

מותר הפסח

מקורות - (א) זבחים ט-ט: "מתקיף לה רב יצחק... צריכי", רש"י ד"ה שלמים הבאין, תוס' ד"ה ושלמים, פסחים צו: תוס' ד"ה ושלמים, זבחים לו. "לכדתניא... לא יניח".

(ב) ויקרא ז' טו-יז, רמב"ן על התורה בפסוק טז, פסחים קכ: "ס"ד אמינא... הזה", זבחים נו: שטמ"ק אות [ח].

(ג) תורת כהנים ויקרא דיבורא דנדבה פרק י"ח ה"ד, תוספתא זבחים פ"ח ה"ג, תוספתא כפשוטה פסחים עמודים 634-636, חידושי הגר"מ והגר"ד עמודים עב-עז בד"ן מותר הפסח, אור שמח הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א.

(ד) בכורות ס. "קרא לתשיעי... מקודש", זבחים ט. תוס' ד"ה אי, מנחות צג. "דתניא יורש סומך... סוף הקדש יורש סומך".

(ה) במדבר י"ח יז-יח, דברים ט"ו יט, חידושי מרן ר"ז הלוי הלכות בכורות נג-נד: ד"ה והנה באמת וד"ה והנה כבר, נה-נה: בנוגע לסוגייתנו.

א. הגדרת מותר הפסח

בגמ' מובאת הברייתא הבאה תוך כדי דיון במותר הפסח ובשלמי פסח :

"... כשהוא אומר 'אם כבש' לרבות פסח שעיברה שנתו ושלמים הבאים מחמת פסח לכל מצות שלמים - שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק... "

(זבחים ט.)

בברייתא הזו כפי שהיא מופיעה בסוגייתנו לא מוזכר זמן האכילה של מותר הפסח, אבל במקבילותיה כפי שהן מופיעות בתוספתא ובתורת כהנים יש התייחסות גם לזמן האכילה של מותר הפסח. עיקר הדיון שלנו סביב מותר הפסח יתמקד בד"ן הזה של זמן האכילה, אבל לפני שנפנה אליו יש להגדיר את 'מותר הפסח'. בראשונים עולות שלוש הגדרות אפשריות :

הגדרה אחת - מותר הפסח הוא חגיגת י"ד, וכך אומר רש"י בכמה מקומות ובין השאר בסוגייתנו¹.

הגדרה שניה - תמורת פסח. כך משמע מדברי רש"י בפסחים צו: .
הגדרה שלישית - פסח שהופקע מדין הקרבתו מסיבות שונות. למשל, פסח שעבר זמנו או פסח שעברה שנתו. כך מבארים התוס' אצלנו.

התוס' משיגים על ההגדרה של רש"י בסוגייתנו, הגדרה הקובעת את מותר הפסח כחגיגת י"ד. עיקר השגתם נשען על הדין של זמן אכילת הקרבן. התוס' מוכיחים מסוגיות שונות שמותר הפסח נאכל ליום ולילה, ואילו חגיגת י"ד נאכלת לשני ימים ולילה אחד. זאת כמובן מתוך הנחה שדוחים את שיטתו של בן תימא (ודעה זו אכן נדחית להלכה)².

מדובר במחלוקת תנאים בפסחים סט:–ע., הנוגעת למעמד של חגיגת י"ד. לפי בן תימא, חגיגת י"ד אכן נאכלת ליום ולילה. אם מקבלים את שיטת בן תימא יש לדון במגוון של הלכות שנאמרו בפסח, כמו אכילתו ליום ולילה ודין צלי שבו, איסור שבירת עצם ועוד. יתכן שמחלוקת זו קשורה למחלוקת תנאים אחרת ביחס למעמדה של חגיגת י"ד. יש דעה האומרת שחגיגת י"ד רשות, ודעה חולקת הסוברת שהיא חובה.

ניתן להצמיד את שתי המחלוקות ולומר שלבן תימא מתאימה הדעה שחגיגת י"ד חובה, ועל כן הוא רואה בה חלק מחובת הפסח ומחיל עליה את דיני הפסח. לעומת זאת הדעה החולקת על בן תימא סוברת שחגיגת י"ד רשות, ואופיה דומה לאופי של קרבן שלמי נדבה רגיל.

נקודה זו תלויה גם בפרשנות המושג 'רשות' בהקשר של חגיגת י"ד. אם 'רשות' פירושו רשות גמורה דהיינו מעמד נייטרלי לחלוטין, ודאי שמי שסובר שחגיגת י"ד רשות ישלול את הזיקה ההדוקה שיוצר בן תימא בין הפסח ובין חגיגת י"ד. אבל ניתן להבין ש'רשות' זו רמה מסוימת של קביעה ערכית. הקביעה היא שאמנם אין חובה

1 אמנם, בסוגייתנו מתייחס רש"י לשלמים הבאים מחמת הפסח, וההגדרה של חגיגת י"ד מוסבת עליהם ולא על 'מותר הפסח'. כך גם לקמן בדף לו. מגדיר רש"י את שלמי הפסח כחגיגת י"ד. אבל לכאורה, לפחות במסגרת שיטת רש"י, יש לזהות בין שלמי פסח למותר הפסח. עיין בפסחים צו: רש"י ד"ה ושלמים הבאין, ובזבחים ט. תוס' ד"ה ושלמים.

2 עיין ברמב"ם הלכות קרבן פסח י"ג, שדוחה את בן תימא להלכה. אמנם, בהלכות חמץ ומצה ח/ב מפרט הרמב"ם את הנוסח של מה נשתנה, וכולל בתוכו את הקביעה שהלילה הזה כולו צלי. קביעה זו מתיישבת לכאורה רק עם שיטתו של בן תימא. עיין בהקשר זה בלחם משנה על אתר, ובתוס' בפסחים קיד: ד"ה שני.

פורמלית בהבאת חגיגת י"ד, אבל אם כן מביאים אותה יש לכך מטען ערכי וישנן חלופות הלכתיות מדאורייתא בקרבן זה. כך ודאי משמע ברמב"ם שאמנם פוסק שחגיגת י"ד רשות אבל מדבריו עולה שזו רשות במובנה הערכי. אם נבין כך, נוכל לומר שאף בן תימא סובר לגבי חגיגת י"ד שהיא רשות, ולפיכך ננתק בין הסוגייה בפסחים ע. לבין מחלוקת התנאים בנוגע למעמד חגיגת י"ד³.
 על כל פנים, התוס' דוחים את ההגדרה של רש"י למותר הפסח כחגיגת י"ד, והקו המרכזי בו הם נוקטים הוא ההגדרה השלישית שהעלינו. לפי קו זה, מותר הפסח הוא כל אותם מקרים בהם הפסח לא יכול להקרב כפסח, דהיינו עיברה שנתו או עבר זמנו וכדומה.

במישור הפרשני ניתן כמובן לקבל את שתי ההגדרות. עניין זה עולה מפורשות בדברי התוס' עצמם :

לפי אותו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים היינו חגיגת י"ד, אין לחוש מה שפירשתי באלו דברים דשלמים הבאים מחמת פסח בפרק כל הפסולים היינו מותר פסח, דהא כדאיתא והא כדאיתא"

(פסחים צו: תוס' ד"ה ושלמים)

ב. זמן אכילתו של מותר הפסח

עד עתה עסקנו במישור הפרשני. אך אותנו מעניינת גם ההתייחסות למותר הפסח במישור ההלכתי ובעיקר בהקשר של זמן אכילתו. את הדבר ניתן לנתח לאור שתי שאלות :

שאלה אחת - מהי מידת הזיקה בין מותר הפסח לשלמים, ומהי מידת הזיקה בין מותר הפסח לפסח? שאלה זו יוצאת מתוך נקודת הנחה שזמני האכילה של פסח ושלמים ברורים ומוגדרים היטב, וכל הדיון במותר הפסח הוא שאלה של סיווג. ברגע שנסווג אותו לאחת הקטגוריות, נוכל להחיל עליו גם את הדין של מועד האכילה כפי שהוא קיים באותה קטגוריה.

שאלה שניה - מהם דיני האכילה המדויקים של פסח ושלמים עצמם. כאן נצא מתוך נקודת מוצא הפוכה, כלומר נניח שאנחנו יודעים בדיוק היכן לסווג את מותר הפסח מצד יחסו לפסח ושלמים. למרות זאת, עלינו להגדיר במדויק את זמן אכילת הפסח והשלמים עצמם, ולאור כך לבחון את יכולת ההחלה על מותר הפסח.

3 קיומה של מחלוקת תנאים בנושא זה, תלוי במחלוקת ראשונים. עיין במאמרו של יהודה ראק בספר היובל לשיבת הר עציון, עמוד 78 הערה 2.

נפתח בבחינת זמני האכילה של פסח ושלמים עצמם. במבט ראשוני נראה שאין כאן מקום רב להתלבטות. במשניות מוגדרים הזמנים הללו באופן ברור, כאשר הפסח נאכל עד חצות ואילו השלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד. אבל בשתי הקביעות הללו ניתן לפקפק.

נפתח בבחינת דינם של השלמים. המשנה קובעת ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד. חרף קביעה זו, ישנם חריגים שאותם מפרטת הגמ' בכמה מקומות :

"... זבשך זבח תודת שלמיו - למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה, חליפין וולדות תמורות מנין? ת"ל ובשר, חטאת ואשם מנין? ת"ל זבח, ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח? ת"ל שלמיו..."

(זבחים לו.)

לקבוצת הקרבנות הנאכלים ליום ולילה מצטרפים גם סוגים שונים של שלמים. למשל, שלמי נזיר ושלמי פסח (ואף התודה שהיא שלמים במידה מסוימת)⁴. ניתן לראות את הדוגמאות הללו כדוגמאות של חריגים בעולם של שלמים. כלומר, ברמה העקרונית נאמר שאכן שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, וכל הנאכלים ליום ולילה גם אם הם שלמים, יחשבו כיוצאי דופן⁵.

אבל ניתן להבין שכבר בקרבן השלמים הרגיל יש רובד מסוים של קביעת זמן האכילה ליום ולילה בלבד. נביט לשם כך בפסוקים :

"... ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל. והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף"

(ויקרא ז' טז-יז)

התורה משתמשת במונח נותר פעמיים. ראשית, הוא מופיע בפסוק טז כהגדרה למעמד השלמים ביום השני לאכילתם. שנית, הוא מופיע בפסוק יז על רקע דין הנותר הרגיל של שריפה. לפיכך, בפשט הפסוקים הזבח הופך לנותר כבר אחרי יום ולילה, אלא שדינו של הנותר מתפצל. ביום השני אוכלים את הנותר (של שלמים כמובן) וביום השלישי שורפים אותו. הרמב"ן על התורה עומד על נקודה זו :

4 עיין בויקרא ז' יא-יב.

5 עיין בתורת כהנים פרשת צו פרק י"ב ה"ב-ה"ד. בתורת כהנים מובאת ה"א שמחשבת פיגול תפגום בתודה ובחברותיה רק ליום השלישי כדין שלמים, אף על פי שזמן אכילתם למעשה הוא יום ולילה בלבד. ה"א זו ודאי נשענת על ההבנה שעקרונית כל סוגי השלמים, כולל תודה ושלמי נזיר ודומיהם, נאכלים לשני ימים ולילה, ודין האכילה בפועל ליום ולילה בלבד הוא חריג.

"... ולפי דעתי ענין שאמר הכתוב הזה בעבור שאמר 'ביום הקריבו את זבחן יאכל וממחרת', והיה במשמע שתהא מצווה שיאכל בשני ימים - יאכל מקצתו ביום הראשון ויניח מקצתו למחר, ולפיכך חזר לבאר והנותר ממנו בראשון יאכל וממחרת, לא שישאר ממנו בכונה ולא שיהא רשאי להניח כולו ליום המחרת, אבל מצווה שיאכל ממנו בראשון, והנותר במקרה יאכל במחרת הנוכח..."

(רמב"ן על התורה ויקרא ז טז)

הרמב"ן טוען שהפסוק בא לשלול הו"א של אכילת השלמים מראש לשני ימים. לשם כך מגדירה התורה את בשר השלמים כנותר כבר ביום השני, ובכך נרמז לנו שעיקר המצווה הוא האכילה ביום הראשון. אם נותר במקרה (כניסוח הרמב"ן) ביום השני אפשר לאכול את הנותר הזה גם ביום השני. מכל מקום, שני ימים ולילה אינם גבול של מרחב אחיד. יש לנו שתי יחידות של זמן אכילת השלמים, היום הראשון שהוא עיקר המצווה והיום השני שבו אוכלים את הנותר מהיום הראשון. הביטוי ההלכתי הקיצוני לסברה הזו מופיע בשטמ"ק⁶. מדבריו ניתן להבין שהאכילה ביום הראשון היא מצוות אכילת השלמים, ואילו לאכילתם ביום השני יש ברמה מסוימת מעמד של בדיעבד :

"... וי"ל דהאי ז'הנותר' לא נפסל קאמר, אלא נותר שלא אכל ביום הראשון כמצוותו. דעיקר מצווה לאכלו ביום הראשון..."

(ובחים נו: שטמ"ק אות נחז)

יש אם כן שתי רמות של אכילה בשלמים. ברמה הבסיסית הם נאכלים כמו שאר הקרבנות ליום ולילה בלבד. ליתר דיוק, הם נאכלים דווקא ביום הקרבתם, והלילה נמשך אחר היום. ברמה שניה יש רובד של תוספת שבו אפשר לאכול את השלמים גם כאשר הם מקבלים מעמד של נותר. הארכה זו מועילה רק ליום הראשון של היותם נותר, דהיינו היום השני להקרבתם. ביום השלישי להקרבתם הנותר מקבל את דינו הרגיל של שריפה⁷. את העניין ניתן לתמוך מסוגיית הגמ' בפסחים :

6 יש לעיין במה חריף ניסוחו של השטמ"ק מניסוחו של הרמב"ן, מכל מקום הרמב"ן מביא את הדברים בפירושו לתורה ואילו השטמ"ק מיישם אותם במסגרת סוגיית הגמ' ובה יש חידוש.

7 ניתן להבין שהרמה הראשונה משקפת את מעמד האכילה כקיום בהקרבת הקרבן, ולכן מועדה מוגבל ליום הקרבת הקרבן בלבד. הרמה השנייה מבטאת קיום של שמחה לפני ה', במנותק ממעשה ההקרבה, וכאן נוסף היום השני.

"... ס"ד אמינא - הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים, מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף פסח אוקים לילות במקום ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד..."

(פסחים קכ:)

בגמ' יש הו"א לרבות לאכילת הפסח שני לילות על סמך היקש לשלמים. לו היתה הו"א לרבות פסח באופן מדויק כשלמים ולומר שאכילתו לשני ימים ולילה, היינו מבינים שזמנם הבסיסי של שלמים הוא שני ימים ולילה אחד והגמ' מנסה להחיל את הזמן הזה גם על הפסח.

אבל הצעת הגמ' היא שהפסח יאכל לשני לילות ויום. משתמע מדברי הגמ' שהיא תפסה את זמן אכילת השלמים במונחים של יחידות נפרדות, ולא כקביעה של יחידת זמן אחת. לפיכך אם באים להחיל על הפסח את דיני זמן אכילת השלמים יש להתאים את היחידות של השלמים לאלו של הפסח, ומגיעים לתוצאה של שני לילות ויום אחד⁸.

על כל פנים, נוכל לומר שאותם שלמים שנאכלים ליום ולילה בלבד כמו שלמי נזיר ודומיהם, אינם קטגוריה חריגה בעולם של שלמים. אלו דוגמאות לשלמים שבהם קיים רק הדין הבסיסי של אכילה כפי שהוא קיים בשאר הקרבנות בכל התורה כולה. לשלמים אחרים ניתנה תוספת של עוד יום ותוספת זו אינה קיימת בכל הדוגמאות הללו, אבל לא מדובר בקטגוריה חריגה.

הבנה כזו מסייעת בידינו גם בהבנת זמן האכילה של מותר הפסח. נוכל לצאת מתוך הנחה שמותר הפסח הפך לשלמים ונותקה זיקתו מעברו המקורי כפסח. אף על פי כן זמן אכילתו הוא ליום ולילה בלבד, משום שזמן אכילת השלמים ברמה העקרונית הוא יום ולילה בלבד, ואין לקרבן שהתחיל את חייו כפסח סיבה מספיק משמעותית כדי לקבל את התוספת של אכילתו כמותר גם ביום השני.

לחילופין, אפשר לטעון שמותר הפסח נשאר במהותו פסח ולא הפך לשלמים. חרף זאת, זמן אכילתו הוא ליום ולילה וכאן אנו פונים לדיון בזמן אכילתו של קרבן הפסח עצמו. תיאורטית, יש שלוש אפשרויות להגדרת זמן אכילתו של הפסח :

8 במסגרת אחרת הציע הרא"ל לתמוך את הדבר מדברי הגמ' בזבחים פד: . בגמ' נאמר - "... לן באימורין כשר שהרי לן כשר בבשר..." . רש"י על אתר מבאר שלן כשר בבשר שלמים על רקע דין אכילתם לשני ימים ולילה אחד. יש להניח במידה רבה של סבירות שרש"י תפס את יום האכילה השני בשלמים ברמה מסוימת של פסול. עקב כך ניתן להשוות בין 'פסול' זה לפסול הממשי של לן באימורין. לו היה דין השלמים להאכל לשני ימים ולילה אחד מעיקרא, מהו הרקע להשוואה בין דין זה לבין הפסול של לן באימורין?

אפשרות אחת - זמן אכילתו הוא בליל ט"ו עד חצות.

אפשרות שניה - זמן אכילתו הוא ליום ולילה.

אפשרות שלישית - זמן אכילתו דומה ברמה מסוימת לזמן אכילת שלמים.

נדגיש שמדובר באפשרויות תיאורטיות בלבד, משום שלמעשה קובעת המשנה במפורש שהפסח נאכל רק בלילה ורק עד חצות. אבל מספר אחרונים שעבדו לאורך אותו קו חשיבה, עמדו על כך שיש להפריד בין שני מרכיבים בנוגע לזמן אכילתו של קרבן הפסח :

מרכיב אחד - מצוות אכילת הפסח כחלק מדיני המועד.

מרכיב שני - מצוות אכילת הפסח מתוקף שייכותו לעולם של קדשים קלים⁹.

האחרונים עמדו על כך שאין חפיפה בין זמני האכילה הנגזרים ממרכיבים אלו. זמן אכילת הפסח מתוקף דיני חג הפסח הוא אכן ליל ט"ו עד חצות, אבל זמן אכילת הפסח על תקן היותו קדשים קלים עשוי להתפרש על אחת משתי האפשרויות הנותרות. במילים אחרות, ניתן לומר שזמן אכילת הפסח כקרבן הוא יום ולילה, וניתן אף להקצין ולומר שזמן אכילתו הוא שני ימים ולילה¹⁰.

האור שמח נקט בהשלכות מרחיקות לכת ביותר בנוגע לשני המרכיבים הללו¹¹. לטענתו ניתן למעשה לאכול פסח גם אחרי חצות, מכח אותו מרכיב של קרבן שקיים בו וכפי שאפשר לאכול את כל הקדשים. אמנם קיום מצוות אכילת הפסח יוכל להתבצע רק עד חצות, אבל היתר אכילה מדין קדשים קלים קיים כל הלילה¹². לפי גישת האור שמח נוכל להעלות על הדעת גם הרחבה של זמן אכילת הפסח מדין קרבן לשני ימים ולילה אחד.

9 זאת במיוחד אם נקבל את גישת הרמב"ן שמונה בהשמטות העשין של הרמב"ם את מצוות אכילת קדשים קלים כמצוות עשה.

10 עיין בזבחים י: ברש"י ד"ה במה הצד. אם לא מקבלים את הסוגריים אלא לומדים את רש"י כפי שנכתב, הרי שהוא קובע את זמן אכילת הפסח כיום ולילה. יתירה מזו, קביעה זו מוצבת בגמ' כנקודת השוואה של צד שוה בין פסח לחטאת, על מנת ללמוד מהצד השוה הזה פסול שלא לשמה באשם.

11 עיין באור שמח הלכות חמץ ומצה ו/א.

12 יתכן שכך יש לפרש את המשנה בזבחים נו: בה נאמר - "... הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות..." ". במשנה מוגדר זמן אכילת הפסח באופן כפול, ראשית נאמר שהוא נאכל רק בלילה ואחר כך מובא סיוג נוסף של 'עד חצות'. אפשר להבין שלא מדובר בשתי קומות אלא בהגדרות נפרדות. המשנה מגדירה קודם כל את זמן אכילת הפסח על תקן היותו קרבן ופה ההגדרה היא כל הלילה, ואחר כך מגדירה המשנה את זמן אכילת הפסח על רקע מצוות הפסח, ואז ההגדרה היא עד חצות.

אחרונים אחרים כמו הגר"מ סולובייצ'יק לא הקצינו באופן כזה. הגר"מ מחלק אמנם בין שני רבדי האכילה של קרבן הפסח, אבל הוא טוען שלאחר חצות אי אפשר לאכול את הפסח משום שעם פקיעת מצוות אכילתו כקיום במצוות הפסח גם אי אפשר לאכול על תקן של קדשים קלים¹³.

אחת הראיות שמביא הגר"מ לכך שזמן אכילת הפסח עד חצות אינו מכח הגדרת זמן אכילתו כקדשים קלים, הוא ההיקש שעושה הגמ' בין זמן אכילת הפסח לזמן אכילת מצה לשם קיום מצוות מצה. מתוך ההיקש עולה שקביעת זמן אכילתו של הפסח עד חצות דומה לקביעת זמן אכילת המצה, וקביעה זו מנותקת כמובן ממעמדו של הפסח כקרבן בעולם של קדשים¹⁴.

כאמור, הגר"מ לא מקצין כדעת האור שמח, אבל הוא מביא שתי נפק"מ עיקריות לכך שקיים בפסח יסוד נוסף של זמן אכילה מכח הגדרתו כקדשים קלים. נפק"מ אחת היא לדין נותר, כאשר לטענת הגר"מ על אף שחל איסור אכילה בפסח כבר משעת חצות הוא הופך לנותר רק בבוקר. לפיכך אם אדם יאכל את קרבן הפסח בלילה אחר חצות, הוא לא יתחייב כרת מדין נותר.

נפק"מ דומה עולה ביחס לדין של פיגול. פיגול נגרם כתוצאה ממחשבת חוץ לזמנו, ולטענת הגר"מ ההגדרה של חוץ לזמנו בהקשר זה מוסבת על זמן הפסח מכח היותו קדשים קלים. במילים אחרות, אם אדם יחשוב לאכול פסח אחר חצות הוא לא יפגל את הקרבן. כדי לפגל יש לחשוב על אכילה למחרת.

נעיר בצד הדברים שלכיוונים הללו שעולים באחרונים יש השלכה גם על איסור אכילת פסח ביום. אם נקבל את הקו של הגר"מ והאור שמח נוכל לומר שאמנם מצד מצוות הפסח כמועד יש איסור אכילה ביום, אבל מצד מצוות אכילת פסח כקרבן זמנו הוא יום ולילה ולא לילה בלבד. לפיכך יאמר הגר"מ שאכילת פסח ביום תאסר רק מכח הרובד של מצוות הפסח, ויתכן שהאור שמח יאמר שהיא מותרת ורק אין בה קיום של מצוות הפסח.

דברים אלו מחזירים אותנו לדיון במותר הפסח. ביחס לזמן אכילתו של מותר הפסח נחלקו התנאים :

13 קו דומה מופיע בפרקי מועדות כרך א', במאמר העוסק בזמן אכילת קרבן הפסח.

14 עיין בפסחים קכ: .

"... וכשהוא אומר 'אם כשבי' - לרבות את פסח שעובר זמנו ושלמים הבאין מחמת הפסח לכל מצוות שלמים, שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חוזה ושוק, אבל אינן נאכלין אלא ליום ולילה כתחילת הקדשן. בן עזאי אומר - אינן נאכלין אלא בלילה ואינן נאכלין אלא צלי"

(תורת כהנים ויקרא דיבורא דנדבה פרק י"ח ה"ד)

דברי בן עזאי כפי שהם מופיעים בתורת כהנים, ברורים לחלוטין. הוא משווה את מותר הפסח לפסח לכל דיניו, כולל זמן האכילה. לפי ת"ק משוים את מותר הפסח לשלמים, למעט הדין של זמן האכילה. ראינו קודם שיתכן שמידד ההשוואה לשלמים קיים גם ביחס לזמן האכילה, מתוך הנחה שזמן אכילת השלמים ברמה העקרונית הוא יום ולילה בלבד.

אבל בתוספתא מופיעה המחלוקת באופן שונה :

"... שלמים שנתערבו בשלמים הבאין מחמת הפסח - ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמי יפה שבהן שלמים ויאכלו ליום ולילה עד חצות, ובדמי יפה שבהן שלמים אחרים ויאכלו לשני ימים ולילה אחת. בן עזאי אומר - שלמים הבאין מחמת פסח הרי הן כפסח לכל דבר, אלא שהן נאכלין ליום ולילה"

(תוספתא זבחים פ"ח ה"ג)

הגר"מ עומד על מוזרות הניסוח של בן עזאי. הוא מסיק שבן עזאי משווה את מותר הפסח לחלוטין לפסח (כפי שמופיע בתורת כהנים) למעט זמן האכילה. ביחס לזמן האכילה לא אומרים שמותר הפסח נאכל עד חצות, אלא קובעים את זמנו ליום ולילה (והכוונה לפי הגר"מ ללילה כולו לאפוקי חצות וה'יום' לאו בדווקא).

על פי הדברים שבוארו לעיל נוכל לומר שאכן מותר הפסח קרוב לפי דעת בן עזאי לפסח והוא שואב ממנו את כל דיניו. עקרונית, גם זמן האכילה במותר הפסח נקבע על פי הפסח עצמו. אלא שבמותר הפסח לא קיים המרכיב של מצוות אכילת הפסח מדין מועד הפסח, וכל מה שנותר בו ביחס לזמן האכילה הוא אותו זמן של קדשים קלים שקיים בפסח. זמן זה הוא ליום ולילה, ועל כן נאכל מותר הפסח לדעת בן עזאי ליום ולילה.

בתוספתא כפשוטה מובאת דעת ר' יצחק מפוניבז' הסובר במסגרת דעת בן עזאי שמותר הפסח נאכל גם ביום! שוב, על פי הקו שהעלינו הדברים מסתברים משום שזמן האכילה של מותר הפסח אפילו אם מאמצים את דעת בן עזאי שמשווה אותו

לזמן האכילה של הפסח, הוא הזמן של יום ולילה. מה שלומדים מפסח הוא אותו רובד של זמן מדין קדשים קלים שבו, וכאן לא שייך האיסור של אכילה ביום¹⁵.
עד כה התמקדנו בדעות שמשוות לחלוטין את מותר הפסח לפסח או לשלמים. ניסינו לשלב במסגרתן גם את האפשרות שמותר הפסח יאכל ליום ולילה, הן על רקע האפשרות לצמצם את זמן האכילה של השלמים ליום ולילה והן על רקע ההבנה שקיים בפסח רובד של קדשים קלים שזמן אכילתו הוא יום ולילה מעבר לזמן אכילת הפסח בפועל שהוא עד חצות.

בנקודה זו ניתן אולי להציע חלוקה פנימית בתוך מותר הפסח עצמו. אם נעין בברייתא כפי שהיא מובאת בדף ט., מדובר שם על פסח שעברה שנתו, ואותו מרבים לכל מצוות שלמים. לעומת זאת בתורת כהנים מובא ניסוח אחר:

"... וכשהוא אומר 'אם כשבי' - לרבות את פסח שעובר זמנו... לכל מצוות שלמים..."
(תורת כהנים ויקרא דיבורא דנדבה פרק י"ח ה"ד)

הביטוי 'פסח שעובר זמנו' הוא ביטוי גמיש. זאת משום שהמילה 'פסח' משמשת בשתי משמעויות:

משמעות אחת - קרבן הפסח.

משמעות שניה - חג הפסח.

אם נבין כמשמעות הראשונה, נתייחס למעבר הזמן לעומת הקרבן. במילים אחרות, נוכל להסביר "פסח שעובר זמנו" גם ביחס לקרבן שהזקין ועברה שנתו. הבנה כזו תיישר קו בין התורת כהנים לברייתא בגמ'.

אבל אם נבין כמשמעות השניה, קרי עבר זמנו של חג הפסח ולא של הבהמה שהופרשה לקרבן, ננתק בין התורת כהנים לברייתא בגמ'. בתורת כהנים מדובר על עבר זמנו של החג, ואילו בגמ' מדובר על קרבן שעברה שנתו והוא מופקע כחפצא מיכולת הקרבה כפסח.

וכאן נחזור לחילוקים שהעלינו בשיעור הקודם¹⁶. דיברנו על אפשרות שמותר הפסח שעברה שנתו לא יצטרך עקירה. הוא הופך לשלמים באופן אוטומטי משום שכל יעודו כפסח הופקע. לעומתו, קרבן שעבר זמנו יצטרך עקירה, משום שכחפצא הוא עדיין ראוי להיות מוקרב כפסח וצריך לעקור אותו לשם שלמים.

15 עיין בתוספתא כפשוטה בפסחים עמוד 635, שדוחה את דברי ר' יצחק מפוניבז' אבל לכאורה מסיבות טקסטואליות בלבד.

16 עיין בשיעור מספר 13 העוסק בפסח שלא בזמנו.

בהמשך לשאלה זו ניסינו להשוות את המצב של פסח שעברה שנתו למצב של פסח שעבר זמנו והיה בו תהליך של עקירה. העלינו אפשרות שפסח שעברה שנתו הפך בזהותו לשלמים בצורה גמורה, ואילו בפסח שעבר זמנו אפשר לשנות את דיני ההקרבה ולעקרו לשלמים אבל בזהותו הוא נותר תמיד כפסח.

אם נקבל את החילוק הזה נוכל ליישם אותו גם ביחס לזמן האכילה. וכך, בפסח שעברה שנתו נקבע זמן אכילה של שני ימים ולילה אחד משום שהוא הפך כל כולו לשלמים, ואילו בפסח שעבר זמנו נשמר שריד לזמן האכילה של הפסח ונאמר שאוכלים אותו רק ליום ולילה. חילוק זה מתיישב היטב עם הניסוחים שיש לפנינו. בתורת כהנים מדברים על פסח שעבר זמנו ואכן נאמר שזמן אכילתו הוא ליום ולילה. בגמ' נאמר שכל מצוותו של מותר הפסח היא כשלמים, ולא מוזכר העניין של זמן האכילה, משום שמדובר על פסח שעברה שנתו וגם זמן אכילתו כלול בכל דיניו שהם כשלמים, דהיינו שני ימים ולילה אחד.

את החילוק הזה יש לבחון כמובן בשתי רמות. ניתן לבחון אותו ביחס לדעה שתקבע זמן של 'עד חצות' בפסח שעבר זמנו וזמן של 'יום ולילה' בפסח שעברה שנתו. ברמה אחרת ניתן לבחון את האפשרות של 'יום ולילה' ביחס לפסח שעבר זמנו, ו'שני ימים ולילה אחד' בנוגע לפסח שעברה שנתו.

להלכה, משמע מהרמב"ם שזמן אכילת מותר הפסח הוא לשני ימים ולילה אחד. הקרן אורה מדייק את הדבר משני מקומות ברמב"ם, הן בהלכות קרבן פסח ד/ז והן בהלכות מעשה הקרבנות י/ו-ז. בהלכות מעשה הקרבנות מזכיר הרמב"ם שזמן אכילת השלמים הוא שני ימים ולילה אחד והוא מונה את החריגים שנאכלים ליום ולילה. מותר הפסח אינו נמנה בין החריגים הללו.

במקביל מבאר הרמב"ם בהלכות קרבן פסח שדין מותר הפסח כדין השלמים לכל דבר. הוא אמנם לא מזכיר במפורש את זמן האכילה, אבל מכיון שהוא לא מוציא את זמן האכילה מהכלל שקבע יש להסיק שגם לגבי זמן האכילה דין מותר הפסח הוא כשלמים. צירוף שתי הקביעות הללו מוביל למסקנה שזמן אכילת מותר הפסח לפי הרמב"ם הוא שני ימים ולילה אחד.

ג. פסח ההופך למעשר ולבכור

הגמ' בודקת במהלך הסוגייה אפשרויות שונות של הפיכת הפסח למשהו אחר. בחלק גדול מההו"א שעולות בגמ' יש קו מחודש אחיד המתבטא במוכנות של הגמ' להשלים עם המצב שבו לוקחים קרבן אחד והופכים אותו לקרבן אחר. זאת חרף

העובדה שלקרבת המוצא חסרים נתונים בסיסיים של קרבן היעד. אף על פי כן אין לגמ' בעיה להבין שעצם הכוונה העוקרת תשנה את קדושת הקרבן הראשון. למשל, כאשר מעלים אפשרות שהפסח יהפוך לבכור או למעשר, יש מימד גדול של חידוש. לבכור ולמעשר יש נתונים מסוימים בחפצא של הבהמה - הבכור הוא פטר רחם והמעשר הוא העשירי, מה שאין כן בפסח שאותו אנו מנסים להפוך לבכור ולמעשר.

קיימות במהלך הסוגייה הצעות שקל יותר לקבל בהן את מימד החידוש הזה. למשל, ניתן להבין את ההו"א שהפסח יהפוך במותרו לאשם או לחטאת. סוף סוף כל קדושתם היחודית נוצרת בקדושת פה על ידי הפרשה, ואם נוכל לראות את התהליכים שבהם נוצר מותר הפסח כמעין תהליך הפרשה והחלת קדושה נבין את יכולת ההסבה של פסח לחטאת ולאשם.

אמת היא שגם פה יש יסוד מיוחד, ולו בעצם העובדה שהפסח השייך בזהותו לקטגוריה של קדשים קלים הצליח לעבור למחנה של קדשי קדשים. יש לבחון גם עד כמה הצליח המעבר הזה, וסביר להניח שגם בהו"א לא חושבת הגמ' שהפסח יכפר כפי שחטאת ואשם מכפרים. לא יהא מותר הפסח עדיף בכפרתו מחטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם ואינה מכפרת על חטא זה.

אבל בבכור ובמעשר החידוש כפול ומכופל. רואים מהגמ' שאין צורך בנתוני היסוד של הבכור והמעשר על מנת לצקת בקרבן מסוים את תוכן קדושתם. יתכן שביחס למעשר הדבר פשוט יותר, משום שניתן למצוא מודל מקביל לעניין :

"... קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי עשירי, ולאחד עשר עשירי - אין אחד עשר מקודש... "

(בכורות ס.)

במשנה זו נאמר שגם התשיעי יכול להתקדש בקדושת מעשר, אם קוראים לו 'עשירי'. במילים אחרות, יצירת קדושתו של מעשר בהמה יכולה לנבוע משני מרכיבים אפשריים :

מרכיב אחד - קדושה הנובעת באופן אוטומטי מעצם מציאות היותו עשירי.

מרכיב שני - קדושת פה, הנובעת מהאדם המעביר תחת השבט.

יש לנו אם כן יכולת להחיל קדושת מעשר גם על בהמה שבחפצא היא לא העשירית. יכולת זו אמנם מוגבלת (אם למשל אדם יקרא לשמיני 'עשירי' לא תחול בו קדושת מעשר), אבל ניתן לראות בזה מודל מקביל להו"א שעולה בסוגייתנו. עניינה של משנה זו נוגע בשאלה מהותית ביחס למעשר, והיא עד כמה האדם קובע את קדושתו ועד כמה המספור שלו בסך הכל חושף קדושה קיימת. יתכן שהדבר

תלוי גם במחלוקת התנאים בבכורות נח: ביחס לאפשרות להפריש עשרה ממאה בבת אחת. לדעת ר' יוסי בר' יהודה הדבר אפשרי, ויתכן שלפיו כוחו של האדם בקביעת קדושת המעשר גדול ומשמעותי יותר.

יתכן שממעשר נוכל לצאת גם לבכור. ניתן לראות בנקודה זו של כפילות תהליך החלת הקדושה בקרבן, היקש מסוים בין המעשר לבכור. יש קשר הדוק בין שני הקרבנות הללו, והוא מתבטא בהלכות רבות שכלפיהן הוקשו מעשר ובכור זה לזה כפי שמובא בגמ' בתמורה כא: . אחד הצדדים השוים הוא תהליך החלת הקדושה, כאשר גם בבכור יש יסוד מציאותי נתון של היות הקרבן פטר רחם אבל חרף העובדה שקדושתו של בכור היא מרחם יש מצווה להקדישו. יש להדגיש שמצווה זו אינה סתם אישור של קדושתו הטבעית, אלא יש בה רובד של תוספת קדושה¹⁷. לפיכך ניתן להעתיק במידה מסוימת את המודלים הללו של החלת קדושה מצד האדם על בכור ומעשר גם ביחס למותר הפסח שהופך בהו"א של הגמ' לבכור ולמעשר.

עיקרון אחד עולה מפה בבירור, ואותו נבחן בעיקר ביחס לבכור. יש לכאורה להבחין בין שני רבדים של קדושה בבכור. הגר"ז דן בכך בהרחבה סביב כמה נקודות שעולות במסגרת סוגייתנו¹⁸. לטענת הגר"ז, יש לבכור מעמד כפול : מעמד אחד - כחלק ממתנות כהונה, בדומה לתרומת מעשר ולפדיון הבן. מעמד שני - כקרבן של קדשים קלים.

הגר"ז בוחן באריכות את הנפק"מ השונות בין הדינים הנובעים מהמעמד של הבכור, ובעיקר סביב הסוגייה בב"ק יב-יג. לאור החילוק שעולה בגמ' בין מעמדו של הבכור מחיים לעומת מעמדו לאחר מיתה ובין חלק הכהונה לעומת חלק הבעלים. הבריח התיכון בטיעונו של הגר"ז מדבר על הצורך לסווג כל דין שאנחנו נתקלים בו בהקשר של בכור לפי שייכותו לרובד הכפול שיש בבכור. יש דינים שנובעים מכך שמדובר בחפצא של פטר רחם, ויש דינים הקשורים לכך שהבכור קדוש בקדושת קרבן. עלינו לבחון להיכן שייך כל דין ולמצוא את הנפק"מ באותם מקרים שבהם קיים רק אחד הרבדים. נצביע בקצרה על כמה דוגמאות :

17 יש לציין שרובד זה אינו מצוה גרידא, אלא יש לו השלכות בגוף הקרבן. למשל, מהגמ' בנדריים יג. עולה (לפי אחת הדעות בסוגייה) שהמצוה להקדיש בכור מגדירה אותו כדבר הנדור. כלומר, קדושת הפה יצרה שינוי במעמדו כחפצא. באופן דומה מוגדר מעשר בהמה במשנה בנדריים יח: כדבר הנדור. יש לציין שהרמב"ם מחלק בהקשר זה בין מעשר לבין בכור, עיין ברמב"ם בהלכות נדרים א/ג.

18 עיין בחידושי על הרמב"ם (נב: מדפי הספר).

דוגמה אחת - הגר"ז מאזכר את הירושלמי בחלה, ואת הקביעה שהוא קובע ביחס לחלוקת הבכור לאנשי משמר¹⁹. קביעה זו עומדת בסתירה לדברים העולים מכמה מקומות בש"ס, בהם משמע שהבכור ניתן לכל כהן שרוצים.

הגר"ז מצביע על כך שלפי רובד קדושת הקרבן בבכור היה ראוי לחלקו לאנשי משמר כשיטת הירושלמי בחלה, ואילו לפי מעמדו כמתנות כהונה היה ראוי לתת אותו לכל כהן שרוצים. על גבי זה בונה הגר"ז חילוק עקרוני בין מעמדו של בכור מחיים לעומת מעמדו לאחר שחיטה.

מחיים דינו כמתנות כהונה ועל כן נותנים אותו לכל כהן שרוצים. לאחר שחיטה מעמדו העקרוני יונק מהיותו קרבן ומדין 'זבשרם יהיה לך כחזה התנופה'. אשר על כן ברמה התיאורטית היינו אמורים לתת את הבכור מחיים לכל כהן שרוצים, ולאחר שחיטה לאנשי משמר. מעשית, חילוק זה לא בא לידי ביטוי בדרך כלל בגין העובדה שכהן בא ומקריב את קרבנותיו בכל עת שירצה. ממילא אם נותנים לכהן שרוצים מחיים והוא בא ומקריב את הבכור גם כשבאותו זמן לא עובד המשמר שלו, הוא הזוכה בבכור גם לאחר שחיטה. דין הירושלמי בחלה יבוא לידי ביטוי במקרה שבו הבכור ניתן לכהן שאינו ראוי לעבודה. בכהן כזה לא קיים הדין של הקרבת קרבנותיו בכל עת שירצה, וחוזר הרובד שבו הבכור מתחלק לאנשי המשמר כדין קדשים קלים לאחר שחיטתו.

דוגמה שניה - הגר"ז מפנה למחלוקת התוס' והרמב"ם ביחס לתמורת בכור. התוס' בזבחים עה: ד"ה בכור קובעים שתמורת בכור לבעלים, ואילו הרמב"ם בהלכות תמורה ג/ב פוסק שתמורת בכור לכהנים.

תמורת בכור משמשת גם היא כמקרה שבו קיים רק רובד אחד מתוך הרובד הכפול של בכור. קדושת בכור אמנם קיימת בתמורת בכור, אבל מעמד של בכור כחפצא אין בתמורת בכור משום שהיא לא פטר רחם²⁰. אשר על כן, לפי הקו של הגר"ז נאמר שרק הדינים התלויים בקדושת בכור ישרדו בתמורת בכור.

הגר"ז טוען שלפי ההבנה הפשוטה יש לאמץ את שיטת הרמב"ם, שהרי מצוות הנתינה לכהנים יכולה להשען גם על קדושת הבכור, וקדושת בכור יש גם בתמורתו. למחלוקת זו יש נגיעה גם בסוגייתנו, והגר"ז תומך בשיטת הרמב"ם מתוך השלב הבא בגמ':

19 עיין בירושלמי חלה פ"ד ה"ד, ובמקביל בתוספתא בסוכה פ"ד ה"א.

20 חלוקה זו מבוססת על ההנחה שאין זהות מלאה בין תמורת קרבן לקרבן עצמו. הראיה הטובה ביותר לכך היא ההלכה שתמורה אינה עושה תמורה, אף על פי שבקרבן המקורי היה כח לעשות תמורה.

"... אימא שחטיה לשם בכור ליהוי כבכור! למאי הילכתא? דלא ליבעי נסכים, אי נמי דליתביה לכהנים..."

(ובחים ט.)

מהגמ' עולה בצורה ברורה שדין הנתינה לכהנים קיים גם בקרבן שאינו בכור בחפצא ורק קדושתו היא קדושת בכור. הגמ' טוענת שלו מותר הפסח היה הופך לבכור הוא היה ניתן לכהנים, חרף העובדה שבדומה לתמורת בכור הוא אינו פטר רחם ורק חלה עליו קדושת הבכור.

הגר"ז²¹ מתרץ בסופו של דבר גם את שיטת התוס'²¹, מכל מקום גם כאן בא לידי ביטוי הקו העקרוני של סיווג הדינים השונים על פי הרבדים השונים שיש בבכור. סיווג זה מאפשר מציאת נפק"מ באותם מצבים חריגים בהם קיים רק רובד אחד של מעמד הבכור. ראינו את הדבר ביחס לתמורת בכור או מותר הפסח שהופך לבכור שם ישנה רק קדושת בכור בלי זהות של בכור בחפצא. מנגד, רואים זאת בבכור הניתן לכהן שאינו ראוי לעבודה, וזכייתו בו היא רק על תקן מתנות כהונה מכח היותו חפצא של בכור, ולא על תקן של קרבן המתחלק רק לאנשי משמר.

נבחן את הדבר בעוד שני מוקדים שעולים בתוס' בסוגייה, האחד ביחס לבכור והשני בנוגע למעשר. כאמור לעיל, הגמ' מניחה שלו היה מותר הפסח הופך לבכור הוא היה ניתן לכהנים והיו מקריבים עמו נסכים. התוס' מוסיפים עוד פרט :

"הוה מצי למימר נמי דלא בעי סמיכה, כדדרשינן בת"כ - זוסמך ידו על ראש קרבנו, ולא בכור ומעשר ופסח"

(ובחים ט. תוס' ד"ה אי)

התוס' מעירים שכאשר מותר הפסח הופך לשלמים הוא טעון סמיכה. התוס' מציינים שלו היה מותר הפסח הופך לבכור הוא לא היה טעון סמיכה, משום שבכור אינו טעון סמיכה.

על פי קו החשיבה של הגר"ז, רק אותם דינים התלויים בקדושת בכור היו שורדים במותר הפסח אם הוא היה הופך לבכור. ראינו את הדבר ביחס למצוות נתינה לכהן שודאי נובעת גם מעצם קדושתו של הבכור. גם ביחס לנסכים ניתן לדבר על תלות ביניהם ובין קדושת הקרבן, וכך נאמר שכל קרבן שרמת קדושתו מקבילה

21 הוא מבאר, ש'ליתביה לכהנים' אינו מכוון למצוות נתינה. המשמעות של 'ליתביה לכהנים' היא ליתביה לכהנים לאכילה, כלומר שהמעמד האיסורי של פסח הנשחט לשם בכור (בהו"א של הגמ') לא מאפשר לזרים לאכול אותו ועל כן הוא ניתן לכהנים לאכילה אף על פי שאין בו מצוות נתינה. עיין בדברי הגר"ז בהלכות בכורות (נד-נד): מדפי הספר.

לקדושת בכור אינו טעון נסכים, אפילו אם בחפצא הוא לא פטר רחם כפי שקורה במותר הפסח.

אבל ביחס לסמיכה יש מקום עיון. ניתן לדבר על שתי גישות מרכזיות בהבנת דין הסמיכה :

גישה אחת - סמיכה כחלק מתהליך ההקרבה, במיוחד על רקע הצמדת דיני הסמיכה לדיני השחיטה. במשנה במנחות צג. נאמר למשל שתכף לסמיכה שחיטה, וניתן להבין שתכיפות זו מבטאת קשר הדוק יותר מסתם קשר טכני של זהות בין מקום הסמיכה למקום השחיטה.

גישה שניה - סמיכה כסיום תהליך הקדשת הקרבן. גישה זו נסמכת על הדיון במנחות צג. בסמיכת יורש, במהלכו מכנה הגמ' את הסמיכה 'סוף הקדש'²². יתכן שלפי הגישה השניה נאמר שאין מקום לפטור מסמיכה במותר הפסח, אפילו לפי הה"א שהוא יהפוך לבכור. זאת משום שרק בהמה שבתחילת הקדשתה נועדה להיות בכור אינה טעונה סמיכה בסופה.

מוקד נוסף שעולה גם הוא בדברי התוס' ונידון בגר"ז נוגע למפרכסת. התוס' מתייחס לדברי הגמ' בה"א שמותר הפסח יוכל להפוך למעשר. ההשכלה שמציינת הגמ' היא שילקו על מותר הפסח ב'לא יגאל', כדרך שלוקים במעשר, והתוס' מקשה :

”תימה - היכי לקי אחר שחיטה אילא יגאל? הא אמרינן בבכורות בפרק כל פסולי המוקדשין, דלאחר שחיטה מדרבנן?”

(זבחים ט. תוס' ד"ה למאז)

הגר"ז, ובמקביל המנחת חינוך²³, מפרידים בין בכור תם לבכור בעל מום. טענתו העיקרית של הגר"ז בהקשר זה היא שהשחיטה מתפקדת כגורם המוריד את קדושת המעשר. השחיטה מתירה את הבשר לזרים, ולכן יורדת קדושתו ולא לוקים עליו יותר מדין 'לא יגאל'.

אבל כל זה נכון דווקא במעשר בעל-מום, שם אכן השחיטה מתירה את הבשר לזרים ובכך מפקיעה את קדושתו. במעשר תם השחיטה אינה מורידה קדושה ועל כן לוקים עליו ב'לא יגאל' גם לאחר שחיטה, וכך נפתרת קושיית התוס'.

22 עיין במנחות צג. תוס' ד"ה תחילת. התוס' מציין שלפי גירסאות מסוימות הסמיכה מוגדרת כתחילת הקדש ולא כסוף הקדש, ואז הכוונה שונה לחלוטין. הגישה המוצעת בונה כמובן על גירסת הגמ' שלפנינו.

23 עיין במנחת חינוך מצוה שס"א אות [ב].

הדבר בא לידי ביטוי בצורה יפה בנקודה שעולה בשטמ"ק על אתר, בהתייחסו לקושיית התוס':

"... ואומר ריב"א - דמכי שחיט ליה אתעקר משם פסח ועדיין הוא חי, ואית ביה בלא יגאל' כדאמרינן - שחט שנים או רוב שנים הרי הוא כחי לכל דבריו... "

(ובחים ט. שטמ"ק אות נב.)

השטמ"ק מצייע בדברי הגמ' את המצב של מפרכסת. מפרכסת מוגדרת כחיה גם לאחר שחיטה, ועל כן קיים בה הלאו של 'לא יגאל'. עקרונית נוגדים דברים אלו את שיטת הגר"ז, שהרי לפי שיטתו עובדת חיותה של הבהמה לא מעלה ולא מורידה, ועצם עניין שחיטתה מוריד קדושה ומפקיע מ'לא יגאל'. לפיכך קובע הגר"ז שבאותם מקומות בהם פוקעת הקדושה בגין השחיטה, לא יהיה הבדל בין מפרכסת לבין שחוטה שמתה לגמרי.