# שיעור 26 – אגדות מסכת פסחים

# האגדה החותמת

בשיעור הקודם עסקנו באגדה שמצויה בתחילת הפרק הראשון במסכת פסחים. אגדה זו עסקה בענייני אור וחושך, בהקשר של התלבטות הגמרא האם ה'אור' במשנה- 'אור לארבעה עשר בודקים את החמץ'- מכוון ליום או ללילה. בניתוח הראיות השונות שמביאה הסוגיה לדעות השונות, עלה שתפקידה של סוגיה זו הוא מֵעֶבר לניסיון הפורמלי לברר את כוונת המשנה - האם ליום האם ללילה, וברור שבדיקת חמץ נעשית בלילה שמתחיל את יום הארבעה עשר בניסן. ברם, נראה שהסוגיה, ב'עילה' של בירור מושג ה'אור לארבעה עשר' במשנה, פורסת לפנינו מבנה ספרותי ורעיוני שלם, שמתחלק לפי תקופות: הפסוקים מהתנ"ך נוטים יותר לכיוון ש'אור' הוא יום, ואילו המקורות מחז"ל 'מושכים' יותר לכיוון של 'אור' כלילה.

מכל מקום, דיון זה מציף בתחילת היחידה הראשונה של מסכת פסחים, שכונתה על ידינו 'יחידת החמץ', את מושגי האור והחושך והיחס ביניהם כנושא הקשור לתכני חג הפסח. ואכן, ראינו שהנושא של אור וחושך הוא נושא מרכזי בתכני החג, ולכן נראה שאין זה מקרה שהוא תופס מקום נכבד בתחילת המסכת, גם אם אין בו צורך קונקרטי לפרשנות המשנה, וזו רק הייתה מעין 'תירוץ' על מנת להנכיח נושא חשוב זה בפתיחת המסכת.

בשיעור הזה 'נקפוץ' לסופה של היחידה, יחידת 'החמץ' במסכת, ונבחן את התכנים שמצויים בה בתלמוד הבבלי. המשניות החותמות את הפרק השלישי ואת יחידת ה'חמץ' כולה הן כאמור המשניות העוסקות במי שנזכר שיש לו חמץ או בשר קודש, ובביעורם/שריפתם במצבים השונים:

"ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. להציל מן הנכרים [ס"א הגייס] ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת – יבטל בלבו. ולשבות שביתת הרשות – יחזור מיד.

וכן מי שיצא מירושלם ונזכר שיש בידו בשר קודש, אם עבר צופים – שורפו במקומו. ואם לאו – חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. ועד כמה הן חוזרין? רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה. רבי יהודה אומר זה וזה בכזית. וחכמים אומרים בשר קודש בכזית וחמץ בכביצה".

(פסחים פ"ג, ז-ח)

**האגדה בסוף הפרק השלישי**

בתלמוד הבבלי[[1]](#footnote-1) נחתם הפרק השלישי בקטע אגדי שדורש מספר פסוקים מזכריה פרק י"ד. לאגדה זו קדם בסוגיה דיון הלכתי קצר במחלוקת לגבי השיעורים (כזית או כביצה) המופיעים בסוף משנה ח. מיד לאחר הדיון הנ"ל, מביאה הגמרא את הפסוק מזכריה י"ד ט ודורשת בו, ללא קשר נראה לעין לדיון ההלכתי שקדם לכך, או למשניות החותמות את הפרק. מכאן ממשיכה הגמרא ודורשת פסוקים נוספים מאותו פרק בזכריה.

המעבר החד אל פסוקי זכריה, ללא כל חוליית קישור, מעלה תמיהה בדבר הקשרו של כל הקטע האגדי הנ"ל בסוגיא. נקודת הקשר היחידה הנראית לעין היא דרשה המופיעה באמצע הקטע, על זכריה י"ד, כ:

"'ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה' - מאי מצלות הסוס? אמר רבי יהושע בן לוי: עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים, עד שהסוס רץ ומציל".

דרשה זו, העוסקת בגבולותיה של ירושלים, מתקשרת במידה מסויימת למשנה ח המזכירה את גבולות העיר בהקשר של שריפת בשר קודש.[[2]](#footnote-2) זהו אכן ההקשר בסוגיא המקבילה בירושלמי,[[3]](#footnote-3) שמביא בתחילת ההלכה הנדונה את דרשת ר' יהושע בן לוי בלבד.[[4]](#footnote-4)

האגדה המורחבת שמובאת בבבלי מורכבת משלושה חלקים. בכל חלק מובאות דרשות על אחד הפסוקים: ו, כ, ט בפרק י"ד בזכריה. שלושת הפסוקים מכילים את הנוסחה 'ביום ההוא',[[5]](#footnote-5) ולכן צירופם יחד באגדה מגדיר את נושאה – 'היום ההוא', המכוון בדרך כלל[[6]](#footnote-6) לגאולה העתידית, ומתייחס גם לפסוק הפתיחה של הפרק: "הנה יום בא לה'...".

בשני חלקיה הראשונים של האגדה מובאות דרשות של שלושה אמוראים ארצישראליים: ר' יוחנן, ר' יהושע בן לוי, ור' אלעזר, ובחלק השלישי מובאת דרשת ר' אחא בר חנינא, שממנה נמשך דיון שהוא בחלקו בבלי.[[7]](#footnote-7)

החלק הראשון באגדה מביא, כאמור, שלוש דרשות על פסוק ו:

"והיה ביום ההוא לא יהיה אור, יקרות וקפאון.

מאי יקרות וקפאון?

אמר רבי אלעזר: זה אור, שיקר בעולם הזה, וקפוי לעולם הבא.

רבי יוחנן אמר: אלו נגעים ואהלות, שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא.

ורבי יהושע בן לוי אמר: אלו בני אדם, שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא".

הפסוק שפותח את האגדה מתאר תהליך שבשלבו הראשון לא יהיה אור, ויהיו 'יקרות (מלשון קור)[[8]](#footnote-8) וקפאון', כלומר חושך וקור. ברם, בשלב הבא יופיע האור, כפי שמופיע בפסוק הבא (פסוק ז):

"וְהָיָה יוֹם אֶחָד הוּא יִוָּדַע לַה' לֹא יוֹם וְלֹא לָיְלָה וְהָיָה לְעֵת עֶרֶב יִהְיֶה אוֹר".

ובעקבותיו (פס' ט) יהיה ה' 'למלך על כל הארץ'. דרשתו של ר' אלעזר מטעימה את הנקודה הזו: בעולם הזה האור הוא יקר, נדיר,[[9]](#footnote-9) ואילו בעולם הבא, דהיינו לעתיד לבוא, הוא יהיה מצוי וזמין יותר. [[10]](#footnote-10)

בחלקה השני של האגדה מופיעה דרשת ר' יהושע בן לוי, שהיא כאמור נקודת הקישור לסוגיא, וכן דרשות של שני האמוראים האחרים, ר' יוחנן ור' אלעזר.[[11]](#footnote-11)

החלק השלישי באגדת זכריה משלים את רעיון הגאולה העתידית שהופיע בחלק הראשון. כפי שהיה בחלק הראשון, אף כאן השלד של הדרשות הוא השוואה בין העולם הזה לעולם הבא. בדומה לרעיון האור הגדול שמופיע 'לעת ערב' כביטוי למלכות ה', ביום שבו מתבטלת ההבחנה בין יום ללילה, כך אנו מוצאים בחלק זה של האגדה את רעיון הטוטאליות לגבי שמו של הקב"ה ושלטונו בארץ:

"...ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד... אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה העולם הבא... לעולם הבא - כולו הטוב והמטיב.

ושמו אחד... אמר רב נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד - נקרא ביו"ד ה"י, ונכתב ביו"ד ה"י.

סבר רבא למדרשה בפירקא, אמר ליה ההוא סבא: לעלם כתיב..."

'אחדותו' של ה' מתבטאת בשלימות מלכותו, טוטאליות שלטונו, וממילא 'לעולם הבא כולו הטוב והמיטיב' - שלטון מוחלט של הטוב, בדומה לשלטונו של האור וביטול החושך. החלק השני של הדרשה המתייחס לאחדות שמו, מתקשר גם לדרשת ר' יוחנן שהופיעה בחלק הראשון של האגדה, לגבי חלקים נסתרים בתורה, שכן מופיע כאן גם הרעיון של גילוי נסתרות. בדומה לנגעים ואהלות, אותם חלקים נסתרים בתורה, גם שמו של הקב"ה 'נעלם' בעולם הזה, ויתגלה במלואו לעולם הבא. ההקבלה בין חלקה השלישי של אגדת זכריה לחלקה הראשון מחזקת את לכידותה של האגדה, וממילא נראה שאגדה זו ערוכה היטב, ואיננה רק אוסף מקרי של דרשות על פסוקי זכריה.

ניתן להעמיק עוד בפרטיה השונים של אגדת זו, אך עיקר עיוננו כאן מיועד להראות כיצד היא יוצרת יחד עם אגדת תחילת הפרק הראשון אחדות רעיונית, שמהווה מסגרת לחלקה הראשון של המסכת, העוסק בחמץ וביעורו.

מה גרם לגמרא להרחיב את היריעה מעבר לדרשת ר' יהושע בן לוי, שהובאה בסוגיה המקבילה בירושלמי? ומה היו השיקולים לסידורה של האגדה הדרשנית הזו? שכן, מחד גיסא היא אינה מסודרת לפי סדר הפסוקים בפרק המקראי (הסדר באגדה הוא: ו, כ, ט), ומאידך גיסא, אם כבר הופרע סדר הפסוקים המקורי, ניתן היה לצפות שבתחילת האגדה תופיע חוליית הקישור שקושרת את כל הדרשות הללו למשנה- דרשת ר' יהושע בן לוי! ברם, בפועל היא מופיעה באמצע האגדה.

קשה לענות בוודאות על השאלות הללו. ברם, ניתן לשער כי עורכי הבבלי ליקטו דרשות על פסוקי זכריה י"ד, אולי ממקור מדרשי שאינו בידינו כיום, ויצרו מהם אגדה ערוכה ומסודרת מחדש, על פי שיקול דעתם. **האגדה נפתחת במוטיב האור והחושך, ובאופן ספציפי הופעת האור מתוך החושך הגדול כביטוי לגאולה. בפתיחת האגדה במוטיב זה נוצרת זיקה לאגדה שבפתיחת פרק א', שעוסקת, כפי שהראינו לעיל, באור וחושך.**

קשר זה הוא, למעשה, דו-כיווני, שכן בסוגיית הפתיחה מובאות מספר ראיות מקראיות שמתקשרות לגאולה העתידית (ב' ע"א – ב' ע"ב):

"מיתיבי: "וכאור בקר יזרח שמש" – אלמא אור יממא הוא!... והכי קאמר: וכאור בקר בעולם הזה - כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא.

...מיתיבי: ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני אלמא אור יממא הוא! התם הכי קאמר דוד: אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום, עכשיו - העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני".

(פסחים ב ע"א- ב ע"ב)

בשתי הראיות הנ"ל מוצגת ההבחנה בין העולם הזה לעולם הבא במונחים של אור וחושך. העולם הבא מאופיין ב'זריחת שמש לצדיקים'[[12]](#footnote-12) ובכך שהוא 'דומה ליום'.

קישור בין פסח לגאולה העתידית באמצעות המוטיב של אור וחושך איננו בלעדי לבבלי. פסוק ז בזכריה אשר מדבר על התרבות האור, נקשר ע"י הפייטן הארצישראלי יניי בן המאה השישית, לפסח, בפיוט הידוע ששובץ בהגדה שנאמרת בליל הסדר: 'אז רוב ניסים הפלאת בלילה':[[13]](#footnote-13)

" קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה... תאיר כאור יום חשכת לילה..."

מעניין לציין כי סיומה של אגדת זכריה בפרק השלישי מתקשר אף הוא לגאולת מצרים, שכן בדרשת רבי אבינא החותמת את האגדה, הדוגמא למצב הבלתי שלם שבו שם ה' 'נעלם', נלקחת ממעמד הסנה, מעמד הפתיחה לגאולת מצרים:

"רבי אבינא רמי: כתיב: זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר...".

#### המסגרת ליחידת החמץ ומשמעותה

לאור הקשרים שהצבענו עליהם בין אגדה זו לאגדה שבפתיחת המסכת, במישור המילולי והתמאטי (ובייחוד פתיחתה של אגדת פרק ג' בדרשה על 'אור' ו'חושך', שהם, מילולית ותמאטית, מרכזיים באגדת פרק א'), ניתן להציע כי עריכתה של אגדת זכריה בחתימת פרק ג' יוצרת, יחד עם אגדת הפתיחה בפרק א',[[14]](#footnote-14) מסגרת ספרותית ליחידה זו, שעוסקת בחמץ ובביעורו. שתי האגדות מכילות את מוטיב היציאה מהחושך לאור, מוטיב שהוא משותף לגאולת מצרים ולגאולה העתידית, וממלא בשניהם תפקיד סימבולי חשוב.

כאמור, מוטיב האור והחושך קשור באופן מעשי לתוכן היחידה, מצוות ביעור החמץ, שכן בבדיקת חמץ מאירים את החושך באמצעות אור הנר. המסגרת הנ"ל קושרת את מצוות ביעור החמץ לשתי הגאולות, ובכך מאירה במצווה זו פנים חדשות, בעלות תוכן אגדי-רעיוני, מעבר לקיום הפורמלי של המצווה. מהו המסר הרעיוני שמוסיפה המסגרת הספרותית ליחידה העוסקת במצוות ביעור חמץ? כאמור, קשה לענות בוודאות, אך מתוך הסמיכות והקשר בין המסגרת ליחידת החמץ ניתן להציע השערה סבירה.

מוטיב האור והחושך שמופיע בשתי האגדות מזכיר את גאולת מצרים, ומופיע בפירוש בתיאור הגאולה העתידית באגדת זכריה. זהו 'מעשה א-להינו', ואליו מקושר ביחידה זו 'מעשה אנוש', שמצווה אף הוא להאיר בנר את החשיכה, לחפש ולבער את החמץ. ייתכן שכאן נמצאים שורשיו של הרעיון שמופיע במקורות מאוחרים יותר, הרעיון הקושר באופן סימבולי בין ביעור החמץ לביעור הרע בעולם. [[15]](#footnote-15) רעיון זה עשוי לקבל חיזוק מכך שהקשר בין חיפוש החמץ באמצעות הנר לחיפוש הרע וביעורו ע"י הקב"ה בגאולה, עולה לא רק ממסגרת היחידה התלמודית הדנה בביעור חמץ, אלא גם מופיע בה, על דרך הדרש, בסוגיא אחת ביחידה הנידונה:[[16]](#footnote-16)

"לאור הנר וכו': מנהני מילי? למדנו מציאה... וחיפוש מנרות דכתיב: בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות... ונר מנרות דכת' נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן..."

(פסחים ז ע"ב)

בסוגיא זו, שמביאה את שרשרת הדרשות בתשובה ל'מנהני מילי', נראה שיש כוונה, על דרך הדרש, ללמוד משהו מהפסוקים המובאים לגבי אופיה של בדיקת החמץ, ולא רק לגבי אופן ביצועה הטכני. הפסוק מצפניה[[17]](#footnote-17) קושר אותנו לרעיון חיפוש הרע וביעורו לעתיד לבוא, כפי שמתברר מעיון בהקשרו המקראי של הפסוק, המכיל גם דימויים שקשורים למוטיב האור והחושך:

"וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא **אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלִַם בַּנֵּרוֹת** וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שִׁמְרֵיהֶם... יוֹם עֶבְרָה הַיּוֹם הַהוּא... **יוֹם חֹשֶׁךְ וַאֲפֵלָה יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל**..."

(צפניה א', יב-יח)

ואילו הפסוק האחרון ממשלי כ', כז, 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', קושר את חיפוש החמץ באמצעות הנר לחיפוש בתוך 'חדרי הבטן' ע"י הקב"ה,[[18]](#footnote-18) חיפוש שקשור בבחינת הטוב והרע באדם.

\*\*\*

לסיום, ברצוני להעיר מספר הערות לגבי דרשת ר' יוחנן המופיעה באגדת הפרק השלישי. יתכן שיש להערות אלה השלכות לגבי שיבוצה של האגדה כולה בגמרא לקראת סוף הפרק השלישי.

"ור' יוחנן אמר: אלו נגעים ואהלות, שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא."

דרשה זו מובאת בחלק הראשון של האגדה, לאחר דרשת ר' אלעזר, שעסקנו בה לעיל. ר' יוחנן דורש אף הוא את הפסוק על הגאולה העתידית, אך לפי דרשתו הגאולה העתידית מאירה באופן נקודתי יותר, הקשורה בחלקים 'נסתרים' של התורה, ובאופן ספציפי לנגעים ואהלות. לפי דרשתו אותם חלקים בתורה שהם יקרים בעולם הזה, כלומר שלימודם קשה וממילא נסתר הוא ונדיר יותר ואינו נגיש לכל הלומדים, יהיו 'קפויים' לעולם הבא, כלומר 'יצופו' ויעלו על פני השטח- מובנם יהיה גלוי ופשוט יותר, ומצוי ללומדים[[19]](#footnote-19). בהקשרה של דרשה זו מעניין לראות מקבילה מדרשית, בפסיקתא דרב כהנא:

"ויקחו אליך פרה... א' לו הקב"ה, משה לך אני מגלה עסקי פרה אבל לאחרים חוקה... והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון (זכריה יד: ו) יקפאון כתב, דברים שהם מכוסים מכם בעולם הזה עתידין הן להיות צפין לכם כהדן בולוס, הד' היא דכת' והולכתי עורים בדרך לא ידעו בנתיבות וג' (ישעיה מב: טז)...דא' ר' אחא דברים שלא ניגלו למשה בסיני ניגלו לר' עקיב' וחביריו, וכל יקר ראתה עינו (איוב כח: י), זה ר' עקיב'."

(פרשה ד', מהד' מנדלבוים כרך א' עמ' 72)

מדרש זה, שנערך כנראה לפני חתימת התלמוד הבבלי, ייתכן ועמד לפני עורכיו. התוכן במדרש מקביל לדבריו של ר' יוחנן שמוזכרים בבבלי. המדרש דורש את הפסוק בזכריה בהקשר של 'דברים שהם מכוסים מכם בעולם הזה', שעתידים להתגלות לעולם הבא. ההקשר הוא פרשת פרה אדומה, כלומר חלק מ'אהלות' שהזכיר ר' יוחנן, ודברי הדרשן הקודם שמתאר את הקב"ה אומר למשה שעניין 'עסקי פרה' יהיו גלויים לו אך מכוסים מאחרים, בבחינת 'חוקה'. בהמשך הדברים מיוחסת ידיעת הנסתרות האלה בתורה דווקא לרבי עקיבא.[[20]](#footnote-20)

הפועל שמשתמש בו המדרש בדרשה המקבילה לדרשת ר' יוחנן הוא 'עתידין להיות צפין לכם כהדן בולוס'. המשמעות הפשוטה של הפועל 'צפין' בהקשר זה מקבילה כנראה ל'קפויין' של ר' יוחנן, במובן של דבר שצף על פני השטח. אלא, שהחפץ ה'צף' בדימויו של הדרשן הוא 'הדן בולוס'. לפי רוב הפירושים 'בולוס' הוא מראה, אספקלריא. כך פירשו הערוך, סוקולוף ויסטרוב במילוניהם,[[21]](#footnote-21) וכך פירש מנדלבוים, המהדיר של פסיקתא דרב כהנא, שם בהערה 7, והביא ראיה לדבריו את ב"ר י"ב יג ואת הערוך הנ"ל. ברם, קשה לראות כיצד דווקא מראָה צפה ועולה על המים. לכן, אימץ ש' וולד[[22]](#footnote-22) פירוש שהוצע לו ע"י ד' שפרבר, שבולוס ביוונית הוא רשת, שאכן צפה ועולה. אפשרות אחרת היא לאמץ משמעות נוספת לפועל 'צפין', במשמעות של 'צפיה', כלומר ראיה. לפירוש זה יתאים הפירוש הרווח למילה 'בולוס' – מראה. (כך פירש יסטרוב במילונו: 'צפין כהדין בולוס' – perspicuous (clear) as crystal). פירוש זה, שנראה דחוק יותר מפירושו של שפרבר, בכל זאת מעניין, היות ונראה שכך מתפרשת המילה במקבילה מאוחרת יותר לפסיקתא, בבמדבר רבה:

"דברים המכוסין מכם בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא כהדין סמיא דצפי דכתיב (ישעיה מב) והולכתי עורים בדרך לא ידעו".

(במדבר רבה י"ט, ו)

מדרש זה נראה כגלגול מאוחר של קודמו, ובו בעקבות הפסוק מישעיה שבו מוזכרים העיוורים ואולי בעקבות ה'בולוס' משתנה הנוסח ל'כהדין סמיא דצפי' – כאותם סומים שרואים. המעבר מ'צפין' ל'צופים' הוא פשוט.

לפי פירוש זה משמשת המילה 'צפין' בפסיקתא בכפל משמעות: מחד, המשמעות המקורית היא 'ציפה על פני השטח', כבדרשתו של ר' יוחנן, אך בביטוי השלם 'צפין לכם כהדין בולוס' קיימת גם המשמעות של 'צפיה'.

פרשנותה של המילה 'צפין' במובן של 'צפיה', לפחות על פי המדרש המאוחר, והזכרת יכולתו המיוחדת של ר' עקיבא לראות דברים שנסתרים מאחרים מזכירה את האגדה הידועה בסוף מסכת מכות[[23]](#footnote-23), שבה ר' עקיבא, שעיניו צופות אל מעבר לחורבן שלפניו, מצחק.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון וליונתן פיינטוך, תשע"ועורך: אלישע אורון\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציוןהאתר בעברית: http://www.etzion.org.il/האתר באנגלית: http://www.etzion.org.il/en משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דואל: office@etzion.org.i | \* \* \* \* \* \* \* \* \* \* |

ושמא גם הבבלי פירש את המקבילה בפסיקתא כפי שהתפרשה בבמדבר רבה, ואם כן, דרך המקבילות הללו ישנו לפנינו קשר בין דברי ר' יוחנן שהובאו בחלק הראשון של האגדה בסוגיין לבין המשנה שעליה מוסבת האגדה. שכן, המשנה מדברת על היוצא מירושלים, 'אם עבר צופים', ואילו בפסיקתא מדובר על 'צפין' ובאגדה במכות רבי עקיבא הולך בכיוון ההפוך, מגיע לצופים, ואחר כך מגיע לירושלים, ומזכיר את נבואת זכריה. ייתכן, שגם האגדות הללו עמדו לנגד עיניהם של עורכי הסוגיא בסוף הפרק השלישי של פסחים, כאשר שיבצו בה את אגדת זכריה י"ד.

1. נ ע"א [↑](#footnote-ref-1)
2. וכפי שכתב רש"י, נ' ע"א, ד"ה 'יקרות וקפאון'. [↑](#footnote-ref-2)
3. ירושלמי פסחים פ"ג ה"ג, ל' ע"ב. [↑](#footnote-ref-3)
4. לאחר הדרשה עובר הירושלמי לדיון הלכתי קצר במשנה, ובכך נחתם הפרק בתלמוד זה. [↑](#footnote-ref-4)
5. בזכריה י"ד ישנם בסה"כ שישה פסוקים המכילים את הצירוף 'ביום ההוא'. [↑](#footnote-ref-5)
6. מובנו של 'היום ההוא' מתברר מתוך מהלך האגדה כמתייחס ברובו לתקופת הגאולה העתידית במובן הקוסמי, תקופה המכונה כאן 'העולם הבא'. אולם, יש באגדה גם חלקים מעטים (בחלק הראשון של האגדה) המתייחסים לפרשנות אחרת של 'היום ההוא', ולמובנו האחר של הביטוי 'העולם הבא' בחז"ל, כפי שהוא מופיע, למשל, במשנה בסנהדרין פ"י מ"א: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא...", דהיינו עולם הנשמות, עולם הגמול האישי. בעניין זה ראו א"א אורבך, חז"ל אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 587-589. מבלי להיכנס לעובי הקורה בשאלת משמעות העולם הבא בחז"ל, ניתן להסתפק ולומר שלפחות בסוגיא זו לא קיימת הבחנה חדה, ושתי המשמעויות של העולם הבא משמשות בה בערבוביא. ואולם, ההתייחסות העיקרית היא לעולם הבא במובן של הגאולה הקוסמית, עולם שישלוט בו הטוב המוחלט, בניגוד לעולם הנוכחי שמאופיין במאבק מתמיד בין הטוב והרע. [↑](#footnote-ref-6)
7. מימרא של רב נחמן בר יצחק ומעשה קצר ברבא. [↑](#footnote-ref-7)
8. כך בתרגום יונתן ורש"י (בניגוד לאב"ע ורד"ק שפירשו אחרת, עיינו בפירושם). וראו מ' זר-כבוד, פירוש דעת מקרא לספר זכריה, ירושלים תש"ן, עמ' נז. [↑](#footnote-ref-8)
9. השווה שמו"א א', ג. [↑](#footnote-ref-9)
10. לאחר דרשת ר' אלעזר מובאות דרשותיהם של ר' יוחנן וריב"ל (שכנראה היו לפני עורך הסוגיא יחד עם דרשת ר' אלעזר, כפי שניתן לראות גם בחלק השני של האגדה, שבו נדרש פס' כ ע"י אותם שלושה חכמים), נעיר עליהן כאן בקצרה. הדרשה השניה היא של ר' יוחנן, שדורש את הפסוק גם הוא כנראה על הגאולה העתידית, אך ההארה מתמקדת בפן מצומצם יותר בגאולה זאת, שקשור בחלקים 'נסתרים' יותר של התורה, ובאופן ספציפי נגעים ואהלות. למעשה, דרשה זו מצטרפת מבחינה תמאטית לקודמתה, שכן השימוש במטפורה של האור לגבי התורה הוא ידוע, ואינו דורש הוכחה, וראו באריכות יותר להלן. הדרשה השלישית היא של ריב"ל, והיא מעבירה אותנו כאמור למשמעות אחרת של העולם הבא, עולם הדין והנשמות, שהדרשה מציגה אותו כמגלה את טיבם האמיתי של אנשים, המנוגד לעיתים להצטיירותם ולמעמדם בעולם הזה. הדרשה מומחשת ע"י סיפור שגיבוריו הם בעל הדרשה, ריב"ל, ובנו. [↑](#footnote-ref-10)
11. יתר הדרשות בחלק זה אף הן אינן תורמות לרעיון המרכזי של האגדה ששולט בחלק הראשון ובחלק השלישי, והן יותר מקומיות לפרק בזכריה, אך הן הובאו אגב הבאת דרשתו של ריב"ל, כפי שהובאו כל שלוש הדרשות בחלק הראשון. [↑](#footnote-ref-11)
12. הקישור בין הבריאה לגאולה העתידית דרך מוטיב האור, כפי שמופיע בראיה השנייה שהוזכרה זה עתה, מופיע גם במדרש הידוע בבראשית רבה פר' ג: "תני אורה שנבראת בששת ימי בראשית להאיר ביום אינה יכולה שהיא מכהה גלגל חמה ובלילה אינה יכולה שלא נבראת להאיר בלילה אלא ביום, ואיכן היא, גנוזה לצדיקים לעתיד לבוא שנ' והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים..." (ראו גם בבלי פסחים ס"ח ע"א [=סנהדרין צ"א ע"ב]; פסיקתא רבתי פר' מ"ב). [↑](#footnote-ref-12)
13. זהו חלק מהקרובה לשבת הגדול או ליום א' של פסח לפייטן יניי. ראו ד' גולדשמידט, הגדה של פסח, ירושלים תש"ך, עמ' 96; מ"מ כשר, הגדה שלמה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 188. [↑](#footnote-ref-13)
14. ייתכן ששיקולי שיבוצה של אגדת הפתיחה בפרק א' רחבים יותר, באשר היא מהווה פתיחה למסכת כולה, ולמרות הנושא המשותף לה, חושך ואור, היא נוגעת דרך הילוכה בתנ"ך ובחז"ל בנושאים רבים. אמנם כאמור, לענין האור והחושך השזור באגדה זו, קשר ספציפי למצוות ביעור החמץ. [↑](#footnote-ref-14)
15. במחשבה, בקבלה ובחסידות רעיון זה זכה כידוע לפיתוח משמעותי, ראו למשל בפירוט בספר מאור ושמש, רמזי פסח, ד"ה 'ובגמרא': "...כי הנה ידוע כי החמץ הוא בחינת היצר הרע ומצה רומזת להיצר טוב...". [↑](#footnote-ref-15)
16. סוגיא זו מרחיבה רעיון שכבר מופיע בתוספתא פסחא א', ב: "אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות, ואו' נר א-לים נשמת אדם". ברם, בתוספתא נראה שהפסוקים המובאים בה אינם אלא 'זכר לדבר' במישור הלשוני, וקשה לקשור בוודאות קשר רעיוני בין בדיקת החמץ לרעיונות המופיעים בהם. [↑](#footnote-ref-16)
17. א, יב. [↑](#footnote-ref-17)
18. ראו י' קיל, פירוש 'דעת מקרא' לספר משלי, עמ' קמה. [↑](#footnote-ref-18)
19. ראו א' בן יהודה, מילון הלשון העברית, ערך קפה, עמ' 6059-6060. [↑](#footnote-ref-19)
20. הקשר בין משה לר' עקיבא מזכיר את האגדה הידועה במנחות כ"ט ע"ב. [↑](#footnote-ref-20)
21. ערוך השלם עמ' 92 ואילך, סוקולוף, מילון ארמית גלילית ערך 'בולוס' (עמ' 87), יסטרוב ערך בולס (עמ' 146). [↑](#footnote-ref-21)
22. ש' וולד, פרק אלו עוברין, מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו-יורק וירושלים תש"ס, עמ' 57 הערה 9 [↑](#footnote-ref-22)
23. כד ע"ב. [↑](#footnote-ref-23)