

דבר בעיתו מה טוב

בשמחה רבה ויקרא דאורייתא
הגנו לבשר שזכינו להוציא לאור בחסדי השי"ת

ספר

יחלק שלל

ביאורים והערות בהלכה ובאגדה בעניני
חג הפסח * הגדה של פסח

כולל ביאורים על סדר
הגדה של פסח

עניני

חודש ניסן * קמחא דפסחא
בדיקת חמץ * ערב פסח
ליל הסדר * מצוה הגדה
ביאורים על הגדה של פסח
עניני הסדר * מצות החג
חול המועד * שביעי של פסח
אחר הפסח * פסח שני



ניתן להשיג הספר
בחנויות הספרים המובחרות

הפצה ראשית

Im Hasefer

Distributed by Im Hasefer -
R' Binyamin Levitz (718) 377-0047
Imhaseferlevitz@gmail.com

לכל עניני הספר ניתן לפנות אל המחבר:

ר' זאב וואלף רייז

908-330-1855 732-987-6339

מכון מפרשי הש"ס: 732-239-2883

יחלק שלל
חג הפסח

ספר יהלק שלל

ביאורים והערות בהלכה ואגדה בעניני

חג הפסח

הגדה של פסח

ובמנהגי החג מחודש ניסן ועד פסח שני

בעזרת החונן לאדם דעת

זאב וואלף

בלאאמו"ר ר' ברוך אלכסנדר זישא שליט"א

רייז

ליקוואוד תשפ"ד

©

תשפ"ד - 2024

לכל עניני הספר
ניתן לפנות אל המחבר

זאב וואלף רייז

1 Shenandoah Dr
Lakewood, N.J. 08701
908-330-1855 732-987-6339
zevyreis@gmail.com



ספר זה יו"ל ע"י

מכון מפרשי הש"ס

Machon Meforshei Hashas
1 Rose Park Cres Lakewood,
N.J. 08701
732-239-2883
MachonMeforshiHashas@gmail.com

ברכה לראש משביר

טנא מלא ברכות ושלמי תודה אשגר
קמי ידידינו אשר נשתתפו בהוצאות הספר
ברוח נדיבה ונפש חפצה

הר"ר מרדכי בראנד שליט"א

לע"נ מו"ח
הגאון ר' ברוך נתן ב"ר יעקב יצחק הרצקה זצ"ל

והר"ר שמעון נוסבוים שליט"א

לע"נ חמיו וחמותו
הר"ר שלמה זלמן ב"ר חיים אריה ז"ל
מרת ניסל ב"ר יעקב נפתלי ע"ה

ממעון הברכות יתברכו על כל מקיימי ומחזיקי התורה עין
חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר
מתוך בריות גופא ונהורא מעליא
זרעא חיא וקימא די לא יפסוק ולא יבטול מפתגמי אורייתא

לזכרון עולם בהיכל ה'

לזכר ולעילוי נשמת

הר"ר **פנחס ז"ל**

בן ילבחט"א

הר"ר **אברהם צבי** שיחי' לאוי"ט

אהוב על הבריות ומקרבן לתורה

נפטר לבית עולמו בדמי חייו לדאבון

לב משפחתו ומוקיריו

ביום ב' חשון תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש על ידי משפחתו

הסכמות שקיבלתי על ספרי הקודמים על חג הסוכות וחג הפורים

הסכמה מאת מו"ר

הגאון רבי אלי' דוב וואכטפויגעל שליט"א

לכבוד תלמידי ומכובדי הרה"ג ר' זאב ריס שליט"א

שלו' רב עד בלי די

ראיתי את הספר אשר שמו יקבנו 'יחלק שלל' בדברים עמוקים בכל סוגיות וענייני פורים אשר מן השמים הניחו לו מקום להתגדר בו ולחדש דברים נכונים בין בענייני הלכה ובין בענייני אגדה ובין בענייני דרוש. וכבר נודע רב גוברי' ע"י ספרו הקודם.

ובידעי רב גוברי' בחידושיו המאירים עוד בהיותו עלם רך בישיבתנו הקדושה אשר שם לילות כימים בעמל התורה ובקביעות זכה שמצודתו העלה פנינים יקרים ובהירים ומתוקים לחיך כל שומע.

ועתה מוציאו לאור לרגל ימי הפורים הממושגשים ובאים, והנני מברכו שהקב"ה יעזרהו להדפיס כהנה וכהנה ויהנו רבים מאור תורתו.

ממני המברך מקרב לב מכבדו ומוקירו

אלי' דוב וכטפוגל

י"ג כ"ג ו' ט"ז

הסכמה מאת ראש הישיבה
הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ישראל צבי ניומאן
בית מדרש גבוה
לייקוואוד, נ. ד.

י' שבט תשפ"ג ליקוואוד

אתא קדמנא מחשובי מצוייני גידולי ישיבתנו הקדושה ידידי הרה"ג ר' זאב
רייז שליט"א, ומסר לן ספרו עמ"ס סוכה ואמר לי שבדעתו להדפיס ספר
כעין זה על עניני פורים, ובקשני לכתוב הסכמה על זה.

ובשמחה בחפץ לב הנני לעשות מבוקשו יען אשר ביודעי ומכירי טובא
קאמינא שהנני מכירו מזמן לימודו בישיבתנו הקד' הן מדיבורו בלימוד והן
מהרבצת תורתו כראש חבורה חשוב בהאי בית אולפנא רבתא היא ישיבתנו
הקדושה, וידעתי רב כשרונו המיוחדת וכוח הסברתו הברורה והנפלאה וגודל
ישרות תורתו המשמחת והעריבה.

וכבר ארז"ל בשמו"ר [פרשה מ"א סימן ה'] מהו ככלותו אר"ש בן לקיש כל
מי שהוא מוציא דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן וכו', וביתר אריכות
בשהש"ר פרשה ד' ר' אלעזר אומר כל מי שהוא אומר דברי תורה ברבים
ואינן ערבין לשומעיהן וכו' כדבש וחלב המעורבין זה בזה נוח לו שלא אמרן
וכו' יעו"ש היטב.

לכן יבואו דברי בזה לחזקו ולעודדו ולברכו באה"ר שכשם שהצליח בתורתו
שבע"פ להשפיע על השומעים מאור תורתו כן יזכה להמשיך להרביץ ורה
בספריו החשובים והנעלים ויוסיף עוד כהנה וכהנה לתועלת ולהגדיל תורה
ולהאדירה.

ע"ז באעה"ח לכב' התורה הק'

ישראל צבי ניומאן

ישראל צבי ניומאן

הסכמה מאת דודי
הגאון רבי יצחק סורוצקין שליט"א

הרב יצחק סורוצקין
1416 Arboretum Parkway
Lakewood NJ 08701

עש"ק לסדר הנני נותן לו את בריתי שלום תשפ"א
שמחתי למאוד לראות הגליונים הערוכים בטוב טעם ודעת מהספר יחלק
שלל על כל מס' סוכה מאת ידידי אהובי חתן אחותי האשה המושלמת
והמשכלת מרת שושנה שתחי', וגיסי הבלתי נשכח המאור הגדול לממשלת
התורה מוהר"ר ניסן ברוך הרצקע זצוק"ל, הרה"ג המצוין בכשרונותיו
העצומים והנפלאים וסברתו הבהירה והבנתו העמוקה ר' זאב רייז שליט"א
בנו של מחותני הגדול הרב הגאון ר' ברוך שליט"א.
והאמת ניתן להיאמר, שידידי היקר הוא מבני עלי' המצויינים שמתוך
שקידתו ויגיעתו בעמל התורה עלה ונתעלה מאוד ורב גוברי' בתורה, וע"כ
אמינא לפעלא טבא, שמוציא לאור עולם ראשית ביכוריו, שיהיה תועלת
מרובה לכל ההוגים ולנים בעומקה של הלכה ואגדה אשר יעיניו בספרו
הנפלא.
והנני מברכו בכל לב שיפוצו מעיינותיו חוצה וחפץ ה' בידו יצליח ללמוד
וללמד להגדיל תורה ולהאדירה.

החותם מתוך אהבה וחבה
יצחק בלאאמו"ר הגר"ב זצוק"ל סורוצקין

יצחק בלאאמו"ר הגר"ב זצוק"ל סורוצקין

ברכת אב

בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה
לברך ברכת הנהנין, ברכת הריח, על שזכית להמשיך ולהוציא לאור עולם
עוד חיבור, ספר גדול "יחלק שלל" על חג הפסח

ראיתי ונהניתי מכל חלקי הספר בהלכה ובאגדה. הנה הראית במלאכתך
הנפלאה את כשרונותיך הגדולים והידועים מאז ומקדם, ויחד עם זאת
בהירות וברירות בישרות התורה.

מובטחני שכל אחד ואחד שיקח את הספר וילמד בו ימצא מילוי נחת
ושמחה, בגדר "לכל אחד נדמה לו כאומתו". והעיקר, הדקדוק והנפה אחר
נפה שעבדת ושעמלת למען יצא מתח"י דבר זך ונקי.

ואסיים בברכה מקרב לב וממעמקי הנפש לבני אהובי היקר הרה"ג ר' זאב
וואלף שליט"א שנותן התורה ית"ש יחוננך בכח ורב חיל להפיץ מעיינותיך
חוצה ללמוד וללמד בהלכה ובאגדה בדברים מאירים ושמחין כנתינתם,
בעומק ובישרות בברירות ובהיקף בכל מקצועות התורה.

וכשם שזכינו אני יחד עם אמך הכבודה שתחי' לראותך הולך וגדל תמיד,
מוסיף חיל בעמל התורה וביגיעתה ורוכש הישגים גדולים בקניניה, ונתקיים
בנו "ישמח אביו ואמך ותגל יולדתך" תהלה ושבח לבורא עולם, כן נזכה
לראותך ממשיך בדרכיך זו מעלה מעלה.

ויחד עם ה"זכה נעשה לו עזר" שלך, מרת שרה מרים שתחי', תרוו תהנו רב
נחת דקדושה מכל צאצאיכם היקרים והנחמדים.

וכן גם אנחנו יחד עם ידיד נפשי היקר חמיך המנוח הרב הגאון ר' נתן ברוך
הערצקא זצ"ל בגן עדן ותבלחט"א חמותך הכבודה מרת שושנה שתחי'
ושאר בני משפחתם הרוממה העומדים לימינכם לחזק את ידיכם
ולעודדכם, נזכה לראות רב נחת תמיד ממכם ומכל צאצאיכם נכדינו
היקרים והחביבים, ובעז"ה לא ימוש התורה מפי זרעינו וזרע זרעינו עד
עולם.

החותם מתוך רגשי אהבה בלב ונפש

אביך ברוך אלכסנדר זישא בן הרב אברהם יצחק ז"ל

שלל

תוכן הענינים

יחלק

תוכן הענינים

דברים אחדים.....א



שלושים יום קודם החג

סימן א': העומק ב'שואלין ודורשין קודם הפסח שלשים יום'.....יג

סימן ב': פסח או סוכות מני הכנתו מרובה.....יד

סימן ג': שואלין ודורשין קודם לחג לי יום.....טז

סימן ד': שואלין ודורשין בשאר ימים טובים.....כ



קמחא דפסחא

סימן ה': בחיוב קמחא דפסחא.....כה

סימן ו': טעם החיוב של קמחא דפסחא.....כז

סימן ז': מקור דין קמחא דפסחא.....לא



פרשת החודש

סימן ח': פרשת החודש.....לח

סימן ט': חיוב ד' פרשיות.....לו



ערב פסח

מא	סימן י': חומרות בפסח.....
מב	סימן י"א: לימוד ההגדה בערב פסח ואמירתה בשבת הגדול.....
מד	סימן י"ב: מעלת ליל הסדר בשמים.....
מה	סימן י"ג: שבת הגדול.....
נ	סימן י"ד: עוד בענין קריאת 'שבת הגדול'.....
נב	סימן ט"ו: דרשת שבת הגדול ומכירת המין.....
נו	סימן ט"ז: אמירת ההגדה בשבת הגדול.....
סב	סימן י"ז: זמן אמירת ההגדה בערב פסח שחל להיות בשבת.....
סג	סימן י"ח: בענין קמחא דפסחא וכשרות המצות על ידי עסק החסד.....
סה	סימן י"ט: הג החירות.....



בדיקת חמץ

עא	סימן כ': הצנעת החמץ לאחר הבדיקה.....
עג	סימן כ"א: איסור חמץ.....
עד	סימן כ"ב: חמץ ויצר הרע.....
עז	סימן כ"ג: הקדמה לבדיקת חמץ.....
פ	סימן כ"ד: הכנה לבדיקת חמץ.....
פא	סימן כ"ה: הנחת פתיתין.....
פה	סימן כ"ו: עוד במנהג הנחת פתיתין.....
פח	סימן כ"ז: ברכת הבדיקה.....
פט	סימן כ"ח: אופן הבדיקה.....
צ	סימן כ"ט: הפסק בבדיקת חמץ.....
צא	סימן ל': בחשש שימצא מחט.....

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן ל"א: זמן הבדיקה.....	צב
סימן ל"ב: נוסח ברכת הבדיקה.....	צג
סימן ל"ג: ברכת שהחיינו.....	צה
סימן ל"ד: בדיקת חמין שלא יבא לאוכלו.....	צה
סימן ל"ה: בגדר מצות תשביתו.....	צו
סימן ל"ו: אמירת כל המורא בלשון תרגום.....	צז
סימן ל"ז: ביעור חמין ועלילות דם.....	צט
סימן ל"ח: עלילות הדם דוקא דם במצה.....	קא
סימן ל"ט: עלילות דם ואיבוד אומות העולם.....	קג
סימן מ': המנחה של י' פתיתין מהאריז"ל.....	קו
סימן מ"א: שריפת הלולב בשריפת חמין.....	קז
סימן מ"ב: החולץ לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמין מבטלו בלבד.....	קט
סימן מ"ג: מים שלנו.....	קיא
סימן מ"ד: איסור משהו חמין.....	קיג
סימן מ"ה: תענית בכורים.....	קטו
סימן מ"ו: תשביתו בשריפה או זורה לרוח.....	קטז
סימן מ"ז: חומרא שלא לאכול יותר מכזית מצה.....	קיה
סימן מ"ח: בענין מצות מכונה.....	קכ
סימן מ"ט: בענין מצות עגולות.....	קכב
סימן נ': אפיית המצות בערב פסח.....	קכג
סימן נ"א: מצות חבורה.....	קכו
סימן נ"ב: בענין אפיית המצות.....	קכח
סימן נ"ג: איסור אכילת מצה ערב פסח.....	קלא
סימן נ"ד: עוד בענין איסור אכילת מצה בערב פסח.....	קלג
סימן נ"ה: באיסור אכילת מצה ער"פ – ובדין ער"פ שחל בשבת.....	קלד

סימן נ"ו: בדיקת חמין בתחילת הלילה.....	קלו
סימן נ"ז: אכילת חלב בערב פסח.....	קלח
סימן נ"ח: אכילת חרוסת בערב פסח.....	קלח
סימן נ"ט: בדיקה החסה בזכויות מגדלת.....	קלט
סימן ס': חמין בערב פסח במשהו.....	קמ
סימן ס"א: הקונה חמין בפסח – ובמחוזת איסור חמין.....	קמא
סימן ס"ב: בדברי הגר"ח והצפנת פענח.....	קמוג
סימן ס"ג: איסור מלאכה בערב פסח.....	קמוה
סימן ס"ד: איסור אכילה בערב פסח.....	קמוז
סימן ס"ה: עוד בענין איסור אכילה בערב פסח ובערב סוכות.....	קמט
סימן ס"ו: בענין תענית ערב פסח לאיסטנים.....	קנא
סימן ס"ז: רחיצה בערב שבת ויו"ט.....	קנה
סימן ס"ח: סדר אמירת קרבן פסח.....	קנז
סימן ס"ט: בענין קרבן פסח.....	קס
סימן ע': באיסור להותיר מבשר הפסח.....	קסב
סימן ע"א: ויקחו לחם איש וגו' שח לבית.....	קסד
סימן ע"ב: בענין מצות אכילת קרבן פסח.....	קסו
סימן ע"ג: משכו וקחו לכם צאן.....	קסט
סימן ע"ד: אגרת הגר"ש מאוסטרפליא זצוק"ל.....	קע
סימן ע"ה: טבילה במקוה בערב פסח.....	קעא
סימן ע"ו: תפילת מנחה ערב פסח.....	קעג
סימן ע"ז: שולחן ערוך מבעוד יום.....	קעד
סימן ע"ח: בענין הדלקת נרות.....	קעז



ליל הפסח

סימן ע"ט: תפילת ערבית בליל הסדר.....	קפג
סימן פ': ביאורים בתפילת יו"ט.....	קפד
סימן פ"א: אמירת הלל בבית הכנסת.....	קפו
סימן פ"ב: הנחת כלים נאים בשלחן הסדר.....	קפח
סימן פ"ג: טעם ההנחה באופן של חירות.....	קצב
סימן פ"ד: סימני הסדר לעומת סימני ר"ה.....	קצג
סימן פ"ה: סימני הסדר.....	קצה



ליל הסדר

סימן פ"ו: בטעם המנהג ללבוש הקיטל בליל הסדר.....	קצט
סימן פ"ז: קדש.....	רג
סימן פ"ח: ד' כוסות.....	רד
סימן פ"ט: שתיית ד' כוסות והשמחה.....	רו
סימן צ': שמחת יו"ט בנשים.....	רח
סימן צ"א: בענין יין אדום.....	רט
סימן צ"ב: קידוש זכר ליציאת מצרים.....	רי
סימן צ"ג: בענין יקנה"ז.....	ריג
סימן צ"ד: אמירת לשם יחוד.....	ריד
סימן צ"ה: מקדש ישראל והזמנים.....	רטז
סימן צ"ו: בדין מזיגת הכוס בליל פסח.....	רטז
סימן צ"ז: זמן חירותנו.....	ריח
סימן צ"ח: ורחץ.....	ריט
סימן צ"ט: כרפס.....	רכג

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן ק': שיעור האכילה בכרפס	רכד
סימן ק"א: אופן אכילת הכרפס	רכז
סימן ק"ב: כרפס לזכר מכירת יוסף	רכח
סימן ק"ג: יחץ	רכט



מצות הגדה

סימן ק"ד: מגיד	רלה
סימן ק"ה: תמונות בהגדה של פסח	רלו
סימן ק"ו: טעויות פשוטי העם	רלח
סימן ק"ז: דברי חזוהר	רלט
סימן ק"ח: חובת זכירה של ליל ט"ו	רמב
סימן ק"ט: והגדת לבנך	רמה
סימן ק"י: סיפור יציאת מצרים כל שנה ושנה	רמז
סימן קי"א: ליל האמונה	רנ
סימן קי"ב: פסח פה-פה	רנ
סימן קי"ג: קריאת ההגדה בפסח שחל בליל שבת לאור הנר	רנג



ביאורים על הגדה של פסח

סימן קי"ד: אמירה בקול רם הא לחמא עניא	רנז
סימן קט"ו: הא לחמא עניא	רסב
סימן קט"ז: כל דכפין ייתי וייכול	רסח
סימן קי"ז: הא לחמא עניא	רסו
סימן קי"ח: הא לחמא עניא	רסו

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן קי"ט: השתא חבא לשנה הבאה בירושלים	ער
סימן ק"כ: סילוק הקערה	רעא
סימן קכ"א: 'זאפילו בולנו חכמים בולנו זקנים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'	ערב
סימן קכ"ב: וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח	ערה
סימן קכ"ג: מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים וכו'	רעט
סימן קכ"ד: עד שבאו תלמידים ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית	רפ
סימן קכ"ה: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה	רפא
סימן קכ"ו: עד שבאו תלמידיהם	רפג
סימן קכ"ז: מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים וכו'	רפה
סימן קכ"ח: שהיו מסובין בבני ברק	רצד
סימן קכ"ט: מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים וכו'	רחצ
סימן קל": וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח	רצט
סימן קל"א: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות	ש
סימן קל"ב: 'ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות'	שג
סימן קל"ג: מה נשתנה	דש
סימן קל"ד: מה נשתנה	שה
סימן קל"ה: מה נשתנה הלילה הזה	שז
סימן קל"ו: מה נשתנה הלילה הזה	שט
סימן קל"ז: הלילה הזה כולו מצה	שי
סימן קל"ח: הלילה הזה כולו מצה	שיב
סימן קל"ט: שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור	שיד
סימן ק"מ: שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין הלילה הזה כולנו מסובין ... שטו	
סימן קמ"א: ברוך המקום ברוך הוא וכו' כנגד ארבעה בנים דברה תורה	שטז

יחלק

תוכן הענינים

שלל

סימן קמ"ב: כנגד ארבעה בנים דברה תורה.....	שיז
סימן קמ"ג: יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא – לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך.....	שכה
סימן קמ"ד: יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא יכול מבעוד יום.....	שכז
סימן קמ"ה: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו.....	שכה
סימן קמ"ו: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו.....	שלא
סימן קמ"ז: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.....	שלה
סימן קמ"ח: צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות לעקב אבינו.....	שלו
סימן קמ"ט: שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל.....	שלט
סימן ק"נ: ולבן בקש לעקור את הכל.....	שמב
סימן קנ"א: ארמי אויבד אבי.....	שמוג
סימן קנ"ב: ארמי אויבד אבי.....	שמו
סימן קנ"ג: גדול עצום כמו שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וגו' ותמלא הארץ אותם.....	שמוז
סימן קנ"ד: ורב כמה שנאמר וכו'.....	שנ
סימן קנ"ה: ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך וכו' ואת ערום ועריה.....	שנא
סימן קנ"ו: ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם.....	שנב
סימן קנ"ז: ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם.....	שנד
סימן קנ"ח: ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתום ואת רעמסס.....	שנו
סימן קנ"ט: ויהי בימים הרבים החם וגו' ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו.....	שנוז
סימן ק"ס: ונצעק אל ה' אלקי אבותינו.....	שנט
סימן קס"א: ונצעק אל ה'.....	שס
סימן קס"ב: ויהי בימים הרבים החם וימת מלך מצרים ויאנחו בני' וכו' ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה.....	שסא
סימן קס"ג: ואת עמלינו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן חילוד היאורה תשליכוהו.....	שסג
סימן קס"ד: כל הבן חילוד.....	שסד
סימן קס"ה: ואת עמלינו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן חילוד היאורה תשליכוהו.....	שסה

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן קס"ו: זעברתי בארץ מצרים אני ה'	שסז
סימן קס"ז: ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיוך	שסח
סימן קס"ח: ואומר לך בדמיוך חיי	שסט
סימן קס"ט: ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו	שע
סימן ק"ע: לא על ידי מלאך וכו'	שעג
סימן קע"א: וחביתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה	שעד
סימן קע"ב: ביד חזקה זו הדבר	שעו
סימן קע"ג: ובמורא גדול זו גילוי שכינה	שעט
סימן קע"ד: ובאותות זה המטה	שפא
סימן קע"ה: אלו עשר מכות	שפג
סימן קע"ו: ובמופתים – זה הדם	שפד
סימן קע"ז: דבר אחר ביד חזקה שנים וכו' אלו עשר מכות שהביא הקב"ה	שפה
סימן קע"ח: אלו עשר מכות	שפח
סימן קע"ט: מכת דם	שצ
סימן ק"פ: במכת דם הנה יצא המימה	שצג
סימן קפ"א: מכת דם לעומת מכת צפרדע	שצד
סימן קפ"ב: מכת צפרדע	שצו
סימן קפ"ג: מכת כנים	שצז
סימן קפ"ד: מכת כנים	שצז
סימן קפ"ה: מכת ערוב	שצח
סימן קפ"ו: מכת דבר	שצט
סימן קפ"ז: מכת ארבה	ת
סימן קפ"ח: מכת ארבה	תא
סימן קפ"ט: מכת חושך	תג
סימן ק"צ: מכת חושך	תז
סימן קצ"א: מכת חושך	תח

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן קצ"ב: מכת חושך.....	תיא
סימן קצ"ג: מכת בכורות.....	תיב
סימן קצ"ד: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו.....	תיד
סימן קצ"ה: מכת בכורות – ותענית בכורים.....	תטז
סימן קצ"ו: רבי יהודה היה נותן בהן סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב.....	תיה
סימן קצ"ז: ועל הים לקו חמישים מכות.....	תיט
סימן קצ"ח: ועל הים לקו חמישים מכות.....	תכ
סימן קצ"ט: מניין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים.....	תכא
סימן ר': רבי יוסי הגלילי אומר מניין אתה אומר שלקו במצרים וכו' ר"א אומר מניין וכו' ור"ע אומר מניין.....	תכב
סימן ר"א: אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם.....	תכג
סימן ר"ב: אילו נתן את ממונם ולא קרע לנו את הים.....	תכד
סימן ר"ג: אילו ספק צרכינו במדבר ולא האכילנו את המן.....	תכו
סימן ר"ד: אילו נתן לא את המן ולא נתן לנו את השבת וכו' ולא קרבנו לפני הר סיני.....	תכז
סימן ר"ה: אילו נתן לנו את השבת.....	תכט
סימן ר"ו: אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל.....	תלא
סימן ר"ז: אילו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית הבחירה.....	תלב
סימן ר"ח: ובנה לנו בית הבחירה לכפר על עוונותינו.....	תלג
סימן ר"ט: כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור.....	תלה
סימן ר"י: כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור.....	תלז
סימן ר"א: כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור.....	תלט
סימן ר"ב: מצה זו שאנו אוכלים.....	תמ
סימן ר"ג: פסח על שום מה מצה על שום מה מרור על שום מה.....	תמב
סימן ר"ד: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים.....	תמוג

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן רט"ו: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.....	תמוה
סימן רט"ז: לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.....	תמוז
סימן רי"ז: לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.....	תנ
סימן רי"ח: לפיכך אנחנו חייבים להודות.....	תנא
סימן רי"ט: הלל כליל הסדר.....	תנב
סימן רכ"ב: בצאת ישראל ממצרים.....	תנר
סימן רכ"א: אשר גאלנו וגאל את אבותינו.....	תנה
סימן רכ"ב: בן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום.....	תנו
סימן רכ"ג: ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים.....	תנט
סימן רכ"ד: אנא ה' כי אני עבדך – הללו עבדי ה'.....	תסא



עניני הסדר

סימן רכ"ה: מוציא מצה.....	תסז
סימן רכ"ו: לחם משנה.....	תסז
סימן רכ"ז: אכילת מצה.....	תסט
סימן רכ"ח: שאר מצוות הלילה.....	תעא
סימן רכ"ט: הסיבה.....	תעב
סימן רל"ל: הסיבה בשעת ההגדה.....	תעג
סימן רל"א: הסיבה בכל הסעודה.....	תעד
סימן רל"ב: מרור.....	תעה
סימן רל"ג: מרור.....	תעז
סימן רל"ד: מרירות המרור.....	תעט
סימן רל"ה: ברכת המרור.....	תפ

שלל

תוכן הענינים

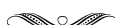
יחלק

סימן רל"ו: כדי אכילת פרס וכזית.....	תפב
סימן רל"ז: בורך – קורח.....	תפח
סימן רל"ח: שלחן עורך.....	תפז
סימן רל"ט: ביצה.....	תפז
סימן ר"מ: שתיית יין בסעודה.....	תפח
סימן רמ"א: אפיקומן.....	תפט
סימן רמ"ב: אפיקומן.....	תצא
סימן רמ"ג: ברכת המזון.....	תצג
סימן רמ"ד: הלל.....	תצו
סימן רמ"ה: פירושם בחלל.....	תצח
סימן רמ"ו: ביאורי תפילה.....	תקב
סימן רמ"ז: נריצה.....	תקג
סימן רמ"ח: פיוט אחד מי יודע.....	תקו
סימן רמ"ט: פיוט ויהי בחצי הלילה.....	תקט
סימן ר"נ: פיוט ובכך ואמרתם זבח פסח.....	תקיא
סימן רנ"א: חד גדיא – ואתא שונרא ואכלה לגדיא.....	תקטז



אחר הסדר

סימן רנ"ב: ספירת העומר.....	תקכא
סימן רנ"ג: בחיוב להיות עוסק בחלכות הפסח כל הלילה.....	תקכג
סימן רנ"ד: אכילת מצה בכל יום ראשון.....	תקלב
סימן רנ"ה: יו"ט שני.....	תקלג
סימן רנ"ו: בענין ליל הסדר השני.....	תקלה
סימן רנ"ז: פסח ביום שנעשה בו חנם ולא למחרתו.....	תקלו



חידושי תורה בעניני מצות החג

סימן רנ"ח: ד' כוסות	תקמא
סימן רנ"ט: איתקש סוכה למצה	תקמז
סימן ר"ס: בפלוגתא בהביאו לפניו	תקמח
סימן רס"א: קידוש במקום סעודה	תקמט
סימן רס"ב: ליכנס לתיאבון	תקנ
סימן רס"ג: בחובת הסיפור בליל פסח	תקנב
סימן רס"ד: במעשה דר"א שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה	תקנדר
סימן רס"ה: מצות 'והגדת לבנך' ומצוות האב על הבן	תקנו
סימן רס"ו: אכילת מצה	תקנז
סימן רס"ז: בדין בורך	תקסב
סימן רס"ח: בדין מצות הסיבה בפסח	תקסג
סימן רס"ט: בלע מצה	תקסה
סימן ר"ע: אנסוחו לאכול מצה	תקסו
סימן רע"א: דין השמש בליל הסדר	תקסט
סימן רע"ב: תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה	תקעג
סימן רע"ג: בן אצל אביו אין צריך הסיבה	תקעה
סימן רע"ד: בדיני הסיבה אצל רבו	תקעז
סימן רע"ה: בענין הסיבה במרור	תקעט
סימן רע"ו: מרור בחזרת בזמנינו	תקפ
סימן רע"ז: דיני הסיבה	תקפא
סימן רע"ח: בענין הסיבה בימין ובחשש קפא	תקפג
סימן רע"ט: בחילוק חובת הסיבה בד' כוסות מחובת הסיבה במצה	תקפו
סימן ר"פ: כנגד מה תיקנו ארבע כוסות	תקפח
סימן רפ"א: שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח	תקפט

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן רפ"ב: עוד בענין ד' כוסות – ובדיני הסיבה.....	תקצט
סימן רפ"ג: אכילה ערב פסח.....	תרח
סימן רפ"ד: בענין מצות חרוסת.....	תריא
סימן רפ"ה: ברכת בורא פרי האדמה במרור.....	תריב
סימן רפ"ו: עוד בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור.....	תרטז
סימן רפ"ז: טיבול מרור בחרוסת.....	תרכג
סימן רפ"ח: חג המצות.....	תרכה
סימן רפ"ט: אכילת ביצים בסעודה.....	תרכט
סימן ר"צ: בפטור סומא מהגדה.....	תרלה
סימן רצ"א: בענין מצות והגדת לבנד.....	תרלז
סימן רצ"ב: חפזון דיציאת מצרים.....	תרמ
סימן רצ"ג: מתחיל כגנות ומסיים בשבת.....	תרמג
סימן רצ"ד: שינויים שעושים בליל הסדר.....	תרמה
סימן רצ"ה: כוס חמישי.....	תרמח
סימן רצ"ו: אכילת מצה כל שבעה.....	תרנ
סימן רצ"ז: בענין חג העומר.....	תרנב
סימן רצ"ח: דרשת מוגיד מפרשת הבאת ביכורים.....	תרנד



חול המועד

סימן רצ"ט: אות בחול המועד.....	תרנט
סימן ש': מצה כל שבעה וטעומת חמין במוצאי יו"ט.....	תרסא
סימן ש"א: איסור אכילת חמין אם נחשב עינוי.....	תרסג
סימן ש"ב: בחיוב להאכיל עניים במועד.....	תרסד
סימן ש"ג: בענין חובת סעודה בחול המועד.....	תרסו

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן ש"ד: תפילין בחול המועד	תרסז
סימן ש"ה: אכילת מצה בימי הפסח	עתר
סימן ש"ו: שיר השירים בשבת חוה"מ פסח	תערב



שביעי של פסח

סימן ש"ז: שביעי של פסח	תרעז
סימן ש"ח: אכילת מצה בשביעי של פסח	תרפ
סימן ש"ט: קריעת ים סוף	תרפג
סימן ש"י: קריעת ים סוף בזכות יוסף	תרפד
סימן ש"יא: ביאורים בקריעת ים סוף	תרפו
סימן ש"ב: שביעי של פסח סגולה לשידוכים ולפרנסה	תרפט
סימן ש"ג: בביאור מעלת שירת הים	תרצב
סימן ש"ד: האמונה בקריעת ים סוף	תרצה
סימן ש"ה: שירת הים	תרצז
סימן ש"ו: מי גדול יותר שביעי של פסח או ליל הסדר	תרחצ
סימן ש"ז: יו"ט אחרון של פסח	תשא
סימן ש"ח: בענין נעילת החג	תשה
סימן ש"ט: עור בענין נעילת החג	תשו
סימן ש"כ: בענין הכדלה במוצאי יו"ט	תשט



אחר החג

סימן ש"א: בענין איסרו חג	תשטז
סימן ש"ב: העבודה אחר פסח באכילת חמץ	תשטז

שלל

תוכן הענינים

יחלק

סימן שכ"ג: מנהגים בשבת אחר פסח..... תשיז

סימן שכ"ד: הטעם דנקרא שבת די געלא מצות..... תשכא

סימן שכ"ה: שבת אחר פסח – פרשת שמיני..... תשכב



פסח שני

סימן שכ"ו: פסח שני..... תשכט

סימן שכ"ז: בעיקר ענין פסח שני..... תשלה



שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

תוכן ענינים מפורט

דברים אחדים.....א



שלושים יום קודם החג

סימן א': העומק ב'שואלין ודורשין קודם הפסח שלשים יום'.....יג

הכנת פסח היא רבה גם בהכנה ברוחניות, שצריך להכין עצמו להארת הו"ט / מעלת החומרות שבפסח יותר מכל השנה

סימן ב': פסח או סוכות מי הכנתו מרובה.....יד

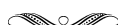
אם ההכנות לחג הפסח מרובה משל סוכות או להיפך

סימן ג': שואלין ודורשין קודם לחג ל' יום.....טז

אם צריך לדרוש דוקא בענייני פסח או שאפשר לדרוש גם בהלכות יו"ט / רק בשבועות אפשר לדרוש בענייני יו"ט ולא בפסח – והמעט לא מצינו בתורה שם 'עצרת' לחג השבועות / גם להדעות שאין צריך לדרוש ל' יום קודם שבועות יש להוכיח שנכלל בזה גם הלכות יו"ט / בפלוגתא אם שואלין הכוונה לדרוש או להשיב השאלה, ונפק"מ להשיב בהלכות יו"ט באותם ל' יום / אם יש להוכיח שצריך לדרוש רק בהלכות החג ממה שמישה רבינו דרש בהלכות פסח שני

סימן ד': שואלין ודורשין בשאר ימים טובים.....כ

ראיה מדברי לישנא בישא שאמר 'המן' שהדין שואלין ודורשין היינו לישא וליתן ולא רק שנחשב שואל כענין / ראיה מדברי 'המן' שהדין דשואלין ודורשין ל' יום הוא רק בפסח ולא בשאר מועדים



שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

קמחא דפסחא

סימן ה': בחיוב קמחא דפסחא..... כה

בביאור החיוב המיוחד בפסח – ובמשנה שאמרו ליתן לעני ד' כוסות ולא אמרו כן גם לענין מצה / מקור למנהג מעות חטין דווקא בפסח מהכנסת אורחים של אברהם אבינו שהביא לחם מצה

סימן ו': טעם החיוב של קמחא דפסחא..... כז

ב' טעמים להחיוב המיוחד של קמחא דפסחא – ומצינו י"ג נפק"מ בין הטעמים הללו

סימן ז': מקור דין קמחא דפסחא..... לא

רמז למנהג של קמחא דפסחא מהתורה



פרשת החודש

סימן ח': פרשת החודש..... לה

החרש היה לבם / בחודש ניסן ניתנו לנו חיים חדשים / הקדש מוציא מידי שעבוד

סימן ט': חיוב ד' פרשיות..... לו

ד' פרשיות כנגד ד' כוסות, ולכך אי אפשר להפסיק פרשת פרה מפרשת החודש



ערב פסח

סימן י': חומרות בפסח..... מא

בענין החומרות בפסח ובפרט לענין הזהירות שלא לקנות מאחרים וכדומה / מקור מהגמ' לחומרות המיוחדות בפסח יותר מכל השנה

סימן י"א: לימוד ההגדה בערב פסח ואמירתה בשבת הגדול..... מב

הטעם שלא אסרו בערב הפסח לספר ביציאת מצרים בכדי שיכול לספר את ההגדה בליל הסדר 'לתאבו'

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן י"ב: מעלת ליל הסדר בשמים..... מוד

הטעם שאסתר גזרה להעביר הפסח בתענית ולא המתינה עוד יום אחד שיצומו בחוה"מ / מלחמתו של עמלק בסיפור יציאת מצרים / בביאור השייכות של אסתר לביטול חמץ / ההכנה ד' ימים לפני הקרבת קרבן פסח לביקור הוא דוגמת העסק ד' ימים אחר יוח"ב / מקור מהמדרש שההכנה של הקרבן פסח שהוא הכשר מצוה נחשב לגוף המצוה

סימן י"ג: שבת הגדול..... מוח

טעם קריאת שם 'שבת הגדול' / טעם קריאת 'שבת הגדול'

סימן י"ד: עוד בענין קריאת 'שבת הגדול'..... נ

כמה קושיות על טעם הטור / הנם היה מכה שמירת השבת / עוד טעם לקריאת שם שבת הגדול

סימן ט"ו: דרשת שבת הגדול ומכירת חמץ..... נב

מקור למנהג ישראל שהרב דורש בשבת הגדול, ובמנהג למכור חמץ ע"י הרב / בביאור החילוק בין דרשת הרב בשבת שובה לדרשת הרב בשבת הגדול / בענין מכירת חמץ ומכירת חמץ אצל הרב / בביאור מנהג ישראל למכור חמץ דוקא להרב שלהם ולשלם דמים בשביל זה / עוד מקור מהגמ' שצריך ללכת להרב בכדי לדקדק שהכל יהיה בכשרות בפסח

סימן ט"ז: אמירת ההגדה בשבת הגדול..... נו

הטעם שאין אומרים גם את החלק של ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו / דרשת הרב בשבת הגדול ואמירת ההגדה בשבת הגדול הוא מאותו הטעם, וזהו מכה הפה שיש לנו כהג הפסח / בענין אמירת ההגדה דוקא בשבת הגדול / כה הדיבור כלומר פה-סה, התחיל כבר בשבת הגדול / טעם לקריאת ההגדה בשבת הגדול ובדברי הרמ"א והראב"ה ונפק"מ ביניהם / במכילתא מבואר דתחילת הגאולה היה כבר מר"ח ולא מוזמן שבת הגדול, ושבת הגדול אינו אפילו אמצע הגאולה / במהר"ל מבואר שהתחלת הגאולה היתה בשבת הגדול

סימן י"ז: זמן אמירת ההגדה בערב פסח שחל להיות בשבת..... סב

לדעת הגר"א אם באופן זה יאמר ההגדה

סימן י"ח: בענין קמחא דפסחא וכשרות המצות על ידי עסק החסד..... סג

בביאור מנהג ישראל לאפות בשבת הגדול חלת עני - ובביאור השייכות של בירור החמץ בפסח על ידי חלה זו / טעם שנקרא שבת הגדול שבו אופין חלה גדולה לכולם והפרנסה באה משבת זו / על ידי השמירה בקמחא דפסחא ונתינה לעניים מסוגל לשמירת חמץ

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן י"ט: חג החירות..... פה

עסק ההכנה לפסח הוא סמל של חירות ולא של עבדות, והחירות בזה הוא שאנו מקבלים
עלינו העבדות של השי"ת / דברי המהר"ל בענין זה שהשעבוד של 'עבדות' הוא מכה חסרון
צורה בכח האדם



בדיקת חמץ

סימן כ': הצנעת החמץ לאחר הבדיקה..... עא

בדין הצנעת החמץ, ובביאור טעות העולם שחשבו שאסור להבודק לאכול מהחמץ
שמצא בבדיקה

סימן כ"א: איסור חמץ..... עג

כל איסור חמץ הוא רק מכה מצות אכילת מצה / מעלת מצה היא רק באופן שזה יכול
להיות חמץ / איסור חמץ אם הוא איסור הפצא או איסור גברא.

סימן כ"ב: חמץ ויצר הרע..... עד

הסגולה בעסק בדיקת החמץ הוא דאידי דטריד למיפלט את היצר הרע אינו בולע יצה"ר
חדש / חילוק בין עסק בנין הסוכה לעסק בדיקת חמץ בפסח

סימן כ"ג: הקדמה לבדיקת חמץ..... עז

החמץ מרמוז להיצר הרע / חילוק בין עסק בנין הסוכה לעסק בדיקת חמץ בפסח / במעם
דאין בודקין כליל שבת ועוד מעם בעומק למה אין בודקין כליל שבת

סימן כ"ד: הכנה לבדיקת חמץ..... פ

בענין נטילת ידים לבדיקת חמץ / בענין טבילה קודם הבדיקה / בודקין 'את' החמץ

סימן כ"ה: הנחת פתיתין..... פא

במנהג להניח פתיתין כדי שלא יהיה ברכה לבטלה / בביאור איך מועיל הנחת הפתיתין
אם הבודק בעצמו יודע היכן הם נמצאים – וגם למה צריך להניח יו"ד פתיתים

סימן כ"ו: עור במנהג הנחת פתיתין..... פה

ב' טעמים להניח הפתיתין ע"פ הלכה מחשש ברכה וממנהג האריז"ל ונפק"מ ביניהם / כמה
נפק"מ בין ב' הטעמים אם משום חשש ברכה או משום סוד הענין בכיעור הרע / בבדיקה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

קודם זמנו אם צריך להניח הפתיתין / בשליה לחבירו לבדוק בביתו ואינו מכרך במיוחד,
אם צריך להניח שם הפתיתין / בודק ביתו וחנותו ובשניהם בכרכה האם צריך להניח פתיתין
במקום חנותו / מקור מהגמ' שמניחין י' פתיתין וששעורו צריך להיות כל אחד כזית

סימן כ"ז: ברכת הבדיקה פח

בענין הבדק צריך לכרך

סימן כ"ח: אופן הבדיקה פט

אם אפשר לקיים מצות בדיקת חמץ על ידי פנס חשמלי, או צריך להיות דוקא נר שעווה
וכיוצא בו

סימן כ"ט: הפסק בבדיקת חמץ צ

ביאור ב' מהלכים בחילוק שבין הליכה לבית אחר בבדיקה שאינו הפסק, לבין הליכה במוזוזה
לבית אחר דהוי הפסק

סימן ל': בחשש שימצא מחט צא

בביאור המעם דהו"ל חששו דוקא דבעת הבדיקה ישכח מהבדיקה וימצא מחט, דמחט מרמז
לעבודת הבדיקה לבער היצה"ר

סימן ל"א: זמן הבדיקה צב

בענין תפילת מעריב קודם בדיקת חמץ, ובחילוק בין בדיקה לנרות חנוכה

סימן ל"ב: נוסח ברכת הבדיקה צג

בביאור הברכה בבדיקת חמץ שמברכים בו על הביעור / בביאור העבודה בבדיקת חמץ
וביעור חמץ

סימן ל"ג: ברכת שהחיינו צה

אם מכרך ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ והטעם

סימן ל"ד: בדיקת חמץ שלא יבא לאוכלו צה

הערה בדברי התוס' בחילוק חשש אכילת חמץ דמה"ט צריך בדיקה, לאיסורי הנאה
דלא היישנן

סימן ל"ה: בגדר מצות תשבתו צו

בגדר מצות תשבתו לשיטת רש"י ולימוד לביטול הרע על ידי שמבטל בלבו נחשב ששוב
אינו רואה הדבר

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ל"ו: אמירת כל המירא בלשון תרגום..... צז

אם צריך להזהר בהנהגת החמץ בערב פסח לענין כל תשחית ובזיון אוכלים

סימן ל"ז: ביעור חמץ ועלילות דם..... צט

אם החמץ מרמז גם לעבודה זרה / מקור לאמירת ביהי רצון בשעת ביעור חמץ לבקש על ביטול הרע ואומות העולם וביטול עבודה זרה

סימן ל"ח: עלילות הדם דוקא דם במצה..... קא

עוד בענין עלילות הדם, והטעם שאמרו דוקא שאוכלים הדם במצה

סימן ל"ט: עלילות דם ואיבוד אומות העולם..... קג

עלילות דם ואיבוד אומות העולם והחילוק בזה בין ישמעאל ועשו / טעם מיוחד באכילת המצה שזה נחשב כביטול ע"ז שלהם / כלל ישראל נבחר ל'כבוד' כליל הפסח, ורשעותו של עשו ואיבודו נתגלה ליצחק כליל הסדר / עוד בענין תפילת יהיה רצון שאחר שריפת החמץ ובדברי התרגום שני

סימן מ': המנהג של י' פתיתין מהאריז"ל..... קו

כמה דיוקים בדברי ה'סידור הרב' דהמנהג של י' פתיתין מהאריז"ל, הוא שלב נוסף בענין הנחת הפתיתין / בסידור הרב מבואר שנקבע יהיה רצון רק בחלק העשרה פתיתין, ושבחלק זה יש את כל הרמזים ליצר הרע וביטול הרע

סימן מ"א: שריפת הלולב בשריפת חמץ..... קז

בביאור הטעם שנהגו לשרוף רק הלולב ולא את ההושענות

סימן מ"ב: החולץ לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמץ מבטלו בלבד..... קט

אם חובת סעודת ברית מילה היא פחותה מהחובה של סעודת אירוסין / בביאור איזה מהן יותר חשוב סעודת ברית מילה או סעודת נשואין

סימן מ"ג: מים שלנו..... קיא

שמחה בשאיבת 'מים שלנו' / שאיבת המים הוא גמר התשובה מאהבה, ומשום הכי חשבו שצריך ללכת לרב לקבל המים שלנו

סימן מ"ד: איסור משהו חמץ..... קיג

חמץ אסור ב'משהו' וזהו הכח של פסח, שע"י 'משהו' יכול להיות חוזר בתשובה להקב"ה / כליל פסח יש תקווה אפילו לבן הרשע

סימן מ"ה: תענית בכורים..... קטו

ביאור טעם לתענית בכורים

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן מ"ו: תשכיתו בשריפה או זרה לרוח..... קמז

בביאור פלוגתת ר"י ורבנן במצות תשכיתו אם צריך שריפה או שבזרה ומפור לרוח מספיק

סימן מ"ז: חומרא שלא לאכול יותר מכזית מצה..... קיח

בענין אם ראוי להחמיר שלא לאכול יותר מכזית כליל הסדר משום חשש חמץ במצה / אימתי צריך לצמצם אכילתו במצה מחשש חמץ ומתי לא צריך לצמצם אכילתו

סימן מ"ח: בענין מצות מכונה..... קכ

אם יוצאים ידי חובת כזית מצה כליל פסח במצות מכונה / מעורר ו' נקודות שלא לצאת במצות מכונה

סימן מ"ט: בענין מצות עגולות..... קכב

כמה סיבות שהמצות הם עגולות ולא מרובעות

סימן נ': אפיית המצות בערב פסח..... קכג

מביא מקור מאברהם אבינו כשבאו אצלו המלאכים ולא רצה לאפות המצה אלא אחר חצות / מצינו בלוח דאפה המצות ומבואר דגם במשך הפסח יש ענין לאפות זה מחדש / 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה' / מקור להנ"ל, והטעם שאברהם הוצרך לצוות לשרה שתמהר בלישת הקמה, ולישמעאל לא ציוה לו למהר / מביא עוד טעם דבכל אשה במיוחד צריך להיות עומד על גבה וזה היה הטעם שאברהם היה עומד על גבי שרה

סימן נ"א: מצות חבורה..... קכו

מקור למנהג לעשות 'חבורה מצות' ואפיית המצה ביהוד עם הרב של הבני חבורה / עסק המצות על ידי עצמו לקיום לחם עוני וזכר לנש שהקב"ה עשה בעצמו ולא ע"י שליח, ובדין פדיון הבן ע"י שליח

סימן נ"ב: בענין אפיית המצות..... קכח

מבאר טעם מיוחד להסיק התנור כלולב, ולהסיק האש בכיעור חמץ עם הערבה מהושענא רבה / בענין אפיית המצות ערב פסח / מעבירים החמץ מפני המצה

סימן נ"ג: איסור אכילת מצה ערב פסח..... קלא

בטעם האיסור ונפק"מ במצה עשירה ומבושלת, ובמצה לא משומרת אם אסור לאכול / אם האיסור הוא כל היום, ואם האיסור הוא רק בערב פסח / קמן היודע מה מספרים בלילה אם יש לו איסור אכילה מצה ערב פסח

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן נ"ד: עוד בענין איסור אכילת מצה בערב פסח..... קלג

ב' טעמים לדמיון ארוסה באכילת מצה בערב פסח, ואם כשהגיע הלילה עדיין יש איסור
אכילה קודם שבירך ז' ברכות

סימן נ"ה: באיסור אכילת מצה ער"פ – ובדין ער"פ שחל בשבת..... קלד

מביא ב' טעמים באיסור אכילת מצה, ונפק"מ באופן שבלע מצה ולא נהנה אם יש איסור
באופן זה / לטעם שהאיסור הוא משום בועל ארוסתו אימתי מתחיל האיסור, וכן בשנה שחל
ער"פ להיות בשבת

סימן נ"ו: בדיקת חמץ בתחילת הלילה..... קלו

בדיקת חמץ בתחילת הלילה ובערב פסח שחל להיות בשבת אם צריך לבדוק מיד בתחילת
הלילה / זמן שריפת חמץ בערב פסח שחל להיות בשבת

סימן נ"ז: אכילת חלב בערב פסח..... קלח

מביא ב' טעמים למנהג לאכול חלב בערב פסח, ונפק"מ בער"פ שחל להיות בשבת

סימן נ"ח: אכילת הרוסת בערב פסח..... קלח

ב' טעמים לטיבול בהרוסת ולאיוזה טעם יש לדון דיהיה אסור בער"פ

סימן נ"ט: בדיקה החסה בזמכות מוגדלת..... קלט

מביא מקור מהרא"ש דלענין מצוה צריך להיות יותר חושש ממה דאינו למצוה

סימן ס': חמץ בערב פסח במשהו..... קמ

בענין איסור חמץ בערב פסח במשהו ואיסור חמץ נוקשה במשהו

סימן ס"א: חקונה חמץ בפסח – ובמהות איסור חמץ..... קמא

בביאור החילוק קניית חמץ בפסח בין קניית משקלות אם נחשב זה כלאו שיש בו מעשה /
מקור מדברי חז"ל שיש קפידא מיוחדת באיסור משקלות לעומת איסור גניבה והשייכות בין
זה לעמלק

סימן ס"ב: בדברי הגר"ח והצפנת פענח..... קמג

בדברי הגר"ח והצפנת פענח במהות איסור חמץ וחובת השבתתו

סימן ס"ג: איסור מלאכה בערב פסח..... קמח

ב' טעמים באיסור מלאכה ונפק"מ בערב פסח שחל להיות בשבת, ומה הדין בערב שבת.

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ס"ד: איסור אכילה בערב פסח..... קמו

בטעם איסור האכילה / אם המצה היא חפצא דמצוה / ראייה מהשל"ה דרך על המצה חל
חפצא דמצוה ולא על הפת שאכל בסוכה / בביאור הדין אימתי צריך שתהיה המצה לתאבון
/ מקור מדברי הרמ"א שעיקר הדין לתאבון הוא בכדי שהוא ישמע הסיפור

סימן ס"ה: עוד בענין איסור אכילה בערב פסח ובערב סוכות..... קמט

בענין איסור אכילה בערב פסח ואיסור אכילה בערב סוכות בכדי שיאכל לתאבון / בשיטת
הדרכי משה דאין דין לתאבון בערב סוכות משום דאינו מצות אכילה כמו בפסח / לפי הצד
דעיקר מצות סוכה הוי הישיבה האם מקיימה אפילו באכילה גסה

סימן ס"ו: בענין תענית ערב פסח לאיסטנים..... קנא

הטעם דרב ששת רק התענה בערב פסח לדעת המהרי"ל דגם בסוכות יש דין לתאבון /
בהא דרבא היה שותה יין בכל ערב פסח כי היכי דנגריר ליביה / ראייה מדברי ההתם סופר
שכתב דמצוה היחידה מן התורה באכילה הוי בליל פסח ולא הזכיר גם בליל סוכות / מצינו
דגם בשבועות יש חובת אכילה ואסור להתענות כמו בשבת ושאר יו"ט

סימן ס"ז: רהיצה בערב שבת ויו"ט..... קנה

בענין זמן הרחיצה בערב שבת ובערב יו"ט / מקור מהגמ' ללבוש בגדי שבת סמוך לקבלת
שבת אחר הרחיצה

סימן ס"ח: פדר אמירת קרבן פסח..... קנז

בענין הקרבת קרבן פסח האם הלויים שוחטים או הבעלים שוחטים הקרבן / בדין שחיטה
כשירה בזר

סימן ס"ט: בענין קרבן פסח..... קס

בענין הקרבת קרבן פסח וחילוקו משאר מקראי קודש, ולימוד הכה דכל יחיד ויחיד

סימן ע': באיסור להותיר מבשר הפסח..... קסב

ב' טעמים לאיסור נותר אם הוא לבזיון קדשים או שבקרבת פסח יש ענין במיוחד לאכול
כדרך מלכים / סתירה אם איסור נותר בקרבן פסח הוא בכל שהוא, ובשאר קרבנות השיעור
הוא בכזית / בקרבן פסח יסוד איסור נותר הוא דנתגלה שהאכילה לא היתה כדרך מלכים
ולזה לא צריך כזית

סימן ע"א: ויקחו להם איש וגו' שיה לבית..... קסד

הטעם שנצטוו כלל ישראל להקריב שיה הוא בכדי לבטל הע"ז של המצרים / המקור לעלילות
דם של אומות העולם

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ע"ב: בענין מצות אכילת קרבן פסח..... קסו

במשל שהביאו בגמ' בענין קרבן פסח

סימן ע"ג: משכו וקחו לכם צאן..... קסא

בפסח כלל ישראל נעשה ציבור וקהל וכל המצות קרבן פסח הוא ענין של ציבור וקהל
ושחיטתו בקהל

סימן ע"ד: אגרת הגר"ש מאוסטרפליא זצוק"ל..... קע

טעם לקריאת האגרת בערב פסח ולא בפסח שעוסק בביטול אומות העולם שהוא
בערב פסח

סימן ע"ה: טבילה במקוה בערב פסח..... קעא

בפסח שעושין הרבה דברים לזכר קרבן פסח גם בטבילת מקוה צריך להקפיד יותר / טהרת
הפסח הוא מחמץ שהוא עבודה זרה שטהרתה היא במקוה

סימן ע"ו: תפילת מנחה ערב פסח..... קעג

אם גם בערב פסח שחל להיות בשבת, יש ענין להתפלל מנחה גדולה

סימן ע"ז: שולחן ערוך מבעוד יום..... קעד

חילוק בין החיוב שיהא שולחן ערוך בשבת לבין החיוב בליל הסדר / אם צריך השלחן להיות
ערוך בבואו לביתו או דתלוי בזמן דבא לבית הכנסת

סימן ע"ח: בענין הדלקת נרות..... קעו

ב' דינים בהדלקת נרות, אחד מצד 'כבוד שבת' / וב' משום 'עונג שבת' / לפי התרומת הדשן
גם זמן הדלקת נר הנוכה בער"ש זמנו הוא מבעוד יום / קדימת נר שבת הוא רק מצד
הדלקת נ"ש דעונג שבת ולא מצד כבוד שבת / לפי הנמוק"י כל הדלקת נר שבת בער"ש
נחשב כאילו מדליק עכשיו הנר של שבת



ליל הפסח

סימן ע"ט: תפילת ערבית בליל הסדר..... קפג

בליל הסדר שחל במוצאי שבת האם יש ענין לאחר המעריב, וכן בכל יו"ט שחל במוצ"ש

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן פ': ביאורים בתפילת יו"ט..... קפד

"אתה בחרתנו מכל מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו" / עוד בענין "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו". / ההמשך של הג' לשונות מכוון כנגד שבועות וסוכות

סימן פ"א: אמירת הלל בבית הכנסת..... קפו

בביאור הרווח שבהלל בביהכ"נ – ואמירתו בנעימה

סימן פ"ב: הנחת כלים נאים בשלחן הסדר..... קפח

הטעם שרק בפסח המהרי"ל לא היה מקפיד להשתמש במשכון של עכו"ם / אם בליל פסח מראים רק 'חירות' או שגם עושין 'זכר לחורבן' / הטעם להביא כלים נאים להגר"א הוא כדי לבאר הסיפור, ולהמהרי"ל משום חירות ונפק"מ אם צריכים להיות בזמן הסעודה / ב' חלקים בזכר לחורבן: חורבן בית המקדש, ושליטת העכו"ם, ועל איזה מהם קובעים זכר לחורבן

סימן פ"ג: טעם ההנחה באופן של חירות..... קצב

העונש על איסור חמין בפסח הוא יציאה לגלות – וכן להיפך בזכות קיום מצות מצה נגאל ונצא לחירות עולם'

סימן פ"ד: סימני הסדר לעומת סימני ר"ה..... קצג

סימנים בליל פסח והסימנים של ראש השנה / יש כאן יסוד והידוש גדול דבראש השנה יש להאדם כח לקבוע הסימן

סימן פ"ה: סימני הסדר..... קצה

כמה דברים מסימני הסדר שלא הוזכרו



ליל הסדר

סימן פ"ו: בטעם המנהג ללבוש קיטל בליל הסדר..... קצט

אם הקיטל בליל הסדר נחשב מיוחד לתפילה ולמצוה / החיוב לעשות 'ורחץ' הוא חלוק מהחיוב לעשות 'רחצה' / אם מותר ליטול קיטל ללא רשות הבעלים, משום דניהא ליה / ביאור ענין הקיטל בליל הסדר שהוא מכא כניסת אסתר לביתו של אחשוורוש בליל הסדר / מקור מהנ"ל להיות ערים כל ליל הסדר

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן פ"ז: קדש.....רג

בביאור המנהג לומר שמיד שבאים מביהכ"נ לובשים הקיטל

סימן פ"ח: ד' כוסות.....רד

מעם התקנה דוקא על ד' כוסות של יין ולא ד' מצות

סימן פ"ט: שתיית ד' כוסות והשמחה.....רו

בביאור שתיית ד' כוסות בליל הסדר והשמחה שמראה מזה שמקבל הסיפור והגאולה

סימן צ': שמחת יו"ט בנשים.....רח

בדין מצות ארבע כוסות במיץ ענבים לגבי נשים – ואם חובת בגדי תכשיטין מתחיל בליל הסדר או רק ביום

סימן צ"א: בענין יין אדום.....רט

ב' טעמים למה צריך היין להיות אדום, וכמה נפק"מ ביניהן

סימן צ"ב: קידוש זכר ליציאת מצרים.....רי

מצות קידוש מלמד לנו מצות סיפור יציאת מצרים, ובשיטת הרמב"ם והרמב"ן בזה / בשיטת הרמב"ם בענין קידוש

סימן צ"ג: בענין יקנה"ז.....ריג

אם ביקנה"ז יש כמה דברים נפרדים, ורק הנידון הוא איזה לקבוע תחילה

סימן צ"ד: אמירת לשם יחוד.....ריד

בליל הסדר יש הדגשה מיוחדת באמירת לשם יחוד לקיים בזה כל מצות הלילה

סימן צ"ה: מקדש ישראל והזמנים.....רטו

קדושת הזמנים דקידוש החודש ויו"ט דפסח ניתן לישראל קודם קדושת השבת

סימן צ"ו: בדין מזיגת הכוס בליל פסח.....רטז

המזיגה היא מדיני הכוס של ליל הסדר דצריך להיות ב'חירות' / דקדוק מהמשנה שרק לבעל הבית צריך למזוג

סימן צ"ז: זמן חירותנו.....ריח

באותו השיעור שמקבל האדם על עצמו רק את עול מלכות הקב"ה, כפי שיעור זה יש לו ג"כ הסרה ושליטה מאומות העולם

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן צ"ח: ורחץ..... ריט

טעם הנטילה, ואם כולם נוטלין ידים או רק בעל הבית / במה שבלייל הסדר נוהגין להקפיד
לעשות 'ורחץ' הגם שאין נוהגין בנטילה כל השנה / הטעם ש'ורחץ' נכתב בתוספת וא"ו /
נטילה על ידי אחר / לבישת החגורה כל משך הסדר ומקורות לזה

סימן צ"ט: כרפס..... רכג

נטילת ידים לכרפס / קדושת ארץ ישראל בלייל הסדר ואכילת מצה בחצר אוהל מועד

סימן ק': שיעור האכילה בכרפס..... רכד

בשיטת הרמב"ם בדיון כרפס דצריך לאכול כזית / עוד בענין הדיון דהכרפס יהיה פחות
מכזית

סימן ק"א: אופן אכילת הכרפס..... רכז

בביאור הטעם שאוכלין הכרפס בידים

סימן ק"ב: כרפס לזכר מכירת יוסף..... רכח

עוד בענין עלילת דם בלייל הסדר

סימן ק"ג: יחץ..... רכט

בציעת המצה הוא זכר ל'קריעת ים סוף' / במנהג לחטוף המצות של האפיקומן



מצות הגדה

סימן ק"ד: מגיד..... רלה

הטעם שנקרא סיפור יציאת מצרים בלשון הגדה

סימן ק"ה: תמונות בהגדה של פסח..... רלו

מקור למנהג ישראל שיש תמונות בהגדה של פסח – דפירוש תיבת הגדה הוא על שם
זיהוי' / בביאור איזה מנהגים ראוי לעשות דוגמת דור יוצאי מצרים, ובאיזה מנהגים לדעת
האבן עזרא יש טועים בזה

סימן ק"ו: טעויות פשוטי העם..... רלח

בביאור הנהגת הצדיקים לשמוע ההגדה מפשוטי העם שגם הטעויות שלהם נכללים בהגדה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ק"ז: דברי הזוהר..... רלב

בדברי הזוהר המובא בכמה הגדות לומר אותו קודם התחלת המגיד / אחד מתנאי הסיפור הוא לספר בשמחה, וראיה ממושה רבינו בעת שסיפר ליתרו על יציאת מצרים / עוד חילוק בסיפור שצריך שיהא להמספר קשר עם שומע הסיפור, וזהו חיוב מיוחד לליל ט"ז

סימן ק"ח: חובת זכירה של ליל ט"ז..... רמב

בביאור מה נתחדש בליל ט"ז בחובת זכירה יותר מחובת זכירה כל השנה / מהראשונים שכתבו דיוצא בהזכרת יצי"מ בקידוש ובק"ש, יש להעיר על דברי הגר"ח / מהלך נוסף שבליל ט"ז ניתן לאדם הכח לספר ואז הסיפור מתקבל לבן

סימן ק"ט: והגדת לבנך..... רמה

בדין 'והגדת לבנך' אם בעינין שגם הבן יהא בתורת פסח

סימן ק"י: סיפור יציאת מצרים כל שנה ושנה..... רמז

בסיפור יציאת מצרים מעוררים בכל שנה ושנה את זכות היציאה מחדש בכל מצבינו

סימן קי"א: ליל האמונה..... רנ

ליל הסדר הוא ליל האמונה, ומקור לזה מהנהגת רבקה אם יעקב אבינו

סימן קי"ב: פסח פה-פה..... רנ

בדברי האריז"ל שפסח הוא הזמן של פה - סח / בענין הדיבור בגלות

סימן קי"ג: קריאת ההגדה בפסח שחל בליל שבת לאור הנר..... רנג

אם ההגדה היא שגורה בפי כולם



ביאורים על הגדה של פסח

סימן קי"ד: אמירה בקול רם הא לחמא עניא..... רנז

אם צריך אמירה בקול רם בכל ההגדה / הטעם שאומרים 'הא לחמא עניא' בקול רם, וגם בלשון ארמי / טעם הזמנת האורחים בשביל קיום מצות המצה שעונין עליו דברים ומצות הפסח, ולכן זהו הזמן לומר זה / ביאור לפי דברי המהר"ל והאבודרהם למה מוזמין העניים עכשיו / טעם אמירת 'הא לחמא עניא וכו' כל דצריך ייתי ויפסח' בלשון ארמית / הטעם דדוקא בליל פסח יש קינה על החורבן, בעוד שהעבודה בליל הסדר הוא לשכוח מחורבן ירושלים

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קט"ו: **הא לחמא עניא**..... **רסב**

הטעם שמזמין האורחים דוקא עכשיו באמירת בהא לחמא עניא / עוד טעם שמזמין האורחים, כיון דעצם היו"ט של פסח בא מזה דאברהם אבינו הזמין אורחים / עוד טעם שמזמין האורחים, כדי להוציא את כולם / עוד טעם שמזמין האורחים, כיון שאכילת מצה הוא כולו מצוה ואינו אכילת כריסו

סימן קט"ז: **כל דכפין ייתי וייכול**..... **רסה**

סימן קי"ז: **הא לחמא עניא**..... **רסו**

ביאור הלשון 'כל דכפין ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח'

סימן קי"ח: **הא לחמא עניא**..... **רסו**

אמירת הא לחמא עניא בלשון ארמית בא להורות דוהו החלק בהגדה המיוחד על בין אדם לחבירו, וחלק זה אי אפשר למלאך לעשות / כל התורה כולה היא מצוות של בין אדם לחבירו שנצטוונו לקיים התורה כאדם, ובענין זה כה האדם הוא יותר מהמלאך / כל השקיפה מלמעלה הוא לרעה חוץ ממקום שיש צדקה, וענין זה רק בשר ודם יכול לעשות / פסח הוא תחילת הגירות של עם ישראל, והגירות צריכה להיות דוגמת הגירות של אברהם אבינו שהראשית הוא בחדש / לאחר שאנו מזמינים אורחים שוב אין קטרוג, וממילא שוב אין צריך לומר ההגדה בלשון ארמי

סימן קי"ט: **השתא חבא לשנה הבאה בירושלים**..... **ער**

בזכות הכנסת אורחים נתעלה הבית דוגמת בית הכנסת

סימן קכ"ב: **סילוק הקערה**..... **רעא**

סילוק הקערה בכדי שישאל התינוק – ועוד טעם להזמנת האורחים עכשיו

סימן קכ"א: **זאפילו כולנו חכמים כולנו זקנים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים**..... **ערב**

בביאור מהו החידוש המיוחד דתלמיד חכם אינו נפטר מסיפור יציאת מצרים / מי שהוא בדגת עבד פשוט לו לבאר הנקודה של יציאת מצרים, אבל אצל ת"ח צריך לבאר זה ביתר עומק / לפי"ז יבואר השייכות שלאחר שאמרנו דהיציאה היא שיצאנו מעבדות לחרות בא הרבותא לומר דגם ת"ח דאינו עבד יש עליו מצוה לספר

סימן קכ"ב: **וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח**..... **ערה**

הטעם שדורשין דוקא מפרשת ביכורים כיון שכאן נתחדש היתר להאריך בשבחו של השי"ת ולומר שאינו כפוי טובה / עוד טעם שדורשין דוקא מפרשת ביכורים כיון שכאן אומר 'הגדת היום' ומרגיש כאילו זה נעשה היום, וזהו האופן שצריך לספר ביצי"מ / בביאור ברכת הבת קול שמכרכתנו הבאת ביכורים היום תשנה לשנה הבאה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קכ"ג: מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו
מספרים וכו'..... רעט

הטעם שהיו מסובין בשעת סיפור יצי"מ

סימן קכ"ד: עד שבאו תלמידים ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית..... רפ
בליל ט"ו שהוא לילה כאור יאיר לא היה אצלם חילוק בין יום ולילה

סימן קכ"ה: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה..... רפא
בביאור החידוש שהתנאים היו עסוקים כל הלילה בסיפור יציאת מצרים / הטעם שהוזכר
התלמידים בלשון רבים ולא מספיק בתלמיד אחד או בשליח

סימן קכ"ו: עד שבאו תלמידיהם..... רפג
זריזות מיוחדת כליל הפסח והשייכות בין חמץ לזריזות במצוה

סימן קכ"ז: מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו
מספרים וכו'..... רפה

כמה הערות גדולות במעשה שבהגדה – וכמה שינויים בין מה המעשה שבתוספתא לבין
עובדא זו בהגדה – ובדברי השפת אמת שהמעשה בהגדה לא היה כלל בליל פסח / כמה
שינויים בין מה שהובא בתוספתא לבין מה שהובאה עובדא זו בהגדה / כל היכא שהוזכר
'אותו היום', הכוונה היא על 'אותו היום' שמינו את ראב"ע לנשיא / בכל פעם שאנו מזכירין
יציאת מצרים זה מקרב הגאולה – וממילא אם יש חיוב זכירה בלילה אפשר לקרב הגאולה
פי שנים יותר מהר מעכשיו / עובדא זו דהיו מסובין בבני ברק לא היה בליל פסח – אלא
היה באותו הלילה שהידשו שיש חיוב זכירה יציאת מצרים בלילה / בביאור מה שאמרו
להם התלמידים הגיע זמן קריאת שמע – והשייכות של מעשה זה למה שאמר בהגדה מקודם,
אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה / לפי הנ"ל מבואר נפלא כל החילוקים שבין העובדא
שבהגדה להעובדא שבתוספתא

סימן קכ"ח: שהיו מסובין בבני ברק..... רצד

מקומו של רבי עקיבא / חלק מסיפור יציאת מצרים הוא לראות מהצרה איך שהיה שחוק /
ר"ע ראה איך אפשר לראות מהצרה שחוק כיון שראה כל הדברים כמהלך אחת ותמונה
אחת / שהיו מסובין בבני ברק – הגיע זמן גאולה העתידה לקרוא ק"ש של שחרית

סימן קכ"ט: מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו
מספרים וכו'..... רהצ

עשרת הרוגי מלכות זהו שייך להשלמת יציאת מצרים

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ק"ל: וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח..... רצט

אם נאמר מעלת כל המרבה גם ברוב בני אדם השומעים הסיפור

סימן קל"א: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות..... ש

בביאור הרבותא בדברי ר"א בן עזריה / השייכות בין שבעים שנה לטעם הגמ' ולדברי הארז"ל הם עולים לכוונה אחת / רבי אלעזר בן עזריה היה מיוחד בעניני הגדה

סימן קל"ב: 'ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות'..... שג

במצות זכירה ומצות סיפור / בביאור השייכות בהגדה של ענין מצוות זכירת יצי"מ בלילות

סימן קל"ג: מה נשתנה..... דש

הערה בדברי הרמב"ם דנלמד במיוחד חיוב סיפור ביציאת מצרים אפילו שאין לו בן

סימן קל"ד: מה נשתנה..... שה

סדר השאלות במה נשתנה להרמב"ם ולשאר הראשונים / אמירת מה נשתנה בניגון / אכילת מצה נוהג כל שבעה, לעומת שאר הקושיות דהם דברים מיוחדים רק בליל הסדר

סימן קל"ה: מה נשתנה הלילה הזה..... שז

ליל הסדר 'לילה כיום יאיר' נחשב כיום – ולענין הדין דכבוד היום עדיף האם נוהג בליל הסדר / אם גם ביו"ט יש דין דכבוד היום עדיף

סימן קל"ו: מה נשתנה הלילה הזה..... שט

בדברי הגר"א שלא מצינו בשום מקום מצוה שזמנו יהיה רק בלילה

סימן קל"ז: הלילה הזה כולו מצה..... שי

מהיכן יודע הבן שיאכלו רק מצה / מדוע הבן שואל 'הלילה הזה' והרי איסור אכילת חמץ הוא בכל הפסח / למה אומר 'כולו מצה' והלא בלילה הזה אוכלים דברים נוספים

סימן קל"ח: הלילה הזה כולו מצה..... שיב

בפסח העבודה יכולה להיות באופן דמקודם עשה טוב ושוב להגיע לסור מרע

סימן קל"ט: שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור..... שיד

שינוי בין הקושיא במצה לקושיא במרור / רק מחמת דבפסח אין אוכלין בו חמץ – מכאן זה יש עליה תורת מצה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ק"מ: שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין הלילה הזה כולנו מסובין ... שמו

למה שינה כאן הלשון ואמר בין יושבין ובין מסובין / בין יושבין ובין מסובי – ולא בין יושבין למסובין

סימן קמ"א: ברוך המקום ברוך הוא וכו' כנגד ארבעה בנים דברה תורה שמו

הטעם שאומרים בלשון 'המקום'

סימן קמ"ב: כנגד ארבעה בנים דברה תורה שמו

כל שאלה מארבעת השאלות מכוונת כנגד אחד מהבנים / "חכם מהו אומר מה העדות והחוקים" – עומק שאלת החכם בחובת פסח לכל יחיד לעומת הרשע דאינו מכיר בגאולה הפרטית / 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' – התשובה להחכם היא שיש 'מתיקות' במצוות שאנו עושין / יש כח בליל הסדר לתקן הבן הרשע – וכן הצעקה בליל הסדר / העומק בשאלת הרשע "מה העבודה הזאת לכם" דבכל יו"ט יש דין לכם / "ואף אתה הקהה את שיניו ואמר לו – אילו היה שם לא היה נגאל" – בביאור מהו 'הקהה את שיניו' / השינים של האדם, הוא הדבר היחיד שיש באדם דהוור ונשנה שוב / 'הקהה את שיניו' – המתקת המרור הוא ע"י השיניים, והרשע שאינו אוכל מרור 'הקהה את שיניו' / 'הקהה את שיניו' – במה שגרמזת הכאתו שאינו זוכה ליציאת מצרים בענין השינים / 'הקהה את שיניו' – אדם שעמל וחרש וזרע ונכש וכסה ועדר ובא שדפון ומלקה אותו, הרי שניו של זה קהות / "ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" – בסגולת האור החיים הק' למי שאין לו בנים ובמי שבנו ירד מן הדרך והטעם שהפסוק של "והגדת לבנך" נכתב בבן שאינו יודע לשאול / קיום 'והגדת לבנך' בדברים המושכים את הלב

סימן קמ"ג: יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא – לא אמרתי אלא בשעה שיש

מצה ומרור מנחים לפניך שכח

בביאור שייכות קטע זה בתוך ההגדה / בפירוש הגר"א במעשה רב שנתקן דברי המכילתא בהגדה בכדי ללמד לנו שלא לומר ההגדה מקודם פסח

סימן קמ"ד: יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא יכול מבעוד יום שכח

בביאור הס"ד שיוצא בסיפור יציאת מצרים מבעוד יום

סימן קמ"ה: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו שכח

מתחיל בגנות ומסיים בשבח – בליל יציאת מצרים היה הלילה מאיר כיום / מתחיל בגנות ומסיים בשבח – בפלוגתת רב ושמואל מה העיקר גאולת הגוף או גאולה רוחנית / בגאולת הגוף עיקר הדגש הוא הניסים, לעומת גאולת הנפש שעיקר הגאולה היא הכרת האמת / בביאור מה שאמרו ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים – שהת"ח רוצה לספר כהגדת רב ומ"מ מצוה עליו לספר גם כהגדת שמואל על עצם היציאה

יחלק

תוכן ענינים מפורט

שלל

סימן קמ"ו: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו..... שלל

אם 'אבותינו' הכוונה על תרה / בחירת אברהם אבינו לא היה מצד מעלותיו ומשום הכי לא הזכר כאן שום מעלה / קריאת תרה אבותינו בא להורות לנו חידוש זה דבחירת אברהם לא היה מכח שניתק עצמו מתרה אלא רק מחקב"ה / "ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב וכו'" / "שחקב"ה הישב את הקץ – כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים". / ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו, ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו

סימן קמ"ז: ואחרי כן יצאו ברבוב גדול..... שלל

ר"נ שאל את 'דרו עבדיה' מחמת שהעבד מבין ביותר ענין זה, ועי"ז יוכל להמחיש את הסיפור של יצי"מ כראוי

סימן קמ"ח: צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו..... שלל

המעלה המיוחדת בדרשת 'פרשה זו' / בכיאר הטעם דדורשין ההגדה מפרשת כי תבוא ומבאר שייכות אברהם אבינו לפסח / "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו"

סימן קמ"ט: שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל..... שלל

אם אומרים בהגדה דבר זה בכדי להפחית מרשעותו של פרעה / 'שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל'.

סימן קנ"ג: ולבן בקש לעקור את הכל..... שבב

היכן מצינו שלבן ביקש לעקור את הכל / 'פרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל'

סימן קנ"א: ארמי אויבד אבי..... שבג

דרשת ארמי אויבד אבי הוא לימוד להגדת שמואל / הטעם ללמוד סיפור יציאת מצרים ממביא ביכורים שמקיים עם סיפורו מתחיל בגנות ומסיים בשבח / כמה שלא הזכר שהקושי היה מצד מלכות פרעה אלא מצד המצריים

סימן קנ"ב: ארמי אויבד אבי..... שבג

בדברי הרמב"ם דמי שמאריך בסיפור פרשת ארמי אויבד אבי הרי זה משובח

סימן קנ"ג: גדול עצום כמו שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וגו' ותמלא הארץ אותם..... שבג

מחמת שהם לא למדו תורה לא היה להם מעלת ארץ ישראל והארץ לא היתה מתרחבת, ולכך ותמלא הארץ אותם

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קנ"ד: ורב כמה שנאמר וכו'..... שג

הטעם שבפסוק "וירב העם ויעצמו מאד" כתוב רק ג' לשונות ולא הוזכרו כל הששה לשונות

סימן קנ"ה: ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך וכו' ואת ערום ועריה..... שגא

המצוות הם נקראות 'לבוש'

סימן קנ"ו: ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם..... שגב

בתורה הנלמדת בגלות אפילו הקושיא הוא נכלל בתורה

סימן קנ"ז: ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם..... שגד

כלל ישראל בגלות לא יכלו לשמוע ענינים גדולים, ומ"מ הקב"ה אמר להם שהם בדרגה גדולה יותר / בדברי השפת אמת דכשואמרים דברים גדולים גם כשאי אפשר לקלוט כראוי, הדברים אינו נאבדים / יש מחשבות שאינם ניכרות אף לאדם עצמו, וזהו 'יודע תעלומות' שיודע אף מה שנעלם מעיני האדם עצמו

סימן קנ"ח: ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתום ואת רעמסס..... שגז

בפתום ורעמסס לא הצליחו המצריים ובשאר הדברים כן הצליחו, כדי שלבסוף כל הרכוש גדול יהיה לעם ישראל

סימן קנ"ט: ויהי בימים הרבים החם וגו' ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו..... שגז

הטעם שעם ישראל נאנחו כשמת המלך הראשון

סימן ק"ס: ונצעק אל ה' אלקי אבותינו..... שגא

בתפילה בעת צרה לא נאמר הכלל ד'המושמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה'

סימן קס"א: ונצעק אל ה'..... שגב

צעקת בני' על מה שפרעה רצה להרוג הבכורות ולבטל העבודה, שה'עבודה' היתה בבכורות

סימן קס"ב: ויהי בימים הרבים החם וימת מלך מצרים ויאנחו בני' וכו' ותעל שועתם

אל האלקים מן העבודה..... שגא

בדברי החתם סופר שהיה נראה להם שלהיות יהודי הוא צרה

סימן קס"ג: ואת עמלינו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן חילוד היאורה תשליכוהו..... שגב

הטעם שרק ביום שנולד משה בא להם הכלבול לאיצטגנין של פרעה, שאמרו היום נולד מושיען של ישראל ואין אנו יודעים אם ממצרים או מישראל

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קס"ד: כל הבן הילוד.....שכד

דור המבול ודור הפלגה נתגלגלו בגזירת כל הילדים ליאור, ובגזירה לבנות את פיתום ורעמסס

סימן קס"ה: ואת עמלינו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו.....שפה

בסדר הדברים, ובביאור הראיה מפסוק זה / ועברתי בארץ מצרים אני ה'

סימן קס"ו: 'ועברתי בארץ מצרים אני ה'.....שפז

סימן קס"ז: ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיוך.....שפה

גאולת ישראל ממצרים בזכות דם מילה ודם פסח – ובהתרחשות במשה רבינו במילה שנתחייב מיתה בשביל זה / התנאי לגאולת מצרים הוא ברית מילה ומשום הכי התרחשות בעת גאולת מצרים בברית מילה הוא חמור מאוד

סימן קס"ח: ואומר לך בדמיוך חיי.....שפט

ההגנה היא מכח המצוה וגם אין זה עצם הדם / בדמיוך חיי – חיות מכח המסירות נפש למצוה

סימן קס"ט: ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו.....שע

במה שלא הוזכר שמו של משה רבינו בהגדה – וברמב"ם שכתב לספר הנסים שנעשו לנו על ידי "משה רבינו"

סימן ק"ע: לא על ידי מלאך וכו'.....שעג

בביאור הפסוק "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים" / טעם חדש במה שבעל ההגדה דורש בהגדה דוקא מהפסוקים שבפרשת כי תבוא

סימן קע"א: והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה.....שעד

הכלבים שלא צעקו וכו' לג' דברים נפרדים, מדה כנגד מדה בשכר שמנעו 'עצמן בג' דברים נפרדים

סימן קע"ב: ביד חזקה זו הדבר.....שעז

מכת דבר נקרא – יד ה' / בביאור מהו המיוחד במכת דבר יותר משאר המכות

סימן קע"ג: ובמורא גדול זו גילוי שכינה.....שעט

הטעם שהכלבים שלא הרצו לשונם ניתן להם שכר, ולעומת זאת לצפרדעים שמסרו נפשם על קידוש השם לא מצינו שום שכר

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קע"ד: ובאותות זה המטה..... שפא

בביאור מעלת המטה שעשה בו משה את האותות לפרעה / "ובאותות זה המטה"

סימן קע"ה: אלו עשר מכות..... שפג

ענין עשרה מכות היה בירור על הבריאה ובירור על עשרה מאמרות שבהם נברא העולם

סימן קע"ו: ובמופתים - זה הדם..... שפד

מה המיוחד בזה שזה נאמר על מכת דם

סימן קע"ז: דבר אחר ביר חזקה שנים וכו' אלו עשר מכות שהביא הקב"ה..... שפה

השורש והכח של היציאה ממצרים היה על ידי שלקו המצרים עשר מכות

סימן קע"ח: אלו עשר מכות..... שפה

בחילוק המכות שיש שבעה בפרשת וארא ועוד ג' בפרשת בא, וביסוד הענין של עשר המכות / ענין המכות הוא בכדי להראות נפלאות הקב"ה והמופתים / המכות הם כנגד עשר ספירות, ובפרשת בא מתחיל עם המכות שהם כנגד חב"ד / 'אלו עשר מכות וכו' ואלו הן / המעם שאומר אח"כ שוב 'ואלו הן' / "אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך על המצרים במצרים ואלו הן" / אמירת עשרת המכות הם חלק עיקרי במצות סיפור יצי"מ / דם ואש ותמרות עשן' / בשפיכת היין הדומה לדם אנו מאבידין את אומות העולם / יין המכות שהביא להצלה

סימן קע"ט: מכת דם..... שצ

כמה הקירות במכת דם / אם גם בשאר המכות העשירו ישראל / חילוק בין מכת דם לשאר מכות שחלק גדול מהמכה הוא מכה על הממון שלהם וכמה הערות בזה / בעיקר הענין שהעשירו על ידי מכת דם / "ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת" / פרעה הטיל חומרות האדם וטומאתה בתוך אותו מקום שנתגלה שם יד השם

סימן ק"פ: במכת דם הנה יצא המימה..... שצג

בענין מה דפרעה לא היה צריך לנקביו

סימן קפ"א: מכת דם לעומת מכת צפרדע..... שצד

כמה הערות בחילוק מכת דם ממכת צפרדע

סימן קפ"ב: מכת צפרדע..... שצו

על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה

סימן קפ"ג: מכת כנים..... שצו

'אל נא תקברני במצרים - סופה להיות עפרה כנים'

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קפ"ד: מכת כנים..... שצז

מכת כנים אצל כלל ישראל

סימן קפ"ה: מכת ערוב..... שצח

חילוק בין מכת ערוב למכת דבר לענין אם יהנו המצרים מעורותיהם

סימן קפ"ו: מכת דבר..... שצט

והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים

סימן קפ"ז: מכת ארבה..... ת

בחילוק הלימוד בגבול מצרים במכת ארבה ובין מכת צפרדע

סימן קפ"ח: מכת ארבה..... תא

בביאור הטעם שהארבה היה נה בשבת

סימן קפ"ט: מכת חושך..... תג

רשעי ישראל מתו בשלשת ימי אפילה בכדי שלא יראו המצרים ויאמרו אף הן לוקין כמונו / מיתת פושעי ישראל הרי יוודע למצריים לאחר מכת חושך, ואמאי לא יאמרו אז שלוקין כמונו / טעם מכת חושך היתה משום שלא ראו איש את אחיו / 'חושך' – מניעה ועצירה / 'רואים איש את אחיו' – תנאי ליציאת מצרים ולקבלת התורה / בביאור מה שהוזמן לקיים ואחר כך יצא ברכוש גדול הוא במכת חושך

סימן ק"צ: מכת חושך..... תז

תנאי ליציאת מצרים שלא להתייאש מהנאולה

סימן קצ"א: מכת חושך..... תח

'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר' – שצריך לספר לבנו שליל פסח הוא כמו יום – ומיתת הרשעים במכת חושך / הרשעים שלא הכירו בזה שהחושך היה באמת אור, מתו במכת חושך ולכן נשארו בחושך / הטעם דהמן עשה הגזירה ביום י"ג אדר שאז היה ג' ימים של מכת חושך שמתו בו רשעי ישראל / "ליהודים היתה אורה ושמהח"

סימן קצ"ב: מכת חושך..... תיא

בליל יציאת מצרים אם היה זה לילה או יום – חילוק בין פרעה שאצלו היה חושך לבין עם ישראל

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן קצ"ג: **מכת בכורות**..... **תיב**

בביאור הטעם דרך במכת בכורות מצינו היתה צעקה גדולה / בדברי ההת"ם דזהו עומק הנסיון של 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' מכיון שהיתה צעקה גדולה / מחלך בביאור השם 'מכת בכורות' דליל הסדר נתגלה בברכת יצחק אבינו שיעקב הוא הבכור לעומת עשו

סימן קצ"ד: **ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו**..... **תיד**

גילוי סודות הוא גלות והגאולה הוא להיפך מזה ובביאור הנסיון של 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' / בפסח הגלות היה בדיבור

סימן קצ"ה: **מכת בכורות – ותענית בכורים**..... **תמו**

הטעם שהבכורים היו צריכים לעשות כמה דברים בכדי שיהיו ניצולים

סימן קצ"ו: **רבי יהודה היה נותן בהן סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב**..... **תיה**

רבי יהודה בתיבת 'באח"ב' שילב את מכת ברד ביחד עם מכת ארבה, כיון שמכת ארבה בא להשלים את מכת ברד

סימן קצ"ז: **ועל הים לקו חמישים מכות**..... **תיט**

מי שפרע ממצרים בים

סימן קצ"ח: **ועל הים לקו חמישים מכות**..... **תכ**

כמה קושיות במה שעל הים לקו חמשה פעמים מה שלקו במצרים

סימן קצ"ט: **מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים**..... **תכא**

כל ענין המכות הוא חלק מעצם היציאת מצרים ובירור מצרים לישראל

סימן ר': **רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר שלקו במצרים וכו' ר"א אומר מנין וכו'**

ור"ע אומר מנין..... **תכב**

הטעם שכל התנאים באו לבני ברק לשמוע ההגדה מרבי עקיבא, כיון שהוא המחבר בריבוי המכות ולדבריו יש יותר יציאה מצרים עי"ז / "כמה מעלות טובות למקום עלינו" / לפיכך

סימן ר"א: **אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם**..... **תכג**

מה תועלת בממון ששאלו במצרים אם קיבלו ביות הים

סימן ר"ב: **אילו נתן את ממונם ולא קרע לנו את הים**..... **תכד**

אם הממון בביות הים זה קיום הרכוש גדול, והטעם שלא היה דין תורה בגוים על הממון הזה / 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ר"ג: אילו ספק צרכינו במדבר ולא האכילנו את המן..... תכו

במה שסיפק צרכינו במדבר ואכילת המן נתחלקו לב' דברים בפ"ע / למה בסוכות עושים
זכר רק לענני הכבוד ואין עושים זכר למן ולבארה של מרים

סימן ר"ד: אילו נתן לא את המן ולא נתן לנו את השבת וכו' ולא קרבנו לפני הר סיני.... תכו

בהא דלא מזכירין שאר המצות שהיה במרה, ואם השבת כאן הוא השבת שניתנה
אחר המן

סימן ר"ה: אילו נתן לנו את השבת..... תכט

יציאת מצרים ושמירת שבת והכה על ידי יציאת מצרים להתאחד עם השבת / השבת היא
בחינת חירות בזמן, ויציאת מצרים היא חירות בגוף

סימן ר"ו: אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל..... תלא

בביאור השייכות של התורה לכניסתנו לארץ ישראל

סימן ר"ז: אילו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית הבחירה..... תלב

הטעם שנדרש בהגדה דוקא מפרשה דהבאת ביכורים, כיון שהוא השלמת יציאתנו ממצרים
להגיע לא"י ולהביא הביכורים

סימן ר"ח: ובנה לנו בית הבחירה לכפר על עוונותינו..... תלג

הטעם שרק כאן הוזכר שהמעלה בבנין בית הבחירה היא 'לכפר על כל עוונותינו' / בפסוקים
של המביא ביכורים יש ה' פסוקים ולא נדרשו אלא רק ד' פסוקים

סימן ר"ט: כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה

ומרור..... תלה

בפלוגתת הראשונים אם צריך לומר אלו ג' דברים לקיים מצות סיפור או לקיים מצות פסח
מצה ומרור / שש נפק"מ במחל' הראשונים אם הוא כדי לקיים מצות סיפור או לקיים מצות
פסח מצה ומרור / אם הזמן לנשק המצה להראות החביבות הוא רק בשעת אכילת המצה
או בכל שעת הסדר

סימן ר"י: כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה

ומרור..... תלז

טעם שהזכיר פסח בתחילה / בפירוש לא יצא ידי חובתו אם מצוה מן המובחר הוא לעיכובא,
ועוד ב' מקורות בגמ' ומחל' ראשונים בענין זה / מקור שלישי מחל' ראשונים אם הפירוש
לא יצא ידי חובתו הוא לעיכובא או לא

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רי"א: כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור..... תלט

בהגבהת המצה והמרור והטעם שעושים את זה כאן ולא ממש לפני האכילה

סימן רי"ב: מצה זו שאנו אוכלים..... תמב

בהגבהת המצה / מצה זו שאנו אוכלים על שום מה

סימן רי"ג: פסח על שום מה מצה על שום מה מרור על שום מה..... תמב

הטעם שככל ג' דברים אלו מקדימין לומר על שום מה בלשון של שאלה ותשובה

סימן רי"ד: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים..... תמוג

במה שנקט לשון בכל 'דור ודור' ולא אמר בכל 'שנה ושנה' / בביאור עומק היציאה הוא דאנו עבדי ה' וזה מפקיע אותנו מכל שאר עבדות

סימן רט"ו: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים..... תמה

בביאור מנהג העולם שבכל שנה ושנה מחפשים הגדה של פסח חדשה / בכל שנה ושנה שדורשין בסיפור יציאת מצרים זוכין לדרגה יותר גבוהה ביציאת מצרים, וממילא ההגדה משנה שעברה לא מספיק להגדה של שנה הבאה

סימן רמז: לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך..... תמוז

בביאור הכוונה דהסיפור הוא בשעה שמצה ומרור לפניך / אם זהו לעיכובא שהמצה ומרור יהיו מונחים לפניו כל זמן הסיפור / בדברי הגר"ח שמהובת הסיפור הוא שהמצות יהיו מונחים על השולחן

סימן ריז: לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך..... תנ

ג' שיטות בדין זה

סימן רי"ח: לפיכך אנחנו חייבים להודות..... תנא

חילוק בין הגבהת הכוס בשביל קידוש לבין הגבהת הכוס בשביל שירה ונפק"מ לענין כיסוי הפת

סימן רי"ט: הלל בליל הסדר..... תנב

בענין הלל בליל הסדר ומחל' ב"ש וב"ה והלל במיוחד בליל הסדר שנקבע לפני הישועה בכח האמונה

סימן ר"כ: בצאת ישראל ממצרים..... תנד

ההלל הוא חלק מהסיפור יצי"מ, ואם את החלק הראשון שבהלל צריך לומר בנעימה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רכ"א: אשר גאלנו וגאל את אבותינו.....תנה

סימן רכ"ב: בן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום.....תנו

המעם שמתפללים כאן שיוגיענו לרגלים אחרים – כיון שתשעה באב יתהפך להיות יו"ט

סימן רכ"ג: ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים.....תנא

המעם שבמשנה בפסחים דהביאו לפניו לא הוזכר כלל על קרבן חגיגה – ובפיוט "ואל הבקר רץ זכר לשור ערך פסח" / "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון".

סימן רכ"ד: אנא ה' בי אני עבדך – הללו עבדי ה'.....תסא

בדברי השפת אמת על מעלת 'אנה השם כי אני עבדך', והחילוק בין בקשה זו לבקשת 'אנא השם הושיעה נא'



עניני הסדר

סימן רכ"ה: מוציא מצה.....תסז

אם טובלים את המצה במלח

סימן רכ"ו: לחם משנה.....תסז

בדין לחם משנה כליל הסדר וכליל שבת שחל להיות כליל פסח / מצות סעודה של יו"ט דפסח מתקיים על ידי אכילת המצה

סימן רכ"ז: אכילת מצה.....תסז

בדברי החת"ם שאכילת מצה היא המצוה היחידה שנשארה לנו מכל המצוות אכילה שבכל התורה / המצה היא דומיא דזמן בית המקדש שיש דינים בכשרות האכילה בדומה לקדשים ותרומה / עומק בביאור דברי החת"ם סופר דהמצוה היחידה מן התורה שנשארה באכילה הוא אכילת מצה.

סימן רכ"ח: שאר מצוות הלילה.....תעא

בענין אם כל מצוות הלילה הם חלק מקיום מצות סיפור יצי"מ – ובדין מי שנתאחר עד סמוך לחצות

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

- סימן רכ"ט: הסיבה..... תעב
הסיבה בד' כוסות לשיטת הראב"ה דאין דרך הסיבה בזמנינו
- סימן ר"ל: הסיבה בשעת ההגדה..... תעג
בשיטת המאירי לענין הסיבה בשעת אמירת ההגדה
- סימן רל"א: הסיבה בכל הסעודה..... תעד
בביאור שיטת הרמב"ם דאם היסב בכל הסעודה הרי זה משובח
- סימן רל"ב: מרור..... תעה
בענין חובת ברכה בורא פרי האדמה במרור
- סימן רל"ג: מרור..... תעז
בחילוק שבין עבודת אכילת מרור לשתיית ד' כוסות
- סימן רל"ד: מרירות המרור..... תעט
בענין מרירות המרור בחזרת במשנתו של השפת אמת
- סימן רל"ה: ברכת המרור..... תפ
בענין ברכת החזרת - חריין / אכילת מרור בליל הסדר אינו מזיק ונשתנה ברכתו לבורא פרי האדמה / אכילתו מרור אינו מזיק רק בעת אכילת מרור ולא בעת שאוכלין זה לכרפס שבוה שוב ברכתו הוא שהכל / אכילת מרור בליל הסדר חלוק משאר השנה
- סימן רל"ו: כדי אכילת פרס וכזית..... תפב
בענין כדי אכילת פרס וחובת כזית במרור / חקירה בדין כדי אכילת פרס האם הוא קולא או חומרא / הערה מה המעם דנשנית במיוחד דין צירוף כדי אכילת פרס במרור ולא בשאר דוכתי / השיעור כדי אכילת פרס במרור הוא חלוק משאר מקומות לקולא כיון שאינו צריך בעצם לאכול כזית
- סימן רל"ז: כורך - קורח..... תפח
בעובדא של האבני נזר
- סימן רל"ח: שלחן עורך..... תפז
במנהג העולם שאין מקפידים להסב בכל הסעודה
- סימן רל"ט: ביצה..... תפז
אכילת ביצה בסעודה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ר"מ: שתיית יין בסעודה..... תפח

לא ראינו מנהג העולם להקפיד לשתות יין בשולחן עורך, ולמה א"צ לשתות מצד
ושמחת בהגך

סימן רמ"א: אפיקומן..... תפט

הטעם דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן / בטעם גניבת האפיקומן, ובמה שישראל היו
נחשבים כגנבים

סימן רמ"ב: אפיקומן..... תצא

בשיטת הרשב"ם לענין אפיקומן שבזה מקיים מצות מצה / בדברי הרשב"ם בריש המשנה
מוכה דמצות מצה הוא בכזית ראשון / בדברי המהר"ל דכל כזית מצה שאוכל בתוך
הסעודה נקבעת מכה אותו חיוב של קיום המצה

סימן רמ"ג: ברכת המזון..... תצג

שפוך חמתך אל הגוים וכו' שפוך עליהם זעמך / בדברי הבית הלוי דפותחין הדלת להראות
שהוא ליל שמורים ואין חוששין לזוגות' / בליל פסח אצל לוט היו צריכים לסגור הדלת, ואנו
עושין להיפך מזה ופותחים הדלת

סימן רמ"ד: הלל..... תצו

ההלל הוא חלק ממצות הסיפו / בביאור מחל' רש"י והמאירי אם חציו השני של ההלל הוא
מדיני הפסח – ואם אסור לומר הלל בשעת אכילה במקום אחר / איזה חלק מהלל הוא
העיקר בליל הסדר, החלק הראשון או החלק השני

סימן רמ"ה: פירושים בהלל..... תצח

'הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה' / 'הללו עבדי ה' / 'רם על כל גוים ה' על השמים
כבודו, מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים וכאריץ" – רוממות הקב"ה
הוא לראות השפלות למטה / "היתה יהודה לקדשו" / 'מה לך הים כי תנוס' / "יברך יראי
ה' הקטנים עם הגדולים" / 'אודך כי עניתני ותהי לי לישועה

סימן רמ"ו: ביאורי תפילה..... תקב

'ישראל בטח בה' עזרם ומגינם הוא – בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגינם הוא – יראי ה'
בטחו בה' עזרם ומגינם הוא / 'והמשיח אלמים' – 'ומהלים רעים ורבים נאמנים דליתנו' /
אמירת 'נשמת כל חי' ביו"ט של פסח

סימן רמ"ז: נרצה..... תקג

"לשנה הבאה בירושלים" / בביאור בקשת 'לשנה הבאה בירושלים' בפסח ובחילוק בין
פסח לסוכות

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רמ"ח: פיוט אחד מי יודע..... תקו

"שבעה ימי שבתא" – ההולך במדבר ואינו יודע אימתי הוא שבת / שמונה ימי מילה / קשה שאינו שמונה אלא רק שהמילה היא ביום השמיני / "תשעה ירחי לידה" / מהו המיוחד לישראל בזה שהרי כך הוא ג"כ זמן העיבור לאומות העולם / "עשרה דבריא" / מהו הכפילות בעשרה דבריא, שאינו כלול בשני לוחות הברית

סימן רמ"ט: פיוט ויהי בחצי הלילה..... תקט

איבוד אומות העולם כליל הפסח – ובמה שיעקב תפס הברכות מעשו כליל הסדר / גר צדק נצחתו כנחלק לו הלילה / פסח הוא כנגד אברהם אבינו, ובפסח זכה אברהם לב' מצות של ציצית ותפילין / דנת מלך גרר בחלום לילה / מנגנתו של אותו רשע למדנו שבחו, שלא היה משמש מטתו ביום

סימן ר"נ: פיוט ובכן ואמרתם זבח פסח..... תקיא

'דלתיו דפקת כחום היום' / 'דלתיו דפקת כחום היום' / 'ואל הבקר רץ זכר לשור ערך' – בגדולתו של אברהם אבינו שהלך בעצמו / "הסעיד נוצצים עוגות מצה בפסח – חלץ לוט מהם ומצות אפה בקין פסח". / ראייה לדעת הגר"א דיש מצות מצה כל שבעה / בביאור הלשון "הסעיד" נוצצים עוגת מצות בפסח / "נשמדה מדין בצליל שעורי עומר" / נצחון בזכות מצות העומר / "קהל כנסה הדסה צום לשלש בפסח" / כמה שאסתר קבעה תענית כליל פסח, ולא המתינה עוד יום אחד לצום בחוה"מ / בקי' הראש יוסף דהרי העביר גם חול המועד בתענית / "כי לו נאה כי לו יאה" / 'קדוש במלוכה' בזמן הגלות, 'תקוף במלוכה' בזמן הגאולה העתידה

סימן רנ"א: חד גדיא – ואתא שונרא ואכלה לגדיא..... תקמז

מה התביעה על מלאך המות ששחט את השוחט / בדברי הבית הלוי שיש נסיון של עשו ושל קירוב עשו



אחר הסדר

סימן רנ"ב: ספירת העומר..... תקכא

בענין המנהג שהרב בבית הכנסת סופר ספירת העומר / בביאור כל העסק שעושין בספירת העומר שהוא לאפוקי מהצדוקים, ובדומה להרעש שהיו עושין בזמן קצירת העומר

סימן רנ"ג: בחיוב להיות עומק בהלכות הפסח כל הלילה..... תקכג

בענין הפטור של תחטפנו שינה / הערה בחיוב להיות ער כל הלילה ממה דלא מצינו במקום אחר חיוב כעין זה / לפי הגר"ז לאחר שהולך לישון שוב נפסק הקיום של 'כשעה שיש מצה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

ומרור מונחים לפניך / קושיא משיטת ראב"ע דסבר דומנו הוא עד חצות לקיים מצות אכילת אפיקומן / חיו"ט דפורים הוא גילוי על גלות אפילו בעת שינה, ובפסח הוא גילוי על זה שהלילה הוא אור / עוד בגדר החיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה / אמירת 'שיר השירים' לאחר הסדר / המעם שבשבעות מקפידין להיות ער אפילו דהוא רק מנהג, ובפסח שהוא מדינא רוב העולם הולכין לישון / חילוק בין ליל פסח שבמצב שהוטפתו שינה הרי 'יושב בטל כישן דמי', משא"כ בשבעות יש מעלה בעצם זה שהוא ער כל הלילה / עוד מעם חדש במנהג ישראל להיות ער כליל שבועות וללמוד תורה בכדי להראות שאנו מקבלים עלינו תורה שבע"פ / חילוק בין פסח שאין אנו מצערים עצמינו להיות ער כל הלילה, לבין שבועות שאין זה ביטול החג אלא זהו גופא קיום החג

סימן רנ"ד: אכילת מצה בכל יום ראשון.....תקלב

אם דין לחם עוני הוא תנאי במצות מצה

סימן רנ"ה: יו"ט שני.....תקלג

מעלת הסדר בליל יו"ט השני שאפילו בגלות אפשר לספר ביציאת מצרים

סימן רנ"ו: בענין ליל הסדר השני.....תקלד

אם דינו דומה ללולב

סימן רנ"ז: פסח ביום שנעשה בו חנם ולא למחרתו.....תקלו

מועד חיו"ט דפסח נקבע ביום המלחמה לעומת פורים ופסח שהם למחרתו



חידושי תורה בעניני מצות החג

סימן רנ"ח: ד' כוסות.....תקמא

בעיקר חיוב ארבע כוסות בפסח / בדברי הגר"ז בדין ד' כוסות ששתאן בב"א או שתאן חי / בענין קטנים בחיוב ד' כוסות ובדין נשים / בדברי רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין / בסתירת דברי רש"י במעם ד' כוסות, אם הם כנגד ד' לשונות גאולה, או כנגד ד' כוסות פרעה / חילוק בין אנשים דהיין אצלם מורה על גאולה, לבין נשים דצריך דרשה נוספת לקיים הזכר דוקא ע"י כוסות יין ולא בדבר אחר / מעורר

סימן רנ"ט: איתקש סוכה למצה.....תקמו

באיסור לאכול בסוכה עד שהוא ודאי לילה דאיתקיש למצה, ובהערת הגר"ח בזה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ר"ס: בפלוגתא בהביאו לפניו.....תקמח

'הביאו לפניו' במהל' רש"י ותוס' אם הביאו החזרת או השלחן / המעם למה צריך לפרוס מפה קודם הקידוש - והערה כליל הסדר אם צריך לכסות המצות

סימן רס"א: קידוש במקום סעודה.....תקמט

בענין קידוש במקום סעודה כליל הסדר

סימן רס"ב: ליכנס לתיאבון.....תקנ

בשיטת רב יהודה דצריך ליכנס לשבת ויו"ט בתאבון / בביאור החילוק בין שבת לפסח

סימן רס"ג: בהובת הסיפור כליל פסח.....תקנב

בדברי הגר"ח בביאור החילוק בין סיפור יצי"מ כליל פסח לבין הזכירה דכל השנה / לפי המהר"ל דעדות הוא להוציא הדבר אל הפועל, יבואר דהחייב כליל פסח הוא לגלות הדבר בפועל ממש כמו עדות

סימן רס"ד: במעשה דר"א שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה.....תקנד

בדברי השפת אמת דמהמת הסיפור שכתו ולא אכלו מצה ומרור

סימן רס"ה: מצות 'והגדת לבנך' ומצוות האב על הבן.....תקנו

הערה כברייתא בקדושין למה לא נמנה שם חייב מצות והגדת לבנך

סימן רס"ו: אכילת מצה.....תקנז

בשיטת המהר"ל דהמצוה ד'בערב תאכלו מצות' כולל כל כזית וכזית שאוכל באותו הלילה / במה דהחמיר רבא לשתות יין כדי לאכול הרבה מצה כליל הסדר, והרי לדעת הגר"א בכל שבעה יש מצוה של רשות / בהנהגת הגר"א במעשה רב במצות מצה כל שבעה

סימן רס"ז: בדין כורך.....תקסב

בהא דאין לעשות כורך לאחר אכילת מצה משום דמרור דרבנן מכיל מצה של רשות / לדברי המהר"ל דגם כשאוכל עוד מצות זהו קיום של בערב תאכלו דלפי"ז לעולם המצה צריכה לבטל המרור / גם בכורך גופא יש שני חיובי מצה, בערב תאכלו, ועל מצות ומרורים יאכלוהו

סימן רס"ח: בדין מצות המיכה בפסח.....תקסג

בפלוגתת הרמב"ם והרא"ש אם המיכה הוא מצוה בפנ"ע / נפק"מ בין הרמב"ם והרא"ש לענין ברכה אם יש מקום לכרך אם חוזר ואוכל בהמיכה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רס"ט: בלע מצה.....תקפה

בשיטת הרמב"ם ותוס' בדין בלע מצה אם יוצא גם מצות הסיכה / לשיטת הרמב"ם בבלע מצה לא יצא י"ח הסיכה ואין ראייה מהגמ' משא"כ לשיטת התוס' יש ראייה שיוצא י"ח

סימן ר"ע: אנסוהו לאכול מצה.....תקפו

בדין אנסוהו לאכול מצה בשיטת הרמב"ם והתוס' אם יוצא במצות הסיכה

סימן רע"א: דין השמש בליל הסדר.....תקטו

בביאור הענין בשמש לענין ד' כוסות אם צריך להסב ובביאור הטעם שריב"ל לא מדבר לענין ד' כוסות / אם ב' הלכות אלו הם פותרין זא"ז / בדברי המהר"ל והשל"ה דיש לאכול את כל האכילה של מצה בהסיכה והכל נחשב אכילת מצה / ראייה מדברי המהר"ל שמוצות הסיכה הוא חלק מקיום מצות מצה ואינו מצוה בפנ"ע / מקור מהראשונים לדברי המהר"ל וגם לדעות שהולקין על זה / הצריך לחזור ולאכול בהסיכה ונמצא במקום שפטור מהסיכה

סימן רע"ב: תלמיד אצל רבו אין צריך הסיכה.....תקעג

אם הטעם דאצל רבו אין צריך הסיכה הוא משום דנחשב כנתקיים החירות בלי הסיכה / מי שסבר שרבו נמצא אצלו בסדר ולא היסב ולכסוף נתברר שרבו לא היה שם / בטעם הראב"ה שבזמנינו שאין דרכנו להסב אין צריך להסב

סימן רע"ג: בן אצל אביו אין צריך הסיכה.....תקעה

בן אצל אביו צריך הסיכה ובביאור הטעם דצריך לאומדנא דמסתמא האב ימחול / הטעם שבטלה דעתו של אביו אצל כל אדם משום ששוב הוא כמו שמצוה הבן שלא לקיים דברי הו"ל / בדין רבו שאינו מובהק שאין צריך להסב

סימן רע"ד: בדיני הסיכה אצל רבו.....תקעז

בדין מי שלא היסב כיון שחשב שרבו שם ונמצא לכסוף דאינו שם, וכן להיפך כשלא ידע שרבו שם ולא היסב ונתברר שרבו שם, אם צריך לחזור להסב

סימן רע"ה: בענין הסיכה במרור.....תקעט

בפלוגתת הראשונים

סימן רע"ו: מרור בחזרת בזמנינו.....תקפ

בענין מצות מרור בחזרת בזמנינו – ובהסיכה במרור

סימן רע"ז: דיני הסיכה.....תקפא

בענין הסיכה בכל שאר הסעודה / בביאור חיוב עני שבישראל שצריך להסב לענין כל הסעודה ובדברי הגר"א שיש מקור מהמשנה ליסב בכל הסעודה / בענין הסיכה במרור

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רע"ח: בענין הסיבה בימין ובחשש קפא..... תקפג

שומר מצוה לא ידע דבר רע / בעיקר דין הסיבה בימין

סימן רע"ט: בחילוק חובת הסיבה בד' כוסות מחובת הסיבה במצה..... תקפז

ד' הערות בשינוי חובת מצה בהסיבה מחובת ד' כוסות בהסיבה. ובמה דחלוק דין הסיבה במצה שהוא מצד החפצא מדין הסיבה בד' כוסות שהוא מצד מה שנאמר עליו

סימן ר"פ: כנגד מה תיקנו ארבע כוסות..... תקפח

מעם אחד במשנה ומעם שני בגמ'

סימן רפ"א: שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח..... תקפט

ובביאור השייכות בין ג' דיני המשנה של איסור אכילה חובת הסיבה לעני והחובה ליתן לעני ד' כוסות / מה המעם שגם אסור לאכול בלי הסיבה, דהרי הדין הוא רק שצריך הסיבה / אם החיוב לאכול מצה כליל ט"ו אין זה חובת אכילה לחודיה, אלא דהוא חובה לקבוע את הסעודה על המצה / בסוכות כליל ט"ו אסור לאכול אפילו כזית חוץ לסוכה / המעם שאיסור לתאבון בע"פ, הזמן שלו הוא מן המנחה ולמעלה / בדברי הרשב"ם שחל איסור לתאבון על חובת סעודה אפילו שאינו יוצא ידי חובת מצה / המעם שבתוך אותה סעודה מותר לאכול לשיטת תוס' והרשב"ם / לדעת הרשב"ם כל אכילתו של אותו סעודה הוא קיום לתאבון והידור מצוה משא"כ לדעת תוס' / חובת סעודה כליל פסח נכלל בחובת מצה ואינו מצוה בפנ"ע של חובת סעודה / כליל הסדר בכל אכילת מצה ומצות מרור וכן בד' כוסות אין משגיחין בעונג יו"ט ומוזה איתקיש לסוכות / מקור מדברי הלבוש דעיקר חובת המצה הוא חובת סעודה ובדומה לאכילתם במצרים. / הסיבה בכזית של מוציא מצה

סימן רפ"ב: עוד בענין ד' כוסות – ובדיני הסיבה..... תקצט

חובת שמחת יו"ט כליל הסדר שונה מכח החיוב לשתות ד' כוסות / אם בשולחן עורך צריך להקפיד לשתות יין לקיים מצות ושמחת בהגיד / ראייה מדברי הגר"א דמן המשנה נלמד שהובת הסיבה הוא בכל הסעודה ממה שדין המשנה הוא חובת סעודה / מבאר כמה נפק"מ בין שיטת תוס' והרמב"ם במצוות הסיבה / הסיבה במטה ושולחן / האם צריך למכור כסותו בשביל לקנות השולחן והמטה / מה שיעקב אמר ליצחק לאכול בהסיבה הוא בכדי שיאכל מהר וכשיטת רש"י שאם מסיב אוכל מהר / פלוגתת התוס' והרשב"ם אם השולחו מעכב למצות הסיבה זהו תלוי זה בעוד ב' מחלוקות ואולי למעמייהו / מי שפסור מהסיבה והוא מיסב אם נקרא הדיוט, ולמה זה גרע ממי שמיסב בכל שאר הסעודה / ויסב אלוקים וגו' מכאן שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב / בדין שמש לענין הסיבה ובדין עבד לפני אדונו / בביאור השייכות בין חובת האכילה בעני שבישראל, לענין הסיבה לפני ההגדה, ואיסור האכילה קודם שתחשך / יישוב הערה א', מה השייכות של דין הסיבה להדין שהעני צריך להמתין עד שתחשך, ולמה נשנית רק דין הסיבה במצה ולא ביין

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רפ"ג: אכילה ערב פסח..... תרח

בענין איסור אכילה ערב פסח אם משום לתאבון או משום אכילה גסה / באיסור אכילה
בערב פסח לשיטת הרמב"ם במסקנת הגמ' / כל ג' הלכות של המשנה הם הלכה אחת
להראות השיבות הסדר ושאלנו כבני מלכים כליל פסח

סימן רפ"ד: בענין מצות חרוסת..... תריא

בשיטת ראב"צ משום מצוה מה הוסיף בזה על דברי חכמים / כמה נפק"מ אם הטיבול הוא
מהשש קפא או אם הוא למצוה זכר לתפוח או לטיט

סימן רפ"ה: ברכת בורא פרי האדמה במרור..... תריב

בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור בזמן מצוה ושלל בזמן מצוה / בשיטת ר"ח דמכר
על אכילת מרור באכילת הכרפס ואף שאינו מקיים מצות מרור אלא רק בהמשך הסעודה
/ בקושיית החזו"א שאינו דומה לתקיעות / בשוב קו' החזו"א בדמיון תקיעות דמיושב
לאכילת מרור בעת אכילת הכרפס

סימן רפ"ו: עוד בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור..... תרמז

ג' נפק"מ להלכה בין שיטת רש"י ותוס' בשיטת רב חסדא / בדין ברכה על אכילת מרור /
לשיטת התוס' והרא"ש הטעם דאינו מכרך על מרור הוא משום דאכל זה רק לקיום מצוה
מרור ולא לשם טיבול / בענין הפסק בדיבור מאכילת כרפס עד אכילת מרור / התוס'
והרשב"ם אולו למעמיהו בזה / נפק"מ במי שאוכל מרור גם בשעת השולחן עורך / בשינוי
הגירסא בשיטת הרשב"ם ותוס', ובזה יבואר שורש המחל' מכה זה / שיטת רש"י והרשב"ם,
ושיטת התוס' ושיטת הרא"ש כדינו דרב חסדא / בביאור מחל' הרא"ש ותוס' אם מטביל
החזרת בהרוסת באכילת כרפס ואולו למעמיה כעוד מחלו' / בביאור שיטת הרא"ש והעיטור
לגבי אכילת מרור אם יכול להוציא אחרים אע"פ שאינו מועם / בגדר הקיום לפי ר"ח בשיטת
הרא"ש והתוס' / בביאור דברי הר"י טוב עלם בענין מצות חבילות חבילות

סימן רפ"ז: טיבול מרור בהרוסת..... תרכג

בענין טיבול המרור בהרוסת אם הוא חלק מעצם המרור או שהוא כדבר נוסף / ברכת
הכרפס אם נחשב ברכת המצות או ברכת הנהנין / בדברי הרמב"ם דחלוק בזמן שבת
המקדש היה קיים היה הטיבול בהרוסת לפני הברכה, ובזמן הזה הוא לאחריו

סימן רפ"ח: חג המצות..... תרכה

בגדר מצות אכילה מצה שנמשך כל שבעת הימים אפילו שמצותו רק כליל ט"ו / קיום מצות
סוכה נגדרת על ידי מה שקובע בתחילת החג שזהו ביתו, וכל שבעה נזהרים רק שלא לבטל
השייכות שלו להסוכה / בפסח על ידי תחילת אכילתו כליל ט"ו בזה קובע את הנשואין של
המצה, ושוב נמשך כל שבעה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רפ"ט: אכילת ביצים בסעודה..... תרכט

אם ליל פסח הוא זמן שכולו חירות או דצריך גם לזכור מחורבן בית המקדש / בשנה דחל תשעה באב בשבת, דאז ת"ב יהיה נדחה ליום א' אימתי יאכל הביצה / בדברי החק יעקב דכתב נפק"מ בין טעמי הרמ"א לענין יו"ט שני / עיקר הזכר הוא מצד דיש בפסח להפוך הת"ב וזהו דוקא כיום ט' דחלק הפורענות יתחפך לטובה / המעם שאין נוהגין כן גם בשאר הרגלים לעשות זכר לחורבן / מצינו לכאז' סתירה אם בליל פסח יש להראות רק חירות בלי זכר לחורבן, או לעשות גם זכר לחורבן / הזכר אינו של אכילת כלל, אלא אדרבה לומר שבידינו לתקן דבר זה ולזכות בו לגאולה השלימה

סימן ר"צ: בפטור סומא מהגדה..... תרלה

שומע כעונה בהגדה / בגדר פטור בן סורר כשהאב סומא

סימן רצ"א: בענין מצות והגדת לבנך..... תרלז

האופן להראות לבנו שהסיפור אמת הוא במה שהאב מראה לנכד שגם הוא שמע כן מהסבא וקיומו של והגדת לבנך' מתקיים באופן זה / לפי הרמב"ן יבואר למה נקרא הגדה כיון שהוא מלשון עדות / חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, בביאור איך יתכן כאן חיוב של ראייה / יבאר ענין החומרות בפסח וההנהגות בפסח שזה נקבע כל אחד לפי מה דהשרישו לו אבותיו במסורת מדור דור

סימן רצ"ב: הפזון דיציאת מצרים..... תרמ

בדברי הארז"ל שכלל ישראל היה במ"ט שערי זומאח ומשום הכי היציאה היתה צריכה להיות בחפזון / בביאור הענין שדוקא אז אם היה נשאר עוד מעט כבר היה שקועים לגמרי / בביאור מחל' רב ושמואל במתחיל בגנות, אם זה מתחילה עובדי ע"ז או מעבדים היינו לפרעה במצרים

סימן רצ"ג: מתחיל בגנות ומסיים בשבח..... תרמג

מה המעם שמתחיל בגנות ומסיים בשבח / בביאור עומק העבודה במתחיל בגנות ומסיים בשבח שנתברר שהכל הוא לטובה

סימן רצ"ד: שינויים שעושים בליל הסדר..... תרמה

בביאור כל השינויים שיש בליל הסדר, בחילוק אגוזין וסילוק הקערה והשולחן והוטפין מצה והזמן שעושה השינוי / מצינו רק בשינוי של סילוק הקערה דנפטר מלומר מה נשתנה ולא בשינוי של אגוזין וקליות / בשו"ע הביא השינוי של אגוזין בתחלת דיני הסדר, ואת השינוי דסילוק הקערה לפני מגיד, ובסדר הרמב"ם הביא הכל יחד / מבאר השינוי דאגוזין שהוא משום דהקטן אינו מכיר החירות שיש בשתיית יין ולכך מבאר הענין ע"י אגוזין

סימן רצ"ה: כוס חמישי..... תרמח

מבאר למה כוס ה' שהוא כנגד "והבאתי" אינו רק רשות

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן רצ"ו: אכילת מצה כל שבעה..... תרנ

בדברי הגר"א דיש מצות עשה של רשות דאכילת מצה כל שבעה, ובדברי השפ"א שיש בשבעת ימים רשות לאכול מצה / נפק"מ בין השפת אמת לדברי הגר"א / ביאור המעם דרך מתחילת הפסח נקבע המצה לחיוב ובמשך כל שבעה הוא רק בגדר רשות

סימן רצ"ז: בענין חג העומר..... תרנב

אם חג העומר הוא יו"ט בפנ"ע למה אין קורין בו בעניני של חג בקריאה זו / בדברי רש"י שהיה זה יום ט"ז בעומר וזה היה דורש בענינו של יום' / עוד ראה דהקרבנות העומר מצוה בפנ"ע

סימן רח"צ: דרשת מגיד מפרשת הבאת ביכורים..... תרנד

בביאור למה בעל ההגדה דורש הפרשה של הבאת בכורים ולא בפרשיות שבספר שמות של יציאת מצרים



חול המועד

סימן רצ"ט: אות בחול המועד..... תרנט

בענין האות בחול המועד ובשיטת הגר"א במצות מצה כל שבעה / ביאור בגדר מצות אכילת מצה כל שבעה / עוד ביאור בזה לפי דברי הרמח"ל

סימן ש': מצה כל שבעה וטעימת חמץ במוצאי יו"ט..... תרסא

ביאור המנהג להשתדל לטעום חמץ במוצאי יו"ט / בביאור ספיקת המשנ"ב שגם בסוכות יקפיד לקבוע כל יום בסוכה ולברך לישב בסוכה

סימן ש"א: איסור אכילת חמץ אם נחשב עינוי..... תרסב

חילוק בין עינוי דיוה"כ לעינוי דאכילת חמץ דאינו משום שביתה ואינו נתווסף לקדושת היום

סימן ש"ב: בחיוב להאכיל עניים במועד..... תרסג

בענין פסח כנגד אברהם ודין הכנסת אורחים בפסח / בדברי הרמב"ם דהחיוב להאכיל עניים הוא רק ביו"ט ולא בשבת ומה הדין בפסח

סימן ש"ג: בענין חובת סעודה בחול המועד..... תרסד

במה שאמרו שמרדכי העביר יום ראשון של פסח בתענית, צ"ב דהרי העביר גם את חול המועד בתענית

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ש"ד: תפילין בחול המועד..... תרסז

אם האות בפסח הוא אכילת מצה או איסור חמץ – ולגבי ערב פסח האם מוזמן איסור חמץ
יהא אסור להניח תפילין / בחילוקי המנהגים בענין הנחת תפילין בחול המועד / לפי דברי
המהר"ל הנ"ל יש לבאר מעם חדש לאפיית המצה בער"פ אחר איסור חמץ / בענין תפילין
בחול המועד וחילוק המנהגים בזה

סימן ש"ה: אכילת מצה בימי הפסח..... עתר

בדברי הגר"א שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה ובהנהגת השל"ה בחיוב מצות
המצה והסוכה

סימן ש"ו: שיר השירים בשבת חוה"מ פסח..... תערב

קריאת שיר השירים בפסח על שם הפסוק "למסותי ברכבי פרעה דמיתך רעייתי"



שביעי של פסח

סימן ש"ז: שביעי של פסח..... תרעז

בדברי המלאכים "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז" / יסוד יציאת מצרים נשלם בקריעת
ים סוף / שביעי של פסח אם הוא יו"ט בפנ"ע

סימן ש"ח: אכילת מצה בשביעי של פסח..... תרפ

המעם שלומדים דוקא משביעי של פסח שבכל ימי הפסח אכילת מצה היא רשות / בדברי
הגר"א שיש מצות מצה כל שבעה והמעם דהוא רשות

סימן ש"ט: קריעת ים סוף..... תרפג

"מה תצעק אלי"

סימן ש"י: קריעת ים סוף בזכות יוסף..... תרפד

במדרש שבזכות יוסף הצדיק זכינו לקרי"ם ובזכות בגדו – בביאור הענין בזה / המאבק
בשרו של עשו להפסיק הדביקות בהקב"ה בגלל ההטאים והלימוד מגיד הנשה לזה

סימן ש"א: ביאורים בקריעת ים סוף..... תרפז

"הים ראה וינס" / השייכות שבין מצות ציצית לקריעת ים סוף / מקור להיות ער כל ליל
שביעי של פסח, ומקור למנהג 'וואך נאכט'

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן שי"ב: שביעי של פסח סגולה לשידוכים ולפרנסה..... תרפ"ט

קשים מזונותיו של אדם בקרי"ם – קשה זיווגו של אדם בקרי"ם / מנהג העולם לסגולה לשדוכין שהולכים לקברו של רבי יונתן בן עוזיאל / רק בזיווג שני צריך קרי"ם ובקיעת הים לדתן ואבירם הוא דומה לזה

סימן שי"ג: בביאור מעלת שירת הים..... תרצ"ב

בקרי"ם גם הגוף מרגיש זה עד שצריך להרים בגדו בשביל זה / בביאור מה דשירת הים שנכתב אריה על גבי לכינה נמצא דעצם השירה נתפס בקלף של התורה / בעיקר הענין ביו"ט שביעי של פסח ואם ענינו מן התורה מקושר לקרי"ם / במה שלא הוזכר קרי"ם בהגדה, והטעם דמצה כל שבעה הוא רשות נלמד משביעי של פסח

סימן שי"ד: האמונה בקריעת ים סוף..... תרצ"ה

בענין ההכרה והאמונה שזכו כלל ישראל בעת קרי"ם

סימן שט"ו: שירת הים..... תרצ"ז

הש"ת ממתיק מר במר, והגילוי בקרי"ם הוא למפרע שאף שהיה נראה שהמצב נעשה יותר חמור ממקודם, אפשר לומר שירה גם על חלק זה / בשיטת הרמב"ם דמטבילין המצה בהרוסת ובקו' חב"י הרי המצה הוא גאולה

סימן שט"ז: מי גדול יותר שביעי של פסח או ליל הסדר..... תרצ"ח

המעלה בפרשת בא יותר מפרשת בשלח / בביאור הסגולה ללכת לצדיק כדי לקבל הארת מצות בו יותר מבשלחו

סימן שי"ז: יו"ט אחרון של פסח..... תש"א

בענין הקולות דנוהגין במצה באחרון של פסח / השייכות בין ז' של פסח לקרי"ם / באחרון של פסח אם היו"ט הוא לענין קרי"ם או לא / הפטרה דאחרון של פסח, וסעודה באחרון של פסח דמרמז לאחרית הימים

סימן שי"ח: בענין נעילת החג..... תש"ה

חובת סעודה שלישית וחובת מלוה מלכה במוצאי יו"ט ובהנהגת הגר"א בנעילת החג

סימן שי"ט: עוד בענין נעילת החג..... תש"ו

עומק ההנהגה לאחר החג בפסח לענין המין, ובסוכות לענין סוכה / מצינו כמה מקורות להפקעת החג / בסיום הדבר ענין השכירה היא ששוב לא צריכים לזה

שלל

תוכן ענינים מפורט

יחלק

סימן ש"כ: בענין הבדלה במוצאי יו"ט..... תשט

בדברי התרגום יונתן שיאכל חמץ במוצאי פסח / בחילוק המנהגים במוצאי פסח לאכול חמץ בדוקא, ולענין אם באכילת מצה יש איסור כל תוסף



אחר החג

סימן שכ"א: בענין איסור חג..... תשטז

כפי שיעור יציאתו מהיו"ט במדה זו חל עליו טהרת היו"ט / בדברי החת"ס מצינו עוד מחייב גדול בעבודתנו אחר יו"ט ובפרט בימי הפסח

סימן שכ"ב: העבודה אחר פסח באכילת חמץ..... תשטז

בביאור השפת אמת שעבודת ה' אינו מתנגד ליצר הרע ומשום הכי אוכלין חמץ כל השנה חמרמו ליצר הרע

סימן שכ"ג: מנהגים בשבת אחר פסח..... תשיז

במנהג לנקוב החלות במפתח / כל הני ג' אופנים הם לסימן חג' אופנים לפי מה שביאר באוהב ישראל טעם המנהג / נפק"מ באיזה חלה יעשה זה אם בחלת ליל שבת או בשל יום השבת / איזה מפתח מניחים בתוך החלה / עוד טעמים במנהג 'שליסעל חלה' / נוקבין החלה להראות דלא ננעלו דלתי תשובה / 'אל יתחלל חגר כמפתח' / קנין של נעל נדר ופרץ

סימן שכ"ד: הטעם הנקרא שבת די געלא מצות..... תשכא

בימי פסח אנו כלידה חדשה כעובר במעי אמו

סימן שכ"ה: שבת אחר פסח – פרשת שמיני..... תשכב

בענין העבודה לשבת אחר פסח בשנה פשוטה שקורין פרשת שמיני אחר פסח / כמה טעמים במיתת נדב ואביהו וכולם נלמדו מתוך אוהרת שתויי יין / הומר שתויי יין במקדש אינו בשאר משקין המשכרים / כוחו של היין הוא בסילוק הגוף לגמרי / עבודתו של האדם בעולם הזה היא לקדש ולהפוך את הגוף הגשמי לכלי שרת בכדי להשתמש בו לעבודת ה' / גם שאר הטעמים במיתת נדב ואביהו הם ג"כ בענין זה של סילוק הגוף לגמרי



פסח שני

סימן שכ"ו: פסח שני..... תשכט

הטעם שנקרא פסח שני / מחל' הרמב"ם והראב"ד בחילוק מי שהוא טמא והזיד בשני דפטור לבין מי שהוא אנוס והזיד בשני דחייב / ביאור חדש בחילוק מי שהוא טמא ממי שהוא אנוס שניתן הפרשה במיוחד למי שהוא טמא בלי עונשין בגלל הביקוש לקיים המצוה אפילו שהיה פטור מעונשים / נפק"מ בגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני והזיד בשני האם חייב כרת / אכילת מצה בפסח שני / פסח שני נתמעת משם יו"ט ומלומר הלל / מבאר שיטת רש"י דכפסח שני יש איסור לאכול חמץ ביחד עם המצה – ויבאר ע"פ המהר"ל מה הביאור בזה / בדברי המאירי לענין חמץ בביתו באכילת מצה ופסח שני / בדין הברכה על המצה, ואם צריך אכילת כזית

סימן שכ"ז: בעיקר ענין פסח שני..... תשלח

ביאור טענת 'למה נגרע' מאי שנא משאר אונסין



דברים אחדים

אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו, מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, מודה אני לפניך ה' אלוקי על כל החסד אשר עשית עמדי מיום עמדי ועד עתה, ומיושבי בית המדרש שמת חלקי, ועתה הגדלת עלי חסדך וזיכיתני להוציא לאור עולם חידו"ת על עניני חג פסח והגדה של פסח, עד פסח שני. יתן ה' ויהיו דברי מתבדרין בהיכלי התורה קמי רבנן ותלמידיהון, ויעלו ויתקבלו על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, ויהיה זה חלקי בעמלי תחת השמש.

הנה מצינו דבר פלא בהגדות של פסח, שלא מצינו כן בשום שאר ספר מספרי קודש, שבכל שנה ושנה מדפיסים עוד ועוד הגדות של פסח, ומנהג זה הוא מנהג קדמון, ובאמת כך היה הדבר במשך כל הדורות שנדפסו הגדות של פסח יותר מכל שאר הספרים, והדבר הוא פלא להבין מהו הענין ומה הטעם בזה.

וביותר אנו רואים גם בזמנינו שדבר זה נתייחד אצל כולם שרוצים בכל שנה בהגדה חדשה, ולא עוד אלא שראיתי בעצמי דבר פלא גדול, שבכל שנה ושנה פונים אלי כמה אנשים לברר האם אני יודע על איזה הגדה של פסח חדשה שיש בה דברי תורה ערבים וחדשים ומשמחים, ובכל שנה ושנה אני נכנס לחנות הספרים ורואה מאות הגדות של פסח, ושוב שואלים מה אני מבקש עוד הגדה. והתבוננתי בזה שיש כאן דבר מופלא ומיוחד הטעון ביאור, מהו הטעם בזה שנפשו של האדם אינה שביעה בכל ההגדות שכבר יש לו משנים קודמות, ומחפש תמיד עוד דברי תורה חדשים.

וחשבתי לומר בזה, שטמון בסוד זה ענין גדול עד מאוד, שהוא מלמד לנו לימוד גדול ונפלא בחובתנו בסיפור יציאת מצרים מידי שנה ושנה באמירת ההגדה של פסח, וזה מלמד לנו איך לגשת לענין זה כדי להרגיש את העבודה בכל שנה ושנה באמירת ההגדה, שבדרך כלל המחשבה בעת שאנו קוראים את ההגדה היא שעל כל אחד ואחד יש חיוב להרגיש שהוא בעצמו יצא ממצרים, והפירוש בזה הוא, שלכאורה אנו חיים בדור הזה ולא יצאנו ממצרים, אמנם צריך להכיר השורש שהכל התחיל מאותו העת שאבותינו היו במצרים, ולהרגיש את אותה היציאה שהיתה מלפני שנים רבות.

אבל האמת היא, שאין זה רק חובה להרגיש את אותה היציאה שהיתה לפני שנים רבות, אלא שבכל שנה ושנה באמת יש לנו יציאת מצרים 'חדשה', והיינו שיש גם

יציאה מהמסגר של השנה שעברה, ועל כן בכל שנה ושנה צריך לשאול עוד הפעם "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" של שאר ימות השנה, ועל זה צריך לומר את התשובה שבשנה הקודמת לפני ליל ט"ו "עבדים היינו לפרעה במצרים" [שזה כולל את כל סוגי העבדות אצלינו, שהם כולם שייכים ומקושרים לאותה עבדות שבמצרים], ובלי לט"ו בשנה זו, מכח אותה יציאת מצרים שהיתה לשעבר, אנו זוכים בכל שנה ושנה לצאת עוד ועוד מהמסגר שלנו במדרגת יציאה חדשה.

ולפי האמור מבואר ביותר מה שנפשו של אדם חושקת בכל שנה ושנה בדברי תורה חדשים על הגדה של פסח, כיון שיש כאן יציאת מצרים חדשה בכל שנה ושנה, והאדם רוצה להרגיש את אותה היציאה החדשה.

ובזה אפשר להבין מדוע כל אחד ואחד שהולך למצוא בחנות הספרים ספר על הגדה של פסח, הוא בעצמו אינו יודע מאיפה בא לו הביקוש הגדול הזה, והצמאון לדברים חדשים, אבל נראה לומר שזהו העומק בזה, שהאדם אינו רוצה לקחת את ההגדה שהיתה לו בשנה שעברה, מכיון שהוא רוצה לחדש בה דבר, ולספר את כל הסיפור יציאת מצרים מחדש.

ואפשר להוסיף שיתכן דמהאי טעמא מבואר גם מה שמצינו שיש מבוכה גדולה מי היה 'בעל ההגדה' שחיבר את נוסח ההגדה של פסח, האם הוא מאנשי כנסת הגדולה, או שהוא אליהו הנביא, והאם הוא משה רבינו, או רבי עקיבא ועוד ועוד, ואולי יש לבאר ענין זה ע"פ משנתו של הרב אביגדור מילר זצ"ל, שכתב דמאחר דיסוד המחייב של ההגדה הוא לראות את עצמו בכל דור ודור כאילו הוא יצא ממצרים, א"כ נמצא דבשנה זו שהאדם עומד בה הרי הסיפור יציאת מצרים הוא גם יציאתו מהאי שנה, ואי אפשר שיהיה לזה מחבר אחד, שאז ברור באיזה דור הוא היה ונמצא שזה שייך רק לאותו דור ולאותה התקופה, ועל כן הדבר מכוסה מי הוא המחבר של ההגדה של פסח, וזהו בכדי לרמוז לנו לימוד זה, שלעולם הסיפור אינו נגמר, וצריך להמשיך ולבאר הסיפור כיון שהוא מתחדש ומתגדל בכל שנה ושנה.

הנה כמעט בכל הספרי קודש שלנו אין מנהג שיהיו תמונות בספרים, אמנם בהגדות של פסח כבר הרבה דורות נוהגים להדפיס תמונות, וכן רואים בהרבה הגדות עתיקות שהיו לפני שנים רבות שיכולין למצוא שם הגדות עם תמונות, ונראה שיש כאן מנהג ישראל תורה שיש תמונות בהגדות, דהנה הרי במציאות שהולכים לקנות בחנויות הגדה של פסח, ברוב ההגדות יש גם תמונה של המחבר שעשה את הפירוש על ההגדה,

והדבר פלא, שהרי אפילו בספרים שנכתבים לספר זכרון על רבנים שהלכו לבית עולמם אין תמונות, וכנראה שאין זה הנהגת ישראל סבא, ולעומת זה רואים שבהגדות הראשונים יש שם תמונות והדבר פלא.

ונראה לבאר ענין זה בהקדם דברי האבני נזר שביאר את השם 'הגדה', שזהו משום שהתרגום של "ויגד" הוא "ויחוי", היינו שמראה לו הדבר שכן הוא, ולא בסיפור דברים בעלמא, וזוהי המצוה של והגדת לבנך להראות לו הענין, עכת"ד.

וכיון שכן הרי כל בעל הגדה הוא המספר והוא המראה, וע"ל כן יש גם תמונה שלו שמופיעה על ההגדה, וכן יש תמונות בתוך ההגדה, ונראה שזהו רמז נאה ומתקבל, למנהג ישראל תורה בענין הדפסת תמונות בהגדות של פסח, ובמיוחד שהרי לא מצינו כן בשום ספרי קודש אחרים הנהגה זו, וכן להדפיס בשער ההגדה את תמונת בעל ההגדה המספר, אלא שהטעם בכל זה הוא בכדי לקרב הדברים ללב האדם, ולהראות שיש כאן שיעור חי מהמספר, במה שהוא מראה לך את כל הסיפור, וזהו טעם המנהג שיש בהגדות גם תמונה של המספר וגם תמונות על עצם סיפור ההגדה.

וזה שייך למה שנתבאר הענין במיוחד שבכל שנה ושנה נפשו של אדם חפצה בהגדה חדשה, ושאיין ידוע לנו מי הוא בעל ההגדה, דכל אחד ואחד הוא הבעל ההגדה והסיפור הוא שלו, ולכן במיוחד נקבע הדבר עם התמונה של המחבר שבהגדה זו הוא המספר.

ובזה יש לבאר מאי דכתיב בנביא בשופטים (ו' יג) "ויאמר אליו גדעון וגו' ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' וגו'", ופרש"י "פסח היה, אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים וכו'" עכ"ל.

ויש לדקדק בעיקר הענין שאמר גדעון כאן, שהרי פירש רש"י שם שתמצית דברי גדעון היה שבא לומר שהיתה יציאת מצרים, וכיון שכן אם אבותינו היו צדיקים, יעשה לנו ניסים בזכותם, ואף אם היו רשעים, א"כ כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כמו כן יעשה לנו, ואיה כל נפלאותיו, עכ"ד רש"י. ויש להבין דלפי"ז אינו מובן למה הוצרך לומר "אמש הקרני אבא את ההלל וכו'", האם בלי זה לא היה יוכל להוכיח ממה שכתוב בתורה שהיתה יציאת מצרים, וכן הוא בפסוקים דלעיל מזה, וכל זה צריך ביאור רב מה היה הענין כאן.

והנראה לומר בזה, דבליל פסח אין כאן רק סיפור של הדברים שהיו, אלא שעל ידי הסיפור מתעורר מחדש הזכות של יציאת מצרים, וזהו שאמר "שמעתיו" דהיינו ממש כדבר חדש, ויש כאן מחייב מחודש ליציאת מצרים, ושומה עלינו להכיר מידי שנה בשנה, שזה בעומק כל החילוקים בין מצות זכירת יצ"מ דכל השנה לבין ליל הסדר, דצריך להיות בדרגה זו שאומר 'אמש שמעת' ממש הדברים שאירעו, ונפלאים הדברים.



הנה מצינו בחטא העגל שהנשים לא חטאו בחטא זה, ומובא בשם האדמו"ר מבעלז לפרש דכיון שבשעת קריעת ים סוף יצאו הנשים לשורר ולשמוח בתופים ובמחולות, שמחה של מצוה זו הייתה בכוחה לשמור עליהם ולכך לא נכשלו בחטא זה.

ונראה לבאר הדברים בעומק הענין, דאין זה רק משום שהיתה להם הגנה מכח מצוה שעשאוה בשמחה, אלא מכח זה שהנשים בעת קריעת ים סוף שמחו שמחה של מצוה כפי שצריך לעשות, הרי בזה הם הרגישו בנפשם שבעים בעבודת ה' ולא חטאו בחטא העגל כיון שלא הוצרכו לחפש להשלים את החלל של השמחה ע"י דברים אחרים.

אמנם נראה לבאר הדבר ביתר עומק מזה, דיועיין בספר מעין בית השואבה להג"ר שמעון שוואב זצ"ל, שביאר דבר עמוק בכאן, שאמר משה רבינו ליהושע שחשב שבחטא העגל עשו כלל ישראל מרידה, אמנם אמר משה רבינו שהקול שיש כאן אינו קול של מרידה ומלחמה, אלא הוא רק 'קול ענות' והוא קול של עניו, עיי"ש.

ולפי דבריו י"ל באופן אחר קצת, שהנשים שהיו בשמחה בקריעת ים סוף בתופים ובמחולות ידעו היטב מה היא ההרגשה של שמחה של מצוה בכלי זמר בעת עשיית מצוה, שבו תחושת השמחה היא שמחה שאין לתאר ואין לשער, ולכך בשעה ששמעו את השמחה והמחולות בחטא העגל הרגישו בנפשם שאין שמחה זו כדוגמת השמחה של מצוה שהייתה להם בקריעת ים סוף, ואין שמחה זו שמחה אמיתית אלא הוא רק 'קול ענות', ומתוך כך ידעו שאין זה המעשה דבר ראוי, ולכך לא נכשלו בחטא העגל.

והדברים נפלאים עד מאוד, שאם זכה האדם בפעם אחת לקיים מצוה בלימוד התורה ובעבודת ה' מתוך שמחה של מצוה אמיתית, הרי הוא יודע בעת שהוא שומע מרחוק איזה אנשים בני בליעל שהם שמחים, שאין שמחתם זו שמחה אמיתית אלא

זהו 'קול ענות' קול של עינוי הנשמה שמשתדלים להשתיקה ע"י שמחת שוא במיני מאכל וכלי זמר וכדומה.

ועל כן ראוי להתעורר לקראת חג הפסח, שהזמן גרמא להכין עצמינו בכדי לקבל החג בשמחה של מצוה, ואין שמחה כשמחת התורה "פקודי ה' ישרים משמחי לב".



הנה בפרשת שמות בעת שהגיעה בתיה לנילוס וראתה את משה רבינו ושלחה ידה ונשתרבה אמרה 'מילדי העברים זה', ויש להבין מה הטעם שרצתה לקחת את משה רבינו מן הנילוס, והרי היו שם אלפי ילדים, שבאותו היום גזר פרעה על כל עמו 'כל הבן הילוד היאור תשליכוהו', ועוד צ"ב מה חשבה כששלחה את ידה לקחת את משה רבינו, הרי היה רחוק מידה שבדרך הטבע אין זה אפשר שתוכל לקחתו, לא ידעה שיהיה לה נס ותשתרבב ידה.

והנראה בזה, דהנה בתורה כתיב להדיא שבתיה ראתה את התיבה שמושה רבינו מונח עליה, ויש לבאר שנסתכלה במים וראתה אלפי ילדים שנזרקו במים, ומכל התינוקות שהיו שם לא היתה אף אמא אחת שהניחה את הילד בתיבה, והטעם שכל הנשים הרחמניות לא הניחו את הבנים בתיבה לפי שחשבו שבדרך הטבע זה לא יועיל כלל שהרי סופו למות בתוך התיבה, אמנם היא ראתה ילד אחד שמונח בתיבה והתחזקה בדבר הפלא שהיה כאן, שאמו לא נתייאשה אלא עשתה את כל מה שבידה ויכולתה לעשות להצלת הילד, ומזה נתחזקה בתיה גם כן ושלחה ידה אפילו שלא היה באפשרותה בדרך הטבע לקחתו, ושוב נעשה לה נס ולקחה את הילד ואמרה "מילדי העבריים הם", דהיינו רק יהודי הוא כזה שאפילו אחר כל הגזירה ושהילד הושלך לים, עם כל זה היא משתדלת לעשות כל מה שאפשר להציל.

והנה ידוע שכל מה שאירע בגאולת מצרים הוא הופעה וגילוי מילתא על הגאולה העתידה להיות על ידי משה רבינו, ונמצא שכאן באה התורה ללמדנו שמושה רבינו יגאל את כלל ישראל בכח זה לחזקם שלא להתייאש מן הגאולה, ומזה ילמד כל אחד ואחד מבני ישראל שלא להתייאש ועל ידי זה תבא להם הגאולה.

והדברים מפורשים כבר ברא"ש בפירושו על התורה, שכתב שהטעם שדתן ואבירים ניצלו במצרים אע"פ שהיו חטאים, הוא משום שלא נתייאשו מן הגאולה, והנה בדברי הרא"ש מבואר שסיבת יציאת כלל ישראל ממצרים היתה צריכה להיות בתנאי זה שלא להיות מתייאש מן הגאולה.

ולזה בעת שאנו עדיין בגלות ומכינים את ליל הסדר, בכדי שנהיה יכולין לצאת כראוי משיעבוד מצרים שלנו, צריכין אנו שלא להתיימש מן הגאולה, ולקבל הלימוד ממושה רבינו שגם אנו "מילדי העברים", ובכל אופן אנו מתחזקים גם בגלות לספר ולקבל כל הארת החג, ולצפות לביאת משיח צדיקינו 'ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון'.



קבעתי שם הספר "יחלק שלל" כמו בשאר ספרי, על שם הפסוק (בראשית מט, כז) "בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", "בנימין זאב יטרף" שהוא שמי, וסיים הפסוק "יחלק שלל", מחמת שמרומז בו בגמטריא שמי "זאב וואלף רייז" בגמ' "שלל".

ובשם זה יש טעם במיוחד ליו"ט של פסח, דהנה על הפסוק "בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", פירשו במפרשים (עיין בעל הטורים, כלי יקר ועוד) "בבוקר יאכל עד" היינו בבהלה. "ולערב יחלק שלל" היינו בבטח. שזהו מאותו הענין של ברכת משה (בדברים לג, יב) "ישכון לבטח".

והנה כתב החינוך (מצוה ח') בטעם המצוה שלא להותיר מקרבן פסח "משרשי מצוה זו מה שכתוב בשחיטתו לזכור ניסי מצרים, וזה שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום, ועל כן אמר שאם יותר ממנו שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכור ולקבוע בלב שבאותו זמן גאלנו השם יתברך מעבדות, ונעשינו בני חורין, וזכינו למלכות ולגדולה". ועל האיסור שיהא נאכל במקום החבורה כתב החינוך (מצוה ט"ו) "עליו שיהא נאכל במקום החבורה ולא נוציאהו לחוץ, כדרך מלכי ארץ שכל המוכן להם נאכל בהיכלם ברוב עם שלהם, ודלת הארץ בעת יכינו סעודה גדולה ישלחו ממנה לחוץ מנות לרעייהם לפי שהוא חידוש אצלם". ועיין עוד במה שביאר האיסור שלא לשבור העצם.

ולפי"ז הרי היו"ט של פסח בליל הסדר נקבע במיוחד בליל האמונה, הרי הזמן גרמא לקיום 'יחלק שלל' שהוא בבטחה ולא בבהלה, לחלק לכולם 'יחלק שלל' הן מצד האמונה והן מצד שאנו כבני מלכים ולא כדלת הארץ.

ויש להוסיף עוד, דהנה רבינו בחיי פירוש הפסוק "יחלק שלל" ע"פ התרגום, שיחלק שלל היינו על בנין בית המקדש בחלקו של בנימין, וכתב רבינו בחיי "יחלק שלל, כלשון

(תהלים סח, יג) "ונות בית תחלק שלל", והיא השכינה, ומוזה תרגם אונקלוס בארעיה תשרי שכינתיה.

והנה מתאמרא משמיה דהחת"ס, לבאר מה שאומרים 'השתא הכא לשנה הבא בירושלים', דהשתא הכא אינו מדבר על האדם עצמו אלא על הבית, והיינו דהבית נקבע להיות כבית שלמדים בו תורה ותפילה, והבית עצמו יכנס לירושלים וכמו שדרשו חז"ל (מגילה דף כח). עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות לבוא לירושלים. והנה מקובל אצל כלל ישראל שאומרים 'קדש ווען די טאטע קומט אהיים פון שוהל טוט עהר אן ודעם ווייסער קיטל', [כלומר שמיד שבאים מביהכ"נ לובשים הקיטל] ויש להבין מה הוא הענין שמזכירים בלבישת הקיטל את הביאה מבית הכנסת.

ונראה לפרש בזה, שההבנה בזה היא היא שבבית הכנסת עצמו האב אינו לובש הקיטל, דהנה 'הקיטל' ע"פ משנתו של המהר"ל הוא מכוון כנגד בגדי הכהן גדול שעובד לפני ולפנים בבגדי לבן, והוא מה דזוכה כל ישראל, אבל לא כשהוא בבית הכנסת אלא רק בחזרה מהבית הכנסת, שלוקח הקדושה של בית הכנסת ומביאה לביתו, באופן זה הוא 'לובש הקיטל'.

העולה מן האמור שבחג הפסח כולנו זוכים בבית שלנו להביא את קדושת בית המקדש כדברי החת"ס, ונמצא שכל אחד ואחד זוכה בביתו למדרגת "יחלק שלל" כמו שביאר ברבינו בחיי.



ספר זה יוצא לאור לעילוי נשמת מו"ח תלמיד חכם ובר אוריון, גברא רבא בתורה ובחכמה, אשר העמיד תלמידים הרבה והנהיג קהילתו ברמה, הרה"ג ר' נתן ברוך הרצקה זצ"ל, אשר זכיתי לקירבה יתירה אצלו כבן ממש, ולמדתי הרבה מחכמתו ובינתו בתורה ובעבודת ה', הן בהלכות בין אדם למקום והן בהלכות בין אדם לחבירו שהיו משולבים אצלו כאחד, ופרק גדול בהלכות דרך ארץ למדתי ממנו ובפרט במעלת מידת השלום, ועל ידי שמקבל האדם את מצבו בשלום מכח זה יכול הוא לדאוג לאחרים ולהיות שמח בחלקו בעצם החיים המאושרים, ותמיד היה מעודד ומחזק אותי והיה שמח בלימוד תורת, והצלחתי היתה הצלחתו, וכמו שאין אדם עומד על דעת רבו עד מ' שנה, כמו"כ ככל רבות השנים שנאבדה מאתנו האבידה הגדולה, נתגלה למפרע כל העידוד והחכמה יתירה, וישרותו בכל ענינים, ובהיפך מאבידה אשר לאחר י"ב חודש יש שכחה, כאן אדרבה בכל שנה נוסף לנו חיסרון האבידה בהכרת כל מעלותיו, ומידי

דברו בו זכור אזכרנו עוד ועוד ועוד, וה'מדי דברי בו' גופא מביא לידי עוד זכרון. יה"ר שיהא זכות הוצאת ספר זה לרומם נשמתו.

בתפסי פלך ההודאה ראשית אשא עיני אל ההורים, ואזכיר במורא את אבי מורי מוהר"ר ברוך אלכסנדר זישא שליט"א ואימי מרת טובה שתחי', שגדלוני וחנכוני במסירות נפלאה ולא חסכו כל טוב מעמי, ועל ידי הדרכתם בחכמה והשגחתם באהבה גדלוני עד היום, ברוב טובה ורוח נדיבה. כה יתן ה' וכה יוסיף להם לראות נחת מכל יוצאי חלציהם בבריות גופא ונהורא מעליא כל הימים.

אזכיר בחדווה את חמותי היקרה מרת שושנה הרצקה שתחי', בת גדולים מגזע תרשישים, אשת חבר למו"ח הרה"ג ר' נתן ברוך הרצקה זצ"ל, אשר פתחה ביתה ברוחב לב ונפש חפצה, וקיבלה אותי כבן אצלם, ומרעיפה רק טובה על כל משפחתינו. וממשיכה לבנות הבית ולהיות מנהלת הבית ברוב פאר וברוב גדלות בכל הענינים. יתן ה' ותזכה לרוות רוב נחת מכל יוצאי חלציה עוד רבות בשנים, מתוך רוב אושר ושמחה.

ואשגר ברכה מעומקא דליבא לכל מי שהטיב עמי מעודי ועד היום הזה, בין ברוח בין בגוף, ואכיר טובה לכבוד רבותי ראשי הישיבות רבנן ותלמידיהון בכל היכלי התורה אשר זכיתי להסתופף בצילם ולהנות מזיו תורתם. בראשונה לישיבה גדולה זכרון שמריהו בראשות מרן ראש הישיבה הרה"ג רבי חיים מנדל בראדסקי שליט"א, אשר מהיותי ילד קטן גדלתי בהאי מקום גדול, ולישיבה הק' זכרון משה שלמדתי אצל מו"ר הגרא"ד וואכטפויגל שליט"א. ובפרט אשגר שלמי תודה להאי בית אולפנא רבתי בעיר התורה ליקווד ישיבת בית מדרש גבוה, לראשי הישיבה הגאון רבי אריה מלכיאל קוטלר שליט"א הגאון רבי ירוחם אולשין שליט"א הגאון רבי דוד צבי שוסטאל שליט"א והגאון רבי ישראל ניומאן שליט"א, שזכיתי להסתופף בצל היכלי הישיבה, יחד עם בעלי תרסין צורביהו מרבנן דעסקי ביני עמודי.

הכרת טיבותא במיוחד לגיסי הגדול הרה"ג ר' אפרים ליפא נוסבויס שליט"א ראש כולל ברכת נתן, אשר אנו לומדים יחד את הסוגיות העמוקות, ובצוותא חדו נתבררו הדברים, וגם היה לי לאחיעזר ואחיסמך בסיוע גדול בספרי, יברכהו ה' שימשיך בעבודתו הקדושה לשכון באהלה של תורה וללמוד במנוחת הנפש ובשלוח בבד בבד עם מסירתה לאחרים, ממעין הברכות יתברך לרוב טובה הצלחה ונחת מכל בני ביתך.

ברכה מיוחדת אשגר קמי ידידי הג"ר אלעזר משה יהושע הכט שליט"א יו"ר מכון מפרשי הש"ס, אשר עבר על כל הספר במלאכת אומן ממש, וערך אותו מרישא עד

גמירא וטרח להשלים המלאכה ברוב פאר והדר, הקב"ה ישלם שכרו ויראה נחת מכל בני משפחתו, ויזכה להמשיך במלאכת הקודש בבריות גופא ונהורא מעליא ברוב אושר ושמחה.

ואחרון אחרון חביב אשלח ברכה מיוחדת לנוות ביתי רעיתי היקרה שרה מרים שתחי' לאורך ימים טובים, שכל מה שלי - שלה הוא, שתמיד מעודדת אותי בלימודי ובכל עניני, ומסירה עול הבית ממני במסירות נפלאה ובסבר פנים יפות. יהי רצון שהשי"ת יברכנו לראות בנינו מתגדלים בתורה ולהיות יראים ושלמים לעשות נחת רוח לפני הבורא עולם.

ובצאתי אפרוש כפי אל ה' בתפילה, שימשיך ליתן חלקי מיושבי בית המדרש, לשקוד באהלו תדיר, וישמחו בי חברי, ויתקבל ספרי בשמחה קמי העוסקים בחדוותא דאורייתא, ונזכה לראות במהרה בשוב ה' את ציון, וחסל סידור פסח כהלכתו וכאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו, בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.

זאב וואלף רייז

שלושים יום
קודם החג

סימן א'

העומק ב'שואלין ודורשין קודם הפסח שלשים יום'

ובהכרח שהעסק של ההכנה זהו להיות כלי קיבול וזהו ע"י מה דאנו מנקין עצמנו כל הזמן לחפש אחר כל חמץ דהינו ה'יצר הרע' שיש בנו, עד שנהיה נקיים לגמרי מה'יצר הרע'.

מעלת החומרות שבפסח יותר מכל השנה הנה מצינו שבפסח כולם מחמירים ביתר שאת, ויש כמה ביאורים על זה, והבית הלוי (פרשת בא) ביאר כדרכו שהציאה היתה משום שלא שינו שמם ולבושם, וזה היה חומרא יתירא, ועי"ז גופא זכינו לגאולה, וע"כ ג"כ אנו עושין כן בפסח הרבה חומרות ועוד, [ועי' עוד במשך חכמה (פרשת בא י"א כ"ב) דמבואר כהנ"ל].

ויש לפרש עוד טעם, דהנה איתא בגמרא קידושין (דף ע:) קשין גרים לישראל כספחת, ובתוס' שם (ד"ה קשין גרים) כתבו וז"ל: וה"ר אברהם גר פירש לפי שהגריין בקיאיין במצות ומדקדקין בהם קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כן הקדוש ברוך הוא מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו, עכ"ל. וצריך להבין למה הוא כן, וכן בזמנינו אנו רואים בבעלי תשובה שמיד כשהם חוזרים בתשובה הם מדקדקין על עצמם בחומרות גדולות.

ונראה דענין זה הוא, דמי שאינו מקושר עם הדבר מרגיש חסרון, דהרי כל

הכנת פסח היא רבה גם בהכנה ברוחניות, שצריך להכין עצמו להארת היו"ט

איתא בגמ' פסחים (דף ו.) 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום'. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תכ"ט א') שכתב המחבר: שואלין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום. ומצינו מחלוקת בפוסקים אם דין זה קאי גם על שאר ימים טובים, אבל זה ברור שהילפותא לזה הוא ממה שעמד משה ודרש על פסח שני או על ר"ח ניסן, והיינו דמקור הלימוד הוא מפסח.

והטעם בפשוטו יש לומר דמ"מ בפסח יש יותר עסק משאר המועדים, וע"כ שם הדרש הוא להדיא, או שהטעם הוא משום דזה היו"ט הראשון שבג' רגלים, אבל יש לומר יותר בעומק דאם יש דין דשואלין ודורשין בעניני של חג, שחוצין מן ההלכה הפשוטה, טמון כאן גם ענין שבפנימיות הדבר, והוא דבכדי לקבל את הארת הפסח זה מחייב גם ל' יום של הכנה רבה להיות ראוי לזה, ולעומת זה בכל שבת לא מצינו הכנה ללמוד ההלכות קודם, וע"כ דבפסח בלי הכנה לא היינו ראויים בעצם להארת הפסח בכלל, וממילא שם הדרש הוא להדיא המקור לא רק מצד הלכותיהן המרובות אלא שמצד הארת היו"ט צריך הכנה יותר גדולה משאר הימים טובים.

קיום הקשר להשי"ת הוא ע"י קיום המצוות, ומקודם עשיית המצוה הרגיש כסדר שחסר לו את ההתקשרות להדבר, וכבר ידוע מהשל"ה דלשון מצוה, הוא לצוות צוותה, דהינו דע"י המצוה מתחבר האדם להשם.

ויש לראות זה באדם הראשון בגן עדן, ששם היה כל המצוות עשה והל"ת שלו נכלל, רק בדבר אחד והוא באיסור אכילת עץ הדעת לעבדה ולשמרה, והינו דמכח כל הקשר הגדול לא היה לו כל המצוות, ולזה יש לבאר עומק הענין דמצוות בטילות לעתיד לבוא, דגם בזה יהיה הביאור כהנ"ל, דהינו שהחידוש במצוות דצריך עי"ז להתקשר להשי"ת יהיה בטל, דהקשר יהיה כ"כ בעצם, ואכמ"ל בזה והארכתי במקו"א.

וחנה בפסח, אז התחיל דיני גירות של כלל"י, דאז היתה שם מילת בני ישראל מקודם אכילת קרבן פסח, וזה היה התחלת גירות, וע"כ כלל"י דקדקו

במצוות כמו גר, וכן הוא בכל שנה ושנה אצלנו, דהוא התחלת השנה, וצריכים אנו ליכנס לתוך הארת היו"ט כמו גר בהתחדשות הגדולה שלו שהוא מדקדק אז ביותר במצוות, ומכח זה רבו החומרות בעיקר בפסח יותר משאר הזמנים.

ויש להוסיף בזה עוד דבר על עיקר החומרות בפסח, דהנה מצינו שבכל השנה הכלל הוא: 'חמירא סכנתא מאיסורא', והינו דלאיסורים יש גדרים ומצינו שיש דין ביטול באיסורים, אבל בסכנתא אין סומכין על דיני ביטול, ומחמירים בזה יותר, וממילא בפסח יש לומר דמה שמחמירים יותר הוא משום דאז האיסורא הוא סכנתא דהרי החמץ הוא מרמז על היצר הרע, ועל כן מחמירין בו כמו בסכנתא דהוא חמור יותר מאיסור [ועי' עוד בגמ' פסחים (דף צא:)] דמצינו במיוחד ההלכה בפסח 'אין עושין חבורה שכולה גרים שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול, ועי' ברש"י ובתוס' שם].



סימן ב'

פסח או סוכות מי הכנתו מרובה

אם ההכנות לחג הפסח מרובה משל סוכות או להיפך

וחנה בעיקר הדין דשואלין ודורשין ל' יום קודם לחג, שלכך צריך ל' יום קודם כיון שכבר אז עסוקים וטרודים

בהכנות המרובות לחג, יש לחקור באיזה חג יש יותר הכנה מרובה בפסח או בסוכות, ובפשטות התשובה על זה היא דההכנה של פסח מרובה משל סוכות, כיון דמבואר בבית יוסף הנ"ל (בריש הלכות

פסח) שהדין דשואלין ודורשין ל' יום קודם לחג הוא רק בפסח משום דיש הכנה מרובה אבל לא בשאר מועדים.

אמנם מצד שני מצינו קצת מקור להיפך מזה, דהנה חז"ל דרשו "ולקחתם לכם ביום הראשון", דהוא ראשון לחשבון עונות, כיון דכלל ישראל אין חוטאין בד' הימים שבין יוה"כ לחג הסוכות והוא משום דטרודין בעסק הכנת המצות של חג הסוכות, ולא מצינו ענין זה בעסק ההכנה של ערב פסח שלכך מנוקין ישראל מהעבירות מחמת דטרודים בזמן זה בהכנה רבה דפסח.

ועוד מצינו מקור גדול דהעסק בהכנות לסוכות הוא גדול מההכנה לפסח, דהנה מבואר בגמ' (ע"ז דף ה: ובחולין דף פג:): דיש ד' פרקים בשנה שהמוכר בהמה לחבירו צריך לומר לו את אמה מכרתי לשחוט, או את בתה מכרתי לשחוט, כיון שמתברר שהלוקח באותם הימים רוצה לשוחטה באותו היום, וע"כ צריך לומר ללוקח אם מכר גם את האם, והוא בכדי שלא יעבור על איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד.

ודקדקו התוס' שם (ע"ז ה: ד"ה ערב יו"ט) דרק בערב פסח צריך לומר לו את אמה מכרתי לשחוט, אבל ערב סוכות אינו נמנה בין אותם ד' פרקים דצריך המוכר לומר לו את אמה מכרתי לשחוט, וביארו התוס' דהוא משום דבערב סוכות טרודין במצות לולב וסוכה ואין כ"כ זמן לשחוט, ועל כן א"צ המוכר לומר לו את אמה מכרתי לשחוט,

הרי דמבואר דבערב פסח צריך לומר לו את אמה מכרתי לשחוט, ובהכרח מוכח מזה דאין טרודים בערב פסח כמו שטרודים בערב סוכות, ובערב פסח יש לו זמן לשחוט בהמות.

אמנם מצינו ראייה להיפך מזה, דהנה בגמ' (פסחים דף נ' ע"א) אמרו: מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח וכו', ובטעם שיש איסור מלאכה ערב פסח ואין איסור מלאכה בשאר ערב יו"ט, כתב רש"י שם כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח חמצו והכנת מצה והסדר ועוד, והקשה בזה במגיד משנה (פ"ח מהלכות יו"ט ה"ז) מאי שנא דבערב סוכות לא תקנו שלא יעשה מלאכה משום עסק הד' מינים והסוכה ועוד וכמו בפסח, ובתוס' יו"ט שם פירש דהוא משום דבסוכות מתחילין לעשות הסוכה לאחר יוה"כ וזריזים מקדימין לזה, אבל בפסח הרי אין לאפות המצת מצוה אלא רק עד ו' שעות בערב פסח, כיון דהוא דומיא דקרבן, ולכך הוא יותר טרוד בערב פסח ולכך רק בערב פסח גזור על עשיית מלאכה.

ולבאורה בדברי התו"ט מפורש דלא כמו התוס' הנ"ל שכתבו דאדרבה בערב פסח יש יותר זמן לשחוט בהמות מבערב סוכות, שאז כולם טרודים בעסק הסוכה וד' מינים.

ואולי צריך לומר דרש"י בפסחים הנ"ל חולק על התוס' בזה, וכל דברי התוס' יו"ט באו רק ליישב שיטת רש"י באיסור מלאכה בערב פסח משום העסק של המצה, אבל התוס' שם פירשו האיסור

מלאכה ערב פסח בענין אחר לגמרי, והוא כמו שמבואר בירושלמי דהטעם לאיסור מלאכה הוא משום דבזמן דהיה מקריבין קרבן פסח היה אסורים במלאכה, וכיון שתקנו נשאר הגזירה גם בזמן הזה, ואולי התוס' לשיטתו אינו יכול לפרש כמו רש"י הנ"ל.

והנה איתא בסוכה (דף כח) אמרו על ריב"ז ולא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכפורים, וברש"י שם כתב: בערבי פסחים משום עשיית פסחיהם ומפני התינוקות שלא ישנו, ע"כ. עוד מצינו בפסחים (דף קט) אמרו על ר"ע דמימיו לא הלך לבית המדרש חוץ מערבי פסחים משום התינוקות, וצ"ב למה

הוסיף כאן רש"י טעם חדש משום עשיית פסחיהם, ובתוס' שם יש לו גירסא אחרת דלא קאי על ערבי פסחים אלא על ליל פסחים, ויעוין בריטב"א שכתב בדומה לרש"י דהלך בערבי פסחים משום המצה, והנה בתוס' שם בפסחים (דף קח) מבואר דגרס אחרת בגמרא שם ואין ענין להקדים מבעוד יום, ויש לדון דלמה לא אמר משום הטעם הנ"ל דמצה או הקרבת הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים, וע"כ דזה אינו מחייב עסק כ"כ, וצ"ב בשיטת רש"י והריטב"א, אמנם לפי הנ"ל מובן הדבר דרש"י אזיל לשיטתיה דיש עסק מיוחד בערב פסח ואין עסק זה שייך בסוכות וזה הרבותא דוקא בערב פסח, משא"כ התוס' הוא לטעמיה וכמשנ"ת.



סימן ג'

שואלין ודורשין קודם לחג ל' יום

אם צריך לדרוש דוקא בענייני פסח או שאפשר לדרוש גם בהלכות יו"ט

איתא בגמ' פסחים (דף ו.) 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום'. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תכ"ט א') שכתב המחבר: שואלין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום.

והנה יש לדון לענין מי שדורש בהלכות יו"ט ולא בהלכות פסח, האם יוצא

בזה ידי חובתו. ונראה לומר בזה שזה תלוי במחל' הפוסקים בעיקר הדין דשואלין ודורשין שלשים יום קודם החג, אם זהו גם בשאר החגים או זה נאמר רק בחג הפסח מכיון שהלכותיו מרובות, והדברים הובאו במשנ"ב כאן, וז"ל: "עייין בביאור הגר"א שדעתו דבעצרת סגי מיום א' בסיון. וי"א דהחיוב שלשים יום הוא רק בפסח משום דיש בהן הלכות רבות כגון טחינת חטים ואפיית המצות והגעלת כלים וביעור חמץ, שאלו אם

אין עושין אותן כהלכותיהן קודם פסח לית להו תקנה בפסח, משא"כ בשאר יום טוב די באיזה ימים קודם" עכ"ל.

ולפי"ז נראה לומר לפי הפוסקים שגם בשאר יו"ט נאמרה ההלכה ששואלין ודורשין ל' יום ואף שאין הענינים מרובים, דהנה לכאורה יש לדקדק, מה יש לדרוש כלל בחג השבועות בהלכותיו של החג, שהרי כמעט שאין בו הלכות מיוחדות לחג השבועות, ובפרט בזמן הזה, [שהרי כל הענינים שעושין בשבועות הם רק מנהגים, ובאמת להלכה אין שום חובה בשבועות לעשות כלום מצד היו"ט, וא"כ מה יהיו דורשין בשבועות ל' יום קודם החג] ובהכרח צריך לומר שהקיום של שואלין ודורשין ביו"ט דשבועות יהיה בסתם הלכות יו"ט, [וכן מצינו ברמב"ם ובשו"ע שקבעו את הלכות יו"ט בעניני שבועות, ולפי הנ"ל מבואר שפיר הטעם בזה]. וממילא מאחר שמצינו בשבועות שדורשין בהלכות יו"ט ויוצאין בזה, א"כ זה ראייה שגם בפסח אפשר לעשות כן, משא"כ לפי הב"י שרק בפסח נאמר הדין לדרוש ל' יום קודם, כיון שהלכות הפסח

הן מרובות, לפי"ז יוצא שאפשר לדרוש רק בהלכות פסח ולא בהלכות יו"ט. [ושוב מצאתי דנתכוונתי בזה לדברי הגרש"ז אויערבך].

רק בשבועות אפשר לדרוש בעניני יו"ט ולא בפסח – והטעם לא מצינו בתורה שם 'עצרת' לחג השבועות

ונראה להעיר שרק בשבועות אפשר לדרוש בעניני של יו"ט ולא בפסח, דהנה הקדושת לוי (כריש דבריו לחג שבועות) כתב וז"ל: נשאלתי במדינת ליטא מפני מה נקרא חג שבועות בשם 'עצרת', והלא לא נזכר בתורה שם עצרת רק בשמיני עצרת (במדבר כט, לה). והשבתי בשלשה אופנים. אופן אחד הוא על דרך הפשט, הלא נראה בכל החגים יש בהם שני מיני עבדות להבורא ברוך הוא, האחד הוא בעשיית המצוה השייך לחג פלוני, בפסח אכילת מצה ודומיהן, והב' הוא איסור עשיית מלאכה. ובחג שבועות אינו כן, רק מצוה אחת, דהיינו שאנו נעצרים מעשיית המלאכה, ועל זה נקרא בשם 'עצרת' א עכ"ל.

א. לפי ביאור זה יבואר למה ג"כ שמיני עצרת נקרא עצרת, עיי"ש בקדושת לוי בהמשך דבריו עוד ב' טעמים, אשר אינו שייך לשבועות, אבל לפי הטעם הפשוט כאן שיש כאן רק איסור מלאכה בלחוד בלי חפצא דמצוה וכו', גם בשמיני עצרת הוא כן שאין לנו הסוכה וד' מינין ומצוה בשמיני עצרת [אמנם יש לדון שיש לנו חפצא דמצוה דשמחה שהוא מחייב במיוחד, אמנם אין זה באופן של מעשה מצוה, וכידועים דברי הגר"א במעשה רב על הנהגתו בשמיני עצרת שזה היה העבודה הכי קשה מה"ט] אבל עכ"פ כלפי שבועות הוא עצרת שבעיקרו של היו"ט נשאר לנו באיסור מלאכה, וישל"ע לפי"ז [ועי' בזה בקטע הבא] לענין סוכות שיהיה קיום לדרוש בעניני של יום טוב בהלכות יו"ט מצד שמיני עצרת, אם לא שכל זה תלוי בספיקות גדרו של היו"ט דשמיני עצרת האם הוא יו"ט בפנ"ע או לא דחלוק רק לענין פז"ר קש"ב כדאיתא בסוכה (דף מח) ולפי"ז זה נפק"מ אם חל מחייב לתורת דרישה גם מצד היו"ט דשמיני עצרת.

והנה לפי"ז נראה לדון בדוקא בשבועות שאין לנו מצוה אחרת, משום הכי האופן שדורשין בענינו של היום הוא באיסור מלאכה, שבוזה נחשב קיום שדורשין בענינו של היום, וזהו מכיון שזה הוא כל ענינו של היום, אבל בפסח מאחר שיש לנו גם את כל שאר המצוות החג מן התורה, בהכרח שענין זה שאסור במלאכה, אינו האופן של הקיום של מקראי קודש, ואינו הכלי קיבול לקדושת היום"ט, ומשום הכי צריך לדרוש בענייני המצוות של חג הפסח,

והן אמנם בזמן שבית המקדש היה קיים שבשבועות היו מקריבין את שני הלחם, נראה להעיר שאז לא היה אפשר לדרוש רק באיסור מלאכה, כיון שהיה להם מן התורה מה לדרוש.² ורק בזמן הזה קבעו חז"ל שכיון שרק זה מה שנשאר לנו, לכך בשבועות עוסקין בהלכות יו"ט אשר בשבועות היא נתפסת לחפצא של היום"ט ועניניו של היום.

ולפי"ז מדויק להפליא הטעם לא מצינו בתורה שם 'עצרת' לחג השבועות, ובאמת בתורה הוא נקרא חג השבועות כיון שהוא שייך לקרבן העומר, וקציר החטים, ורק בזמן חז"ל שאז כבר לא היה לנו את שני הלחם, וקרבן העומר,

וכל מה שנשאר לנו מהיו"ט הוא האיסור מלאכה, משום הכי קבעו זה בשם 'עצרת'. ועי' עוד ברמב"ם בהקדמתו בפירוש המשניות למסכת ביצה, שכתב: 'לפי שעניינה בעיקר בהלכות יו"ט, דכשבא רבי לסיים דבריו בג' רגלים דיבר תחילה בעניני פסח, ונשאר לו על ענין סוכות, ושבועות ולא נמצא לו מה שידיבר בשבועות אלא דברים המיוחדים בכל יו"ט. הרי לנו מדברי הרמב"ם דבשבועות מכח זה שאין לנו דבר אחר לפיכך נתפס היום"ט באיסור מלאכה שבו.

גם להדעות שאין צריך לדרוש ל' יום קודם שבועות יש להוכיח שנכלל בזה גם הלכות יו"ט

אמנם יש לדון דאפילו לפי הדעות שאין צריך לדרוש ל' יום קודם שבועות אלא רק בפסח, אמנם כו"ע מודים שיש דין דרשה גם בשבועות, ורק שלא צריך בזה שיעור ל' יום, אלא מספיק בזה ג"כ ימים מועטים, וכמו שכתב המשנ"ב, והנה באלו ימים מועטים יש לדון מה צריך לדרוש, שהרי בזמן הזה אין קרבן, ובהכרח צריך לדרוש בהלכות יו"ט, שהרי אין הלכות מיוחדות לשבועות, וכיון שכן הרי לכל הדעות מוכח ממה שמקיימים הדין דשואלין ודורשין גם בשבועות

ב. ונראה לבאר הדברים ביתר עומק, דהנה יעו"ש בקדושת לוי בשבועות שביאר שפירוש השם 'שבועות' הוא מלשון עצור, שזה היה המצוה של שבועות מצוה הגבלה, ועומק הענין יבואר דהנה קבלת התורה בשבועות הוא כנגד יצחק אבינו שהוא מסירות נפש לתורה, וזה מחייב צמצום והגבלה כמדתו של יצחק אבינו שהוא יראה לעומת אהבה, ומשום הכי נקבע היום"ט דשבועות על שם איסור מלאכה כיון שהוא שייך לעצם קבלת התורה, אבל החלק של המניעה ממלאכה בכל יו"ט אין זה נחשב עצם המקראי קודש, אלא הוא רק משאר החלקי היום"ט, אולם בשבועות עצם שמירתו בחלק המקראי קודש באיסור מלאכה זהו עצם קבלת התורה להיות מנוע מכח התורה במסירות נפש.

יחלק

שואלין ודורשין קודם לחג ל' יום

שלל

יט

שנכלל בזה גם הלכות יו"ט, וכיון שכן גם בפסח הוא כן, ורק שאפשר לומר שאם יש שיעור ל' יום הרי הוא צריך לדרוש עכ"פ איזה ימים גם בעניני חג הפסח, ולא ידרוש כל הל' יום בעניני יו"ט, ועדיין צ"ב.

בפלוגתא אם שואלין הכוונה לדרוש או להשיב השאלה, ונפק"מ להשיב בהלכות יו"ט באותם ל' יום

אמנם נראה שיש לדון עוד בזה, דבאמת זה תלוי במחל' הראשונים שהביא הביאור הלכה בפירוש שואלין ודורשין, דהנה יעו"ש בביה"ל שכתב וז"ל: "לישא וליתן בהלכות הפסח קודם הפסח, וכן איתא ברש"י (ר"ה דף ד' וב"ק ק"ג) שהיו דורשין ברבים בהלכות הפסח קודם פסח ל' יום. אכן בר"ן (פ"ק דפסחים ופ"ק דמגילה) אמר דמה שאמר שואלין, היינו דבזה הזמן אם באו ב' תלמידים ואחד שאל בהלכות פסח נזקקין לו קודם, דהוא בכלל שואל כענין אבל אין חיובא ללמוד ל' יום קודם הלכות פסח, רק בפסח גופא וכו' עכ"ל. והנה כל האמור לעיל היינו רק לדעת רש"י, שביאר דהפירוש שואלין הוא כפשוטו שצריך לדרוש בהלכות החג, אמנם לדעת הר"ן הרי כל הלכה זו נאמרה רק לגבי זה שנחשב שואל כענין בענין זה. והנה לדרכו של הר"ן עדיין יש לדון אם בא אדם ושואל בהלכות יו"ט ל' קודם לחג, האם אפשר לומר שהוא נחשב שואל שלא כענין, דלכאורה רק לדעת רש"י יש לדון בחקירה הנ"ל מה הדין בהל' יו"ט, ויש לעיין בזה.

אם יש להוכיח שצריך לדרוש רק בהלכות החג ממנה שמשה רבינו דרש בהלכות פסח שני

אמנם יש להעיר בעיקר הספק הנ"ל, דלכאורה מוכח להדיא ששואלין בהלכות החג ולא בהלכות יו"ט, דהנה כל המקור לדין זה שצריך להיות שואלין ודורשין, הוא מן הגמ' בפסחים (דף ו') שמשה רבינו היה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ומכאן לומדים דשואלין ודורשין בהלכות החג ל' יום קודם, וכיון שמקור הדין הוא מפסח שני, הרי לכאורה מוכח מזה שאי אפשר לדרוש בהלכות יו"ט, שהרי פסח שני אינו יו"ט והוא מותר במלאכה, ומזה יש להוכיח שלא בא הלימוד כלל על הלכות יו"ט, אלא רק על הלכות חג הפסח, שזה נוגע גם לפסח שני,

אלא שיש לדחות שהרי ממנ"פ יקשה דא"כ מה באמת דורשין לפני חג השבועות. וא"כ נראה לדון בזה להיפך, דכיון שבשבועות אין דבר אחר, א"כ הקיום של מצות יו"ט זה נחשב הלכות החג, וזהו הקיום, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הקדושת לוי, דמשום הכי החג נקרא 'עצרת' כיון שבזמנינו בגלות שאין לנו השני לחם קבעו חז"ל לעשות עכ"פ יו"ט, ואין לנו שום מצוה מן התורה זולת זה שאסור במלאכה.

ובמאמר המוסגר יש להעיר במה שדורשין בשבועות בעניני יו"ט, וכן מצינו הלכות יו"ט אחר היו"ט של שבועות, שבאמת הרי יש חידוש

מיוחד בהלכות יו"ט בשבועות שאינו נוהג בשאר יו"ט, והוא מה דאיתא בגמ' (פסחים סח' ב) ד'הכל מודים בשבועות דבענין נמי לכם', ורואין מזה ב' דברים: א. דעצם המחייב שצריך לדרוש בהלכות יו"ט הנוגע לשבועות הוא שיש חילוק מן התורה בין היו"ט של שבועות לשאר יו"ט לענין קיום ה'לכם', ב. ועוד נלמד

מזה דעצם ה'לכם' בשבועות הוא יותר גדול משאר כל היו"ט, והיינו דה'מקראי קודש' שהוא לכם בשבילכם בשבועות, שהוא צריך להיות יותר גדול משאר כל היו"ט, וממילא צריך לדרוש בענין הזה. משא"כ בפסח, ולפי"ז ממנ"פ אין ראייה משבועות לכל הדעות, ועדיין יש לעיין בזה.



סימן ד'

שואלין ודורשין בשאר ימים טובים

ראיה מדברי לישראל בישא שאמר 'המן' שהדין שואלין ודורשין היינו לישא וליתן ולא רק שנחשב שואל בענין

איתא בגמ' (פסחים ו, א-ב) "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום וכו', שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", ע"כ.

והנה הביאור הלכה בפירוש שואלין ודורשין כתב וז"ל "לישא וליתן בהלכות הפסח קודם הפסח וכן איתא ברש"י (ר"ה דף ד' וב"ק קי"ג) שהיו דורשין ברבים בהלכות הפסח קודם פסח ל' יום. אכן בר"ן (פ"ק דפסחים ופ"ק דמגילה) אמר

דמה שאמר שואלין, היינו דבזה הזמן אם באו ב' תלמידים ואחד שאל בהלכות פסח נזקקין לו קודם, דהוא בכלל שואל כענין אבל אין חיובא ללמוד ל' יום קודם הלכות פסח" עכ"ל. והיינו דלדעת רש"י הפירוש שואלין הוא כפשוטו שצריך לדרוש, אמנם לדעת הר"ן הרי כל ההלכה הוא לגבי זה שנחשב שואל כענין בענין זה, וצריך להקדימו.

ולכאורה יש להביא ראיה לשיטת הר"ן, דהנה מובא בגמ' מגילה (יג:) דאמר המן לאחשורוש "ואת דתי המלך אינם עושים דמפקי לכולא שתא בשבת היום פסח היום" ע"כ. כלומר שאין היהודים עושים מלאכה כלל, לפי שכל העת אומרים שבת היום פסח היום^א.

א. ובעיקר ענין זה יש לציין דאפילו שהכל הוא מדברי המן, מכל מקום אפשר לדייק מכאן ולהוציא דברי תורה, ואביא בזה מקור נפלא, ממה דאיתא ברא"ש, בעבודה זרה שהביא ראיה לדין בליעות

ולכאורה צ"ב מה היה טענת המן דמפקי לכולא שתא בשבת היום פסח היום, שהרי שבת היא רק יום אחד בשבוע, וגם פסח שהוא כמה ימים הוא רק פעם אחת בשנה, וא"כ אינו מובן מהי כוונתו שטוענין היהודים בכל יום ויום שבת היום פסח היום. ועל כרחק דכוונתו היא שהם עוסקין בהלכות הפסח ל' יום קודם ושואלין ודורשין בזה וממילא יש בזה עסק גדול, ומשום הכי כבר ל' יום קודם הפסח הם אומרים פסח היום, ולכאורה זהו סיוע גדול לדעת רש"י, שהפירוש שואלין הוא כפשוטו שצריך לדרוש ל' יום קודם הפסח.

אמנם באמת יש ליישב ענין זה גם לדעת הר"ן, כיון שאפילו שאין חיוב לדרוש, וכל ההלכה ששואלין ודורשין ל' יום היינו לענין אם בא לשאול שנחשב שואל כענין, אבל סוף סוף ל' יום קודם החג הרי כולם היו עוסקים באותו זמן בעניני פסח, ומשום הכי היה שומע ל' יום קודם החג שהיו היהודים אומרים 'פסח' 'פסח' מכיון שכבר ל' יום קודם היו מדברים בעניני פסח.

ויש להוסיף בזה: שמצינו שהקיום של 'ונהפוך הוא' הוא גם בדבר הזה, שהרי המשנ"ב כאן הביא מהגר"א והחק יעקב, שהדין של שואלין ודורשין

בהלכות הפסח מתחיל מיום הפורים עצמו. והדברים נפלאים שדוקא ביום הפורים זמן מפלתו של המן שבא בלישנא בישא על היהודים שאומרים כל היום פסח היום פסח היום, שבאותו יום עצמו ל' יום קודם החג מתחילין לעסוק בהלכות הפסח, וביום הפורים הם אומרים כל היום 'פסח היום פסח היום', וזה ג"כ מחמת ה'ונהפוך הוא'.

ראיה מדברי 'המן' שהדין דשואלין ודורשין ל' יום הוא רק בפסח ולא בשאר מועדים

הנה מצינו נידון בפוסקים אם האי דינא דשואלין ודורשין שלוש יום קודם החג נאמר בכל המועדים או רק בחג הפסח. וכתב המשנ"ב כאן וז"ל 'עייין בביאור הגר"א שדעתו דבעצרת סגי מיום א' בסיון. וי"א דהחיוב שלשים יום הוא רק בפסח משום דיש בהן הלכות רבות כגון טחינת חטים ואפיית המצות והגעלת כלים וביעור חמץ, שאלו אם אין עושין אותן כהלכותיהן קודם פסח לית להו תקנה בפסח, משא"כ בשאר יום טוב די באיזה ימים קודם" עכ"ל.

והנה יעוין במתני' (סוכה דף ט.) "סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום" ע"כ.

ביין בנפל זכוב, מדברי המן הרשע והכי כתב, (עבודה זרה פרק ה סימן יא) "וכי אם נפל זכוב ביין צונן אוסרו, והלא העיר הרשע (מגילה יג:) שכך נהגו וזרקו ושותה" עיי"ש. הרי דהרא"ש הביא ראיה מגמ' זו ללמוד הלכה מדברי המן.

וברש"י (ד"ה ב"ש פוסלין) כתב וז"ל: "דבעו סוכה לשמה וזו סתם נעשית, ואילו תוך שלשים לחג הוה כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה וכו", ע"כ.

ויעויין במהרש"א שכתב דמדברי רש"י מבואר דלא כמש"כ הב"י (או"ח ריש הל' פסח) דהא דשואלין הוא רק בפסח ולא בחג, דהרי רש"י הכא הביא להדיא הך דין לענין חג הסוכות.

ולבאורה מלשון המן נראה קצת ראייה לשיטת הבית יוסף, שהרי אמר רק "פסח היום" ולא "סוכות היום"

וכדומה, ומשמע שרק בפסח שייך דין זה ולא בשאר המועדים.

אכן קושיא זו יש ליישב, דהנה במגילת אסתר (פרק ג פסוק ד'-ח') כתיב "בחדש הראשון הוא חדש ניסן וכו' ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד" ע"כ. הרי דהך ענין היה בחדש ניסן. וא"כ י"ל דבאמת דינא דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג נוהג גם בשאר מועדים, ורק כיון שהיה בזמן פסח על כן טען המן בלשון "פסח היום", דבאותו זמן היה חודש ניסן ובאותה התקופה המן היה שומע מן היהודים טענת פסח היום.



קמחא
דפסחא

סימן ה'

בחיוב קמחא דפסחא

בביאור החיוב המיוחד בפסח – ובמשנה שאמרו ליתן לעני ד' כוסות ולא אמרו כן גם לענין מצה

כתב הרמ"א (סי' תכ"ט) "ומנהג לקנות חיטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חדש צריך ליתן לזה".

ובשער הציון (סי' ק"י) כתב ב' טעמים מהו החיוב המיוחד בפסח לעומת שאר הזמנים^א, וז"ל "ואפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משאר רגלים, שהוא זמן חירות ויושבין מסובין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, ועל כן נותנין לו קמח על כל ימי הפסח שיוכל גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה. ועוד טעם פשוט, דחמץ אינו רשאי לאכול, ומצה אינו מצוי כל כך להשיג לקנות, ואם לא יכינו לו על

כל ימי פסח אפשר שישאר ברעב, או יוכל לבא לידי קלקול" עכ"ל.

והנה איתא במשנה בריש ערכי פסחים (צ"ט:) 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי'. וצ"ב למה אמרו במשנה דצריך ליתן לו ד' כוסות, ולא אמרו כן גם לענין אכילת מצה שצריך ליתן לעני קמחא דפסחא, ואולי הטעם הוא דלגבי מצה זה היה פשוט להמשנה דצריך ליתן לעני, וכל החידוש של המשנה הוא שגם לענין ד' כוסות.

אמנם מה שנאמר במשנה 'לא יפחתו לו וכו' ואפילו מן התמחוי' הוא לענין שאם לא קיבל העני מן התמחוי, דצריך הוא למכור כסותו כדי לקיים מצות ד' כוסות, כמבואר בפירוש הרשב"ם (פסחים צ"ט: ד"ה ואפי') ורבו הדעות בענין זה, דהנה בשו"ע (סי' תע"ב סי"ג) כתב המחבר שצריך

א. אמנם באמת מצינו בכל יו"ט שהוא כרוך בצדקה, פסח במנהג קמחא דפסחא, ובסוכות איתא בקדמונים והובא ביסוד ושורש העבודה שיש ליתן צדקה, ובשבועות מצינו פרשת לקט ושכחה ופאה, לאחר שנשנית בפרשת אמור היו"ט של שבועות, וכן במגילת רות שקורין בשבועות מצינו שם הענין של לקט ושכחה וצדקה, ובפורים הרי חלק גדול מהיו"ט הוא מתנות לאביונים, ובחנוכה כתב המג"א נוהגין הנערים לסובב בעת הדלקת הנרות ונותנין צדקה, הרי לנו שבכל יו"ט הן מן התורה והן מדרבנן שהוא כרוך במצות נתינת צדקה, וכל זה חוץ מדברי הרמב"ם פ"ו מהלכות יו"ט שבכל סעודות יו"ט צריך להזמין אורחים דבלאו הכי הוא שמחת כריסו עי"ש, ואולי כהמשך מענין זה בכל יו"ט שיש ריבוי שמחה יש מחייב לדאוג על העניים, ובפורים שכל היו"ט הוא נקבע בכדי שיהיה 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' הוא נקבע יותר מכולם לגמרי על שמחת העניים.

נר חנוכה דאיכא פרסומי ניסא חייב למכור מלבושו.

אמנם לפי הטעם הראשון בשער הציון שסיבת תקנת קמחא דפסחא הוא נובע מכח השמחה שיהיה לעני בכדי שיהיה יכול לספר ביציאת מצרים בשמחה, הוא דבר פלא שלענין זה הקפידו ביותר ליתן לו מצה, ולענין תקנת המשנה הקפידו רק לענין ד' כוסות, ואף יש בזה חובה למכור כסותו, וצ"ב.

מקור למנהג מעות חטין דווקא בפסח מהכנסת אורחים של אברהם אבינו שהביא להם מצה

והנה בעיקר הדין שהביא הרמ"א 'מנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח'. הבאנו לעיל כמה טעמים למה דוקא לענין פסח יש המנהג לקנות מעות לעניים ולא בשאר ימים טובים, אמנם עדיין יש לבאר למה המנהג הוא להביא 'מעות חטין' דוקא, ולא ליתן לעניים מעות והעניים יעשו בהן מה שהם צריכין לקנות עם הממון, אם הוא לצורך חטין או דברים אחרים דהם נצרכים להם ליו"ט. [ויעו' באדרת אליהו שהובא לקמן רמז נפלא לדקדק בפסוקים למקור המנהג של מעות חטין, ומדבריו מוכח להדיא דהיה תקנה דוקא ליתן חטין, וזהו השלמת המצה עיי"ש].

והנראה לומר בזה, בהקדם מה דאיתא בטור (ס' תי"ז) וז"ל: "ושמעת מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות, פסח כנגד אברהם דכתיב (בראשית יח) "לושי ועשי עוגות"

למכור כסותו, ובאבני נזר (או"ח ס' תק"א) ביאר הטעם למה דווקא בנר חנוכה ובד' כוסות שהם לפרסומי ניסא צריך למכור כסותו לעומת שאר מצות [שא"צ להוציא יותר מחומש], ויעו' בטור (ס' תפ"ג) דמשמע שבאמת בכל המצות הדין הוא כן, ובשיטת הרמב"ם עי' במגיד משנה (חנוכה פ"ד ה"ב).

וביזו שכן צריך ביאור למה לענין המצה לא מצינו שיש דין למכור כסותו, ורק לענין ד' כוסות שיש בהם פרסומי ניסא יש בהם יותר חיוב מחובת אכילת מצה, וגם שדוחק לומר שיש יותר פרסומי ניסא לענין ד' כוסות מהמצה. אמנם מצד שני הרי מתקנות הירושלמי של קימחא דפסחא יש מחייב במיוחד על המצה ולא על היין ושאר הדברים.

ובשלמא לפי הטעם השני של השער הציון שחוששין לקלקול, יש לומר שבעצם אין כאן סתירה שיש יותר חובת פרסומי ניסא לענין קניית יין מאשר לקנות קמח בשביל המצה, ומשום הכי רק ביין יש הדין של מוכר כסותו ולא במצה, הגם שעדיין קשה שהרי חובת מצה הוא מהתורה וד' כוסות הם רק מדרבנן, אמנם זה לא קשה כ"כ מכיון שבכל חיובי מצוה מן התורה יש שיעור והוא עד חומש, ולכך רק לענין יין דכל כולו בא בשביל פרסומי ניסא, לענין זה הטילו עליו רבנן החיוב למכור כסותו [יעו' במ"מ (חנוכה ד - יב) וברעק"א (סימן תרעא) שביארו דהכא מחמת הטעם דפרסומי ניסא החיוב עליו הוא יותר משאר המצוות. ולכן כתב הרמב"ם לגבי

ופסח היה, שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק, סוכות כנגד יעקב דכתיב (בראשית לג) "ולמקנהו עשה סוכות" עכ"ל. הרי דפסח הוא כנגד מה דכתיב "לושי ועשי עוגות", הרי לנו מקור נפלא לדין מעות חטין, שכן העובדא של מקור המועד של פסח, הוא המעשה דהכנסת אורחים של אברהם אבינו, והוא דווקא באופן שנתן למלאכים לאכול מצות, ומכאן יש רמז למנהג של נתינת מעות חטין דווקא בפסח, דהרי המועד של פסח הוא כנגד אברהם אבינו, וזה מרומז בעובדא זו של נתינת מצה לאורחים שיש ליתן לעניים מעות חטין.

וביתר עומק יש להוסיף בענין זה, דהנה כתב השל"ה (תורה אור אות ק"ז) וז"ל: "הפסח, הוא עמוד החסד. וזה

לשון תולעת יעקב (קל, ריש פרק סתרי חג השבועות):, קבלת חכמים ע"ה, כי חג הפסח כנגד ימין עליון, שכולו חסד ורחמים, הזורח מן העדן העליון מקור הרחמים. ולפיכך אין שם חמץ, לפי שהמדה גורמת, וכולו מצה רמז לאור ראשון, שנאמר עליו (בראשית א, ג) "יהי אור", ולפיכך אכילת מצה בלילה הראשונה חובה, ומשם ואילך פטור, ובלבד שלא יאכל חמץ" עכ"ל. ולפי האמור נמצא דבחג הפסח הוא הזמן של חסד, וכל הענין של מעות חטין הוא בא כנגד אברהם בכדי לעורר החסד, והחסד מרומז במיוחד במצה, שהוא אינו חמץ ולכך הוא כולו חסד, וע"כ נוהגים לסדר לעניים מעות חטים, והיינו ליתן להם דבר שהוא כולו חסד בכדי שהם יוכלו לאפות בו מצות שהם מרמזים לחסד וזהו היר"ט של אברהם אבינו בענין זה.



סימן ו'

טעם החיוב של קמחא דפסחא

ב' טעמים להחיוב המיוחד של קמחא דפסחא – ומצינו י"ג נפק"מ בין הטעמים הללו

ברמ"א (סי' תכ"ט) כתב "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח" ובשער הציון (סי' תכ"ט ס"ק י) כתב ב' טעמים מהו החיוב המיוחד בפסח לעומת שאר הזמנים, וז"ל: "ואפשר

דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משארי רגלים, שהוא זמן חירות ויושבין מסובין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, ועל כן נותנין לו קמח על כל ימי הפסח שיוכל גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה. ועוד טעם פשוט, דחמץ אינו רשאי לאכול ומצה אינו מצוי כל

כך להשיג לקנות ואם לא יכינו לו על כל ימי פסח אפשר שישאר ברעב, או יוכל לבא לידי קלקול" עכ"ל א ב.

והנה יש בזה כמה וכמה נפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל:

א. יש לדון בדבריו דמשמע שהעיקר החיוב נקבע לבעל הבית העושה הסדר בביתו, דבזה יש לומר שאינו מן הראוי שהוא יושב בחירות ביחד עם כל בני ביתו ויכול לספר בשמחה והעני אינו יכול לעשות כן, אבל מי שמשותף בסדר של בעל הבית, ואינו עורך הסדר בעצמו, והוא נטפל להסדר של הבעל הבית, בזה יש לדון טובא אם הוא צריך ליתן קמחא דפסחא, וכן יש לדון גם להיפך שעני שאינו עושה סדר לעצמו והוא אוכל או אצל אחרים, אם אין חיוב ליתן לו מעות חטין, דכל הדין הוא בכדי שיהיה לו אפשרות לעשות הסדר, וכאן יש לו אפשרות, ויש לעיין בזה.

אמנם לפי הטעם השני שבשער הציון שהוא משום העניות שהוא צריך לאכול מצה, הרי זה מוטל על כל אדם ואדם לעשות כן, וגם אין נפק"מ אם

העני עושה הסדר בעצמו או לא, דהרי סו"ס בכל ז' ימי הפסח הוא צריך לאכול, וגם שאם לא יהיה לו מה לאכול יכול לבוא לידי מכשול.

ב. אמנם נפק"מ זו יש לומר גם כן אם העני הוא קטן, ואינו עושה הסדר בעצמו, דמצד הלכות עני אין נפק"מ והיינו דלפי הטעם השני צריך ליתן לו, משא"כ אם עיקר הטעם הוא מכח מה שהוא צריך לעשות הסדר, בקטן אין שייך טעם זה.

ג. יש לדון עוד נפק"מ בין הב' טעמים כמה צריך ליתן לו, דלפי הטעם הראשון עיקר המחייב הוא מצד ליל הסדר, ומשום הכי היה מקום לדון דצריך ליתן לעני שיהיה מספיק לו לעשות הסדר במצה, אבל לא יהיה צריך ליתן לו חיטים למשך כל ז' ימי הפסח, משא"כ לפי הטעם השני הרי צריך לעשות זה כל ימי הפסח, וא"כ בזה יהיה נפק"מ גדולה כמה צריך ליתן לו, אלא שבאמת אין זה נכון, כיון שמבואר בתוך לשון השער הציון דאם העני אין לו מספיק לכל ימי הפסח א"כ גם בליל הסדר אינו מרגיש החירות משום שעדיין חסר לו מצות לכל

א. ובעיקר סברא זו דכל שאצלו הוא במצב של יותר שמחה, זה גופא מחייבו לדאוג יותר לעניים, רואין ג"כ בדברי הרמב"ם בסוף הלכות מגילה שסיים שם דמוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים שאין שמחה וכו', ולכאור' הדבר פלא דכיון דהוא דבר כ"כ חשוב א"כ למה בהלכות צדקה לא הביא הרמב"ם דבר זה, אמנם להנ"ל מיושב שהמחייב להרבות במתנות לאביונים באמת אינו מהלכות צדקה, אלא המחייב בזה הוא מחמת שאם אתה בשמחה אתה צריך ג"כ לשמח אחרים, וביותר בפסח ובסעודת פורים יש חיוב לשמח האלמנות, והיינו דהוא חלק מחובת השמחה.

ב. והנה איתא מהגר"א רמז מהתורה למנהג מעות חטין, שדקדק בקרא דכתיב פעם מצת חסר ו', ופעם מצות עם ו', וביאר דלעצמו יהיה רק מצה כשיעור הפחות, ולעני יתן יותר עיי"ש. וקצת יש להעיר, דלפי טעם הראשון של השער הציון, ברור דלא יצטרך לתת יותר לעני מלעצמו, אמנם לפי טעם השני יכול להיות דיתן עכ"פ יותר ועדיין צ"ב.

הפסח ופשוט, והגם שיש מקום להעיר שהרי גם אם יתן לעני בשביל כל הפסח ואין לו לאחר פסח, הרי הוא דואג על אחר הפסח ומרגיש כעני, וא"כ אם ננקוט שבמה שנוגע לו לעכשיו עכ"פ הוא אינו מרגיש בעניות, א"כ הרי גם בליל הסדר אינו מרגיש בעניות, אמנם זהו פשוט שכל ימי פסח הם 'זמן חירותנו' והוא זמן אחד, וע"כ צריך להזמין לו שיהא לו מצות לכל ימי הפסח בכדי שהוא ירגיש שבאמת שיש לו חירות עכ"פ בתוך ימי הפסח, ועל ידי זה הוא יכול לספר כראוי בסיפור יצי"מ בשמחה. [וגם דיש לדון דנמשך החיוב סיפור יצי"מ בכל ימי הפסח ואכמ"ל בזה].

ד. והנה קביעות הזמן ליתן מעות חטין הוא קודם חג הפסח, וכמבואר במחבר שלפני הפסח נקבע ההלכה שצריך ליתן לעני, אמנם יש לדון מה יהיה הדין אם למעשה העני לא קיבל קודם פסח, ובא ביום שני אחר הסדר וביקש מעות חטין מה יהיה דינו לענין התקנה, ולכא' לענין זה יש לחלק דלפי הטעם הראשון הרי כל סיבת התקנה היתה בשביל שיהיה אפשר לו לספר יצי"מ בשמחה, ועכשיו כבר נגמר זמן מצוה זו, וממילא חוזרת בקשת העני להיות כמו סתם דין צדקה בשאר השנה, אמנם לפי הטעם השני הרי במשך כל ימי הפסח עדיין קיימת סיבת התקנה מצד הקושי לסדר מזון אחר, וכיון שכן בודאי עדיין מוטל עלינו החיוב ליתן לו מעות חטין.

ה. יש לדון בתקנת מעות חטין לפי מה שבארנו כבר דאפילו לפי הטעם הראשון דסיבת התקנה הוא בשביל שיכול

לספר ביצי"מ בשמחה, אמנם זהו שייך לכל ימי הפסח, והוא משום שכל החג הוא נחשב זמן אחד של חירות, וצריך העני להרגיש חירות עכ"פ במשך כל החג, והחירות היא שיש לו מה לאכול ועל ידי זה יכול לספר, אמנם בחו"ל לענין ספיקא דיומא דיום השמיני, יש לדון האם צריך ליתן לו גם בשביל יום השמיני שהוא משום ספיקא דיומא דפסח, ולענין זה יש לדון שבאחרון של פסח שהיו"ט הוא רק מדרבנן אמנם עיקר הזמן החירות כבר נשלם דלענין זה לא נאמרה התקנה, משא"כ לפי הטעם השני שהוא משום שאין לו מה לאכול, א"כ אין בזה נפק"מ, שהרי פשוט הוא שכמו שהוא צריך מזון לשבעת ימים, כמו כן הוא צריך ליום השמיני.

ו. והנה לגבי יום השמיני של פסח בודאי יש מקום לדון שאין בזה נפק"מ, מכיון שסו"ס הרי זה נתקן משום ספיקא דיומא ויש בו כל דיני יו"ט של פסח, והגם שמצינו דמקילין בכמה דברים באחרון של פסח, אמנם כל זה הוא רק לענין מנהגים שהעולם מחמירין עליהם בפסח, אבל עצם היו"ט בודאי נקבע כאחד וע"כ אין מקום לחלק, ונראה דכן הוא הפשטות הגם שיש לדון שהוא מדרבנן אמנם כל זה נכנס בתקנת ספיקא דרבנן להיות נוהג זה כיום שביעי ממש, אמנם מכל מקום יש לדון בזה גופא גם על יום השביעי, שהרי שביעי של פסח באיזה דרגה הוא עבודה אחרת משאר ימי הפסח, שאינו בא על הגאולה ויציאת מצרים, אלא על קריעת ים סוף, ומשום הכי הרי יש מקום לדון דלפי הטעם הראשון שעיקר התקנה

שהעני במשך כל הימים יכול להרגיש, ויש לדון טובא מזה, דמדיוק לשון המשנ"ב משמע שיש כאן ב' חלקין המחייבים ליתן לעני, שהוא מכיון שהוא מרגיש בשמחה, וגם שהוא יכול לספר כראוי והעני אינו יכול, וזה המחייב ליתן להעני, וא"כ לגבי מי שאצלו ביום השמיני אין זה פסח ואינו בשמחה ואינו מספר ביצי"מ, יש לעיין בזה. ועכ"פ לפי הטעם השני ברור הדבר דאין לחלק וצריך ליתן לו.

ח. וכמו כן יש לדון להיפך ג"כ, באדם בן חו"ל הנמצא בא"י, ואצלו יש יו"ט אחרון, האם יצטרך ליתן לעני שהוא בן א"י, דאצלו אינו יו"ט כלל, והנה לפי טעם השני פשוט שלא, אבל לפי הטעם הראשון יש לדון שאם עיקר החיוב הוא מכח השמחה יתירה שיש לו, שזה מחייבו דבאותו הזמן יתן לעני, א"כ מאי נפק"מ לו בזה שאצל העני הוא חול, הרי עדיין החיוב קיים מצידו דהוא שרוי בשמחה יתירה, וזהו המחייב ליתן לעני,

אמנם לשון השער ציון ברור מללו, דצריך כאן שיהיו שני צדדים, דמצד אחד הוא יושב בחירות, ומצד שני העני יושב בלי חירות ואומר ההגדה בצער, אבל זה בלא זה אינו מחייב, וממילא צריך שהשני יהיה בצער בכדי לחייבו, [ולשון השער הציון הוא: 'כדי שיהיה העני בשמחה בשעת סיפור יציאת מצרים', ומזה מבואר דהחיוב הוא מחמת שבשעת הסיפור צריך להיות בשמחה ופשוט].

ט. עוד יש לעיין מה הדין של נשים בחיוב זה, דהנה לפי הטעם השני

הוא משום סיפור יצי"מ שבליל הסדר, ורק שזה נמשך לכל ימי הפסח, יש לומר דאינו נמשך לשביעי של פסח, משא"כ לפי הטעם השני פשוט דצריך ליתן לו כדי שיהיה לו מה לאכול, [אמנם כמו שכתבנו לעיל דאפילו שיש מקום לדון כך, מכל מקום הדבר ברור שזה נתקן לכל ימי הפסח, ורק באנו לעורר דלפי הטעם הראשון יש מקום לדון שטעם זה שייך רק לליל הסדר, ואפילו אם ננקוט כהסברא הנ"ל שכל החג הוא זמן אחד, עדיין יש לדון לענין שמיני של חג, ושוב יש לדון אפילו לענין שביעי של חג כיון שעיקר היו"ט של שביעי של פסח נקבע בדבר בפנ"ע על הנס של קרי"ס ולא על יציאת מצרים].

ז. עוד יש לדון לגבי עני בן א"י שהוא נמצא בחו"ל, האם צריך ליתן לו קמחא דפסחא גם לשמיני של פסח, דכאן בודאי יש מקום לדון דלפי הטעם הראשון הרי אצלו ביום השמיני אינו פסח, וא"כ למה שיצטרכו ליתן לו ליום זה, אבל לפי הטעם השני הרי אין בזה שום נפק"מ לו, ויש לדון גם להיפך בעני הנמצא בא"י שהוא נוהג כבני חו"ל, אמנם בזה יש לומר שאפילו לפי הטעם השני, אמנם מכיון שבא"י כבר נגמר חג הפסח, א"כ הרי הוא נגרר אחר זה ואפילו שהוא עצמו נוהג פסח, מכיון שהתקנה לא נתקנה לבני א"י הנמצאים בא"י ליתן לעניים יותר משבעת הימים, אבל כשהוא גר בחו"ל ורק שכיון שבדעתו להיות חוזר לא"י, לענין זה יש לדון, האם נאמר שסו"ס מאי נפק"מ לנו במה שאצלו הוא יום חול, מאחר שסיבת התקנה היא מחמת

דהוא משורש מצות צדקה, פשוט דיש כאן ענין ליתן לעניים, ולא גרע מכל השנה דחיוב צדקה אינו מוטל רק על אנשים,

אבל לפי הטעם השני דהוא מכח החירות שיש לו, יש לדון בזה מכיון דעיקר החיוב זהו על הבעל דהוא העושה הסדר, ובפרט דאשה אצל בעלה אינו מסיבה כלל,

י. עוד יש לדון, במי דמחמת אונס ידידיה אינו עושה הסדר, דאצלו אין חיוב ליתן קמחא דפסחא מכח הטעם הראשון דזה מוטל עליו מכח החירות שלו, משא"כ לטעם השני פשוט שצריך ליתן.

יא. יש לדון נפק"מ לאיזה עניים בעיקר צריך ליתן, דמצד אחד יש לומר שסדר הדברים הוא עניי עירך קודמים, אמנם מה הדין לענין עניי א"י, אמנם יש לומר דכאן פשוט שעניי עירך קודמים מכיון שזהו העיקר שלא ישב הוא בחירות, והעניי יושב בצער, וממילא כל כמה שהעניי הוא יותר קרוב ונמצא אצלך הרי נתגדל התביעה שאתה בחירות והוא בצער וכו',

יב. וכן יש עוד נפק"מ באופן שעניי אחד נמצא עמו בעיר, אבל אינו כ"כ נצרך, והעניי השני שהוא נמצא מחוץ לעיר, הוא נצרך מאד מאד ואין לו כלום לפסח, דלפי הטעם הראשון שעיקר המחייב הוא החירות והשמחה שלך, יש מקום לומר שהעניי הקרוב הוא קודם, משא"כ לפי הטעם השני הרי עיקר הסיבה הוא הצורך ומה שהוא יהיה רעב בפסח, וא"כ בודאי שהשני אף שהוא נמצא במקום רחוק מאוד הוא קודם, מחמת שאין לו כלום לפסח ולגביו נקבעה עיקר התקנה.

יג. ויש עוד נפק"מ גדולה, לענין בן חוץ לארץ הנותן קמחא דפסחא לבן א"י, שהרי בעת שהבן חו"ל יהיה יושב בשולחנו על הסדר כבר עבר זמן ליל הסדר אצל העני הנמצא בא"י [מחמת הפרשי השעות], ולפי הטעם הראשון שעיקר החיוב הוא מצד שבעת שבעה"ב יושב בהסיבה ובחירות ובשמחה, צריך שגם העניי יהיה לו עם מה להסב, אמנם אם בעת שבעה"ב יושב כבר עבר ונגמר אצל העניי ליל הסדר, יש לדון טובא בדבר זה.



סימן ז'

מקור דין קמחא דפסחא

דפסחא מהתורה, דהנה כתיב בתורה פעם אחת (שמות יג, ו) "תאכל מצת" חסר ו', ובמקום אחר (שמות יב, טו) כתיב

רמז למנהג של קמחא דפסחא מהתורה בקול אליהו (פרשת בא) להגר"א הראה רמז נפלא לטעם המנהג של קמחא

נמצאת במיוחד לענין המצה. אמנם עדיין צ"ב למה מצינו רק במצה דצריך לזה השלימות דיתן גם לענין ולא מצינו כן בשאר המצוות.

והנראה בזה דהנה איתא בטור (או"ח סי' תי"ב) דחג הפסח הוא כנגד אברהם אבינו, והמקור דהוא כנגד אברהם אבינו הוא ממה דכתיב בקרא "לושי ועשי עוגות" הרי דהקיום של המצה הוא באופן דהמתין לאורחים העניים ליתן להם [ולפי האמור יש לבאר בדרך דרוש מה היה הצורך של אברהם אבינו שהיה יושב וממתין לאורחים, כיון שרצה שיהיה לו עניים דייקא באותו היום בשביל קיום השלימות של המצה וכדברי הגר"א^א]. ומצינו גם בלוט בהמשך הפרשה שם, דכתיב "ויעש להם משתה ומצות אפה", הרי שגם כאן כתיב מצות בשלימות והוא משום שנתן גם להמלאכים האורחים לאכול מצה וכהנ"ל.

מלא "מצות תאכלו". וביאר שהטעם בזה הוא שהפסוק "תאכל מצת" חסר ו' נאמר בלשון יחיד, וזה איירי על אכילת האדם לבדו שיאכל כפי מה שצריך לו בלבד. משא"כ הפסוק השני "מצות תאכלו" בלשון רבים, קאי על אכילת כל כלל ישראל, לרבות העניים, ושם צריך ליתן להם מצות בשפע. ומבואר שכל זה נכתב במצות המצה, ללמד שבכך מקיים את המצוה בשלימות. משום דלאחר שמכיר בניסים ונפלאות שנעשו עמנו ביציאתנו מ, הוא חפץ לזכות גם את העניים באותה התייחסות שגם הם יקיימו המצוה בשמחה.

ונראה שבדברי הגר"א רואים שיש כאן טעם שלישי להמנהג, והיינו שהוא שייך דייקא להשלמת המצוה של המצה, דלצורך קיום המצוה של אכילת המצה בשלימות צריך שיתן גם לעניים בכדי להיות מצה שלימה. וע"כ הלכה זו

א. ראיתי מובא עובדא שהיה עם הצדיק הר"ש קאמינקא שהתרים גביר א' סכום גדול של כסף לקמחא דפסחא, ובפסח היה חשש אצל אותו הגביר שאולי נפל חיטה לתוך המרק, ואמר לו הגר"ש קאמינקא דהוא בטוח שלא נכשל בחמץ בפסח, דכיון שהוא נתן הרבה קמחא דפסחא, א"כ בודאי שהוא ינצל מדבר זה, ע"כ המעשה. הרי שמצינו ג"כ שהקמחא דפסחא הוא ג"כ שייך לדיני בדיקת חמץ, ולהלכות פסח דשלושים יום קודם החג שואלין ודורשים ומתחילין בבדיקת חמץ, ובד בבד מהני גם נתינת קמחא דפסחא לדבר זה, ולפי האמור יש לבאר ע"פ דיוקו של הגר"א דאם נתן קמחא דפסחא בודאי מצות המצה תהיה בשלימות, בלי שום חשש חמץ חס ושלום.

ב. ראיתי מובא שיש מנהג שבשבת הגדול עושין חלה גדולה והוא מקמחא דפסחא ומחלקין להעניים. והדבר פלא דבשבת הגדול עושין זה, אמנם יש לומר דהנה המעשה עם אברהם אבינו והמלאכים בפשטות היה בערב פסח, ורק בלוט שבאו אליו אח"כ ולנו אצלו באותו לילה, היה זה בליל הסדר, וכן מצינו בלוט דהיה שם יין, ולא מצינו כן באברהם אבינו ויש"ל מה"ט, ועכ"פ לפי האמור נמצא דהמצות דנתן אברהם אבינו למלאכים היה מקמחא דפסחא וזהו המקור לעשות זה לפני פסח, ועיין בזה.

**פרשת
החודש**

סימן ח'

פרשת החודש

החרש היה לבם

אִתָּא בגמ' שבת (דף קמז) רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם [לפרוגייתא ולדיומסת, מקומות של ריבוי תענוגים]. אימשיך בתרייהו דיין פרוגייתא ומי דיומסת, ואיעקר תלמודיה ממנו ושכחו. כי הדר מהתם, אתא וקם למיקרי בספרא. בעא למיקרא את הפסוק "החדש הזה לכם". וקרא "החרש היה לבם". וכתב המהרש"א בזה"ל: ונפל טעות זה בפיו לפי ענינו שנעשה לבו לב אבן וחרש מלהבין, אחרי אשר היה לבו כמעין המתגבר בחבורו לחכמים עכ"ל. ומכל מקום צ"ב מה הטעם שנפל הטעות בפרשה זו.

ועי' במהרש"א שכתב לפי שהיא מצוה הראשונה בתורה, כמ"ש רב יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם עיי"ש. ומכל מקום נראה לבאר במיוחד שהטעות היה בענין זה, ועוד שכתב המהר"ל בחדושי אגדות שם וז"ל: נראה לי לא שכל כך שכח תלמודא עד שקרא החרש היה לבם, רק שכך נפל בפומיה לסימנא למקרי [החודש הזה לכם החרש] היה לבם כדי שידע כי שכח תורתו עכ"ל. אמנם עדיין שומה עלינו לבאר למה במיוחד כאן היה נופל הטעות ללמד לנו ששכח לימודו.

בחודש ניסן ניתנו לנו חיים חדשים

והנה בשם משמואל (פרשת שקלים שנת תרע"ה) כתב וז"ל: וכמו שהגיד כ"ק אדמו"ר הרי"ם זצלה"ה בדברי הפייטן (במוסף לפ' החודש) החודש אשר ישועות בו מקיפות, היינו מלשון חנוני מקיף. וע"כ כמו שבבריאת העולם באחד בניסן כתיב ויפח באפיו נשמת חיים, כן היו ישראל במצרים שהיו במ"ט שערי טומאה, וטומאה היא מלשון טמטום, היינו שהיו הלבבות אטומים כאבן וכבשר המת שאינו מרגיש באיזמל, וכמ"ש ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, קול דודי דופק על מיתרי לבבם, ובפרשה של החודש הזה לכם שנאמרה בר"ח ניסן נפח בהם רוח חיים חדשים, וכל זה בהלואה ובהקפה למען העתיד, כמ"ש בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה. וכן נשאר לדורות בכל שנה ושנה בר"ח ניסן ניתנים בלב ישראל חיים חדשים על סמך העתיד ובהקפה כנ"ל, וע"כ ישראל מתאמצים ומתחילים בעבודה מחדש, וזהו הענין של חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, עכ"ל.

והנראה דלפי זה מבואר ברווחא דבחודש ניסן ניתן לנו חיים חדשים והתחדשות והכל נלמד בפרשה זו החודש הזה לכם, והכל על תנאי שמקבל החודש

ועבודת הפסח שהוא בכדי להיות תעבדון אלוקים על ההר הזה, ומזה אין אנו טומאה שהוא מלשון אטום, אמנם אם הולכים אחרי התענוגים, ונמשך אבתרייתו על כן חסר לנו התחדשות החודש, ובמקום לקרוא החודש הזה לכם שיש לנו התחדשות מכח החודש, קוראים 'החרש היה לבם' שנשאר לנו אטום. ולזה כפי דרגת ר"א בן ערך, שנמשך אבתרייתו היה קורא במקום החודש הזה לכם החרש היה לבם.

הקדש מוציא מידי שעבוד

ונראה עוד בזה דהנה עיין בשם משמואל (ויקרא החודש תרע"ד) וז"ל: שכח פרעה לעומתו בטומאה הוא התהוות כחות חיצונים המסתירים את אור ה' מהגיע לתחתונים, והוא כעין ליקוי הלבנה כנ"ל וכח מצרים ערות הארץ הוא המסב את לב ישראל אחר חומריות ומונע

מלהסתכל כלפי מעלה, והוא כעין מיעוט הירח, וע"כ להסיר את שני כחות רעים אלה היתה עצת ה' שמסר לישראל קודם כל מצות קידוש החודש דהקדש מוציא מדי שעבוד, ובזה שישראל קדשו את החודש יצא בזה הירח וכל דוגמא ידי' מתחת שעבוד כחות החיצונים, ובזה נחלשו כח פרעה וכח מצרים, עכ"ל. ועוד עיין בשם משמואל פרשת תצוה (זכור תר"פ) מהאבני נזר וז"ל: ובקידוש החודש נעשה משפט ודין על החיצונים, שמעתה לא תהיה להם עוד שליטה עכ"ל.

ולפ"ז הרי במצות קידוש החודש ניתן לנו הכח להפקיע מטומאת פרעה וכוחות הרע בעולם על ידי הקדש מוציא מידי שעבוד ולבטל כל כוחות החיצונים, ובכאן שר"א בן ערך בדרגתיה נמשך להתם הרי בזה היה חסר במצות קידוש החודש, ולזה אמר 'החרש היה לבם' במקום החודש הזה לכם וכהנ"ל.



סימן ט'

חיוב ד' פרשיות

הללו אם רצה לשתות ישתה בין השלישי לרביעי לא ישתה'. כלומר דכשם שבליל הסדר אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, כך גם כאן הפרשיות השלישית והרביעית צריכות להיות בלי הפסקה של שבת ביניהם.

ד' פרשיות כנגד ד' כוסות, ולכך אי אפשר להפסיק פרשת פרה מפרשת החודש

איתא בירושלמי (מגילה פרק ג' ה"ה) רבי לוי בשם ר"ח בר חנינה אין מפסיקין בין פרה להחודש אמר רבי לוי סימניהון דאילין פרשתא 'בין הכוסות

ומצאתי בפרי צדיק שהעיר בדברי הירושלמי שיש בה רמז וז"ל: בירושלמי (מגילה פרק ג' הלכה ה') אין מפסיקין בין פרה להחודש אמר רבי לוי סימניהון דאילין פרשתא בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה בין השלישי לרביעי לא ישתה. ובודאי אין דברי הירושלמי נאמרים רק לסימן בעלמא רק מפני שבעצם המה שורש אחד ענין קריאת הארבע פרשיות עם הארבעה כוסות שהם כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמר במצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (בראשית רבה פ"ח, ה) עיי"ש. והנראה בביאור הדמיון של ד' פרשיות לד' כוסות, שהרי הכוס השלישית היא כנגד "וגאלתי" והכוס הרביעית היא כנגד "ולקחתי אתכם לי לעם" דהינו קבלת התורה, וכיון שצריך להדגיש שכל הסיבה לגאולתינו ממצרים היא בכדי שלבסוף נקבל את התורה, ולכך אי אפשר להפסיק בין שני הפרשיות הללו.

ולפי האמור נמצא דהנה יש בד' פרשיות פרשת שקלים ופרשת זכור, ואף שיש קצת שייכות ביניהם, דפרשת זכור הוא בכדי לעורר הזכות של פרשת שקלים וכנגד המן (עי' מגילה יג, ב) אמנם באמת הם ב' ענינים מחולקים, ופרשת שקלים אינו קשור בעצמותו לעבודה של פרשת זכור, ולפיכך יכולה להיות הפסקה ביניהם, ואף שבודאי פרשת זכור היא המשך העבודה והבנין של פרשת שקלים, מכל מקום שייך להיות הפסק ביניהם, משא"כ פרשת פרה ופרשת החודש, אין שייך שיהא הפסק ביניהם, כיון שהם אחת וזהו משום שטהרתן של ישראל היא בכדי לקבל העבודה של החודש הזה לכם, ולכך הם עבודה אחת, ובדומה ליציאת מצרים שעיקרו הוא בכדי לקבל התורה, וכן פרשת החודש שהיא פרשת הגאולה בעיקרה היא לקבל טהרתן של ישראל, ושעל ידי זה יהיה אפשר לנו גם לקבל התורה.





סימן י'

חומרות בפסח

ולפי האמור הרי אם יהיו נוהגין לקנות מן השוק כל המאכלים בדומה לאיך שקונים בכל השנה, הרי יש כאן חשש גדול שיבואו לטעות, וכן יש לחשוש בעת שנמצא אדם מחוץ לביתו, שאז הרי מותר לראות חמץ של אחרים, וכדרשת הגמ' "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", וממילא יכול לבא לידי מכשול, אמנם באופן זה כשמקפיד אף שלא לקנות מאחרים יש כאן שימור, וכל זה מרומז בתקנות חז"ל בעצם המחייב לבדיקת חמץ.

והנה יעוי' בביאור הלכה (סי' תנ"ג ס"ד) שדן בענין קיום מצות 'ושמרתם' באופן שאין שום חשש חמץ, האם עדיין יש בזה קיום של 'ושמרתם', וכתב בזה"ל: "ואם מותר לשלוח קמח שמורה על 'הבאה' בלי שומר ישראל, עיין בספר תוספות ירושלים שמסתפק בזה, דאף דלא נחוש לאיחלופי ולירידת הגשמים מ"מ שמירה להדיא לא הוי ורחמנא אמרה ושמרתם, וא"כ אפשר דאין כדאי לשלוח בלי שומר, ועיין שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן י"א אות ו') שהאריך בענין זה" עכ"ל. ונראה דלפי"ז הרי יש מעלה בפנ"ע במנהג שכל אחד עושה הכל בעצמו ולא קונים מהשוק וכדומה, כיון שכל הקיום במעלה זו של "ושמרתם" הוא מה שעושה בעצמו, וכל הדקדוקים בכל הפסח זה בא מכח שמירת

בענין החומרות בפסח ובפרט לענין הזהירות שלא לקנות מאחרים וכדומה ידוע מנהג העולם בכמה קבוצות בעם ישראל להחמיר בכל מיני חומרות יתירות בפסח, ובפשטות הכל הוא כמובן מחמת החשש הגדול של חמץ שהוא בכרת, וכן ידוע מה דאיתא בזוהר בפרשת בא: (רעיא מהימנא פרשת בא דף מ' ב,) "פקודא דא לבער חמץ דהא פקודא דא אתמסר להו לישראל, וישא העם את בצקו טרם יחמץ, וכתוב שאור לא ימצא בבתיכם והא אוקמוה חבריא ורזא אוקמינא בין חמץ ומצה בכמה דוכתי דא יצר רע ודא יצר טוב" עכ"ל. הרי יש בכאן גם עבודה שהוא לימוד ועבודה דיראת שמים בביעור הרע, על ידי זהירותו בחמץ, ומשום הכי ישראל קדושים ונוהגין בכל מיני חומרות ופרישות יתירה.

וחלק מהמנהגים הגדול הוא להיות מקפיד שלא לקנות מאחרים, והוא גם מה שקוראין "מי מישט נישט" ונראה לבאר בדרך פשט שיש בזה הרווחה גדולה ויש בזה גם קיום דברי חז"ל, שהרי נלמד בריש מסכת פסחים תקנת חז"ל לבדוק החמץ, והראשונים נתקשו שם (כדף ב') מהו הטעם שהצריכו חכמים לבדוק והרי מן התורה בביטול בעלמא סגי, ותירצו התוס' שהוא משום דכיון שאין בדילין מיניה כל השנה, לכך הוצרכו בדיקה לזה שמא יבוא לאוכלו עיי"ש.

המצה, וכל החומרות נכללים בקיום המצוה של "ושמרתם".

ללכת להרב לשאול שאלות וכן להחמיר בדברים אף שאין השכל מחייב כן.

מקור מהגמ' לחומרות המיוחדות בפסח יותר מכל השנה

ונראה להביא עוד מקור מהגמ' לחומרות המיוחדות בפסח בשונה משאר השנה, ואפילו אם השכל אין מחייב כן, וכן מקור להחומרא שלא לקנות מאחרים.

דחנה איתא בגמ' (פסחים דף מב.) "אמר רב יהודה: אשה לא תלוש אלא במים שלנו. דרשה רב מתנה בפפונאי. למחר אייתו כולי עלמא חצבייהו ואתו לגביה, ואמרו ליה: הב לן מיא! אמר להו: אנא במיא דביתו אמרי". הרי שחשבו המון העם שהיה צריך דוקא מים שלנו, אמנם יש לתמוה וכי מה הם עשו כל השנים עד אותה השנה הזו שדרש לפניהם דבר זה, ומזה רואים שלא הרהרו אחר הדברים, וזהו מחמת שיש להחמיר חומרות בפסח ואפילו בדברים שהשכל אינו מחייב כן וכמשנ"ת, וגם בודאי יש בעובדא זו מקור למה שחג הפסח הוא יו"ט של אמונה, וזהו המקור

ובל אלו ג' נקודות רואים מתוך העובדא הנ"ל, א. עצם העובדא מלמד לנו על אמונת חכמים שהוא שייך לפסח שהוא יו"ט של אמונה. ב. יש ללמוד שאף שלא היו נוהגין כן בשאר השנים מ"מ הם לא חשבו על זה, ומכאן ראייה שבפסח בכל שנה ושנה יכול להוסיף חומרות, ג. יש ללמוד שגם בחומרות שאין ביאור בזה אין לזלזל, וכמו החומרא שצריך לעשות המאכל בביתו ולא לקנות ממקום אחר, והוא ממש בדומה להחומרא שהם חשבו ש'מים שלנו' רק המים שנמצא בבית הרב יכולים לשמש למים שלנו.

גם נלמד מכאן לימוד באמונה דאיתא בגמ' קידושין (דף לה) אמר רבא: פפונאי ידעי לה לטעמא דהא מילתא, ומכל מקום כאן בפפונאי לא הרהר אחר טעמם, ובפסח סמכו על מה שאמרו החכמים וקבלו הכל באמונה ולא הרהרו אחר רבם.

סימן י"א

לימוד ההגדה בערב פסח ואמירתה בשבת הגדול

הטעם שלא אסרו בערב הפסח לספר ביציאת מצרים בכדי שיכול לספר את ההגדה בליל הסדר 'לתאבון' איתא בירושלמי בריש ערבי פסחים

(הלכה א) 'כל האוכל מצה בערב הפסח, כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו'. וברמ"א (סי' תע"א ב) הוסיף לזה 'יש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח,

כדי לאכול מרור לתאבון. וראיתי מקשים דמעתה יש לעיין, מדוע בדומה לזה, לא אסרו גם לדבר מענין סיפור יצ"מ בערב הפסח, אף זאת בכדי שיכול לספר את ההגדה בליל הסדר 'לתאבון'. [ועי' במה דכתבנו בדברי הגר"א על דברי הרמ"א (ס' תל"א) לענין המנהג לומר בשבת הגדול ההגדה].

והנראה בזה, דהנה לענין האיסור של אכילת מצה דהוי כבועל ארוסתו, בזה ברור שאין כאן שאלה, וזהו משום שזהו איסור בפנ"ע שיש בזה קפידא מיוחדת שהיא שייכת רק לענין מצה, וכמו שמצינו במהר"ל שכתב לבאר למה אין גם בערב סוכות איסור של בועל ארוסתו, יעוין במהר"ל (גבורת ה' פרק מח) שביאר הטעם שרק בער"פ יש איסור אכילת מצה ולא בערב סוכות בזה"ל: "מצה גמורה אסור מחצות, וכדאמרינן בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) האוכל מצה ביי"ד כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו ע"כ. והטעם הוא מפני שמן חצות נאסר בחמץ ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב ודמיא לארוסה שנתארסה לאיש אחד ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נשואין, לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוה כבועל ארוסתו, דהתם שאני שהרי אין שם ארוסה דלא נאסר הבית מלישב שם, אבל בערב פסח דנאסר החמץ ולא הגיע הזמן למצה וזה הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו" עכ"ל.

והנה מדברי המהר"ל מבואר שרק על המצה שייך האיסור שלא לאכול בערב פסח, אולם ברמ"א הרי מבואר שהוסיף גם 'שלא לאכול החזרת בכדי שיהיה זה לתאבון', וכן מצינו לכמה ראשונים דס"ל שכל האיסור של אכילת מצה בערב פסח הוא נובע רק מכך זה שצריך שאכילת המצה תהיה לתאבון, [יעוין בזה בתוס' וברא"ש ובמהרש"א בריש פרק ערבי פסחים, ובשיטת הבעל המאור והרמב"ן שם בזה ואכמ"ל].

והנראה בזה דהנה יש מקשים מהו השינוי בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר יותר מכל השנה, והרבה יש לפלפל בזה, אמנם יעוין בדברינו לקמן שנתבאר שיתכן שאין חיוב בליל הסדר לשנות את אופן הסיפור מכל השנה אלא שבליילה זה יש כח סגולה מיוחדת והארות מיוחדים לכל הגילויים שמתגלים דוקא בליל הסדר להגיד זה, ומכאן כל מה שאומרים בליל הסדר יהיה נראה כדבר חדש, וזהו בכדי שהבן יוכל לקבל סיפור זה, ובזה מקיים המצוה של 'והגדת לבנך' [וכן בסגולת האור החיים הק' לענין מי שאין לו בן שאם הוא מספר יהיה לו בן, עי' בפרשת בא ולקמן מה דכתבנו בענין זה], הרי זהו מהדברים שמתגלים רק בליל הסדר, ולפי"ז יבואר שהרי אדרבה יכול הוא לספר גם בערב פסח, ומזה גופא יראה השינוי איך שבליל הסדר הדברים נקלטים באופן אחר לגמרי יותר מכל השנה, וכל ההארות הם באופן אחר מכל השנה.



סימן י"ב

מעלת ליל הפדר בשמים

המדרש, דהנה איתא בתפארת שלמה (ליום שני דפסח) לבאר הטעם שאסתר מיד גזרה להעביר הפסח בתענית ושלא לקיים כל מצות הלילה, וז"ל "ויעבור מרדכי שהעביר י"ט הראשון בתענית. למה באמת לא המתנה עוד יום אחד לצום בחוה"מ הלא זמן הי' להם כל השנה עד אדר הבא. אך הנה ידוע היות רצון הש"י בעבודת עושי רצונו ושומרי תורתו אשר כל העולמות קיימים אך ע"י הצדיקים ועליהם היתה כל הכוונה בבריאה מתחילה. והנה בחג הפסח הקדוש הזה לא יאומן כי יסופר מקהלות רבבות הסודות והיחודים אשר נעשים בעולמות העליונים ע"י ישראל בסדר ליל שמורים ואכילת מצה ומרור וסיפור יצי"מ בהגדה בלילה זאת. לכן אסתר הצדקת כאשר ידעה היא כי כל קיום העולמות תלוי רק בבנ"י. התחכמה בזה לעורר אהבת הש"י על עמו לאמר כי בלעדם לא יתקיים העולם א"כ איך יאבדו חלילה, והיא כאשר שמעה כי נגזרה הגזירה למעלה ג"כ צוותה שיבטל מרדכי וחביריו כל סדר ליל הפסח, וכן כל העם אשר בשושן עמו התענו. ועי"כ כאשר בטלו מעבודתם לילה הזה נעשה רעש למעלה בכל העולמות מה זה ועל מה זה, והיא שהמתנה אסתר שלא לגלות דבר בקשתה עד למחר יום א' של פסח, כי ע"י שחסרו אז מעבודתם נעשה רעש למעלה כי אם

הטעם שאסתר גזרה להעביר הפסח בתענית ולא המתנה עוד יום אחד שיצומו בחוה"מ

הנה בזמן גזירת המן להרוג את עם ישראל, מרדכי גזר על כל ישראל להתענות ג' ימים למרות שזה היה בחג הפסח, דהנה איתא בגמ' (מגילה טו.) "ויעבור מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית".

ובפירוש הגר"א כתב וז"ל: "פירוש שעבר על דברי תורה, שישב בתענית בפסח ולא אכל מצה ומרור, והיינו ככל אשר צותה עליו אסתר, וכמ"ש במדרש שאמרה אם אין יהודים אין מצה ומרור, ועוד מפני שהיא מלכה וחייב לשמור ציוויה, וזהו ככל אשר צותה עליו אסתר". ועי' במדרש רבה (ח, ז): "שלח לה [מרדכי לאסתר] והרי ביום ראשון של פסח, אמרה לו זקן שבישראל: למה הוא פסח, מיד שמע מרדכי והודה לדבריה, הדא הוא דכתיב ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר". והנה בילקוט (תתנ"ו) איתא "אם אין ישראל מה המצות יפים, אם ישראל אינם למה תורה". אמנם נראה לדקדק מדברי המדרש שבמיוחד אמרה 'למה הוא פסח', וצ"ב.

והנראה בזה בהקדם דברי התפארת שלמה ובזה יבואר דברי

יחלק

מעלת ליל הסדר בשמים

שלל

מה

יתבטלו ישראל חלילה יתבטלו כל העולמות, ולכך בלילה ההוא נדדה שנת המלך זה מלכו של עולם. ויאמר להביא ספר הזכרונות של מצות מכבר, וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי סדר הגדה בליל פסח בכוונה" עכ"ל.

ולפי דבריו הרי אדרבה זה היה הכוונה בכאן שלא יעשו הסדר, ומכאן זה יתעוררו רחמים מלמעלה.

והנראה לדון עוד בדבריו. דהרי ידועים דברי המדרש בשיר השירים "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין" ש'חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה'. ולפי"ז שעיקר מחשבתה של אסתר היתה לבטל את ליל הסדר ועל ידי זה לעורר הגזירה, ולגרום רעש בפמליא של מעלה מזה, יש"ל עוד שהרי נתבטלה הגזירה בכדי שיהיה אפשר לכלל ישראל לעשות סדר שני, שמאחר שנתבטל הגזירה חזרו לאכול.

והנה עוד יש להעיר, שהרי ידועים דברי מרן הגרי"ז, דחובת סיפור יצי"מ בליל ט"ו הוא בשעה שראוי לקיים מצות מצה, והוא רק 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' וצריך להיות על המצה ומרור, [ודייק כן מהמכילתא בפרשת בא, וכן מהתוספתא בסוף מסכת פסחים], ולפי"ז יש לדון האם כלל ישראל קיימו מצות סיפור יצי"מ, שהרי משמע שהם התענו והתפללו במדרש, ולא עוד אלא דצריך שיהא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, והם הרי לא קיימו באותה שנה מצות מצה ומרור.

ולפי דבריו של התפארת שלמה וכפי שמבואר במדרש הרי הכוונה בכאן היה ביטול כל הסדר, ופשוט שהכלל נכלל בזה, כיון שכל ביטול הסדר נכלל בזה הכל, ואדרבה זה היה כל הכוונה בביטול הסדר, ופשוט שגם לא סיפרו ביציאת מצרים שהרי זה היה עיקר הכוונה לבטל כל הסדר וכמבואר בדבריו.

ולפי דבריו יש ליישב עוד ההערה. די ש להעיר, שהרי יש מצות סעודת יו"ט, ולכמה ראשונים זהו לעיכובא והוא מן התורה (עי' תוס' ברכות דף מט: ובסוכה כז. ובראשונים שם). אמנם לפי הנ"ל מבואר שכל הענין בזה הוא החידוש בביטול של ליל הסדר שיש בו חידוש בביטולו וזה היה כל הכוונה, ולא דבר אחר חוץ מזה.

מלחמתו של עמלק בסיפור יציאת מצרים

ועוד נראה בזה, דהנה רואים שיש במלחמתו של עמלק התנגדות מיוחדת לענין יצי"מ, שהרי כתיב במלחמת עמלק בפרשת כי תצא "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים" ונראה שמדויק בזה שהיה לעמלק התנגדות בדרך בצאתם ממצרים, והיינו שרצה לעכב היציאה, [וכן עמלק בא לפני קבלת התורה אשר כל יצי"מ נשלמה על ידי קבלת התורה, כמבואר בכמה מקומות ואכמ"ל]. ולפי האמור הרי בשעה שיש מלחמת עמלק יש ביטול ענין יצי"מ, ומשום הכי יש לבאר דזהו העומק בענין 'ויעבור יום ראשון בפסח' שזה כולל המצה ומרור

ובמיוחד נכלל בזה סיפור יצי"מ, שהרי בלי אכילת מצה ומרור אין על מה לספר, שהרי המצה ומרור הם הגלות והגאולה, ובלעדיהם אין לנו על מה לספר.

ולפי האמור יבואר נפלא ג"כ מה שרואים שחלק גדול מישועת פורים זה שייך ליציאת מצרים, דהנה איתא בגמ' תענית (כט:) אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה - כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. ופירש"י ימי נסים היו לישראל פורים ופסח. הרי דמבואר ברש"י שיש שייכות בין 'פורים ופסח', וכן מצינו דישועת פורים מעיקרא התחילה בפסח, דסעודת אסתר הייתה ביום שני לפסח, [ובאמת יעוין במשנ"ב שהביא להלכה לעשות שיש ביום שני של פסח איזה זכר לסעודת אסתר], וכן כל נס הפורים התחיל בעת שהיה 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' דהוא ליל הסדר, וכן אומרים בפיוט שבסוף ההגדה, ואמרתם זבח פסח, 'עוררת גבורתך'. וכן איבוד אומות העולם לעתיד לבוא, הוא בער"פ, ופורים הוא מעין דבר זה. ועוד מצינו בהלכה דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג, שכתבו הפוסקים דראוי להתחיל ללמוד ביום הפורים את הלכות הפסח.

ולפי הנ"ל הכל מבואר שפיר, שהרי בפורים זכינו להשלמת יצי"מ לעומת עמלק שבא לעכב בדרך בצאתכם ממצרים ואז נשלם ענין זה של יציאת מצרים, ולכן לומדים הלכות פסח בפורים, וישועת פורים אירע ביום פסח, והכל כהנ"ל.

בביאור השייכות של אסתר לביטול חמץ והנה מצינו שאיבוד המן היה ביום שני של פסח, וכן דרשו חז"ל 'המן מן התורה מנין, המן העץ' (חולין דף קלט) הרי דמבואר שהמן הוא חמץ, ולכך ביטולו נעשה בפסח, וזהו כהנ"ל, והנה נראה לרמוז עוד בדבר זה, דהנה בסדר היום כתב בתו"ד שהחמץ וביטולו הוא משום שהוא היצר הרע, כדאיתא בזוהר, וכתב שבאמת אין הזמן לעקור זה רק עד ערב פסח, יעו"ש שכתב בזה"ל: "וע"כ מי שהוא בעל נפש צריך לפקוח עיניו בענין החימוץ הזה שלא יתחמץ בו, שאחר שיתחמץ הוא קשה להחזירו מצה כאשר הי', ובעל שכל א"צ להמתין עד ערב פסח, לעיין על דבר זה אלא "בכל יום ויום מרדכי מתהלך לדעת את שלום אסתר", היא הנפש העגומה הנסתרה בתוך הגוף נתונה ביד זרים אכזרים וצריך לידע בכל יום את שלומה ומה יעשה בה. אבל מי שהוא ישן ותרדמת אלקים נפלה עליו ואינו חושש על נפשו להכיר את שלומה" וכו', עכ"ל.

ומבואר בדבריו שבמה שהיה מרדכי מתהלך בכל יום ויום, זהו רמז על הביטול של המן ועל הרוע של החמץ, וע"כ דייקא היא זכתה אחר כל השמירה בזה, לבטל את המן ביום הפסח, וזהו חלק ממה שרואים שיש שייכות בין פורים לפסח, דהנה אחד מהדינים שמצינו שייכות בין פורים לפסח הוא ממה ששואלין ודורשין בעניני החג ל' יום קודם החג, ובמשנ"ב בריש הלכות פסח כתב שזה מתחיל ביום הפורים, ולדעת

הר"ן הפירוש בשואלין ודורשין הוא שצריך הרב להקדימו משום דזה שנחשב שהוא שואל כענין, הרי דנמצא מבואר כאן שבפורים זהו הזמן לידע איך מבערין החמץ, שאז נתעורר עוד פעם הענין שהלך מרדכי בכל יום ויום כשהיה מתהלך לדעת את שלום אסתר.

ועוד מקור מצינו לזה, דהנה איתא במדרש (קהלת ח, ה) 'שומר מצוה לא ידע דבר רע', זו אסתר שהיתה עסוקה במצות ביעור חמץ. הרי לנו דמכח זה שהיא עסקה בביעור חמץ לא ידע דבר רע, והוא ביטול המן וכהנ"ל.

ההכנה ד' ימים לפני הקרבת קרבן פסח לביקור הוא דוגמת העסק ד' ימים אחר יוה"כ

והנה כתיב בפרשת בא "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום" ופירש רש"י: זה לשון ביקור שטעון בקור ממום ד' ימים קודם שחיטה, ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר (יחזקאל טז ח) ואעבור עליך ואראך והנה עתך דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם ז) ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה עכ"ל.

הרי שרואים כאן דבר נפלא, והוא דכלל ישראל היו צריכין להיות עסוקים במצות בכדי שיגאלו ומשום הכי ניתן להם הני ד' ימים דקרבן טעון ביקור,

והגם דבכל קרבן לדורות צריך ביקור, אמנם כאן היתה מצוה מיוחדת להיות עסוק ד' ימים בביקור, ואף שבכל קרבן זהו רק הכשר מצוה, אולם כאן מבואר שבקרבן פסח במצרים זה היה נחשב כקיום המצוה עצמה, ועוד רואים כאן דהשיעור לביקור הוא ד' ימים, וזהו בדיוק כמו שיעור ההכנה לחג הסוכות שלאחר יוה"כ יש ד' ימים שזהו הזמן להיות עסוק בהכנה לחג. וראה עוד לקמן שיתבאר שיש בזה חילוק בין העסק בסוכה לעסק בפסח.

[ויעוין עוד בחתם סופר בדרשה לשבת הגדול, שביאר הטעם שיוה"כ נקרא צומא רבה, שהוא כמו בשבת הגדול דיש עוד ד' ימים כן הוא ביוה"כ וכשם שבשבת הגדול שמשם היה מתחיל ד' ימים של ביקור וההכנה, כן הוא לענין יוה"כ הוא נמשך ד' ימים וזהו שנקרא 'צומא רבה', והנה בט"ז (ריש הלכות ר"ה בסי' תקפ"א) הקשה איך אפשר דבארבע ימים בין יוה"כ לסוכות אין פנאי להיות חוטא דעוסקין בהכשר מצוה, אמנם בסוכות חוטאים והרי המצוה היא יותר גדולה מן ההכנה למצוה, אמנם השפת אמת הוכיח מכאן שרואים דהכשר מצוה הוא יותר גדול מהמצוה].

מקור מהמדרש שההכנה של הקרבן פסח שהוא הכשר מצוה נחשב לגוף המצוה

והנה איתא במדרש אגדת אסתר (ג, יב) "ויקראו סופרי המלך, בחדש הראשון בשלשה עשר וגו' אוי לו להמן שבאותו יום שישראל שוחטין פסחיהן

בירושלים בו ביום נגזר עליהם גזירת כלייה", עיי"ש. ומזה משמע שזכות השחיטה של הקרבן פסח היא מעולה יותר אף מזכות האכילה, הרי לנו שכלל ישראל ניצלו לא ביום האכילה של קרבן פסח אלא ביום שבו אנו מבינים את קרבן הפסח, ומדויק שזה היה ביום י"ג ניסן ואע"פ שאין אוכלין עד ליל ט"ו ואין שוחטין עד י"ד, אמנם יום י"ג הוא שיא ההכנה, ולכך בו הייתה מפלתו של המן, הרי לנו להדיא מקור לדבר זה שההכנה של הקרבן פסח הוא ג"כ נחשב גוף המצוה.

[והנה יעוי' בתשובת חת"ס סופר (י"ד סי' רל"ג) שכתב בתו"ד י' אייר שהוא ד' ימים של ביקור פסח,

והאחרונים העירו בזה, שהרי איתא בגמ' (פסחים צו) שבפסח שני אין פסח טעון ביקור. אלא שבאמת יש לדון בזה שהרי לפסח צריך ד' ימים של ביקור והרי הענין של הביקור הוא משום ההכנה, וא"כ למי שיש לו פסח שני, הרי כבר יש לו את ההכנה מפסח ראשון ודי בזה, אמנם עכשיו בגלות שכלל ישראל לא היו להם כלל פסח ראשון, ועל כן בעת שיבנה בית המקדש מכיון שלא היה לנו פסח ראשון א"כ בודאי שיצטרכו לעשות ד' ימים בשביל ביקור להקרבת קרבן פסח שני. ובזה הוא חלוק אפילו מגר שלענין זה יש לדון ג"כ אם יהיה לו פסח שני ד' ימים, אבל כשיבנה ביהמ"ק בודאי יהא צריך ביקור ד' ימים ויש לעיין בזה].

סימן י"ג

שבת הגדול

טעם קריאת שם 'שבת הגדול'

כתב הטור (סי' ת"ל) וז"ל: "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול. והטעם לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים מקחו בעשור, כדכתיב 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית', ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם, ונמצא שי' בחדש היה שבת ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו,

ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול" עכ"ל.

ולענין מה שנקרא 'גדול' יש לבאר, דהנה איתא בגמ' ב"מ (דף יב) בדין מציאת בנו הגדול והקטן, דהעלו שם שגדול הסמוך על שלחן אביו נקרא קטן,

טעם קריאת 'שבת הגדול'

והנה בטור (סי' ת"ל) נתבאר שם שבת הגדול: וז"ל "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, והטעם לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית' ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם, ונמצא שעשרה בחדש היה שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו, ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול" עכ"ל.

והבית יוסף שם הקשה דאם כן היה הנס בד' ימים, ולמה קבעו את הזכר לנס רק בשבת הגדול, וז"ל הב"י: "לפי טעם זה הוה ליה למיקרי לכולהו יומי דמעשור לחודש עד ערב הפסח ימים גדולים, דבכולם נעשה הנס ויש לומר שעיקר הנס היה בהתחלתה, שאז היה עיקר קהיון שיני המצריים, אבל אחר שעבר היום הראשון כיון דדשו דשו", עכ"ל. וראה עוד בב"ח שהקשה,

ורק הסמוך על שלחן עצמו נקרא גדול. והנה במה שקשרו כל אחד ואחד את השה בכרעי המיטה, יש לדון מהי המיטה האם זה המיטה שהיו ישינים עליה, או המיטה שאוכלים עליה, וכמו שמצינו בחז"ל שבזמנם אכלו על המטה, וכמו שאומרים בזמירות ליל שבת 'והצעתי את מטתי' שהוא המקום האכילה, והנה אם ננקוט דזה היה מקום האכילה, ולא במקום שהיו ישינים, לפי"ז יבואר מה שהיו אומרים שעתידים לשחוט ולאכול השה על המיטה שלהם,

ולפי"ז יבואר למה נקרא 'גדול', מכיון שעד כה כשהיו אצל המצריים היו כולם ניזונים מע"ז שלהם ונמצא דאצלם היה נחשב שכולם קטנים כיון שהם נסמכים על הגדול שבהם שהוא ע"ז, אולם לאחר שקשרו כלל ישראל את השה למטה שלהם, והכינו אותו לשחיטה, בזה נמצא שאין אנו טפלים להשה של הע"ז ומזה הכירו כל המצריים, שאנו גדולים ואין אנו נסמכים על השולחן שלהם שהוא השה שעשו אותו ע"ז של המצריים, ובזה נמצא דכלל ישראל נעשו כולם גדולים מכח מעשה זה של קשירת השה למיטה, ומשום הכי נקרא "שבת הגדול" א

א. בדרך צחות מנהג העולם בשבת הגדול דאפילו דכל השנה כולם הולכים לבית אבותם ולבית חמיו, אמנם בהאי שבת הרי הוא אינו כן, ונמצא דבהאי שבת כבר כל אחד ואחד אינו סומך על שלחן אביהם ורק על שלחן עצמם והם נעשו גדולים, והעומק בזה כפי דכתבנו בפנים, וגם בכאן מרומז בעומק דבשבת הגדול לא צריך להיות נסמך על שלחן אחרים ורק כל אחד ואחד בידו לקדש ביתו ובידו הכח והוא נהיה הגדול בבית לספר ולהיות ממעתיקי השמועה.

"מה שתמהים העולם דאמאי יחסוהו
לנס אל השבת ולא ליום העשירי בחודש"
כו' עכ"ל.

והנראה לומר בזה, שהעבודה כאן היתה
להיבדל מאומות העולם, והכח
לעשות כן הוא על ידי שבת, דהנה כתב
הבעה"ט בריש פרשת שמות "את יעקב
איש" סופי תיבות שבת, לומר לך בשביל
שבת ששמרו במצרים נגאלו" (שמו"ר ה,
יח), וכיון שכן הרי הכח להיות נגאל הוא

מצד שבת, ולפי"ז יש לפרש שלכך נקרא
כן שבת הגדול, ובזה יש לבאר גם את
דברי הטור, שגם הכח להבדל מאומות
העולם הוא סגולת השבת, ורק על ידי
השבת היה אפשר להם לעשות מה שעשו
להם, שמכוחה של השבת וגם מכח
ששמרו את השבת נעשה להם הנס, ונמצא
שכל הנס הוא מכח השבת, שעצם השבת
היא הסיבה לגאולתם ולפי"ז הכל מבואר
שפיר למה ייחסו הנס אל השבת.

סימן י"ד

עוד בענין קריאת 'שבת הגדול'

כמה קושיות על טעם הטור

במז"ר (סי' ת"ל) ביאר למה נקרא שבת
הגדול וז"ל: "שבת שלפני הפסח
קורין אותו שבת הגדול, והטעם לפי
שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו
בעשור כדכתיב 'בעשור לחודש הזה
ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית'
ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום
ה' כדאיתא בסדר עולם, ונמצא שעשירה
בחדש היה שבת, ולקחו להם כל אחד
שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו,
ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו
לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו,
והיו שינייהם קהות על ששוחטין את
אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר,
ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת
הגדול" עכ"ל.

ובבית יוסף הקשה דאם כן היה הנס בד'
ימים ולמה קבעו הנס רק בשבת
הגדול, וז"ל: "אם תאמר לפי טעם זה
הוה ליה למיקרי לכולהו יומי דמעשור
לחודש עד ערב הפסח ימים גדולים,
דבכולם נעשה הנס. ויש לומר שעיקר
הנס היה בהתחלתה, שאז היה עיקר קהיון
שיני המצריים, אבל אחר שעבר היום
הראשון כיון דדשו דשו" עכ"ל.

והנה המפרשים הקשו כמה קושיות על
טעם זה, ונתעכב על שתיים מהן.
א. מדוע קראוה שבת הגדול דוקא, ולא
'שבת הנס' שהרי רוצים להזכיר את הנס,
וגם מה ענין גדולה לכאן. ב. ויותר קשה
מזה, דאם הוא זכר לנס שהיה ב' ניסן,
א"כ מפני מה קבעוה על השבת שהרי
אין שייכות להשבת עם מעשה הנס, אלא

שבמקרה באותו שנה חל י' בניסן להיות בשבת, וקושיא זו הובאה בב"ח שכתב וז"ל: "מה שתמהים העולם דאמאי יחסוהו לנס אל השבת ולא ליום העשירי בחודש" עכ"ל.

עוד טעם לקריאת שם שבת הגדול

כתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק כ"ה ה"ב) וז"ל: "וכן אסור לו לנהוג בהן קלות ראש אף על פי שהן עמי הארץ, ולא יפסיע על ראשי עם הקדש, אף על פי שהן הדיוטות ושפלים בני אברהם יצחק ויעקב הם וצבאות השם שהוציא מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה, וסובל טורח הצבור ומשאן כמשה רבינו, שנאמר בו כאשר ישא האומן את היונק, והרי הוא אומר ואצוה את שופטיכם זו אזהרה לדיין שיסבול את הצבור כאשר ישא האומן את היונק, צא ולמד ממשה רבן של כל הנביאים כיון ששלחו הקדוש ברוך הוא במצרים ונאמר ויצום אל בני ישראל אמרו מפי הקבלה שאמר להם למשה ולאהרן על מנת שיהיו מקללים אתכם וסוקלין אתכם באבנים" עכ"ל.

הרי שנלמד מדברי הרמב"ם אלו דבר נפלא על האיסור כאן הוא להדיין דצריך לנהוג כבוד אפילו לעמי הארץ, דהנה ברמב"ם כאן מבואר למה צריך לנהוג כבוד לעם הארץ, ולזה מביא הרמב"ם ראייה דהרי הם בני אברהם יצחק ויעקב וה' הוציא אותם מארץ מצרים, ומבואר מזה דהרי ד' מכל חמשה מתו בשלושת ימי אפילה, אבל

הנס היה מכח שמירת השבת

והנראה לומר בזה, דכל הטעם שהמצריים לא יכלו לעשות כלום לעם ישראל, זה היה מכח השבת, דהיינו מכח שמירת השבת [וכמבואר במדרש דכלל ישראל כבר שמרו את השבת במצריים, ועיין ביוצרות לשבת הגדול דג"כ הוזכר דבר זה על שמירת השבת במצריים^א] וכיון ששמרו שבת מכח זה לא יכלו המצרים לעשות להם כלום, ונמצא דהנס היה מכח השבת, ואז נתגדל אצלם החשיבות והכח של השבת, ומכח זה הכירו בגדלותו של השבת, ובזה מיושב ב' הערות הנ"ל דמשום הכי נקרא הנס על השבת כיון דאז הכירו דהשבת הוא הגדול, וכמו כן מה"ט תולין בכל שנה את הזמן של הנס לא ב' בניסן, אלא רק בשבת הגדול כיון דהנס היה מכח השבת.

והבי כתב השפת אמת (שבת הגדול תרל"ב) וז"ל: "הנה מקחו בעשור שהי' בשבת מסתמא הי' המכוון להיות שבת סיוע לבנ"י. דהנה כתיב משכו וקחו משכו מעבודה זרה וקחו צאן של מצוה כו'. דהנה שבת הוא קבלת עול מלכות שמים. ואיתא בזוה"ק (בהר) כי אי אפשר

א. יעוין ביוצרות לשבת הגדול בתחילת חזרת הש"ץ שאומרים 'ישועה צמחה לנצורי כבת, כתרת כליל

מי שהוציא ה' ממצרים זהו סימן שהוא חשוב מאוד ומחמת כן לדורי דורות כל אחד נחשב שהוא מיוצאי מצרים וחייב אפילו הדיין לנהוג בו כבוד ונפלא הלימוד מכאן [ובאמת מקורו של הרמב"ם אינו ברור, ויעוין בלקוטים] דהביא מהזוהר הק' דמבואר דענין יציאת מצרים היה מחמת חשיבות כלל ישראל^[כ].

ולפי"ז בעת שבת הגדול שזהו תחילת היציאה הרי ביציאת מצרים זהו ראייה נפלאה דאנו איננו נחשבים לעם הארץ, אלא רק גדולים אשר אפילו הדיין צריך לנהוג בהם כבוד, וכל אחד ואחד נעשה גדול בשבת זו [ומובן מאליו שהשייכות להשבת הוא מחמת דכל כח היציאה היה מכוח השבת ואכמ"ל, וע"כ תולין הדבר בשבת].



סימן ט"ו

דרשת שבת הגדול ומכירת חמץ

מקור למנהג ישראל שהרב דורש בשבת הגדול, ובמנהג למכור חמץ ע"י הרב

הקהילה בהלכה ובהגדה בענייני חג הפסח^(מהרי"ל).

השבת שלפני חג הפסח נקראת "שבת הגדול" (או"ח סימן תל סעיף א). והנה כבר נתבאר לעיל כמה טעמים שנאמרו בזה ועיין עוד בטור מש"כ בזה. ועוד מצינו טעם נוסף לאחד מהראשונים, "על שום שבשבת זו דורש הגדול שבבני

והנה יש להעיר בזה, דהרי גם בשבת שובה המנהג הוא שהגדול שבקהילה דורש, ולמה שם נקרא זה שבת שובה, דהיינו לא על הדורש מי הוא, ורק על תוכן הדרשה שהוא בענין תשובה, ובפסח לא קוראים זה שבת פסח, על

לנפש משיבת. לשעבר קדמת מתן שבת. ויש לפרש הדברים לפי הנ"ל, דהינו מכח שמירת שבת, ומזה נצמח הענין דשבת הגדול.

ב. שנה אחת בעת שהיה האמרי אמת ילד קטן, שאל את אביו השפת אמת מה הטעם שהוא לובש קיטל בליל הסדר? והשיב לו השפ"א: דבפסח כל אחד ואחד קונה בגדים חדשים ובכדי שישאר נקי ע"כ לובשין הקיטל. ובעת דהאמרי אמת היה גדול הכיר בדברי השפת אמת עומק בזה, דהיינו בפסח מקבל כל אחד בגדים חדשים דהיינו כוחות חדשים וצריך להיזהר לזה.

ולפי האמור יש"ל דבשבת הגדול כבר נעשה כל אחד גדול, ודוגמת בן בר מצוה וכיון שהתחיל ללבוש הכלים החדשים ממילא צריך שמירה לזה. ובאמת לימוד זה יכולים לומר ג"כ בכל חתן בעת שהולך לחופה שהטעם שהוא לובש קיטל הוא בכדי לידע נקודה זו ג"כ על החיים החדשים שמתחיל והבגדים חדשים שקונה ולדקדק בזה.

שם מה שהוא דורש ורק על תואר האדם הדורש זה.

והנראה בזה, דבפרשת בא (שמות יב, ג) מצינו שזה היה הדרשה הראשונה שאמר משה רבינו לכלל ישראל בענין הלכות, דהרי כבר דיבר משה רבינו לישראל בעניני הגאולה כמה פעמים בפרשת שמות ובפרשת וארא, אמנם כאן הוא התחיל לומר להם את ההלכות של 'החודש הזה לכם' [ועי' רש"י ריש פרשת בראשית שלא היה התורה צריך להתחיל רק מפרשה זו 'החודש הזה לכם'], ואת הלכות הקרבן פסח מה שיעשה ביום עשירי [דהוא שבת הגדול ביום העשירי]. ונמצא שבתורה יש מקור לדרשה הראשונה בהלכות בשבת הגדול וכן ג"כ זהו התחלת התורה לאחר המעשה אבות סימן לבנים, וכן יש בזה התחלת התורה הנוגע לנו לכלל ישראל ולא רק בשביל אומות העולם,

בביאור החילוק בין דרשת הרב בשבת שובה לדרשת הרב בשבת הגדול

ועוד נראה לבאר כאן דבר עומק, שהתנאי להתחלת הגאולה היה בזה ששומעים להרב, וזה נתקיים בשבת הגדול בעת שמשה רבינו התחיל לבאר לכלל ישראל ההלכות, וזהו החילוק בין פסח לשבת שובה דזה ששומעים להגדול להדרשה שלו זהו עצם הקיום של יציאת מצרים, ואבאר זה, דהנה בפרשת וארא בריש הפרשה משה רבינו אמר לעם ישראל שהקב"ה יוציאם והם לא שמעו אל משה מקוצר רוח, וכתוב שאמר משה

רבינו להקב"ה "הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה" וכתב רש"י שהוא אחר מעשרה קו"ח בתורה, ומקשים העולם דאינו מובן מהו הקו"ח בזה, שהרי הטעם שבני ישראל לא שמעו אל משה הוא משום 'מקוצר רוח' וא"כ מה השייכות לזה שמשום הכי פרעה לא ישמע אלי.

ויש כמה מפרשים שביארו בזה, שהתנאי של היציאה ממצרים הוא אפשר רק בעת ששומעים אל משה רבינו, ואי אפשר שפרעה ישמע למשה אם לא בהקדם זו שכלל ישראל ישמעו למשה רבינו, ונמצא ששמיעת עם ישראל למשה רבינו זהו גופא החלק הראשון של הגאולה.

ולפי"ז יבואר נפלא מנהג ישראל תורה, שבשבת הגדול שהרב דורש והקהל שומעים לדבריו, ולכן התואר של השבת נקבעת על שם זה, משא"כ בשבת תשובה שאין החידוש בשמיעת העולם אל הרב, אלא זהו רק היכי תימצי להתעורר ולעשות תשובה, שהדרשה היא בכדי לעורר העם לעשות תשובה, ובאמת כדי תעיין היטב בדבר זה, הרי מוכח מעצם הדרשה שהוא ענין אחר, שהרי בשבת תשובה הרב דורש בעניני תשובה, אמנם בפסח הוא דורש בעניני הלכות הפסח שהוא בעצם המקור לדרשה, אמנם באופן שהרב אינו דורש בהלכה, אלא דורש מענינו של יום באגדתא או בפלפול שאינו נוגע להלכה למעשה, הרי אינו מובן למה רק בפסח ידרוש כן ולא בשאר ימים טובים, אמנם לפי הנ"ל יבואר שפיר כיון דגם הדרשה היא בעניני הלכות

הפסח ובאופן זה נכלל בחלק המנהג של שבת הגדול לדרוש, והציבור ישמעו להרב שלהם ושכך היתה התחלת הגאולה במצרים באופן זה ונפלא הדבר.

ונראה דשורש הדברים מבואר בפרישה (סי' ת"ל) שבא לבאר השם שבת הגדול בזה"ל: "ולי נראה דמשום הכי נקרא כל שבת שלפני פסח שבת הגדול, ואפילו אינו חל בעשירי ולא ימים שאחריו. משום שידוע שבזמן שציוה משה לישראל על לקיחת קרבן פסח דרש להם טעמו וסודו, ובפרט שעל ידי זה מנען מעבודה זרה שעבדו במצרים, כמו שדרשו רז"ל (מכילתא שמות פר' יא) על משכו וקחו משכו ידיכם מעבודה זרה וכו' ואותה דרשה שייכא דוקא בשבת שהוא יום המנוחה וגם יום השבת הוא מוכן ומזומן ללמוד בו, שיש לו סגולה מצד יתרון הנפש שבאדם בשבת להועיל לכל מבקש תורה, וגם שאז חל שבת הסמוך לפסח בעשרה והוא הדין אם הוי חל ב"א לא ציוה לקיחתו ולפרוש אלא בשבת, והיו בודקין אותו דור ארבעה ימים קודם פסח כמו פסח דורות, משום הכי נקרא שבת הגדול על שם שנאמר בתהלים (עו ב) נודע ביהודה אלהים בישראל גדול שמו" עכ"ל. ומתוך הדברים נתבאר שהדרשה של משה רבינו בכדי להיות נתקבל על העם היה צריך להיות בכח השבת, שהוא ביום המנוחה, והוא המסוגל ללמוד ולנתק עצמו מאומות העולם ומשום הכי נקרא זה שבת הגדול, וכמעט כל דברינו נכללים בתוך הדברים כאן.

בענין מכירת חמץ ומכירת חמץ אצל הרב גלגולים שונים עברו על מכירת חמץ עד שהגיעה לצורתה שבהויה. שרשה הראשון נעוץ בימים קדומים. מכיון שחמץ בפסח אסור מן התורה והריהו ב"בל יראה ובל ימצא", היה צורך ל"היפטר" משארית החמץ. אם שארית זו היתה לא גדולה קיימו בה מצות "תשביתו", ביעור חמץ. אבל אם החמץ היה רב, מכרוהו לגוי. המכירה היתה פשוטה, מכירה ממש.

בשחצורה החיצונית של המכירה קיבלה גוון של הערמה, התחילו לחזק אותה על ידי כתיבת שטר מכירה. מצד הדין אין מטלטלין נקנים בשטר, אלא שמשלשה טעמים ראו תועלת בדבר: א. שלא תהיה נחשבת המכירה ללעג ולצחוק, מאחר שביד הקונה הגוי יהיה שטר מכירה כתוב וחתום ב. משום קנין החדרים (ועל ידם, ב"קנין - אגב", גם החמץ), שקרקע נקנית בשטר; ג. כיון שלפי חוקי העמים נקנים גם מטלטלין בשטר, שוב יש בזה משום קנין גם מצד הדין בתורת "סיטומתא". ולא בנקל נתקבלה המכירה הכללית. עמדו לה מתנגדים מקרב כמה רבנים גדולים. חידוש זה, שיש בו באמת המכירה הכללית נתקבלה לאחרונה בכל הקהלות, אלא שבפרטים ידועים יש שינויים שונים. יש נוהגים לכתוב בשטר ההרשאה סתם יפוי - כח על כל מיני חמץ הנמצאים אצל החותמים, מבלי לפרט אלו מינים ביחוד יש לכל אחד מהם. וכן משכירים סתם כל החדרים והמקומות שדברי החמץ מונחים שם,

מבלי לפרט סימניהם ומוצריהם. אבל המהדרים נוהגים לסדר רשימה מיוחדת, שבה מפורט חמצו של כל אחד מהחותמים ובאיזה מקום וחדר הוא מונח. יש נוהגים לכתוב את שטר המכירה גם בלשון המדינה. ויש מסתפקים - ואלה הם הרוב - בשטר בלשון הקודש בלבד. על השינויים בנוגע להעמדת ערב - קבלן להקונה. צד שוה אחד יש לכולם: ריבוי הקנינים המועילים, "ליתר תוקף": קנין כסף, "קנין אגב", "קנין סודר", שטר, תקיעת - כף.

ונסיים בענין זה דהנה בסדר השתלשלות מכירת חמץ, עי' באריכות בספרים והיוצא מזה, שהיה ארבע תקופות מסוימות וכמה אופנים במכירה זו: א. מכירה פשוטה וממשית. ב. מכירה גמורה [דהיינו הוצאת החמץ לרשות הקונה ותשלום הכסף במלואו], על דעת לחזור אחר הפסח ולקנות את החמץ מהגוי, ש"רמזו" לו על אפשרות זו מראש. ג. מכירה פורמאלית פרטית. ד. מכירה כללית על ידי הרב או בית דין, בצורה שנתקבלה עכשיו בכל תפוצות ישראל.

בביאור מנהג ישראל למכור חמץ דוקא להרב שלהם ולשלם דמים בשביל זה

וחנה מנהג ישראל תורה שכל קהילה וקהילה הולכים להרב שלהם למכור חמץ, וכידוע זה תופס חלק גדול בעבודה זו שמקפידים ללכת להרב דייקא שלהם, ויש להעיר טובא בזה, דהנה מלפנים היה המנהג כידוע שהרב בעצמו הוא היה מסדר המכירה להגוי וכדומה

והוא ידע דרכי הקנין איך לעשות כן, אמנם בזמנינו [וגם בדורות שעברו היה כן] אינו מובן לכאורה למה נתקבל דצריך לעשות באופן זה, וכי אנו לא יכולים לעשות זה מעצמנו, ובפרט תמוה טובא מנהגינו עד היום שגם הרב בעצמו בדרך כלל הוא ג"כ רק שליח לכולם ליתן לעוד רב ולעוד רב, למכור החמץ, וגם מנהג ישראל תורה ליתן להרב כסף בשביל זה, וכמובן שיש כאן איזה מחייב של סרסור כאן, אמנם השיעור בזה הוא לא צריך להיות כפי השיעור שמנהג העולם נותנין, והראיה שבעת שאין מוכרין להרב שלהם לא נותנים שיעור זה, וכל זה הוא מנהג ישראל תורה והכל הוא מנהג קדושים, כפי הכלל שאם כלל ישראל נוהגים כן, ממילא זה בעצמו נקבע כדבר של תורה ועלינו לבאר הענין בזה.

והנראה בזה דהנה לפי מה שנתבאר לעיל מבואר הדבר בדרך רמז להפליא, שהרי חלק גדול מהעבודה בפסח הוא לשמוע להרב וכמו שביארנו שזה הוא כל הענין של דרשת שבת הגדול, שבאים לשמוע להרב דוגמת כלל ישראל שהיו צריכין לשמוע למשה רבינו ורק באופן זה מתחילה הגאולה, וע"כ דגם בחלק זה בביטול החמץ שזהו הכל בכדי להכין עצמינו ליציאת מצרים לקיום של הגאולה, הרי הולכים להרב ובאופן כזה בא הביטול וזהו חלק מהעבודה וכן משלמים להרב על זה, והכל הוא בכדי להראות ולהביע הערכה גדולה להרב שלהם.

עוד מקור מהגמ' שצריך ללכת להרב בכדי
לדקדק שהכל יהיה בכשרות בפסח

ומצינו עוד מקור שלישי לענין המיוחד
בפסח שמכבדים מאד את הרב,
דהנה עד עתה נתבאר ב' דברים שמכבדים
את הרב, א. עצם המקור לדרשת הרב,
ב. הנהגת העולם במכירת חמץ להרב
שלהם, ג. ועוד מצינו מקור ג' שבפסח
מכבדים מאד את הרב, שהיה הו"א וטעות
ומ"מ נראה, דאיתא בגמ' בפסחים (דף
מב.) "אמר רב יהודה: אשה לא תלוש
אלא במים שלנו. דרשה רב מתנה
בפפוניא. למחר אייתו כולי עלמא
חצביהו ואתו לגביה, ואמרו ליה: הב

לן מיא! אמר להו: אנא במיא דביתו
אמרי". הרי שחשבו המון העם שהיה
צריך דוקא מים שלנו, דהיינו שהם חשבו
שצריך ליקח דוקא מהמים של רב יהודה,
ונראה דליכא דבר דלא רמיזא באורייתא,
ומטעות זו יש כאן לימוד גדול שהוא
שייך לכל דברינו, שמזה יש ללמוד
המעלה והחשיבות של הרב לקראת ימי
הפסח, ולכל כשרותו של הפסח, והרי
עבודת מים שלנו הוא ג"כ בערב פסח,
שהוא הזמן בעיקרו דמסוגל למכור החמץ
להרב כמובן לפי שהעם הוא מרובה,
ולהנ"ל מבואר הדבר להפליא שיש כאן
עוד מקור למעלתו של הרב בחג הפסח.

סימן ט"ז

אמירת ההגדה בשבת הגדול

הטעם שאין אומרים גם את החלק של
ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים הללו
לא יצא ידי חובתו

כתב הרמ"א (סי' ת"ל) 'והמנהג לומר
במנחה ההגדה מתחילת עבדים
היינו עד לכפר על כל עונותינו'.

ויש להעיר למה לא אומרים גם את החלק
של ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים
הללו לא יצא ידי חובתו. והנה נחלקו
הראשונים מה הפירוש לא יצא ידי חובתו,
[יעוי' ברמב"ן במלחמות דף ב'
ובראשונים במשנה שם ואכמ"ל], דלפי
הדעות של"י ידי חובתו היינו המצה

ומרור, נפלא הדבר שכאן שאין אוכלין
מצה ומרור הרי לא צריך לומר חלק זה,
ואדרבה מדויק להפליא ג"כ מה שחלק
זה נתקן לומר רק בסוף ההגדה סמוך
לאכילת מצה, כיון שאין הוא שייך לעצם
סיפור יצי"מ ורק הוא לבאר תוכן מצות
הלילה של מצה ומרור, ועל כן אין מקום
לומר זה בשבת הגדול שהוא רק להכין
החלק של יצי"מ, אמנם לפי הראשונים
שפירשו לא יצא ידי חובתו היינו שגם
לא יצא ידי חובת מצות סיפור יצי"מ,
צ"ע דהרי נמצא שהוא העיקר של סיפור
יצי"מ, וא"כ למה בשבת הגדול שמכניין
לומר ההגדה אין אומרים חלק זה, אמנם

עדיין יש לדון ולומר דמ"מ חובת הסיפור באלו הוא שייך רק עד כמה דיש המצה ומרור מונחים לפניך, ובלא זה אי אפשר לעשות חלק זה ופשוט.

דרשת הרב בשבת הגדול ואמירת ההגדה בשבת הגדול הוא מאותו הטעם, וזהו מכח הפה שיש לנו בחג הפסח

כתב המחבר 'השבת שלפני חג הפסח נקראת "שבת הגדול" (אר"ח סימן תל סעיף א).

והנה כבר נתבאר לעיל כמה טעמים שנאמרו בזה ועיין עוד בטור בזה. ומצינו טעם נוסף לאחר מהראשונים שכתב דנקרא כך "על שם שבשבת זו דורש הגדול שבבני הקהילה בהלכה ובהגדה בענייני חג הפסח" (מהרי"ל).

והנה יש להעיר בזה, דהרי גם בשבת שובה המנהג הוא שהגדול שבקהילה דורש, ולמה שם נקרא זה שבת שובה, דהיינו לא על הדורש מי הוא, ורק על תוכן הדרשה שהוא בענין תשובה, ובפסח לא קוראים זה שבת פסח, על שם מה שהוא דורש ורק על תואר האדם הדורש זה. ועי' לעיל מה שכתבנו מזה.

ונראה עוד לומר בזה דהנה ביארנו לעיל המעלה המיוחדת שיש בשמיעת הדרשה מהרב בשבת הגדול שהוא דוגמת הדרשה הראשונה של 'החודש הזה לכם' וגו' שאמר משה רבינו באותו זמן שכלל ישראל היו צריכים לשמוע לו, אמנם מצאנו עוד מקור לזה לשמוע להרב בדרשה שעל שם זה הוא קביעות השבת

הגדול. שהרי כל היו"ט דפסח כתב המהר"ל שהוא מכח הפה ושלכן חג הפסח נקרא פה-סח, וכידוע מהאריז"ל שהפה היה בגלות ופסח מרומז על פה-סח, וכל המצות בו הם בכח הפה, הן הסיפור והן האכילה שהרי כל היו"ט דפסח כתב המהר"ל שהוא בפה, ואנו מצפים לזה, ולזה מראים שאנו כבר יכולין לדרוש משבת הגדול,

ולפי"ז נמצא דגם אמירת ההגדה וגם הדרשה הוא מאותה הסיבה ומאותו התוכן וזהו ע"פ דברי המהר"ל בזה. והנה המנהג שהביא הרמ"א לומר בשבת הגדול ההגדה, הוא גם כן מדברי המהרי"ל (ערב פסח) שכתב וז"ל: "אמר מהר"י סג"ל דיש לחזור ההגדה של פסח עם הנערים בשבת הגדול" עכ"ל. ונראה דלפי הנ"ל מבואר להפליא דהן ההכנה לחזור ההגדה והן הדרשה של הרב, הכל אחד, וזהו ע"פ דברי המהר"ל הנ"ל שבעת שמגיע שבת הגדול כבר מתחילין אנו עם הכח הפה שלנו, והוא לפרש ההגדה, וזהו הכח של הרב לדרוש והכל הוא מכח הפה שניתן לנו בשבת זו.

בענין אמירת ההגדה דוקא בשבת הגדול

כתב הרמ"א (סי' ת"ל) 'והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו.

וצריך ביאור מהו הטעם שהזמן המיוחד לומר ההגדה לפני פסח הוא דוקא בשבת הגדול, והנה בסידור היעב"ץ מבואר דהענין כאן הוא מטעם הכנה להסדר, וכיון שכן יש להבין מהו הטעם

דהוא בשבת הגדול, ובפשוטו אין זה קושיא די"ל דזהו הזמן לדברים אלו, דבשבת יש פנאי וזמן לעסוק ולהכין ההגדה, וכמו שדורשין בשבת הגדול בהלכות דפסח כיון שבשבת יש זמן ופנאי לדרוש, וכמו"כ לענין חלק זה של ההגדה שהוא הכנה לליל הסדר עושין זה בשבת ודייקא לאחר מנחה, כיון שמקודם הרי עסוקים בדרשת שבת הגדול.

ונראה עוד לבאר בזה, דיש לזה שייכות דוקא בשבת הגדול. דהנה יש דבר מיוחד דהיה בשבת הגדול, דמצינו שדרשו חז"ל על מה דכתיב "ואתה ערום ועריה" דכלל ישראל היה ערום מן המצות, וכיון שכן ציוה הקב"ה דיהיה להם ב' מצות בכדי לגאול אותם והם דם פסח ודם מילה, וזהו דכתיב "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך" וזהו האות על הבתים שלא יבוא המשחית.

אמנם בשבת הגדול היה הזמן דכל ישראל לקחו השה וקשרו אותו בכרעי המטה בגלל ההלכה דביקור קרבן צריך ד' ימים, ואירע נס דלא יכלו המצרים לעשות להם שום דבר והיו שיניהם קהות ולא יכלו לומר דבר. הרי דבסך הכל בשבת הגדול הם עסקו בהכנה למצוה, ומ"מ גם ההכנה למצוה היתה מגינה עליהם. וכמו הכלל הידוע שגדולה ההכנה של המצוה יותר מהמצוה וכאן הם ראו דבר זה.

ובזה יתבאר שהרי שבת זו באה במיוחד בכדי לעשות ההכנה לליל הסדר

ולכן גם מסדרין ההגדה בשבת זו, ועי' לעיל דנתבאר מעלת ההכנה בביקור ג' ימים, וראיה ממה שמצינו בגזירת המן שבזכות ההכנה של הקרבן פסח נתבטלה הגזירה, וע"כ נתגדל אצלם בשבת הגדול החשיבות להכנה של המצוה, ומשום הכי הזמן גרמא בשבת הגדול שהוא מוכן להכנה לפסח ולחשיבות ענין זה, להכין עצמינו באמירת ההגדה וכדברי היעב"ץ.

[אמנם עי' בהגהות רא"מ בסוכה (דף כה): דמבואר שהמחייב לביקור ד' ימים הוא הלכה בעצם קיומו של הקרבן, ולפי"ז יש לחלק בענין זה בין שאר הכנות למצוה שהוא דין בעצם].

כח הדיבור כלומר פה-סח, התחיל כבר בשבת הגדול

ונראה לבאר בזה עוד טעם, דהנה לשון המדרש [הובא בטור (סי' ת"ל)] כך הוא: ולקחו להם כל אחד שם לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו, ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול" עכ"ל. הרי דהמצרים היו שיניהם קהות ולא יכלו לדבר. וידוע ע"פ הזוהר וגם האריז"ל הרחיק בזה דבמצרים הדיבור היה בגלות, וזהו פסח, כלומר פה-סח, שהדיבור יצא לחירות, וכן כל מצות הלילה הוא בפה וסיפור ועוד. ולפי האמור יש לבאר דלדבר זה הם זכו כבר

יחלק

אמירת ההגדה בשבת הגדול

שלל

נמ

בשבת הגדול, והיינו שאפילו שהגאולה לא היתה עד ליל יציאת מצרים אמנם מתוך עובדא זו שקשרו השה על כרעי המטה, ולשון המדרש שהובא בטור הוא: שהיו "שיניהם כהות ולא יכלו לדבר" הרי שחלק זה של גאולת הדיבור והכח לדבר, זה כבר התחיל בשבת הגדול, דאז היה זה בבת אחת, שגם המצרים לא יכלו לדבר ואז ניתן לעם ישראל בחזרה הכח לדבר, וזהו עוד רמז ומקור לדרשה בשבת הגדול שהוא הכח לדרוש ולדבר בשבת זה, ודייקא גם אנו מתחילים בשבת הגדול בעבודת סיפור יצ"מ שהוא פה-סח והכח להיות סח ולבאר בו את העובדא דסיפור יצ"מ.

ועיין בהמשך דברינו שהבאנו את קושיות הגר"א על זה, מה הטעם דנקבע אמירת ההגדה דייקא כאן, אבל לפי האמור מבואר שפיר דבשבת הגדול זהו הזמן להתחיל הכח הדיבור לכלל ישראל, וע"כ הוא הזמן דיכול כל אדם להתחיל ולספר.

טעם לקריאת ההגדה בשבת הגדול
ובדברי הרמ"א והראב"י ונפק"מ ביניהם

והנה איתא בשו"ע (סי' ת"ל) 'שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו. הגה: והמנהג לומר במנחה ההגדה, מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו; ופוסקים לומר ברכי נפשי (מנהגים).

ובביאור הגר"א כתב וז"ל: "שמאז התחיל הגאולה ע"י לקיחתו

אבל הוא דבר שאינו, דהא מפורש במכילתא סוף פ' בא, שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" עכ"ל.

אמנם בראב"י (סימן תכ"ה) מבואר דהטעם הדבר הוא, בכדי להסדיר את ההגדה; וכשם שהחזון צריך להסדיר את תפילתו קודם התפילה כדי שתפילתו תהיה שגורה בפיו, כך צריך האב לסדר לעצמו את אשר צריך לומר בליל פסח לבנו, בכדי להשיב לו תשובה הוגנת שתחקק בליבו (ראב"י שם).

והנה יש לדון דהנפק"מ בזה יהיה על מי בעיקר חל החיוב לומר ההגדה בשבת הגדול, דלפי הראב"י הרי עיקר הטעם הוא להסדיר את ההגדה שיהא רגיל בדברים אלו, וכמו שמבואר בלשונו בדמיון הש"ץ שצריך להסדיר את תפילתו, וא"כ החיוב הוא על האב המסדר ההגדה ולא אחרים, משא"כ אם הביאור בדברי הרמ"א הוא כפי המשמעות מהגר"א דיש כאן ענין בעצם אמירת ההגדה בזמן תחילת הגאולה, א"כ בהכרח דין זה הוא שייך בכל אחד ואחד.

והנה איתא בסידור היעב"ץ (בהגדה בד"ה יכול מר"ח), שכתב טעם שלא לומר ההגדה: כשם שאין לאכול מצה מבעוד יום משום חביבות המצה, כך גם ההגדה תהיה חביבה יותר כשיאמרו לראשונה בלילה, "מה שאין כן אם הרגילה על לשונו מבעוד יום, כבר נזדקנו הדברים ואין הנפש מתפעלת ממנו כל כך".

במכילתא מבואר דתחילת הגאולה היה
כבר מר"ח ולא מזמן שבת הגדול, ושבת
הגדול אינו אפילו אמצע הגאולה

והנראה בזה, דהנה דברי הרמ"א אלו
לומר בשבת הגדול ההגדה,
נראה דהוא הוסיף על דברי המחבר
שכתב את ההנהגה בשבת הגדול והטעם
שנקרא זה שבת הגדול, ולפי"ז הוסיף
הרמ"א דמשום הכי נוהגין ג"כ לומר
ההגדה בשבת זו שאז התחילה הגאולה.
ולזה כתב הגר"א בריש דבריו דעל מה
דכתב המחבר שהיה נס גדול בשבת
הגדול הוסיף הרמ"א המנהג לומר
ההגדה, וטעם הדבר משום שרואין דמאז
התחיל תחילת הגאולה בנס זה.

ועל זה חולק הגר"א וכתב שהרי רואים
במכילתא 'דזה אינו', כיון דעל מה
דכתיב ביום ההוא, היה משמע למכילתא
דאין הכוונה של ביום ההוא על ליל
פסח, ועל כן מצדד המכילתא דאולי
הכוונה היא על ר"ח, אלא שלכאורה יש
לתמוה מהו ההוא כלל לומר ההגדה
בר"ח, ויעוין בראשונים [עייין בכל בו
ואבודרה"ם ועוד ראשונים] שביארו
דכבר בר"ח התחילה הגאולה, והגם דכפי
ראות עינינו לא ראינו שום דבר שהיה
בר"ח, אבל כך הוא האמת, וכמבואר
בריטב"א דמזל טלה נתבטל כבר בר"ח,
והיינו דשורש הגאולה היה חל כבר
בר"ח, ומשום הכי היה סובר המכילתא
דיש לומר דאולי זהו הזמן לומר ההגדה,
ולכך כתב המכילתא דכיון דכתיב ביום
ההוא, ממילא אי אפשר לומר דהכוונה
על ר"ח, ושוב מצדד המכילתא דאולי
זה מבעוד יום.

והנה יש להעיר לפי דברי היעב"ץ,
דאיך יפרש דברי המכילתא
שאמרו: 'יכול מר"ח תלמוד לומר ביום
ההוא', אי ביום ההוא יכול מבעוד יום,
דהרי הטעם דאין לעשות מבעוד יום
הוא משום החביבות, וזה אינו הטעם
בר"ח, דאם בר"ח אמרו כבר דאין
לעשות זה משום הרגילות הרי כל שכן
דאין לעשות זה ממש מבעוד יום שהוא
סמוך ונראה, אלא בהכרח דהצד של
יכול מר"ח, הוא מחמת דאינו בזמן
החיוב כלל, וצ"ב איך יבאר המכילתא
לשיטתו ועיין בזה.

ורואים מדברי היעב"ץ שנקט דהטעם
לומר ההגדה, אינו בכדי לסדר
הדברים וכמבואר בראבי"ה, אלא דיש
כאן ענין בעצם אמירת ההגדה וכפי
המבואר בהגר"א, ועל זה כתב דמ"מ
אין זה כדאי משום החביבות, והרי
אדרבה לדעת הראבי"ה, יש בזה ענין
לסדר הדברים וצ"ב. ונמצא לדעת
היעב"ץ דיש טעם בעצם אמירת ההגדה,
דכאן בענין זה יש גם טעם להיפך שלא
לעשות זה בכדי דיהיה לסיפור בליל פסח
חביבות אצלו, משא"כ לפי הראבי"ה,
דלא היה כאן נידון של קיום מצוה, אלא
רק כדי לסדר הדברים, א"כ אדרבה אין
כאן שום חשש דבליל פסח יש קיום
מצוה בסיפור, משא"כ בשבת הגדול שאין
כאן קיום ממילא אין כאן ביטול
החביבות, משא"כ לענין מצוה דהוא
מעשה אכילה בפועל ומרגיש טעם המצה,
בזה שייך לגזור בערב פסח שלא יאכל
מצה ואפילו דבפועל הוא אינו מקיים
שום מצוה באכילתו.

וזה מה שדקדק הגר"א דרואין במכילתא דלא היה שום צד לומר ההגדה בשבת הגדול, והרי לכאורה מאז התחיל הגאולה, אלא התשובה היא דזה אינו, והתחיל הדבר מר"ח והגם דכלל ישראל לא ידעו מזה כיון שעדיין לא ראו הגאולה, אבל זהו האמת, וע"כ סובר הגר"א דמש"כ הרמ"א דהוא דין מצד שבת הגדול, והיינו שהנס שאירע בשבת הגדול מחייב עכ"פ למנהג של אמירת ההגדה, דזהו הזמן גרמא להתחיל סיפור ההגדה דזה אינו וכמו דמבואר במכילתא, וזהו הכוונה בתחילת דברי הגר"א על הרמ"א שכתב והמנהג: "דמאז התחילה הגאולה וזה אינו דאיתא במכילתא" וכו'.

במהר"ל מבואר שהתחלת הגאולה היתה בשבת הגדול

אמנם נראה דיש מקור מהמהר"ל שהתחלת הגאולה היתה בשבת הגדול, דהנה מצינו סתירה בין דברי רש"י בפרשת בשלח לדברי רש"י בפרשת שלח, דברש"י בפרשת בשלח (שמות יד, ה) כתב: 'וליל שביעי ירדו לים, בשחרית אמרו שירה, והוא יום שביעי של פסח, לכן אנו קורין השירה ביום השביעי'. הרי שאמרו שירה בשחרית יום 'השביעי' ליציאה אחר שעלו מן הים, אולם בסוף פרשת שלח כתב שביום 'השמיני' אמרו שירה, וכנגדו יש שמונה חיטין בציצית. ותירץ החזקוני שכאן מונים מיום היציאה, ופרשת שלח מיירי מיום י"ד שנתקבצו כולם ממקום מושבותיהם כדי לצאת ולכן יש ח' ימים. ותמה המהר"ל מה טעם

יש בזה, שימנה מיום הקיבוץ, הרי עדיין הם בתוך מצרים, ואין כאן יציאה.

ומבאר המהר"ל (בגור אריה בפרשת בשלח), שהיציאה ממצרים היה בשני חלקים: א] יציאה בפועל מאדמת מצרים, וזה היתה ביום ט"ו ניסן. ב] הפקעת שליטת מצרים מעליהם, וזה כבר היה בהיותם בתוך מצרים, שבעודם בתוך מצרים כבר פקע מהם שליטת מצרים. ולכן היו יכולים לשחוט קרבן פסח - סמל אלוהי מצרים - ואין בידם ובכוחם למונעם, וזהו גופא כבר נחשב לאיזה שהוא יציאה מרשותם, וזה היה ביום י"ד ניסן זמן שחיתת הפסח.

נמצא, שבאמת כבר התחילה היציאה מיום י"ד ניסן, שיצאו מן 'שליטת' מצרים, ואכן מאז עד שאמרו שירה יש שמונה ימים, ובזה נכון החשבון של שמונה ימים מעת 'התחלת' היציאה.

וראיה לזה, שמצאנו בחג הפסח דין מיוחד שלא מצינו כן בשאר מועדים וזמנים, שהתחלת החג הוא ביום ט"ו ניסן וביום שלפניו בי"ד כבר יש איסור מה"ת באכילת חמץ. ומוכח שכיון שהחג הוא זכר ליציאה ממצרים לחירות עולם, על כרחך שכבר ביום י"ד יש איזה דרגה והתחלה של יציאה, ולכן אסור באכילת חמץ.

וז"ל: 'שחרית אמרו שירה. ובפרשת שלח (במדבר טו, מא) פירש (רש"י) בשם רבי משה הדרשן כי ח' ימים מן יציאת מצרים עד שאמרו שירה על הים, ותירץ החזקוני (שם) שהיו מתקבצים ממקום שהיו יושבים

שם ישראל בערב פסח. ואין זה נראה, כי לא נקרא זה יציאה ממצרים.

אבל נראה כי חשבון ח' ימים מערב פסח מזמן שחיטת הפסח, וזהו ההתחלה יציאה ממצרים כאשר שחטו את הפסח שהוא אלהיהם של מצרים (רש"י לעיל יא, ה), ולא יכלו לומר להם דבר, זהו נקרא יציאה מרשותם מיד, אף על גב דעדיין היו במצרים.

והרי אנו רואים כי יום טוב של פסח מתחיל מיום י"ד, ויום טוב של פסח הוא על היציאה, נמצא כי יש ח' ימים מזמן הוצאה עד שאמרו שירה,

עכ"ל. הרי מבואר מדברי המהר"ל דבעצם השחיטה של השה דהוא היה הע"ז של המצריים ולא יכלו לעשות שום דבר זהו גופא נחשב הגאולה, ולפי דבריו הרי יש לומר כך גם על הנס שהיה בשבת הגדול דמעת שקשרו את השה על המטה, וכלשון המדרש 'ולא יוכלו לומר דבר והיו שיניהם קהות' נמצא דמאז התחילה הגאולה באיזה שהוא דרגה, ועל כן אנו נוהגין לומר ההגדה, אמנם עדיין יש לומר דכל זה נכנס בדברי הגר"א, דהיינו דסובר הגר"א דזה אינו כיון שרואין במכילתא דאינו כן אלא שכבר מראש חודש התחילה הגאולה.



סימן י"ז

זמן אמירת ההגדה בערב פסח שחל להיות בשבת

זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך עכ"ל.

והנה יעוין לעיל מה שכתבנו לבאר בזה בדברי הגר"א איך מוכיח הגר"א מהמכילתא דאיירי לענין עיקר קיום המצוה, להנידון אם יש ענין לומר בשבת הגדול חלק מההגדה.

והנה בערב פסח שחל להיות בשבת, יש לדון חדא מהו הזמן שלפי הרמ"א לקיים המנהג האם זה בשבת ערב פסח, או בשבת הקודמת, דהנה כידוע לענין דרשת שבת הגדול אומרים זה בשבת שלפניה וכן לענין אמירת היוצרות יש

לדעת הגר"א אם באופן זה יאמר ההגדה

איתא בשו"ע (סי' ת"ל) 'שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו. הגה: והמנהג לומר במנחה ההגדה, מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו; ופוסקים לומר ברכי נפשי (מנהגים).

ובביאור הגר"א כ' והמנהג: וז"ל: "שמאז התחיל הגאולה ע"י לקיחתו אבל הוא דבר שאינו, דהא מפורש במכילתא סוף פ' בא, שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור

כמה מנהגים לומר זה בשבת לפניה, אמנם משמע דצריך לומר ההגדה בערב פסח ממש,

ואולי יש לדון דזה תלוי לפי הטעמים באמירת ההגדה, דאם הטעם הוא כדמשמע מהסידור יעב"ץ דהוא בכדי להרגיל הדבר, א"כ יש לומר דכאן אדרבה בשבת של ערב פסח הרי יש איסור של בועל ארוסתו, שהרי אפילו גם את שאר המאכלים שאוכלים בלילה אין לאכול וכמבואר בשו"ע, וא"כ גם באמירת ההגדה יש לדון כן, ונמצא שעיקר זמן ההכנה יהיה בשבוע שלפניה, אולם לפי הטעם דבשבת הגדול התחילה הגאולה, א"כ צריך לומר זה דווקא באותה השבת שהיא באמת שבת הגדול וזהו השבת האחרונה לפני פסח ואע"פ שזה ערב פסח ממש, ואין טעם לאומרה בשבת שלפניה.

ויש לדון אם גם באופן זה הגר"א יסבור דאין לומר ההגדה, דיש לדון דכיון דהוא כבר ערב פסח, והוא כבר בזמן של מבעוד יום, וכמו שבארנו בקטע הקודם, א"כ אפילו שאי אפשר ממש לקיים המצוה משום דאין מצה ומרור מונחים לפניך, אמנם מצד שני כבר יש עכשיו קצת קדושת פסח ואיסור חמץ, ולפי זה גם לפי הגר"א יש כבר מקום לומר ההגדה בערב פסח, אלא שמצד שני יש לומר שהרי הטעם שנתקן לומר ההגדה הוא מצד שבת הגדול ולא מצד שהוא ער"פ, ולפי האמור שלפי הגר"א עד כמה שעדיין לא התחיל התחלת הגאולה אין טעם לומר ההגדה, א"כ יוצא שאפילו שמצד ער"פ יש מקום לאומרו אמנם לא על זה נתקן האמירה, וא"כ גם לפי הגר"א שוב אין מקום לומר ההגדה.

סימן י"ח

בענין קמחא דפסחא וכשרות המצות על ידי עסק החסד

בביאור מנהגי ישראל לאפות בשבת הגדול חלת עני – ובביאור השייכות של בירור החמץ בפסח על ידי חלה זו

כתב השל"ה (בתורה אור מסכת פסחים אות ד) "מצאתי: כתב הר"ר אשר ז"ל בהלכות פסח, נהגו כל ישראל לעשות לחם בערב שבת הגדול, הגדול לפי גדלו, והקטון לפי קטנו, וקורין אותו 'חלת

עני', ובלע"ז – לחם בית הכנסת, ומחלקין אותן לעניים. ומיום שזלזלו בו, נשתלחה מארה כתבואה*, עכ"ל. ושמעתי בשם הגאון מהרש"ל שהיה דורש, כל אחד יאפה חלה אחת או תבשיל אחד מקמח הנטחן לפסח, כי שמא היה שם חשש חמץ, ויתלה אותו בההוא שנטל מהם. ואפשר, שאותו 'חלת עני' היה גם כן

מקמח הנטחן לפסח. וראוי לאדם לקדש בקדושה זו ליתן מקמחו לעניים, שיאכלו קודם פסח, ואז הקמח של פסח יהיה ביותר מקודש" עכ"ל.

טעם שנקרא שבת הגדול שבו אופין חלה גדולה לכולם והפרנסה באה משבת זו

והנה לפי דברי השל"ה הנ"ל יתכן לבאר עוד טעם למה נקרא שבת הגדול. כיון שבשבת זו הרי באה הברכה לכל השנה להתבואה, ומכיון שכח הפרנסה באה משבת זו, לכך נקראת שבת הגדול.

אמנם נראה להעיר כמה דברים כאן, א. דהרי כבר נתקן תקנת קמחא דפסחא ליתן לעני קמח לפסח וכאן הוא מנהג אחר, ב. וגם למה המנהג הוא ליתן להם דוקא ערב פסח, ג. וגם צ"ב מהי הקפידא הגדולה שכתב הר"ר אשר שמכח זה באה מאירה לתבואה שלהם. ד. מהו השייכות של עובדא ועשייה זו להכשיר הקמח, וכי אם לוקחים בסתמא קמח לפני פסח קצת ממה שיאפה לפסח ויתלה שיש שם חמץ הרי בודאי זה לא מהני ואם כן מהו הענין בכאן, ה. וגם משמע מדברי השל"ה שיש כאן איזה צירוף דמזה שעוסקין בעובדא זו להאכיל העני, ע"כ בזכות זה אנו נשמרים שאם היה שם משהו חמץ בקמח שאז יהיה אפשר לתלות שנפל באפייה זו.

והנה בענין התבואה, משמע כאן שזהו סיבה לברך התבואה, דהיינו העובדא זו שנותנין קמח, אמנם בירושלמי איתא שנותנין קמחא דפסחא, ולכאורה אינו מובן למה זה מועיל החלת

עני, וצ"ב בזה. ונראה עכ"פ לבאר קצת הענין דהנה איתא בגמ' (ר"ה דף טז) שמפני מה מביאין עומר בפסח כיון שנידונין על התבואה והעומר בא כדי לרצות שיתברך התבואה, וע"כ בשבת הגדול כבר היה המנהג אפילו בזמן שאין בית המקדש קיים לעשות לחם גדול ולחלקו לעניים, אמנם עדיין צ"ב דאם כן למה אין עושין כן בפסח עצמו, ויש"ל דזה אינו שייך, ומ"מ יש לעיין בכל זה.

על ידי השמירה בקמחא דפסחא ונתינה לעניים מסוגל לשמירת חמץ

והנראה בזה, דהנה בריש הלכות פסח (סי' תכ"ט) מצינו ב' הלכות: א. שצריך לדרוש בענינו של יום ל' יום, ב. שצריך ליתן קמחא דפסחא. ונראה לדון בזה וכמדומני שבדבר זה יש מקורות בכמה מעשה רב מכמה צדיקים על ענין זה שכל הזהירות מחמץ תלויה בסייעתא דשמיא, ואולי גם בפנימיות הדברים בעומק הוא כך, דהחלק של קיום הזהירות בענין פסח והחומרות בחמץ וכל הדקדוקים בזה באים בעיקר על ידי סייעתא דשמיא מיוחדת וזה תלוי בדרגת החסד שעושה האדם, ובפרט בענין צדקה לעניים,

ובזה יובן שההלכה דקמחא דפסחא יש לה חיוב מיוחד דוקא בפסח, ויעוין בשער הציון (סי' תכ"ט אות י') שכתב ב' טעמים למה דוקא בפסח מקפידין על דבר זה יותר משאר החגים, ולפי הנ"ל הביאור בזה הוא מחמת דבפסח זהו האופן של ההשתדלות של

האדם להנצל מחשש חמץ, ובעומק הדבר יש לבאר יותר, דלכאורה הרי כל החששות של חמץ, הרי רובם הם מדרבנן כיון שמן התורה יש ביטול ברוב, וכיון שכל החומרות בפסח הם מדרבנן והכל ע"פ חז"ל מחמת שחמץ מרמז להיצר הרע, וע"כ צריך ליתן לעניים כדי להנצל מחמץ.

ולפי האמור נפלאים הדברים שכן בשבת הגדול בתוך ימי הבדיקה נותנין לעניים לחם גדול, ועל ידי זה מתקיימים אלו ב' דברים כאחד, דהיינו גם הנתינה לעניים, וגם שעל ידי זה יהיה אפשר לתלות שאם היה חמץ שהוא נפל בתוך עיסה זו, בזכות מצוה זו.

והמקור לכל זה הרי הוא מאברהם אבינו שמשם נלמד ענין חג הפסח וכדאיתא בטור (סי' תי"ז) שחג הפסח הוא כנגד אברהם, דכתיב בו "לושי ועשי עוגות" והיה זה כחום היום, ולפי האמור לכאורה היה זה בערב פסח, שהרי אכלו

ביום, וכיון שכן הרי משם יש מקור להמנהג לקמחא דפסחא ער"פ, שהרי אברהם אבינו האכילם והשקם מדין הכנסת אורחים.

מספרים מעשה רב שהיה עם הצדיק ר"ש מקאמינקא, שהתרים גביר אחד סכום גדול לקמחא דפסחא, ובאמצע חג הפסח בא אליו אותו הגביר ואמר לו שנפל לו חיטה לתוך המרק, ואמר לו הגר"ש מקאמינקא דלא יתכן שהיה אצלו מכשול של חמץ, כיון שהוא נתן קמחא דפסחא בהידור, א"כ בודאי הרי הוא ניצול מענין זה של חמץ, הרי דנמצא דהקמחא דפסחא גם זה שייך לדיני בדיקת חמץ, ולהלכות הפסח, ולכך שלשים קודם הפסח שואלין ודורשים ומתחילין בדיקת חמץ, ובד בבד מהני גם מתחילים בנתינת קמחא דפסחא לדבר זה, ולפי האמור יש לבאר גם ע"פ דיוקו של הגר"א דאם נתן קמחא דפסחא המצה תהיה כשרה ומהודרת בשלימות, בלי שום חשש חמץ חס ושלוש, ועיין בזה.

סימן י"ט

חג החירות

עסק ההכנה לפסח הוא סמל של חירות ולא של עבדות, והחירות בזה הוא שאנו מקבלים עלינו העבדות של השי"ת ידוע השאלה הגדולה איך היו"ט דפסח הוא שנקבע בתורה לחג החירות,

שהרי כידוע במציאות שזהו היו"ט הכי קשה שמכל שאר היו"ט, שבודאי יש קושי בכל ההכנות לחג בבדיקת החמץ, וכשרות המצה, וכל מצות הלילה וכו' וכו', וגם שבאמת מצינו כמה רמזים

שאדרבה גם הפסח עצמו הוא ענין של עבדות, והיינו קבלת העבדות של הקב"ה עלינו תמורת מה שהיינו עבדים של פרעה, וצ"ב איך מתיישבים הדברים עם חירות. וגם בלי זה יש לתמוה האם זה נקרא זמן חירותינו? שהרי רואים שיש קושי גדול דווקא בפסח שהוא ה'יו"ט הקשה מכולן, דחוץ מניקוי החמץ מביתו קודם הפסח שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, גם בפסח עצמו כל אחד ואחד מחמיר בחומרא על גבי חומרא, בכל עסק המצה ובהרבה הלכות וקפידות לעשות ככל היותר טוב, ובדקדוק של כל דבר שנכנס לתוך פיו דיהיה בכשרות הכי גדולה, ועוד- ועוד- ועוד.

ומצינו בפוסקים ובספה"ק שכתבו שהחומרות בפסח יש בהם הוא ענין גדול, וביותר שבפסח במיוחד אין זה נחשב סתם חומרא כמו בכל השנה, אלא שגם החומרות שבו הם חלק מהחפצא של ה'יו"ט, וכדכתיב 'ושמרתם את המצות', וכל העסק של 'ושמרתם' היינו קפידא גדולה [וכמו שרואין לענין לחם עוני 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן (גמ' פסחים דף קטז)] וכל זה נתפס בחפצא של המצה הזהירות באפייתה, דהרי זהו כל המצוה של פסח עסק במצוות, ו'זריזות במצוות', ודקדוק במצוות. אמנם עדיין אינו מובן היאך כל זה נקרא בשם חירות.

ובהכרח שהתשובה לזה היא: שהחירות כאן היינו חירות מהיצר הרע ומשליטת פרעה, שכל עיקר העבודה של פסח היא בכדי לקבל עלינו את העבדות

של הקב"ה, ולסלק את העבדות של הגוף, וע"כ העסק בפסח הוא בביטול החמץ שהוא סמל של היצר הרע הנקרא בחז"ל ה'שאור שבעיסה', וכיון שאנו רוצים חירות מהיצה"ר זהו הזמן לבער ה'שאור שבעיסה', והוא בכדי לקבל את העבדות של הקב"ה, ולאחר הפסח במשך השנה יכולים שוב לאכול החמץ, כיון שאנו יכולים לעבוד את הקב"ה גם בחלק של היצר הרע, וכדרשת חז"ל 'בכל לבבך - בשני יצריך', ועל כן ההכנה ל'יו"ט של פסח הוא העבודה להיות לו חירות משליטת פרעה, משליטת היצה"ר, משליטת הגוף והחומר, ולהזדכך להיות עבד להקב"ה.

ועל כן בעת כל העסק של העבודה בבדיקת חמץ ובנקיון הבית, ובחומרא על גבי חומרא, עיקר העבודה של האדם היא, לזכור דבעת הזאת הרי אני משעבד עצמי להיות עבד להשי"ת, במקום להיות עבד לפרעה.

דברי המהר"ל בענין זה שהשעבוד של 'עבדות' הוא מכח חסרון צורה בכח האדם

הנה בפרשת משפטים (כ"א כו) כתיב: וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו. ומבואר בפסוקים, שכאשר האדון הפיל את שן עבדו שינו יוצא העבד לחירות. ויש להתבונן מהו הטעם בזה שיוצא לחירות מחמת שהכהו בשינו ועינו ובראשי אברים.

ובמהר"ל (בנתיב יסודין פרק א') מבאר ענין זה בהקדם דברי הגמ' בברכות

(ה.) 'אשרי הגבר אשר תייסרנו יה ומתורתך תלמדנו' וכו' ומה ת"ל מתורתך תלמדנו דבר זה למדנו מתורתך קל וחומר משן ועין שהוא אחד מאיבריו של אדם עבד יוצא בהן לחירות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם אינו דין שיוצא בהם האדם לחירות ע"כ.

ולבאורה דברי הגמרא שיש קל וחומר משן ועין שיסורים ממרקין גופו של אדם, בפשוטו נראה רחוק מאד, שהרי מהו הדמיון והשייכות בין יציאה של עבד כשאדונו סימא את עינו ושיבר את שינו, ליסורין שימרקו את גופו של אדם, שיהא לו כפרה על חטאו. והמהר"ל מאיר בזה את דברי חז"ל באור בהיר. ומקדים, דהנה האדם מורכב משני חלקים: א. גוף חומרי ב. נשמה שכלית. והנה מצד הנשמה והשכל אינו שייך לאדם שיחטא, כיון שמצד הנשמה הוא מכיר הבורא ועושה רצונו, אמנם כשאדם נוטה אחר גופו החומרי, אז שייך חטא, וזהו משום שהחומר מצד עצמו הוא גס ומוכן לחטא.

וזה מה שלמדו חז"ל כאן, דכיון שכל החטא שורשו נעוץ בחומריות הגוף.

לכך בכדי שיהא לו כפרה הוא נצרך ליסורין, שבאים על גופו של אדם, ואז מתמעט הגוף החומרי, שהרי היסורין מזככים את החומר, שהוא סיבת החטא, וממילא יש לו כפרה, שהרי נתמעט סיבת חטאו. והביאו ראיה לזה, משן ועין. שהעבד הוא סמל ה'חומר' וכמו דאיתא בגמ' (יבמות סב.) על העבדים, 'שבו לכם פה עם החמור - עם הדומה לחמור'. וכל עבד נחשב כמו בהמה כמבואר בגמ' (נדה יז.) 'ואינהו מאי דרוש שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור'. וחדשה התורה שהעבד יוצא לחירות על ידי שאדונו הכהו בשן ועין, ופירושו - כשנתמעט החומר שלו, על ידי שהוכה בעינו ובשינו, יוצא לחירות, שאז אינו עוד 'העבד החומרי' כמו שהיה, אלא אז כבר נזדכך חומריותו, ומתעלה ממדרגתו הפחותה, ויש כעין סילוק במקצת מן ה'עבדות' שיסודו חומריות, ולכך הוא יוצא לחירות.

ובמו כן הק"ו, אדם שחטא, ויש לו יסורין בכל גופו, ועל ידו נתמעט חומר שגרום החטא. ונתמרק גופו, כ"ש שיוצא לחירות, מחבלי החטא, ויש לו כפרה עכ"ד א.

א. ונראה שע"פ דברי המהר"ל אלו יבואר עוד ב' דברים, דהנה בפרשת משפטים השם משמואל הביא מאביו האבני נזר להקשות מה הטעם דמצינו רק בעבד כנעני יציאה בשן ועין וכ"ד ראשי איברים ולא מצינו כן בעבד עברי, ודן שם בקו"ח ע' קידושין דף י"ד, ונראה דלאור דברי המהר"ל הנ"ל דעומק סיבת החירות הוא שהשתעבדות האדון על עבדו הוא מכח זה שהאדון הוא צורה, ועבדו הוא חומר, ועל ידי הכאתו במיעוט הגוף, ונתמעט החומר שלו ונזדכך והוא מתעלה ממדרגתו הפחותה, ויש כאן סילוק מעבדות, אמנם בעבד עברי, הרי מעולם לא היה כאן חומריות כזה, ואדרבה דרשו חז"ל (קידושין דף ט"ו) 'עמך במאכל ובמשתה', עכ"פ הוא יהודי גמור שנמכר ולענין זה לא פעל השן ועין לבטל חומריותו דוגמת העבד כנעני ואין כאן מקום לדון ביה בקו"ח. ועוד נקודה יש בדבריו של המהר"ל דלפי"ז מיושב עוד הערה מהאבני נזר שאם עבד כנעני יוצא בשן ועין וכ"ד ראשי איברים

שהעבודה בפסח הוא זמן חירות ואין זה סותר למה שהוא ג"כ זמן עבדות.

ועוד מצינו כהיסוד הנ"ל בדברי האבני נזר והובא בשם משמואל (פרשת בשלח תרע"ג) גם בבעלי חיים וז"ל: וכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה הגיד כי טעם שילוח הקן משום דמה שכל בע"ח משועבדים לאדם הוא מפני שהם 'חומריים' וחומר משועבד לשכל, והאם שישבה על האפרוחים ואינה יכולה לזוז מהם מצד מדת הרחמנות שבה כמ"ש הרמב"ם ג"כ בטעם מצוה זו לפי דרכו, מדה זו היא ג"כ כח 'שכלי' בצד מה, כי כל חומרי הוא רק לגרמי, ואינו בדין שבזו הרגע שמקשקש בקרבה כח שכלי תמסר לרשות האדם עכ"ל. [ועי' עוד לקמן במה דכתבנו בפירוש הענין שפסח שהוא 'זמן חירותינו' ע"פ המהר"ל והשפת אמת והדברים משלימים לכאן עיי"ש].

והנה לאור דברי המהר"ל הנ"ל זכינו להבין לעומק את הענין של החירות שיש לנו ביציאת מצרים, וגם מתיישב שאין בזה סתירה בין העבדות של הקב"ה להחירות בחג הפסח. כיון שהאופן שכלל ישראל מקבלים החירות, הוא לא באופן ישר שאנו משוחררים, אלא שעלינו בדרגא לעבדות של הקב"ה, ומזה נתבטל הכח העבדות לאומות העולם, דכפי השיעור שאנו עבדים להשי"ת מתבטלת העבדות לעכו"ם, וע"כ היו"ט של פסח הוא שיעבוד דהיינו שיעבוד להקב"ה וזה ממילא מבטל השיעבוד לאומות העולם והוא שני צדדים של המטבע, וראה עוד לקמן שמבואר בדברי השפת אמת לענין עבדות הקב"ה דכפי השיעור שאנו מקבלים את העבדות של הקב"ה מתבטל שאר העבדות, ולפי המהר"ל יש לנו הבנה חדשה בענין זה, ובזה יבואר ג"כ



למה כתוב במיוחד בתורה שן ועין, אמנם להנ"ל דשורש היציאה הוא מזיכוך החומריות על ידי זה, והרי הדברים שהם יותר צורה הם הפה והעינים, והשווה לזה ביאורו של המהר"ל בחדושי אגדות בגמ' גיטין (דף נ"ו) בדוקין שבעין ובניב שפתיים מקום דלדידהו לא הוה מוס ולדידן הוה מוס, והיינו שהפה והעין הם הענין היותר רוחנים, ושם מלמד לנו נקודת היציאה.

עוד דבר נפלא יש ללמוד מדברי המהר"ל, שעומק היציאה בעבד בשן ועין הוא על ידי העלאת העבד מהחומריות שבו על ידי שממעט הגוף החומרי שלו, ולפי"ז יש לדון עוד להיפך, שיש עוד אופן בהבעלות שיצא העבד מאדונו, והוא שאם האדון יפחית עצמו למדרגת העבד, שהרי כל הכח שלו לשלוט עליו הוא מזה שהאדון הוא צורה והעבד הוא חומר, ואם נעשה שגם האדון הוא חומר, שוב אין בידו לשעבד את עבדו, ובמידי דממילא העבד יצא לחירות, והנה ידוע מה דאירע בארצות הברית לפני כמעט מאתיים שנה, בשחרור השחורים, ולפי ההבנה כאן יתבאר עומק הדברים דכפי ההפקירות של ארצות הברית, שהוא נבנית כביכול על היסוד של חירות, ממילא נתבטלה צורת האדונים עצמם, ובמידי דממילא היה חסר כח השליטה, וממילא בא השחרור בגורא מכח זה.

בדיקת
חמץ

סימן כ'

הצנעת החמץ לאחר הבדיקה

עיניהם מראות, והוא מחסרון ידיעתם" עכ"ל. וגם טעות זה צ"ב, מה הענין שטעו העולם וחשבו שמה שמוצאים צריך לבער.

ובמנו כן רואים בדברי האליה רבה עוד טעות שהיה נוהגים העולם, יענין באליה רבה (ס' תל"ב ב) שכתב וז"ל: "וצריך להצניע החמץ שרוצה לאכול, ואף אם ימצא אותו הבדק אין קפידא בכך" עכ"ל. הרי גם בדברי האליה רבה רואין שבא לשלול צד זה שהיה לו צד שאותו חמץ שמצא אין הבדק יכול לאכול ממנו. [וגם נראה שיש בכאן טעות בכפלים, א. שהרי בכלל אינו צריך לשרוף ויכול גם לאוכלו, ב. ועוד שהרי אפילו לפי טעותם שצריך לבערו אמנם האכילה עצמה היא ג"כ ביעור, ולא עוד אלא דמבואר מדברי הרש"ש (בריש פרק שני דפסחים בדעת רש"י) שעל ידי אכילה מקיים מצות שריפה לפי ר"י עיי"ש, ועי' עוד בזה במקור חיים (ס' תל"ג) דאכילה נחשב כשריפה עיי"ש].

ונראה שכל אלו הטעויות הם באו מאותו השורש, שהעולם חשבו שיש דין מיוחד בחמץ שמוצא הבדק, ולכך חשבו שרק אותו צריך להצניע, ושאסור להבדק לראותו, וגם דצריך להצניעו שלא יוכל לאכול בהם, והכל בא מחמת אותה הטעות, שהרי אם היו יודעים שגם את

בדין הצנעת החמץ, ובביאור טעות העולם שחשבו שאסור להבדק לאכול מהחמץ שמצא בבדיקה

איתא בשו"ע (ס' תל"ד ס"א) "אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשיר להצניע כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת", וכתב המג"א (סק"א) וז"ל: "והוא הדין בשעת הבדיקה יצניע החמץ שרוצה לאכול, והעולם אין מצניעין אלא החמץ שמוצאין בשעת בדיקה, אבל שאר החמץ מוליכין אנה ואנה ולא שפיר עבדי" עכ"ל. ובאמת הנה בודאי צדקו דברי המג"א שלא עבדי שפיר במה שלא נהגו להצניע שאר החמץ, שהרי גם בשאר החמץ צריך להיות נזהר בו, אבל מ"מ צריך ביאור מדוע טעו העולם בזה, ומדוע היו נוהגין שלא לאכול מהחמץ שמצא בשעת הבדיקה.

ויש להוסיף שמצינו עוד טעות שטעו העולם שחשבו שגם את החמץ שרוצה לאכול צריך להצניעו בכדי שלא יראנו הבדק, ושם יראנו כביכול יאסר לאכילה וצריך לבערו. דהנה כתב המחצית השקל (סק"א) וז"ל: "גם מצניעים החמץ שמשיר לאכילתו, מכל מקום המון עם טועים וסוברים שאין הבדק רשאי לראות אותו חמץ, כי לפי טעותם כל חמץ שרואה הבדק בשעת הבדיקה צריך לבער, ולכן מטמינים אותו לבל ישזפנו עין הבדק. וטח

שאר החמץ צריך להצניע, בודאי הם היו מבינים שגם מותר לאכול את אותו החמץ, ומכח זה לא היו באים לידי טעות ונמצאו שכל הטעויות בשורשם הם באים ממקור אחד ונראה לבאר הדברים.

והביאור בזה, דהנה הרי ידוע שהחמץ מרמז ליצר הרע, דהנה באריז"ל (פע"ח שער חג המצות פ"ג) איתא שהמנהג הוא ליתן י' פתיתים, והכי כתב השל"ה (תורה אור פסחים אות קיח) וז"ל: ועוד דע, כי סוד ביעור חמץ בליל ארבעה עשר בניסן, כי חכמים הראשונים היו חכמי אמת, לוקחין עשר חתיכות לחם, והיו מניחים אותם בעשר זוויות הבית, והיו חוזרים לזוויות הראשונות, ולוקחין מהחתיכות שהכניסו שם, ומברכין עליה 'על ביעור חמץ', ומקבץ אותן בקערה, וישמור אותם עד למחר בשעת שריפה, וישרפם כדרך העולם. אבל סוד הענין, למה עשר חתיכות ולא פחות ולא יותר, אלא לרמוז לך, כנגד עשר טומאות כדי לבטל אותם ולבערם מן העולם, שלא ישאר שום קטיגור בעולם על ישראל, אלא ישראל צריכין להם רחמים בפסח, הדא הוא דכתיב (שמות יב, מב) 'ליל שמורים הוא לה', שהוא שמור מן המזיקין ופורעניות ומקטריגין של העולם (ראש

השנה יא ב), והם יושבין שמורים כבני חורין, כיון הטוב שעומד על שמריו ובבטחה בלי פגע רע ובלי שטן רע ובלי שום קטרוג. ולפיכך צונו השם יתברך ויתעלה שמו להשבית חמץ בפסח, ודי בזה לכל משכיל ומבין. ואמרו חכמים ז"ל (זוהר ח"ג דף רנ"א ע"א), שתי מדות הן בעולם התמורות, חמץ זכר, מחמצת נקבה עכ"ל.

ונראה דלפי הנ"ל, יבואר כל אותם ג' הטעויות שטעו העולם, שברכות הזמן תפסו החשיבות בענין זה, וחשבו שרק אותו החמץ שרואה הבודק מרמז לטומאה ויצה"ר וצריך לבערו, ומשום הכי היה מניחין י' פתיתין ואותן הפתיתים היו בכדי לבער את הי' חלקי הרע של טומאה, ובהכי מבואר גם ההנהגה שהביא האליה רבה, שמזה באה אותה הטעות שכיון שכאן היה צריך דקדוק גדול ע"כ היו מצניעין זה בזהירות יתירה, והעולם חשבו שזהו העיקר מה שצריך להצניע, ושכחו מעצם ההלכה שאת כל החמץ מחויבים עכ"פ להצניע, והם שחשבו שכל ההצנעה הוא מחמת שצריך לבערו, ובזה יבואר שכל אותם הטעויות באו ממקור אחד.



סימן כ"א

איסור חמץ

הגיע הזמן למצה וזה הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו" עכ"ל. הרי דמבואר שיש שייכות בין מה שנאסר בחמץ דהוי כעין אירוסין, לבין המצוה של אכילת המצה דהוי כעין נישואין.

ונראה להביא עוד ראיה לזה מדברי התרגום שני בפורים על הלישנא בישא שאמר המן לאחשורוש [וכבר מצינו ברא"ש במסכת ע"ז, שדקדק מדברי המן הרשע כמה דברים להלכה לענין בליעות] והכי אמר "מבערים את החמץ מפני המצה". ולכאורה אינו מובן מה הקשר בין ביעור החמץ למצוה של אכילת מצה, וזה יבואר עפ"י דמהר"ל הנ"ל דכל תורת מצות המצה נובע מאיסור החמץ, ורק מכוח ביעור החמץ יש לנו את מצות מצה. והיינו ד'מבערים את החמץ מפני המצה' דמכח מצות ביעור חמץ יש לנו את מצות מצה.

ונראה שהדברים מתבארים לפי דברי המהרי"ל שכתב (בסדר ערב פסח) "ספר מאמר מהר"ש שיש לשרוף החמץ בערב פסח טרם שאופין המצות" וכפשוטו יש"ל דזהו רק משום שלא יבואו המצות לידי איסור חמץ, אמנם סוף כל סוף, מבואר שכך הוא הסדר הדברים, וע"כ אמר המן שהם מבערים את החמץ מפני המצה, וכן הוא בעומק

כל איסור חמץ הוא רק מכח מצות אכילת מצה

בפסוק "שבעת ימים תאכל מצות כו" מצות יאכל שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך" יש שהעירו בסדר הכתוב שהקדים את אכילת המצה למצות השבתת חמץ והלאו דבל יראה, דלכאורה הלא הסדר צריך להיות להיפך, כי מתחילה צריכים להשבית החמץ ורק אח"כ הוא בא לאכילת מצה (ע"י בזה בתפארת שלמה רמזי פסח).

והנראה לומר בזה בהקדם דברי המהר"ל בטעם איסור חמץ וכו' דהנה במהר"ל (גבורת ה' פרק מח) כתב לבאר הטעם מדוע רק בער"פ יש איסור אכילת מצה ולא מצינו כן גם בערב סוכות, וז"ל: "מצה גמורה אסור מחצות, וכדאמרינן בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) האוכל מצה ב"ד כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו ע"כ. והטעם הוא מפני שמן חצות נאסר בחמץ ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב ודמיא לארוסה שנתארסה לאיש אחד ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נישואין, לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוה כבועל ארוסתו, דהתם שאני שהרי אין שם ארוסה דלא נאסר הבית מלישב שם, אבל בערב פסח דנאסר החמץ ולא

שכך היא המצוה שעל ידי זה קובעים התורה מצה,

ולפי"ז מבואר גם סדר הפסוק שהקדים את מצות מצה להשבתת חמץ, כיון שהרי אדרבה מכח זה שצריכים אנו לאכול מצה, משום הכי נאמר האיסור שלא יאכל חמץ ולא להיפך. וכן מבואר דרשת חז"ל שהמצה יכולה להיות רק בדבר שאפשר לו לבוא לידי חימוץ.

מעלת מצה היא רק באופן שזה יכול להיות חמץ

ויש להוסיף עוד בענין זה בדרך רמז, על עיקר הדין שהמצה צריכה להיות רק מדבר שאפשר לו לבוא לידי חימוץ, דהנה כל העבודה בפסח היא בביטול היצר הרע, הרמוז בחמץ, וזהו ע"י אכילת המצה, אמנם מי שמנתק עצמו לגמרי מהיצר הרע, דהיינו שאכילתו היא באופן שאי אפשר לבוא לידי חמץ, בודאי אינו יוצא המצוה, כיון שאדרבה יוצאים רק בדבר שהיצר הרע כן יכול להכשילנו והמצוה היא שגם באופן כזה צריך להיות שמור, וזהו עומק המצוה של

"ושמרתם", דהיינו שיש כאן קיום בפנ"ע של ושמרתם.

איסור חמץ אם הוא איסור חפצא או איסור גברא.

הנה אסור לאכול חמץ או להנות ממנו בפסח, והנה במהות האיסור חקרו האחרונים האם הוא איסור חפצא או איסור גברא, וכמו שחקרו בכל האיסורים התלויים בזמן [עי' באתון דאורייתא כלל י', זכר יצחק ח"א ז'] ויש שתלו זאת במחלוקת תנאים, שלרבי יהודה שחמץ אסור לאחר זמנו מדאורייתא א"כ אינו איסור התלוי בזמן, והוא איסור חפצא, אך לרבי שמעון שלאחר זמנו מדאורייתא מותר [ורק חכמים קנסוהו] א"כ הוא תלוי בזמן, והוא רק איסור גברא. אמנם נראה לדון דמזה שאיסור חמץ הוא כנגד היצר הרע, הרי בזה נעשה בכאן איסור חפצא, דאפילו שהוא תלוי בזמן ולאחר זמן מותר הרי דלאחר זמן אין זה היצר הרע וכל הרע שבו והראיה שמותר לאכול, אבל בזמן איסורו אין הזמן קובע בלחוד ורק דהזמן קובע שמתחשבים לזה כדבר רע וכאיסור חפצא.

סימן כ"ב

חמץ ויצר הרע

חמץ בחודש ניסן היא הנקיות שלא לעסוק בחטא, והביא לזה מקור מן הדין המובא בורה דעה על בליעת כלים (יו"ד סי' ע) דבעת שפולט הכלי בהגעלה אין

הסגולה בעסק בדיקת החמץ הוא דאידי דטריד למיפלט את היצר הרע אינו בולע יצה"ר חדש

בחדושי הרי"ם כתב שעבודת בדיקת

אומרים שחזור הכלי ומקבל הבליעות בחזרה, אלא אידי דטריד למיפלט לא בלע, ולפי"ז כתב החדושי הרי"ם שזהו ג"כ הסגולה בעסק בדיקת החמץ, דאידי דטריד למיפלט לא בלע היצר הרע, עכת"ד.

והיינו שכמו שמצינו בהגעלת כלים שבלעו טעם איסור, דלא אמרינן שהכלים חוזרים ובולעים את טעם האיסור שנפלט לתוך המים ויהיו אסורים לעולם, אלא שכיון שהכלים טרודים לפלוט הבליעה אין בידם גם לבלוע באותה שעה, וכמו כן הוא גם בעבודה של הימים שלפני פסח, דכיון שכולם עוסקים לבדוק החמץ שהוא היצר הרע, וממילא אם הוא מחפש אחר הרע בכדי לעוקרו ולפולטו א"כ כל שכן שאינו בולע איסור חדש.

ואולי יש להוסיף עוד בזה. דהנה איתא בגמ' (פסחים דף יא) שלדעת רבנן אם לא עשה בדיקת חמץ לפני פסח דאפשר לעשות הבדיקה בתוך הפסח, ומק' הגמ' סתירה לזה ממה דמצינו לענין קצירה לפני העומר דאסור לקצור שמא יבוא לאכול העומר לפני הזמן, ומ"ש לענין בדיקת חמץ דאין חוששין שאם יבדוק וימצא חמץ יאכל אותו בפסח, ותירצו בגמ': 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה'?. ומזה נראה דמכאן יש ללמוד דאם האדם עוסק בדבר שהוא היפוכו של הדבר שאנו חוששין ממנו, שאז אין בזה חשש שיעשה כן, ולכן באותו זמן שעוסק לשורפו אינו מקבל אותו הדבר, והוא בדומה למה

דהובא כאן מהחדושי הרי"ם. וממילא כיון שהעסק בבדיקת חמץ לפני פסח, זהו העבודה להיות מחזר עליו לבטלו, ובאופן זה גופא האדם פועל את הקיום שלא יבוא לידי חשש דמיכל קאכיל מיניה, [וזהו לענין העומק איך מרומז בזה היצר הרע. וראה עוד מה שכתבנו בפרשת נח לדקדק בפסוקים דבעצם בנין התיבה היה מתקיים אצל נח הניתוק מהעולם, והיינו שהעבודה של ק"כ שנים של בנין התיבה, אפילו שלא היה אפילו אחד שנמשך מזה, אמנם הבנין היה מצד נח בעצמו וזה היה האופן לקבוע ניתוק מהעולם שהוא דר בו].

חילוק בין עסק בנין הסוכה לעסק בדיקת חמץ בפסח

והנה מצינו ענין זה גם בסוכות על העסק של ד' ימים שבין יוה"כ לסוכות, שעל זה הזמן דרשו חז"ל שכולם טרודים ואין להם פנאי להיות חוטא. אמנם יש להבחין דיש חילוק גדול בין פסח לסוכות.

דהנה בעיקר ענין זה שכולם טרודים ואין להם פנאי לחטוא, מצינו בשל"ה שביאר הדברים, וז"ל השל"ה (מסכת סוכה תורה אור): "ארבעה ימים שבין יום הכפורים לסוכות, בהן עוסקין בני ישראל במצות סוכה וארבעה מינים. ומעשים האלה מביאים את האדם לידי זכירה, שיזכור בדביקותו בהשם יתברך ולדבקה בו. על כן אלו הימים הם כמו 'יום טוב', מאחר שהעסקים הקדושים מביאים לידי זכירה הנזכר לעיל, לשמות בשמחה

הרוחנית לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב, עכ"ל.

ולפי זה יש לבאר את עומק החילוק שבין העסק בבנין הסוכה, לבין העסק בבדיקת חמץ, דאף שבפשוטו היינו רק דכמו דלענין סוכה מצינו העיסוק במצוות מונע את האדם מלעשות שאר דברים ולחטוא, כמו"כ גם בפסח העיסוק בבדיקת חמץ הוא מונע את האדם מלעשות עבירה, אמנם באמת הדבר יבואר בעומק הרבה יותר, כיון שיש חילוק ביסוד עבודת העסק בחג פסח לעומת חג הסוכות,

דהנה ידועים דברי האריז"ל על מי שנזהר ממשוהו חמץ שהוא ינצל מהיצר הרע כל השנה, ונראה לדקדק בזה [כפי הבנתינו בענינים אלו] דהרי האריז"ל לא כתב דמי שנזהר ממשוהו חמץ דמובטח לו שלא יחטא כל השנה, אלא כתב רק דינצל מיצר הרע, והיינו שהנידון בפסח הוא בהתדבקות של היצר הרע על האדם, ומכיון שמצינו שהגיעול הוא לסלק היצר הרע, לכך מי שנזהר בחמץ ביותר, אפילו אם ישל ויחטא אבל מכל מקום היצר הרע אינו נכנס לתוך עצמותו של האדם, וזהו כל העבודה בפסח, דהיינו לא רק שהאדם מקיים מצוות אלא במה שמתעסק במניעת דיבור היצר הרע אליו

ע"י הבערת החמץ דמרמז ליצר הרע, ע"ז באה ההלכה דאידי דטריד למפלט לא בלע, וזהו כמו שנתבאר לעיל דאידי דטריד למיפלט לא בלע היצר הרע, כיון דב' עבודות אלו הוו סתירה, ולא רק דאין זמן להבליעה ליכנס, אלא שעבודתו בעצמה היא פליטה, ובליעה הוי סתירה למעשה הפליטה.

אולם בסוכות לעומת זה הרי אין העסק בסתירה שלא לחטוא, כיון שלא מצינו שיש עסק במניעת היצר הרע וכדומה בעבודת הסוכה, אלא אדרבה מתעסקים במצוות ולא מתעסקים עם היצר הרע כלל, וזהו משום דלאחר יוה"כ עדיין לא נתעורר היצר הרע כלל, וכיון שהאדם לאחר יוה"כ הוא מנוקה מעון לד' ימים, א"כ אפשר שע"י עבודת עסקו במצוות הסוכה דייקא כדי למנוע היצר הרע לבוא בחזרה לגוף, וע"כ העסק הוא לא רק למונעו מצד הטירדה, אלא דהאדם מגלה ע"י עיסוקו במצוות שעדיין הוא מקושר לאותו היום הגדול של יוה"כ, וכלשוננו של הגר"א (סימן תרכ"ד) דד' ימים אלו הם 'כמקצת יום הכיפורים', וממילא נמצא לפי"ז דשיעור העסק בפסח הוא הרבה יותר גדול מסוכות, משום שבפסח העבודה צריכה להיות בגדר פליטה, משא"כ בעסק של סוכות אינו צריך לזה, ודו"ק בכל זה.



סימן כ"ג

הקדמה לבדיקת חמץ

החמץ מרמז להיצר הרע

הנה ידוע מהזהר דטעם איסור אכילת חמץ הוא משום דהחמץ מרמז להיצר הרע, וזהו גם הטעם לבדיקת חמץ, לבדוק את היצה"ר שבו ולבערו. דהנה איתא בזהר (רע"א מהימנא פרשת בא דף מ' ב) דהחמץ הוא יצר הרע, וז"ל הזהר: "פקודא דא לבער חמץ דהא פקודא דא אתמסר להו לישראל, וישא העם את בצקו טרם יחמץ, וכתוב שאור לא ימצא בבתיכם והא אוקמוה חבריא ורזא אוקמינא בין חמץ ומצה בכמה דוכתי דא יצר רע, ודא יצר טוב" עכ"ל. והרדב"ז (חלק ג' סי' תקס"ו) כתב וז"ל: ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל".

עוד איתא בזהר דמי שנזהר ולא נכשל באיסור חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה, וגם זה צ"ב דהרי בודאי נראה לפום ריהטא שיש הרבה בני אדם דנזהרים

בזה, ומ"מ נכשלים הם בחטאים כל השנה וגם זה צריך ביאור. ובספר סדר היום מבאר הענין באריכות, יעו"ש שכתב: "ואף על פי שענין בדיקת חמץ זו ושריפתה מצות עשה, אפי"ה הכוונה לדבר אחר גדול ממנו, והוא לבער החמץ המחמץ ליבות בני אדם והוא היצר הרע, אשר הוא שאור שבעיסה שגופו של אדם הוא כמו עיסה מגולגלת בדברים רבים, ויש בו רמ"ח איברים, ויצה"ר הניתן בגוף האדם מחמיצו".

עוד מצינו כמה נקודות בבדיקת חמץ צריך לבאר בזה. ולהלן יבואר באריכות ענין העבודה בבדיקת חמץ למצוא ולבדוק היצר הרע השוכן בתוך האדם, ונצריך להזהר מאותו גסות כל הפסח ועל חלק זה באמת קשה מאד הבדיקה, ויתכן לומר דלענין חלק זה לענין שלא יכשל בחטא, באמת אין אנו יודעים אם הוא לא נכשל במשהו חמץ בחלק האדם אחר הבדיקה, ויבואר עוד מעלת הבדיקה לפי הנ"ל בטעם עליון, ולמה זה אינו נחשב כחומרא דכל השנה, דבעצם העסק בזה יש ביטול הישות והיצר הרע^א.

א. המקור הגדול מהרדב"ז לבאר דיסוד איסור אכילת חמץ אי אפשר לפרש כפשוטו, הוא ממה דחלוק איסור אכילת חמץ דהוא אסור אפילו במשהו, ומזה ראינו דע"כ אינו סתם איסור ורק שיש בזה כוונה ועומק אחר, דהנה ידוע כמה עובדות דהיו מחמירין בחמץ, ומסופר על אשה חכמה של אחד מהרבנים הגדולים, שאמרה לבעלה שהבית נקי ואינו צריך לבדוק חמץ, והוא השיב דעם השולחן ערוך שלך,

חילוק בין עסק בנין הסוכה לעסק בדיקת
חמץ בפסח

בחדושי הרי"ם כתב שעבודת בדיקת
חמץ בחודש ניסן היא הנקיות
שלא לעסוק בחטא, והביא לזה מקור
מן הדין המובא ביורה דעה על בליעת
כלים (יו"ד ס"ו ע) דבעת שפולט הכלי
בהגעלה אין אומרים שחוזר הכלי ומקבל
הבליעות בחזרה, אלא אידי דטריד
למיפלט לא בלע, ולפי"ז כתב החדושי
הרי"ם שזהו ג"כ הסגולה בעסק בדיקת
החמץ, דאידי דטריד למיפלט לא בלע
היצר הרע, עכת"ד.

וחיינו שכמו שמצינו בהגעלת כלים
שבלעו טעם איסור, דלא אמרינן
שהכלים חוזרים וכולעים את טעם
האיסור שנפלט לתוך המים ויהיו אסורים
לעולם, אלא שכיון שהכלים טרודים
לפלוט הבליעה אין בידם גם לבלוע
באותה שעה, וכמו כן הוא גם בעבודה
של הימים שלפני פסח, דכיון שכולם
עוסקים לבדוק החמץ שהוא היצר הרע,
וממילא אם הוא מחפש אחר הרע בכדי
לעוקרו ולפולטו א"כ כל שכן שאינו
בולע איסור חדש.

ונראה לבאר קצת מהדברים העמוקים
כאן, דבפשוטו הכוונה בזה כמו

דמצינו במדרש לענין סוכות שהוא ראשון
למנין עוונות כיון שביין יוה"כ לסוכות
אין זמן לחטוא, והוא משום דהעסק
במצוות מונע האדם מלעשות שאר
דברים, וכמו"כ בפסח העיסוק בבדיקת
חמץ הוא מונע את האדם מלעשות
עבירות, אמנם הדבר יבואר בעומק הרבה
יותר, שהרי עבודת העסק בפסח חלוק
ביסודו מסוכות, דהנה ידועים דברי
האריז"ל על מי שנוהר ממהשו חמץ
שהוא ינצל מהיצר הרע כל השנה, ונראה
לדקדק בזה כפי הבנתינו בענינים אלו
דהנה האריז"ל לא כתב דמוכח של יחטא
אלא רק דזה מועיל לו להנצל מיצר
הרע, והיינו שהנידון בפסח הוא
בהתדבקות היצר הרע עליו, והתכלית
בהגיעול הוא לסלק ממנו היצר הרע,
ולכך מי שנוהר ביותר מחמץ אפילו אם
יכשל ויחטא אולם היצר הרע כבר אינו
נכנס לתוך עצמותו של האדם, וזהו כל
העבודה בפסח, דהיינו שלא רק מתעסקים
במצוות, אלא גם מתעסקים במניעת
דיבוק היצר הרע אל האדם ע"י הבערת
החמץ דמרמז ליצר הרע, וע"ז באה
ההלכה דאידי דטריד למפלט לא בלע,
כלומר דב' עבודות אלו הוו סתירה, ואז
לא רק דאין זמן להבליעה ליכנס, אלא
עבודתו עצמה היא פליטה, והבליעה הוי
סתירה למעשה הפליטה.

בסוף יהיה לנו ח"ו חמץ בפסח ודפח"ח, והעומק בזה נראה לומר לפי הנ"ל, [ואולי אומרים דבר זה]
דיש לפרש תיבת 'במשהו' גם 'במה' - שהוא, כלומר דאיסור חמץ הוא כפי דרגת האדם, דהאדם עצמו
מכיר את הנקודה בעומק שצריך הוא לתקן דהוא מרומו ביצר הרע, ושזה מחייב אותו לעשות הגיעול
כפי דרגתו של 'מה' - שהוא, ובהו הוא מרגיש המחייב להחמיר ולדקדק כמה שאפשר ביתר שאת
באיסור חמץ.

אבל בסוכות לעומת זה הרי שם אין העסק במצוות הוי סתירה שעל ידו לא יחטא, שהרי שם אין העסק במניעת היצר הרע וכדומה בעבודת הסוכה, ורק דאדרבה מתעסקים במצוות, וזהו משום דלאחר יוה"כ עדיין לא נתעורר היצר הרע כלל, דאחר יוה"כ הוא מנוקה מעון לד' ימים, ואפשר שע"י עבודת עסקו דייקא במצוות הסוכה דיועיל למנוע היצר הרע לבוא בחזרה לגוף, וע"כ העסק הוא לא רק למנוע מחטא מצד הטירדה, אלא דמגלה ע"י עסק המצוה דעדיין הוא מקושר לאותו היום הגדול של יוה"כ, וכלשונו של הגר"א (סימן תרכ"ד) דד' ימים אלו הם 'מקצת יוה"כ', וע"כ שיעור העסק בפסח הוא הרבה יותר גדול מסוכות משום שבזה צריכה העבודה להיות בגדר פליטה, משא"כ בהעסק בסוכות אינו צריך לכל זה, ודו"ק בזה.

בטעם דאין בודקין בליל שבת ועוד טעם בעומק למה אין בודקין בליל שבת

יש להוסיף לפי האמור ולפי מה שיבואר להלן את העומק שבבדיקה. דהנה מצינו בהלכה דבערב פסח שחל להיות בשבת בודקין החמץ בליל חמישי והוא מטעם דבליל שבת אי אפשר לבדוק לאור הנר, ויש לפלפל הרבה בזה דלכאורה בזמן הזה דאפשר לבדוק לאור הנר מה הדין, אמנם נראה דלפי המבואר לעיל דעומק הבדיקה הוא לחפש בתוך האדם את היצר הרע השוכן בתוך האדם ולבערו בכל יראה ובכל ימצא, דלפי"ז הרי בשבת אין מקום לעבודה זו, כיון דבשבת כפי המבואר בספרים הקדושים כל מלאכתו

עשויה, וזהו כולל גם חלק זה של העבודת האדם, וע"כ אין מקום בשבת לעשות הבדיקה כראוי, כיון שבעומק התכלית בבדיקה הוא לבדוק בחורין ובסדיקין שלו ולבער היצר הרע ובשבת אין זה זמנו, שכל מלאכתך עשויה זה כולל גם בעניני רוחניות במלחמתו של היצר הרע וביעורו, שיעקר זמנו הוא דוקא בחול.

[והנה בעניני פורים הקשינו על זה מפרשת זכור שזמנו הוא בשבת, ולכאור' הרי כל ענין מחיית עמלק הוא ביטול הרע וא"כ למה זה הוקבע לעשות כן בשבת, ויעו"ש מה שביארנו בזה, ומ"מ נתבאר שם ג"כ כהיסוד הנ"ל, אשר אין מקום למלחמת עמלק בשבת לא רק מצד מצות עשה שהזמן גרמא דמלאכת שבת, אלא דעצם השבת הוא מופקע מענין המלחמה, ויעו"ש מה דבארנו בדברי האבנ"ז שזהו גם העומק במה דנשים פטורות ממצות מלחמת עמלק, לעומת מלחמת שבעת עממים שהם חייבות כדברי החינוך].

ושוב מצאתי דנתכוונתי בזה במקצת, לדברי היערות דבש, דהנה יעוין שם (חלק ב' דרוש יז) שביאר המחל' בין ר"מ לחכמים (פסחים דף מט) בערב פסח שחל להיות בשבת, דדעת ר"מ היא דמבערין הכל לפני שבת, ודעת חכמים היא דעושין זה בשבת, וביאר שם בדבר זה נחלקו אסתר ומרדכי אימתי הזמן לבער את המן, דהוא נקרא חמץ, האם ביום י"ג או ביום י"ד, יעו"ש, וביאר הענין דהחמץ מרמז ליצר הרע, וע"כ

סובר ר"מ דבשבת אין צריך לבער דהכל לעשות הביעור, אבל חכמים סבירא להו כבר מבוער, ורק בערב שבת הוא הזמן דגם בשבת צריך לעשות תשובה עיי"ש.



סימן כ"ד

הכנה לבדיקת חמץ

כיון דכל ענין הבדיקה הוא עבודת נקיות וכמו שנתבאר.

בענין טבילה קודם הבדיקה

עוד מצינו בכף החיים (תל"ג ו) שכתב: 'דהבודק יטהר עצמו'. והנראה בזה, כמו דביארנו לעיל דאין הבדיקה רק משום שלא יהיה עובר בבל יראה, ובפרט שהרי גם יש ביטול אח"כ, אלא הענין הוא דיש בקיום הבדיקה החלק של ה'סור מרע', ועבודת הבדיקה הוא שעל ידי זה יתעורר האדם על היצר הרע השוכן בתוך האדם, ולפיכך צריך נקיות בענין זה, וצריך לבדוק עצמו מקודם באופן זה וללכת לטהרה מהטומאה, ובפרט שכל ענין הטבילה הוא בשביל ענין זה לנקות הלכלוך שיש באדם, והוא יש לו שייכות עם עבודת הבדיקה ששניהם באים מאותו ענין.

בודקין 'את' החמץ

והנה איתא במשנה (פסחים דף ב) 'אור לי"ד בודקין את החמץ, והקשה בראש יוסף (שם) וז"ל: את החמץ. מלת את מיותרת. וה"א הידיעה אולי אקרא

בענין נטילת ידים לבדיקת חמץ

בשו"ע (סי' תל"ב ס"א) כתב: קודם שיתחיל לבדוק יברך אקב"ו על בעור חמץ וכו', ובמשנ"ב (שם סק"ב) כתב: יש אומרים שטוב שיטול ידיו קודם, והוא רק משום נקיות, עכ"ל. והנה דברי המשנ"ב צ"ב דאם הוא שום נקיות גרידא א"כ למה דוקא כאן צריך לדקדק בזה, ומאי שנא מכל ברכה וברכה דצריך לעשות כן, ובפרי מגדים כנראה נתעורר בזה, וכתב דכיון דהוא לטהרת הרגל ע"כ צריך ליטול הידים. והנה לפי דבריו נראה לדון דאפילו מי שאינו מברך, אלא שהוא רק משתתף בבדיקה דיטול ידים כיון דהוא שייך לענין זה, אמנם בפרי מגדים לא משמע כן, ועכ"פ לפי המבואר דענין בדיקת חמץ הוא לבער היצר הרע, מבואר הדבר דהברכה אינו רק במניעה שלא יהא חמץ, אלא דהוא קיום המצוה לבער הרע בפועל, וע"כ הוא נחשב למעשה נקיות ומשם מתחיל טהרת הרגל דתלוי הא בהא. והנה איתא במנהגי חת"ם סופר וכן במקור חיים לחו"י (רס"י תל"ב), דיש ללבוש הכובע והמעיל העליון בעת הבדיקה, ולפי הנ"ל מבואר הדבר שפיר

קאי. לא מצי קאי. דלא נזכר בהשבתה
כי אם שאור. וי"ל דלא יראה חמץ ג"כ
כתיב ועלה קאי בודקין חמץ, עכ"ל.

והנראה דמרומו בזה 'את' דהיינו
שבודקים עצם החמץ ולא
'בודקין החמץ' ורק 'את' החמץ וכן בה'
הידיעה, דהנה מובא באריז"ל (בשער
הכוונות שער יציאת מצרים עמ' קע"ג), שי"ג
ימים בימי ניסן הוא כנגד שנותיו של
האדם, וביום י"ד נכנס בו היצר הרע,
והוא המחייב את הבדיקה אור לי"ד שאז
בודקין את החמץ, והנה איתא ביערות
דבש דהנה דרשו חז"ל דהשטן בגמ'
שס"ד ויש יום אחד בשנה שהוא יוה"כ
דאין לו רשות לאסטוני (יומא כ' א) ועי'

ביערות דבש (חלק ב' דרוש י') מה שהקשה
על זה למה השטן שמו ה'שטן' ולא
שטן' [וע"ע ביחלק שלל סוכות] ובקיצור
מבואר מכאן שהיצר הרע בה' הידיעה
ע"פ הגמ' (סוף החליל) דמתחילה היצר
הרע הוא אורח ולבסוף הוא בעל הבית,
וזה השטן בה' הידיעה.

ולפי זה יש לבאר דמרומו בכאן דצריך
לבער היצר הרע בבדיקת החמץ,
והוא השטן בה' הידיעה, וזה בודקים
את החמץ בה' הידיעה אותו השטן שידוע
לכולם. וכן מרומו בזה שבודקים לא רק
מחמץ, אלא את עצם החמץ, והיינו את
עצם היצר הרע לבערו מן העולם על ידי
בדיקת החמץ.

סימן כ"ה

הנחת פתיתין

במנהג להניח פתיתין כדי שלא יהיה
ברכה לבטלה

כתב הרמ"א (סי' תל"ב ס"ב) "הגה: ונוהגים
להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם
הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה,
(מהר"י ברי"ן). ומיהו אם לא נתן לא עכב,
דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם
נמצא. (כל בו).

וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ג) וז"ל: "ומיהו
אם לא נתן לא עכב: חולק ע"ז

דאין כאן חשש ברכה לבטלה דכן הוא
המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא
ימצא ואם לא ימצא אין בכך כלום.
והט"ז כתב עוד דהברכה קאי על מה
שיבער למחר בודאי מה שישיר מאכילתו
אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה וכן"ל
בסימן תל"א וכן הסכימו אחרונים לדינא,
ועיין בח"י שכתב דמ"מ אין כדאי לבטל
מנהג של ישראל ועיי"ש שנתן טעמים
להמנהג. וגם האר"י ז"ל כתב מנהג זה
ושיניח יו"ד פתיתים, אכן יש ליזהר הרבה

שלא יאבד אחד מן הפתיתין ועיין בשע"ת עכ"ל. ועיי"ש בבאר היטב כתב והאריז"ל כתב מנהג זה, והוא על פי סוד גדול א.

בביאור איך מועיל הנחת הפתיתין אם הבודק בעצמו יודע היכן הם נמצאים – וגם למה צריך להניח יו"ד פתיתים

והנה ידוע להקשות, דמה מהני הנחת הפתיתין כדי דלא יהיה ברכה לבטלה אם הבודק בעצמו יודע היכן הם נמצאים, שהרי הם לא במצב של 'אבידה' שהוא מחפש אחריה.

ועוד צריך לבאר, דמה הענין בטעם האריז"ל שיניח יו"ד פתיתים, דהרי ברור דיש טעמים ע"פ סוד וכמו שכתבנו מהבאר היטב, אמנם המשנ"ב הביא זה ומשמע דראה המשנ"ב דגם בדברי האריז"ל מתקיים לא רק הענין של הסוד שבו, אלא גם את הטעם הפשוט על פי הלכה בענין זה, שהוא בכדי שיחול הבדיקה שלא יהיה ברכה לבטלה, וזה צ"ב דהרי אם יש כאן נידון רק מצד ברכה לבטלה, הרי לזה מספיק שיהיה רק פתית אחד, ואולי צריך גם שיהא בגודל כזית, אבל מהו הענין לעשות זה בעשרה פתיתים דייקא, וכל זה צ"ב עכ"פ לענין מעלת הברכה שלא יהא לבטלה מה הענין בזה.

ומתאמרא משמיה דהגאון מטשעבין, ליישב דאפילו אם הבודק בעצמו יודע מתחילה איפה מונחים הפתיתים, מכל מקום מתקיים בזה קיום של בדיקה וחיפוש, והביא ראייה נפלאה דזה מהני, מהא דאיתא בגמ' (פסחים דף ז:) דילפינן דבענין נר לבדיקת חמץ, מגזירה שווה ד'חיפוש חיפוש' דכתיב בפרשת מקץ [ששלח יוסף שליח לחפש באמתחת כל השבטים למצוא הגביע] וכתוב 'ויחפש בגדול החל ובקטן כלה' עיי"ש בגמ', והרי התם המחפש ידע היכן נמצא הגביע [דהרי החביאו אותו מעיקרא בכוונה באמתחת בנימין, ושם היה מונח] ומכל מקום כתוב בפסוק לשון 'ויחפש' ומדמים את אותו הבדיקה והחיפוש לבדיקת חמץ דנלמד מג"ש דצריך נר, הרי בהכרח דאפילו אם ברור לך איפה הוא המקום שנמצא הדבר שמחפשים אותו, דמתקיים בזה גם מצוות 'חיפוש', ולכך זה מועיל ג"כ לענין חמץ, דיש ללמוד מהחיפוש של הגביע דנחשב ל'חיפוש' אפילו אם המחפש יודע היכן הוא המקום של החפץ שמחפשים אותו, עכ"ד.

ונראה דכאן טמון יסוד גדול ונפלא, דהנה לכאורה עדיין צריך טעם איזה ענין 'חיפוש' הוא, ומה התכלית

א. והנה בסידור הרב כתב דצריך להניח חמץ בכדי שלא יהיה ברכתו לבטלה, וע"פ קבלה מניחין עשר פתיתין, והיינו דענין זה דעשר פתיתין אינו שייך בכלל להטעם הראשון שהוא משום ברכה לבטלה, ובעת ביעור חמץ כתב דיאמר 'כל חמירא וכו' ושוב כתב דאם יש עשרה פתיתין אומרים 'יהי רצון וכו'. ונראה דמבואר מזה, דאמירת יהי רצון הוא לבער היצר הרע בקרבו כמבואר הלשון שם, ולענין זה נראה דמבוסס מנהג האריז"ל להניח עשרה פתיתין, וע"כ לענין אמירה זו הוא רק לאחר דהיה לו עשרה פתיתין, וכן נראה מדיוק דבריו.

בזה, דהרי שם אצל אחי יוסף הרי כל החיפוש לא היה באמת, אלא הוא עשה עצמו לעין כל כאילו הוא מחפש, בכדי שיהיה נראה כאילו עושה בדיקה אמיתית למצוא איפה נמצא הגביע, אבל איך זה דומה לכאן, ומה הענין בכלל לעשות כזה חיפוש שיודעין כבר מעיקרא איפה נמצא החמץ, ובהכרח דזה בא לגלות לנו כאן בהנחת הפתיתין דיש כאן חיפוש גם על חמץ הידוע, וזה הוא החמץ של האדם [שהוא היצר הרע] ועבודת הבדיקה היא לבער יצרו הרע, ובזה הרי הבדוק יודע בדיוק איפה הוא היצר הרע שבאדם שצריך הוא לבערו, ובזה יבואר הדמיון לחיפוש של הגביע באמתחת בנימין, שהרי עומק החיפוש שם לא היה איפה נמצא הגביע, אלא כוונת החיפוש שם היה לבדוק את האדם שנמצא אצלו הגביע, דהיינו בדיקה על בנימין, ואף שהיה נראה כמו בדיקה על חפץ, אבל בפנימיות הבדיקה הייתה על הגברא, וגם כאן בבדיקת חמץ זהו הרמז הנפלא, שהגם דלכאורה זה נראה רק כבדיקה על החפץ, אבל בעומק הענין יש כאן בדיקה על הגברא, שצריך לבער החמץ הגדול, ולגרש היצר הרע מקרבו, ומנהג ישראל תורה.

ולפי האמור יש לבאר, דזהו גם מנהג האריז"ל להניח דייקא עשרה פתיתין, וזהו גם בלי לידע עצם הסוד,

ומספיק רק לדעת מהו הענין שהסוד מסובב עליו, והוא דיש כאן עבודה אחרת בפועל למצוא החמץ, שזהו העבודה לנקות את האדם מהחמץ שבו, וענין 'עשרה' מרומז בכמה מיני דברים שזה כולל ה'עשרה מאמרות' שבהם נברא העולם ו'עשרה מכות', ו'עשרת הדברות' ועוד. ועכ"פ כיון דיסוד הבדיקה אינו מחמת ברכה לבטלה, שהרי אפילו אם לא ימצא שם חמץ בפועל, מ"מ כיון דיסוד הבדיקה היא על האדם בעצמו, וזהו רק האופן להראות כאן דיש בבדיקה עבודה גדולה, ולא רק הפועל, וזהו גופא על ידי דמניחים הפתיתין וקובעים במעשה זה דיש במעשה חיפוש דבר גדול, שצריך לבדוק בסדקי האדם ובמחשבותיו שבלבו ולבער היצר הרע השוכן באדם.²

ויש לבאר זה בהמשך הגמרא, שם דהדין נר נלמד, ממה דכתיב ויחפש שם ביוסף, ובירושלים כתיב 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות' הרי דלשון בעת ההיא קאי אחיפוש בנר, ושם גם כן רואים שהכוונה היא דהשי"ת בודק את כלל ישראל מן העבירות ע"י נר, והרי שם ברור הדבר דהשי"ת יודע איפה הם החטאים, וממילא גם מהפסוק ד'אחפש את ירושלים בנרות' שוב רואים את הענין הזה שכל המטרה של החיפוש

ב. והנה כתב המחבר (סי' תל"ד א') אחר הבדיקה יהיה נזהר בחמץ שמשירר להצניעו כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת. ובשער הציון (סק"ד) הביא מהחיי אדם, דאם אינו מצניע החמץ, לא יועיל לו בדיקתו, ורצונו לומר דעל ידי זה שוב אין שם בדיקה כלל, אחרי שהוא לא השגיח שיהיה החמץ משומר במקום אחד. ויש להוסיף בזה בדרך דרוש, דכיון דהחמץ מרמז על היצר הרע, ואחר הבדיקה אם כי נשאר חלק מהיצר הרע, הרי אין עבודתו לבטלו לגמרי, אלא רק דצריך להצניעו ולידע איפה הוא נמצא,

ולכן הוטבעה בבחינת נר, שאור הנר יפה לבדיקה.

ובי מה מחפש האדם בבדיקתו, הלא רק את ה"חמץ", את "השאור שבעיסה". חז"ל (ברכות יז, א) קראו ליצה"ר "שאור שבעיסה", וא"כ כנראה "שאור שבעיסה" מכוון כנגד היצה"ר. ולפי"ז מתאימים מאד כל דיני הבדיקה, ה"בל יראה", ה"בל ימצא", המשהו, ומובן ענין החיפוש הגדול, והבדיקה בכל חור וסדק, שלא ימצא שם אף שמץ ומשהו, מ"השאור שבעיסה".

ובאמת מבדיקת חמץ לחוד מתעלה כבר האדם לאין ערוך. ומי הוא שיוכל להתבונן ולהשיג קדושת וטהרת איש ישראל בבודקו אור לי"ד את החמץ בביתו עכ"ל.

כאן הוא לבדוק החמץ שבאדם עצמו, ולכן זה נקרא 'חיפוש' אפילו אם הוא יודע המקום, ועוד רואים מהפסוק ד'אחפש את ירושלים בנרות' שהחיפוש שם של השי"ת הוא על העבירות, וכמו כן הוא החיפוש לענין בדיקת חמץ, שזהו בכדי לבער היצר הרע מקרבנו ונפלא הדבר¹.

ונביא בזה את לשון שיחות מוסר שבדבריו כלול כל דברינו בשורש הדברים, יעוין בדעת חכמה ומוסר (חלק א' מאמר לז) שכתב: "נר ה' נשמת אדם" - הנשמה הקדושה היא רק בבחינת נר בגוף האדם; מזה יתבונן האדם גודל החושך שבקרבו, שגם אור הנשמה אינו אלא בבחינת "נר"; כל מתכונתה של הנשמה היא רק בכדי לחפש חדרי בטן,

אבל אם עשה הבדיקה ואינו שומר אחר הבדיקה לידע איפה הוא החמץ, הרי לענין זה בודאי לא ביער את היצר הרע כלל וכלל.

ג. וידוע העובדא שהיה בירושלים, בחתן אחד דבשנה ראשונה אכל אצל חמותו האלמנה, ובאמצע הסעודה הוא רואה במרק שלו חיטה של חמץ בתוך המרק, והחתן רצה לבטל את השידוך, מחמת שחשב דהיא אינו נזהרת כראוי וחשש שהיא תכשיל אותו באיסור חמץ בפסח, אבל באמת האלמנה הייתה מאוד נזהרת בדקדוק כל החומרות של פסח, והיה מחמת כן עגמת נפש מאוד גדולה לאותה האלמנה והיא לא הבינה איך קרה לה כזה מכשול, ולמחרת הלכו וסיפרו דברים כהווייתם ל'רבי שמואל מסלנט' ולאחר ששמע העובדא, והוא הכיר את מעלת האלמנה, לקח מיד מהחתן החדש את 'השטריימל' שלו והתחיל לנער אותו היטב היטב, ואז פתאום ראו כולם איך יוצאים ממנו הרבה מיני חיטין קטנים, ואמר הגר"ש מסלנט: דהוא ידע שלא יתכן שיקרה לאותה אלמנה דבר זה שהרי היא בודאי בדקה כראוי, ואיך קרה שנפלה חיטה לתוך המרק, אלא שבודאי החמץ הגיע מהחתן בעצמו, כיון שבעת שהוא היה חתן היו רגילים לזרוק בשבת 'אויפרוף' חיטים על 'השטריימל' שלו ובאמצע הסעודה נפל חיטה אחת על המרק, ע"כ העובדא. ונראה דיש כאן עוד עומק באותו העובדא, דהנה הרי עיקר הבדיקה הוא לא רק על הבית, אלא היא בכדי לנקות את עצם החמץ שנמצא באדם הנושא את החמץ, וכאן הכיר הגר"ש מסלנט דאיתו אברך דלא דאג שלא לחשוד באלמנה בדבר זה, שמה יש ראייה שאצלו הוא החמץ, דהיינו שבראשו בפנימיות נטמן החמץ, וכן היה במציאות שהחמץ היה בראשו בחיצוניות, אלא שמכל מקום דא ודא אחת היא.

סימן כ"ו

עוד במנהג הנחת פתיתין

ב' טעמים להניח הפתיתין ע"פ הלכה
מחשש ברכה וממנהג האריז"ל ונפק"מ
ביניהם

כתב הרמ"א (סי' תל"ב ס"ב) 'ונוהגין להניח
פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק,
כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם
לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם
הברכה לבער אם נמצא'.

וכתב המשנ"ב (סק"ג) וז"ל "מיהו וכו'
- חולק ע"ז דאין כאן חשש ברכה
לבטלה, וכן הוא המצוה לבדוק החמץ
ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא
אין בכך כלום. והט"ז כתב עוד דהברכה
קאי על מה שיבער למחר בודאי מה
שישייר מאכילתו, אלא שמהיום מתחיל
ע"י הבדיקה וכו"ל בסימן תל"א, וכן
הסכימו אחרונים לדינא, וכו', וגם האר"י
ז"ל כתב מנהג זה ושיניח יו"ד פתיתים
אכן יש לזהר הרבה שלא יאבד אחד
מן הפתיתין ועי' בשערי תשובה" עכ"ל.
והנה בטעם האריז"ל כתב הבאר היטב
(סק"ח) וז"ל: "והאריז"ל כתב (פע"ח שער
חג המצות פ"ד) מנהג זה ושיניח יו"ד
פתיתים והוא ע"פ סוד גדול, גם החק
יעקב מיישב ומקיים שלא לבטל מנהג
של ישראל", עכ"ל.

והנה איתא בשל"ה (תורה אור פסחים אות
ק"ח) וז"ל: ועוד דע, כי סוד ביעור
חמץ בליל ארבעה עשר בניסן, כי חכמים

הראשונים היו חכמי אמת, לוקחין עשר
חתיכות לחם, והיו מניחים אותם בעשר
זויות הבית, והיו חוזרים לזויות
הראשונות, ולוקחין מהחתיכות שהכניסו
שם, ומברכין עליה 'על ביעור חמץ',
ומקבץ אותן בקערה, וישמור אותם עד
למחר בשעת שריפה, וישרפם כדרך
העולם. אבל סוד הענין, למה עשר
חתיכות ולא פחות ולא יותר, אלא לרמז
לך, כנגד עשר טומאות כדי לבטל אותם
ולבערם מן העולם, שלא ישאר שום
קטיגור בעולם על ישראל" עכ"ל.

כמה נפק"מ בין ב' הטעמים אם משום
חשש ברכה או משום סוד הענין בביעור
הרע

והנה נתבאר לעיל שיש ב' טעמים להנחת
הפתיתים, או מצד שלא יהא ברכה
לבטלה, או מצד שיש כאן סוד גדול
בביעור הרע.

והנה כתב המחבר (סי' תל"ג ס"י) 'בתי
כנסיות ובתי מדרשות צריכין
בדיקה שהתינוקות מכניסים בהם חמץ'.
ובמשנ"ב (סק"ג) כתב שיעשה הבדיקה
בברכה. ויש לדון האם צריך להניח שם
ג"כ הפתיתין, ונראה דיהיה תלוי בב'
הטעמים, דלפי הטעם ברמ"א שזהו מצד
הברכה שלא תהא לבטלה, הרי בודאי
שצריך להניח גם שם, אמנם לדעת

האריז"ל וכפי המבואר בשל"ה הרי זה ענין גדול בביעור הרע, נראה לדון אם זה שייך בכל אדם ואדם רק בביתו שלו עצמו, אבל לא בבית הכנסת שהוא של הציבור, ויש עוד לדון שגם בבית הכנסת שהוא מקום מקודש אין כ"כ רע, ולא שייך בו ביעור הרע, אמנם גם בלי סברא זו, יש לדון שאולי כבר יצא במה שמניח עשרה פתיתין בביתו ונתקיים בזה ביעור הרע, ועוד שבבית הכנסת הרי כתב המשנ"ב (שם ס"ק מ"ג) שאין לבטל אחר הבדיקה, לפי שאינם יכולים להפקיר את החמץ שאינו שלהם, ולפי"ז פשוט שאין כאן את כל הענין של ביעור הרע, כיון שאינו יכול לבטל כראוי.

בבדיקה קודם זמנו אם צריך להניח הפתיתין

הנה כתב המחבר (סי' תל"ו ס"א): 'המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירא ואינו מניח בביתו מי שיבדוק, תוך ל' יום זקוק לבדוק' והוסיף הרמ"א: ולא יברך על ביעור חמץ, עכ"ל. ובמשנ"ב (ס"ק ד') ביאר הטעם בזה שלא תיקנו לברך על ביעור חמץ אלא רק בליל י"ד, לפי שמה שהוא מוצא בבדיקתו הוא מצניעו כדי לבערו למחר, ונמצא שהבדיקה הוא התחלת הביעור. ומ"מ כותב המשנ"ב שבליילה שלפני יציאתו צריך לבדוק לאור הנר, וגם צריך לבטל.

ונראה לדון האם צריך להניח אז י' פתיתין, ונראה דלפי הטעם דזהו משום חשש ברכה לבטלה, פשוט הוא שאינו צריך להניח, אמנם החק יעקב (סי'

תל"ב) ביאור הטעם להניח הפתיתין דזהו לא רק משום חשש ברכה לבטלה, אלא גם משום שעל ידי זה יבדוק יפה, וכיון שכן הרי גם בבדיקה שקודם ליל י"ד בודאי הוא צריך לבדוק יפה, וכיון שכן לדבריו בודאי יש מקום להניח הפתיתין גם בבדיקה שקודם ליל י"ד.

ועוד יש לדון דלפי טעמו של האריז"ל, הרי סו"ס עכשיו הוא מקיים הבדיקה ועכשיו הוא מבער הדבר, ויש לדון דלכאורה יניח י' פתיתין, אם לא שנאמר שטעם זה של ביעור הרע שייך רק בליל י"ד, שאז למחרתו בעת ביעורו נתקיים הביטול הרע, וכיון שכאן אינו יכול לעשות כן, ממילא אין מקום לענין זה, ויש לעי' בזה.

אמנם נראה לדון גם לאידך גיסא לפי טעמו של האריז"ל, דהנה מובא באריז"ל (בשער הכוונות שער יציאת מצרים עמ' קע"ג), שי"ג ימים בימי ניסן הוא כנגד שנותיו של האדם, וביום י"ד נכנס בו היצר הרע, והוא המחייב את הבדיקה אור לי"ד שאז בודקין את החמץ, ולפי"ז הרי יש מקום לדון שאין מקום לבדוק בעשרה פתיתין שזהו הענין של ביעור הרע, וזמנו נקבע דוקא באור לי"ד שבו נכנס בו היצר הרע דוגמת בחור 'בר מצוה'.

והנה יש לדון גם לאידך צד שהרי דעת הב"ח, [הובא בביאור הלכה שם] שיש לברך גם בבדיקה שמקיים תוך ל' יום קודם הפסח, ולפי"ז אדרבה הרי לדעתו בודאי שיניח הפתיתין כדי לקיים דברי הרמ"א, אמנם לפי מה שבארנו

במנהג האריז"ל הרי עיקר זמנו לביעור הרע הוא רק באור לי"ד ולא מקודם לכן, וא"כ אין מקום להניח, וכמובן שאפילו שממנ"פ מניחין הפתיתין, אמנם להניח י' פתיתין קודם לכן, בזה הוא הנדון אם מניח רק בשביל דברי הב"ח, או כפי דברי החק יעקב שביארנו שזהו בכדי שתהיה הבדיקה כראוי אין מקום להניח שוב י' פתיתין, ורק לקיום דברי האריז"ל בביאור הרע יש את הענין הזה.

בשליח לחבירו לבדוק בביתו ואינו מברך במיוחד, אם צריך להניח שם הפתיתין

עוד יש לדון במי שהוא שליח לבדוק אצל חבירו, והוא מברך ברכה אחת בביתו וממשיך לבדוק גם אצל חבירו, שאז אינו מברך במיוחד עבור בית חבירו, האם צריך להניח פתיתין, דמצד אחד מאחר שהוא אינו מברך ברכה בפנ"ע בביתו של חבירו לכאורה אינו צריך להניח שם י' פתיתין, אולם לפי טעמו של האריז"ל הרי יש שליחות מחבירו גם להעביר העשרה כוחות של טומאה, ולפי טעם זה לכאורה בודאי יש ענין שיניח בביתו של חבירו י' פתיתין שיתקיים ביעור הרע בביטולו.

עוד נראה לדון נפק"מ האם הבודק יכול להניח הפתיתין או דצריך להיות שאחר יניח אותם, והנראה דלפי האריז"ל יכול הבודק בעצמו להניחם, כיון שהוא לא בא בשביל ברכת הבדיקה, ורק שיש בו ענין דסור מרע על ידי זה, וא"כ למא שהבודק לא יוכל להניחם בעצמו.

בודק ביתו וחנותו ובשניהם בברכה האם צריך להניח פתיתין במקום חנותו

כמו כן יש לדון נפק"מ גם למי שצריך לבדוק ביתו וגם מקום חנותו, שנחלקו הדעות לענין אם צריך לברך עוד ברכה או לא, ואם ההליכה הוא הפסק, דהנה המשנ"ב (סי' תל"ב ס"ב סק"ז) כתב וז"ל: "וההליכה מבית לבית לא הוי הפסק, ועיין בח"א שכתב דאם בודק ביתו וחנותו והחנות הוא בחצר אחרת צריך לחזור ולברך. אמנם מצאתי בחק יוסף ובמאמר מרדכי שדעתם דכולהו חדא מצוה היא, שמחויב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה הוי הפסק בזה" עכ"ל.

ומבואר שנחלקו האחרונים בדבר זה, ולפי החיי אדם שצריך לברך במקום חנותו, לכאורה יצטרך להניח גם שם י' פתיתין, בכדי שלא יהיה ברכתו לבטלה.

ויש לציין בזה, דהנה לא צריך לפנים דהיכא שעושה רק משום חשש ברכה דאז אין צריך להניח דוקא י' פתיתין, אלא די גם בפחות מזה וכמו שמבואר בלשון הרמ"א שכתב נוהגין להניח פתיתין, משא"כ לדעת האריז"ל יש חשבון שצריך דוקא י' פתיתין במיוחד.

מקור מהגמ' שמניחין י' פתיתין וששיעורו צריך להיות כל אחד כזית

והנה נראה להביא קצת סמך מהגמ' למנהג האריז"ל, דהנה איתא בגמ' (פסחים דף ט' ב) 'הרוצה לאכול חמץ אחר

בדיקה כיצד יעשה? מה שמשייר - יניחנו בצנעה, שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו, ויהא צריך בדיקה אחריו. רב מרי אמר: גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע.

והדבר פלא הוא שנקטו בגמ' שהניח 'עשר', שזה בדיוק המספר שהניח עשר חתיכות, ושצריך לבערם אחר הבדיקה, ולהנ"ל זה מקור נפלא, ואגב יש לדון עוד בזה, דהנה כתב השערי תשובה (סי' תל"ב סק"ז) שיניח אלו "

פתיתין פחות מכזית, עיי"ש. ולפי דברינו שכאן יש קצת סיוע בגמ', יש לדון בזה שלכאורה משמע מכאן שכל אחד הוא כזית, וגם נראה שדבר זה יהיה תלוי בב' הטעמים, דלפי החשש שהוא משום ברכה לבטלה, הרי לא צריך שכולם יהיה כזית, אמנם לדעת האריז"ל לבטל הרע ויש בו מספר עשר, נראה לדון אם צריך שכל אחד ואחד יהיה שיעורו בכזית, ועיין בזה.



סימן כ"ז

ברכת הבדיקה

בענין הבודק צריך לברך

א"תא בגמ' (פסחים דף ז.) אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך, מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבה לבער חמץ, רב פפא אמר משמיה דרבה על ביעור חמץ. והקשה הראשונים מה החידוש בדין זה, דהרי פשיטא שמברכים על מצוה זו, וכמו שמברכים על כל מצוות עשה. ותירץ הר"ן (ג' ב, בדפי הרי"ף) וז"ל: "דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה, אפילו הכי משעה שהוא מתחיל בה, דהיינו משעת בדיקה מברך עליה עכ"ל. והיינו שבאמת עיקר המצוה שיש לברך עליה היא מצות 'ביעור חמץ', ומצוה זו אינו אלא למחר, אמנם כבר עכשיו הוא התחלת המצוה.

אמנם יעוין ברש"י ותוס' בפסחים (דף ב') דביארו דטעם הבדיקה הוא משום חשש שיעבור בבל יראה, או שיבוא לאכול, והקשה הפנ"י (פסחים דף ז.) וז"ל: "יש לי לדקדק דלפי שיטת התוספות דלעיל בריש מכילתין דעיקר הבדיקה והביעור אפילו מדרבנן אינו אלא משום חומרא בעלמא שלא יבא לאכול, דאי לענין בל יראה בביטול בעלמא סגי, ואם כן לפי"ז מאי ברכת וצונו שייך הכא לענין בדיקה וביעור, דהא בפ' במה מדליקין מסקינן דהא דמברכינן וצונו במצות דרבנן היינו מלא תסור, דכל דתיקנו רבנן כעין דאורייתא תקון, ואם כן לפי"ז משמע בפשיטות דלא שייך ברכה כה"ג במצוה דרבנן שכל עיקרה

אינה אלא משום סייג וגדר דלא לפגוע באיסור לא תעשה דאורייתא. ולענ"ד נראה ברור דברכה כה"ג לא אשכחן בשום דוכתא. ולפענ"ד צריך עיון ליישב שיטת התוספות בזה"ע כ"ל.

ובבדי ליישב קושיית הפנ"י נראה דיש לומר לפי מה שביאר הרדב"ז (חלק ג' ס' תקס"ו) שיש בביטול חמץ ג"כ ביטול היצר הרע, יעו"ש שכתב וז"ל: ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה וכו', עכ"ל. והרדב"ז נוקט

כן גם להלכה למעשה בכדי ליישב כמה דברים בהלכות חמץ אשר אי אפשר לפרשם אלא רק בהקדמה זו שמבואר בחז"ל שיש בביטול חמץ, גם את ביטול של היצר הרע, ולפי"ז יש לבאר שאף שאין בבדיקת חמץ אלא רק את מניעת האיסור וכקושיית התוס', והגם שתיקנו חז"ל בדיקה רק מכח זה שמא יבוא לאוכלו, אמנם בודאי הרי גם יש בזה פעולה של ביעור הרע, וביטול של היצר הרע, וממילא מחמת זה נחשבת ה'בדיקה' למצוה גדולה אשר אפשר גם לברך עליה.



סימן כ"ח

אופן הבדיקה

אם אפשר לקיים מצות בדיקת חמץ על ידי פנס חשמלי, או צריך להיות דוקא נר שעוה וכיוצא בו

כתב המחבר (ס' תל"ג ס"ב) אין בודקין לאור האבוקה. והטעם בזה כתב המשנ"ב (שם סק"ח) ב' טעמים א. דאינו יכול יכול להכניסו לבדוק בחורין ובסדקין, ב. דהוא מתיירא שמא ישרוף הבית ולא יוכל לבדוק יפה. ומקורו הוא מהגמ' (פסחים דף ז'), והסכימו רוב האחרונים דאפילו בדיעבד אינו בדיקה וצריך לחזור ולבדוק. ובפוסקי זמנינו (ע"י שו"ת יחיה דעת חלק א' ס' ד') יש נידון האם כהיום שיש חשמל ופנס חשמלי האם בדיעבד מתקיים בזה הבדיקה עיי"ש.

ונראה להעיר דלפי הטעם השני בגמ' דאין לבדוק באור האבוקה כיון שיש חשש שהוא יתיירא ולא יבדוק יפה דשמא ישרוף הבית. הרי בזמן הגמ' והראשונים לא היה להם אור חשמל, וממילא בנרות רגילין הם היו בקיאים להשתמש בהם, ורק באור האבוקה יש חשש שמא ישרוף הבית. אמנם כהיום דאין משתמשים כלל בנרות, א"כ אפילו בנר אחד יש בו את החשש שמא ישרוף הבית, ואצלינו הרי מעלת הנר חשמלי הוא כהשוואת מעלת נר על האבוקה ואפילו יותר, וכיון שכן כמובן דאם הוא לא נחשב נר אי אפשר לשנות הדבר דתיקנו חז"ל באופן זה,

אמנם בנידון אם הנר החשמלי יהיה נחשב כאבוקה יש לדון בנוגע לזה דאדרבה ואדרבה דיש להחמיר להשתמש

דוקא בזה ולא בנר, וכמו שבזמן הגמ' היה קפידא שלא להשתמש בנר של אבוקה, וצ"ב.



סימן כ"ט

הפסק בבדיקת המין

שני בברכה אחת, כיון דהליכה הוה הפסק, וצ"ע מכאן דאין ההליכה הפסק.

ונראה לתרץ זה בהקדם דברי המשנ"ב (סי' תרל"ט) דבסוכה אין ההליכה מסוכה לסוכה נחשב להפסק, אולם בטלית כשמחליף מטלית אחד לטלית שני הוי הפסק, וביאר המשנ"ב דהוא משום דבסוכה אין מצוה בנפרד על כל בית ובית, משא"כ בטלית יש מצוה בפנ"ע על כל טלית וטלית ולכך הוי הפסק, ולפי"ז יש לומר דהכא נמי כאן במזוזה דהוא חובת בית ולא חובה מצד האדם א"כ כל בית ובית הוא מחייב חיוב נפרד של מזוזה, ולכך ההליכה הוי הפסק, אבל בבדיקה הרי החיוב הוא על האדם להשבית את כל החמץ שברשותו ואין כאן חילוק בתים, אלא רק שהאדם צריך לבטל כל החמץ שברשותו וזה כולל את כל הבתים.

ונראה להביא מקור לזה, מהא דאיתא בשו"ע (יו"ד סי' ק"כ ס"ג) לגבי טבילת כלים: "יברך על טבילת כלי, ואם

ביאור ב' מזהלכים בחילוק שבין הליכה לבית אחר בבדיקה שאינו הפסק, לבין הליכה במזוזה לבית אחר דהוי הפסק

כתב המחבר (סי' תל"ב ס"ב) דאם יש לו הרבה בתים לבדוק יכול לפטור כולם בברכה אחת, דהליכה לא הוה הפסק.

וכתב המשנה ברורה (סק"ז וז"ל: "וההליכה מבית לבית לא הוי הפסק, ועיין בחי"א שכתב דאם בודק ביתו וחנותו והחנות הוא בחצר אחרת צריך לחזור ולברך. אמנם מצאתי בחק יוסף ובמאמר מרדכי שדעתם דכולהו חדא מצוה היא, שמחויב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה הוי הפסק בזה" עכ"ל. הרי שנחלקו האחרונים בדבר זה.

וכבר הקשו על זה דמאי שנא מהא דאיתא ביו"ד (סי' רפ"ט ס"א) שכתב הבית הלל דאם קבע מזוזה על בית אחד, אינו יכול לפטור קביעת מזוזה על בית

הם שנים או יותר מברך על טבילת כלים". וראיתי שיש מקשים על זה, דהרי לגבי קביעת מזוזה איתא בשו"ע (יו"ד ס"ו רפ"ט) דמברך "אקב"ו לקבוע מזוזה", ולא מצינו שמי שקובע כמה מזוזות שיצטרך לומר 'לקבוע מזוזות'.

ולפי הנ"ל יבואר שהרי הבית הוא מחייב את המזוזה (עיין רש"י פסחים דף ד') וא"כ בכל בית ובית לא משנה צירוף הבתים, ולפיכך אין הברכה אלא רק לקבוע מזוזה.

עוד יש לדון דיש כאן סברא בפנ"ע לענין בדיקה, דבמזוזה עצם המזוזה הוא המצוה וההליכה הוה הפסק, אבל בבדיקה הרי כל המצוה הוא הבדיקה, וגם ההליכה בכדי לבדוק הוא בכלל הבדיקה, ודוגמא לדבר המה דאיתא בריטב"א (סוכה כ"ה) דבמצות הליכה לרגל ההליכה אינה נחשבת רק הכשר מצוה, אלא דהוא מגוף המצוה כיון דכל המצוה היא להיות קרוב להקב"ה וגם ההליכה

הוא מישך שייך לזה, ובדומה לזה יש להשוות בכאן את הבדיקה.

עוד יש לדון בזה, דהנה יש לדון ולחלק בין הדברים לפי מה שחקרו האחרונים בעיקר גדר מצות בדיקת חמץ, האם גדר החיוב שכל אדם יחזור אחר כל החמץ שברשותו כדי שלא יעבור באיסור בל יראה, ולפי"ז הוא חובת גברא, או דגדר תקנת בדיקת חמץ הוא חיוב על הבית, [ועי' באבן האזל (פ"ב מהל' חו"מ ה"י) דנקט דחקירה זו תלויה במחל' רש"י ותוס' אם טעם הבדיקה הוא בכדי שלא יעבור בבל יראה או שלא יבוא לאוכלו]. ולפי"ז נראה לדון דאם טעם הבדיקה הוא חובת בית הרי הוא בדומה למזוזה והוא הפסק, אמנם אם טעם החיוב הוא חובת גברא אינו נחשב ההליכה להפסק כיון שאין הוא חיוב על בית זה ושוב נפסק ורק הכל היא עבודה אחת דחיוב בדיקת חמץ בכל המקומות שלו שנמצא החמץ.

סימן ל'

בחשש שימצא מחט

בביאור הטעם דחז"ל חששו דוקא דבעת הבדיקה ישכח מהבדיקה וימצא מחט, דמחט מרמז לעבודת הבדיקה לבער היצה"ר

הנה איתא בגמ' פסחים (דף ח') תנא: אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין

ולסדיקין לבדוק - מפני הסכנה. וכו' - והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! - אמר רב אשי: שמא תאבד לו מחט, ואתי לעיוני בתרה. ועיי"ש בגמ' דאחר הבדיקה יבדוק גם לזה למצוא המחט וזה אינו מצוה, וע"כ אין הגנה

ד'שלוחי מצוה אינו ניזוקין' ומשום כן אין מחייבין אותו להכניס ידיו למקום סכנה. נראה לדקדק בזה במשל הגמ' שמא תאבד לו מחט, דכפשוטו היינו דבר שהוא קטן ממש ועם כל זה אתי לעיוני בתרה, שיש בזה רמז במשל חז"ל שהוא מחט דוקא.

והנראה בזה, דאיתא בגמ' ברכות (דף יח:) קשה רימה למת כמחט בבשר החי. והנה ידוע דבצדיקים הרימה אינה שולטת בהן במיתתן [עיין בבעל הטורים (פרשת בשלח) שכתב וז"ל: "ורמה

לא היתה בו. ורמה תכסה עליהם" (איוב כא כו). לומר לך שאין הרימה שולטת במתים בשבת (עיין זוהר עקב רעג, א). ולפי"ז הרימה באה במקום שיש בשר העבירה, ובדומה לזה המחט שהוא במקום הרימה כחי הוא בא על דבר זה, וזהו סימן על החטאים דפוגעים בהאדם בהאי עולם, והרימה הוא הצער דיש לאחר מיתה. וממילא כיון שעבודת הברדיקה הוא לבער היצר הרע, וצריך לעשות זה בחורין ובסדיקין, אם כן כרוך בזה סכנה, כיון דסו"ס לא יבער המחט שמרמז על ענין זה, והבן.

סימן ל"א

זמן הברדיקה

בענין תפילת מעריב קודם בדיקת חמץ, ובחילוק בין בדיקה לנרות חנוכה

באחרונים דנו אם צריך להתפלל תפילת מעריב מקודם הברדיקה או לא. ובמשנ"ב (סי' תל"ב סק"ח) הביא מהחק יעקב דלעולם יתפלל מקודם, משום ד'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם'. אמנם בשו"ע הרב (סי' תל"א ס"ו) כתב דלא אמרינן כאן 'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם' כיון שהיא מצוה עוברת משא"כ ק"ש ומעריב דיכול להתפלל עד חצות ולא נקרא עובר על דברי חכמים, ורק שהוא מצוה מן המובחר משא"כ לענין בדיקה דחז"ל קבעו הזמן הוא בתחילת הלילה, עכ"ד.

והנה בהלכות חנוכה (סי' תרע"ב ס"א) הביא המשנ"ב דאם מדליק בצאת הכוכבים צריך להתפלל מקודם משום 'תדיר ושאינו תדיר', ובביאור הלכה כתב עצה להדליק מקודם, אמנם משמע כאן דלא אמרינן את הסברא של השו"ע הרב ורק שהוא סתם כסברת החק יעקב, וצ"ע מה החילוק ביניהן.

והנראה לומר בזה דבחנוכה עצם חובת ההדלקה נובע מזה שהוא לילה שהוא זמן הדלקה, וכיון שכך הרי המחייב של לילה מחייב כמו כן להתפלל ערבית, משא"כ בבדיקת חמץ אין לו שום מחייב להיות בודק בלילה, כיון שאין זמנו

להדליק, דאז באמת הוא יכול להדליק גם קודם תפילת ערבית, ולא אמרין על זה 'תדיר ושאינו תדיר', [ובעניני חנוכה הרחבנו יותר בנקודה זו, וכאן הוא רק תוספת דברים לענין חידוש זה, בנוגע לחילוק שבין בדיקת חמץ דאין שייך לעצם הלילה, לבין חובת הדלקה דהמחייב של ההדלקה הוא הלילה].

מחמת הלילה, אלא מחמת החושך, כלומר שזהו הזמן דמכח הלילה אין אור יום, וממילא במציאות אז אפשר לבדוק, וא"כ נמצא דאין ב' הדברים שייכים לאותו החיוב כלל.

ולפי האמור נראה לבאר במי שנוהג להדליק נרות חנוכה מוקדם לפני צאת הכוכבים, ואירע שלא הספיק

סימן ל"ב

נוסח ברכת הבדיקה

ומקבל הבליעות בחזרה, אלא אידי דטריד למיפלט לא בלע, ולפי"ז כתב החדושי הרי"ם שזהו ג"כ הסגולה בעסק בדיקת החמץ, דאידי דטריד למיפלט לא בלע היצר הרע, עכת"ד. והיינו שכמו שמצינו בהגעלת כלים שבלעו טעם איסור, דלא אמרין שהכלים חוזרים ובולעים את טעם האיסור שנפלט לתוך המים ויהיו אסורים לעולם, אלא שכיון שהכלים טרודים לפלוט הבליעה אין בידם גם לבלוע באותה שעה, וכמו כן הוא גם בעבודה של הימים שלפני פסח, דכיון שכולם עוסקים לבדוק החמץ שהוא היצר הרע, וממילא אם הוא מחפש אחר הרע בכדי לעוקרו ולפולטו א"כ כל שכן שאינו בולע איסור חדש.

וגם הבאנו לעיל מה שביאר הרדב"ז (חלק ג' סי' תקס"ו) שיש בביטול חמץ ג"כ ביטול היצר הרע, יעו"ש שכתב וז"ל:

בביאור הברכה בבדיקת חמץ שמברכים בו על הביעור

כתב המחבר (סי' תל"ב ס"א) קודם שיתחיל לבדוק יברך וכו' על ביעור חמץ. והמשנ"ב (סק"ג) כתב וז"ל: 'דאע"ג דאינו מבער עד למחר, מ"מ כיון דבדיקה זו לצורך ביעור הוי מעין הביעור, ואין מברכין על בדיקת חמץ דאין זה סוף מצותו, וגם אין מברכין על ביטול חמץ כיון דעיקר הביטול תלוי בלב ואין מברכין על דברים שבלב. אם בירך לבער יצא', עכ"ל.

ונראה להוסיף בזה, דהנה כבר הבאנו לעיל מהחדושי הרי"ם שכתב שעבודת בדיקת חמץ בחודש ניסן היא הנקיות שלא לעסוק בחטא, והביא לזה מקור מן הדין המובא ביורה דעה על בליעת כלים (י"ד סי' ע') דבעת שפולט הכלי בהגעלה אין אומרים שחוזר הכלי

ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה וכו', עכ"ל. והרדב"ז נוקט כן גם להלכה למעשה בכדי ליישב כמה דברים בהלכות חמץ אשר אי אפשר לפרשם אלא רק בהקדמה זו שמבואר בחז"ל שיש בביטול חמץ, גם את הביטול של היצר הרע,

וחנה נתבאר בכמ"ד מכמה מקורות שהחלק שבפשט ההלכה נתבאר גם מהחלק של הדרוש, כלומר שההלכה והטעמים שבנגלה הם משלימים גם הטעמים בענינים שבו, והרי כיון שיסוד הביעור חמץ הוא כנגד היצר הרע כמבואר, והבדיקה הרי הוא חלק מדבר זה, ועצם החיפוש הוא הדבר ההיפך מגיעול היצר הרע, שזהו העבודה להסיר את היצר הרע שלא יבדוק אצל האדם על ידי עסקיו בביטולו, וע"כ עצם החיפוש הוא קיום בביעור, דהיינו שעצם הבדיקה היא גופא נחשבת לביעור, וכדברי החדושי הרי"ם דהזכרנו לעיל 'אידי דטרידי למיפלט לא בלע' ולפי"ז הרי עצם בדיקת החמץ הוא גופא מעשה הביעור, וכמובן שע"פ ההלכה אין זה טעם, אמנם מאחר דמצינו שע"פ הלכה כן הוא, דאי אפשר לברך 'לבדוק' אלא מברכים רק 'על ביעור', וכיון שלפי פנימיות העבודה של הבדיקה

הכוונה הוא על ביעור היצר הרע, אם כן בודאי נפלא הדבר דבעצם המעשה בדיקה זהו גופא ג"כ מעשה הביעור, ובזה מבואר שפיר לשון הברכה שמברכים על ביעור החמץ.

בביאור העבודה בבדיקת חמץ וביעור חמץ

ונראה להוסיף עוד בזה, דהנה העבודה בבדיקת חמץ וביעור חמץ, הוא אינו רק שהרע לא ימצא אלא שהוא מעשה בפועל לעקור הרע ולהיות הדבר שונא אליו ולמאוס בו, ונראה דהדברים מגלים היסוד של הגלות והישועה שבאה על ידי הכרה זו להיות נמאס ברע ובהכי נגאלו ממצרים, ובזה יש לבאר הרמז בעסק הבדיקת חמץ וביעורו וביטולו הכל כהנ"ל

והבי' מבואר בשפת אמת בפרשת וארא (תרל"א) שכתב וז"ל: והוצאתי אתכם כו' סבלות מצרים כו'. שמעתי מא"ז מו"ר זצלה"ה פי' סבלות שלא יוכלו לסבול עכ"פ טומאת מצרים. ומזה בא הגאולה אח"כ וכו'. והוא עצה היעוצה לכל איש מישראל ע"י שמרגיל עצמו להיות שונא הרע בתכלית השנאה. כענין שאמרו ז"ל ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר. וזה התחלת הגאולה כנ"ל, עכ"ל.



סימן ל"ג

ברכת שהחיינו

חמץ בביתו, והיינו דאין כאן הנאה בזה ואין מברכים שהחיינו על מצוה שאין בה הנאה.

והנראה לדון במחל' ראשונים הנ"ל, דעד כמה שיש בבדיקת חמץ דבר בפני עצמו, ועל פי הזוהר שהבאנו לעיל שהחמץ מרמז ליצר הרע, והעבודה הוא לתקן הרע שנמצא בתוכו על ידי הבדיקה, יש מקום ביותר לדון אם יש הנאה בזה, דהיינו משום שעצם הבדיקה הוא ביטול היצר הרע, וביטול הע"ז, וכמבואר בזוהר, ואינו רק למנוע בכדי שכשיגיע לפסח לא יאכל חמץ, אלא הוא עבודה בפני עצמה בביטול היצר הרע ועבודה זרה, ולפי"ז לכאורה הוא סוף העבודה, ועיין בזה.

אם מברך ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ והטעם

איתא ברא"ש (סי' י') ובטור (סי' תל"ב) דהטעם דאין מברכין שהחיינו אף על פי שהוא בא מזמן לזמן שהוא משום דסומכין על הזמן שיאמר ברגל, דכיון דמצוה זו אינו אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד סמכין לה אומן דרגל, מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשייתו וסמכין לה אומן דרגל. אמנם דעת בעל העיטור היא דכן צריך לברך שהחיינו. ובמאירי בגמ' שם בדף ז' מצינו עוד טעם שלא לברך שהחיינו והוא משום דכיון דכל מטרתו הוא רק להרחיק עצמו מן העבירה שלא ימצא

סימן ל"ד

בדיקת חמץ שלא יבא לאוכלו

שלא יבוא לאכלן, והטעם שהחמירו כאן יותר מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח, ע"כ.

ולכא' צ"ע דהרי בחמץ ברור שיש בו איסור בל יראה וחובת ביעור מן התורה של תשביתו, ורק

הערה בדברי התוס' בחילוק חשש אכילת חמץ דמה"ט צריך בדיקה, לאיסורי הנאה דלא חיישינן

איתא בגמ' (פסחים דף ב') 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ', וכתבו התוס', אע"ג דבביטול בעלמא מהני מן התורה הצריכו חכמים לבדוק ולבערו

דהאופן שלא יעבור יכול להיות באחד משני אופנים בבדיקה או בביטול, ומצריכים חכמים לעשות באופן של בדיקה כדי דלא יבוא לאוכלו, אבל אין כאן תקנה חדשה לגמרי, ורק תיקנו דלא יבטל ושוב יצטרך בבדיקה, ועכ"פ

אפילו אם ממנ"פ יבטל אבל יש כאן חובת ביעור על הדבר, משא"כ באיסורי הנאה דאין שום איסור אם הדבר אצלו ואין בכאן חובת ביעור ג"כ אם כן מנ"ל דחכמים יעשו תקנה חדשה כדי דלא יבא לאוכלו וצ"ע.



סימן ל"ה

בגדר מצות תשביתו

בגדר מצות תשביתו לשיטת רש"י ולימוד לביטול הרע על ידי שמבטל בלבו נחשב ששוב אינו רואה הדבר

נחלקו הראשונים בגדר מצות תשביתו, ולשיטת התוס' (פסחים דף ד:) הוא נלמד מדין הפקר דכל התורה כולה, אמנם בשיטת רש"י מבואר שהוא נלמד מתשביתו, והכי כתב הר"ן (דף ב.) וז"ל: הרי שאמרה תורה 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ואמר בגמרא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ונפקא לן מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו כענין שפי' בעבודת כוכבים השחת שרוף וכלה, כדברי רש"י ז"ל. ולפי תרגום אונקלוס תשביתו תבטלון, א"נ נפקא לן מדכתיב לא יראה לך, כדברי רבותינו הצרפתים ז"ל והכי תניא בספרי לא יראה לך שאור בטל בלבך, עכ"ל.

ונראה ללמוד מתוך דברי הספרי ובשיטת רש"י בגדר תשביתו, שנלמד מהפסוק 'לא יראה לך' דהיינו שיבטל והרי פשוטו של הפסוק משמע שלא יראה לך בכלל, ומה הפירוש תבטל, והנראה מזה דאם האדם מבטל הדבר בלבו באמת, ואינו נחשב אצלו הרי באופן זה הוא אינו רואה, דעד כמה שהדבר הוא חשוב אצלו הרי הוא רואה, ומזה גופא נלמד האופן דביטול מפרשת תשביתו, שזהו העבודה בהגיע פסח לראות החמץ ולהיות זה בטל אצלך, וזה דרגה יותר מעצם הביטול, ועי' בהמשך הר"ן דמבאר דתיקנו חכמים בבדיקה למי שלא יוכל לבטל כראוי, ולהנ"ל מבואר הקושי בזה לבטל כראוי, ולפי מה שלימדו לנו שהחמץ מרמז על היצר הרע וביטול הרע, מבוארים הדברים והמחייב הוא ביתר שאת, שיש כאן ביטול על ידי שהדבר אינו חשוב אצלך

שבאופן זה הוא נחשב כלא היה, ובאופן זה מבטלים הדבר.

והנה בפרשת בא (י' כ"ט) משה רבינו אמר לפרעה "לא אוסיף עוד ראות פניך" דהיינו שמשה רבינו לא יראה עוד את פרעה. והקשה הרמב"ן הרי במכת בכורות כן ראה משה רבינו את פרעה וכתב וז"ל: כי במכת הבכורות לא ראהו, כי טעם ויקרא למשה ולאהרן, שהלך עד פתח ביתם וצעק בחושך קומו צאו מתוך עמי. ויתכן שיאמר לא אוסיף עוד ראות פניך, בהיכלך, שלא אבא עוד אני אליך, וכך אמרו באלה שמות רבה, יפה אמרת, אל תוסף ראות פני, עוד אני בא אצלך, אתה בא אצלי, עכ"ל.

והנראה עוד בזה, דהנה בכאן היה מתחיל העבודה במכת בכורות לנתק כלל ישראל מפרעה, ועד כאן היה משה רבינו צריך להכנס לביתו של

פרעה, אבל בכאן מתחיל הביטול, ולפי הספרי הרי על ידי דמבטל בלבו נחשב שאינו רואה דזהו הפירוש 'לא יראה לך' דהיינו שיבטל בלבו, ומכאן היה פרעה בטל למשה רבינו שלא יהיה צריך עוד, וזהו שאמר משה רבינו 'לא אוסיף עוד ראות את פניך' דהיינו החשיבות שלך שמאיר בפנים.

[והנראה לפי הנ"ל שיש בזה גם לימוד נפלא לענין שמירת העינים, דחלק גדול מהשמירה והאופן איך באמת שלא לראות הדברים הטמאים הוא בהקדמה דקובע הביטול בלבו, דהיינו דאינו מחשיב הדבר ואינו רוצה לראות הדבר, ושאינו רוצה להיות שייך כלל לענין זה, וכיון שכן ממילא גם בפועל אם חס ושלום רואה אותו הרי הוא ראייה אחרת וחסר בזה כל תורת הראייה לענין הכח להשפיע מראייה זה בטומאה].

סימן ל"ו

אמירת כל חמירא בלשון תרגום

בפסח עצמו הוא אסור בהנאה ואף במשהו, ובפשטות נראה דאף יש בו מיאוס בהחמץ, ויש לדון מה הדין לגבי זלזול בחמץ וכדומה, הן בנוגע ל'בל תשחית', ואם מתחשבים במה שכל השנה יש בו 'בל תשחית' גם לגבי בדיקת חמץ וביעורו, או שנאמר שאדרכה יש לזלזל

אם צריך להזהר בהנהגת החמץ בערב פסח לענין בל תשחית ובזיון אוכלים יש לעיין דהנה מאחר שהחמץ כל כך חמור בפסח, אם מותר לזלזל בחמץ, דהנה בזוהר הק' אף הקשה שאם החמץ דומה ליצר הרע א"כ למה אוכלין אותו בשאר השנה, אבל מכל מקום הרי החמץ

בו, שהרי הוא נחשב להפקר ועפר ובטל ומאוס והוא דומה ליצר הרע, וממילא יש לשמוח בביטולו ובבזיונו, וישל"ע טובא בזה,

ונראה מדברי המאירי מקור גדול לזה שמותר, דהנה הקשו הראשונים (הר"ן בדף ב' ועוד) מה הטעם דמהני ביטול דאם הוא משום הפקר הרי יש כמה הלכות בהפקר דצריך להוציא החפץ מרשותו וצריך להיות נעשה בפני ג' וגם לא מהני בביטול לחוד עיי"ש בר"ן מה שתירץ, ובמאירי בדף ז' בפירוש השני כתב עוד גדר בביטול, ובטעם מה דמהני והוא חלוק משאר הפקר, וז"ל: י"מ בבטול זה שאינו הפקר, אלא כאדם שמבטלו ומוציאו מתורת אוכל, דכיון שמן הדין אינו שלו שהרי איסור הנאה היא ואינו כלום, אלא שהכתוב עשאו כשלו כל שהורה שהמאיסו לעצמו והוציאו מתורת אוכל אינו עובר עליו, עכ"ל.

ולפי דבריו הרי אדרבה כל העבודה הוא להגדיר שהוא אינו אוכל, והוא מאוס עליו ועל ידי זה מבטל בלבד, וזכינו לדבר נפלא דלפי דבריו יש לדון דאין כאן חשבון של כל תשחית, כיון דמאחר שחל עליה תורת חמץ הרי בזה נתבטל מתורת אוכל, ולפי"ז אין כאן מקום להחמיר למכור לגוי וכדומה, ואף שבודאי יש בזה היתר, אבל לעשות זה בתורת חשבון מצד איסור כל תשחית, הרי לענין זה אדרבה הלימוד הוא להיפך דכך הוא הגדרת הביטול שהוא עפר ובטל בתורת אוכל. והנה מצאתי בספר

סדר היום שכתב טעם נפלא למה אומרים כל חמירא בלשון תרגום וז"ל: "לכן תקנו לכפול בין כך ובין כך והא שאומר אותו בלשון תרגום אעפ"י דאפשר לומר כי הוא תיקון הקדמונים ולשונם היה בלשון תרגום, ותיקנו אותו כך כדי שיבינו הנשים והטף מה שהם אומרים. אפילו הכי אפשר לתת טעם לפי הסברא, כי בהיות שהלחם הוא חיות האדם במוצא פי השי"ת וכל השנה אנו צריכים לו ואין ראוי לאדם לזלזל בכבוד הצריך לו, ובז לדבר יחבל לו, וכן אמרו ז"ל על דוד המלך ע"ה 'ויכסוהו בבגדים ולא יחס לו' מפני שזלזל בהם כו' וכן בענינים אחרים. ואלו היה אומר בלשון הקדש הוא לשון שהכל מבינים בו מזיקין ומקטרגין ואפשר שיבואו לקטרג על הענין, תיקנו אותו בלשון תרגום שאפי' המלאכים אמרו שאינם מבינים בו, כ"ש שדים ומזיקין ובכן לא יהיה להם פתחון פה לקטרג ומהיות טוב אל תקרי רע" עכ"ל.

ולפי האמור נמצינו למדים מדבריו שאפילו שבודאי אנו צריכים לבער החמץ, אמנם מכל מקום אנו נזהרים שלא יהיה חס ושלום קטרוג מזה, ומשום הכי אנו אומרים זה בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים והשדים, שאנו אומרים על החמץ שהוא עפר, וכל שכל וכל שכן, שאין אנו יכולין בפועל להיות נוהגים בחמץ בדרך ביטול וזלזול, שהרי באופן זה בודאי מבינים המלאכים והשדים, שהם רואין הנהגתנו בפועל, ואם כי בודאי יש מצות ביעור חמץ,

אמנם אין לזלזל בו, ולכאורה מכאן יש שיש בחמץ שהוא מרמז ליצר הרע, אולם לנו מקור גדול, דגם לאחר כל הענינים מכל מקום חס ושלום מלזלזל בו.



סימן ל"ז

ביעור חמץ ועלילות דם

אם החמץ מרמז גם לעבודה זרה

ידוע ע"פ הזוהר דהחמץ מרמז על יצר הרע, דהנה איתא בזוהר (רעיא מהימנא פרשת בא דף מ' ב) דהחמץ הוא יצר הרע, וז"ל הזוהר: "פקודא דא לבער חמץ דהא פקודא דא אתמסר להו לישראל, וישא העם את בצקו טרם יחמץ, וכתוב שאור לא ימצא בבתיכם והא אוקמוה חבריא ורזא אוקמינא בין חמץ ומצה בכמה דוכתי דא יצר רע, ודא יצר טוב" עכ"ל.

והנה בנוסח יהי רצון דאומרים אחר ביעור חמץ אומרים: יה"ר מלפניך וכו' כשם שאני מבער החמץ מביתי- כך ה' תבער כל החיצונים ואת יצרנו הרע, וכל הסטרא אחרא וכל הקליפות הרשע וכל הרשעה כולה כעשן תכלה- כשם שהעברת את מצרים ואת אלהיהם בימים ההם ובזמן הזה. ורואים מכאן להדיא את הענין שיש בביעור חמץ גם את הביטול של היצר הרע, וזהו הבקשה כאן, אמנם גם מבקשים על ענין ביטול הרע שבבריאיה, וגם דכמו דזכו ביצי"מ שהעברת את מצרים ואת העבודה זרה, דכן נזכה עכשיו גם בזמן הזה.

והנה נראה דכמעט מפורש כן בדברי האריז"ל דסמל החמץ שמרמז ליצר הרע, ושכביטולו יש ביטול של היצר הרע, דמכל מקום יש בו גם כן ביטול של ה'עבודה זרה', דהיינו דהחמץ חוץ ממה שהוא מרמז ליצר הרע הוא גם מרמז ג"כ לעבודה זרה, וחלק גדול מעבודת הפסח הוא בחלק זה, וכל מה דכתיב 'משכו וקחו לכם צאן' היה בכדי לבטל היצר הרע דמצרים בענין הטלה, ולפי האמור יש לדון דבחמץ יש בו ב' חלקים ביטול ובדיקה, דהנה מצינו בריש מסכת פסחים ובגמ' ובראשונים שם דמן התורה בביטול בעלמא סגי, ורק דמדין חז"ל תיקנו גם לעשות בדיקה, עיין בתוס' דף ב' בזה. ויש לומר דהחמץ בפנימיות שלו יש בו ביטול עבודה זרה וביטול הרע, אלא שלביטול עבודה זרה מהני בביטול לחוד, אמנם בכדי לבטל היצר הרע לענין זה צריך לעשות בדיקה וחיפוש בפועל.

ושוב מצאתי שהדברים מפורשים בדברי הזוהר, שהרי ידועים דברי הזוהר הנ"ל [שהובא בכל הספרים] דהחמץ מרמז להיצר הרע, אמנם מצינו עוד

ומפורד' ושם כתב: בענין פסח מבערין את החמץ מלפני המצה ואומרים כשם שאני מבער החמץ מביתי כך ה' תבער כל החיצונים ואת יצרנו הרע, וכל הסטרא אחרא וכל הקליפות הרשע וכל הרשעה כולה כעשן תכלה- כשם שהעברת את מצרים ואת אלהיהם בימים ההם ובזמן הזה וכו',

והנה מהלשון 'מבערין את החמץ מלפני המצה' נראה לדקדק כאן דחובת ביעור חמץ, הוא מכח המצה, וזה תלוי הא בהא, ובזה יש קצת ביאור לענין מה דאומות העולם היו עושים עלילת דם לענין המצה [ואומרים שמעריבים בה דם של תינוקות עכו"ם], דהמקור לזה היה ממה שעם ישראל היו אומרים בביעור החמץ דזהו ביעור העכו"ם [שהם כמו חמץ] מלפני המצה.

שהרי אנו רואין להדיא בתרגום שני במגילה שכבר בזמנו של 'המן' בעת ביעור החמץ היו עם ישראל מבקשים על ביטול אומות העולם והרוע, וגם נמצא דהשורש של נוסח זה שאנו אומרים, נמצא כבר בתרגום שני ונפלא הדבר. ולפי"ז יבואר מה שידוע דבעלילות הדם היו אומות העולם אומרים דבמצה שלנו לוקחים דם של עכו"ם ואוכלין המצה בזה. דנראה שזה התחיל ממה שרואים כאן בתרגום שני, דאמר המן שענין המצה הוא כרוך בביעור החמץ, דהיינו שישראל מבערין הפסח מלפני המצה, [ובמקור"א הארכנו לבאר ענין זה ע"פ המהר"ל דיסוד המצה נובע מאיסור חמץ ונראה דרואין בכאן מקור גדול לזה], ומכל מקום רואים כאן, דבביעור

דאיתא בזוהר שהוא מרמז לעבודה זרה, וכך כתב ביסוד ושורש העבודה (שער ט"ז פ"ד) בריש דבריו וז"ל: יזהר האדם באפיית המצות בכל האופנים היותר מועיל, שלא יבא ח"ו לידי איסור משהו חמץ בפסח, שהוא 'כעובד עבודה זרה' רח"ל, כמבואר בזה"ק פ' תצוה (דף קפ"ב ע"א) כתיב (שמות לד, יז) 'אלהי מסכה לא תעשה לך' וכתיב בתריה 'את חג המצות תשמור', מאי עביד האי לגבי האי, אלא הכי אוקמוה מאן דאכיל חמץ בפסח כאלו דפלח לעבודה זרה לגרמיה, דהא רזא הכי הוא דחמץ בפסח כמאן דפלח לע"ז, דע"ז איהו, עכ"ל. הרי להדיא מדבריו שהחמץ מרמז לא רק ליצר הרע ורק גם לעבודה זרה,

[והנה הזוהר הקשה במקור"א דאם החמץ הוא מרמז להיצר הרע, א"כ למה מותר לאכול חמץ כל השנה, ועיי"ש שתירץ דזהו כמו יצה"ר קטן וגדול, והוא בדומה לענין שדרשו חז"ל 'בכל לבבך' בשני יצריך, דהיינו שיש זמן שצריך לנתק עצמו מכל וכל בענין חמץ, אמנם בשאר השנה אינו כן ולא צריך לנתק עצמו, אמנם לפי מה שמצינו שהחמץ מרמז גם לעבודה זרה, הרי בענין זה חוזרת הקושיא הנ"ל שא"כ גם כל השנה צריך למנוע עצמו מחמץ, ויש לעיין בזה].

מקור לאמירת ביהי רצון בשעת ביעור חמץ לבקש על ביטול הרע ואומות העולם וביטול עבודה זרה

הנה איתא בתרגום שני במגילה על מה דאמר המן 'ישנו עם אחר מפורז

יחלק

עלילות הדם דוקא דם במצה

שלל

קא

חמץ יש בו גם משום ביטול העכו"ם, וזה דוגמא למה שהיה בזמן יצי"מ, ומה שהיה ביציאת מצרים שנאבדו המצריים, זה ע"י המצה וביעור החמץ, ויש לומר דהגויים הבינו מזה שע"י קיום אכילת המצות וביעור החמץ, בזה זכינו לגאולה ושע"ז מצרים נאבדו.

העולם, וזה מה שהבינו הגויים שקיומו של הביטול של אומות העולם הוא בא ע"י אכילת המצה, וגם ידוע שכל העלילה כמדומני שהיה תמיד רק בליל ט"ו ניסן, ולא היה במשך כל הפסח, וזהו משום שאז הוא עיקר המצוה של אכילת המצה ולא בכל שבעת ימי הפסח.

ואם כן נמצא דבאמת כך הוא שע"י אכילת המצה, אנו כאילו אוכלין את דמו של עכו"ם, שהרי כל ענינו של אכילת המצה הוא מעשה של ביטול החמץ, וביטול החמץ הוא ביטול אומות

ולפ"ז גם יבואר שפיר גם מה דאנו אומרים 'שפוך חמתך אל הגוים' דווקא בליל פסח, כיון שהביטול של אומות העולם הוא בא ע"י אכילת המצה בליל פסח.



סימן ל"ח

עלילות הדם דוקא דם במצה

עוד בענין עלילות הדם, והטעם שאמרו דוקא שאוכלים הדם במצה

מצרים דלקחו הדם ונתנו אותו על הבתים שאוכלים בו הפסח, וגם הרי אכלו מצות עם הפסח, וכדכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' ויתכן שמזה נובע הדבר.

א חנה בודאי בכל עלילות הדם שסבלו עם ישראל במשך כל הדורות, יש בזה יש ענין גדול, וצריך לבאר הדבר למה העלילו ענין זה דוקא בענין המצות, ואולי יש בזה רמז בענין פסח

עוד נקודה יש להתבונן בענין זה, ע"פ מה דאיתא בפרקי דר"א "רבי אליעזר

א. ראיתי בספרים דהובא מהזוהר (ח"ג רמ"ט ב) דמחיית עמלק לעתיד לבוא תהיה ביום י"ד ניסן, וכדכתיב: 'יד על כס קה' מלחמה לה' בעמלק, ותיבת י"ד היינו י"ד ניסן. ולפי האמור לעיל רואין גם בזה את הענין של איבוד אומות העולם בפסח ובפרט את איבוד ומחיית עמלק, וזהו כלשון הזוהר שהובא לעיל דכל איבוד העכו"ם בפסח זה בא מביעור החמץ, והכל הוא בשביל המצה, וכמו כן מצינו עוד שגם המן מת בפסח, וכן נפילתו היתה ביום ט"ו בניסן בעת שהיה מרדכי רוכב על הסוס ובתו של המן זרקא את הפח על המן, והרי מבואר בגמ' דעמלק הוא 'רס' שהוא ענין של גאווה, ובפסח

אומר, וכי מה ראה הכתוב לומר שני פעמים 'בדמיך חי'? אלא אמר הקב"ה: בזכות דם ברית מילה, ובזכות דם פסח נגאלו ממצרים, ובזכות דם ברית מילה ובזכות דם פסח אתם עתידים להגאל בסוף מלכות רביעית". ולכאן קשה דהרי לא נשאר דם פסח לדורות, ועכ"פ רואים כאן שעתידים ישראל להגאל בסוף מלכות רביעית על ידי דם המילה ודם הפסח ובוזה מאבידין את אומות העולם ע"י קיום הפסח, וא"כ נמצא דבאמת ע"י אכילת מצה יש שפיכות דמים לדמו של העכו"ם, וכן בשתיית הארבע כוסות יש בהם מענין ביטול ד' מלכויות, וכמבואר בירושלמי ריש פרק ערבי פסחים, והגר"א צידד זה (בסי' תע"ג ד') לענין מה דשופכין ט"ו פעמים מהכוס עיי"ש. דזהו הטעם לשתיית הד' כוסות, ויל"ע בהני ב' טעמים, [וכמו כן יתכן שיש עוד רמז לעילה זו במכת דם, שהרי מצינו במכת דם שהיה נחשב כשתיית דם, אמנם עדיין צריך לבאר ענין זה, ועכ"פ יש כאן נקודה גדולה דצריך ללמוד מהו עניינה].

והנה יעוין בקיצור שו"ע שכתב דבמקומות שיש עלילות דם, אין לשותות יין אדום עיי"ש. הרי דמבואר מזה שהענין של עלילות דם, היה גם כן לגבי איבוד העכו"ם על ידי שתיית הד' כוסות, ובוזה לכאורה הדבר פלא, דהנה בשלמא המצה היא מצוה שישאל מקיימים פעם אחת בשנה ודוקא בחג הפסח, אמנם שתיית יין, הרי בכל שבת קודש יש ענין זה ששותים יין בקידוש, וא"כ מדוע דוקא בחג הפסח העלילו הגוים עלילה זו על היין, אמנם להנ"ל יתבאר שפיר, מכיון שהרי שתיית ד' כוסות בפסח הם באים במיוחד כנגד האומות העולם דהם נאבדין על ידי זה, ועל כן 'אף דאיהו לא חזי אבל מזלא חזי' (מגילה ג') וכיון שכן הגויים הרגישו בדבר זה. [ויש להוסיף עוד, שגם בליל הסדר מקפידין ביותר שיהיה יין שאינו מבושל, והרי ביין זה מקפידין שלא יהיה שם נגיעת עכו"ם, משא"כ ביין מבושל, ועל כן ביין זה של פסח היה להם גם הכרה שיש כאן דבר מיוחד יותר מכל השנה].



הוא נופל למטה. וכן איתא בחדושי הרי"ם דכיון דדרשינן בגמ' (חולין קלט) "המן מן התורה מנין המן העץ" ולחד מ"ד עץ הדעת היינו חיטה, ונמצא דהמן הוא 'חמץ' וההלכה היא דאם מצא חמץ בפסח צריך לכפות עליו את הכלי, וזה הפך דנפל על פני המן דהוא כפיית עלי על החמץ, ואולי הביאור בזה, הוא לפי מה שכתבנו דזהו ג"כ העומק בנפילה זו של המן, דיש כאן ענין של חמץ ותיקונו וביטול עמלק וענינו של רם, והכל הוא בחג הפסח.

סימן ל"ט

עלילות דם ואיבוד אומות העולם

עלילות דם ואיבוד אומות העולם והחילוק
בזה בין ישמעאל ועשו

יש להוסיף ולהעיר בזה דבר פלא
שכמדומני שבכל הדורות שנתקבלה
שנאת ישראל ועלילות הדם של הגויים
הנוצריים בחג הפסח על ענין זה, שישראל
לוקחים דם עכו"ם ושוחטים אותו
ואוכלין את דמו בליל הסדר וכו', שכל
זה היה רק אצל הנוצריים שהם מבני
עשו, אמנם אצל בני ישמעאל ששנאתם
לעם ישראל אינה פחותה מבני עשו, לא
שמענו מעולם על עלילה זו, ונראה שהם
לא חששו לדבר זה,

והאמת שהביאור האמיתי בדרך הפשט
לכאורה הוא פשוט, כיון ששורש
התביעה שאנו עושין דבר זה, מתחיל
מזה שהם אומרים שעם ישראל הרגו את
'אותו האיש' שלהם ועל כן מעולם נתפס
אצלם דבר זה, כדאיתא בגמ' סנהדרין
דף מ"ג, דמבואר בגמ' שם בגירסא
שנשמט מהצנזור שאותו האיש הרגו אותו
בערב פסח, ולפי"ז הרי ממש פשוט הרי
לדורי דורות אלו שאמרו השקר היו
הנוצרים ולא מצינו דבני ישמעאל היתה
עלילה זו, ולהפליא שהרי אותו האיש
הוא שנהרג בערב פסח, וע"כ באמת אם
מרגישים דבערב פסח שהוא זמן אפיית
המצות ששוחטים דם נוצרי, וכן הרי

כלל ישראל במצרים שחטו הע"ז שלהם
שהוא הצאן בערב פסח, וע"כ לדורי
דורות היה הענין בזה העלילה וליכא
מידי דלא רמיזא.

ועוד סברא יש לומר בזה דהרי הע"ז
שלהם הוא הצאן ונתבטל זה בליל
פסח, וכן אומרים שהקב"ה הרג אלוהיהם
בליל זה ונמצא שנתבטל מהם אלוהיהם,
וכל זה הוא בגדר 'אע"פ שאיהו לא חזי
אבל מזליהו חזי' (מגילה דף ג) ומשום הכי
הם היו אומרים אותו שקר ושטות קודם
חג הפסח. אמנם אצל בני ישמעאל מעולם
לא היה כדברים אלו, וע"כ לא היה מקום
לכל זה.

אמנם כמו בכל הדברים שאנו רואים,
שאפילו אם באופן חיצוני אנו
מבינים שכך הוא הביאור בדרך הפשט,
אמנם אין זה מספיק, אלא שזה רק מגלה
את מה שבפנימיות הדברים, ובודאי שאם
הדבר הוא כן, אנו צריכים להעמיק מהו
הענין בזה שמצינו באומות העולם שרק
אצל בני עשו, אירע להם טעות כזו,
ומאיך אצל בני ישמעאל לא אירע להם
טעות כזו. שהרי ראשית עצם הזמן של
חג הפסח, הוא הזמן של ביטול עבודה
זרה שלהם שזהו כל ענין של פסח
וכדכתיב "משכו וקחו לכם צאן" והיינו
משכו ידיכם מעבודה זרה, הרי שהפסח

מבטל את אותו ע"ז בתכלית הביטול, ולכך זהו הזמן שאותו אומות של ע"ז מרגישים הביטול, ולא עוד אלא שזה ג"כ הזמן לביטול אומות העולם עצמם ולא רק העבודה זרה שלהם, וכמו שכתבנו לעיל מזה, וכל זה הוא בזמן הפסח, וא"כ מה המיוחד בזה אצל בני עשו יותר מבני ישמעאל.

טעם מיוחד באכילת המצה שזה נחשב
כביטול ע"ז שלהם

והנה מצינו עוד בזוהר שאיסור אכילת חמץ הוא משום שהחמץ נחשב כעבודה זרה, וכך כתב ביסוד ושורש העבודה (שער ט"ו פ"ד) בריש דבריו וז"ל: יזהר האדם באפיית המצות בכל האופנים היותר מועיל, שלא יבא ח"ו לידי איסור משהו חמץ בפסח, שהוא כעובד עבודה זרה רח"ל, כמבואר בזוה"ק (פר' תצוה דף קפ"ב ע"א): כתיב (שמות לד, יז) 'אלהי מסכה לא תעשה לך' וכתיב בתריה 'את חג המצות תשמור', מאי עביד האי לגבי האי, אלא הכי אוקמוה מאן דאכיל חמץ בפסח כאלו דפלח לע"ז לגרמיה, דהא רזא הכי הוא דחמץ בפסח כמאן דפלח לע"ז, דע"ז איהו, עכ"ל. הרי להדיא מדבריו שהחמץ מרמז לא רק ליצר הרע אלא גם לעבודה זרה, ולפי"ז על ידי שמירתה מחמץ ואכילתו של מצה שהוא היפוך החמץ הרי בתוך עצם המצה יש איבוד ע"ז, והוא ביטול העכו"ם ועל כן אומות העולם תפסו את העלילות דם במיוחד באכילת המצה ונפלאים הדברים לפי הנ"ל.

כלל ישראל נבחר ל'בכור' בליל הפסח, ורשעותו של עשו ואיבודו נתגלה ליצחק בליל הסדר

אמנם מצינו בזה עוד דבר אחד שהוא מקור גדול לכל הענין של מלחמה בין ישראל לאומות העולם, ולשרו שלהם שאירע בפסח, דהנה הרי ברכת יצחק אבינו ליעקב היה זה בפסח, ובפרקי דר"א איתא שרבקה אמר ליעקב שבזכות ליל הסדר זהו הזמן שיוכל להיות מנצח את עשו, והכי כתיב שם (פרק ל"א) וז"ל: הגיע ליל יום טוב הפסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר בני הלילה הזה העליונים אומרים שירה הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים היום הזה ברכת טללים עשה לי מטעמים עד שאני חי אברככה, ורוח הקדש משיבה אותו ואומרת (משלי כו, א) אל תלחם את לחם רע עין, הלך להביא ונתעכב שם, אמרה רבקה אל יעקב בני הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים הלילה הזה העליונים אומרים שירה, הלילה הזה עתידים בניך להיגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידין לומר שירה, עשה מטעמים לאביך".

ולפי"ז הרי נפלאים הדברים שאיבוד עשו אירע בזמן זה, שבליל הסדר יעקב אבינו זכה להברכות בליל הסדר, ואז נתגלה ליצחק אבינו רשעותו של עשו, ואמר "גם ברוך יהיה" שנתגלה לו שיעקב הוא הבכור והודה על זה, וממילא נפלא הדבר שליל הסדר זהו הזמן של "בני בכורי ישראל" שזה נתגלה ג"כ מתוך עובדא זו, ושוב כל ענין זה הוא שייך לבני עשו ולא לבני ישמעאל, וע"כ לדודי דורות הוא כן, ובאמת 'אותו האיש'

יחלק

עלילות דם ואיבוד אומות העולם

שלל

קה

איבודו היה בתקופת פסח כהנ"ל והכל בא מענין אחד.

עוד בענין תפילת היהי רצון שאחר שריפת החמץ ובדברי התרגום שני

והנה בערב פסח שחל להיות בשבת, ההלכה היא דאפילו שמבערין החמץ בערב פסח כדאיתא בשו"ע (סי' תמ"ד ס"ב), אמנם את הביטול חמץ באמירת כל חמירא, אומרים אותו בשבת (עיין ברמ"א ומג"א סק"ו ובמשנ"ב ס"ק י'). והנה לענין אמירת ה'יהי רצון' כתבו כמה פוסקים דזה צריך לומר בערב שבת, משום דיש בזה בקשת צרכי עוה"ז ואין אומרים זה בשבת^א, (עיין בקונט' ער"פ שחל בשבת מהגר"מ שטרנבוך, והגר"ש דבליצקי ועוד בזה).

אמנם הנה איתא בתרגום שני במגילה על מה דאמר המן 'ישנו עם אחר מפוזר ומפורד' ושם כתב: בענין פסח מבערין את החמץ מלפני המצה, ואומרים כשם שאני מבער החמץ מביתי כך ה' תבער כל החיצונים ואת יצרנו הרע, וכל הסטרא אחרא וכל הקליפות הרשע וכל

הרשעה כולה כעשן תכלה- כשם שהעברת את מצרים ואת אלהיהם בימים ההם ובזמן הזה וכו', הרי דכאן מבואר להדיא ענין זה שזהו המקור לענין ה'יהי רצון' וממילא יכול לומר אותו גם בשבת ויו"ט, דהרי המן אמר שאומרים זה גם בפסח גופא ולא רק בשעת הביעור וזהו מקור נפלא,

והנראה בזה דהנה יעוין בהמשך התרגום שני, שהביא המן בכל יו"ט את המצה של אותו היו"ט, שבפסח הוא המצה, ובשבועות הוא מרומז בלקיטת השושנים, ובר"ה הוא בשופר, וביוה"כ הוא העינוי, ובסוכות ההושענות, דהיינו שאמר המן למלך אחשורוש: דעם ישראל תופסים הדבר שעושין בשביל היו"ט ומבקשים מכח זה שהשי"ת ינקום באומות העולם, ובכל יו"ט הוא כפי האופן הבקשה דשווה ומקביל למצה דאנו עושין, ולפי"ז נמצא שדבר זה הוא חלק מעצם ענינו של היו"ט, וזהו שייך לתוכן המצה שמקיימים בכל יו"ט וממילא אינו נחשב סתם כבקשת צרכיו, ועיין בזה.



א. והנה המחבר כתב להניח בבדיקת חמץ פתיתין בכדי שלא יהיה ברכה לבטלה, והמשנ"ב הביא מהאריז"ל דיהיה גם עשרה פתיתין, ובסידור הרב, מחלק זה לתרתי, והיינו דיש כאן ענין ע"פ הלכה משום חשש ברכה לבטלה להניח פתיתי חמץ, ועל פי הקבלה מניחין י' פתיתין חמץ, וביום י"ד כתב דשורפין החמץ ואומרים כל חמירא וכו', ושוב כתב שורפין העשרה פתיתין ואומרים היהי רצון, הרי דאמירת היהי רצון הוא שייך דוקא לשריפת העשרה פתיתין, ואינו שייך לביטול החמץ, ועל ידי ביטול החמץ עדיין אין אומרים זה, וכיון שכן הרי חלק זה לכאור' אינו שייך כלל לשבת, ועיין בזה.

סימן מ'

המנהג של י' פתיתין מהאריז"ל

כמה דיוקים בדברי ה'סידור הרב' דהמנהג של י' פתיתין מהאריז"ל, הוא שלב נוסף בענין הנחת הפתיתין

והנה המחבר (סי תל"ב ס"ב) כתב דיש להניח בבדיקת חמץ פתיתין בכדי שלא יהיה ברכה לבטלה, והמשנ"ב הביא מהאריז"ל דיהיה גם עשרה פתיתין, ויש לעיין בדברי האריז"ל האם המנהג בזה הוא כהוספה לדינא של הרמ"א דמאחר שצריך להניח פתיתין בכדי שלא יהיה ברכה לבטלה, ע"פ האריז"ל יש ענין שיהיה זה מספר י' פתיתין ע"פ סוד, או שענין זה הוא אינו שייך בכלל לדברי הרמ"א והוא מנהג ע"פ קבלה וממנ"פ עושין כן ואינו שייך בכלל לדברי הרמ"א, ומדברי המשנ"ב בסדר הדברים משמע שלמד כהצד הראשון, שהוא רק חלק והוספה, והכי משמע גם בסידור הרב שכתב 'המנהג להניח פתיתי חמץ קשה, זמן מה קודם הבדיקה, כדי שימצאם הבודק, ועל פי הקבלה יש להניח עשרה פתיתין' עכ"ל.

ונראה לדקדק מזה, שמשמע כדברי המשנ"ב, שדברי האריז"ל אינו ענין לגמרי בפנ"ע ורק הוא הוספה בחלק ההלכה, דהיינו שע"פ הלכה יש להניח פתיתין בכדי שלא יהיה ברכה לבטלה, וע"פ האריז"ל מאחר שמניח הפתיתין יש בזה עוד סוד עמוק, והוא י' פתיתין

לביעור הרע, אמנם בלי החלק שמצד הלכה יש מקום לומר שיתכן שלא היה מתחיל אותו המנהג, וכן נראה לדקדק קצת בסדר הדברים בדקדוק בסידור הרב, אמנם יעו' לעיל שהבאנו הדברים מהשל"ה הק' שמדבריו משמע שזהו לגמרי ענין בפנ"ע ושם ביארנו כמה נפק"מ בזה.

בסידור הרב מבואר שנקבע היהי רצון רק בחלק העשרה פתיתין, ושבחלק זה יש את כל הרמזים ליצר הרע וביטול הרע

עוד יש לדקדק בסידור הרב, שכתב 'ביום י"ד בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו ויבטלנו ובביטול היום יאמר: כל חמירא כו', ע"כ. והנה בזה לא הזכיר כלל מענין הפתיתין שהיה לו, אלא רק לשרוף החמץ ויעשה הביטול, ועוד כתב אח"כ: ויש לשרוף עשרה פתיתין ובשעת שריפת החמץ יאמר זה: יהי רצון כו'.

ונראה מדיוק דבריו שלא הזכיר מעיקרא שבעת ששורפין החמץ אומרים את היהי רצון, ורק מדיוק מדבריו שעיקר אמירתו של היהי רצון הוא על שריפת אלו י' פתיתין דהיינו שבחלק זה הוא העבודה על פי סוד שיש י' כוחות הטומאה אמנם בעצם שריפת האש, הרי זהו רק הקיום מצוה של תשבתו.

ויש לדקדק עוד בזה, דלפי זה יש חידוש גדול ששריפת העשרה פתיתין צריכה להיות לפני אמירת כל חמירא, והרי הסדר הוא שהוא שורף אלו י' וכו' ואומרים כל חמירא, אמנם מבואר מדבריו דמצד שריפת אלו עשרה פתיתין על זה אין נקבע כל חמירא, ורק היהי רצון יש לומר אחר שריפת י' פתיתין, ועיין בזה.

ולפי האמור יש לדון לענין שבת ג"כ, דהרי דמה שאומרים היהי רצון הוא שייך דוקא לשריפת העשרה פתיתין, ואינו שייך לביטול החמץ, ועל ידי ביטול החמץ עדיין אין אומרים זה, וכיון שכן הרי חלק זה אינו שייך כלל לשבת, ועיין בזה.

ונראה דרואין כאן עוד דבר, דכפשוטו הענין דעשר פתיתין הוא לצורך הבדיקה בכדי שלא יהיה ברכה לבטלה, ובנוסף לזה המנהג הוא באופן של עשר פתיתין לרמוז גם ענין בדיקת החמץ לבער כל עשר כוחות הרע הטומאה שיש, ויש אופן במיוחד היכן מניחים זה בעשר

פינות בזויות וכו', ובזה יש חלק נוסף מהעבודה הגדולה דבדיקת החמץ, ובזה מבואר מה דביארנו דאפילו שידועים היכן מונח הפתיתין אבל יש רמז לזה לענין זה שהוא ענין יותר גדול ופנימי בעבודה זו, ויש לרמוז עוד בזה, דכאן מבואר בסידור הרב דגם בשעת השריפה ישורף העשר פתיתין' והרי עד כאן ביארנו לענין הבדיקה ובכאן רואים שגם בשעת השריפה יש ענין במיוחד דעשר פתיתין, ופשוט שכמו לענין בדיקה הוא להעביר העשר כוחות הרע על ידי בדיקה, כן בחלק השני של העבודה לשרוף במיוחד עשר פתיתין.

ועוד נראה דיש רמז לזה בגמ', (דף ט' ב.) דאיתא שם דצריך להצניע החמץ, והטעם בזה רב מרי אמר גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע. ונראה שמרומז בכאן שהיה לו עשר פתיתין והוא כהנ"ל, ושוב מצאתי מקור מפורש שנתכוונתי לזה, בספר ברית הלוי (למהר"ש אלקבץ) שכתב שבגמ' בדף י' מרומז לזה.



סימן מ"א

שריפת הלולב בשריפת חמץ

בביאור הטעם שנהגו לשרוף רק הלולב ולא את ההושענות

ראיתי שנוהגין לשרוף הלולב בשריפת החמץ, ובאמת יש מקור בהלכה שגם צריך לשרוף ההושענות, ולא מצינו

דבר זה במיוחד רק בענין הלולב, דהנה איתא ברמ"א בסוף הלכות לולב (ס"ו תרס"ד ס"ט) דכתב דיש נוהגין להסיק את התנור בו אופים את מצות בערבות שחבטו בהושענה רבה, והמשנ"ב (בס"ו

תמ"ה סק"ז) כתב, דאם יש לו הושענות טוב לשרוף החמץ משום דהואיל ונעביד בה חדא ליתעביד בה גם מצות תשבייתו.

אמנם עדיין צ"ב מדוע לא ראינו דנוהגין כן גם לענין ההושענות ולמה במיוחד בענין לולב כן נוהגין, שהרי מצינו בשו"ע לענין השריפה להשתמש דווקא בהושענות, והכי כתב בשו"ע הרב (סי' תמ"ה סי"ב) שורפים את החמץ ב'ערבות' שנחבטו בהושענא רבה, לפי ש"דבר שנעשה בו מצוה אחת נכון לעשות בו מצוה אחרת". אמנם מדברי המהרי"ל מבואר להדיא לשרוף גם הלולב [בערב פסח] וז"ל: "ואמר מהרי"ל יש - מרבתינו - בני אדם ששורפין החמץ עם עצי לולב - וההושענות - הואיל ואיתעביד ביה מצוה אחת כו" עכ"ל.

והנראה בזה, דאולי יש עוד מעלה נוספת בלולב דייקא חוץ ממעלה זו דהואיל ונעביד בה מצוה שיעשה עוד דא"כ היה צריך להיות נוהג כן גם בהושענות, והוא מהא דאיתא בילקוט מנהגים (ממנהגי חסידים) דיש נוהגין להוסיף כף של עץ לשריפת חמץ בערב פסח והטעם הוא, מכיון שרבי יהודה לומד ש"אין ביעור חמץ אלא שריפה" מנותר (פסחים כז, ב); וכשם שאת ה"נותר" אין שורפים אלא בעצים (רמב"ם מעה"ק פ"ז ה"ג וה"ה), כך יש לנהוג גם בשריפת חמץ,

דהנה יעוין ברש"ש (שבת דף ס"ו) שדייק כן בגמ' על ההיכ"ת שלא מצא עצים מה יעשה לפי ר"י שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ונתקשה הרש"ש וכי אין לו גלימא שלבש ומזה יעשה שריפה,

וע"כ דצריך שריפה באש דלפי ר"י דנלמד מנותר, וכמו בנותר היה צריך השריפה להיות באש, כמו"כ לענין ביעור חמץ, וז"ל הרש"ש: "דלהפוסקים כרב יהודה בריש פרק כל שעה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, והוא יליף מנותר הוא דוקא בעצים (עיין רמב"ם שם), ולפמש"כ אף לא בקש, ויהיה מדויק לישנא דאמר לי כו' לא מצא עצים לשרפו כו' שם (כז ב) ושם (יב ב) שעה א' ללקוט עצים" עכ"ל.

ולפי"ז יבואר דכיון שאנו עושין אש בשריפת חמץ כפי ההלכה, שחוששין לשיטת ר"י לקיים השריפה דוקא באש, ומשום הכי הרי יש מקום להדר שיהיה זה באש של עצים, ולכן כל אחד ואחד הולך בשריפתו ולולבו בידו ושרוף החמץ ביחד עם הלולב, שבזה יש קיום באש שהוא ג"כ על ידי העצים.

ונראה אולי דיש לדקדק כן בדברי המהרי"ל שכתב בתחילת דבריו בזה"ל: "מקצת רבתינו פסקו כר' יודא דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ואף על גב דמסקי רבוותא דווקא לאחר איסורא דהיינו לאחר ו', מ"מ נהגין להחמיר אפילו בשעת היתר כרש"י לשרפו, וגם משום לא פלוג. ואמר מהרי"ל יש - מרבתינו - בני אדם ששורפין החמץ עם עצי לולב - וההושענות - הואיל ואיתעביד ביה מצוה אחת כו" עכ"ל. הרי להדיא דמקודם כתב שפסקינן כרב יהודה דלכתחילה יש לעשות השריפה רק באש, וכפשוטו נראה דאח"כ בא להוסיף אח"כ עוד חלק בזה, דיש ליקח

יחלק ההולך לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמץ שלל קט

משהו לעשות השריפה, והוא הלולב או לומר דשניהם נחשב ל'עץ' וזהו המעלה
ההושענות, אמנם להנ"ל יש לומר דבא בשריפת האש.

סימן מ"ב

ההולך לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמץ מבטלו בלבד

משום דחלוק השמחה בחתן שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ונקראת סעודת מצוה בכל מקום, אבל בברית הסעודה אינה מצוה גדולה כל כך, ואם צר להם המקום די להם בעשרה אנשים. והנה במג"א וכן בביאור הגר"א מבואר עוד סברא, דהוא משום דסעודת הברית אינה מן התורה. הרי להדיא שהוא בדרגה פחות סעודת הברית מסעודת הנשואין.

אמנם בעיקר דברי הגר"א שסעודת ברית מילה הוא מדרבנן, ישל"ע קצת ממה דמצינו מקור מן התורה לזה, שרואים בתורה שהסעודה הראשונה דהוזכר אצל אברהם היא סעודת ברית, וכמו שנאמר "ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק": ובתוס' (שבת ריש פר' ר"א דמילה דף ק"ל) הביאו מפרקי דר"א דהסעודה היתה 'סעודת ברית מילה' ביום שמל אברהם את יצחק. [יעו"ש שכתב 'ביום הגמל את יצחק' היינו שתיבת 'הגמל' היינו שביום ה' ג' מל את יצחק, כלומר ביום השמיני, ועל זה עשה אברהם 'משתה גדול'].

ומצינו עוד קצת מקור מהגמ' שעצם סעודת הברית הוא מן התורה,

אם חובת סעודת ברית מילה היא פחותה מהחובה של סעודת אירוסין

איתא במשנה (פסחים דף מט) '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 בלבד'. והכי נפסק במחבר (ס' תמ"ד ס"ז) 'ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער; ואם לאו, יבטלנו בלבד'. וכתב המשנ"ב וז"ל: ולסעודת ברית מילה משמע דלא מיקרי מצוה לענין זה לבטל מצות ביעור, עכ"ל.

והנה מצינו עוד מקור שהגדר בסעודת ברית מילה הוא פחות מהחובה של סעודת אירוסין, דהנה איתא בשו"ע (או"ח ס' תר"מ ס"ו) שכתב: חתן ושושביניו וכו' פטורים מהסוכה כל ז' ימי המשתה, הג"ה, וסעודת ברית מילה וכן הסעודה שאוכלין אצל היולדות חייבין בסוכה, עכ"ל. ובמג"א (שם ס"ק י"ב) ביאר, דהוא

מהגמ' (נדה דף כט:) שאמרו: מפני מה 'אמרה תורה' מילה בשמיני, שלא יהיה כולם שמחים, ואביו ואמו עצבין, והכוונה היא לענין סעודת הברית שאביו ואמו יהיו עצבין כיון שעדיין אמו טמאה לידה, וכולם יהיו שמחים בסעודה, [עיי"ש ברש"י שביאר כן] ולכאורה מבואר מזה שהסעודה במילה היא מהתורה, שהרי בגמ' אמרו על זה "מפני מה אמרה תורה" וכו', והכוונה בזה היא לענין סעודת הברית וכמו שנתבאר וצ"ב בזה [ועייין עוד בתוס' (חגיגה דף טו) דהביא מהמדרש כל העובדא באחר מה שהיה בסעודת הברית מילה שלו, ומבואר שם דהיה בזה ענין גדול בענין הסעודה שהיו דורשין שם בתורה וגם היו מזמרי' להשי"ת, ובודאי רואים מזה את החשיבות המיוחדת שיש בסעודת ברית מילה].

בביאור איזה מהן יותר חשוב סעודת ברית מילה או סעודת נשואין

ונהנה בהלכות מילה כתב הרמ"א (יו"ד סימן רס"ה סעיף י"ב) נוהגים לעשות סעודה ביום המילה. הגה: ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה (פר"א דמילה ובא"ז). וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים (תוספות פ' ערבי פסחים). ונהנה בדבר זה לא מצינו קפידא לענין נשואין ומשמע מזה דבברית מילה הוא יותר חיוב מנשואין, וכידוע דמקפידים שלא להזמין שום אדם לסעודת ברית מילה, ועייין בביאור הגר"א שם.

ובאגרות משה (שו"ת אורח חיים חלק ב' סימן צ"ה) כתב: ואף שביו"ד (סימן רס"ה סעיף י"ב) כתב הרמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים ולא כתב זה בנישואין, ועייין בתוס' פסחים (ריש דף ק"ד) שמשם מקור הרמ"א כמצויין שם איתא גם סעודת נישואין דת"ח, וזהו כוונת הגר"א שכתב לעייין בתוס' פסחים שהוא להקשות על הרמ"א שכתב זה דוקא בסעודת מילה, עכ"פ חזינן שהרמ"א לא פסק זה אלא בסעודת מילה וכן הוא המנהג שלסעודת מילה מהדרין הרבה שלא לקרא כדאיתא בפ"ת (ס"ק י"ח בשם מקום שמואל מספר שריט הזהב) ולנישואין לא ראינו שמהדרין אף לסעודת נישואי ת"ח, עכ"ל.

ולפ"ז צ"ע לבאר הדבר דמצד אחד מצינו כאן דחובת סעודת ברית מילה היא גדולה יותר מנשואין, ומצד שני בהלכות סוכה, וכן בהלכות פסח מבואר שהדבר הוא להיפך.

ונראה אולי שיש לדון ולחלק בזה, דלענין עצם ההשתתפות בשמחה, בסעודת מילה הוא חובה יותר מנשואין, ויש בה מעלה מיוחדת יותר, וגם יש בזה קפידא אם יזמינוהו ולא יהיה שם, והיינו משום שיש מחייב במיוחד בברית מילה לענין הסעודה לקבוע דעושי' זה בשמחה, דהיינו דמקבל כל הענין שהברית מילה כרוך ביה, וזהו העומק המחייב בשירה בסעודת ברית מילה, כמבואר בירושלמי הובא בתוס' חגיגה (דף ט"ז), וזהו גם עומק המחייב שהאב ידרוש בדברי תורה בסעודה בכדי לקבוע

יחלק

מים שלנו

שלל

קיא

שהוא מקבל זה בשמחה וזהו העבודה שהוא כולו ניתוק מהגוים והבדלה על ידי הברית מילה.

ולפי"ז יש לבאר עומק הענין דמצינו בגמ' נדה (דף ל"א) דהטעם שברית מילה הוא ביום השמיני שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, כיון שהם אסורים באיסור נדה, והדבר פלא לבאר הענין. אבל יש לבאר גם זה בקצרה וזהו מקור למה דכתבנו כאן, דיש בסעודת ברית מילה מחייב במיוחד על האב וכן על האם לקבל זה בשמחה, וסעודת הברית היא הופעה לדבר זה ואיך שזה ניכר הדברים.

[ועי' ברבינו יונה שער ד' אות ט' בטעם השני במצות אכילה בערב יוה"כ שכתב וז"ל: והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים א כט, יז): "ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי

בשמחה להתנדב לך", ונאמר (דברים כח, מז): "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב", ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים עכ"ל. הרי דיש מחייב במיוחד ביוה"כ להראות שמקבל זה בשמחה].

וכיון שכן הרי עצם חובת הסעודה ועצם המחייב להיות בשמחה אף שאין סעודת ברית כשיעור המחייב שמחה כמו סעודת נשואין וכדומה, ואפילו עצם המחייב הסעודה הוא פחות, אמנם אם מזמין אדם לסעודת הברית ואינו משתתף, יש בזה איסור וזהו מחמת שהרי כל הסעודה באה לקבוע ולהראות דמקבל הדבר בשמחה וממילא כשאינו משתתף יש בזה בזיון במיוחד, אמנם לענין עיקר החיוב שמחה בזה עיקרו הוא נשואין, ולא ברית מילה ואדרבה אין אומרים 'שהשמחה במעונו' בברית מילה, ולפי"ז יבואר שזה הוא החילוק בין נשואין לברית מילה, ועיין בזה.

סימן מ"ג

מים שלנו

שמחה בשאיבת 'מים שלנו'

בספר יסוד ושורש העבודה כתב בענין העבודה דמים שלנו (שער ט' פ"ד) בזה"ל: וההליכה תהי' בשמחה עצומה מאוד, ויאמר כל עת ההליכה בשמחה עצומה מאוד: הנני הולך לשאוב מים

היום כדי שיהי' למחר מים שלנו לינת לילה למצת מצוה כפי שצונו חז"ל, לקיים מ"ע ול"ת כנ"ל, וללוש בהם מצת מצוה שצוני יוצרי ובוראי ית"ש במ"ע לאכול בליל פסח, עכ"ל.

ובספר ישמח ישראל כתב: הנה מצינו

העליונים דאנן בעינן למהוי קמי מלכא, וה' פייס המים דיעלו על המזבח בניסוך המים, ובמלח בכל קרבנות, וכאן בחורבן אין למים הפיוס, אמנם במים שלנו דלוקחין המים ויש בשאיבה זו איזה עלייה להמים, והוא בכדי לקיים מצות המצה יש להמים העלאה.

והנה מצינו בשל"ה (תורה אור מסכת פסחים אות יז) שכתב במעלת מים שלנו ומבואר מדבריו לקשר עבודת מים שלנו לבדיקת חמץ, וכפשוטו הוא רק במקרא שהוא בזמנם קרוב זו לזו, אמנם הכל היא הכנה לפסח ולבדיקת חמץ וז"ל: "והנה נזהר יהיה נזהר לילך מחיל אל חיל ממצוה למצוה, דהיינו לאחר שישאב מים למצות, יבדוק חמץ, כי זמן שאיבת מים הוא סמוך לבין השמשות, כמו שכתב רמ"א בהג"ה ריש סימן תנ"ה, ואז תיכף לאחר הבאת מים, יבדוק" עכ"ל. וביתר עומק יש לקשר שכל ההכנה של המצה הולך ביחד עם בדיקת חמץ וזה השייכות בין אלו ב' עובדות כאחד.

שאיבת המים הוא גמר התשובה מאהבה, ומשום הכי חשבו שצריך ללכת לרב לקבל המים שלנו

הנה איתא בשם מהר"ש מבעלז, וכן מהמאיר עיני חכמים, שהטעם שהולכין לנהר לשאוב מים שלנו, הוא משום דבר"ה זוכין לתשובה מיראה, ובפסח זוכים לתשובה מאהבה, וע"י התשובה מיראה זדונות נעשים לו כשגגות, אולם בתשובה מאהבה הזדונות נעשה כזכויות, ולכן בראש השנה הולכין

בכמה גדולים ששמחו מאד בלקיחת המים שלנו למצה יותר מכמה מצות הגדולות מאד, כמו אתרוג סוכה וכדומה. והנראה בזה דיסוד העבודה בפסח כידוע הוא הכל על אמונה ובמיוחד רואין בעבודת מים שלנו העסק לענין אמונה, והדבר מרומז בדברי חז"ל דאיתא בגמ' פסחים (דף מב.): אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו, דרשה רב מתנא בפפוניא למחר אייתי כולי עלמא חצביהו ואתו לגבי' ואמרו לי' הב לן מיא, אמר להו אנא במיא דביתו אמרי. והדבר פלא איך היה להם טעות זה, הרי הטעם דמים שלנו מבואר טעם רש"י שיתקררו המים, וכן טעם הי"א שבלילה מתחממין תחת הקרקע לוטה בהם עי"ש.

אמנם היה כאן טעות שחשבו דצריך להביא המים משלנו ממש לקבל המים מהרב, [ועי' בשם משמואל בהגדה של פסח שביאר טעם נפלא בטעות זה [ועכ"פ מבואר דהעבודה של מים שלנו ביסודו הוא לתקן הכלים שלנו בביתו ועי"ז התיקון הוא גדול מאוד ונמצא דיש בזה העבודה לענין האמונה, וזהו השמחה הגדולה שיש בזה [ושוב מצאתי דשורש הדברים מבוארים בהגדה של פסח מעיינה של תורה מהאבני נזר, דלא בכדי סיפרו לנו חז"ל עובדא זו אלא ללמד לנו על האמונה].

אולי יש עוד נקודה בשמחה הגדולה שהיה בלקיחת מים שלנו, דהנה על הפסוק בפרשת ויקרא 'על כל קרבנך תקריב מלח' הביא רש"י דרשת חז"ל דמים התחתונים בכו בעת דנפרדו מן

לנהר להשליך העוונות, כיון שגם השגגות אינן טובות לאדם, אבל בפסח שזוכים לתשובה מאהבה, והזדונות נעשית כזכויות, אז הולכים לנהר לשאוב בחזרה את מה שהשליכו בר"ה, עכ"ד.

והנה לעיל בארנו מהו השמחה שיש בשאיבת המים שלנו, שזהו דוגמת המים שבכו אנן בעינן קמי מלכא, ויש בשאיבת המים איזה העלאה במעלת המים, ונראה דזהו הדמיון דגם כאן יש בעבירות העלאה במה שעל ידי השאיבה זה יתהפך ויהיה מזה מצוות, ובזה יש לפרש עוד השמחה יתירה שיש בשאיבת המים והשייכות בין זה לבדיקת החמץ.

והנראה עוד בדרך רמז מקור בגמ' פסחים (דף מב.): אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו, דרשה רב

מתנא בפפוניא למחר אייתי כולי עלמא חצבייהו ואתו לגבי' ואמרו לי' הב לן מיא, אמר להו אנא במיא דביתו אמרי. והדבר פלא איך היה להם טעות זה הרי הטעם דמים שלנו מבואר טעם רש"י שיתקררו המים, וכן טעם הי"א שבליילה מתחממין תחת הקרקע לוטה בהם עיי"ש. אמנם היה כאן טעות שחשבו דצריך להביא המים משלנו ממש לקבל המים מהרב. והנראה דלפי הנ"ל מבואר להפליא שהרי אצל הרב בודאי המים שלו שהוא שואב הוא מים של רחמים של זדונות נעשים לו כזכויות, אמנם האם הם שייכים לזה אינו ברור, ומכל מקום מזה נפל להם הטעות שהם חשבו שצריך שהרב יביא להם מן המים שלו כיון שהוא צדיק ומתוקן ונתעלה לגמרי עד שנהפכו לו העוונות לזכויות.



סימן מ"ד

איסור משהו חמץ

חמץ אסור ב'משהו' וזהו הכח של פסח, שע"י 'משהו' יכול להיות חוזר בתשובה להקב"ה

הנה בפסח יש הארה גדולה מלמעלה, וכבר ידוע שבכל עם ישראל אין כמעט אחד אפילו מי שנראה נידח שבלייל פסח אינו עורך את הסדר באיזה אופן, וכן ידוע שזמן הסדר הוא זמן מסוגל

לחזרת בנים על שולחן אביהם, אשר יש לנו ד' הבנים בסדר ליל פסח,

והדברים מבוארים בדברי התפארת שלמה בשבת הגדול שכתב בזה"ל: "בזה נוכל לרמז מה שגזרו חכז"ל בחמץ בפסח במשהו, מה שלא מצינו כזה בכל האיסורין שבתורה בכל השנה, כדי לעורר בזה החסדים הגדולים

כתיב (תהלים פא יא) אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו, על ידי שאוחזין במשהו מתרחב הדבר ביותר, החילוק בין חמץ ומצה הוא משהו, בין ח' לה' (זוה"ק ח"ג רנב, א), וזהו שאיתא (שהש"ר ה, ג) פתחו לי וכו' כחודה של מחט, אולם המשהו צריך להיות במסירות נפש].

הרי שיש לנו ללמוד מדברי התפארת שלמה, דבר נפלא דמצינו בחג הפסח, שכמעט שאין אחד אפילו הרחוקים ממש שאין עורכים הסדר, והדבר הוא פלא מה המיוחד בפסח יותר משאר הזמנים, שהרי בסוכות לא מצינו כן, אמנם הביאור הוא שהיו"ט של פסח הוא כנגד אברהם אבינו שחיפש בסדום אם יש איזה 'משהו' טוב דאז הוא כבר חשוב, ובפסח שמתחשבים במשהו חמץ, הרי בזה נותנים חיות לאותם משהו יהודים, שהם אינם בטלים ברוב, אלא הם קיימים ונותנים להם חיות חדש.

בליל פסח יש תקווה אפילו לבן הרשע והנה מצינו בליל הסדר שהבן הרשע נמצא בסדר ושואל שאלות, וגם זה מרומז כאן, שעדיין יש תקווה אפילו

בחג הפסח שהוא כנגד אברהם אבינו עליו השלום, מדת החסד כמ"ש 'חסדך גדול עלי' וכן בשבע מדות לך ד' הגדולה הוא כנגד 'מדת החסד' וכו'. וכדי לעורר 'חסד הגדול' גזרו בזה איסור 'משהו'. כדי לעורר מדה טובה מרובה במדת החסד על כל אחד ואחד מבני אשר אם נשאר בו עוד עכ"פ מדה טובה במשהו בעלמא וגם טעם אין בו, עם כל זה לא ידח ממנו נדח להוציא ממסגר נפשו להאיר אותו מתוך החשכה ולהשפיע עליו חסדו הגדול. וזהו מדת אברהם אבינו עליו השלום שהתפלל על סדום אולי ימצאו שם עשרה. והקב"ה השיבו אם אמצא בסדום כו' כי בסדום אפי' 'משהו' לא הי' בהם. אבל אנחנו בני ישראל גם השפל והנבזה שבבני איננו באפשרי שלא תקבל השכינה ממנו 'נחת רוח' בעבודתו עכ"פ ב'משהו'. לכן יש בנו כח לעורר החסדים אשר יאירו ויתנוצצו בחג הפסח עכ"ל.^א

[ובדומה לדברים אלו כתב האמרי אמת (פסח תרס"ו) וז"ל: חמץ בפסח הוא ב'משהו' (פסחים כט, ב) וקל וחומר מדה טובה מרובה שעל ידי 'משהו' יהדות' יכולים לצאת מכל הדברים רעים,

א. והנה בספרים מביאים את דברי האריז"ל (שער הפסוקים, ועי' עוד במגלה עמוקות ואתחנן אופן רלו) דדור המבול ודור הפלגה, ואנשי סדום כולם היו צריך לתקן אחר החטא באדם הראשון, והם לא תיקנו זה, ובדור מצרים כל הגזירה והזיכוכ היה כנגד זה, הגזירה של כל הבן הילוד היאורה תשליכהו דוגמת אנשי דור המבול, והגזירה הבה נתחכמה לו כנגד מה שחטאו בגלגול דור הפלגה, והעונש שמתו עם רב מישראל בימי מכת חושך, על מה שחטאו באנשי סדום, ואיתא במגלה עמוקות (שם) שאנשי סדום מתו בחושך בשלושת ימי האפילה. ולפי האמור הרי מבואר כל בקשת אברהם אבינו, וזה קשור לדברי התפארת שלמה, דהרי בעצם אברהם אבינו בעת בקשת הצלת סדום ביקש על כלל ישראל, דהרי מזה שהם מתו בגלל זה נתגלגל במכת חושך שישראל מתו, ומזה רואים העומק בכל הבקשה של אברהם אבינו.

יחלק

תענית בכורים

שלל

קטו

לבן הרשע, והאב יכול לקשר עצמו עם כל הבנים ולספר להם העובדא דיציאת מצרים.

והנה ברכות יצחק היה בליל פסח, וכמבואר ברש"י בפרשת תולדות, אמנם רואים מדברי התרגום יונתן שזה לא היה דבר צדדי, אלא שיצחק המתין לזמן זה בכדי ליתן לו הברכות, וכפשוטו הטעם נתבאר בדבריו בגלל שביליל הסדר נפתחים האוצרות והשפע, והוא זמן של ברכה, אמנם נראה דטמון כאן עוד רעיון, שביליל הסדר גם אפשר להתקשר כראוי לבנו עשו, כיון שביליל הסדר אפילו הבן הרשע אם יש לו 'משהו' הוא כבר חשוב ויכול לקשר עצמו עמו, וכן להשפיע לו ברכה.

והבי איתא בתרגום יונתן, דהנה כתיב בפרשת תולדות (כו, א) "ויהי כי

זקן יצחק וכו'" ועי' תרגום יונתן שכתב, "וקרא ית עשו בריה רבה בארביסר בניסן ואמר ליה ברי הא ליליא דין עילאי משבחין למארי עלמא 'ואוצרי טלין מתפתחין' ביה". פירוש: ויקרא את עשו בנו הגדול בארבע עשרה בניסן ויאמר לו בני הנה לילה זה עליונים משבחין לאדון עולם ואוצרות טל (שפע) נפתחים בו ויאמר לו הנני.

ולפי הנ"ל מבואר להפליא הענין בזה, ראשית עצם הלימוד שביליל הסדר נפתחין בו אוצרות השפע, ועוד שיש בו באותו הלילה גם את הכח להשפיע ולקרב עצמו לבנו עשו ולתקן אותו, שהרי באופן של הברכות היה צריך גם שעשו יהיה מתנהג כראוי, שהרי משום הכי ציוה יצחק אבינו את עשו במצות כיבוד אב לעשות הכל קודם הברכות.



סימן מ"ה

תענית בכורים

ביאור טעם לתענית בכורים

הנה מקור הדברים לתענית בכורים הובא בתוס' (פסחים דף קח) שנהגו הבכורות להתענות כיון שביליל פסח היה מכת בכורות, וישל"ע מה השייכות לזה, ונראה לפרש דבאמת הוא דבר פלא לתקן תענית על זה, שהרי בערב פסח וערב שבת יש איסור להכנס לשבת כשהוא בתענית,

וכמבואר בגמ' עירובין, והנראה בזה דלאחר שראו בגמ' דכן נהג רב ששת להתענות בערב פסח משום הדין דלתאבון שיש באכילת מצה, וא"כ בהכרח שאין איסור להתענות בערב פסח, וממילא יכולים גם הבכורים להתענות, ולפי האמור יש לדון עוד בזה, דהרי בכל חודש ניסן אסורין בתענית, אמנם כאן

דממנ"פ היה מותר להתענות בערב פסח משום אכילת המצה, וא"כ גם היה אפשר לתקן תענית זו, ויש לעיין בכל זה.

והנה במגיד מישרים כתב המגיד טעם לבית יוסף למה מתענית בתענית אסתר, ונכלל בזה גם הטעם לתענית בכורים, וז"ל: "עי' בפרשת ויקהל: כי בימי הפורים ובלייל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג ולהתפנק, ומפני שסמאל וחוייא בישא דרכם להכניס שמחה בלבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות ואח"כ עולה ומסטין. וזהו סוד התענית שמתענין ב"ג באדר, והוא להכניע כחו מלהשטין, וזהו סוד ג"כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח, והטעם מפני שישראל חייבים לשתות ארבע כוסות בלייל פסח, וכדי שלא ישטינו עליהם

סמאל ונחש נוהגים להתענות בערב פסח להכניע כוחם, ולהורות כשישראל שמחים ושותים בימים אלו אינו ח"ו להשלים תאוות היצה"ר אלא לעבודת קונינו, שהרי הם מקדימים להתענות קודם לכן להכניע תאוות היצה"ר", עכ"ל.

וקצת ישל"ע בזה דהנה בימי הפורים ששותה כמה יין שירצה האדם ומתענג ומתפנק, יש לחוש לקטרוג, אבל מדוע בפסח קיים החשש מצד ריבוי ד' כוסות ששותין שצריך כ"כ להזהר, וצ"ע. ועוד יל"ע בתענית בכורות בפסח, דאם הוא משום שצריך להגין משום ד' כוסות, מדוע רק הבכורות צריכים הגנה ולא כולם. וכן יל"ע מה תהא ההגנה ביו"ט שני, והאם נאמר שהתענית בערב פסח מספיק לשני הלילות, ויש לעיין טובא בזה.



סימן מ"ו

תשבתו בשריפה או זורה לרוח

בביאור פלוגתת ר"י ורבנן במצות תשבתו אם צריך שריפה או שבזורה ומפזר לרוח מספיק

א"תא במשנה פסחים (דף כא) רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

והנה בפרשת בחקותי כתיב "והשבתי חי רעה מן הארץ" ובמדרש פרשת בחקותי כתב בפירוש "והשבתי חי רעה מן הארץ", רב יהודה פירוש מאבידין מן העולם, ור"ש פירוש מלמדן שלא יזיקו. וכמדומני שכבר פירשו כן ואיני זוכר מי פירש כן, שהם אזלו לטעמייהו כאן

בפירוש 'השבתה', דלפי ר"י הרי צריך שריפה והרי זה נאבד מן העולם לגמרי, ולרבנן הרי זה גם זורר ומפזר לרוח, ובהכי מתקיים גם בבהמות 'והשבתה' אם מלמדן שלא יזיקו, שהוא כדרגה זו דזורה ומפזר לרוח.

והנראה לומר ביתר עומק המחל', דהנה נחלקו ר"י ור"ש בכל התורה כולה בדברי שאינו מתכוון, דלפי ר"י הוא חייב ולפי ר"ש פטור, והיינו דר"י הולך אחר המעשה ור"ש אחר הכוונה, והיינו דנחלקו אם תלוי בפועל הדבר או בתכונת הדבר, דבהמה שאינו מזיק זה נחשב כלפי העולם של ר"ש, דאם העיקר הוא קביעות הדבר כפי תכונתו הרי דבר זה נחשב שאינו קיים בעולם, דנחש שאינו נושך הרי חסר לו כל מציאותו של הנחש, ובדומה לאדם שאינו מתכוון דפטור מפעולתו, משא"כ לשיטת ר"י דהולך בתור בפועל המעשה ולא בתור נשמת הדבר, כן הוא לענין הבהמה בהשבתה דצריך שזה יהיה נאבד לגמרי, והכי הוא לענין חמץ דעד כמה דהחמץ מפוזר וזורה לרוח חסר בחשיבות הדבר וזה נחשב נאבד, משא"כ לפי ר"י צריך שיהא בפועל שזה יהיה נאבד לגמרי, וזה על ידי שריפה שנעשר אפר, שאז כל הדבר אינו קיים בפועל כלל וכלל.

והנה בגמ' שבת (דף לג' ב) נחלקו התנאים למה בא לעולם מיתת אסכרה, ואמרו כמה דרכים בטעם מיתת אסכרה אם הוא משום שאוכלים מעשר שיש קשר בין המעיים והפה והוא מדה כנגד מדה, או שאוכל דברים שאינו מתוקנין, אמנם ר"י בר אלעאי

בא לבאר שהפה הוא הגומר בעת שמדברים לשון הרע, ולכאור' הדבר צ"ב למה נחשב הפה העיקר, ומה עם הלב וכליותיו שיועצין לאדם.

והנראה בזה שר"י אזיל לטעמיה שכידוע שיטת ר"י בכל התורה כולה היא דדבר שאינו מתכוון מותר, וכן לענין מלאכה שא"צ לגופה דחייב. והינו דהכל הולך לא אחר המחשבה ורק אחר סוף הפעולה, [ואולי יש להביא עוד דוגמא לדבר זה, דדעת ר"י לא רק בהלכה דהולכים אחר המעשה ורק בעצם הדבר דמיוחסת יותר להפעולה, דאיתא בגמ' שבת דף כה: הנהגת ר"י בר עילאי בכל ערב שבת שהיה לובש וכו', וזה כדוגמת בפועל על הנהגה, ולעומת זה עשה להיפוך בסעודת המפסקת עי' בגמ' תענית דף ל' דהיה יושב בין כיריים לתנור והיה דומה עליו כמתו מוטל לפניו דהוא דוגמא לאופן עשייה ממש]. ועוד מקור מצינו בדעת ר"י בענין זה, דהנה דעת ר"י לענין מלקות (מכות דף כג) דיש מכות במספר מ' והוא ע"פ דברי המהר"ל דהטעם דיש רק ל"ט מלקות כיון דמספר מ' הוא כנגד הנשמה ואין שייך עליו הכאה, ועוד דוגמא מצינו בדעת ר"י לענין המחלו' דר"מ ור"י בגמ' (קידושין דף לו) בפירוש 'בנים אתם לה' אלוקיכם' דלדעת ר"מ שאנחנו בנים אפילו אין עושין רצונו של מקום, משא"כ לדעת ר"י רק בעושין רצונו של מקום, [ועי' בשפ"א פרשת ראה מש"כ בביאור זה],

ולפי"ז בכל לשון הרע הרי יסוד הפעולה ותוכן הפעולה אינו בפה, ורק הוא

מקום, עיי"ש בגמ' שבת דף לג' ונעשה זה מכח ששיבח הרומאים וגם בזה נחלקו ר"י ור"ש והוא תלוי בזה ואכמ"ל, ולפי זה נראה לבאר דאצלו אפילו דכל לשון צריך כמה פעולות להוציא מהכליות והלב להבין, אמנם בסופו של דבר הכל הולך אחר הפה, וע"כ הוא נהיה ראש המדברים בכל מקום].

בכליות ומכח זה בא ללב להיות מבין, ועד הפה דהוא בפועל מוציא זה, אמנם לדעת ר"י דהכל הולך אחר המעשה ומכח זה דבר שאינו מתכוון מותר, וע"כ מיתת אסכרה באה דייקא ונגמרת בפה להראות דבר זה ונמצא דהוא ר"י לטעמיה. [ואולי יש"ל עוד ב'דרך צחות', דרב יהודה הוא ראש המדברים בכל

סימן מ"ז

חומרא שלא לאכול יותר מכזית מצה

י', וכידוע כן נהגו כמה גדולים המהרי"ל דיסקין ועי' בהגדת 'מבית לוי' בהנהגות בית בריסק בענין זה.

בענין אם ראוי להחמיר שלא לאכול יותר מכזית בליל הסדר משום חשש חמץ במצה

ויש להעיר מראה מקום לענין זה, שביו"ט במקום להחמיר שאר חומרות, צריך לדעת מקורם שחובת שמחת יו"ט הוא מן התורה, יעוי' בזה בביאור הלכה (ס' תרל"ט) שהביא מדברי העולת שמואל לבאר מה הטעם שבסוכה הכלל הוא שאם פטור ומחמיר על עצמו הרי זה הדיוט, וביאר הדבר וז"ל: זה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו

כתב השערי תשובה (ס' ת"ס סק"ו) בסוף דבריו וז"ל: ויש שמחמירין ביותר שאין אוכלים מצה כלל אחר ליל הראשון, רק אוכלים למעדנים מיני תבשילין. והרבה נמנעים לעשות כן משום שמחת יום טוב כי פתא סעדא דלבא ועל אילו ועל אילו שלבם לשמים קורא אני ועמך כולם צדיקים עכ"ל א. ועי' בדברי הר"ח פאלגי בספר מועד לכל חי סימן ב' אות

א. ויש לרמוז בזה דלפי המ"ד שהמלאכים הגיעו לאברהם אבינו בפסח והרי היה זה ביום שהקב"ה הוציא החמה מנרתיקה וכיון שכן הרי המצות לא היו בשביל הסדר אלא רק סתם לאכול, ובזה יש לבאר ב'דרך דרוש' שהדגיש להם אברהם באומרו להם הטעם שהם צריכים לאכול לחם "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וסעדו לבכם" וברש"י הביא דרשת חז"ל שמצינו בכל מקום שפת הוא סעדתא דלבא, ולזה יש"ל שזה היה ג"כ כוונת אברהם אבינו וכמו שדקדק השערי תשובה שאין למנוע מלאכול המצה, שהרי רק הפת הוא סעדתא דליבא ואין דבר אחר לאכול, וממילא מחמת חובת יו"ט צריך לעשות כן.

יחלק

חומרא שלא לאכול יותר מכזית מצה

שלל

קיט

במצטער, דהוי חילול יום טוב ואפילו בחוה"מ חייב לכבדו, אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר, כמו ר"ג שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלום לסוכה עכ"ל.

אמנם עדיין יש לחלק ולומר שהרי כאן הוא מצטער לאכול המצה משום חשש חמץ וממילא גם אינו עונג לו, והרי חובת סעודה ולאכול פת וכל הדברים הוא רק עד כמה שהוא עונג, וכמבואר כל זה בדברי המגן אברהם בהלכות שבת (בס"י רפ"ח) בנוגע להיתר תענית חלום בשבת.

אימתי צריך לצמצם אכילתו במצה מחשש חמץ ומתי לא צריך לצמצם אכילתו

והנה בקול אליהו מהגר"א (פרשת בא) הראה רמז נפלא לטעם למנהג קמחא דפסחא מהתורה, שביאר מ"ט כתיב בתורה פעם אחת (יג, ה) "תאכל מצת" חסר ו', ובמקום אחר (יב, טו) כתיב מלא "מצות תאכלו". כי כאן איירי על אכילת האדם לבדו ובזה איירי כפי מה שצריך לו בלבד. ובשני קאי על אכילת כל כלל ישראל, לרבות העניים, ושם צריך ליתן להם בשפע. ומבואר שכל זה נכתב במצות המצה, שלעצמו יצמצם אכילתו משא"כ לעניים, וללמד שבכך מקיים את המצוה בשלימות. משום דאחר שמכיר בניסים ונפלאות שנעשו עמנו ביציאת"מ, הוא חפץ להיות שליח לאותה התייחסות אצל העני.

והנראה לבאר עוד בזה, דהנה כתב השל"ה (בתורה אור מסכת פסחים אות יד) "מצאתי: כתב הר"ר אשר ז"ל בהלכות פסח, נהגו כל ישראל לעשות לחם בערב שבת הגדול, הגדול לפי גדלו, והקטון לפי קטנו, וקורין אותו 'חלת עני', ובלע"ז - לחם בית הכנסת, ומחלקין אותן לעניים. ומיום שזלזלו בו, נשתלחה מארה כתבואה*, עכ"ל. ושמעתי בשם הגאון מהרש"ל שהיה דורש, כל אחד יאפה חלה אחת או תבשיל אחד מקמח הנטחן לפסח, כי שמא היה שם חשש 'חמץ', ויתלה אותו בההוא שנטל מהם. ואפשר, שאותו 'חלת עני' היה גם כן מקמח הנטחן לפסח. וראוי לאדם לקדש בקדושה זו ליתן מקמחו לעניים, שיאכלו קודם פסח, ואז הקמח של פסח יהיה ביותר מקודש" עכ"ל.

ועי' במה דכתבנו עומק המנהג הזה, דעל ידי הענין דקמחא דפסחא מכח זה מגין על אכילת מצה שלא יהיה בחשש איסור 'חמץ', והנה כתב השערי תשובה הנ"ל בסוף דבריו וז"ל: ויש שמחמירין ביותר שאין אוכלים מצה כלל אחר ליל הראשון, רק אוכלים למעדנים מיני תבשילין. והרבה נמנעים לעשות כן משום שמחת יום טוב כי פתא סעדא דלבא ועל אילו ועל אילו שלבם לשמים קורא אני ועמך כולם צדיקים' עכ"ל

ונראה לדון בזה דמאחר שנותן קמחא דפסחא לכולם שוב אפשר כבר לאכול יותר מכזית, ולפי"ז נראה דיש לחבר את דברי הגר"א עם דברי השל"ה בענין זה, והפסוק דמצות תאכלו שהוא

ולחשוש לאיסור חמץ, אבל בעת שאינו מקיים מצות קמחא דפסחא, ואין לו 'זכות' הגנה מחשש חמץ, אז באמת צריך הוא לצמצם אכילתו ולהיות מצת חסר ו'.

ב'לשון רבים' אינו רק רמז על קמחא דפסחא, אלא הוא כפשוטו דיש ריבוי באכילת מצה ולא רק בכזית בלבד, והכל משום דמאחר שהוא נזהר לתת קמחא דפסחא שוב אינו צריך לדקדק



סימן מ"ח

בענין מצות מכונה

ויאסור את המצה, ובמצות יד יחושו בכך העוסקים במלאכה, מה שאין כן במצות מכונה.

והטעם לאחרונים שאפשר לצאת במצות מכונה הוא, מכיון שעיקר עבודת המצה היא המהירות בעיסוקה, ואף הזריזים ביותר העוסקים במצות יד לא יוכלו להגיע למהירות המכונה; כמו כן אין בעיה של "לשמה" במצות מכונה, כי די בזה שהפעלת המכונה תיעשה על ידי גדול שיכוון בשעת ההפעלה לשם מצת מצוה. ועוד: שהרי עיקר מצות "לשמה" לא נאמרה על מעשה האפיה, אלא על שמירת המצות, והשמירה הרי נעשית בידי אדם, ולכן יוצאים בהן ידי חובת מצה (כנסת יחזקאל).

מעורר ו' נקודות שלא לצאת במצות מכונה

נראה להעיר עוד בענין זה, א'. שבזה שעושין המצות באפייה והוא שונה בצורתו ממצות שרגיל בהם כל השנה

אם יוצאים ידי חובת כזית מצה בליל פסח במצות מכונה

הנה רבו הדעות באחרונים בענין זה, יש אומרים שאין יוצאים ידי חובת כזית מצה בליל פסח במצות מכונה, (עי' אגרות חזו"א ח"א אגרת קפה; כף החיים סימן תנט אות עו; מועדים וזמנים ח"א עמוד נו), ויש סוברים שמצות מכונה דינם כחמץ גמור (שו"ת דברי חיים סימן כג, ונפק"מ לעינן עירוב חצירות שאינו יכול לצאת בזה), ויש שהתירו אותן אפילו לכזית ראשון של ליל פסח (חסד לאברהם תנינא סימן ג; אהל אברהם סימן מב; דברי חיים סימן כג; שו"ת מהרש"ם ח"ב סימן טז וח"ד סימן קכט).

ובטעם הדבר שאין יוצאים ידי חובתו כתב החזו"א שם: לפי שלמצת מצוה צריך כוונת "לשמה" של גדול, ואילו במכונה נעשית המצה ללא דעת אדם כלל, והרי היא כמצה שנעשתה על ידי חרש, שוטה וקטן. עוד העיר בזה (בכנסת יחזקאל): יש לחוש שמא נשאר בבצק או בקמח גרגיר חיטה שיחמיץ

יחלק

בענין מצות מכוונה

שלל

קבא

ניכר המצה, ובמצות מכוונה קשה להפרישן מהמצות שכל השנה, וזהו סברא מצד החשש חמץ,

ב'. נראה עוד שנלמד במיוחד באכילת מצה שיש מצוה להיות נאכל זה לתיאבון (עי' פסחים דף צט' ב, ברשב"ם וברש"י שם) והרי חסר בחביבות המצה, כיון שהיא נאפית דוגמת המצה של חמץ ואין ניכר בה שום שינוי וטעם, והרי חל על המצה דין של לתאבון, והגר"א היה מקפיד אף שלא לאכול מצות כל השנה.

ג'. הנראה לדון עוד בזה דכמו שביארו הראשונים לענין ביטול חמץ שמהני מן התורה, ומ"מ חכמים תיקנו לבדוק, וכתבו התוס' (פסחים דף ב') שהטעם בזה הוא שעל ידי זה הוא נזהר אם ימצא גלוסקא יפה, וא"כ מכח זה יש לומר דכיון שאופין המצות ביד, ויש יותר חשש שיכול לבוא לידי חמץ, ממילא הוא נזהר ביותר בזה.

ד'. נראה עוד נקודה במעלת אפיית היד, שהרי אין יוצאין במצה שאינה יכולה

להיות חמץ, ומשום הכי רק בחמשת המינין מקיים מצות מצה, וכיון שכן הרי ככל שיותר שייך להיות חמץ כן הוא כשרותה של המצה, ובעומק הדבר הרי זהו כל היסוד של אכילת מצה, לא שיקח ממין שאינו יכול להחמיץ, אלא צריך ליקח דוקא מהמין שיכול להחמיץ, ובעשיית מצה של יד, הרי בקל יכול להחמיץ אם אינו משגיח כראוי, משא"כ במצוות מכוונה הרי מאחר שהוא סידר המכוונה, הרי אי אפשר להחמיץ, וכמובן שזה כשר שבודאי אין זה סברא בכדי לפסול, אמנם מ"מ עדיין חסר בזה מעלת המצה שנבנית על ידי זה שהיא יכולה לבוא לידי חימוץ^א

ומצינו עוד ב' סברות בחסרון של מצות מכוונה:

ה'. הרי כל מצות המצה הוא בכדי לקיים הזכר למצות שאכלו ביציאתם ממצרים ולא היו יכולין להחמיץ והרי שם בודאי לא אפו המצה במכוונה, והגם שלפי"ז היה מקום לאפות המצה על ידי החום מזריחת השמש, אמנם אין זה שונה

א. והנה יעו' בגמ' (פסחים דף לה) שרק דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ – ועי' בדברי יחזקאל [סימן יא - א] שחוקר האם עיקר הלימוד הוא לגבי המינים, ובא למעט מין שאינו בא לידי חימוץ, או שהתורה הקפידה על אופן הלישה וגם באותם מינים שבאים לידי חימוץ, אם ילוש אותם באופן שלא יכולים לבוא לידי חימוץ לא יצא.

ומביא דכבר הסתפק בזה המג"א [סימן תנר - א] שכתב דמורסן דהיינו קליפת החטה הנשארת בנפה יוצאים בה ידי חובה [לדעת רש"י] ומזה ראה שבאה לידי חימוץ. ואפשר לומר כיון שהוא ממין הבא לידי חימוץ יצא ידי חובה אף על פי שהמורסן עצמו אינו בא לידי חימוץ. ולפי"ז יש לומר דיש נפק"מ גדולה בחקירתו לענין מצת מכוונה, אמנם בודאי שלמעשה זה כשר כיון שסוף כל סוף המציאות הוא שיכול לבוא לידי חימוץ, אמנם הסברא שכתבנו בפנים הוא רק לפי הצד השני בחקירה ולענין זה יש מעלה ככל היותר שיש אפשרות לבוא לידי חימוץ, דאם הוא רק מיעוט במין שבא לידי חימוץ, אין מקום לדברינו.

ובזה אמרה תורה שכדרכו של העני, 'אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה', כלומר: שכן צריכה להיות דרכה של אפיית המצות בזריזות גדולה בכדי שלא תחמיץ העיסה. וכתב הטור (סי' ת"ס) שיש ללמוד מדרשה זו להקפיד ולנהוג כמנהג אביו הרא"ש ובעלי מעשה וחסידיה שמחמירין על עצמם ולשין בעצמם ואופין, כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, ולכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתן. והביא שכן היה נוהג אביו הרא"ש שהיה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים'. ומדבריו אנו למדים שבכלל ההנהגה הזו שצריך להיות זריז באפיית המצה.

והנה לפי הגמ' הנ"ל יש לדון דבמצה מכונה חסר בקיום 'לחם עוני', דאין כאן את המעלה של 'הוא מסיק ואשתו אופה', ולא שייך כאן זירוז על זה, שהרי במכונה כל המצות נעשית באותו אופן, וחסר בעצם הקיום של 'לחם עוני'. [ולהלן יבואר בעז"ה ענין זה בהרחבה].

מאפייה שהיא בחום האש, אבל לעשות במכונה זהו כבר ענין אחר לגמרי.

ו'. עוד מצינו שיש כל כך הרבה ענינים גדולים בעסק המצות, וקשה לדון בקיום עסק זה במצות מכונה.

ובהמשך הדברים יתבאר עוד ב' טעמים במעלת המצות יד:

א. שיש ענין לעשות מצות עגולות מכמה טעמים [וכמו שיבואר להלן] והמצות מכונה הם מרובעות,

ב. דהנה איתא בגמ' (פסחים קטז ע"א) דרשו חז"ל בלשון התורה 'לחם עני', [דעני כתיב בלא ו'], מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה. דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה. וביאר הרשב"ם: שכן דרכו של העני שהוא מסיק ואשתו אופה, הואיל והוא מחוסר עצים ומתיירא שמא עד שיספיק לאפות כבר יכלו העצים ויצטנן התנור, ומפני זה נזקק הוא להזדרז ולמהר ולשתף את אשתו בעשיית הלחם.

סימן מ"ט

בענין מצות עגולות

שהתחילו להמציא לעשות מצות על ידי מכונה, שנחסר להם נקודה זו שהמצה הוא עגול, והמקור לזה הובא (בשו"ת יהודא יעלה או"ח סי' קנז) 'לפי שנאמר

כמה סיבות שהמצות הם עגולות ולא מרובעות

בירדע מנהג ישראל תורה במצות עגולות והיו פוסקים שאמרו בעת

(שמות יב, לט): "עוגות מצות", ויש במנהג זה זכר למצת מצרים שהיתה עגולה. ויש בזה עוד טעם לזכר האבילות [כדאיתא ברמ"א לענין לאכול 'ביצה' זכר לאותו יום שחל פסח חל ת"ב]. והאבל אוכל מאכלים עגולים לרמז שגלגל חוזר בעולם. והנראה עוד בזה, שיש מעלה במיוחד בזה שהוא עגול שבוה הוא חלוק מהמצה של כל השנה

וניכר בו שזה מצה ואינו חמץ, ונראה עוד רמז בזה שכידוע ליל הסדר הוא הזמן שנטל יעקב אבינו הברכות, כדאיתא בחז"ל הובא ברש"י בפרשת תולדות, והרי מה שזכה יעקב אבינו להברכות היה משום הבכורה שמכר עשו ליעקב אבינו בשביל נזיד עדשים, שהיה מאכל אבליים והוא עגול, וכיון שכן לזכר זה המצות הם עגולים.



סימן נ'

אפיית המצות בערב פסח

מביא מקור מאברהם אבינו כשבאו אצלו המלאכים ולא רצה לאפות המצה אלא אחר חצות

רבים נוהגים לצאת ידי חובת מצת מצוה במצה שנאפתה בערב פסח מו' שעות ולמעלה (ירושלמי).

ואיתא בטור (אורח חיים הלכות פסח סימן תנח) "אין מתחילין להתעסק בפת ביי"ד עד אחר ו' שעות ואיתא בתשובה מעשה באחד שאפה מצות קודם ד' שעות וכבר ביער חמצו, ואסרו רבותינו המצה, דאיתקש לפסח, וכיון דפסח אינו נשחט אלא מו' שעות ולמעלה אף מצה כן, אבל רבינו אליעזר הגדול ור' שמואל הכהן התירו, אך לכתחילה יש ליזהר משום חביבה מצוה בשעתה".

והנה יש לדון ולהביא קצת ראייה לזה, מפרשת וירא, שאברהם אבינו ישב פתח האהל לצפות שיבואו אורחים, ואחר שבאו האורחים כתיב "וימהר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח וגו'" וישל"ע למה לא אפתה כבר שרה הלחם מקודם, בכדי שאם יבואו אורחים יהיה להם מזומן כבר הלחם, ועכ"פ למה לא לשו הבצק מקודם, שלפחות הקמח יהיה מתוקן. אמנם לפי הנ"ל יש לבאר למה דאיתא במדרש וכן הוא בהגדה, דהמלאכים באו לאברהם אבינו בפרשת וירא והיה זה בפסח, 'ואקחה פת לחם' הוא המצות. וכין שכן המנהג הוא שלא לאפות עד אחר חצות, ויש לומר דהיה זה בערב פסח וע"כ לא אפה עד אחר חצות.

לחם שעונין עליו דברים, דבר אחר לחם עני, עני כתיב [בלא ו'], מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה. דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה.

ובפירוש הדרשה השלישית כתב הרשב"ם: שכן דרכו של העני שהוא מסיק ואשתו אופה, הואיל והוא מחוסר עצים ומתיירא שמא עד שיספיק לאפות כבר יכלו העצים ויצטנן התנור, ומפני זה נזקק הוא להזדרז ולמהר ולשתף את אשתו בעשיית הלחם. ובזה אמרה תורה שכדרכו של העני, 'אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה', כלומר: שכן צריכה להיות דרכה של אפיית המצות בזריזות גדולה בכדי שלא תחמיץ העיסה.

והנה כתב הטור שיש ללמוד מדרשה זו להקפיד ולנהוג כמנהג אביו הרא"ש וזה לשונו (סי' ת"ס) 'ובעלי מעשה וחסידיהם מחמירין על עצמם כגאונים המחמירין ולשין בעצמם ואופין, כההיא דאמרין מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתן. וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל היה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים'. ומדבריו אנו למדים שבכלל ההנהגה הזו שצריך להיות זריז באפיית המצה.

[והנה יש להעיר דבכל שאר הדרשות דלחם עוני, דעונין עליו דברים הרבה, או שהוא בפרוסה, הרי דבר זה נתפס בעצם המצה, שהוא מצה אחרת מצה דעונין עליו דברים הרבה, או שהוא בפרוסה כדרכו של עני לעומת שלימה,

מצינו בלוט דאפה המצות ומבואר דגם במשך הפסח יש ענין לאפות זה מחדש **אמנם** ישל"ע דגם בלוט כשבא המלאכים והיה זה בפסח וכדכתיב, 'ומצות אפה' הרי דמקודם לא היה לו עדיין המצות ויש לעיין בזה, [עוד יש לדון דעדיין יש בזה חילוק דאצל לוט כתיב רק דאפה המצה, אמנם באברהם אבינו היה צריך לתקן הסולת ג"כ, ועיין בזה]. והנראה בזה דהנה בערוך השולחן מביא עוד טעם למה לאפות המצות אחר חצות, וע"פ טעמו זה שייך גם לכל ימי הפסח והכי הוא דבריו: (ערוך השולחן שם סעיף ג) לפי שמלפנים בישראל לא היו אופים את כל המצות קודם הפסח, אלא היו אופים בכל יום מימי הפסח, שכן המצות בימיהם היו עבות ומצות עבות כשהן צוננות הן קשות לאכילה, וכדי שלא תגרע מצת המצה שאוכלים בליל פסח משאר המצות, היו אופים אותה סמוך לאכילה בערב פסח אחר חצות, כדי להדר לאכול בערב מצה חמה.

ולפי"ז יש לומר דלכך גם בכל ימות הפסח היה ענין לעשות זה, ולכך גם בלוט אף דלא היה זה בערב פסח, מכל מקום לא לקח המצות הישנות, [כי מצות עבות כשהן צוננות הן קשות לאכילה] אלא הביא להם לאכול ממה שאפה עכשיו, ועיין בזה.

'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה'

א"תא בגמ' (פסחים קטז ע"א) כמה דרשות שדרשו חז"ל בלשון התורה 'לחם עני', וכך שנינו 'אמר שמואל לחם עוני

אמנם במצה זו דנעשה בשמירה יתירה, איך זה נתפס בתוך עצם המצה שהוא לחם עוני. ואולי יש לדחוק דכיון דצריך לעשות האפייה בעצמו וכדומה ולעמוד על הדברים, הרי באמת המצה אינו נראה כמו המצה הרגילה ואז ניכר עסק האדם גם בתוך המצה עצמה].

מקור להנ"ל, והטעם שאברהם הוצרך לצוות לשרה שתמהר בלישת הקמח, ולישמעאל לא ציוה לו למהר

ונראה להביא מקור לזה דקיומו של לחם עוני הוא דהבעל עומד על גביו בעת העשייה ומזדרז לעשות זה. מהא דכתיב בפרשת וירא (יח, ו) "וימהר" אברהם האהלה אל שרה ויאמר "מהרי" שלש סאים קמח סולת וגו'.

ובפשוטו מה דאמר אברהם אבינו לשרה מהרי שלש סאין קמח, הפירוש הוא כמו שרואים כסדר בכל הכנסת אורחים כאן דאברהם עשה הכל במהירות ובזריזות, וכדכתיב "וירץ לקראתם" ואל הבקר "רץ אברהם", אמנם בעת דנתן הבקר להנער לעשותו כתיב "ויתן אל הנער וימהר לעשות אתו" ולא כתיב דהיה מצוה להנער לעשות במהירות, וא"כ מה הטעם דאברהם היה צריך לומר "מהרי" ולצוות במיוחד לשרה 'למהר' לעשות זה, דהרי אם ישמעאל הנער, ידע מעצמו דצריך לעשות הכל בזריזות, א"כ ברור דגם שרה ידעה דצריך לעשות את ההכנסת אורחים בזריזות, ועוד יש להבין האם זה הפעם הראשונה דשרה אופה לאורחים דצריך אברהם אבינו לצוות לה על זה, וצ"ב בזה.

אמנם נראה דהענין בזה הוא ע"פ מה דמבואר לעיל דמעשה זה היה בפסח, או עכ"פ בערב פסח אחר חצות, ובזה יבואר מה דצריך לעשות את לישת הקמח בזריזות, דזהו משום חשש חמץ, ולזה אמר אברהם לשרה ציווי מיוחד, דעכשיו צריך לעשות זה בזריזות יותר מענין הזריזות הכללית מצד החיוב של הכנסת אורחים, משא"כ בנוגע לישמעאל, הרי הוא נתעסק עם הבן בקר, ובזה לא היה ענין של זריזות מצד חמץ, אלא רק מצד הכנסת אורחים, ולזה אברהם אבינו לא היה צריך לומר לו להדיא, כיון דמצד הזריזות שיש בהכנסת אורחים זה כבר ידע ישמעאל, וכן עשה וכדכתיב "וימהר לעשות אותו".

ועוד יש לבאר בזה על פי מה דאיתא בגמ' (פסחים דף קטז, א') "לחם עוני" מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן בפרוסה הוא מסיק ואשתו אופה, והינו דחד מפירושם של לחם עוני הוא הקיום דאשתו אופה והבעל מסיק, והטור (בסימן ת"ס) כתב וז"ל: "ובעלי מעשה וחסידים מחמירין על עצמם כגאונים המחמירין ולשין בעצמם ואופין, כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתן וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל היה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים בהן והיה מסייע בעריכתן" עכ"ל. הרי דהרא"ש היה מקפיד להיות עומד על גביו בעת עשיית המצות, ובזה היה הקיום של 'הוא מסיק ואשתו אופה', ורואין

מכאן שחורף מכל החומרות שיש באפיית מצה, חלק מעצם הקיום של לחם עוני, הוא הענין דמקפיד על העשייתו, ובפרט הבעל מקפיד על האפיית האשה,

ולפ"ז יש לומר דמה דאמר אברהם אבינו לשרה 'מהרי שלש סאין קמח' וגו' דזה היה מצד הקיום ד'לחם עוני' דהוא מסיק ואשתו אופה, [ויש עוד לדון בזה, האם גם ענין זה דקיום לחם עוני בזהירות יתירה של המצה הוא גם רק במצות דליל הסדר או דזה נוהג בכל המצות בפסח, ועייין בזה].

מביא עוד טעם דבכל אשה במיוחד צריך להיות עומד על גבה וזה היה הטעם שאברהם היה עומד על גבי שרה

והנה כתב המשנה ברורה (סימן ת"ס ס"ק

(ו) ובחק יעקב (שם ס"ק ד): אין לסמוך על לישת ואפיית מצות על ידי אשה, אלא אם כן האשה מדקדקת במצוות, ובתנאי שתלמיד חכם הבקי בהלכות מצה עומד על גבה* והטעם: "אין להאמין לנשים בענין לישת ואפיה כי כמה דברים יעלו על לב נשים שהם מותרים, או שמא שוכחות ועושות דבר שלא כהוגן ואינן יודעות שכר מצוה והפסד עבירה" (שם בשם שבלי הלקט).

והנה כאן רואים דשרה אפתה את המצות לפסח, ויש לדון אם מה שאמר אברהם אבינו לשרה מהרי וכו' היה מחמת הטעם הנ"ל דצריך להיות עומד על גבה, שלא יהיה חמץ, ולפי מה דבארנו לעיל דזהו משום 'לחם עוני' יש להוסיף דזהו גם מחמת הטעם הנ"ל, ועייין בזה.

סימן נ"א

מצות חבורה

גדולי עולם נהגו להיות נמצאים באפיית המצות.

ונראה להביא לזה מקור גדול, והוא בהקדם דברי הגמ' פסחים (דף קט"ו.) בפירש הג' בגמ', ד'לחם עוני' דמה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה עיי"ש. והטור (בסימן ת"ס) כתב וז"ל: "ובעלי מעשה וחסידים מחמירין על עצמם כגאונים המחמירין ולשין

מקור למנהג לעשות 'חבורה מצות' ואפיית המצה ביחד עם הרב של הבני חבורה

הנה ידוע מנהג העולם להקפיד לעשות מה דנקרא 'חבורה מצות', והטעם לצאת בזה דעת הרא"ש לענין שהיות ונקרא זה בשם מצת הרא"ש. ומנהג העולם הוא כמו שרואים בזמנינו שכל קהילה הולכת ביחד עם המרא דאתרא שלה לאפות המצות. וכן רואים דכל

בעצמם ואופין, כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתן וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל היה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים בהן והיה מסייע בעריכתן עכ"ל.

והנה נראה שדקדוק זה היה רק בכדי לקיים המצוה דאכילת מצות בליל ט"ו, אלא דלכאור' צ"ב דהרי ממנ"פ אם האפיה בחבורה היא רק מחשש חמץ א"כ הרי צריך להיות נוהג כן בכל המצות שאוכלים בכל ז' ימי הפסח, ולא ראינו שנזהרים בזה, ובהכרח דבליל פסח יש בזה קיום במיוחד של 'לחם עוני' דבזה הקפידו ביותר על חשש חמץ, ועדיין צ"ב בנקודה זו.

אמנם עכ"פ מה דכן מוכח מכאן דהענין הוא דהולך הרב שם ומשגיח ובוזה יש את הקיום של 'אשתו אופה והוא מסיק', דהיינו שהקפידא היא לענין ההיסק של התנור שלא יהיה רק על ידי האשה, ולכך בודק הבעל זה בעצמו, ולענין זה מתקיים דברי המג"א שפירש בדברי הטור דזהו משום 'מצוה בו יותר מבשלוחו', ולכאור' צ"ב דהרי הרא"ש כתב כן משום הגמ' דלקמן ועיין בבביאור הגר"א מה שציין לזה. אמנם מאחר דיש כאן קיום בחפצא הרי זה נקרא 'מצוה בו יותר מבשלוחו' כהכנה בשבת, וגם שם אינו בכל פרטיה ורק בחלק, וכן כאן וגם הזירוז הוא חלק מאפיית המצה ושמירתה, שיהיה נאפה באופן זה של זריזות, וחל על האדם החוב הזה.

עסק המצות על ידי עצמו לקיום לחם עוני וזכר לנס שהקב"ה עשה בעצמו ולא ע"י שליח, ובדין פדיון הבן ע"י שליח והנה בעיקר מה שכתב הטור הנ"ל שבעלי מעשה וחסידיה מחמירין על עצמם כגאונים המחמירין ולשין בעצמם ואופין, וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל היה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים בהן והיה מסייע בעריכתן

הנה המג"א (סי' ת"ס ס"ב) כתב על דברי המחבר שהרא"ש היה משתדל בעצמו להיות עומד על עשייתו ומזרז ומסייע בעריכתן, 'דאמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו'. ובביאור הגר"א כתב 'ע' מג"א ואמרינן מה דרכי של עני הוא מסיק ואשתו אופה, הרי שהעיר לנו הגר"א דיש לכאורה כאן ב' טעמים, חדא מדברי המג"א משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וב' משום דברי הרא"ש שהובא בטור בטעם, דזהו כמו דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. וזהו בשביל הקיום של 'לחם עוני', ובאמת יש לדון בזה נפק"מ דלכו"ע קיום לחם עוני הוא רק למצות בליל הסדר [דהנה יש לדקדק ברמב"ם דההידור בזה הוא לענין כל המצות שאוכל בליל הסדר, אבל לא לכל הפסח] אמנם מעלת מצות שמורה הוא לכל הפסח וכמפורש בדברי הגר"א, והובאו הדברים במשנ"ב (סי' תרנ"ג) דיש לדקדק בשמורה מצה לכל שבעה, והנה כאן שהרא"ש היה זריז על אפייתו, אם משום מצוה בו יותר מבשלוחו יש לדון שלא דוקא היה זריז על המצות של ליל הסדר, אלא על כל

והר"ן בנר חנוכה אף על גב דנעשה על ידי שליח מכל מקום מברכין להדליק, ולא על הדלקה משום דמצוה חביבה הוא אין להקל לשלח שליח ונעשה על ידי עצמו, משום הכי מברכין להדליק. והכא בפדיון הבן נראה לי גם כן אין רגילין לעשות שליח, משום דכתיב "ועברתי בארץ מצרים" אני ולא השליח, ע"כ זריזין לעשות בעצמו ולא על ידי שליח, זכר לנס אף על גב דמשום כן אין לנו לאסור לעשות על ידי שליח, מכל מקום אין רגילין לעשות שליח והי' לנו לברך לפדות עכ"ל.

ונראה דלפי דברי החת"ם סופר הרי המצה היא שנשארת לנו מן המצות מן התורה לזכר הנס, ומשום הכי במיוחד במצה נתקיים הענין לזכר הנס לעשות על ידי עצמו ולא על ידי שלוחו.^א

המצות שיתקיים בהם המצוה, ובפרט לשיטת הגר"א שיש מצוה באכילת מצות כל שבעה מן התורה והוי מצוה של רשות, ולכן לדברי הגר"א צריך להיות משומר, אמנם לפי הטעם של הרא"ש שהוא לקיום לחם עוני, בודאי דטעם זה הוא רק על המצות שיתקיים בהם מצות אכילתו בליל הסדר, וכן משמע בלשון הרא"ש שהוא היה משתדל במצת מצוה.

ונראה להביא עוד סמך לעשות על ידי עצמו במיוחד במצה באפייתו, דהנה כתב החת"ס (שו"ת יור"ד סי' רצ"ג) לבאר הטעם למה לכתחילה במצות פדיון הבן ראוי שלא לעשות על ידי שליח אלא רק בעצמו, ומשום הכי נוסח הברכה הוא 'לפדות' [ולא 'על פדיון'], וז"ל בסוף המכתב: "נראה לי על פי מה שכתבו הראשונים בפ"ק דפסחים הרא"ש

סימן נ"ב

בענין אפיית המצות

בהן בהושענא רבה (רמ"א סימן תרס"ד סעיף ט' מהר"י וויל).

והנה במשנ"ב (סי' תמ"ה סק"ז) לגבי ביעור חמץ, כתב, דאם יש לו הושענות, טוב לשרוף החמץ בהושענות, משום דהואיל ונעביד בו מצוה חדא

מבאר טעם מיוחד להסיק התנור בלולב, ולהסיק האש בביעור חמץ עם הערבה מהושענא רבה

ברמ"א בהלכות הושענא רבה, כתב: יש נוהגים להסיק את התנור בו אופים את מצות המצוה בערבות שחבטו

א. ראיתי בכמה ספרים שהיה אומר האדמו"ר מלובלין לחסידיו, שיותר מסוגל לבוא אליו בפרשת בא יותר מפרשת בשלח, ורמז להם שהרי אמרו חז"ל 'מצוה בו יותר מבשלוחו', הרי דהמצוה בפרשת בא הוא יותר מפרשת בשלח. ואולי אפשר לבאר הדברים, שנלמד כאן מדברי החת"ס ומדברי המג"א

ליתעביד בה גם מצות תשביתו. וראה עוד בבאר היטב שם שכתב, רש"ל קיבל מרביתו לשרוף החמץ בהושענות, חק יעקב, ובכנסת הגדולה כתב דיש להסיק התנור בלולב.

ונראה לדון בזה דיש כאן רמז, דעיקר עבודת ביעור החמץ הוא שריפת הרע, ולענין זה שייך במיוחד ענין הערבה דחובטין על הקרקע והוא ענין המתקת הגבורות, וכמו דאומרים ב'יהי רצון' לאחר שחובטין הערבה 'והיום הזה תתן בשכינת עוזך חמשה גבורות ממותקות על ידי חביטת הערבה וכו' ממתקת כל הגבורות וכל הדינין.

משא"כ באפיית המצות שהוא זכר ל'אהבה והקירבה שיש בין ישראל להקב"ה', והוא במצות לולב 'ולקחתם לכם' שהלולב הוא כלי נצחון המלחמה שזה מראה דה' מכפר לנו העוונות. ובזה אופין המצה ועיין בזה, [ראיתי לפני זמן רב במועדים וזמנים על סוכות, דברים בענין זה ויתכן שמבואר שם כנ"ל].^א

בענין אפיית המצות ערב פסח במזמור [סימן תנ"ח] מביא הירושלמי שסובר שאין אופין מצות אלא בערב פסח אחרי חצות, משום דהמצה הוקשה לפסח שנשחט אחרי חצות, והביא מחלוקת האם זה לעיכובא. והביא דעת האבי עזרי שכתב שהתוספתא חולקת על הירושלמי וס"ל שיוצאים במצה ישנה.

[ועי' שם בב"י וכן ברבינו מנוח (ח"מ פ"ו הט"ו) שמביאים ראיה מהמשנה בפסחים (דף לה) שיוצאים בחלות תודה אף על פי שלא אפה אותם בערב פסח, שהרי אין מביאים קרבן תודה בערב פסח כמבואר שם (יג ב). וכע"ז כתבו המהר"ם חלאוה והמאירי (פסחים לח א)].

מעבירים החמץ מפני המצה

ונראה לבאר עוד מעלה בזה שאופים המצות בערב פסח, חוץ ממה שמבואר בראשונים שיש בזה קיום של 'זכר לקרבן פסח', דזהו מחמת שכל החפצא של המצה נבנית רק על ידי זה שיש איסור חמץ, ולפי"ז מאחר שכבר בא זמן ביעור החמץ והיא נאסר ממילא

ביחד, שהזהירות לקיים דוקא בו על ידי עצמו ולא על ידי שלוחו, נלמד מפרשת בא, שהקב"ה עשה בעצמו את היציאת מצרים, אמנם בפרשת בשלח לא היה ע"י הקב"ה בעצמו, והרי בפרשת בא הוא הלימוד של מעלת מצוה בו יותר מבשלוחו, וכהנ"ל.

א. ויש לבאר גם הדעות דלוקחים הלולב, דהרי גם הלולב לחד מ"ד בגמ' (סוכה לז) הוא משום גירא ליצר הרע ועוצר טללים רעים, וע"כ גם הלולב שייך לביטול הרע, והסקת התנור הוא בכדי לבער הרע ע"י המצות. [ובדרך צחות יש להוסיף בזה עובדא שכאשר הוצרך הרה"ג רבי דוד בהר"ן ז"ל לאחר חג הסוכות להכות משום חינוך את אחד מצאצאיו, היה מכה ב'לולב' שנשאר מסוכות ואמר: 'הואיל ונעשה בו מצוה אחת, נעשה בזה מצוה נוספת...! ולפי הנ"ל הרי עובדא זו בחינוך הוא לבער הרע, היה גם הנקודה בלולב לבער היצר הרע הגירא בשטן].

עכשיו זהו הזמן של אפיית המצה, ונראה להביא ראיה לזה מדברי התרגום שני בפורים על הלישנא בישא שאמר המן לאחשורוש [ויש לציין בזה, שמצינו ברא"ש במסכת ע"ז שדקדק מדברי המן הרשע בתרגום שני הנ"ל כמה דברים להלכה בענין בליעות] על עם ישראל שהם "מבערים את החמץ מפני המצה". ומהלשון "מפני המצה", משמע שכל החפצא של מצות 'מצה' היא רק על ידי זה שיש איסור חמץ.

וענין זה יבואר על פי דברי המהר"ל שכתב דכל תורת מצות המצה נובע מאיסור החמץ, ורק מכוח ביעור החמץ

יש לנו את מצות מצה. ובזה מבואר שפיר הלשון: ד'מבערים את החמץ מפני המצה', כלומר דמכוח מצות ביעור חמץ יש לנו את מצות מצה. ונראה שהדברים מבוארים מדברי המהרי"ל דהכי כתב בסדר ערב פסח, "סיפר מא"מ מהר"ש שיש לשרוף החמץ בערב פסח טרם שאופין המצות" וכפשוטו יש לומר דזהו משום שלא יבוא לידי איסור חמץ, אמנם סוף כל סוף, הרי מבואר שכך הוא סדר הדברים, וע"כ אמר המן שהם מבערים את החמץ מפני המצה, וכן הוא גם בעומק שעל ידי זה קובעים בו התורת מצה, וזהו עוד מעלת באפיית המצות בערב פסח.²



ב. איתא בשו"ע נוהגין ערב פסח לספור בתספורת, ודין זה הוא דין הנוהג בכל יו"ט, אמנם יש להטעים כאן טעימה יתירה בערב פסח לעשות זה, דהרי המן הלך בפסח או בערב פסח להביא את מרדכי ללבוש בלבוש מלכות, ובזמן זה הרי גם מרדכי עשה תספורת (עי' בגמ' מגילה דף ט"ז אריכות בענין זה) הרי רואים כאן רמז לתספורת בערב פסח.

ולפי"ז מה שיש מאחרין התספורת עד ערב פסח ממש בפשוטו זהו מצד עצלות, אמנם להנ"ל יש טעם מיוחד בפסח במה שעושה התספורת סמוך לפסח, שבזה טועם הטעם של גילוח מרדכי, וכן יש להוסיף בדרך צחות, שבערב פסח כל אחד הולך לאכול לפני סוף זמן אכילת איסור חמץ, כאילו שיש כאן איזה מצוה באכילת החמץ, ויש בזה סעודת חמץ והדבר פלא, ולהלכה ערב פסח הוא אחד מחמשה ימים שצריך להשכים מוקדם, והטעם בזה הוא בכדי שיהיה אפשר לאכול חמץ בזמנו לפני זמן איסורו, ויש"ל שליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, והרי המן מן התורה מנלן (חולין קלט) 'המן העץ' ולחד מ"ד העץ הדעת שאכל אדם הראשון היה חיטה, והוא חמץ, והרי תליית המן הוא ג"כ בפסח ביום שני או יום א' של יו"ט, עיין במשנ"ב שכתב לאכול איזה דבר בט"ז ניסן לכבוד סעודת המן, ולפי האמור יש לומר בדרך צחות, שגם בער"פ יש זכר להמן באכילת חמץ, שבזה יודעים שמתחיל האיבוד של המן, ומה עוד שהרי איתא בספרים שאיבודו של עמלק יהיה ביום י"ד בניסן, והרי המן שהוא עמלק הוא נאבד, והמן הוא שורש השאור שבעיסה החמץ הרע ושל הע"ז, ולא עוד אלא שמצינו בשיטת הרש"ש שדייק מרש"י בפ"ב דפסחים שבאכילת חמץ, מתקיים הביעור של שריפה אפילו לפי ר"י, וא"כ הרי יש בזה גם מצות ביעור חמץ וקיום של 'תשביתו' אפילו לפי ר"י, וגם שריפת ואיבודו של המן. ולפי"ז הסעודה בערב פסח קודם איסור אכילת חמץ הוא 'סעודת המן', וזהו הסעודה הראשונה של המן חוץ מהסעודה שעושים בט"ז ניסן, וכן התספורת, ועיין בכל זה.

סימן נ"ג

איסור אכילת מצה ערב פסח

בטעם האיסור ונפק"מ במצה עשירה ומבושלת, ובמצה לא משומרת אם אסור לאכול

באיסור אכילת מצה ער"פ נחלקו הראשונים בטעם הדבר אם הוא משום דהוי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, או שהוא בכדי שיהיה היכר לאכילתה בערב ויש בזה כמה נפק"מ,

דהנה בתוס' (פסחים צט, ב) כתבו על מה שאמרו במשנה דאסור לאכול סמוך למנחה, וא"ת ומה לא יאכל אי מצה אפילו קודם נמי אסור, כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא הא אמר בגמרא (דף קז:): אבל מטביל הוא במיני תרגימא, וי"ל דאירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה, אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת עכ"ל. ומבואר בתוס' דס"ל שאין הטעם משום היכר אלא שיש איסור בעצם אכילת המצה, ולפי"ז אם אוכל מצה שאינו יוצא בה יד"ח מותר [ויעו' במהרש"א שהעיר בזה מדוע לא תירץ התוס' שיכול לאכול בציקות של עכו"ם] וכן רואים בראשונים שהמשל של הירושלמי דהוי כבועל ארוסתו דזהו ממש האיסור, וז"ל המהרי"ל (הגדה ג): "ואמר מהר"ש דאסור לאדם גדול לאכול מצה בע"פ עד

שתחשך, דאם אוכל מקודם הוי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו דהוי כאילו בועל נדה. וטעמא כי המצה יש לפניה ז' ברכות וברכת נשואין ג"כ יש לה ז' ברכות. אכן לקטנים מותר" עכ"ל.

הרי שלמדו את הירושלמי כפשוטו, והוא שהמצה דינו ממש כארוסה, ומבארים בליל הסדר השבע ברכות שצריך עד שיכול לאכול ועי' עוד במהר"ם חלאוה (שם צט) שכתב: 'כי היכי דכלה בלא ז' ברכות אסורה, ה"נ אכילת מצה היא צריכה להיות אחרי ז' ברכות, ג' דקידוש, בורא פרי האדמה, על אכילת מרור, המוציא ועל אכילת מצה וכו'. עיי"ש.

אמנם מדברי הרמב"ם משמע שכל האיסור הוא הוא רק בכדי שיהיה לתאבון, עי' רמב"ם (חמץ ומצה פ"ו הי"ב) שכתב דהטעם שאסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח הוא כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב. וכתב הגר"א (סימן תמ"ד סק"א) שלפי הרמב"ם גם מצה עשירה ומבושלת אסור לאכול, ולפי"ז כ"ש שאסור לאכול מצה לא משומרת ושלא כדברי המהרש"א בדעת תוס'.

אם האיסור הוא כל היום, ואם האיסור הוא רק בערב פסח

ועוד יש לדון בכמה נפק"מ שכמעט הם מבוארים להדיא בראשונים, דהנה

לפי הרמב"ם שהוא להיכר יוצא שכל האיסור הוא רק בערב פסח, אבל מאחר שנכנס חג הפסח מותר, אמנם להני ראשונים עדיין צריך גם ההיתר של השבע ברכות, וגם צ"ע במי שלא אמר הברכות האם מותר לו לאכול מצה, ובאמת יש מקורות שמותר ועיין בזה].

עוד נפק"מ יש בזה וזה מבואר כמעט להדיא בראשונים והוא מאימתי מתחיל האיסור, שאם האיסור הוא משום היכר, א"כ יש לומר דזמנו הוא כל היום, אמנם אם הוא משום בועל ארוסתו ממש ולא כהיכר, א"כ זה צריך להיות רק בזמן איסור חמץ. ועי' בלשון הרמב"ם (חמץ ומצה ו - יב) 'אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב. וכתב המ"מ דמשמע מדברי הרמב"ם שהאיסור הוא כל היום, ויש שכתב שהאיסור הוא רק לאחר שחל איסור חמץ. וכן הוא שיטת הבעה"מ (פ"ג דף מט א) אבל הרא"ש (פ"ג סימן ז) כתב שהאיסור לאכול מצה הוא רק מחצות. והבעה"מ מוכיח מזה שמדמים לארוסה דהיינו בחצות שאז אסור בחמץ. ונראה פשוט שזה תלוי במחל' הנ"ל והרמב"ם אזיל לטעמיה שהאיסור הוא משום היכר ולכך יתכן שיהא האיסור כל היום.

קטן היודע מה מספרים בלילה אם יש לו איסור אכילה מצה ערב פסח

ועוד נראה שיש לדון בזה, דהנה

במהרי"ל בריש הלכות פסח, כתב דלקטן מותר לאכול מצה בער"פ, אמנם ברמ"א (סי' תע"א ס"ב) כתב: וקטן שאינו יודע מה מספרים בלילה מיציאת מצרים מותר להאכילו (תרומת הדשן סי' ז) הרי שיש לנו מחלוקת אם לכל קטן אסור לאכול מצה, דמדברי המהרי"ל משמע שכל קטן מותר לו לאכול מצה בער"פ, אולם בדברי התרומת הדשן מבואר שזה תלוי אם הגיע לחינוך או לא, ובאמת אם הגיע לחינוך ויודע מה מספרים בלילה אסור, אמנם צ"ב בדברי המהרי"ל מדוע שלא יהיה איסור בקטן בהגיע לחינוך ומה הביאור המחלוקת בזה.

והנראה לומר בזה, דבדברי המהרי"ל שהבאנו לעיל מבואר שהאיסור הוא משום בועל ארוסתו ממש, וממילא מבואר דהמהרי"ל אזיל לשיטתו ולכך בקטן מותר, דכיון שהוא קטן הרי אינו נחשב ממש שהוא כמו נשואין להמצה, מכיון שאין הוא חייב במצה, וכיון שכן גם בער"פ אין הוא נחשב כמו אירוסין להמצה, ומשום הכי מותר לו לאכול ואין שייך אצלו כל האיסור, אבל לדרכו של הרמב"ם שזהו רק משום היכר, הרי זהו דינו של הרמ"א (מהתרומת הדשן) שקטן שמכיר מה שמספרים בלילה, הרי אצלו שייך כבר אותו האיסור של אכילת מצה בערב פסח, כיון שצריך שיהיה היכר בלילה ויכול לספר כראוי.



סימן נ"ד

עוד בענין איסור אכילת מצה בערב פסח

ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך אמרו וזהו כריך מצה ומרור ואכיל בלא ברכה, והר"י גיאת כתב שאינו מברך בשעת קידוש אלא המוציא, וגומר הקידוש ואוכל ומטבל ירקות בחרוסת וגומר ההגדה, ואח"כ מברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור, ובעל העיטור כתב שמיד בקידוש אחר שבירך המוציא יברך על אכילת מצה וגומר הקידוש, עיי"ש.

הרי דיש לנו בזה כמה שיטות מה יעשה, אמנם ישל"ע לדעת הני ראשונים דאיסור אכילת מצה ערב פסח הוא משום דצריך שבע ברכות כדי לאכול אותו, שהרי באופן זה חסר בשבע ברכות, ועכ"פ היה צריך לעשות השבע ברכות לפני אכילת המצה, ומכל הני ראשונים משמע דאין שום נידון באיסור אכילת המצה לפני השבע ברכות.

ועיין במהר"ל (גבורת ה' פרק מ"ח) שביאר עוד טעם בזה, לפי שהחמץ נאסר מחצות היום ואילך, ואילו המצה זמנה אינו אלא מתחילת הלילה. וכן בארוסה, לאחר שנתארסה לאיש עדיין אינה מותרת לו עד שעת הנישואין. ולפי"ז מיד בתחילת הלילה כבר מותר לאכול אותו ועיין בזה.

אמנם נראה לומר דזה אינו קשה, דהרי לפי המהר"ל האיסור הוא בעצם

ב' טעמים לדמיון ארוסה באכילת מצה בערב פסח, ואם כשהגיע הלילה עדיין יש איסור אכילה קודם שבירך ז' ברכות

כתב המחבר (סי' תע"א ס"א) 'אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתאבון'. והנה עיקר איסור זה מקורו בירושלמי (פסחים פ"י ה"א): "האוכל מצה בערב פסח, כבא על ארוסתו בבית חמיו".

ובראשונים מבואר (שבלי הלקט סי' מד' ועוד) לפי שהבא על ארוסתו קודם שנכנס עמה לחופה הרי הוא כגרגרן, שהקדים ביאתו לשבע הברכות שצריך לברך, וכלה בלא ברכה הרי היא אסורה לבעלה כנידה (מסכת כלה). וכן האוכל מצה בערב פסח הרי הוא כגרגרן שמקדים לאכול מצה קודם שבירך עליה שבע ברכות, ואלו הן: כוס ראשונה מברך עליה ג' ברכות: יין, קידוש, זמן; "בורא פרי האדמה" על אכילת הכרפס; כוס שניה שמברך עליה לאחר ההגדה, והמצה טעונה שתי ברכות: "המוציא" ו"על אכילת מצה".

והנה כתב הטור (סימן תפ"ג): כתב רי"ף מאן דלית ליה חמרא בליל פסח, מקדש אריפתא, והיכי עביד שרי המוציא ובוצע לריפתא ומנח ידיה עילויה עד דגמר קדושה, ומברך לאכול מצה ואכיל והדר אכיל שאר ירקי ולסליק לפתורא,

משום שהוא כארוסה אמנם דבר זה אינו נמשך עד הלילה, דאז הוא נשואה ולא צריך ממש הז' ברכות, אמנם להני ראשונים דנקטו שצריך שבע ברכות, הדמיון לארוסה אינו דמיון בעצם אלא הדמיון הוא דנחשב כגרגרן במה דאינו

ממתין עד הזמן הראוי, ועל כן באופן דאין לו עצה אחרת פשוט הוא דאז נופל כל האיסור, משא"כ לפי המהר"ל שהוא איסור בעצם יוצא שבהגיע הלילה ונשלם הנשואין דאז לא צריך עוד כלום ולא צריך ז' ברכות.



סימן נ"ה

באיסור אכילת מצה ער"פ – ובדין ער"פ שחל בשבת

מביא ב' טעמים באיסור אכילת מצה, ונפק"מ באופן שבלע מצה ולא נהנה אם יש איסור באופן זה

בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) וברמב"ם (חומ"מ פ"ו ה"ב) מבואר שאסור לאכול מצה בערב פסח, וכן כתב המחבר (ס' תע"א ס"א) 'אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתאבון'.

והנה בטעם הדבר מבואר ברמב"ם שהוא בכדי שיהא 'היכר' לאכילתה בערב (רמב"ם שם). ומצינו עוד טעם בראשונים (מאירי פסחים יג, א). דהוא בכדי שיאכל מצה בלילה 'לתאבון'.

ויש לדון דיש נפק"מ בזה מה הדין אם בלע מצה ולא טעם המצה, דהנה איתא בגמ' (פסחים קטו:) בלע מצה יצא, ויש לדון לדעת הרמב"ם שזהו משום 'היכר' דכיון דבזה יוצא ידי חובה, הרי שאין לאכול מצה בערב פסח גם באופן שבלע, ואפילו שלא טעם המצה כלל,

משא"כ לדעת הראשונים דהטעם הוא משום דיהיה חסר לו בלתאבון, יש לומר דאם בלע המצה ולא נהנה כלל, יתכן שיהיה מותר בערב פסח באופן זה.

ולפ"ז גם יהיה מיושב קושיית התוס' (בריש ערבי פסחים צט:.) דמהו האיסור המיוחד שלא יאכל ערב פסח משום תיאבון, שהרי מכל מקום מצה אסור לו לאכול וגם חמץ אסור לו לאכול עיי"ש, ולדברינו יש לומר דיש נפק"מ בזה באופן שבלע מצה, שמצד האיסור של אכילה בערב פסח שהוא משום שלא יאכל המצה אכילה גסה, א"כ זה נוגע אפילו באופן שאכל המצה על ידי בליעה, כיון דמ"מ הרי בבוא הפסח הוא שבע, ויש לדון אפילו לדעת הרשב"ם דאיסור אכילה ערב פסח אינו משום חשש אכילה גסה, וכמבואר בשיטת התוס' עיי"ש, ורק דהוא מחשש לתאבון ולחיבוב המצוה, מ"מ יש לדון דחסר בחיבוב המצוה עד כמה

יחלק אכילת מצה ער"פ - וער"פ שחל בשבת שלל קלה

דהוא שבע במצה דאכל, אפילו באופן של בלע מצה].

ועוד יש לדון בזה לענין מצה מבושלת דלא יצא בו כלל ידי חובת מצה, וזהו חלוק מבלע מצה דיוצא בדיעבד, עיין בזה בגמ' ברכות (דף לח:) ועיין במאירי (דף קטו) דמבאר החילוק בין בלע מצה דיצא למצה מבושלת דאינו יוצא. ועכ"פ יש לדון מה הדין באכילת מצה מבושלת בערב פסח, דיש לומר בפשטות דמהני וכל זה נכלל בתירוצ' תוס' דאפילו במצה הרגילה אם עכ"פ הוא בציקות של עכו"ם או מצה עשירה מותר, וא"כ כש"כ דמצה מבושלת מותר.

והנה בעיקר קושיית התוס' הנ"ל מה יכול לאכול והרי אסור לאכול מצה משום בועל ארוסתו, ותירצו התוס' דהכוונה על מצה עשירה, והק' המהרש"א למה לא תירצו התוס' לענין 'בציקות של עכו"ם שאינו יוצא ידי חובתו', עיי"ש, ויש לדון דהנידון תלוי בזה, שבמצה עשירה חסר בה כל הטעם מצה, משא"כ בבציקות של עכו"ם שיש בהם טעם מצה, ולפי"ז יהיה קולא שיכול לאכול ע"י בלע מצה שאז אין לו טעם מצה, אמנם י"ל דאם אפילו בציקות של עכו"ם יכול לאכול, נמצא שהעיקר הוא המצה שיש בה קיום מצה, ולפי"ז יש לדון שגם בבלע מצה יהיה אסור שהרי יש בה קיום מצה,

והנה ישל"ע דאם כן למה התוס' לא תירצו שהנפק"מ באיסור אכילה ער"פ, אם בלע מצה שאין איסור מטעם

בועל ארוסתו, אמנם הוא אסור משום לתאבון שלא יהיה שבע, אלא דיש לדון בזה לדעת הרשב"ם שם שעיקר האיסור אכילת מצה ער"פ הוא משום לתאבון, דבבלע מצה עדיין הוא לתאבון, כיון שלא היה לו טעם מצה, אמנם התוס' פירשו שם שהוא משום חשש אכילה גסה, וזה שייך ג"כ באופן שבלע מצה שהרי סו"ס הוא שבע מזה, ואפילו שהוא לא טעם בזה טעם מצה, וכמשנ"ת לעיל.

והנה איתא בגמ' (פסחים קטו, ב) שאם כרכן בסיב אינו יוצא ידי חובת מצה, ולפי"ז חוזר לנו ההערה שיש עדיין עצה לאכול מצה באופן שכרכן בסיב, שבמצה זו אין טעם מצה וכן אינו יוצא ידי חובת המצוה, ובזה בודאי אין איסור בועל ארוסתו על זה, אמנם זה אינו קושיא למה התוס' לא תירצו דאירי באופן זה, כיון שפשוט שהוא דבר רחוק מאוד, אמנם לענין לאכול מצה על ידי בליעה לענין זה עדיין יש קצת להעיר. [והנה לענין מרור ההלכה הוא שם, שבלע מרור לא יצא ידי חובתו, ונפסק בשו"ע שאין לאכול מרור בער"פ ג"כ, וישל"ע לענין זה מה הדין אם אוכל המרור בבליעה ובפשטות נראה שיכול].

לטעם שהאיסור הוא משום בועל ארוסתו אימתי מתחיל האיסור, וכן בשנה שחל ער"פ להיות בשבת

והנה בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) אמרו דהאוכל מצה בערב פסח נחשב כבועל ארוסתו בבית חמיו, ונחלקו

דמשום הכי הלשון קידושין הוא מלשון הקדש וקודש].

ולפי"ז יש לדון חידוש והוא דבערב פסח שחל להיות בשבת דאז מקדימין את חובת הבדיקה כבר בליל חמישי, דלפי סברא זו יהיה חל איסור דבועל ארוסתו, לענין איסור אכילת מצה כבר מליל הבדיקה. [ויש לציין, דבודאי אין זה להלכה למעשה, כיון דלא נקטינן להלכה כדברי הרמב"ן הללו. ואם כי בודאי שאין הלכה כן, אמנם עדיין נוגע לנו דבר זה לאלו שאין מקפידין כפי מנהג העולם המבואר במשנ"ב להחמיר שלא לאכול מצה מר"ח, שאז עכ"פ כדאי שכבר לאחר ליל י"ג בשנה זו, להיות נזהר בדבר זה מכאן והלאה אחר הבדיקה] א.

הראשונים בזמן האיסור לאכול מצה ערב פסח משום בועל ארוסתו, יעוין בבעל המאור וברמב"ן (במלחמות סוף פ"ג) שנחלקו בזה, ודעת הבעל המאור היא דנוהג האיסור רק משש שעות ומעלה, משום דאז התחיל איסור החמץ. אמנם ברמב"ן מבואר שם, 'דזה אסור כל היום, דכן הוא ודאי מדלא קאמר בהדיא משש שעות ולמעלה, והטעם לזה הוא מכיון שביעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה בית חמיו'. ומבואר ברמב"ן חידוש גדול דכיון דזמן בדיקת חמץ הוא בלילה והוא מבער החמץ, א"כ אפילו שבפועל עדיין מותר לו לאכול חמץ עד שש שעות, אמנם כבר אז חל התורה הארוסה, [דהיינו שבקידושי אשה החלק הראשון הוא דאסר לה אכולי עלמא כהקדש, עיין בתוס' קידושין ב:

סימן נ"ו

בדיקת חמץ בתחילת הלילה

השקל הביא מהר"ן בריש מסכת פסחים, דהטעם דצריך לעשות מיד בתחילת הלילה דהוא משום שלא יתרשל.

אמנם לקמן (סי' תל"ג כא) בביאור הגר"א הביא מהירושלמי טעם נוסף לזה, והכי כתב שם: לפי שנאמר (שמות יב, יז):

בדיקת חמץ בתחילת הלילה ובערב פסח שחל להיות בשבת אם צריך לבדוק מיד בתחילת הלילה

בשו"ע (סימן תל"א) כתב: בתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ [וכ"כ ברמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ג] ובמחצית

א. ואף שבודאי אין כאן איסור חמץ, אבל בהיות דמבערין החמץ ביום ו' צריך להיות אחר כך, דלא יהיה חמץ נמצא ברשותו ולנהוג כמעט כמו שיש איסור אכילת חמץ, ורק להשאיר קצת חמץ הנוגע ממש לסעודת שבת, ומקור גדול הוא בדברי הרמב"ן הללו דעצם הבדיקה והביעור כבר משווה לתורת איסור חמץ, כן נראה מדבריו.

יחלק

בדיקת חמץ בתחילת הלילה

שלל

קלו

“ושמרתם את היום הזה לדורותיכם”, ודרשו חז”ל (ירושלמי פסחים פ”א ה”א): “עשה שיחיו היום והלילה משומרין” [כלומר, שיום י”ד וליל י”ד יהיו משומרים מחמץ], ואם לא יבדוק מיד בתחילת הלילה לא יהיה כל הלילה משומר (ביאור הגר”א סימן תלג ס”ק כא).

ונראה דהביאור בירושלמי זה, הוא ע”פ דברי הרמב”ן דהזכרנו בקטע הקודם, דכתב דאסור כל היום, דכן הוא ודאי מדלא קאמר בהדיא משש שעות ולמעלה, והטעם לזה כיון שביעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה בית חמיו. ומבואר ברמב”ן חידוש גדול דכיון דזמן בדיקת חמץ בלילה והוא מבער החמץ אפילו דבפועל עדיין מותר לו לאכול חמץ עד למחרת בשש שעות. אולם לאחר הבדיקה כבר חל כאן תורת ארוסה, ובזה יתבאר ג”כ מה שמבואר בירושלמי דצריך שיעשה הבדיקה באופן דגם הלילה יהיה משומר, דהינו דאפילו דעדיין מותר באכילת חמץ, אמנם כבר נתקיים בזה קיומו של ‘ושמרתם את המצות’, שהוא שמור, ולפי האמור יש”ל דהירושלמי אזיל לטעמיה.

ולפי”ז יש לדון חידוש דבערב פסח שחל להיות בשבת, ובודקין לאור הנר בליל י”ג יש לדון דלפי הטעם של הר”ן בודאי צריך לבדוק בתחילת הלילה, דכיון דקבעו בשנה זו דצריך לעשות הבדיקה מוקדם, גם בזה קיים החשש שמא יתרשל, אמנם לפי הטעם דהירושלמי דהוא מדינא

‘ושמרתם את המצות’, וסו”ס אינו חל ביום, אם כן אין ענין לעשות זה מיד בתחילת הלילה ועיין בזה.

[ועיין עוד לעיל דצידדנו אם יהיה איסור דבועל ארוסתו ומצה יהיה אסור ביום ו’ אחר הבדיקה, אמנם כאן אנו נוקטין כפי הפשטות דבודאי שאפילו באופן דחל בער”פ דהזמן הוא לעשות בליל י”ג כיון דאי אפשר לבדוק בליל שבת לאור הנר, אבל אינו בעצם הזמן דושמרתם את המצות, ואין איסור של בועל ארוסתו].

זמן שריפת חמץ בערב פסח שחל להיות בשבת

הנה איתא ברמ”א (ס’ תמ”ד ס”ב) דבערב פסח שחל להיות בשבת, מבערים החמץ קודם חצות, והיינו כדי שלא יטעה משאר השנים, ולכך אפילו דהחמץ מותר כל היום באכילה, וכן למחרתו מותר באכילת חמץ. ויש לדון האם צריך לבער החמץ ביום, או דלענין זה אפשר להקדים הביעור כבר בליל י”ג לאחר הבדיקה, דהנה הכי איתא ברמ”א (ס’ תמ”ה ס”א) וטוב לשרפו ביום, דומיא דנותר שהיה נשרף ביום. ועיין בפרי מגדים בא”א ג’ דמשמע דבאופן דבודק ביוצא לשיירא לא צריך לעשות השריפה דווקא ביום, וכיון שכן יש לדון לענין ערב פסח שחל להיות בשבת כהנ”ל, האם צריך להחמיר על זה לעשות השריפה דווקא ביום.



סימן נ"ז

אכילת חלב בערב פסח

בשבת האם יאכל בסעודה מאכלי חלב, דהנה כתב המג"א (סי' ר"צ) לא יאמר בשבת נישן כדי לעשות מלאכתו בערב, (ספר חסידים סי' רס"ו, ועי' במשנ"ב שם סק"ד). והנה בער"פ שחל בשבת יש לומר שאם הטעם הוא משום שעל ידי זה ישן, הגם דמותר לאכול מאכלי חלב, אבל בודאי במקום שדרכו בסעודה לאכול בשר, ועכשיו מהפך הדבר לאכול חלב ניכרת הסיבה שבדבר, ויש בזה בזיון לסעודת השבת, וגם יש לדון דנחשב זה במקצת כמכין לחול, אמנם לפי הטעם השני שהוא זכר לסעודתו של אברהם אבינו, יש לדון דמי שנוהג במנהג זה בכל ערב פסח, דאז גם בערב פסח שחל להיות בשבת יכול לעשות זה, ואין זה בזיון לשבת, וגם פשוט דאינו נחשב בכלל הכנה.

מביא ב' טעמים למנהג לאכול חלב בערב פסח, ונפק"מ בער"פ שחל להיות בשבת כתב המטה משה (אות ת"ר) בקהילות מסוימות נהגו לאכול בערב פסח מאכלי חלב בלבד, לפי שראוי לישון בערב פסח כדי שיוכלו להיות ערים בסדר הלילה ולהרבות בסיפור יציאת מצרים, ומכיון שמאכלי חלב מביאים לידי שינה [כמעשה דיעל וסיסרא] לכן נהגו לאוכלם.

ויש בזה עוד טעם נוסף: שזהו זכר לסעודת המלאכים באוהלו של אברהם אבינו שנאמר בהם (בראשית יח, ח): "ויקח חמאה וחלב", ואמרו חז"ל שסעודה זו היתה בערב פסח (מנהג ישראל תורה ח"ב עמוד רסה, בשם זכר דוד מאמר ג פרשה כב).

ויש לדון שיש נפק"מ בזה בער"פ שחל

סימן נ"ח

אכילת חרוסת בערב פסח

וכן יש נוהגים בחוץ לארץ שלא לאכול פירות ביום הראשון של פסח כדי לאכול חרוסת בלילה השני לתיאבון - ואין לחוש למנהגים אלו (רמ"א סימן תעא סעיף ב).

ב' טעמים לטיבול בחרוסת ולאיזה טעם יש לדון דיהיה אסור בער"פ יש נוהגים שלא לאכול פירות בערב פסח בכדי לאכול החרוסת בלילה לתיאבון.

ובלבד שם, מבאר הטעם: משום שיש אומרים שאין מצוה באכילת החרוסת, וכל שימושה אינו אלא לבטל את הארס שבמרור שלא יזיק.

ולבאו' יש להקשות דהרי מבואר להדיא (בס"י תע"ג ותע"ה) דדעת הלבוש היא דטעם החרוסת הוא משום דאנו פוסקים כשיטת ר"א בן יעקב דהחרוסת הוא מצוה, ולא כדעת חכמים שהיא רק משום סכנה.

ויש לומר בפשטות דבאמת תרתי איתנהו בהו, דפסקינן כרבנן

דצריך חרוסת משום סכנה, וגם דיש מצוה, אמנם כל הצד בלבד דיהיה אסור הוא רק משום סכנה, ולענין זה צריך עצם החרוסת, ולענין זה כתב דאין טעם לאסור, אמנם לענין הטעם של מצוה בזה אין מקום לדון, כיון דעיקר המצוה הוא במרור אלא רק דמטבל זה בחרוסת, וע"כ אין מקום לאסור משום תיאבון על זה, כיון דאינו דבר בפני"ע, ורק לענין הסברא דקפא דהוא דין אכילה לענין זה כתב דכיון דאינו משום מצוה אין מקום לגזור כלל.



סימן נ"ט

בדיקה החסה בזכויות מגדלת

מביא מקור מהרא"ש דלענין מצוה צריך להיות יותר חושש ממה דאינו למצוה

במנהגי חת"ס סופר (ס"י י"א אות י"ח) איתא, דלמרות שלא אסרה תורה אלא רק תולעים הנראים לעין, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, מכל מקום יש שהקפידו לבדוק את החסה בזכויות מגדלת.

ולפום ריהטא יש לבאר את הנהגת החת"ס סופר, בדומה לכל החומרות שבפסח דאנו מחמירין יותר מהנהגתנו שנוהגין בכל השנה. אמנם מה דעדיין קצת צ"ב הוא, דהרי בשלמא

לענין חומרות דפסח מחשש חמץ, לענין זה מחמירין ביותר ובפרט כפי מה דהבאנו כמה פעמים את דברי הרדב"ז דכל ענין החומרות בפסח הוא משום דענין החמץ מרמז לביטול היצר הרע, אמנם כאן הרי זה חומרא שאינה שייכת כלל לאיסור חמץ, אלא לאיסור תולעים וזהו דוחק לומר דלענין זה יהיה מנהג להחמיר יותר מכל השנה [אם לא שנאמר דכן צריך להיות ההנהגה גם בכל השנה בענין זה].

והנראה בזה דיש להביא מקור מיוחד לענין חשש זה, דבכל מקום שאכילתו היא לשם מצוה דאז צריך להיות חושש במיוחד לסכנה, ובפרט

דרואין זה בליל הסדר. דהנה הטעם לרבנן דצריך לטבול החזרת בחרוסת הוא משום סכנה דקפא (עי' פסחים קט"ז) וכתב הרא"ש מרבנינו יונה דרך בחזרת שהיא למצוה צריך חרוסת, ולא במה שאוכל החזרת לכרפס משום מנהג, והכי הוא דבריו: ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא, גם עתה נמי לא חשו

חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת, כמו שעושים בשאר ימות השנה. אבל טיבול שני שהוא של 'מצוה' הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה, עכ"ד. הרי דמבואר דלענין ליל הסדר מחמת קיום המצוה חוששים ביותר לחשש קפא, ומהו הקפא נחלקו הראשונים שם בגמ', ויש שפירשו דהוא מין תולעת דהיינו תולעים, הרי דמוכח שדייקא בכאן מחמת שהוא 'מצוה' דלכך חוששים לדבר זה^א.



סימן ס'

חמץ בערב פסח במשהו

בענין איסור חמץ בערב פסח במשהו ואיסור חמץ נוקשה במשהו
כתב המחבר (סי' תמ"ז ס"ב) 'חמץ שנתערב משש שעות (ולמעלה) עד הלילה, אינו אסור במשהו אלא דינו כשאר איסורין. וכתב המשנה ברורה (ס"ק ט"ו) 'אף על גב דלוקין עליו בזמן ההוא על אכילתו, וגם אסור בהנאה מן התורה, מ"מ כיון דאין חיוב כרת על הזמן

ההוא, לא החמירו בו חכמים לאסור במשהו. וכן בחומרא דנותן טעם לפגם. ולענין חמץ נוקשה תוך הפסח, יש שמחמירין לאסרו במשהו, אבל דעת המ"א ועוד הרבה אחרונים כיון דאין בו כרת לכו"ע, ולדעת הרבה פוסקים אין בו רק איסור דרבנן בטל בששים אפילו תוך הפסח, ויש לסמוך עליהם בשעת הדחק. ודע דביו"ט האחרון אף

א. והנה במצוה הרי הכלל הוא 'שומר מצוה לא ידע דבר רע', ולפי"ז דברי הרא"ש צ"ב דהרי אדרבה אם אין חוששין לזה בכל השנה משום חשש סכנה, למה לענין מצוה צריך להזהר בה יותר, ונראה לציין עוד מראה מקום לזה, דהנה יעו' בגמ' חולין (דף קכז) לענין מיעוט בית הכנסת לענין מעקה, ועי' בחזו"א (חושן משפט ליקו' סימן יח) שהקשה שהרי סו"ס יש סכנה ותיפו"ל שיש חובת מעקה משום 'ולא תשים דמים בביתך' ועיי"ש במה שהעלה החזו"א שעצם הדבר אינו כרוך כ"כ בסכנה, ורק שבשעה שבונים בית צריך לעשות זה באופן דלכתחילה, עיי"ש היטב כי קצרתי, ובדומה לזה יש לדון לענין המצוה שנעשית בפעם אחת בחרוסת, שאנו קובעים לעשות זה באופן שאין כאן חשש סכנה ושראו לכתחילה, ולא שבעצם יש כאן חשש יותר גדול, ועיי' בזה.

יחלק הקונה חמץ בפסח - ובמהות איסור חמץ שלל קמא

דיש לבאר החילוק בין חמץ בער"פ לבין איסור חמץ בפסח אפילו בחמץ נוקשה אם זה מדרבנן, דהנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרדב"ז (חלק ג' ס' תקס"ו) שכתב: ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה, וכו', ע"כ, ולפי"ז יש לדון שעיקר הזמן הוא בפסח ולא בערב פסח, ובערב פסח יש רק איסור חמץ גרידא אמנם כמו שעדיין לא הגיע הזמן לאכילת המצה, כמו"כ לענין איסור החמץ, ולפי"ז בערב פסח במיוחד יש מקום לדון שאין איסור על משהו חמץ, ולעומת זה בפסח עצמו, אפילו שזה חמץ נוקשה דלפי כמה אחרונים אין איסור אפילו מן התורה, אמנם מ"מ הוא חלוק מהאיסור חמץ שבער"פ, כיון שבפסח עצמו איסורו הוא משום יצר הרע, ולענין זה סו"ס חמץ נוקשה הוא נחשב לחמץ, ויש כאן דיבוק של היצר הרע.

שהוא ג"כ מדרבנן מ"מ כיון שנתקן משום ספיקא דיומא אסור באכילה ע"י תערובות משהו כמו בפסח כדמוכח לקמן [בסי' תס"ז ס"י], עכ"ל.

והנה חמץ בפסח שהוא אסור במשהו. בטעמו של דבר נחלקו הראשונים. להרמב"ם הטעם הוא משום שחמץ הוא "דבר שיש לו מתירין" שאפילו באלף לא בטל. ולשאר ראשונים הטעם הוא דהחמירו החכמים בתערובת חמץ מפני חומר האיסור עצמו - שיש בו 'כרת' ו"בל יראה" - ומפני רגילות האדם בו בכל ימות השנה. ודברי המחבר הוא כפי הביאור שזהו רק משום חומר דכרת, ולענין זה בער"פ אין חומר דכרת, וגם לענין חמץ נוקשה, אמנם בדבר זה רואים מדברי המשנ"ב דזה אינו כ"כ פשוט והוא תלוי במח' אחרונים לענין זה, ורק שיש לסמוך עליהם בשעת הדחק.

ונראה לדון עוד נקודה בזה בדרך דרוש,

סימן ס"א

הקונה חמץ בפסח - ובמהות איסור חמץ

א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה.

והנה בהלכות גניבה (פרק ז' ה"ג) כתב הרמב"ם: 'כל מי שמששה בביתו או בחנותו מדה חסרה או משקל חסר

בביאור החילוק קניית חמץ בפסח בין קניית משקלות אם נחשב זה כלאו שיש בו מעשה

כתב הרמב"ם (חו"מ פ"א ה"ג): 'אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא

עובר בל"ת שנאמר לא יהי' לך בכיסך וגו', ואפי' לעשות המדה עביט של מימי רגלים אסור שאע"פ שאין זה לוקח ומוכר בה שמא יבוא מי שאינו יודע שהיא חסרה וימדוד בה, ואין לוקין על לאו זה שהרי אין בו מעשה, ע"כ.

והקשה האור שמח שם וביתר הרחבה באבן האזל, דיש בזה סתירה מדברי הרמב"ם לענין חמץ, וז"ל האבן האזל: מה שכתב הרמב"ם דאין לוקין על לאו זה שהרי אין בו מעשה, יש לעורר דמ"ש מקנה חמץ בפסח דחייב, אף דהלאו לא יראה אין בו מעשה, כיון דבא ע"י מעשה חייב, וא"כ ה"נ בעשה או קנה משקל חסר למה לא יהי' מעשה, ומצאתי שכבר התעורר בזה המנ"ח וכו', יש לומר דכאן עיקר הל"ת הוא השהיה דיהי' אפשר לבוא לרמות בו, אבל אם קונה משקל חסר ע"מ לקוצצו ודאי לא עבר ואפי' עושה משקל דלכאורה לא שייך לומר שעושה ע"מ לאבדו, מ"מ אם כך היה שעשה לכתחילה כדי לקיים מצות איבוד משקל חסר ודאי לא עבר, א"כ אין העשייה או הקניה עיקר הלאו אלא מה ששהה אצלו ובזה אין בו מעשה, איברא דהתוס' בפסחים בפ' כל שעה כתבו דהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, אבל הרמב"ם הא אינו סובר כתוס' דטעם התוס' דהוי ניתק לעשה, והרמב"ם הא אינו סובר דהוי ניתק לעשה, עכ"ל.

ונראה להרחיב קצת הדבר, דהנה האיסור במשקלות הוא עצם החזקת השקר בביתו ומשום הכי דינו בין של ישראל

ובין של עכו"ם, ולעומת זה בפסח הרי כל איסורו הוא החמץ שלו, והרי חמץ של אחרים אינו אסור של עכו"ם וכדומה, וכיון שכן קניית החמץ הוא עצם הבאתו לביתו שהוא החפצא דאיסורא ורק שבנוסף לזה יש איסור להשהות החמץ, משא"כ איסור משקלות הוא בעצם שהייתו אצלו ולא יותר מזה ואין הקנין אלא היכ"ת שיהיה נשאר אצלו, אבל אינו עצם העבירה, ואינו מצטרף לזה להיות נחשב למעשה ללקות עליו.

מקור מדברי חז"ל שיש קפידא מיוחדת באיסור משקלות לעומת איסור גניבה והשייכות בין זה לעמלק

והנראה להטעים זה קצת בדרך ורמז לשורש איסור משקלות בהבנה זו, דהנה מצינו בחז"ל שייכות לעמלק על ידי זה שנכשל באיסור משקלות, דהנה איתא ברש"י בפ' כי תצא (דברים כה, יז): "זכור את אשר עשה לך, אם שקרת במדות ובמשקלות הוי דואג מגירוי האויב, שנאמר מאזני מרמה תועבת ה', וכתוב בתריה, בא זדון ויבא קלון". הרי מבואר דהטעם לביאת עמלק, הוא מחמת שהיו משקרים במשקלות, והדברים טעונים ביאור.

ונראה לדקדק מזה שאין עמלק בא מכח זה שעוברים באיסור 'לא תגזול' ורק באיסור משקלות וכדברי רש"י על השקר שבו, ויש להבין למה רק על זה ולא ביותר מזה, שעוברים ג"כ על איסור גניבה וגזילה, אמנם הרי ביארנו ששורש האיסור במשקלות הוא עצם זה שיש

בידך אפשרות להשתמש בו לשקר, וזהו עצם האיסור שהייתו באופן זה, ואין נפק"מ אם קונה הדבר דסו"ס הוא לאו שאין בו מעשה, כיון שאין המעשה מצטרף לזה, והנראה שזה עומד בהשוואה לשורשו של עמלק, דכידוע לבאר דיסוד הניסיון של עמלק הוא בגימטריא "ספק", דהיינו שהוא בא במקום ספק,

דיעו' סוף מסכת קידושין (פב.) "והכשר שבטבחים שותפו של עמלק", וכיון שכן הרי גזילה אינו ספק וממילא אין בזה נסיון של עמלק, ורק משקלות שהם לעולם באופן של ספק ואין הגניבה ברורה, לכן שייך דווקא בהם הענין של נסיון עמלק. ועוד י"ל בטעם החילוק בין משקלות לעומת גניבה, דהאיסור במשקלות הוא עצם הדבר שיש לו את משקלות השקר והעבירה היא במה שמחזיק אותן, ואע"פ שאינו משתמש בהן, דהם בעצם כלים של עוול, וכן הוא

לענין עמלק, שכל עצמותו ומהותו הוא שורש הטומאה והרע. ונמצא שהישוב בדברי הרמב"ם בחילוק איסור חמץ דנחשב כשקונה החמץ לאו שאין בו מעשה, לעומת איסור משקלות, שלפי"ז רואים ההבנה בדברי חז"ל דזהו העוול המיוחד שיש באיסור משקלות שהוא בשווה לקרירות של עמלק.

[ועי' ביחלק שלל בעניני פורים, שהבאנו מהאבני נזר בעומק שורש איסור מחיית עמלק למצות איבוד ז' עממין, לענין נשים, וכפי ההבנה כאן מתבאר עומק הדבר שכיון שכל עצמותו של עמלק הוא בדומה למשקלות דהוא זה לעומת זה, ואינו רק העוול בפועל כמו גניבה ורק עצם השהות ומציאתו, וכמו"כ מצות איבוד עמלק הוא באופן זה, ואינו רק בכדי שיסתלק מהעולם אלא שיש מצוה בעצם איבודו, עיי"ש לענין נשים בשבת אם הוא מצות עשה שהזמן גרמא].



סימן ס"ב

בדברי הגר"ח והצפנת פענח

בדברי הגר"ח והצפנת פענח במהות איסור חמץ וחובת השבתתו

לאוין אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בה מעשה, עכ"ל.

כתב הרמב"ם (חומ"מ פ"א ה"ג) אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא, אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני

ובחדושי רבינו חיים הלוי כתב: וכבר הקשו דאיך לוקה כלל על לאוי דלא יראה ולא ימצא, והרי בפסחים דף צ"ה [ע"א] מבואר להדיא דלאוי דלא יראה ולא ימצא הויין לאו הניתק לעשה דתשביתו, וקשה על הרמב"ם

שפסק דבקונה חמץ בפסח דהוי מעשה לוקה, וצ"ע.

והנה במהותו של ביעור חמץ נחלקו תנאים - לר' יהודה "אין ביעור חמץ אלא שריפה", וחכמים אומרים: "אף מפרר וזורח או מטיל לים. כשתימצי לומר יש בדבר גם מחלוקת בהגדרה היסודית של מצות ביעור: מצוה תכליתית היא זו או אמצעית, כלומר: עצם פעולת השריפה הנעשית בהחמץ יש בה מצוה, או שכל המצוה היא רק שרשותו של האדם תהיה מנוקה מחמץ, ומלאכת הביעור אינה אלא אמצעי לכליון והעדר החמץ. ר' יהודה שמקפיד על איכות הביעור, שריפה דוקא, סימן שסובר שהמצוה היא בעצם הביעור, ולחכמים, שהשבתו בכל דבר, אין המצוה בגוף החמץ המבוער אלא בהתוצאה: העדר ואפיסת החמץ מרשותו. ולפי"ז ביאר הגר"ח הלוי, את דין הרמב"ם: "קנה חמץ בפסח או חימצו, כדי שיעשה בו מעשה" לוקה, אף על פי שהוא "לאו הניתק לעשה, דעד כאן לא אמרו בגמרא שבל יראה הוא "לאו הניתק לעשה" אלא לר' יהודה שלדבריו "תשבייתו" היא מצוה עשה בגוף החמץ, אבל לחכמים, שהרמב"ם פוסק כמותם, ש"תשבייתו" אינה אלא "איסור עשה", שלא יהא לו חמץ ברשותו, אין זה ענין ל"לאו הניתק לעשה", אלא הרי זה כמו כל הדברים האסורים בלא תעשה ועשה, עכ"ד.

והנה באיסור אכילת חמץ בצפנת פענח (תו"מ פ"א ו) חקר בתוך דבריו האם

קבוע האיסור בגוף החמץ, כדרך שאתה אומר במאכלות אסורות של נבילה וטריפה וכיוצא בהן, או שמכיון שכל האיסור הוא זמני, סימן שאין כאן דבר הנתפס בתוך עצם החמץ, אלא רק האדם הוא שנאסר באכילתו, כדרך שאתה אומר, למשל, באיסור האכילה ביום הכיפורים? והיינו האם חמץ בפסח הוא איסור חפצא, או איסור גברא? והאריך בדבר ותלה אותו במחלוקת של ר' יהודה ור' שמעון אם חמץ לאחר הפסח אסור מן התורה או מותר, "דמאן דאמר אסור סבירא ליה דהחיוב הוא בהדבר ולא בהזמן, ומאן דאמר מותר סבירא ליה דהחיוב הוא בזמן".

והנה לפי דברי הגר"ח לעיל בביאור מחלו' ר"י ור"ש, דלפי ר"י שחל מצות תשבייתו בשריפה הרי הוא דין בחפצא של החמץ ומשום הכי הוא ניתק לעשה, משא"כ לפי רבנן דזורח ומפזר לרוח אינו חל הדין בחפצא דתשבייתו אלא רק בדינו של הגברא, ולפי משנ"ת יש לומר דהרי הוא ממש תלוי בחקירה הנ"ל באיסור חמץ דמה"ט שר"י אוסר חמץ לאחר פסח הרי אינו איסור בזמן אכילתו ורק דחל חפצא דאכילה דאיסורא עליו, וע"כ אינו איסור גברא וכיון שכן חל דין השבתתו גם על החפצא, משא"כ לפי שיטת ר"ש יש"ל כשיטת רבנן לענין זורה ומפזר לרוח, דהינו שהוא דין בגברא ובדומה לאיסור אכילתו בפסח שאינו דין בחפצא דחמץ אלא הוא רק איסור אכילה בגברא.

סימן ס"ג

איסור מלאכה בערב פסח

ב' טעמים באיסור מלאכה ונפק'מ בערב פסח שחל להיות בשבת, ומה הדין בערב שבת.

איתא בפסחים (דף ג), מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, ובטעם איסור מלאכה ערב פסח דוקא ולא בשאר יו"ט, כתב רש"י שם, כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח חמצו והכנת מצה והסדר ועוד. אבל בתוס', שם פירש האיסור מלאכה ערב פסח מהירושלמי שהוא משום דבזמן דהיה מקריבין קרבן פסח היה אסור במלאכה וכיון שתיקנו בזמן המקדש, נשארה הגזירה גם בזמן הזה.

ולפי' יש לדון דיש נפק'מ בין הטעמים בערב פסח שחל להיות בשבת, האם יש איסור מלאכה בערב שבת אחר חצות, דיש לדון לדעת רש"י אפילו דאין איסור חמץ עד ממחרת, אמנם כל הסדר וההכנה הוא בערב שבת ולא בשבת [דהרי צריך בערב פסח למכור החמץ ולבער החמץ, וכן כל ההכנות דהסדר דאי אפשר לעשות בשבת], משא"כ לדעת תוס' שהוא מטעם קרבן אין מקום בכלל לדון ביה. [ושוב מצאתי בביאור הלכה סי' תס"ח מחצות הלילה דמפורש כן] ועיין עוד בנטעי גבריאל

דדנו בזה הפוסקים דיש טעם לכתחילה להחמיר בערב שבת שלא לעשות מלאכה כדעת רש"י והני ראשונים, אמנם לדינא פסקינן דאיסור מלאכה הוא משום זכר להקרבן פסח.

ועוד מצאתי שכך מבואר להדיא בדברי המהרי"ל (ערב פסח) שכתב וז"ל: "אמר מהר"י סג"ל איסור מלאכה דע"פ אצ"ל כשחל ע"פ בשבת דהא שבת הוא. אכן מי שרוצה להחמיר על עצמו שלא לעשות מלאכה אחר חצות בערב אותו שבת יחמיר משום לא פלוג. והואיל דעיקר האיסור משום שחיטת פסח וחגיגה והם קריבים בשבת לא שייך לגזור" עכ"ל. הרי להדיא מדבריו שכיון שכל הטעם לאסור מלאכה הוא מחמת הקרבן ולענין זה הרי קריבין בשבת משום הכי אין מקום לגזור, הרי לנו דלפי הטעם של רש"י באמת צריך להיות שער"פ שחל להיות בשבת שיהיה אסור במלאכה, ולפי' נמצא שיש לנו ב' טעמים לכתחילה להחמיר בער"פ שחל להיות בשבת לענין איסור מלאכה, דלפי רש"י לכתחילה צריך להיות אסור במלאכה כמו בכל השנים, וגם לפי המהרי"ל מצדד שעכ"פ משום לא פלוג, אמנם להלכה הוא אינו כן וכמו שנתבאר מדברי הביאור הלכה.

סימן ס"ד

איסור אכילה בערב פסח

בטעם איסור האכילה

אם המצה היא חפצא דמצוה

איתא במשנה פסחים (צט, ב) 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך'. ובטעם הדבר פירשו ברשב"ם ורש"י דהטעם בזה הוא משום שיאכל המצה לתאבון והידור מצוה. אמנם בתוס' פירשו שהוא משום שלא יבוא לאכול המצה באכילה גסה עיי"ש.

וכבר הקשו האחרונים על פירוש רש"י והרשב"ם, שיש איסור אכילה על הגברא לאכול בער"פ, בכדי שיהיה אוכל המצה כליל ט"ו לתאבון ולהידור מצוה, דהיכן מצינו כלל הידור כזה, שהרי בדרך כלל ההידור הוא על החפצא של המצוה, וכגון סוכה נאה, וטלית נאה, בית נאה, וכדומה (עי' ב"ק דף ט' שבת קלג), וגם שהרי עצם המקור לדין הידור מצוה נלמד "מזה קלי ואנוהו" ופשוטו של המקרא הוא עוסק לענין בנין המשכן שזהו הידור בחפצא, [אמנם בגמ' שבת (דף קלג) נלמד עוד דרשה מ'ואנוהו' להיות דומה להקב"ה מה הוא רחום אף אתה רחום, ושם זהו לענין הגברא ולא לענין החפצא, וישל"ע בזה], וע"ע באבני נזר (אר"ח סי' תל"ג ג') שכתב דמצוה איכא רק כשנהנה ולכן באכילת מצה חשוב 'הידור מצוה' כשנהנה ביותר.

אמנם נראה דיש לדון בזה אם חל ההידור במצה גופא שהוא החפץ דמקיים בו המצוה, והוא חפצא של מצוה שלכך יש מצוה להדר באכילתו בחפץ זה להיות לשמה, ונראה לבאר דבאמת מצינו בהלכות פסח מהשל"ה "שהיה מנשק המצה והמרור והסוכה בכניסתו וביציאתו". וכתב השל"ה (נר מצוה מסכת פסחים לט) וז"ל: "יחשוב האדם המצוה הבאה לו פעם אחת בשנה, ואחר כך כל השנה אלו מצוות עוברות ממנו. על כן בשעתם יכבדם ויאהבם וידבק בהם, לא יפרד מחשבתו מהם. וראיתי מבני עליה המחבבים מצוות, היו מנשקין המצות והמרור, וכל המצוות בעת מצוותן. וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם. וכן ארבעה מינים שבלולב, והכל לחבב המצוות" עכ"ל.

ורואין מכאן שהשל"ה היה מנשק המצה בעצמה, והיינו דס"ל דחל על המצה עצמה דין דנחשב כחפצא של מצוה, ולפי"ז יבואר ג"כ הדין לתאבון כאן.

ובענין מה דהשל"ה נישק הסוכה, יעויין במאירי (סוכה דף ל"א) דמבואר שם דאין פסול מצוה הבא בעבירה בסוכה כיון דנתקיים המצוה עם הגברא בשיבת

יחלק

איסור אכילה בערב פסח

שלל

קמז

סוכה ולא עם עצם הסוכה, הרי שדעתו דאין המצוה חל בחפצא דסוכה.

אמנם לפי מה שנתבאר מדברי המהר"ל (והו"ד לעיל, בגבורות ה' פרק מח) לבאר הטעם ששונה בפסח שיש איסור של בועל ארוסתו ולא מצינו כן בסוכות, והעומק בזה הוא שכל החפצא והמעלה של המצה הוא נהיה רק על ידי איסור אכילת חמץ, ובזה נראה לדון שיש במצה תורת חפצא עליה, ואין הענין שרק באכילת מצה מקיים הגברא מצות אכילה, אלא שחל במצה עצמה איזה מעלה מצד החפצא.

ראיה מהשל"ה דרק על המצה חל חפצא דמצוה ולא על הפת שאכל בסוכה

אמנם אם נדייק היטב בשל"ה דהיה מנשק המצה והמרור, כיון שהם היו מצוות הלילה והיו חביבות עליו, וכמו דמצינו שיש ענין של אכילה לתאבון על זה, [וגם על המרור כתב הרמ"א (תע"א ב) דיש דין לכתחילה שלא לאכול המרור ערב פסח]. אמנם לגבי מצות סוכה השל"ה נשק רק את הסוכה, אבל לא נשק את הלחם שאכל בכדי לקיים מצות ליל ט"ו, ובהכרח דבסוכה אינו מקיים המצוה בחפצא של הפת אלא דרק בישיבת הסוכה מתקיימת המצוה, וכיון שכן לדעת רש"י דכל הטעם באיסור אכילה בערב פסח הוא משום הידור מצוה שיאכל המצה לתאבון, יש לומר דכל זה שייך רק לענין מצה אבל לא לענין סוכה, כיון

דהמצוה הוא הדירה בסוכה א"כ אין שייך על זה לתאבון דזהו רק בגברא ואינו בחפצא של אכילתו.

ועוד מבואר חילוק גדול בין מצה לסוכה, דבערב פסח יש רק איסור לאכול מצה והוא משום דהוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, אבל בערב סוכות אין איסור לאכול בסוכה, [וגם בערב פסח אין איסור לאכול פת שאינו חמץ], ועיין במהר"ל (בגבורות ה' פרק ערבי פסחים בריש דבריו פרק מ"ח) דהקשה כן שמדוע באמת אין איסור לאכול בסוכה בערב סוכות משום בועל ארוסתו, אמנם לפי השל"ה הנ"ל יש להעיר, דלענין מצה הרי זה חל בחפצא של המצה והוא הנישואין, ולכך אם אוכל בערב פסח המצה הרי הוא משתמש עם המצה, והיינו הארוסה, אבל בסוכה הרי זה אינו חל בחפצא של הפת, אלא רק על הסוכה, ורק דיש לדון בסוכה על עצם הכניסה לסוכה דיהיה כבועל ארוסתו, ואולי זהו קושיית המהר"ל עיי"ש, ויש לעיין בזה.

אמנם נראה עוד, דזהו פשוט שרק במצה הוא מצות אכילה של מצה בחפצא, משא"כ בסוכות הגברא צריך לאכול סעודה ובזה מתקיים המצוה, וכן במרור יש איזה תורת חפצא על המרור.

ומקור שני לזה, הוא דברי החת"ם סופר שכתב בתשובה שהמצוה היחידה של אכילה שנשאר לנו היא מצות מצה, ולכאורה הרי יש לנו מצות אכילה בסוכה, אלא הביאור בזה כמו שכתבנו

שרק על המצה חל תורת מצה בחפצא ולא על הסוכה א.

בביאור הדין אימתי צריך שתהיה המצה לתיאבון

עוד נראה לבאר בדברי רש"י שחל דין לתיאבון על המצה, דהנה הרי מדברי השל"ה שהובא לעיל שהיה מנשק המצה כדי להראות החביבות, יעו"ש שמבואר בדבריו שדבר זה היה עושה כבר בתחילת הסדר, ולכאורה צריך ביאור דהרי הוא עדיין לא קיים מצות אכילתו במצה, ונראה לומר דהטעם בזה הוא מחמת שהוא מספר על המצה ולקיום מצות הסיפור צריך הוא שיהיה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ונמצא שיש במצה ומרור קיום בחפצא עוד לפני האכילה, והיא היא התיאבון גם בחלק זה בעת שהוא מספר, דהיינו שהאדם מראה שהוא שואף לאכול המצה, ובאופן זה כשהוא מראה לו המצה זה מביא אותו לידי תיאבון.

ולפי"ז אם כנים הדברים יתישבו עוד כמה הערות שהקשינו במקו"א,

ולפי הדברים כאן אפשר לבאר, שהרי דעת הרשב"ם (דף ק"ט) שקיום מצות מצה מן התורה מתקיים בכזית מצה באחרונה לבסוף, ולפי"ז הפלא הוא איזה דין לתיאבון נאמר בערב הפסח שאין לאכול המצה, בכדי שיאכל המצה לתיאבון, שהרי המצה שיאכל בסוף הסעודה ממנ"פ כבר אינה לתיאבון, שהרי כבר אכל הרבה בסעודתו.

אמנם להנ"ל יש לומר דהתיאבון המדובר כאן הוא התיאבון שיש לו במצה עוד קודם הסעודה, והיינו שצריך שיהיה לתיאבון בעת שהאדם מספר יציאת מצרים על המצה שהוא יאכל בסוף הסעודה לקיום המצה, וכיון שבשעה שאומר ההגדה הוא לא אכל המצה אף שהוא נתאווה לזה, והמתין מלאכול המצה בכדי לשמוע סיפור הדברים בענין המצה ומרור, זהו ה'לתיאבון'. ואם נכונים הדברים, זה יהיה המצאה נפלאה ליישב את דעת הרשב"ם מההערה גדולה שהעירו עליו שהרי הדין הוא שצריך אכילת מצה לתיאבון.

א. ועי' לקמן שנאריך עוד בחילוק שבין סוכה למצה וביארנו שם, שאפילו נאמר שמצות סוכה הוא מצות אכילה בדומה למצה, אמנם יש חילוק בדברים, כיון שמצות מצה ביסודה שייכת לקרבן פסח, והיא נאכלת ביחד עם קרבן פסח, ובכל הענינים הוא שייך לזה, ואע"פ שפסקינן (ק"ט) דהדר קרא דאפילו בזמן הזה אהדריה קרא, מכל מקום שורש מצות המצה היא מצות אכילה ששייך לבית המקדש, וזהו המצוה היחידה שנשאר לנו מזמן המקדש, וקרבנות וקדושת הארץ שזה נכלל הכל הן קרבנות והן אכילת תרומת ומעשרות, ומצות מצה היא מה שנשאר לנו מזה [ועי' בישמח ישראל במה שביאור השמחה שיש בשאיבת מים שלנו, שהיא העלאת המים כמו שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים על ידי המלח, וכן כאן במצה ומשמע כהנ"ל דהעלאת המים ובמצותו שהיא מצות אכילה שזה שייך לאכילת קדשים, ועי' עוד בתפארת שלמה שכתב 'מצות יאכל במקום קדוש' שהיא על אכילת מצה בזמן הזה ג"כ].

יחלק עוד בענין איסור אכילה בערב פסח ובערב סוכות שלל קמט

אפשר לו לספר ולומר לו 'בעבור זה', ולכך קטן שאינו מבין מה שמספרים לו אין בו דין חינוך שיאכל המצה לתאבון,

ומכאן מוכח שיש שייכות בין הדין לתאבון לבין שמיעת הסיפור של יצי"מ. וכמו כן יש לפרש לענין עיקר דין לתאבון, שיהיה זה לתאבון על אכילה מצה, דהיינו שצריך שיהיה לתאבון בעת שהאדם מספר יציאת מצרים על המצה, וכמשנ"ת לעיל.

מקור מדברי הרמ"א שצריך הדין לתאבון הוא בכדי שהוא ישמע הסיפור

באיסור לאכול מצה בערב פסח משום בועל ארוסתו כתב הרמ"א (ס' תע"א ס"ב) 'מצה שיוצאין בה בלילה אסורין לאכול כל יום י"ד וקטן שאינו יודע מה מספרים בלילה מיציאת מצרים מותר להאכילו'. הרי דמבואר להדיא מדברי הרמ"א שאיסור אכילת מצה בער"פ שהוא ג"כ מצד התאבון דזהו רק בכדי שיהיה

סימן ס"ה

עוד בענין איסור אכילה בערב פסח ובערב סוכות

לתאבון הוא מחשש שלא יבוא לידי אכילה גסה, עיי"ש.

והנה בשלמא לדעת תוס' שאיסור אכילה בערב פסח שצריך להיות לתאבון הוא מחשש שלא יבוא לידי אכילה גסה, אם כן מובן דכמו שיש במצה חשש דאכילה גסה כמו"כ נלמד כאן לגבי סוכה, אמנם בדעת רש"י והרשב"ם, שנלמד כאן הלכה מיוחדת במצה מצד הידור מצוה, בכדי שיאכל המצה בהידורו, ישל"ע טובא האם נוהג זה גם בסוכה, שחל על הכזית של אכילתו בסוכה חפצא של הידור מצוה, דבשלמא במצה יש עכ"פ החפצא של המצה, ועד כמה שאין אוכלין פת

בענין איסור אכילה בערב פסח ואיסור אכילה בערב סוכות בכדי שיאכל לתאבון

כתב המחבר (ס' תע"א ס"א) 'אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתאבון'. והנה כתב המהרי"ל (הלכות סוכות) וכן נפסק ברמ"א (ס' תרל"ט ס"ג) ולא יאכל ביום מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתאבון דומיא דאכילת מצה. והנה בטעם דלענין מצה צריך להיות לתאבון, נחלקו רש"י ותוס' בר"פ ערבי פסחים, ולדעת רש"י והרשב"ם (פסחים דף צט:) הטעם הוא משום הידור מצוה, והיינו דיש כאן הידור מיוחד לענין אכילה לתאבון, משא"כ לדעת תוס' (שם) הטעם דצריך להיות

בער"פ הרי בזה נתעלה המצה, אבל אצל הסוכה צ"ב.

בשיטת הדרכי משה דאין דין לתאבון בערב סוכות משום דאינו מצות אכילה כמו בפסח

והנה כתב המחבר (סי' תע"א ס"א) 'אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתאבון'. וכתב המהרי"ל (הלכות סוכות) וכן נפסק ברמ"א (סי' תרל"ט ס"ג) ולא יאכל ביום מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתאבון דומיא דאכילת מצה.

והרמ"א בדרכי משה (סי' תרל"ט אות ו') כתב על דברי המהרי"ל הנ"ל דיש איסור אכילה בערב סוכות בכדי שיאכל בלילה לתאבון: וזה נ"ל חומרא בלי טעם, דשאני מצה דאם יאכל אחר חצות לא יאכל מצה בלילה לתאבון, אבל גבי סוכה אין המצוה באכילה שיצטרך לאכול לתאבון, דאף אם ישב בסוכה בלא אכילה מ"מ מקיים מצות סוכה, לכן נ"ל דאין צריך להחמיר, עכ"ד.

והנה צ"ע בדבריו, שהרי את המצוה בליל ט"ו אינו יכול לקיים בלי אכילה, [וזהו לכל הצדדים בגדר המצוה גם אם הוא מעשה מצות אכילה, או שזהו מצות ישיבת סוכה, ואפילו לפי השיטות דצריך גם שינה] ובזה אין צד בשום דעה דמקיים המצוה בלי אכילה, כיון דמבואר בגמ' (סוכה דף כז) להדיא דבליל ט"ו צריך לאכול כזית פת בסוכה, וא"כ אינו מובן מהו הביאור בדברי הדרכי משה.

אמנם לדעת רש"י הנ"ל דהמצוה בפסח הוא משום הידור מצוה, יש לומר דהביאור ברמ"א הוא דכיון דעצם המצוה הוא הדירה א"כ אין מקום שיהיה לתאבון על האכילה, אמנם לפי דעת שאר הראשונים שטעם הדין לתאבון בערב פסח הוא מחשש אכילה גסה, עדיין יקשה כנ"ל, וצ"ע בדבריו.

לפי הצד דעיקר מצות סוכה הוי הישיבה האם מקיימה אפילו באכילה גסה

והנראה בזה דיש לדון ולומר כאן חידוש עצום, דיתכן לומר דעיקר מצות סוכה הוא עצם הדירה בסוכה, ואף בלי שום אכילה, אלא דצריך לקיים בליל ט"ו הדירה בסוכה ע"י אכילתו שזה מחשיב הישיבה בסוכה לישיבת קבע, מחמת שהאופן דיכול לקבוע עצמו בסוכה הוא רק על ידי אכילה [והיינו כאותו הצד דנלמד חובת סוכה מפסח, ולא מחובת אכילה, ורק דצריך לקיים המצוה ע"י אכילה] ולפי"ז יש לחדש ולומר דאם אוכל בסוכה אפילו שהיא אכילה גסה, אמנם מ"מ זה מספיק מעשה אכילה לענין שייחשב דירה בסוכה.

ולפי"ז אתי שפיר שיטת הדרכי משה, דכיון דיסוד המצוה הוא לדור שם אפילו בלי אכילה, אלא דצריך לעשות זה במעשה אכילה, וממילא אפילו באופן של אכילה גסה א"כ לא יפקע המצוה ובאמת זהו חידוש גדול. [וכן יש לדון להיפך אם יש איסור אכילה חוץ לסוכה באכילה גסה, דיש לומר לפי הנ"ל דיש

אין מחייב על אכילה זו, אבל הוא שיעור אכילה של קביעות והעיקר הוא שלא לקבוע עצמו חוץ לסוכה, כיון שהאופן דקובע עצמו חוץ לסוכה הוא על ידי אכילה, ועיין בזה].

איסור גם באכילה גסה, כיון דאפילו דאינו נחשב אכילה לענין כל התורה כולה, אמנם האיסור בחוץ לסוכה הוא לעשות מעשה של קביעות והוא על ידי אכילה, וא"כ מאי נפק"מ במה שבפועל

סימן ס"ו

בענין תענית ערב פסח לאיסטניס

ובאמת מצינו בגמ' הנהגת האמוראים להתענות בערב פסח, מה דלא מצינו כן בכל שבת ויו"ט, דהנה איתא בגמ' (פסחים קח) רב ששת כל מעלי יומי דפסחא לא אכל [כיון שהוא היה איסטניס], ולכאורה צ"ב למה לא התענה רב ששת גם בכל ערב שבת ויו"ט. ויש לומר בפשיטות דכיון שאם אינו עונג לו הוא פטור, ולכך לא הוצרך להתענות, דאם באמת בליל יו"ט לא יהיה עונג לו, הרי הדין בזה הוא דהוא פטור מסעודה.

אמנם גם בפסח יש לדון בזה, דהרי גם אם חובת אכילת מצה בליל פסח, הוא מצוה ואינו פטור אפילו אם אינו עונג לו, עדיין אינו מובן מאיזה טעם היה צריך להתענות, שהרי אדרבה כיון שאפילו אם אינו עונג לו עדיין הוא מחויב לאכול ואפילו שהוא בצער, א"כ הרי גם אם אינו עונג לו מ"מ ידחוק עצמו לאכול המצה ולמה הוצרך להתענות וצ"ע, ובשלמא לדעת רש"י והרשב"ם (דף צ"ט ב') דהדין במשנה

הטעם דרב ששת רק התענה בערב פסח לדעת המהרי"ל דגם בסוכות יש דין לתאבון

איתא ברמ"א (סי' תע"ג ס"א) 'ואם הוא איסטניס שאפילו אוכל מעט מזיק אכילתו הכל אסור'. והנה הטעם דרק בערב פסח יש איסור אכילה בכדי שיאכל בלילה לתאבון, ואין איסור כזה בכל ערב שבת, מבואר בראשונים [עיין בזה בגמ' פסחים דף צ"ט ב', וברבינו דוד ועוד ראשונים ובחתם סופר שעמדו בזה], דהוא משום דכל חובת אכילה בשבת ויו"ט הוא משום 'עונג', ואם אינו עונג אינו מחויב לאכול, וכיון שכן אין חשש של אכילה גסה, משא"כ במצה דהוא מחויב לאכול אכילה זו, וזהו הכלל דאיתא במג"א דסעודת שבת ויו"ט הדין בהם הוא דאם יצא אינו יכול להוציא, והוא חלוק ממצה דנחשב לברכת המצות ואע"פ שיצא מוציא, וכן נקט הביאור הלכה דכן הוא הדין לענין סוכה [עיי"ש בסי' תרל"ט בענין זה].

בהא דרבא היה שותה יין בכל ערב פסח
כי היכי דנגריר ליביה

והנה איתא בגמ' (פסחים דף קז:): רבא
היה שותה חמרא בכל ערב פסח
כי היכי דנגריר ליביה לאכול יותר מזה
בלילה. וגם בזה יש לדקדק למה לא
עשה כן בכל ערב שבת, וכן למה לא
עשה כן גם בערב סוכות. [ושוב מצאתי
בצל"ח בגמ' שם שהקשה למה לא עשה
כן גם בערב סוכות] אמנם בענין זה
יש ליישב דהנה כבר הארכנו בזה
במקו"א לענין ספיקו של המשנ"ב בכל
שבעת ימי הסוכות אם יש את הדין
של הגר"א דמצות מצה כל שבעה
וכמו"כ לענין סוכות,

וביארנו דלא הסתפק המשנ"ב לענין ליל
ט"ו, לפי מה שכתב המהר"ל
בפסח דיש מצוה בכל כזית וכזית שאוכל,
שכמו"כ יהיה בסוכות, כיון דלאחר הכזית
שכבר בירך לישב בסוכה וחל הקביעות
ממילא לא נתווסף שום מצוה בעוד
כזיתים שאוכל, ולפי"ז כיון דהטעם
שרבא שתה הרבה מבואר באחרונים דזה
לא היה בשביל כזית אחד, אלא ששתה
בכדי שיוכל לאכול הרבה כזיתים, וכדברי
המהר"ל אבל לענין סוכה זה אינו שייך,
וע"כ לא קשה כנ"ל.

ראיה מדברי החתם סופר שכתב דמצוה
היחידה מן התורה באכילה הוי בליל פסח
ולא הזכיר גם בליל סוכות

הנה בשו"ת חת"ס סופר (חו"מ השמטות
סימן קצ"ו) כתב דמצות עשה של
אכילת מצה, היא המצוה היחידה דנשארה
לנו מכל המצוות אכילה שבכל התורה,

דערכי פסחים סמוך למנחה לא יאכל
אדם עד שתחשך' הוא משום דבערב
פסח הדין לתאבון הוא מטעם חיבוב
המצוה, א"כ מבואר דיש כאן דין מיוחד
של 'הידור מצוה' לתאבון, וא"כ זה
הטעם שדאג לקיים זה ולכך התענה כל
היום כיון דהוא איסטניס. אבל לדעת
הראשונים [עי' תוס' שם] דאיסור אכילה
בער"פ הוא מחשש אכילה גסה, עדיין
יקשה כאן מה הטעם דהיה צריך
להתענות וצ"ע.

והנראה בזה, שרואים כאן דחובת מצה
אפילו שהוא אינו חיוב של עונג,
אמנם חובתו אינו סתם מעשה מצוה של
אכילת כזית מצה, אלא שהוא מצוה של
סעודה, כלומר דצריך לקבוע הסעודה
במצה, וכיון שכן רצה רב ששת לקיים
הסעודה כראוי באופן של לתאבון,

ועיקר ענין זה דחובת מצה הוא מדיני
סעודה, ואינו סתם מעשה מצוה,
יש להוכיח כן מדברי הטור בהלכות
סוכה (ס"י תרל"ט) דבליל ט"ו אסור לאכול
מחוץ לסוכה אפילו כזית, כיון דהחיוב
משויה ליה קבע, ורואים מזה דנלמד
ממצה דיש כאן חובת סעודה, ולא רק
חובת מעשה אכילה של כזית, והארכנו
במקו"א בדבר זה.

אמנם עדיין יקשה למה בערב סוכות רב
ששת לא עשה כן, ומכאן יהיה
ראיה גדולה לדברי הדרכי משה דאין
דין אכילה לתאבון בליל סוכות ועל כן
לא התענה בערב סוכות, אמנם לדעת
המהר"ל באמת יקשה למה בערב סוכות
לא התענה כמו בערב פסח.

כיון שבזמנינו אין לנו מצות אכילת פסח וקדשים ותרומה ומעשר עכ"ד,

ולכאורה דבריו צ"ב דהרי יש ג"כ מצות אכילה בכל שבת ויו"ט, ובהכרח צריך לומר דשם אין זה מצות אכילה אלא רק מצות עונג שבת, וכן ביו"ט צריך לומר דהוא מצות עונג המתקיים ע"י אכילה, וכן בערב יוה"כ דיש מצות מן התורה לאכול [עי' ברכות דף ח' ב', ולפי כמה ראשונים הוא מן התורה] אבל גם שם התכלית הוא שיהיה לנו כח להתענות, [עיי' בזה ברא"ש סוף מסכת יומא, וברבינו יונה בשערי תשובה] או שערב יוה"כ הוא עצמו יו"ט ועוד טעמים בזה, אבל עכ"פ אין הוא מצות מעשה אכילה ורק במצה מקיים מצוה זו.

אלא שעדיין צ"ע דהרי יש גזירה שווה של ט"ו ט"ו שהוקש פסח לסוכות, ולכך בסוכות ג"כ יש מצוה לאכול כזית בסוכה, וא"כ אינו מובן למה כתב החת"ס שמצינו מצות אכילה רק בפסח, ויש לדון דסובר החת"ס דהאכילה היא מחובת הדירה בסוכה [ועי' יחלק שלל סוכות שהרחבנו שיש כמה נפק"מ בגדר מצות אכילה בליל ט"ו אם הוא חובת אכילה, או חובת דירה, עיי"ש], או דס"ל דהוא משום דגם בסוכה הדין הוא דתחילת חיובו הוא מצד עונג ואם הוא אינו מתענג אינו מחויב, ועיי' בזה.

אמנם נראה לחלק עוד, שאפילו אם נאמר שמצות סוכה הוא מצות אכילה בדומה למצה, אמנם יש חילוק בין הדברים, כיון שביסודו מצות מצה שייכת

לקרבן פסח, והיא נאכלת ביחד עם הקרבן פסח, ובכל ענינו הוא שייך לזה, ואע"פ שפסקינן (ק"ט) דהדר קרא והיינו דאפילו בזמן הזה אהדריה קרא, מכל מקום שורש מצות המצה היא מצות אכילה ששייך לבית המקדש, וזהו המצוה היחידה שנשאר לנו מזמן המקדש ומהקרבנות וקדושת הארץ שבזה נכלל הכל הן קרבנות והן אכילת תרומת ומעשרות, ומצות מצה זה מה שנשאר לנו מזה

[וע"ע בישמח ישראל במה שביאר טעם השמחה שיש בשאיבת מים שלנו, ובמה דבארנו עוד בזה, שהיא העלאת דרגת המים כמו שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים על ידי המלח, וכן כאן במצה ומשמע כהנ"ל דיש העלאה במצה, ובמצותו שהיא מצות אכילה ששייך לאכילת קדשים, ועי' עוד בתפארת שלמה שכתב 'מצות יאכל במקום קדוש' שזה קאי על אכילת מצה בזמן הזה ג"כ].

מצינו דגם בשבועות יש חובת אכילה ואסור להתענות כמו בשבת ושאר יו"ט

והנה איתא (שו"ע או"ח רפ"ח ס"ב) דמותר לעשות תענית חלום בשבת, והיינו משום דכיון דכל חובת הסעודה הוא משום עונג וע"כ אם אינו עונג לו אינו מחויב בסעודה, ואיתא במג"א (סי' רצ"א) דמשום הכי בסעודת שבת הדין הוא דאם יצא אינו מוציא, כיון דהוא אינו מחויב לעשות הסעודה עד כמה שהוא אינו עונג, עיי"ש. והנה איתא בשו"ע הרב (סי' תצ"ד ס"ח) דאפילו דבשבת ויו"ט מותר לעשות תענית חלום כדאיתא בשו"ע (סי' רפ"ח ס"ב) אמנם בשבועות

אסור. ויש להעיר לפי"ז דמצינו בשבועות חובת אכילה.

ובעיקר דברי הגמ' בריש פרק ערבי פסחים (דף צט:) מבואר שם דעת רב יוסי דיש דין לתאבון ויש איסור אכילה רק בערב פסח ולא בשבת ויו"ט, והטעם בזה מבואר בראשונים [רבינו דוד ור"ן ומאירי וכן בכמה אחרונים בסגנון זה] דהוא משום דכל חובת אכילה בשבת ויו"ט הוא משום עונג ועל כן עד כמה דאם יאכל בערב יו"ט ושבת ויהיה צער לו לאכול א"כ הוא פטור מחובת סעודה, משא"כ בפסח דנלמד חיוב מיוחד של בערב תאכלו מצות, וע"כ אם יהיה אכילה גסה הרי יבטל מצות אכילתו עיי"ש, ויש להעיר דהיה צריך להיות לפי"ז איסור אכילה גם בערב שבועות בכדי שלא יבוא לביטול אכילה דהרי הכל מודים דבענין נמי לכם, ואסור בשבועות לעשות תענית חלום.

[אמנם יש לחלק דאפילו שאסור להתענות בשבועות, אבל מ"מ חובתו הוא חובת סעודה, משא"כ במצה הוא מצות מעשה אכילה, ולפי"ז מיושבת הגמ' דרק בפסח יש איסור לתאבון, וכן יבואר דברי החתם סופר דרק בפסח יש מצות אכילה ולא בשבועות.]

והנה איתא בגמ' (פסחים דף קז:) רבא היה שותה חמרא בכל ערב פסח כי היכי דנגריר ליביה לאכול יותר מצה בלילה. וגם בזה יש לדקדק למה לא עשה כן בכל ערב שבת, וכן למה לא עשה כן גם בערב סוכות. [ושוב מצאתי

בצל"ח בגמ' שם שהקשה למה לא עשה כן גם בערב סוכות] אמנם בענין זה יש ליישב וכבר הארכנו בזה במקו"א לענין ספיקת המשנ"ב בכל שבעת ימי הסוכות אם יש את הדין של הגר"א דמצות מצה כל שבעה וכמו"כ לענין סוכות, וביארנו דלא הסתפק המשנ"ב לענין ליל ט"ו, לפי מה שכתב המהר"ל (גבורה ה' פרק מח) בפסח דיש מצוה בכל כזית וכזית, שכמו"כ יהיה בסוכות, כיון דלאחר הכזית שכבר בירך לישב בסוכה וחל הקביעות לא נתווסף מצוה בעוד כזיתים, ולפי"ז רבא דשתה הרבה מבואר באחרונים דלא היה בשביל כזית אחד אלא בכדי לאכול הרבה כזיתים, וכדברי המהר"ל אבל לענין סוכה זה אינו נוגע, וע"כ לא קשה כנ"ל].

והנה הטעם דרק בערב פסח יש איסור אכילה בכדי שיאכל בלילה לתאבון, ואין איסור כזה בכל ערב שבת, מבואר בראשונים [עיי' בזה בגמ' פסחים דף צ"ט ב', וברבינו דוד ועוד ראשונים ובחתם סופר שעמדו בזה], דהוא משום דכל חובת אכילה בשבת ויו"ט הוא משום עונג, ואם אינו עונג אינו מחויב לאכול, וכיון שכן אין חשש של אכילה גסה, משא"כ במצה דהוא מחויב לאכול אכילה זו, וזהו הכלל דאיתא במג"א דסעודת שבת ויו"ט הדין בהם הוא דאם יצא אינו יכול להוציא, והוא חלוק ממצה דנחשב לברכת המצות ואע"פ שיצא מוציא, וכן נקט הביאור הלכה דכן הוא הדין לענין סוכה [עיי"ש בסי' תרל"ט בענין זה].



סימן ס"ז

רחיצה בערב שבת ויו"ט

בענין זמן הרחיצה בערב שבת ובערב יו"ט

כתב הרמ"א (סי' תע"א ג') ומצוה לרחוץ ולגלח בערב יום טוב וללבוש בגדים נאים כמו בשבת, (ועיין לעיל סימן ר"ס ורס"ב). ובמשנ"ב (ס"ק כב) כתב אחר חצות ילך לבית המרחץ ויטבול לכבוד הרגל, ואחר תפלת המנחה נכון שיתעסק בדיני קרבן פסח ויחשוב לו הקדוש ברוך הוא כאלו קיים בפועל.

והנה יש להעיר דבהלכות שבת הזמן לעשות הרחיצה הוא סמוך לכניסת שבת, בכדי שאח"כ ילבוש בגדי שבת ויקבל עליו שבת, וכיון שכן הרי כאן אם ירחוץ מיד בחצות, ושוב יעסוק באמירת קרבן פסח שאין הוא קבלת היו"ט והוא להיפוך מזה, א"כ הרי חסר בקיום הלבישה כפי ההלכה בסי' רס"ב לרחוץ בסמוך לכניסת שבת.

והנה בעיקר מצות רחיצה בער"ש הלכה הובא בשו"ע (סי' ר"ס א') 'מצוה לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת. ובסימן רס"ב ג' מצינו עוד הוספה ברמ"א בהלכות רחיצה בזמן הרחיצה בערב שבת, שכתב וז"ל: ילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת המלך וכיוצא לקראת חתן וכלה, דרבי חנינא מעטף וקאי בפניא דמעלי שבתא, ואמר: בואו ונצא לקראת שבת מלכתא; ר' ינאי אומר: בואי כלה, בואי כלה.

הגה: וילביש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו, וזהו כבוד השבת. וע"כ לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב, שילביש עצמו מיד, עכ"ל.

הרי לנו שיש זמן במיוחד בערב שבת לעשות מצות הרחיצה, והוא בסמוך לשבת, בכדי שמיד אח"כ ילבש בגדי שבת. והגר"א מציין לגמ' בשבת (דף ק"ג, ב) 'ורחצת וסכת ושמת שמלותיך'. אמר רבי אלעזר: אלו בגדים של שבת. והיינו דרואין מגמ' שם דזה המקור לבגדים במיוחד בשבת, והרי אצל רות מקודם היה רחיצה ושוב 'וסכת ושמת שמלותיך'. והנה נראה לדון דחלוק לבישת בגדי שבת בערב שבת, מלבישת בגדי יו"ט בערב יו"ט.

ויחיה בזה נפק"מ כאן בערב פסח, דהנה הרי הרי ביו"ט לא מצינו מושג של קבלת היו"ט כמו קבלת השבת, כיון כל ענין קבלת השבת הוא נלמד מקבלת החתן לכלה, כדאיתא בגמ' (ב"ק דף ל"ב, ובשבת קי"ח) ר"ח מתעטף וקאי בפניא דמעלי שבתא, בואי ונצא לקראת שבת המלכה, רב ינאי לביש מאני במעלי שבת, ואמר בואי כלה, הרי להדיא בגמ' כאן דאלו בגדים של שבת היה לובש סמוך לכניסת השבת והיה הקיום בבגדים אלו הקבלת שבת, דהיינו הבגדים המיוחדים שהחתן לובש בעת שמקבל פני הכלה.

ולפי האמור הרי בפסח שאין לנו זה, מספיק לרחוץ מיד לאחר חצות, ואפילו שאינו מקבל היו"ט אז, ומכל מקום ללבוש בגדי יו"ט, כיון דאין בלבישתם תורת קבלת שבת עליה, והוא חידוש גדול שאותה ההלכה בסי' רס"ב אינה נוגעת להלכות ערב פסח וערב יו"ט.

מקור מהגמ' ללבוש בגדי שבת סמוך לקבלת שבת אחר הרחיצה

ובעיקר הענין בשבת דהזמן המיוחד ללבוש בגדים החשובים לשבת הוא סמוך לשבת, ובזה מקבלים השבת אם הבגדים, וכלשון הגמ' ר"ח הוה מתעטף ואמר בואי ונצא לקראת כלה, נראה לדקדק בזה מהגמ' בשבת (דף ל"א) בשני אנשים שהמרו זה את זה בד' מאות זוז אם יכול להכעיס הלל, ואותו היום ערב שבת היה, והלל חפף את ראשו. הלך ועבר על פתח ביתו, אמר: מי כאן הלל? מי כאן הלל? נתעטף ויצא לקראתו. אמר לו: בני, מה אתה מבקש? וכו' הלך והמתין שעה אחת, חזר ואמר: מי כאן הלל? מי כאן הלל? נתעטף ויצא לקראתו. אמר לו: בני, מה אתה מבקש? הלך והמתין שעה אחת, חזר ואמר: מי כאן הלל? מי כאן הלל? נתעטף ויצא לקראתו. אמר לו: בני, מה אתה מבקש? וכו' אמר לו: שאלות הרבה יש לי לשאול, ומתיירא אני שמא תכעוס. נתעטף וישב לפניו, - אמר לו: כל שאלות שיש לך לשאול שאל... וכו'.

ונראה לדקדק בגמ', דכל פעם דהיה הלל באמצע חופף ראשו הפסיקו

באמצע, ונתעטף ויצא לקראתו, ואחר השאלה השלישית אמר לו דיש לו עוד שאלות, ולשון הגמ' הוא: נתעטף וישב לפניו, וצ"ב מה הענין שנתעטף וישב לפניו, דהרי כבר הוזכר מקודם שהיה מתעטף מיד כשיצא אליו וכמבואר להדיא, וצ"ב.

והנראה לומר בזה, דזה ברור שהחכמה דעשה אותו אדם הוא להגיע להלל בזמן דיהיה נוח לכעוס, ועל כן הגיע דוקא בער"ש, ומבואר דזהו זמן של קטטה, וכן מבואר בגמ' בגיטין (דף נב) וכן מכיון דבשבת יש שביתה מקטטה, וכמבואר בשל"ה ויסודו מהמדרש ע"כ בערב שבת לפני שביתה האש, אז האש היא בכל התוקף, וענין הרחיצה בע"ש ובחמין, הוא ענין של "כעס" והוא העברת הלכלוך של כל ימות החול, וזהו עבודה שיש ריתחא בין במובן הפשוט ובין בעומק העבודה וכידוע ליודעי חן, וע"כ בחכמתו הגיע דוקא בע"ש בעת הרחיצה שהוא זמן המסוגל מכל הצדדין ל"כעס", ושאל אותו שאלות של הבל.

אמנם נראה דע"פ דינא דשו"ע דהדין רחיצה צריך להיות סמוך לשבת, יש כאן עומק נוסף במה דעשה אותו אדם, דהנה הרי כבר הזמן הוא דחוף מאד לשבת דהוא הזמן לעשות הרחיצה, וע"כ בשאלותיו של הבל הרי הוא קשה ומכעיס פי כמה לבלבל הזמן עכשיו. ונראה דעפ"י בכל פעם שיצא היה דעתו עדיין לגמור לרחוץ את עצמו, דהיה זה באמצע, וע"כ נתעטף, אבל זה לא היה העיטוף בבגדי שבת שלבש, כיון שעדיין

חשב שיהיה לו מספיק זמן כדי לגמור הרחיצה. אמנם אחר הפעם הג', כשאמר לו שיש לו עוד שאלות, אז הלל כבר ראה בזה דלא יהיה באפשרותו כבר לגמור הרחיצה, וע"כ היה צריך אחר הרחיצה ללבוש בגדי שבת, וזהו דקדוק לשון הגמ' נתעטף וישב לפניו, כיון שכאן כבר היה זה עיטוף חדש, של בגדי השבת.

ולפי האמור יבואר נפלא גם לשון הגמ' נתעטף וישב לפניו, דלכאורה אינו מובן מהו הענין דישב לפניו, וכי מקודם לא ישב, דהנה הכי הוא לשון הרמב"ם (שבת פרק ל' ה"א) איזהו כבוד זהו שאמרו חכמים לרחוץ לכבוד שבת בחמין בע"ש מפני כבוד השבת ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש כמייחל לקבל השבת. וזה דעשה כאן אחר העיטוף, דהיה זה אחר הרחיצה וישב לפניו. [אמנם בפשוטו יש לבאר, דישב לפניו משום דכאן דאמר דיש לו שאלות הרבה ולפיכך מכיון שכבר אינו רק שאלה אחת היה צריך לזה ישיבה].

ונראה להביא עוד מקור מפורש, לדין זה שדוקא אחר הרחיצה בחמין

סמוך לשבת יש ללבוש בגדי שבת מיד אח"כ, ולישב ולהתעטף בציצית כלשון הרמב"ם, ממה דמבואר בגמ' בשבת (דף כה:) כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצויינין. הרי מפורש דאחר הרחיצה הוא היה מתעטף, וכן היה יושב בסדינין..

וגם יש לדקדק זה מעצם זה דאם היה לו עוד שאלות, א"כ למה לא הגיע עוד הפעם, וע"כ דהבין דכבר הוא לא יספיק לרחוץ את עצמו, וע"כ שאל אותו הכל עכשיו בחדא מחתא.

ויש להוסיף עוד בזה דהנה סגולת בגדי שבת הוא ענין גדול, ויש בו חלק מקדושת שבת ויש לזה הרבה מקורות, וכיון שכן זה היה גופא העצה דהלל, דלאחר שלובש האדם בגדי שבת זה מסוגל שלא יכעוס, כיון שהוא כבר בבגדי שבת, ממילא יש לו השמירה מצד הבגדים, וע"כ הוא רצה להפסיקו עוד לפני שיהיה לו האפשרות ללבוש את בגדי השבת.



סימן ס"ח

סדר אמירת קרבן פסח

וז"ל לא תמצא בפקודי בני ישראל שיזכיר בהם "על פי ה'", והזכיר זה בלויים לרמוז על מדתם שהיא מדת הדין וכו', ומלבד מנוי עבודת השיר היה ממונה

בענין הקרבת קרבן פסח האם הלויים שוחטים או הבעלים שוחטים הקרבן כתב רבינו בחיי (פרשת נשא) על הפסוק "על פי ה' פקד אותם ביד משה"

מכאן דמעיקרא לא הכהנים שוחטים אלא הבעלים הם השוחטים,

אמנם מצינו עוד בדברי הימים (ב' פרק לה' א' יט) שבעת שיאשיהו המלך עשה פסח לכל ישראל בטהרה, ציוה להלויים לשחוט, ושם לא מבואר דזהו משום שכלל ישראל לא היה בטהרה, ומשמע כדברי רבינו בחיי וצ"ב, והיה מקום לדון דאפילו לפי דברי רבינו בחיי שחיטה כשירה בזר, ומ"מ לכתחילה עבודתו הוא בלויים, אמנם בשחיטת קרבן פסח זהו דבר מיוחד שיש לבעלים לעשות בעצמם יותר משאר קרבנות, דהנה איתא בגמ' קידושין (דף מ"א, ב) מנין לשלוחו של אדם כמותו ונלמד שם מקרבן פסח 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' וברש"י שם ד"ה מנלן, מבאר את קושיית הגמ' מנין ששלוחו של אדם כמותו בכל שחיטת קדשים, אמנם עיין בפנ"י שם שהאריך בזה דלא צריך שליחות בקדשים והביא ראיה מגמ' (נדרים דף לו), ורק לענין קרבן פסח צריך שליחות כיון שבו הקפידה תורה שהבעלים ישחטו, וע"ע באור שמח (מקואות פ"א הי"א) ובמנחת חינוך (מצוה ה' אות כב) לענין קרבן פסח.

בדין שחיטה כשירה בזר

והנה בעיקר הענין דשחיטה כשירה בזר ודינו לכתחילה שלא בכהן יש להעיר בזה. דהנה בשער המלך בהלכות ביאת מקדש, מחדש דאף דשחיטה כשרה בזר, מ"מ רק שחיטת כהן דוחה שבת, אבל זר אסור לשחוט קדשים בשבת עיי"ש. וכן הוא ברש"י שביבמות (דף לג:)

עוד על המשפט ולשמור המקדש והיה אפשר לו לשחוט, כי הכהן לא היה שוחט, וכן כתיב: (במדבר יט, ג) "ושחט אותה לפניו". ועל כן תמצא שיזכיר הכתוב תמיד בלויים "על פי ה'", הוא שכתוב: (במדבר ג, טז) "ויפקוד אותם משה על פי ה' כאשר צוה".

הרי מבואר מדברי רבינו בחיי דבר נוסף למה דמבואר כבר בזוהר הק' (ח"ג דף קכ"ד) 'ושחט את בן הבקר ושחט אחרא ולא כהנא דכהנא אסור לי בדינא עיי"ש. שכהן אסור לשחוט, שכהן הוא חסד. אמנם בכאן כתב רבינו בחיי דלויים הם מדת הדין, וכתב שהם היו שוחטים, וכן מצינו בדברי הימים (ב' ל' א' כ) לענין שחיטת הפסח, 'וישחטו הפסח בארבעה עשר לחדש השני והכהנים והלויים נכלמו וכו' הכהנים זורקים את הדם מיד הלויים' דהיינו דמצות זריקה היא רק בכהנים, לאחר שלקחו הדם מן הלויים ששחטו. הרי להדיא שהלויים היה שוחטים ולא הכהנים ולא הישראלים ורק הלויים, ולפי דברי רבינו בחיי מבואר שלא רק שאין לכהן לשחוט כדברי הזוהר, אלא שגם אין לישראל לשחוט, ודבר זה הוא שייד רק ללויים, שהם במדת הדין, והלויים ממונים על שחיטת הפסחים,

אמנם בפסוק הבא כתיב 'כי רבת בקהל אשר לא התקדשו והלויים על שחיטת הקדשים לכל לא טהור' דהיינו הלויים היו ממונים על אלו ישראלים שהם לא טהור לשחטו, הרי דהטעם שהבעלים לא שחטו הוא משום שהיה הרבה מהקהל שלא התקדשו, ומשמע

דלמד כן ברש"י שם, דזר ששחט בשבת חייב משום שוחט ומבואר כנ"ל.

והדבר תימה דשחיטה כשרה בזר, ולמה בשבת יהיה חייב אם זר שוחט, והסברא בזה באחרונים הוא דאפילו דשחיטה כשרה בזר אבל אין עליה שם עבודה, ובכן רק שחיטה כהן מותרת בשבת, דע"י הכהן נחשב השחיטה לעבודה ורק מה דחשוב עבודה אפשר לחלל שבת, אבל בשחיטה דכשירה בזר אין כאן תורה 'עבודה', וע"כ אין היתר לעשות זה בשבת.

אמנם נראה להעיר, שמהתוס' בזבחים (דף יג:) משמע דגם ככהן שוה עבודתו בשחיטה כמו בזר, וכיון שכן עדיין קשה אם ממנ"פ אינו עבודה, א"כ למה שחיטה בזר אינו דוחה שבת, ועוד למה דמבואר בזוהר דאין לכהנים לשחוט, ורק בדוקא לזר לעשות הוא, צ"ע דאם יש מעלה מצד הכהן דהוא עבודה דבר זה הוא פלא דיהיה קפידא בזוהר לעשות להיפוך דוקא בזר, ועוד קשה ממה דאיתא בברכות (דף לא:) דעלי הכהן היה מחפש כהן לשחיטה, ואמר לו שמואל דשחיטה כשרה בזר, ולפי הנ"ל למה לשמואל לומר כן אולי עלי הכהן רצה עכ"פ דכהן יעשה זה בכדי דיהיה נחשב עבודה, ולא עוד אלא יש לדון דאולי היה זה בשבת ובשבת באמת צריך לחפש כהן לעשות העבודה וצ"ע.

והנראה בזה, דבזוהר מבואר דלא רק שחיטה כשירה בזר, אלא דאין לכהנים לעשות שחיטה אלא רק זר,

והטעם בזה משום דשחיטה הוא דין וכהנים הם חסד. ונראה לחדש דבשבת גם עבודת השחיטה אינו נחשב דין אלא הוא חסד, וזהו מכיון דבשבת אין כאן דינין, וכמו דאומרים בתפילת 'כגוונא' מהזוהר 'ולית דינין שולטין מיניה' וע"כ פעולת השחיטה אינו נחשב כשחיטה והוא רק כמו במנחה שיש ד' עבודת כמו בבהמה והקמיצה הוא כמו השחיטה עי' בזה בזבחים (דף יג, ב) ובחלק זה צריך להיות בכהן כיון שאין כאן חלק השחיטה והשפיכת הדם והדינין, לעומת הקרבן דחלק השחיטה נעשית על ידי ישראל, דהיינו כעבודת הקמיצה, וע"כ כל טעם זר בשחיטה הוא להראות הדינין שיש בעבודה זו, אבל בשבת אין מקום לזה ואינו נחשב שנעשה דין בבהמה, [והשווה לזה ההלכה דאין אבילות בשבת ואכמ"ל] ועל כן אדרבה אין לזר לעשות עבודה זו בשבת, דנראה מזה דעדיין צריך התיקון ולעשות הדינין בשבת, והרי בשבת נגמר המלאכה ונגמר עבודת הזר בשבת, ומה"ט רק כהן עושה שחיטה בשבת.

[אמנם] ישל"ע עוד בעקידת יצחק שהקב"ה אמר לאברהם אבינו רק 'העלהו' ומכל מקום אברהם אבינו חשב לעשות שחיטה, וישל"ע למה היה תופס כל כך בשחיטה והרי שחיטה כשירה בזר ואינו העבודה אלא רק מקבלה ואילך מצות כהונה ועיין בזה מכאן.

ובעיקר חומר הענין שחיטה דבקדשים יעו' ברשב"א קידושין (דף מג) דסד"א דנחשב זה ממש שפיכת דמים ודינו ביהרג ולא יעבור שלא לשחוט

בחוק, ועי' גמ' (יומא דף כב) לענין קדושת כלי שרת ואיסור רציחה, שמסתפקינן בגמ' איזה מהן חמור יותר, ובביאור המהר"ל השווה ביניהן [עיי"ש בחדושי אגדות], ועי' עוד בגמ' (גיטין דף נו, ב) לענין טיטוס בסיף שלו ששלף לתוך

הפרוכת והיה דם יוצא מזה, ובביאור המהר"ל בחדושי אגדות שם, מהו הענין שיצא דם, ובענין שפיכות דמים הנוגע לקדושה ולכלי שרת ובית המקדש, ולפי הנ"ל בשבת אינו נחשב רציחה בענין זה, ויש לעיין בכל זה].



סימן ס"ט

בענין קרבן פסח

בענין הקרבת קרבן פסח וחילוקו משאר מקראי קודש, ולימוד הבח דכל יחיד ויחיד

כתב הספורנו סוף פרשת בא (שמות יב, כו) בביאור שאלת התם, וז"ל: "מה העבודה הזאת לכם". שאינה ביום מקרא קדש כשאר הקרבנות, ולא תוך זמן שאר הקרבנות שהוא מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, ולמה לא יספיק קרבן אחד לכל ישראל כמו בשאר קרבנות צבור: ולזה בא התשובה בתורה "זבח פסח הוא". "זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו, ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות. והוצרך כל אחד להקריב כי הנס נעשה לכל יחיד בפני עצמו ולא לציבור בכלל, עכ"ל.

והנה כתיב בפרשת שמות "ומשה היה רועה את הצאן" ואיתא במדרש (שמו"ר פ"ב ב') כשהיה משה רבינו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר ברח

ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית, כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו אמר, אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עיף אתה, הרכיבו על כתיפו והיה מהלך, אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך אתה תרעה צאני ישראל, עכ"ל.

ובפשוטו הביאור במדרש זה נראה דכיון שרואין כאן דאגת משה רבינו על כל אחד ואחד, ומחמת דאגתו על ידי זה זכה להיות המנהיג בישראל, כיון שהוא מכיר מה צריך כל אחד ואחד. ויש לבאר עוד בעומק הדבר, דהנה בפשטות רואים כאן הוא דמשה רבינו דואג לכל אחד ואחד, ואפילו לאותן החלשים, ועל כולם מסר נפשו, וכן מכח זה בחר הקב"ה שהוא רואה להנהיג העדרי צאן דישראל קדושים דידאג לכל אחד ואחד. אמנם נראה להוסיף בזה דיש כאן עוד נקודה נוספת, ולימוד גדול בענין הנהגת הכלל,

שבד בבד עם הנהגת וחיבוט היחיד, צריך גם לראות הכח של היחיד ואיך דלכל אחד יש לו החלק שלו, והזמן שלו המיוחד לו, דיש להבין שהרי ברור דמשה רבינו היה משקה כל הצאן, וא"כ למה דוקא הגדי הזה ברח, ומשה רבינו לא ידע דזה משום שתייתו שהיה צמא, והתשובה לזה יש לומר דלא כל השתיות שוות, ויש צאן ששותים מבאר זה, ובזמן זה, ובאופן זה, אמנם יש כאלו דלא היה הזמן להם לשתות, ולא מבאר זה, ולא במקום זה. וזה מה שדאג משה רבינו שכל אחד ואחד ימצא שתיתו וירוה צמאנו, מהבאר המיוחד לו, ולכך הוא נבחר להיות מנהיג ישראל, כדי שיכיר בכל אחד ואחד את ה"ותן חלקינו" בתורתך דהיינו התורה השייך לחלק שלו, וכן בעבודת השם, וכן בפועל ממש בצרכי הגשמים שלו,

ונמצא דאין הנקודה כאן רק בעצם מה שדאג לכל אחד ואחד, אלא הענין הוא שהכיר בדעתו דלא ראי זה כראי זה, וגם בתוך הנהגת הכלל יש הנהגת רואה צאן כיחידים, ובדומה למה דאיתא במשנה (ר"ה טו) דכל ישראל נדונים בר"ה כצאן, כבקרת רועה עדרו, אמנם גם שם אצל הקב"ה יש מנין כלפי יחיד, וכן הוא מעביר צאנו תחת שבטו, דהיינו כל אחד ואחד.

ופירוש זה מתבאר ג"כ בתחילת דברי המדרש בקטע הזה, וכך הם דברי המדרש בענין הנהגת דוד המלך בצאנו וז"ל: "ויכלא הגשם" היה הגדולים מפני הקטנים, והיה מוציא הקטנים לרעות,

כדי שירעו עשב הרך, ואח"כ מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונים, ואח"כ הבחורים שיהיו אוכלין עשב הקשה, אמר הקב"ה מי שהוא יודע לרעות צאן איש לפי כחו יבא ויראה בעמי, ואף משה לא בחנו אלא בצאן, ושוב הובא שם המשך המדרש דלעיל. הרי דמבואר להדיא דעיקר הנקודה הוא בההבנה ולא רק לדאוג לכל אחד ואחד, אלא גם להכיר כל אחד כפי כוחו ומיזוגו, ובקיצור: שצריך הנהגת היחיד גם בתוך הכלל.

והנה בפרשת פינחס בעת שבקש משה רבינו שיהיה מנהיג לכלל ישראל, (כו, טז) "פקוד ה' אלוקי הרוחות וגו' ופירש": אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו: והנראה שהוא כהנ"ל שגם שם בקשת משה רבינו הוא להנהיג את כלל ישראל כרועה צאן, אמנם גם צריך שידע להכיר שכל אחד ואחד יש לו דעתו שלו, ולהיות סובל כל אחד ואחד כפי דעתו. והנראה דהדברים מרומזים עוד במדרש רבה, (פרשה א' כז) וז"ל: וירא בסבלותם, ר' אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר ראה משוי גדול על קטן ומשוי קטן על גדול, ומשוי איש על אשה ומשוי אשה על איש, ומשוי זקן על בחור, ומשוי בחור על זקן. הרי שמשה רבינו היה כאן מיד מראה הנהגתו בלרעות הצאן שאין כל אחד ואחד בשיעור שוה, אלא יש להבין מהו המשוי גדול לגדול, ומה לאיש ומה לאשה, ומה לבחור ומה לזקן והכל הוא כהנ"ל, שכל אחד ואחד סבל

הוא שייך לכל אחד ואחד בנפרד, ולפיכך חל גם בהקרבת הקרבן ובאופן אכילתו הלכות לכל יחיד ויחיד שמקריב קרבן הפסח, כיון שהם שייכים דוקא לקרבן פסח שלו.

לפי דעתו. ולפי האמור יש לבאר גם את דברי הספורנו ברעיון הנ"ל, שתחילת לידתו של כלל ישראל הוא בפסח, ופסח הוא מזל טלה, ומשה רבינו הוא הרועה בישראל, ועם כל זה בא הלימוד, שהנס



סימן ע'

באיסור להותיר מבשר הפסח

וכל זה לזכור ולקבוע בלב שבאותו זמן גאלנו השם יתברך מעבדות, ונעשינו בני חורין, וזכינו למלכות ולגדולה' עכ"ל.

ויש להעיר, דהרי החינוך במצות נותר (מצוה קמ"ג) כתב הטעם למצות שריפת נותר דהוא להגדלת הקרבן ומעלתו ושלא יבוא לידי סרחון נצטוינו במצות נותר, וכיון שכן למה לענין קרבן פסח כתב החינוך טעם חדש דאנו כדרך מלכים ושרים שאינו מותר מיום אל יום והוא ענין במיוחד בקרבן פסח שאנו נעשין בני חורין וצ"ב.

והנראה דהתשובה לזה הוא פשוט, כיון שיש חילוק בזמני איסור אכילת נותר בשאר קרבנות מבקרבן פסח, דהרי בפסח השיעור נותר זמנו הוא מיד בבוקר, לעומת שאר הקרבנות דאין זמנם מצומצם כל כך, וכיון שכן כתב החינוך טעם חדש בקרבן פסח דאינו משום סרחון הבשר, דלענין זה מספיק שיעורי נותר כבשאר הקרבנות, ורק הענין דאנו כבני מלכים ואצלם אין מותר מיום אל יום ופשוט.

ב' טעמים לאיסור נותר אם הוא לבזיון קדשים או שבקרבן פסח יש ענין במיוחד לאכול כדרך מלכים

באיסור נותר, כתב החינוך (מצוה קמ"ג) וז"ל: 'שנצטוינו לשרוף הנותר, והוא בשר הקדשים שנשאר אחר עבור זמן אכילתן המוגבל להן וכו', משרשי המצוה, לפי שטבע כל בשר להיפסד בשחייה ולבוא לידי סרחון, ועל כן, להגדלת דבר הקרבן כמו שאמרנו למעלה, נצטוינו לשרפו מיד ולבערו מן העולם' עכ"ל. והנה באיסור נותר מבשר הפסח כתב החינוך (מצוה ח') וז"ל: 'שלא להותיר כלום מבשר הפסח למחרתו שהוא יום חמשה עשר בניסן. שנאמר (שמות י"ב, י') ולא תותירו ממנו עד בקר. משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכור ניסי מצרים. וזה שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום, ועל כן אמר שאם יותר ממנו שירף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה.

יחלק

באיסור להותיר מבשר הפסח

שלל

קסג

סתירה אם איסור נותר בקרבן פסח הוא בכל שהוא, ובשאר קרבנות השיעור הוא בכזית

לפי האמור יש לדון ליישב מה דנראה כסתירה בדברי החינוך. דהנה בחינוך (מצוה ח) כתב באיסור נותר דבשר פסח: 'שלא להותיר כלום', ודקדק המנחת חינוך שם וז"ל: 'כיון דלאו זה אינו באכילה אם כן אפשר א"צ כזית רק אפי' כל שהוא אם הותיר עובר בלאו זה' עכ"ל. והנה במצות שריפת נותר הלשון בחינוך שהובא לעיל הוא, 'שנצטוינו לשרוף הנותר' ולא דקדק לומר 'כלום', וקצת משמע דכאן צריך להיות בשיעור כזית דהרי בדרך כלל שיעור חשוב הוא כזית, ורק לענין נותר מבשר פסח כתב להדיא החינוך 'שלא להותיר כלום' ומזה יראה דלא צריך להיות כזית.

ולפי האמור זכינו לעוד נפק"מ בין דין נותר בכל הקדשים שדינו רק בכזית לבין דין נותר בקרבן פסח שאיסורו הוא שלא להשאיר אפילו כלום ועבר עליה אפילו אם הוא פחות מכזית, אמנם צ"ב מהו החילוק ביניהם, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דלענין עצם איסור נותר, בזה בין לגבי קרבן פסח במצוה ח', ובין לגבי שאר נותר במצוה קמ"ג משמע דהשיעור הוא כלום, הגם דבקרבן פסח טעם הדבר שלא יאכל כעני ורק כדרך המלכים, ובנותר בשאר קרבנות הוא מחשש שמא ישאר באכילתו ויבוא לידי בזיון קדשים, אבל בשניהם החסרון הוא במעשה אכילה המראה

ע"י נותר איך שאוכל זה חושב על למחר, וזה סתירה בקרבן פסח, ובשאר קרבנות דלא דקדק להיות נגמר הדבר. והגם שיש לחלק קצת דבפסח מראה על למחר, משא"כ בשיעור מועט, ועדיין יש לעיין בזה.

בקרבן פסח יסוד איסור נותר הוא דנתגלה שהאכילה לא היתה כדרך מלכים ולזה לא צריך כזית

ולפי הנ"ל יש ליישב, דאיסור נותר של קדשים הוא מכח בזיון הקדשים שיש סרחון ע"י שהייתו, ולזה יש לומר דצריך לזה שיהיה שיעור חשוב דמתחשב בזה שיש בשר דמניח למחר וצריך להיות עכ"פ כזית, אמנם איסור נותר בקרבן פסח, אינו על החלק של מה שנשאר, אלא דהוא גילוי מילתא על כל אכילתו, של הקרבן פסח שלא אכלו כדרך המלכים, והחסרון בזה הוא לא רק במה שנשאר לאחר אכילתו, אלא שהוא גילוי מילתא על עצם אכילתו דהיה כזה שנשאר, שהרי מצינו גם הלכות מן התורה דקובע שעצם פעולת אכילתו יהיה כדרך המלכים, והיינו דצריך לאכול זה באופן שייראה כדרך מלכים, ומכח זה אין אוכלין חוץ לחבורה, וגם אין שוכרים עצמות, וצלי ועוד, ולכך גם זה צריך לעשות דגומר אכילתו ואינו מניח.

והנה כאן במניח יש לדון דאין החסרון רק בחלק זה דבפועל הניח בשר למחר, אלא זה מוכיח שכל אכילתו לא היתה כדרך מלכים כיון דבעת אכילתו לא רצה לגמור הדבר לגמרי, והראיה

לזה הוא ממה דמניח, ולזה יש"ל דמספיק אפילו פחות מכזית להיות גילוי על חלק זה, ועיין היטב בסברא זו.

ויש להביא קצת מקור לזה, מדין שבירת עצם, דזה הוא במעשה אכילה דמראה דאוכל הדבר כעני, וככלב הצריך

לשבור עצמות, וע"כ שם השיעור הוא רק כדי צפורן דהיינו דיחשב ע"כ שיעור שבירה, ולא על אכילתו בכזית, דכאן ע"י אכילתו מראה הדבר, וזה דומה לאיסור נותר, דכבר חל על אכילתו שם של מחשבה על למחר.

סימן ע"א

ויקחו להם איש וגו' שה לבית

הטעם שנצטוו כלל ישראל להקריב שה הוא בכדי לבטל הע"ז של המצרים

הנה כתיב "ויקחו להם איש וגו' שה לבית" ומצינו במדרש וכן בזוהר ביתר הרחבה (זוהר ח"ד דף רנא) מהו הטעם שנצטוו ישראל לקחת שה ולהקריבו לשם פסח, דלפי שהמצרים היו עובדים למזל טלה, לפיכך אמר הקב"ה לישראל לחקות דבר זה, ובהמשך מבואר דכל העבודות של קרבן פסח היה כנגד ביטול זה, דבעת ששחטו דנו אותו באש, לקיים פסילי אלוהיהם תשרפון באש, ואמר הקב"ה אל תאכלו ממנו נא" דהיינו שאם אינו צלוי כל צרכו יאמרו המצרים שעל כן הם ממהרים לאכול ואוכלים כך, כיון שיש לישראל רצון ותאוה ליראה של מצרים, ולא מבושל בכדי שיראו המצרים בע"כ איך הוא נצלה, ויראו האש ויהיה ריחו נודף, ועוד שלא יאכלו אותו לתאבון אלא רק על השובע בדרך בזיון וקלון, 'ועצם לא תשברו בו' אלא יראו העצמות מושלכים בשוק, ואינו יכול להצילם עכ"ד.

ויש להעיר קצת, במה דדוקא בקרבן פסח נוהגת ההלכה ד'אל יוציא איש מפתח ביתו חוצה', שצריך הקרבן פסח להיות נאכל בפנים הבית, והרי ע"פ הזוהר מבואר דלא רק דיש עבודה בעצם שחיטת השה להיות נעקר העבודה זרה שלהם, אלא דבכל חלק מענין הקרבן הפסח הן ההקרבה והן האכילה שצריך להיות נאכל באופן שניכר למצרים דהם מבטלים את הע"ז שלהם, וכיון שכן אינו מובן שהרי אדרבה אם יהיה נאכל בחוץ יהיה מפורסם ביותר שהם יראו הכל, וצ"ב בזה.

המקור לעלילות דם של אומות העולם ולפי האמור נראה לבאר ג"כ מה דמצינו במיוחד בפסח שהיה נוהג אצל אומות העולם העלילת דם, שאומרים שהיהודים לוקחים דם ואוכלים אותו בהדי המצה וכדומה. ונראה דכאן מבואר בזוהר דלא רק שעצם הלקיחת השה הוא כנגד מה דאיתא במדרש 'משכו וקחו לכם שה', אלא דחלק מהביטול היה מתקיים לא רק בהקרבה אלא גם בעצם

האכילה, והיינו דבעת אכילת הקרבן פסח, אנו מבטלין את אומות העולם על ידי האכילה, וכיון שכן הרי באכילת מצה דהוא חלק הנשאר לנו מאכילת קרבן הפסח, יש בעצם האכילה - אכילת העכו"ם וביטולו, וע"כ הם העלילו על היהודים דהם שוחטים נוצרי ואוכלים אותו, כיון דיש באמת ביטול העכו"ם באכילת קרבן פסח ובאכילת המצה.

ושוב מצאתי דבר נפלא, שמעולם היה לי תימא דהרי בודאי אם במשך כל הדורות נשאר בדיוק אותו השקר לענין עלילות דם בודאי יש לנו מה ללמוד מזה, והנה לפי מה שכתבנו לעיל, [וגם בארנו במק"א המיוחד לעלילות דם בערב פסח ע"פ מה דאיתא בספרים] דאיבוד אומות העולם יהיה בערב פסח, ומשום הכי מרגישים אומות העולם שבער"פ הדבר נעשה כן, וכדאיתא בגמ' (מגילה דף ג') "אע"ג דאיהו לא חזי אבל מזליה חזי", והיינו שאפילו שאומות העולם באמת אין להם הבנה למה, אמנם בתוך תוכם הם מרגישים דבר זה, ובודאי זה קשור לער"פ שהוא זמן שחיטת הפסחים והמצה שהוא שייך לזה, והרי המצה והפסח הולך ביחד, וע"כ ששוחטין הפסח וטובלין זה במצה, וכאן בא הענין בראשית הצירוף של הדם, לחלק זה של המצה, שהרי עם ישראל היו אוכלין המצה עם הפסח כאחד, ובשחיטת פסחים יש עסק גדול עם הדם, וגם ביציאת מצרים היה זה חלק גדול של 'ונתתי הדם על הבתים לאות' הרי

שהדם הוא היה הסמל, ובגלל שיש להם הרגשה שיש כאן איבוד אומות העולם, ע"כ הם חושבים שכהיום לא שוחטים בהמה ורק שוחטים גוי, אבל באמת יש ביטול אומות העולם בענין של עבודת האכילה של המצה.

והנה מצאתי חלק מהדברים בסוף ספר קובץ הערות (אות ח') שכותב הגר"א ווסרמאן שמשקר זה שהאחים טבלו בדם ואמרו חיה רעה אכלתהו, מכח זה ניזון השקר לדורי דורות לענין עלילות דם, עכ"ד. ונראה להוסיף בזה דהוא דבר נורא למתבונן שאנחנו נתנו ריח של אמת לדבר זה, שהרי שם בפרשת וישב כתיב (לז, לא) "וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתונת בדם" והרי הלשון הוא "וישחטו" וצ"ב מה היה כאן הענין של שחיטה, ובפשוטו הטעם בזה דהנה יעוי' ברמב"ן [בפרשת נח ובפרשת ויקרא ועוד נשנה כמה פעמים בדברי הרמב"ן] שסיבת השחיטה הוא שלא לצער הבהמה, ולפי"ז משום הכי אפילו שאינו נוגע לאכילה מ"מ כתיב הלשון "וישחטו" כיון שהיו צריכים לעשות זה, אבל איך שיהיה הרי זה היה שעיר וג"כ מה דשוחטים בער"פ הרי גם כן השה הוא מגדי עזים, וכאן עשו שחיטה בזה, ובהכרח שהזמן גרמא שבכל ער"פ נתעורר אז אותו קטרוג, ועוד יש לבאר שכל יצי"מ התחיל מכח מכירת יוסף, וכאן זה התחיל, ולפיכך גם בעת גאולת מצרים נתעורר אותו דבר.



סימן ע"ב

בענין מצות אכילת קרבן פסח

שהוא להנאתו ויש לחלק בין אכילת קרבן פסח שמוטל על הבעלים לאכול וכדברי הבית הלוי, לבין שאר הקרבנות שמצותם הם על הקרבן שיהיה נאכל והוא דין בהקרבן עצמו ולא בבעלים, ואפילו שיש דין שמחה היינו בשביל חשיבות האכילה אמנם אינו חל בגברא, ויש להוסיף עוד בחילוק אכילתו בקרבן פסח בין אכילת קדשים, שהרי במיוחד נאמר על מצות אכילת קרבן פסח הרבה הלכות מן התורה איך הוא צריך להיות נאכל, דהיינו באיסור שבירת עצם, בחבורה, ושאסור להוציא הבשר החוצה, ואיסור נותר המיוחד שיש בקרבן פסח שהוא מיד אחר הלילה, וכל זה מחמת דאכילתו צריכה להיות כדרך המלכים והוא יותר מהדין בכל הקדשים דבעינן לאכול זה באופן דלמשחה ולגדולה.

אמנם הדברים צ"ע מדברי הבית הלוי (בשור"ת חלק ג' סי' נ"א) שהקשה סתירה מדברי ר"ל שכאן כתב דיצא מצות אכילת קרבן פסח אפילו אם הוא אוכל זה רק לאכילה גסה, וכתב הבית הלוי וז"ל: דמשמע הכא דר"ל ס"ל מצות אין צריכות כוונה, ובפסחים דף קי"ד קאמר ר"ל זאת אומרת מצות צריכות כוונה. והנראה לומר דר"ל ס"ל דמצוה שהיא חובה על גוף האדם שמוטל עליו החיוב

במשל שהביאו בגמ' בענין קרבן פסח

א"תא בגמ' נזיר (דף כג') 'אמר רבה בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה - וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשום אכילה גסה - ופושעים יכשלו בם, אמר ליה ר"ל: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד!

והנה יש לדקדק בגמ' דמשל לשני בני אדם שאוכלים ואחד לשם מצוה והשני לשם אכילה גסה, דזהו באכילת קרבן פסח, ולמה הוא דוקא בקרבן פסח ולא בכל מצות אכילת קדשים, וצ"ב.

והנראה בזה בהקדם דברי הבית הלוי (שור"ת חלק א' סי' ב') שכתב וז"ל: 'בשלמא אכילת פסח ומצה דהחיוב על האדם שהוא יאכל צריך כזית. אבל מצות אכילת קדשים דאינה חיוב על שום אדם שהוא יאכלנו, רק המצוה שיהיה הקרבן נאכל, משו"ה גם כשמחלקו להרבה אנשים הרי מ"מ נתאכל הקרבן לא בעינן כזית' עכ"ל.

ולפי"ז נפלאים הדברים כיון שכאן בגמ' משמע שהיה כאן מצות אכילה

לעשותה וכמו בהך דפסחים דהאדם מחויב לאכול מרור בזה אינו יוצא ידי חובתו אלא א"כ מכיין לקיים המצוה המוטלת עליו, אבל באכילת קדשים וכו' דאינה חיוב על שום אדם שהוא יאכלנו רק המצוה שיהיה הקרבן נאכל, משו"ה גם כשמחלקו להרבה אנשים הרי מ"מ נתאכל הקרבן לא בעינן כזית, ובמצוה כזו ס"ל לר"ל דאין צריך כוונה ואפשר דבזה כו"ע מודים דא"צ כוונה וכו'. וא"כ גבי קרבן פסח אף על גב דהוא חיוב על גוף האדם לאכול בו וצריך כזית דוקא, מ"מ הרי גם פסח לא יצא מכלל כל הקדשים ויש בו מצוה של אכילת קדשים דנפקא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בם, ונמצא דבפסח יש שני מצות באכילתה וכשאוכלו שלא בכוונה נהי דלא יצא בו מצות אכילת פסח למ"ד דצריך כוונה, מ"מ קיים מצוה של אכילת קדשים וקאמר ר"ל דלא שייך לומר על אכילה זו ופושעים יכשלו בם, כיון דעכ"פ עשה באכילה זו מצוה ורק שחסר לו עוד מצוה השני' וזהו במה שלא אכל עוד כזית בכוונה וא"כ הא לא נכשל באכילתו רק במה שלא אכל, והוא תי' נכון' עכ"ל.

הרי שהעלה הבית הלוי שכל הקיום אכילה לפי ר"ל בקרבן פסח הוא רק לגבי חלק שאר הקרבנות אלא שלפי"ז חזרת ההערה ביותר, אם כן למה המשילו זה לקרבן פסח ולא לשאר הקדשים, ובמה שתירצנו אינו מספיק לפי דברי הבית הלוי גופא שבאמת אינו יוצא המצוה בחלק אכילת קרבן פסח ורק מדין קדשים לחודיה וצ"ע.

והנראה לומר בזה ליישב הקושיא דהמשל שהביאו בגמ' הוא בענין קרבן פסח, וכמו שהקדמנו לבאר דכיון שבענין קרבן פסח יש חפצא דבעלים ומצותו באכילה, משום הכי אמרו המשל בגמ' בשני בני אדם שעושין הפעולה ולאחד הוא מצוה ולשני הוא להיפך, וממילא בדבר זה אין לומר המשל על שאר הקדשים כיון דאכילתו אינו מדין בעלים, אמנם במה שהקשה ר"ל דסו"ס הוא יצא המצוה, כוונתו שכוון שיש במצות אכילת קרבן פסח חלק נוסף שהוא לא גרע משאר קדשים ולענין זה הוא מקיים המצוה עכ"פ הדין מצד הקרבן, ובזה אי אפשר לקרות אותו ופושעים יכשלו בו.^א



א. ואציין במראה מקום לכל הענין הנ"ל, במה שמסופר שאמר החזו"א על הקצות החושן שברור לו שאי אפשר היה לו לטעום טעם 'קוגל' דהיינו בכדי שהוא יזכה לספרו הקצות היה צריך להיות בכזאת הפקעה מאכילה עכ"ד, ויש להעיר קצת מדברי הגמ' כאן דמשמע שמדובר בשני בני אדם שעושין אותו העבודה ורק אחד מתכוון לשם מצוה ואחד לשם אכילה גסה, אמנם בדברי החזו"א הרי אחד אוכל והשני בכלל אינו אוכל, דוק ותשכח המשל השני בגמ' באחד בועל אשתו והשני אחותו, דהיינו

שהוא אותו פעולה ורק השאלה הוא לשם מה אני עושה זה, אבל כפי דברי החזו"א הרי לא היה זה בכוונה בכלל לאכילה ורק לשם מצוה ועיין בזה.

אמנם לפי מה שכתבנו בדברי הבית הלוי שהמשל הוא לענין קרבן פסח, ועל זה נאמר במיוחד במצות קרבן פסח שיהיה נאכל ובפרט לפי דעת החינוך באכילת קרבן פסח שהוא כדרך המלכים, יש לומר שהעבודה בקרבן פסח הוא כן לאכול ולהכיר זה ורק לעשות זה לשם מצוה, ומשום הכי המשל הוא בענין זה, ובגוף הדברים יש להוסיף, דהרי לפי דברי החזו"א בגדר אכילתו של הקצות החושן בעלמא שלא היה אפילו טועם האכילה, ונמצא שכל אכילתו הוא בגדר פרעון, דהינו שהוא אוכל ומכח זה יהיה לו כוחות לעבודה הקב"ה וללמוד תורה, אמנם יעוין עוד בתניא בזה ובספרים הקדושים, וכידוע הרמז בזה 'רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף' שהכוונה בזה שיש צמאון לאכילה והטעם בזה משום 'נפשם בהם תתעטף' שיש עבודה גדולה באכילה להוציא הנ"ק, וכן ידוע מדברי האר"ז ל בפירוש 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם'

ועי' בפרי הארץ פרשת מקץ, שהביא מדברי הזוהר (ח"א מקץ קצט) שרב המנונא היה מבקש מהקב"ה לפני כל אכילה בתפילה שיהיה בקדושה, ועי' בעבודת ישראל פרשת שלח ד"ה דבר, ובמאור עינים ריש פרשת מטות, במה שכתב אפילו לענין עכו"ם שאוכל יש קצת עלייה, אמנם עי' באור המאיר פרשת משפטים ד"ה ורומז, שכתב שהוא סכנה לילך בדרך הזה, ובלשונו 'אפילו לעת האוכל ידבק נפשו לאותיות התורה עי"ש, ויש לדון טובא דגם בזה חלוק עבודת האכילה בארץ ישראל מחו"ל, כמבואר במק"א מדברי החת"ס בסוכה דף לו' והשפ"א פרשת שמיני, דכל המחל' רשב"י ורב ישמעאל בגמ' ברכות דף לו' אם מותר להיות עוסק בשדה או לא, הוא רק בא"י, אבל בחו"ל כו"ע מודו לשיטת רשב"י דרק עסק התורה ולא עסק השדה דאי אפשר להעלות השדה וזה כרוך בסכנה וצריך להיות רק עסוק בתורה כשיטת רשב"י, וכן יש לדון בענין המחל' בכאן לענין קדושת האכילה ב' דרכים, ורק בא"י אפשר ליכנס להמלך הזה, ועי' במשך חכמה פרשת כי תצא לענין בן סורר ומורה בירושלים דאינו נעשה בן סורר ומורה, וביאר הטעם בזה 'כיון שהוא זולל וסובא מכל הקרבנות הרי בודאי יכשל בו, ומדברי הבית ישראל פרשת כי תצא תש"ט בענין זה דאדרכה מכח קדושת האכילה הרי בודאי לא יהיה בן סורר ומורה, ועי' גמ' ערכין דף ד' לענין ברכת המזון באכילת הקדשים בכהנים דסד"א דלא צריך לברך, ועי' משך חכמה פרשת עקב בענין זה. ולסיים בכל זה עי' בפירוש הגר"א משלי פרק ז' יד' שבתוך דבריו כתב לענין אכילת שלמים 'כי אין היצר הרע בא אלא מתוך אכילה ושמחה. ובעיקר הוא באכילה של מצוה עי"ש, ומסיים 'ומכל שכן בשאר אכילות ושמחות של מצות, שצריך האדם מאד מאד להשמר ולהזהר את עצמו שלא יהא אחיזת יצר הרע משם עכ"ל. וישל"ע אם הוא יותר באכילת שלמים מאכילת קדשים בכהנים וכפי הגמ' בערכין הנ"ל לענין ברכת המזון, ועי' באגרה דכלה פרשת קרח לענין בקשת דוד המלך 'שמרה נפשי כי חסיד אני' דבמילי דחסידות כרוך הסכנה במיוחד. ותן לחכם ויחכם עוד.

ויש לדון בליל הסדר שבודאי עבודתו הוא כך, דאפילו אם בכל השנה אין ליכנס לתוך העבודה הגדולה הזו בבירור נ"ק, אמנם בליל הסדר דכל אחד נתעלה הרי לכל אחד שייך לתקן העבודה בעצם אכילתו להוציא הנ"ק וע"כ צריך לטעום וכו'. דהנה כאן בגמ' לכאורה יש לנו מקור גדול בעצם האכילה שיש לאכול ולהכיר זה ורק לעשות הדבר לשם מצוה, ועיין בכל זה.

סימן ע"ג

משכו וקחו לכם צאן

בפסח כלל ישראל נעשה ציבור וקהל וכל המצות קרבן פסח הוא ענין של ציבור וקהל ושחיטתו בקהל

הנה המצוה בקרבן פסח הוא ליקח צאן, וכדאיתא ברש"י בפרשת בא, שהוא כנגד העבודה זרה של המצרים, ועבודה זרה שלהם הוא טלה, ובפרט בחודש ניסן שהוא מזל טלה היה צריך לעשות להיפך מזה.

ונראה ללמוד עוד רמז בזה שבפסח מצות הקרבן הוא בטלה, ומזלו הוא טלה, שהרי כידוע בצאן הם הולכים ביחד ואצלם נמצא האיגוד והרוב, ובפסח במיוחד מצינו את הענין של הקהל, וכדכתיב בתורה בפרשת בא "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" וכמדומני שזה הפעם הראשונה שכלל ישראל נקרא קהל, וכן מצינו בגמ' בריש האיש מקדש (מא, ב) בסוגיא העוסקת בענין שליחות דנלמד שלוחו של אדם כמותו משחיטת

קרבן פסח, ובתורה כתיב עכ"פ "ושחטו אותו כל עדת ישראל" ונראה שיש בזה רמז שעכ"פ התורה קראה לזה שכל ישראל שוחטים [ובפרט יש מקום לפלפל למה צריך שליחות בענין זה עיין היטב בפנ"י שם בגמ', ועי' בגיליון הגרע"א שם דמציין עוד מראה מקום לשליחות בפרשת כי תצא 'ורגמו אותו כל עדת ישראל' ולהנ"ל יש ללמוד במיוחד הלימוד לענין קרבן פסח, וכן עצם השחיטת קרבן פסח היה נעשה בכיתות כדאיתא בגמ' פסחים (סד) ג' כיתות היה וכו', ונראה דגם רמז לענין זה מצינו בסוף ההגדה שאומרים 'חסל סידור פסח וכו' 'קומם קהל עדת מי מנה' וכל זה הוא ענין הקהל. ושוב ממשיכים מצות ספירת העומר שהוא עבודת היחיד, ובזה יש לרמוז למה דאיתא בגמ' סוכה (דף מב) 'וספרתם שתהא ספירה ביד כל אחד ואחד' שהוא חובת היחיד לתקן עצמו מעל הקהל.



סימן ע"ד

אגרת הגר"ש מאוסטרפליא זצוק"ל

טעם לקריאת האגרת בערב פסח ולא בפסח שעוסק בביטול אומות העולם שהוא בערב פסח

נוהגין ללמוד האגרת שהוא סגולה נפלאה שמבאר דברי האריז"ל אודות שמות המלאכים בהם לקה פרעה, והשמות השייכים לענין זה, וכתב שם בסוף האגרת, 'כל המעיין בסוד נפלא ונורא הזה, אפילו פעם אחת בשנה וביותר בערבי פסחים, מובטח לו שהוא ניצול כל אותה השנה מכל מכשול ומיתה, ואל ימשלו בו אויביו, וכל שונאיו יפלו תחתיו, ובכל אפשר יפנה יצליח'.

ויש לעיין מה הטעם שזמנו נקבע בערב פסח, והרי כל האגרת עוסק בביאור האריז"ל על המכות שלקה פרעה וכו', ולמה שלא נלמד זה בליל הסדר, ועכ"פ צ"ב מהו הענין לקבוע הלימוד בזה בערב פסח, והרי עיקר זמנו עסקו הוא בליל פסח, ובפרט צריכין להבין מפני מה נקבעת הלימוד הזה לסגולה לבטל 'מכל מכשול ומיתה ואל ימשול בו אויביו, וכל שונאיו יפלו תחתיו, וכל אשר יעשה יפנה ויצליח' וצ"ב.

והנראה לומר בזה, דהנה רואים במיוחד בערב פסח שהוא הזמן של שריפת החמץ, והוא הזמן של איבוד הרע מן העולם ובפרט של אומות העולם [והרי לדורי דורות היו הגויים אומרים

עלילה שישראל שוחטים דם של עכו"ם להמצות, ואימתי השחיטה הרי זה בער"פ שהוא זמן העיקרי של אפיית המצות, וכן הוא בעומק שיש להגויים הרגש בענין זה, ואע"פ שאיהו לא חזי מזליה חזי] ועוד איתא בספרים דהובא מהזוהר (ח"ג רמ"ט ב') דמחיית עמלק לעתיד לבוא תהיה ביום י"ד ניסן, וכדכתיב 'כי יד על כס קה' מלחמה לה' בעמלק, דהינו שתיבת יד, הכוונה ל-יד ניסן. ולפי האמור רואים כאן עוד הפעם את הענין של איבוד אומות העולם ובפרט של עמלק, וכלשונו שהובא לעיל דכל זה בא מביעור החמץ, והכל הוא בשביל המצה, ומצינו עוד ד'המן' מת בפסח, וכן נפילתו היה ביום ט"ו בעת דהיה מרדכי רוכב על הסוס ובתו של המן זרקה הפח על המן, והרי עמלק בגמ' נקרא 'רם' דהוא ענין של גאווה, ובפסח הוא נופל למטה. ועוד איתא בחדושי הרי"ם דכיון דדרשו בגמ' (חולין קלט) "המן מן התורה מנין המן העץ" ולחד מ"ד היינו חטה, ונמצא דהמן הוא 'חמץ' וההלכה היא דאם מצא חמץ בפסח צריך לכפות עליו את הכלי, וזה הפח דנפל על פני המן, ואולי הביאור בזה, הוא לפי מה דכתבנו דזהו העומק בנפילה זו דחמץ ותיקונו וביטול עמלק וענינו של רם, שהכל הוא בפסח.

והנה גוף המכתב עוסק בעצם המכות, אמנם יעוי' בכל המכתב ובפרט

האמור אולי משום הכי, הזמן המיוחד שמסוגל לזה הוא בער"פ ולא בפסח עצמו, אשר בליל הסדר כל המצוה היא רק לספר את עצם הנס והיציאה, משא"כ כאן הוא לצפות מכת זה לישועה ולאיבוד אומות העולם, וביעור הרע זמנו בערב פסח דכל זה בא מביעור החמץ.

בסוף המכתב, שיש בזה גם לימוד על הגאולה העתידה ועל ביטול אומות העולם, והכי כתב בסוף "הרי שבאותו המכות שהכו בהם המצריים נרמזים הגאולה והרפואה לישראל וכו' ויהא רעוא לפני הקב"ה שיראנו ביאת משיח, עם המלאכים השיכים לגאולה". ולפי

סימן ע"ה

טבילה במקוה בערב פסח

ואחד, וכן אנו עושין בפסח הרבה יותר זכר לקרבן פסח, ממה שאנו עושין בשאר יו"ט שאין אנו עושים זכר לקרבנות שהיו מקריבין בשאר הרגלים,

וכן יש כמה הלכות בענין זכר לקרבן פסח, עי' סי' ת"ע לענין שאין לומר בשר זה לפסח וכו', שיראה כאילו מקריב בחוץ, והכל יש לומר כהנ"ל, ומשום הכי יש כאן יותר מחייב לעשות הזכר בענין זה, ומה עוד שעושין הזכר בער"פ לענין 'איסור מלאכה' דלדעת התוס' (פסחים דף ג) הוא משום זכר לקרבן פסח, שהיה יו"ט ואסור במלאכה, וכן אומרים בער"פ פרשת הקרבת קרבן פסח, וכן המצה נאפית בזמן זה דוגמת הפסח.

אמנם מצינו שהרמ"א בהל' שבועות (סי' תצ"ד ס"ג) כתב: ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון

בפסח שעושין הרבה דברים לזכר קרבן פסח גם בטבילת מקוה צריך להקפיד יותר

איתא בגמ' (ר"ה דף ט"ז ב.) 'חייב אדם לטהר עצמו ברגל', וכתב החיי אדם (כלל ע"ט א) למרות שבזמן הזה, שאין לנו מקדש, אין חובת הטבילה בערב יום טוב נוהגת, מכל מקום ראוי לטבול בערב יום טוב זכר למקדש, שהיו כל ישראל מחוייבים לטהר את עצמם ברגל כדי שיוכלו להכנס למקדש ולאכול מן הקדשים (עי' עוד מטה אפרים סי' תרכ"ה סי"ד, ובכף החיים סי' תס"ח מהשל"ה).

ונראה לדון שבפסח יש מחייב מיוחד לטבול במקוה ולטהר עצמו יותר משאר רגלים, שהרי חלוק החיוב לטהר עצמו ברגל בפסח מבשאר רגלים, שכן בפסח הרי כל אדם מחויב בחיוב כרת לבוא לבית המקדש להקריב הקרבן, וע"כ יש מחייב בטהרה במיוחד לכל אחד

טהרת הפסח הוא מחמץ שהוא עבודה זרה
שטהרתה היא במקוה

ונראה עוד מחייב בדרך עבודה, שהרי
כל יו"ט הוא מביא טהרה, וכלשון
רש"י בר"ה, חייב אדם לטהר עצמו ברגל,
ופירוש רש"י: עם הרגל, ועי' בארץ צבי
(פסח תרפ"ו) שכתב בענין איסור חג, והרי
פסח יש לנו טהרה מחמץ שהוא היצר
הרע, ויצר הרע הוא ביטול ע"ז, כדאיתא
בגמ' בשבת (קה) ומפורש בע"ז (נב)
דביטול ע"ז היינו טבילת מקוה, וציינו
עוד בזוהר הק' שאיסור חמץ הוא לביטול
יצר הרע, והכי כתב היסוד ושורש
העבודה (שער ט"ו פ"ד) בריש דבריו וז"ל:
יזהר האדם באפיית המצות בכל האופנים
היותר מועיל, שלא יבא ח"ו לידי איסור
משהו חמץ בפסח, שהוא כעובד עבודה
זרה רח"ל, כמבואר בזוה"ק פ' תצוה (דף
קפ"ב ע"א): כתיב (שמות לד, יז) אלהי מסכה
לא תעשה לך וכתוב בתריה את חג
המצות תשמור, מאי עביד האי לגבי האי,
אלא הכי אוקמוה מאן דאכיל חמץ בפסח
כאלו דפלח לע"ז לגרמיה, דהא רזא הכי
הוא דחמץ בפסח כמאן דפלח לע"ז,
דעבודה זרה איהו עכ"ל. הרי להדיא
מדבריו שהחמץ מרמז לא רק ליצר הרע
אלא גם לעבודה זרה, וע"כ במיוחד
בפסח יש מחייב ללכת למקוה יותר
משאר היו"ט.

של שבועות, ונראה לי הטעם שהוא כמו
השני תבשילין שלוקחין בליל פסח זכר
לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל
חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא
עמהם שני לחם על השולחן שהוא במקום
המזבח ויש בזה זכרון לשני הלחם שהיו
מקריבין ביום הביכורים. אמנם אין זה
מעיקר הדין כמו שהוא בפסח,

ושוב מצאתי באגרות משה דכבר מבואר
כדברים האלו והכי דבריו, באגרות
משה (או"ח ח"א סי' קס) דפשוט דכונת
הרמ"א הוא דכמו שראינו שתקנו להביא
שני תבשילין בליל פסח כי יש לעשות
זכר לקרבנות, ה"ה יש לנהוג גם בשבועות
לעשות זכר לשתי הלחם, ועי"ז שיאכלו
מאכל חלב ומאכל בשר יביאו שתי
לחמים, ושפיר יש בזה רמז לשתי הלחם.
וכתב דמה שלא תקנו חז"ל גם בשבועות
שיש לאכול שתי לחם, וכמו שתקנו בליל
פסח להביא שני תבשילין, הוא משום
דשתי הלחם לא היה נאכל אלא לכהנים
ולפנים מן הקלעים ולא היה ניכר זה אף
בזמן הבית בכל בתי ישראל, וע"כ לא
תיקנו לעשות זכר, כי גם אז לא היה זה
בכל הבתים, משא"כ פסח וחגיגה שנאכל
בכל בתי ישראל תקנו לעשות זכר לזה,
אבל עכ"פ יש לנו ללמוד מפסח דטוב
לנהוג כן ולעשות זכר גם לשתי הלחם,
עיין שם. והוא ממש כדברינו.



סימן ע"ו

תפילת מנחה ערב פסח

אם גם בערב פסח שחל להיות בשבת, יש
ענין להתפלל מנחה גדולה

הנה איתא בשערי תשובה (סימן תנ"ח ס"ק
א' בשם הרדב"ז, וכן באליה רבה סי' תעז')
'בערב פסח יש להתפלל מנחה גדולה,
למרות שבכל השנה יש אומרים שעדיף
להתפלל מנחה קטנה לפי שאז זמן הקרבת
תמיד של בין הערביים ותפילת מנחה
היא כנגדו, מכל מקום בערב פסח רצוי
להתפלל מנחה גדולה'. משום דחוששים
שמה מחמת טרדות אפיית מצות מצוה
ישכח להתפלל. אמנם מצינו עוד טעם:
כל ימות השנה יש לכתחילה להתפלל
מנחה קטנה כדי להתפלל בזמן הקרבת
התמיד של בין הערביים, אבל בערב פסח
היו מקדימים את זמן הקרבת התמיד
מפני דוחק השעה, ולכן יש גם להקדים
את תפילת מנחה (הגר"ח ברלין הו"ד בלוח
ארץ ישראל).

ובדומה לזה כתב בכף החיים (סי' תנ"ח
ס"ק ד') וז"ל: ולי נראה דכוונת

המדקדקים להתפלל קודם עשיית המצות
לא מפני השכחה, אלא שעושין זכר
לקרבן פסח שהיה נשחט אחר התמיד,
ותפילת מנחה היא במקום התמיד כידוע,
ואפיית מצות אחר חצות הוא כמו קרבן
פסח וכו', ועל כן מתפללין מנחה קודם
עשיית המצות, כמו קרבן התמיד שהיה
נעשה קודם קרבן פסח, עכ"ל. והיינו
שיש להקדים תפילת מנחה גדולה קודם
אפיית המצות משום שהמצות הם זכר
לקרבן פסח, שהיה נקרב אחר התמיד,
שכן תפילת מנחה היא במקום התמיד
ואפיית המצות צריכה להיות אחר תפילת
מנחה שהיא במקום קרבן פסח].

ולפי"ז יש לומר דיש נפק"מ בזה, דאם
הטעם הוא משום זכר לקרבן פסח
א"כ גם בערב פסח שחל להיות בשבת
יש לקיים זה, אמנם אם הטעם הוא משום
מחמת טרדת אפיית המצות, או דעצם
אפיית המצות הוא במקום קרבן פסח,
א"כ בער"פ שחל להיות בשבת, לא שייך
הטעם הזה.



סימן ע"ז

שולחן ערוך מבעוד יום

חילוק בין החיוב שיהא שולחן ערוך בשבת
לבין החיוב בליל הסדר

בש"ע (סי' תע"ב ס"א) איתא: "יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך". והנה בהלכות שבת כתב השו"ע (סי' רס"ב) "יסדר שולחנו ויציע המטות ויתקן כל עניני הבית, כדי שימצאו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת".

ונראה לבאר חילוק ההלכות כאן, שבהל' פסח מבואר דזהו הלכה מיוחדת בכדי שלא ישנו התינוקות, ומקורו מהגמ' בפסחים (דף קט), אבל ההלכה בהל' שבת הוא מדיני 'כבוד שבת' ומקורו מהגמ' (שבת דף קיט) 'דשני מלאכי השרת מלוין לו לאדם כשבא מביהכ"נ לביתו וכו' ואם מצאו נר דלוק ושולחן ערוך מברכין אותו וכו'. אלא שעדיין צ"ב בזה, דהרי מאחר שצריך להיות שולחן ערוך מצד השבת, א"כ מה נתווסף בליל הסדר שיש חיוב מיוחד שיהיה שולחנו ערוך מבעוד יום,

[שהרי בפשטות אותה ההלכה שנאמרה בהל' שבת שיהא שולחנו ערוך מצד 'כבוד שבת', נאמרה גם בהלכות יו"ט מצד 'כבוד יו"ט' ולא רק בשבת, והגם שענין זה שהמלאכים מלוים לאדם מביתו הוא ענין שיש אותו רק בשבת,

דהרי אין אומרים 'שלום עליכם' ביו"ט [ורק ביו"ט שחל להיות בשבת יש דעות אם לאומרו או לא], וגם בזה צ"ב למה הוא רק בשבת ולא ביו"ט (עי' שפת אמת פרשת ויצא תרס"א), אמנם בשבת במיוחד יש מחייב יותר על שלימות הבית שהוא כל הענין של שבת, וכן האיסור קטטה שיש להזהר במיוחד הוא בערב שבת [עי' במשנ"ב (סי' רס"ב ג'), שבזוהר תיקונים נז ומקובלים הזהירו מאד שלא יהיה שום מחלוקת בשבת חס ושלום, ובפרט בין איש לאשתו] ולא בערב יו"ט וגם רואין ענין זה בהעובדא (במס' שבת דף ל"א) בהלל שרצה האדם להקניט אותו בזמן של ריתחא שהוא בערב שבת, הרי שלא הלך בערב פסח אלא דוקא בערב שבת, שהוא הזמן המסוגל ביותר, וענין שלום בית הוא ענין במיוחד לשבת ולא ליו"ט, וכן מצינו בהעובדא בגמ' גיטין (דף נב) שבכל ער"ש היה קטטה וכו', ועוד מצינו בגמ' גיטין (דף י') במיוחד החומר בערב שבת לדבר בניחותא, 'לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, וצריך לומר עשרתם וערבתם הדליקו את הנר בנעימה והוא הלכה במיוחד בערב שבת, אמנם עי' ברמב"ם (הלכות אישות פרק ל') שלמד מזה לחובת כבוד דבעל צריך להיות נוהג לאשתו ועיין בזה].

יחלק

שולחן ערוך מבעוד יום

שלל

קעה

אמנם בעצם המחייב להיות שולחנו ערוך לענין זה יש לומר שגם ביו"ט יש בו אותו מחייב כמו בשבת.

ובפשמות יש לומר דהרי הטעם בשבת הוא אינו בכדי לאכול מיד, אלא דהוא מדיני כבוד שבת דמעת ביאת שבת כבר יהיה השולחן מוכן כך, וכן הוא המשך הדין ברמ"א שם, דהשולחן יהיה ערוך ג"כ בכל יום השבת, משא"כ ההלכה כאן בהל' פסח בא לומר דהוא רק היכי תימצי כדי שיהיה אפשר לאכול מיד. והנפק"מ בזה הוא, דבשבת זהו כולל אפילו המטה שישן עליה, וכמבואר בפרי מגדים והובא במשנ"ב שם, הרי דבודאי יש חילוק בין הדברים ובענין שטמון בהם, והראיה לזה כמו שכתבנו דמצד שבת זה כולל יותר דברים ולא רק בסעודה אלא אפילו המטה, אמנם עדיין צ"ב מה הנפק"מ בזה.

ויש לומר דבהלכות שבת הרי לא מצינו שצריך לסדר השולחן באופן דיהיה באפשרותו לאכול מיד, אלא צריך רק שהשולחן יהיה מסודר בצורה יפה משום כבוד שבת, משא"כ בפסח צריך שהשולחן יהיה ערוך באופן דיהיה אפשר בפועל לאכול מיד, וזהו שינוי הלשון של השו"ע בהל' פסח שכתב: "כדי לאכול מיד כשתחשך", ולעומת זאת בהל' שבת כתב רק שיהיה שולחנו ערוך ולא הוסיף כדי לאכול מיד.

ויש לדון עוד להלכה דיהיה בזה נפק"מ גדולה, שהרי מצינו בהלכות הכנת הסעודה לכבוד שבת, בגמ' (פסחים דף קא) דאפילו שצריך להכין אמנם הקידוש

צריך להיות על שולחן שהוא ריק משאר דברים, עיי"ש בגמ', ובתוס' הקשה שם מהגמ' הנ"ל דהרי בשבת צריך להכין השולחן, ותירץ שהיה מניחין השולחן במקום אחר, אמנם יש לדון לענין פסח כשלא יהיה השולחן כאן אם שפיר דמי, ולפי"ז הרי הוא חידוש נפלא ונפק"מ גדולה בדבר זה [אמנם בתוס' פסחים (דף קי"ד) מבואר שנוהגת הלכה זו גם בליל הסדר].

ועוד נראה להביא מקור לזה ממה דאיתא בהל' שבת (ס"ו רע"א ס"א) במחבר 'כשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד'. ולכאור' הרי כבר נשנית ההלכה זו כאן, ובהכרח דכאן נאמר רק ההלכה על עצם השולחן דיהיה ערוך, ולעומת זה, שם הכונה היא דגם בפועל יעשה הקידוש ויאכל מיד, אמנם כיון שכן שוב צ"ע דגם בכל שבת צריך שיהא לו האפשרות לאכול מיד מצד דין הקידוש, אמנם לענין זה הרי התשובה מבוארת במשנ"ב שם (סק"א) שכתב דהלכה זו לעשות מיד הקידוש היא רק מצד הקידוש ולא מצד הסעודה, [ורק דכיון שכבר קידש צריך ג"כ לאכול אחר הקידוש, דאין קידוש אלא במקום סעודה].

אם צריך השולחן להיות ערוך בבואו לביתו או דתלוי בזמן דבא לבית הכנסת

עוד יש לדקדק דבהלכות פסח כתב 'יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך', ואילו בהל' שבת כתב 'יסדר שולחנו וכו' כדי שימצאנו ערוך ומסודר בבוא מבית הכנסת'. הרי לנו

שבת, משא"כ בפסח לענין ליל הסדר, שבזה אי אפשר לעשות תוספת יו"ט, כיון דלמצוות הלילה בעינן ודאי לילה, וע"כ לענין זה לא הוזכר זה.

ולפי האמור יש לדקדק דבהל' קידוש כתוב הלשון במחבר 'כשיבוא מביתו ימהר לאכול מיד' וכאן לא כתיב מבית הכנסת, אמנם נחלקו הפוסקים האם צריך לקדש בזמן תוס' שבת או רק אם הוא ודאי לילה, יעו"ש בט"ז ובמג"א והובאו הדברים בביאור הלכה שם, ולפי דעת המג"א דסובר דלא צריך, יבואר נפלא מה דבהלכה זו לא הוזכר התנאי בבואו מבית הכנסת, כיון דאינו תלוי בזה ויהיה דומה לפסח, דרק בזמן לילה ממש מחויב לקדש מיד, וזהו לכאור' מקור לשיטת המג"א.

דקדוק ושינוי לשון שבהלכות שבת הדגיש הוא 'מבואו מבית הכנסת', ובהל' פסח לא כתב זה, ובאמת מקור החילוק מצינו כבר בגמ', דבגמ' בשבת (דף ק"ט) שהוא המקור להלכה זו, איתא: ב' מלאכי השרת מלוין לאדם 'מבית הכנסת' לביתו וכו' משא"כ בהלכות פסח לא מצינו זה, אמנם אם כי מצינו את מקור הדבר אבל עדיין טעמא בעי בזה.

והנראה לומר בזה ע"פ מה דמבואר בתוס' (ריש ערבי פסחים דף צט) דחלוק שבת מפסח, דבשבת יכול לעשות הסעודה גם בזמן תוספת שבת, וא"כ המחייב להיות השולחן ערוך בשבת הוא מעת דיבוא 'מבית הכנסת' לביתו, ואפילו אם עדיין אינו לילה, כיון דמאז מתחיל החיוב כיון שהוא כבר הזמן דתוספת

סימן ע"ח

בענין הדלקת נרות

וכו' שזה בכלל עונג שבת, ובפרק ל' ה"ה כתב וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק וכו' שכל אלו לכבוד שבת הן. ולשון הרמב"ם צ"ע שבפ"ה כ' שדין נר דלוק הוא דוקא בשבת, ובפ"ל כ' שהחיוב הדלקה הוא מבעוד יום, ועוד קשה על מה שכתב 'מבעוד יום' והרי פשיטא דהאיך שייך הדלקה בשבת, דודאי צריך להדליק מבעוד יום כיון שבשבת אסור להדליק.

ב' דינים בהדלקת נרות, אחד מצד 'כבוד שבת', וב' משום 'עונג שבת'

בענין הדלקת נר שבת ויו"ט, ידועים דברי מרן הגרי"ז לדקדק מדברי הרמב"ם שיש ב' דינים בהדלקת נרות, אחד מצד 'כבוד שבת', וב' משום 'עונג שבת', וז"ל: דהנה כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' שבת ה"א) הדלקת נר בשבת וכו' ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל

יחלק

בענין הדלקת נרות

שלל

קעז

ונראה לומר דהלכות אלו הם שני דינים נפרדים, דבחיוב הדלקה יש שני דינים, חדא משום עונג שבת וגם משום כבוד שבת, והם חלוקים בדיניהם, דדין הדלקה שהוא משום עונג שייך רק בשבת עצמה וכמו שאר דינים של עונג כמו אכילה ושתייה וכדו', משא"כ דין הדלקה שהוא משום כבוד שבת עיקר מצותה היא שיהיה דלוק כבר מבעוד יום, דזהו ג"כ בכלל כבוד שבת שמתקן צרכיו מבעוד יום, וגם אם יצויר הדלקה בשבת עצמה אינו מתקיים בזה דין כבוד שבת. ובה שפיר מיושב לשון הרמב"ם דבפ"ה מיירי מדין עונג וכמש"כ שם שזה בכלל עונג שבת, וזה החיוב שייך דוקא בשבת עצמה, משא"כ בפרק ל' דשם מיירי בחיוב הדלקה מדין כבוד שבת וכדמוכח מהא דכללה בהדי דכבוד ומסיים שם שכל אלו לכבוד שבת, ועל כן כתב שחיוב הדלקה הוא מבעוד יום, עכ"ל.

והנה איתא בגמ' שבת (דף כג, ב) אמר רבא, פשיטא לי: נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. והנה יש להעיר דלפי דברי הגרי"ז שיש מצות הדלקת נר שבת שכבר חל מבעוד יום, דמשום כבוד שבת זמן הדלקתה אינו בשבת, והדלקתה בערב שבת אינו רק כהיכי תימצי להדליק הנר שיהא דלוק גם בשבת, אלא דמדיני כבוד השבת הוא שיהיה כבר הנר דלוק בער"ש, ולפי"ז לכאו' הרי יהיה צריך לדון שפשוט שעדיף נר שבת, כיון שזמנו הוא כבר מבעוד יום, ואילו זמן הדלקת נר חנוכה הוא רק בלילה, אלא שמכיון שאי אפשר להדליק אז וכהיכי תימצי מדליקין

בחנוכה כבר בערב שבת, אבל זמן הדלקתו של נר חנוכה הוא מעת שקיעת החמה בשעה שכלה הרגל מן השוק, ולא מבעוד יום, וכמו שמי שיש לו מספיק נרות ביום ה' ואין לו ליום ו', בודאי שאין צד שצריך להמתין בשביל מצוה שיהיה למחרתו, וכיון שכן בכאן הרי מצות נר שבת זמנו הוא כבר מבעוד יום, ואילו מצות נר חנוכה זמנו הוא רק יותר מאוחר שהוא רק בלילה.

ויהיה בזה גם נפק"מ דמצד ההלכה שנלמד בגמ' דקדימת נר שבת עדיף משום שלום ביתו, ולא משום שהוא זמנו לעומת נר חנוכה דזמנו הוא בלילה, אם כן יהיה נפק"מ דהרי כל הדין של קדימה בנר שבת על נ"ח הוא רק על נר אחד, אבל יותר מזה בודאי שהוא צריך להשאיר זה לחנוכה, אבל כאן שעדיין לא הגיע כלל זמן הדלקתה של נ"ח, ומשום כבוד שבת כבר חל עליו החיוב להדליק נרות בשבת, הרי מצינו דמשום כבוד שבת יש ענין להדליק יותר מנר אחד, וכמו דאיתא בגמ' (שבת דף לג, ב, ועי' בביאור הגר"א בזה, וכן בשבת דף קי"ט, וכן בשבת דף כג, ב, עי' בתוס' שם) ומכל הלין יש מעלה ביותר מנר אחד, ולכאו' לא יהיה צריך להשאיר זה לנר חנוכה כיון שב' המצות האלו אינן באין בזמן אחד.

וכבר ידועים דברי החכם צבי (הובא במשנ"ב בהלכות ר"ה) במי שהיה תפוס ואמרו לו שיכול לצאת להתפלל יום אחד, שאין צריך להמתין לאותו היום המקודש ביותר, כדי שיהיה אפשר לו לעשות המצות הכי גדולות שלא היה

אפשר לו לעשות בתפיסה, הרי דאין כזה דין בענין זה.

קדימת נר שבת הוא רק מצד הדלקת נ"ש דעונג שבת ולא מצד כבוד שבת

אמנם עדיין אינו מיושב לגמרי כיון שרואים מדברי הגמ' דמעלת כבוד שבת לענין זה פשוט שהדלקת נ"ח קודמת לנר שבת, ורק מצד מעלת שלום ביתו עדיף נר שבת קודם, ולענין זה הרי באמת יש לומר להיפך כיון שזמנו הוא רק בשבת, אמנם א"כ יקשה לפי התרומת הדשן שזמן ההדלקה בנר חנוכה הוא בערב שבת, וההלכה היא שכבתה אין זקוק לה אפילו אם הדליק בער"ש, וכיון שכן הרי צריך להיות להיפך שיהיה פשוט שנ"ח קודם כיון שזמנו הוא בער"ש, לעומת הדלקת נ"ש דזמנו הוא בשבת, כיון שמצד הדלקת הנר שבת משום כבוד שבת פשוט שאין כאן קדימה,

ויש לחלק ולדון דאפילו שכל הסיבה להדליק בער"ש ולדחות נ"ח, הוא רק מצד מעלת עונג שבת, ולא מצד כבוד שבת, אמנם מ"מ כיון שיש מעלה מצד כבוד שבת, זה כבר עושה מצב שחל עליו חיוב הדלקה של נר שבת, וכיון שמצד עונג שבת יש טעם לדחות, ועכ"פ חל הזמן הדלקה עכשיו מבעוד יום מצד כבוד שבת, והגם שהם ב' דינים אבל אין זה ב' נרות של שבת, אלא הכל נעשה על ידי הדלקה אחת, וממילא נחשב זה כמו שזמנם הם ביחד לענין זה.

לפי הנמוק"י כל הדלקת נר שבת בער"ש נחשב כאילו מדליק עכשיו הנר של שבת ויש לדון עוד בזה ע"פ דברי הנמוק"י (בגמ' ב"ק דף כב) שהקשה לפי רב יוחנן דאשו משום חציו, וז"ל: ואי קשיא

לפי התרומת הדשן גם זמן הדלקת נר חנוכה בער"ש זמנו הוא מבעוד יום

ואולי יש לדון לפי שיטת התרומת הדשן (ס' ק"ב) שאפילו בערב שבת של חנוכה אם כבתה אין זקוק לה, והכי נפסק בשו"ע (ס' תרע"ג ס"ג), והגם שאפשר לתקן זה, וע"כ כפי המבואר בדבריו שזמן הדלקתו דנר חנוכה בערב שבת הוא חלוק משאר הדלקתו שזמנו הוא בלילה, והיינו שלכתחילה נקבע שבערב שבת זהו זמן הדלקתו קודם הלילה, וכיון שכן הרי גם בנר חנוכה זמן ההדלקה לקיום המצוה הוא בער"ש,

אמנם יש להעיר לאידך גיסא, דלפי הט"ז בהלכות חנוכה (שם הובא במשנ"ב סקכ"ו) שחולק על התרומת הדשן וסובר שעיקר זמנו בע"ש של חנוכה הוא ג"כ בלילה, ומשום הכי ההלכה היא שבער"ש כבתה זקוק לה, ואם כן חוזר הקושיא דלעיל שהיה צריך להיות פשוט שנר שבת עדיף ולא נ"ח, גם בלי סברת הגמ' שנר שבת עדיף משום שלום ביתו.

והנראה ליישב בזה שבגמ' בשבת שם, מבואר שכל הטעם להדליק נר שבת שהוא קודם לנר חנוכה דהוא רק מצד המעלה דעונג שבת, ודבר זה הרי כפי המבואר ברמב"ם הנ"ל זמנו הוא רק בלילה, דהרי מצד עונג שבת החיוב הוא רק בשבת עצמו, ורק מדין כבוד שבת החיוב הוא כבר מבעוד יום, וכיון שכן אין כאן קושיא כלל.

יחלק

בענין הדלקת נרות

שלל

קעט

לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת. לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב, עכ"ל. ולפי"ז יש לדון דאפילו שקיום הדלקה דנר שבת הוא מצד עונג שבת וזמנו בלילה, אמנם על ידי 'אשו משום חציו' נחשב שבערב שבת הוא מדליק הנר דעונג שבת,

אמנם יש להעיר על זה מדברי האבנ"ז,
שהקשה ממה שמצינו בגמ' (תענית

דף ל') שאמר ר"י אלמלא הייתי באותו דור הייתי קובע תשעה באב בעשירי, לפי שרוב ההיכל נשרף בעשירי, והקשה האבנ"ז דלפי דברי הנמוק"י הרי הכל נעשה כבר בער"ש לפי ר"י הסובר דאשו משום חציו, ובהכרח דצריך לחלק בין פעולת המעשה לענין חילול שבת, לבין עצם זמן הדלקתה, ועצם הזמן הדלקתה הוא רק בשבת, ולכך לענין תשעה באב הרי הבית המקדש היה נשרף רק בעשירי, ולפי"ד יש לומר כן גם לענין מה שכתבנו דאין דברי הנמוק"י מהני לענין קדימה להיות נחשב שמדליק כבר בערב השבת, הנר דעונג שבת, אלא יש לפרש כמו שכתבנו לעיל דמכח דין הדלקת נר בשבת מצד כבוד שבת, הוא נחשב כהדלקה אחת, והגם שאותה ההדלקה אין בכוחו לדחות נ"ח אבל היוצא מכל זה שהוא נר שבת.





סימן ע"ט

תפילת ערבית בליל הסדר

בליל הסדר שחל במוצאי שבת האם יש ענין לאחר המעריב, וכן בכל יו"ט שחל במוצ"ש

בשו"ע (סי' רצ"ג) איתא דמאחרים במוצאי שבת להתפלל מעריב. ויש לדון בערב פסח שחל להיות בשבת. ופסח מתחיל במוצ"ש, האם גם בזה יש להתאחר, ונראה דיש לדון גם בכל יו"ט שחל במוצ"ש, דאין צריך לאחר, כיון דנכנס קדושת יו"ט, וגם הענין לאחר הוא משום כבוד, וגם יש לדון לפי ההלכה (בסי' רצ"ג) דצריך להבדיל מיד, האם נאמר דגם ביו"ט שחל להיות במוצ"ש צריך להבדיל מיד או לא, וכל זה שייך בנוגע לעומק הגדר בהבדלה במוצ"ש האם הוא חלק מחובת הקידוש, או שהוא חובה בפ"ע של הבדלה, ובספק זה יש הרבה נפק"מ ובמקו"א אחר הארכנו בזה, ויש בזה מחל' ראשונים ועוד כמה נפק"מ בזה. [וכן יש לדון האם יש סעודת מלוה מלכה ביו"ט שחל להיות במוצ"ש. ועוד ספק דההלכה הוא דצריך לאחר והוא

רחום במוצאי שבת, משום הרשעים דאין נידון בשבת וביו"ט שחל במוצ"ש בכלל אין אמירת והוא רחום, אמנם נראה דגם כל ענין זה אין בו].

ויש לדון ולומר לענין פסח עוד טעם שלא לאחר במוצאי שבת להתפלל מעריב, ואפילו אם נאמר שבכל יו"ט שחל במוצ"ש כן, דיש ענין מצד העשה דשבת לאחר המעריב אפילו שנכנס קדושת יו"ט, ולא יוציא לגמרי השבת [וכן לענין נשמה יתירה, וכידוע דעת הרמב"ן בספר האמונה דאינו נאבד הנשמה יתירה, והרחיב בזה השם משמואל בכמ"ד מהאבני נזר בענין זה, והארכנו במקו"א בזה]. אמנם בפסח יש טעם במיוחד שלא לאחר התפילה, דהרי ההלכה היא (בסי' תע"ב) דיש להתחיל הסדר מיד, וכיון שכן יש לדון דבפסח במיוחד יש טעם שלא לאחר תפילת מעריב וזהו בכדי שיהיה יכול להתחיל הסדר מיד, ועיין בזה.



סימן פ'

ביאורים בתפילת יו"ט

אמנם בעיקר דברי הט"ז דבשבת כיון דניתנה כבר במרה והקב"ה עדיין לא בחר בנו, ולכך אי אפשר לומר אשר בחר בנו. יש להעיר חדא דהרי הגם ששבת ניתנה במרה, אבל לא ניתנה בשלמותה [עיי' בגמ' שבת (דף צו) דלחד מ"ד במרה לא נצטוו על תחומין] וכיון שכן השבת דאנו מקדשים הוא השבת דניתנה לנו אחר מתן תורה ובשבת זה היה אשר בחר בנו, וכן אנו אומרים בתפילת שחרית בשבת, ישמח משה במתנו חלקו, ופירוש הטור (סי' רפ"א) 'כשהיו אבותינו במצרים וראה משה כבוד השעבוד שהכבידו עליהם, ביקש מפרעה שיתן להן יום אחד בשבוע שינוחו בו, ונתנו לו ובחר ביום השביעי, וכאשר נצטוו על יום השבת, שמח משה שבחר בו, וזהו ישמח משה במתנת חלקו'.

הרי מבואר מזה דמשה רבינו התייחס לשבת רק על מה דניתן בסיני, וכפי ההמשך במה דאומרים בישמח משה "וכתוב בהם שמירת שבת וכן כתוב בתורתך". ושוב חוזרת ההערה שהרי רואים דאפילו שבמרה ניתנה השבת, אבל עדיין אצל משה רבינו היה חשוב רק מה דשבת ניתנה במתן תורה, וכיון שכן למה אין אומרים אשר בחר בנו בקידוש בשבת. [אמנם רואים בתורה בלוחות שניות, בפרשת ואתחנן, דכתיב 'שמור את יום השבת כאשר צוך ה' אלוקיך']

"אתה בחרתנו מכל מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו"

בתפילת יו"ט אומרים: "אתה בחרתנו מכל מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו". ובפירוש שיח יצחק הובא הפירוש ד'אתה בחרתנו' הוא ב'פסח', דאז כלל ישראל נבחר מאומות העולם, 'אהבת אותנו' הוא בשבועות ב'מתן תורה', 'ורצית בנו' בסוכות ב'ענני הכבוד'.

והנה בקידוש על הכוס אומרים, אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וכו', ויש לדקדק שאומרים רק שבחר בנו מכל עם, ולא אומרים גם 'אהבת אותנו ורצית בנו', ויש לפרש לפי הנ"ל דכל המועדים הם כנגד פסח, דהכל הוא 'זכר ליציאת מצרים', והשאר על כל יו"ט בפני עצמו מזכירין בקידוש על היר"ט.

והנה בט"ז מבואר דהפירוש בקידוש ד'אתה בחרתנו מכל עם', דהוא קאי על מתן תורה, דכתב הט"ז (סי' רע"א ס"ק יג' מהבית יוסף בשם אורחות חיים) דאין אומרים בקידוש בשבת אשר בחר בנו, דשבת ניתנה במרה והקב"ה עדיין לא בחר בנו לגמרי עד מתן תורה. ורואים שלמד דהפירוש של אשר בחר בנו דזה קאי על מתן תורה דאז הקב"ה בחר בכלל ישראל.

עוד בענין "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו".

בתפילת יו"ט אומרים: "אתה בחרתנו מכל מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו". והבאנו לעיל שבפירוש שיח יצחק הובא הפירוש ד'אתה בחרתנו' הוא ב'פסח', דאז כלל ישראל נבחר מאומות העולם, 'אהבת אותנו' הוא בשבועות ב'מתן תורה', ורצית בנו' בסוכות ב'ענני הכבוד'.

ואולי יש לפרש בהקדם דברי הראשונים שהיו נוהגים לומר בשביעי של פסח 'זמן שמחתנו' (עי' מהרי"ל סדר התפילות של פסח אות ה') שהרי בעת קריעת ים סוף היה הדין למי להיות נבחר, שאז אמרו המלאכים הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז (ילקוט בשלח רמז רלד), והנה תחילת בחירת כלל ישראל היה זה 'אתה בחרתנו מכל העמים' וזהו באברהם אבינו, אמנם בעת יציאת מצרים זכינו למה דכתיב במדרש רבי מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר (יחזקאל טז) 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים', הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם לגאול את בניו. והוא הקיום של 'אהבת אותנו', אמנם בקרי"ס שהיה הדין למי להיות ניצול, הרי זה דומה להריצוי שיש לנו בסוכות מאומות העולם, כדאיתא במדרש שם, ששניהם באין לדין וכו' כן ישראל ואומות העולם באין לדין, ולאחר שישאל ניצחו דין, חג הסוכות הוא הקיום של דידן נצח, וכמו"כ בפסח, וזהו 'ורצית בנו', ולפי"ז יש לבאר אלו ג' לשונות גם בפסח גופא.

והפירוש בכאשר צוץ הוא במרה, והרי הקב"ה אומר לנו לקיים השבת כאשר צוץ במרה, וצ"ב, אמנם בלוחות הראשונות בפרשת יתרו, לא הוזכר זה, וישל"ע דבלוחות הראשונות כתיב זכור, והוא העשה דשבת וקידוש דשבת ושם אין הקדושה באה מכח מה שנצטוו כבר בשבת במרה, משא"כ בלוחות שניות ששם כתיב 'שמור את היום השבת לקדשו' ושמור הוא על לא תעשה, ולענין זה הרי כבר מוזהר במרה, והגם דלחד מ"ד לא היה מוזהר על תחומין, ולפי"ז זה צ"ע דהתורה מצוה לנו לקיים שבת כפי שניתנה במרה, וצ"ב שהרי שיש לנו חלק בשבת שלא נצטוה לנו במרה הוא איסור הוצאה, או תחומין וצ"ע].

עוד יש להעיר, במה שאומרים בתפילה בשבת 'ולא נתתו ה' אלוקינו לגוי הארצות וכו' כי אם לישראל עמך נתתו באהבה". הרי דגם בשבת אומרים שה' נתן לנו השבת, וזה לא היה על השבת במרה, אלא על השבת דהיה בשעת קבלת התורה, [וכן ידוע הנידון באחרונים איך היה מותר לישראל לקיים השבת במרה, והרי עכו"ם ששבת חייב מיתה, ובני ישראל עדיין לא היה גרים גמורים, דלא דנגמר הגירות ביציאת מצרים עד מתן תורה, ועיין באחרונים מה דמתרצים בזה] ועכ"פ דרגת השבת במרה לא היה החלק השבת ד'לא הנחלתו לגוי הארצות', וע"כ בתפילה זו הרי מתייחסים להשבת במתן תורה וזה מה שאומרים הלשון דנתן לנו, וגם מסיימים שם "אשר בנו בחרת" וכיון שכן ישל"ע למה בקידוש אין אומרים כן וצ"ב.

הלשונות, שלא רק שאנו נבחרנו, ואהבת ורצית אותנו, אלא שעל ידי קבלת התורה גם נתקיים בנו 'ורוממתנו וכן וקדשתנו במצותיך על ידי זה, ובסוכות הרי היא צילא דמהימנותא, והוא 'ימינו תחבקני' מהקב"ה, וזהו 'וקרבתנו מלכינו לעבודתך' וכן הוא השראת השכינה.

ההמשך של הג' לשונות מכוון כנגד שבועות וסוכות
ונראה דלפי"ז יש לפרש בסגנון פירושו של השיח יצחק, את ההמשך מה שאומרים, 'ורוממנו מכל הלשונות וקדשתנו במצותיך, וקרבתנו מלכינו לעבודתך' דהיינו שלאחר שבפסח זכינו לקבלת התורה והוא 'ורוממתנו מכל

סימן פ"א

אמירת הלל בבית הכנסת

זה, אמנם עיקר הטעם של הטור צ"ב דמה הרויח בזה, [והנה מצינו בהלל בליל הסדר כמה הנהגות חלוקות מכל השנה, הרי ראשית אין אומרים הלל אלא ביום וזה ההלל היחיד שאומרים בלילה (ויש לדון בפורים שקריאתה זו היא הלילא מגילה דף י"ד האם זה גם בלילה ונמצא שיש עוד זמן שיש איזה קיום הלל בלילה). ועוד שאומרים ההלל בשיבה, ועוד שמחלקים ההלל, ועוד שאין מברכים על ההלל, ואלו ד' הערות מן הראוי להתבונן בהם. והיה מקום לדון שחלוק הדין ההלל בליל הסדר שהוא משום "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" ועי' גמ' פסחים דף צ"ה].

ולפי"ז בליל הסדר יש קולא דאין אומרים בעמידה, והמשנ"ב כתב וז"ל: "ואסור לסמוך עצמו לעמוד או לכותל דסמיכה אינו כעמידה, וע"ש במג"א

בביאור הרווח שבהלל בביהכ"נ - ואמירתו בנעימה

איתא בשו"ע (סי' תפ"ד) 'בליל ראשון של של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף'. והנה נחלקו הראשונים בטעם הדבר, ובטור (סי' תע"ג) כתב וז"ל: "ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם, תניא ר"ש בן יהוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות עכ"ל. [והנה לפי הטעם של הטור הנ"ל צריך לדקדק לומר ההלל בזמן שהוא בודאי לילה],

ובעיקר הדברים יש להעיר חידוש דין דגם הברכה בבית הכנסת כולל

באורך ומה שתמה על הרמ"א בח"מ סי"ז ודו"ק. ומה שקורין בליל פסח הלל מיושב הוא משום שחולקין אותו אין מטריחין אותו לעמוד. עי' בט"ז. אמנם המשנ"ב כתב הטעם דמקילין בליל הסדר כיון שהוא נאמר דרך חירות ובהסיבה.

ולענין זה יש להעיר מדברי השל"ה, שהטעם למה הוא בשיבה הוא קולא ואין לזה משום שחלוק כל הגדר של הלל. וד"ל: (מסכת פסחים נר מצוה אות נד). כתב בספר תניא (תניא רבתי, דיני הלל סי' ל"ב) וזה לשונו: ומצאתי בשם הר"ר מאיר ז"ל, שמצות הלל לקרותו מעומד. והטעם מצאתי בשם החבר רבי בנימין ב"ר אברהם הרופא ז"ל, על שם הכתוב (תהלים קלה, א - ב) 'הללו עבדי ה' שעומדים'. כלומר, הללו את ה' בעמידה שנאמר (דברים יט, יז) 'ועמדו [שני] האנשים', ובעדים הכתוב מדבר (שבועות ל א). וכן היו קורין אותו בעזרה על שחיטת הפסחים בעמידה, שהרי אין ישיבה בעזרה (יומא כה א). ומה שקורין אותו בלילי פסחים בשיבה, מתוך שחולקים אותו ואין קורין אותו כולו ביחד, אין מטריחין אותו לעמוד. ועוד, שהרי יושב על השלחן וכוס בידו, שמא תטרף דעתו מתוך סעודתו ויפול הכוס מידו. ובשם הר"ר מאיר ז"ל מצאתי, לפי שדרך לילי פסחים דרך הסיבה וחירות, אין מטריחין אותו לעמוד, עכ"ל. על כן,

אף - על - פי שיושב, יושב באימה וביראה ולא מוטה, ויאמר הלל בכונה וביראה. ולפי"ז יש לומר דבביהכ"נ מרוויח עכ"פ דהכרחה תהא בעמידה.

והנה מקור אמירת ההלל בביהכ"נ הוא ממסכת סופרים, ונראה לבאר דלפי"ז צריך לדקדק מאד דדוקא את ההלל הזו יאמר בנעימה יתירה, יותר משאר ההלל. כיון דאיתא במסכת סופרים (פרק כ') כל הימים דגומרים ההלל, ושוב כתב 'דבליל הסדר אומרים ההלל בנעימה' והוא לקיים 'ונרוממה שמו יחדיו' ונראה מבואר מזה דדיקא בליל הסדר יש מחייב במיוחד לרומם שמו יחדיו, וזהו לשון הטור כאן (סי' תפ"ג) "לברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנ' ונרוממה שמו יחדיו" עכ"ל. ולפי"ז הרי המקום המיוחד לזה הוא בבית הכנסת בציבור^א, וכיון דזה כל המחייב א"כ צריך לדקדק לומר זה בנעימה, והכי הוא לשון המחבר לומר 'בנעימה', ולפי"ז יש מחייב מיוחד לאותן הנוהגין לומר ההלל בביהכ"נ לומר אותו בנעימה, דאם לא יאמר זה בנעימה הרי לפי המסכת סופרים חסר בכל הסיבה דצריך לומר דייקא ההלל זו יותר משאר חובת ההלל, דבלי נעימה אינו נקבע כאופן ד'לרומם שמו יחדיו' כמו בליל הסדר.

ועיין במשנ"ב (סי' תקס"ט) דמבואר דיש ענין מיוחד לשורר בבית הכנסת,

א. עי' ביחלק שלל בעניני פורים, מה דהארכנו בשיטת בעל העיטור דמצות קריאת המגילה צריך להיות בבית הכנסת ועי"ש מה דהקשה הב"י עליו ובמה דכתבנו בענין זה, ולהנ"ל יש לדון עוד בזה, דהרי לקריאת המגילה יש קיום של הלל, ומקום אמירת ההלל הוא בבית הכנסת, ועיין בזה.

ולפי"ז נראה להעיר דהלל זה דכל התורת הלל שבו מקורו הוא בבית הכנסת, א"כ צריך ההלל הזה להיות בזמרה וביתר שאת יותר משאר הלל, ועייין בזה.

סימן פ"ב

הנחת כלים נאים בשלחן הסדר

ע"ב], צ"ל כיון דדעתיה לשקועי שאני, אי נמי דנטל רשות מכותים. מיהו לדינא כבר הסכימו אחרונים ביו"ד סי' (ק"ח) [ק"כ ס"ט] דמותר אפילו כל השנה עכ"ל. הרי דהרגיש בזה דיש איסור, ומצדד דאין איסור, אמנם כפי המדויק במהרי"ל משמע דכל השנה כן היה מקפיד, ושוב צ"ב מה הטעם שבפסח לא היה מקפיד בזה.

והנראה בזה ע"פ דברי הבני יששכר בסוכה דבא לישיב איך עושין סוכה במקום רשות הרבים ולא חיישינן דהוה סוכה גזולה, וכתב שם (מאמר "אות ה) וז"ל: "עוד אמר הקדוש הנ"ל, סוכה מלשון שררה ונסיכות, ולכן אנו יושבין בסוכה צילא דמהימנותא ורוב סוכות בשווקים וברחובות ואין אנו יראים משום דבר להראות מהימנותא שאנו יושבים כנסיכים עלמא דחירות, כמאן דנצח קרבא וכלי מלחמתו בידו וכו' ואינו ירא משום

הטעם שרק בפסח המהרי"ל לא היה מקפיד להשתמש במשכון של עכו"ם

כתב המחבר (סי' תע"ב ב') יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כחו". וכתב המשנ"ב (ס"ק ו) ואמרו על המהרי"ל שכשהיו בידו משכונות של נכרים כלים נאים, לא היה משתמש בהם בשום פעם, רק בפסח היה מנהגו להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראיתם. נראה לדקדק דזה דלא היה משתמש בהם כל השנה לא היה משום זכר לחורבן, אלא דכיון דהכלי אינו שלו והוא רק משכון על כן לא רצה להשתמש בו, וכיון שכן צ"ב למה השתמש בו בפסח.

ומצינו באליה רבה דכבר העיר על דבר זה, וז"ל: ובמשכון דכותים דעת מג"א [סק"ב] גזל בלא רשותו וכמ"ש בחו"מ סי' שנ"ט [ס"ה] וש"ס דס"פ השוכר את הפועל [ע"ז עה

א. אולי דמדויק דהיה לו שולחן מיוחד להני כלים מחשש חמץ, דאע"פ שבדואי לא היה חמץ אמנם לא רצה להניח על שולחנו, או יתכן להיפוך דבכדי לדעת דהוא לא ישתמש בהם וכל הטעם הוא רק לשמוח בראיתם ע"כ היה זה מונח על שולחן מיוחד, עכ"פ מכאן נשמע דלמעלת הסדר לא רק עצם השולחן ורק כל מה שבליל הסדר יכול לראות במקום הסדר הוא נכלל במצות הנוי המיוחד דליל הסדר.

היה מביא הכלים שלא השתמש כל השנה ומניחן על השולחן להראות בזה 'חירות'.

והנה בשו"ע (סי' תע"ה) כתב הרמ"א: דמה דאוכלין ביצה בשולחן עורך הוא זכר לאבילות, ומבאר עוד משום דבאותו היום בשבוע שחל בו פסח, שבאותו היום יחול בו גם תשעה באב.

ויש להעיר דהרי בתשעה באב שחל בשבת אין עושין זכר לאבילות, ולמה כאן בליל יו"ט של פסח אנו עושין זכר, אמנם יש להעיר עוד מצד הסתירה דהרי מצד אחד הרי המהרי"ל הביא את כל הכלים הנאים לשולחן כיון שבלייל הסדר יש חירות לגמרי ואין עושין זכר לחורבן כמו שעושין כל השנה, וא"כ מדוע כאן דייקא עושין זכר באכילת הביצה.

הטעם להביא כלים נאים להגר"א הוא כדי לבאר הסיפור, ולהמהרי"ל משום חירות ונפק"מ אם צריכים להיות בזמן הסעודה

ונראה דעל פי ביאורו של הגר"א לא יקשה הקושיא מזכר לאבילות,

אדם, עכ"ד, ובזה יונח לנו מה שנתקשו הפוסקים על מה שעושין הסוכות בשווקים וברחובות, לו יהיה שישראל מוחלין אבל חלק הגוים מי ימחול [עי' מג"א סי' תרל"ז סק"ג], ולפי הנ"ל יונח, כיון שאנחנו אז שרים ונסיכים מסוד עלמא דחירות, אז כל האומות נקראים לנו עבדים מדוגמת ביאת המשיח שאמרו ז"ל כיון דאתי משיח הכל עבדים לישראל [עירובין מג, ב], והנה מה שקנה עבד קנה רבו [פסחים פח, ב] על כן אין חשש לעשות הסוכות בשווקים וברחובות, להורות סוד הסוכה עלמא דחירות עכ"ל. ולפי האמור יש לומר בקל חומר מסוכות, דהרי פסח הוא זמן חירות וביטול עבודת אומות העולם, ועל כן בליל פסח אין אנו חוששין למשכון של עכו"ם ומקילין בענין זה ודלא כבשאר השנה.²

אם בליל פסח מראים רק 'חירות' או שגם עושין 'זכר לחורבן'

ובעיקר מה דאיתא בשו"ע (סי' תע"ב) יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כחו, כתב המג"א דאף שבכל השנה עושין 'זכר לחורבן' מ"מ בליל פסח המהרי"ל

ב. אמנם נראה להעיר ממכירת חמץ לעכו"ם דא"כ הרי הם עבדים וכל מה שקנה עבד קנה רבו, ויש לדון דהמכירה הוא לפני פסח, אמנם לפי"ז יש להעיר בפסח עצמו, אמנם עיין בחת"ס סופר דמבאר דלא צריך שהעכו"ם יהיה קונה החמץ, והכי כתב שו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' שי) וז"ל וראיתי מ"ש עוד שם לערער על מכירת חמץ שלנו כיון שאין דעתו של עכו"ם לקנות כי העכו"ם סובר שהיהודי אינו עושה אלא ע"ד מצות אנשי' וכל שאין דעת העכו"ם לקנות לא קנה, לפע"ד הקו' מעיקרא ליתא מתרי טעמי חדא מה לי אם דעת הגוי לקנות או לא אגן לא בעי' להקנות לגוי אלא להוציא מרשותו של ישראל, ולא דמי למכירת בכור שעיקר הכוונה שיזכה הגוי בבהמה, אבל בחמץ עיקר הכוונה שלא יהי' חמצו של ישראל, וכל שיצא מרשותו של ישראל אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו. והרי ישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת והא דמשמרו בביתו היינו לצורך העכו"ם ואילו רוצה הגוי להוציא החמץ ולהשליכו לחוץ לא ימחה הישראל בידו כלל. א"כ מה לי שלא יהיה דעתו של גוי לקנות עכ"ל.

ורק לפי משמעות המהרי"ל צריך ליישב הקושיא. דהנה בביאור הגר"א על הדין דכלים נאים, כתב: כמו שמצינו בגמ' עבדא דנפיק לחרות (דף קטז), וכוונתו להגמ' שם שאמר רב נחמן לדרו עבדיה לבאר לו הסיפור ואמר לו עבדא דמפיק ליה רביה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה: אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר לי פטרתן מלומר מה נשתנה.

ונראה הביאור לדעת הגר"א אין הטעם בכלים נאים משום דליל הסדר אנו ממש כדרגת בני חורין ואין צריך לזכור בכלל זכר לחורבן, דלעולם הרי מצד מה דעושין זכר לאבילות משום שפסח הוא היום שחל בו ת"ב אין בזה טעם שלא לשכוח כל האבילות, והבאת הכלים נאים הוא רק בכדי לבאר הסיפור ומה דאירע דבעת דיצאנו ממצרים היה לנו כספא ודהבא, הרי דמבואר שבזה שיש כלים נאים זהו חלק מהסיפור של יציאת מצרים ולכך מראה הכלים כפשוטו על השולחן ואומר דבעת דיצאנו ממצרים היה לנו כספא ודהבא וא"כ לא קשה כלל ממה דעושין בביצה זכר לאבילות. ורק להבנת המהרי"ל דמשמעות הדבר היה דאף בכלים שלא השתמש כל השנה השתמש בפסח בכדי להיות בשמחה והנהגה זו הוא סותרת ההנהגה של זכר לאבילות.

ויש בזה נפק"מ גדולה, דלפי המהרי"ל הרי בזמן הסעודה הוא עיקר הזמן שצריך שיהיה שם על השולחן הכלים

נאים, כיון דזהו הזמן שאוכל סעודת יו"ט ומשמח כראוי ואז יש להראות הדרך חירות עם הכלים, אבל בעת אמירת ההגדה, אדרבה הרי כתב השל"ה דצריך שיאמר ההגדה באימה וביראה, ורק דעכ"פ השולחן יהיה ערוך בכלים נאים כבר מתחילת הסעודה אבל סיבת הדבר יהיה מצד שולחן עורך, משא"כ לדעת הגר"א אם רוצה לאחר מגיד להסיר את הכלים אין טעם שלא לעשות כן, ומ"מ אין צריך לעשות כן. אבל עכ"פ עיקר הסיבה שצריכים הכלים להיות שם זה בהגדת מגיד, והוא בכדי לבאר היטב הסיפור והיציאה שהיה במצרים.

אמנם נראה דמדברי הלבוש (סי' תע"ו ס"ב) מצאנו מהלך בדברי הרמ"א שמיישב הכל, וז"ל: "מפני שבפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו מרומז החורבן, לומר שביום שאוכלין מצות יחול ט' באב והוא מרורים, וסי' א"ת ב"ש וכו', כלומר ותהא גילה ברעדה". הרי לנו שזה שנופל ת"ב בפסח אינו רק מקרה ולזכר זה אלא שבעצם הקרא דאכילת מצה מרומז זה, והוא מצות ומרורים יאכלוהו, והיינו בעת אכילת המצה יש זכר לת"ב, ועצם הענין גופא אומר דרשני ועי' במק"א בכמ"ד דהרחבנו בענין זה ובשייכות של דברי המדרש לענין מצה ומרור והשייכות של בצאתי מירושלים עם בצאתי ממצרים, אבל הא מיהת כל ענינו הוא שייך בעת אכילת המצה והוא בקביעות שולחן עורך לדבר זה.

יחלק

הנחת כלים נאים בשלחן הסדר

שלל

קצא

ב' חלקים בזכר לחורבן: חורבן בית המקדש, ושליטת העכו"ם, ועל איזה מהם קובעים זכר לחורבן

ועוד נראה לבאר באופן אחר, דהנה זה לשון המהרי"ל (סדר ההגדה) "אמר מהר"י סג"ל כל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים למען מיעוט שררה זכר לחורבן. לבד מלילות הסדר לפי שהתורה הזהירה להראות דרך חירות". ונראה מדיוק דבריו, שאין הביאור שבליל הסדר אין מקום כלל להתאבל על חורבן בית המקדש, אלא בודאי שכן וביותר שהרי הלילה של ליל הסדר הוא אותו לילה של ת"ב, ויש לנו בזה רמזים לזכר החורבן,

אמנם בזכר לחורבן נכללו ב' דברים: א'. מה שאין לנו בית המקדש, ב'. מה שאנו משועבדים תחת אומות העולם, ובאמת רואין כך מדברי הגמ' בחגיגה (דף ה' ב) שהם ב' ענינים, דהכי איתא בגמ' שם: 'ודמע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשבה עדר ה', אמר רבי אלעזר: שלש דמעות הללו למה? אחת - על מקדש ראשון, ואחת - על מקדש שני,

ואחת - על ישראל שגלו ממקומן'. הרי דהם ב' בכיות, אחד על עצם הבית המקדש והחורבן, והב' על ישראל שגלו ממקומן, והיינו שאנו תחת שליטת אומות העולם, ובזה לקינו בכפליים שלא רק שאין לנו בית המקדש, אלא שגם אנו תחתם ממשלתם¹, ונראה דבליל הסדר על זה שאין לנו בית המקדש נקבע ביותר המחייב להתאבל, שהרי בגלל זה חסרים אנו את כל מצות הקרבן פסח שכל קיומו הוא בזמן שבית המקדש היה קיים, והוא אותו היום של ת"ב והיינו שהוא מקושר באופן ישר לחורבן בית המקדש.

אמנם יש לנו חלק שני של העבודה בלילה שאינו מקושר לבית המקדש, והוא העבודה בסיפור יציאת מצרים, והוא שאין אנו עבדי פרעה אלא רק עבדים להקב"ה, וע"כ עבודתנו בלילה זה הוא לבטל כל שעבוד הגוים, וכן הוא במה שאנו אומרים בפסח ובפרט בליל הסדר כמה בקשות על איבוד העכו"ם ושליטתם, ומשום הכי יש גם חיוב להראות שאנו ב'חירות' ואיננו בחורבן, ולכך מוציאים הכלים הללו.

ג. ע"י היטב בגמ' סוף מסכת מכות (דף כד' ב) מה שבכו החכמים בעת שראו מקום המקדש שלא רק נחרב אלא גם שועלים הלכו בו, ולהנ"ל היינו דלקינו בכפליים שלא רק שבית המקדש נחרב וכלל ישראל לא יכול ליכנס לתוכו, אלא שגם עצם המקום נתבזה לגמרי, אמנם ר"ע היה שוחק מכיון שראה בתוך עובדא זו את הצפייה והתקווה להמשך הגאולה שזה נובע מכח זה גופא מכח עצם ההרס והחורבן, ונמצא שלא רק שלא יהיה חורבן בסוף ויבנה בית המקדש, אלא דגם דעצם ההרס הוא חלק מתחילת הבנין, ונמצא דכמו שזה היה מראה על הדרגה על לקינו בכפלים, כמו"כ לאידך גיסא זה גם מראה על הנחמה בכפליים, שלא רק שיבנה הבית המקדש, אלא שגם יבנה מחמת עצם החורבן ושזהו חלק מסדר הדברים דוגמת החרישה שקודמת להזריעה, ולזה אמרו בגמ' החכמים לבסוף לר"ע שניחם אותם בדבריו, ולשון הגמ' הוא: 'בלשון הזה אמרו ר"ע נחמתנו ר"ע נחמתנו' דהיינו נחמה בכפליים וכהנ"ל.

ונראה דלפי הנ"ל הוא ענין אחד, שהכל בכדי להראות החירות שאין אנו תחת שליטת הגוי, ואפילו את הכלים של הגוים בדוקא אנו מוציאים בכדי להראות שאין אנו משועבדים להם.

והנה המשך דברי המהרי"ל הוא: 'על דרך שמשמשין בכלי כסף וזהב ובגדי צבעונים באותה הלילה. ואפי' כלים הממושכנים בידו מן הגוים מותר להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראיתם'.

סימן פ"ג

טעם ההנהגה באופן של חירות

והיינו שבאכילת חמץ לא רק יש כריתות שהוא תבי"ר, אלא גם יש גרשיים, כלומר שנכרת מארץ אבותיהם והוא הגירושין].

ולפי"ז אפשר לבאר עוד ענין, דהנה מצינו בירושלמי שהמצה נקרא נשואין [וכמו שאמרו: כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו וכו'] והיינו שבעת שאנו נזהרים באכילת חמץ יש כאן קידושין ונשואין עם הקב"ה, וממילא אכילת חמץ הוא הגירושין כהנ"ל. ובודאי בענין זה שאכילת חמץ הוא הטעם להיות מגורש מן הארץ, צריך לומר בזה דהטעם הוא כמו שמבואר בזוהר הק' שאיסור חמץ הוא יותר גדול משאר כריתות במה שהוא מרמז לכל עניני הרע, דאם לא כן מה הטעם שיהיה איסור חמץ חמור כ"כ יותר משאר כריתות שדוקא עליו העונש כ"כ גדול שעם ישראל מגורשים מארץ ישראל.

הרי שאכילת חמץ בפסח מחייב להיות 'גלתה יהודה מעוני', ולפי"ז יש

העונש על איסור חמץ בפסח הוא יציאה לגלות – וכן להיפך בזכות קיום מצות מצה נגאל ונצא ל'חירות עולם'.

והנה המחייב המיוחד בליל הסדר להתנהג באופן של חירות להראות דאין אנו תחת שליטת העכו"ם, בפשטות הענין הוא משום שכל הענין של פסח הוא 'הללו עבדי ה' ולאפוקי שאין אנו עבדי פרעה, אמנם נראה עוד להוסיף בזה: דהנה איתא במדרש רבה (איכה פרשה א' כח) שעם ישראל יצאו לגלות בגלל שביטלו מצות מצה שנקראת 'לחם עוני', דהנה על הפסוק באיכה 'גלתה יהודה מעוני' אמרו במדרש על שאכלו חמץ בפסח, וכדכתיב 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני' עיי"ש.

[ומובא בשם הגר"א (עי' בס' גנוזות הגר"א פרשת בא) דבכל התורה כולה תיבת 'ונכרתה' היא מוטעמת בטעם של תבי"ר, אבל תיבת 'ונכרתה' דכל אוכל מחמצת' מוטעם בטעם של גרשיים,

יחלק

סימני הסדר לעומת סימני ר"ה

שלל

קצג

לומר גם להיפך, דהרי מידה טובה מרובה וכו', דבעת שנוהרים באכילת חמץ ובמצות אכילת מצה, דבזכות זה עם ישראל חוזרים מן הגלות לארץ ישראל, ובניסן עתידין להגאל, וזהו חלק מעבודת ה'חירות' של ליל פסח, להראות שאנו נוהרים באכילת חמץ ובמצות אכילת מצה ובזכות זה נצא ל'חירות עולם'.



סימן פ"ד

סימני הסדר לעומת סימני ר"ה

סימנים בליל פסח והסימנים של ראש השנה

הראשונים נתנו סימנים לסדר ובסימן נזכר כל מעשי ליל הסדר, ובפרושי ההגדה כתבו כמה רמזים שיש למצוא בסימן זה, וכתב ביסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ו) שסימנא מילתא בתיבות אלו, שנרמזו בהן סודות גדולים ונפלאים עד מאוד, ולכך ראוי לכל אחד להוציא מפיו הסימנים. והנה מצינו גם כן במיוחד בסדר של המכות ש'רבי יהודה היה נותן בהם סימנים'.

ונראה לבאר נקודה אחת בלימוד הסימנים בליל הסדר. דהנה כתב הטור בהל' ר"ה (סי' תקפ"ג א): אמר

רבה מאן דבעי למידע אי מסיק שתא אי לא מייתי בהדין עשרה יומי שבין ר"ה ליוה"כ שרגא בביתא דלא נשיב זיקא אי משיך זהוריה ידע דמשיך שתא וכו', אמר אביי השתא דאמרת 'סימנא מילתא היא' יהא איניש רגיל למיכל בריש שתא וכו'.

והנה יעוין בפוסקים בענין המנהג לאכול הסימנים גם בליל שני דר"ה^א, או לכמה דעות אפילו בכל עשי"ת אמנם עכ"פ מפשטות הגמ' משמע דכל הדין של הסימנים הוא רק בריש שתא, והיינו בליל א' דר"ה. ואלא דלכאור' יש להקשות בזה דהרי כל המקור לסימנים היה מדברי רבא שם, שאמר דבין כל העשרת ימי תשובה אפשר להכיר ע"י הנר לידע מה

א. עיין בשערי תשובה (סי' תקפ"ג) ובמחזיק ברכה (סק"ב) שגם בליל שני דר"ה יש לעשות סימנים, וכן הביא בקצה המטה (סק"ג) שכן נהג החת"ס. ובלקט יושר (עמוד רצ סקמ"א) הביא בשם התרומת הדשן שעשה סימנים בשני ימים של ר"ה, ועיין שם (סק"מ) שאמר דכל עשרת ימי תשובה נקראים 'ריש שתא', ולכן כל המאכלים שכתב הראב"ה (ח"ב סימן תקמז) ובמרדכי (יומא סימן תשמג) לאכול ב'ר"ה, דהוא הדין ג"כ בכל עשרת ימי תשובה, דהגמ' בהוריות קאי אכל עשרה ימים. אולם באשל אברהם (בוטשאטש) כתב דאין עושים סימנים אלא רק בלילה הראשון, וכ"כ באלף המגן, שבמדינתנו נהגו לאכול הסימנים רק בלילה הראשון.

צריך כל אחד להיות מוכן לקבל החיים רק לעבודתו יתברך שמו בלבד, וכפי רצונו כן נותנים לכ"א, עכ"ל.

ומבואר בדבריו דהכח של האדם בר"ה הוא, דיש לאדם אפשרות בר"ה לקבוע העתידות וזהו כח מיוחד רק בר"ה שהוא יום יצירת האדם לקבוע 'ובחרת בחיים'. וע"כ ביום א' דר"ה דייקא יש ביד האדם ע"י הסימן שלו לקבוע הדבר. וא"כ זה נשאר רק בר"ה ולא במשך הימים, וע"כ אמר אביי לרבה השתא דאמרת סימנא מילתא היא, דהיינו דצריך להיות חושש לסימן באותו הימים, וע"כ כנגד זה יש עצה כנגד זה, שהרי יש כח ביד האדם לקבוע הסימן בעצמו, ובאופן זה מיושב ג"כ קושיית הפרישה דאין הנידון שיש כאן סימן מהשמים, שהרי אביי אומר לעשות הסימן בידי אדם, כיון שיש בכח הסימן לבטל הגזירה.

ולפי האמור יש לבאר דכמו"כ בליל הסדר שהוא ר"ה למלכים 'מלכי ישראל' (עי' ר"ה דף ב) וכיון שכן ג"כ יש כח ביד האדם לקבוע את הסימנים שלו ויש לו ג"כ קיום בחירה, ולזה אומרים הסימנים בליל הסדר לדעת שסימנא מילתא היא בליל הסדר, וזה מגדיל את חשיבות הלילה.

דינו, וא"כ למה עושין הסימן רק בר"ה ולא בכל העשרת ימי תשובה, וצ"ע.

והנה בדרישה (שם) הקשה דמה הדמיון בסימנים דרבא דהיה נר דולק דהרי שם משמים הסכים השי"ת להסימן וממילא הוא ראייה, אבל כאן במי שאוכל בריש שתא קרא וכתתי וכו' מה הראיה על הסימן, ומנא ידעינן בזה דסימנא הוה מילתא עי"ש.

יש כאן יסוד וחידוש גדול דבראש השנה יש להאדם כח לקבוע הסימן

והנראה בזה [והעירני הרב אהרן ווינברג שליט"א על יסוד זה] לפי דברי השפת אמת שביאר יסוד הדבר של הסימנים בר"ה, ואפשר להרחיב היסוד ולישב הכל. דהנה יעוין בשפת אמת (בריש דבריו בראש השנה תרל"ב) שכתב וז"ל: הסימנים בליל ר"ה כרתי רוביא. כי בר"ה אין מבקשין על עניני עוה"ז. כמ"ש בזוה"ק ותיקונים. רק לבקש על מ"ש 'ותן פחדך ותמלוך' כו'. וי"ל דלכך מרמזין על צורכי עוה"ז שהם באמת רק רמזים להוציא מכל ענין רמיזא דחכמתא לעבודת השי"ת. ובאופן שזה שיהי' רק לסימן ולרמז רשאין לבקש, שכן רצונו ית' שע"ז נבראו. ובר"ה שנותן השי"ת חיות חדש לכל הנבראים על כל השנה



סימן פ"ה

סימני הסדר

כמה דברים מסימני הסדר שלא הוזכרו

סימני הסדר מקורם הוא מראשונים וממחזור וויטרי, וגם מבואר דהיה בזה ענין להקפיד על זה דייקא, וגם לומר בפה את הסימנים. ועל כן יש לדייק מה נכלל בתוך סימני הסדר ומה אינו נכלל, דהרי ברור הוא שיש עוד דברים שעושין בליל הסדר אלא שאין מזכירין אותם בסימנים, והרי הדבר הכי גדול דלא הוזכר בסימני הסדר הוא ד' כוסות [וגם לא הוזכר מזה בשאלת ה'מה נשתנה, וכבר העירו בזה] ומצינו עוד דברים שלא הוזכר כגון 'שפוך חמתך', וכן מה שנוהגין מדינא דגמ' בכמה דברים וכגון 'מגביהין הקערה', ו'מחלקין להם אגוזים וקליות', ועוד ועוד. והנה רואין דהמספר של הסימנים הוא ט"ו, ובודאי מרומז בזה ענין גדול, וכן רואין במה דאומרים כל השבחים דאירע מיציאתנו ממצרים עד שהביאנו לבית המקדש 'אילו הוציאנו ממצרים וכו' דיינו' וגם שם נמנה ט"ו דברים, ועיין בזה.

ועל כן יש לדקדק היטב באיזה סימנים נקרא הסדר ואיזה סימנים אינם נכללים בהסדר, והנה אחר יחץ, לפני אמירת 'מגיד' מדינא דגמ' מסלקין הקערה בכדי שישאלו התינוקות, כמבואר (בדף קטו:) אמנם בזמנינו מסלקין הקערה להצד בידים, כמבואר במג"א, ועכ"פ יש לדקדק למה זה לא נכלל בסימנים, ויתכן לומר דכל הטעם הוא בכדי שישאלו התינוקות אמנם זה אינו מעצם סדר הדברים.

אלא שעדיין צ"ב למה הזכיר הכרפס. ונראה דזהו מקור גדול, למה דנתבאר בארוכה במק"א דחלוק חיובא דכרפס דהוא רק מצד מצוה [שהרי תכלית אכילת כרפס הוא כולו מצד מצוה ואין כאן אפילו רצון מצד האכילה, וכל הטעם באכילתו הוא רק בכדי שישאלו התינוקות] וממילא הגם דעיקר תקנתו היה להכירא בכדי שישאלו, אבל לאחר התקנה כבר יש בזה מעשה מצוה, והוי מדינא ואינו כמו שאר דברים שעושין רק משום היכר.





סימן פ"ו

בטעם המנהג ללבוש הקיטל בליל הסדר

ההגדה הוה כמו 'תפילה' שאנו מספרים כבוד הקל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה". הרי דמבואר בדברי הדרכי משה דגם סיפור יציאת מצרים נחשב כמו תפילה, [אמנם צ"ב דעדיין צריך ביאור למה יטול ידים על הכרפס ולא יטול ידים קודם 'מגיד', ויש לומר בפשטות דגם הכרפס הוא התחלת הסיפור, דהטעם באכילתו הוא בכדי שישאלו התינוקות, ועדיין צ"ב בזה, ועכ"פ רואים כאן איזה צירוף של ב' טעמים].

ועוד רואים בשיטת הרא"ש, לענין אכילת כרפס דיכול להוציא אחרים אפילו שאינו נהנה, ויש כמה מקורות דנחשב אכילת הכרפס כאכילת מצוה, [ולדעת הרא"ש יכול גם לאכול זה לפני קידוש באופן שאין לו רק מצה, ואכמ"ל]. ועכ"פ רואים כאן חידוש, דכל אכילתו בליל הסדר צריך להיות נחשב כאכילת מצוה לגמרי וכן ההגדה נחשבת כ'תפילה', ובזה יובן למה גם בליל הסדר נחשב הקיטל כבגד המיוחד למצוה ולתפילה, ואין ליכנס בו לבית הכסא.

ויש בזה עוד נפק"מ דכתב השער הציון (סי' קמז ס"ק כב), שיתכן כי מותר לעשות ממנו מפות לספר תורה, כי מאחר ונעשה לתפילה חשוב כתשמיש גבוה במקצת, ולא כתשמיש הדיוט שאסור

אם הקיטל בליל הסדר נחשב מיוחד לתפילה ולמצוה

כתב הט"ז (סי' תע"ב ס"ק ג') "בקהלות אשכנז נהוג ללבוש בגד לבן קיטל בליל הסדר לפי שהוא דרך חירות" והנה כתב הט"ז (סי' כ"א ס"ג) דאסור לילך לבית הכסא בקיטל, מפני שהוא בגד מיוחד למצוה להתפלל בו אין להשתמש בו תשמיש בזיון. וכן הובא במשנ"ב בהל' יוה"כ (סי' תר"י ס"ק מג).

והנה יש להעיר בזה דהרי לובשין הקיטל פעמיים בשנה, בליל יוה"כ ובליל שמורים, ובליל שמורים הרי לובשים הקיטל בשביל הסדר והחירות, וכדברי הט"ז ולא בשביל התפילה, וא"כ למה נקבע הדבר מחמת יוה"כ דהבגד מכח זה נעשה מיוחד לתפילה, ולא ממה דלובשים זה בליל הסדר, והרי אין לנו ב' קיטל אחד לסדר ואחד ליוה"כ.

והנראה בזה, דמכח זה יש לראות ולהוכיח דבר נפלא ביותר, והוא: דגם כל אכילת הלילה דליל הסדר, וכל הסיפור דליל הסדר אינו נחשב אפילו כסעודת מצוה, אלא דהכל נחשב הוא כ'תפילה' וכמעשה מצוה.

והנה בדרכי משה (סי' תע"ג סק"ב) כתב לבאר למה נוטלים הידים קודם אכילת כרפס, "אפשר לומר דסיפור

להשתמש בו לספר תורה אלא אם כן שינה את צורתו.

החיוב לעשות 'ורחץ' הוא חלוק מהחיוב לעשות 'רחצה'

הנה יש שינוי בין 'רחצה' ל'ורחץ', דהנה 'ורחץ' הוא לשון ציווי לעומת 'רחצה', וצ"ב בחילוק הלשון, דהרי לכאורה דרבה היה לומר להיפך מזה. כיון שיש חיוב ליטול ידיים קודם הסעודה, משא"כ לגבי הנטילה לכרפס מה שאנו מקפידים ליטול הידים הרי הוא חומרא יתירא,

אמנם לפי הדרכי משה הנ"ל הרי אדרבה 'רחצה' שבא בעיקרו לצורך אכילה הרי אין כאן מחייב וחיוב לעשות רחצה, אלא רק אם הוא רוצה לאכול ממילא הוא צריך לקיים נטילת ידיים, ואפילו אם סיבת האכילה הוא מחמת חיוב אכילה וכמו בליל הסדר, אמנם אין כאן מחייב בנפרד על חלק ה'רחצה' אלא דממילא הוא צריך לעשות רחצה, אבל ב'ורחץ' הרי הענין והמעלה הוא עצם הרחיצה, שהוא לקיים דברי חז"ל להקפיד בליל הסדר על דבר זה, אולם לפי דברי הדרכי משה הנ"ל מבואר החילוק ביותר שכן הסיבה לעשות 'ורחץ' הוא מדיני התפילה, והוא חלוק מהחיוב לעשות 'רחצה' בשביל האכילה.

ועוד נראה ליישב ע"פ שיטת המרדכי, דהנה כתב הבית יוסף (סי' תע"ה א) וז"ל: ויטול ידיו. אף על פי שנטל ידיו בטיבול ראשון אמרינן בפרק ערבי פסחים (קטו:) חוזר ונוטל ידיו שנייה ומברך על

נטילת ידיים מפני שהסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה. וכתב המרדכי (לד:) נראה לי שאם נתכוין בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח הדעת, אין צריך לחזור וליטול שניה עד כאן. ונראה לי דאין לכוין בכך שלא לבטל תקנת חכמים שתקנו ליטול פעמיים בליל פסח עכ"ל. ולפי"ז הרי לדעת המרדכי נמצא דאדרבה ורחץ' הוא דבר שצריך לעשות, אמנם ברחצה הרי יכול שלא להסיח דעתו ממנו, וע"כ אין חיובו בא באופן חיובי ורק באופן שלילי.

אם מותר ליטול קיטל ללא רשות הבעלים, משום דניחא ליה

הנה דנו האחרונים אם מותר ללבוש קיטל של חברו ואם דומה לטלית, וזה נוגע בין ביוה"כ ובין בליל הסדר, יעוי' בשו"ת האלף לך שלמה (מהגר"ש קלוגאר, או"ח סי' ח') בזה.

ויש מקום גדול לדון דאפילו אם ננקוט דנחשב הקיטל כדבר של מצוה, ויש בו הטעם דניחא ליה לאיניש ליעבד המצוה, אבל לענין לאכול עם הקיטל, הרי בזה יש מקום גדול לומר שלא ילבוש, אמנם לפי מה שנתבאר לעיל דנתחדש בליל הסדר, דגם אכילתו נחשב אינה רק מצוה שבעיקרה היא אכילה, אלא שכל אכילתו וכל ההגדה נחשב כ'תפילה' וכמעשה 'מצוה', וא"כ לפי"ז יש לדון ולומר דגם מותר לאכול עם הקיטל כיון דזה נחשב למעשה המצוה, ועיין בזה.

יחלק בטעם המנהג ללבוש הקיטל בליל הסדר שלל רא

ביאור ענין הקיטל בליל הסדר דהוא
מבחינת כניסת אסתר לביתו של אחשוורוש
בליל הסדר

והנה המהר"ל כתב "נוהגין ללבוש בגד
לבן בליל הפסח לעבודת הסדר, כי
גוון לבן הוא גוון פשוט בלי שום הרכבה
וכו' וכדמיון זה היה הכה"ג משמש
ביוה"כ לפני ולפנים בבגדי לבן וכו' וליל
שימורים הוא כיום הכפורים בזה הענין^א.

נראה לבאר מקור לזה ממגילת אסתר,
דהנה מבואר בתרגום דהמן הוא
היה המעכב ליכנס למלך, והרי ידוע שכל
'המלך' שבמגילה הכוונה הוא להקב"ה,
ובליל פסח היה העסק בביטול המן
בסעודת אסתר שהכינה למפלתו של המן,
ומכאן זה זוכין כלל ישראל ליכנס לביתו
של המלך, בדוגמת מה שהיה שם במגילה
דאסתר נכנסה למלך לפני ולפנים, [וזהו
עוד השוואה בין פורים ליוה"כ] ובאותה
הכניסה זכתה אסתר לכל כנסת ישראל
שיהיו נותנים לכל אדם ליכנס לביתו של
המלך, וזהו כאן גם נקודת הקיטל, וכדברי
המהר"ל דזהו כדמיון הכה"ג המשמש
ביוה"כ לפני ולפנים בבגדי לבן, וכך גם

בליל הסדר כל אחד ואחד יש בכחו
להיות לפני ולפנים.

ואביא עוד מקור להדברים הנ"ל, דהנה
על הפסוק "בלילה הוא נדדה
שנת המלך" דהכוונה הוא על 'ליל
שמורים' וכמבואר בסוף הגדה שאומרים
"עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה".

ואיתא בילקו"ש (רמז תתרנז) "רבי חמא
בר גוריון אמר, כל בעלי שינה
לא טעמו שינה כל אותה הלילה. אסתר
היתה עסוקה בסעודתו של המן, מרדכי
עסוק בשקו ובתעניתו, המן היה עסוק
בקורתו". ובחדושי הרי"ם העיר אמאי
הוצרכה אסתר להכין בעצמה את
הסעודה, וכי לא היו לה לאסתר המלכה
עבדים ושפחות שיכינו את הסעודה. ויש
לפרש שהוא מפני שהסעודה היתה משלה
ולכך היתה מחויבת להיזהר מחמץ
ולעשות הלחם מצה, ומשום הכא היתה
עוסקת בעצמה בהכנת הסעודה. וזה היה
סם המות להמן, כיון שהמן הרשע הוא
עצמו השאור [וכדרשת חז"ל המן מן
התורה מנין המן העץ], ואסתר היתה
מבטלת את השאור בקפידתה להיזהר
מכל שאור וכל דבר חמץ בסעודה^ב.

א. הנה בכל הפסח במה שיש איסור חמץ ומצות אכילת מצה (ועכ"פ בליל ט"ו בודאי הוא כן) יש
השוואה לענין הכהונה מהא דכתיב בפרשת צו לגבי קרבן מנחה: 'מצות תאכל במקום קדוש וגו' לא
תאפה חמץ'. אמנם כאן מחדש המהר"ל דבליל הסדר אנו מתעלים לא רק לקדושת כהן הדיוט באיסור
חמץ ואכילת מצה, אלא דזהו אף כדרגת הכהן גדול דהוא נכנס לפני ולפנים.

ב. והנה איתא בבאר היטב (או"ח סי' תלב ס"ק ח') מהאריז"ל, שלפני בדיקת חמץ נוהגין להניח עשרה
פתיתי חמץ, ואיתא בספר המטעמים בשם בית אהרן, דהטעם בזה הוא, דנוהגים להניח עשרה פתיתי
חמץ לזכר לעשרת בני המן. שכן, ביי"ג בניסן נקראו סופרי המלך אחשוורוש לכתוב את גזירת המן
להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים. ויש לצרף דבר זה לחדושי הרי"ם כאן דאסתר היתה עוסקת
בביטול החמץ של המן, וכמו כן בכל שנה ושנה יש ביטול בהמן ועשרה בניו.

ולפי"ז מדוקדק לשון הילקוט שאמרו
שאסתר היתה עסוקה בסעודת
המן דייקא, דהיינו סעודת המן ולא
סעודת אחשורוש.

ולפי האמור יש לבאר, דנמצא דביאת
אסתר אל בית אחשורוש בפעם
הראשונה היה בט"ו ניסן, והרי האיסור
לבוא אל המלך שלא כדת הייתה גזירתו
של המן וכמבואר בדברי התרגום יונתן,
ולכך ביום פסח, שהוא יום ביטול
החמץ, נתבטלה ג"כ גזירה זו שגזר המן
על הכניסה לפני המלך, ולכך הצליחה
אסתר ליכנס אל בית המלך אע"פ שלא
נקראה אליו.

נמצא דביום א' דפסח, שהוא הלילה
שבו ביטלה אסתר את השאור
דהיינו המן, יכול כל החפץ להיכנס אל
מלכו של עולם, ואז נתבטלה גזירתו של
המן שלא לבוא לפני המלך שלא כדת.
ולפי האמור יש לבאר בדרך רמז את
מנהג ישראל ללבוש קיטל בליל הסדר,
כיון שבאותו הזמן יכול כל אחד להיכנס
אל המלך והרי הוא ככהן הגדול הנכנס
לפני ולפנים, ולכך אנו לובשים בגדי לבן
בליל הסדר.

והנה בגמ' חולין דרשו 'המן מן התורה
מנין 'המן העץ', ונמצא דהמן הוא
חמץ לפי המ"ד דעץ שאכל אדם הראשון
חיטה היתה, ועיין בחדושי הרי"ם בפורים
על ענין זה, ולפי"ז ביאת אסתר לביתו
של אחשורוש, להרבה מפרשים היה ביום
ט"ו, דהיינו יום ביטולו של החמץ לגמרי,

וכיון שגזירת הכניסה היה מהמן דלא
יוכלו להכנס למלך, ובאותו היום יש
ביטול החמץ שהוא היצר הרע ממילא
יש כניסה למלך.

וזהו עוד מקור לענין לבישת הקיטל, דיש
כאן הענין של כניסה לפני ולפנים
כמו כה"ג, ועכ"פ הרי ממנ"פ החשבון
מכוון דזמן כניסת אסתר היתה בפסח,
ולפי הנ"ל זה מרומז עוד גם בענין זה.

מקור מהנ"ל להיות ערים כל ליל הסדר
הנה כתיב במגילה אסתר 'בלילה ההוא
נדדה שנת המלך (ו' א) ומדברי חז"ל
בגמ' מגילה (טו:) מבואר שלילה זה היה
ליל פסח, ובהגדה של פסח אומרים
"עוררת נצחך עליו בנדד שנת לילה".
ומבואר דהיה זה בליל פסח, [ויש נידון
גדול במפרשים אימתי זה היה, עי' רש"י
מגילה (טו. ד"ה להתענות), ובמהרש"א בגמ'
טו. ועוד].

ובבר הבאנו לעיל מה שהובא בילקו"ש
(רמז תתרנז) "רבי חמא בר גוריון
אמר, כל בעלי שינה לא טעמו שינה כל
אותה הלילה. אסתר היתה עסוקה
בסעודתו של המן, מרדכי עסוק בשקו
ובתעניתו, המן היה עסוק בקורתו".

ולפי"ז יש לומר דמכאן מצינו עוד מקור
להיות ניעורים בליל פסח כל
הלילה והוא ליל שמורים, כיון שנס פורים
נעשה ע"י שהיו הכל ניעורים בלילה הזה
וכמבואר בילקוט שמעוני הנ"ל.



סימן פ"ז

קדש

בביאור המנהג לומר שמיד שבאים
מביהכ"נ לובשים הקיטל

מקובל^א אצל כלל ישראל שאומרים 'קדש
ווען די טאטע קומט אהיים פון
שוהל טוט עהר אן ודעם ווייסער קיטל',
[כלומר שמיד שבאים מביהכ"נ לובשים
הקיטל] ויש להבין מה הוא הענין
שמזכירים בלבישת הקיטל את הביאה
מבית הכנסת.

ונראה לפרש בזה, שההבנה בזה היא
הוא שבבית הכנסת עצמו האב
אינו לובש הקיטל, דהנה 'הקיטל' דע"פ
משנתו של המהר"ל הוא מכוון כנגד
בגדי הכהן גדול שעובד לפני ולפנים
בבגדי לבן, והוא מה דזוכה כל ישראל,
אבל לא כשהוא בבית הכנסת אלא רק
בחזרה מהבית הכנסת, שלוקח הקדושה

של הבית הכנסת ומביא זה לביתו, באופן
זה הוא לובש הקיטל, [ודברים אלו היו
במיוחד נוגעים מאוד בשנת תש"פ שאותו
פסח היה באמצע ה'קורונה' שכל אחד
ואחד לא היה נמצא בבית הכנסת וזה
היה חיזוק גדול בהכרה דבלייל הסדר
עיקר הקדושה בא מהבית וכהנ"ל והבן].

ולפי האמור יש לבאר עוד, דהנה אומרים
בתחילת ההגדה "הא לחמא עניא"
ומזמינים העניים לבוא לבית, וכבר הקשו
בזה שהרי הזמן להזמנה זו צריך להיות
לפני כן, ולא עכשיו שהוא כבר נמצא
באמצע הסדר ואת מי הוא מזמין, ויש
לפרש דהוא מזמין את אלו שהם בעצמם
נמצאים בסדר, אבל ברוחם עדיין הם
כאילו בחוץ, כלומר שעדיין הם לא לבשו
הקיטל והם לא נתקדשו עדיין, ולכך
אומרים כל דכפין יבא כאן ויפסח, דהיינו

א. כמה חסידי גור מתל אביב עלו אל הרבי בליל הסדר. הם עמדו בצד בדחילו ורחימו והתבוננו בו.
כל הקהל כולו מנה כמובן לא יותר ממספר מצומצם מאד של אנשים. והנה הכריז הרבי מבעלזא
'קדש' תוך שהוא מביט על אחד מהם. מנימת הברית של הרבי סבר אותו חסיד שהוא אומר 'קדש'
ומצוהו לומר קדש. זה היה מוזר בעיניו אלא שעל הקדוש מבעלזא לא שואלים שאלות... אמנם,
עדיין היה מסופק בדבר. והנה אמר הרבי מבעלזא שוב 'קדש' שנשמע באזניו כ'קדש', וכשחזר ע"כ
הרבי מבעלזא בשלישית, נעמד אותו חסיד בתמימות ואמר בקול: 'יתגדל ויתקדש שמיה
רבה...' לראשונה מאז נמלט מעמק הבכא, ואז התפשט חיוך גדול על פני הרבי ועד סוף הסדר היה
בת שחוק שרויה על פניו.

ונראה בעומק הענין, דקדש אומרים על מי שמת, וקדש בליל הסדר הוא הזמן של חירות ומקדשים
את השם, ולאותו חסיד בתמימות התקשר הקדש לקדש, דזה אחד, והכל הוא קבלת עול מלכות שמים,
ואולי זה דומה למה שסיפר הר"ש מקאמניקא, להשר שלום מבעלזא, על אותו אדם פשוט שאמר בשעת
ההגדה 'אחד' 'אחד' כמו שאומרים בק"ש, ואמר שהוא עשה מד' בנים קבלת עול מלכות שמים.

שיכול הוא להשתתף בענין זה. ועכ"פ עיקר הלימוד כאן הוא דהעבודה בפסח הוא בבית, וכשבא מבית הכנסת מתחילה העבודה לקדש את הבית, ואז הבית נהיה כולו קודש, וחל איסור יציאה מן הבית וכמ"ש 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' ויש על הבית ברמזו כאילו יש כאן איסור יוצא, וכמו בבית המקדש.

ונראה להוסיף עוד טעם בענין זה, בענין מה שמדגישים דייקא ענין זה דהאב חוזר מבית הכנסת, כיון שהרי אומרים "שוהל" ולא אומרים מבית המדרש, והדבר יבואר ע"פ מה שיש לדון דהנה למרות שהיוצא מבית הכנסת אסור לו לרוץ ולפסוע פסיעה גסה, לפי שמראה בזה שהשהייה בבית הכנסת היא לו למשא (ראה שו"ע סימן צ סעיף יב ומ"ב שם ס"ק מג), מכל מקום בליל פסח כשיוצא מבית הכנסת כדי ללכת לביתו לקיים את מצוות הלילה, יש מצוה לרוץ, כמו שמצוה לרוץ מבית הכנסת לבית המדרש.

והביאור לזה הוא לפי שביתו של אדם בליל פסח נחשב כבית המדרש, שבו מקיימים מצות תלמוד תורה באמירת ההגדה שבה נכללים מקראות ומדרשות חז"ל, וכשיוצא אדם בליל פסח מבית הכנסת לביתו כדי לערוך את הסדר מיד, נחשב לו הדבר כמסמך את יציאתו מבית הכנסת לכניסתו לבית המדרש, שעליו אמרו חז"ל (ברכות דף ס"ד): "היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה, זוכה ומקבל פני השכינה, שנאמר (תהלים פד, ח): "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון".

ולפי"ז יש לומר דזהו הדגש כאן החזרה מ'שוהל' דייקא דהיינו רק מדרגת בית הכנסת, ועכשיו בבית נתעלה הבית ביותר לקדושת בית המדרש, והוא דרגה נוספת ודייקא שם לובשים הקיטל, וכפי שהוזכר בקטע הקודם מהמהר"ל במעלת הקיטל שהוא ככהן הגדול הנכנס לפני ולפנים.

סימן פ"ח

ד' כוסות

טעם התקנה דוקא על ד' כוסות של יין ולא ד' מצות
הנה אחד הטעמים לשתיית ד' כוסות בפסח מבואר בירושלמי (פסחים פ"י ה"א, וכן ברש"י פסחים קח.) דהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, וגם משום שבחלומו

של שר המשקים כתוב 'כוס' ד' פעמים. וכבר הקשו בזה דא"כ מדוע שותין דווקא ד' כוסות לזכר זה, שהרי מה"ט אפשר לאכול ד' מצות או כל דבר אחר, [עי' במרדכי (פסחים דף צט) ובפרט יש להעיר ע"פ מה שכתבו התוס' (פסחים דף קח)

יוסף את חלום שר המשקים לטוב ואת חלום שר האופים לרע.

ולפי דברי המהר"ל הנ"ל יש לבאר, דהרי בחלום סיפר שר המשקים על כל ההכנות שעשה בכדי להביא את הכוס לפרעה, וכן שר האופים סיפר בענין זה, אמנם בשלמא בשר המקשים הרי עצם השתייה יש בו מעלה וכבוד, ולפי"ז גם כל ההכנה וההגשה הינם בכלל זה שהוא מעשה חשוב, ולפי"ז הרי כל ההכנה שסיפר בחלום הוא פתרון על "ישא פרעה את ראשך" ומתפרש באופן של כבוד, אבל שר האופים שהוא מילי דאכילה והוא דבר חומרי וגס ואינו דבר של כבוד, ע"כ שלא יתפרש "ישא את ראשך" על כבודו שהוא משרת פרעה בהבאת לחם, כיון שאי"ז דבר של 'כבוד', ולכך פתר יוסף דראשך פירושו שהוא יהיה תלוי על העץ, [יש לציין בזה, למה שכתב הש"ך (יור"ד סי' קצ"ה סק"ד) דמותר לאשה נדה להביא מאכל לבעלה, ובלשונו של הש"ך הטעם בזה: משום שזה מעשה עבדות, לעומת הבאת כוס יין הוא ענין של חשיבות וחיבה, עכ"ד].

ולפי האמור יש לבאר הטעם שנתקן דוקא ד' כוסות ולא דבר אחר, דהרי בפסח הרי אנו כבני מלכים [וכמבואר בחינוך דסיבת כמה מצות הלילה הוא משום שאנו כמו מלכים, ולכך יש איסור לשבור עצם, וכן שלא לאכול חוץ לביתו, ואכילת נותר ועוד כהנה], ועיקר כבודו של מלך הוא הסעודה של יין ולא האכילה כמש"כ המהר"ל, וע"כ בפסח שאנו כבני מלכים

שבמצה בכל אופן צריך הסיבה, כיון שהוא על שם ה'גאולה' הרי שעצם המצה הוא הגילוי דגאולה, ועל זה יש יותר מקום להרמז של ד' לשונות דגאולה].

והנראה בזה, דהנה במגילת אסתר מצינו שאחשורוש עשה 'משתה' ולא מפורש שבסעודת אחשורוש גם אכלו, אלא רק מצינו דגש על השתיה. והמהר"ל (באור חדש) עמד לבאר מדוע לא הזכיר הכתוב ענין האכילה, אלא רק השתיה, וז"ל: "ונראה ג"כ כי לכן לא זכר האכילה, כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב בהראותו עושר כבוד מלכותו, ובני אדם המסובין לשתות זהו ג"כ כבודו וכו', אבל האכילה הוא דבר גשמיות אשר ממלאים כרסם באכילה, ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין בודאי היין יש בו כבוד, כאשר היין משמח לב האדם ובני אדם הם בשמחה מן היין וכו', ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה כי האכילה בלבד חומרית, ואין צריך האכילה רק שלא יהא האדם חסר, וע"י האכילה שהוא שבע אז היין משמח אותו, ולכן עיקר הסעודה נקרא על שם היין", וכו', עכ"ד.

והנה בפרשת ויגש מצינו ששר המשקים ושר האופים חלמו חלום, ויוסף פתר את חלומי של שר המשקים לטוב ואת חלומי של שר האופים לרע, לשר המשקים אמר "בעוד שלש ימים ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך ונתת כוס פרעה", ולשר האופים אמר "בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך מעליך ותלה אותך על העץ". וצ"ב מדוע פתר

וגם שכל אכילת מצה הוא כחלק הזה של ביטול חשיבות האכילה השייך למלוי כרסם, ע"כ יש חשיבות גדולה לשתיית יין יותר משיעור האכילה, ונלמד ענין זה מד' פעמים שהוזכר כוס פרעה דשר המשקים הוא החשוב כאן והוא ניצל, והכל מראה על חשיבות היין למלך, ובלילה הזה בו שאנו כבני מלכים יש לנו לנהוג בדרך מלכות ולשתות ד' כוסות. וכן יש ללמוד מזה דהעיקר הוא ההכנה, שהרי ג' פעמים שהוזכר הכוס בחלום לא קאי על השתייה בפועל, אלא רק על ההכנה, ומזה חזינן ג"כ החשיבות בהכנה שתהא ראויה למצוה.

ולפי הנ"ל הדבר מבואר, דבעינן שתיית יין דווקא, כיון שהוא דרך מלכות וכבוד, וכדכ' המהר"ל, ולכך בלילה הזה שבו אנו מסובין כבני מלכים אנו מצווים להתנהג בדרך מלכות וזהו ע"י שתיית ד' כוסות של יין.

[והנה אמרו בגמ' מגילה (יב.): "לעשות כרצון איש ואיש, אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן" שהם היו שרי המשקים במשתה. ויל"ע אמאי לא דרשו בגמ' דהיינו נמי על שר האופים ושר הטבחים (עי' ברש"י במגילת אסתר בזה). אמנם על פי דברי המהר"ל והש"ך הנ"ל שהבאנו לעיל, נראה לומר שעיקר הכבוד הוא יין, וכן מבואר בדברי הש"ך הנ"ל שעיקר השירות והחשיבות הוא ההבאה של היין, ולא בשאר דברים שהוא רק 'מעשה עבדות', משום הכי יש הדגשה לענין המשרתים שמביאים השתייה, שהרי רק הם חשובים לענין להביא יין, ולענין זה נבחרו מרדכי והמן לעשות זה, ולכן המגילה מספרת לנו על זה שהיה 'כרצון איש ואיש', משא"כ זה שהיו עוד משרתים לענין שאר הדברים שבסעודה, זה לא דבר חשוב ולא באה המגילה לספר לנו ענין זה].



סימן פ"ט

שתיית ד' כוסות והשמחה

עשה מקצתו - הרהר בלבו לעשותו, ואם לא הרהר בלבו לעשותו - ראה אחרים שעשו, ושמח.

ולפי האמור ידוע מה דאיתא מהגר"י ז"ל באר מ"ש כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין (סוטה דף ב'), דמקשים דהרי אדרבה אם הוא ראה הדבר

בביאור שתיית ד' כוסות בליל הסדר והשמחה שמראה מזה שמקבל הסיפור והגאולה

איתא בגמ' מועד קטן (יה) לענין אם אדם נחשד על זנות, אין אדם נחשד בדבר אלא אם כן עשאו, ואם לא עשה כולו - עשה מקצתו, ואם לא

והדבר נמאס אצלו, למה הוא צריך להזיר עצמו מן היין. וביאר הגר"ז דאעפ"כ הוא ראה הדבר, וכן פירש הגר"ז בזה בפרשת ראה, דמאחר, דראה העבודה זרה שוב מתחלף אצלו משקוציהם לזהב וכסף וכו'.

ובעיקר דברי הגר"ז שהראייה פוגמת בכל אופן עד כמה הוא רואה אותו, יש להעיר ממה דמצינו בתורה בעת שהורגים אדם כמו בבן סורר ומורה ועוד דוגמאות דכתיב "וכל העם ישמעו ויראו" והיינו שהיו תולין המת בכדי שכולם יראו זה, ועוד יש להעיר דהרי מי שרואה הסוטה בקלקולה אינו רואה עצם העבירה, ורק הוא רואה היפוך הדבר בעת שנעשית אצלה העונש וישל"ע בזה אם נחשב שהוא רואה הדבר, ועוד יש להעיר דלא מצינו דבר זה בשאר דוכתי אם רואה אדם עובר שאר עבירות [והגר"ז השווה זה לעבודה זרה בפירושו על התורה בפרשת ראה, אמנם בגמ' לא מצינו עוד מקור לענין זה בשאר עבירות, ובעיקר הדבר ידוע היסוד של הבעש"ט דמאחר דאדם רואה דבר אצל חבירו הוא סימן שהדבר נמצא אצלו, ולפי"ז גם זה יכול לפרש כן דמאחר שראה הסוטה בקלקולה הוא שייך לדבר זה, אמנם יש לחלק בין הדברים, דהיינו אם מסתכל ופתאום נזדמן לו לראות דבר זה, אבל בכאן אדרבה הוא נס גדול ופלא לראות דבר זה וכדברי הרמב"ן בפרשת נשא, דאין בכל בכל משפטי התורה דבר כזה שהוא אות ופלא וראייה על השגחת הקב"ה עיי"ש].

והנראה בהקדם הגמ' שהקדמנו דמבואר מזה, דיש חשש במיוחד על האדם שהוא נחשד על זנות [עיי"ש בהמשך הגמ' לענין משה רבינו שכל אחד קינא את אשתו ממשה רבינו, הרי שהוא חשד על כל אדם]. וכיון שכן אם ראה אחרים שעשו 'ושמח' הוא כבר שייך לזה, ולפיכך בא מחייב במיוחד להראות שאין הוא שמח ואין הוא שייך לזה ומכח זה מזיר עצמו מן היין, והדברים נפלאים שהלימוד במיוחד הוא רק כאן באיסור סוטה, וענין הזהירות ביין להראות שאין הוא שמח בדבר זה, ואדרבה הוא מתעצב ומונע מעצמו דבר של שמחה, ואין שמחה אלא ביין ומשום הכי הוא פורש במיוחד מהיין.

ולפי האמור יש לבאר הענין במיוחד בקשר ד' כוסות בליל הסדר, שהוא כנגד ד' לשונות דגאולה שנאמרים דרך הסיפור, והם בחלקי הסיפור, ובפרט בקושיות המרדכי למה לא יעשו לזכר ד' לשונות של גאולה בד' לחמים, ולהנ"ל נראה דעל ידי היין הוא סימן דמקבל הדברים והוא בשמחה על זה, וזהו להיפך ממה שהיה צריך לעשות הרואה סוטה בקלקולה, דמניעת היין הוא סימן שאין הוא שייך לדבר זה, ואין הוא שמח, וכיון שכן שתיית היין הוא להיפוך דהוא סימן שהוא שמח בזה ומקבל הדברים והוא שייך לזה.

ויש לנו בזה עוד מראה מקום, ממה דכתיב במגילת אסתר "והמלך והמן ישבו לשתות" וכתב בתוספות השלם (אות ג') דדרך בני אדם לקיים מקח

סחורתם בשתיית היין, ושתייה זו היתה בשביל קיום הגזירה, וזהו שדקדק התרגום כאן. [ועי' בתרגום: והמלך והמן יתבין למשתי 'חמרא'. והנה בכל פעם שהוזכר משתה לא ביאר התרגום שהוא בדוקא לשותות יין, וא"כ צ"ב מה טעם דווקא הכא פי' כפשוטו שישבו לשתות יין. ולהנ"ל כאן היה כוונה אחרת לא

לשם משתה ורק לקבוע הדבר ולקבל הדבר ולזה במיוחד היה חמרא בשביל זה, ועי' ברוקח פורים (רל"ה) שכ': "ולפי שהמן מכר את ישראל לאחשורוש בין כן" וכו'. הרי מבואר מדבריו שהשתייה כאן לא היה ענין של 'משתה' אלא קיום של המכירה ובכדי לגמור את המכירה בשתיית יין].



סימן צ'

שמחת יו"ט בנשים

בדין מצות ארבע כוסות במיץ ענבים לגבי נשים – ואם חובת בגדי תכשיטין מתחיל בליל הסדר או רק ביום

בספר מקראי קודש (פסח חלק ב, סי' ק"ל) כתב דנשים רשאיות לכתחילה לקיים את המצוה של ארבע כוסות במיץ ענבים: כי מה שצריכים יין משכר לארבע כוסות זהו משום שמחת יום טוב, ואילו שמחת יום טוב של האשה היא: "וקונה לה בגדים ותכשיטים לפי ממונו", ועל כן אצלם אין הידור לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין המשמח דוקא, אלא די להן אפילו לכתחילה במיץ ענבים.

והנה חובת בגדי תכשיטין לאשה וחילוק קליות לתינוקות מתחיל בליל הסדר, לעומת שאר יו"ט שחובתו רק ביום. דהנה איתא בגמ' פסחים (קט) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, אמר רב

יהודה אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן וכו' בבגדי פשתן. והנה יש לדון שבאמת עיקר המחייב לשמחת יו"ט הוא ביום, עיין בשאגת אריה (סי' סו) דמבואר דאין חיוב מן התורה בשמחה בליל יו"ט הראשון, אלא רק בסעודת שחרית של יו"ט, אבל בליל א' של של יו"ט לא הוה השמחה מה"ת ורק מדרבנן עיי"ש.

[אמנם יעוי' במג"א (סי' תקמ"ו סק"ד) ובשע"ת (סי' תקכ"ט ב'), שכתבו דגם בלילה ראשונה של יום טוב הוה החיוב שמחה מדאורייתא, עיי"ש, ועי' בדרכי תשובה (יו"ד סי' פ"ט סוס"ק י"ט) שכתב וז"ל: והנה שמעתי שיש שאינם רוצים למנוע מלאכול ביום (חג השבועות) בשר לכבוד יום טוב, ויחכמו שבלילה אוכלין בסעודתם רק מאכלי חלב, ובסעודת שחרית אוכלין רק מאכלי בשר, באמרם שבזה יוצאים י"ח לכ"ע, עיי"ש].

שיהיה לה במקום הד' כוסות של קיום
'ושמחת בחגיך' שיהיה לה לפחות את
הבגדי תכשיטין.

ונראה להביא עוד מקור לזה ממה שכתב
המהרי"ל (סדר ההגדה): "אמר
מהר"י סג"ל כל ימות השנה טוב למנוע
כלים נאים למען מיעוט שררה זכר
לחורבן. לבד מלילות הסדר לפי שהתורה
הזהירה להראות דרך חירות, וכן בא"ח.
על דרך שמשמשין בכלי כסף וזהב
ובגדי צבעונים באותה הלילה" עכ"ל.
הרי להדיא שיש חיוב בבגדי צבעונים
במיוחד בליל הסדר וזהו בכדי להראות
החירות וכהנ"ל.

והנה לפי האמור הרי במיוחד בפסח חל
עליו החיוב ביותר לקנות לאשתו,
מכיון שכן עיקר חובת קניית התכשיטין
הוא בשביל היום שבהכי אצל אשתו
עיקר השמחה הוא בבגדי צבעונים אבל
לא בלילה, אמנם בליל הסדר הרי חובת
שמחה יש גם בקיום ד' כוסות, וכמבואר
ברשב"ם ובתוס' (פסחים קח, ב) שהפירוש
בשתאן בבת אחת ידי יין יצא, היינו
שיצא ידי חובת שמחה, וכדכתיב ושמחת
בחגיך, והיינו שבליל הסדר חלק מהקיום
של ד' כוסות הוא קיום שמחת יו"ט,
והחיוב מתרחב מכח חובת הסדר וכו',
וגם מה שאנו בני מלכים ועוד ועוד,
וכיון שכן הרי בליל הסדר האשה צריכה

סימן צ"א

בענין יין אדום

זכר לדם הפסח ודם המילה, ולזכר דם
ילדי ישראל שנשחטו במצרים, ועיין בזה.

והנה נראה לדון דיש בזה נפק"מ פשוטה,
והוא בשבת לענין קידוש, דמצד
הטעם של זכר לדם הרי זה שייך רק
בפסח, משא"כ לטעם הראשון הרי ענין
זה נוהג בכל קידוש, דהנה יעוין בהלכות
שבת (סי' רע"ב) בענין זה, ודעת הרמב"ן
היא דין לבן אינו יין.

עוד יש לדון, דהנה בהל' קידוש יש
אומרים שאין אין לו יין אדום שאז

ב' טעמים למה צריך היין להיות אדום,
וכמה נפק"מ ביניהן

בשו"ע (סי' תע"ב סי"א) כתב: מצוה לחזור
אחר יין אדום. והמשנ"ב הביא
בזה ב' טעמים, א'. דכתיב אל תרא יין
כי יתאדם, אלמא דהאדמומיות מעלה
של חשיבות היא. ב'. ועוד זכר לדם
שהיה פרעה שוחט בני ישראל. והנה
ישל"ע למה לא הוזכר עוד טעם שהוא
זכר לדם פסח ודם מילה, וכדאיתא בטור
(סי' תע"ג) דנוהגין לשים בחרוסת יין אדום,

יערב קצת יין אדום ביין לבן, ונחשב כיון אדום. [עי' בזה בשש"כ (פמ"ז הערה פט), שו"ת שבט הלוי (חלק י' סי' נו), אך דעת הגר"ח קנייבסקי היא שהלבן אינו מקבל את כל מעלת האדום כיון שמטבעו אינו כך, אמנם יתכן שיועיל אם נותן בו שיעור מזיגה]. ויש לדון בזה, דאם הטעם הוא משום זכר לדם שהיה פרעה שוחט, א"כ לענין זה פשוט דמהני לערב, דהעיקר הוא שיראה את המראה אדום.

עוד נפק"מ ג', יש בזה לענין כוס שני, באיזה הזמן יעשה את המזיגה אם יש לו יין לבן, דאם הטעם הוא משום מעלת היין א"כ רק בסוף בזמן השתייה והברכה זהו הזמן להקפיד על המזיגה, ולא במשך כל ההגדה, אמנם לטעם השני יש לדון דיהיה בזה מעלה בכל הזמן דיש לו הכוס, שיהיה נראה הכוס אדום זכר לדם ולא רק בזמן השתייה.

ויש לצדד עוד נפק"מ ד', לענין הכוס של אליהו, אם יש ענין להקפיד דיהיה זה ביין אדום, ויש לדון דלפי הטעם שהוא זכר לדם הרי יש לדון

ביותר שיהיה אדום, משא"כ לפי הטעם הראשון יש לדון בזה כיון שאין שותים אותו, ועיין בזה. [ובדומה למה דמצינו ברמ"א נוהגים לשים בחרוסת יין אדום (רמ"א סימן תעג סעיף ה, גם יש לדון לענין יין בחרוסת דלענין זה פשוט דמהני אפילו דאינו ממש אדום ורק דנותן קצת בזה כיון דהעיקר הוא מצד מראה הדם].

עוד יש לעיין לענין אם יהיה אסור לשפוך יין אדום בתוך יין הלבן, דהנה קיימ"ל (סי' ש"כ סי' יט') דאין צביעה באוכלין, ובמשנ"ב שם כתב לכן מותר ליתן יין אדום בתוך יין לבן עיי"ש. ויש לדון דלפי הטעם השני דכל מזיגתו כאן היא רק בכדי לקבל מראה הדם, יש לדון דזה יהיה נחשב יותר מעשה צביעה, והגם שהוא אוכלין, ואף דנותן זה כדי לקבל חשיבות היין, אמנם בפשוטו סו"ס הרי הוא אוכלין והדין הוא שאין צביעה באוכלין, אמנם המשנ"ב הביא שם מהנשמת אדם להחמיר שלא לעשות זה, ויש לדון האם בפסח יש טעם ביותר להחמיר שלא לעשות זה יותר מבכל השנה.

סימן צ"ב

קידוש זכר ליציאת מצרים

בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת. והיינו

מצות קידוש מלמד לנו מצות סיפור יציאת מצרים, ובשיטת הרמב"ם והרמב"ן בזה כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה א) מצות עשה של תורה לספר

יחלק

קידוש זכר ליציאת מצרים

שלל

ריא

דלמדים משבת דאיכא מצוה של קידוש היום שחייבים לזכור ענינה של היום, והוא הדין בליל ט"ו צריך להוציא בפה את מהות היום.

והנראה לבאר בזה דהרמב"ם הוא אצל טעמיה במצות קידוש דמזה יכול ללמוד לחובת סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, דהנה נחלקו הראשונים בטעם מצות קידוש, דהרמב"ן בפרשת יתרו (כ) בפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (ח) כתב וז"ל: אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה (ויקרא כה י), שהוא טעון קידוש ב"ד לומר ביוכל מקודש מקודש, אף כאן צוה שזכור את יום השבת בקדשנו אותו. והיינו שקידוש הוא בדומה לקידוש ב"ד, וכן הוא במהר"ם חלאוה פסחים (קו).

אמנם הרמב"ם בספר המצות (מצוה קנה) כתב וז"ל: והמצוה הקנ"ה היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו. כלומר זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קדוש. הרי להדיא מחל' הרמב"ם והרמב"ן לפי הרמב"ן מצות קידוש הוא בדומה לקידוש ב"ד, והכי הוא שמקדשין השבת, אמנם לפי הרמב"ם הוא ענין לשבח השבת בדברים ולכבדו על ידי זה ולספר שבחים (ובמקו"א נתבאר בזה כמה וכמה נפק"מ לפי"ז בין הרמב"ן והרמב"ם

בענין הבדלה, ובגדר קידוש היום שהוא מדרבנן, וקידוש בשלש סעודות, ועוד כמה ענינים ואכמ"ל).

ולפי האמור נפלאים דברי הרמב"ם כאן שמצות קידוש הוא ענין לספר בשבחיו של היום, ולהכי נלמד מזה ממצות קידוש גם המצוה לספר ביציאת מצרים מזכור את יום הזה לקדשו, והיינו דהרמב"ם אזיל לטעמיה משא"כ ברמב"ן אי אפשר לומר כן.

בשיטת הרמב"ם בענין קידוש

ובעיקר שיטת הרמב"ם במצות קידוש נראה להוסיף בזה. א'. דהנה שיטת הרמב"ם היא דחובת הבדלה הוא מה"ת לעומת כמה שיטות ראשונים שחובת הבדלה הוא מדרבנן, ב'. שיטת הרמב"ם הוא דיש מצוה לקדש השבת בערב שבת, ג'. שיטת הרמב"ם בהל' יוה"כ דתוספת שבת הוא רק מה"ת באיסור מלאכה ולא יותר מזה, ד'. שיטת הרמב"ם דיש מצות קידוש בשלש סעודות, ה'. דיש איסור טעימה ויש איסור קדב"ס, ויש איסור הפסק בקידוש ביום משא"כ שיטת הראב"ד היא דאין הלכה בקידוש ביום דצריך להיות קידוש במקום סעודה, וכן יש לדון לענין הפסק ואיסור טעימה לפני קידוש (עי' בזה פסחים קו ב).

והנראה לבאר בזה, דנחלקו הרמב"ם והרמב"ן ביסוד מצות קידוש שלדעת הרמב"ם הוא לשבח בדברים ולדעת הרמב"ן הוא לקדשו כקידוש ב"ד, אמנם שיטת הרמב"ם שהוא לומר דברים של שבח מענין השבת, ובזה יבואר שיטת הרמב"ם דמבואר בגמ'

(פסחים קו) דיש דין לקדש בלילה ובלשון הגמ' זמן הקידוש הוא 'תחילת שבת הוא קדושתו והרשב"ם מוחק זה.

ונראה פשוט דאם סיבת הקידוש הוא כקידוש ב"ד כשיטת הרמב"ן הגמ' הוא כפשוטו ממש וזה הטעם לעשות הקידוש מיד שהוא הזמן שנכנס קדושת השבת שם הזמן לקדשו בדומה לקידוש ב"ד, אמנם אם הטעם הקידוש הוא לשבח בדברים כדברי הרמב"ם מה הטעם דצריך להיות בלילה, ומבואר מזה דזהו הזמן הראשון ומדינא דזריזין מקדימין וע"כ דנלמד כאן מעלה לקדש מיד, וזהו הענין דעיולי יומא וע"כ יש לעשות זה בערב שבת גם כן כל זה נכלל בתוך המעלה דזריזין מקדימין לקדשו מיד, הגם דבפועל לא מהני לענין הקדושה, ואין נפק"מ אם דין תוספת שבת לשיטת הרמב"ם הוא רק לענין איסור מלאכה ולא לענין קדושת שבת, כיון שהקידוש דשבת אינו קדושת השבת בדומה לקדושת ב"ד בקידוש החודש אלא הוא רק לשבח ובכניסתו ואפילו מקודם מזה בזמן תוספת שבת כבר חל עליו ענין לכבדו ולקדשו בשבח השבת בדברים, וכן יכול להבדיל בשבת דהכל למעלת השבת וכבוד השבת ודינין אלו מתחילין בערב שבת, וכיון דלפי הרמב"ם

אין דין תוספת שבת, ע"כ הטעם דיכול לקדש הוא בנין אב בגדר הקידוש והוא המקור לכל זה. ומכאן זה דין הבדלה ג"כ משא"כ לדעת הרמב"ן.

ובל זה מגלה לן העומק בגדר קידוש ביום, דלפי הרמב"ם דקידוש בלילה הוא כקדושת השבת כקידוש ב"ד, א"כ מאחר שכבר קידשו בלילה מה הענין להוסיף עוד קידוש ביום, וע"כ הוא ענין אחר שחלוק לגמרי בגדריו בין קדושת ליל שבת לקידוש ביום, וכיון שכן ההלכות הם אחרים, ולא צריך התנאי בקידוש זו להיות קידוש במקום סעודה, וכן האיסור טעימה שנאמר בקידוש בלילה יכול להיות שאינו כן, וכן אין מקום לקדש בשלש סעודות דרק הוקבע התקנה לעשות עוד קידוש ביום ולא בכל סעודה וסעודה, אמנם להרמב"ם הרי הכל הוא אותו גדר הרי כל הקידוש אינו לקדש השבת בקדושתה ורק לשבח השבת בדברים והזמן הראשון הוא בכניסת שבת, ומדרבנן ממשיכין אותו קידוש גם ליום וכיון שכן הדינין הם בשוה מדרבנן לאותו אופן וגדר הקידוש בלילה ובתנאים שצריך בלילה אם לאיסור טעימה ולקידוש במקום סעודה ויש לפלפל בזה עוד ועוד כמה נפק"מ והלכתא גבירתא שיצא מזה].



סימן צ"ג בענין יקנה"ז

שיש חילוק במנהגים מה לעשות בין בקידוש ובין בהבדלה.

ו'. נראה לדון בזה עוד ספק עצום, בבן א"י השומע יקנה"ז. כשאצלו הוא צריך לשמוע רק את החלק של ההבדלה ואם למשל הוא עושה הבדלה על הפת, ויכול לעשות כן מצד הקידוש, א"כ מה הדין לבן א"י, אם יוצא בהבדלה זו, ובכלל ישל"ע מה דינו דאם כל ההבדלה הוא רק טפל והרי מצדו הרי הבדלה הוא לגמרי, וגם מה הדין לענין פת, האם כיון דמצד בן חו"ל הרי מצדו הפת חביב ושייך לעשות זה, ומצד דין הישיבה הרי הוא ג"כ נמשך אחרי זה. אמנם יש לדון מצד מיעוט תורת הבדלה.

ח'. הנה ההלכה היא דטעם מבדיל, ולחד מ"ד טעם אינו מקדש (עי' פסחים דף קז. ב) ויש לדון במי שטעם מקודם יקנה"ז, האם דינו שעכ"פ יכול לעשות הבדלה, ועיי' בזה.

והנה דעת החתם סופר דהבדלת יקנה"ז הוא מדרבנן, וזה שונה מהבדלה רגילה, וישל"ע לפי"ז שבן חו"ל הוא עושה הבדלה מדרבנן, ולגבי בן א"י אצלו הוא הבדלה מן התורה. ויש עוד נפק"מ בזה לענין קטן, ועוד.

וגם יש לדון לדעת החתם סופר במוצ"ש ליו"ט שני האם הוא מן התורה או

אם ביקנה"ז יש כמה דברים נפרדים, ורק הנידון הוא איזה לקבוע תחילה

הנה בקידוש במוצ"ש ויו"ט. הנקראת יקנה"ז. יש בקידוש זה ב' חלקים מצד אחד הוא קידוש ומצד השני הוא הבדלה, ונחלקו בגמ' פסחים (דף קב) באיזה אופן הסדר הדברים, והכי פסקינן שעושין יקנה"ז והיינו יין ואח"כ קידוש, נר, הבדלה, זמן.

ויש לחקור האם נעשים כאן ב' דברים נפרדים, ורק הנידון הוא איזה לקבוע תחילה, או שיש כאן איזה צירוף, ואבאר כמה נפק"מ בזה, א'. הרי בכוס הבדלה ההלכה היא שיש לעשות זה בכוס מלא לסימן ברכה, ויש לדון האם עושין כן גם בקידוש יקנה"ז, ב'. בקידוש של הבדלה צריך לשתות 'רובו של הכוס' ומה הדין כאן, ג'. יש קפידא שהנשים לא ישתו מכוס של הבדלה, ומצינו לזה מקורות בהלכה, ויש לדון מה הדין ביקנה"ז, והרי גם הנשים נוהגות לעשות יקנה"ז, ד'. נחלקו הראשונים לענין קידוש על הפת (עי' בתוס' פסחים דף ק"ו) משא"כ בהבדלה, ולפי הדעות שיכול לקדש על הפת, יש לדון מה הדין ביקנה"ז, ה'. וכן יש לדון גם להיפך, דהרי איתא בגמ' (דף קז) שהבדלה אפשר לעשות גם על שכר, אבל קידוש לא, יעו"ש בראשונים בזה, ויש לדון מה הדין ביקנה"ז, ו'. וכן יש לדון לענין ישיבה

דתלוי בפועל ובפשוטו אין צד דהבדלה
זו לא תהיה מן התורה.

אמנם יש לדון באופן זה דבמוצ"ש
ליו"ט שני, מה הדין לענין סדר
יקנה"ז כיון דכאן הרי הבדלה הוא מה"ת
לדעת הרמב"ם והבדלה זו היא מדרכנן,
ועיין בזה.

אמנם יש לדון לגמרי מצד אחד, האם
בכלל יכול בן א"י לצאת בהבדלת
בן חו"ל שהוא רק הבדלה של בין קדש
לקודש, ואולי דבדבר זה נחלקו הרא"ש
ותוס' (ע' בגמ' פסחים דף קד), בגדר הבדלת
יו"ט, לדעת התוס' בעיקרה הוא הבדלת
כל מוצ"ש, אמנם לדעת הרא"ש שהוא
הבדלה אחרת על מעלת קדושת יו"ט
יש לדון מה דינו. דהנה לשון התוס'
הוא דתקנו משום חיבת היום, ולדעת

הרא"ש תיקנו משום יו"ט ונראה דבזה
טמון החילוק הנ"ל. [וכן נוגע עצם הספק
לענין הדין דהבדלתא וקידושא חדא
מילתא היא].

ואם נאמר מכל זה להוכיח דגדרו שהוא
בעצם קידוש ובנוסף לזה נתקנה
ההבדלה על הקידוש ביחד עם הקידוש,
א"כ יהיה בכאן כל הקולות של הקידוש
לענין שיכול לקדש בפת גם בחלק הבדלה
(וכן מבואר בתוס' פסחים דף ק"ו) וממילא
הנשים יכולות לכתחילה לשותות, כיון
שבעיקרו נחשב שהם שותות מהקידוש,
ולא כדיל ג"כ הם יכולות, ובקיצור זה
נחשב כקידוש שמצטרף בהדי הבדלה
ויתבארו כל הנפק"מ שהזכרנו, אמנם
נראה לדון מתוך הסוגיא בפסחים (דף
ק"ג) שיתכן שבדבר זה נחלקו האמוראים
מהו עיקר הקביעות, ועי"ש כי קצת.



סימן צ"ד

אמירת לשם יחוד

והגבורות והנפלאות שעשה הבורא ית"ש
ויתעלה זכרו לעד עמנו בעת יציאת מצרים
וכוונתי לתת בזה הספור נחת רוח ליוצרי
ובוראי ב"ה וב"ש ויהי נועם כו' עכ"ל.

ונראה לבאר במיוחד הענין לומר את כל
לשם יחוד בליל הסדר, וכפי
שרואים בקדמונים שיש בזה ענין מיוחד
בליל הסדר. דהנה הקשו הראשונים
דלכאור' הרי מאחר שגזר הקב"ה

בליל הסדר יש הדגשה מיוחדת באמירת
לשם יחוד לקיים בזה כל מצות הלילה

בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ד)
כתב וז"ל: קודם שיתחיל בסיפור
ההגדה יאמר בשמחה עצומה: לשם יחוד
קב"ה ושכינתי' כו', הריני מוכן ומזומן
לקיים מ"ע שצוני בוראי ית"ש לספר
ביציאת מצרים ביחוד בלילה הזה והנני
מוכן לספר לבניי ובני ביתי הניסים

שהמצרים ירעו לישראל, א"כ האיך הענישם אח"כ על זה בעשר מכות, וברמב"ן (בראשית טו, יד) תירץ (וכן בראב"ד פ"ו תשובה) שהגזירה היתה שיהיו עבדים במצרים ויענו אותם, אך המצרים הוסיפו עוד להרע להם, שגם השליכו את בניהם ליאור, וימירו את חייהם בעבודה קשה יותר מהעינוי שנגזר עליהם, ועל זה הקב"ה נפרע מהם.

והנה איתא בשם הרה"ק ר' בונים מפשיסחא, תירוצו על הקושיא הנ"ל דאף שגזר הקב"ה שהמצרים ירעו לישראל, אבל הרי בודאי פרעה לא עשה זה ב'לשם יחוד', אלא עשה כן משום טעמים דיליה, ותירוצו נכלל בעומק המהלך של הראשונים שפרעה עשה יותר ממה שהיה צריך לעשות, אלא שלפ"ז עדיין נשאר הקושיא דא"כ הוא צריך להיות נענש רק על החלק של ההוספה ולא על הכל, אמנם מתוך משנתו של הר"ב מפרשסיחא מבואר דיש להענישו

על כל מה שעשה, כיון דמכח מה שהוסיף על הגזירה הרי הוא מגלה שכל מה שעשה לא היה בתורת שליחות כלל, אלא שאת כל הגזירות עשה מדעתו, ודוגמת שליח פקדון ששלח יד חייב כיון שמאז אינו ברשות הבעלים.

ולפ"ז יבואר שזהו המחייב המיוחד לעשות את מצות הפסח עם הכנה ולשם יחוד דהרי מכח חסרון זה גופא נענש פרעה. וע"כ בעת תחילת הסדר כדאי לנו להכין עצמינו בזה, וגם מנהג ישראל תורה לדקדק לומר הלשם יחוד במיוחד בליל הסדר לפני כל שתיית הכוס וכל מצות הלילה. [נועי' בשפת אמת בר"ה בליקוטים שמבאר למה בעת תקיעת שופר אין אומרים לשם יחוד, והוא שהוא ענין של חכמה עיי"ש, ויש לעיין אם בפסח הוא ממש להיפך מבחינת ראש השנה, שהוא הפקעה בענינו לשם יחוד מפסח, עיי"ש כי קצרתי בענין זה].

סימן צ"ה

מקדש ישראל והזמנים

קדושת הזמנים דקידוש החודש ויו"ט דפסח ניתן לישראל קודם קדושת השבת הנה מצינו כלל גדול בהלכות ברכות דאין חותמין בתרתי, ואף דמצינו שחותמין 'מקדש השבת, וישראל והזמנים', ולכאור' הרי יש כאן חתימה

בתרתי שבת, ויו"ט וישראל, וכבר אמרו על זה בגמ' ברכות (דף מט') דאין זה נחשב לחתימה בתרתי, כיון דהכל אחד הוא, ונחשב לחתימה בדבר אחד, ובראשונים שם ביארו דהוא משום שעיקר החתימה הוא שהשי"ת הוא

המקדש, והוא מקדש את ישראל והשבת והזמנים והכל אחד, אמנם בתלמידי ר"י פירש קדושת השבת וישראל והזמנים הן ענין אחד, כי קדושת ישראל תלויה בקדושת השבת [כמבואר בשבת י ב, רש"י ד"ה לדעת], וקדושת ר"ח והזמנים תלויה בקדושת ישראל, נמצא שכולם קדושה אחת.

ויש להעיר מדבריו שכתב דקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת, דהרי בתורה הרי נתחדש להם פרשת קידוש החודש ומצות הפסח, וזה לפני שישראל היה להם קדושת השבת, דהרי השבת לא ניתן להם אלא במרה, ולפי"ז צריך ביאור רב, שהרי לפום ריהטא רואים מזה דקדושת ישראל אינו תלוי בקדושת שבת כלל, וצ"ע, [אמנם יש לדחוק ולומר דשורש קדושת שבת היתה כבר מששת ימי בראשית, וכמו דדרשו חז"ל לכולם יש בן זוג, ומהו

הבן זוג של שבת הוא ישראל, וזהו דבר שכבר היה מששת ימי בראשית, ועיין במהר"ם מפאנו והובא בלקוטים על ברכות שם דמשמע כן, אמנם המשמעות בתלמידי ר"י הוא דזהו קדושת השבת ממשי, וזה לכאורה היה רק אחר שניתן לישראל השבת ויש לדחוק ולומר דקדושת פסח שהיתה במצרים, זה היה באמת חלוק מקדושת פסח לדורות ויש חילוק גם בנקודה זו, אמנם עדיין קשה ממצות קידוש החודש דזה ניתן לכלל ישראל לפני קדושת השבת.

ואולי מכח קושיא זו יש לנו עוד הבנה בענין של 'שבת הגדול', והיינו דבכדי לזכות לקדושת הפסח היה צריך להצטוות במצות שבת מקודם לזה, ויש לעיין בזה, ומ"מ עדיין אינו מיושב ממצות קידוש החודש שזה היה לפני כן.

סימן צ"ו

בדין מזיגת הכוס בליל פסח

המזיגה היא מדיני הכוס של ליל הסדר
דצריך להיות ב'חירות'

כתב הרמב"ם (פ"ח מחו"מ ה"א): 'סדר עשיית מצוות אלו בליל ט"ו כך הוא, בתחלה מוזגין כוס לכל אחד ואחד וכו'. ומבואר בדברי הרמב"ם דדיני המזיגה הוא מדיני ליל הסדר ושאינ לעשות זה קודם כן, והנה דין מזיגה

מצינו הן בכל כוס של ברכה והן בד' כוסות, בכל כוס של ברכה כדאיתא בברכות (דף נא) ובמיוחד לענין ד' כוסות כדאיתא בפסחים (דף קיד) אמנם יש לדקדק דלשיטת הרמב"ם המבואר בחדושי מרן הגרי"ז דיש דין מיוחד בכוסות שבליל הסדר דמחייב חירות, וא"כ המחייב במזיגה אינו רק מדיני הכוס של ברכה,

אלא שהוא ג"כ מדיני הכוס של ליל הסדר דצריך להיות ב'חירות', ועל זה יש לדון דמשום הכי צריך להיות נעשית בליל הסדר ממש.

ונראה להביא מקור לזה מהמשנה בפסחים (דף קיד) שאמרו: 'מוזגין לו כוס ראשון' וכו', וכן הוא במשנה (דף קיז) מוזגין לו כוס שלישי וולענין כוס שני מבואר דמוזגין לו עכשיו בכדי שישאל מה נשתנה וצ"ב מה הטעם דהוזכר במשנה מזיגת הכוס, ובהכרח כדברי הרמב"ם שזהו ג"כ מדיני הכוס של ליל הסדר, והן הן המקור לדברי הרמב"ם דהוא מדינא הסדר ומשום הכי בעת הסדר ממש מוזגין לו הכוס.

[ועי' בביאור הלכה סי' תע"ג ד"ה הרשות בידו, שהביא מחל' ראשונים אם אחר שמוזג הכוס נחשב שיש הפסק לענין ברכה או לא, ויש לדון אם תלוי בזה אם חובת מזיגת הכוס הוא במיוחד להתחיל הסדר ומדיני הסדר הרי נחשב שהוא עומד כבר בהגדה והוה הפסק, משא"כ אם חובת המזיגה הוא מדין כל כוס של ברכה ואינו ההלכה מדיני הסדר, א"כ עדיין לא התחיל ההגדה ואינו הפסק].

דקדוק מהמשנה שרק לבעל הבית צריך למזוג

כתב הרמ"א (סי' תע"ג ס"א) ובעל הבית לא ימזוג בעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חירות. ונראה לדקדק בדברי הרמ"א

שדין זה הוא אינו חובה על כל אחד ואחד, אלא שהוא מדין בעל הבית, והיינו שדרגת החירות מצד כל אחד ואחד אינו מחייב דבר זה, אבל מדין בעל הבית נתווסף לו כאן חובת חירות נוספת.

ויש לדקדק כן מהמשנה בפסחים (דף ק"ד) שאמרו: 'מזגו לו כוס ראשון', ובמשנה השניה אמרו: 'הביאו לפניו' וכן בשאר דוכתי הוזכר הלשון 'ונאמר לפניו שירה חדשה', ולמה הלשון במשנה הראשונה היא 'מזגו לו' ולא 'לפניו', והנראה לומר בזה, שבדין המשנה דמזגו לו, מכאן נלמד את הדין של הרמ"א שכתב שבעל הבית לא ימזוג בעצמו אלא אחר ימזוג לו, אמנם זה הדין הוא רק על הבעל הבית, ולא על כולם ומשום הכי תני 'מזגו לו' בלשון יחיד, אבל הדין של הביאו לפניו הרי הוא כולל כל האנשים שהיה להם שולחנות קטנים עי' בתוס' שם, וע"כ הלשון שם הוא לפניו.

והנה התוס' בריש פרק ערבי פסחים (ד"ה ולא יפחתו לו) דייק מלשון זה שרק הבעל הבית צריך לשתות ולא כולם מהלשון 'ולא יפחתו לו' עיי"ש, ויש להעיר למה התוס' לא הוכיח דבר זה מהמשנה כאן דכתיב 'מזגו לו' ולהנ"ל יבואר הדבר נפלא, דכיון שבמשנה מדויק שבא להורות לנו תנאי המזיגה שבעל הבית לא ימזוג בעצמו, וכמו שדייקנו בדברי הרמ"א שזהו דין הנאמר רק על בעל הבית, ומשום הכי תני בלשון יחיד שהדין הנ"ל הוא באמת רק בבעל הבית ולא על כל בני הבית.



סימן צ"ז

זמן חירותנו

חורין בעצם ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה, ודבר פשוט הוא זה ואין להאריך בדבר שהוא מבואר למי שהבין דבר זה" עכ"ל.

ויש להוסיף בזה ג"כ את דברי השפת אמת בענין זה (חנוכה תרל"ד) שכתב וז"ל: 'דכתיב עבדי הם ולא עבדים לעבדים. ואיך יוכלו האומות למלוך על ישראל רק ע"י שמסירים מלכות שמים מבני ישראל, וכפי הסרת העול מלכות שמים מבני ישראל כמו כן יש להם ממשלה, עכ"ל. ועי' עוד בשפת אמת (פרשת בהר תרל"ו) שכתב וז"ל: בפסוק כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם. הלשון כפול. ולי בני ישראל עבדים: הוא מצד בחירת ה' בני ישראל. עבדי הם: מצד בחירת בני ישראל לקבל עליהם עול מלכותו ית', כמ"ש את ה' האמרת וה' האמירך כו', וכפי מה שמקבלין להיות עבדי ה', כך מתקיים סוף הפסוק לא ימכרו ממכרת עבד. וזהו שאמרו במשנה, המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות, כנ"ל,

והנה איתא בגמ' שבת (דף לג, ב) כל העובדא ברשב"י במערה שגינה את מלכות הרומים ואמר שכל מה שעשו, הם עשו רק בשביל עצמם עי"ש, והנראה דרשב"י אזיל לטעמיה בכאן, שאמר שכל ישראל בני מלכים,

באותו השיעור שמקבל האדם על עצמו רק את עול מלכות הקב"ה, כפי שיעור זה יש לו ג"כ הסרה ושליטה מאומות העולם

הנה בתפילה בפסח אומרים 'זמן חירותנו' והכוונה בזה היא שבפסח אנו יצאנו לחירות, והמהר"ל (גבורות ה' פרק סא) הקשה וז"ל: 'יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל שהם ראויים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם עם השעבוד במקרה, כי אחר שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים שנאמר (שמות י"ט) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם שהוא במקרה, ולפיכך אומרים חכמי ישראל (שבת קי"א ע"א) כל ישראל בני מלכים הם אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל, ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני

ונראה לבאר בעומק הדברים לפי דברי המהר"ל הנ"ל שנלמד מדבריו שלאחר הפסח הרי כל אחד ואחד הוא בן חורין, והוא מלך, ודבר זה לא נתבטל, ולפי"ז יש לומר שזהו הביאור בדברי רשב"י שגינה את הרומאים ולא היה נתפעל מהם, כיון שסבר דכל ישראל הם בני מלכים, וכדברי המהר"ל הנ"ל וכפי שהבאנו הדברים מהשפת אמת הנ"ל, שענין זה הוא תלוי בשיעור שנתפס אצל האדם דבר זה, שעד כמה שהוא אינו מתפעל מאומות העולם, ובאותו השיעור שמקבל האדם על עצמו רק את עול מלכות הקב"ה, כפי שיעור זה יש לו ג"כ הסרה ושליטה מאומות העולם.

ולפי האמור רואים במיוחד בפסח שאז אומרים הנוסח של 'שפוך חמתך'

ועוד דוגמאות לזה, אשר לא מצינו כזאת בקשה על איבוד אומות העולם בשאר המועדים, [דהנה בר"ה הבקשה היא 'וכל הרשעה כולה כעשן תכלה' והיינו להעביר כל הרוע שבעולם, אמנם כאן הבקשה היא על עצם האומות העולם] אמנם לפי דברי המהר"ל והשפת אמת מבואר שפיר, כיון שבפסח זהו הזמן הקובע בדבר זה, שבאותו השיעור שאנו עבדי הקב"ה ולא עבדים לאחרים, בזה אנו מבטלים מעלינו כל שלטונים אחרים וכדומה, ולכך אנו אומרים שהם כעפרא דארעא ושיתבטל מלכותם, ושהשי"ת ישפוך עליהם זעמו. [וע"ע לעיל במה דכתבנו מדברי המהר"ל ובכמה מקורות בענין שעבוד החומר לצורה ועוד בענין הזה, והדברים משלימים לכאן, וקחנו משם].

סימן צ"ח

ורחץ

טעם הנטילה, ואם כולם נוטלין ידיים או רק בעל הבית

מבואר בשו"ע (סי' תע"ג ס"ו) דנוהגים ליטול ידיו לטיבול הכרפס במי מלח, ואינו מברך על הנטילה, אמנם דעת הגר"א היא שבכל השנה על דבר שטבולו במשקה צריך לברך (עי' סי' קנ"ח ובמשנ"ב סק"כ) וכתב בשער הציון (ס"ק ס"ט) דאפילו אותן שאינן נוהגים ליטול ידיהם בכל השנה קודם אכילת דבר

שטיבולו במשקה, מכל מקום בליל הסדר יטלו ידיהם, וזהו בכדי שישאלו התינוקות על השינוי.

ובדרכי משה (סי' תע"ג סק"ב) כתב טעם לנטילה, 'אפשר לומר דסיפור ההגדה הוא כמו תפילה, שאנו מספרים כבוד הקל, לכן צריך נטילה'. ויש לדון דיש נפק"מ לפי"ז בהא דאיתא ברמ"א (סי' תע"ג ס"א) דאין ליטול ידיו לפני קידוש. וכתב המשנ"ב דאפילו משום כרפס אין

לעשות כן. ויש לדון דאם הטעם הוא משום נקיות ומקפידין על זה בליל הסדר אפילו שאין נוהגין כן בכל השנה, א"כ למה אינו יכול לעשות זה לפני קידוש, אמנם אם הטעם הוא כדברי הדרכי משה דסיפור ההגדה הוא כמו תפילה שאנו מספרים כבוד הקל, בודאי הזמן גרמא ליטול הידים הוא לפני אמירת המגיד. וגם יש לדון דאם הטעם הוא בכדי שישאלו התינוקות וכדברי השער הציון, יש לדון דצריך לעשות זה בעת הכרפס ולא לפני הסעודה, כיון דלענין זה לא יהיה היכר לתינוקות כיון שבכל השנה נוטלין ידים לפני הסעודה, ורק ניכר הדבר בזה שנוטלין גם בעת אכילת הכרפס, שזהו דבר שאין עושין כן בכל השנה, ובזה ניכר השינוי.

והנה יעו' בשו"ת שיח יצחק (ס"ד) שהביא מחל' ראשונים אם ב'ורחץ' כולם נוטלים ידים, או רק בעל הבית נוטל ידים, עיי"ש שהביא הדעות בזה, וכן מצינו בהגדת דברי חיים שרק בעל הבית היה נוטל ידיו, ובספר ויגד משה (ס"ט) דייק כן מלשון הרמב"ן עיי"ש. ונראה לדון דאם הטעם לנטילה הוא כדברי הדרכי משה דסיפור ההגדה הוא כמו תפילה לקל ולכן צריך נטילה, אם כן הרי פשוט דצריך כל אחד ואחד ליטול ידיו, אמנם אם הוא רק חומרא שאנו נוהגין בליל הסדר וכדברי השער ציון שהוא בשונה משאר השנה, והוא בכדי שישאלו התינוקות, א"כ יש לומר דכמו דבשאר הדברים שעושין כדי שישאלו רק הבעל הבית עושה, וכמו"כ יש לומר דגם הנטילת ידים רק בעל הבית עושה,

אמנם צ"ע עדיין במה חלוק הנטילה שחומרתו באה מכח זה בכדי שישאלו התינוקות אשר מכח זה אנו אומרים שאין צריך שכל אחד ואחד יטול ידיו, ומספיק שרק הבעל הבית יאכל, מעצם אכילת הכרפס שנתקן גם כן בכדי שישאלו התינוקות [כדאיתא בגמ' פסחים דף קי"ד, ב] ולענין זה מצינו שכל אחד ואחד צריך לאכול הכרפס,

אלא שיש לחלק בין הדברים כמבואר בכמ"ד בנוגע לאכילת כרפס, שסוף כל סוף הוא נתקן כדבר שהוא מעצם חלק הסדר, אפילו שעיקר הסיבה שתיקנו חז"ל לאכול הכרפס היה בכדי שישאלו התינוקות, אמנם כבר דבר זה הוא נהיה מחלק דיני הסדר דמוטל על כל אחד ואחד, ואינו דומה להחומרא שאנו נוהגין ליטול ידים לכרפס, ומ"מ צ"ע שהרי חומרא זו היא גם כן מעצם חלקי הסדר שזהו הקיום של 'ורחץ' לאכילת כרפס ועדיין צריך עיון לחלק בין הדברים.

במה שבליל הסדר נוהגין להקפיד לעשות 'ורחץ' הגם שאין נוהגין בנטילה כל השנה

נראה לבאר עוד טעם בדרך דרוש בזה שנוהגין ליטול ידיו לאכילת כרפס, ואף שבכל השנה אין אנו מקפידין על נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, ויש לומר בזה דהרי בליל הסדר אנו מתחשבים הרבה יותר בדיני בית המקדש בעת שבית המקדש היה קיים, ורואים אנו דבר זה בעוד כמה הלכות בגמ' ובשו"ע, וכגון לענין שלא לומר בשר זה לפסח ועוד, דמתחשבים על הזמן דבית המקדש היה

יחלק

ורחץ

שלל

רכא

קיים, וגם בכד בכד אנו מצפים לגאולה וכמבואר בכמה ענינים בפסח דאנו עסוקין בענין זה, וע"כ גם בענין נטילת ידים, דעיקר התקנה היתה בזמן שבית המקדש היה קיים משום טומאה, וכל השנה הוא רק לזכר זה, ובפסח מתחשבין יותר עם הטעם הנ"ל, ולפיכך בליל הסדר דייקא מקפידין ביותר בענין נטילת ידים.

הטעם ש'ורחץ' נכתב בתוספת וא"ו

והנה בספר שמחת הרגל להחיד"א הקשה מה הטעם שנשתנה הסימן של 'ורחץ' מכל הסימנים במה שהוא נכתב בתוספת וא"ו, עיי"ש. ואולי יש לבאר דבא למרמז בזה, למה דאיתא בספח"ק דבדרך כלל הסדר הוא 'סור מרע' ואח"כ 'עשה טוב'. אמנם בליל הסדר הסדר הוא מקודם 'קדש' ואחר כך 'ורחץ' הרי דכאן הסדר הוא, מקודם עשה טוב, ושוב לסור מרע, שהוא עבודת רחיצה ונקיון וגיעול הדבר, והביאור בזה הוא כדאיתא בתפארת שלמה לפרש המאמר 'ואמרתם זבח פסח אשר פסח על בתי בני ישראל' דהיינו דאמרו חז"ל פתחו לי 'פתח' כחודו של מחט ואני אפתח לכם וכו', אולם כאן בפסח השי"ת פסח על המחייב להיות מקודם 'פתח' משלנו בכדי לפתוח משמים, [והוא שייך להענין מה דנקרא פסח שבת וכידוע החילוק בין שבת ליו"ט בענין קדושת הזמנים אם קביעא וקיימא או לא]. ולפי האמור מבואר שפיר מה דבפתח הסדר הוא מקודם 'קדש' ושוב 'ורחץ' דהיינו שבפסח הסדר הוא להיפך [דהרי בזמן זה השי"ת פסח על הפתח], אמנם אות וא"ו הוא אות החיבור, דהיינו

שבא לומר לנו דלאחר ה'קדש' כלומר שהאדם מקדש את עצמו בודאי שצריך הוא לחבר זה ל'ורחץ' ולרחוץ עצמו מחטאיו, ורק שהחידוש בליל הסדר הוא שמגיעים לורחץ גם בהיפוך, וזהו מכח רוממות היום של 'קדש', שמכח זה זוכין ג"כ ל'ורחץ'.

נטילה על ידי אחר

הנה בכל עבודת הלילה אנו נוהגין כבני מלכים וכבני חורין, וכדברי החינוך דכל ההלכות בקרבן פסח נובע מזה שאנו כבני מלכים, ומשום הכי אין להוציא חבשר חוצה, וכן לשבור העצם, וכן להותיר כדלת העם, ואנו יושבים מסובין כבני מלכים. והנה בענין רחצה מצאנו מקורות דיש ליטול הנטילה על ידי אחר.

יעוין בסידור החתם סופר (ועי' עוד ויגד משה סי' כ"ג) שכתב שבלייל פסח נוהגים שבעל הבית נוטל את ידיו על ידי אדם אחר, משום שזוהי דרך שררה וחירות עיי"ש.

ויש להעיר ממה שמצינו במשנה שמדויק שרק לענין המזיגה כתוב הלשון 'מוזגין לו' ולכאן' למה לא מצינו כן גם לענין נטילת ידים וכהנ"ל, וגם בשאר הסדר מצינו רמזים לענין מזיגת הכוס ע"י אחר, ובמה חלוק דוקא מזיגת הכוס שמשמע שבזה דוקא יש הדגשה מיוחדת על ענין החירות שימזוג אחר בשבילו, והנראה בזה, דהנה עצם שתיית ד' כוסות של יין, הוא דבר שמראה על חירות, והרי הדין של שתיית ד' כוסות אינו רק משום שאנו כבני מלכים וכמו שנוהגין

בכל הלילה, אלא דגם עצם הד' כוסות הוא קיום לענין זה, שהרי כך הוא דין ד' כוסות שהם צריכים להיות מזוגין, ואם שתאן חי בלי מזיגה לא יצא כדאיתא בגמ' (פסחים קח, ב.).

והביאור בזה הוא כמו שהשריש לנו הגרי"ז הלוי (פ"ז מחו"מ ה"ט) שיש ב' דינים בשתיית ד' כוסות, וז"ל הגרי"ז: 'דתרתי מילי איתנהו במצות ארבע כוסות...חדא - מצות שתיית ארבע כוסות של יין, שיסוד עניינה הוא דרך חירות, ושנית - דין חובת ארבע כוסות של ברכה, עכ"ל, והרי עצם ההלכה דמזוג הוא מהלכות הכוס במיוחד שהוא צריך להיות דרך חירות, וכן הדין הסיבה שנאמר בשתיית ד' כוסות שהוא נלמד מחיוב בפנ"ע ואינו נכלל בחובת מצה שצריכה הסיבה שהוא עיקר הסעודה [עי' תוס' ק"ח ד"ה מצה שצריך הסיבה], ויעו' במה דכתבנו בענין הסיבה, שבגמ' (דף קח) אמרו שצריך הסיבה מצד מה שמצה צריך הסיבה, אמנם חובת הסיבה, מצד ד' כוסות הוא חיוב מצד עצמו, וזהו בגלל שבעצם שתיית ד' כוסות יש מחייב שיהיה בכאן קיום הסיבה,

ולפי"ז יש לומר דהוא הדין לענין מזוג, ולזה אשמעינן המשנה ענין החירות שימזוג אחר בשבילו, אמנם בהנהגת החת"ס שבעל הבית נוטל את

ידיו על ידי אדם אחר, וזה בדומה להנהגת כל הלילה שאנו נוהגים בו כבני מלכים.

לבישת החגורה כל משך הסדר ומקורות לזה

כתב החק יעקב (סי' תע"ז סק"א) וז"ל: ובפסח מעובין סימן שט"ו כתב וז"ל, ומנהגי ליקח מקל בידי ומנעלי ברגלי ולומר, ככה תאכלו אותו מתניכם חגורים [נעליכם ברגליכם] ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה' [שם, יא], ולכן אני נוהג שלא להפשיט האזור בליל פסח עד אחר אפיקומן, עכ"ל.

ועי' במלבי"ם שם בפרשת בא שפירש הקרא ע"פ הגמ' בשבת דף יא' מאימתי מתירין החגור וז"ל: 'כמ"ש בשבת (דף י) מאימתי התחלת אכילה משיתיר אזורו ואינו נועל נעליו בהיותו מיסב על המטה, והם נצטוו לאכול בחיפזון כמוכן לדרך עיי"ש.

והנה הקדמנו כבר מדברי הדרכי משה דאמירתו של מגיד הוא תפילה וע"כ מן הראוי ללבוש זה, והרי כל אכילתו בליל הסדר הוא בשונה משאר השנה, דאפשר להוציא אחרים כיון שהוא כולו מצוה, וע"כ אכילתו זו הוא דוגמת התפילה שהוא ביחד עם החגורה.



סימן צ"ט

כרפס

נטילת ידים לכרפס

כתב המחבר (סי' תע"ג ס"ו): נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון, עכ"ל, והט"ז וכל הפוסקים הקשו מה הטעם שמחמירים בדבר שטיבולו במשקה בליל הסדר יותר מכל השנה, עי' בזה בסי' קע"ח, וז"ל הט"ז: "נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון. דכל שטיבולו במשקה צריך נטילה. מכאן יש תוכחת מגולה לאותן שאין נוהגין בכל השנה ליטול קודם שיאכל דבר שטיבולו במשקה, דמה נשתנה הלילה הזה מכל הימים שבשנה. ואם בא לטהר עצמו טפי בלילה זה ה"ל להזהר עכ"פ בעשרת ימי התשובה שנוהגים הכל לאכול פת של ישראל דוקא, אלא ודאי שאין כאן אלא חסרון זהירות ואין מדקדקים להשוות מידותיהם" עכ"ל.

והפרי מגדים האריך בטעמים שצריך לטבול בדברי שטיבולו במשקה [עי' תוס' פסחים קטז, ועי' סי' קע"ח] והביא מדברי הלבוש' שבלייל הסדר יש מקום להיות יותר מחמיר וז"ל בתו"ד: "והנה בליל פסח דמשמע בלבוש [סעיף ו] דמברכין על נטילת ידים בטיבול במשקה, י"ל דברגל מוזהרין כל ישראל לטהר עצמן (ראש השנה טז, ב) ושפיר י"ל דנוהרין דוקא ביום טוב, והוא הדין בכל יום טוב וכו', כבר כתבנו באות הקודם די"ל ביום טוב חייב אדם לטהר עצמו, נוהרין טפי" עכ"ל.

ועי' בדרכי משה הקצר (סי' תע"ג י"ב) שכתב וז"ל: "מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוא כמו תפילה, שאנו מספרים כבוד האל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה. ועיין לעיל סימן ז', ולכן נראה דיש ליטול אחר קידוש לטיבול ראשון בלא ברכה ולא מהני עשיית צרכיו כמ"ש לעיל" עכ"ל, והנה רואים כאן מדברי הדרכי משה שבלייל הסדר ההגדה הוא 'תפילה', ולכאורה יש להקשות דהרי תפילה צריכה להיות בעמידה, ובהכרח צריך לומר דכאן בלייל הסדר לכתחילה נתקן שיאמרוהו בישיבה, ומזה יש לנו עוד מקור למה שנוהגים בלייל הסדר לומר הלל בישיבה, שהרי רואים לימוד זה כבר מראשית אמירת ההגדה, דלפי הדרכי משה הוא נחשב לתפילה וגם דבר זה אין עושין בעמידה אלא רק בישיבה.

קדושת ארץ ישראל בליל הסדר ואכילת מצה בחצר אוהל מועד

ונראה דיש להוסיף עוד טעם בענין זה, והיינו שיש לנטילת ידים מחייב מיוחד בליל הסדר, ולא רק מצד קדושת היום"ט, וזהו הנהגה מיוחדת של ליל הסדר ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה. והביאור בזה הוא, דהנה כתב התפארת שלמה (שבת הגדול) וז"ל: "כמו כן עתה באכילת מצה בכוונה נכונה בקדושה ובטהרה נתקפל בחינת ארץ ישראל

המאכל, משקין שנעשו ראשונים מטמאין אותו, אף דבכל מקום גזירת משקין היא רק לתרומה, אנו תופסין גזירת המשקין גם לסעודתא דמלכא עכ"ל].

ונמצא מבואר מדבריו כי בכל מקום שיהודי עורך הסדר נמשך בו קדושת ארץ ישראל. ולפי האמור נפלאים הדברים דבראשית הכנת ליל הסדר, הרי צריכים להאמין שאפשר להמשיך קדושת ארץ ישראל בלילה זה, ואכילת מצה יהיה נחשב כאכילה בחצר אוהל מועד, וכיון שכן צריך האדם להיות נוהג בקדושה יתירה, כמו בזמן שבית המקדש היה קיים, ולהחמיר בכל סרך טומאה וליטול ידיו ולטהר עצמו בדבר שטיבולו במקשה, ומשום הכי לזכר זה אנו נוהגין ג"כ בענין הנטילת ידים לדבר שטיבולו במקשה ונוהגין בקדושה יתירה מחמת קדושת ארץ ישראל שיש בליל הסדר.

תחתיו, ומקומו קדוש בבחינת חצר אוהל מועד עכ"ל. ועוד כתב (רמזי פסח) 'וכך הוא הבטחה לישראל לעולם שבכל ליל הפסח כבואם לאכול המצה ומרור וכל הסדר יזכו לעורר כן למעלה להמשיך עליהם בחינת גילוי שכינה וקדושה למעלה, וזהו בחינת ארץ ישראל, עכ"ל.

[ועי' עוד בשם משמואל הגש"פ שכתב וז"ל: אף אנשים שאין נזהרים כל השנה בנטילת ידים לטיבולו במשקה בליל פסח נזהרים, והט"ז סי' תע"ג נתקשה בזה, ואפשר לומר הטעם משום דסעודתא דמלכא היא ומשלחן גבוה קא זכינן, אנו נוהגין סלסול בהמאכל שלא לטמאהו מחמת המשקין שמחמת הידים, שהרי אנו רואין שלפי חשיבות המאכל היא הרחקת הטומאה, שני בחולין, שלישי בתרומה, רביעי בקודש, וע"כ אף ידידים עצמן שהן שניות אין מטמאין את



סימן ק'

שיעור האכילה בכרפס

ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית עכ"ל. וכתב בהגהות מיימוניות שם וז"ל: "כזית זה איני יודע מה טיבו, בשלמא מרור דאכילה כתיב ביה ואין אכילה פחות מכזית, אלא טיבול זה הראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו, כדאיתא פרק

בשיטת הרמב"ם בדיון כרפס דצריך לאכול כזית

משנה פסחים (דף ק"ד) 'הביאו לפניו מבטל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת'. וברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ב) כתב וז"ל: "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת

יחלק

שיעור האכילה בכרפס

שלל

רכה

ע"פ, ובכל דהו סגי, שהרי ברכה כזאת אינה צריכה שיעור, ויכול לברך בורא פרי האדמה אכל שהוא" עכ"ל.

ומבואר כאן דשיטת הרמב"ם היא להצריך כזית, לעומת שיטת הראשונים דס"ל דא"צ צריך כזית כיון דאינו דין אכילה אלא רק להכירא, ודיו בכל שהוא. ובדעת הרמב"ם יש לבאר דבכדי לעשות ההיכר צריך להיות דומה להיכר של אכילת מרור, וזה תלוי בעצם בטעמים מה הוא ההיכר באכילת כרפס, האם עצם הקדמת אכילת ירק שני פעמיים הוא היכר, [וכן מבואר ברשב"ם דף קי"ד] וע"ע בזה בדברי המהר"ל (בגבורת ה' פרק נ').

אמנם יש להעיר עוד בדברי הרמב"ם, מהו שכתב 'ונותן לכל אחד ואחד', וצ"ב מה בא הרמב"ם להוסיף בזה. והנראה לומר בזה בפשטות והוא שיטה אחת עם כל דברי הרמב"ם. דהנה מבואר בגמ' בפסחים שיש ד' מיני אופנים של היכר דעושין כדי שישאלו התינוקות: א'. מחלקין להם קליות ואגוזין (דף קח), ב'. חוטפין מצה זו מזו (דף קח), ג'. מסלקין השולחן (דף קי"ד וכן בדף קט"ז). ד'. היכר דאכילת כרפס שטובלים ב' פעמים בכדי שישאלו התינוקות (דף קי"ד, ב). והנה הרמב"ם הביא כל הני דינים של היכר בפרק ז' בסדר לפני אמירת מה נשתנה. ובאמת כל הני דברים הם דברים שרק הבעל הבית עושה, שעליו מוטל החיוב לעשות ההיכר. אמנם מבואר בגמ' שם ובמשנה דדיני כרפס כאן הוא שייך לכל אחד ואחד, והגם דתכליתו

וסיבתו היה זה רק מהצד שיהא היכר לתינוקות כדי שישאלו.

ולפי"ז יבואר דברי הרמב"ם להפליא דפרק ח' מבאר הרמב"ם כל הסדר, והרי דין הכרפס הוא בסדר ליל הסדר, וכיון שכן הרי צריך אכילה כזית כמו כל האכילות, ודין הכזית הוא לכל אחד ואחד ואינו רק לבעל הבית. וזהו התשובה שצריך כזית כיון שהוא חלוק המחייב ההיכר בכרפס לבין שאר השינויים, כיון שאכילת הכרפס הוא מעצם קיום הסדר ואפילו שמעיקר סיבתו הוא בא רק לעורר התינוקות, אבל אח"כ כבר הוא נקבע בתוך הסדר, וממילא שוב שיעורו הוא כזית, וזהו מה דכתב הרמב"ם דהני ב' דינים תלויים הא בהא, דכפי הטעם שהוא כבר נחשב בעצם סימני הסדר, מטעם זה גופא ג"כ צריך להיות כזית וגם כן אין מספיק שאכילת הכרפס תהיה רק אצל בעל הבית, אלא צריך שיהיה כזית לכל אחד ואחד.

עוד בענין הדין דהכרפס יהיה פחות מכזית הנה איתא בשו"ע (סי' תע"ג ס"ו) דיאכל כרפס פחות מכזית דאז אינו חייב בברכה אחרונה. וטעם הדבר דיאכל דוקא פחות מכזית נחלקו הראשונים בזה, [וכבר הבאנו לעיל דשיטת הרמב"ם (פ"ח מחו"מ ה"ב) היא שגם בכרפס צריך כזית] וטעם הדבר דיקפיד דוקא שלא לאכול כזית הוא משום, דעל המרור אין מברכין בורא פרי האדמה, ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, דעת הרשב"ם (פסחים קיד) דהוא משום דיוצא בברכת בופה"א שבירך על הכרפס ואמירת ההגדה לא הוי הפסק,

ודעת התוס' שם, דהמרור פטור מברכה כיון דהוה מדברים הבאים מחמת הסעודה. ואם יאכל כזית בכרפס הרי יהיה חייב לברך בורא נפשות, ולפי הרשב"ם אינו מברך אחריו, כיון שזה יפטר בברכת המזון, מכיון דאין ההגדה הפסק, דמה"ט לא צריך לברך באכילת מרור בורא פרי האדמה, אמנם לדעת התוס' דהטעם דאינו מברך במרור בורא פרי האדמה הוא דהוה כבאין מחמת הסעודה, ובאמת ההגדה הוא הפסק, א"כ יהיה צריך לברך בורא נפשות, וכיון שיש בזה ספק בהלכה, כיון שיש כאן מחל' ראשונים בין תוס' והרשב"ם האם לברך בורא נפשות באכילת כרפס, ובכדי להמנע מספיקות, לא אוכלין כזית, ואז אין נכנסין כלל לחיוב ברכת בורא נפשות.

והנה ידוע מה שכתב הבית יוסף (ס" תע"ג) מהראשונים ד'כרפס' הוא אותיות ס' פרך, לרמז על כלל ישראל - ששים רבוא שנשתעבדו במצרים בעבודת פרך. ולפי זה יש להבין אמאי מטבילין את הכרפס דייקא במי מלח. וראיתי בגליון נזר התורה (מהר"א שור) לבאר, דאיתא בגמרא (ברכות ה.) 'נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין, נאמר ברית במלח דכתיב (ויקרא ב, יג) 'ולא תשבית מלח ברית', ונאמר ברית ביסורין דכתיב (כי תבא כח, ט) 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את

הבשר, אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם, ועוד איתא בספר מאור ושמש (פר' וארא) בשם הרה"ק רבי מענדל מרימנוב זי"ע דהמכוון בזה הוא: מה מלח אם מוסיף מלח יותר מכשיעור כבר אי אפשר לקבל הנאה מהבשר, והמלח מועיל דוקא אם נמלח כשיעור, וכך היסורין יהיו ממוזגים ברחמים שיהיה יכולת לקבלם, כי רק כאשר היסורים ממוזג באופן שיוכלו לקבלם אזי האדם מתעורר, ומתמרקין עונותיו א.

ולפי האמור יש לבאר דהנה טעם ההלכה שלא לאכול מהכרפס פחות מכזית, הוא כמבואר דזהו משום ספק חיוב ברכה אחרונה, אמנם מאחר שכבר נמצא דגם המי המלח דבא לרמז על היסורים הוא במקביל כפי השיעור הכרפס דהוא פחות מכזית, א"כ יש בזה גם רמז, דיוצא בשיעור פחות של מלח וכפי שיעורו של הכרפס ליסורין ממרקין, ועיין בזה.

ונמצא דממה דצריך לנהוג לפי ההלכה ולאכול רק פחות מכזית, מכח זה גופא יש לנו ג"כ המתקת הדינין דאז השי"ת אינו נותן מי מלח אלא רק מעט, וכפי שיעור הכרפס דהוא פחות מכזית, ומכח זה נטמן בקשה ותפילה דאם כבר יש יסורין, שיהיה זה כשיעור המלח דצריך במלח רק מעט.

א. בספר אש קודש הנכתב בעמק הבכא (להרב קלונמיות קלמן), ובדרשתו האחרונה בשבת שובה הביא התורה זו מהרב מנחם מנדל מרימנוב, ועיין שם איך שתיאר את המצב וכל היסורין ועוד ועוד אי אפשר לכתוב יותר עי"ש והבן.

סימן ק"א

אופן אכילת הכרפס

בביאור הטעם שאוכלין הכרפס בידים

מצינו בפוסקים בענין כרפס דיש ליטול את הכרפס דוקא בידים, והטעם משום דדבר שלוקח במזלג ואינו נוגע בידיו אינו צריך נטילה כלל, וא"כ יש ענין דייקא שלא לקחת הכרפס במזלג, אלא רק בידים דאז באופן זה בודאי יהיה צריך נטילת ידים.

ויש להוסיף ולבאר בזה דמתוך קיום הלכה זו, לאכול הכרפס בידיו אף דצריך לעשות כן מטעם ההלכה, אמנם ג"כ נרמז בזה צורת העבודה בליל הסדר בנוגע לכל אכילה, ובפרט בתחילת האכילה בכרפס. דהנה בדרך כלל זה אינו בדרך כבוד אכילה לאכול בידים ונחשב כרעבתן וכמו אכילת בהמה, אמנם בכל דבר מצוה הרי אוחזין הדבר בידים ממש, והנה תכלית אכילת כרפס הוא כולו מצד מצוה ואין כאן אפילו רצון מצד האכילה, וכל הטעם באכילתו הוא רק בכדי שישאלו התינוקות [שהרי מחמת כן גם אין ענין לאכול כזית, יעוין לעיל מה דהובא בזה מחל' ראשונים, אמנם דעת רוב הראשונים דאין ענין כלל לאכול כזית שהרי כל הענין הוא משום היכר, ורק דעושה ההיכר על ידי שינוי ב' טיבולין וע"כ צריך לאכול, אבל אין כאן ענין אכילה כלל].

ויש מקור לזה להלכה בדברי הטור (סי' תפ"ג ס"א) דהביא מהרא"ש, דכיון דתקנת חכמים אכילת כרפס כדי שיהיה היכר לתינוקות, נחשב הדבר כברכת המצוות ויכול להוציא אחרים בברכתו, והגם דבברכת הנהנין הכלל הוא דאינו מוציא אלא א"כ אוכל, אבל מחדש לנו הרא"ש דכאן נתהפך לגמרי אכילת הכרפס שאינו נחשב כסתם אכילה להנאה, והגם שיש כאן מעשה אכילה והנאה, מכל מקום מחשיבין האכילה למצוה, והברכה על זה הוי כברכת המצוות, ולכך יכול להוציא אחרים אפילו כשהוא אינו טועם מהכרפס.

ונמצא דהן מצד הלכה כדי לחייב הנטילה, והן מצד כיון דטעם טיבול כרפס זהו נחשב כמעשה מצוה, ולא כאכילה, ועל כן יש מעלה דוקא לקחת זה בידים, בכדי להראות דזה מופקע זה מהאכילה הרגילה ואף שאוכל בידים אינו נחשב כרעבתן, כי זה נחשב כמעשה מצוה ולא כאכילה, [וביותר שגם ע"פ הלכה אין לאכול יותר מכביצה וזהו הדבר המיוחד בכל אכילתנו בכל מקום דהקפידא הוא אדרבה לאכול בו פחות מכשיעור, ג"כ טועמים בזה הטעם דכל אכילתו הוא מופקע מאכילה לשם אכילה ואדרבה לא רוצים ליכנס לחובת בורא נפשות]. ונמצא דאנו קובעים מתחילת

הסדר דאפילו אכילתנו הוא לשם מצוה, ויש בזה דרגה שאינו נחשב אפילו אכילה להלכות ברכת הנהנין, ולכך יכול להוציא אחרים אע"פ שאינו נהנה.



סימן ק"ב

כרפס לזכר מכירת יוסף

והנה בסוף הספר קובץ הערות הובא כמה מאמרים ויעו"ש באות ח' שכתב וז"ל: הנה ידוע, כי כלל ישראל סובל תמיד, מעלילת דם אשר הוא דבר נפלא מאד כי הרי הכלל הוא, שכל שקר שאין בו קורטוב של אמת אינו יכול להתקיים, והשקר הזה של עלילת דם אין בו אמת אפילו משהו, ובכל זאת הוא מתקיים זה אלפי שנה בכל העולם עד היום הזה, וזהו מפלאי ההשגחה ודבר ברור הוא כי בודאי העונש הזה על כלל ישראל הוא מכוון מדה כנגד מדה בעד איזה עון שנפרעין עבורו בכל הדורות, ולולי שאינני כדאי הייתי אומר כי הוא מכוון נגד העון של "ויטבלו הכתנת בדם" ואם שגיתי ה' יכפר בעדי, עכ"ל. והנה לפי דברי רבינו מנוח הנ"ל, מבואר שבליל הסדר זהו הזמן שנתעורר דבר זה, וכיון שכן הרי בליל הסדר הזמן גרמא שאז נתעורר השקר, וממילא מבואר הטעם שכל השקר שבעלילות דם של הגוים היה דווקא בליל הסדר.

ונראה להוסיף בזה שהוא דבר נורא להתבונן, שהרי האחים נתנו

עוד בענין עלילת דם בליל הסדר

כתב רבינו מנוח (חומ"מ פרק ח') בטעם כרפס שהוא לזכר מכירת יוסף וז"ל: "אנו נוהגין בכרפס זכר לכתונת הפסים שעשה יעקב אבינו ליוסף, אשר בסיבתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים" עכ"ל. ולפי דבריו מבואר שבליל הסדר צריכים אנו לתקן החטא של מכירת יוסף, ובפרט את השנאה של האחים ליוסף, [ויש להוסיף בזה, דהנה בעיקר חובת ד' כוסות שתיקנו חז"ל לשנות ליל הסדר, כתב רש"י (פסחים דף קח) שהוא לזכר ד' כוסות שהוזכרו אצל פרעה בשר המשקים, עיי"ש, והדברים צ"ב מה השייכות ללמוד דווקא משם את חובת ד' כוסות, אמנם להנ"ל יש לומר דכיון שכל ירידתנו למצרים היה בשביל מכירת יוסף, וכל גאולתנו הוא ממה שיוסף הצדיק יצא מגלות, וזה היה התחלת הגאולה, ונמצא דבעובדא זו דשר המשקים, זהו התחלת היציאה דיוסף, ולרמז זה יש לומר שאנו שותין ד' כוסות כנגד אותו הפרשה שהוזכר בה ראשית ישועת יוסף הצדיק על ידי שר המשקים].

יחלק

יחץ

שלל

רכמ

ג"כ ריח של אמת לשקר זה, שהרי כתוב שם בפרשת וישב (לו, לא) "וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתונת בדם" והרי הלשון הוא "וישחטו" וצ"ב מה שיין כאן הענין של שחיטה, וכפשוטו הטעם בזה כמו שמבואר ברמב"ן [בפרשת נח ובפרשת ויקרא, וענין זה נשנה עוד כמה פעמים בדברי הרמב"ן] שסיבת השחיטה הוא בכדי שלא לצער הבהמה.

ולפי"ז משום הכי אפילו שזה לא היה נוגע לאכילה מ"מ כתיב ביה לשון "וישחטו" כיון שהיו צריכים לעשות זה,

אבל איך שיהיה הרי שם זה היה שעיר, וזהו ג"כ מה דשוחטים בערב פסח את השה מגדי עזים, וכיון שכאן עשו שחיטה בזה, ע"כ הזמן גרמא בערב פסח שאז נתעורר אותו קטרוג.

ועוד יש לבאר שכל יצי"מ התחילה מכח מכירת יוסף, ומזה התחילו השיעבוד והגאולה, וע"כ בעת גאולת מצרים נתעורר אותו דבר עצמו, ועדיין צריך לעיין עוד בזה, ועכ"פ דברי קובץ הערות הנ"ל הן מראה מקום נפלא בענין זה.

סימן ק"ג

יחץ

בציעת המצה הוא זכר ל'קריעת ים סוף' בדעת זקנים מבעלי התוספות בסוף פרשת בא (יב ח), כתב דבר נפלא בטעם 'יחץ', וז"ל: לכך נהגו העם לעשות בליל פסח שלש מצות זכר לשלש סאין שאמר 'מהרי שלש סאים' ופסח היה. ויש אומר זכר לשלשה אבות, א ובציעתה זכר

לקריעת ים סוף, עכ"ל. וצ"ב דהרי כמעט בכל סיפור ההגדה אין מספרים על קריעת ים סוף, ורק בדרש דרוש דורשין כמה מכות היה במצרים וכמה היה על הים, [וגם בזה אין מדברים על עצם קרי"ס, אלא רק בענין מנין המכות שהיה למצריים שם]. ולכאורה הטעם בזה דכיון

א. ולפי"ז הרי בפשוטו המצה האמצעית הוא כנגד יצחק אבינו, ועי' בפרי צדיק (פסח אות ה') שכתב כן להדיא, ולפי האמור יש לרמוז ביחץ על יצחק אבינו שהיה אומר להקב"ה ללמד זכות על כלל ישראל פלגי עלי ופלגי עליך, כדאיתא בגמ' (שבת דף פט) שרק יצחק אבינו היה יכול ללמד זכות על כלל ישראל, והאפיקומן הוא גם כן זכר שמצפין זה לעתיד, שעדיין אין הגאולה באה, ועי' בשפת אמת שכתב כן, ולפי"ז גם כאן המצה האמצעית היא כנגד יצחק אבינו שלימד זכות להקב"ה ואמר, וכי בניך חטאו ואינו בנים של הקב"ה, ועוד פלגי עלי ופלגי עליך עיי'ש בגמ', והענין בזה הוא, שבליל הסדר נתעורר הבני בכורי ישראל' ויחד עם זה ענין בקשתו של יצחק אבינו, וזה נשמר לגאולה העתידה שעדיין אנו ממתינים בשבילו והוא באפיקומן.

אין הזמן בליל הסדר לספר על דבר זה ובהכרח שהוא כמו שכתבנו^ב.

במנהג לחטוף המצות של האפיקומן

הנה בעיקר מנהג זה דהקטנים חוטפין המצות בדרך 'גניבה' מאביהן, לכאורה הדבר קצת מוזר וכי חס ושלום אנו מלמדין את בנינו להיות גנבים, ובאמת ראיתי שהיו גדולים שהקפידו על הנהגה זו, אמנם מנהג ישראל תורה. ואולי יש לבאר דטמון כאן רעיון גדול, ראשית שהרי הברכות שיעקב לקח מעשו היה בליל הסדר, וכמבואר ברש"י שם, וא"כ הרי כבר יש בזה רמז שבליילה הזה יש לחטוף מאביו, והיינו דנרמז בענין החטיפה עובדא זו, דבליל הסדר יעקב אבינו לקח מיצחק הברכות, וכיון שזכינו לזה, אנו עושין זכר לענין זה, ומנהג ישראל תורה.

וביתר עומק ביארו בסה"ק למה הברכות של יצחק היו צריכים לבא ליעקב בדרך גניבה, כאילו יעקב הוא עשו. ומבארים דהחידוש בזה היה, דהברכות יהיו ליעקב אפילו בזמן דאין הוא ראוי להיות יעקב, ורק דנוהג כמו עשו ועדיין הוא במצב של 'הידים ידי עשו', עם כל זה אם עכ"פ נשאר הקול קול יעקב, חל על יעקב ברכת יצחק אביו, וגם בזמן זה נתפס הברכות, וזהו הגניבה כאן דאע"פ שאינו ראוי מ"מ חוטף הדבר מאביו.

דהחיוב הוא לספר על היציאה ממצרים, וא"כ זהו עיקר הדבר ולא לספר על קרי"ס, ובכלל לא מצינו ענין של סיפור על קרי"ס [אמנם מצד שני מצינו שיש מעלה לומר זה בכל יום]. וצ"ב מה הענין כאן.

והנה יש לדון אם יוצא בסיפור יציאת מצרים אם הוא מספר על קריעת ים סוף, ונראה לדקדק שהוא מחל' ראשונים אם העיקר של קרי"ס הוא המשך העבודה של יציאת מצרים או לא, ונראה מדברי הדעת זקנים כאן יהיה ראייה לזה, שיש לו שייכות לסיפור יציאת מצרים, וכן נראה מדברי רש"י בסוף פרשת בהעלותך לענין ציצית ויש לעיין בזה.

ונראה דיש לדקדק בלשון הדעת זקנים, דבודאי עצם סיפור קרי"ס הוא דבר בפנ"ע ואינו שייך לכאן, אמנם הטעם דכלל ישראל זכו לקרי"ס היה זה כיון דעדיין היה בפסח, דהיינו דפסח הוא לשבעת ימים, ובאותו הימים נקבע שיבקעו המים, כיון דהוא הזמן המסוגל לישועה, וע"כ זהו הרמז ביחץ לבקיעת הים, דמכח הפסח זכו לבקיעה, וע"כ עושין הבקיעה ביחץ וכן מצפינים אותו לזמן רב, והרמז בזה הוא: דאפילו אם הדבר לא אירע באותו הלילה, אבל הכל הוא בא מכח לילה זה של ליל הסדר, וכן נראה מדבריו שכתב ג"כ שהוא זכר לבקיעת הירדן שהיה בפסח, והרי בודאי

ב. ולענינו יש לנו לימוד דאפשר בעשיית היחץ לבקוע ולהצפין את כל הכוחות והישועות שיבואו מכח הפסח ומכח ליל הסדר.

יחלק

יחץ

שלל

רלא

ובן הוא בכל שנה בליל הסדר דאנחנו
בנים לאבינו שבשמים ואיננו ראויים
לכל ההארות שמגיעים בליל הסדר, ולזה
אנחנו מרמזים דכמו שהבן חוטף מאביו
ואביו יודע מזה, ומסכים לענין זה, כמו
כן אנו ג"כ חוטפין המצוות בליל הזה,
[וכן נפסק ההלכה דבזה מותר לגנוב דעת
רבו והוא כנ"ל].



מצות
הגדה

סימן ק"ד

מגיד

הטעם שנקרא סיפור יציאת מצרים
בלשון הגדה

הנה במגילת אסתר כתיב "אין אסתר
מגדת" (ב, כ) וכתב הרד"ק בביאר
החילוק בין 'סיפור' ל'הגדה', דהגדה הוא
רק על דבר חדש, משא"כ סיפור יכול
להיות גם על דבר ישן, עכ"ד. ולפי"ז
יש לומר טעם חדש לקריאת הגדה של
פסח בשם 'הגדה', שהרי בסיפור ביציאת
מצרים צריך האדם לראות את עצמו
כאילו הוא זה עתה יצא ממצרים וזהו
דבר חדש, ולכך נקראת 'הגדה' של פסח..

ועיין בחתם סופר פרשת כי תבוא לענין
מקרא ביכורים שאומר המביא
לכהן: "הגדתי היום לה' אלוֹקִיךָ כי באתי
אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת
לנו", דלכאור' הלשון צ"ב, שהרי כבר
הגיע לא"י קודם לכן.

ובתב לבאר זו"ל: "דהנה מפשטות הקרא
היה אפשר לומר דרק בפעם ראשון
כשבאנו לארץ מחוייבים להביא בכורים,
אמנם על פה נמסר לנו שבכל שנה חייבים
להביא, ומרומז ג"כ בקרא שאמר אל
הכהן אשר יהיה בימים ההם. אמנם
תרווייהו איתא, כפירש"י לקמן היום הזה
שיהי' בכל יום בעינינו כאילו היום
נצטוינו, וכן בכל שנה ושנה יהי' לו
כאילו היום בא לארץ, דהצדיק בכל יום

יוסיף דעת ויראת שמים ויהי' בעיניו
כאילו אתמול לא עשה כראוי, כן יתווסף
בו בכל עת קדושה, וכן קדושת ארץ
ישראל תתחדש לו ויפעלו עליו בכל שנה
מחדש כאילו היום בא ועד עתה היה
בחול"ל. והיינו דפירש"י לקמן בפסוק
היום הזה דבכל יום יהיה בעיניך כחדשים,
ושמרת ועשית בת קול מבשרו תזכה
לשנה הבאה, היינו שיהי' כאילו בא עתה
מחדש בפעם הראשון. וזה נמי שאמר
ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם,
לזמן העתיד תאמר הגדתי כי באתי לארץ
מעצמי היום כאשר אז בפעם ראשונה
נשבע ה' לתת לנו ביד חזקה", עכ"ל.

ולחנ"ל מדויק מאוד השימוש בלשון
'הגדתי', דהא כאמור לשון
'הגדה' נופל רק על דבר חדש, והיינו
משום שזוכה להכרה והבנה חדשה
בקדושת א"י כמש"כ החת"ס. ולפי"ז
מבואר להפליא שב'הגדה' של פסח אנו
אומרים ודורשים את פרשת מקרא
ביכורים, וכדאיתא ברמב"ם (פ"ז הלכות
חמץ ומצה) "כל המרבה לספר בדרש זו
הרי זה משובח",

וידוע להקשות מהו הענין המיוחד שצריך
לדרוש סיפור יצי"מ דווקא מפרשת
ביכורים, אמנם לאור דברי החתם סופר
הוא מבואר להפליא כיון שכאמור בסיפור
יציאת מצרים צריך האדם לראות את

הדברים כאילו הם קרו עכשיו ממש, כמו שאומרים בהגדה 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא

ממצרים' ולכך דורשים פרשה זו שהיא בלשון 'הגדתי' שהוא כאמור לשון הנופל רק על דבר חדש.



סימן ק"ה

תמונות בהגדה של פסח

בסיפור דברים בעלמא, וזוהי המצוה של והגדת לבנך להראות לו הענין, עכת"ד.

וביון שכן הרי כל בעל הגדה הוא המספר והוא המראה, וע"כ יש גם תמונה שלו שמופיע על ההגדה, וכן יש תמונות בתוך ההגדה, ונראה שזהו רמז נאה ומתקבל, למנהג ישראל תורה בענין הדפסת תמונות בהגדות של פסח, ובמיוחד שהרי לא מצינו כן בשום ספרי קודש אחרים הנהגה זו, וכן לשים בשער ההגדה את תמונת בעל ההגדה המספר, אלא שהטעם בכל זה הוא בכדי לקרב הדברים ללב האדם, ולהראות שיש כאן שיעור חי מהמספר, במה שהוא מראה לך את כל הסיפור עם המחשה ותמונות, וזהו טעם המנהג שיש בהגדות גם תמונה של המספר וגם תמונות על עצם סיפור ההגדה.

בביאור איזה מנהגים ראוי לעשות דוגמת דור יוצאי מצרים, ובאיזה מנהגים לדעת האבן עזרא יש טועים בזה

כתב האבן עזרא (פרשת שמות יב, יא) על הפסוק 'וככה תאכלו אותו מתניכם

מקור למנהג ישראל שיש תמונות בהגדה של פסח – דפירוש תיבת הגדה הוא על שם 'ויחוי'

הנה כמעט בכל הספרי קודש שלנו אין מנהג שיהיה תמונות בספרים, אמנם בהגדות כן נוהגים לשים תמונות, וכן רואים בהרבה הגדות עתיקות שהיו לפני שנים רבות שיכולין למצוא שם הגדות עם תמונות, ונראה שיש כאן מנהג ישראל תורה שיש תמונות בהגדות, דהנה הרי במציאות שהולכים לקנות בחנויות הגדה של פסח, ברוב ההגדות יש גם תמונה של המחבר שעשה את הפירוש על ההגדה, והדבר פלא, שהרי אפילו בספרים שנכתבים לספר זכרון על רבנים שהלכו לבית עולמם אין תמונות, וכנראה שאין זה הנהגת ישראל סבא, ולעומת זה רואים בהיסטוריה שבהגדות הראשונים הרי יש שם תמונות והדבר פלא,

ונראה לבאר ענין זה בהקדם דברי האבני נזר [והובא בשם משמואל בהגדה של פסח] שביאר השם 'הגדה' וז"ל: "הנה כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה הגיד היות כי תרגום של ויגד הוא 'ויחוי', היינו שמראה לו הדבר שכן הוא, ולא

חגורים' וגו', וז"ל "וככה תאכלו אותו פסח מצרים לבדו, והמינים אשר בארגלן עושים ככה היום זכר ליציאת מצרים. ואלה תועי רוח כלם ילכו יום חמשה עשר מארצם זכר ליציאת מצרים" עכ"ל. ויש לעיין למה הם תועים כל כך, במה שהם רוצים לעשות זכר דוגמת ממש כמו שהיו אז, והרי מצינו כסדר כמה הנהגות שעושין לזכר יציאת מצרים, ולמה לענין זה הם נחשבים כטועין [דהנה יעוין בסידור יעב"ץ שכתב, שנוהגין לקחת אחר יחץ המצה, ולהניח במשאותיהם וללכת בהם זכר למה שעשאו כלל ישראל].

והנראה בזה בהקדם דברי צדקת הצדיק (אות א') שכתב וז"ל: "ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון כמו שמצינו בפסח מצרים שהיה נאכל בחפזון ולא פסח דורות. מפני שהתחלה לנתק עצמו מכל תאוות

עולם הזה שהוא מקושר בהם, צריך לשמור הרגע שמתעורר בו רצון ה' ולחפזו על אותו רגע למהר לצאת מהם אולי יוכל. ואחר כך שוב ילך במתינות ולאט, כדין פסח דורות" עכ"ל. [ועי' במחשבת חרוץ לרבי צדוק הכהן פרק ט', בחילוק החפזון שהיה ביציאת מצרים, ולענין לעתיד לבוא שלא יהיה בחפזון].

ואולי לפי"ז יש לומר דזהו גם כוונת האב"ע שכתב שהם טועים, כיון שהעבודה אצלנו אינו כן לעשות בחפזון, אלא רק לעשות במתינות, שזו היתה עבודה מיוחדת רק לדור של יוצאי מצרים, משא"כ בשאר המנהגים שאנו עושים למשל מצה על המפה לזכור שהלכנו עם המצה, הרי זה ענין טוב לזכור זה החביבות המצוות שהיו להם שהלכנו עם המצה על שמלותם, ולא עם הכסף והזהב, וכדפירש רש"י א'.



א. ונראה עוד בזה, דהנה איתא בגמ' תענית (דף לא') בענין הנהגת הסעודה של ר"י בר אילעאי שהיה עושה בסעודת המפסקת, 'שהיה יושב בין תנור לכירים והיה דומה עליו כמתו מוטל לפניו'. וכתב רש"י 'מקום בבית היה זה'. וישל"ע מהו ההוספה בבית לענין זה. והנראה בזה דהרי בכדי להכיר שאנו בחורבן ובגלות עשה ר"י בר אליעאי סימן שבביתו שם שהוא בגלות, ולא בבית אחר ששם חסר החידוש, דרך בתוך ביתו הוא המקום שיכול להיות חושב שזהו הבית שלו ושם יש לו גלות, ולכך דוקא ישב שם באופן שהוא הכיר שיש חסרון כאן, והנה מספרים שפעם בימי בין המצרים היה צדיק אחד שהגיע למקומו של השפת אמת לעיר גור, ושאל אותו השפת אמת למה הוא בא כאן, וענה לו דכיון שבימים אלו השכינה הוא בגלות והוא רוצה להרגיש זה, ומשום הכי גם הוא הולך מביתו להיות בגלות, ואמר לו השפ"א, שהאדם צריך להכיר שגם בביתו הוא בגלות, [וכידוע שהשפ"א כמעט אף פעם לא הלך מביתו]. ויתכן לבאר דבריו שרצה לומר בזה שאם האדם הולך מביתו בימי בין המצרים הפירוש הוא שהוא מרגיש שכל זמן שהוא בביתו הוא אינו בגלות, וזהו הטעות שהרי צריך לבוא להכרה שגם בתוך ביתו אין זה הבית האמיתי שלו, ובאמת אנו נמצאים בגלות, וכן יש לפרש כאן שאלו האנשים טועים, כאילו שהם נמצאים בביתיהם ולדוגמת פסח הם הולכים מבתיהם להראות את מה שהיה אצל כלל ישראל שהיו צריכים ללכת בדרך, אמנם האמת הוא שכל אחד ואחד בעת שהוא

סימן ק"ו

טעויות פשוטי העם

בביאור הנהגת הצדיקים לשמוע ההגדה
מפשוטי העם שגם הטעויות שלהם
נכללים בהגדה

הנה ידוע ההנהגה של כמה צדיקים
בפסח, שהיו הולכים לשמוע עריכת
הסדר אצל הפשוטי עם, ולשמוע איך
הם אומרים ההגדה, והרבה עובדות
מסובב על זה, נכגון העובדא הידוע
באותו כפרי שאמר 'אחד' 'אחד' בכל ד'
בנים, כמו 'שמע ישראל ה' אחד', ומה
הלימוד בזה, וכן העובדא בב' בני אדם
שטעו ואמרו 'לכלותינו' ואמרו בזה
'לחלותינו' שהוא חלה וזה חמץ חס
ושלום, עד שהקב"ה מצילנו מידם, וכן
ידוע העובדא ביהודי פשוט שבאמירת
'ונצעק' צעק צעקה גדולה עד שנקרע
הגזר דין, וכן העובדא ששמע הבעש"ט
באחד שאמר בשפת 'אוקראינית' שבמקום
לומר 'תם מהו אומר' שהוא אמר 'שם'
מה אומר, דהיינו מה יאמר לעתיד לבוא
בעת שמגיע שם. וכן העובדא מה ששמע
הגר"ש מבעלז' באחר שאמר 'בשעת
שמצה ומרור מחותנים לפניך' במקום
לומר 'מונחים לפניך' והבין שיש בזה
עומק שבליל הסדר המצה והמרור יש
להם קשר אדוק דוגמאת מחותנים

[והשווה לזה דברי הזוהר הק' דאיתא
(זוה"ק ח"ג רנא ב) שמצה היא לשון 'מצה'
ומריבה' ובליל הסדר לפי"ז המחותנים
באים בשלום], ועוד כהנה וכהנה עובדות
רבות בענין זה, ולא עוד אלא דבסוף
ההגדה בדרגה הגדולה שמגיעים אנו
לאחר כל ליל הסדר, אומרים את הפיוטים
של חד גדיא, ודבר זה נלקט מדורות
אחרונים, והכל צ"ב וישל"ע הרבה בזה.

וכן למותר יש לציין העובדא הידועה
שזהו אחד מג' עובדות שהעבודת
ישראל היה נוהג לספר בשבת מברכים
של ר"ח ניסן, באחד ששמו היה 'דיינו'
ואיך מכח זה הוא ניצל בליל הסדר. ועוד
עובדא נפלאה באחד שהכורך ספרים כרך
לו בטעות את הקינות ביחד עם ההגדה
של פסח, והיה אומר את שניהם ביחד
[ובאמת יש בזה לימוד עצום שהרי מובא
בפוסקים שיש שייכות לליל הסדר שהוא
מחובר לת"ב בזה שהם חלים שניהם
באותו לילה, וכן שבידו לתקן, וכן מצינו
בקינות שאומרים בתשעה באב 'בצאתי
מירושלים - ובצאתי ממצרים', וכן מצינו
במדרש דרשת חז"ל (איכה רבתי ג יג)
השביעני במרורים הרוני לענה מה

מסדר ההגדה צריך להכיר כמו שמסיים בסוף ההגדה 'חסל סידור פסח כהלכתו וכו' לשנה הבאה
בירושלים וכדפירש התת"ס הכוונה 'חסל' לסדר ההגדה, כיון שאנו רוצים רק לקיים ההגדה בבית
המקדש ולאכול מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע על קיר מזבחך לרצון.

יחלק

דברי הזוהר

שלל

רלמ

שהשביעני במרוורים בלילי פסח הרוני לענה בליל תשעה באב].

והנראה בזה שיש לנו לימוד בזה למה דהארכנו בכמ"ד הענין, שיסודה של ההגדה הוא שיש בה סיפור בפני עצמו של כל אחד ואחד באופן אחר, ואינו דומה סיפור זה לסיפור של חברו, ועל כן היו מדייקים הצדיקים בטעויות שבסיפור ההגדה כיון שזה אינו דוגמת הטעויות שבכל השנה, אלא שזהו מורה שזהו הסיפור שלהם, ויש בזה ענין גדול במה שהוא בא לספר, וענין זה הרחבנו בכמ"ד שזהו גם הענין והכח בכל אב שהוא המספר לבניו, וכן מבואר לפי"ז הענין שבכל שנה ושנה יוצאים עוד הגדות של פסח חדשות. ובמיוחד העבודה בהגדה היא לראות שכל ההגדה היא כתפילה, וכדברי הדרכי משה (ס' תע"ג סק"ב) שכתב לבאר למה נוטלים הידים קודם אכילת כרפס, וז"ל: "אפשר לומר דסיפור ההגדה הוה כמו 'תפילה' שאנו מספרים כבוד הקל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה". והיינו שמשום

הכי נוטלים ידיים לכרפס, משום שבעת שמתחילין לומר מגיד הוא כתפילה, וזה מצריך נטילת ידיים, ומשום הכי כל היכא שהיה אדם שקורא ההגדה ואפילו פשוטי עם, ההרגיש בזה הוא כתפילה, ואפילו באמירת 'ד' בנים' שחושב שהוא מתפלל ואומר ה' אחד, וכל כיוצא בזה.

ונראה דיש להוסיף ולבאר המשך הלימוד בענין זה בדבר נורא, שהרי זוהר שאומרים לפני מגיד, פקודה דא וכו' ומבואר שם שכל הפמליא של מעלה באים לשמוע את ההגדה איך שאנו מספרים, ופשוט שמזה גופא בא המנהג הנ"ל, שהרי אם כל הפמליא של מעלה באים לשמוע ההגדה שלנו, והרי אנו כלפי המלאכים נחשבים כמו אותו פשוטי עם, וא"כ כל שכן שיש בזה טעם גדול שגם הצדיקים היו נוהגים לעשות כן, וביתר עומק יש להוסיף כנ"ל, שעל ידי זה הפירוש הוא שיש לכל אחד את הסיפור שלו, והעובדא שלו, והחירות שלו, ומטעם זה הלכו כולם לשמוע ההגדה שלהם.

סימן ק"ז

דברי הזוהר

בדברי הזוהר המובא בכמה הגדות לומר אותו קודם התחלת המגיד בכמה הגדות נדפס מאמר מהזוהר לומר לפני ההגדה, שמבואר שם בדברי

הזוהר גודל הענין הסיפור והשמחה שיש להקב"ה, ושכל הפמליא של מעלה באין לשמוע הסיפור עיי"ש. ונראה דלפי הזוהר מתבאר ג"כ למה נקראת ההגדה

של פסח בשם 'הגדה', דהוא משום דהגדה הוא מלשון עדות. ובזוהר הנ"ל מבואר דאנו מעידין כאן על הנס דיציאת מצרים, וכל הפמליא של מעלה באין לשמוע את הדבר, דהינו לשמוע את הסיפור שלנו. ועוד מבואר שם בזוהר דמקשה לכאורה למה צריך לומר להקב"ה הנסים ביציאת מצרים, והרי הקב"ה עצמו יודע הדבר ומהו כל הענין בסיפור, והנה הקושיא הזו גופא מלמד לנו על חובת הסיפור יצי"מ בליל ט"ו יותר משאר השנה, דהרי מעולם לא מצינו קושיא בזוהר למה יש לנו מצות זכירת יצי"מ כל השנה, וזהו משום דעל זה אין קושיא כיון דאין אנו באים אנו לספר העובדא כדבר חדש וכהגדת עדות, אלא שיש לנו מצות זכירה לזכור יצי"מ, אמנם מצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו הוא לספר הדבר, וביותר שאפילו הקב"ה כביכול וכל הפמליא של מעלה באים לשמוע הסיפור, ועל אותו דרגה של סיפור דהקב"ה בא לשמוע, על זה באה הקושיא בזוהר למה צריך לזה, וכי לא ידע הקב"ה העובדא, ולזה באה התשובה בזוה"ק דזהו בכדי שישמעו כל המלאכים של מעלה, ואז כל הפמליא של מעלה מודים להקב"ה ומתעלה כבודו עליהם למעלה ולמטה.

ומתוך הדברים האלו, מבואר כבר חלק מהתשובה להקושיא הגדולה מה נתחדש בליל ט"ו יותר מחובת זכירת יצי"מ בכל השנה, כיון שבלילה הזה אנו מספרים זה גם לכל הפמליא של מעלה, וזה לא רק בתורת זכר לנו אלא לספר לאחרים.

ומתוך דברי הזוהר האלו, מבואר עוד ענין מה דחלוק הוא ליל ט"ו מכל השנה לגבי חובת הסיפור לעומת החובת זכירה שיש בכל השנה. כיון דהמחייב בליל ט"ו הוא לספר זה בשמחה, וזהו חלק מהעומק דכל אדם צריך להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וחלק מזה שיש לקיים הענין דכאילו הוא יצא מעצמו הוא לספר זה בשמחה, ומכח השמחה שלנו גם הקב"ה חדי בזה, וכן המלאכים דנקראו לבא לשמוע דבר זה. והיינו דחלוק המחייב של מצות זכירת יציאת מצרים דכל השנה דאין תנאי לומר זה בשמחה לעומת ליל ט"ו, שענין הסיפור צריך להיות בשמחה.

ונראה לבאר עוד טעם בתנאי שצריך לספר זה בשמחה דוקא, ולא רק בכדי לקיים את הכאילו יצא ממצרים, וגם מה שהוא מספר זה לאחרים מחייב זה, אלא דכיון דחובת הסיפור בליל ט"ו הוא לא רק לזכור הדבר, אלא לקיים 'והגדת לבנך ביום ההוא' וכן 'למען תספר באזני בנך ובן בנך' דהיינו למסור הדברים להבנים [וכמו דהובא במקו"א דברי הרמב"ן להיות מעתיק הדבר מאב לבן], ועל כן האופן לעשות זה הוא לספר בשמחה, שרק באופן זה הבן שומע וקולט הדבר היטב.

ונמצא דכל הנקודות והחילוקין בליל ט"ו לבין חובת הזכירה עולים בקנה אחד, שגם זה דבאים המלאכים לשמוע, כיון דהוא מספר זה כאופן של עדות, וכן מספר בשמחה כדי שהבנים ישמעו ויקלטו זה, וכן החיוב להרגיש

דהוא יצא בעצמו הכל הוא אחד, וכל זה הוא בכדי שיהא הדבר נשרש דבליל זה אירע מעשה זה, ואינו כסיפור וזכרון של איזה עובדא שהיתה לפני זמן רב.

אחד מתנאי הסיפור הוא לספר בשמחה, וראיה ממש רבינו בעת שסיפר ליתרו על יציאת מצרים

הנה בריש פרשת יתרו כתיב 'ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים וגו' ובפסוק שאחריו כתיב 'ויחד יתרו, ורש"י בפירוש הראשון פירש: וישמח יתרו, ולכאן הדבר קשה דהרי כבר ידע יתרו את הסיפור, דזה כבר כתוב בריש הפרשה 'וישמע יתרו וגו', דמשום הכי הגיע יתרו וכמו דהביא רש"י על הפסוק וישמע יתרו 'מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק' וכמדומני דמין הגר"ז היה אומר בענין זה דהטעם דמשה רבינו סיפור העובדא ליתרו, דהוא משום דלא היה אפשר למשה רבינו לספר לשום אדם כיון דהרי כבר כולם היו שם וידעו מסיפור יצי"מ, ורק יתרו היה אדם חדש שלא ידע כל הפרטים, ובכל אופן עדיין צ"ב דבשלמא מובן מה שמשה רבינו סיפר את העובדא, אבל כיון דיתרו כבר ידע מזה א"כ מה הענין דיתרו שמח מהסיפור.

ולזה יש לומר דכיון דמתנאי הסיפור בליל ט"ו הוא לספר אותו בשמחה, וכל זה נכלל בחילוק שבין חובת סיפור לחובת זכירה. ועל כן לאחר דמשה רבינו סיפר את זה בשמחה, מכח זה גם יתרו הרגיש בדבר וזהו 'ויחד יתרו' דהיה שרוי

בשמחה על העובדא ששמע ממש. [ואפילו לפי הפירוש השני ברש"י דלשון 'ויחד' הוא דנעשה בשרו חדודין חדודין, מיצר על איבוד מצרים, היינו דאמרי אינשי, גיורא עד עשרה דרי, לא תבזי ארמאה באפיה, גם בזה צ"ב דהרי כבר ידע הסיפור, אלא צריך לומר דכפי דרגת הסיפור שמשה רבינו סיפר זה בשמחה ועם כל הפרטים הרגיש יתרו ביותר את הצד השני, ואת גודל הקושי דהיה באיבוד מצרים, והוא הצד השני של המטבע, ומכח זה נעשה בשרו חדודין חדודין].

עוד חילוק בסיפור שצריך שיהא להמספר קשר עם שומע הסיפור, וזהו חיוב מיוחד לליל ט"ו

הנה בפרשת בא בריש הפרשה כתיב "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים". וכתב הבעל הטורים, באזני בנך ובן בנך, דעד כאן רחמי האב על הבן. והנה עצם הענין דרחמי האב על הבן הוא רק עד ג' דורות רואים כבר בפרשת לך לך, וכדכתיב 'אם תשקר לי ולניני ולנכדי', וכתב רש"י, דעד כאן רחמי האב על הבן, רק עד ג' דורות, אמנם כאן נתחדש לענין יציאת מצרים דצריך הסיפור להיות באופן שיש רחמנות והיינו כהנ"ל, וע"פ מה שכתוב בזוהר לספר בשמחה, וזהו שייך להקשר שיש לו עם בנו בהסיפור, וזהו חלק נוסף ממה דהזכרנו לעיל דחוץ ממה שצריך הסיפור להיות בשמחה, גם צריך הסיפור להיות באופן שיש רחמנות שאז יש את התקשרות של האב להבן, ונפק"מ בזה

דבכל השנה יש לדון דאפשר לקיים הסיפור אפילו לדור רביעי, משא"כ בליל הסדר אופן הסיפור של האב לבנו זהו רק עד ג' דורות^א.

ועוד מבואר בזוהר שם (רע"א מהימנא פר' בא מ, ב) בתחילת דבריו, "כל אדם המספר ביציאת מצרים ובאותו הסיפור הוא שרוי בשמחה וחדוה, עתיד הוא לשמוח עם השכינה בעולם הבא שהיא השמחה העולה על הכל עיי"ש". ונראה לפי האמור כאן ליישב מה שראיתי

מקשים "בהא לחמא עניא" דמקשים על מה שאומרים 'השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין' דלכאורה הרי אסור לבקש צרכיו בשבת ויו"ט. ולהנ"ל יש לומר דכאן הוא מספר זה בתורת שמחה, ולא בתורת בקשת צרכיו, דזהו עבודת כל הלילה. [אמנם לפי"ז אמירת 'הא לחמא עניא' צריכה להיות כחלק מעבודת ה'מגיד', ובאמת זהו נידון גדול אם מתחילין את ה'מגיד' בזה, או רק אח"כ ויש כמה נפק"מ בענין זה].

סימן ק"ח

חובת זכירה של ליל ט"ו

בביאור מה נתחדש בליל ט"ו בחובת זכירה יותר מחובת זכירה כל השנה

כבר דנו האחרונים במה חלוק חובת סיפור יצי"מ בליל הסדר מחובת הזכירה של כל השנה,

והנה בעמק ברכה (ס"א) הביא מהגר"ח הלוי הדברים וז"ל: ששמעתי ממור"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שבכל שנה בשעת הסדר של פסח הי' מבאר לפני

ב"ב מה היא המצוה של סיפור יצי"מ, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יצי"מ, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה ע"י המצוה של ספור מה שאין בזכירה, והי' אומר, שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים: חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצי"מ, אבל ספור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב: והי' כי ישאלך בנך וגו' והגדת לבנך וגו', הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו, ואפי' הי' לבדו

א. ובמק"א ביארנו הטעם בעומק למה הסומא פטור מלומר הגדה (פסחים דף קטז, ב), ולדעת הר"ח שם הלשון הוא 'פסול מלומר הגדה' וצ"ב מהו הלשון פסול, וכן מקשים דאם לא צריך לצאת מדין 'שומע כעונה' א"כ למה הסומא לא יכול לקרוא את ההגדה, וביארנו דנלמד שם מג"ש מבין סודר ומורה דאם האב הוא סומא, דאז הבן אינו נעשה בן סו"מ וי"ל דזהו משום דאם הוא סומא ממילא הוא לא יכול לקשר את עצמו עם הבן, ומה"ט הוא פטור, וע"כ בדומה לזה בפסח אם האב סומא אינו יכול לקשר עצמו להבן ולספר לו הסיפור כראוי.

שואל לעצמו מה נשתנה וכו' כדרך ספור לאחר; ועוד חילוק, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בספור צריך לספר כל ההשתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח^א; ועוד ניתוסף במצות ספור, לספר טעמי המצות של אותה הלילה, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור וכו'. וכל זה עיקר המצוה של ספור יצי"מ עכ"ל.

[וישל"ע דיש עוד נפק"מ בזה, דכל הדין של כל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח הוא רק בליל פסח, וכמבואר במעשה שם, דהיו ערים כל הלילה וכן מבואר בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, משא"כ במצות זכירה דאין המצוה לספר בזה כל הלילה ואין שייך בה הדין של הרי זה משובח, וכן יש לדון דאינו מקיים מצות זכירת יצי"מ בעסק בהלכות הפסח, שדין זה הוא רק לענין חובת ליל ט"ו שאף בהלכות הפסח הוא מקיים המצוה לספר ביצי"מ, ועוד יש לדון לפי מה דמבואר ברמב"ם (פ"ז מחו"מ) דצריך לדרוש דייקא מפרשת 'ארמי אובד אבי', דעל זה נאמר האופן איך לדרוש הסיפור, משא"כ בשאר השנה אין את הדין הזה].

מהראשונים שכתבו דיוצא בהזכרת יצי"מ בקידוש ובק"ש, יש להעיר על דברי הגר"ח והנה יש להעיר על דברי הגר"ח הנ"ל מדברי הראשונים דהק' למה אין מברכין על מצות סיפור יצי"מ [עי' תשו' רא"ש כלל כ"ד אות ב', מאירי ברכות סופ"א, רבנו ירוחם נתיב ה' ח"ד, ארחות חיים סי"ח ואבודרהם סדר ההגדה ופירושה ד"ה ומתחיל ההגדה].

ותירצו: דהוא משום דכבר יצא במה שאומרים יציאת מצרים בברכת הקידוש או בברכת ק"ש, ורואים דבהני דברים אינו מעכב מה"ת, ושוב הקשו דא"כ מה נתחדש מן התורה בליל ט"ו יותר מחובת זכירה של כל השנה. [והנה ברמב"ם משמע דהחיוב המיוחד הוא לדרוש בפרשת ארמי אובד אבי, אבל גם זה קשה לומר דזהו לעכובא, וכן מבואר ברמב"ם שהמצוה היא לספר בנסים ונפלאות, וגם זה הוא יותר מחובת זכירה של כל השנה, אבל עדיין קשה לומר דכל זה הוא לעכובא, ועוד יש לדון דכל השנה אינו דוקא מאב לבן וכדכתיב 'והגדת לבנך' משא"כ בחובת זכירה, אבל מכל מקום מהראשונים שכתבו דיוצא בק"ש וקידוש מבואר דהני דברים אינן מעכבים].

א. עי' בסוכה דף ב', בפירוש הר"ח שם שכתב דהטעם שעושים סוכה בזמן תחילת החורף ויוצאין מבתיהם, דהוא בכדי שעל ידי זה ישאלו הבנים את אביהן, למה הן עוזבין הבתים שלהם? והאב ישיב לו 'למען ידעו דורתיכם' ואז יספר לו ביציאת מצרים, ועי' עוד בביכורי יעקב (סי' תרכ"ה ג') דמצוה על האב לספר לבנו בלילה זה בסיפור יציאת מצרים, הרי דמבואר שגם בליל סוכות יש חובה זו [ואין זה מחמת ההיקש של ט"ו ט"ו] והוא בדרך של שאלה ותשובה, אמנם את שאר החילוקין אין בליל סוכות.

והנראה בדברי הגר"ח. דהנה כפי שמסופר שהיה אומר הגר"ח לימוד זה כל שנה ושנה לפני התחלת מגיד, ולכא' נראה דבזה גופא רואים את התשובה, דהנה בודאי חובת הזכירה כל השנה, וחובת מצות סיפור שהוא חלוק מכל השנה, הם נלמדים מב' מקורות אחרים, והם נמנים בספר המצות במצות חלוקות. וגם בצד השני עצם חילוקי הגר"ח הם חילוקים שאינם לעיכובא. אמנם נראה לפרש שהגר"ח הלוי לפני הסדר היה מבאר לביתו מה צריך לעשות בפועל בכדי לקיים את המצוה בחילוק מכל השנה, ולענין זה הדגיש את הג' דברים הללו שהם חלוקים מאופן הקיום של זכירת יצי"מ, וכל זה היה אומר בכדי להמחיש את העבודה לפני 'מגיד', שבזה האופן בפועל יכול לקיים את המצוה היחידה של סיפור יצי"מ, אבל לא בא לומר דאותן דברים מעכבים, אלא זהו רק הוא כגילוי מילתא על החלק הפועל ממש דצריך לעשות בלילה זה.

[ואולי יש להביא מקור לדברי הגר"ח הנ"ל ממה דאיתא בתוס' (ברכות דף כ) דבעל קרי מהרהר בק"ש אבל לא הברכות, ומבאר התוס' דהתירו רק בק"ש דהוא מן התורה ולא הברכות דהם מדרבנן, ואפילו למ"ד דק"ש דרבנן זהו דוקא אם הזכיר יציאת מצרים, אבל אם לא הזכיר צריך לומר ק"ש בכדי להזכיר יציאת מצרים, ורואים מזה דבכדי לקיים את המצוות זכירה צריך להיות ביחד עם ק"ש ועי"ז יהיה מותר לבעל קרי לעשות הכל הרי כאן מקור גדול לדברי הגר"ח

דבכל השנה חובת זכירת יציאת מצרים הוא ביחד עם ק"ש דשם עושין הזכירה, משא"כ בליל ט"ו בניסן. אמנם כאן המשמעות היא דכשהגיע זמן ק"ש יתקיים הזכירה בק"ש, והרי לדבריו זהו חד מן הדברים דאין עושין בליל ט"ו].

מהלך נוסף שבלייל ט"ו ניתן לאדם הכח לספר ואז הסיפור מתקבל לבן

ואולי יש לומר עוד מהלך במה נתחדש בליל ט"ו יותר משל השנה. דבאמת אין הכי נמי שבעצם מן התורה לא נתווסף יותר חיוב לעכובא משאר ימות השנה והגם שיש את כל ההוספות שהזכרנו הוספת ג' דברים דאמר הגר"ח, ושאר הדברים שכתבנו אמנם מ"מ אינו לעכובא, אבל מה דנתחדש בליל הסדר הוא ענין אחר, והוא הכח שניתן לאב לספר העובדא לבנו ושאר הדברים יתקבלו אצל הבן, והוא דבר נורא ונפלא מה שנתגלה ענין זה דווקא בליל הסדר,

ונביא בזה את לשונו של האוהב ישראל שכתב: "הנה באמת אף אם התינוק שואל את האב שאלה זו בשאר ימות השנה אז יכול האב גם כן להשיב להבן כפי הכתוב בתורה. אך דהתורה הקדושה מורה לנו דכל ימות השנה אף אם יאמר להבן הסיפור יציאת מצרים, לא יהיו אז הדברים מתיישבים בלבו ולא יכנסו באזניו, כי זה תלוי באמונת הלב ולא כל מוחא סביל דא. וזהו שאמרה לנו התורה בעבור זה, ודרש בעל ההגדה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ר"ל בליל פסח שאז מתגלין הארת המוחין,

יחלק

והגדת לבנך

שלל

רמה

אשר רומזין לזה המצה והמרור. ובזו הלילה מתגלה אור השכל והאמת והאמונה. וחופף בלילה הזה על כל זרע ישראל. ואז כשתשיב לבנך תשובה זו ותגיד לפניו כל הסיפור הלז, אז בודאי יכנסו דברי האב באזני הבן, ויאמין באמת ביציאת מצרים. מה שאין כן בשאר ימות השנה שאז החשכות גובר בעולם, על ידי זה לא יוכל הבן לקבל דברי אביו ולהאמין בהם. ויהי רצון שיקוים בנו במהרה בימינו, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, אמך עכ"ל.

ולפי האמור יש לבאר מה דאיתא במאמר מהזוהר שהועתק בהגדות לומר לפני מגיד, דבלייל ט"ו בעת שכלל ישראל אומרים ההגדה, אומר השי"ת לפמליא של מעלה שירדו למטה כדי לשמוע הסיפור יצי"מ שאומרים עם ישראל, עיי"ש, ונראה דהרבנות בזה הוא לאו דוקא משום דהם אומרים דרך שאלה ותשובה, או משום שאמרו הג' דברים של ר"ג, או משום שדרשו מפרשת ארמי אובר אבי וכדומה, אלא זהו רק מחמת

שאת הכח שיש בלייל ט"ו לספר בשבחי השי"ת ביציאת מצרים, אין אותו בכל השנה, ומכח זה ה' שומע הסיפור ואומר לפמליא של מעלה שירדו למטה בכדי לשמוע הסיפור.

ומצינו עוד במהרי"ל לענין חובת הבנים בסדר ולספר להם, וז"ל המהרי"ל (סדר האגדה): "ומאד חביבה מצות הסדר דלא אשכחן דהקפידה תורה על תינוקות יותר מבליילה זו, דכתיב 'והגדת לבנך' אף על גב דכתיב גם בהקהל את הנשים והטף (דברים לא, יב) הא פריך התם, טף על מה הן באין, ליתן שכר טוב למביאיהן". הרי מדבריו שלמד מזה שחיוב בנים בסדר הוא גם לימוד על חביבות הלילה, ושאין זה רק לימוד על לחובת הבנים אלא לימוד על עצם חשיבות הלילה. ולפי דבריו מצינו לעוד טעם לקריאת שם ההגדה, שהוא להראות החביבות של הלילה מזה דהפקידה התורה על התינוקות מקרא 'והגדת לבנך' הרי מזה הלימוד על חביבות הלילה ומשום הכי נקרא זה הגדה.

סימן ק"ט

והגדת לבנך

בן א", והאב נמצא בארץ ישראל כיו"ט שני, האם יש חיוב על האב לספר יצי"מ לבנו, והנידון הוא, אם חובת והגדת לבנך הוא מצד האב או הבן, ויעו"ש שתלה

בדין 'והגדת לבנך' אם בעינין שגם הבן יהא בתורת פסח

בספר "משלחן רבי אליהו ברוך" האריך מה הדין באב בן חו"ל ושכנו הוא

נידון זה בנידון גדולי זמנינו בזה ובדעת הגר"ז, האם הבן הוא רק היכי תימצי להאב לקיים בו הסיפור, או שהחיוב הוא בא להאב מכח הבן, עיי"ש.

וי"ש לומר ע"פ המבואר בספר באוהב ישראל שהבאנו לעיל אריכות דברים במה שיש לכל אחד ואחד כח מיוחד מלמעלה בלילה זה לספר ביציאת מצרים, ובמיוחד יש כח לאב לספר לבנו, דהיינו שאם בכל השנה דרגת ההצלחה לספר הסיפור כראוי הוא קשה, אבל בליל הסדר ניתן כח מיוחד זה שיצליח להעביר לבנו את הסיפור בקלות, באופן שיתקבלו הדברים בליבו של הבן, וזהו 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר', דהיינו שהזמן שיכול להגיד לבנך את כל הדברים הללו ושגם יתקבלו הדברים בליבו, זמן זה הוא דוקא בליל ט"ו. וא"כ לפי"ז יש לומר שאפילו אם אצל הבן הוא נחשב ליום חול, אמנם מכל מקום כיון שאצל האב זה עכשיו יו"ט שני, א"כ ביד האב לעשות הסיפור ולהשריש זה לבנו. אלא שמצד שני אם הבן יהיה בן חו"ל, והאב הוא בן ארץ ישראל א"כ בזה בודאי שאין מקום באופן זה שהאב יספר ביצי"מ

כיון דאצל האב אין את הסגולה הזאת של ליל ט"ו.

[והנה אם ננקוט כהצד דהעיקר הוא מצד הבן, דאצלו נוהג ההגדה, לכאורה י"ל דעל זה בא המחייב לאב לספר אפילו אם אצלו אינו פסח, דהוא בן א"י, וגם משכחת לה באופן שהוא בצד השני של קו התאריך, שאז אם האב יצלצל בטלפון ויספר לבנו את הסיפור האם מקיים הסיפור. ונראה לדון דיהיה זה בגדר סומא, ועיין במקו"א דהארכנו בביאור הדין דסומא פטור לומר ההגדה וממה דנלמד פטור סומא מג"ש מבן סורר ומורה, ומבואר בגמ' דאין זה ג"ש רגילה, דהרי בגמ' מבואר סברא א"צ לומר בעבור זה או לא, (עיין פסחים קטז:) וביארנו דבענין אב שהוא סומא דאז אין בנו נעשה בן סורר ומורה, שהטעם בזה הוא משום דמה שהוא מנותק מאב ומזלזל בו, אין עליו תביעה בזה, כיון דהאב הוא סומא, וכך הוא לענין סיפור יצי"מ, שאם האב סומא אי אפשר לו להתחבר לבנו כראוי ולספר לו הסיפור, וכמו כן יש לומר לענין סיפור יצי"מ בטלפון, שאין בזה התחברות לבנו כראוי בכדי לספר לו הסיפור, ועיין בזה].



סימן ק"י

סיפור יציאת מצרים כל שנה ושנה

בזכותם, ואף אם היו רשעים, א"כ כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כמו כן יעשה לנו, ואיה כל נפלאותיו, עכ"ד רש"י. ויש להבין דלפי"ז אינו מובן למה הוצרך לומר, אמש הקרני אבא את ההלל וכו', והאם בלי זה לא יוכל להוכיח ממה שכתוב בתורה שהיתה יציאת מצרים, וכן הוא הפסוקים דלעיל מזה, וכל זה צריך ביאור רב מה היה הענין כאן.

והנראה לומר בזה, דבליל פסח אין כאן רק סיפור של הדברים שהיו, אלא שעל ידי הסיפור מתעורר מחדש הזכות של יציאת מצרים, וזהו שאמר "שמעתיו" דהיינו ממש כדבר חדש, ויש כאן מחייב מחודש ליציאת מצרים, ונפלאים הדברים. [ועיי"ש בהמשך הגדת הגרא"ב פינקל, שהביא עובדא מהמשגיח רבי ירוחם לענין בחור שהיה באפשרותו להיות בליל הסדר או אצל החפץ חיים, או אצל אביו, והכריע רבי ירוחם מהמעשה הנ"ל, שהרי גדעון גדול הדור היה וכי לא ידע מיציאת ממרים ומה האי דקאמר אמש הקרני אבא ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל וגו', אלא בהכרח מבואר כאן שיש בליל פסח ענין מיוחד לכל אחד ואחד לשמוע סיפור יצי"מ דוקא מאביו, עכ"ד. אמנם דברינו דלעיל הם באים להשלים ענין זה, שעיקר הדבר אם לשמוע מאביו או מאחר יש לדון בזה, אמנם עיקר הדברים הוא שיש

בסיפור יציאת מצרים מעוררים בכל שנה ושנה את זכות היציאה מחדש בכל מצבינו

כתיב בנביא בשופטים (י' יג) "ויאמר אליו גדעון וגו' ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' וגו', ופרש"י 'פסח היה, אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בכאן שתפס דוקא הענין של הלל, ובהגדת משולחן רא"ב (פינקל) כתב דמכאן יש מקור שעיקר ההגדה הוא על ידי ההלל עיי"ש.

אמנם יש"ל בפשטות שבאותו זמן עדיין לא היה את נוסח ההגדה, שזה היה בזמן התנאים שחיברו אז את הנוסח של ההגדה, וע"כ לא שמע ההגדה, ורק שמע ההלל שנוסח כבר היה אצלם ושם אומרים ההגדה, אמנם יש לראות מזה שגם באותו זמן לא היו אומרים רק פסוקים מהתורה, אלא היו אומרים ג"כ הלל בליל הסדר, אמנם אין לנו מקור מזה שעכשיו שיש לנו סדר מבעל ההגדה שאופן הסיפור של יצי"מ צריך להיות רק על ידי ההלל.

וחנה יש לדקדק בעיקר הענין שאמר גדעון כאן, שהרי פירש רש"י שם שתמצית דברי גדעון היה שבא לומר שהיתה יציאת מצרים, וכיון שכן אם אבותינו היו צדיקים, יעשה לנו ניסים

כאן סיפור כדבר חדש, ומה ששומעים זה מאביו זהו כקבלה מדור לדור, ועיקר הדברים הוא שהסיפור הוא כמו שאתמול אירע דבר זה, וא"כ יש לנו הזכויות מזה גל לעכשיו והדברים נפלאים.^א

ועוד נראה להביא ב' מקורות שהסיפור יצי"מ זה לא רק עצם הסיפור, אלא שהסיפור צריך להיות באופן של 'הלל' ורק מכח זה נתעורר מחדש הזכות של יציאת מצרים מלמעלה, ורק מכח זה אפשר לבקש עוד שגם אנו יעשה לנו השי"ת ניסים בזכותם, וזהו העומק במה שאמר גדעון כאן.

ומצינו עוד מקור שעיקר קביעות הלילה הוא בענין הלל, דהנה הכי איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל"א) וז"ל: הגיע ליל יום טוב הפסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר בני הלילה הזה העליונים אומרים שירה הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים היום הזה ברכת טללים עשה לי מטעמים עד שאני בעודי אברככה, עכ"ל.

והנה איתא במדרש (שמו"ר יז, ה) וז"ל: "הן עסוקים בצלי, והיה הורג הקדוש ברוך הוא בכוריהן של מצרים, והן היו מזין על פתחיהן ושמו הגדול היה עומד על פתחיהם, והם עוסקים

ב'הלל' ובהלכות הפסח" עכ"ל. הרי לנו שכלל ישראל לפני צאתם ממצרים היה עוסקין לא רק בפסח אלא גם בהלל, ואותו הלל היה אפילו עוד קודם היציאה, וכיון שכן אנו צריכים לעורר בליל הסדר את אותו ההלל, ואת אותה ההודאה באופן שאפילו אומרים הלל עוד לפני שאירע כל הנס בכח האמונה, וזהו החידוש שיש בליל הסדר שהוא ליל האמונה.

והנה ברש"י בפסחים (לו, א, ד"ה שעונים) על דברי שמואל שאמר 'לחם עונ' - שעונים עליו דברים הרבה' וכתב רש"י: שעונים עליו דברים, שגומרין עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה, עכ"ל, וממה שהוסיף רש"י שגם אמירת ההלל היא חלק מעניית הדברים על המצה, וביותר ממה שהקדים את ההלל לאמירת ההגדה, מבואר שאמירת הלל והודאה זהו החלק החשוב ביותר שבמצות סיפור יציאת מצרים.

ולפי מה שנתבאר ליל יבואר שפיר מה שכתב רש"י 'לחם עוני' שגומרין עליו הלל, שהרי זהו ההגדה של 'והגדת לבנך' בזמן הקדום עוד לפני שתיקן לנו בעל ההגדה את נוסח ההגדה, ודוגמת מה שהיה בזמן גדעון.

א. ונראה להעיר עוד ממקרא מפורש המיוחד בקרבן פסח שאופן אכילתו וקיומו הוא אצל המשפחה של כל אחד ואחד, דכתיב בפרשת בא (יב, כא) 'ויקרא משה לכל זקני ישראל וגו' משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח' הרי במיוחד אצל קרבן פסח כתיב שצריך להיות 'למשפחותיכם, ועי' עוד שם ברבינו בחיי שם שכתב וז"ל: 'מכאן שחייב אדם לקרב קרוביו, כדי שישמחו עמהם בימים טובים, וכן בימות הגאולה הבטיחנו הקב"ה להתקרב איש אל משפחתו שנאמר (ירמיה ל, כה) בעת ההוא נאם ה' וכו' לכל משפחות ישראל', וישל"ע עוד לענין קמחא דפסחא וכדומה שקודם צריך ליתן למשפחה, ועיין בזה.

והנה כתב הרמב"ן בפרשת ואתחנן (ד' ט) דכתיב רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראוי עיניך, וביאר הרמב"ן שזה מצות לא תעשה שלא תשכח מעמד הר סיני, וז"ל: שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראוי שם עיניך הקולות והלפידים את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראוי עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם וכו', זהו שאמר שם (שמות יט ט) וגם כך יאמינו לעולם, כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאלו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל. והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו, וכל מה שספרנו להם, עכ"ל.

והנה יש לדון במי שהלך לאביו שלו לליל הסדר, והוא ג"כ יש לו בנים ולכאורה הוא יכול לקיים דינו 'והגדת לבנך ביום ההוא', או שעדיף שהוא ילך לאביו, והנראה דלפי הרמב"ן הנ"ל קר"ח שילך לזקנו, דכל המעלה שהאב מספר שהוא מעתיק הדבר מדור לדור, וכאן אם הולך להסבא הרי יש לנו העתקה מעוד דור הקודם, ופשוט דבהכי הוא יותר קרוב להעתקה, דבשלמא לולא הביאור ע"פ הרמב"ן היה מקום לדון שהוא מחייב במיוחד על האב וכיון שכן הנכד הרי אינו מקיים השמיעה על ידי הסבא שלו, ויש כאן נידון מה עדיף לוותר שהאב יספר לבנו בשביל שיקיים אביו לו או שלא לעשות זה, אמנם להרמב"ן הרי יש כאן הקיום גם בסיפור להנכד וכהנ"ל.

והנה ידוע שהמשגיח רבי ירוחם הביא ראיה לשאלה זו מגדעון שהיה גדול הדור ומכל מקום מבואר שהלך לאביו לשמוע האגדה, אמנם להנ"ל מבואר הענין ששם נתגלה לו שהדבר אירע עכשיו, ולפי"ז יבואר מה דאמר גדעון אתמול וכו' והיינו שעל ידי ששמע זה מאביו היה יכול לומר שידע מזה הגם שידע מזה ממנ"פ והרי בתורה כתיב יציאת מצרים, ורק דעכשיו ששמע הסיפור מאביו הרי ידע מזה כהעתקה וכדברי הרמב"ן.

מבואר מדברי הרמב"ן עד היכן מגיע הכח של העתקת האב אל הבן, עד כדי שהקב"ה מצוה אותנו בחיוב פן תשכח את הדברים "אשר ראוי עיניך" לאחר אלפי שנים, דכאילו ראו כל הדורות, וכבר מפורסם להביא דברי הרמב"ן ללימוד המחייב לספר ההגדה מאב לבנו, ולהיות הקיום דחייב כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. והנה ידוע השאלה מה עדיף לענין אם להיות בן אצל אביו, או להיות אצל אדם גדול וכדומה, ולהנ"ל הרי יש לנו מחייב במיוחד שיהא בן אצל אביו דעל ידי זה מקיים הסיפור כראוי שהוא



סימן קי"א

ליל האמונה

חמודות וצ"ב למה רבקה לא השיבה
ליעקב שיש לה את בגדי החמודות
של עשו.

ואולי יש"ל דעשו היה לו זכות כיבוד
אב, וכנגד זה רצתה רבקה להעיר
ביעקב אבינו זכות כיבוד אם, ועל
ידי שיקבל דבריה באמונה ולא ישאל,
בזה יהיה לו זכות כיבוד אם, אמנם
יש"ל עוד יותר, דכיון דזה היה בליל
הסדר והוא ליל האמונה והבן מאמין
באביו, ועל זה השיבה רבקה דצריך
כאן אמונה, בכדי לזכות לברכות וזה
'שמע בקולי'.

ליל הסדר הוא ליל האמונה, ומקור לזה
מהנהגת רבקה אם יעקב אבינו

הנהגה ליל סדר הוא 'ליל האמונה' כידוע,
והנהגה בפרשת תולדות מובא שרבקה
אמרה ליעקב אבינו ששמעה שיצחק
רוצה לברך את עשו, ובפרקי דר"א
(פרק לב) איתא שזה היה בליל הסדר,
דאוצרות השמים נפתחים, ורבקה אומרת
ליעקב לקחת שני גדי עזים, ושאל
יעקב 'אולי ימושני אבי והייתי בעיניו
כמתעתע והבאת עלי קללה' והשיבה
רבקה 'עלי קללתך בני אך שמע בקולי'
ובהמשך מבואר שנתנה רבקה הבגדי

סימן קי"ב

פסח פה-סח

דכשהיו ישראל במדבר היה הדיבור שרוי
בגלות, שלא יכלו לפצות פיהם ולומר
לפני השם יתברך דיבור כראוי, [ועל כן
לא נאמר אלא 'ויאנחו' ו'ויזעקו', ולא
נאמר 'ויתפללו' כיון שלא יכלו
להתפלל] ועכשיו כיון שבאה הגאולה
ונגאל הדיבור כבר יכלו ישראל להוציא
מפיהם דיבורים של יהדות, והיינו פסח

בדברי האריז"ל שפסח הוא הזמן של פה

- סח

ידועים דברי האריז"ל שהובא בכמ"ד
שפסח הוא הזמן של פה - סח,
דהיינו שמספרים יציאת מצרים, וגם
הדיבור היה בגלות. ומשום הכי רואים
שכל מצות הלילה הוא בפה, הן מצות
סיפור והן מצות אכילה, והוא משום

- פה סח. [ולפי זה יש לבאר מה שאומרים לבן הרשע ש'אילו היה שם לא היה נגאל', שהרי מה שנגאל הוא כח הפה שהיה בגלות, ומאידך הרשע שעדיין יש לו דיבור רע ואינו יכול לספר, א"כ הרי אצלו לא היה הדיבור יוצא מהגלות].

והנה מצינו במיוחד בגמ' בפסחים (דף ג') שנדרש לענין דיבור שלא יוציא דבר מגונה מפיו, ואיתא שם 'ותנא דידן מ"ט לא קתני לילי, לישנא מעליא הוא דנקט וכו', לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו וכו'. ומובא בשם ה"אמרי אמת" שאמר שעל כן במסכתא בפסחים הקפיד התנא על לישנא מעליא, ודוקא כאן במסכת זו הביאה הגמרא דבר זה, 'דאל יוציא אדם מגונה מפיו וכו', כי פסח רומז לשמירת הפה כראוי, כדכתבו בסה"ק דפסח הוא "פ - סח" ופרעה הוא "פ - רע", וע"כ במסכת פסחים ובתחלתה נרמז שמירת הפה ושלא יוציא אדם דבר מגונה מפיו וכו'. והוסיפו עוד בספרים בביאור הדבר, דבמצרים הדיבור היה בגלות וכדאיתא, ועל כן בפסח עצמו שיצאו ממצרים והדיבור יצא מהגלות צריך ביותר להזהר בשמירתו, ועל כן רמזה הגמרא דבר זה כאן עד כמה צריך להזהר בזה.

והנראה עוד בזה, דיציאת מצרים היה בעת שאמרו על עם ישראל 'ואתה ערום ועריה' ורק בזכות דם פסח ודם ברית יצא ממצרים, [וכדאיתא ברש"י (שמות יב, ו) שנאמר 'מתבוססת בדמיך' בשני דמים דם פסח ודם מילה] הרי שהיה צריך לנו את הזכות של ברית

מילה ליציאת מצרים, וידועים שברית הלשון מכוון כנגד ברית המעור, והכי כתב הגר"א (עי' בפ' הגר"א לספר יצירה פ"א מ"ג אופן ב') וז"ל, מילת הלשון ומילת המעור שניהם נקראים ברית, הלשון הוא ברית התורה שנקראת ברית, והמעור הוא ברית המילה, ועל ידי אלו הב' בריתות הן קיום כל העולם, כמ"ש אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, שדרשו על ברית התורה, ועל ברית המילה על ידי זיווג גופני של אדם, ועל ידי התורה כל הבל נעשה מלאך כידוע וכן אמרו כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך, עכ"ל.

וביון שכן אלו ב' חלקים הוא נכלל בעבודת אחת בליל התקדש חג זכות ברית המילה, וממילא צריך להזהר בברית הלשון שלא יפגום ברית המעור.

ונראה שגם זה מרומז בגמ' שם דאיתא בגמ' 'אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה'. פרשה זו הוא בציווי הקב"ה לנח על הבהמות להביאן לתיבה, ועי' בהמשך הגמ' עוד דוגמאות בתורה ובנביאים ובלשון בני אדם לדבר בלשון נקייה, אמנם בתורה המקום הראשון שדבר זה הודגש הוא בפרשת נח לענין בהמות טמאות, והגם דבכל התורה כולה התורה קוראת בהמה טמאה אמנם כאן במיוחד עיקם הכתוב שלא להוציא דבר מגונה.

להקשות מהו השייכות לסיני, שהרי הזמן לבריאת האדם הוא במעשה בראשית, ובפשוטו זהו משום שאז ניתנה בו תורה, אבל מכל מקום הענין צ"ב.

והנראה בזה דהנה איתא בזוהר והובא בכל הספרים שהדיבור היה בגלות, ונראה דהשלמת הזמן שהדיבור יצא מהגלות זה התחיל בפסח, אבל הכל הוא בשביל להיות 'תעבדון אלוקים אל החר הזה' ונמצא דהשלמת הדיבור הוא בקבלת התורה, וזה מה דאמר רשב"י דהשלמת כח הדיבור נשלם בעת קבלת התורה, ולענין זה היה הבקשה... ושוב מצאתי דהדברים ממש מבוארים להדיא בזוהר שהשלמת הדיבור שהיה בגלות נשלם בקבלת התורה, והכי איתא בזוהר פרשת וארא (דף כה, ב) וז"ל: ודבור דאיהו מלה דיליה הוה בגלותא והוה איהו אטיס לפרשא מלין ובגין דא אמר 'ואיך ישמעני פרעה' בעוד דמלה דילי איהי בגלותא דיליה דהא לית לי מלה, הא אנא קלא מלה גרע דאיהי בגלותא ועל דא שתף קודשא בריך הוא לאהרן בהדיא, ת"ח כל זמנא דדבור הוה בגלותא קלא אסתלק מניה ומלה הוה אטיס בלא קול כד אתא משה אתא קול, ומשה הוה קול בלא מלה בגין דהוה בגלותא וכל זמנא דדבור הוה בגלותא משה אזיל קלא בלא דבור והכי אזיל עד דקריבו לטורא דסיני ואתיהיבת אורייתא ובההוא זמנא אתחבר קלא בדבור וכדין מלה מליל הה"ד (שמות כ) וידבר אלקים את כל הדברים האלה עכ"ל. ומבואר להדיא דהדיבור נשלם על ידי קבלת התורה, ובזה יש לבאר דאמר רשב"י דעל ידי התורה דייקא נשלם

והנראה בזה שדור המבול היה נכשל בחטא ברית המעור וכדכתיב 'כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ' (עי' נדה דף יג') ובניית תיבה נח היה מקום כניסה חדש כולו בטהרה, ובכאן אלו בהמות שנכנסו וכו' ואפילו הבהמות היו צריכות להיות מתוקנות מדבר זה וכדמצינו בחז"ל שם שגם הבהמות השחיתו דרכם, וע"כ עיקם הכתוב דוקא באלו בהמות והוא הוראה במיוחד בעת שפגעה מידת ההשחתה על הבהמות, לתקן ברית הלשון ושעל ידי זה יהיה נתקן גם ברית המעור.

בענין הדיבור בגלות

איתא בירושלמי ברכות (פרק א' הלכה ב) רשב"י אמר אלו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תריין פומין, חד דהוי לעי באורייתא וחד דעבד ליה כל צורכיה. חזר ואמר ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה אילו הוו תריין.

והיינו שאמר רשב"י שאם הוא היה בזמן קבלת התורה היה מבקש מהקב"ה לברוא שני פיות, אחד לדברי תורה ואחד לשאר הדברים. [וישל"ע ומה עם תפילה, אמנם התשובה מבוארת שם בירושלמי בענין שיטת רשב"י לענין תפילה, לגבי מי שהוא תורתו אומנתו, אמנם עדיין ישל"ע ומה עם חובת ק"ש דזה הרי לכו"ע צריך לומר, ולמה זה נחשב כשאר צרכים לעומת תלמוד תורה]. ויש

יחלק קריאת ההגדה בפסח בליל שבת לאור הנר ששלל רנג

הדיבור ולא התפילה, וע"כ היה מתקן פה במיוחד לזה לדברי תורה. ועיין עוד בשפת אמת (פרשת נשא תר"מ) דמבואר שבמיוחד היה נברא כח הפה בבריאה בשעת קבלת התורה, וז"ל:

אבל כמו שבפרט האדם יש איברים מיוחדים כן בכלל. ודור מרע"ה שקבלו התורה הם הפה. וכן הר סיני הפה בכלל הבריאה כמ"ש יש לארץ פה כו'. ודורות אחרונים נק' רגלים וכו', עכ"ל.

סימן קי"ג

קריאת ההגדה בפסח שחל בליל שבת לאור הנר

כולם, אמנם המחבר הרי לא הביא כלל מנהג זה (בסי' תל"א) וכיון שכן למה הוא שגורה בפי כל, ומוכרחים אנו לומר שאפילו אם בדרך כלל השיעור שכחה הוא אחת ליי"ב חדש, אמנם בדבר כזה של סיפור יצי"מ שהוא ענין גדול מאד, הוא שגור בפי הכל, ואין כאן שכחה כלל, ומה עוד שממשיכין לזה בכל השנה על ידי קיום המצות זכירת יצי"מ בכל השנה, ומתוך ההלכה כאן, יש לנו ללמוד לימוד גדול לענין החיבה והתקשרות שיש לכל אחד ואחד בקריאת ההגדה, עד כדי כך שאין עם הארץ שאין ההגדה שגורה אצלו, עכ"פ ראשי הפרקים.

אמנם המהרי"ל כתב (סדר ליל שני אות ג) וז"ל "דרש מהר"י סג"ל כד אירע ליל פסח בשבת אל יאמר אדם לחודיה ההגדה, רק חבירו יקרא עמו, דחיישינן שמא יטה. ואם אין לו חבר אשתו היודעת לקרא תקרא עמו. ואין מועיל עם אשתו המעיינת עמו תוך הספר אם לא יודעת לקרא, עכ"ל. וכן הוא בספר הפרנס (סי'

אם ההגדה היא שגורה בפי כולם

כתב המחבר (סי' רע"ה ס"ט) 'ליל פסח שחל להיות בשבת, מתר לקרות ההגדה בספר, משום דהוה כעין ראשי פרקים, דאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת'. ובמשנ"ב (סקי"ז) הביא מהפמ"ג חידוש גדול שאף אם הוא עם הארץ שלא למד מעולם ואין ההגדה שגורה לו, מ"מ אפשר להקל כיון שמצות ההגדה הוא מן התורה, עכ"ד.

והנה הכלל בשיעור שכחה הוא ששוכחים אחר י"ב חדש, מהא דאמרינן (ברכות דף נח) אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר י"ב חודש. שנאמר נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובר. [וע"ש ברש"י ובשיטה מקובצת ב"מ דף כ"ד ע"ב לבתר תריסר ירחי שתא].

ולכאורה צ"ב דלמה נחשב שההגדה היא שגורה בפי כולם ובשלמא לאלו הנוהגין כדברי הרמ"א לומר ההגדה בשבת הגדול, א"כ ההגדה שגורה בפי

קכ"ח) ועי' עוד בספר התרומה סי' ריט, ובהגהות מיימוניות פ"ה הט"ו אות ס, ובמרדכי פ"א סי' רצו. ואם אין לו כל אלה או יש לו חבר עם הארץ אז יאמר להם תסתכלו בי אם אבא להטות תמחו בידי ותאמרו: שבת היום שבת היום. ואם אדם בקי הוא ורגיל בפסוקים דכשרואה התחלתם יודע סיומם לא צריך כל אלה דא"צ הטיה" עכ"ל. והדברים הוא פלא ומצוה לישב, שהמהר"ל נקט כדבר פשוט שכהיום אין אנו בקיאים, וצ"ע כעת.



ביאורים על
הגדה של פסח

סימן קי"ד

אמירה בקול רם הא לחמא עניא

ובעיקר הקושיא למה דורשין דוקא מפרשה זו של הבאת ביכורים, יש לבאר עוד. דהרי בעת דמספרים ביצי"מ מבארים מהמקור הראשון שמצינו בתורה איך היו מספרים ביצי"מ, והנה אף שבודאי מבואר בתורה בפרשת יתרו דמשה רבינו סיפר ליתרו על כל התלאה אשר נעשה לישראל ביצי"מ, וגם בפרשת דברים מצינו בתורה כמה פעמים על יצי"מ, אמנם לא מצינו איך הוא צורת הסיפור, ורק כאן בפרשת ביכורים זהו המקור הראשון שמצינו דהתורה מגלה לנו איך מספרים, שבא אדם ומביא ביכורים ואז הוא מספר את כל העובדא שאירע ביציאת מצרים, וכיון שכן הרי שזהו ההגדה הראשונה שמצינו בתורה איך אדם מספר העובדא, משא"כ בחומש שמות אין זה סיפור שאדם מספר על יציאת מצרים, אלא שם זהו העובדא עצמה בעת שאירע הדברים, ודבר זה שאדם מספר מה שהיה למפרע, זה מצינו רק בסיפור יצי"מ שבעת הבאת הביכורים, ועל כן לומדים דוקא משם את האופן איך לספר ביצי"מ.

הטעם שאומרים 'הא לחמא עניא' בקול רם, וגם בלשון ארמי

הנה כתב המשנ"ב (סי' תע"ג ס"ק סא) 'וצריך לאומרו בקול רם' (מהרש"ל). והדברים

אם צריך אמירה בקול רם בכל ההגדה כתב המשנ"ב (סי' תע"ג ס"ק ס"א) 'ויאמר בקול רם'. והנה יש לדון אם כוונתו היא על כל ההגדה או לא, ובפשוטו היינו שיאמר כל ההגדה בקול רם, כיון שעל ידי שיאמר ההגדה בקול רם יקיים מצות 'והגדת לבנך' בשמיעת והבנת בניו סדר ההגדה, וגם אם הוא יחידי יאמר ההגדה בקול רם, כיון שיש אומרים שאינו יוצא ידי מצות סיפור יצי"מ בהרהור, לכן אם יאמר בקול נמוך יש לחשוש שרק יהרהר ולא יוציא בשפתיו, ועוד יש טעם לזה על דרך הרמז והקבלה (עי' יפה ללב סק"י).

ונראה לומר עוד טעם ומקור לזה לומר בקול רם, דהנה כל ההגדה נדרשת מפרשת הבאת ביכורים בפרשת כי תבוא, והדברים צ"ב למה דורשין מפרשה זו דוקא, ולא מהפרשיות שבספר שמות ששם הוא הסיפור של גלות וגאולת מצרים. והנראה בזה, דמי שמביא בכורים ואומר פרשה זו כתיב 'וענית ואמרת' וגו' ופירש רש"י שם: וענית ואמרת 'בקול רם, הרי שבפרשת הבאת ביכורים יש תנאי מיוחד שיאמר את הקריאת ביכורים בקול רם, וע"כ דורשין בדוקא מפרשה זו אשר בליל הסדר נקבעת הסיפור להיות בקול רם, דוגמת הבאת ביכורים, וזהו גופא המקור לכל זה.

צ"ב שמשמע שיש מחייב מיוחד לומר פיסקא זו בקול רם [עי' בקטע הקודם שעמדנו בזה אם הוא בכל ההגדה, אמנם כאן באנו לפרש כפי הפשטות שזהו דין מיוחד בהא לחמא עניא], ומה הענין דנתיחד חלק זה שצריך לאומרו בקול רם. והנראה כפשוטו לפרש שכיון שקורא העניים לבוא לביתו, הרי מצינו בגמ' תענית על רב כהנא שהיה מכריז בקול בעת שהיה מזמין העניים, וכיון שכן במיוחד בהזמנת העניים יש מחייב לעשות כן ולהזמין בקול רם.

והנראה עוד בזה בהקדם הפירוש מעשי ה' לרבינו אליעזר אשכנזי, שכתב, דפיסקא זו היא כקינה שענין הא לחמא הוא כעין קינה שנתקן בבבל לקיים מה שנאמר "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי" דהיינו בזמן שבית המקדש היה קיים היה הפסח נאכל רק למנוייו, מה שאין כן עכשיו מקוננים שהיא כלחמא עניא די אכלו במצרים שכל דצריך ייתי ויפסח כי אין עכשיו פסח ואין כאן מנויים, ואחר כך מתחילין בנחמה קודם הסיפור, ואומרים השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדי וכו'. [ובחתם סופר כתב דנראה לו דזהו הפשט האמיתי בזה, ואולי משום הכי יש לדקדק לאומרו בניגון המקובל לזה, שהוא קצת בניגון של קינה].

והנה לפי"ז נראה לפרש הטעם למה חלק זה הוא בקול רם, כיון שזהו כמו שאנו צועקים על זה שאנו נמצאים בעת צרה, והנה כתב המבי"ט בספרו בית

אלקים (שער א' שער התפלה סופ"ו) דמ"ש רז"ל שהתפילה בלחש, היינו בתפילות הסדורות בכל יום שלא בעת צרה, אבל התפילות שמתפללים בעת צרה והצער, אי אפשר להתפלל בלחש אלא בקול רם. ועי' עוד בשו"ת מהרי"א (חאו"ח סי' קפ"ג ד"ה הנה) שכתב וז"ל: ונ"ל כלפי דקיי"ל בכרכות (דף כ"ד) ברייתא המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה כו', המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר, דכתיב בהו קראו בקול גדול, ובטור ושו"ע או"ח (סי' ק"א). אמנם וודאי בשעת צרה ממש, מלבד שאין אדם נתפס על צערו, אם גם צועק בתפלתו בקול שלא עפ"י דין, עוד זאת כי אדרבה גם מצותו בכך, כמ"ש הרמב"ם מצות עשה מה"ת לזעוק ולהריע כו' עכ"ל. ולפי"ז הרי החלק זה צריך להיות בקול רם.

ולפי"ז נראה לבאר גם הטעם שאומרים זה בלשון ארמי, דהנה כתב המגן גיבורים [בסי' ק"א באלף המגן אות י' משמיה דהתמים דעים ס"ק פ"ד] דאף דאסור ליחיד להתפלל בלשון ארמי, המתפלל בדמעה וצעקה על אונאה או בכיוון גדול מתוך צער, תפילתו נשמעת אף בלשון ארמי.

ולפי"ז הרי נפלאים הדברים שבדוקא אומרים זה בלשון ארמי, להורות לימוד זה שהרי בדרך כלל אסור ליחיד להתפלל בלשון ארמי, אמנם כיון שבקשה זו לפי המעשי ה' הוא קינה ותפילה, ותפילה במקום צער הרי נשמעת אף בלשון ארמי, להכי אומרים אנו בנוסח ארמית, בכדי להורות לימוד זה.

טעם הזמנת האורחים בשביל קיום מצות המצה שעונין עליו דברים ומצות הפסח, ולכן זהו הזמן לומר זה

הקושיא מתבקשת מה הטעם שרק עכשיו מזמין האורחים להסעודה, ומה דמצינו בגמ' שר"ה בהדי דקאכיל ריפתא היה אומר כך, הרי בודאי בליל הסדר אין הזמן עכשיו להזמין האורחים, וגם צ"ב מה הטעם שאנו צריכין בליל הסדר להזמין האורחים, ולא עוד אלא דמצינו בראשונים שאין מקדשים בבית הכנסת בליל הסדר כיון שכולם יש להם מה לאכול ואין אוכלין שם בביהכנ"ס. וגם בכלל אינו מובן למה עכשיו זהו הזמן להזמין ולא בראשית הסעודה, או בעת אכילת המצה. וכן גם אינו מובן מהו השייכות כאן לענין קרבן פסח, והכל צ"ב.

והנראה בזה בהקדם דברי הגמ' בפסחים (דף לו.), 'אמר שמואל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה'. הרי דהקיום של המצה הוא שצריך להיות עונין עליו דברים הרבה, והיינו דבכדי שהחפצא של המצה תהיה 'לחם עוני' צריך לעשות דבר זה, ולפי"ז נפלאים הדברים שהרי קיום החפצא של המצה שתהיה לחם עוני אפילו עוד לפני האכילה, זה נקבע כאן בעת תחילת הסיפור של מגיד, וע"כ מיד בעת שעושין זאת, קובעים אנו ואומרים "הא לחמא עניא" והיינו לחם עוני, ונכלל בלחם עוני שצריך להיות עונין עליו דברים הרבה, וכן מי שמזמינים אני מזמינו עכשיו לזה, ושיתקיים גם אצלם הקיום של 'לחם עוני' על המצות.

ושוב מצאתי שהדברים מפורשים במקצת בשו"ע הרב (ס' תע"ג סל"ו) שכתב וז"ל: 'לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי לצאת בה ידי חובתו, שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חכמים שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עני, חסר וא", דרשו חכמים לחם עני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה ועליה יאמר ההגדה' עכ"ל.

והנה גם בענין קיום מצות פסח, מצינו שלצורך קיום המצוה גם צריך להיות אמירה על זה, והוא בדברי ר"ג שאמר: 'כל מי שלא אמר שלשה דברים בפסח לא יצא ידי חובתו', ובתוס' (דף קט"ז ד"ה ואמרתם זבח פסח) כתבו: 'פירוש באמירה, שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצריך לומר נמי מצה זו, מרור זה' עכ"ל. והיינו שיש כאן מצוה לעיכובא בשביל קיום המצוה של פסח לומר הדברים, וכיון שמצינו כאן דין אמירה, הרי גם על קיום מצות פסח צריך לומר ההגדה, ועל כן גם כל מי שיאכל הפסח, אני מזמינים עכשיו שהם יכולים לקיים האמירה בכאן.

ביאור לפי דברי המהר"ל והאבודרהם למה מזמין העניים עכשיו

כתב המהר"ל (גבורת ה' פרק נא) וז"ל: כל דצריך יתי וכו'. נקט תרי לישני, האחד לאותן שהם רעבים יבאו ויאכלו לחם עוני וזהו כל דכפין יתי וכו'. ואם אינו רעב אך הוא צריך לצאת ידי חובתו

בפסח ואין לו כל דצריך ייתי ויפסח, פירוש יעשה סדר הלכות פסח. מפני שזכר סדר הלכות פסח אומר שיהיה מרוצה ומקובל אל הקדוש ברוך הוא מה שאפשר לנו לעשות, ואם היה אפשר שנוכל לעשות הפסח נעשה גם כן ועכשיו שלא נוכל לעשות יהיה מרוצה ומקובל אל הקדוש ברוך כאשר עשינו, עכ"ל. והיינו שלא פירש כהראשונים דכל ייתי ויפסח' היינו קרבן פסח, אלא שזה הסדר שאנו עושין עתה, וכן הוא בכמה ראשונים עי' באבודרהם וכן באברבנאל שפירשו כן.

ולפי פירוש זה הרי יש לנו עוד תשובה מאד פשוטה למה מזמין האורחים דוקא עכשיו ולא בריש הסעודה, דהרי האורחים הם מוזמנים כבר, והם עכשיו יושבים על הסעודה, אמנם בעת שהוא מתחיל לומר ההגדה הרי בזה הוא מאריך ומתאחרת הסעודה [וזהו באמת קושיות הרשע מה העבודה הזאת לכם, וכן עומק השינויים במה נשתנה הוא הכל כזה למה אין אוכלים מיד] ולזה הבעל הבית אומר לאורחים שמי שהוא רעב יאכל כבר עכשיו ואינו צריך להמתין עד סוף ההגדה, אמנם מי שהוא רוצה ליפסח שיעשה סדר ההגדה ייתי ויפסח, כלומר שיצטרף עמו עכשיו.

טעם אמירת 'הא לחמא עניא וכו' כל דצריך ייתי ויפסח' בלשון ארמית

בספר מעשי ה' לרבינו אליעזר אשכנזי כתב, דפיסקא זו היא כקניה המזכרת את הפסח בהיות המקדש על

מכונו, כשהפסח היה נאכל למנוייו, ואז לא היה אפשר להזמין האורחים, כיון שהוא כבר אינו למנוייו ובאמירה זו אנו מקיימים "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי". [ובחתם סופר כתב דנראה לו דזהו הפשט האמיתי בזה, ואולי משום הכי יש לדקדק לאומרו בניגון המקובל לזה, שהוא קצת בניגון של קניה, ועי' עוד בדרשות חתם סופר (חלק ב' דף רנו) שפירוש בדומה לזה בביאור שיטת הרשב"ם בענין אכילת אפיקומן בזמן הזה עיי"ש].

ולפי דבריו יש לבאר למה נאמר זה בלשון ארמי, [ויער' בראשונים שנתקשו בדבר זה, וברש"י פירש דאם היה השדים שומעים בלשון קודש הם היו באים, ולכך אינה נאמרת בלשון הקודש, ויש עוד מהלכים בראשונים בזה]. אמנם לפי המעשי ה' יש לבאר לפי מה דאיתא בכת"ס לבאר הטעם דחד גדיא נשנית בלשון ארמי שהוא מחמת דפיוט זה נשנה כקניה על מה שאבדנו כיום בעוונותינו את מצות קרבן פסח לכן אנו מקוננים בלשון השגורה במקום גלותינו, עכ"ד.

ולפי"ז נפלא הדבר דבשני מקומות בהגדה דבאים כקניה, דייקא על מה דאין לנו הקרבן פסח, באותן ב' מקומות אומרים אותן בלשון ארמי. ונראה להוסיף עוד נקודה בזה, שהרי לפני אמירת מגיד נדפס בכמה הגדות מאמר הזוהר, דאיתא שם שהקב"ה אומר למלאכים לבוא למטה לשמוע הסיפור, ונתבאר בזוהר עיקר ההדגשה על שאנו אומרים זה בשמחה,

וע"כ כל מעלותינו הוא אמירתנו הסיפור יצי"מ בשמחה, ומשום הכי אומרים חלק זה בלשון ארמי, שאין אנו רוצין שישמעו המלאכים שאנו אומרים זה בצער.

ונראה עוד לומר בזה בטעם שאומרים בלשון ארמי, דהנה בריש פרשת שמות הביא הבעה"ט והלבוש הרמז לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום עיי"ש. והדבר צ"ב למה נלמד המחייב לומר שנים מקרא ואחד תרגום דוקא בריש פרשת שמות, ואפשר לבאר דחלק מהלימוד לחיוב לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, שהרי כידוע תרגום הוא בלשון של גלות, וענינו מעורר על חושך, וכל ענין התרגום הוא גלות, ואיתא בכת"ס דמשום הכי יש קריאה של שנים מקרא ואחד תרגום בכדי שיהיה ביטול של חד בתרי, ולפי"ז מבואר מה שמרומז ענין זה של שמו"ת בריש פרשת יציאת מצרים, בכדי ללמד הענין שצריך לומר שנים מקרא ואחד תרגום, דכנראה הזמן לזה הוא בשבת קודש, שאז אפשר לבטל הכוחות הרע שיש בזה. ולפי האמור הרי גם כאן כשמתחילין לספר ביצי"מ מתחילין זה בלשון תרגום, שזהו החושך שהיה במצרים.

הטעם דדוקא בליל פסח יש קינה על החורבן, בעוד שהעבודה בליל הסדר הוא לשכוח מחורבן ירושלים

הנה הבאנו לעיל מספר מעשי ה' לרבינו אליעזר אשכנזי שכתב, דפיסקא זו של 'הא לחמא עניא' היא כקינה המזכרת

את הפסח בהיות המקדש על מכונו, כשהפסח היה נאכל למנויו, ואז לא היה אפשר להזמין האורחים, כיון שהוא כבר אינו למנויו ובאמירה זו אנו מקיימים "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי".

ולבאו' דבר פלא הוא דדוקא בליל הסדר דכתב הרמ"א (סי' תע"ב) דיסדר שולחנו בכלים נאים, והמהרי"ל היה נוהג להביא הכלים שלא שימש בהן כל השנה לליל הסדר כיון דאין לעשות שום זכר לחורבן בליל הסדר, וכאן אנו עושין להיפך [אמנם ויש לדון דמ"מ אמירה זו אינה בעיקר על חורבן הבית אלא רק על מצות קרבן פסח דעכשיו אי אפשר לעשות].

אמנם הדברים יבוארו לקמן במה דנוהגין שאוכלין ביצה בשלחן עורך זכר לתשעה באב, ויתבאר גם בהמשך ההגדה לענין מה דאומרים בברכת 'אשר גאלנו כן יגיענו לרגלים אחרים' כיון שבלייל הסדר יש זמן מיוחד וחשוב מיוחד לתקן את חורבן הבית, וע"כ הוא בגדר 'תיקון', ואינו 'קינה' בלבד,

ואולי אדרבה משום הכי פותחין ההגדה בזה, כיון דבסיפור יצי"מ שבמיוחד על ידי הסיפור בזה יש אפשרות לתקן את חורבן הבית, וכן בכל עניני ליל הסדר הלשון ברמח"ל הוא: כגרון ביד החוטב, ועל כן אדרבה אנו מזכירין ענין זה בהקדמה ל'מגיד', בכדי לדעת את גודל חובת השעה בליל הסדר.



סימן קט"ו

הא לחמא עניא

הטעם שמזמין האורחים דוקא עכשיו
באמירת בהא לחמא עניא

הנה בגמ' פסחים (קטו.) מבואר ג' דרכים בפירוש לחם עוני, א'. דעונים עליו דברים הרבה, ב'. מה דרכו של עני בפרוסה, ג'. מה עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן. והנה מה דעושין 'יחץ' למצה, זהו לכאורה שייך רק לפי הפירוש דמה דרכו של עני בפרוסה, וע"כ עושין יחץ, לקיים דבר זה, אמנם עדיין ישל"ע למה צריך לעשות זה עכשיו ולא לפני אכילת המצה,

ויש לומר דהרי צריך שיהיה 'לחם עוני', שעונין עליו דברים הרבה, ולפי האמור זה צריך להיות אותו המצה דתתקיים בו המצוה, שיהיו עונין עליו דברים הרבה, ואם יעשה היחץ רק לבסוף הרי לא יתקיים זה הענין. ולפי"ז מבואר דכיון דצריך להיות עונין עליו דברים הרבה ע"כ צריכה המצה להיות מונחת על השולחן בכל עת אמירת ההגדה [וכידוע שמרן הגרי"ז הלוי היה מקפיד בענין זה] אמנם לזה לא היה צריך לעשות יחץ, אמנם מאחר דצריך להיות פרוסה, ולפי"ז עושין זה עכשיו כדי שיהיה עונין עליו דברים הרבה על אותו קיום של יחץ.

ולפי האמור יש לבאר למה מזמין עכשיו האורחים לסעודה, דהרי מקודם

לפיסקא זו, הרי עשה יחץ במצה, והצניע המצה ממש כדרכו של עני בפרוסה, ואינו גומר אכילתו ומשאיר חלק זה לעוד פעם, כמו הטעם שכתב החינוך באיסור 'נותר' בקרבן פסח, דזהו משום דאינו כדרך מלכים שאינו משאיר, הרי דמבואר שלעני ישנם ב' חלקים שמראים את עניותו, ראשית עצם הדבר דדרכו של עני בפרוסה, כדינא דגמ', וגם החלק זה דמצניע אכילתו ואינו אוכל הכל מיד,

וא"כ נפלא הדבר מה שביחץ כאן עושה את ב' הדברים האלו, אלא שמכיון שיש מקום לאותם העניינים שהזמין הבעה"ב להסעודה לטעות, ולחשוב בעת שיראו את בעל הבית עושה יחץ, שבעה"ב הוא עני ואין לו מספיק מצה ליתן לכולם, ולזה אמר דאינו כן, ולפיכך מכריז הבעל הבית ואומר: הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים, דהיינו שכל טעם הדבר של 'יחץ' הוא לזכר זה, וע"כ אתם העניינים אל תדאגו, וכל דכפין ייתי ויאכל.

עוד טעם שמזמין האורחים, כיון דעצם היו"ט של פסח בא מזה דאברהם אבינו הזמין אורחים

הנה ידוע ההערה למה עכשיו הוא הזמן עכשיו להזמין האורחים, שהרי היה צריך לעשות זה כבר בתחילת הסדר,

אמנם חוץ מזה עצם הדבר צ"ב מהו הענין דכחלק מההגדה מספרים על הזמנות אורחים [ויעוין לעיל שנתבאר ממעשה רוקח ביאור נפלא דלפי"ז הכל מבואר בטוב טעם עיי"ש].^א

והנראה לומר בזה דהנה ג' הרגלים מכוונים כנגד ג' אבות, וכדאיתא בטור (סימן תי"ג) וחג הפסח מכוון כנגד אברהם אבינו כדכתיב 'לושי ועשי עוגות' ולפי האמור הרי אברהם אבינו הוא עמוד החסד, ואם פסח כנגד אברהם אבינו, ע"כ דבכדי לקיים המצוה כראוי צריך לידבק במצוה המיוחדת אצל אברהם אבינו וזהו מצות הכנסת אורחים, וע"כ לפי הסדר מיד אנו מכריזין על הכח שלנו להזמין האורחים, ולהדבק במידותיו של אברהם אבינו, ובמיוחד שרואים בדברי הטור הנ"ל דעצם היו"ט של פסח בא מזה דאברהם אבינו הזמין האורחים דעל דבר זה נקבע הרמז 'לושי ועשי עוגות', וממילא מכיון שבמעשה זה של 'לושי ועשי עוגות' למצות הכנסת אורחים, בזה טמון עצם הכח דפסח, אם כן הזמנת האורחים הוא כחלק מן ההגדה.

עוד טעם שמזמין האורחים, כדי להוציא את כולם

יש מקשים מה הטעם דרק עכשיו אנו מזמינים להסעודה את העניים, שהרי אנו כבר באמצע הסעודה ולכאורה היה

לנו להזמין כבר מיד בתחילת הסעודה קודם הקידוש. וצ"ב.

ונראה לדון בזה ע"פ המבואר בגמ' (ברכות דף מב) לענין אם רוצה להוציא אחרים בברכתו, דאינו יכול להוציא אלא א"כ מזמינן הן לזה, עיי"ש דצריך אמירה ניזיל וניכול במקום פלן, דזה נחשב במקום הסיבה ואז יכול להוציא אחרים. והנה כאן בליל הסדר צריך להוציא את כולם, והרי את ההגדה אין אומרים בהסיבה, ולפי"ז חסר כאן את מעלת ההסיבה בכדי להוציא אחרים, ולכך צריך להזמין האחרים, וכמו העצה שם במשנה, וזהו מה שאומרים עכשיו להעניינים דהם מוזמנים, ובאופן זה יכול להוציא אחרים בליל הסדר, אמנם ישל"ע דהרי יש ישיבה, ובזמן הזה מפסיק לעשות הישיבה, אמנם יש לומר דזהו לענין כל השנה אבל כיון דבליל הסדר, הדרך הוא להסב, וע"כ עיקר הקביעות הוא רק בהסיבה, וע"כ אם אין כאן הסיבה בפועל שוב צריך להעצה השניה המבוארת שם בגמ', דאם אומר ניזיל וניכול בדוכתא פלן דזה נחשב כאילו הזמין אותו.

ולפי"ז יש לדון לדינא דאפילו אם בכל השנה, יכול להוציא בישיבה, אמנם בליל הסדר לענין ברכת המוציא צריך לעשות זה בהסיבה, אלא דיש לדון בזה מאחר דחידש הראב"ה שבזמנינו

א. ועיין בבית הלוי (דרוש טז) דמבאר הענין המיוחד דצדקה לכאן. ועי' עוד בדרשות חת"ס (חלק ב' דף רנ"ו) בביאור מה היא השמחה עכשיו שאנו בגלות, וכמו"כ היה בכלל ישראל במצרים, ורק שהגלות עכשיו אין לו קצבה ויכול על ידי מצות צדקה מיד להגאל, וזהו שאנו אומרים על הזכות להזמין אורחים שבכותנו להיות נגאל ועל ידי זה אפשר לנו לספר ההגדה עיי"ש.

ההסיבה אינו לעיכובא שבזמן הזה אין דרכנו בהסיבה, וממילא שוב אין הדרך בהסיבה אפילו בליל הסדר, אמנם יש לדון בזה, אם לענין זה יהיה חילוק בין נשים לאנשים, ועיין בזה.

עוד טעם שמזמין האורחים, כיון שאכילת מצה הוא כולו מצוה ואינו אכילת כריסו

הנה מצינו בליל הסדר שמזמינים את האורחים במה שאומרים "כל דכפין ייתי ויכול", והקושיא ידועה מה החידוש בזה דווקא בליל פסח שדוקא בו תיקנו לומר נוסח זה, ולא מצינו כן גם בשאר המועדים, והרי בכל המועדים, ג"כ יש מצוה להאכיל את העניים, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו ה"ח) וז"ל: "אבל מי שנוצל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא 'שמחת כריסו', ועל אלו נאמר 'זבחייהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם', ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר 'וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם', עכ"ל. וכן צריך ביאור למה רק עכשיו מזמין האורחים שלכאור' היה צריך לעשות זה בתחילת הסדר בקידוש, וגם אינו מובן מה השייכות בזה לאמירת 'הא לחמא עניא'.

והנראה לומר בזה, דהרי בליל הסדר מקיים את מצוות הסעודה באכילת מצה, שהיא מצוה מן התורה, והרי מצוה זו מפקיעה אותו מלהיות שמחת כריסו, וזהו חלוק מסתם אכילת

סעודת שבת ויו"ט, שאפילו שיש מצוה באכילה, אמנם עצם מעשה האכילה הוא אכילה של תענוג, [וכדברי החת"ס בתשובה שהמצוה היחידה של אכילה שנשאר לנו מן התורה בזמן הזה, זה רק אכילת פסח], ואינו בכלל שמחת כריסו, וא"כ הכל הוא קיום המצות, וכיון שכן היה נראה לדון ולומר שאינו צריך להזמין האורחים, כיון שהשמחה הוא כולו שמחה של מצוה, וזהו כאן החידוש שגם בליל פסח צריך להזמין אורחים,

ומצינו שיסוד זה נשנה וחוזר ונשנה בכמה דברים, דהנה יש ללמוד יסוד זה גם מדברי הט"ז בנוגע ללבישת הקיטל בבית הכסא, שזה נחשב בגד של 'תפילה' והגם שלובשים הקיטל גם לאכילה בליל הסדר, מכל מקום גם האכילה בליל הסדר נחשבת רק למעשה מצוה ולא למעשה אכילה, וכן מצינו בדברי הדרכי משה לענין נטילת ידים לפני כרפס שכתב שהטעם בזה הוא משום משום דנחשב כ'תפילה', וכן מצינו בדברי הרא"ש שכתב לענין מה שיכול להוציא אחרים בכרפס כיון שהוא לשם מצוה, וכן ביארנו שלא מצינו שצריך אכילה במיוחד לשולחן עורך, והן לענין שאם יוצא עם המצה הפרוסה, וכן מצינו בדין של ד' כוסות דלפי התוס' (פסחים דף קח, ב) נלמד מזה חובת 'ושמחת בחגיך', הרי שגם שתיית היין להרגשת חירות הוא גם לשם מצוה דכן 'ושמחת בחגיך', וכל המשנה בריש פרק ערבי פסחים שנלמד מזה את חובת סעודה ביחד עם קיום מצות היום,

ואחר כל הראיות הנ"ל שנתבאר בכמה מקומות כדברינו, שהשמחה בליל פסח הוא כולו שמחה של מצוה, מיושב כאן באופן נפלא, דאדרבה כיון שהוא מתחיל לומר 'הא לחמא עניא' ומשנה מהנהגתו בכל סעודה, ואינו אוכל מיד, אלא מבאר את ענין קדושת המצה בליל הסדר, הרי ממילא לכאורה אינו צריך להזמין האורחים, ומשום הכי דוקא כאן יש לאדם לומר אני מזמין האורחים כאן ולא מכח סעודתו, אלא כל ההזמנה היא הזמנה של מצוה,

ובזה יבואר הנוסח שאומרים "כל דכפין ייתי ויכול", דהכוונה בזה היא: דכמו שהייני מזמין לאכול מקרבן הפסח, שענין זה הוא לגמרי לשם 'מצוה', כמו כן אני מזמין עכשיו האורחים לסעודתי והיא הזמנה של מצוה, וזהו 'כל דכפין ייתי ויכול' דהינו שיבוא ויצטרף לאופן זה ולאכילה כזו לשם 'מצוה', וזהו הדמיון במה שאומר שכמו בזמן שהיה הבית המקדש הייתי מזמין את כולם לאכול הקרבן פסח שהוא לגמרי אכילה של מצוה, כמו כן כאן היא הזמנה של מצוה.



סימן קמ"ז

כל דכפין ייתי ויכול

ידוע קושיית העולם שהרי העניינים נמצאים כבר וכו', והנה מצינו בהלכות סוכה שיש ענין להזמין האושפזין, ומבואר בזוהר הק' שהאושפזין באין לסוכות רק אם מזמינם, וז"ל: היסוד ושורש העבודה (שער יא) שהביא מדברי הזוהר הק' בקיצור וז"ל: ונשמע קולו בבואו אל הסוכה מן הפתח ולפנים, להזמין אושפזין עלאין קדישין, לכלם בשם יקרא בפה מלא. כי מבואר בספרים מלשון המאמר הזוה"ק הנ"ל, שאם האדם לא יזמין הני אושפזין קדישין בפיו, אף אם הוא צדיק גמור, אינם באים בסוכתו כלל, שצריך להזמין אותם דוקא ולקרוא אותם כל אחד בשמו. ע"כ.

ולפי האמור הרי בפסח שהוא ג"כ ענין גדול שהאורחים שהם נמצאים שם, מזמינים אותם בפה וזהו כהקדמה להסדר, אמנם להמבואר הדברים אינם מבוארים היטב, בדברי הזוהר בענין סוכות משמע שהאושפזין באמת אינו באים בלי זה, אבל בכאן הרי האורחים נמצאים שם, וכיון שכן מה ענין ההכרזה בכאן, ואם כי הדברים עדיין אינם מבוארים עכ"פ יש לנו בזה מראה מקום לענין ההזמנה בפה, והחשיבות המיוחדת שיש בו, וגם יש רמז בכאן לחשיבות האורחים דוגמת האורחים באושפזין בסוכות דמזמינים אותם בפה וכמו כן כאן.



סימן קי"ז

הא לחמא עניא

רעב כמו אכילת מצה, כיון שדינו להאכל
על השובע עכ"ד.

ונראה להוסיף בזה ולפרש עוד, דגם מי
דהוא רעב ורוצה סתם לאכול,
הרי זה אינו באמת מה דהוא צריך, הן
דלא צריך לזה בעצם, אלא מחמת רעבונו,
וגם בעומק זה אינו באמת מה שהוא
צריך, ואף שהוא רעב ומוכרח לאכול
זהו משום דנחשב אצלו ככפייה, וע"כ
בדרך כלל מי שהוא מרגיש במצב של
כפייה, הוא יבוא לאכול, אבל כאן אני
אומר לך מה שבאמת אתה צריך, וזהו
לפתוח ולאכול את ה'אכילת מצוה' של
קרבן פסח ומצה, וכל שאר מצוות הלילה.

ביאור הלשון 'כל דכפין ייתי ויכול, כל
דצריך ייתי ויפסח'

בראשונים מפרשים דהלשון 'כל דכפין'
היינו מי שהוא רעב. והנה
איתא בחדושי הגרי"ז בביאור השינוי
הלשון שקודם אומר 'כל דכפין' ואח"כ
אומר 'כל דצריך', דהנה מצד הדין אסור
לאכול בער"פ כדי שיכנס לאכילת מצה
כשהוא תאוה (עי' רמב"ם חו"מ פ"ו הי"ב)
ולכן אמר 'כל דכפין ייתי ויכול', דהיינו
שיבוא לאכול מצה כשהוא רעב, משא"כ
בקרבן פסח שהוא נאכל על השובע, ולכן
אמר 'כל דצריך ייתי ויפסח' דהיינו דכל
מי שצריך יבוא ויאכלנו, אבל לא כשהוא



סימן קי"ח

הא לחמא עניא

[עי' שבת י"ב שאין המלאכים מכירין
בלשון ארמית] ויקטרגו עלינו כשיראו
שאנו מתפארים בכל זה, ושלא יזכירו
עוונותינו ויאמרו שאין אנו כדאים לזה.
אלא דלפי"ז צריך ביאור דא"כ למה רק
חלק זה נתקן בלשון ארמית, ולא כל
שאר ההגדה, ואדרבה הרי חלק זה של
'הא לחמא עניא' אינו מעיקר חלק

אמירת הא לחמא עניא בלשון ארמית בא
להורות דזהו החלק בהגדה המיוחד על
בין אדם לחבירו, וחלק זה אי אפשר
למלאך לעשות

פתיחת ההגדה "הא לחמא עניא" נסדרה
בלשון ארמית, והרבה טעמים
נאמרו בזה, ובריתב"א כתב דלכך נאמר
בלשון ארמי כדי שלא יכירו המלאכים

ההגדה כלל' ואיננו מדברים ומתפארים בחלק זה, והוא רק כחלק נוסף להגדה, וא"כ מדוע דוקא שם מקפידין לומר זה בלשון ארמית בכדי שהמלאכים לא יקטרגו וצ"ב, ובפשוטו יש לומר דכיון שזהו התחלת ה'מגיד' ולכך שם דוקא מקפידים לומר זה בלשון ארמית, משא"כ על המשך ההגדה אין מקפידים כ"כ, ועדיין צ"ב.

והנראה לומר בזה, בהקדם הגמ' בשבת (דף לא.) מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעבי - זו היא כל התורה כולה, ואיד - פירושה הוא, זיל גמור. ובמהרש"א שם הקשה למה אמר לו ענין זה דוקא בלשון ארמית ולא בלשון הקודש להדיא, שיש לו לקיים מצות 'ואהבת לרעך כמוך' עיי"ש.

והנראה בזה בהקדם מה דאיתא בגמ' (ברכות דף י:) 'המתפלל צריך שיכוין את רגליו, שנאמר: ורגליהם רגל ישרה'. ופירש"י ורגליהם רגל ישרה נראים כרגל אחד. וכתב המחבר (סי' צ"ה) יכוון רגליו זה אצל זה בכיוון, כאלו אינם אלא אחד, להדמות למלאכים. ובמשנ"ב שם ביאר, שכיון שהאדם מדבר עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבדו ולדמות בעצמו כאילו הוא מלאך. והיינו שהטעם למה אנו עומדים ברגליים צמודות דוגמת המלאכים, דכל זה הוא בכדי שבעת שמגיע האדם

לתפילת שמו"ע יהיה דומה לגמרי למלאכים, וכמו שכתב המחבר עוד בהלכות תפילה דבעת תפילת שמו"ע צריך להיות לגמרי בהתפשטות הגשמיות, ובפרט בעת תפילת שמו"ע ממש שהוא עומד לפני המלך, וזהו התכלית בכל ההקדמה שבתפילה עד שמגיע לתפילת עמידה להיות עומד באופן זה, דהנה כידוע שיש ד' עולמות איב"ע וכל הסדר התפילה הוא נבנית לפי אלו ד' העולמות, דמתחילין בקרבנות שהוא בעולם המעשה, ושוב בפסוקי דזמרה עולים לעולם הבריאה, ושוב בברכות ק"ש עולים לעולם היצירה, ושוב מגיעים לשיא הפסגה של שמו"ע שהוא בעולם האצילות, ושם אנו מדמין בעצמינו כהדרגה הכי גבוהה וכמו המלאכים].

ולפי האמור יש לבאר את העומק בהאי גר דבעת שרצה להתגיייר, שהוא רצה להיות גר באופן שהוא יהיה במצב כמו מלאך להתפשט לגמרי מעולם הגשמיות, וזהו עומק השאלה ששאל את הלל הזקן, האם אפשר לי ללמוד את כל התורה כולה באופן של רגל אחת, כלומר שיהיה באופן דיוכל לקבל את כל התורה כולה בבחינת מלאך, דכתיב בהם 'ורגליהם רגל ישרה', [וכבר מצינו ענין זה במיוחד בגרים, דבעת דרוצים להיות חלק מעם ישראל שהם רוצים דוקא באופן זה, והשווה לזה מש"כ התוס' בסוף קידושין לענין 'קשין גרים לישראל כספחת', שהתוס' שם מביא פירוש דזהו משום שהם מדקדקין מאד במצות יותר מישראל, עיי"ש].

ארמית ולא בלשון הקודש, כיון דענין זה בא לומר שיש בנו מעלה שאין אותה במלאכים, ובאופן זה היה צריך לומר לו דוקא בלשון שלא יכירו אותה המלאכים, ועל כן אמר לו ענין זה בלשון ארמית.

כל השקיפה מלמעלה הוא לרעה חוץ ממקום שיש צדקה, וענין זה רק בשר ודם יכול לעשות

ולפי האמור יש לבאר עוד ענין, דהנה כתיב בפרשת כי תבוא (דברים כו, טו) 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך' וגו'. וכתב רש"י בפרשת וירא (יח' טז) כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מ'השקיפה ממעון קדשך', שגדול כח מתנות עניים שהופך מידת הרוגז למידת הרחמים.

ונראה דהביאור בזה הוא, דבעצם בכל מקום דהשי"ת מסתכל עלינו מלמעלה הרי הוא רואה את שפלות האדם ואת כל החסרונות של בשר ודם, וזה ההשקפה שהיא לרעה, אמנם יש דבר אחד דכל המלאכים אין יכולין לעשות, וזהו הענין של הנהגת בין אדם לחבירו, ועל כן היכא דהשי"ת משקיף מלמעלה ורואה נתינת צדקה למטה, דבר זה מבטל את הרוגז מההשקפה שמלמעלה, ובזה יש לבאר מה שהיה בסדום הענין של השקפה שם על פי זה, והיינו דכיון שבסדום הם לא היו רק חטאים לה' אלא גם בבין אדם לחבירו, א"כ ממילא נשאר אצלם ענין זה של כל השקפה שבמקרא היא לרעה.

כל התורה כולה היא מצוות של בין אדם לחבירו שנצטוינו לקיים התורה כאדם, ובענין זה כח האדם הוא יותר מהמלאך

ונראה דהתשובה שהשיב לו הלל הזקן, היתה להיפך ממה שהוא חשב, דהרי העבודה של האדם בהאי עלמא הוא לקיים המצות באופן גשמי, ואדרבה שלא להיות מלאך [שהרי ברור דאף שיש זמנים כמו בעת תפילת העמידה ששם האדם צריך להיות כך, אמנם לאחר התפילה הוא עוסק בשאר היום במצות גשמיות ובעבודת ה' בהאי עולם].

ולכך אמר לו הלל דבר אחד שיש בבשר ודם, ושהמלאך אין בכוחו לעשות וזהו החלק של בין אדם לחבירו, דהיינו שהמלאך אין לו דברים אלו. וזהו מה שאמר לו הלל להיפך משאלתו, דבאמת כל התורה כולה נמצאת בדבר זה, ושזהו ההיפך מן העבודה להיות מלאך, והוא שיש לקיים כל התורה כולה כחלק מקיום המצוה של 'ואהבת לרעך כמוך', וכמו דמבואר בגמ' (שבת דף צז) שבעת שבא משה רבינו לקבל התורה מהשמים, והמלאכים לא הסכימו, ואמר להם משה רבינו 'כלום יצר הרע יש ביניכם' והיינו שכל התורה היא ניתנה לנו ביחד עם היצר הרע, להיות עובד על דברים שבין אדם לחבירו, וכדאיתא שם באיסור לא תרצח, לא תנאף ועוד, שזהו עבודתינו בהאי עולם הגשמי ולהעלות משם מדרגת האדם ובפרט בבין אדם לחבירו דזהו כל התורה כולה.

ולפי"ז מיושב קושיית המהרש"א למה אמר לו הלל ענין זה בלשון

ונחזור לכאן, דהנה הרי איתא בזוהר שאומרים לפני מגיד, פקודה דא וכו' ומבואר שם שכל הפמליא של מעלה באים לשמוע את ההגדה איך שאנו מספרים, והקב"ה מביא את כל המלאכים ורואין הסדר שלנו, והנה הרי כל 'השקיפה' הוא לרעה, אמנם לזה אנו פותחין את ה'מגיד' בדבר אחד שיש לנו, והוא שחג הפסח הוא כנגד 'אברהם אבינו' וכדאיתא בטור (או"ח סי' תי"ז) שהוא כנגד מה דכתיב באברהם "לושי ועשי עוגות" ופסח היה, ושם אברהם אבינו קיים ב"לושי ועשי עוגות" מצות הכנסת אורחים.

וי"ש לבאר העומק בזה שפסח הוא התחלת הגירות של עם ישראל וזה נשלם אח"כ בחג השבועות, ואברהם אבינו הוא הגר הראשון בעולם, ובדבר זה בעובדא של הכנסת אורחים של אברהם אבינו שם נתגלה שורש חג הפסח, ושם נתגלה התשובה שלנו על המלאכים, שאברהם אבינו הכניס אורחים ושימש את המלאכים, וזהו מה שאנו יכולים לעשות המצוות של בין אדם לחבירו, וזהו הרגל אחת שלנו, [ובדרך צחות, יש להוסיף ולפרש דיש לנו ג' רגלים, פסח, שבועות, סוכות, שהם: פסח, כנגד אברהם שהוא עמוד החסד, שבועות, כנגד יצחק גבורה, וסוכות כנגד יעקב שהוא תפארת, ובזה לימד הלל להגר את כל התורה כולה על 'רגל אחת', שהיינו שלימד לו רק ענין של ה'רגל אחד' של פסח, שזהו הרגל של אברהם אבינו עמוד החסד].

והנה הגירות שלנו, מתחיל במעשה חסד, ומשום הכי בעת שאנו באים לומר

ההגדה, באיזה זכות אנו פותחים לספר ההגדה, שהרי מבואר בזוהר שכל הפמליא של מעלה באים לשמוע את סיפורינו ביציאת מצרים, ולפיכך מתחילה אנו פותחין קודם ה'מגיד' ואומרים: שאנו מזמינים 'אורחים', ומשום הכי יש לנו עבודה כאן על הארץ הגשמית יותר מן המלאכים, וזהו הסיפור שלנו וזהו התכלית של יציאת מצרים, והוא תשובת משה רבינו למלאכים, כלום יצר הרע יש ביניכם,

ולפי הנ"ל יתבאר היטב שיש בזה עוד נקודה נוספת, שלא רק שעיקר חג הפסח הוא כנגד אברהם אבינו שהכניס אורחים ושהוא עמוד החסד, ובהכי הוא תשובתינו על המלאכים, אלא אנו מוסיפים ואומרים כאן שזהו התכלית שלנו, וכל העשרת הדברות, שהוא מתחיל ב'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' הכל הוא כהמשך הדברות הקודמות בכדי לקיים את הענין בין אדם לחבירו, ומשום הכי אנחנו יש לנו סיפור אחר, שהוא סיפור חדש שהמלאכים אינן יכולין לספר אותו, וזהו היציאה שלנו ממצרים עם כל העבודה שלנו יותר מהמלאכים, ובפרט במצוות שבין אדם לחבירו.

פסח הוא תחילת הגירות של עם ישראל, והגירות צריכה להיות דוגמת הגירות של אברהם אבינו שהראשית הוא בחסד אמנם הנקודה כאן היא שבפסח הוא תחילת הגירות של כלל ישראל, והוא דוגמת אברהם אבינו, שהיה הגר הראשון, והכי הוא הסדר בגירות דבמקום

"כדי שלא יכירו מלאכי השרת שאנו מתפארים בכל זה ויקטרגו עלינו ויזכירו עונותינו שאין אנו ראויין להגאל, שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמית (שבת יב, ב) כמו שפירשנו בקדיש" עכ"ל.

אמנם לכאורה יש להעיר על דבריו, שאם כן מדוע אין אומרים את כל ההגדה בלשון ארמית, ולמה רק בתחילת ההגדה אומרים כן, ויש לומר שמאחר שאנו אומרים 'כל דכפין ייתי ויכול' א"כ ממילא שוב אין קטרוג עלינו. והיינו שקודם אנו מתחילין לומר בלשון ארמית, מכיון שיש כאן ההתעוררות שיש מקום לקטרוג עלינו, ואז אנו אומרים 'כל דכפין ייתי ויכול' ובאמירה זו אנו משתקין את הקטרוג מעלינו, ובפרט שמלאכי השרת אינם שייכים למצוה זו של בין אדם לחבירו, ממילא שוב אין יכולין לקטרוג, וזהו השלמה לדברינו דלעיל.

להיות מלאך על רגל אחת, כדוגמת אותה הגירות של התחלת קבלת התורה על רגל אחת, [נכאותו הגר שבא אל הלל, וכמשנ"ת לעיל] והוא בקיום של 'ואהבת לרעך כמוך' וכמו כן הוא נקודת ה'כל דכפין ייתי ויכול' והוא חלק מהעבודה של פסח שהוא כנגד אברהם אבינו ותחילת הגירות.

ועל כן אותו הנקודה שבידינו להזמין אורחים, זהו דבר שאין מלאכים יכולים לעשות, ולכך אומרים זה בלשון ארמית, שהוא לשון שאין המלאכים יכולים להשתמש בהם.

לאחר שאנו מזמינים אורחים שוב אין קטרוג, וממילא שוב אין צריך לומר ההגדה בלשון ארמי

והנה האבודרה"ם (בסדר הגדה) ביאר הטעם שאומרים זה בלשון ארמית, וז"ל:

סימן קי"ט

השתא הכא לשנה הבאה בירושלים

תורה ותפילה, והבית עצמו יכנס לירושלים וכמו שדרשו חז"ל (מגילה דף כח.) עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות לבוא לירושלים.

אמנם עדיין צריך להבין, מדוע דוקא עכשיו מגלין לנו חידוש זה, ולא אומרים כן כבר מתחילת ההגדה, שאנו

בזכות הכנסת אורחים נתעלה הבית דוגמת בית הכנסת

הנה מתאמרא משמיה דהחת"ס, לבאר מה שאומרים 'השתא הכא לשנה הבא בירושלים', דהשתא הכא אינו מדבר על האדם עצמו אלא על הבית, והיינו דהבית נקבע להיות כבית שלמדים בו

יחלק

סילוק הקערה

שלל

רעא

מייחלים על דבר זה, דהבית כבר יהיה ראוי להיות במקום ירושלים, ושהבית יהיה דינו כבית מדרש.

נתעלה לירושלים ודוגמת בתי כנסיות ובתי מדרשות.

[ועיין עוד בחתם סופר (בתורת משה פרשת צ"ו) על הפסוק 'לא תאפה חמץ' שביאר שאלת המה נשתנה שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, דקרבן פסח בא בתורת קרבן תודה, ובקרבן תודה מצינו שבא חלק מצה וחלק חמץ וז"ל: (פרק ו פסוק י) שבכל הלילות שמקריבים קרבן תודה אנו אוכלים חמץ ומצה, כי לחמי תודה באים חמץ ומצה, והלילה הזה שהוא קרבן פסח תודה, (פי' שהוא בא קרבן תודה כמו שכתוב זבח פסח הוא וגו' על שפסח וגו' ואת בתינו הציל, והמצה טפל לפסח לאכול עמו כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו) כולו מצה ולא לחם חמץ עמו, ועל זה משיב מפני שנגלה עליהם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם, ובשלחן גבוה לא שייך חמץ, כנ"ל, עכ"ל.)

והנראה בזה, לפי מה שביארנו בקטע הקודם, במעלת אמירה זו של 'הא לחמא עניא' שהוא נקודת מעלתינו שאפילו המלאכים אין יכולים לעשות, וזהו הכח של הכנסת אורחים שלנו, והבין אדם לחבירו שהשיב הלל לאותו גר, שבנקודה זו אפשר לנו לעלות בדרגה יותר ממלאכים, וזהו התשובה שהשיב משה רבינו למלאכים [בגמ' בשבת פח] בעת קבלת התורה, כלום יצר הרע יש ביניכם, וכיון שכן כאן שאנו מזמינים אורחים על שולחנינו, הרי הבית נקבעת כמקום קדוש, ועל כן דוקא עכשיו אנו אומרים השתא הכא לשנה הבאה בירושלים, והיינו דעכשיו שנקבע החסד בבית, ממילא הבית בעצמו יכול להיות

סימן ק"כ

סילוק הקערה

והטעם בזה כתב המשנ"ב (ס"ק ס"ו) שישאלו התינוקות למה מסלקין הקערה ואין אוכלין, ויאמר להם שאין רשאים לאכול עד שיספר ביציאת מצרים. [ובאמת יש להעיר בזה מדוע אין רשאים לאכול המצה קודם הסיפור יצי"מ, ולמה זהו כן שההגדה צריכה להיות קודם

סילוק הקערה בכרי שישאל התינוק – ועוד טעם להזמנת האורחים עכשיו

כתב הרמ"א (סי' תע"ג ס"ו) 'אחר אמירת הא לחמא עניא יצוה להסיר המצות מעל השולחן ולהניחם בסוף השולחן כאילו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו, ומחזירה באמירת עבדים היינו.'

האכילה, דהרי מעיקר הדין אין זה לעיכובא וכמו שמצינו בשו"ע בסוף הלכות פסח (סי' תפ"ג) במי שאין לו יין בליל הפסח, שמקדש על המצה ומברך על אכילת מצה ואח"כ אוכל שאר ירקות, ואח"כ אומר ההגדה, ובפשוטו הטעם בזה מצד קיום ד' כוסות לומר ההגדה על כוס שני, אמנם כאן נראה שחלק מהסיפור הוא גם מצד שאין לאכול המצה עד שיספר, ועיין בזה].

והנה לפי האמור שמבארים לתינוק שיש חילוק בלילה זה שאין אוכלין מיד לאחר הקידוש, ורק דצריך לספר מקודם,

וזהו הסילוק השולחן, יש לבאר בזה גם הטעם דמזמין האורחים עכשיו, כיון שכל עשיית ענין הוא כחלק מהתמיהה שרוצים שישאלו התינוקות, שהרי עכשיו בעצם הוא הזמן סעודה, ולמה אין אוכלים עכשיו, ולפי זה יש לומר שגם משום ענין זה רוצים להגדיל התמיהה ולכך מקודם מזמינים האורחים, אמנם מיד שוב מסלקין השולחן, וכל זה הוא כחלק מהתמיהה, ואנו עושין כן בכדי להתמיה את התינוקות, ואז יבאר להם שעדיין אין אנו רשאים לאכול כיון שצריך לספר ההגדה מקודם.



סימן קכ"א

'ואפילו כולנו חכמים כולנו זקנים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'

בביאור מהו החידוש המיוחד דתלמיד חכם אינו נפטר מסיפור יציאת מצרים

בכר ידוע הקושיא דמה הצד לומר דמשום שהוא תלמיד חכם או זקן ויודע את התורה, דמכח זה יפטור עצמו מסיפור יצי"מ. [ומכאן גם כן רואים החילוק בין הסיפור בליל ט"ו לזכירה שבכל השנה, דהרי בודאי לא היה צד לפטור את החכמים והזקנים מלזכור זכירת יצי"מ בכל השנה, ורק בפסח יש צד דיפטור מהחיוב המיוחד של סיפור יצי"מ שיש בליל ט"ו].

והנה מתוך דברי השפת אמת, נראה שיש ללמוד תשובה לזה, (שנת תרל"ג) שכתב וז"ל: 'ואפילו כולנו חכמים כו'. עפ"י מ"ש כמה מעלות טובות כו'. פי' שהביאנו מדריגה אחר מדריגה עד שקבלנו התורה והכניסנו לארץ ישראל. אעפ"כ כל אלו המעלות דביקין האחרונה בראשונה. לכן כמה טובה כפולה ומכופלת שהם חוזרין מלמטה למעלה ג"כ. ואף שכולנו חכמים כו' אעפ"כ נס הראשון מיצי"מ נוהג בנו" עכ"ל. ונראה מזה דעומק החידוש כאן הוא לא רק

דתלמידי חכמים, וזקנים ויודעים את התורה, צריכים לומר סיפור יציאת מצרים, אלא דגם עצם החלק הזה שהם הגיעו להיות תלמיד חכמים, ולהיות יודעים את התורה, דצריך לדעת דכל זה הגיע מכח סיפור יציאת מצרים, וצריך לספר גם על חלק הזה איך בלי יציאת מצרים לא היה להם כל זה, דכל מה שהם ת"ח וזקנים ועוד, צריכים לראות דכל הכוחות האלו גופא באו מיצי"מ, וזה העומק של המחייב דאפילו כולנו חכמים, דצריך לידע שגם חלק זה הוא בא לנו רק מכח יציאת מצרים, וכיון שכן ממילא בודאי יש לו יותר חיוב לספר, ומשום הכי נראה לבאר שלפי"ז ג"כ מובן למה כולם סיפרו ביחד, דהרי היה כאן סיפור לבאר מהיכן הם הכוחות הגדולים שיש להם ולקשר את כל זה מכח יציאת מצרים, דזכו לא רק ליציאה בגשמיות, אלא שגם ניתן להם כח להגיע ליציאה רוחנית מטומאת מצרים, ולהיות יודע את התורה,

ובזה יש לבאר את ההמשך "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", דמהלשון משמע דהאדם בעצמו משובח ולא רק הסיפור ולפי הנ"ל מבואר שפיר, דאם יש לו יותר חיוב לספר היינו שאצלו שייך יותר מדריגות, והכל הוא מכח היציאת מצרים, א"כ נמצא שמכח זה עצמו יש ראייה דהוא בעצמו אדם שהוא משובח יותר.

ולפי"ז יש לבאר גם את המשך המעשה בבני ברק, דבפשוטו שם היו רק הת"ח ולא היו שם אחרים, ואפילו

התלמידים לא היו עמהם, אמנם להנ"ל יבואר דבמעשה זה היה גם סיפור כדי לגלות איך הם בעצמם יצאו ממצרים, דהיינו איך כל חכמתם באה מכח היציאת מצרים, וכמו שכתבנו לעיל, ועיין בזה.

מי שהוא בדרגת עבד פשוט לו לבאר הנקודה של יציאת מצרים, אבל אצל ת"ח צריך לבאר זה ביתר עומק

ונראה עוד לומר בזה, ע"פ דברי השפת אמת (בחנוכה תרל"ב פרשת בהר תרל"ז) דבאמת העומק של 'כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים' הוא דכפי השיעור דמכיר כל אחד ואחד שהוא עבד ה' באותו דרגה בדיוק גם הוא אינו עבד לפרעה, עכ"ד,

ולפי"ז יש לומר דמי שהיה במצרים גופא אם הכיר בעצמו שהוא עבד ה', א"כ הרי אפילו קודם יציאתו כבר הוא היה משוחרר, ואולי לפי"ז יש לבאר העומק במה ששבט לוי במצרים לא היו כשיעבוד מצרים דזה היה מחמת האי טעם, וממילא מי שהוא תלמיד חכם הרי אצלו לא חל היציאה ביציאת מצרים דאפילו לפני זה היה נגאל, וכמו שרואין בגמ' (פסחים קטז) אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו. ונראה בעומק מה דאמר 'פטרתן מלומר מה נשתנה' והיינו דמי שהוא עבד הרי בקל יכול להרגיש נקודת הסיפור יציאת מצרים

שהיינו עבדים ועכשיו משוחררים, ויש לו כסף וזהב, ולזה צריך להודות בליל הסדר על עובדא זו.

אבל הת"ח הרי מעולם לא הכיר אפילו במצרים דהוא עבד כזה, והחירות אצלו אינו נתפס בהכסף וזהב, וממילא זה כאן הרבותא דאעפ"כ מצוה עליו לספר ולגלות איך החירות חל על הת"ח, ואיך הרכוש גדול שהוא קנה ברוחניות זהו ג"כ על ידי יציאת מצרים.

ונמצא דהסיפור של יציאת מצרים אצל ת"ח והיודע את התורה, לעומת דרו עבדיה של רב נחמן (ע"י גמ' פסחים קטז) הוא סיפור לגמרי אחר, ומשום הכי יש לבאר העובדא דר"א וכל ת"ח עסקו כל הלילה בסיפור מיוחד כדי להכיר מצידם מהי נקודת היציאה ממצרים שהם זכו לזה.

וזה הרבותא דאפילו כולנו חכמים.... שצריך לראות אצלו את השינוי בגאולה החירות החדשה שהיתה לו ע"י יציאת מצרים דאפילו אם הוא עבד ה' במצרים, אבל אינו דומה עתה למה שהיה ביציאתו.

ונראה להשלים הדברים ע"פ מה שראיתי בספר שמחת הרגל (להחיד"א) שכתב, שהחידוש במעשה התנאים, דר"א וראב"ז, ורבי טרפון שהם היו כהנים, וכמו"כ ר"י בן לוי היה לוי, ור"ע היה ממשפחת גרים, וקמ"ל דאף על פי שאבותיהם לא היו בכלל השיעבוד, מ"מ הרבו לספר ביציאת מצרים, ועל דרך הרמז כתב דתיבת 'וכל' המרבה

לספר הרי זה משובח, "וכ"ל" הוא נוטריקון כהנים, לויים, וישראלים. ולהנ"ל מבואר להפליא שהחידוש בתלמוד חכם הוא ההכרה שעיקר היציאת מצרים לא היה שיעבוד הגוף בלבד שהוא ניצול, והני ת"ח לא היו בשעבוד כלל, וכמו שכתבנו מדברי השפת אמת שההכרה שעל ידי יציאת מצרים אין אנו עבדים לאומות העולם אלא רק להקב"ה, והיה כאן יציאה בעומק להתקרב להקב"ה.

לפי"ז יבואר השייכות שלאחר שאמרנו דהיציאה היא שיצאנו מעבדות לחרות בא הרבותא לומר דגם ת"ח דאינו עבד יש עליו מצוה לספר

ולפי האמור יבואר נפלא סדר ההגדה, מה דבא לומר אפילו כולנו חכמים... דחייב לספר, שלכאורה היה מקום לומר זה כבר בהקדמה לסדר ההגדה, ועכ"פ צריך לבאר למה מקומו כאן בהגדה, ולפי האמור יתבאר שלאחר ששאלנו ד' שאלות ואמרנו התשובה 'עבדים היינו' ותשובה זו הוא כמו העובדא בגמרא (פסחים קטז) שאמר ר"נ לדרו עבדו, עבדא דמפיק רביה לחירות ונותן לו כסף וזהב ואמר פטרתן מלומר מה נשתנה, ורואים מזה דשורש התשובה של עבדים היינו, שהוא בכדי להכיר דבר זה, וממילא ת"ח שהרי ברור הוא שיודע ענין זה, יש מקום לומר שאצלו יהיה פטור לא רק ממה נשתנה, אלא גם מתשובה זו של עבדים היינו,

ואח"כ מבאר יותר דיש מקום גם לאדם לחשוב שאם הנידון הוא על

יחלק וכל המרבה לספר ביציאת מצרים של ערה

עבדות ממש, א"כ הרי בזמן הזה לא נהיה משועבדים לפרעה, ועל לזה אומר בעל ההגדה דאינו כן, אלא אילו לא הוציא ה' אותנו בזמן זה הרי לדורי דורות נקודת העבד שיש בנו לא היתה משתנה, ולזה עכשיו בא ההמשך דאם

זהו העיקר של הסיפור א"כ הרי מי שהוא ת"ח אצלו נקודת החירות אינו נתפס בענין זה, ולזה ממשיך ואומר ואפילו כולנו חכמים ועוד... מצוה עלינו לספר ולהראות את עיקר היציאה ועיקר החרות.



סימן קכ"ב

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח

ולא לומר להדיא בלשון חיובי דאתה מכיר טובה.

והנראה לומר בזה בהקדם דברי המהר"ל (בפתיחה לגבורה ה') דמאריך בזה שבאמת הרי אסור לספר ולהאריך בשבחו של מקום (עי' בזה בגמ' ברכות לג) ולפי"ז הקשה המהר"ל דא"כ איך אפשר בליל פסח לספר ולהאריך בשבחו של מקום. ותירץ וז"ל: שבודאי כשבא לספר שבחו של מקום בודאי בזה שייך לומר מי ימלל גבורת ה' אבל מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שבחו "שלא נהיה כפוי טובה" שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות ואין אנו מודים עליהם עיי"ש עוד, עכ"ל.

ולפי האמור יתבאר שזהו הביאור בדברי רש"י כאן, דבעת דמביא ביכורים יתחיל לומר דברי הודאה שמקודם הוא צריך להקדים כדברי המהר"ל דאף שבאמת אסור לו לומר דבר זה להגיד

הטעם שדורשין דוקא מפרשת ביכורים כיון שכאן נתחדש היתר להאריך בשבחו של השי"ת ולומר שאינו כפוי טובה

הנה ברמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ד) כתב וז"ל: והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח, עכ"ל. וצ"ב מה הטעם דצריך דוקא לדרוש מהפרשה כאן. והנה כבר ידוע להקשות עוד מהו הטעם שבעל ההגדה דורש כל הפרשה הזאת דוקא מפרשת כי תבוא, ומ"מ לכל דבר הוא מביא ראיה מפרשת שמות, וארא, בא, בשלח, ולמה לא דרש לכתחילה משם [ולעיל במקו"א כבר נתבאר כמה מהלכים בדבר זה].

והנראה לומר בזה דהנה בריש פרשת כי תבוא כתיב "ואמרת אליו הגדתי היום" ופירש רש"י: ואמרת אליו, שאינך 'כפוי טובה'. והדברים צ"ב למה לומר דוקא שאינך כפוי טובה, בלשון שלילי,

שבחו של השי"ת, אמנם מכיון דהוא אומר זה רק משום שאינו רוצה להיות כפוי טובה, לכך מותר לו לספר ולהאריך בשבחו של מקום.

ולפי האמור זכינו ליישב הקושיא הידועה מה הטעם שבעל ההגדה דורש את כל הפרשה הזאת בפרשת כי תבוא, ומ"מ לכל דבר הוא מביא ראיה מפרשת שמות, וארא, בא, בשלח, ולמה לא דרש לכתחילה משם, וגם ברמב"ם כתב (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ד) וז"ל: והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח, עכ"ל. הרי להדיא שיש קפידא לדרוש דוקא בפרשה זו שבפרשת כי תבוא ולא בתחילת חומש שמות שהם פרשיות יציאת מצרים. והנה ידוע ליישב בזה, דחלוק סיפור יצי"מ מחובת זכירת יצי"מ בכל השנה, דהמחייב כליל הסדר הוא ההודאה, ובזה הוא חלוק מכל השנה.

אמנם עדיין צ"ב, דהרי צריך רק ללמוד מהפרשה דיש סיפור שבא מכח הודאה ולא רק להזכיר יצי"מ, אמנם עדיין אינו מיושב מה הטעם דבפועל צריך לדרוש רק בפרשה זו ולא בפרשת שמות וכמשמעות דברי הרמב"ם.

אולם לפי מה שנתבאר נראה דיש לבאר זה כפשוטו ממש, דהרי בכל השנה הוא רק מזכיר יצי"מ, ואינו אומר ומאריך בדברי שבח, ובזה בודאי אפשר לעשות זה, אמנם כליל הסדר דהוא מרבה בשבחו של מקום, הרי בעצם דבר זה אסור לעשות וכמו שכתב המהר"ל, אלא

דמפרשת כי תבוא משם נלמד ההיתר, שהרי שם מלמדת לנו התורה שלא להיות 'כפוי טובה' ולכן מותר לומר דברים אלו, ובזה יובן שהרי המספר הראשון בדברי שבחו שיצאנו ממצרים הוא המביא ביכורים, וע"כ לומדים מאותה הפרשה מהו ההיתר להאריך ובאיזה דברים להאריך,

ולפי זה גם יבואר דברי הרמב"ם להפליא שכל המרבה ומספר ומאריך בפרשה זו הרי זה משובח. והקשינו למה צריך לדרוש דוקא מפרשה זו, אמנם להנ"ל מיושב להפליא, דאין הכונה שרק לומדים מפרשת מביא ביכורים אופן חדש וגדר חדש של סיפור יצי"מ דהוא לשם הודאה, אלא גם לומדים מכאן יותר מזה מהו בכלל ההיתר לספר, ובאיזה דברים מותר להאריך בזה, בגלל שהתורה כתבה לנו סיפור דברים אלו, והיינו באיזה דברים הוא נכלל בגדר שעכ"פ אינך כפוי טובה דזהו שורש ההיתר.

עוד טעם שדורשין דוקא מפרשת ביכורים כיון שכאן אומר 'הגדתי היום' ומרגיש כאילו זה נעשה היום, וזהו האופן שצריך לספר ביצי"מ

הנה ברמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ד) כתב וז"ל: והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח עכ"ל. וצ"ב מה הטעם דצריך דוקא לדרוש מהפרשה כאן. וכן ידוע להקשות עוד מה הטעם שבעל ההגדה

יחלק

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים

שלל

רעז

דורש כל ההגדה מפרשת כי תבוא, ומ"מ לכל דבר הוא הביא מפרשת שמות, וארא, בא, בשלח, ולמה לא דרש לכתחילה משם [ולעיל במקו"א כבר נתבאר כמה מהלכים בדבר זה].

והנראה לומר בזה, דהנה בפרשת כי תבוא המביא ביכורים בא למקום המקדש ואומר "הגדתי היום לה' אלוקיך כי באתי אל הארץ". והדברים צ"ב מה הפירוש 'הגדתי היום', ופירש רש"י: מלמד שאינו יכול לבוא פעמים בשנה. אמנם בחת"ס מצינו פירוש אחר בענין זה, ואלו דבריו ונביא בזה את כל דברי החת"ס שכתב וז"ל: דהנה מפשטות הקרא היה אפשר לומר דרק בפעם ראשון כשבאנו לארץ מחוייבים להביא בכורים, אמנם על פה נמסר לנו שבכל שנה חייבים להביא, ומרומז ג"כ בקרא שאמר 'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם'. אמנם תרומיהו איתא כפירש"י לקמן (ט"ז) היום הזה שיהיה בכל יום בעיינינו כאילו היום נצטוינו, וכן בכל שנה ושנה יהי' לו כאילו היום בא [לארץ], דהצדיק בכל יום יוסיף דעת ויראת שמים ויהי' בעיניו כאילו אתמול לא עשה כראוי, כן יתווסף בו בכל עת קדושה, וכן קדושת ארץ ישראל תתחדש לו ויפעלו עליו בכל שנה מחדש כאילו היום בא ועד עתה היה בחו"ל, והיינו דפירש"י לקמן בפסוק היום הזה דבכל יום יהיה בעיניך כחדשים, ושמרת ועשית בת קול מבשרו תזכה לשנה הבאה, היינו שיהי' כאילו בא עתה מחדש בפעם הראשון. וזה נמי שאמר ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, לזמן העתיד תאמר הגדתי כי באתי לארץ

מעצמי היום כאשר אז בפעם ראשונה נשבע ה' לתת לנו ביד חזקה עכ"ל.

ומבואר מתוך דברי החתם סופר דבר נפלא ביותר, דהנה בפשוטו של מקרא הוא רק המצוה של ביכורים כי באתי אל הארץ, בפעם הראשון, אמנם האופן איך יכול לקיים זה מידי שנה בשנה, הוא דוקא על ידי הכרה דאומר 'הגדתי היום' והיינו דמוסיף כהיום התחדשות והכרה דכלפי השנה שעברה היה הוא דר בחו"ל, כפי דרגתו החדשה שזכה בהאי שנה. וע"כ הפרשה שמיד נסמך אח"כ היא 'היום הזה האמירך' ובדברי רש"י שכתב שיהיה כל יום בעיניך כחדשים. דהרי בכאן הוא לעכובא, דזהו כל מצות הבאת הביכורים.

ולפי"ז יש לבאר דמשום הכי באה המצוה לספר ביציאת מצרים, ולדרוש מפרשה זו, דהרי המביא ביכורים אצלו הוא יכול להביא זה רק בתנאי דיכול לומר הגדתי היום, דהיינו שהיה בהכרה דעד אז לא היה בארץ, ונמצא דבעת דהוא מספר היציאת מצרים שלו, דבר זה כאילו אירע אצלו בהאי שעתא שהוא הגיע היום, ויציאת מצרים הכל הוא חדש אצלו, וזהו האופן שצריך לספר ביצי"מ, וכמו שאומרים בהגדה 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. וע"כ דורשים מפרשה זו [ולפי האמור יש לומר בדרך דרוש: דמשום הכי נקרא זה הגדה, דזהו ע"פ הלשון כאן 'הגדתי היום' דהיינו שההגדה של פרשת כי תבוא הוא יכול לומר באופן שכאילו הכל אירע היום].

ברכה משנה שעברה, שאז יזכה שוב לברכת הבת-קול. ונמצא שרק שנה אחת מתוך שתיים יש לו הבטחת הבת-קול, עכ"ד השפ"א,

אבל גם אחרי התירוצים אלו הקשה ה'לב שמחה' זצ"ל, שעדיין קשה, כי אף אם אכן היחיד לפעמים לא זכה לבת קול, וכגון שהביא ולא קרא, או שזו לו השנה השנייה, אבל הרי ודאי אין לך שנה בה לא נתברך שום אדם מישראל. ואם כן איך חרב הבית, והרי אותם מבני ישראל שהתברכו בשנה שעבר - הלא הובטח להם שיביאו ביכורים לשנה הבאה, ובכל זאת הרי בשנה הבאה כבר לא היו יכולים להביא מפני החורבן?

והנראה בזה דלפי הנ"ל יש ליישב, דבאמת אין הבטחה בפועל דיזכה לשנה הבאה, אלא דיש תנאי בביכורים דאינו יכול להביא בשנה הבאה, אלא רק בפעם אחת כיון דצריך לומר הגדתי היום, ולהכיר דבהאי שנה הגיע אל הארץ, וזהו הסיפור יצי"מ דהוא מספר כדבריו שאירע עכשיו בפעם הראשונה, והכתוב מבשרו דכיון שזכית בהאי שנה ושגם יזכה בשנה הבאה שתשנה לשנה הבאה, והיינו דיזכה שבשנה הבאה לא שיעשה המצוה בפועל, אלא שיהיה בגדר שהוא ראוי ויכול לעשות המצוה, ולפי"ז יש לדון דאינו הבטחה בפועל אלא רק שיזכה שיהיה שייך לדבר זה, וממילא מיושב ב' ההערות הנ"ל, ועיין בכל זה.

בביאור ברכת הבת קול שמברכתו הבאת ביכורים היום תשנה לשנה הבאה

ולפי האמור יש ליישב עוד ב' קושיות גדולות. דהנה כתיב "ושמרת ועשיתם אותם" ופירש רש"י: בת קול מברכתו הבאת ביכורים היום תשנה לשנה הבאה. וישל"ע מה הטעם שדוקא במצוה זו, הבת קול מבשרתו שתזכה לשנה הבאה, ולא מצינו כן בשאר מצות, ואף שזה ברור שיש ענין של מצוה גוררת מצוה, אבל צ"ב מה המיוחד כאן יותר משאר מקומות,

והנראה בזה שמדברי החתם סופר כאן רואים התשובה לזה, ולזה הביא את דברי רש"י, דהנה יש להקדים בזה עוד הערה ממש"כ השפת אמת (בלקוטים) שהקשה השפ"א דאם כן נמצא כי לא ימות האדם לעולם. שהרי יש לו ברכה מן השמים לחיות עד לשנה הבאה ולהביא ביכורים שנית ושוב מביא הוא ובת קול מבשרתו לשנה הבאה וחוזר חלילה עד עולם. ותירץ כי משכחת לה במי שהביא ביכורים בלא קריאה, ששנה לפני שהאדם מת סיבכו מן השמים שיהיה חיובו רק להביא ולא לקרוא, שאז אין לו את הברכה של הבת קול. וכגון המביא מן החג ועד החנוכה (ביכורים א, ה), או המביא על ידי שליח (שם א, ה), וכיוצא בהם, ועוד חידש לתרץ שהכרוז היה יוצא רק פעם בשנתיים, כי בשנה שהאדם הביא ביכורים רק בזכות הברכה דאשתקד אין מגיעה לו הבת קול, רק בשנה השלישית כשהביא שוב ביכורים מיוזמתו, ללא



סימן קכ"ג

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים וכו'

הטעם שהיו מסובין בשעת סיפור יצי"מ
לבאורה צ"ב מדוע היו מסובין בשעת
סיפור יצי"מ דהרי מצינו שעל
אכילה יש מצוה של הסיבה, וגם על
שאר הסעודה לדעת הרמב"ם יש מצות
הסיבה, אבל לא מצינו מצות הסיבה על
סיפור יצי"מ, ואדרבה דעת השל"ה
והובא בחיי אדם סי' תע"ג סל"ה] היא
דאין להסב בשעת אמירת ההגדה.

ומבואר ברש"י כאן דפירוש מיסב הוא,
שע"י שאוכל בהסיבה הוא נמצא
במצב דאינו פונה לדברים אחרים, ואז
הוא אוכל יותר מהר, משא"כ לפי
הריטב"א אין הפירוש כן, אלא להיפך
דכשהוא מיסב הוא אוכל ומשתהא יותר,
כיון שהוא אוכל דרך תענוג.

ונראה לומר דלפי הנ"ל בדעת רש"י
דהפירוש מיסב היינו ביישוב
הדעת, והיינו דכמו שבעת שהוא מיסב
ואינו עוסק בדברים אחרים הוא אוכל
מהר, כמו כן יש לומר לענין סיפור יצי"מ
שעל ידי שהם היו בהסיבה היה הסיפור
מתבאר יותר מהר וקלטו הדברים, ומ"מ
אפילו באופן דהיו מסובין [ולרבות
שמבואר שם דלא היו שם בני בית
וכדומה, וכל זה בכדי להראות שהיו
יכולין באופן זה לגמור הסדר יותר
במהירות] ומכל מקום אפילו באופן זה
עסקו כל הלילה בסיפור יצי"מ והיינו
דכל הלימוד בא ד'אפילו כולנו חכמים

אמנם יעוי' במאירי בפסחים (דף קח)
שכתב וז"ל: "ארבע כוסות כולם
צריכין הסיבה, הן שתייתם הן הדברים
שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש
וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת
המזון ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי
זה משובח" עכ"ל. הרי להדיא שגם
בהגדה צריך להיות בהסיבה.

והנה איתא בגמ' (סוכה דף ו) שהשיעור
טומאה לבית המנוגע הוא בשיעור
פת חטין מיסב ולפתן, וברש"י (ד"ה פת
חטין) כתב: שהייתו מועטת היא משל
שעורים, ואח"כ בד"ה מיסב כתב: דהיינו
דרך אכילה מי שהוא מיסב הוא עסוק
באכילה, ואינו טרוד בדברים אחרים,
עכ"ל. וברש"י בברכות ובעירובין פירש
שע"י שהוא מיסב, הוא נאכל מהר. והנה
הריטב"א כתב: "פת חטים ולא פת

כולנו זקנים ויודעים את התורה, וע"כ אצלם על מה אפשר לספר כ"כ מכל מקום מצוה לספר והראיה דהם סיפרו כל הלילה לדידיה וביישוב הדעת.

ויש להוסיף עוד שהלשון מיסב בא להורות לימוד זה, שהרי בשל"ה (והובא בחיי אדם סי' תע"ג לה) כתב שאין להסב בשעת אמירת ההגדה אלא צריך להיות באימה וביראה, וקצת קשה מכאן, ויש"ל לדרכו של רש"י דאין הכוונה ממש מיסב, ורק ענין מיסב הוא מורה על האופן שאין הוא טרוד בדברים אחרים, והיינו שהיה מסובין לגמרי בלי שום טירדה בדברים אחרים, והיו עוסקין כל הלילה בדבר זה. ועי' לעיל שהובא מה שפירשו העולם שאותו הסדר היה בשנה לאחר הגלות [ועצם מה שזה היה

אחר הגלות זהו ברור שהרי למה הם היו בבני ברק ולא בירושלים במקום הקרבת הקרבן פסח] ובזה היה הרבותא שהלכו לר"ע ועיין עוד להלן מה שכתבנו בענין זה,

ונראה להוסיף עוד לימוד ונקודה מזה מדברי רש"י אלו, שהיו מסובין, דהפירוש בזה הוא שלא היו טרודים בדברים אחרים, והיינו שבעת הסיפור של יצי"מ וקרי"ס לא היו טרודים בדברים אחרים, ובמה שנכלל בזה גם כל הגלות וכל הצרות האחרות על עם ישראל, אלא שלגמרי היו עסוקים רק בסיפור יציאת מצרים ולא בדבר אחד, ומכאן נלמד שזהו עבודה לכל אחד ואחד לספר באופן שהוא מרגיש שאינו טרוד משום טירדה אחרת.



סימן קכ"ד

עד שבאו תלמידים ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית

בליל ט"ו שהוא לילה כאור יאיר לא היה אצלם חילוק בין יום ולילה

יש לבאר בזה, שזהו חלק מהסיפור "עד שבאו תלמידים ואמרו הגיעו זמן ק"ש של שחרית", שכפשוטו הפירוש בזה הוא ששכחו לגמרי ממצבם והיו צריכים התלמידים לעורר אותם ולומר להם שהגיע זמן ק"ש, אמנם יש לבאר שנכלל בזה עוד:

דהנה בפירוש הגר"א להגדה ביאר דשאלת מה נשתנה היינו שלא מצינו בשום מקום אחר מצוה שזמנו יהיה רק בלילה, שהרי כל המצות הם או ביום ובלילה, או רק ביום אבל מצות שדינו הוא רק בלילה לא מצינו וזהו שאלת מה נשתנה, והתשובה הוא שבליל ט"ו היה לילה כאור יאיר, ולפי האוה"ח הק' הרי זהו גם חלק מעצם מצות הסיפור שצריך

יחלק חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה שלל רפא

הסיפור הרי בזה הוא הזמן של לילה, אלא דא"כ יקשה שאינו מקיים את מצות ק"ש בלילה אלא שכמובן זה אינו קושיא, וכן יש לדון לענין מצות זכירת יצי"מ בלילות, ויש לומר שאין זה חיוב בנפרד ובליל הסדר החיוב הוא רק מדין סיפור של 'והגדת לבנך' ולא מדין חובת זכירת יצי"מ כל הלילות].

אמנם יש לומר עוד, שהרי כל העבודה בתוך הסיפור הוא להיות במצב כמו שכתבנו לעיל מדברי רש"י שצריך לשכוח מכל שאר טירדה וצער, ושלא יהא טרוד בשום טירדה אחרת, ומשום הכי הם ביטלו כל תורת הלילה שלהם, ולא היה אצלם חילוק בין יום ולילה, ומשום הכי היו צריכים התלמידים להודיע לרבותיהם שהגיע זמן ק"ש של שחרית.

לספר ולומר לבנו ענין זה וזהו 'והגדת לבנך' - "ביום ההוא" דהיינו שיספר ויגיד לבנו שאותו הלילה הוא כמו יום,

והרי לפי"ז המחייב בליל יציאת מצרים הוא לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וגם שלא להכיר שזה לילה כלל, וכיון שכן הרי אצלם בדרגתם הם לא ידעו החילוק מזה שהוא יום שהוא זמן ק"ש, כיון שבכל הזמן של אותו הלילה הם הרגישו את האור של היום. [והנה יש נוהגים ע"פ קבלה לספור ספירת העומר ביו"ט שני רק לאחר ההגדה, ויש בזה סודות גדולים אשר אין לנו עסק בהארות שנתגלה בליל הסדר, שמכח זה עד לאחר ההגדה אינו זמן הראוי להתחיל עבודת הספירה, אמנם בדרך דרוש לפי הג"ל יש לומר דהרי זמן ספירת העומר הוא בלילה, ורק לאחר שמספר ונשלם

סימן קכ"ה

חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה

מספרים ביצאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, אמר ראב"ז הרי אני כבן שבעים ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים, כל ימי חיך הלילות, וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה, כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

בביאור החידוש שהתנאים היו עסוקים כל הלילה בסיפור יציאת מצרים

"ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כלנו זקנים כלנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הר"ז משובח. מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו

והנה החידוש במעשה זו הוא שהיו עסוקים כל הלילה בסיפור יציאת מצרים, אמנם צ"ב דהרי זה הלכה מפורשת בתוספתא בסוף פסחים: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה", וכיון שכן מהו הרבותא כאן שהם סיפרו כל הלילה וקיימו ההלכה, ובדוחק יש לפרש דהרי הדין הוא לספר עד שתחטפנו שינה והחידוש כאן היה דהם עסקו בסיפור יצי"מ באופן שלא חטפה אותם שינה מרוב ההתלהבות בסיפורם, ועיין בזה.

ובפשוטו יש לומר דמצד חיוב זה יכול לעסוק גם בהלכות הפסח, וכלשון התוספתא: חייב אדם לעסוק ב'הלכות הפסח' וכאן החידוש הוא דהם עסקו בסיפור יציאת מצרים, וזהו ההמשך דלעיל דאפילו כולנו חכמים מצוה לספר, וכל המרבה לספר הרי זה משובח, ומעשה זו מביא ראיה דהיה גדולי עולם ועסקו כל הזמן בסיפור יצי"מ, ועדיין צ"ב.

והנראה בזה, דהנה יש להעיר ממנהג העולם שמקילים בדבר זה, וכידוע להקשות מיו"ט של שבועות שזהו רק מנהג וכולם ערים בלילה, ולמה אין מתאמצים בזה שלא לילך לישון כלל בליל הסדר, והנראה בזה בהקדם דברי העולת שמואל [והובא בביאור הלכה הלכות סוכה סי' תרל"ט], לבאר טעם הירושלמי למה הפטור מן הסוכה ואעפ"כ הוא נשאר בסוכה בכדי לקיים מצות סוכה שהוא נקרא 'הדיוט', וכתב בזה"ל: "זה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו במצטער, דהוי חילול יום

טוב, ואפילו בחוה"מ חייב לכבדו. אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר, כמו ר"ג שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלום לסוכה (פ"ת בשם עולת שמואל סי' צ"ח), "עכ"ל. וכיון שכן גם גם בליל הסדר הרי לבטל מצות שינה בליל פסח הוא ביטול עונג יו"ט, ועל כן כל החיוב להיות עוסק בהלכות הפסח הוא רק באופן שאינו מרגיש הלילה, ואינו מונע מעצמו השינה באופן דהוי ביטול שמחת יו"ט, וממילא אין כאן ביטול עונג, ושמחה ביו"ט,

וכיון שכן אדרבה המעשה הנ"ל לא בא להחמיר ולומר שאין ללכת לישון בליל פסח, אלא הוא בא להודיע לנו הדרך איך יתכן להיות עוסק במצוה זו כל הלילה, ומן החלק שהוצרכו התלמידים לבא ולעוררם שכבר הגיע זמן ק"ש, זהו סיוע וראיה באיזה אופן מותר להיות עוסק כל הלילה בסיפור יציאת מצרים, שזהו דוקא באופן שמרגיש בזה התלהבות כמו אותם התנאים שלא הרגישו לגמרי ממצבם והוצרכו התלמידים להפסיקם מלספר כיון שכבר הגיע זמן ק"ש, זהו האופן הראוי בסיפור יצי"מ.

ובל דברינו הנ"ל נראים שהם מפורשים בדברי המהר"ל (בגבורת ה' פרק נג) שכתב וז"ל: "מעשה זה להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביציאת מצרים. ומה שהוצרך לומר שהיו מסובין בבני ברק שלא תאמר כי לא לשם מצוה של הלילה הזה היו מספרים כל הלילה ביציאת מצרים, רק בשביל תלמודם שהיו

רוצים ללמוד, לכך אמר שהיו מסובין בבני ברק ואם היו לומדין היו לומדים בבית מדרשם. וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביום טוב, אמרו שלא היה צער להם כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, וכל כך היה הזמן קצר להם שלא היו סבורים שעלה עמוד השחר, ובאו תלמידיהם ואמרו כבר הגיע זמן קריאת שמע, עכ"ל.

הטעם שהוזכר התלמידים בלשון רבים ולא מספיק בתלמיד אחד או בשליח ולפי דברי המהר"ל הנ"ל יש לבאר עוד דהנה כתיב 'עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן של קריאת שמע...'. וצ"ב למה אמרו זאת התלמידים [בלשון רבים] בפומבי, שכל התלמידים באו, ועוד יש לדקדק וכי צריכים

התלמידים דוקא לעורר לרבים, ולא מספיק שישלחו שליח, והיה צריך לומר עד שאמרו לו וכו' ומזה משמע שיש כאן ב' נקודות, הלימוד שהתלמידים עצמם באו, וגם באו ברכים להודיע להם.

אמנם לפי דברי המהר"ל אפשר ליישב, שהרבנותא כאן היתה שגם כל התלמידים לא היו שם, ולכולם היה להם הדבר פלא, והיינו שלפי המהר"ל יוצא שהלימוד בתלמידים שבאו, הוא גם שהיו כ"כ שקועים בסיפור עד שהם הוצרכו להזכיר להם שהם צריכים לקרות ק"ש, ועוד להגדיל הדיוק שתלמידים עד עכשיו לא היו שם, ומזה רואים את דרגת סיפורם שעסקו בו כל הלילה ואף שלא היה זה עם התלמידים, ומשום הכי זהו הרבנותא כאן, להדגיש שבאו התלמידים בלשון רבים.



סימן קכ"ו

עד שבאו תלמידיהם

זריזות מיוחדת בליל הפסח והשייכות בין חמץ לזריזות במצוה והנה כתיב 'ושמרתם את המצות' ופירש"י 'רבי יאשיה אומר אל תהי קורא את המצות אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצווה אלא אם באה לידך עשה אותה מיד'.

והנה פשוטו של מקרא 'ושמרתם את המצות' הוא שישמור המצה שלא יבאו לידי חימוץ, אבל חז"ל דרשו מדלא כתיב 'תשמרו מחמץ', ע"כ לדרשה אתא 'כשם שאין מחמיצין את המצות כך אין מחמיצים את המצוות. וצריך ביאור מה פירוש ה'כשם' ולכאורה מהו השייכות בין מצוות ל'מצות'. ועוד צ"ב למה

שינה רש"י מדרכו שמביא תמיד 'פשוטו' של מקרא, וכאן הביא דרש כזה שנראה רחוק מהפשט.

ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים "עכ"ל.

והנה לפי דבריו נראה לבאר מה דכתיב בפרשת תולדות (כז' כ) שיעקב אבינו לקח הבגדי חמודות והכין הכל ליצחק אביו, ובעת שנכנס לאביו אמר לו יצחק אביו "מה זה מהרת למצוא" וישל"ע בזה שהרי עשו בדרך כלל היה לובש בגדי חמודות, ומיד היה אפשר לו לצוד החיות, וכיון שכן למה זה היה ליצחק כ"כ חידוש שבא במהירות, ובהכרח שהיה כאן מהירות שלא כדרך הטבע, והנראה שכאן מרומז דכיון שיעקב אבינו לקח שני גדי עצים בשביל קרבן פסח, וע"כ במיוחד בפסח נתפס עליו מעלת הזריזות ולא היה שלטון הזמן עליו, וזה ששאל יצחק אביו 'מה זה מהרת'.

[ולפי האמור יבואר שאצל יעקב המאכל שהכין ליצחק היה זה בשביל קרבן פסח וקרבן חגיגה, ומשום הכי זכה למהירות יתירה, משא"כ אצל עשו לא היה זה ציווי להביא קרבן פסח, ורק שביל הסדר בכוחו של יצחק לברך אותו כמבואר בתרגום יונתן, או דמצד עשו לא היה קשר בכלל שהוא ליל פסח, כך או כך, מדיוק להפליא שלא ציוה יצחק אבינו לעשו להביא לו יין, אמנם יעקב אבינו נתן ליצחק יין וכדכתיב בקרא "ויביא לו יין וישת" ולהנ"ל מבואר להפליא שמצד עשו שלא היה המאכל קרבן פסח וליל הסדר, אין מקום ליין, אמנם יעקב אבינו שהביא לו קרבן פסח וקרבן חגיגה, ע"כ נתן לו גם יין כחיוב ד' כוסות בליל הסדר על הגאולה].

ומבאר המהר"ל (בגור אריה) שיש כאן שייכות גדולה ביניהם ותוכן אחד להם, וז"ל: 'ואם תאמר מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה, ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה (מכילתא כאן) תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ, ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ולא הספיק עיסתם להחמיץ. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה 'שאין מחמיצין את המצה' להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן, לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה

ולפי האמור יש לבאר המעשה בתנאים האלו בהגדה שעסקו כל הלילה בסיפור יצי"מ עד שבאו תלמידיהם, שבפשוטו הרבותא בכאן הוא שקיימו המצוה להיות עסוק כל הלילה, ובשפת אמת נתקשה בזה, וצידד ששכחו מלאכול מצה מכיון שעסקו כ"כ בסיפור יצי"מ, אמנם לפי הנ"ל נראה שבמיוחד כאן לא

היה שולט הזמן, וכן מיושב לפי ר"א דהרי זמנו של הסיפור הוא עד חצות ולא כל הלילה, אמנם בזה מיושב שכל ענין הזמן לא היה נתפס אצלם, אשר זהו עבודת הזריזות בפסח, להיות בידיו של הקב"ה, ולעשות המצות שאין שולטים תחת הזמן וכאילו אנו נמצאים במקום אחר לגמרי.



סימן קכ"ז

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים וכו'

וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה, כל ימי חייך להביא לימות המשיח."

והנה עובדא זו הובאה גם בתוספתא בסוף מסכת פסחים (פרק י' ה"ב) וז"ל: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש" עכ"ל. ונראה להעיר שיש כמה שינויים בין מה שהובא בתוספתא לבין מה שהובאה עובדא זו בהגדה, ומתוך כך לעמוד על חידוש גדול בעובדא בהגדה, [ולהלן יבואר השינויים שבין התוספתא לבין ההגדה]

אמנם מראשית נראה להעיר כאן י"ג הערות על עיקר העובדא בהגדה כאן. שבאמת רבו ההערות בזה: א.

כמה הערות גדולות במעשה שבהגדה – וכמה שינויים בין מה המעשה שבתוספתא לבין עובדא זו בהגדה – ובדברי השפת אמת שהמעשה בהגדה לא היה כלל בליל פסח

"ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי"ז משובח. מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, אמר ראב"ז הרי אני כבן שבעים ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הימים, כל ימי חייך הלילות,

צ"ב מהו החידוש במעשה זו הוא דהיה עסוקים כל הלילה בסיפור יציאת מצרים, שהרי זה כבר נפסק בהלכה בתוספתא בסוף פסחים שאמרו: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, וכיון שכן מה הרבותא כאן, ובדוחק יש לפרש דמעיך הדין די בסיפור עד שתחטפנו שינה, והחידוש כאן דעסקו במצוה זו בהידור, באופן שאפילו דלא חטפתם שינה מרוב סיפורם, ועיין.

ובפשוטו יש לומר דמצד עיקר חיוב זה יכלו גם לעסוק בהלכות הפסח, וכלשון התוספתא: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וכו', וכאן החידוש הוא דעסקו בסיפור יציאת מצרים, ולכך בהגדה זה הובא כהמשך דלעיל דאפילו כולנו חכמים מצוה עלינו לספר וכל המרבה לספר הרי זה משובח, ומכח מעשה זו מביא בעל ההגדה ראייה דהיו גדולי עולם שעסקו כל הזמן בסיפור יצי"מ, ועדיין צ"ב.

ובידוע להקשות מיו"ט של שבועות שזהו רק מנהג וכולם ערים בלילה, ולמה אין מתאמצים בזה שלא לילך לישון כלל בליל הסדר, והנראה בזה בהקדם דברי העולת שמואל [והובא בביאור הלכה הלכות סוכה סי' תרל"ט], לבאר טעם הירושלמי למה הפטור מן הסוכה ואעפ"כ הוא נשאר בסוכה בכדי לקיים מצות סוכה שהוא נקרא 'הדיוט', וכתב בזה"ל: "זה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו במצטער, דהוי חילול יום טוב, ואפילו בחוה"מ

חייב לכבדו. אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר, כמו ר"ג שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלום לסוכה (פ"ת בשם עולת שמואל סי' צ"ח), " עכ"ל. וכיון שכן גם בליל הסדר הרי לבטל מצות שינה בליל פסח הוא ביטול עונג יו"ט, ועל כן כל החיוב להיות עוסק בהלכות הפסח הוא רק באופן שאינו מרגיש הלילה, ואינו מונע מעצמו השינה באופן דהוי ביטול שמחת יו"ט, וממילא אין כאן ביטול עונג ושמחה ביו"ט,

וכיון שכן אדרבה המעשה הנ"ל לא בא להחמיר ולומר שאין ללכת לישון בליל פסח, אלא הוא בא להודיע לנו הדרך איך יתכן להיות עוסק במצוה זו כל הלילה, ומן החלק שהוצרכו התלמידים לבא ולעוררם שכבר הגיע זמן ק"ש, זהו סיוע וראיה באיזה אופן מותר להיות עוסק כל הלילה בסיפור יציאת מצרים, שזהו דוקא באופן שמרגיש בזה התלהבות כמו אותם התנאים שלא הרגישו לגמרי ממצבם והוצרכו התלמידים להפסיקם מלספר כיון שכבר הגיע זמן ק"ש, זהו האופן הראוי בסיפור יצי"מ.

ובל דברינו הנ"ל נראים שהם מפורשים בדברי המהר"ל (בגבורת ה' פרק נג) שכתב וז"ל: "מעשה זה להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביציאת מצרים. ומה שהוצרך לומר שהיו מסובין בבני ברק שלא תאמר כי לא לשם מצוה של הלילה הזה היו מספרים כל הלילה ביציאת מצרים, רק בשביל תלמודם שהיו רוצים לתלמוד, לכך אמר שהיו מסובין

בבני ברק ואם היו לומדין היו לומדים בבית מדרשם. וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביום טוב, אמרו שלא היה צער להם כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, וכל כך היה הזמן קצר להם שלא היו סבורים שעלה עמוד השחר, ובאו תלמידיהם ואמרו כבר הגיע זמן קריאת שמע, עכ"ל.

ב. בתוס' בכתובות (דף קה) הקשה למה הקדים את ר"א בן עזריה לרבי עקיבא, שהרי ר"ע יותר חשוב ותרין שם דראב"ע הוא ממשפחה חשובה, ועוד תירץ דקאי כאן לאחר נשיאותו עיי"ש. ויש להבין מה הענין כאן בלימוד זה שהוא נכתב לאחר ראב"ע מחמת שהיה נשיא.

ג. במעשה זה כאן היו כל התנאים הגדולים, ובודאי הדבר צ"ב רב מדוע לא היה נמצא גם רבן גמליאל בתוך אותה התוועדות ביחד עם כולם.

ד. כבר העירו בזה על ראב"ע שהרי לשיטתו אכילת הפסח הוא רק עד חצות וכיון שכן למה צריך לספר כל הלילה, וידוע לתרין דאף שחיוב הסיפור הוא עד חצות, אבל מ"מ נשאר עוד חיוב לעסוק כל הלילה בהלכות הפסח, וזה יהיה אפילו לשיטת ראב"ע, אמנם לפי מה כתבנו לעיל דהמשמעות כאן היא דהם עסקו במצוות סיפור יציאת מצרים, ולא שעסקו בהלכות הפסח.

וביותר יקשה על עיקר תירוץ זה, ממה שמפורש במכילתא (סו"פ בא) ר"א

אומר צריך לעסוק בהלכות הפסח עד חצות, הרי שמפורש כאן להדיא דלשיטת ר"א גם העסק בהלכות הפסח הוא רק עד חצות, וכיון שכן חוזרת הקושיא למה ראב"ע היה מספר כל הלילה.

ה. עוד קשה על מה שאמר בעל ההגדה שהיו 'מסובין' בבני ברק והיה מספרין ביציאת מצרים, וקשה שהרי כתב השל"ה דבעת אמירת ההגדה אין להסב, ומכאן משמע דהיו מסובין בשעת אמירת ההגדה.

ו. יש לדקדק במה שאמרו: כל 'אותו' הלילה, והלשון אותו צריך ביאור, מדוע לא אמרו כל 'אותה' הלילה, [אמנם יש שינוי נוסחאות בתשובות דהנוסח שם הוא 'אותה'] ובאמת יש להעיר בכלל למה הוצרך לומר זה כלל, שהרי לכאורה מספיק לומר כל הלילה.

ז. יש להעיר במה שאמר עד שבאו תלמידיהם, וצ"ב למה באמת התלמידים לא היו שם בשעת הסדר, וגם קצת צ"ב מה היה עם בני ביתם של כל התנאים הללו, והאם הם היו שם אלא שגם הם לא ידעו דכבר הגיע ק"ש של שחרית, ועוד קשה דהרי עיקר מצות ההגדה הוא 'והגדת לבנך', וא"כ איך קיימו הלכה זו, ובכלל צ"ב היכן היו הבנים שלהם.

ח. ועוד צ"ב רב, דהרי לא מוזכר בעובדא זו כלל שהם עשו את כל מצוות הלילה, של מצה וד' כוסות, אלא הוזכר רק שהיו מסובין כל הלילה

עבר זמן המצוה ויש כאן חשש ואיסור
'בל תוסיף'.

י. בהמשך ההגדה 'אמר ראב"ע הרי אני
כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר
יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן
זומא'. והנה חיוב זה הוא חיוב 'זכירה'
בלילה דכל השנה, אמנם לכו"ע אפילו
לפי חכמים יש חיוב מיוחד של סיפור
יציאת מצרים בליל ט"ו, והגם דבכל
השנה אין חיוב זכירה בלילה, וזה משום
דהוא חיוב אחר, וגם לפי בן זומא דיש
חיוב כל השנה בזכירה אבל עכ"פ בודאי
שהוא חלוק ביסודו החיוב של ליל ט"ו
במצות סיפור, מן החיוב של כל השנה
דזכירה, וא"כ צ"ע מהו השייכות
וההמשך כאן בהגדה שהביא על מצות
זכירת יציאת מצרים בלילות.

יא. ועוד צ"ב מהו ה'לא זכיתי שתאמר',
וכי זהו פטור משום אונס רחמנא
פטריה, שהרי אם הדין הוא דאינו צריך
לומר זכירת יציאת מצרים בלילות, א"כ
ממילא אין הוא מחויב כלל, ומהו הלשון
'ולא זכיתי', ואם ראב"ע היה סובר כן
לפי שיטתו א"כ למה לא אמר בגלל
שלא שמעו לו החכמים, וכי יש כאן
איסור להזכיר יציאת מצרים, כמו שיש
הלכה דאין לעשות כב"ש במקום ב"ה,
דהרי לכאורה פשוט הדבר דאין כאן שום
איסור להזכיר יציאת מצרים בלילות,
וכיון שכן הרי ראב"ע היה יכול לומר
זה מעצמו.

יב. עוד צ"ב כל המאמר כאן שהתחיל
בזה שהוא 'כבן שבעים שנה' ועדיין
לא זכה להמצוה הגדולה הזאת, והנה

ומספרין ביציאת מצרים כל הלילה,
ובשלמא ד' כוסות, ומרור דהוא דרבנן,
יש לדחוק שלא עשו זה מרוב עסקם
במצות סיפור יציאת מצרים דהוא מן
התורה, אבל לגבי מצה הרי אפילו בזמן
הזה פסקינן דחיובה הוא מהתורה
[ובמקו"א הארכנו בדברי השפת אמת
(תר"מ) שדקדק על מה שלא אכלו מצה,
וחדש דהם היה עוסקים במצוה והרבה
יש לפלפל בזה, עיי"ש].

מ. במה שאמרו: הגיע זמן ק"ש של
שחרית, צריך ביאור למה תלו הדבר
בזמן ק"ש של שחרית, שאינה מצוה
עוברת ועדיין יש עוד מספיק זמן לקיים
מצוה זו, והרי לכאורה היה לתלמידים
לומר דהגיע זמן קרות הגבר שהוא כבר
בוקר, וממילא נגמרה המצוה של סיפור
יציאת מצרים.

גם יש לדקדק קצת במב שאמרו להם
דהגיע זמן ק"ש של שחרית, ולא
אמרו רק דהגיע זמן ק"ש, והיה מובן
הדבר מאיליו דהוא ק"ש של שחרית,
ומדויק קצת מזה דהיה רבונא כאן
דעכשיו החיוב הוא לא מצד ק"ש של
לילה אלא רק של שחרית.

[ויש להוסיף: דהנה הגר"א הקפיד שלא
לומר בשבת הגדול את ההגדה, ויש
שפירשו הקפידא בזה דהוא משום דהוי
'בל תוסיף', אמנם כאן מפורש דהחכמים
סיפרו ביציאת מצרים ואפילו בבוקר
לאחר שנגמר המצוה, ומ"מ אמרו
התלמידים הגיע זמן ק"ש, ורק משום
טעם זה צריך להפסיק, ולא משום דכבר

יחלק

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט

שלל

רפמ

חז"ל דרשו א' שהוא היה אז רק בן י"ח שנים ואותו היום היה נשיא ונתגדל זקנו ללבן, ובפשטות המשמעות כאן היא שאמר על זה שהוא כבן שבעים שנה, דהיינו שהיה כאן הדגשה במה שראב"ע אמר דאף שבאותו היום אני הייתי הנשיא, והיו צריכים לשמוע לדבריי, ובזה יש יותר חידוש במה דלא זכיתי שישמעו לי, עד שדרשה בן זומא,

[ובמאמר המוסגר, יש להוסיף דעצם השם של בן זומא, הוא משום דלא היה לו סמיכה, וממילא יש כאן עוד רבותא, דאפילו שראב"ע אותו היום נסמך להיות נשיא, ובן זומא לא היתה לו סמיכה, מ"מ זכה הוא לדרשה זו].

יג. ועוד צ"ב מהו השייכות וההמשך כאן למעשה המוזכר לעיל, שעסקו כל הלילה בסיפור יציאת מצרים, ומה ענין זה למחלוקת שהוזכרה לעיל אם יש חיוב זכירת יציאת מצרים בלילות.

כמה שינויים בין מה שהובא בתוספתא לבין מה שהובאה עובדא זו בהגדה

והנה כבר הבאנו לעיל בתוספתא מצינו עובדא דומה אבל יש כאן הרבה חילוקין, דהנה איתא בתוספתא בסוף

מסכת פסחים (פרק י' הי"ב) וז"ל: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש" עכ"ל. ויש בזה ז' הערות:

א. דהנה במעשה שבהגדה מובא שהיו כל התנאים הגדולים, ובודאי הדבר צ"ב רב מדוע לא היה נמצא גם רבן גמליאל בתוך אותה התוועדות ביחד עם כולם. אולם בתוספתא רואים שגם רבן גמליאל היה שם, וזה מגדיל את הדיוק שבהגדה שאיך ישבו כל החמשה תנאים האלו בלי ר"ג, וביותר שבעובדא שבתוספתא הוא ממש להיפך, שרק ר"ג הוזכר בשמו וכל השאר הוזכרו בשם זקנים, וצ"ב בזה.

ב. בעובדא זו בתוספתא הלשון הוא 'והיו עוסקין בהלכות הפסח כל הלילה', אמנם בהגדה הוזכר 'והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה' הרי לנו שינוי נפלא, האם עסקו בהלכות הפסח, או בסיפור יצי"מ וצ"ב.

ג. הנה בתוספתא רואין שהיו עוסקין עד 'קרות הגבר', הרי דהשיעור להפסיק הוא קרות הגבר, אמנם בעובדא בהגדה

א. שוב מצאתי שהבית הלוי (בפרשת בא) מעורר אלו ב' הערות וז"ל: והנה הך מימרא דראב"ע הוא משנה סוף פ"א דברכות ולא קאי כלל על לילה ראשונה של פסח דבזה כ"ע מודים דהמצוה היא רק בלילה דכתיב בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. רק קאי על לילות של כל השנה שנחלקו ראב"ע וחכמים אם צריך להזכיר יצ"מ בלילה כמו ביום. ולכאורה לא ידענו מאי שייך להביאו כאן בהגדה של פסח ומאי שייטיה הכא. עוד יותר קשה הא דקאמר ראב"ע שלא ניצח לחכמים בדבריו דצריך להזכיר עד שדרשה בן זומא מריבויא דכל, והרי הא גופא קשה קודם שדרשה בן זומא אמאי הוא היה סובר כן, ואם גם הוא דרש ריבוי דכל א"כ מאי הוסיף בן זומא בזה, ובמה ניצח הוא יותר מראב"ע, עכ"ל, ועיי"ש מה שתירץ בענין זה.

כתוב שהיו מספרים 'כל הלילה', ורואין שהם לא הפסיקו בקרות הגבר,

ד. וכן בהגדה מובא שהתלמידים היו צריכים לבוא שם ולהעיר להם, ואילו כאן בתוספתא מובא שהם מעצמם הלכו ולא היה צריך לעוררם,

הרי שיש כאן ג' שינויים, האם עסקו בהלכות הפסח או בסיפור יצי"מ, והאם תלוי בזמן ק"ש או בקרות הגבר, והאם העירו עצמן או שהיה צריך לעוררן, וכל המעשה עם התלמידים שהיה בעובדא שבהגדה בודאי בא ללמד לנו על איזה דבר.

ה. עוד צ"ב שבהגדה רואים שהם שכחו לגמרי ממצבם עד כדי כך שהיו התלמידים צריכים לומר להם להפסיק כיון דהגיע זמן ק"ש, ואילו בתוספתא לא רואים שהם שכחו לגמרי ממצבם, כיון שבקרות הגבר הם בעצמם הגביהו השלחן מלפניהם והפסיקו בלי שהתלמידים יאמרו להם, ויש לדקדק מה הכוונה בזה, האם זה היה דבר דאירע רק פעם אחת, או שכך היה בכל שנה ושנה, מאחר שאם עוסקים בסיפור יצי"מ כראוי ממילא שוכחים לגמרי דכבר בא היום, ואם ננקוט שזהו הלימוד כאן, א"כ צריך ביאור למה דבר זה לא אירע עוד פעמים.

ו. עוד יש לדקדק באיזה מקום היו יושבים החכמים, דהנה הלשון בתוספתא הוא 'שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד' והיינו שלא היו יושבים בבית המדרש, ורק אח"כ לאחר שנגמר ונשלם המצוה

כתוב: 'ונועדו והלכו לבית המדרש' הרי שמקודם הם לא היו בבית המדרש אלא בביתם, אמנם בהגדה לא מוזכר כלל שהלכו לבית המדרש, אלא רק 'שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן ק"ש', ויש לדון בעובדא שבהגדה אם כל הלילה היו בבית המדרש, ודבר זה צ"ע. כיון שבעובדא בהגדה מסופר שהיו מסובין ויש לדון אם עשו כן בבית המדרש.

ז. עוד יש לדקדק במה שאמרו בתוספתא דבקרות הגבר הגביהו מלפניהם, [ובפשוטו היינו שהגביהו להסתכל אם כבר הגיע זמן קרות הגבר, ובמפרשי התוספתא שם ביארו דהגביהו את החלון] והגרי"ז הלוי ביאר דהכוונה בזה היא שהגביהו את השולחן, והוא משום שבכל אותו הזמן שסיפרו ביציאת מצרים היה השולחן עם המצות מונחין לפניהם, ומזה הוכיח הגרי"ז דיש דין שצריכים המצות להיות מונחין לפניו בכל משך זמן הסיפור, אלא שלפי ביאור הגרי"ז יש לדקדק למה במעשה זו דר"א בהגדה לא הזכירו כלום על סילוק השולחן, וצ"ע.

כל היכא שהוזכר 'אותו היום', הכוונה היא

על 'אותו היום' שמינו את ראב"ע לנשיא

והנראה בזה לומר דבר מחודש מאד כדי ליישב כל ההערות הנ"ל, דהנה דרשה זו של ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו', הוא אותה הדרשה דאיתא בגמ' ברכות (דף כח), היה אותו היום שנתמנה ראב"ע

להיות נשיא, (וכדאיתא ברש"י ברכות דף יב):, ברור הדבר דאיתו היום היה שמחה גדולה, דחידשו הרבה הלכות וכדאיתא בגמרא שם כל היכא שהוזכר 'אותו היום', דהכוונה היא על 'אותו היום' שמינו את ראב"ע לנשיא, ונמצא דאיתו היום היה מחדש הדרש הגדול הזה דיש חיוב זכירת יציאת מצרים אפילו בלילה, ולזה היה אמר ראב"ע דהוא כבן שבעים שנה, ומה שהיה כבן שבעים היינו דנתגדל זקנו בכדי דיקבלו דבריו, ומ"מ הוא עצמו לא זכה לדרוש זו אלא רק בן זומא, וזהו הביאור הפשוט בחלק זו דאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה.

ונראה לבאר קצת בעומק השמחה גדולה שהיתה כאן, דהנה יש לדקדק בלשונו של ר"א בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, ולכאור' צ"ב כל הענין שהוא כבן שבעים, ולא זכה וכו', שהרי אם הדין הוא דפטור מלומר אז אי"ז אונס רחמנא פטריה, אלא שאין חיוב כלל להזכיר יציאת מצרים בלילות, וא"כ מה הביאור במה שאמר לא זכיתי.

והדבר יבואר בעומק הטעם למה לבן זומא יש חיוב זכירה בלילה, משום דדרש כל ימי חייו על הלילות ולאפוקי מחכמים שדרשו דזה קאי להביא לימות המשיח, דהטעם לבן זומא למה לא תהיה זכירת יציאת מצרים בימות המשיח, הוא משום שהישועה דלעתיד תהיה גדולה כ"כ עד דאין מזכירין מה דאירע לשעבר, וכנבואת ירמיהו (כג, ז-ח) "לכן הנה ימים באים נאום ה', ולא יאמרו

עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם", ונמצא דהרצון שתהיה זכירה בלילות הוא לגלות מכח זה על הישועה הגדולה דיהיה לעתיד דמה"ט אין זכירה לעתיד.

[וביתר עומק בגמרא שם בברכות דף יב: מבואר דאפילו לפי רבנן עיקר הזכירה לעתיד לבוא יהיה על הגאולה, אבל מ"מ גם יזכיר יציאת מצרים כטפל, ומביא הגמרא דוגמא לזה כמו 'לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל', ומצינו דאפילו אח"כ נשאר שמו יעקב, והינו דעיקר שמו הוא ישראל ומ"מ יש חלק טפל שהוא שם יעקב, ונראה להשוות זה לענין זכירת יציאת מצרים בגאולה העתידה, דהיינו שם ישראל הוא השם הגדול הנעלה, ויהיה מצב לעתיד לבוא דנהיה אנו רק בגדר ישראל, וע"כ אין מקום לזכירת שם יעקב דהינו לענין יציאת מצרים בעת דכלל"י היה בגדר יעקב, משא"כ לדברי חכמים הוא שעדיין ישאר גם לעתיד בגדר טפל השם יעקב, וע"כ בד בבד יש חיוב זכירת יציאת מצרים גם לעתיד ונמצא דזה תלוי הא בהא].

בכל פעם שאנו מזכירין יציאת מצרים זה מקרב הגאולה – וממילא אם יש חיוב זכירה בלילה אפשר לקרב הגאולה פי שנים יותר מהר מעכשיו

ועוד יש לבאר שני נקודות עמוקות בגילוי זה דיש חיוב זכירה בלילה. דהנה

באותו הלילה של אותו היום שחידשו דיש זכירה, ולא בליל הסדר, ולפי"ז יובן כל ההערות הנ"ל, ובזה יובן ג"כ מדוע כשהיו מסובין בבני ברק רבן גמליאל לא היה שם ביחד איתם, כיון שבאותו היום הרי העבירוהו מנשיאותו, ומה שראב"ע הוזכר קודם ר"ע, זהו משום דבאותו היום היה ראב"ע נשיא וכדברי התוס' שהבאנו לעיל,

וגם היה בזה חידוש גדול דהיה כל הלילה, כיון דהרי זה לא היה בליל הסדר שיש חיוב שצריך לעסוק כל הלילה ביציאת מצרים, אלא היה אז רק את מצות זכירה של כל לילות השנה, ולכן כמובן שהנשים לא היו שם כלל, וגם אפילו התלמידים לא היו שם, וגם מבואר מה שהיו יכולים להיות מסובין [ואף שכתב השל"ה שאין להסב באמירת ההגדה] כיון דזה לא היה בליל פסח ואין זה סיפור יציאת מצרים, אלא שבאותה הלילה שנתחדש להם ענין זה, היה להם שמחה גדולה ומכח זה הם שכחו לגמרי ממצבם, כיון דהיה להם שמחה כ"כ עצומה בדרשה זו שאפילו בזמן החושך הגדול בלילה [שמרמוז לגלות] ג"כ שייך לזכור יציאת מצרים בלילה, ובגילוי זה דלעתיד לבוא יהיה פטור לגמרי מלהזכיר את יציאת מצרים שאז יהיו כלל"י בדרגת ישראל, וביותר שע"י הזכירה בלילה גופא, זה עצמו מקרב את הגאולה ביתר שאת.

ושוב מצאתי מקור מפורש לעצם הדברים שלא רחוק לומר שאותו הלילה לא היה כלל בליל הסדר, דהנה כתב השפת

בשפת אמת מבואר דבכל פעם שאנו מזכירין יציאת מצרים זה מקרב הגאולה, וזה כל הענין של הדרשות שיש בהגדה כמה מכות היו וכו', וכיון שכן ע"י דיש חיוב זכירה בלילה יהיה אפשר לקרב הגאולה פי שנים מעכשיו, דהחיוב אינו רק ביום אלא דגם יש אזכרה כל לילה,

אלא שזה לא היה מועיל לקרב הגאולה אם לא היה גם את הדרשה על זה, דאז מכיון דאינו מחויב ואינו זמן הזכרה בלילה א"כ זה לא יועיל לקרב הגאולה, וכיון שדרשו שיש גם חיוב הזכרה בלילה, זהו השמחה הגדולה שיש בזה, ויש להוסיף עוד דבר נפלא שיש בדבר זה, דהטעם לרבנן דאין חיוב זכירת יציאת מצרים, יש לומר שהוא משום דבלילה א"א להכיר ענין הגאולה כראוי, ורק בליל הסדר שהוא כמידת היום [וכדאיאת בזהר דלילה זה הוא כיום וכדכתיב 'ולילה כיום יאיר'] יש להרגיש היציאה, אבל בכח דרשת בן זומא יש לימוד נפלא דגם בלילה, כלומר דהיינו אפילו בזמן שהחושך הוא כפול ומכופל עדיין יש להזכיר גאולת מצרים, ושזה שייך לגאולה.

עובדא זו דהיו מסובין בבני ברק לא היה בליל פסח – אלא היה באותו הלילה שחידשו שיש חיוב זכירה יציאת מצרים בלילה

ולפי ביאור זה פשוט הוא דבאותה הלילה שנתחדש להם ענין זה, היה להם שמחה גדולה שאין כדוגמתה, ולא רחוק לומר דזהו העובדא כאן, דמעשה זו אירע

יחלק

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט

שלל

רצג

אמת (פסח תר"מ ד"ה כל) וז"ל: 'ואינו רחוק לומר כי מעשה בבני ברק היה בלילה אחרת שהיו מספרין אותה הלילה ביציאת מצרים עד אור הבוקר. דאי לאו הכי, והוה בליל פסח, קשה פשיטא, עכ"ל.

בביאור מה שאמרו להם התלמידים הגיע זמן קריאת שמע – והשייכות של מעשה זה למה שאמר בהגדה מקודם, אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה

וזה העומק במה דאמרו להם התלמידים הגיע זמן ק"ש, דהיינו דממנ"פ הרי אין החיוב כאן לזכור את יציאת מצרים כל הלילה, כיון שזה לא היה בליל פסח, אלא שהשמחה שלהם היתה בזה דיש מצות זכירה לא רק ביום אלא גם בלילה, אמנם בודאי עיקר האופן של מצוות זכירת יציאת מצרים הוא בק"ש, ולכך אמרו להם התלמידים הגיע זמן ק"ש, כלומר, דכבר הגיע זמן ק"ש של שחרית, וממילא יש לנו עכשיו כבר את החיוב זכירה של היום, ותקנת חז"ל היא שאומרים את הזכירת יציאת מצרים בקריאת שמע. וזה הכוונה באמירת התלמידים: 'הגיע זמן ק"ש של שחרית'.

וחיינו כדברי הגר"ח הלוי, שהחילוק בין חובת זכירה לסיפור הוא, שאת חובת הזכירה מקיים כבר בק"ש, משא"כ במצות סיפור מצינו עוד כמה תנאים שאין אותם במצות זכירה, וממילא כאן דהיה להם רק קיום של זכירה, אמרו להם התלמידים שהרי הגיע זמן שאפשר לקיים מצוה זו בקריאת שמע, ונפלא.

ובזה יבואר השייכות של המעשה שבהגדה למה שאמר מקודם, אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו', כיון שזהו ממש ההמשך של ענין זה שאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו', דהיינו שעובדא זו היתה באותו הלילה שנתחדש להם ענין זה, והיה להם אז שמחה גדולה, וכדלעיל.

והנה מה שמעשה זה נוגע להגדה, ואף שמעשה זה לא היה כלל בליל הסדר, יש לבאר בפשטות, דהנה הרי לפני כן אמר בעל ההגדה דחובת הסיפור הוא חל אף על כל התלמידי חכמים, וכל המרבה לספר הרי"ז משובח, ועל זה הביא בעל ההגדה מעשה גדול כזה דזה מורה דאפילו בכל ימות השנה היו התלמידי חכמים שמחין כל כך במצוה זו עד שכחו לגמרי ממצבם, וממילא כל שכן בליל הסדר שיש לעשות כן.

ובאמת בלי סייעתא לחידוש הנ"ל היה קשה לי לומר חידוש כ"כ גדול, אלא שכבר הבאתי לעיל שזכיתי לכוון לדברי השפת אמת שכבר כתב חידוש זה, דהשפת אמת (פסח תר"מ ד"ה כל) כתב בזה"ל: 'ואינו רחוק לומר כי מעשה בבני ברק היה בלילה אחרת שהיו מספרין אותה הלילה ביציאת מצרים עד אור הבוקר. דאי לאו הכי, והוה בליל פסח, קשה פשיטא, עכ"ל.

אולם יש לציין שברא"ש ובטור מפורש דלא כן, אלא הם נקטו דהך עובדא היתה בליל הסדר, דהנה הכי כתב הרא"ש חייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה

וזו היא ששנו מעשה וכו' והיה מספרים כל הלילה, עכ"ל,

אמנם דקדוק גדול יש ברא"ש דהביא המעשה ולא גורס כל 'אותו' הלילה אלא כל הלילה, אבל לפי גירסתנו בהגדה שהיו מספרים כל 'אותו' הלילה, יש לומר דמזה מוכח כדברינו, והיינו ד'אותו' הלילה הכוונה בזה דקאי על אותו הלילה שנתחדש להם ענין זה, והיה להם שמחה גדולה, כלומר: באותו הלילה של אותו היום שחידשו דיש זכירה וזהו הלילה הראשון שהיה לאחר אותו היום שנתחדש ענין זה וכו"ל, ועיין בכל זה וישמע חכם ויוסיף לקח.

לפי הנ"ל מבואר נפלא כל החילוקים שבין העובדא שבהגדה להעובדא שבתוספתא ולפי"ז מיושב נפלא כל החילוקים שבין העובדא שבהגדה להעובדא שבתוספתא. שהעובדא שבתוספתא זה היה בליל הסדר, ומשום הכי הרי אחר חצות עיקר החיוב הוא להיות עוסק

בהלכות הפסח, לכך היו עסוקין בהלכות הפסח, אבל לא שכחו מכח זה לגמרי הכל, ובאמת בעת קרות הגבר הכירו שנשלם חיובם, ולכך קמו והלכו לבית המדרש, אמנם העובדא בהגדה מלמד לנו על חשיבות הסיפור שהיה להם לספר באותו הלילה, וכל החידוש שם הוא שאפילו בלילה [וכמו כן בגלות שדומה ללילה] אפשר לשכוח ממצבו ולספר ביציאת מצרים, ומשום הכי שם הרבותא היא ששכחו ממצבם וסיפרו ביצי"מ כל הלילה, אמנם זה היה בבית המדרש, ועכ"פ זה לא היה בביתם, ומשום הכי היה התלמידים צריכים לבוא ולעוררם, ואמרו להם שהגיע זמן שאפשר לקיים מצוה זו בקריאת שמע, ולכן הפסיקו מלספר כיון שהגיע מצות זכירת יציאת מצרים של יום, ומצוה זו מקיימים בעת שמגיע זמן ק"ש, ובאופן זה גם עצם העובדא הכל מיושב, וגם מתבאר נפלא כל הז' חילוקים שבין התוספתא לבין העובדא שבהגדה שמיושבים לפי הנ"ל.



סימן קכ"ח

שהיו מסובין בבני ברק

מקומו של רבי עקיבא

בבר נאמר רעיון מפי בעלי הדרוש על השאלה למה באו כל חכמי הדור: רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה לבני ברק, מקומו של רבי עקיבא,

שהיה תלמידם של כמה מהם? והתשובה לכך, שבזמן קשה של הרס וחורבן שחיו בו אז אותם התנאים הקדושים, כשרצו להרגיש טעם חירות וגאולה כראוי, ביום המיוחד לכך, כולם שאפו להיות במקומו

יחלק

שהיו מסובין בבני ברק

שלל

רצה

של רבי עקיבא דווקא, שכן הוא, למרות שהיה צעיר מהם, היה חי ביתר שאת את הגאולה ואת הנחמה, ואף תחת ה"סנדל המסומר" של מלכות רומי הרשעה. שם התגברו גלי תקוה ובטחון ברזל כששמחת עולם על ראשם.

שהרי כידוע שרבי עקיבא היה הוא שרוי בשמחה למרות המצבים הכי קשים שאחרי חורבן הבית השני. רבי עקיבא, היווה מבצר הנחמה בגלות, לאור הנבואה ונחמותיה... וכמבואר בגמ' מכות (כד.) בעת ששמעו חכמים קול המונה של רומי 'התחילו בוכין' ור"ע מצחק, ושוב בהגיעו למקום המקדש, התחילו בוכין 'ור"ע מצחק', ושאלו אותו מפני מה הוא שוחק, ור"ע פירש להם איך שהוא רואה שעל ידי שנתקיים הנבואה של החורבן כמו כן יתקיים הנבואה של הבנין, ואמרו לו בלשון הזה אמרו לו: "עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו".

חלק מסיפור יציאת מצרים הוא לראות מהצרה איך שהיה שחוק

ונראה להמשיך הרעיון בזה ולבאר במיוחד מה שחלק מהאופן לספר הוא לראות הצחוק ולראות שהצרה הוא צחוק, ואבאר דברי, דהנה בחתם סופר בפרשת בא (בתורת משה) כתב לפרש מה דכתיב "ולמען תספר וגו' את אשר התעללתי" ופירוש רש"י, שהוא מלשון 'שחוק', וכתב החת"ס וז"ל: אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בהם וידעתם כי אני ד'. פירש"י התעללתי שחקתי, וגם אין מן התימה כי

הרואה כי פנה השגחה עליונה מכל עסקיו להרים קרן פרעה ומצרים להריק עליהם כל טוב בשני שובע, להם לבדם ולא לשום מדינה, ואח"כ הרעיב כל המדינות להזיל כל כספם וזהבם למצרים וכו', ע"כ האמינו כי אלהי מצרים הוא המנהיג העולם ח"ו, אך לבסוף נודע עמקי מחשבות ה' כי היה כל זה להוסיף רכוש גדול לכשיצאו ישראל והקב"ה מראה בהמצרים אותותיו שע"ז יאמינו ישראל בה' ובמשה עבדו ויוציאו כל הרכוש ההוא שהכניסו מכל המדינות, ונמצא כל השובע והרעב ה' להטעות פרעה ושהוא יקבץ בשביל ישראל להעשירם לבסוף ולגרום אמונתם בה', וזה הוא אשר התעללתי ושחקתי" עכ"ל. והיינו שנלמד מדברי החת"ס שחלק מהקיום של "ולמען תספר" צריך להיות להורות על השחוק שהיה כאן, דהיינו שכל מה שעשה הש"ת לפרעה אירע ממש להיפך מזה.

[וידוע מה שמספרים על החפץ חיים שפעם ראו אותו שוחק ושאלו אותו על מה הוא שוחק, והשיב שהוא מדמה ורואה מול עיניו את כל השרים החשובים של מצרים, שיש להם פצעים פתוחים, גם מקדימה וגם מאחורה, והם משתגעים מחמת שהפצעים מאד מגרדים להם, ואין להם יכולת לגרד את הפצעים שמאחוריהם, עד שמרוב סבלם כבר אין להם בושע במעשיהם והם מוצאים עצה: שכל השרים החשובים עומדים לפני פרעה בעיגול, והם מגרדים כל אחד את השני. ולאחר שתיארתי כל זאת לעצמי לאיזה דיוטא תחתונה הם הגיעו, פרצתי בצחוק... ואולי המקור הוא מכאן, שהרי

במיוחד כתוב כאן בפסוק "ולמען תספר באזני בנך את אשר התעללתי" שזהו על סיפור של עשרת המכות, וע"כ במיוחד כאן יש חיוב בעת סיפור המכות לספר את זה באופן של צחוק מן המצרים].

ר"ע ראה איך אפשר לראות מהצרה צחוק כיון שראה כל הדברים כמהלך אחת ותמונה אחת

והנה ר"ע הוא היה המיוחד בענין זה. והנה נראה לבאר שענין זה ומהלך זה, לראות השחוק בכל דבר, ואיך לבסוף הכל היה לטובתינו הוא במיוחד היה אצל ר"ע ומשום הכי הלכו אצלו, ועוד יש עוד נקודה אחרת, שבמה שמבארים העולם את מעלת ר"ע שמשום הלכו כולם אצלו, ושהוא משום שר"ע היה בעל הבטחון הגדול והיה רואה הגאולה העתידה,

אמנם נראה להוסיף עוד באופן אחר למה ר"ע הוא המגלה השחוק והסיפור שזה בא ללמד לנו לימוד זה. עיי' בגמ' מכות (כד) בעת ששמעו חכמים קול המונה של רומי 'התחילו בוכין' ור"ע מצחק, ושוב בהגיעו למקום המקדש, התחילו בוכין 'ור"ע מצחק, ור"ע פירוש להם איך שעל ידי שרואה

הנבואה של החורבן יתקיים הנבואה של הבנין, ואמרו לו בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו"א.

הרי שרבי עקיבא לא התמקד בחורבן הגדול והנורא שהיה שם, ולא בכה על כך כשאר התנאים, אלא דרכו הייתה לראות את העתיד לבוא, ולכך בראותו את החורבן הגדול ואת הביזיון הנורא שהיה שועל יוצא מבית קדשי הקדשים התחיל מצחק, כיון שראיתו הייתה תמיד לדבר הטוב העתיד לצאת מכך, ובכך בחר לראות את הגאולה העתידה וללמוד מנבואת אוריה לנבואת זכריה שעוד יישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים. ובוזה הודו לו חבריו ואמרו לו 'עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו', ואף הם למדו לראות בכל החורבן את הגאולה העתידה לבוא.

וכן מצינו בדברי הגמ' (נדרים ג.) באשת טורנוסרופוס שבאה לפני ר"ע בכדי להכשילו, וצחק רבי עקיבא משום שעתידיה היא להתגייר. ואף בזה הסתכלותו של רבי עקיבא לא הייתה על המצב עכשיו אלא על מה שעתידי להיות. ובוזה מבואר ששתי הסתכלויות אלו אינם ב' דברים נפרדים, אלא הם שני

א. והנה מצינו עוד הנהגה מיוחדת של ר"ע והוא בזה שהוא תלמידו של נחום איש גשם זו לכ"ב שנים (עי' גמ' תענית דף כא) והנהגת נחום איש גשם זו, היתה לומר על כל דבר אפילו שלא נראה לו טוב 'גם זו לטובה', וכן הוא מה דמצינו בגמ' (ברכות דף סא) שהנהגת ר"ע הוא 'לעולם יהא נוהג לומר כל מה דעביד רחמנא לטב עביד', ושם מסופר על דברים שהיה נראה מתחילה לר"ע שהם לרעתו ואמר עליהם שהוא לטב עביד עיי"ש, ונראה שזהו גדר אחר מן 'גם זו לטובה', והוא לפני שברור שהדבר הוא לרע יכול עדיין יכול הוא להפוך להיות לטוב, וע"כ אמר לטב עביד, וכך היה באמת, אמנם הנהגתו בכאן בגמ' במכות הוא עוד שילוב בנקודה לראות את הנחמה, אמנם ישל"ע אם אלו ב' הנהגות הם משולבין יחד.

צדדים של אותו המטבע, וממה שעתיד להיות אנו למדים על עכשיו, וממה שהוא עכשיו אני למדים על לעתיד לבוא. וזהו מה שאמר רבי עקיבא כשראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים, ששתי הנבואות הינם שני צדדים של דבר אחד, ומנבואת אוריה יש ללמוד לנבואת זכריה.

ובן מצינו במה שאמר רבי עקיבא במסכת אבות: הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך וכו', דאין אלו דברים נפרדים, אלא מאין ובאת ולאן אתה הולך הם שני דברים שהינם אחד, גם המצב העכשווי וגם מה שעתיד להיות, ובוזה הכל אחד.

ונמצא דענין השחוק כאן הוא ראיית התמונה הכוללת, ואת העתיד לבוא, וזהו הטעם שהלכו אצל ר"ע לשמוע ממנו את ההגדה.

שהיו מסובין בבני ברק – הגיע זמן גאולה העתידה לקרוא ק"ש של שחרית

כבר הבאנו לעיל נאמר רעיון מפי בעלי הדרוש על השאלה למה באו כל חכמי הדור: רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה לבני ברק, מקומו של רבי עקיבא, שהיה תלמידם של כמה מהם? והתשובה לכך, שבזמן קשה של

הרס וחורבן שחיו בו אז אותם התנאים הקדושים, כשרצו להרגיש טעם חירות וגאולה כראוי, ביום המיוחד לכך, כולם שאפו להיות במקומו של רבי עקיבא דווקא, שכן הוא, למרות שהיה צעיר מהם, היה חי ביתר שאת את הגאולה ואת הנחמה, ואף תחת ה"סנדל המסומר" של מלכות רומי הרשעה. שם התגברו גלי תקוה ובטחון ברזל כששמחת עולם על ראשם. שכידוע רבי עקיבא היה הוא שרוי בשמחה למרות המצבים הכי קשים למחרת חורבן הבית השני. רבי עקיבא, היווה מבצר הנחמה בגלות, לאור הנבואה ונחמותיה...

והנה לפי"ז נראה לבאר נקודה נפלאה בהמשך העובדא. "עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן של קריאת שמע" ולמה אמרו זאת התלמידים [לשון רבים] בפומבי? וכי לא די לכך בשליח אחד מהם להודיע זאת? והנראה בזה דזהו גופא הנחמה, שהרי כ"ד אלף תלמידי ר"ע מתו, ומ"מ ר"ע הלך אח"כ והתחיל לבנות עוד תלמידים ובנה מהדורא חדשה, והתלמידים הם הראיה להמשך הגאולה, וזהו התלמידים שבאו לר"ע, ואמרו לו שהגיע כבר הזמן לגאולה העתידה ולקרוא ק"ש אבל לא של ערבית, שהוא סמל הגלות, אלא לקרות ק"ש של שחרית. וזהו גופא בקשתם לצפות לעתיד לגאולה העתידה.



סימן קכ"ט

**מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק
והיו מספרים וכו'**

עשרת הרוגי מלכות זהו שייך להשלמת
יציאת מצרים

הרבה ישל"ע במעשה זו ומשמעות
הדבר, דבתוך אותו עסק לא
הכירו הבוקר עד שבאו תלמידיהם ואמרו
הגיעו זמן ק"ש של שחרית. ואולי יש
להוסיף לכל מה דמבואר כבר בספרים
בענינים אלו. דהנה איתא במדרש עשרה
הרוגי מלכות. שלאחר שרבי ישמעאל
כהן גדול עלה למרום ושאל את האיש
לבוש הבדים ונס לו קבלו עליכם צדיקים
וידידים וכו' וירד רבי ישמעאל כהן גדול
והגיד לחבריו ששאל בשמים ואמרו לו
שיהיה עשרה הרוגי מלכות ושזה רצון
השי"ת שהם יהרגו בשביל לקבל העונש
על העשרה שבטים בני יעקב. היה להם
'שמחה גדולה' על דבר זה, דהם נבחרו
להיות במקום השבטים. והם הקרבן על
עם ישראל,

ואיתא שם: 'והיו יושבין ועוסקין בהלכות
הפסח, ושונין אלו עוברין בפסח
כותח הבבלי, זה אומר מחמיץ, וזה אומר
אינו מחמיץ, ולא הספיקו לגמור את
ההלכה עד שבא ההגמון של מלך וחרבו
שלופה מידו, אמר להם עדיין לבבכם
פנוי בתורה, והרי אתם יודעים קצבה
שנקנסה עליכם מיתה'.

ולפי האמור רואים דשייך לימוד התורה
במיוחד על קבלת גזירת המלכות
בהלכות הפסח דייקא. ויש לבאר הטעם
הזה, דבמכירת יוסף היה משום כך חטא
בירידת מצרים, וע"כ להשלמת יציאת
מצרים צריך לתקן דבר זה, ועל ידי זה
היה בא הגזירה מן השמים להריגת
העשרת הרוגי מלכות, ונמצא שהוא שייך
להשלמת יציאת מצרים, שהריגת העשרת
הרוגי מלכות נשלמה יציאת מצרים.

[וכן נראה להשוות לזה מה דכתיב
במגילת איכה 'השביעני במרורים
הרווני לענה', והכל הוא השוואה בין
ליל פסח לתשעה באב, כדאיתא במדרש
(איכה רבתי ג יג) השביעני במרורים הרוני
לענה, מה שהשביעני במרורים בלילי
פסח הרוני לענה בליל תשעה באב, וכמו
כן מצינו שאומרים בקינות בצאתי
ממצרים - בצאתי מירושלים, ואומרים
כמה חילוקים בין יציאת מצרים ליציאה
מירושלים, ולפי האמור הכוונה בזה היא,
דהיכא שהיה יציאה מירושלים הפירוש
הוא שעדיין לא נשלם הענין במכירת
יוסף, דמשום הכי יש שנאה, וע"כ הוא
להיפך מהיציאה ממצרים].

ולפי האמור יש לבאר את דברי ר"ע,
דעסקו בהלכות הפסח, והכי הוא
להדיא בתוספתא, חייב אדם לעסוק

יחלק

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים

שלל

רצמ

בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, ושוב הובא העובדא הנ"ל, הרי דהם עסקו בהלכות הפסח. ולפי האמור הלכות הפסח הוא מה דעסקו בעת שידעו שהם יהיו מעשרה הרוגי מלכות, ויש לומר בדרך דרוש דגם רבי עקיבא עשה כן, וע"כ בעת שאמרו לו תלמידיו הגיע זמן של ק"ש של שחרית, דהכוונה בזה היא על המסירות נפש של 'אחד' שר"ע כל ימיו היה מצטער אימתי יבא לידי ואקיימנו, והיינו המסירות נפש דאחד.

ולפי האמור יש לבאר בדברי התוספתא עוד נקודה, על ענין העסק והלימוד להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה, דהיינו שהלילה הוא הגלות ולכך עד

שיגיע להארת היום, חייב להיות עוסק ולא תחטפנו שינה, והפירוש בחטיפת השינה הוא ענין של הכרת הגלות, והנה אמרו במדרש (בר"ד נח, ג): "רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, ביקש לעוררן, אמר: מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה, אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה ק' וכ' וז' ותמלוך על ק' וכ' וז' מדינות". והחדושי הרי"ם (ס' הזכות ליקוטים פ' חיי שרה) ביאר בזה, דענין הציבור מתנמנם, היינו עייפות בעבודת השי"ת מכוח ההסתר פנים בגלות המר, וביאר שם שמעלת שרה ואסתר הייתה התחזקות תמידית בעבודת השי"ת למרות ההסתר פנים עיי"ש]. ולפי הנ"ל מבואר הדברים.

סימן ק"ל

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח

אם נאמר מעלת כל המרבה גם ברוב בני אדם השומעים הסיפור

הנה בעל הגדה אמר כאן ב' חידושים, א'. דאפילו כולנו חכמים יש חובה לספר ביצי"מ, ב'. ועוד דיש ענין להרבות בסיפור יצי"מ. ולזה מביא המעשה שרואין משם הני ב' דברים, חדא עצם הדבר שכל התלמידי חכמים עסקו בסיפור יצי"מ וגם דהם קיימו זה כל הלילה ונתקיים אצלם 'כל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח' וכן מבואר בספרים.

ויש לדון בעוד נקודה בזה, האם יש מעלה של המרבה לספר, לא רק באיכות העובדא וזמן הסיפור לעסוק בזה כל הלילה. אלא שגם יספר זה להרבה אנשים ושיהיה בזה ריבוי הסיפור כפשוטו ברוב עם, ומצד שני יש לדון ולומר דאינו כן, דאינו כמו פירסום הנס דהענין בו הוא ריבוי האנשים, אלא שיש להרבות בעצם הסיפור ולהעמיק בזה עוד ועוד. אמנם יש לדון מתוך עובדא זו דהיה כאן הקפדה לעשות הסדר בפומבי

עם כל התלמידי חכמים ביחד וצ"ב, אם לא כמו דכתבנו במקו"א שאולי עובדא זו מישך שייך למה דאיתא לכמה עובדא שמצינו בגמ' לענין הני תאנים בעת שהם היו בספינה, עיין בזה בגמ' בסוכה ובקידושין ועוד, ואולי הם הגיעו מנסיעתם סמוך לפסח, ומשום הכי הם היו כולם שם בבני ברק קרוב למים ממקום שהגיעו מהספינה, וע"כ לא מצינו דהמשפחה שלהם היו שם ועיין בזה. וביותר שבגמ' בפסחים לכאורה לא מצינו

שיש ענין כזה לעשות הסדר עם אנשים אחרים, עיין היטב בגמ' (פסחים קטו:) לענין אבוי שהיה אצל רבה דשם נתגדל בבית, ועיי"ש בגמ' (דף קטז) לענין רב נחמן שאמר לדרו עבדיה עבד שרכו הוציאו לחרות ונתן לו כסף וזהב מה צריך לומר עיי"ש ומשמע קצת דלא היו שם שאר אנשים, וכן בגמ' (דף קטז:) לענין ר"ש ורב יוסף, וכפשוטו ההגדה הוא חובת הבית ולא להרבות עוד אנשים אחרים, ועיין בכל זה.



סימן קל"א

הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות

בביאור הרבנותא בדברי ר"א בן עזריה

יש לבאר דשיטת ר"א בן עזריה היא דמצות אכילת קרבן פסח הוא רק עד חצות, ונמצא דגם הסיפור דהוא תלוי בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, שהוא גם כן נשלם בחצות, ונמצא דאצלו כל מה דהוא המשיך להשתתף בסיפור יציאת מצרים באותו מעשה דהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, ע"כ דזה היה משום דגם בלילות יש חיוב זכירת יצי"מ, ובהכרח דלענין זה אין זמנו רק עד חצות, ומשום הכי יש לבאר דזהו המשך העובדא דמבאר עכשיו חובת זכירת יצי"מ בכל הלילות. וזהו מה דאמר ר"א בן עזריה דהוא לא זכה לדרוש כן עד

שדרשה בן זומא, דיש עכ"פ חובת זכירת יצי"מ בלילות.

עוד יש לבאר, דבן זומא דרשו חז"ל בגמ' בעבודה זרה (דף יח) דהוא נקרא 'בן זומא' משום דלא הגיע להוראה, ואילו ר"א בן עזריה כל הטעם דהוא בן שבעים הוא כיון דהוא נעשה נשיא והיה צריך שכולם יקבלו דבריו, וע"כ הזקן נתגדל להיות נראה כבן שבעים שנה וכדאיתא בגמ' ברכות (דף כח). וזה דאמר הרי אני כבן שבעים שנה דהיינו שהטעם למה נעשה לי נס זה, דהוא בכדי שכולם יקבלו הוראתו, ונמצא דלא הועיל לו כאן מה דהוא הגיע להוראה, ושוב מצאתי שורש הדברים במהר"ל (גבורת ה' פרק נ"ג)

יחלק

הרי אני כבן שבעים שנה

שלל

שא

שפירש כן וז"ל: "ואם תאמר אם כן מאי רבותא שהיה בן י"ח שנה ולא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילה, ויש לומר כיון שהיה נראה זקן היה מן הסברא לשמוע לו אפילו הכי לא שמעו לו" עכ"ל. וכיון שכן יש לפרש דאף שהוא נשיא ומן השמים עשו לו נס שכולם יקבלו דבריו כדברי המהר"ל, ומ"מ אין מסכימים לדבריו ואילו בן זומא דלא הגיע להוראה מסכימים לדרשותיו.

ועוד נראה לבאר הענין במה דהיה נראה ר"א בן עזריא כבן שבעים שנה מכח הזקן שהיה לו, דהרי מצינו ביוסף דהאחים לא הכירוהו משום שהוא גידל הזקן, עיי"ש ברש"י בפרשת מקץ, ויש לומר דשם בעומק לא הכירו האחים את גדלותו של יוסף, והיינו דיוסף בעת פרידתם מאחיו היה בלי חתימת זקן, אמנם אחר כל הנסיונות במצרים ובביתו של אשת פוטיפר ובביתו של פרעה, ועומד בזקנו נתגדל זקנו.

ויש להוסיף עוד, דזהו מה דאיתא במשנה באבות (פרק ב') בן זומא אומר איזהו

חכם הלומד מכל אדם. דהרי בן זומא הוא זה דהכיר דאפילו דהוא לא היה מוסמך והיה נקרא בן זומא, ומ"מ נתקבלו דבריו, וראב"ע הכיר זה באומרו 'הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות עד שדרשה בן זומא', וע"כ הכיר בן זומא דבר זה, דהחכם הוא המקבל ולומד מכל אדם.

השייכות בין שבעים שנה לטעם הגמ' ולדברי האריז"ל הם עולים לכוונה אחת

בפירוש הרי אני כבן שבעים שנה, איתא בגמ' ברכות (דף כח.) בעת שהיה ראב"ע היה ראוי להיות נשיא והיה מסרב מזה ואיתא שם ההוא יומא, בר תמני סרי [שמונה עשרה] שני הוה רבי אלעזר בן עזריה. אתרחיש ליה ניסא, ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיותא [שמונה עשרה שורות של שער שיבה]. והיינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה, במשנה לעיל [יב ב']: הרי אני "כבן" שבעים שנה, ולא קאמר "בן שבעים שנה", כי צעיר לימים היה, אלא שהיה נראה "כבן שבעים שנה".

א. והנה הרמב"ם בפירוש המשניות שם כתב 'מה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה וכו', היה מרבה לשנות וללמד ולקרות יום ולילה, עד אשר תשש כוחו ונזרקה בו שיבה וחזר כזמן בן שבעים שנה וכו' ואמר הרי אני אע"פ שהשתדלתי וכו' לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בחיוב ק"ש עד שדרשה בן זומא, וכבר תמהו המפרשים על הרמב"ם שדבריו סותרים לדברי הגמ' שענין הזקנה הוא בדרך נס, ובחתי"ס (תורת משה פרשת חיי שרה ד"ה זקן ביתו) תירץ וז"ל: "כבר אמרתי דדברי הרמב"ם הללו אינן סותרים דברי תלמודינו (שם כ"ח ע"א) שנעשה לו נס, כי לפענ"ד בטבע שכל חכמי ישראל יתחוו וזקניהם מרוב עיונם ואפיסת הליחות, אלא בהשגחת הבורא נותן התורה ית"ש לא כהתה עינם ולא ינוס ליחותם ע"י חולשת התורה וקווי ד' יחליפו כח, אך ראב"ע כשרצה הקדוש ברוך הוא שיתמנה לנשיא סילק הנס והניחו בטבעו ונתחוו ונתלבנו שערותיו, נמצא דלפי הליכות כל החכמים הוה זה נס שיתלבנו שערותיו, ולפי טבע העולם איננו נס, וצדקו דברי הש"ס וגם דברי הרמב"ם".

אמנם מה הפירוש שהוא כבן שבעים שנה דוקא, הרי אני זקן, והרי לזקנה הוא בן ששים לזקנה כדאיתא במסכת אבות.

ולזה יש לפרש ע"פ דברי האריז"ל שגילה האר"י ז"ל שהיה רבי אלעזר בן עזריה גלגול של שמואל הנביא שחי נ"ב שנה (תענית ה:) א"כ בהיותו רבי אלעזר בן עזריה בן י"ח שנה שפיר אמר, הרי אני כבן שבעים שנה, כלומר: נ"ב ועוד י"ח.

ולפי האמור נראה להשוות ב' הדברים כאחד, דלפי דעת האריז"ל הרי הוא ענין אחר לגמרי, שהוא כבן שבעים שנה יחד עם הגלגול של שמואל, דלכאור' מה השייכות לזקנה כפשוטו, והאם משום הכי הוא בן שבעים כיון שהוא גלגול, והרי כסדר יש דברים אלה,

אמנם נראה לפרש בהקדם הגמ' שם בתענית (דף ה, ב) ששמואל קפצה עליו זקנה דאיתא בגמ'. מאי דכתיב: "ויהי כאשר זקן שמואל וישם את בניו שופטים לישראל וגו'" ומי סיב שמואל כולי האי [וכי שמואל היה זקן כל כך]? והא בר חמישים ושתים הוה כשמת, ואין זה נחשב שהגיע לימי זקנה. ואם מת בגיל שאינו זקנה, יוצא שלא היה שמואל במצב זקנה בחייו כלל! וכו' אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: אכן לא הגיע שמואל לגיל זקנה בחייו, אבל זקנה קפצה עליו, שהלבין שערו שלא בזמנו, והיה נראה כאילו הוא זקן. וכו', אלא שכיון שאי אפשר לעשות כך. כי אדזוטר - מרנני אבתריה [מתוך שימות שמואל כשהוא

צעיר, ירננו אחריו, יוציאו דיבתו רעה]. ויאמרו העם, שמשום שהיתה עבירה בידו - מת בצעירותו. אמר הקדוש ברוך הוא, כך אעשה: אקפיץ עליו [על שמואל] זקנה, ואז אוכל לעשות שימות הוא עתה, לפני שאול שהיות והוא ייראה זקן, ממילא לא ירננו העם אחריו.

ולפי"ז הדברים נפלאים עד מאוד, שאין כאן סתם רמז על גלגול של ראב"ע שהוא משמואל הנביא ובזה השלים שבעים שנה, אלא שכיון שגם אצל שמואל אירע דבר כזה, שקפצה עליו זקנה מן השמים לראות שהוא זקן, והוא גלגול מזה, ומזה גופא השלים בדיוק שבעים שנה, והכל הוא בכדי שעכשיו הוא יהיה כאן באמת נראה כזקן ויתקבל דבריו וכל הדברים עולים כאחד.

רבי אלעזר בן עזריה היה מיוחד בעניני הגדה

איתא בגמ' (סנהדרין דף סז, ב) רבי עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה, ומלאה כל ארץ מצרים. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא, מה לך אצל הגדה? כלך מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות, צפרדע אחת היתה, שרקה להם והם באו. וכן איתא בגמ' (חגיגה דף יד) אחד לדין ואחד לצדקה, דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא! מה לך אצל הגדה? כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות.

הרי לנו להדיא דראב"ע היה מיוחד בעניני הגדה, וזהו הטעם דכסדר

יחלק 'ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות' שלל שג

היה אומר לר"ע מה לך אצל הגדה כלך
לך אצל נגעים ואהללות.
ואולי יש לבאר לפי"ז מה דאמר ראב"ע
הרי אני כבן שבעים שנה ולא
זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות, דהיינו
דהיה במיוחד בענין הגדה, והיה דורש
בענין זה, ועדיין לא נתקבל דבריו בענין
זה וצ"ב.

סימן קל"ב

'ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות'

בביאור השייכות בהגדה של ענין מצוות
זכירת יצי"מ בלילות

והנה מחל' ר"ע וחכמים הוא בחיוב
זכירת יציאת מצרים בלילות, אבל
המצוה של ליל ט"ו הוא מצוה מן התורה
ולכו"ע הוא בלילה, ולפי"ז אינו מובן
מהו השייכות כאן שבעל ההגדה הביא
כאן המחלוקת על זכירת יצי"מ בלילות,
דמה השייכות של חיוב סיפור יציאת
מצרים למחלוקת בנוגע לזכירת יצי"מ.

והנראה בזה, ע"פ דברי המלבי"ם דמבאר
דטעמו של בן זומא דצריך
להזכיר יציאת מצרים בלילה הוא משום
דכבר התחילה הגאולה בלילה וע"כ יש
מקום לומר זה בלילה. ולפי האמור
מבואר נפלא השייכות כפשוטו, דעכשיו
בעת סיפור יציאת מצרים בלילה, אנו
אומרים שהגם שהגאולה היתה ביום אלא
דכיון שע"פ דרשת בן זומא דהתחלת
הגאולה כבר היתה בלילה, לכך מזכירין
יצי"מ בלילה, ונפלא ביותר למה מביאים
זה לחובת סיפור בליל יציאת מצרים
מאחר שאז התחילה הגאולה.

במצות זכירה ומצות סיפור

באבודרה"ם הביא דברי הרשב"ם מדוע
לא תיקנו ברכה על סיפור
יצי"מ, ותירץ דהוא משום שהיא מצוה
שאין לה קצבה, שהרי אנו אומרים 'וכל
המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח'.
אמנם עדיין ישל"ע דעכ"פ אחר חצות
לפי ראב"ע ולפי ר"ע עד הבוקר, הרי
מאז נגמר ונשלם המצוה וצ"ע למה זה
נחשב שאין לה קצבה.

ועוד צ"ע הרי למה לא מקשים מדוע
לא תיקנו ברכה על מצות זכירת
יצי"מ דנוהגת כל השנה, ולענין זה הרי
בפשוטו לא נאמר הכלל דכל המרבה
לספר ביצי"מ הרי זה משובח. וממילא
הוה דבר שיש לו קצבה, אמנם בפשוטו
יש לדון ממה דנסמך כאן בהגדה כל
העובדא לאחר שאמרו דמזכירין יצי"מ
בלילות וכו' ומזה משמע דגם במצות
זכירת יצי"מ מצותה כל הלילה, וגם
שבזה נאמר דכל המרבה לספר ביצי"מ
הרי זה משובח.

סימן קל"ג

מה נשתנה

לשאל, וכן תלמידי חכמים צריך לשאול לעצמם, אמנם דברי הרמב"ם בכאן אינו לענין דרך שאלה ותשובה, ורק לענין עצם המחייב לספר ביציאת מצרים ולענין זה כתב הרמב"ם אע"פ שאין לו בן, וצ"ב בענין זה, ובענין חכמים מצינו רבותא באגדה 'ואפילו כולנו חכמים כולנו נביאים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וזה חידוש בפנ"ע ולענין זה כתב הרמב"ם ואפילו חכמים גדולים והוא מהאגדה, ומה דאיתא בגמ' ששני תלמידי חכמים שואלין זה לזה, הוא שלב נוסף דבנוסף לזה דתלמידי חכמים צריך לספר, גם להם יש המחייב לעשות בדרך שאלה ותשובה.

והלכה זו הביא הרמב"ם בהלכה ג' וז"ל אין לו בן אשתו שואלתו, אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה עכ"ל. הרי שהוא ב' הלכות נפרדות. אמנם דברי הרמב"ם בענין חובת הסיפור בלי בן לענין עצם הסיפור צ"ב שלא מצינו החידוש בזה לא בגמ' ולא באגדה, ומשמע שזה היה פשוט וצ"ב.

הערה בדברי הרמב"ם דנלמד במיוחד חיוב סיפור ביציאת מצרים אפילו שאין לו בן

כתב הרמב"ם הלכות (ח"מ ה"א) מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת, ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח עכ"ל.

והנה איתא בגמ' פסחים (קטז) תנו רבנן: חכם בנו - שואלו, ואם אינו חכם - אשתו שואלתו. ואם לאו - הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח - שואלין זה לזה. מה נשתנה. והנה בגמ' החידוש הוא המחייב לומר דרך שאלה ותשובה, ולענין זה נלמד דאפילו אם אין לו בן צריך



סימן קל"ד

מה נשתנה

הסיבה. ולפי"ז הרי אדרבה הסדר לפי"ז הוא אחרת והוא באמת בסדר הלילה, והוא מקודם מצות טיבול, ושוב המצה, ושוב המרור, ושוב הסיבה, ויש"ל דההסיבה הוא לאחר המרור והמצה, כיון שאי אפשר להיות בבת אחת, ועכ"פ הם ביחד, ועוד י"ל דלדעת הרמב"ם הרי מצות הסיבה הוא נמשכת גם לשאר אכילתו ושתייתו שאם היסב כל הסעודה הרי זה משובח, ולפי"ז הרי מצות הסיבה בא אחרון שהוא כולל גם שאר אכילתו, וכן עכ"פ אכילת ק"פ ואפיקומן.

אמירת מה נשתנה בניגון

כתב המהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) וז"ל: "מה נשתנה, אמר מהרי" סג"ל דאומר אותו בניגון יפה לשבח לאדון הכל" עכ"ל. ויש ראיה מדברי המהרי"ל שצריך לומר מה נשתנה בניגון, שהוא עיקר השבח, והחלק הזה צריך להדגיש לומר זה בניגון, ואולי יש לבאר גם העובדא (פסחים קטז) שאמר רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה רביה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה: אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר לי פטרתן מלומר 'מה נשתנה'. דהכוונה בזה שמן החלק של השבח פטרתן מלומר ויש להאריך עוד בענין זה.

סדר השאלות במה נשתנה להרמב"ם ולשאר הראשונים

סדר השאלות הוא ארבע: על אכילת מצה, על אכילת מרור, על הטיבול, ועל ההסיבה, ובזמן המשנה הסדר השאלות הוא: על אכילת מצה; על אכילת מרור; על אכילת צלי בזמן הבית; על הטיבול. ובזמן הזה שאין לנו קרבן אינו שואל את שאילת הצלי, ולכן השאלה היא בענין הסיבה.

והנה ישל"ע קצת בסדר הדברים, שהרי הטיבול הוא מקודם אכילת הצלי, והנראה לבאר כפשוטו סדר הדברים בחשיבותם שהרי מצות מצה הוא מן התורה, ומרור מדרבנן, והטיבול הוא רק בכדי שישאלו התינוקות, והסיבה לזה הוא מתקנת חז"ל אבל אינו דבר בפנ"ע אלא רק הוספה לאכילת מצה וד' כוסות, אמנם יש להעיר שדבר זה יהיה תלוי במחל' הרמב"ם והתוס' בגדר מצות הסיבה, ע"פ מה שביאר הגרי"ז הלוי, דלפי הרמב"ם מצות הסיבה הוא מצוה בפנ"ע, ורק שזמן קיומו הוא בשעת אכילת המצה וד' כוסות, משא"כ לדעת התוס' והרא"ש מצוה הסיבה הוא נתקן בתוך קיומו של מצות הלילה, ולפי הרמב"ם עדיין צ"ע סדר הדברים.

אמנם מצאנו ברמב"ם גירסה אחרת בסדר השאלות: טיבול, מצה, מרור,

נראה מזה שמרגישין שבתוך עצם השאלה יש את התשובה.

אכילת מצה נוהג כל שבעה, לעומת שאר הקושיות דהם דברים מיוחדים רק בליל הסדר

והנה בד' הקושיות דמה נשתנה דהוא בא בעיקרו על מצות הלילה, וידוע מהגר"א לפרש שהקושיא הוא מאי שנא ליל הפסח דיש מצות בלילה והוא שונה מכל הלילות דאין המצות נוהגין בלילה^א, והנה בענין הטיבול וההסיבה, ומרור, ובזמן הבית המקדש לענין צלי, הם קושיות המיוחדות בליל הסדר, אמנם הקושיא הראשונה לענין אכילת מצה, שהרי אוכלין מצה כל שבעת ימים אינו מיוחד לליל הסדר [ובפרט לפי הגר"א דיש גם מצוה באכילת מצה כל שבעה, וכל החילוק הוא רק בחיוב], הגם דיש מצוה בפנ"ע דבערב תאכלו מצות, אמנם הרי אוכלין זה גם בכל הפסח. וצ"ל דמ"מ הרי אינו מצוה חיובית כליל הסדר, ואף שזה מצוה גם ביום מצד סעודת יו"ט דצריכה להיות במצה, י"ל דבעצם אין מצוה לאכול דייקא מצה דוקא אלא רק דאי אפשר לקיים הסעודה על ידי דבר אחר כיון דהוא חמץ, ומכיון דבפועל

אמנם יש לעיין אפילו אם נאמר שרואים מדברי המהרי"ל שאמירת 'מה נשתנה' הוא חלק מההגדה ומשום הכי צריך לומר זה, אבל למה במיוחד את החלק הזה אומרים בנגינה, ומה הענין שעל חלק הזה אומר השבח, ואולי יש לומר לפי דרכו של הגר"א שכל השאלות במה נשתנה הם שאלה אחת, להגדיר במה חלוק הלילה משאר הלילות, דהרי אין לנו מצות חיוביות מן התורה שנקבעו רק בלילה, זולתי בליל הסדר, והתשובה לזה להורות שהלילה של פסח היה לילה כיום תאיר, ודינו כיום. ונמצא דבתוך עצם שאלת מה נשתנה בזו גופא מונח התשובה, דהיינו שבדבר זה שחלוק ליל הסדר משאר השנה, זה גופא מראה על גדולתו המיוחדת של הלילה, דצריך לאכול בו מצה, וכן צריך לאכול מרור, וצריך להסב.

ועוד יש לרמוז במעלת מה נשתנה וכדברי המהרי"ל דאומרים זה בנגינה, למה דאיתא בספרים הק' שיש השראה גדולה מלמעלה אלינו, בעת אמירתו של מה נשתנה, כיון דאנו שאנחנו בנינו למקום, ואז אפשר לנו לשאול לאבינו שבשמים, וכדברי התפארת שלמה שפירש 'וכאן הבן שואל' שיכול לשאול להקב"ה, ועוד

א. ולפי"ז יש לדקדק דהלשון היה צריך להיות מה נשתנה 'בלילה הזה' דהיינו בלילה יש כמה שינויים, אמנם לאור דברי הגר"א דהקושיא לא על השינויים של הלילה, אלא על עצם השתנות הלילה דבכל השנה הלילה אינו זמן למצות, ומדויק הקושיא שלא אומרים מה נשתנה בלילה הזה, אלא 'הלילה הזה'. ובדומה לזה יש לפרש לפירושו של האוה"ח הק' דפירוש מה נשתנה הלילה הזה, היינו דבלי יצי"מ היה אור כיום, דזהו התשובה לשאלת מה נשתנה, ולפי דברי הגר"א נפלא הדבר דמה"ט יש מצות בלילה כיון דהוא אינו לילה אלא יום, וגם בזה מדויק דהתשובה הוא על עצם הלילה, ולא על מה שעושים בלילה.

א"א לאכול חמץ וע"כ צריך לקבוע סעודתו על מצה, משא"כ בליל ט"ו שבו המצוה של מצה הוא החפצא דמצה ולא רק שאין היכי תמצא לזה.



סימן קל"ה

מה נשתנה הלילה הזה

רש"י (שמות יב, ו) והגם דקי"ל דאפילו מילה שלא בזמנה אינו אלא ביום ולא בלילה, ובהכרח דהלילה הזה הוא בחינת יום, ולכך שפיר מלו בני ישראל עצמם בליל פסח, דלילה כיום יאיר, וה"ה בהמשך כל הדורות שפיר מקיימים מצות היום בלילה הזה, כיון דאינו בבחינת לילה כלל, אלא לילה זה הוא נחשב כיום, עכת"ד.

והנה קימ"ל דכבוד היום עדיף מכבוד לילה כמבואר בגמ' בפסחים (קה) דכבוד היום עדיף מכבוד הלילה ונפסק כן בשו"ע (סי' רע"א ג').

ויש לדון בליל הסדר לפי דברי הגר"א והאור החיים הק' דנחשב הלילה כיום, א"כ לכאורה לא נאמר לגבי ליל הסדר דכבוד היום עדיף, ובאמת מצינו קצת כן בתוס' בפסחים (קה ב) דהיה לו ס"ד דלקיום יו"ט דושמחת בחגיך יהיה צריך ד' כוסות, והרי ביום לא צריך ד' כוסות, ומזה רואין שבליל הסדר הוא יותר גדול מהיום, ובפרט שהרי בשאגת אריה דן בכל ליל יו"ט אם יש בו חובת שמחה, וכאן מבואר שכן, אמנם לפי

ליל הסדר 'לילה כיום יאיר' נחשב כיום – ולענין הדין דכבוד היום עדיף האם נוהג בליל הסדר

הנה כותב האור החיים הק', (פרשת בא לא, ג) שהתשובה בכל השאלות הוא "והגדת לבנך ביום ההוא" דהיינו שבליל פסח היה 'לילה כיום יאיר' והוא חלק מעצם התשובה והסיפור שצריך לספר לבנו, וז"ל "ביום ההוא, הודיע במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום יקרא לא לילה, והוא אומרו (תהלים קל"ט) ולילה כיום יאיר, ולא חש שתטעה לומר יום ממש ממה שגמר אומר בעבור זה שהוא בשעת מצה כו' כאומרם ז"ל. ואולי כי סמך 'ביום ההוא' עם 'והגדת' כי גם נס זה בכלל מצות ההגדה" עכ"ל.

ובן פירש הגר"א בביאור הקושיא ד'מה נשתנה' שמדוע בליל פסח עושין מצות בלילה, וכן יש נוהגין לקרות הלל בביה"כ בליל פסח ומברכין עליה, והגם דבעלמא אין קורין הלל אלא ביום, ותירץ דשאני ליל פסח דהוה בחינת יום ובגדר "לילה כיום יאיר", ומקור הדברים הוא מליל היציאה גופא, דכלל ישראל מלו עצמם בליל ט"ו וכמ"ש

דברי הגר"א והאור החיים הרי דינו כיום לענין זה.

והנה איתא בשו"ע (ס"ת תע"ב) יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כחו. והנה הלכה לזו לקבוע שולחנו בכלים נאים, בפשוטו זה כולל הכל דמרכה בליל הסדר בכל ההדורים. ויש לראות מזה דכבוד הלילה עדיף, אמנם בזה יש לחלק דאינו לענין עצם האכילה, אלא לענין לכבוד שיהיה ניכר שהוא ליל יציאת מצרים וליל החירות ואנו כבני מלכים, והגם דלענין כבוד היום עדיף, נחלקו הפוסקים האם זה כולל רק אכילה, או גם בגדים שילבש הבגדים החשובים ביום ביותר ולא בלילה עיין בזה בפוסקים, אמנם עכ"פ לענין זה ברור דהלילה הוקבע להראות חירות, אמנם לפי דברי האורח"ק והגר"א פשוט יש לדון דגם עצם הלילה דינו כיום ולא נאמר הכלל כבוד היום עדיף לענין זה. ולפי"ז יש לדון חידוש לדינא דליל הסדר כיון דנחשב כיום לא יהיה בזה הדין דכבוד היום בפסח עדיף מליל הסדר, אלא דנחשב כסעודת היום.

אם גם ביו"ט יש דין דכבוד היום עדיף

ובעיקר הדין כבוד היום של"ע בחילוק שבת ויו"ט בענין זה. דהנה בטעם כבוד היום עדיף, ביאר החתם סופר (פסחים קה) מבאר דהקדושה נמשכת והולכת, אמנם בראשונים שם מבואר דעיקרו הוא משום היום דנאמר לחובת סעודת שבת, (שבת קיח) וכן בטעמי המן שעיקר הזמן דלא הבאיש היה ניכר רק

ביום. ולפי"ז ישל"ע מה הדין ביו"ט האם גם בזה יש הדין כבוד היום עדיף.

ונראה דלפי החתם סופר לכאורה פשוט שגם ביו"ט יש דין זה, דכמו שקדושת שבת נמשכת יש לדון דכן הוא גם ביו"ט. אמנם אם הטעמים הם משום שנאמר היום, ולא מצינו זה ביו"ט וכן במן א"כ יש לדון [ועי' בתוס' פסחים דף ק' ב, לענין לחם משנה וכיסוי השלחן ביו"ט ולענין אם המן נפל ביו"ט או לא]. אמנם יש נידון באיזה לילה יש המצוה. ובפשוטו רואים ביו"ט דאדרבה עיקר זמנה הוא בלילה, דבפסח וסוכות מקיים המצוה מה"ת רק בלילה. וכן לכמה ראשונים אין חובת סעודה בכלל חוץ מזה. [והנה תוס' בפסחים קח: מבואר דמקיים בחובת ד' כוסות גם חובת שמחת יו"ט, ואולי יש לדקדק בזה דגדול מצות שמחת יו"ט בליל פסח מביום דשיעור שתייתו הוא רק רביעית].

והנה איתא בגמ' גיטין (דף לח:) דהיה משפחה שנעקרה מחמת דקבעו סעודה בערב שבת. ופרש"י: בערב שבת - בלילי שבת ואין כאן כבוד שבת דקיימא לן כבוד יום קודם לכבוד לילה, והם היו מתכוונים בשביל ביטול בית המדרש.

והק' הראשונים שם למה נקראת זה ערב שבת. ונראה לדקדק מכאן דהטעם למה כבוד היום עדיף הוא דנחשב ביותר הקדושה בשבת, כדברי החתם סופר דהקדושה הולכת ונמשכת, וממילא לקבוע עיקרו בליל שבת היא נקראת כלפי שבת ביום ערב שבת. ומדברי רש"י

יחלק

מה נשתנה הלילה הזה

שלל

שם

הנ"ל רואין זה אפילו ביותר מדברי החתם
סופר, דעיקר היום הוא שבת ועיקר השבת
הוא ביום וממילא כלפי הלילה נחשב
זה ל'ערב שבת', ועיין בזה.

סימן קל"ו

מה נשתנה הלילה הזה

לילה ולא ביום, אמנם אין זה מצוה
חיובית ודברי הגר"א הם על מצוות
חיוביות, וישל"ע ממצות שמירת המקדש
אם היה צריך זה ביום או רק בלילה,
ושוב יש לחלק דאין זה מצות הלילה,
אלא שהוא מצות שמירת המקדש ובפועל
זה נוגע זה רק בזמן לילה שאז יש
לשמור, ועוד שאין הוא חיוב על כל
אחד ואחד, וממצות סוכה בליל ט"ו אין
קושיא מכיון שהרי זה גופא נלמד מפסח,
ומצות קידוש בשבת שהוא מן התורה,
אינו קושיא כיון שרק זמנו מתחיל בלילה
אמנם יכול הוא לקיים זה גם ביום, וכן
בהבדלה אפילו לדעת הרמב"ם שהוא מן
התורה מכל מקום הרי זמנו נמשך עד
יום ג' או יום א', ולכל הדעות יש לו
תשלומין. ועוד שאין זה מצות הלילה
אלא רק שזמן ההבדלה הוא בלילה.

אמנם נראה להעיר ממצות קידוש החודש
שהוא מצוה מן התורה שהוא
בלילה, וישל"ע דהמצוה היא רק מוטלת
על ב"ד ולא על כולם, ודברי הגר"א
הם על מצוה שמוטלת על כולם, אמנם
יש להעיר ממצות קצירת העומר שהוא
בלילה, וכדאיתא במשנה מנחות דף סה,
וברמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ז

בדברי הגר"א שלא מצינו בשום מקום
מצוה שזמנו יהיה רק בלילה

בפירוש הגר"א להגדה מבאר שאלת מה
נשתנה היינו שלא מצינו בשום
מקום אחר מצוה שזמנה יהיה רק בלילה,
שהרי כל המצוות הם או ביום ובלילה,
או רק ביום אבל מצות שדינו הוא רק
בלילה לא מצינו, ולעולם הלילה טפל
ליום, וזהו שאלת מה נשתנה, ופירש בזה
הלשון "הלילה הזה", שהוא בלשון זכר
אע"פ שלילה הוא לשון נקבה והיה ראוי
לומר "הלילה הזאת", ופירש שהשאלה
היא גופא אמאי שאני לילה של פסח
שיהיה בגדר זכר עם מצות לעצמו ולא
בגדר נקבה שהוא טפל. והוסיף
שהתשובה היא שבליל ט"ו היה 'לילה
כיום יאיר'. ויש ללילה הזה בחינת יום.

ולפי האוה"ח הק' הרי זהו גם חלק
מעצם מצות הסיפור שצריך לומר
לבנו, וזהו פירוש הפסוק "והגדת לבנך
- ביום ההוא" דהיינו שיש חיוב על
האב שיגיד לבנו שאותו לילה של ליל
פסח הוא כמו יום.

והנה יש להעיר בכמה דוכתי, דהרי מצינו
מצות קידוש החודש שהוא רק בזמן

ה"א. ויש לדון גם בזה דלא היה מוטל על כולם לעשות.

אמנם יש לעיין ממצות ספירת העומר שהוא מצוה מן התורה וזמנו בלילה כדאיתא ברמב"ם שם פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ב, ולפי הראשונים שמצותה היא מדרבנן בזמן הזה, יש לומר דבזמן הזה אין מצוות מהתורה בלילה, אמנם זהו דוחק גדול, שהרי שאלת מה נשתנה היתה נשאלת

גם באותו זמן שבית המקדש היה קיים, וכדאיתא להדיא במשנה (פסחים דף קט"ו). והנה לפי הדעות שאם לא מנה בלילה אפשר למנות גם ביום אין קושיא, ולפי הדעות שהיא מצוה אחת שזמנה היא על המ"ט ימים ג"כ אין קושיא, שהרי אין זה מצוה ביום אחד, אמנם עדיין אינו מתיישב לפי הדעות שהוא מצוה בפ"ע בכל יום ויום, שאם כן הוא מצוה הנוהגת רק בלילה ולא ביום.



סימן קל"ז

הלילה הזה כולו מצה

מהיכן יודע הבן שיאכלו רק מצה

יש להבין מהו קושית הבן לאביו ב"מה נשתנה" שבכל הלילות חמץ ומצה הלילה הזה "כולו" מצה, שהרי אולי בלילה הזה התחיל האב לאכול את המצה ובמשך הזמן יאכל גם חמץ, והרי מה שיש מצה אי"ז סתירה לכל הלילות [וכן ראיתי שהקשו זה להגר"ח קנייבסקי].

והנראה בזה, דאחר 'יחץ' הרי האב לקח הפרוסה והרי אינו דרכו כל השנה בפרוסה, אמנם אכילת מצה הוא לחם עוני וכן דרכו, ורק אם כל אכילתו הוא מצה ולא חמץ, שייך ענין זה, ועל כן אחר יחץ כבר יודע הבן דיש לנו רק מצה ואין חמץ בכלל. אמנם עצם ההערה כאן בשאלה זו היא, ששאר השאלות יכול לומר דעדיין עד הסדר לא ידע,

שהוא עדיין לא ידע ממצות מרור, ולא מענין שני טיבולין והסיבה, אמנם לגבי איסור חמץ הרי כבר מערב פסח צריך לידע זה שיש איסור חמץ, ושוב יודע שיש תורת מצה, ועיין בהמשך דברינו, דהקושיא הוא גם דענין מצה וחמץ אינו שייך לסדר.

מדוע הבן שואל 'הלילה הזה' והרי איסור אכילת חמץ הוא בכל הפסח

בספר משולחן רא"ב (פינקל) העיר, שאיסור אכילת חמץ הוא בכל הפסח ולא רק בלילה הזה, ואם כן מה השאלה על איסור חמץ ואכילת מצה רק בליל הסדר, ורצה לדון שבשאר הפסח אין עליו חיוב פת, וממילא לא ניכר השינוי, ורק בלילה הזה יש שינוי

יחלק

הלילה הזה כולו מצה

שלל

שיא

שאוכלין פת ודוקא מצה, ומכל מקום הקשה שם משבת חול המועד, וכן ביו"ט שביעי של פסח שיש בהם חיוב פת, ואף בהם אוכלים רק מצה, וצ"ע.

והנראה בזה בהקדם דברי המהר"ל, דהנה ידועין דברי הגר"א במעשה רב, שיש מצוה מן התורה של רשות לאכול מצה כל שבעה, אמנם בשונה לזה הוא דברי המהר"ל (גבורת ה' פרק מ"ח) שאין מצות אכילה מן התורה בכל שבעת הימים, אמנם בליל הסדר המצוה אינה רק בכזית בלבד, אלא שבכל אכילתו כמה שיאכל עוד ועוד מהמצה הוא קיום מן התורה של מצות 'בערב תאכלו מצות', ולפי דבריו נפלאים הדברים שהרי הלשון בשאלת המה נשתנה הוא 'הלילה הזו כולו מצה' ושאלנו מה הפירוש הרי גם בשאר ימים יש מצה, ואם נאמר דהקושיא היא על הכזית דצריך לאכול בכדי לקיים המצוה, הרי עדיין אין זה כולו מצה, אמנם לדעת המהר"ל מבואר נפלא שהרי בליל ט"ו הוא 'כולו מצה' משום דכמה שיאכל עוד ועוד מהמצה כל אכילתו שבלי ליל ט"ו זהו נכלל במצוה מן התורה, וזהו קיומו ד'בערב תאכלו מצות', ובזה חלוק הוא משאר השנה.

והנראה עוד בזה בהקדם דברי השל"ה (תורה אור אות קז) שכתב וז"ל: 'הפסח, הוא עמוד החסד. וזה לשון תולעת יעקב (קל ריש פרק סתרי חג השבועות): קבלת חכמים ע"ה, כי חג הפסח כנגד ימין עליון, שכולו חסד ורחמים, הזורח מן העדן העליון מקור הרחמים. ולפיכך אין שם חמץ, לפי שהמידה גורמת, וכולו

מצה רמז לאור ראשון, שנאמר עליו (בראשית א, ג) 'יהי אור', ולפיכך אכילת מצה בלילה הראשונה חובה, ומשם ואילך פטור, ובלבד שלא יאכל חמץ עכ"ל. הרי לנו להדיא שהביאור ב'כולו מצה' היינו שיש מחייב בליל הסדר להיות כולו מצה, ולא רק שאין חמץ בשאר ימות החג, ורק שהוא בליל הסדר שמאיר הרחמים והאור.

ולפי מה שכתבנו מדברי המהר"ל הרי הדברים משלימים זה את זה, שכל אכילתו בליל הסדר הוא מצוה מן התורה והוא כולו מצה, וגם בעומק הדבר ע"פ השל"ה הוא כן בגלל שבלי ליל הסדר מאיר כולו חסד.

והנה נראה שדבר זה תלוי במחל' ראשונים דאיתא בגמ' פסחים (דף לו) בדין לחם עוני שנוהג רק ביו"ט ראשון, ובראשונים נתקשו בזה שהוא חיוב רק בליל ט"ו, ונחלקו הראשונים האם הפירוש הוא בכל ליל ט"ו, או רק בחלק הכזית שיוצא למצוה, ועי' במאירי דמסתפק האם בכל הסעודה הראשונה אסור לאכול מצה עשירה, או דכוונת הגמ' רק לכזית הראשון שיוצא בה ידי חובה. ועי' עוד בריטב"א בשם הרא"ה והמהר"ם חלאוה, שכתבו שרק מצה שהיא חובה קאמר, אבל בשאר פת מותר. ולפי"ז זכינו לדין שדברי המהר"ל שכל ליל ט"ו נכלל בקיום מצות בערב תאכל מצות, ומה שמדויק בתוס' בכמ"ד שאינו כן, כבר מבואר הדבר במחל' ראשונים כאן בפירוש הגמ' לענין לחם עוני האם נכלל בזה כל ליל ט"ו או לא.

למה אומר 'כולו מצה' והלא בלילה הזה
אוכלים דברים נוספים

מקשים מדוע נקט בלשון 'כולו מצה'
והלא בלילה הזה אוכלים דברים
נוספים וצ"ב. אמנם לפי מה שכתבנו
מדברי השל"ה הק' דמבאר ש'הלילה הזה
הוא כולו מצה' הפירוש בזה הוא,
שבליילה הזה מאיר לגמרי הארת המצה
שהוא מרומז בפסוק 'ויהי אור' וכל
החסד, וידוע פירוש הגר"א דקו' מה
נשתנה היא שכל המצות הם בלילה ולא
ביום כמו שאר השנה, ועכ"פ התשובה
בזה היא, כולו מצה היינו שהוא כולו
אור, והוא כולו יום,

וכן מבואר באור החיים הק' (פרשת בא לא,
יג) שהתשובה בכל השאלות הוא
"והגדת לבנך ביום ההוא" דהיינו שבלייל
פסח היה 'לילה כיום יאיר' והוא חלק
מעצם התשובה, וז"ל "ביום ההוא, הודיע
במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום
יקרא לא לילה, והוא אומרו (תהלים קל"ט)
ולילה כיום יאיר, ולא חש שתטעה לומר
יום ממש ממה שגמר אומר בעבור זה
שהוא בשעת מצה כו' כאומרם ז"ל. ואולי
כי סמך 'ביום ההוא' עם 'והגדת' כי גם
נס זה בכלל מצות ההגדה" עכ"ל. ולפי
הנ"ל היינו שגם נכלל בזה "כולו מצה"
בנקודה זו.

סימן קל"ח

הלילה הזה כולו מצה

בפסח העבודה יכולה להיות באופן
דמקודם עשה טוב ושוב להגיע לסור מרע

כתיב (שמות יב ז) 'ולקחו מן הדם ונתנו
על שתי המזוזות ועל המשקוף על
הבתים" ובהמשך הפסוקים משה רבינו
אומר זה לכלל ישראל וכתיב "והגעתם
אל המשקוף ואל שתי המזוזות".

והרי למעלה היה אומר מקודם על שתי
המזוזות ושוב המשקוף, וכאן הסדר
הוא להיפך שמקודם המשקוף ושוב השתי
מזוזות, וכתב החזקוני (והכי הוא במדרש)
ללמד שאם שינה במתנות לא עכב.

והנה נחלקו בגמ' ירושלמי אם המשקוף
והמזוזות היה כמזבח או לא, ועיין
ירושלמי פסחים (פ"ט ה) ועי' בתשובת
החתם סופר יו"ד סי' רל"ה, שכתב שזה
שהוא מזבח ונחשב זריקת דם הוא בדרך
צחות. והנה דברי החזקוני מבואר רק
אם ממש כדינו דזריקת המזבח שהיה
מקום לדון דהסדר הוא מעכב, אמנם אם
הוא רק לאות ולמשמרת ואינו תורת
זריקה מה הטעם שהיה צד שזה יעכב
השמירה, וצ"ב.

והנראה לבאר בדרך דרוש דאולי מרומז
כאן לימוד, דהנה איתא במדרש

יחלק

הלילה הזה כולו מצה

שלל

שיג

רבה (שמות א' לו) דהמשקוף הוא כנגד אברהם אבינו ושני המזוזות הם כנגד יצחק ויעקב ע"כ. והנה איתא בגמ' סוטה דף ב', למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין עיי"ש. ובלקוטי יהודה פרשת נשא, הביא שדקדק בזה האמרי אמת, דלפי סדר המסכתות הש"ס קודמת מסכת נזיר לסוטה, ובגמ' פירושו הטעם הסמיכות לזה דכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, אך מדוע שונה הסדר בתורה שבעל פה מאשר בתורה שבכתב, שבה נאמרה פרשת סוטה לפני פרשת נזיר.

וביאר כי לפי עצם דרך התורה אי אפשר לו לאדם להגיע אל הקדושה אלא א"כ נתרחק תחילה לגמרי מן החטא, שראה את הסוטה וסר מן הרע, ושוב עשה טוב, אך חז"ל ראו כי הדרך הזאת קשה מאד, שכן אם ימתין אדם עד אשר יהיה סור מרע יעברו כל ימי חייו, ע"כ חידשו חכמים דרך חדשה, לעסוק בנזירות אפילו אם עדיין לא נטהר בשלימות, ולפיכך הקדימו מס' נזיר לפני סוטה, שכן יש דרך חדשה, שיתחיל אדם בנזירות אף על פי שעדיין לא התרחק לחלוטין מקלקול הסוטה.

והנה בליל הסדר כידוע הסדר הוא 'קדש' ואח"כ 'ורחץ', וכדברי התפארת שלמה 'ופסח ה' על הפתח' והוא ענין דילוג וכל הלילה הוקבע שאפשר להיום בחינת עשה טוב לפני הסור מרע, והגם שהסדר הוא מעיקרו שצריך להיות עשה טוב ואח"כ סור מרע.

[ועי' עוד בפרשת ויחי לענין ברכת יעקב אבינו לאפרים לפני מנשה והוא כהלימוד הנ"ל עשה טוב במנשה, כי הפרני בארץ נכריה' לעומת מנשה שהוא הבכור הסדר הראשון כי נשני אלוקים מכל עמלי' שהוא ענין סור מרע, וזה דאמר יעקב אבינו ליוסף ידעתי בני ידעתי וכו' דהיינו שיש מהלך לסדר הזה וזה היה לימוד למצרים לגלות, ונפלאים הדברים דבמיוחד נלמד המהלך השני לפעמים דצריך להתחיל בעשה טוב באפרים לפני מנשה, בגלות מצרים, והוא היה גופא האופן היציאה בפסח, דמקודם עשה טוב ואח"כ סור מרע]

ולפי האמור הרי אברהם אבינו הוא חסד, ויצחק הוא גבורה ויעקב אבינו הוא עכ"פ תפארת, וע"כ בראשית הציוי הקב"ה אמר מקודם ליתן על המזוזות ושוב המשקוף שהם מקודם לתקן היראה והתפארת ואח"כ עשה טוב שהוא המשקוף, אמנם בעת ציווי משה רבינו לכלל ישראל דהוא לימוד לפסח שאפשר לשנות ואינו מעכב הסדר, וכדברי החזקוני, ובהכי משה רבינו אמר הסדר הזה מקודם המזוזות ושוב המשקוף, וכן פסח הוא כנגד אברהם אבינו וזה נותן לנו הכח להיות עשה טוב לפני הסור מרע, שהוא מדת יצחק אבינו יראה, ויעקב אבינו שהוא שילוב בזה בתפארת ורק להתחיל במשקוף.

ובפרט יש"ל דעצם המזוזות יש לו שייכות ורמז לענין סור מרע ששם מניחים המזוזה לשמור הרע שלא יכנס לביתך, וכן שם מניחים הנר חנוכה בשמאל כדאיתא בגמ' שבת דף כב, והיינו

שהרע שבחוץ לא ישפיע, וכן בעל הבית עומד באמצע וציצית שהם ג"כ הגנה בסור מרע שזהו כל הענין דציצית 'למען תזכרו' ולשמור הרע, ועי' היטב בגמ' סנהדרין (פרק חלק דף קי) לענין אשתו של און בן פלת איך שהיא יושבת על מזוזה הפתח וסרקה השערות דהיינו שאם אין שמירה בסור מרע על ידי המזוזה כעדת קרח הרי אי אפשר להיות 'כל העדה כולם קדושים' דצריך מקודם לעבור על סור מרע, משא"כ המשקוף הוא מעל כל זה, והוא אברהם אבינו והוא עשה טוב, ובפסח יכול להקדים מקודם במשקוף ואח"כ לתקן את מזוזה הבית. ויש עוד מראה מקום לענין זה, במה דכתב הגר"ח מוואלאז'ין ברוח חיים

פרק ב' על המשנה 'אל תאמר כשאפנה אשנה שמא לא תפנה', וז"ל: ואל תאמר לכשאפנה אשנה, לא תאמר הן אני היום מלוכלך בחטאים ומחשבת און ומה בצע כי אעסוק בתורה ואטנף בחלאת טומאתי הוד יפיה, אך לכשאפנה דרך ואטהר ללמוד תורה לשמה, אבל זה אינו כי לימוד שלא לשמה הוא מפתח גדול לבוא לידי לשמה, כי מבלעדי זה לא ירים איש את ידו נגד היצר הזקן וכסיל (וכמ"ש במשנה א) עכ"ל. הרי גם בדבריו מבואר הלימוד לענין לעסוק בטוב לפני הסור מרע, אמנם מבואר בדבריו דעיקרו הוא בנוגע לתורה לשמה, וכפי שהאריך בנפש החיים בענין זה ולא באופן כללי בסור העבודה בעשה טוב לעומת הסור מרע.

סימן קל"ט

שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור

שינוי בין הקושיא במצה לקושיא במרור הנח ב'מה נשתנה', אומרים שבכל הלילות אוכלין חמץ ומצה, הלילה הזה כולו מצה, ובמרור שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור, ויש לדקדק למה לא שאל במרור כמו במצה שבכל הלילות אנו אוכלין בין מרור ובין שאר ירקות הלילה הזה כולו מרור,

או דיש לדון עוד דבכל השנה אינו אוכל מרור דהוא דבר מר ורק בלילה הזה הוא אוכל מרור, וע"כ במצה עיקר הקושיא הוא על מה דבכל הלילות הוא אוכל שניהם והלילה הזה רק מצה, משא"כ לענין מרור עיקר הקושיא על עצם הדבר דאוכלין בתוך שאר ירקות דבר מר שהוא המרור.

רק מחמת דבפסח אין אוכלין בו חמץ – מבח זה יש עליה תורת מצה

ונראה לבאר על פי יסוד המהר"ל דכל החפצא דמצה בפסח נובע מזה

אמנם לכאורה זה אינו, כיון דגם הלילה הזה יכול לאכול שאר ירקות, ורק החידוש הוא דכל ירקות שאוכלין הלילה הוא של מרור ולא של דברים אחרים.

יחלק שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין שלל שמו

הימים המצה הוא רשות, ובשפת אמת הקשה וכי צריך היתר לאכול מצה, [ועיי"ש מה דביאר] והארכנו במקור"א בזה בדברי הגר"א והשפת אמת בדין מצה כל שבעה מהו הרבותא אם עצם האכילה דהוא מצוה, או דזה בעצמו דכל שבעת הימים שייך האדם להמצה, וזהו האות של היו"ט ואינו תלוי באכילתו בפועל.

ולפ"ז יש לבאר הקושיא דאין הקושיא יכולה להיות למה הלילה הזה יש מצה, דהרי אין חידוש במצה, אלא הקושיא צריכה להיות שבכל הלילות אין לו את המצה בפני עצמו, ונמצא דאין עליה תורת מצה בכל השנה, אמנם הלילה הזה: מחמת דאין אוכלין בו חמץ - מכח זה יש עליה תורת מצה.

דיש איסור חמץ לעומת מרור דקובע תורת מרור בפנ"ע ואבאר, דהנה עיקר החידוש באכילת מצה דפסח הוא, דהיא מצה מדבר שיש עליו איסור אכילת חמץ, וסגולת המצה הוא בזה שמצה כזו חל עליה שם מצה וזה נעשה ע"י האיסור חמץ הרובץ עליה.

ויש לזה מקור גדול, וכן רואים ענין זה בדברי התרגום שני, דאיתא בתרגום שני במגילה על מה דאמר המן 'ישנו עם אחר מפוזר ומפורד' ושם כתב: בענין פסח מעבירין את החמץ מלפני המצה, ואומרים כשם וכו', ומהלשון 'מעבירין' את החמץ מלפני המצה נראה לדקדק בכאן דחובת ביעור חמץ הוא בא מכח המצה, וזה תלוי הא בהא.

וזהו כמבואר בדרשת חז"ל דבכל שבעת

סימן ק"מ

שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין הלילה הזה כולנו מסובין

ויש לומר בפשטות שלענין הסיבה אי אפשר לעשות שתייהם כאחד, ומשום הכי הלשון הוא בין יושבין ובין מסובין משא"כ לענין חמץ ומצה, אמנם נראה עוד, שעיקר הקושיא היא שבליל הסדר יש מחייב להיות בהסיבה, לעומת שאר השנה שאפשר לעשות שתייהם, אמנם השאלה לענין מצה הוא לא רק על חובת אכילת מצה, בשונה מזה שהוא בשאר השנה, אלא גם על איסור חמץ, דהיינו

למה שינה כאן הלשון ואמר בין יושבין ובין מסובין

יש לדקדק בשינוי הלשון, שבקושיא הראשונה הקושיא היא שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, והלילה הזה כולו מצה, ואילו בכאן הוא 'בין' יושבין ו'בין' וכו', וכיון שכן למה בקושיא הראשונה לא אמר שבכל הלילות אנו אוכלין 'בין' חמץ ו'בין' במצה, והלילה הזה כולו מצה,

שיש כאן ב' דברים שהם שונים הן מצות אכילת מצה, והן איסור חמץ, ובאמת הוא אחד דמכח האיסור חמץ פקע ממנו תורת מצה, וזהו השאלה שבכל הלילות אנו אוכלין בין חמץ ומצה, והיינו מכח שניהם ביחד פקע ממנו לא רק אכילת חמץ שאסור בליל הסדר, אלא גם תורת מצה, משא"כ בליל הסדר כולו מצה, והוא שאלה מיוחדת לענין המצה שתופס אלו ב' דברים כאחד.

בין יושבין ובין מסובי – ולא בין יושבין למסובין

בספר אמת ליעקב (פרשת שמני) העיר על לשון הקרא "להבדיל בין הקדש

ובין החול ובין הטמא ובין הטהור". וז"ל: הנה זהו סגנון המקרא, דהיינו כל פעם שרוצה לחלק בין שני ענינים מבדילם הכתוב על ידי שני פעמים "בין", וכגון בין האור ובין החשך [בראשית א' פ"ד], בין הקדש ובין קדש הקדשים [שמות כ"ו פל"ג], ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל [ויקרא י"א, פמ"ז]. אבל לשון חז"ל אינו כן, אלא תמיד הם נבדלים ע"י "בין" אחד, כמו המבדיל בין קדש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים, והיינו שהפחות נבדל מהראשון ע"י האות למ"ד "עכ"ל.

אמנם קשה מכאן שהלשון הוא 'בין יושבין ובין מסובין' וצ"ע.

סימן קמ"א

ברוך המקום ברוך הוא וכו' כנגד ארבעה בנים דברה תורה

הטעם שאומרים בלשון 'המקום'

בספר מעין בית השואבה כתב וז"ל: "הנה הקדמה הזאת לסיפור יציאת מצרים להבנים צווחת דרשוני להבין מה ענינה ומה טעם יש בה. ונראה, שהנה מצינו שבמקום צידוק הדין משתמשים בכנוי "המקום" 'המקום ינחם אתכם' (ברכות טז) 'המקום ימלא חסרונך' 'המקום ירחם' (שבת יב) ומה הענין בכאן... [ועי' במהר"ל גבורת ה' פרק נ"ג, שהקשה כן,

ובמה שכתב בענין זה]. והביאור בזה שבכל עת צרה וצוקה נראה לכאורה לעין האדם כאילו כביכול יש חלל במציאות ה' ובהשגחתו ית' בתחתונים, ולכן אומרים ש"המקום" יהיה בעזרו להורות שאנו מאמינים שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה וכל העולם מקומו בלי שום חלל.

ובליל התקדש חג הפסח כשמתכוונן כל אחד מישראל לקיים "והגדת

לבנך", הנה ישנם אנשים שלא זכו לפרי בטן, וגם ישנם כאלו שה"הגדה" שלהם היא רח"ל להבין הרשע, אשר היה נוח לו להאב בלא אותו הבן, ולכן אינם יכולים לקיים מצוה זו. וע"ז אנו מצדיקים את הדין מקודם ואומרים פסקא זו; וכן אלו שיש להם ח"ו בן רשע מנחמים את עצמם באמנם "ברוך שנתן תורה לעמו ישראל" אשר בה גם תשובה לבן הרשע, וכנגד ארבעה בנים דברה תורה.

והנראה עוד בזה דאם התורה דברה כנגד ארבעה בנים, א"כ אנחנו דאנו בנים למקום, אנו בנים למקום אפילו באופן דאנו חס ושלום כאותו בן הרשע.

ובזה יש לנו נחמה גדולה, דהקב"ה המקום הוא לנו אפילו חס ושלום כשאנחנו כאותו בן הרשע.

[וביארנו בדברי הרשע בהקדם דברי התפארת שלמה והתרגום יונתן בענין השייכות של הבן הרשע דייקא בהגדה]. וזה בדומה למה דמפרשים וכאן הבן שואל - דבעת אמירת 'מה נשתנה' יוכל כל אחד שהוא בן לאבינו שבשמים לשאול מה שצריך מאת הקב"ה. הרי לנו שד' הבנים הוא רמז גם לבנינו לאביהם שבשמים ונמצא דאפילו הבן הרשע נכלל בשאלה זו וכאן כל הבנים שואלים.



סימן קמ"ב

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

כל שאלה מארבעת השאלות מכוונת כנגד אחד מהבנים

בליל הסדר מצינו הרבה דברים במספר ארבע: ד' כוסות, ד' לשונות של גאולה, ד' בנים, ד' שאלות, ועוד. ונראה לבאר דהקושיות דמה נשתנה מכוונות כנגד ד' בנים, דהנה החכם שהוא השואל הראשון, הקשה על עיקר המצוה שיש, והוא החיוב דאפילו בזמן הזה הוא מן

התורה, והוא על המצוה. והרשע הרי קשה לו מה דצריך זכר למרור דהיינו על החלק העבודה הקשה לנו [עי' בהמשך דהובא דברי השל"ה דמרור מרומז לחלק המיתה והדינים ולפי"ז נפלא ביותר דזהו הדבר דהרשע קשה לן ולזה שואל: מה העבודה הזאת לכם? והתם הרי אינו ידע לשאול היטב, ושואל על שינוי הטיבולים^א, והרי בגמ' פסחים

א. כך היא הגירסא שלנו בסדר מה נשתנה ובאופן זה התם מבואר דיכול להיות כנגד השאלה דשני טיבולין דממש מתיחס להתם, אמנם יש נוסחאות שונות, עי' בירושלמי ראה ברי"ף וברא"ש שם, דהסדר הוא מטבילין, מצה וצליל, וכן הוא הסדר ברמב"ם, ועייין עוד בשו"ע הרב, ולפי האמור יש

התמיד של בין הערביים, ואינו כמו שאר מקראי קודש בזמן הקרבה, וגם דהקרבה הוא בארבעה עשר ולא ביו"ט גופא, וכן שיש הקרבה לכל אחד ואחד.

ותמצית התשובה הוא דא"י כקרבן ציבור אלא שהיתה גאולה פרטית על כל אחד ואחד ומשום הכי צריך כל אחד ואחד להביא קרבן פסח, וזה מבאר שורש השינויים עיי"ש היטב בדברי הספורנו ושאר מפרשי החומש דמפרשים הדבר בשורש ענין זה.

ולפי האמור יש לומר בקושיות הרשע, 'מה העבודה הזאת לכם' דהיינו דהוי כמו עבודת יחיד על כל אחד ואחד, ולזה צריך לומר דהוא אינו מרגיש הגאולה הפרטית, ולכך אילו היה שם לא היה נגאל, והרי הוא כאן נגאל, דהרי הוא יצא ממצרים, אלא שאילו היה שם לא היה לו גאולה פרטית, ותשובה זו היא כנגד התשובה של החכם שאומרים לו החידוש של הספורנו דמה דיש ג' שינויים בקרבן פסח הוא כולו משום דיש כאן קרבן יחיד, ג"כ דמורה על זה דהיה לנו גאולה פרטית ג"כ.

(קטו) מבואר דכל הטעם בזה הוא כדי שישאלו התינוקות, והיינו דאף שישאלו אמנם לא יבינו, והוא התם בכאן דשואל על עצם הדבר. והשאינו יודע לשאול שאינו מבין אפילו שאנו עומדים בסדר שואל על ההסיבה, והוא דומה לאם היה שואל על הכלים הנאים שבליל הסדר וכדומה. וראיה לזה דהשאלה הזו היא השאלה הקלה שמכולן [אשר לפי"ז יש לבאר דזהו מכוון כנגד האיניו יודע לשאול], יש להוכיח ממה דבזמן המשנה לא הוזכרה כלל שאלה זו, אלא היתה שאלה אחרת, ורואים מזה דזה הוא השאלה הכי קלה שאינה נוגעת, וע"כ היא השאלה האחרונה, שהיא שייכת לאינו יודע לשאול, כיון דאינו יודע איך לשאול בכלל.

"חכם מהו אומר מה העדות והחוקים" – עומק שאלת החכם בחובת פסח לכל יחיד לעומת הרשע דאינו מכיר בגאולה הפרטית

במפרשי החומש מבארים שאלת החכם על קרבן פסח, עיין בספורנו שביאר במה דחלוק הקרבן דנקרב אחד

לבאר דהטעם למה הקושיא הראשונה הוא מטבילין הוא גופא דבא להורות עצם ענין השאלות, דהיינו דסיבת השינויים הוא בכדי שישאלו וע"כ עושין השינוי, ושוב שואלין הקושיות, וכן מבואר במשנה כן (קיד) דמקודם מוזגין הכוס, וברשב"ם וברש"י שם דעל זה צריך לשאול למה עושין כן, ושוב מגיעין לשאר השאלות, הרי דכך הוא הסדר, וכן השאלה הראשונה הוא על הכרפס, והרי לפי"ז מבואר דזהו הקושיא הראשונה, אמנם שוב אם לפי גירסתנו הוא אינו כן, הרי אדרבה זהו סיוע גדול למה דכתבנו בפנים, דבאמת קשה למה אין הקושיא דמטבילין הקושיא הראשונה, דהרי הוא הדבר הראשון, והקושיא הראשונה הוא לענין מזיגה, אמנם לפי הנ"ל מבואר דהם במקביל כנגד הד' בנים, ולהכי זה נמצא בקושיא הג' כנגד התם.

יחלק

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

שלל

שיט

‘אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן’ –
התשובה להחכם היא שיש ‘מתיקות’
במצוות שאנו עושין

צ"ב מהו הענין דוקא כאן שאומר לחכם
בענין זה, והנה קושיית החכם הוא
להיפך מקושיות הרשע שהקשה על מה
דהעבודה היא כל כך קשה, אמנם אצל
החכם צריך להודיע דמכל דבר ההלכה
היא דאין שוכחים את ‘מתיקות’ המצוות
שעושין, ואת מה שעושין הכל בחביבות
המצוה. ודבר זה רואין בחוש לענין
האפיקומן דהנה פירוש המלה “אפיקומן”
משמעותה בעצם “מיני מתיקה” [רשב"ם
פסחים קי"ט:].

ובן מצינו ב'לבוש' שמבאר שחז"ל קראו
כן למצה הנאכלת זכר לקרבן פסח,
מפני המתיקות שבמצוה... וזה לשון
קדשו: “ואגב חביבות דמצוה שהיא
חביבה עלינו כפירות מתוקים, אנו קורין
אותה אפיקומן, כלומר שאומר לבני ביתו
או כל אחד לחבירו אפיקו לנו מיני
מתיקה, והוא המצה שמתוקה עלינו
מצוותה”. [או"ח תע"ח א']. ולפי האמור
זהו עומק התשובה להחכם אותו מתיקות
להכיר החביבות דהמצוה.

יש כח בליל הסדר לתקן הבן הרשע –
וכח הצעקה בליל הסדר

בליל הסדר הרי שומעים אנו לשאלת
הבן הרשע, וגם יש תשובה לזה,
והוא כבר חידוש גדול שבליל הסדר יש
שם את הבן הרשע יחד עמנו בליל הסדר,
ונראה דמרומו כאן לימוד גדול שבליל

הסדר אפשר לבאר הסיפור לכולם ואפילו
את הבן הרשע אפשר לתקן באותו לילה.

והנה כתיב בפרשת תולדות (כז,א) “ויהי
כי זקן יצחק וכו'” ועי' תרגום יונתן
שכתב, “וקרא ית עשו בריה רבה
בארביסר בניסן ואמר ליה ברי הא ליליא
דין עילאי משבחין למארי עלמא 'ואוצרי
טלין מתפתחין' ביה”. פירוש: ויקרא את
עשיו בנו הגדול בארבע עשרה בניסן
ויאמר לו בני הנה לילה זה עליונים
משבחין לאדון עולם ואוצרות טל (שפע)
נפתחים בו ויאמר לו הנני. והנה רואין
כאן דבר נפלא, שהרי הזמן שקיבל יעקב
אבינו הברכות היה בליל הסדר, ובודאי
שיש כאן לימוד גדול לשם מה בחר
יצחק אבינו לברך את עשו בליל הסדר,
וע"כ שזהו הזמן שמיועד לזה, ולזה
פירוש התרגום יונתן שכך אמר לעשו,
שהשפע הוא בלילה, ורואין מכאן ראשית,
שבליל הסדר צריך לראות שיש שפע
גדול בלילה זה, ויכול לפעול כל מיני
ברכות דוגמת הברכות שנתן יצחק.

ובן אולי רואים מכאן גם שהיה כאן
קריאה לעשו, ותיקונו לעשו שאפשר
לתקן בליל הסדר. וכמו שאומרים בהמשך
ההגדה “ונצעק אל ה' אלקי אבותינו
וישמע ה' את קולנו” וידועים כמה
מעשים בענין זה שרואים הישועות בעת
שצועקין בליל הסדר, ונראה שגם בזה
יש מקור מכאן שהרי באותו לילה שבא
עשו לבסוף וראה שיעקב קיבל הברכות
כתוב בעשו “ויצעק צעקה גדולה עד
מאוד” ועד היום אנו סובלין מאותו
צעקה, וכן מקשים וכי אין לנו צעקות

שלנו, ואולי שיש גם בזה לימוד לנו הנוגע לליל הסדר, שזה לא היה סתם צעקה אלא שזה היתה צעקה בליל הסדר ובזה יבואר להפליא, שזהו כח הצעקה כיון שהקב"ה שומע הצעקה בליל הסדר.

העומק בשאלת הרשע "מה העבודה הזאת לכם" דבכל יו"ט יש דין לכם

הנה הרשע שואל 'מה העבודה הזאת לכם', ויש לומר בדרך רמז ואולי גם בפשט, שהוא שואל מה העבודה הרי הדין ביו"ט הוא שצריך 'לכם' ואיפה ה'לכם' כאן.

ואף אתה הקהה את שיניו ואמר לו, בעבור זה עשה וכו', אילו היה שם לא היה נגאל. ונראה דהביאור בזה, ע"פ מש"כ רש"י בפרשת בא, והגדת לבנך ביום ההוא לאמר 'בעבור זה', וכתב רש"י שם בעבור שאקיים מצוות פסח מצה ומרור, והיינו דהנלמד מ'בעבור זה', הוא הידיעה דרק בזכות זה יש יציאה ולא מטעם אחר, וע"כ אומרים לו לרשע בעבור זה, לי ולא לו, כיון דלא רצה לעשות את מצוות הלילה שהוא רוצה רק את ה'לכם'.

"ואף אתה הקהה את שיניו ואמר לו – אילו היה שם לא היה נגאל" – בביאור מהו 'הקהה את שיניו'

הנה צריך ביאור מה הפירוש 'הקהה את שיניו' דוקא. ובפשוטו יש לומר שזהו דוגמת אדם שאירע לו דבר שלא חשב מעולם שיארע לו דבר כזה, והוא עומד ומשתומם ממש עד כדי כך, שאינו יכול לדבר מהמאורע, וכן הוא כאן הקהה

את שיניו באופן זה, וזהו בדומה להלשון שמצינו בטור (סי' ת"ל) לענין שבת הגדול, דהביא מהמדרש דבעת שעם ישראל היו לוקחין את השה שהוא אלוהיהן של מצרים וקושרין על מטתן, ובאו המצרים בכעס ונעשה נס שלא היו יכולים לדבר והיו 'שיניהם קהות' הרי דזה הוא ממש אותו הלשון, ויש לומר דזה גם מה שמרומז כאן דהרשע הוא נמצא באותו מצב כמו המצריים שהיו שניהם קהות 'ואילו היה שם לא היה נגאל'.

ועוד יש לבאר, לפי מה שידוע מהאריז"ל דפסח הוא פה-סח, כיון שהדיבור היה בגלות, ועל ידי הגאולה ניתן לנו כח הדיבור, וע"כ כל מצוות הלילה הם בפה, וכן יש לפרש במה דאומרים בהלל "בצאת ישראל וכו' מעם לוועז", דהיינו שעל ידי הגאולה היה לנו לשון, וזהו "מעם לוועז", ולפי"ז הרשע דאינו שייך לסיפור יציאת מצרים, הרי אין לו פה לדבר ולכך הקהה את שיניו דאינו יכול להגיד הסיפור. ועוד דהרשע דאינו שייך לגאולה אצלו ישאר הדיבור בגלות, שלא יוכל לדבר כמו שהיה בהיותו במצרים, וע"כ הקהה את שיניו לרמוז לו דהוא אינו שייך לגאולה כלל 'ואילו היה שם לא היה נגאל'.

ונראה להוסיף עוד בנקודה זו, בהקדם דברי השפת אמת (שנת תרל"ג) שכתב וז"ל: "ד' כוסות נגד ד' לשונות של גאולה. כי כתב בזוה"ק כי הדיבור הי' בגלות ויש ה' מוצאות הפה. ונגד שינים הוא אכילת מצה. ונגד הד' אחרים. הכוסות. שכל הבחינות הנ"ל היו בגלות

יחלק

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

שלל

שכא

שלא היו יכולים להוציא הדיבור לפני ה' כראוי. וכ' אנכי ה' כו' המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו. ובוודאי הוא הרחבת פה בשבחים והודאות. ולכן תקנו הרבה שבחים בליל פסח כמ"ש ז"ל פה - סח, כיון שהדיבור יצא לחירות, הי' רק כדי להלל ולהודות עכ"ל. והנה בן החכם ובן הרשע שואל "מה העבודה הזאת לכם" ושאלתו הוא בענין מצות הלילה דהיינו המצות וסיפור יצי"מ, ואלו הם כנגד השינים והכח בליל מצרים להיות פה - סח, ולכן הרשע שאינו מבין דבר זה "הקהה את שיניו".

השינים של האדם, הוא הדבר היחיד שיש באדם דחוזר ונשנה שוב

עוד יש לבאר מהו 'הקהה את שיניו' - דהנה השינים של האדם, הוא הדבר היחיד שיש באדם דחוזר ונשנה שוב, שהרי יש לכל אדם שינים בימי קטנותו ובימי גדלותו, וזהו לעומת כל שאר חלק הגוף, דאפילו השער של האדם ביסודו אין לו עוד שער שני, אלא שאם קוצץ השער הוא מתחיל לגדול שוב, וכן יש חלקים באדם דאינו נשלם עד ידי גדלותו כסימנא דרבא, אמנם דבר זה של השיניים הוא דנעשים פעמיים. והנה עיקר הנקודה ביצי"מ הוא שלא היה זה דבר חד פעמי, אלא דזה חוזר ונשנה בכל שנה ושנה, וע"כ אנו מספרים זה כל שנה ושנה, וע"כ הרשע דאינו מכיר זה - אומרים לו 'הקהה את שיניו'.

והנה בירושלמי (ערכי פסחים הלכה ד') יש הוספה בזה: בן רשע מהו אומר מה העבודה הזאת לכם, מה הטורח הזה

שאתה מטריחין עלינו בכל שנה ושנה, מכיון שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר וכו'.

והיינו דמבואר בירושלמי דעיקר מה שאומר הרשע הוא שיש בזה טורח בכל שנה ושנה, והיינו דנקודה זו דכל שנה ושנה חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דהיינו דיש כאן יציאה חדשה, ומכח זה יש מחייב לסיפור חדש נושזהו בעומק גם הנפק"מ בין ליל ט"ו לשאר השנה בחובת זכירת יציאת מצרים, דבליל ט"ו הסיפור צריך להיות בגדר דהוא עצמו יצא ממצרים, ולא כדבר שהיה מזמן, משא"כ בשאר השנה אומרים את זה רק בגדר 'זכירה' ומשום הכי זה נקרא: זכירת יצי"מ].

ולזה אומרים להרשע דאילו היה שם לא היה נגאל דהיינו הגם דהיה נגאל אבל בגאולה החוזרת לא היה נגאל. וביאור הדברים הוא כמו שאומרים בהגדה 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר בעבור זה עשה ה' לי' והיינו דהדיוק מהפסוק הוא דלא רק דיש חיוב לספר אלא דהחיוב לספר הוא כאילו הוא עצמו יצא ממצרים וכדכתיב עשה ה' לי' וע"כ אותו רשע דאינו מכיר דאירע הדבר אצלו, הרי הוא אין לו חלק בענין של "בעבור זה עשה ה' לי'" וזהו אילו היה שם לא היה נגאל.

'הקהה את שיניו' - המתקת המרור הוא ע"י השיניים, והרשע שאינו אוכל מרור 'הקהה את שיניו'

והנה איתא בשל"ה בתורה אור (מצה שמורה) וז"ל: מרור בגימטריא 'מות'

גרוע מאלו, ובודאי אילו היה שם היה נגאל [אמנם באמת דרשו חז"ל וחמושים וכו' וישל"ע מזה].

והנראה בזה, שבעומק היציאה שנתגלה ביציאת מצרים, היה ב' חלקים, והדברים נתבארו מתוך דברי המהר"ל וכן בפירוש הגר"א, וביותר בדברי הגר"ח, וכל אחד מתבאר בסגנון שלו, אבל היסוד שנלמד מבין כולם הוא, שביציאת מצרים היה ב' חלקים ביציאה, והוא א', גאולת הגוף, ב'. פדות נפשינו של החלק של העבדות והקנין שהיה למצרים עלינו, אבל יש לבאר שהוא ענין אחד, ושהאדם שיצא ממצרים הוא דרגה אחת, דהנה כתיב בפרשת בראשית 'וייצר ה' אלוקים' בשני יודי"ן הנשמה והגוף, וע"כ הגוף היה לו יציאה אמנם בעומק היה כאן יציאה בחלק הנשמה, והוא החלק לעבודת ה' והוא החלק השני והחלק היותר עמוק, שיצאנו ממצרים לחירות לעבדות ה' ונתגלה נשמותינו, וכמו שאמר הקב"ה למשה רבינו בפרשת שמות על שאלת משה רבינו מהו האות, ופירש"י שם: באיזה זכות הם נגאלים, והשיב לו הקב"ה, 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה' דהיינו בשביל שנקיים את התורה אח"כ, וכיון שכן הרי מי שאין לו זכות זה, ולא רצה לקבל התורה ומואס ברע הרי אין לו זכות יציאה, ואותו יציאה בעיקרה היא לקבלת התורה והיינו החלק הנשמה של האדם שהיה בתוך מ"ט שערי טומאה וכדברי האריז"ל, וע"כ הוא חלק מיציאתם מצרים, ודברי הרמב"ם הם רק לאחר הגאולה משם ואיך יש ענין זה, אבל לא

שהם הדינים הקשים. וצריך ללועסו בל"ב שינים שהם נגד ל"ב נתיבות החכמה, ובלועסן ימתק המרירות שבהן, ולכן בלע מרור לא יצא, עד שילעיסנו וימתיקנו, כן מצאתי בקונטרס האריז"ל, ע"כ.

ולפי האמור יש לבאר דרשע שואל על המרור, והוא החלק העבודה הקשה [עי' לעיל דנתבאר דהרשע שואל על ענין המרור]. ולפי האמור הרי האופן לסלק ולהמתיק המרור הוא על ידי השינים, וכמבואר באריז"ל, וממילא אותו רשע ששואל על המרור ואינו רוצה להמתיק את זה, על כן 'הקהה את שיניו' דהוא לא צריך את השינים שלו להמתיק המרור, 'ואילו היה שם לא היה נגאל', וכדברי האריז"ל דמרור הוא בגימטריא 'מות' ואותו רשע דלא ידע להמתיק המרור הרי ישאר במצב של 'מיתה' ולא יהיה נגאל.

'הקהה את שיניו' – במה שנרמזת הכאתו שאינו זוכה ליציאת מצרים בענין השינים

צ"ב מה ענין השיניים לכאן, וכבר נתבאר לעיל כמה דרכים בזה, עוד צריך ביאור מה הענין אילו היה שם לא היה נגאל, והרי למעשה הוא כן נגאל, והוא מדור יוצאי מצרים, וגם מה החומר בשאלתו שבגלל זה מגיע לו עונש כ"כ גדול. והנה ידועים דברי הרמב"ם שיש בהם ענין יסודי בעבודת השי"ת ובהבנת האדם ויצרו, שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין) דמה שכופין אותו עד שיאמר 'רצה אני', דהוא מחמת הוא שבפנימיותו של כל אחד מישראל להיות צדיק ורק יצרו הרע הוא שתקפו וכו', וא"כ למה לנו לחשוב שהרשע הוא

יחלק

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

שלל

שכג

לפני יציאת מצרים ורק מאז שנבחר לעם ישראל ונקראו בניו (עי' בזה בהקדמה ליחלק שלל פורים תש"פ).

ומשום הכי הרשע שאינו מכיר את היציאה מחלק הזה, לזה הוא שואל, והוא אינו מכיר שמה שיש שינים ב' פעמים, ושהשיניים הם הנקראים ל"ב שבילין דחכמה, והוא המגלה את החלק הנשמה היותר רוחני, ולכך הקהה את שיניו ואילו היה שם חלק זה לא היה נגאל.

וזה נוגע לנו לעבודתינו בשביעי של פסח, שבארנו מהשפת אמת בכמ"ד שזהו הזמן ליציאה מן הדין, אמנם להנ"ל זהו גם להכיר היציאה שמצד הנשמה, וע"כ לומר הלל בכל יום על הגוף אי אפשר, אבל על הנשמה והוא שירת הים זהו אנו אומרים בכל יום. וכל הענין בזה הם ד' נקודות של שילוב ב' היציאות, וקשר הרשע, וקשר השינים, ולפי"ז העבודה באחרון של פסח הוא על חלק זה.

ונראה דיש כאן עוד דבר נפלא במה שבמיוחד נרמזת הכאתו על מה שהוא אינו זוכה ליציאת מצרים בענין השינים, דהנה איתא במגלה עמוקות (אופן קסד) שיהודי יש לו ל"ב שינים, ועכו"ם יש לו רק ל"א שינים, ועכו"ם שעתיד להיות גר יש לו ל"ב שינים, והרשע שהוא אינו שייך ליציאת מצרים ולקבלת הגירות והוא היה נשאר שם, על כן אצלו אין זכות על השיניו הנוספים בשביל יהדותו וזהו הקהה את שיניו, כלומר לאותם שיניים נוספות שהוא זכה בהם בשביל יהדותו.

'הקהה את שיניו' – אדם שעמל וחרש זרע ונכש וכסח ועדר ובא שדפון ומלקה אותו, הרי שניו של זה קהות

נראה הביאור בזה בהקדם דברי חז"ל על הפסוק בתוכחה בפרשת בחוקתי כתיב "ותם לריק כחכם" ופירש"י וז"ל: 'הרי אדם שלא עמל שלא חרש שלא זרע שלא נכש שלא כסח שלא עדר, ובשעת הקציר בא שדפון ומלקה אותו, אין בכך כלום, אבל אדם שעמל וחרש זרע ונכש וכסח ועדר ובא שדפון ומלקה אותו, הרי שניו של זה קהות עכ"ל.

והנה במצרים הרי כלל ישראל עברו כל חבלי הלידה, שהיה זה עמל גדול וחרשה וזריעה וכו' וכו' והכל היה בשביל לצאת ממצרים, אבל לרשע שאינו מכיר כל זה ואומרים לו 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל' אם כן נמצא שכל מה שאירע היה סתם לריק, ועליו נאמר הקללה 'הרי שניו של זה קהות' וזהו מה דאומרים כאן בהגדה 'הקהה את שיניו'.

"ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" – בסגולת האור החיים הק' למי שאין לו בנים ובמי שבנו ירד מן הדרך והטעם שהפסוק של "והגדת לבנך" נכתב בבן שאינו יודע לשאול

באור החיים הק' (בפרשת בא) כתב וז"ל: "עוד ירצה באומרו לאמר, להיות שאמר והגדת לבנך, תינח אם יש לו בן,

ועליו נאמר הדקדוק "לאמר" תספר לו ותראה שיפתח הדברים.

ועוד יש לדקדק דהנה לשון "הגדה" יש לפרש שהוא מלישנא ד'אגדה' שמושך את לבו של אדם, ואצל הבן שאינו יודע לשאול, אין כאן המקום להשיב לו לשאלותיו, ורק דצריך למשוך אותו ולקרבו להגדה, וזהו "את פתח לו" ועל כן דוקא אצלו נדרש הפסוק והסיפור בלשון הגדה, וזהו "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר".

ועי' בדברי האוה"ח הק' בפרשת ויחי בעת שנישק יעקב את אפרים ומנשה וכתב "וישק להם ויחבק להם" שכתב האוה"ח וז"ל: "ועיני ישראל וגו'. צריך לדעת למה כתיב הודעה זו במקום זה, ומה קשר ושייכות לדבר זה עם הסמוך לו "וישק להם ויחבק להם". עוד צריך לדעת אומרו "להם" שהיה לו לומר וישק אותם. ואולי ששני דקדוקים אלו כל אחת מתרצת חברתה, כי לצד שכבודו עיניו מזוקן היה מחבק שלא במקום החיבוק, ומנשק שלא במקום הנישוק, ולזה אמר להם, ולא אמר אותם, והבן" עכ"ל.

ונראה שיש כאן דבר עמוק שלפעמים האב אינו יכול להתחבר כראוי לבן שהרי הוא אינו רואה הבן, הנכלל בזה לא רק הסומא כפשוטו, אלא מחמת הזקנה של האב אינו מכיר בירידת הדורות, ואינו מכיר הבן, והוא כסומא אצל הבן, והרי בפסוק הקדים ושאל יעקב אבינו 'מי אלה' דהיינו שהם אינם ראויים לברכה, ובמקום להצטער על זה או שלא יחבק פעל יעקב אבינו חיבוק אפילו

אם אין לו בן יהיה פטור, תלמוד לומר לאמר, שעל כל פנים צריך להגיד אפילו בינו לבין עצמו. ואם תאמר כיון שעל כל פנים הוא צריך להגיד אפילו בינו לבין עצמו אם כן למה אמר לבנך. ואולי שבאמצעות היתור אני מבין כן, ולא בלא יתור.

ואפשר עוד שירמוז באומרו והגדת לבנך: שאם יגיד הגדה האמורה בענין, יזכהו ה' שיגיד לבנו וכדי שלא תטעה לומר דוקא, לזה אמר לאמר" עכ"ל. [וכבר העידו הרבה בני אדם על הסגולה הזו שראו ישועות שזכו לבנים]. ונראה להוסיף שגם נכלל בסגולה זו בלימוד מדברי האוה"ח הק', עוד דבר שהוא נוגע גם למי שיש לו בנים, דהרי לפעמים לא עלינו יש מי שיש לו בנים, אמנם הוא לא יכול לספר לו כיון שהבן אינו שומע לאביו, וחסר את כל הקשר בין אב לבן, וממילא אין לו באמת בן 'לספר' לו הרי גם חלק זה נכלל בתוך הסגולה שיאמר הסגולה ועל ידי זה יזכה שיהיה לו בן שיכול לספר לו ודפח"ח.

והדבר נפלא במה שנדרש הפסוק של "והגדת לבנך" אצל הבן שאינו יודע לשאול, וישל"ע למה דוקא בבן שאינו יודע לשאול הובא הפסוק וחובת 'והגדת לבנך' ולא בשאר הבנים, אמנם להנ"ל יבואר שכאן נתחדש החובת ההגדה אפילו אם אין הבן כאן, וכדביארנו שזה כולל הן במי שאין לו בן כלל, והן במי שהבן שלו אינו בן שיכול לספר לו, דהיינו שהוא אינו יודע לשאול, והוא אינו מקושר אליו כלל,

יחלק

יכול מראש חודש

שלל

שכה

במקום שאין הוא מחובר לגמרי, אמנם גם בזה יעשה ולבסוף ימשיך הקשר.

קיום 'והגדת לבנך' בדברים המושכים את הלב

והנה רבות נתקשו המפרשים מהו החיוב המיוחד בליל ט"ו יותר מחובת מצות זכירת יצי"מ שבכל השנה. ונתבאר בכמ"ד כמה חילוקין ביניהם. אמנם יש דבר אחד שהוא בולט שהוא בשינוי מהחיוב בכל השנה. וזהו החיוב לספר לבנו לקיום מצות 'והגדת לבנך',

אמנם גם בזה. נראה לבאר עומק הגדר בחיוב בליל ט"ו, ובמה נשתנה מכל ימות השנה, דהנה העירוני, בשינוי

הלשון בכל השנה בעת דמלמד לבנו, שהתורה מגדירה זה בלשון 'ושננתם לבנך' דהיינו שינון, אמנם בהגדה, זה נקרא בתורה 'והגדת לבנך' והנראה דלשון 'הגדה' הוא מלשון 'אגדה' שמושך ליבו של אדם, וכדרשת חז"ל שיאמר לו דברים המושכים את הלב, והיינו דאמרה תורה דבליל ט"ו יהיה בידכם האפשרות לספר ביצי"מ, ויתקיים זה הדבר אצל בנך במשיכת הלב וכדברי אגדה, דהיינו שתספר אז לבנך באופן שיהיה זה 'והגדת לבנך' בדברים המושכים את הלב, אולם חיוב זה הוא רק בליל פסח, לעומת כל השנה דהחיוב הוא באופן של 'ושננתם לבנך'.



סימן קמ"ג

יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא – לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך

בביאור שייכות קטע זה בתוך ההגדה "יכול מראש חודש, תלמוד לומר: ביום ההוא, אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום, תלמוד לומר: בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך"

שהובא הפסוק שנדרש לשאינו יודע לשאול שיאמר לו 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' ממילא ג"כ מובא דבר נוסף שנדרש מאותו פסוק, שאין לעשות כן מר"ח אלא רק בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך,

יש לעיין למה הובא קטע זה בתוך ההגדה, שהרי דבר זה היה מקומו צריך להיות בתחילת ההגדה ומה ההמשך כאן, וכפשוטו ההמשך כאן הוא מאחר

אמנם יש לומר עוד שהרי הענין של 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך' הרי זה מעלה באופן הסיפור שהפירוש של 'והגדת' כתב האבני נזר

והרי אינו אומר את החלק העיקרי של ההגדה שהוא: ר"ג אומר כל שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצא ידי חובתו, והרי מזה גופא יש ראייה גדולה דאין הענין כאן לספר ממש ההגדה, אלא רק להיות לו איזה רגילות בהגדה, וע"כ לא מספרים את כל ההגדה.

אמנם במעשה רב להגר"א (קע"ז) כתב עוד וז"ל: "בשבת הגדול במנחה אין אומרים עבדים היינו, מטעם המבואר במכילתא, ונתקנה בהגדה, יכול מר"ח תלמוד לומר בעבור זה בשעה שמצה ומרור עכ"ל. ונראה מדבריו שכתב 'ונתקנה בהגדה יכול מר"ח וכו' דהיינו שזה גופא נתקן בהגדה לומר רק כן ומשום הכי הובא קטע זה בתוך ההגדה, והיינו שההגדה נקראת על שם האיניו יודע לשאול ועל הפסוק הנ"ל, וזה דמסיים בדבר זה. ואולי זהו כוונתו שלא בא בעל ההגדה לשלול שאינו יוצא מוקדם רק להגיד לנו שלא לומר ההגדה מוקדם והוא בכדי שלא לקלקל הסיפור שאנו רוצים שהסיפור יראה אצלו באופן של "והגדת" דהיינו שמראה לו הדברים אלו, ומשום הכי דקדק המכילתא שלא לומר זה קודם, וזה שתיקן בעל האגדה הלכה זו אחר האיניו יודע לשאול בכדי ללמד לנו הטעם שלא לומר זה קודם, ולא רק שאינו יוצא, ורק שהטעם בדבר הוא בכדי שיהיה אפשר לו בליל הסדר לספר לו באופן אחר לגמרי, ומשום הכי יש לומר שכאן מבואר להדיא אין לומר ההגדה בשבת הגדול.

הוא מלשון 'וחויא' דהיינו שהוא מראה הדבר הזה, וכיון שכן הרי זה ממש נוגע ביותר להאיניו יודע לשאול שצריך להראות לו מצות הסדר ובאופן זה לספר לו, וכיון שכן הרי דינו של המכילתא הוא המשך ישר לחלק זה, ומשום הכי מבואר מקומו בכאן, אמנם לפי"ז קצת צ"ע, שאם כן הרי כל דברי המכילתא הוא רק לקיים לאינו יודע לשאול להראות באופן זה, אמנם למה נתקן לכולם כן, וצריך לומר שכן הוא נתקן בדרך שאלה ותשובה להיות כולל הכל, ומשום הכי מקומו הוא רק בליל הסדר.

בפירוש הגר"א במעשה רב שנתקן דברי המכילתא בהגדה בכדי ללמד לנו שלא לומר ההגדה מוקדם פסח

ונראה עוד בזה, דהנה איתא בשו"ע (ס"ח ת"ל סעיף א), כתב הרמ"א 'והמנהג לומר ההגדה עד לכפר על כל עוונותינו. ובביאור הגר"א כתב, "והמנהג. שמאז התחיל הגאולה ע"י לקיחתו, אבל הוא דבר שאינו, דהא מפורש במכילתא סוף פ' בא 'שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'. עכ"ד,

וכבר תמהו רבים בדבר, וכי היה צד כאן דמקיים המצוה דהגדה, והרי אין זה אלא סיפור דברים בעלמא, וכהכנה בעלמא, ולא עוד אלא דמסיים הרמ"א דאומר ההגדה עד לכפר על נפשותינו,



סימן קמ"ד

יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא יכול מבעוד יום

בביאור הס"ד שיוצא בסיפור יציאת מצרים מבעוד יום

בחדושי הגר"ח מקשה למה היה ס"ד שיהיה יוצא בסיפור יציאת מצרים מבעוד יום, והרי המצוה היא 'ביום ההוא' דהיינו בט"ו ולא בי"ד. ומתוך הגר"ח ע"פ מש"כ התוס' בריש ערבי פסחים (דף צט, ב) שבלייל פסח א"א לאכול מצה בתוספת יו"ט מבעוד יום, והוא משום שלענין מצה בעינן לילה, שהוקש לפסח שנאמר בו לילה. ולפי"ז ביאר הגר"ח דכאן היה ס"ד שאפשר לספר בזמן תוספת יום טוב כיון דהוי בכלל 'ביום ההוא'. ולכך קמ"ל דאע"פ שתוספת יום טוב נחשב כיו"ט, אולם לגבי סיפור יציאת מצרים בעינן לילה ממש וכמו אכילת מצה [ועי' עוד בתוס' כתובות דף מ"ז בענין זה].

והנה הגר"ח העיר על דבריו לפי שיטת הרמב"ם דס"ל שדין תוספת יום טוב הוא רק ביוה"כ, א"כ למה היה ס"ד שסיפור יציאת מצרים יהיה מבעוד יום עיי"ש. ובריתב"א בהגדה פירש באופן אחר, והוא, דס"ד שסיפור יציאת מצרים בזמן הקרבת קרבן פסח.

ויש לדון עוד [ואולי מפרשים כן זה] דהרי מבעוד יום מכח האיסור חמץ שיש ביום ההוא, נחשב להתחלת ימי פסח, וכידוע מה דכתב רש"י בסוף פרשת

בא לענין ציצית דמרמז כנגד שמונה חוטין דיש מיציאת מצרים עד קרי"ס, וכבר תמהו בדבריו שהרי מיציאת מצרים עד שביעי של פסח עברו רק ז' ימים, ומפרשים בזה דרש"י מונה את זמן היציאה כבר מערב פסח, הרי דמבואר שבערב פסח כבר התחיל היציאת מצרים, ויש לו כבר תורת פסח עליה, ונפק"מ בזה דלפי פירושו של הגר"ח הכוונה דוקא באופן שקיבל עליה תוספת יו"ט שאז היה ס"ד שבאופן זה הוא כבר יכול לספר, אמנם זה קצת דחוק, אבל לפי מה שפירשנו יש לומר דהכוונה בזה הוא כפשוטו, שמכח זה דבערב פסח כבר התחיל היציאת מצרים וגם שהוא כבר יו"ט וחל בו איסור חמץ מן התורה, א"כ כבר יש תורת מצה, וכן מדרבנן הוא גם אסור במלאכה, ולכך היה ס"ד דהוא נחשב מספיק כיו"ט בכדי שיהיה אפשר לו כבר לספר בערב פסח.

ונראה עוד שלפי"ז מבואר השייכות בין שני הדברים שבא המכילתא לומר, שהרי מה הצד לומר שכבר יספר בר"ח, והרי לפי דעת הגר"ח אין לזה שום שייכות עם הצד לומר הסיפור מבעוד יום, דהרי הצד לומר בר"ח הוא מחמת שמאז כבר התחיל הגאולה, והצד לומר מבעוד יום הוא שעל ידי תוס' יו"ט הוא פסח, אמנם לדברינו הרי הוא מענין אחד, וזהו שאמרו: יכול מר"ח שכבר אז שייך

סיפור יצי"מ שכבר מר"ח חל דינים על החודש וכן התחילה הגאולה וכו', וקמ"ל שלא, ואח"כ הוסיף ואמר: יכול שעכ"פ בערב פסח שכבר אז נחשב כתוך היו"ט

כיון שהרי יש בו כבר איסור חמץ וכו' והוא יו"ט והוא שחיתת הפסח וכדומה, וגם בזה קמ"ל שזה אינו מספיק, אלא צריך בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.



סימן קמ"ה

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

מהסיפור ללמד לבנו שביציאת מצרים היה זה 'לילה כיום יאיר'.

והנראה בזה בהקדם דברי החתם סופר (בתורת משה פרשת עקב) שכתב וז"ל: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם וגו' כימי השמים על הארץ. דבעניני העוה"ז לא חשבינן אלא היום למלאכה, כמו שאמרו חז"ל (שבת פ"ט ע"ב) בחשבונו של יצחק פלגא דלילי, אבל בעבודת ה' 'לילה כיום יאיר', והגית בו יומם ולילה, וגם השינה לצורך הוספת כח להגות בתורה ועבודה נחשב כעבודה. והיינו למען ירבו ימי שיהי' כל יום נחשב כפול כימי השמים על הארץ, דבגלגל השמים כל מקום שסובב הוא יום ואין שם לילה" עכ"ל.

והנראה לפי"ז שהרי בעבודת ה' גם השינה הוא שייך לחלק העבודה, ונראה דכל תקופת כלל ישראל במצרים הוא כדוגמת השינה וכן הגלות הוא לילה וזה מביא לידי שינה, כדוגמת מה דאיתא במדרש רבה בריש פרשת חיי

מתחיל בגנות ומסיים בשבח – בליל יציאת מצרים היה הלילה מאיר כיום

בפירוש הגר"א להגדה מבאר שאלת דמה נשתנה היא שלא מצינו בשום מקום אחר מצוה שזמנו יהיה רק בלילה, שהרי כל המצות הם או ביום ובלילה, או רק ביום, אבל מצות שדינו הוא רק בלילה לא מצינו וזהו השאלה 'מה נשתנה', והתשובה הוא שבליל ט"ו היה 'לילה כיום יאיר', ולפי האוה"ח הק' זהו אפילו חלק מעצם מצות הסיפור לבן שצריך לומר לו שבליל ט"ו היה 'לילה כיום יאיר', ובזה ביאר הפסוק "והגדת לבנך" – "ביום ההוא" דהיינו: שצריך אתה להגיד לבנך שאותו לילה הוא כמו יום.

נראה לבאר הענין שבלילה הסדר הוקבע מן התורה המצות בלילה להאיר חשיבות הלילה, והוא סגולת הנס בליל יציאת מצרים שהיה לילה כיאור תאור, ועד כדי דזהו הפירוש 'והגדת לבנך ביום ההוא' כדרי האוחר"ק שהוא חלק

יחלק מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו שכל שכמ

שרה בתלמידי ר"ע שהיו מתנמנמים ודרש על שנותיו של שרה שהיא בת קכ"ז ומלכה על קכ"ז מדינות, דמכח זה זכתה אסתר למלוך על קכ"ז מדינות, ועיי"ש בחתם סופר בתורה משה, שביאר ענין שנותיו של שרה שהיו כפולים דבין ביום ובין לילה ואפילו בעת שינתה היתה לתכלית עיי"ש. [ועי' בזה ביחלק שלל על פורים, מה דהבאנו מדברי החת"ס לענין לילה והוא שייך לדבריו כאן, ובמה דכתבנו לענין נס פורים שזה שייך גם ללימוד זה, ועי' עוד שם בשייכות הנס של פורים לפסח בגמ' תענית דף כט' שאמרו כשם שמשנכנס אדר מרבין בשמחה ובפירוש רש"י שם שכתב שהיו יו"ט לישראל פורים ו'פסח'], אמנם הכל היה בכדי להיות מוכן ליציאת מצרים והוא ממש דוגמתו של הלילה דלפי החת"ס, כך הוא העבודה להיות בעבודת ה' לילה יום יאיר,

ומשום היה הגילוי בזה ביציאת מצרים שלילה כיום יאיר להורות לימוד זה, והוא חלק מהסיפור גם בחלק ה'מתחיל בגנות ומסיים בשבח' להורות שגם מה שהיה נראה כלילה אמנם כיון שהוא בעבודת ה' הכל הוא לילה כיום יאיר, וסימנך שבליל יציאת מצרים היה כך.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח – בפלוגת רב ושמואל מה העיקר גאולת הגוף או גאולה רוחנית

בגמ' בפסחים (דף קט"ז). מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, ובגמ':

מאי בגנות, רב אמר, מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ושמואל אמר, עבדים היינו לפרעה במצרים.

ובפירוש הגר"א (להגדה) ביאור את מחל' רב ושמואל, שלדעת שמואל עיקר סיפור יצי"מ הוא על גלות הגוף, שהיינו עבדים והשתחררנו, ואילו לרב סיפור יצי"מ הוא על גלות הנפש, שהיינו שקועים במ"ט שערי טומאה, וקרבתו המקום לעבודתו, והיינו חירות ברוחניות, וכן מדייקים בדברי הרמב"ם (חומ"מ פ"ז ה"ד) שכלל ב' השיטות שחלק המסיים בשבח, דלפי רב המסיים בשבח שהוצאנו לחירות, ולדעת רב המסיים בשבח, הוא שקרבנו המקום לעבודתו, והיינו שלפי רב דעיקר הסיפור על גלות הנפש, ממילא המסיים בשבח הוא על דרך זה, שקרבנו המקום לעבודתו ופסקה זוהמתן, משא"כ לדעת שמואל שהוא יציאת הגוף הרי המסיים בשבח הוא השחרור.

בגאולת הגוף עיקר הדגש הוא הניסים, לעומת גאולת הנפש שעיקר הגאולה היא הכרת האמת

והנה נראה לדקדק עוד נקודה נפלאה בחילוק המסיים בשבח בין רב לשמואל, [ועיי"ש בפירוש הר"ח קט"ז שאנו חוששין לשני השיטות]. והכי הוא לשון הרמב"ם שפסק כשניהם (פ"ז מחומ"מ ה"ד) וז"ל: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתו ליחודו, וכן

מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו" עכ"ל.

ונראה לדקדק שהמסיים בשבח לפי שמואל הוא "ומסיים בנסים ונפלאות" הרי שצריך לספר הנסים, אמנם לפי רב המסיים בשבח הוא "ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום" דהיינו שאין כאן מקום לספר על נסים, ורק לסיים שזכינו לדרך האמת על ידי קבלת התורה, והרי הוא סיפור אחרת לגמרי, ולא רק שהוא אינו על גלות הנפש, אלא שאין כאן סיפור של מעשה נסים, אלא רק שקרבנו המקום לעבודתו וברוך האמת בענין זה.

בביאור מה שאמרו ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים – שהת"ח רוצה לספר כהגדת רב ומ"מ מצוה עליו לספר גם כהגדת שמואל על עצם היציאה

ולפי האמור נראה לבאר דבר נפלא, דלעיל אומרים 'עבדים היינו וכו' ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'. והקושיא מתבקשת מאליה, מהו הצד שהחכמים יהיו פטורים מלומר ההגדה וחובת סיפור יציאת מצרים.

אמנם נראה דלפי מה שנתבאר כאן זכינו לדבר נפלא, שהרי חלק מהקטע כאן הוא הגדת שמואל, שהוא על עבדים היינו, ומסיים בשבח 'ויוציאנו ה' אלוקינו בזרוע נטויה' ואם נדייק כאן הרי כאן לא מדובר על היציאה שבהגדת רב שהוא להגיע למתן תורה, אלא על עצם היציאה, והנה מצינו במיוחד שדרגה זו הוא הדרגה הנחות דרגה בהבנה שבסיפור יצי"מ, שהרי הכי איתא בגמ' שרב נחמן שהיה תלמידי של שמואל קאמר בגמ' 'אמר לי רב נחמן לדרו עבדיה, 'עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה', אמר ליה 'בעי לאודיי ולשבוחי' אמר ליה, 'פטרנן מלומר מה נשתנה'. והיינו שזהו דרגה הכי פשוטה בסיפור יצי"מ שהיה כאן שיעבוד וזכינו לגאולה, ולא עוד אלא אף לרכוש גדול, וזהו הרבותא כאן שאפילו אם הוא תלמיד חכם ויודע את כל התורה כולה, ואצלו הוא מבין שאין הגאולה רק גאולה הגוף, אלא שגם יש כאן יציאה רוחנית ודעת האמת, והוא רוצה לספר רק מזה, מ"מ מצוה עליו לספר ביציאת מצרים, גם על החלק הזה, וזהו חידוש גדול ומחייב במיוחד ונפלאים הדברים שזהו גופא החידוש כאן.



סימן קמ"ו

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

אברהם לא היה בהקדם שום דברים, ורק מכח הקירבה היתירה של הקב"ה, דהיינו 'ועכשיו קרבנו למקום', ומזה אברהם אבינו זכה לכל המעלות שלו,

ונראה מכאן ראייה גדולה לדברי המהר"ל שבא לבאר למה מצינו בפרשת נח שמקדם הפסוק לנו מעלת נח, ובפרשת לך לך אצל אברהם אבינו לא מצינו כן, וכבר הקשה כן הרמב"ן.

והמהר"ל בדרך החיים (פ"ה י"ז) מאריך במעלת האהבה שאינו תלויה בדבר ובסוף דבריו כתב וז"ל: "ויאמר ד' אל אברהם לך לך מארצך וגו', והקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו החומש 'כי לא סיפר הכתוב מעלת אברהם וצדקתו, שבשביל אותו צדקות הגיע אליו הדבור ואמר לך לך מארצך וגו', וראוי היה שיקדים תחלה מעלת אברהם וצדקתו, אבל שיאמר לך לך וגו' ולא הזכיר עדיין מעלת אברהם וצדקתו הוא דבר חסר כי למה נגלה אליו הדבור ועדיין לא ידענו מעלתו. והנה תראה כי נגלה הדבור לנח וכתב לפני זה 'ונח מצא חן בעיני ה' ואח"כ כתב שנגלה אליו הדבור, ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה למה לא כתב לפני זה צדקתו. ופירשנו הטעם כי אברהם הוא ראש יחוסינו ובו היה הבחירה אשר בחר הש"י בישראל כדכתיב 'אתה האלהים אשר

אם 'אבותינו' הכוונה על תרח

נחלקו הראשונים מהו הפירוש 'אבותינו', שהרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"ד) פירש שהוא תרח, והקשה החיד"א ועוד מפרשים, שהרי שנינו בגמ' (ברכות ט"ז ב.) אין קוראים אבות אלא שלשה, וא"כ איך נאמר כאן אבות כלפי אחרים. [אמנם הריטב"א ביבמות (דף מו) כתב שהאיסור דאין קוראים אבות הוא רק בתפילה ולפי"ז יהיה מיושב, אמנם יש להעיר ממש"כ הדרכי משה (סי' תע"ג סק"ב) שמשום הכי נוטלים ידים לכרפס כיון שנחשב ההגדה לתפילה שצריך ליטול ידים מקודם, ויש לחלק]. ועי' באחרונים שתירצו זה בכמה תירוצים, אמנם עדיין צריך ביאור אפילו אם נאמר שיש היתר, ושזה הוא קודם מ"ת או שזה הוא שלא בתפילה וכדומה, אבל עדיין אינו מובן מה הטעם לומר כן, ובפרט בעת ההגדה לספר כך ולהלן יתבאר זה.

בחירת אברהם אבינו לא היה מצד מעלותיו ומשום הכי לא הוזכר כאן שום מעלה

וחנה בפסוק נאמר 'תרח אבי אברהם ואבי נחור, ויעבדו אלהים אחרים, ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען' ונראה מהירשא של הפסוק, שלקחתו של

אברהם, ורק שהקב"ה בחר באברהם וכדברי המהר"ל וזה היה בחירה שאינו תלויה בדבר.

"ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב וכו"

ולפי מה שנתבאר בקטע דלעיל מהמהר"ל שבחירתו של אברהם אבינו לא היה מצד איזה מעלות, אלא שבעצם הוא כן, וזה נשאר לדורי דורות, וביארנו שמדברי בעל ההגדה כאן משמע כן, נראה שכמו"כ יש לדקדק מכאן שכהמשך בחירתו של אברהם הוזכר בחירת יצחק, ויעקב, ואלו באים להדיא מהקב"ה.

"שהקב"ה חישב את הקץ – כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים".

ונראה לבאר לפי"ז, מה דבהמשך מביאין ג"כ מלבן שביקש לעקור את הכל, והיינו דהצלת יעקב אבינו מלבן היה מישך שייך למה דאמר הקב"ה לאברהם אבינו, והוא מצד חלק ההבטחה דיציאת מצרים, דזה כולל גם את ירידתו של יעקב למצרים, ונמצא דישועת יעקב אבינו היה מכח יצי"מ גופא, וזהו מה שמביאין כל הענין בלבן שזהו כהמשך לדבר זה.

ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו, ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו

איתא בחדושי מרן הגרי"ז (בפרשת תולדות) לבאר החילוק בין עשו לישמעאל מדברי הגר"ח, דאיתא ברמב"ם (פ"י מלכים

בחרת באברהם וגו', ואם כתב תחילה צדקות אברהם היה עולה על דעת אדם בשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו והיה אהבה תלויה בדבר הוא הצדקות, ועכשיו שבניו אינם צדיקים בטלה האהבה, אבל עתה שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ור"ל לא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם ולא בשביל דבר שהיה אפשר לומר שכאשר בטל אותו דבר בטלה האהבה, ופירשנו זה במקום אחר כי זה דבר עדות נאמנה מאוד" עכ"ל.

ונראה דמכאן יש לנו מקור גדול למהלך של המהר"ל שאין כאן שום הקדמה ושום מעלה שסמפרים כאן בהגדה למה שזכה אברהם אבינו, והוא להורות שמה שקרבנו המקום, הוא משום שהקב"ה בחר באברהם.

קריאת תרח אבותינו בא להורות לנו חידוש זה דבחירת אברהם לא היה מכח שניתק עצמו מתרח אלא רק מהקב"ה

ולפי האמור יש ליישב מה שהקשו המפרשים איך קוראים לתרח 'אבותינו', ושאלנו שאחר התירוצים שמותר אבל מה הטעם לזה, ומה הטעם בפרט בליל הסדר להגדיש זה, אמנם נראה שכל זה הוא נכלל בתוך הסיפור והחידוש, שבעצם תרח הוא אבותינו, וגם תרח בעצם הוא ממך, ובחירת אברהם אבינו לא היה מכח ניתוקו מתרח, אשר א"כ זהו מה שהיה שייך במיוחד לאברהם אבינו, ואנו לא זכינו אם כן להיות בני

יחלק מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו שלל שלג

ז' 'המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר אתה וזרעך אחריך, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחוייבין במילה. והק' הגר"ח דבנדרים דף ל"א מפיק לעשו מקרא כי ביצחק ולא כל יצחק, וביאר דאין הכא נמי דמכאן ידעינן דלא כל זרע יצחק יהיה זרע אברהם, מ"מ אינו מבורר מי הוא האם זה יהיה עשו או יעקב, וילפינן ממה דאמר יצחק ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם, דיעקב הוא זרע אברהם. ולפי"ז ביאור הגר"ז הפסוק כאן, דכלפי ישמעאל שלא היה צד בכלל כתיב 'ואתן לו את יצחק', אמנם לגבי עשו אמנם לבסוף יעקב אבינו נבחר שהלך בדרכי ה' ויקבל הברכות להיות זרעו של אברהם.

ונמצא מכאן נגלה הכל, דחלוק ביסודו הפקעתו דישמאל מעשו, שישמעאל מעיקרא נפקע לגמרי, ואילו עשו היה לו היכולת ורק לאחר הברכות נבחר יעקב שהוא ההולך בדתו ובדרך הישרה.

נראה לפי האמור לבאר כמה דברים דמכח דבר זה אפשר להבחין כמה שורשים בעומק החילוק בין ישמעאל לעשו, ואבאר.

א'. מצינו בפרשת וישלח הנהגה ומהלך איך ללחום עם עשו, וכל פעם שהיה מלחמה בעשו היו לומדים פרשת וישלח

כדאיתא במדרש רבה ריש פרשת וישלח, אמנם בישמעאל לא מצינו מהלך ועצה איך ללחום איתו.

ב'. בעשו מצינו במיוחד מצד אחד 'הלכה היא בידוע עשו שונא ליעקב', מכל מקום בדרך כלל היה זה בענין החשש ממון, וכידוע במשך כל הדורות חששו כלל ישראל שהם חשודין שגונבים ממון מעכו"ם, אמנם לא מצינו בשנאת ישמעאל המחייב השנאה כמו בעשו, ומצד השני לא מצינו דשנאתם נובע מזה שאנו לוקחים הממון שלהם.

ג'. רואין במשך כל הדורות וכן עד היום דמלחמת עשו עם יעקב היה כידוע באחד משני אופנים או בהריגה או בשמד, וכדברי הבית הלוי בפרשת וישלח בביאור הפסוק "הצילני נא מיד אחי - ומיד עשו" שיש מהלך של אחי שמקרב אותנו, ויש אופן שני דעשו שהורג אותנו, אמנם לא מצינו בישמעאל רק מהלך אחד 'מיד עשו' ולא האופן מיד אחי מה הטעם לזה [וכידוע עד היום אם נתבונן עד היום דמלחמת ישמעאל בארץ ישראל הוא כולו מיד עשו, ולא מיד אחי בכלל ואדרבה על ידי מלחמתם הם מחזקים היהודים הנדחים בארץ אשור כידוע].

ד'. במדרשי חז"ל הובא בבעה"ט סוף פרשת חיי שרה על הפסוק 'על פני כל אחיו נפל' נפילה מצד ישמעאל (ועי' היטב בפרקי דר"א פרק ל"א) אבל לא מצינו נפילה בעשו ומה הטעם לזה.

ה'. רואין כסדר ענין פיוס מצד עשו, השעיר לעזאזל הוא ענין של פיוס

הכח הרע דעשו, וכן ביעקב אבינו מצינו פיוס בשרו של עשו וגם עם עשו, וכן בראש השנה עשו תובע דין כדאיתא בזוהר לר"ה, וכל ענינים אלו לא מצינו בישמעאל כלל וכלל.

ו'. בפרשת וישלח רואים שיעקב אבינו היה לוחם בשרו של עשו והיה זה מלחמה על כל המשך הדורות, אמנם אין מלחמה לא ביצחק ולא ביעקב עם שרו של ישמעאל וגם זה צ"ב מה הטעם בזה.

ז'. רואין שינוי גדול בהכחשת ישמעאל במה דכתוב מפורש בתורה מעשו, הישמעאלים מכחישים העובדא דעקידה שהיה זה ישמעאל ועוד דברים שיקריים וכוזבים ולא מצינו בבני עשו שיאמרו כן, ורואין זה בתורה כבר דישמעאל היה לוחם ביצחק ואומר שהוא בנו של אברהם אבינו ויצחק נולד מאבימלך, עי' בזה בחזקוני בפרשת תולדות.

והנראה בזה דמאחר דלמדנו מדברי מרן הגר"ז מטמון גדול שאינו רק דיוק בסדר הפסוקים אלא שהוא לימוד לנו לכל תוכן החילוק בין עשו וישמעאל, ומכח זה נובע לדורי דורות אופן מלחמת בני עשו מבני ישמעאל. והוא דלבני עשו יש להם עכ"פ שהם חושבים שכן הוא [וכמובן מאיליו שאין הכוונה כאן להאדם הרוצח בשוק כהיום, שהוא באמת חושב כן, וזה הן בבני עשו, והן בבני ישמעאל, אמנם הענין הוא כמו דאיתא בגמ' מגילה (דף ג') שאף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי, והיינו דבשורש נפשו הוא נוטה לזה].

ולפי האמור לעשו יש ב' דרכים ללחום כנגד יעקב אבינו או דיהרוג אותו, שאז פשוט יעקב לא יהיה קיים בכלל, או דיכשיל את יעקב, ולא ילך בדרך התורה, ועי"ז יהיה נפקע ברכת יצחק ליעקב דמה שנבחר יעקב זהו רק משום שהוא ההולך בדרך ישרה. אמנם בישמעאל יש לו רק אופן אחד דלא יהי כלום ואין כאן שום בירור, אלא דמעיקרא יש עליו הפקעה וכל כח מלחמתו יהיה באופן דיהרוג את כלל"י. ועי"כ רק בעשיו מצינו ב' נסיונות דאחי ועשו, ובישמעאל בעיקרו הוא רק בתורת עשו, ולא בהשפעתו לאחי.

ולפי האמור הדברים מבוארים כמין חומר, שהרי עיקר שנאתו של עשו היה זה בענין הממון, שעל ידי הברכות זכה יעקב להיות נבחר, ונמצא דהכל התחיל בענין הממון, וזהו החפצא של מקור השנאת חנם, ולענין זה יש מהלך בפיוס וכדומה, משא"כ בישמעאל וגם ישמעאל צריך להכחיש הכל, ובלי זה אין לו מקום כלל, ואין לישמעאל שום עדיפות אם אנו חס ושלום איננו הולכים בדרך ה', כיון שממנ"פ הוא נפקע ורק מהלך אחד שאנו לא נהיה כלל. ובזה נתבארו רוב הדברים, דוק ותשכח, ואפשר להרחיב היריעה בזה עוד ועוד.

והנה איתא בכתבי הגר"א (הובא בספר עיני ישראל) דיום הראשון מכוון כנגד אברהם אבינו, וזה שהיה הבדלת האור וחושך, הוא יצחק וישמעאל, ויום שני מכוון כנגד יצחק אבינו, וזה דהיה הבדל בין מים עליונים למים תחתונים וזהו ההבדל בין יעקב לעשו ע"כ.

יחלק

ואחרי כן יצאו ברכוש גדול

שלל

שלה

נראה אולי לפי ערכנו למצוא כמה מרגניתא בדבר זה, דהנה רואין בישמעאל דמתחילה לא רצה אברהם לגרשו ורק לאחר דאמרה שרה דצריך לגרש היה אברהם מגרש, והנה ביום הראשון מתחילה היו האור והחושך משתמשים ביחד, ושוב היה מעשה הבדלה ביניהם דכתיב ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך, וזה כנ"ל לענין תחילת מצבו של ישמעאל דהיה ביחד, ורק אח"כ היה מעשה של ויבדל.

אמנם ביום ב' מיד הבדיל ה' מים עליונים ותחתונים, [הגם דהיו ביחד לפני"ז אבל עכ"פ בעת בריאתם] וזהו עשו ויעקב שמיד בבריאתם נתחלקו ולא היה צריך מעשה הבדלה, [אמנם הראנו

במקום אחר דחלוקה הפקעתו של ישמעאל מיצחק, מהפקעת עשו מיעקב, דישמעאל מופקע באופן של בהדיא ואינו תלוייה בהנהגתו של יצחק, משא"כ ביעקב הוא רק כדברי הרמב"ם (פ"י ממלכים) דהלך יעקב בדרך אבותיו, אמנם אי"ז סתירה דהרי החלוקה בין מים העליונים הוא מיד, וכל מצבו של זה קם וזה נופל, הוא הענין של מים העליונים ומים התחתונים ורק דמ"מ החלוקה הזו נעשתה מיד].

ולפי"ז נפלא ביותר שאלת עשו ליצחק אבינו איך מעשרין את המלח, דמלח הוא המים התחתונים דעולין על גבי מזבח, וע"כ ההפרדה היה בזה, ועיין היטב בזה.



סימן קמ"ז

ואחרי כן יצאו ברכוש גדול

ר"נ שאל את 'דרו עבדיה' מחמת שהעבד מבין ביותר ענין זה, ועי"ז יוכל להמחיש את הסיפור של יצי"מ בראוי

איתא בגמ' (פסחים קטז) אמר ליה רב נחמן ל"דרו" עבדו "עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר לי" והלה ענה כראוי והשיב לו "בעי לאודויי ולשבוחי" אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה.

ולכאורה קשה למה היה צריך ל'רכוש גדול' אם יהיה לו זה כבר בביזת הים, [והנה כתב הגר"א באמרי נועם (ברכות דף ט') וז"ל: קצת קשה הא גם בלא אמירת הצדיק צריך הקב"ה לקיים הבטחתו ואח"כ יצאו ברכוש גדול, ועוד כמה דקדוקים יש כאן. והפירוש הנכון דודאי היו עתידין להיות בוזזין את המצרים אצל הים כמ"ש

ועשה כן מחמת שהעבד בודאי מכיר בדבר זה, ועל ידי זה יוכל להמחיש את הסיפור של יצי"מ כראוי.

ובעיקר דברי הגמ' הנ"ל דפטרותן מלומר מה נשתנה. הנה בראשונים שם נחלקו האם לאחר שאמר הבן מה נשתנה צריך הבעל הבית לומר שוב מה נשתנה או לא, ועי' ברמב"ם (פ"ח) דמבואר שבעל ההגדה צריך גם לומר מה נשתנה, ועיין ברשב"ם ובעוד ראשונים בפסחים (דף קטו) בזה. והנה מצינו עוד נידון לענין עבד כנעני האם הוא חייב בסיפור יצי"מ, ואם ננקוט דעבד כנעני אינו חייב בסיפור יצי"מ [ודבר זה תלוי במחל' בענין מה ילפינן מהדין של אף הן היו באותו הנס, שנחלקו שם התוס' והרשב"ם האם הנשים הם העיקר באותו הנס או לא, עיי"ש, ובב"ח כתב דהנפק"מ בזה הוא לענין עבדים]. ולפי האמור יבואר מה הפירוש בהא ד'פטרותן מלומר מה נשתנה', דאם לדעת הרמב"ם בכל אופן צריך הבעל ההגדה לומר זה, בהכרח דפטרותן היינו לה'עבד', ומזה מוכח דגם העבדים צריכים לומר ההגדה, דאף הן היו באותו הנס, ונכלל בזה גם העבדים.

ביזת הים, רק כדי שלא יאמר אותו צדיק תיכף כשיצאו ממצרים שלא קיים בהם ח"ו הבטחתו, ולפי"ז מתורץ מ"ש מאן דאמר בעל כרחן דישאל משום משאוי, פירוש לפי שישאל היו יודעים שודאי יהיה להם ביזת הים גדול מאד ולכך היו אומרים למה לנו למשאוי הזה אלא המצרים בעצמם ישאו אותם לים ושם יהיו בוזים אותם עכ"ל, אלא שעדיין צ"ב דא"כ למה לא היה הכל ביצי"מ ולמה באמת השאר היה בבית הים וצ"ב].

ונראה דע"פ הגמ' כאן מבואר, דהציאה הכי גדולה בעבד, הוא במה שלא רק שהוא יוצא לחרות אלא גם במה שהוא יצא לחירות ביחד עם רכוש גדול, וזהו מפקיע ממנו את כל תורת העבדות, וע"כ כחלק מיצי"מ היתה צריכה להיות הציאה לא רק ביציאה בלחוד ורק ביחד עם הרכוש גדול [וזה דוגמת דין 'הענקה' אלא שיש כאן ענין הרבה יותר עמוק מזה] אמנם עיקר הרכוש גדול היה נתקיים בבית הים.

ובעיקר דברי הגמ' הנ"ל מבואר דר"נ שאל את 'דרו עבדיה' שאלה זו,

סימן קמ"ח

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו

זה משובח, עכ"ל. הרי דמבואר ברמב"ם דדרשה זו ד'כל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח', דזהו דוקא אם דורשין

המעלה המיוחדת בדרשת 'פרשה זו' ברמב"ם (פ"ז מהלכות חו"מ ה"ד) כתב: וכל המאריך בדרש 'פרשה זו' הרי

יחלק

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות

שלל

שלז

בדרש פרשה זו, וצ"ב מהיכן המקור לזה, ואולי מקור הדברים הוא ממה שבעל ההגדה דורש את כל הפרשה הזו באריכות, הרי דמוכח שיש ענין מיוחד לדרוש דוקא מפרשה זו.

אמנם לשון הרמב"ם בספר המצות (מצוה קנו) הוא: 'וכל מה שמאריך ומספר בניסים וכו' הרי זה משובח'. הרי דלא הזכיר לדרוש דייקא מפרשה זו וצ"ב בזה.

ובעיקר דברי הרמב"ם אולי יש לבאר שהמעלה לדרוש בפרשה זו, היינו דאם דורשין בעצם הפרשה הרי כל הסיפור הוא לימוד תורה, דהרי בעצם הסיפור הוא גם לומד פרשה שבתורה, וכוונת הרמב"ם לומר שיש מצוה לספר באופן זה, וכיון שכן אינו חייב לדרוש דוקא בפרשה זו, אלא הכוונה היא דבפרשה זו יש דוגמא מבעל ההגדה איך לדרוש את הדברים באופן כללי, ועדיין צ"ב.

בביאור הטעם דדורשין ההגדה מפרשת כי תבוא ומבאר שייכות אברהם אבינו לפסח

מצינו במיוחד ענין זריזות בפסח, דהנה דרשו חז"ל עה"פ 'ושמרתם את המצות' מכאן שאין מחמיצין את המצות, וכל הענין באיסור חמץ מראה על החסרון הזריזות, וקצת צ"ב מה המיוחד בעבודה של פסח שזהו מורה על חלק זה, וביותר שכל ענין המצה מורה על נקודת הזריזות.

והנראה בזה, דהנה בשפת אמת בפרשת צו (תרנ"ח) כתב וז"ל: "דאיתא

זריזין מקדימין למצות. פי' להיות זריז ליתן הראשית אל הקדוש ברוך הוא כדילפינן מזריזותא דאברהם וישכם בבוקר, כדאיתא בס' הישר לר"ת. סימן האוהב. להקדים דבר הנאהב לו לכל הדברים. וזאת מדת אברהם ואחריו אהרן כמ"ש ובער כו' בבוקר בבוקר. וגם פי' מקדימין למצות לפנייהם ממש, להיות קדימה אצלו לעשות רצון הבורא מכל נפשו ומאודו. והנה עיקר המצוה לעשות רצון המלך בלי השתתפות רצון עצמי" עכ"ל.

הרי מבואר דיסוד ענין זריזות הוא להקדיש הראשית לה', דהיינו דעל ידי הזריזות באופן כזה פועל דכל הראשית יהיה לה', ומשום הכי מצינו במיוחד באברהם אבינו הילפותא דזריזות לענין 'ישכם אברהם בבוקר' דהינו דהקדיש הבוקר לה', ולפי האמור הרי פסח דהוא הראשית של כלל'י לבחירת העם, היה העבודה להקדיש הראשית לה' והיה זה על ידי 'ושמרתם את המצות', וכן הוא בכל שנה ושנה להיות הראשית, וזהו העבודה דפסח,

ולפי האמור יש לבאר עוד השוואה למה בעל ההגדה מאריך בסיפור יציאת מצרים בפרשת כי תבוא דהוא הפרשה של המביא ביכורים, דהרי כל ענין ביכורים הוא דמביא ה'ראשית' לה' [וכן איתא מהרה"ק רבי בונים מפשיסחא ע"פ המדרש שם בפרשת כי תבוא, דלאחר דנתבטלה מצות ביכורים, אפשר להביא ביכורים על ידי התפילות]. וע"כ סיפור יציאת מצרים צריך ללמוד מפרשת

המביא ביכורים לא רק דמשם נלמד ענין 'הכרת הטוב', [שכן ידוע לפרש למה דורשים דוקא מפרשה זו את כל הענין של סיפור יציאת מצרים, כיון דכל המחייב לספר הוא משום הכרת הטוב] ולפי האמור לומדים מפרשת מביא ביכורים דכמו"כ אנו צריך לספר ההגדה, ולדרוש משם דהעבודה בפסח הוא ליתן את ה'ראשית' לה' א.

ולפי האמור נפלא מה דאיתא בטור (או"ח סי' תיז) דחג הפסח הוא כנגד אברהם אבינו, דהרי אברהם אבינו הוא התקין תפילת שחרית והוא ראשית הבכורים, וביותר שמאברהם אבינו הרי נלמד ההלכה להיות זריזין מקדימין למצות.

ועל כן בחג הפסח דחל בחודש האביב דהוא ה'ראשית' הוא כנגד אברהם אבינו להקדיש הראשית, וע"כ בחג הזה נתפס במיוחד ענין הדילוג והזריזות.

ולפי האמור יש לבאר עוד נה שמצינו בברית מילה ענין מיוחד להיות זריזין מקדימין למצות, יעוין בזה בגמ' פסחים (דף ד') דהובא שם הילפותא לענין זריזין מקדימין למצות, ומביא שם הגמ' דמשום הכי לענין מילה יש לעשות אותה מיד ואפילו דכל היום הוא כשר למילה, [ועיין בשו"ע (יו"ד סי' רס"ב ס"א) בענין זה], וצ"ב למה לענין מילה צריך להיות יותר זריז משאר כל המצות, אמנם להנ"ל יתבאר דענין ברית מילה הוא כולו ליתן

א. לאור ההבנה הזה במעלת זריזין מקדימין למצות, דאינו סתם למעלת הזירוז, אלא שכתוצאה מהזירוז נמצא דהוא מקריב הראשית לה', ולפי"ז יש לדון דיתכן דבאופן דהשכים בבוקר למשל בענין ברית מילה, ועסק בהכנה למצוה לעשות המצות מילה, יש קיום גם בזה בזריזין מקדימין למצות, דהרי הוא הקריב את הבוקר שלו למצות ה' ונתן זה כבחירת ביכורים לה', על אף דבפועל זמן הקיום של המצוה היה רק לאחר זמן רב.

והנה ידוע דהיו כמה צדיקים שהיו מתאחרים על ידי ההכנות שלהם בכמה מצות, ובפרט אפילו בברית מילה, וכן ידוע שהגאון רבי לייבל'ע אייגר היה עושה הברית מילה אחר חצות, ומצאתי מכתב שכתב בעל 'נפש חיה' להגר"ל אייגר (גנזי אבות או"ח סי' י') ושם הביא תשובת השבות יעקב, והנידון שם היה לענין אכילת אפיקומן לאחר חצות מחמת איחור ההכנות, ושוב כתב לבסוף לענין איחור הברית מילה, והכי כתב - ומה שכתב כק"ת (הרה"ק רבי לייבל'ע איגר זי"ע) דהפשט זריזין מקדימין למצות, היינו שהזריזין מקדימין 'להכין עצמם' להמצות, וזה הוא הפירוש זריזין מקדימין למצות, ולא שמקדימין המצות, דא"כ הוה ליה למימר זריזין מקדימין המצות... (עיי"ש בהמשך בנפש חיה). ולפי השפת אמת הנ"ל יבואר הסברא שיש לדרוש כן, דהרי עיקר המעלה בזריזין הוא הקדשת הראשית לה', וע"כ יש מקום לומר דהעיקר הוא על הגברא, וע"כ הגאון רבי לייבל'ע פירש ענין זה על הגברא.

ונראה להביא עוד מראה מקום בענין זה, עי' בנפש החיים (פרקים פרק ד) וז"ל: והגע עצמך כגון אם יטריד אדם עצמו לילה הראשונה של פסח בכונת אכילת כזית מצה. שתהא האכילה בקדושה וטהרה ודביקות. וימשיך ההכנה כל הלילה עד שיומשך זמן האכילה עד לאחר שעלה השחר או לאחר נ"ה. הרי כל טהרת מחשבתו פיגול הוא לא ירצה. ומי שאכל הכזית מצה בזמנה אף בלא קדושה וטהרה יתירה. הרי קיים מצות עשה הכתובה בתורה ותבא עליו ברכה עכ"ל. ומידי דברי בה, נראה לדקדק בדבריו שלא נתן המשל לענין אחר חצות, דלענין זה הגם שהוא מחל' וצריך להחמיר לקיים חצות, אמנם לענין זה לא אמר המשל, ורק באופן דמפסיד המצוה לגמרי, והבן.

יחלק

שפרעה לא גזר אלא על הזכרים

שלל

שלט

הראשית לה' להקדיש הראשית לה', וע"כ זה שייך לכל הענין דזריזין מקדימין למצות וע"כ משם נלמד דייקא ענין זה ב.

"צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו"

והנה סדר הדברים נראה לבאר ע"פ כמה מפרשים, דנלמד הבטחת הקב"ה בברית בין הבתרים, ואומרים אחר זה 'שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו' והריטב"א פירש דהיינו דאותו הבטחה שנאמר במצרים ממשיך בכל דור ודור, ולפי"ז הרי ההמשך הוא ראיה לזה, דהרי

בלבן עשה דבר שהוא יותר קשה אפילו ממצרים וכבר ניצלו מזה, הרי ע"כ שהבטחת הקב"ה בברית בין הבתרים לא היה על מצרים לבד אלא על כל הדורות הקודמים והבאים אחריו, ולפי דרך זה יתורץ למה פותחין בשיעבוד מצרים ומגלין מה דעשה לבן הארמי ליעקב אבינו דהרי זה חיזוק לנו להמשך הדורות, שלא נחשוב שהקב"ה רק הציל אותנו ממצרים, אלא שאפילו אם יהיה דור שעומד לכלותינו יותר ממצרים כל זה נכלל בהבטחת הקב"ה, והראיה לזה דלבן רצה לעשות יותר מזה ואנו ניצלנו מזה, וכמו כן הוא כלפי המשך הדורות.

סימן קמ"ט

שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל

אם אומרים בהגדה דבר זה בכדי להפחית מרשעותו של פרעה
הקשה הגר"ח הלוי: מדוע עלינו לספר בהגדה דבר זה כדי להפחית בכל רשעותו של פרעה. וביאר דגם בזה כוונתו לספר על רשעותו הגדולה, כי שהרי כבר הבטיחנו הקב"ה שלא יכלה זרעו של אברהם אבינו, ואם לבן הארמי בקש

לאבד הכל הרי זה בלתי אפשרי, ולכך פרעה התחכם וגזר רק על הזכרים, וא"כ הנקבות היו נשארות, ואם המצרים יתחתנו איתם הרי הבנים יהיו יהודים ולא יכלה זרעו, אך בזה הירידה של עם ישראל תהיה באופן נורא שהם ח"ו יתבוללו בגויים, עכ"ד. אמנם יש להעיר דבפשוטו הרי הטעם למה פרעה גזר על

ב. ומבואר בגמ' שם בפסחים דף ד' לענין בדיקת חמץ, דמקשה הגמ' שם דאם מקדימין משום זריזין מקדימין למצוה, א"כ נייעביד בבוקר, וכמו דמצינו באברהם אבינו, ומתוך הגמ' דהטעם דבדוקין כבר בליל י"ד הוא משום דבני אדם מצויין שם ואור הנר יפה לבדיקה, אמנם מבואר דמטעם זריזין היה הזמן בבוקר ביום, ולפי השפ"א הנ"ל מבואר היטב למה אין צד להקדים משום זריזין מקדימין אפילו יותר מוקדם מזה, ועיי"ש בתוס' (ד"ה שנאמר) דילפינן דזריזין מקדימין מחייב רק להקדים מצפרא.

הזכרים היה רק משום שאמרו לו האיציטגנינים שלו שמושיען של ישראל ילקה במים וכו' ובאמת כל הזמן שקודם לכן לא היה הורג את הזכרים, ועיין בזה.

והנראה עוד בזה שבאנו לבאר בזה מה הטעם שירד מצרימה אנוס על פי הדיבור, וזה היה אחר העובדא בלבן, והרי תדע שזה דבר שבלתי אפשרי מסתמא אם לא שכן היה רצון הקב"ה, שהרי פרעה שיודעים אנו ברשעתו לא ביקש לעקור את הכל, ואילו לבן כן, ולמה הוא כן, זהו רק משום שבאופן זה היה יעקב אבינו מוכרח ללכת למצרים, וזהו ההמשך ללימוד שהוא היה אנוס על פי הדיבור לצורך ירידתו למצרים.

ועוד נראה בזה, בהקדם דברי הגר"א שפירש המשך חלק זה, למה שאמרנו 'והיא שעמדה וכו' שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו' שרואים את זה בלבן, שלא היה נתגלה לכל דבר זה, ולא ידעו כולם מזה, ומ"מ היא שעמדה לנו, וכין שכן הרי אדרבה כאן בא הרבותא הגדולה, דאנו צריכים לשבח להקב"ה שאותם אלו שאין אנו יודעים שרצונם לכלותינו, הם אפילו יותר גרועים מאלו שאנו יודעים שרצונם לכלותינו, שהרי רואים זה בפרעה, ומכל מקום אפילו פרעה לא היה גרוע כל כך כמו שלבן היה.

וחנה במדרש ובתרגום יונתן כתבו שלבן הוא 'בלעם', ולפי"ז אולי זהו ג"כ הביקש לעקור את הכל, והנה פרשת בלעם הוא פרשה שאלמלא שנתגלה למשה לכתוב לא היינו יודעים מכל זה,

שהרי הוא לגמרי מלחמה פרטית שהלכו זקני מדין וכו' וכו' והלך בלעם לקלל ולא הצליח, אמנם לא היה אף אחד שידע זה, וזהו ממש 'לבן' - ובלעם אותו אדם, או גלגול וסגנון של אותו מהלך ואותו הלימוד. ועוד רואים כאן נקודה בלבן, שיודעים אנו שהוא רמאי אבל היינו חושבים שזהו בעיקר בדיני ממונות, אמנם כאן נתגלה שהדרגה שלו הוא יותר גרוע מכולם והוא ביקש ממש להרוג את יעקב וכל זרעו.

והנה גירסת הרמב"ם בסדר ההגדה היא: "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי וכו' שפרעה הרשע וכו'. היינו שהרמב"ם מוסיף בפרעה תיבת 'הרשע', והיינו אדרבה שלא נחשוב שפרעה הוא צדיק וכקו' הגר"ח הנ"ל, אלא רק לידע את הענין שבכל דור ודור צריך לידע דעומדים עלינו לכלותינו ואיננו יודעים אפילו מזה, דהרי פרעה שהוא היה רשע ידענו מהו רוצה לעשות, ועדיין לא רצה לעקור הכל, אבל לבן דלא היה ידוע כרשע, הוא ביקש לעקור את הכל.

ולפי"ז הרי בזה גופא יש תשובה על השאלה למה דורשין את כל הפרשה ביצי"מ מפרשה זו, ולא מהפרשיות שבחומש שמות, דהרי צריך בעל ההגדה להביא פרשה זו, בכדי לחדש לנו מה שלבן ביקש לעקור את הכל, ושוב ממילא ממשיכין לדרוש מפרשה זו. אמנם דבר זה לא מיישב הדבר כל הצורך, כיון דמבואר ברמב"ם דהענין של המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח, שזהו דייקא לדרוש בפרשה

יחלק

שפרעה לא גזר אלא על הזכרים

שלל

שמא

זו, ואם כל הסיבה שדורשין מכאן הוא רק משום דהתחלנו מכאן, בכדי לחדש לנו מה שלבן ביקש לעקור את הכל, הרי אי"ז טעם מספיק עדיין לדרוש רק מפרשה זו.

אמנם יש לבאר ולומר עוד, דבפרשה זו אנו מגלים דכל יציאת מצרים והצלת כלל ישראל הוא לדורי דורות, ומבארין דהרי כמו שבלבן לא ידענו ממחשבותיו, וכך הוא ג"כ בכל הדורות, וזה הביאור בחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

עוד יש לבאר, דהנה אומרים בסוף ההגדה, בפיוט 'ויהי בחצי הלילה', על כל הנסים דהיו בליל ט"ו, ומבואר בזה דכיון דליל ט"ו הוא הלילה דמסוגל ליצי"מ א"כ כל הישועות דאירעו אפילו לפני יצי"מ, זה היה מכח מה שאותו הלילה הוא מסוגל לניסים. ושם בפיוט מובא גם על לוט שרדף אחר יעקב"א באמצע הלילה: "הפחדת ארמי באמש לילה". והיינו דבא הקב"ה בחלום באותו לילה ואמר ללבן לשמור עצמו מלפגוע ביעקב אבינו, ונראה דכפשוטו הזמן שלבן ביקש לעקור את הכל, היה באותו הזמן שרדף אחר יעקב אבינו, וניצל יעקב אבינו מכח דהיה ליל ט"ו דמסוגל להצלתו. וכיון שכן נמצא דגזירת פרעה להרוג הזכרים נתקיים במקצתו, אמנם מה דלבן רצה לאבד הכל לא נתקיים, והטעם דזה היה בזמן יצי"מ. ולפי"ז לבן ביקש לעקור הכל, ולא נתקיים מחשבתו מכח יצי"מ וזהו החלק ששייך ליציאת מצרים שהוא עבודת הלילה.

'שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל'.

הנה הבאנו לעיל מה שהקשה הגר"ח וכי באנו כאן בההגדה להגיד שבחו של פרעה, ועיי"ש מה שתירץ.

והנראה לומר בזה בהקדם דברי הרמב"ן בריש פרשת שמות (א' י') שביאר החכמה יתירה איך שגזר פרעה הגזירות באופן שלא יהיה ניכר שהוא בא לאבד האומה, שאם היה עושה כן להדיא, הרי לא היה מתקבלת הגזירה, וז"ל: הבה נתחכמה לו - לא ראה פרעה וחכמי יועציו להכותם בחרב, כי תהיה בגידה גדולה להכות חנם העם אשר באו בארץ במצות המלך הראשון. וגם עם הארץ לא יתנו רשות למלך לעשות חמס כזה, כי עמהם הוא מתייעץ, ואף כי בני ישראל עם רב ועצום ויעשו עמהם מלחמה גדולה. אבל אמר שיעשו דרך חכמה שלא ירגישו ישראל כי באיבה יעשו בהם, ולכך הטיל בהם מס, כי דרך הגרים בארץ להעלות מס למלך כמו שבא בשלמה (מ"א ט, כא). ואחרי כן צוה בסתר למיילדות להרוג הזכרים על האבנים, ואפילו היולדות עצמן לא ידעו בהם: ואחרי כן צוה לכל עמו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אתם. והענין שלא רצה לצוות לשרי הטבחים אשר לו להרגם בחרב המלך, או שישליכו הם אותם ליאור, אבל אמר לעם כאשר ימצא כל אחד ילד יהודי ישליך אותו ביאור, ואם יצעק אבי הילד אל המלך או אל שר העיר יאמרו שיביא עדים ויעשה בו נקמה. וכאשר הותרה רצועת המלך היו המצרים מחפשים הבתים ונכנסים שם בלילות

ומתנכרין ומוציאים הילדים משם, כי על כן נאמר ולא יכלה עוד הצפינו" עכ"ל. ונמצא דאדרבה שפרעה לא גזר על אלא על הזכרים, ובקיצור כל גזירתו

היה באופן שהיה בערמה שלא ניכר שבא לאבד כל האומה, ובזה האופן היה אדרבה סיבה שגזירתו יהיה מתקיים, כיון שלא יהיה ניכר לכולם מה שהוא עושה.



סימן ק"ג

ולבן בקש לעקור את הכל

וכו', והנה כל מעשי אבות הם סימן לבנים, דגם בגלותו של עשו יתנהג כן עם ישראל בשני האופנים כאשר רצה לעשות עם יעקב, דבהתחלת הגלות יהיה גזור גזירות רעות בשמדות ויסורים וילחם בהם וירצה לאבדם וה' ברחמיו לא יעזבם. ולבסוף יאמר כי רוצה לישב בשלוה עם יעקב וכוונתו דבזה ירחיק את ישראל מעבודת ה' וידיחם מאמונתם. וזה הגלות השני שיהיה בסוף הגלות הוא נקרא בפרך בפה רך. ומזה הגלות נתיירא יעקב אבינו יותר מיראתו מן הראשון, כי טבע האדם עלול להכשל בו יותר מן הראשון וע"כ הקדימו בתפלתו ואמר הצילני נא מיד אחי, ואח"כ אמר מיד עשו, יען כי בראשון אין בו רק שיעבוד גופני, והשני הוא שיעבוד בשניהם ברוחני וגם בגופני, דהרי כל הטוב שיתן הוא רק להמוות מהמצות ונמצא מאבד נפשו, ומי שלא יחפוץ בהטובה ההיא ולא ירצה להתקרב ישאר במצב דוחקו כאשר מקודם ונמצא משתעבדים בשניהם. וזה הענין יהיה נמשך עד ביאת משיח בב"א" עכ"ל.

היכן מצינו שלבן ביקש לעקור את הכל הנה יש מקשים מה הענין כאן לומר זה, וגם היכן מצינו שלבן ביקש לעקור את הכל.

והנראה בזה בהקדם דברי הבית הלוי (בפרשת תולדות) על הפסוק "הצילני נא מיד אחי ומיד עשו" שביאר, שיש שני מיני אופנים שעשו לוחם בישראל, וז"ל: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו". יש להבין אחרי כי לא היה לו רק אח אחד, למה הוצרך לומר מיד עשו, ובאמרו מיד אחי כבר מבואר בקשתו וכו', ויש לפרש הכוונה דיעקב בהוודעו דעשו בא לקראתו הבין דלא ימלט מאחד משני האופנים, או דעשו ילחם עמו וירצה להורגו, או דיתרצה עמו וישוב מאפו וישב עמו בשלוה ואחזה כשני אחים, ומשני האופנים הללו נתיירא יעקב, דגם טובתו ואהבתו של עשו רעה היתה אצל יעקב, וזהו שביקש על הני שני אופנים, הצילני נא מיד אחי, מיד עשו, שאיננו רוצה בו לא לאח, ולא לעשו, וביקש שיצילו משני ידים הללו,

והנה איתא בפרקי דר"א לפרש בריחתו של יעקב מעשו, לתוך ביתו של לבן, על הפסוק בעמוס "כאשר ינוס אדם מן הארי ופגע בדוב" והנראה בזה שאחר שעשו רצה להרגו פגע יעקב בדוב, שהוא סמל האופן של מיד אחי, על קירבה ומשלו פגע, וכן הדוב ממית על ידי חיבוק, והוא התקשרות, וע"כ פרעה לא ביקש אלא על הזכרים, והיינו איבוד גופני, אמנם לבן ביקש באופן של אחי, וכמו שאמר מתחילה בפגישתו ליעקב "אך עצמי ובשרי" וזה נחשב ביקש לעקור את הכל, וגם יש לפרש כפשוטו שנמצא בלבן ב' אופנים שמצד אחד קירבו ומצד השני רצה לבסוף להרגו, הרי בזה הוא ביקש לעקור את הכל, אמנם נראה יותר לפרש שאופן זה נחשב לעקור את הכל, לעומת פרעה שלא רצה אפילו אחר השיעבוד שכלל ישראל יתערב עמם, שהרי אדרבה מעת שהתחיל ההתערבות הרי מזה חשד לאיבוד ישראל, וחשש שכלל ישראל ישרצו, הרי שהוא לא רצה לקרבם בדוגמת אחי, אלא זה היה בבחינת מיד עשו.

'פרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל' הקשה הגר"ח וכי באנו בכאן להפחית מרשעותו של פרעה עיי"ש, והנראה בזה ע"פ דברי הרמב"ן (פרשת לך לך פי"ב) וז"ל ויהי רעב בארץ - הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם: ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר (שמות א, כב) וכל הבת תחיון, והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד עכ"ל.

ולפי דברי הרמב"ן הרי אדרבה גזירת פרעה שהיתה רק על הזכרים זה היה הקיום, והראיה שאנו סובלים אותו גלות שאירע לאברהם אבינו, והרי כל הגזירה הוא דוקא להשאיר הנשים, וכמו שעשו באברהם אבינו, ופשוט.



סימן קנ"א

ארמי אובר אבי

בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, ובגמ' מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז

דרשת ארמי אובר אבי הוא לימוד להגדת שמואל הנה שנינו בפסחים (דף קט"ז) מתחיל

היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו לפרעה במצרים.

ובפירוש הגר"א (להגדה) ביאור את מחל' רב ושמואל, שלדעת שמואל עיקר סיפור יצי"מ הוא על גלות הגוף, שהיינו עבדים והשתחררנו, ואילו לרב סיפור יצי"מ הוא על גלות הנפש, שהיינו שקועים במ"ט שערי טומאה, וקרבתו המקום לעבודתו, והיינו חירות ברוחניות,

ויש להוסיף עוד בזה שהרי בחלק זה, שהוא הגדת רב דהיינו החלק שמכיר שעיקר היציאה הוא מזה שהיינו אבותינו עובדי ע"ז, ועכשיו הגענו לדרך האמת, וכיון שכן הרי העיקר הוא הבאה לא"י, דמצד הגדת שמואל, הרי העיקר שהיינו עבדים ויצאנו לחירות, אמנם בכדי לקיים הגדת רב, הרי צריכים אנו לדברי הרמב"ן בהקדמתו לפרשת שמות שכתב וז"ל: "ונתיחד ספר ואלה שמות בענין הגלות הראשון וכו'". והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם אז שבו אל מעלות אבותם שהיה סוד אלוה עלי אהליהם והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד" עכ"ל.

והנה המסיים בשבח נלמד ממביא ביכורים שעיקר השבח הוא אינו

היציאה לחירות אלא השראת השכינה, הרי שגמר הגאולה הוא בקבלת התורה, ובהשראת השכינה, וע"כ הבית המקדש שם הוא המקום לזה, וכן ההכרת האדם בעת שיש לו ביכורים ומביא זה להקב"ה וזהו השלמה במיוחד לכאן.

הטעם ללמוד סיפור יציאת ממצרים ממביא ביכורים שמקיים עם סיפורו מתחיל בגנות ומסיים בשבח

והנה יש עוד נקודה שנלמד מפרשה זו שיש בו קיום של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, שהרי מתחיל 'ארמי אובד אבי' וכו' וירד מצרימה והכל אמנם שייך ליוצאינו וכו'. והנה בחלק זה בדרשות הוא בחלק הנקרא הגדת רב ונראה דמשום הכי הכל הובא בפסוקים, כיון שיש בזה נקודה נפלאה, שבהגדת שמואל הרי אין פרעה שורש הגלות, אלא רק הע"ז, וממילא לבן שביקש לעקור את הכל, הוא גרוע ביותר כיון שהוא ביקש לענין ע"ז, שהרי בפירוש של לבן בקש לעקור את הכל, ישנם ב' דרכים: או במה שראינו שאמר שהיה רוצה להרוג לולא שהקב"ה הזהירו בחלום הלילה, ובזה רואים הענין, וכמו שנתבאר בקטע הקודם שאומרים והיא שעמדה וכו' ורואים שהרי אנו חושבין שפרעה יותר גרוע ובאמת היא להיפך, וזהו בדומה לדברי הרמב"ן בפרשת בא, שכתב דמן הנסים הגלויים אנו יודעים על הנסיונות הנסתרים, וכמו כן מהשונאים הגלויים אנו יודעים על הנסתרים, ועל הישועות שפעל הקב"ה.

במה שלא הוזכר שהקושי היה מצד מלכות
פרעה אלא מצד המצריים

והנה בהמשך ההגדה אומרים "ואת
עמלנו אלו הבנים, כמה שנאמר
כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" ונראה
לדקדק דבכל הפרשה כאן לא הוזכר
הקושי מצד פרעה ומלכות פרעה, ורק
מצד המצריים וכך הוא כסדר אם תעיין
היטב בזה, והדבר פלא, והנראה שגם
בזה רואים את החילוק הגדול בין הגדת
רב להגדת שמואל, שהרי בהגדת שמואל
העיקר הוא שעבוד מצרים, ובנוגע לזה,
הרי פרעה הוא המשעבד, אמנם אם הגנות
הוא בזה שעם ישראל לא היה בדרך
האמת, הרי עיקר השיעבוד בא מצד
המצריים ולא בדוקא מפרעה שהוא הגוזר
בעיקר על החלק של הקושי של העבודה.
ובאמת רואים בכל הפרשה שדורשין
'מארמי אובר אבי' שאין שמו של פרעה
מוזכר שם אלא רק המצריים.

ונראה שרואים כאן עוד דקדוק בענין
זה, שכל האמירה בצא ולמד
מפרשת ארמי אובר אבי, לא הוזכר
שפרעה הוא השונא אלא רק המצריים,
ושמו של פרעה נזכר רק באמצע הפסוק,
אמנם בהגדת שמואל, הרי הכל הוא
עבדים היינו לפרעה במצרים, והנראה
דכלפי גלות הגוף, הרי הוא פרעה, וכלפי

גלות הנשמה הוא המצריים ואינו
מתייחסת לפרעה אלא רק לכל הגלות
וכן מצינו עוד בענין זה. וכן יעוי' עוד
בכמה דוכתי אחרים בתורה שמדבר לענין
יציאת מצרים ושם הוזכר השם של פרעה,
וכמו בפרשת יתרו כשמספר משה רבינו
ליתרו על כל התלאה אשר עשה פרעה
במצרים, וכן בפרשת חקת שמשה רבינו
אומר למלך אדום על כל מה שעשה
פרעה, וכן רואים בחומש דברים בפרשת
ואתחנן, אמנם בפרשת ארמי אובר אבי,
שזהו המקור שדורשין כל ההגדה שם
נשמט שמו של פרעה. ויש בזה רמז
עוד למה דכתבנו במקו'א לענין שמו
של משה רבינו שג'כ אינו נמצא שם,
ועיין בזה].

ונחזור לראש דברינו בהגדת רב, שהוא
מתאר אדרבה את לבן שהוא
שגרוע כיון שהוא עובד ע"ז, ופרעה לא
ביקש לעקור את הכל, ושוב הביא
הפסוקים שבעיקרם אינם מתייחסים
לפרעה כ"כ. ונתקיים בזה מתחיל בגנות
באופן אחר לגמרי.

ונראה לדקדק עוד. דהגדת רב הוא שייך
יותר במי שהגיע כבר לארץ
ישראל ומביא את הביכורים, ומכיר הכל
ולא רק מחמת הנקודה של הכרת הטוב.



סימן קנ"ב

ארמי אובד אבי

שיש ענין להרבות בכל אופן ולספר ביציאת מצרים ובלי תנאי שידרוש מפרשה זו וצ"ב.

והנראה לומר בזה ראשית דהמקור לזה נראה שזהו נלמד כאן גופא מבעל ההגדה, שמאריך בהגדה דווקא בפסוקים שבפרשה זו, ולא מביא את הפסוקים מהפרשיות העיקריות של יציאת מצרים שבפרשת שמות וארא בא, ומזה רואים שיש ענין מיוחד לדרוש גופא בפרשה זו.

והנראה בזה דהנה איתא במשנה פסחים (קטז) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה. ובגמ' שם: 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות? רב אמר: מתחילה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו. ושמואל אמר: עבדים היינו. והנה הר"ח (שם) כתב דפוסקין כשניהם, וכן מבואר בשיטת בעל האגדה דזה נאמר הן בשיטת רב ושמואל, שאומרים עבדים היינו כשיטת שמואל, וגם כשיטת רב מתחילה היה עובדי ע"ז.

ונראה דבפרשה זו דארמי עובד אבי, נלמד ב' דברים, גם הסדר שהוא מתחיל בגנות ומסיים בשבח ואין לנו דבר זה בפרשות של שמות וארא ששם הדברים מובאים כפי שהם אירעו, אבל כאן התורה מסדרת לנו הדברים איך

בדברי הרמב"ם דמי שמאריך בסיפור פרשת ארמי אובד אבי הרי זה משובח

כתב הרמב"ם (הלכות חו"מ פרק ד' ה"ד) 'וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

והנה דברי הרמב"ם צריכים ביאור למה יש מעלה במיוחד לדרוש דוקא בפרשה זו של 'ארמי אובד אבי' והרי בהגדה אומרים לאחר המעשה בר"ע ור"ט וכו' 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח' ולא הדגישו שזהו במיוחד בדרש זה, וכן הרמב"ם עצמו כתב שם בהלכה א' וז"ל: 'אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח', עכ"ל. ולא ראיתי באחרונים מהלך למה נבחרה דוקא פרשה זו, ובכלל יש להבין איך ליישב הדברים, שמצד אחד הרמב"ם בתחילת דבריו כבר כתב

יחלק גדול עצום כמו שנאמר ובני ישראל פרו וגו' שלל שמו

לספר זה ובאיזה אופן, וגם דבפרשת ארמי אובד אבי, נכלל בזה הן שיטת רב והן שיטת שמואל, דמתואר הגנות דמתחילה היה עובדי ע"ז, וגם הגנות דמתחילה היה עבדים היינו, וזה כוונת הרמב"ם בהלכה זו, שקובע הרמב"ם איך הוא האופן לספר על ידי שמתחיל בגנות ומסיים בשבח, וזה קבע הרמב"ם באלו ב' אופנים, וזה מה דמסיים

הרמב"ם, דחוק מצד עצם מעלת האריכות בסיפור יציאת מצרים דכבר כתב זה בהלכה א', אמנם אם מאריך בפרשה זו, דהיינו דמאריך בסיפורו באופן שמתחיל בגנות ומסיים בשבח, וכולל בסיפור אלו ב' אופנים דמתחיל בגנות ומסיים בשבח, הרי זהו קיום הדין דמתחיל בגנות ומסיים בשבח באופן הכי טוב, ולכך הרי זה משובח.



סימן קנ"ג

גדול עצום כמו שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וגו' ותמלא הארץ אותם

ובמקומות של שחוק [ולזה יש לומר דזהו מרומז בתיבת "הארץ" דהיינו שהם היו נמצאים במקום למטה ממדריגתם השייך לערוות הארץ ומצרים, שוב ומצאתי בלקוטי יהודה פרשת שמות, שמביא פירוש זה מהאמרי אמת בלי הדקדוק בארץ, אמנם עצם הפירוש מובא שם].

והנראה בזה, בהקדם פירושו של הגרי"א חבר (אור התורה אות ע"ב) לבאר השאלה בגמ' 'על מה אבדה הארץ' (נדרים פא) והוא ע"פ מה דאיתא בחז"ל (גיטין נז) 'ארץ צבי' מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ ישראל בזמן שיושבין עליה רווחא, עיי"ש, ולזה פירוש הגאון ריא"ח קו' הגמ' על מה אבדה הארץ, דהיינו על עצם ארץ ישראל איך זה היה

מחמת שהם לא למדו תורה לא היה להם מעלת ארץ ישראל והארץ לא היתה מתרחבת, ולכך ותמלא הארץ אותם

הנה במדרש דרשו (ילקוט שמעוני), וז"ל "ותמלא הארץ אותם" שנתמלאו בתי טרטיאות ובתי קרקסיות מהם. מיד גזרו עליהם שיפרשו מהן. וצ"ב בפירוש הדברים למה דרשו חז"ל כן.

ובפשוטו יש לומר דכיון דכתיב ברישא של הפסוק "ובני ישראל פרו וישרצו וגו'" וכיון שכן הרי ממילא יהיה כהמשך הפסוק "ותמלא הארץ אותם" וא"כ מה משמיענו הקרא בזה, ולכך פירשו לנו חז"ל דאין מדובר כאן דוקא בריבוי העם, אלא במקום המסוים שהם היו נמצאים שם וזהו בבתי תארטיאות

דאבד מקומו, ועל זה תירצו בגמ' דהוא משום שלא ברכו בתורה תחילה, עיי"ש.

ולפי האמור יש לבאר כאן ע"פ מה דאיתא בחת"ס (תורת משה) שכתב לבאר מה דכתיב "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", בזה"ל: י"ל למה כתיב הבאים שמשמע שבאים עכשיו, וי"ל דהנה כשבא יעקב למצרים בודאי הי' לו שם ביהמ"ד וכו' להורות לפניו לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה (מ"ד בראשית פ' צ"ה), והיו יושבים ועוסקים בתורה והי' כאילו היו עדיין בא"י, כי קדושת בית הכנסת ובית המדרש יש להם מעין קדושת א"י כדכתיב (יחזקאל י"א ט"ז) ואהי להם למקדש מעט ודרשו חז"ל (מגילה כ"ט ע"א) אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ועי' מהרש"א (ח"א ברכות ח' ע"א ד"ה הנוגעים) וזה אמר ואלה שמות בני"י הבאים מצרימה, פירוש, עכשיו שמת יעקב שמיני' סליק הכתוב בסיפורו בפרשת ויחי, באים למצרים עכשיו, אבל את יעקב, היינו כשהיו באים עם יעקב איש וביתו באו, היינו גם בית מדרשו שהוא ביתו, ולא הי' ממש במצרים, משא"כ עתה ותמלא הארץ אותם, איתא במדרש שבכל מקום של שחוק נמצאים ישראלים, ועי"ז אירע כך שקם מלך חדש, עכ"ל.

ולפי"ז יש לומר דעד כמה דהיו חיים בבחינת ארץ ישראל, והבתי מדרשות היה נחשב להם כא"י, כיון שכן אפילו "דפרו וישרצו ויעצמו וגו'" אמנם עדיין לא היה נתמלא הארץ, כיון שהיה מקום מגורי כלל ישראל כארץ

ישראל והיה מתרווח, אמנם כמה דכתיב אח"כ "ותמלא הארץ אותם" לזה באה הקושיא למה פתאום נתמלאה הארץ מהם, ולזה פירשו לנו חז"ל דע"כ שהם לא היו נמצאים בבית המדרש אלא בבתי תרשיאות ומשום הכי נתמלאה הארץ אותם, ולזה יש לומר דמה דכתיב בפסוק אח"כ 'ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף' היינו דהיה כאן ענין חדש בכלל ישראל, כלומר דהם היו נמצאים במצב אחר, שהם היו נמצאים במקום הארץ והיה מתמלאת הארץ מהם, וע"כ קם מלך חדש ונתחדש הגזירה מכח זה עיין היטב בדברי החת"ס [דמבואר בדבריו לבאר דברי המדרש "הבאים מצרימה" שעל ידי שהלכו לבתי תרשיאות נמצא דרך בזה נחשבים הם דהגיע למצרים עיי"ש] ונראה דיש לבאר כן ע"פ דבריו הנ"ל.

והנה יעו' בבעל הטורים בפרשת נח (ו' יא) על הפסוק "ותמלא הארץ חמס" דכתב ב' מסורה, שם וכאן. ולפי הנ"ל מבואר כאן דענין מלא הארץ, היינו דנתמלא המקום למטה לדברים לא טובים, וע"כ כמו"כ נדרש כאן ותמלא הארץ אותם, דהם היו מתמלאים בהארציות שהם היו גרים, ובמצרים היינו דהם נמצאים בשטופי מצרים העוסקים בהבליהם.

[ולפי האמור נראה להוסיף דבעת שבאים למקום לבנות תורה, הרי אין מקום לומר שאין כאן מספיק מקום, דהרי עד כמה דבאים לבנות תורה הרי בזה המקום אינו מתמלא והוא כולו בבחינת א"י

יחלק גדול עצום כמו שנאמר ובני ישראל פרו וגו' שלל שמט

ורק כמו שיטת רבנן לענין ביעור חמץ דזורה ומפזר לרוח, ודלא כשיטת רב יהודה דמצותן בשריפה, ועי' ברבינו חיים הלוי בגדר החילוק ביניהן, והיינו דלפי שיטת רבנן ביעור חמץ הוא רק שהגברא צריך להוציא את החמץ עצמו מהמקום, וכמו"כ לענין בית המקדש השני הוא בדומה לזה, דכיון שאין הם דרים ביחד המקום אינו תופס אותם. אבל בבית המקדש הראשון זה מביא טומאה וביטול הארץ, ועי' במשנה תענית דף כו חמש דברים אירע בתשעה באב, ואחד מהם הוא שנחרשה העיר וזה היה בבית המקדש הראשון ולא בבית המקדש השני [ועי' גמ' מכות דף כד, ב, ציון שדה תחרש, בנבואתו דאוריה, וברמב"ם הל' תענית פ"ה ה"ג], ולהנ"ל הרי שם נתגדל העבירה יותר באיבוד הארץ, ועי' בסוף פרשת שמיני לענין שהארץ תקיא אתכם ומצד השני בתוכחה שהארץ תהיה שממה עי' בפרשת כי תבוא. וזה יכול ללמד לנו לעניננו ויתכן אלו הב' מהלכים בענין זה.

והנה לפי הביאור בשאלת הגמ' בנדרים 'על מה אבדה הארץ', אולי בזה גם כן יתיישב הסתירה, במה שמצינו בגמ' יומא (דף ט) דנאבדה הארץ משום ג' עבירות חמורות וכאן בגמ' (נדרים פא) אמרו שהוא משום שלא ברכו בתורה תחילה, אמנם היה כאן קושיא על הארץ דוקא, אמנם לפי"ז מהלימוד לענין תורה שזהו הנקודה שמחייב שהארץ תתקמץ עכ"פ זה מתאים יותר לדברינו בדברי החתם סופר שנקודת הלימוד בבתי

שהוא ארץ הצבי ומתרחבת על ידה והוא אדרבה להיפך מזה.

והנראה להוסיף עוד דבר נורא, דגם בארץ ישראל הרי עד כמה שאנו הולכים בדבר ה' הרי הארץ ישראל הוא ארץ צבי, ועד כמה שחס ושלום יושבים בארץ בלי להיות חי בתורה הרי בזה הארץ נתמלא וכפי שבארנו דעד כמה שאנו נמצאים בבתי תרטיאות קו"ח שדבר זה אירע בארץ ישראל גופא, וכיון שכן זהו שנאת ישמעאל שהם מרגישים האיבוד בארץ הרי הוא במדה שמשחיתים הארץ ומתקמצת הארץ אם חס ושלום אינם שומרים תורה ומצות. ונמצא דמי ששומר תורה ומצות הוא המקיים ישוב הארץ, שהרי מצדו א"י הוא ארץ צבי ומתרחבת, ומי שחס ושלום עושה להיפך הרי הוא ממצט הארץ והוא דבר נפלא הלימוד בזה].

והנה נראה לדון עוד דאותה שאלה 'על מה אבדה הארץ' שהיא שאלה במיוחד לא על עצם החורבן אלא על איבוד הארץ שנתקמצה, והוא נשאל בבית המקדש הראשון ולא בבית המקדש השני [והגם שמצינו גם בבית המקדש השני העובדא בגמ' גיטין דף נ"ח לענין שנתקמצה הארץ בבית המקדש השני וישל"ע בזה]. אמנם במיוחד אלו העבירות בבית המקדש הראשון הג' חמורות שהם כדברי המהר"ל ע"פ הגמ' שבועות דף ט' שבטומאה מתקמץ הארץ במיוחד, לעומת החטא בבית המקדש השני שנחרב משום שנאת חנם שמצד הארץ לא בא לו השיעור הזלזול וטומאה,

כנסיות הוא האופן שהארץ מתרבה ומשום הכי בזה ניתן הברכה שהארץ אינה ממלאת אותם, ואולי זה משום שהתורה אינו תופסת מקום, וכידוע לענין

מתן תורה בחילוק זה שבין עבודה לתורה לענין מקום המקדש אפילו בחורבנה, ולעומת זה מקום קבלת התורה מיד אחר נתינתה במשוך היובל תעלה בהר.



סימן קנ"ד

ורב כמה שנאמר וכו'

נולדים ששה בכרס אחד, והביאור בזה למה דרשו חז"ל שהוא דוקא ששה, כיון שיש כאן ששה לשונות שהוזכרו בפסוק הנ"ל, דהיינו: פרו, וישרצו, וגו' הוא ששה לשונות, ומכאן דרשו כן, וכן הוא להדיא בדעת זקנים, והדברים מבוארים כמעט להדיא במדרש, דהובא שם שיש שדרשו דהיו נולדים י"ב בכרס אחד, ודרשו את זה ממה שכל הלשונות שהוזכרו בפסוק כאן הם בלשון רבים, דהיינו פרו שתיים, וישרצו עוד שתיים וכו', ומבואר מזה דכך הוא החשבון כנגד הששה לשונות. [ועיין עוד במהר"ל שכתב דלרוב הדעות בחז"ל היו נולדים או במספר ששה או במספר ששים, והכל הוא שייך למספר ששה, ועיי"ש דמבאר מהו הענין במספר ששה דוקא, אמנם כאן מבואר בחז"ל שדרשו גם על י"ב, וישל"ע בזה].

והנה כאן כתיב רק ג' לשונות "וירב העם ויעצמו מאד", ולא הוזכרו כל הששה לשונות דלעיל וצ"ב, והנראה

הטעם שבפסוק "וירב העם ויעצמו מאד" כתוב רק ג' לשונות ולא הוזכרו כל הששה לשונות

בפרשת שמות נאמר על המיילדות שלא הרגו את הילדים כתיב - "ויטב אלוקים למילדות וירב העם ויעצמו מאד" - ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים".

וברש"י ד"ה ויטב אלוקים למילדות - כתב: מהו הטובה. וביאר דהיינו הטובה שהוזכרה בפסוק הבא "ויעש להם בתים". ובראשונים העירו בזה דאם הפסוק הבא הוא המשך להפסוק הקודם שמבאר מהו הטובה, א"כ למה נכנסו כאן התיבות הללו של "וירב העם ויעצמו מאד", דתיבות אלו הם מפסיקות בין הפסוק הבא שהוא איירי לענין השכר שקיבל המילדות, ועיין בראשונים בזה.

והנראה בזה לבאר דברי רש"י, דהנה לעיל כתיב "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד", וברש"י הביא את דרשת חז"ל דהיו

יחלק ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך שלל שנה

הוספה וכנגד זה הן זכו לג' דברים נוספים בתוך הבית. [אמנם כאן דרשו תיבת מאד, ולעיל דרשו מאד מאד, ועדיין צ"ב מה הענין בזה, ועכ"פ לפי הנ"ל י"ל דהם היו מספיקים רק בחלק מהגידול, וע"כ הוזכר רק לשון אחד של מאד ולא שתיים].

ועוד נראה לדון בזה, דבכל לידה של ו' בכרם אחד, היה זה מחצה זכרים ומחצה נקבות, וגזירת פרעה היתה רק על הזכרים ולא על הנקבות, וא"כ נמצא דהצלתן של המיילדות היתה רק למחצה, וע"כ דייקא הוזכר כאן רק ג' לשונות, דהיינו שרק חצי מהילדים הם היו צריכות להציל, ושוב כנגד זה הן זכו לג' דברים הללו של בתי כהונה לוויה ומלכות.

לדון בזה, דיש לומר דעיקר הני ג' דברים זה שייך למרים ויוכבד כיון שהם דברים שעושים לאחר שנולד הוולד, בכדי לקיים הולד משא"כ וישרצו ופרו, ומשום הכי הם זכו לג' חלקים של הברכה, וכנגד זה הן זכו לג' דברים: כהונה לוויה ומלכות, וזה הטעם דמפסיק הפסוק דזהו כנגד הני ג' דברים שמחמתן הן זכו לג' בתים.

וגם הבתים הוא בדומה להני ג' דברים דאינם דברים חדשים לגמרי, אלא שהבית הוא הוספה, והיינו בתי כהונה ומלכות ולווייה, וזהו בדומה לג' דברים אלו של 'וירבו ויעצמו מאד', דזה אינו עצם הלידה כמו פרו וישרצו, אלא רק



סימן קנ"ה

ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך וכו' ואת ערום ועריה

(מנחות מג:): אצל דוד המלך שכשנכנס לבית המרחץ וראה עצמו 'ערום', כלומר מן המצוות, עד שנזכר במילה שבבשרו ונתיישבה דעתו].

והנה בפורים זכו כלל ישראל לד' מצות נוספות והוא: ליהודים היתה 'אורה' ושמחה וששון ויקר', שהכוונה בזה היא על: 'תורה יו"ט מילה ותפילין'. ולפי"ז יש לבאר מה דכתיב על מרדכי במגילה (אסתר ח, טו) "ומרדכי יצא בלבוש מלכות

המצוות הם נקראות 'לבוש'

הנה פירוש ערום ועריה" היינו דלא היה לו לבוש, כלומר דלא היה להם שום מצוות, וזהו 'מתבוססת בדמיך' בשני דמים, כלומר דניתן להם ב' מצות בדם: דם פסח - ודם מילה. וזה היה נחשב כמו לבוש.

ורוא"ן מכאן דבלי מצות האדם נחשב כערום, ועל ידי המצות האדם אינו מרגיש ערום [וכמו כן מצינו בגמ'

תכלת וחור ועטרת זהב גדולה, ותכריך בוך וארגמן", והפסוק שלאחריו הוא - "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", ומבואר דמרדכי היה לבוש בחמש לבושים, ויש לבאר בזה דבפורים נתווסף לו עוד ד' לבושים חוץ מאותו הלבוש אחד שהיה לו מכבר, וזהו במכון כנגד ד' המצות שנתווסף בפורים, וזהו המשך הקרא של 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' דהיינו לאחר שראו שמרדכי היה לו את החמשה לבושי מלכות, כלומר שנתווסף לו עוד ד' לבושים.

והנה הלבושין שלבש מרדכי הם תכלת, וחור, ועטרת זהב גדולה, תכריך בוך, וארגמן. והנה התכלת וחור, שהוא מכון לציצית עכ"פ לענין כלאים, שהוא צירוף חלק הלבן המרומז לגוף והתכלת לחלק הנשמה, וזה יש"ל דמכון כנגד ברית מילה, שהוא לתקן החלק הגוף ביחד עם חלק הנשמה, ועטרת זהב, שהוא

בראשו הוא הכתר דתפילין, וזהו 'ויקר' אלו תפילין שבראש, ותכריך בוך, וארגמן, הוא כנגד 'אורה ושמחה', ואינו ברור באלו על מה הוא מכון בדיוק.

והנה איתא במגילה (דף טז.) עה"פ "לכולם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן חמש חליפות" אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו וכו', אלא רמז לו שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות שנאמר "ומרדכי יצא בלבוש מלכות". ולפי הנ"ל יש לבאר דזכה מרדכי על ידי ליהודים היתה אורה, לאותם ד' מצות שהם נקראים 'לבוש' ונמצא דזכו לעוד ד' לבושים, וזהו מה דיוסף נתן לכולם חליפה אחת ולבנימין נתן חמש חליפות, ונמצא שהוא בדיוק ד' לבושים נוספין, שהוא כשיעור הלבושין החדשים שזכה מרדכי ע"י ישועת פורים, דנתגלה על ידו ד' מצות אלו דהם ה'לבוש'.

סימן קנ"ו

ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם

פסוק זה על עמל התורה: "וימררו את חייהם בעבודה קשה" זו קושיא, "בחומר" דא קל וחומר, "ובלבנים" דא ליבון הלכה, "ובכל עבודה בשדה" דא ברייתא, "אשר עבדו בהם בפרך" דא תיקו, ע"כ.

בתורה הנלמדת בגלות אפילו הקושיא הוא נכלל בתורה

הנה עה"פ "וימררו את חייהם בעבודה קשה, בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך" בזהו הקדוש (ח"ג, קנ"ג, א) דרשו

יחלק ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים שלל שנג

בעצמה ולא רק להתשובה שגם בזה יש חלק בתורה].

ולפי האמור יש לבאר מה שמצינו בפסוק (בראשית מו, כח) 'ואת יהודה שלח... להורות לפניו גושנה', וברש"י שם כתב: להורות לפניו, לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה, עכ"ל. דהענין מה שיעקב שלח את יהודה דייקא לגושן, שהוא משום דבמצרים מחייב העמל גם גבורה באופן זה, ואף דאיתא בגמ' דיהודה לא הגיע להוראה אלא רק מחלק לוי או יששכר, אמנם לענין זה צריך גבורה, וזהו הענין שיעקב שלח את יהודה, ועיין בזה.

והנראה עוד בזה בהקדם דברי האבני נזר (בנאות דשא פרשת חקת) שביאר ע"פ דברי הזוהר (ח"ג דף רכ"ז) דכפי השיעור שמסיר הקליפה מהלכה, כמו כן באותו השיעור הוסרו הקליפות מהאדם, ולפי האמור יש לומר דהרי במצרים היה צריך יותר להסיר הקליפה ודבר זה הוא על ידי הקושיא, וזהו גופא הפירוש 'וימררו את חייהם בעבודה קשה' דמכח זה שהיה בקליפות מצרים כח גדול עד מאוד, היינו צריכין בלימוד התורה שיהיה בכובד על ידי קושיא בכדי להסיר הקליפה להגיע לטהרת האדם, וכדברי האבני נזר.

והנה יש להעיר דבדרך כלל עיקר לימוד התורה אינו הקושיא, אלא הדבר הלכה דנתבאר מתוך הקושיא. אמנם כאן מבואר שיש מעלה בעצם הקושיא, ויש לעיין דזה שייך במיוחד לאופן הלימוד המקביל למה דבמצרים היה העבודה העינוי, והיינו בניית פיתום ורעמסס, הגם דהיה דבר שהיה מתרופס וכדאיתא במדרש רבה על זה, ובגמ' סוטה (דף יא) דנקרא זה פיתום ורעמסס דמיד דהיה בונה היה נופל ומתרוסס עיי"ש. וכן העינוי שהיו עושין להחליף העבודה עבודת האנשים להנשים, והיינו דתכלית הדבר במה דמררו חייהם היה לא רק שהם יעבדו, אלא גם עצם העינוי.

ועל כן ממילא זה לעומת זה, מתבאר כאן בדברי הזוהר דיש אופן שני לקבל העינוי, וזהו בלימוד התורה והוא בתורה כזו, דאפילו הקושיא נעשית חלק מהתורה, וביסודו של זה הוא ענין של תורת הגלות, דהיינו תורה כזו שהיא ביסודה הענין של תורה שבע"פ, [וכמו בחנוכה שהוא מכוון כנגד תורה שבע"פ ושם כידוע ההלכה היא דאפילו כבתה אין זקוק לה, ועיין מש"כ בבני יששכר בענין זה, ולפי האמור בדבריו שם, יש לפרש דהכבדה הוא בדומה להקושיא



סימן קנ"ז

ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם

כלל ישראל בגלות לא יכלו לשמוע ענינים גדולים, ומ"מ הקב"ה אמר להם שהם בדרגה גדולה יותר

ישראל לא היו במצב שאפשר להם לשמוע זה.

בדברי השפת אמת דכשאוברים דברים גדולים גם כשאי אפשר לקלוט כראוי, הדברים אינו נאבדים

ונראה דהדברים מבוארים בדברי השפת אמת ויש לנו לימוד נפלא מזה. דהכי כתב השפת אמת פרשת וארא (תרל"ט) יש ללמוד מפרשה זו שצוה המקום ב"ה לומר לבנ"י זאת הפרשה אם כי לא שמעו מקוצר רוח כו'. עכ"ז נשאר בוודאי בהם קצת רושם מדיבורים אלו אשר אחר הגאולה נתברר להם למפרע כל הדיבורים. כי נמצא קצת ידיעה בלב אדם. אשר הש"י בוחן כליות ולב. מבין זאת המחשבה. מה שאדם עצמו לא יוכל להרגיש כמ"ש חז"ל עד שלא נוצרה המחשבה בלבו של אדם הוא מבין, עכ"ל.

והנראה דמכאן רואין אלו ב' הדרכים ושניהם הם אמת, דמצד אחד צריך לומר דברים גדולים עד מאוד והשגות שאפילו בעת מצבם אי אפשר לקלוט כראוי, וכמו שכלל ישראל לא היה קולטים הדברים מפני המצב שהם היו, אמנם הדברים אינו נאבדים ובעת שיוצאים ובמשך הזמן הדברים למפרע

במשך חכמה בפרשת וארא, כתב וז"ל: "וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה". פירוש, ענין הבאה לארץ ישראל, מקוצר רוח ומעבודה קשה. כי דרך קשי יום אשר יחפצו לשמוע רק כדי לצאת מצרתם, ולא לשמוע בהבטחות עתידות ובהצלחות נפלאות וכו'. ולכן 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים' כלומר לדבר רק אודות זה, וכמו שנזכר לקמן והבן על דרך צחות" עכ"ל.

וחיינו דביאר המשך חכמה דבעת שכלל ישראל היה בשפל המדרגה ומשה רבינו אמר לישראל כמה דרגות נפלאות שהם ישיגו ביציאתם שהקב"ה יביא אותם אליו ויקבלו התורה 'והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחת' כלל ישראל לא היה במצב שיכול לשמוע זה, וע"כ אמר הקב"ה למשה רבינו שיחזור ויאמר לישראל רק דבר אחד שהקב"ה יוציא אותם ולא יותר מזה. והדברים מבוארים כפי הטבע שמעיד כן, אמנם יש לנו לבאר אם כן למה באמת מעיקרא אמר הקב"ה למשה רבינו לומר כן, אם כלל

יחלק ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים שלל שנה

שטופין בע"ז כו'. ומיד איתא וגם צידה לא עשו כו' שהאמינו. כי מצדם היו באמת גדולים שהיו קרובים אל האבות. ורק מצד הגלות שהי' שולט עליהם סט"א. ולכן ברגע זו שיצאו נהפכו תיכף. וזה מ"ש כשלחו כלה גרש יגרש כו'. שברגע יתברר כי אין להם שום שייכות לרשעים הללו אם היותם עד עתה כ"כ תחת ידם. וזהו י"ל ג"כ ענין החיזוק שהוצרך ה' לחזק לב פרעה באופן שמצד קדושת בני"א לא הי' בכח מצרים לשלוט עליהם ולכבות הארת הקדושה. רק ע"י כח הבורא. והכל הי' בעבורינו בהיות גלוי וידוע לפניו ב"ה כי אנחנו לא היינו יכולים לסבול הגלות לולא הקדמת זה הגלות מצרים בהיות בני"א במדרגה גבוהה סמוכים לאבות. ולא לחנם שאל מרע"ה למה הרעותה, כי לא היו ראויים לקישוי הגלות רק בעבורינו. לכן השיבו הש"י למען תספר באזני בנך כו' כי הוא טובה בעבור זרעם אחריהם, עכ"ל.

יש מחשבות שאינם ניכרות אף לאדם עצמו, וזהו 'יודע תעלומות' שידע אף מה שנעלם מעיני האדם עצמו

ונראה להשוות לזה עוד מדברי שפת אמת במקום אחר דנלמד לימוד זה, שכל האדם הוא אפילו באופן שאינו מכיר והקב"ה מכיר זה, הן בעת שכלל ישראל היה במצרים כדכתיב "וידע אלוקים" והן בעת הציווי שכלל ישראל לא האמינו ומכל מקום הקב"ה ידע דבעצם כלל ישראל שומעים.

נכנסים והרושם נשאר להזמן הראוי, ועל כן מצד אחד צריך לדבר לדור החדש בשפה שהם יכולים להבין ושוב לשנות הדברים ולומר להם רק בענין הגאולה, אמנם בבת אחת שלא לותר על ההשגות הגדולות, וצריך לומר גם את זה ובבא הזמן יקלטו הדברים שנאמרו להם מקודם, וכן הוא הלימוד בנוגע לחינוך אב לבנו, ורב לתלמידיו.

והשווה דברי השפת אמת למה שכתב בפרשת שמות, (תר"מ) וז"ל: "במדרש על פסוק וירא כו' וידע אלקים שכ"א מהם שב בתשובה רק שלא ידעו זה מזה ע"ש שמדייק וידע אלקים בלבד. וי"ל שגם הם בעצמם לא יכלו להוציא מחשבתי מכל אל הפועל. כמ"ש במ"א שיש מחשבה שלא נגמרה עדיין שגם האדם עצמו אין מבינה זולת הבורא ית' אשר הוא בוחן לבות וכליות כמ"ש חז"ל עד שלא נוצרה המחשבה בלבו כו' ע"ש. כי החושך יכסה ארץ. לכן אף שהי' לבות בני"א טובים. לא היו יכולים לברר אצלם פנימיותם. ולכן לא הכיר מרע"ה את מעמדם. לכן נתן לו הבורא ית' רמז וסימן בהוציא כו' תעבדון. כלומר שתראה שמיד שיצאו מתחת יד מצרים יתברר טוב לבם. וכרגע יתהפכו מחומר ולבנים עד להיות מוכן לקבלת התורה. והוא עדות נפלאה כי עומק לבם של בני"א וכו' עכ"ל.

ועיין עוד בשפת אמת (פרשת בא תרל"ז) שכתב וז"ל: דור גלות מצרים נראה שהיו אנשים גדולים. כאשר ראינו שבשעה קלה נהפכו כמ"ש חז"ל שהיו

דהנה כתב השפת אמת בשבת שובה, על מה שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב מהלכות תשובה) דהתנאי לתשובה לעכובא הוא 'עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא יחזור לחטא הזה לעולם' והקשה הלחם משנה, דלפי זה הרמב"ם נועל דלתות התשובה, דהרי מי הוא זה שאפשר לומר עליו שיעיד עליו יודע תעלומות שלא יחזור לחטא הזה לעולם' וכותב השפ"א דהביאור בדברי הרמב"ם שזהו אינו חומרא, אלא אדרבה הם קולא, והוא השווה לדבריו בכאן והכי כתב (שבת שובה תרל"ח) וז"ל: במדרש פסיקתא עד ה'

אלקיך השי"ת עד בדבר כו'. שהוא מפרש עד לשון עדות ע"ש. וביאור הענין שוודאי יש הרהורי תשובה בכל איש ישראל והשי"ת בוחן לבות וכליות ואיתא עד שלא נוצרה המחשבה בלב השי"ת מכיר בה כו'. וזהו נאמר ג"כ על מחשבה טובה שאעפ"י שאין אדם יכול להטות עצמו לגמרי לתשובה. אעפ"כ מועיל היגיעה להטות הלב במה שאין ניכר לאדם עצמו והשי"ת עד על תשובה זו. וזהו ג"כ לשון הרמב"ם שיעיד עליו יודע תעלומות. פי' יודע תעלומות אף מה שנעלם מעיני האדם עצמו כמ"ש עכ"ל.



סימן קנ"ח

ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתום ואת רעמסם

בפיתום ורעמסס לא הצליחו המצריים ובשאר הדברים כן הצליחו, כדי שלבסוף כל הרכוש גדול יהיה לעם ישראל

מצינו דבר נפלא במדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרות שמות א' י"א) שעל דרשת הגמרא "פיתום - פי תהום בולע", מוסיף טעם ואומר "כדי שלא יהנו המצרים במעשה ידיכם".

והנה החתם סופר (בפרשת בא, תורת משה) כתב דבר נפלא לפרש מה דכתיב "ולמען תספר וגו' את אשר התעללתי" ופירש רש"י, שהוא מלשון 'שחוק', וכתב החת"ס וז"ל "אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי במ וידעתם כי

אני ד'. פירש"י: התעללתי - שחקתי, וגם אין מן התימה כי הרואה כי פנה השגחה עליונה מכל עסקיו להרים קרן פרעה ומצרים להריק עליהם כל טוב בשני שובע, להם לבדם ולא לשום מדינה, ואח"כ הרעיב כל המדינות להזיל כל כספם וזהבם למצרים וכו', ע"כ האמינו כי אלהי מצרים הוא המנהיג העולם ח"ו, אך לבסוף נודע עמקי מחשבות ה' כי היה כל זה להוסיף רכוש גדול לכשיצאו ישראל והקב"ה מראה בהמצרים אותותיו שע"ז יאמינו ישראל בה' ובמשה עבדו ויוציאו כל הרכוש ההוא שהכניסו מכל המדינות, ונמצא כל השובע והרעב הי' להטעות פרעה ושהוא יקבץ בשביל

ישראל להעשירים לבסוף ולגרום אמונתם בה', וזה הוא אשר התעללתי ושחקתי וכו', אף אנחנו עכשיו בגלות יש לנו להבין את זה, וכשאין אנו מבינים ומאמינים הרי אנחנו מזידים ולא שוגגים והיינו חטאנו עם אבותינו (תהלים קו, ו), אך הם חטאו בשוגג אבל אנחנו העוינו והרשענו במזיד, כי אבותינו לא השכילו מעולם, ולא זכרו משעבר רוב חסדיך, על כן וימרו על ים בים סוף, אך אנחנו יש לנו לזכור רוב חסדיו משעבר וכה יעשה להבא, עכ"ל"

ולפי האמור נפלאים הדברים, שפיתום

ורעמסס, הרי אלו הם קרקע, ובאילו הרי כלל"י לא יוכלו לקיים ולצאת עם הרכוש גדול בנכסי דלא נידי, ומשום הכי שייך בזה כדי שלא יהנו המצרים במעשה ידיכם, משא"כ בשאר הדברים הרי אפילו שלעת עתה היה נראה שכאילו הצליחו המצרים, אמנם הכל הוא בכדי שלבסוף יהיה זה לטובת ישראל, ולפי"ז הרי כלל ישראל היה יכול לראות ממה שבפיתום ורעמסס המצריים אינם מצליחים, ובשאר הדברים הם כן מצליחים, שכל זה הוא בכדי שלבסוף כל הרכוש גדול יהיה בשביל עם ישראל.



סימן קנ"ט

ויהי בימים הרבים ההם וגו' ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו

הטעם שעם ישראל נאנחו כשמת המלך הראשון

כתב הרמב"ן פרשת שמות (ב' כד) וז"ל: "וימת מלך מצרים ויאנחו - נצטרע והיה שוחט תינוקות מישראל ורוחץ בדמם, לשון רש"י, והוא מדרש חכמים (בשמו"ר א, מא). ועל דרך הפשט, מנהג כל הנעבדים למלך בליעל רשע שיהיו מצפים ומחכים ליום מותו. וכאשר ראו שמת המלך האנחו מאד ממלך אדם חנף מרשיע מן הראשון, כי אמרו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ויבחרו מות מחיים" עכ"ל.

ובהמהר"ל (גבורת ה' פרק נ"ד) הקשה על הרמב"ן וז"ל: וקשה וכי אפשר שיהיה מלך מרשיע יותר מזה בעבודת פרך שנתן עליהם והשליך ליאור את הזכרים", עכ"ל. ופירש המהר"ל: "ויותר היה נראה שמת מלך מצרים והיו יראים שיהיה גם כן המלך האחר נוהג עמהם כך, ולפיכך היו נאנחים, אבל אצל מלך הראשון היו מתיאשים, ובדבר שהאדם מתיאש לא שייך יראה ואין אנחה", עכ"ל.

והנראה בדעת הרמב"ן לישב קושיות המהר"ל דאיך אפשר שהיה

דואגים על המלך החדש יותר מהראשון והרי הוא כבר עשה כל הרעות שאפשר לעשות, השליך התינוקות לים, עבדו עבודת פרך ועוד. ונראה שהדברים מפורשים להדיא בדברי הרמב"ן, דהנה כתב הרמב"ן פרשת שמות (א' י') וז"ל: "הבה נתחכמה לו - לא ראה פרעה וחכמי יועציו להכותם בחרב, כי תהיה בגידה גדולה להכות חנם העם אשר באו בארץ במצות המלך הראשון. וגם עם הארץ לא יתנו רשות למלך לעשות חמס כזה, כי עמהם הוא מתייעץ, ואף כי בני ישראל עם רב ועצום ויעשו עמהם מלחמה גדולה. אבל אמר שיעשו דרך חכמה שלא ירגישו ישראל כי באיבה יעשו בהם, ולכך הטיל בהם מס, כי דרך הגרים בארץ להעלות מס למלך כמו שבא בשלמה (מ"א ט כא). ואחרי כן צוה בסתר למילדות להרוג הזכרים על האבנים, ואפילו היולדות עצמן לא ידעו בהם. ואחרי כן צוה לכל עמו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אתם. והענין שלא רצה לצוות לשרי הטבחים אשר לו להרגם בחרב המלך או שישליכוהם אותם ליאור, אבל אמר לעם כאשר ימצא כל אחד ילד יהודי ישליך אותו ביאור, ואם יצעק אבי הילד אל המלך או אל שר העיר יאמרו שיביא עדים ויעשה בו נקמה. וכאשר הותרה רצועת המלך היו המצרים מחפשים הבתים ונכנסים שם בלילות ומתנכרין ומוציאים הילדים משם, כי על כן נאמר ולא יכלה עוד הצפינו. ונראה שעמד זה ימים מעטים, כי בלדת אהרן לא היתה הגזרה, וכשנולד משה נראה שנתבטלה, אולי בת פרעה בחמלה עליו

אמרה לאביה שלא יעשה כן, או כאשר נשמע כי מאת המלך נהיה הדבר ביטל אותו, או שהיה על פי האצטגנינות כדברי רבותינו (שמור"ר א כד), כי הכל התחכמות עליהם שלא יודע החמס. וזה טעם מאמר האומרים למשה רבינו 'אשר הבאשתם את ריחנו לתת חרב בידם' (להלן ה כא), כי עתה יוסיפו בשנאתם אותנו, וימצאו טענה כי אנחנו מורדים במלכות ויהרגו אותנו בחרב לעיני הכל, לא יצטרכו עוד לעשות במרמה" עכ"ל.

ולפי הדברים הנ"ל ברור הוא דשיטת הרמב"ן היא שהרי פרעה המהלך שלו היה, שלא בא לגזור גזירות כמלך קשה, ורק בחכמה עשאה כן, שלא יהיה ניכר מחשבתו, וכל המסים וגזירת ההשלכה למים לא היה ניכר להדיא שזה בא מבית המלכות, וכן זה לא היה לזמן רב, וע"כ עם ישראל ידעו שבמלך הראשון אם הם יפרסמו מה שהוא עושה עכ"פ יהיה כאן קצת הצלה, אבל בעת שבא מלך חדש, הם חששו שאצלו יהיה אפשר לעשות הכל באופן מפורש נגד עם ישראל, ומשום הכי היה הצעקה.

והנה איתא במדרש רבה מה שעשה משה רבינו בעת שיצא מביתו של פרעה וראה כלל ישראל עובדים עבודך פרך, וז"ל: ר' אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר ראה משוי גדול על קטן ומשוי קטן על גדול, ומשוי איש על אשה ומשוי אשה על איש, ומשוי זקן על בחור, ומשוי בחור על זקן, והיה מניח דרגון שלו והולך ומיישב להם סבלותיהם ועושה כאלו מסייע לפרעה עכ"ל.

יחלק

ונצעק אל ה' אלקי אבותינו

שלל

שנמ

ויש להעיר בזה דהרי כל אחד ואחד
היה יכול לעשות כן, ורק דע"כ
דכך היה הגזירה שזהו הפירוש עבודת
פרך, שהיה כאן חילוף מלאכות, וכיון
שכן איך היה משה רבינו יכול לעשות
כן, אמנם לאור דברי הרמב"ן אפשר
לבאר, ולא היה כאן גזירה להדיא
מפרעה לעשות דבר של צער להיפוך
הבנת השכל, ורק שבאופן מקרי היו כך
מסדרים הדברים שהמשאות והעבודת

לא יהיה כמו שצריך, וכל אחד ואחד
לא היה יכול לעשות שום דבר על זה,
אבל משה רבינו היה יכול להגיע שהוא
מביתו של פרעה, ופשוט היה אומר
שרוצה לסייע לפרעה שהם יעשו
המלאכה באופן יותר טוב, ולא היה
אפשר לאחד למחות כיון שאדרכה באופן
מפורש לא היה חס ושלום מצד פרעה
הציווי לעשות הדבר להיפך, וכנה"ל
בדברי הרמב"ן לענין הגזירה.

סימן ק"ם

ונצעק אל ה' אלקי אבותינו

בתפילה בעת צרה לא נאמר הכלל
ד'המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני
אמנה'

בשיר השירים (פרק ב, יד) כתיב 'השמיעיני
את קולך' ופירש"י: 'ויצעקו בני
ישראל אל ה', ע"כ. ומזה משמע שיש
מעלה בהרמת הקול בצעקה, אלא שיש
להעיר ממה דאיתא בגמ' (ברכות דף
כ"ד) 'המשמיע קולו בתפלתו הרי זה
מקטני אמנה'.

והנראה בזה דהנה איתא במב"ט בספרו
בית אלקים (שער א' שער התפלה
סופ"ן) דמ"ש רז"ל שהתפילה בלחש, היינו
בתפילות הסדורות בכל יום שלא בעת
צרה, אבל התפילות שמתפללים בעת
צרה והצער אי אפשר להתפלל בלחש.
ועי' עוד בשו"ת מהרי"א (חאו"ח סי' קפ"ג

ד"ה הנה) שכתב בזה"ל: ונ"ל כלפי דקיי"ל
בברכות (דף כ"ד) ברייתא המשמיע קולו
בתפלתו הרי זה מקטני אמנה כו', המגביה
קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר,
דכתיב בהו קראו בקול גדול, ובטור
ושו"ע או"ח (סי' ק"א). אמנם וודאי בשעת
צרה ממש מלבד שאין אדם נתפס על
צערו אם גם צועק בתפלתו בקול שלא
עפ"י דין, עוד זאת כי אדרכה גם מצותו
בכך, כמ"ש הרמב"ם מצות עשה מה"ת
לזעק ולהריע כו' עכ"ל.

ולפ"ז מבואר להפליא דאותו תפילה
שבא בעת צרה, הרי אדרכה ראו
להתפלל בקול רם, וזהו מה שאומרים
בשיר השירים שה' שמע לתפילתנו בעת
שהיתה בצעקה, וזהו הפסוק כאן 'ונצעק
אל ה' אלקי אבותינו'.

סימן קס"א

ונצחק אל' ה'

ונמצא דלפי דבריו הישועה היתה בעת דצעקו אל ה' אלוקי אבותינו, דהיינו לא רק צעקה בלחוד, וזהו דאמר בפרשת המביא ביכורים דסוף הישועה באה מזה דצעקו לה' על ה'עבודה' דחסר להם, וזה מה דמביא כן ראייה מהפסוק להראות דהישועה באה דייקא מדבר זה. ואולי יש להוסיף לפרש דבריו בקצת שינוי, דלא שה' לא היה שומע לתפילתם עד כמה דלא יהיה צעקתם אלא רק בנוגע לדבר של רוחניות על ביטול העבודה, דהרי בודאי ענין זה דפרעה שוחט ילדי ישראל הוא צרה גדולה, ובזה די כדי שהקב"ה ישמע את תפילת כלל"י, אולם בעת שהכירו כלל"י מהו העומק שבתוך הגזירה, דהיינו שכלל"י הבינו מהו שורש החסרון כאן, והוא דפרעה רוצה לבטל העבודה, כלומר דהכירו דיש כאן מלחמה על הרוחניות, ואינו רק אכזריות גרידא, אז נתקיים מה שהיה ונצחק אל' ה' אלקי אבותינו, והיינו דהם צעקו ורצו לא רק חירות מפרעה אלא גם בכדי לעבוד את הקב"ה.

והנראה עוד בזה דהנה שבט לוי לא היה מוטל עליהם העבודה וכדכתב רש"י "לכו לסבלותיכם" - לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם. אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות עכ"ל.

צעקת בני' על מה שפרעה רצה להרוג הבכורות ולבטל העבודה, שה'עבודה' היתה בבכורות

בבר הקשו המפרשים לשם מה היה צריך בעל ההגדה להביא כאן הפסוק מפרשת שמות, שהרי מפורש בקרא כאן דצעקו אל ה', ומה מוסיף בעל ההגדה מהפסוק שבפרשת שמות.

והנראה לומר בזה בהקדם דברי האמת ליעקב (בפרשת שמות) על הפסוק 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים' שכתב וז"ל: פירש"י וז"ל, נצטרע והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם עכ"ל. והקשה הרא"ם וז"ל: אבל לא ידעתי איך יתיישב המדרש הזה על ויאנחו בני ישראל מן העבודה, דויאנחו סתמא מיבעיא ליה, שאז היינו מפרשים שנאנחו מחמת הגזירה הרעה של שחיטת הבנים לא מן העבודה, עכ"ל. ועיין בלבוש האורה מה שכתב ליישב קושייתו. ולפי מה שתרגם יונתן וז"ל: ופקיד לקטלא בוכרייא דבני ישראל וכו' ניחא יותר, מפני שה'עבודה' היתה בבכורות אצל בני ישראל, ולפיכך ראו בני ישראל שפרעה רוצה לבטל עבודתם על ידי שיהרוג את בכוריהם, וכאשר ראה אלקים שעיקר זעקתם היא ביטול העבודה לא אבידת הבנים, אז נתעוררו רחמי הגאולה עכ"ל.

יחלק ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים שלל שסא

מזה, ולזה היתה הצעקה יותר גדולה והרגישו יאוש לגמרי.

ושוב מצאתי במהר"ל בגבורת ה' (פרק ל) וז"ל: גם יש בזה טעם נפלא למה לא היה עבודת פרך על שבט לוי, כי אין ראוי שישעבדו מצרים בשבט לוי שהם קדושים לה' שאיך ימשול על אשר הם קדושים לה' זרע חם המקולקל. וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתייחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם. אבל שבט לוי שהיו קדושים כולם מבטן אמם, אין ראוי כלל שימשלו המצרים עליהם, עכ"ל.

והנה על הפסוק 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים' פירש"י וז"ל, נצטרע והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם עכ"ל. ובתרגום יונתן וז"ל: ופקיד לקטלא בוכרייא דבני ישראל וכו' דהיינו שהעבודה היתה בבכורות אצל בני ישראל ופרעה היה מבטל זה, והדברים צ"ב וכי כלל ישראל צעקו על ביטול העבודה והקב"ה שמע מכח זה יותר ממה שהיו צועקים על עצם העינוי שהיה להם.

והנראה בזה דהרי שבט לוי לא היה בעבודה, וזה היה סימן לכלל ישראל שפרעה אינו לוקח את כולם ואלו שמיוחדים לעבודה הם נשארים, ועכשיו שפרעה שחט הבכורות הרי הכל נאבד ובעוד מעט ישעבד כולם ולא ראוי מנוס



סימן קס"ב

ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני וכו' ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה

והנה לפי התרגום מדויק ביותר מה שרש"י פירש שהיה הורג ילדי ישראל ולפי"ז מה הפירוש מן העבודה, אבל לפי התרגום היינו הבכורות וזהו שצעקו שיבטל העבודה, אמנם הדברים קצת צ"ב וכי אינו מספיק הצעקה על רשעותו של פרעה שהורג ילדי ישראל, והאם זה בפני עצמו אינו סיבה שהקב"ה

בתרגום יונתן כתב "והוה כיומא סגיאיא האינון ואתכתש מלכא דמצרים ופקיד לקטלא בוכרייא דבני ישראל בגין למסחי באדמיהון, ואתאנחו בני ישראל מן פולחנא דהוה קשיא עליהון". והיינו שפרעה מלך מצרים היה הורג בכורי ישראל והיה קשה לכלל ישראל על העבודה שעכשיו יבטל העבודה.

ישמע צעקתם ולמה היה צריך להיות כל כך לשמה שהם דואגים לא על עצם הצער אלא רק על ביטול העבודה^א.

דבריו החתם סופר שהיה נראה להם שלהיות יהודי הוא צרה

והנראה בזה בהקדם דברי החתם סופר בפרשת ויחי (ע' שם תורת משה, וע' בדרשת חת"ס בכ"מ שחזר ושנה ענין זה), דהנה רש"י בריש פ' ויחי הביא דברי חז"ל שאמרו, למה פרשה זו סתומה, אלא כיון שמת יעקב נסתמו עיניהם וליבם של ישראל מצרת השעבוד, והקשו המפרשים שהרי עד שמת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא עדיין לא התחיל השעבוד מצרים, ומדוע במיתת יעקב נסתמו עיניהם של ישראל מצרת השיעבוד.

ובחת"ס ביאר דקודם מיתת יעקב היו ישראל שרויים במחיצתו של יעקב אבינו ורוחו של יעקב הייתה חופפת עליהם ושומרת אותם, ולכך לא היה להם ניסיון כלל בהנאות ותאוות מצרים ולא היו הם חפצים בהם כלל, אלא כל רצונם

היה להיות מובדלים מארץ מצרים ומערוות הארץ. אמנם לאחר מיתת יעקב אבינו הלכה ונחלשה רוח הקדושה של יעקב שחפפה עליהם, והתחילו ישראל מתערכים בגויים ולמדים ממעשיהם, [ע' בחז"ל ריש פרשת שמות עה"פ וותמלא הארץ אותם" ובחת"ס שם], והיה נחשב אצלם להיות יהודי דבר שהוא שעבוד והיפך החירות, וזהו שנסתמו עיניהם וליבם של ישראל מצרת השעבוד, שהיה נראה להם שלהיות יהודי הוא צרה, וזה התחיל מיד במיתת יעקב אבינו, עכ"ד.

והדברים הם יסוד נפלא ומחייב נפלא שלפני עצם השעבוד מצרים התחיל דבר אחר שכלל ישראל הרגיש השעבוד להיות יהודי לקיים המצות להיות מובדל מאומות העולם, וזה הביא השעבוד בסוף בפועל ממש, והכל התחיל מזה, ולפי"ז הרי כאן להיפך היה הכרה בכלל ישראל בעת שהיו בצרת מצרים בפועל ממש, דמה שבאמת היה צריך זה את העבודה להקב"ה, דהיינו שזה היתה סיבת ותחילת נפילתם.



א. ע' באוהב ישראל בליקוטים פרשת שמות שכתב וז"ל: 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה [ב, כג]. הענין הוא כי האדם אשר הוא בצרה רחמנא ליצלן. וצריך לזעוק אל הבורא ברוך הוא להושיע אותו מצרתו. אזי העיקר הוא שלא ישים על לבו צרת עצמו. רק על מה שמבטלין אותו מעבודתו יתברך. ואז כל התפילות שלו יהיה להם עליה בשביל שאינו מתפלל על עצמו רק שמצורף צרת השכינה בתפילתו. וזהו פירוש ויאנחו בני ישראל מן העבודה, היינו על מה שהמצרים היו מבטלים אותם מעבודת ה' יתברך. ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, היינו שהיה עליה לכל התפילות שהתפללו, ונשלח להם הישועה מחמת שצרפו גם כן מה שהמצרים מבטלים אותם מעבודתו ית"ש:

סימן קס"ג

ואת עמלינו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו

הוא - מפני שילדה אותו יוכבד (להלן ו, כ), ולא היה מורה האצטגנינות לא שהוא מישראל ולא שהוא ממזרים, שהרי ממש להמדו (מגילה יג.) 'המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו', עכ"ל.

ונראה לומר חידוש, דהנה אם נדקדק בלשון חז"ל שאמרו כל המגדל את בן חבירו כאילו 'ילדו', נמצא דה'כאילו ילדו' קאי רק על הלידה אבל זה לא קאי על ההריון, והנה אימתי נחשב על בתי הכאילו ילדו, זה רק מעת לידת משה רבינו שאז נחשב דמי דיגדלו הוא גם ילדו, אבל בשביל ההריון הרי לזה צריך להיות אימו בעצם, ולזה לא די במה דמגדלו, וכאן הרי כל התחלת טיפולו של בתי התחיל רק אחר לידתו ולא בעת ההריון.

ועל כן מעת העיבור של משה רבינו ראו באצטגנינות שמושיען של ישראל הוא מביתו של ישראל, שכן בזמן זה עדיין בתי לא היתה ראוייה שמשו רבינו יהא נקרא בן שלה מכח ה'כאילו ילדו', ועל כן אז היתה הגזירה רק על ישראל.

אבל ביום שנולד הרי באותו היום נתחדש שגם בתי היא נחשבת כאילו היא אמו של משה, ומחמת זה

הטעם שרק ביום שנולד משה בא להם הבלבול לאיצטגנין של פרעה, שאמרו היום נולד מושיען של ישראל ואין אנו יודעים אם ממזרים או מישראל

א"תא בגמ' סוטה (דף י"ב) ג' גזירות גזר פרעה, ואותו היום גזר על כל עמו, והוא משום דאותו יום שנולד משה אמרו לו אצטגנינו היום נולד מושיען של ישראל ואין אנו יודעים אם ממזרים או מישראל.

וצ"ב למה מעיקרא אמרו לו אצטגנינו דמושיען של ישראל הוא מישראל, ושוב באותו היום אמרו דאין אנו יודעים דאולי הוא ממזרים או מישראל, ומה הטעם דרק עכשיו בא הבלבול ולא כל הזמן.

והנראה בזה, דהנה בגור אריה (בפרשת שמות א' כב) מבאר את עצם הבלבול, וז"ל: וקשיא אחר שראו שהיום נולד בן שיושיע להם - כל שכן שיוכלו לראות אם מישראל אם מהמזריים, ויראה לי מפני שבת פרעה גדלו, ומפני כן נקרא בן לבת פרעה, כדכתיב בדברי הימים (ר' א, ד, יח) "אלה בני בתי ירד וגו'", לפיכך לא היו האיצטגנינים רואים על תולדות אם מישראל - שהרי נקרא בן לבת פרעה, וגם לא אם ממזריים

בא להם הבלבול לאצטגנינין של פרעה היום הוא גזר על כל עמו כל הבן
דוקא באותו היום שנולד, וע"כ באותו ליאור תשליכוהו.



סימן קס"ד כל הבן הילוד

במצרים נלבנה לבנים ואין תבן וכו'.
ולפי האמור יש להוסיף, דהרי כל הצלת
התיבה של נח היה על ידי חסד,
דהיה עולם חדש שנבנה על ידי 'עולם
חסד יבנה' ולהכי מצינו בנח המחייה
במיוחד שלא היה לו מנוח בזמן היותו
בתיבה, וכל הזמן היה צריך להיות עסוק
בטיפול הבהמות בעת שהייתו בתיבה,
והכל הוא בכדי להראות זכות הקיום של
העולם החדש שהוא על ידי החסד, והנה
גזירת 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'
היה אותו תיקון בדור המבול, וכיון שכן
הרי הצלת בתיבה למשה רבינו הרי הוא
מעשה חסד כדוגמת הפסק גזירת דור
המבול על ידי נח ובנין חדש, וכמו"כ
בגזירה זו הפסיק הדבר בהצלת משה
רבינו מאחר שהוא כולו מעשה חסד של
'ותחמול עליו וכו'.

ובמו כן לענין גזירת דור הפלגה שהיה
המחייב להיות עוסק בבנין כדוגמת
דור הפלגה, והרי התחיל מפלת דור
הפלגה כדכתיב בפרשת נח שהקב"ה
בלבל שפתם וכל אחד היה מבקש דבר
אחד והשני לא הבין מה ביקש והיה
מכה השני בשביל זה, והרי בגזירה זו

דור המבול ודור הפלגה נתגלגלו בגזירת
כל הילדים ליאור, ובגזירה לבנות את
פיתום ורעמסס

בספרים הק' הובא מה דאיתא בכתבי
האריז"ל (שער הכוונות לפסח) והוא
כידוע שחזן מעצם החטא דעץ הדעת,
אמנם אחר הגירוש של אדם הראשון מגן
עדן, הרי במשך קל' שנים נולד טיפין
ורוחות רעות [דבר זה איתא בהדיא בגמ'
בעירובין (דף יח) ובמדרש כאן, ובזוהר
הק' ובספרים הקדושים האריכו בענין זה
בפגם שנעשה אשר כל התיקונים באים
כסדר לתקן דבר זה].

ומבואר בכתבי האריז"ל [וכן הובאו
הדברים בכמה ספרים] דהיה
דור המבול ודור הפלגה, ושניהם היו על
שלא היה תיקון לאותו חטא, ומשום הכי
נתגלגל ירידת מצרים, שהיה שם הן גלות
דור המבול, והוא על ידי הגזירה של
'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' והן
גזירת דור הפלגה והוא בעבודה שהיה
צריך לעשות במצרים והיינו 'התבן' וכו'
שהוא כדוגמת הבנייה שהיו עושים בדור
הפלגה שאמרו 'נלבנה לבנים' וכו' כמו"כ

יחלק

ואת עמלינו אלו הבנים

שלל

שסה

במצרים היו שוטרים ישראל שהיה צריכים להכות את כלל ישראל על שלא מלאו עבודתם, אמנם במקום להכות אותם כמו שעשו בדור הפלגה הרי לבסוף הם קבלו ההכאות, ודבר זה נכלל אפילו

בדתן ואבירם וכדאיתא בחז"ל (בשמות רבה בסוף פרשת שמות) שהם היו משוטרי ישראל, ולהכי הם זכו לגאולה, הרי דבשניהם נעשה התיקון דעולם חסד יבנה, בחסד ובמידה כנגד מידה.

סימן קס"ה

ואת עמלינו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו

ה'עמלינו' אלו הבנים, ובפשוטו יש לפרש וכן נראה מראשונים שלמדו כן, דמאחר שהבנים נזוקים לים, א"כ נמצא דהכל היה כמו 'עמל לריק'. אמנם נראה לפרש הכוונה בזה, דמזה התחיל העבודה הקשה לגדל את הילדים, והיינו שהעבודה הקשה לגדל את הבנים זה התחיל מדבר זה שהיתה עליהם גזירה להשליכם ליאור, ומזה ראייה שזה היה עבודה קשה כל הזמן איך לגדל הבנים, וממילא זה היה יותר קשה מאשר לגדל את הבנות.

ועברתי בארץ מצרים אני ה'

כתב הבית הלוי (פרשת בא יב, יב) וז"ל: 'ועברתי בארץ מצרים כליליה הזה והכיתי כל בכור'. ודרשו חז"ל (ילקוט רמז קצט) ועברתי אני ולא המלאך והכיתי כו' ולא שרף כו' אני ה' ולא אחר. הנה להסביר הכוונה בזה וכו', העולמות נבראו קשורים יחד זה בזה והנהגת כל א' תלוי

בסדר הדברים, ובביאור הראיה מפסוק זה

הנה נדרש ד' פסוקים כאן, ובכל פסוק נלמד בהרחבה מפרשת שמות וארא. והנה כמדומני דכולם הם כסדר ההגדה, דהיינו בפסוק א' מעיקרא מתחיל מלבן, ושוב ליעקב דירד למצרים, ושוב למתי מעט, ולכלל"י דהם היו לגוי, וכו', ופוק חזי דכולם הולכין כסדר הדברים שנכתבו בתורה, אמנם בפסוק ג' ונצעק וגו' וישמע ה' אל קולנו' וירא את 'ענינו' ואת 'עמלנו' ואת 'לחצינו' בתחילה הכל הולך בסדר הדברים, אמנם 'עמלינו' אינו כסדר הדברים, שהרי הוא היה מקודם, דזה היה עוד לפני לידת משה רבינו, וצ"ב רב בסדר הדברים, וצ"ע.

ואולי יש לפרש דבאמת קשה למה מביא כלל מפסוק זה, דהרי בכל שאר הפסוקים שהביא מפרשת שמות הם מראים באריכות על הענין, אבל כאן צ"ב מה רואים ממה שהיה נשלך למים ענין

כמו בעולם התחתון, וז"ש בזה"ק תבר תרעין, דכל הפתחים היו נעולים בעדם וה' ברחמיו שידד גם הנהגת העולם העליון למען ישראל וזהו שנקרא ביד חזקה, וע"כ לא היה אפשר לא ע"י מלאך לא ע"י שרף, כי היה גם נגד טבעם והנס היה בכל העולמות דגם עולם המלאכים יש להם גבול וכמו שאמר המשורר בשיר היחוד ליום ג' כל היצורים בגבול שמתם, עכ"ל.

ולפי דבריו נראה לבאר דברי הזוהר, דנוהגין לומר לפני אמירת מגיד, (רע"א מהימנא פרשת בא דף מ' ב.) וז"ל 'ביה שעתא כניש קודשא בריך הוא לכל פמליא דיליה, ואמר לון זילו ושמעו ספורא דשבחא דילי דקא משתעו בני וחדאן בפורקני, כדין כלהו מתכנשין ואתיין ומתחברין בהדיהו דישאל ושמעו ספורא דשבחא דקא חדאן בחדוא דפורקנא דמריהון, כדין אתיין ואודן ליה לקודשא בריך הוא על כל אינון נסין וגבורן ואודאן ליה על עמא קדישא דאית ליה עכ"ל.

ומתואר שם שהקב"ה מביא כל המלאכים לשמוע הסיפור ביציאת מצרים, והם שומעים איך שכלל ישראל מודים להקב"ה על הנס שנעשה לנו, ולפי הנ"ל נראה לבאר דהרי שאר הניסים אין מה לספר למלאכים דאצלם אינו נחשב נס, וכדביאר הבית הלוי דהאש מלמעלה לא היה ראוי לשרוף את אברהם אבינו, ואדרבה גבראל הציל אותו, אמנם במצרים הרי הנס היה גם למלאכים דגם למעלה לא היה אפשר להם להציל, וכיון

בשלמעלה ממנו וכו', בעוה"ז האש שורף ועיקר כחו של האש נמשך משרשו בעולם שלמעלה ממנו, ושרשו שם אינו אש ממש, רק היא בחינה ומציאות שממנו נשתלשל בעוה"ז כח האש אבל בשרשו הוא בחי' אחרת וכו', וזהו ההבדל שבין נס מצרים להנסים שנעשו לשארי צדיקים. דכשהשליכו לאברהם אבינו לכבשן וניצול, הגם כי הוא נס גדול עכ"ז לא היה הנס רק בעולם התחתון דכאן טבע האש להיות שורף, אבל לפי טבע של עולם העליון דמשם נמשך כחו של האש שבכאן לא היה נס כלל, כי ע"פ הנהגת עולם ההוא אין לו להיות נשרף כי חף היה מכל פגם, והנס היה יכול להיות עי"ז שיתחדש בזה העולם טבע והנהגת עולם העליון שעליו. וזהו שאמרו בפסחים (ק"ח) כשירד א"א לכבשן האש אמר גבראל ארד ואצילו, וגבראל הוא שר של אש כמבואר שם, והכוונה דכשירד גבראל ויהיה ההנהגה כאן כהטבע של מעלה וממילא ינצל דכח האש בשרשו אין לו מקום לשלוט באברהם, רק הקדוש ברוך הוא הצילו בעצמו כמבואר שם אבל ההצלה היה יכולה להיות ע"י המלאך, וכן הוא בכל הנסים שנעשו להצדיקים דאע"ג דהיו נסים גדולים מ"מ לא היה הנס רק בזה העולם, אבל בעולם העליון היה כטבעו וע"כ לא נאמר בהן יד חזקה.

אבל ביציאת מצרים יען כי נתקלקלו כל כך עד כי גם בעולמות העליונים היה מגיע להם השיעבוד במצריים ושלא לצאת ונמצא כי הנס היה למעלה ג"כ

יחלק

‘ועברתי בארץ מצרים אני ה’

שלל

שמו

שכן הרי יש כאן נס ג"כ אצלם, ורק אנו ומה שהקב"ה עשה בשבילנו, ובשביל יכולים לספר הדברים מה שאירע לנו זה מתכנשין כולם לשמוע על דבר זה.



סימן קס"ו

‘ועברתי בארץ מצרים אני ה’

וזהו יכול כמוני, ר"ל שתורשה כמוני שאני יורד ומתלבש כדי לברר וכו', תלמוד לומר רק, גדולתי למעלה וכו', כאמור בזוהר בענין מצרים, יעו"ש, וד"ל.

ולפי"ז יש"ל דמאחר שהקב"ה בא בעצמו למצרים שוב היה יכול ביחד מלאך להגיע לשם ורק דבלי אמצעות של הקב"ה לא היה שייך, ועיין בזה. [ויש לעיין בזה דמה היה עד יציאת מצרים, דהרי בשאר מכות האם לא היה מלאכים, ובפשוטו נראה דרק מכת בכורות היה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו ולא בשאר המכות, אמנם לפי מה דמבואר בזוהר לענין שהיה צריך לצאת מיד בחפזון ואילו היה נשאר עוד רגע היה לגמרי בסכנה עכ"פ רואין שבזמן היציאה היה מסוכן ביותר ואז היו ישראל בדרגת מ"ט שערי טומאה ובזמן זה לא היה אפשר למלאך להגיע אלא רק הקב"ה בכבודו ובעצמו].

בענין השאלה הידועה שהרי מצד אחד כתיב ביציאת מצרים אני ה' ולא מלאך וכו', ומצד השני מצינו שכתוב ולא יבוא ה' משחית' אל בתיכם, וכמה תשובות נאמרו לזה, ואציין דברי האריז"ל המובא בתורת המגיד, וז"ל תורת המגיד (דברים פרשת כי תבוא): והנה מבואר בזוהר (זח"א, קיז. במדרש הנעלם) בענין ועברתי בארץ מצרים. אני ולא מלאך, אני ולא שרף. הטעם להיות מצרים מקום זוהמא, אלו היה בא מלאך לשם היה נשאר מזוהם ח"ו. אכן אור הקדוש ברוך הוא בוקע הכל, אין חוצץ בפניו כלום. כמו שכתוב בתיקונים, הקדוש ברוך הוא מתלבש ונקרא מלכות מלכותו בכל משלה, כדי לברר ניצוצות, אבל אין זה בכח האדם, וזהו והיית רק למעלה, שתעבוד ה' במדריגות מעלה ולא תהיה למטה, בבחינת מטה כאמור למעלה במדריגה התחתונה.



סימן קס"ז

ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיון

לענין מוהל שצריך למול ב' ילדים, שאחד מהם זהו מילה בזמנו, והשני זהו מילה שלא בזמנו, ותמצית חידוש הגר"ח הוא שאדרבה יקדים את המילה שלא בזמנו, והוא משום דבזה עובר האב באיסור עשה בכל רגע שאינו מל את בנו, משא"כ בתינוק שזהו מילה בזמנו אינו אלא רק משום זריזין מקדימין למצוה, וכיון שכן הרי גם כאן יש לומר שהרי מכיון שהמילה בגרשום היתה שלא בזמנו, שלא היה יכול למולו בדרך, וכיון שכן כשהגיע משה רבינו למלון וכבר יכול הוא למולו הוא עובר בזה כל רגע, אמנם מצד שני בגמ' מדויק לאידך גיסא, שהרי הגמ' הביאה מקור מכאן לחומר ההתרשלות במילה, וזה מלמד לנו על כל מילה ואף על מילה בזמנו, ויש לחלק ולומר דמ"מ הגמ' הביא מכאן סיוע באופן כללי, בכדי להראות את חומר הענין של האיחור בברית מילה, ועיין בזה].

התנאי לגאולת מצרים הוא ברית מילה ומשום הכי התרשלות בעת גאולת מצרים בברית מילה הוא חמור מאוד

והנראה לדון ולומר בזה, שכאן במיוחד היה כאן לימוד שמשה רבינו הולך לגאול את כלל ישראל וכל הגאולה היא רק בזכות מצות ברית מילה, ומחמת כן היה עליו תביעה מיחדת על ההתרשלות במילה בזמן זה שהוא הולך לגאול את כלל ישראל, ולכן עכשיו בא

גאולת ישראל ממצרים בזכות דם מילה ודם פסח – ובהתרשלות במשה רבינו במילה שנתחייב מיתה בשביל זה

כתיב "והיה לכם למשמרת" (שמות יב, ו) ופירש"י רבי מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר (יחזקאל טז) 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים', הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם לגאול את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, ונתן להם מצות מילה ודם פסח.

והנה בפרשת שמות (ד, כד) בעת שמשה רבינו היה הולך למצרים בשליחות הקב"ה לגאול כלל ישראל כתוב שהיה במלון ופגע בו המלאך וביקש להמית אותו, ופירש"י: שחש ושלום לא נתרשל וכו' אלא שהטענה עליו היתה על שנתעסק במלון תחילה ולא מל מיד, ואיתא בגמ' (נדרים דף לא, ב) אמר רב יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה – שכל זכויות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנאמר: ויפגשהו ה' ויבקש המיתו וכו'.

ויש"ל ע' טובא ממה דמצינו בגמ' פסחים (דף ד) שאמרו שיש מעלה בזריזין מקדימין למצוות, אמנם עדיין אינו מובן למה נתחייב משה רבינו מיתה בשביל שאיחר הברית מילה, וכי בגלל שלא קיים מעלה זו יש עליו חיוב מיתה, [ויש לפלפל בזה לפי דברי הגר"ח הלוי שדן

יחלק

ואומר לך בדמיך חיי

שלל

שסמ

העונש, ורק מחמת מה שצפורה עשתה את ברית המילה, כתוב במדרש שבכך ניצול משה רבינו, וכן איתא בתרגום יונתן שם שאמרה צפורה 'מה חביב הוא דם המילה, שהציל את החתן שלי מידי של מלאכי חבלה' ועל כרחך שהזמן גרמא במה שבעת הליכתו לגאולת מצרים היה לו דבר זה.

אמנם מ"מ הגמ' לומדת מכאן באופן כללי על חשיבות ברית המילה שלא להתרשל בזה אפילו רגע אחד, וזה יש ללמוד את חשיבותו מהתביעה שהיה על משה רבינו, ומ"מ להלכה בכל ברית מילה רגילה, כל המחייב הוא רק מצד זריזין מקדימין למצוות, ובודאי אין בזה את החומר כפי הדרגה כאן.



סימן קס"ח

ואומר לך בדמיך חיי

ההגנה היא מכח המצוה וגם אין זה עצם הדם

פירוש הדברים שלא היה לכלל ישראל מצות להיות ניצל, ולזה ניתן לנו ב' מצות דם פסח ודם מילה, וזהו בדמיך חיי, דהיינו על ידי אלו ב' מצות. אמנם צ"ב מה הפירוש בדמיך חיי שהרי ההגנה הוא מכח המצוה, וגם הרי אין זה עצם הדם, ובשלמא לענין דם פסח הרי קיום המצוה הוא על ידי הדם שזורקין על המשקוף [דלפי הירושלמי בפסחים לא היה זה רק לאות למשמרת אלא שזה היה כדין מזבח, ונמצא דקיים המצוה גם בעצם הדמים כזריקה, ולא עוד אלא דלפי זה היה חלוק הני דמים מדמי זריקה במזבח דלאחר שזרקו הדמים נשלם המצוה, משא"כ כאן כל הזמן היה דינו של הדם להיות על המשקוף והשתי מזוזות כמזבח, והדם יהיה נשאר שם, כן נראה לפום ריהטא, הגם שיש לחלק

דכלפי זה דהמשקוף היה מזבח נשלם בעצם ההזאה על גבה ומה שהדם צריך להשאר זה רק לאות ולמשמרת שלא יבוא המשחית אל בתיהם].

אמנם בברית מילה הרי המצוה הוא הברית מילה, ואף שיש גם הטפת דם ברית, אבל החפצא של המצוה הוא הברית מילה ולא עצם הדם וצ"ב.

בדמיך חיי - חיות מכח המסירות נפש למצוה

והנראה לומר בדרך דרוש דהנה יעוי' לעיל במה דבארנו הענין הצעקה במצרים מהעבודה שהיינו שהיה הכרה בכלל ישראל שהמצות הם אדרבה הם סיבות החיים ואין זה חס ושלום שום שעבוד כלל וכלל, והנה כלל ישראל כל השנים שהיו במצרים לא מלו עצמן,

והטעם בזה מבואר בתנא דבי אליהו סוף פרק כ"ג שהיו חלושים מהעבודה, ומכל מקום בליל יציאת מצרים ציוה הקב"ה להיפך מזה לעשות המילה, ועי' עוד במדרש רבה י"ט ו', ולזה יש לפרש שאדרבה על ידי בדמיק חיי דהיינו עצם

המסירות נפש להקב"ה עד שמחייב לשפוך דמים וגורם חלישות, ומכל מקום על ידי זה חיי, שעל ידי זה מקיימים מצות הקב"ה ולא שזה נותן חולשה, אלא חיי כלומר שזה נותן חיות מכח המסירות נפש להמצוה.

סימן קס"ט

ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו

במה שלא הזכיר שמו של משה רבינו בהגדה – וברמב"ם שכתב לספר הנסים שנעשו לנו על ידי "משה רבינו"

ידוע מה דפירש הגר"א (פ' הגר"א על ההגדה כאן) שהטעם שלא מוזכר שמו של משה רבינו בכל ההגדה של פסח, הוא להורות לנו ענין זה שיציאת מצרים היתה אף ורק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ואין לנו לשתף בסיפור יצי"מ זולתו יתברך. והנה כבר העירו בזה דברמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ב) כתב: לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו, או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול או חכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים, ונסים שנעשו לנו על ידי "משה רבינו", עכ"ל. וצ"ע דהרי כאן כן מזכיר הרמב"ם את

שמו של משה רבינו שצריך לספר הנסים שנעשו לנו על ידי "משה רבינו" א.

והנראה בזה, בהקדם מה שראיתי בספר הררי קדם [יעו"ש שביאר קצת באופן אחר אמנם שורש הדבר נמצא שם עיי"ש], דהנה איתא בשיר השירים (ג' א') עכ"פ 'על משכבי בלילה בקשתי את שאהבה נפשי ולא מצאתיו', דדרשו שם בקשתי את שאהבה נפשי זה משה, בקשתי ולא מצאתיו, פירשו המפרשים דהכונה על גלות מצרים שמשא לא היה בכלל גלות מצרים.

והנה בפרשת יתרו בא יתרו אחר ששמע כל המכות וכל מה דאירע למצרים, ובא למשה רבינו ומשה רבינו סיפר ליתרו כל הדברים, וכתב - "ויחד יתרו... אשר הצילו מיד מצרים - ויאמר ברוך ה' אשר הציל" וגו'.

א. ומצינו בראשונים שבסימני הסדר יש זכר למשה רבינו, והכי כתב בדעת זקנים מבעלי התוס' פרשת בא וכן הוא במהרי"ל דענין הב' תבשילין הוא 'זכר למשה ואהרן', ועיין בזה.

יחלק

ולא על ידי שליח

שלל

שעא

ובחז"ל דרשו (סנהדרין דף צד) ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם. תנא משום רבי פפייס: גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך, עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'. ובכתב סופר ובתפארת שלמה, ביאר החידוש בברכת יתרו לעומת כלל"י שברכו את השי"ת בקריעת ים סוף, [ועוד מצינו כסדר בתורה עוד לפני יתרו שבירכו את ה'], והוא במה דיתרו בירך את ה' לא על הצלת עצמו אלא על הצלת אחרים, ולענין זה הוא היה הראשון דעשה את זה, [ואפילו אליעזר שבירך את השי"ת כשמצא את השידוך ליצחק, יש לומר דכיון דהיה עבד והיה צריך לעשות השליחות נחשב מה דבירך את השי"ת לא רק על הצלחת אברהם אבינו, אלא גם על הצלחת עצמו, ועוד שהודאתו היתה גם על מה שניצל מלבן שרצה להורגו].

והבי' כתב התפארת שלמה וז"ל: כן הוא העיקר מה שמתפלל האדם על חבירו ושש וששמח בישועתו כמ"ש ושמחת עולם על ראשם שהשמחה של כל העולם כשאחרים בטובה הוא על ראשם כי אם האדם אינו משגיח ומתפלל רק על עצמו ושמח הוא רק בטובת עצמו הנה זה מגונה מאד. אבל דרך הצדיקים והישרים הוא לחלות ולצפות על טובת חבירו עכ"ל.

[ועי' עוד בחדושי הגרי"ז על התורה, שביאר הענין ע"פ מה דאיתא בשו"ע או"ח סי' רי"ט דאפשר לברך ברכת הגומל על טובת חבירו, ומדברי הט"ז משמע דוקא ששמח בלבו על

שזה נתרפא או ניצל, אבל כשאנו שמח בלבו אין לברך, וזהו דמבואר כאן, "ויחד יתרו" דהיינו ששמח על הטובה, ולכן "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר" דמשום ששמח על טובת והצלת ישראל, היה יכול לברך על כך ברכת הגומל וההודאה, עכ"ד].

ויש להוסיף עוד בדברי רבותינו, דהעומק בזה איך הגיע יתרו לדבר זה להיות הראשון שבירך את השי"ת, שזה היה מכח הסיפור של משה רבינו שסיפר לו את העובדא, והגם שלמשה זה לא היה נוגע לו בעצמו, שהרי הוא לא היה בכלל השיעבוד, ומכח זה ראה יתרו את ההכרה הזאת, ובזה מתיישב הקו' לשם מה סיפר לו משה רבינו עוד הפעם וענין זה במשה רבינו רואים בריש הנהגת משה רבינו בריש פרשת שמות דכתיב 'ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם' ובמדרש רבה (א' כז) וז"ל וירא בסבלותם, מהו וירא שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר חבל לי עליכם מי יתן מותי עליכם, שאין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט, והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן, עכ"ל.

ולפי האמור, יש לבאר דהטעם דלא הוזכר שמו של משה רבינו בכל ההגדה, דהוא משום דמשה רבינו לא היה בעצם הגלות וע"כ אין מזכירין את שמו, וזהו מה דאיתא במדרש שיה"ש, ד'בקשתי את שאהבה נפשי' זהו משה, ומפרשים דהיינו דהוא לא היה בתוך הגלות.

אמנם יש לבאר בעומק דהיה כאן שני חלקים בגאולה, א'. היה את גאולה

הפשוטה דהיו כמו עבד ושפחה דיצאו לחרות, ב'. וגם היה את גאולת הנשמה, שיצאו ממצרים וזכו לקבלת התורה. והנה משה רבינו לא היה נכלל בגאולה הפשוטה כיון דלא היה בשעבוד מצרים, אמנם הוא היה שייך לגאולה השניה, וע"כ בחלק זה כן שייך הסיפור למשה רבינו, וע"כ בעיקר הסיפור שבהגדה שמו של משה רבינו לא הוזכר.

אמנם כותב הרמב"ם שלענין הבן החכם שהוא מכיר דסיבת הגאולה היתה

בכדי לקיים המצות ובשביל קבלת התורה, לענין זה גם היה משה רבינו שייך בזה. כולפי"ז יש לבאר דלענין זה הוא ג"כ מה דסיפר משה רבינו ליתרו, על היצי"מ, דהגם שיתרו וגם משה רבינו לא היו בכלל היסורין, אמנם היתה יציאה באופן שיהיה שייך לקבל התורה, וזה בפרט שייך לפי המ"ד דיתרו בא קודם מתן תורה, וזהו 'ויחד יתרו', וחז"ל דרשוהו על הגירות, והיינו דכאן הכיר מעלת היציאה לענין הגירות ואת מה שהוכשרו עי"ז לקבלת התורה.



ב. השפת אמת בפרשת צו (תרנ"ב) מרחיב בחילוק שבין משה רבינו לאהרן הכהן, וגם בחילוק של ביטול חמץ שהוא כנגד משה רבינו, וביעור חמץ שהוא כנגד אהרן הכהן, וז"ל: 'וזה מדת אהרן הכהן העובד במקדש. דאיתא פולחנא דבעי למיפלח קמי קוב"ה במילולא ובעובדא. ומשה רבינו ע"ה הוא תורה אור ואהרן הוא נר מצוה. ואיתא משה שושבינא דמלכא שהוריד התורה לבנ"י להורות דרך ה'. ואהרן שושבינא דמטרונייתא הוא החלק שיש לבנ"י במעשיהם ולכן נשתתף אהרן במצוה ראשונה דהחדש הזה לכם. וע"פ רוב קורין פ' צו בשבת הגדול שהוא שורש המצות וגדול כחן של מצות בעשי' שע"י המצות מתברר הנפש והגוף. ולכן אמרו חז"ל בודקין החמץ לאור הנר שיכול להכניסו לחורין ולסדקין. לאור הנר הוא בחי' אהרן. וגם רמז לדבר כי י"ב נשיאים הקריבו בניסן. ובי"ג חנוכת אהרן בהעלותך. ובאור לי"ד בודקין החמץ לאור הנר כמ"ש במ"א כי מדאורייתא בביטול בעלמא סגי הוא בחי' מרע"ה שהיצי"ר בטל ממנו כמ"ש בעצרת שניתן בו תורה אית ב"י ביטול יצי"ר. אבל בכח אור הנר בודקין. והוא כמ"ש מה ה' אלקיך שואל מעמך דייקא ליראה ולאהבה והוא שורש המצות עשה ול"ת שעל ידיהן באים ליראה ואהבה בשלימות. אבל לגבי משה הוא מילתא זוטרתא כמ"ש חז"ל עכ"ל.

ולפי"ז אולי יש לדון ולהוסיף, שהעבודה בליל הסדר במצות אכילת מצה, הוא כניסת היצר טוב לרשות ישראל, וכמבואר בזוהר הק' שלא רק שחמץ הוא היצר הרע אלא שהמצה הוא גם היצר טוב, וכל שלושים יום קודם החג הוא בביעור הרע ושלא ידבק בו בכדי שיהיה יכול לקבל הטוב, ולפי"ז הרי העבודה שבכל הסדר הוא עבודתו של אהרן הכהן, להיות דבוק במעשינו, ולפי"ז יש לדון ולהעיר שאולי גם חלק זה הוא משום שאין שמו של משה רבינו נזכר בליל הסדר, וצ"ב.

סימן ק"ע

לא על ידי מלאך וכו'

בביאור הפסוק "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים"

הגר"א בפירושו להגדה מפרש שהפירוש 'שליח', הכוונה היא על משה רבינו עי"ש, ושוב כתב עוד בחומר הענין שלא להזכיר שהיה על ידי משה רבינו אלא רק השי"ת בכבודו ובעצמו, וז"ל: 'ולכן בכל סיפור יציאת מצרים אין לנו זכרון לזכור ח"ו את משה כי אסור לנו לשתף שום דבר לכבודו ובעצמו, ואין השבח תלוי במשה רק בה' לבדו, וכל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, ולכן כתיב 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' עי"ש.

והנה יש להעיר כאן ממה דכתיב בפרשת חקת (פרק כ' יד-יז) שמשה רבינו אמר למלך אדום על כל התלאה שהיה במצרים וגו' עד שכלל ישראל "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים" וברש"י פירש שמלאך היינו משה, והיינו שרש"י בא ליישב מה שאומרים כאן בהגדה שהקב"ה הוציאנו ממצרים לא על ידי מלאך וכו' וכיון שכן איך אומר משה רבינו שהקב"ה הוציא את כלל"י על ידי מלאך, ולכת פירש רש"י שמלאך הכוונה היא על משה רבינו.

אמנם לדברי הגר"א הנ"ל הרי הפירוש בהגדה 'לא על ידי שליח' היינו שאפילו לא על ידי משה רבינו, ומשום

הכי אין מזכירים שמו של משה רבינו בכל ההגדה, אלא הכל היה רק השי"ת בכבודו ובעצמו, וצ"ב רב מכאן ממה דכתיב להדיא בתורה שמשה רבינו אמר שהקב"ה הוציא את כלל ישראל על ידו. [והנה בעצם הקושיא לולי דברי הגר"א הרי חוץ ממה שאפשר לחלק בין שליח ומלאך, שהשליח בהגדה אין הכוונה למשה רבינו ובזה יהיה מיושב, היה מקום גם לחלק שרק מכת בכורות היה על ידי הקב"ה ולא בעצם היציאה, ובאופן זה אין סתירה מכאן, אמנם הרי הגר"א אינו הולך בשיטה זו שהרי א"כ למה אין מזכירין בהגדה את משה רבינו בכלל, והרי הפירוש ביוציאנו הכוונה הוא רק על מכות בכורות, ולא בכל היציאה, ועכ"פ גם קשה מכאן שמזה שרש"י פירש שאין הכוונה מלאך כפשוטו היינו מכח הקושיא הנ"ל מההגדה, ורק דמחלק רש"י בין משה רבינו למלאך].

והנראה אולי ליישב, שהרי בודאי העסק בהגדה הוא להבין שמשה רבינו לא היה עושה הדבר אלא רק הקב"ה, וזהו הפירוש 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' והיה העבודה במשה רבינו לבאר שהכל נעשה על ידי הקב"ה, ובליל הסדר זהו גופא העסק להכיר ענין זה שאין אנו מזכירין את שמו של משה רבינו, אמנם משה רבינו במה דאמר למלך אדום

שהקב"ה שלח על ידי מלאך דהיינו על ידי, אינו בא אלא רק לבאר שלא היה היציאה ממצרים מחמת שמשה רבינו עשה הדבר בעצמו, אלא אדרבה שהיה זה על ידי מלאך, דהיינו שמשה רבינו גופא קרא על עצמו מלאך, וכדפירש רש"י שם בהמשך שהנביא הוא גם קרוי מלאך, ובזה הורה משה רבינו שמה שכל מה שהוא היה עושה זה היה בשליחות של הקב"ה, אבל מאחר שהיה כן באמת לא היה זה אפילו ביד משה רבינו, אלא הכל הוא בכבודו ובעצמו ובלי שום פנייה ממש רבינו.

טעם חדש במה שבעל ההגדה דורש בהגדה דוקא מהפסוקים שבפרשת כי תבוא

ולפי האמור נראה לבאר עוד דבר נפלא ביותר, שלפי זה יתבאר עוד טעם חדש, במה שדורשין ההגדה דוקא מהפסוקים שבפרשת כי תבוא, ולא מהפסוקים שבספר שמות, שהרי שם

בפרשת כי תבוא בעת שהמביא ביכורים מספר את כל העובדא של ונצעק וגו' הוא אומר שם "ויוציאנו ה' אלוקינו" והיינו דשם הוא מדגיש במיוחד שלא היה זה על ידי משה רבינו, אלא "ויוציאנו ה' אלוקינו", ולדעת הגר"א זהו עיקר העבודה של הלילה, ועל כן אין דורשין בפרשת שמות וארא ובא, ששם הוזכר שמו של משה רבינו, וכן לא הביא בעל ההגדה מאידך פרשיות כמו כאן בפרשת חקת, שמשה רבינו סיפר על מה שהוא היה המלאך להוציא, אלא הביא דוקא את הסיפור שאומר המביא ביכורים, והטעם הוא כמו שביארנו ששם הוא אומר שהיה הכל על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, אשר זהו חובת הסיפור בליל ט"ו דוקא באופן זה, וזהו טעם נפלא דמשום הכי דורשים דוקא מפרשה זו את העבודה דיציאת מצרים, וכל זה הוא בכדי להשריש לנו שכל היציאה ממצרים היתה לגמרי על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו בלי שום אמצעי.

סימן קע"א

והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה

לשוננו" והנה מצינו ג' דברים שקיבלו הכלבים במתן שכר על מה שהם לא צעקו, איתא במדרש רבה (ויקרא לא, ט) על הכתוב "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו" למה לכלב

הכלבים שלא צעקו זכו לג' דברים נפרדים, מדה כנגד מדה בשכר שמנעו עצמן בג' דברים נפרדים

כתוב בפרשת בא בעת מכות בכורות "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב

יחלק

והכיתי כל בכור בארץ מצרים

שלל

שעה

אמר הקב"ה חייבים אתם לכלבים, שבשעה שהרגתי בכורי מצרים, והיו יושבים כל הלילה וקוברים מתייהם, והכלבים נובחים להם, ולישראל אינו נובחים ע"כ.

ועוד מצינו שכר לכלבים בנוסף לבשר הטריפה, בפרק שירה (והובא בילקוט רמז קפז) דהכלב זכה לעוד ב' דברים 'במה זכו הכלבים לומר שירה ועל אף שכתוב בהם (ישעיה נ"ו) והכלבים עזי נפש ולא ידעו שבעה' מכל מקום זכו לומר שירה 'בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו', ולא עוד אלא שגם זכו שיעבדו עורות מצואתם, בכדי לכתוב בהם תורה ותפילין ומזוזות.

ונראה דהני ג' דברים הם מדה כנגד מדה, דהנה מבואר שהיה לכלבים ג' סיבות לצעוק: א. דאמרו חז"ל (ב"ק ס') מלאך המות בא לעיר כלבים צועקים, ב. דאמרו חז"ל (ברכות ג') בחצות הלילה כלבים צועקים, ג. כי באותו הלילה היתה מצרים מלאה בפגרים של הבכורות שמתו, והכלבים היו גוררים וחוטטים עם פגרי הבכורות שבמצרים, ודרך הכלבים הוא לצעוק כשחוטטים הפגרים [כן הובא מבעלי התוספות].

ונראה לומר, דכנגד מה דבעת אכילת פגרי הבכורות מנעו עצמן הכלבים ולא נבחו, [דהיינו הטעם

האחרון], בשביל זה זכו במדה כנגד מדה, לקבל את הטריפות, דהיינו שיהא להם יותר אכילה, וכנגד אותה מניעת הגוף שמנעו עצמן בעת האכילה כשהיו חוטפין הפגרים, וכנגד הטעם הראשון שהבאנו [מהגמ' בב"ק] שבעת שבא מלאך המות לעיר הכלבים צועקים שבא מלאך המות, והם מודיעים לכל בני העיר על זה, ומחמת שבמצרים מנעו הכלבים עצמם מזה, הם זכו שיעבדו עורות מצואתם, בכדי לכתוב בהם תורה ותפילין ומזוזות, דהיינו שבשכר זה שהם נהגו בצניעות ובלא פרסום, זכו לדבר חשוב גדול שישתמשו בהם לעבד עורות לדברים שבקדושה לספר תורה ותפילין ומזוזות. ויהיה מפורסם לכולם השתמשות הכלבים על ידי זה, וכנגד זה דבחצות הלילה הם צועקים, נראה דזה ענין של דבר גבוה דהם מכירים אימתי הוא זמן חצות, עיי"ש בגמ' ברכות, וכנגד זה דהם לא צעקו, הם זכו לומר שירה להקב"ה ובפרט שירה כזו דהם מכירים את הקב"ה ואומרים 'בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו'.

ונמצא שיש כאן דבר נפלא, שהם זכו לג' דברים נפרדים, בשכר שהם מנעו עצמן בג' דברים נפרדים, שהרי היה להם ג' סיבות המחייבים אותם לצעוק, ובזה מבואר ג"כ המדה כנגד מדה בכל אחת מהם, כמקביל לקיבול שכר על מה שהם מנעו עצמם מלצעוק.



סימן קע"ב

ביד חזקה זו הדבר

מכת דבר נקרא - יד ה'

יש להבין מה הוא המיוחד במכת דבר דלענין זה היה צריך את היד החזקה של השי"ת יותר מכל שאר המכות, [והנה בנצי"ב פירש דזהו קאי על הרשעים שמתו בשלושת ימי האפילה]. אמנם בראשונים פירשו דהוא מכת דבר ממש, או ע"פ המדרש דבכל מכה ומכה היתה נתונה ביחד עם דבר. ועכ"פ מבואר לכמה דעות דמכת דבר נחשב במיוחד דהוא ביד ה' יותר משאר המכות, וצ"ב בזה.

ונראה מקודם להביא ראיה לזה. דהנה בכל יום אומרים בתחנון "ויאמר דוד אל גר... נפלה נא ביד ה'... וביד אדם אל אפולה". והיינו שאמר גר לדוד המלך דיהיה נענש באחת מג' אופנים, או בדבר, או ברעב, ועוד, ודוד בחר בדבר כיון דהוא רק ביד ה', הרי דאפילו רעב דהוא ביד ה', אמנם סו"ס זה גם תלוי במדינה ובמלך ועוד, אמנם ענין הדבר הוא לגמרי בידו של הקב"ה, וזהו ראיה גדולה להפירוש כאן דקאי ממש על דבר [שהרי כתוב כאן על דבר שנקרא: יד ה', מאחר שהוא תלוי רק ביד ה'].

והנראה בזה, דהנה בכל מקום שיש דבר צריך הגנה, והכי כתב המהר"ל בגור אריה בפרשת נח וז"ל: פירש בערוך - דבר. אף על גב דהכא לא היה דבר, יש במדרש שהמלאך המות היה הולך

במי המבול, ולפיכך ציוה הקדוש ברוך הוא לנח לעשות תיבה להיות נסתר בתיבה, על דרך "לא תצא מן הפתח" אף על גב דכאן לא הרג את נח, אדרבא היה ניצול, הכי פירושו - "קץ כל בשר בא לפני" והורגת טובים ורעים אם הצדיק והרשע יחד, לכך "עשה לך תיבת וגו'" (פסוק יד) שתהיה אתה נבדל מהם, ולא תהיה אצלם, ולכך לא תאבד עמהם. שלא אמרנו ש'הורגת טובים ורעים' אלא כאשר הצדיק עם הרשע יחד, מטעם כיון שניתן רשות למשחית שוב אינו מבחין בין רע לטוב (רש"י שמות יב, כב), אבל אם אין הצדיק עם הרשע - אינו נהרג עם הרשע עכ"ל.

ולפי המהר"ל יש לבאר דמוכח מזה שלא היה מכת דבר בשאר המכות, דהרי אם היה כן היה צריך הגנה לבני ישראל משום דכיון שניתנה רשות למשחית שוב אינו מבחין במיוחד דמצינו כן במכת דבר, אמנם יש להבין שהרי לא מצינו שום הגנה במכת דבר, ויש לומר דהטעם הוא משום דמכה זו באה מכח ה' ויד ה', וממילא לא היה צריך שום הגנה.

ולפי"ז יבואר נפלא כל הפסוק שהוא מדבר מענין אחד. והוא 'ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול', דיד חזקה הוא ידו של השי"ת בכבודו ובעצמו, וזהו גם הפירוש

יחלק

ביד חזקה זו הדבר

שלל

שעז

בוויציאנו ה' ממצרים לא ע"י שליח, וכן בזרוע נטויה זו חרב, ובמורא גדול זו גילוי שכינה.

ועוד יש לפרש באופן אחר: שבכל מכה היתה כאן פעולה מבחוץ המביאה אותו, כמו מה שבאו הצפרדעים וכן הדם, ובכנים, אמנם כאן לא היה שום פעולה אלא רק העדר הדבר, דפתאום הם מתו, ולזה צריך יד ה' בהעדר הדבר מאיליו, ובאיזה מהן ימותו, ובאיזה מהן לא ימותו.

[ונראה עוד להביא מראה מקום לזה, ממה דכתיב במגלת רות (א, יג) שאמרה נעמי 'כי מר לי מאד מכם כי יצאה בי - יד ה''. וברש"י הביא שם דרשת חז"ל: אמר רבי לוי, כל מקום שנאמר: יד ה', מכת דבר היא, ובנין אב לכולם 'הנה יד ה' הויה' ומקורו ממדרש רבה (רות ב' יט)] הרי רואים כאן דהיכא שיש מכה בלי שום דבר מהעולם, שהוא מכת דבר, שזהו נקרא: יד ה' ממש, והוא מכת דבר.



בביאור מהו המיוחד במכת דבר יותר משאר המכות

והנה רואין כאן שבמיוחד במכת דבר נחשב שזה יד' ה' ומצינו כמה מקורות לזה, בפרשת חקת (פרשה כ' ג) כלל ישראל אמר למה הקב"ה מביא אותם במדבר להמית שם, "ולא גווענו בגוע אחינו לפני ה', ופירש"י שהיינו

דבר, הרי שמכת דבר נקראת מכה - לפני ה'.

והדברים צ"ב במה מיוחד מכת דבר יותר משאר המכות, דנפרד כאן במיוחד ובמה מיוחד מכה זו שהוא נחשב כיד ה', ובראשונים פירשו ע"פ המדרש תהלים (פח, טז) אמר רב יהושע בן לוי כל מכה שהיתה באה עליהם, מ'דבר' שפה עליהם, שנאמר (תהלים עח, ג) 'וחייתם לדבר הסגיר'. שבלי הלקט, אורחות חיים. [ומבואר לפי"ז דהרי היד חזקה הוא שייך ליציאה למכת בכורות, אמנם להנ"ל גם במכה זו היה מכת דבר עמהם].

אמנם צ"ב מהו הענין דחזק מעצם מכת דבר, היה מתווסף גם בכל מכה ומכה מכת דבר וצ"ב, [ועיין לעיל מה דהובא מהמהר"ל בפרשת נח ועדיין צ"ב]. והנראה בזה דהנה אמרו בתהלים (פרק מז, ד) 'ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו' וברש"י שם הביא ב' פירושים לזה, או דהוא פירוש על הנהגה, או דהוא על 'דבר' וה' ישלך ה'דבר' לאומות העולם ולא לנו, והנראה בעומק שרואים במיוחד בענין דבר נשלח לאומות העולם מעל שאר הדברים, כיון דדבר הוא דבר דהוא ביד ה' ממש, לעומת שאר הדברים וע"כ יש לו הנהגה מיוחדת במכה של דבר, וזה יכול להיות לאומות העולם ולא לכלל"י.

והנה במגלת רות כתיב (א' יג) 'כי יצאה בי יד ה'' פירש"י אמר רבי לוי: כל מקום שנאמר 'יד ה'' מכת דבר היא, ובנין אב לכולם 'הנה יד ה' הויה' (רות רבה ב' יט). והנה עצם הפירוש שיש כאן

מכת דבר, נראה שהוא נלמד במה שנקרא זה 'יד ה' שהרי במה שחלוק מכת דבר משאר המכות, שהוא דבר שבא מבחוץ, אמנם במכת דבר לא פועל שום דבר וזה עצם השלילי ונמצא שהוא כולו ביד ה', וזהו הפירוש בהגדה, וביד חזקה- זו מכת דבר, דהיינו שבמכת דבר רואים את היד החזקה של הקב"ה, דהיינו שהגם שהיה עשרה מכות, אבל בין כולם היתה יד ה', והמכה שניכרת יד ה' ביותר היא במכת דבר.

והנה בעיקר דברי רש"י בשייכות של מכת דבר לרות צ"ב מה הפירוש אצל רות שהיה שם מכת דבר, והרי לא היה 'דבר' אלא שמתו בעלה ושני בניה וצ"ב. וכפשוטו היא אמרה שעכ"פ אצלה ובמשפחתה יש מכת דבר, והגם שאינו מחמת מכת דבר, אלא שאלימלך נענש על שהלך לחו"ל וכן מחלון וכליון נענשו או משום שהלכו מא"י, או מחמת שנשאו נשים מואביות, ואדרבה נעמי לא לקתה, והיא נשארה בחיים, וא"כ למה יפגע בה מכת דבר, ואולי עכ"פ גם נעמי שהיתה צדקת, מכל מקום היא נשארת בלי כל, והיינו שסו"ס היה אצלה גם מכה, ואולי הכוונה בזה שזהו בדומה למכת דבר, שמאחר שיש כאן יד ה', שוב היא מכה אפילו את אלו דאינם מחויבים לזה ועדיין צ"ב.

ועוד יש להעיר בזה, שהרי רות היתה דבוקה כבר במשפחתה שהיא נשאת למחלון, ולא לקתה, ועכשיו הנידון היא

שהיא רצתה להתגייר, וא"כ צ"ב מה הפירוש בזה שאם היא תתגייר יהיה אצלה מכת דבר, והרי היא לא נכנסת למשפחת נעמי כלל, והכל כאן צ"ב רב, דלכאורה זו הערה גדולה, שהנידון הוא בגיורת, ואצל כלל"י אין דבר אלא רק אצל משפחתה, וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה בתהלים (מז, ד) כתיב 'ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו' ופירש"י: "יתן דבר בעובדי כוכבים תחת נפשנו להיות חמתו מתקררת בהם, ואנו נצולים כענין שנאמר ונתתי כפרך מצרים וגו' (ישעיה מג), עכ"ל.

ונראה שרואים מכאן שדבר הוא יד ה', וכדבארנו לעיל דמשום הכי היא נקראת 'הנה יד ה' הויה במקנך' והוא היד החזקה, וכן בכאן שאמר נעמי 'כי יצאה בי יד ה' זהו מורה על השגחה של הקב"ה, וכן מצינו במיוחד על מכת דבר שיהיה בזה חילוף, או שיהיה אצלנו או שיהיה אצל אומות העולם, ולזה יש לפרש כאן שאמר נעמי לרות, שהיא רוצה להדבק עמה, שהרי מכת דבר היתה צריכה להיות באומות העולם, אמנם אצלה זה להיפך ומכה זו היא נמצאת אצלה, וע"כ היא אמרה לרות שאין כדאי לה לידבק עמה ולהתגייר, כיון שאצלה נמצאת מכת דבר, והיא צריכה ללכת לעמה ששם אין מכת דבר, והיינו שכלל ישראל נמצא במצב קשה, שעכשיו הדבר הוא בכלל ישראל ולא באומות העולם.



סימן קע"ג

ובמורא גדול זו גילוי שכינה

שבפועל הם לא חרצו לשונם, אין הקב"ה
'מקפח שכל כל בריה', ומשליכים להם
הנבלה בשכר.

וזה"ל: לכך "לא יחרץ כלב לשונו" (לעיל
יא, ז), כי כשיצאו ממצרים יצאו
במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז
יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי
יציאת מצרים שלימות מציאות צורת
העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים
ממציאות העולם, שאינם נחשבים
ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה
יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף
הכלבים לא יחרץ. ובשביל זה אמרה
התורה "לכלב תשליכון אותו", שאם לא
היה הכלב ממציאות העולם לא היתה
אומרת התורה "לכלב תשליכון אותו".
אמנם לפי שהוא גם כן מכלל מציאות
העולם, לפיכך אמרה "לכלב תשליכון
אותו", וזה נכון, עכ"ל.

והנה בענין שכר לכלבים על מה שלא
צעקו, ראיתי מקשים מה הטעם
דלענין הכלבים שלא צעקו ניתנו להם
ב' דברים אכילת נבילה וכדכתיב "לכלב
תשליכון אותו" [וגם יש עוד שכר לכלבים
במה שמשתמשים בצואת כלבים לתקן
העורות דתפילין וס"ת], ולעומת זאת
לצפרדעים שמסרו נפשם על קידוש השם
לא מצינו שום שכר, [אמנם מצינו
בחזקוני ובדעת זקנים מהמדרש שוחר

הטעם שהכלבים שלא חרצו לשונם ניתן
להם שכר, ולעומת זאת לצפרדעים שמסרו
נפשם על קידוש השם לא מצינו שום שכר

במהר"ל בפרשת משפטים על הפסוק
"לכלב תשליכון אותו", מבאר
דענין יציאת מצרים היה דכל הבריאה
הסכימה על היציאה. ויש לעיין מהו גודל
הדבר שהכלב לא חרץ לשונו שהתורה
הזכירו. ומבאר המהר"ל, גאולת ישראל
משעבוד מצרים לא היה גאולה לכלל
ישראל גרידא, אלא כל העולם כולו קיבלו
אז 'שלימות', שהרי העולם נברא בשביל
ישראל, כל עוד שאין בעולם ה'כלל
ישראל', עדיין חסר העולם שלימות. ולכן
כשהגיע הזמן ונולד כלל ישראל בעולם
שנעשו לעם ה', נשלם העולם. דעד שלא
יצאו ממצרים לא נחשבו לעם. נמצאו
לפי"ז שכל הנמצאים שבעולם שייכים
ליציאת ישראל ממצרים. ובזה יש טעם
חדש, למה בעת שיצאו ממצרים, 'לא
יחרץ כלב לשונו'. להורות, שהיציאה
ממצרים יש כאן שלימות לכל העולם,
וכאילו שהסכימה כל הבריאה כולה לזה,
וכל הבריות ובתוכם החיות שאינם
מדברים, הסכימו על זה ולא מיחו. ונקט
כלב שהוא מן הפחותים שבחיות ורחוק
מאד ממציאות העולם, ואעפ"כ לא מיחו
ולא חרצו לשונם, וכ"ש דכל הבריאה
הסכימה על היציאה. ומכל מקום, כיון

טוב פרק כח' שאותם צפרדעים שמסרו נפשם לא מתו].

וראיתי שיש שביארו דהמסירות נפש של הכלבים היתה קשה מאוד לעצור את כח הטבע לצעוק, משא"כ הצפרדעים, אמנם דבר זה קשה מאד לאומרו דהרי טבע הבהמה היא פי כמה שלא ליכנס למקום שימותו והרי ברור הוא שבצפרדעים יש ג"כ שבירת הטבע, אמנם הנביחה זה שייך לענין מדות, ובצפרדעים זה בדבר אחר, ועדיין צ"ב רב לומר כן.

והנראה בזה, דהנה מקודם יש לחלק שלענין הצפרדע היה להם ציווי להדיא למסור נפשם [ואפילו שהעולם מבארים מה היה הקו"ח שנשאו חנניא מישאל ועזריה בענין מסירות נפשם וכמובא בגמ' פסחים (דף נג), והוא דכל צפרדע וצפרדע בפנ"ע לא היתה מצווה, עי' מהרי"ל דיסקין פרשת וארא] אבל עכ"פ בכלבים לא היה כאן ציווי להדיא, ויש"ל עוד בזה דבצפרדעים מכיון שהיה ציווי א"כ מכח הציווי גופא זה מה שנתן להם את הכח לקיים דבר זה. משא"כ הכלב דלא היה להם ציווי שלא לנבוח, ממילא באמת לא היה להם הכח בקל לעשות זה, ועם כל זה הם לא עשו מה שהוא דרכו להם לעשות ולזה מגיע להם שכר. והנראה עוד בעומק הענין, דהתשובה לזה היא פשוטה מאד, דכל מתן השכר כאן של הכלבים, היינו דכלל"י משלמים בחזרה לכלב על ההטבה הזו, וזהו מחמת דכך צריך להיות מחמת המחויבות שלנו ל'הכרת הטוב', וכן איתא בגמ' (בכורות ו:): על פדיון פטר

חמור דמה שנתייחד החמור זהו משום שכל אחד מהחמורים נשאו מטוב מצרים, והגם ששם בודאי לא עשו שום דבר כנגד הטבע, אלא הטעם בזה הוא מחמת חיוב 'הכרת הטוב' דצריך לשלם שכר לכל מי שהיה לנו הנאה מהם, משא"כ לענין צפרדע אין לנו חיוב 'הכרת הטוב' כיון שלא היה לנו הנאה ישירה מהם.

ויש לבאר עוד, שהמעשה הזה שהכלבים לא צעקו, זהו שייך ליציאת מצרים, וכן מה דעם ישראל לקחו איתם מכל טוב מצרים, וממילא רואים דהנקודה הזו שהם לא נבחו וצעקו שזהו מכח הסכמת הכלב, דהיינו שאפילו הכלב הכיר בהשגחת השם ויציאת מצרים מצד הבריאה, וזהו כדברי המהר"ל (בגור אריה פרשת משפטים הנ"ל) דענין יציאת מצרים היה דכל הבריאה הסכימה על היציאה. ולכן לא יחרץ כלב לשונו, כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, והיינו שיצאו בהסכמת כל המציאות שבעולם, להורות כי יציאת מצרים היא שלימות המציאות של צורת העולם בכללו, עד כדי כך שאף הכלבים הרחוקים ממצאות העולם, שאינם נחשבים שגם הם הסכימו בזה ולא חרצו לשונם. וזהו מפני שיצי"מ היה משלים כל הבריאה, ולכך אף הכלבים השתתפו בזה ולא חרצו לשונם, ובגלל זה אמרה התורה "לכלב תשליכון אותו".

והנה לפי מה שמבואר בדברי המהר"ל שזהו הרבותא במה דלא צעקו הכלבים, מבואר היטב הטעם שיש שכר דוקא לכלבים, כיון שבזה יש נקודת גילוי

יצ"מ שאפילו הכלב הכיר בהשגחת השם
מצד הבריאה, וזה השכר על ענין זה, שזה שייך ביותר בכלבים, וממילא לא קשה על צפרדע שלא מצינו בה שכר.



סימן קע"ד

ובאותות זה המטה

ולמכשפים, באותה שעה התחיל פרעה משחק עליהם ומקרקר אחריהם כתרנגולת, ואומר להם כך אותותיו של אלהיכם בנוהג שבעולם בני אדם מוליכין פרקמטיא למקום שצריכין להם, כלום מביאין מורייס לאספמיא, דגים לעכו, אין אתם יודעין שכל הכשפים ברשותי הן, מיד שלח והביא תינוקות מן אסכולי שלהם ועשו אף הם כך, ולא עוד אלא קרא לאשתו ועשתה כך, שנאמר 'ויקרא גם פרעה' מהו 'גם' שאף לאשתו קרא ועשתה כן, 'ויעשו גם הם חרטומי מצרים', מהו 'גם' אפילו התינוקות של ד' וה' שנים קרא ועשו כן" עכ"ל.

והדברים צ"ב למה באמת ציוה הקב"ה לעשות כן באופן זה להראות

האות, ואף שבאמת היה האות כאן יותר מיוחד, דאפילו לאחר שחזר להיות מטה, חזר ואכל שאר המטות, וגם היו עוד חידושים, אמנם השאלה עדיין קיימת, דלפום ריהטא ענין זה של אותות אלו הם עניניו של פרעה, ומהו הענין דוקא להראות האות באופן ודרך זו, וצ"ב.

והנראה לומר שבעומק הדבר כאן, יש בהוראות המטה לא רק להראות

בביאור מעלת המטה שעשה בו משה את האותות לפרעה

המהר"ל בגבורת ה' (פרק לב) כתב וז"ל: שלשה אותות צוה הקדוש ברוך הוא לעשות לפני ישראל, לעשות מטה נחש והיד מצורע והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה, ולפני פרעה לא עשה רק אות אחד לעשות המטה נחש. ויש לתת טעם, כי ג' אותות כדי שיאמינו אמונה שלימה כמו שהתבאר למעלה, לכך נאמר והאמינו לקול האות האחרון. אבל פרעה לא יהיה מאמין שחזק לבו, ולפיכך די היה באות אחד לעשות שאלתו אשר שאל תנו לכם מופת. ודוקא אות הנחש עשה כי הנחש בעצמו גם כן נתקלל בעשר קללות עכ"ל.

והנה יש לדון עוד דאולי מכת הדם לא עשה כיון שזה עתיד להיות מכת דם ועיין בזה, ואולי האות של היר ג"כ לא היה מספיק.

והנה לאחר שנכנס משה רבינו לביתו של פרעה והראה לו המופת שהמטה נהפך לנחש, התחיל פרעה לצחוק עליהם, והכי איתא במדרש רבה (ז, יא) וז"ל: 'ויקרא פרעה לחכמים

[עוד יל'ע בשינוי באות כאן בין האות בפרשת שמות, דשם בעת דהיה נחש אמר ה' למשה "אחוז בזנבו והחזק בה" ומבואר דלא היה סתם חזר למטה ורק בחלק הזנבו, ובודאי יש ענין גדול בזה ואיני יודע מהו, אבל עכ"פ רואין דגם בעצם המטה היה נתחלק באיזה אופן יחזור להיות המטה, אמנם כאן לא מצינו איזה אופן איך יהפוך בחזרה להיות מטה ועיין בזה].

ובדרך רמז נראה ליישב ממשנתו של הגר"מ שפירא (וכן הוא באוהב ישראל ליקוטים פרשת וארא). שהיה בזה הוראה לפרעה על מצבו של כלל ישראל שהם באמת טובים ורק כשהם נמצאים אצל פרעה הם נהפך לנחש, ונמצא דמכח זה האות במיוחד הוא לא רק הוראה על המופת ורק הוא ראה ותשובה לשאלת משה רבינו ששאל הקב"ה ב' שאלות 'מי אנכי וכי אלך אל פרעה' ופירש"י ששאל משה רבינו מה אני חשוב לדבר עם מלכים, וכי אוציא את בני ישראל הוא שאלה השניה ופירש"י, ואם חשוב אני, מה זכו ישראל שיעשה להם נס ואוציאם ממצרים, ולזה אמר ה' למשה המופת להראות האות, ולענין השאלה מה הזכות פירש"י תעבדון את האלוקים על ההר עי"ש.

ולחנ"ל הרי בתוך אות המופת היה מונח ב' התשובות, עצם המופת וגם הראיה שכלל ישראל יהיה בידם לקבל התורה דמה שנראה כלל ישראל שהם אינו רואים זה משום שהם נמצאים אצל פרעה ואפילו המטה אצל פרעה נהפך

לפרעה את האות, אלא הכח של המטה הוא שיהיה לו כח לאכול ולבלוע את מטותם דוגמת הנחש, אפילו בעת שהוא כבר מטה בידו, ומכל מקום ישמש לצד הטוב, דהיינו שכל המכות לא רק שהם לא היו לישראל, אלא כדאיתא בחז"ל ובזוהר שבכל המכות אף שהיה מצד אחד מה ונגע למצרים, אולם לעומת זה מצד שני זה היה רפואה לישראל, וכך רואים כמעט בכל המכות שהיו לישראל, שלא רק שישראל לא לקו, אלא גם היה להם הטבה מזה, נדהנה במכת דם העשירו ישראל כשמכרו למצרים מים, ובשאר המכות הרי למשל בדבר אם הבהמות מתו, ובישראל לא מתו היינו שלא מתו אפילו אחד מהם ואפילו מה שהיה מצד הטבע צריך למות וכע"ז בכל המכות, ואז נתעצם אצל כלל ישראל העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, דהיינו שכל הבריאה היתה מלקה את מצרים, ולישראל נתבאר שאצלם הבריאה היא ביותר לטובתם].

ועל כן המכות היו נעשים על ידי מטה משה, ואותו מטה הרי מצד אחד הוא סמל לכל הטוב, ומצד שני הוא נחש, ואפילו בעת דהוא מטה יש בו חלק כלפי מצרים להיות נחש, וזהו אולי מה שמרומז כאן דבמכות יהיה תרתי משמע, שאצל כלל"י זה יהיה מטה ויהיה להם מזה דברים טובים, ולעומת זה אצל פרעה יהיה נלקה ביותר. ובזה יובן שזהו הרמז במטה שלא היה רק על עצם הנס לחוד, אלא הרמז בזה הוא על עצם הכח של המטה להיות נהפך למדת הדין רק למצרים ולא לישראל.

יחלק

אלו עשר מכות

שלל

שפג

לנחש, [והרי המטה הוא ענין קדוש מאד ששם ה' חקוק עליה והוא מעשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות אבות פ"ה מ"ו, ואחד מהם הוא "המטה", ופירש רש"י: "והמטה של משה שבו שם המפורש חקוק מונח ועומד עד שניתנה למשה". וכן מבואר בתרגום יונתן (שמות ב-כא) "חוטרא דאיתבריאית ביני שמשותא, וחקיין ומפרש עלה שמא רבא ויקירא, דביה עתיד למעבד ית תמהיא במצרים". פירוש, המטה שנברא בין השמשות, וחקוק ומפורש עליו שם הגדול והנכבד, שבו עתיד לעשות את המופתים במצרים]. ומכל מקום בביתו של פרעה נהפך לנחש, ובעת שכלל ישראל יוציא אותם הם יחזרו לכל הקדושה, ונמצא שבתוך המופת הזה נכללו בעומק ב' התשובות.

"ובאותות זה המטה"

והנה ב' מטות היו מטה אהרן ומטה

משה, יעוי' באור החיים הק' (שמות יד' יז) ובכאן היה זה מטה אהרן.

ויש מקשים למה היה צריך מטה אהרן ולא מטה משה, ובזה הק' מבואר דמכח קדושת מטה משה לא השתמש בזה ורק במטה אהרן, והכי דבריו "אמרת אל אהרן קח את מטה, מאי טעמא מטה אהרן ולא מטה משה, אלא ההוא דמשה איהו קדישא יתיר דאתגליף בגנתא עלאה בשמא קדישא, ולא בעי קודשא בריך הוא לסאבא ליה באינן חוטריין דחרישא". והנה איתא בשם הגר"מ מלובלין, לפרש ענין המטה דהוא להראות לפרעה על מה דאינו מכיר קדושת כלל"י דכמו מטה משה בעת דהוא בידו של משה רבינו הוא כולו קדוש אמנם אם משליכין ארצה נשתנה לנחש, כן הוא מצבו של כלל"י, ואולי לפי האמור אהרן הכהן הוא היה חי במצרים כל השנים, ואפשר לבאר ביותר על מטה שלו ענין זה ולא במטה משה רבינו ועיין בזה.

סימן קע"ה

אלו עשר מכות

הוא על המכות, וצ"ב מה זה שייך לענין היציאה, והרי במכות לא היה קיום של היציאה. אמנם איתא בראשונים בריש פרשת וארא, בלשונות הגאולה "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי" ומבואר ברמב"ן ובספורנו שהניד' לשונות הולכין

ענין עשרה מכות היה בירור על הבריאה ובירור על עשרה מאמרות שבהם נברא העולם

הנה בפירוש הראשון פירושו של ויוציאנו ה' ממצרים, וכל הלשונות נדרש על היציאה של הקב"ה. אמנם כאן נדרש

מכות, וכל זה נוגע רק אם עצם המכה הוא הלימוד, וכן לומדים כמה מכות היה בקרי"ס ולענין זה הוא ביותר קשה.

והנראה מזה, דמבואר בכאן מה דאיתא בזוהר דבכל המכות היה בזה מכה למצרים ורפואה לישראל, וכן ידוע מה דאיתא במהר"ל דענין עשרה מכות היה בירור על הבריאה ובירור על עשרה מאמרות שבהם נברא העולם [כדאיתא במהר"ל בגבורות ה' פנ"ג, ועי' במדרש לקח טוב שמות ט' יג], ונמצא דבכל מכה היה כאן יציאה ותכלית הבריאה לישראל ובירורין לעם הנבחר ותכליתו של הבריאה.

בסדר הדברים, דמתחילה היה המכות, ומכאן זה לא נשתעבדו ישראל, ושוב עוד דרגה ועוד דרגה עיי"ש בראשונים בשינויים ובחשבון הדברים, אבל הלימוד הוא דהני ד' לשונות הם בסדר הדברים. אמנם מבואר בראשונים דכל מעלת המכות כלפי היציאה היתה דמזמן דהתחילו המכות הפסיקו לשעבדם, ומזה דהיה שפטים היה המצרים מקבלים לפדות בישראל כמכר.

אבל כאן בהגדה משמע דעצם המכות בלי שהיה זה שייך לישראל הוא ענין היציאה, וכן דורשין באריכות בכל מכה מה היה ואם היתה מכה של חמש או יותר

סימן קע"ו

ובמופתים – זה הדם

השייכות לכל הפסוק, ואיך דזה ג"כ אינו כסדרו, וגם המשך הפסוק 'ובאותות' - זה המטה. אמנם יש לומר דמ"ש זה המטה, היינו דמשם היה התחלה והסוף לכל דבר ודבר, ועדיין צ"ב.

והנראה לבאר בזה עכ"פ את הענין המיוחד בדם. דהנה ענין אלו עשר מכות, הובא בספרים מהזוהר פרשת שמני (שמיני מא) דהם כנגד 'עשר ספירות דטומאה' עיי"ש. והסדר הוא להיפך שדם הוא כנגד ספירות מלכות עיי"ש. ולפי האמור הרי דם שהוא מלכות הוא ביסוד החילוף וביטול מלכות פרעה להקב"ה.

מה המיוחד בזה שזה נאמר על מכת דם צ"ב מה הטעם במיוחד נאמר מכת דם. ועוד צ"ב דכמעט בכל ד' פסוקים דנדרש כאן, הם נדרשים כסדר הדברים, [אמנם העירוני בזה בפסוק ג' לענין עמלינו - אלו הבנים עיי"ש]. וגם כאן הרי רוב הפסוק הוא לענין מכת בכורות 'ועברתי בארץ מצרים - לא על ידי מלאך וכו', ביד חזקה - זו הדבר' וזה כולל דבר בכל המכות - 'ובזרוע נטויה' דהוא סוף היציאה, וכן 'ובמורא גדול', אמנם צ"ב מה הענין בדם, והיינו שחוף מעצם הקושיא המיוחדת בדם, צ"ב מהו

יחלק

אלו עשר מכות

שלל

שפה

וע"כ הוא גם כן בב"א שייך לגמר היציאה דמכת בכורות, וע"כ היציאה היה עד מכת בכורות ומהתחלת דם, ועדיין צ"ב.



סימן קע"ז

דבר אחר ביד חזקה שנים וכו' אלו עשר מכות שהביא הקב"ה

השורש והכח של היציאה ממצרים היה על ידי שלקו המצרים עשר מכות הנה כל הפסוק כאן מדבר לענין מכת בכורות ויצי"מ ממש. ושוב נדרש כל הפסוק ברמז על העשר מכות. וצ"ב דהרי מה זה שייך ליצי"מ. וע"כ דמוכח מזה דאלו עשר מכות הם האופן של היציאה, והיינו דשורש היציאה היה על ידי מה שלקו המצרים ומכח זה היו כלל"י

משתחררים ובוזה נתבטלה כל עבודת פרעה. וכיון שכן אותו פסוק שנדרש לענין סוף הדבר הוא נדרש ג"כ בענין זה גופא לעשר מכות. וזהו כל האריכות של העשר מכות לסיפור יצי"מ. וכן הוא בריש פרשת בא "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים" הרי דהוא חלק מהסיפור הוא גם ענין זה של עשרת המכות שהיו במצרים.



סימן קע"ח

אלו עשר מכות

בחילוק המכות שיש שבעה בפרשת וארא ועוד ג' בפרשת בא, וביסוד הענין של עשר המכות

א. הנה מספר עשר מכות, ענין בזה מבואר בספרים באריכות, ובעיקרו הוא שזהו כנגד 'עשרה מאמרות' שבהם נברא העולם שבהם לקו במצרים [כדאיתא במדרש לקח טוב שמות ט' יג,

ויעוי' בזה במהר"ל גבורת ה' פרק נ"ג], וכן כנגד 'עשר ספירות' [עי' באריכות בפרי צדיק בזה] אמנם מצינו שהמכות נתחלקו דבפרשת וארא יש ז' מכות, ובפרשת בא יש עוד ג' מכות, ובודאי הלא דבר הוא מה הטעם לזה שנתחלקו כן, ובפרט דייקא מכת ארבה שנתחלק ממכת ברד, על אף דבתורה מבואר שזהו

כהמשך המכה של מכת ברד, וכדכתיב להדיא "ואכל את יתר הפליטה הנשארת לכם מן הברד" וצ"ב.

ב. הנה איתא בבעל הטורים בריש פרשת בא, שהגימטריא של 'בא' הוא ג', לומר שבא אל פרעה שיהיה עוד שלשה מכות, הדברים צ"ב לשום מה צריך גימטריא לידע זה, ומהו הלימוד בזה, לדעת שבעצם השם של פרשת בא מרומז המכות שהם שלשה, וביותר שהרי לא מצינו כן בפרשת וארא שיהיה איזה רמז על מספר המכות שבאותו הפרשה, ומה הטעם שדוקא בפרשת בא התורה מגלה לנו רמז בענין מספר המכות.

ג. הנה במכת ארבה מצינו ענין נפלא שלא מצינו כן בשאר המכות, דאין מבואר להדיא שהקב"ה אומר למשה מהו המכה, וברמב"ן נתקשה דלא מצינו שאמר הקב"ה למשה שיהיה מכת ארבה, וא"כ קשה מהיכן ידע משה רבינו שמכה זו תהיה מכת ארבה, ונאמרו כמה מהלכים על זה, דהנה ברמב"ן תירץ דפעמים התורה מקצרת ופעמים מאריכה, וכן כאן אף שהקב"ה אמר למשה שיהיה מכת ארבה התורה קיצרה, אמנם עדיין ישל"ע למה דוקא במכה זו התורה קיצרה בזה, ולא כמו בשאר המכות.

ובחתי"ם (בתורת משה) כתב דמרומז בתורה מכת ארבה, בשם ר' שמשון מאוסטרפליא זצ"ל: דהיינו שבתבת

'פרעה' תחת אות פ' ואות ע', יהיה אות ב' ואות א', וזה יהי' אח"כ אותיות 'ארבה' במקום 'פרעה', וזהו למען שתי אותותי אלה בקרבנו, דהיינו שתחת פרעה יהי' ארבה, עכ"ד, אמנם על זה ג"כ יש להעיר, דסו"ס למה כאן הוא נרמז באופן זה ולא כמו באידך וצ"ב.

ד. בספרים הק' הביאו מהזוהר (עיין בשם משמואל תרע"א) דהקשה איך אמר הקב"ה למשה 'בא אל פרעה' למקום טומאה, דלכאורה היה לו לומר 'לך אל פרעה', ותירץ הזוהר דהקב"ה בא אל פרעה דהוא נמצא שם בהיכל לפניו מהיכל, וגם זה צריך ביאור דהר כבר מצינו במכת צפרדע הלשון לבוא לביתו של פרעה, וא"כ מה הענין דוקא בפרשת בא לענין מכת ארבה, שדוקא כאן הקשה הזוהר מהו הענין של 'בא' ושעל זה תירץ הגילוי מילתא דגם בביתו של פרעה נמצא שם הקב"ה, וצ"ב.

ה. מצינו במכת ארבה עוד דבר מיוחד, דכתיב "וינח בכל גבול מצרים" ואיתא בבעל הטורים דהאי 'וינח' פירושו הוא שנת הארבה בשבת, ויש לעיין בזה טובא, שהרי דין שביתת בהמתו בשבת הוא נאמר רק על בהמה של ישראל, וא"כ למה הם נחו כלל, ועוד ישל"ע למה לא מצינו כן גם בצפרדע ובכנים וערוב, שהם נחו בשבת, ולמה רק במכת ארבה הם החמירו על עצמן להיות נח בשבת^א.

א. ובפרט יש להקשות דע"פ הלכה דתן להם נייחא, דהיינו דאין מצוה על שביתת בהמתו, אם עושה מלאכה בשביל אכילה, וכיון שכן האכילה של הארבה היה מלאכה שמותרת, משא"כ בצפרדע ושאר

אמנם ישל"ע לפי מה שחידש במשך חכמה דבר נפלא דבמכת דם לא היה דם בביתו של פרעה, ובא זה כתשלומין על מה דפרעה גידל משה רבינו בביתו, ולפי האמור הרי מבואר כאן בפסוקים דמכת ארבה באה במיוחד בענין הפרנסה, וכיון שכן הרי פרעה לא עבד עם כלל"י בשבת, וכיון שכן ישל"ע דיהיה זה תשלומין על מה דלא עבד כלל"י בשבת וע"כ הארבה נח בשבת.

ענין המכות הוא בכדי להראות נפלאות הקב"ה והמופתים

והנראה לומר בזה דענין המכות הוא בכדי להראות את נפלאות הקב"ה ואת המופתים, אמנם המכוון במספר עשרה דוקא רבו כל הקדמונים לבאר, דיש במספר זה מספר מכוון כנגד דברים ששייכים לדבר זה, ובמהר"ל השריש באריכות דהם כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ויש ג' מכות הראשונים כנגד הארץ, ועוד ג' בחלל הארץ, ועוד ג' משמים. [ועוד הביא השפת אמת (וארא תרל"ה) מו"ז ז"ל היה אומר כי עשר מכות נגד עשרה מאמרות, ועי"ז באו אח"כ לעשרה הדברות עכ"ל.], ורואים בכל המכות דכלל"י לא רק דלא נפגע מהם אלא עוד נתעלו מזה, דכל הבריאה היתה כך מבריאת העולם איך כל מאמר פועל במיוחד בשביל ישראל, וכן מצינו בכל

מכה ומכה שעד כמה דהיה חושך למצרים לעומת זה היה אור לישראל ולא רק אור, אלא אף היה ריבוי האור וכדומה.

המכות הם כנגד עשר ספירות, ובפרשת בא מתחיל עם המכות שהם כנגד חב"ד

והנה בפרי צדיק (פרשה בא ב) מבואר דהמכות הם כנגד ה'עשר ספירות' אמנם סדר המכות הם מלמטה למעלה, וז"ל: גם להבין למה סידרו השלוש מכות האחרונות בפרשה זו והבדילו בין שבע מכות ראשונות לאלו השלוש ולמה לא נכתבו כולן בפרשת וארא ביחד. ועל זה אמר דעייל ליה קודשא בריך הוא אדרין בתר אדרין וכו' היינו שהכניסו למקומות נסתרים וכו', עכ"ל. ונמצא דז' מכות הראשונים הם כנגד ז' מדות, והג' אחרונים הם כנגד מדת החכמה דחב"ד, ולפי"ז כבר מבואר חילוק הפרשיות, שכן פרשת וארא הוא מכות במספר ז' כנגד הז' מדות, ובפרשת בא מתחיל המכות כנגד חב"ד.

ולפי האמור נראה לבאר שזהו עומק הרמז של בעל הטורים הנ"ל שכתב דתיבת 'בא' הוא בגימטריא ג', והיינו שאמר הקב"ה למשה רבינו שיגיד לפרעה דעכשיו מתחילה מערכה שניה של 'בא' שהם ג' מכות, ומכות אלו אינם מז' מדות אלא הם מחב"ד, והקב"ה יהיה מכה עכשיו ביותר, כיון דהם באים ממקור עליון זה, וממילא לזה יהיה צריך

המכות, אמנם ישל"ע דאיזה מלאכה עשו ובצפרדע יש"ל דאינו מלאכה ליכנס בכל מקום, אבל בערוב דהוא הריגה, אמנם י"ל דהיה מלאכה שאינו צריכה לגופא, אמנם כאן מלאכה הצריכה לגופא ויש לפלפל הרבה בזה ואכמ"ל.

מההיכל הפנימי הנעלם מחב"ד, וזהו העומק של 'בא אל פרעה'.



'אלו עשר מכות וכו' ואלו הן'

הטעם שאומר אח"כ שוב 'ואלו הן'

צ"ב כפילות הדברים שאומר אח"כ שוב 'ואלו הן'. והנראה בזה דיעוין במהר"ל (בגבורות ה' פרק ג') שהאריך לבאר שמספר המכות שהם עשר, שזהו מכוון כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וכן איתא בזוהר ובעוד ספרים, שהמכות הם משום שהיה כאן קלקול במכוון למספר עשר, ובזה יתבאר דמשום הכי היה ראשית כל 'עשר מכות', ובנוסף לזה 'אלו הן' היינו מה דהם היו בפועל ממש, אבל מקודם כהקדמה הם עשר מכות.



"אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך על

המצרים במצרים ואלו הן"

אמירת עשרת המכות הם חלק עיקרי

במצות סיפור יצי"מ

כתב המשנ"ב (ס' תע"ג ס"ק ס"ד) וז"ל: "גם נשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה... ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה, ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש, וכשיגיע לרבן גמליאל אומר כל שלא אמר וכו' תכנס ותשמע עד לאחר שתיית כוס שני, שהרי מי שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצא, ונוהגין שגם קוראין

עוד יותר ריבוי של הכבדת הלב מכח מכות אלו.

ולפי"ז יתבאר באופן נפלא מה שלא נאמר לענין הארבה במפורש שהוא מכת ארבה, כיון דבג' מכות אלו המכה הראשונה שמתחילה בארבה הם מחב"ד וזהו ענין הנעלם, וע"כ מרומז בריש המכה שכאן הקב"ה מתחיל מאותן המכות דהם יהיו נעלמים, והיינו שמכת ארבה הוא מכוון כנגד הראשון של ג' ספירות הראשונים שהיא 'חכמה' והיא בהעלמה.

ולפי האמור נראה לבאר גם הטעם שמצינו בבעל הטורים שהארבה החמירו להיות נח בשבת, וכבר הערנו בזה לעיל, שאינו מובן מה הטעם שלא עשו כן גם הצפרדעים, וכן בכנים, וכן בערוב, וביותר שהרי בכלל אין מקום לחומרא זו דלפי ההלכה אינו כן, ולמה לא מצינו בשאר מכות, אמנם להנ"ל יבואר דכיון שהתחלת מכה זו באה ממקום יותר גבוה משאר המכות, וזהו מחב"ד, ומחמת כן אף השליחים של מכה זו דהיינו הארבה עצמו היו מכירים ומבינים יותר, ואף הם הרגישו את קדושת השבת ולכך הם נחו בשבת, וזהו סימן לאיזה דרגת מכה נתגלה כאן בסוף העשר ספירות שמכה זו באה מספירת 'חכמה' והם הבינו דבר זה.

וגם בזה יבואר דברי הזוהר הנ"ל, דהקשה למה כתיב 'בא' ותירץ דכאן יש כניסה לפני ולפנים, ויש לומר דהכוונה בזה היא דהיינו דכאן ב'בא אל פרעה' מרומז דמתחילים הכאות שהם באים מהקב"ה

יחלק

אלו עשר מכות

שלל

שפט

אותן שתשמע סדר עשרה מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על מצרים, כדי להגיד להם כמה נסים עשה הקדוש ברוך הוא בשביל ישראל עכ"ל. הרי מבואר מדברי המשנ"ב שיש הקפדה במיוחד גם שתשמע את עשר המכות, שהם חלק עיקרי במצות סיפור יצי"מ. וענין זה גם נראה מהאגרת שכתב הגר"ש מאוסטרפליא ושהועתק ברוב ההגדות לומר אותה בערב פסח, מדברי האריז"ל שהכל סובב על העשרה מכות, וזהו ג"כ מקור גדול לדבר זה.

ובן נראה שרואים זה מכל הג' מחל' תנאים שנחלקו כמה מכות היו על המצרים וכמה על הים, ואולי בעומק הפירוש בזה הוא, שכל המכות במצרים הם לא רק לאות ולפלא, אלא שזהו חלק מעצם היציאה, וכן קרי"ס הוא גמר היציאה, וזהו כל הענין של המכות כאן, והקיום של 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח' והוא ג"כ בענין זה. ועוד סמך לזה רואין שבמכת חושך מתו ד' חלקי מישראל, ובעומק נראה דאין הפירוש רק שבעת מכת חושך היה הזדמנות לענין זה, אלא שבתוך המכות מתחיל היציאה, וכמו שביארו הראשונים בלשון הראשון של ד' לשונות של גאולה הראשון 'והוצאתי וגו' דהיינו עשרת המכות, והוא עצם היציאה.



דם ואש ותמרות עשן'

בשפיכת היין הדומה לדם אנו מאבידין את אומות העולם

כתב הרמ"א (סי' תע"ג ס"ז) 'ונוהגין לזרק

מעט מן הכוס באצבעו'. ומנהג זה הובא בראשונים לעשות כשיעור ט"ז פעמים, וכתב המשנ"ב שם, דהוא כנגד אותיות י-ו משמו של הקב"ה שהכה את פרעה. וכתב המהרי"ל (אות כז') יכוין בשעת שפיכת היין שהקב"ה יציל את ישראל ממכות אלו ויביאם על שונאינו.

והנה יעוין באגרת הגר"ש מאוסטרפליא מה דהביא מדברי האריז"ל לענין שבאותו שם שהקב"ה מכה הוא מרפא וכן הוא בכאן להיפוך, ונראה דמכאן הוא המקור להעובדות דמספרים לענין היין הנ"ל שנשפך עד כמה צריך לזהר שלא ישתו אותו והיו נותנים אותו לישועה לעכו"ם [עי' בזה בספר יסוד ושורש העבודה שער ט' פ"ו בשם האריז"ל]. ולפי האמור רואים כאן עוד מקור למה שבליל הסדר היה תמיד בעם ישראל עלילות דם, ובזה יבואר שורש הענין למה היה נחשדין כלל"י בליל הסדר לשפוך דם העכו"ם, דהרי בעובדא זו אנו שופכין את היין הדומה לדם, ובזה אנו מאבידין את אומות העולם.

יין המכות שהביא להצלה

בספר לקוטי ישרים, הביא עובדא כמה שהיה מנהג הצדיקים לאחר הטפת היין בעת אמירת המכות היו לוקחים את היין ושופכו, כשהוא מזהיר את כל המסובין לבל ישתו מיין זה מחמת הסכנה. ומסופר שם עובדא נפלאה איך שנתנו היין הנ"ל לעכו"ם ובהכי היה ניצל מסכנה גדולה.

והנראה דהדברים מבוארים ומקורם בהלכה, דהנה בסימן תע"ג ז' כתב הרמ"א 'ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבעו כשמגיע לדם ואש וכו' וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב הכל ט"ו פעמים. ובביאור הגר"א כתב 'כמ"ש בירושלמי ר"פ ערבי פסחים,

מנין לד' כוסות כו' ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורעניות שהקב"ה עתיד להשקות אומות העולם. הרי להדיא דהוא כנגד כוסות של פורעניות, וכיון שכן יש כאן סכנה, ומצד השני אלו הצדיקים שנתנו זה לעכו"ם היה ניצולים מכת זה.

סימן קע"ט

מכת דם

כמה חקירות במכת דם

חז"ל דרשו (שמות רבה ט, ט) דישראל העשירו במכת דם, דישראל ומצרי בבית אחד הגיגית מלאה מים ישראל שותה מים, והמצרי שותה דם, וכל מצרי שהיה רוצה מים היה צריך לקנות אותם מישראל, ואם לא שילם כסף היו נהפכים שוב לדם.

והנה ישל"ע בכמה ספיקות בדבר זה: א', דהרי גם הדגים מתו, ומה היה עם הדגים, ראשית ישל"ע כלפי ישראל האם נשארו להם לישראל הדגים, או דחלק זה של המכה לא נהפך אצל ישראל, [והיינו דרך לגבי המים היה נס שהיה להם מים אבל לא לענין הדגים], אמנם אם נאמר כפשוטו דהיה להם לישראל גם דגים, יש לדון מה היה אחר שהישראל מכר את המים להמצרי, ולמה לא מצינו דהם קנו מישראל גם דגים, ובפשוטו יש

לומר שלא היה להם כ"כ צורך לזה וע"כ הם לא קנו דבר זה, ועיין בזה.

עוד ישל"ע מה היה הנס כלפי ישראל, האם בעצם זה היה דם, אלא שכלפי ישראל זה היה משתנה למים, או שהוא להיפך דכלפי ישראל היה זה מים ונשאר מים, ורק דכלפי המצרים הם היו לוקים והיה נהפך לדם, ויש לכאורה להביא ראיה ממה דמשה רבינו לא היה יכול להלקות המים ולהפוך אותם לדם, כיון שהיה לו חיוב הכרת הטוב שהמים הצילוהו, והנה אם כלפי ישראל היה זה נשאר מים בעצם, יש להעיר דהרי המים בעצמותם לא לקו, דבאמת כל המים נשאר להם חפצא של מים, ורק שכלפי המצרי היו דם, ויש לעיין בהערה זו.

והנה יש לדון מה יהיה הדין לאחר שישראל היה לוקח המים מהעכו"ם דאם נאמר דעכשיו זה נהפך,

הרי יש לדון דיהיה המים אסורים בשתייה כיון דהיה מקודם תערובת של דם ובליעות, ואפילו אם נאמר שלא נאסרו המים, אבל הרי היה שם דגים שמתו, והדם הרי קיבל טומאה מזה, ועוד ישל"ע אם היה אפשר לעשות מכירה זו בשבת, דבשלמא לענין עצם איסור המקח וממכר הרי זה אסור רק מדרבנן ואז היה מותר כמובן, אמנם ישל"ע דכאן הוא יותר חמור, דהרי כאן בגרמא הם מהפכים את הדם למים, ויש כאן פעולה של מלאכה ויש לעיין אם היה אסור לעשות זה בשבת.

אם גם בשאר המכות העשירו ישראל

יש להעיר עוד בעיקר דבר זה שבמכת דם העשירו ישראל, אם זה היה רק במכת דם, דהנה יש לדון מה היה בשאר המכות וכגון במכת דבר, האם מצרי היה יכול לקנות בהמות מישראל, דהנה מצינו ברש"י שהביא מחז"ל לענין מכת שחין, דמאין היה להם בהמות, ותירץ שזה מהירא את דבר ה', וצ"ב למה לא תירץ רש"י דהם קנו מישראל, אם לא שנאמר בזה חידוש גדול שבאמת אם הם היו קונים מישראל, א"כ אותן הבהמות לא היו נפגעים במכת שחין וברד, אמנם זהו חידוש לומר כן, וצ"ב.

חילוק בין מכת דם לשאר מכות שחלק גדול מהמכה הוא מכה על הממון שלהם וכמה הערות בזה

והנה בענין מכת דם חז"ל דרשו שכלל ישראל העשירו, שהמצרי היה קונה

מים בכסף מישראל ובשביל זה העשירו ישראל, וישל"ע טובא בזה, שהרי בכל המכות היה נגף למצריים ורפואה לישראל, אמנם מה הטעם שב'מכת דם' היא המכה שהעשירו ישראל, ולא מצינו במכת דבר שהיו קונים מישראל, והנה מצינו במשך חכמה (שמות ז, כג) שכתב חידוש גדול שאצל פרעה בביתו לא היה מכת דם, וזהו היה תשלומין על גידולו של משה, וז"ל: ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת ליבו וגו', ונלכאו' קשה מדוע דוקא כאשר הגיע לביתו לא שת ליבו למכת הדם]: "היא דמכת דם לא היה בבית פרעה, וכמו דאמר במדרש רבה (שמות רבה ט, ט) ממכת דם העשירו ישראל, יעויין שם. וכיון שלקחו במחיר, אם כן רב המחיר אשר נתן פרעה למשה שגדלוהו תוך ביתו כבני מלכים. לכן לא היה במימי ביתו שלא נהפכו לדם, ולכן "לא שת לבו גם לזאת", ופשוט" עכ"ל.

ונראה דלפי הנ"ל מבואר הדבר דהרי חלק מעצם המכה הוא בענין הממון, ומשום הכי דרשו חז"ל בענין זה שממכת דם העשירו ישראל, ועל כן מצינו דוקא לענין מכת דם, שלא היתה מכה זו בבית פרעה כיון שחלק מהמכה הוא תשלומין, וכאן כבר היה תשלומין אצלו.

אמנם בעיקר דברי המשך חכמה שבביתו של פרעה לא היה דם, הדבר פלא דאם כן למה המצרים הלכו לקנות מיהודים מים ולא הלכו לביתו של פרעה, וצ"ע אם פרעה לא גילה זה לעם, ואולי זהו דבר מיוחד שהיה לישראל שמכרו

מים, אבל פרעה בודאי לא אפשר לו למכור למצרים שאז היה נהפך שוב לדם.

בעיקר הענין שהעשירו על ידי מכת דם

ישל"ע למה היה כן שישראל העשירו ממכה זו. ומה השייכות להמכות

מה דהיה כאן ענין זה שהעשירו ישראל על ידי המכה, ובפרט שהרי בפשטות לא מצינו דבר זה בכל שאר המכות, אמנם יש לומר דכיון שמבואר בריש פרשת וארא לענין ד' לשונות של גאולה, דהם היו בכמה דרגות קודם דרגת והוצאתי, ואח"כ דרגת והצילתי וכו', וכמבואר בראשונים, והנה הדרגה הראשונה של והוצאתי, היה לענין ביטול המס וכיו"ב.

וביון שכן הרי חלק גדול מכל שיעבוד מצרים התחיל מענין זה דפרעה רצה לשעבד את הממון של ישראל, וע"כ בענין המכות קודם לכל שאר הדברים, היה מתקיים בבת אחת כבר במכה הראשונה את הדבר ההפוך ממה שרצה פרעה, דמכח אותו מכה העשירו כלל ישראל מדה כנגד מדה, וממילא בשאר המכות שוב כבר לא היה צורך בענין זה.



"ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת"

פרעה הטיל חומריות האדם וטומאתה בתוך אותו מקום שנתגלה שם יד השם

הנה כתיב במכת דם (שמות ז, כג) "ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו

גם לזאת" ואיתא במדרש רבה (שמות ט, יא) "ויפן פרעה וגו' ולא שת לבו גם לזאת - 'לא חשש ולא הרגיש במכת אלוקים' ע"כ. וצ"ב מה הטעם בזה. [וכבר הבאנו לעיל דברי המשך חכמה שחידש שבביתו של פרעה לא היה דם].

והנה בתרגום יונתן פירוש "ויפן" היינו שהוצרך לנקביו, וענין זה שנפנה עצמו על גללים, כפשוטו הכוונה הוא הבושה שהרי בפני כולם היה זה שנפנה את עצמו, אמנם בעומק הרי אפשר לבאר להיפך, שעל ידי שנפנה את עצמו, הוא היה האופן להיות 'לא שת לבו גם לזאת' דהינו שהטיל חומריות האדם וטומאתה בתוך אותו מקום שמשם נתגלה יד השם בזה מהפיכת המים לדם, דהרי הענין בגללים הוא המבדיל להשראת השכינה, שעל ידי ויפן לא שת לבו גם לזאת, דהינו הנילוס שהיה מקום קדושה עכשיו על ידי שנהפך לדם, הרי באותו מקום הטיל גללים והמשיך הטומאה, וממילא לא שת לבו לראות הכח של הקב"ה השורה שם על זה.

ועי' בנפש החיים (שער ב' פרק ז') שביאר הענין של צואה ורע בעולם, וז"ל:

והוא התגברות כוחות הטומאה והקליפות. הרחמן יצילנו. שנקראים קיא צואה, כמאמרם ז"ל בפסוק צא תאמר לו וכו', שנקראת אשפה מטונפת וצואה, ואין צואה אלא יצה"ר כו'. וע' בטע"מ להאריז"ל (פ' יתרו) בזה וכן הוא מקום יניקתם בשרש העליון, וזה היה ג"כ ענין עבודת פעור, וזהו ענין הכתוב אם רחץ ה' את צואת בנות ציון. וז"ש בז"ח

אלוקים, שהמשיך הטומאה על המקום שלא ירגיש מה שאירע במקום הזה.

[וע"ע בגמ' גיטין (דף נ"ז) שיש ב' דעות בגמ' במרתא בת ביתוס שהלכה ברחוב העיר ומתה, אם מתה על ידי שהריחה התאנה של רב צדוק, או שנגעה כף רגלה בצואה, ובמהר"ל בחדושי הגדות מבאר בעומק ב' דרכים לענין החטא איזה מהן נפגעת קודם הנשמה או הגוף, ועי' ביחלק שלל בעניני פורים שהבאנו ב' דעות בגמ' בפירוש "ותתחלחל המלכה אסתר" אם הפירוש הוא שפירסה נדה, או שהוצרכה לנקביה, ועיי"ש במה דכתבנו ע"פ דברי המהר"ל בגמ' גיטין והשווה לכאן, ואכמ"ל].

(פ' אחרי ס"ט א') בענין ירבעם כד עבד תרי עגלי שאמר הקדוש ברוך הוא להמלאכים הרי כל שפע דהוה יהיב לכוון אתהפך לכוון בזוהמא, וגורם בזה פגם וחולי וקלקול גדול ותשות כח ח"ו בהעולמו' לפי ענין ואופן המעשה עכ"ל. והעבודה בע"ז, הוא עבודה מאחור מקום יציאת הצואה, ואבי אבות הע"ז הוא בעל פעור, וכל העבודה לו היה שהיו פורעים עצמם בפניו כדי להשפיע עליו שפע של טומאה מהפסולת שלמעלה. ולפי האמור הרי גם בכאן האופן שפרעה ימשיך לעבוד ע"ז הוא על ידי 'ויפן' שנפנה את עצמו עיי"ש היטב, וזהו הביאור במדרש שלא הרגיש במכת

סימן ק"פ

במכת דם הנה יצא המימה

כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה. ורואים להדיא בגמ' שלא דברו לענין מי רגלים וע"כ דמי רגלים אינו בדרגה זו ובכאן יש סיוע גדול לדבר זה מפרעה ג"כ.

ועוד מקור יש לזה שהרי במן שהיה לחם מן השמים לחם שמלאכי השרת אוכלין והוא שהיה נכנס ואינו יוצא,

בענין מה דפרעה לא היה צריך לנקביו

במכת דם כתיב (ז, טו) הנה יצא המימה. ופירש"י לנקביו, שהיה עושה עצמו ע"ז ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס, ועושה שם צרכיו.

ויש לדקדק שזה היה רק לענין נקביו לא למי רגלים. וכן מסתבר כן, שיותר מסתבר לענין זה שיכול לשלוט בגופו, ממי רגלים להמתין כד' שעות ללכת בשביל מי רגלים. ויש"ל שהענין של צואה הוא ענין דמבואר בגמ' חגיגה (דף טז) ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה

אמנם מה עם מי רגלים לענין זה לא מצינו, ולא מצינו ענין במיוחד בסוג מים וכדומה, ועוד יש לדקדק בעצם הסוגיא שהיה מן בשמים ולא היה הדבר לענין מים, וע"כ לענין זה אינו מתחלק. וכן כל שינוי המאכלים כמו דאיתא בגמ' פסחים (דף ק"ח) אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך, זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו: רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו בזיעת אפך תאכל לחם - נתקררה דעתו.

אמנם לענין משקה אין הבחנה וכולם מקבלים אותו משקה בשווה. והשווה לזה הענין באברהם אבינו שלא מצינו הדגשה בהכנסת אורחים על המים, כיון שענין זה אינו מתחלק לכל אחד ואחד, וכל הכנסת אורחים שלו היה מתחלק לכל אחד ואחד, לעומת זה מצינו בלוט שלא רצה ליתן להם מלח, שעל ידי זה כל אחד מקבל כפי דיליה וכפי מהותו. ולפי האמור מבואר הענין בפרעה שהיה בזה עבודה במיוחד לענין זה שלא צריך לנקביו, אבל לא לענין מי רגלים.



סימן קפ"א

מכת דם לעומת מכת צפרדע

כמה הערות בחילוק מכת דם ממכת צפרדע

במכת צפרדע כתיב להדיא במשה רבינו שהתפלל שיסיר מפרעה, כדכתיב (ח' ח) "ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה" ויש לדקדק מה הענין בזה מה הטעם שבמיוחד מבקש משה רבינו שהצפרדע ילך "אשר שם לפרעה" וצ"ב. והנה האור החיים הק' העיר למה רק במכת דם כתיב "ויפן פרעה ויבוא על ביתו" ולא בצפרדע ובשאר המכות וצ"ב.

עוד יש להעיר דהנה חז"ל דורשים במה דכתיב שהצפרדע היה בכל גבולך,

שעל ידי מכת צפרדע היה נעשה שלום בין ארץ כוש, שהיה אפשר לראות היכן הצפרדעים הולכים עד הגבול ומזה ידעו מה גבול מצרים ומה גבול ארץ כוש (מדרש רבה פרשה י'), ויש להעיר למה במכת דם כבר לא היה אפשר להכיר זה, והרי הדם היה בכל ארץ מצרים, ואם בארץ כוש לא היה דם הרי ידעו מזה הגבול וצ"ב. [אמנם יש לומר שהיה הדם בכל ארץ מצרים היכן שהיה מים, ובכל מקומות שיש מים, אבל סו"ס לא בכל מקום בגבול היה מים, וכיון שכן היה קשה לדעת, אמנם כפשוטו הרי ידעו למשל אם יש בית וכדומה בגבול ארץ כוש ושם אין דם הרי ידעו מזה].

יחלק

מכת דם לעומת מכת צפרדע

שלל

שצה

והנה בתהלים (מזמור קה) כתיב 'ויבוא ארבה בחדר מלכיהם' וצ"ב מה המיוחד במה שבא הארבה בחדר מלכיהם.

והנראה לבאר כל הנ"ל לפי חידושו של המשך חכמה, בפרשת וארא שכתב וז"ל: ויפן פרעה ויבא אל ביתו (ולא שת לבו וכו'). היא דמכת דם לא היה בבית פרעה, וכמו דאמר במדרש רבה: ממכת דם העשירו ישראל, יעויין שם. וכיון שלקחו במחיר, אם כן רב המחיר אשר נתן פרעה למשה שגדלוהו תוך ביתו כבני מלכים. לכן לא היה במימי ביתו שלא נהפכו לדם, ולכן "לא שת לבו גם לזאת", ופשוט, עכ"ל.

ולפי זה כל ד' ההערות מיושבות, שרק במכת דם היה אפשר להיות 'ויפן פרעה אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת' וזה פשוט כיון שאצלו לא היה המכה בביתו, ולפי"ז מבואר הענין שנאמר במיוחד במכת צפרדע שבא בחדר מלכיהם' כיון דבמכת דם באמת לא בא בחדר מלכיהם, ובזה יש לבאר בקשת משה רבינו להסיר הצפרדע שהוא בפרעה, דהיינו שהצפרדע היתה המכה הראשונה שהיתה גם אצל פרעה לעומת מכת דם, ובזה יש לבאר גם את לימוד חז"ל לענין הגבול שרק במכת צפרדע היה אפשר ללמוד הגבול ולא ממכת דם, דכיון שלא היה בביתו של פרעה הדם, הרי אין כאן ראייה בכלל להגבול מכיון שגם במצרים לא היה הדם בכל מקום, ולא עוד אלא שאולי יאמר כמו שלא היה בביתו של

פרעה כמו"כ לא יהיה במקום הגבול וכדומה, ועד כמה שאין הדברים ברורים שוב אי אפשר להביא ראייה להגבול, ורק ממכת צפרדע שהיה בכל גבול מצרים ונכלל בזה ביתו של פרעה מזה היה אפשר לדעת הגבול.

והנה בדברי המשך חכמה יש להעיר, דהרי מה הטעם שהעשירו ישראל ממכת דם, שהיה צריך לקנות מישוראל מים, ולמה לא יכלו לביתו של פרעה והוא יתן להם מים וצ"ב. ויש להעיר בדומה לזה, למה לא הלכו לארץ כוש לקנות מהם מים, דהרי בודאי הדבר האחרון שהם יהיה רוצים לעשות הוא לקנות מיהודי, והשווה לזה הגמ' בגיטין (דף נו, ב) לענין טיטוס בעת שנכנס הזכוב לתוך חוטמו והיה משרטט בראשו, והזמין נבוכדנצר נגר לדפוק כל הזמן, ובגמ' שם דלעכו"ם שילם לו ד' זהובים ולישראל לא שילם בכלל ואמר בההיא הנאה דרואה אותי מצטער מספיק לך התשלומין.

ואולי צריך לומר ליישב אלו ב' הערות שאצל פרעה וכן אצל מדינות כוש הרי רק אצלם היה להם המים, אבל מיד אם יכנס לתוך מצרים יחזור לדם שהרי כך הגזירה, ורק במים מישוראל על ידי שקנה מהם ושילם בממונו זכה שלא יהפך לדם, כיון שזה היה חלק מהמכה ענין זה שכלל ישראל יתעשרו, ובתוך זה היה הקיום של דם אצל המצרים מזה דצריך לשלם בשביל זה.



סימן קפ"ב

מכת צפרדע

על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה

במכת צפרדע כתיב להדיא במשה רבינו שהתפלל שיסיר מפרעה, כדכתיב (ח' ח) "ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה" ויש לדקדק מה הענין בזה, ומה הטעם שבמיוחד מבקש משה רבינו שהצפרדע ילך "אשר שם לפרעה" וצ"ב.

והנראה בזה דיעוין ברשב"ם וברמב"ן ובאור החיים הק' דמבארים שמשה רבינו אמר לפרעה 'התפאר עלי למתי אעתיר לך', והיינו שביקש משה

רבינו מפרעה שיבקש לו איזה זמן רוצה שהצפרדעים לא יהיו כאן, ונתבאר מתוך דברי הראשונים שלולא בקשת פרעה דלמחר יסיר הצפרדעים היה הצפרדעים סרים מיד, וכיון שכן נמצא דאותו מכה שנשאר עד למחר בא מזה שביקש פרעה דלמחר יסיר הצפרדעים, ובזה יש לבאר הפסוק "ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה" דהיינו הצפרדעים במיוחד שהיה שם לפרעה שנשאר עד כעת בשביל בקשת פרעה, להראות דרך למחר הם לא יהיה נשארים.

סימן קפ"ג

מכת כנים

'אל נא תקברני במצרים – סופה להיות עפרה כנים'

כתב רש"י בריש פרשת ויחי רש"י דיעקב אבינו ביקש מיוסף שלא לקוברו במצרים, 'אל נא תקברני במצרים – סופה להיות עפרה כנים'. וישל"ע דהרי כל המכות לא היו לישראל וכיון שכן למה יעקב אבינו חשש שעפרו יהיה כנים וצ"ב.

והנראה בזה בהקדם דברי המהר"ל בגבורת ה' (פרק נז) שביאר שכל

עשרה מכות היה מכוון כנגד העשרה מאמרות שבהם נברא העולם ובכל מכה נלקה מאמר אחד, וביאור כל העשרה מכות באיזה מאמר היה זה, ובענין מכת כנים כתב וז"ל: המכה השלישית כנים שהיה עפרם כנים, שלקה מאמר יקוו המים ותראה היבשה ועכשיו לקה היבשה שהוא עפר הארץ להיות כנים, ואין עפר אלא מקום הראוי לישב שזה נקרא עפר ששאר הארץ נקראת ארץ, אבל עפר נאמר על הארץ המיושבת כדמוכח בפרק כסוי הדם (חולין פ"ח ע"ב) עכ"ל.

יחלק

מכת כנים

שלל

שצו

למה חרטומי מצרים לא יכלו להוציא כנים, וז"ל המדרש לפי שהכנים מפסיקין בין רגלי החרטומים ובין הקרקע, ואין מכשפות תועיל אלא כשרגלי המכשף מגיע לארץ כדאיתא במעשה דשמעון בן שטח שהבחורים הגביהו הכשפניות מן הקרקע עכ"ל.

ויש להעיר עדיין למה הם לא עמדו בקרקע אצל ישראל ושם יהיה אפשר להם לעשות כן, וע"כ שלא היה מקום אפילו כלפי ישראל שלא היה הארץ מלא כנים ונתבטל לפי"ז כל תורת הקרקע ולזה היה בקשת יעקב אבינו שלא יקברוהו במצרים. והדברים מבוארים ביותר, דהרי כידוע בצדיק אין שולט בו רימה, וכדאיתא במדרש, וכיון שכן הרי יעקב אבינו שהוא צדיק למה הכנים יכנסו בו, וע"כ דלא היה החשש על עצם הכנים אלא על מה שיתבטל כל תורת הקבורה אצלם.

ולפי"ז מבואר להפליא דבמכת כנים היה ביטול בתורת קרקע וכיון שכן אפילו שאצל כלל ישראל לא היה מכה בהם המכות אמנם עצם העפר נלקח ולזה היה זה ג"כ אצל כלל ישראל ובמקום שיהיה יעקב אבינו נקבר הרי על ידי הכינים נתבטל כל תורת הקרקע מהם. וכמו לענין כיסוי הדם כן הוא לענין קבורה דזה מצריך ארץ, ובטל תורת הקבורה. ונראה דרואין כן גם במדרש רבה (שמות פרשת י) שהיה הכאה על עצם העפר שכתב וז"ל: למה הביא עליהם כנים, לפי ששמו ישראל מכבדי חוצות ושווקים, לפיכך נהפך עפרם לכנים, וחופרין אמה על אמה ולא היה שם עפר, שנאמר כל עפר הארץ היה כנים עכ"ל.

והנה נראה להוכיח דחלק זה היה גם כלפי כלל ישראל דאפילו שהמכה לא היה נלקח בהם אבל בטל להם כל תורת הקרקע דאיתא בדעת זקנים לבאר

סימן קפ"ד

מכת כנים

ישראל, ורק שכלל ישראל לא היה מצטער מהם עכ"ד.

ולבאורה הדבר פלא למה הוא כן, והנה בגמ' (פנהדרין טו) ובמדרש רבה (י"ז) מבואר הטעם למה החרטומים לא

מכת כנים אצל כלל ישראל

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (אבות פ"ה מ"ד) שבכל המכות היה על המצריים ולא היה על כלל ישראל זולת במכת כנים, שהיה ג"כ אצל כלל

וע"כ כדברי הרמב"ם שגם בארץ גושן היה הכנים ורק שכלל ישראל לא היה מצטערים עליהם.

ונראה דלפי"ז אין כאן רק סיוע מדברי הרמב"ם לדברי הדעת זקנים אלא דהכל הולך בטעם אחד, דיש לבאר דברי הרמב"ם מה הטעם דבכל המכות לא היו על כלל ישראל ואילו במכת כנים כן היה בארץ גושן, ורק שכלל ישראל לא היו מצטערים עליהם, אמנם לפי הדעת זקנים יש לבאר שזה גופא מה"ט בכדי שהחרטומים לא יוכלו לעשות אותו ויוכלו לומר 'אצבע אלוקים' היא מה"ט גופא נעשה כנים גם בארץ גושן, ונמצא דכל הביאור בהרמב"ם הוא מיתלא תלוי בדברי הדעת זקנים.

היה יכולים לעשות כנים, אמנם בדעת זקנים (פ"ה יד) הביאו עוד טעם לבאר למה לא היה החרטומים יכולים לעשות בכישוף הכנים וז"ל: מדרש לפי שהכנים מפסיקין בין רגלי החרטומים ובין הקרקע, ואין מכשפות תועיל אלא כשרגלי המכשף מגיע לארץ, כדאיתא במעשה דשמעון בן שטח שהבחורים הגביהו הכשפניות מן הקרקע עכ"ל. ונראה דלפי הרמב"ם יש סמך גדול לזה, דהרי יש להעיר למה החרטומים לא היו יכולים ללכת לארץ גושן ובשלמא לפי הטעם בגמ' סנהדרין דאין יכול לשלוט על בריה פחותה מכשעורה, א"כ אין נפק"מ אבל לפי הדעת זקנים שהיה צריך להיות בקרקע הרי ילכן לארץ גושן,

סימן קפ"ה

מכת ערוב

דהרי במכת דבר זה היה הבהמות שלהם וכיון שכן אין כאן רווח, ורק שנשאר להם הבהמה, לעומת מכת ערוב שבא הבהמות מחוץ, ואם יהנו מעורתם יהיה להם הנאה מזה, ופשוט.

אמנם נראה דיש לדון עוד בזה דהרי כל המכות היו בכדי שילמדו המצריים ולידע האות, והנה אחר מכת ערוב אם יהנה מכח העורות הרי בזה, יהיה מהם שכחה על המכה, דכך הוא

חילוק בין מכת ערוב למכת דבר לענין אם יהנו המצרים מעורותיהם

כתוב בערב "ויסר הערוב מפרעה מעבדיו ומעמו לא נשאר אחד", וברש"י הביא דברי חז"ל 'ולא מתו כמו שמתו הצפרדעים, שאם מתו היה להם הנאה בעורותם'. ונשאל הגר"א גניחובסקי זצ"ל למה במכת דָּבָר מתו הבהמות ולא נסתלקו משם, והרי יהנו המצרים מעורותם. ולכאורה יש לומר בפשטות

יחלק

מכת דבר

שלל

שצמ

טבע הדברים דמכת ההרווחה שבעורותם היה שוכחים מעצם המכה, שהרי מכל מקום הרווחו שיש להם את העורות של כל החיות של הערוב.

אמנם כאן במכת דבר הרי אפילו אם הם יהנו מהעורות אבל עצם זה דיש להם את העור של הבהמה והיא אינה חיה, זהו בעצמו עדות על הדבר

והקיום ה' דיש ה' הויה במקנך, משא"כ בערוב לא רואים ענין זה אלא רק בשעה דיש ערוב בפועל, וכמו כן במכת ארבה, שמכת זה שיש הרווחה שוכחים מכל הצרה, משא"כ לענין מכת דבר זהו גופא הקיום, שהם יהנו מכל העורות, ויראו דהם מתו להם מכת הדבר, ויזכרו את הדבר על ידי ההנאה מהעור.



סימן קפ"ו

מכת דבר

והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים

כתיב במכת דבר (ט' ד) והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר. והנה נראה לדקדק דיש ענין במיוחד דלא מצינו בכל המכות, דעל מכת דבר נאמר 'ולא ימות מכל לבני ישראל דבר' ומצינו בחז"ל מדרש רבה (פרשה יא ד) וז"ל: מהו ולא ימות מכל לבני ישראל דבר, אפילו בהמה שהיתה ביד מצרי והיה לו לישראל תרעומות עליה שיש לו חלק בה, היתה ניצולת ובכך ידעו דינן של ישראל, וישם ה' מועד, ויעש ה' את הדבר הזה, וישלח פרעה וגו', מהו עד אחד, אפילו בהמה חציה של ישראל וחציה של מצרי לא מתה עכ"ל. והיינו שהמדרש מדקדק דבכל המכות הרי לא היה לישראל, אמנם

כאן במיוחד התורה מדגישה שלא היה לבני ישראל דבר, והוא על אלו ב' אופנים.

והנראה דבמכת דבר היה ענין מיוחד שלא היה בשאר המכות, והוא דבכל שאר המכות הרי בעיקרו היה על האדם, הן הכאת הדם, והצפרדע, והכנים, וכדומה ואפילו הערוב שהכה גם הבהמות וכן במכת ברד אפילו שהיה בעיקר על השדות אמנם כתיב להדיא בתורה שהיה הברד על כולם, דהינו המכה היתה ניכרת על המצרים וכו', ובזה היה הבחנה בין המצרים לבין כלל ישראל, כיון ששורש המכה היה על האדם, ובזה היה בקל נבחן היהודי בין המצרי, אמנם כאן הרי כל המכה היתה רק על הבהמות וגם בכאן נבחן ונתברר לא רק דמהות היהודי הוא אחרת, אלא דגם קנינו שלו הוא ענין ששייך לו וקדושת ישראל נמצא על

הבהמה והם אחרת מאצל המצרים, ובזה היה ניכר החילוק במיוחד, ולזה הדגיש לענין מכת דבר דלא מתו לבני ישראל דבר, דכיון שהיה בזה ענין מיוחד שלענין הבהמות לכאורה היה יותר מקום שיהיה גם לבני ישראל בשווה, ובמדרש הוסיפו דאפילו בהמה שהיתה לישראל תרעומות עליו היתה ניצולת ובכך ידעו דינו שהיא

של ישראל, ולהנ"ל יש לבאר דנכלל בלימוד זה דאפילו חלק בקנין הבהמה כבר נשתנה הדבר להיות של יהודי ומכת דבר לא שלט עליה. ואולי גם בזה יש לפרש מה דאומרים 'וביד חזקה זו הדבר' דהיינו שבענין דבר מצינו יד החזקה והבחנה מיוחדת בין בהמות ישראל לבהמות של עכו"ם.



סימן קפ"ז

מכת ארבה

בחילוק הלימוד בגבול מצרים במכת ארבה ובין מכת צפרדע

במדרש רבה (פרשת יג' ד) 'הנני מביא מחר ארבה בגבולך', ולא בגבול בני חם, ועל זה נאמר (ישעיה כו, ט) כי כאשר משפטיך לארץ למדו צדק, שבמכת הארבה הכירו עד היכן גבול מצרים. והנה לעיל במכת צפרדע איתא במדרש רבה (פרשה י"ב) וז"ל: את כל גבולך בצפרדעים, רז"ל אמרו המכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצריים גרם להם שיעשו שלום ביניהם, כיצד היה מחלוקת בין בני כוש ובין בני המצריים, המצריים אומרים עד כאן תחומנו והכושים אומרים ע"כ תחומנו כיון שבאו הצפרדעים עשו שלום ביניהם, הגבול שהיו נכנסות לתוכו הדבר ידוע שאין השדה שלו שנאמר את כל גבולך, גבולך ולא של אחרים עכ"ל.

ומקשים דהרי במכת צפרדע כבר הכירו הגבולים ולמה צריך גם במכת

ארבה לזה, ובכלל יש להעיר אם נשנית עוד הפעם מה הענין במכת ארבה שוב עוד הפעם, והרי הענין במכות שידעו הגבול מבואר במדרש שהיה זה בכל המכות ולמה במיוחד נלמד עוד הפעם להדיא במכת ארבה.

והנראה בזה דחלוק לגמרי טעם הלימוד במכת צפרדע שעדיין היה ישוב מצרים הקרקע ובהמות והכל, ורק היה מחלוקת בגבולם והסיבה לדעת הגבול היה בכדי לדעת למי הקרקע ולזה היה חלק נוסף במכת הצפרדעים שהיתה ידיעה בענין זה. [ומכל מקום יש לעיין טובא למה להם הלימוד זה, ובפרט מה ההדגשה במדרש שהם זכו לשלום על ידי זה והרי לא באו המכות בשביל זה ועדיין צ"ב]. אמנם בסיום מכת הארבה, הרי כל מכת הארבה היה לאכול מה שנשאר בשדה מהברד, וכיון שכן הרי אין על מה להלחם בקרקע ואין שום

שלום דאין כאן שווה בקרקע עכשיו, אמנם המדרש בכאן דיבר להיפך מזה, והוא דמדת העונש היה בדיוק, ולכך בדיוק לאחר הגבול שום דבר לא קרה לאלו הקרקעות, ולזה המדרש הביא הפסוק בישעיה ללמד על המשפט ברשעים, והכי פירש רש"י שם הפסוק, 'צדק למדו יושבי תבל' - למדי' להצדיק את דיניך ולהודות על מדותיך שרואים החוטא לוקה והצדיק מקבל שכר טוב. ובזה היה הלימוד במשפט רשעים בדיוק עד היכן מגיעים ואין מדובר כאן אפילו בנוגע לישראל, אלא רק לבני חם שלא בא הארבה והלימוד בגבול בכאן היה להיפך מכח העונש.

והנראה עוד בזה ע"פ מה דכתב הבעל הטורים, דב' במסורות וינח ביום

בשביעי ובכאן, מלמד שנח הארבה בשבת. ולפי האמור יש לומר דענין זה דהיה נוהג הארבה שביתה הרי בעצם אין מקום לזה דהרי אין הם מחויבים בשביתה, ורק הארבה שהיה שייך למכה היה ארבה עם הבנה יתירה, וכמו לענין הצפרדעים שהיו מבינים הציווי ללכת להתנור ומכח זה דרשו חנניא מישאל ועזריה, ולפי האמור רק אותו ארבה שהיה במצרים וזהו 'וינח בכל גבול מצרים' דייקא בכל גבול מצרים עד הגבול, ואם הלכו מחוץ לזה לא היה מאותן ארבה דנהגו שביתה, וזהו הנקודה במיוחד בארבה שחזר ונשנית הלימוד שהמכה היתה רק עד הגבול, וזה יש לדקדק במה דכתיב 'וינח בכל גבול מצרים' דגם בזה נלמד הלימוד שהוינח היה רק בגבול מצרים.

סימן קפ"ח

מכת ארבה

בביאור הטעם שהארבה היה נח בשבת

כתב הבעל הטורים בפרשת בא על הפסוק 'וינח בכל גבול מצרים': וינח בכל

גבול מצרים וינח ביום השביעי, מלמד שנח הארבה בשבת (מדרש תהילים צב, ועי' זוהר ח"ג רעג) דבר אחר, רמז להא דאיתא בתענית (דף יט) מתריעין ומתעניין על הארבה כחול אבל לא בשבת, זהו שאמר

'וינח בכל גבול מצרים, אפילו אם נח הארבה בכל הגבול, אעכ"פ וינח ביום השביעי, עכ"ל.

ולכא' הדברים צ"ב מהו הענין דנח הארבה בשבת, דהרי כפשוטו זהו משום ההלכה דשביתה בהמתו, אמנם זה אינו מובן, דהרי הלכה זו נאמרה רק לגבי בהמת ישראל, ולא באותן ארבה,

וביותר דאם היה נוהג גם אז שביתת בהמתו, א"כ למה בשאר המכות למה לא היו נוהגין כן שאר הבהמות, ואם נאמר משום דכאן דהם באו בשליחות הקב"ה וע"כ היה להם איזה בינה יתירה להבין את איסור השבת, ודוגמת חמורו של רב פינחס בן יאיר (חולין ז') אמנם עדיין צ"ב מה שלא מצינו דבר זה גם בשאר המכות וכגון בערוב וכן בצפרדע.

אמנם יש לומר דבצפרדע לא היה מלאכה כלל, ורק בערוב הוא הריגה, אמנם יש"ל דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופא, [ודבר זה יש"ל דנחשב מלאכה הצריכה לגופא, כיון דיש להם מצוה וציווי להמית, אמנם יש"ל בדומה לחילוק האבני נזר בין הריגת שבעה עממין להריגת עמלק, דרך הריגת עמלק הוא מלאכה הצריכה לגופה ולא הריגת שבעת עממין דהוא בגדר להסיר מזיק רע, וישל"ע באיזה גדר היה זה כאן], אמנם עוד קשה דהרי ההלכה היא (מכילתא, והובא ברש"י פרשת משפטים כג, יב) דאין איסור שביתת בהמתו אם הבהמה עושה זה בשביל אכילתה, דזהו ההלכה דתן לו נייח, אמנם יש"ל דכאן הם אכלו יותר ממה דהיה צריך להם ועיין בזה, ועי' במדרש שכל טוב (בא י"ז) דהארבה היו נופלים על פני המצרים ומנקרים את עיניהם ואוכלים אותם, ועי' עוד ברבינו בחיי שכתב כן, ולפי"ז יש"ל שלענין זה אין היתר נייחא, וגם דבכאן הוא מלאכה ובזה הוא חלוק משאר המכות, ועי' עוד באלשי"ך שכתב שהארבה היה ממיתים את המצרים בחנק, ולפי"ז יש לומר שבענין ארבה במיוחד היה צריך להיות שביתה.

אמנם נראה לדון דהטעם דהארבה שבת ונח בשבת, שאין זה מצד איסור שביתת בהמתו, אלא דהוא דבר חדש במכת ארבה דלא הכה בשבת ומשום הכי נח ואבאר, דהנה איתא במשך חכמה בפרשת וארא וז"ל: ויפן פרעה ויבא אל ביתו (ולא שת לבו וכו'). היא דמכת דם לא היה בבית פרעה, וכמו דאמר במדרש רבה: ממכת דם העשירו ישראל, יעויין שם. וכיון שלקחו במחיר, אם כן רב המחיר אשר נתן פרעה למשה שגדלוהו תוך ביתו כבני מלכים. לכן לא היה במימי ביתו שלא נהפכו לדם, ולכן "לא שת לבו גם לזאת", ופשוט, עכ"ל.

והנראה לדון עפי"ז ממה דמצינו במדרש רבה (וכן בתנחומא, ובתנא דבי אליהו פ"ז) שעל כן בא הארבה עליהם, משום ששמו את ישראל לזרוע חזק, לפיכך הביא עליהם הקב"ה את הארבה ואכלו את כל מה שזרעו להם ישראל, ע"כ. הרי רואים מדברי המדרש דמכת ארבה באה במיוחד בשביל הפרנסה שהביאו כלל ישראל למצרים, ומשום הכי הוכה השדה, ולכאורה לא מצינו דוגמתה בשאר המכות.

והנה איתא במדרש רבה (פרשת שמות) דאמר משה רבינו לפרעה דצריך ליתן לכלל"י יום אחד בשבוע לנוח, ובחר לו משה רבינו שיהיה יום זה בשבת, והנה במשך חכמה כתב לבאר מה דבמכת דם כתיב בפרעה שהלך לביתו "ולא שת לבו גם לזאת" וז"ל: היא דמכת דם לא היה בבית פרעה, וכמו דאמר במדרש רבה: ממכת דם העשירו ישראל, יעויין

שם. וכיון שלקחו במחיר, אם כן רב המחיר אשר נתן פרעה למשה שגדלוהו תוך ביתו כבני מלכים. לכן לא היה במימי ביתו שלא נהפכו לדם, ולכן "לא שת לבו גם לזאת", ופשוט.

ולפי דרכו של המשך חכמה, יש לבאר דמשום הכי נח הארבה בשבת כתשלומין על מה דפרעה לא עבד בהם

בשבת, ודבר זה לא היה תשלומין במיוחד אלא רק לפרעה ורק שהיה הטבה לכל ישראל שבכל מצרים לא עבדו, וע"כ במקום זה נשלם דמכת ארבה נח בשבת, וכיון שמכת ארבה בא במיוחד על ענין העסק של הפרנסה, ע"כ דוקא באותו מכה לא היה מכה בשבת.



סימן קפ"ט

מכת חושך

רשעי ישראל מתו בשלשת ימי אפילה בכדי שלא יראו המצרים ויאמרו אף הן לוקין כמונו

במכת חושך כתיב "ויהי חשך אפילה שלשת ימים", ופי' רש"י וז"ל: "חשך של אופל שלא ראו איש את אחיו אותן שלשת ימים. ועוד שלשת ימים אחרים חשך מוכפל על זה, שלא קמו איש מתחתיו. יושב אין יכול לעמוד, ועומד אין יכול לישוב. ולמה הביא עליהם חשך, שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלשת ימי אפילה כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הן לוקין כמונו", עכ"ל.

והנה במכת חושך חוץ מחלק המכה למצרים, היה עוד ב' חלקים שהיה לישראל, א', בשלושה ימים הראשונים מתו ד' חלקים מכלל ישראל, והיינו

שבזמן מכת חושך אצל המצריים היה נקבע מי מישראל יזכה לגאולה, והדברים צ"ב, וחלק הב' של המכה הנוגע לישראל היא: שהלכו בשלשה ימים האחרונים וחיפשו בבתי מצרים כל המטמונות, והיינו שהקיום של 'ואחרי כן יצא ברכוש גדול' התחיל במכת חושך, וגם זה הוא דבר פלא, ועוד האם לא היה אפשר לעשות זה בשלושה ימים הראשונים.

ויש להעיר עוד במה שהרשעים מתו בשלושת ימי אפילה שלא יאמרו אף הם לוקין כמונו, ואמאי יאמרו כן, הרי הם לא מתו ואלו מתו, והוא מכה אחרת לגמרי. ובפשוטו היינו שיאמרו עכ"פ יש בהם איזה מכה, אבל עדיין צ"ב דמשמע דאותה מכת מיתה של הרשעים מישך שייך ג"כ למכת חושך שהיה במצרים, ודבר זה אומר דרשני.

מיתת פושעי ישראל הרי יודע למצריים
לאחר מכת חושך, ואמאי לא יאמרו אז
שלוקין כמונו

ובעיקר הדבר יל"ע, דמאי מהני שלא
יראו המצריים את קבורת רשעי
ישראל, שהרי לאחר שתסתיים מכת
חושך הרי יראו המצריים שד' חלקים
מבני ישראל אינם נמצאים שם, וא"כ
הרי ידעו שהם מתו ונקברו, ומאי אהני
בכך שלא יראו את קבורתם בפועל. ואם
תאמר דבעצם מה שמתו לא יאמרו
מצריים אף הם לוקים כמונו, א"כ אמאי
אם ימותו דווקא בעת מכת חושך כן
יאמרו המצריים כן.

ועוד יש להעיר, דמצינו בדברי הזוהר
שבכל מכה שבאה על המצריים
באה לישראל רפואה באותו ענין, מלבד
במכת חושך דנהי שאף בו היו ב' דברים
דהיינו מכת חושך במצרים וקבורת
הרשעים אצל ישראל, אולם לא מצינו
שהיה הדבר רפואה לישראל ונראה שזה
היה רק היכ"ת להרוג את רשעי ישראל
מבלי שיאמרו המצריים אף הם לוקין
כמונו. ויל"ע מה הביאור בזה, ואמאי
הזמן הראוי ביותר לכך היה במכת חושך,
ומהו השייכות בין מכת חושך למיתת
פושעי ישראל.

טעם מכת חושך היתה משום ש'לא ראו
איש את אחיו'

והנראה בזה, דהנה בחדושי הרי"ם ביאר
מאי דכתיב "ולא ראו איש את
אחיו ולא קמו איש מתחתיו" דאם אין
האדם רואה את חברו ואינו דואג לו,

לא יהיה לו אפשרות לקום ולהתחזק
כנגד הדברים המונעים ממנו להתקדם
ולהצליח. והוא לימוד נפלא הידוע לכל
מבין דבר זה, דהכח שיש לו לאדם לקום
ממיטתו ולהתחזק ולפעול הוא מזה
שיודע שיש לו חברים ובני חבורה
שדואגים לו ואיכפת להם ממנו. ובדומה
לזה פירש הרי"ם מוורקא, דהלשון 'ראו'
הוא מלשון 'רואה אני את דברי אדמון'
דהיינו דהוא מחשיב דברי אדמון, דראייה
היינו דהוא מחשיבו והוא מייקר את אותו
אדם, וע"כ בדומה לזה יש לפרש דברי
החדושי הרי"ם, דאם רואה ומכיר ומייקר
את חברו, זה נותן לאדם הכח להיות
קם מתחתיו.

'חושך' – מניעה ועצירה

ויש לפרש, דשורש המילה 'חושך' בכאן
הוא מעין הלשון שנאמר בעקידה
'ולא חשכת את בנך' שהוא לשון מניעה
ועצירה. ובעומק הענין נראה, דבעת
הלילה, בזמן החושך, האדם מרגיש
שהוא מנוע ועצור מלעשות שום דבר
כיון שאין ביכולתו לראות את סביבתו.
וזהו העומק בזמן הגלות שהוא דומה
ללילה בו האדם מרגיש שאין לו את
הכוחות ואת היכולות להתקדם ולהצליח
במעשיו והוא מנוע מלהתקדם. ובשעה
שאין האדם מרגיש שהוא חשוב אצל
אחרים ולא איכפת להם ממנו והם אינם
'רואים' אותו, בכך הוא מרגיש מנוע
ושאין בו הכוח להתחזק ולהתקדם.

ולכך, כיון שכך הייתה הנהגת המצריים
וחיו הם את כל חייהם בחושך

ולא ראו איש את אחיו ולא היה איכפת להם מאנשים אחרים ולא החשיבו אותם, לכך הביא עליהם הקב"ה את מכת חושך בכדי שירגישו את המניעה בפועל שלא יוכלו לזוז מקומם, אבל כל זה היה כתוצאה מהחושך בהם חיו את כל חייהם.

רואים איש את אחיו – תנאי ליציאה ממצרים ולקבלת התורה

ולאור דבר זה יש לבאר המשך הפסוק במאי דכתיב בישראל "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם", דהפירוש בזה הוא דאצל כלל"י היה הדבר להיפך, והם ראו איש את אחיו, והחשיבו וייקרו את חבריהם, ולכך היה להם אור במושבותם.

והנה כל טעם יציאת ישראל ממצרים היה בשביל מעמד הר סיני וקבלת התורה, וכמו שאמר הקב"ה למשה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", ואין התורה יכולה להינתן אלא בזמן שישראל הינם באחדות, כדחזינן מקרא ד'ויחן שם ישראל נגד ההר' ודרשו חז"ל כאיש אחד בלב אחד. ונמצא שהאחדות בישראל הייתה מחוייבת והיא תנאי הכרחי לגאולת ישראל ממצרים.

[ונראה דמצינו זה גם בפרשת שמות דבעת שהלך משה רבינו למצריים לפדות את ישראל פגש באהרן הכהן וכדכתיב "ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה וגו' ויפגשהו בהר האלוקים". הרי דהקיום ומקום הפגישה

היה בהר האלוקים, אשר בפגישה זו היה הקיום הכי גדול דאחוה ואחדות, דמשה ואהרן כל אחד ואחד במידתם מתחברים כאחד בהר האלוקים].

וא"כ י"ל דהני רשעי ישראל שמתו בג' ימי האפילה לא היה בהם ענין זה של רואים איש את אחיו ולא היו מחשיבים ומייקרים את חבריהם, ולכך לא היה להם זכות וסיבה לצאת ממצרים, ומשו"ה מתו דווקא במכת חושך כיון דכאמור זה היה כל שורש המכה הזאת אצל המצריים.

ולכך אם היו רשעים אלו מתים בזמן אחר, לא היו המצריים אומרים אף הם לוקים כמונו, ורק אם היו מתים מכת מכת חושך, ומאותה הסיבה של מכת חושך, אז היו המצריים אומרים שאף בישראל יש פגם זה של חיסרון באחדות, ואף הם לוקים מאותו הטעם שאנו לוקים. ולפי האמור לא היה כאן ב' דברים נפרדים שנודמנו לזמן אחד, דהיינו מכת חושך ומיתת רשעי ישראל, אלא שורשם וסיבתם היה אחד, ואף בזה שני הדברים היו מכוח דבר אחד.

בביאור מה שהזמן לקיים ואחר כן יצא ברכוש גדול הוא במכת חושך

והנה מצינו במכת חושך, דהיו ישראל נכנסים לבתי מצרים וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים 'אין בידינו כלום' אומר לו 'אני ראייתי בביתך, ובמקום פלוני הוא'. ונראה להעיר דכפשוטו המכת חושך אין לו שום קשר

לזה, שהוא מכה למצרים, ובכד בכד כמו בכל מכות לא נגע זה לישראל, אמנם כאן מבואר במה דכתיב בתורה "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם" דהיינו דנראה כאן דלא רק דלא היה להם חושך, וזהו הריבוי אור דהיה אפשר לראות מה בכלים, אמנם צ"ב מהו הענין בזה דעכשיו במכת חושך ידעו על המטמונות בכדי לשאול בהם, וצ"ב.

והנראה בזה, דהעומק במכת חושך, הוא לגלות דאפילו מה דהיה נראה ממש כחושך הוא אור, ובתוך החושך יש מטמונות נודגמא לדבר מצינו בנגעי בתים, דכתיב 'נגע צרעת כי יהיה בבתיכם' ובחז"ל אמרו שהוא בשורה שתמצא מטמון בקירות הבית] דהיינו שבתוך מה דהיה ניכר כל הזמן בעת דהמצרים היה מטמינים כל המטמונות בעומק, דכל זה היה בשביל ישראל, וזה נתגלה במכת חושך כחלק מדבר זה, והוא השחוק, וע"כ אותן בני אדם דמתו בשלושת ימי אפילה מבואר בראשונים שהם נתיאשו מן הגאולה, והיינו שאצלם היה חושך, וכחמשך לזה אותן בני אדם שלא נתיאשו מן הגאולה, הלכו לבתי מצרים לאחר ג' ימים הראשונים של החושך, וזהו כדי לראות דאצלם לא נתיאשו מן הגאולה והם מכירים מתוך

החושך שה' אור לי נובפירוש הרא"ש על התורה כתב דהטעם שדתן ואבירם ניצלו, דהוא משום שהם לא נתיאשו מן הגאולה, ורואין זה מכאן דהיה תלוי עיקר המיתה באלו שמתו בנקודה זו, אם מרגישים ומצפים להגאולה או לא].

והנה בריש פרשת בא כתיב ולמען תספר באזני בנך ובן בנך "את אשר התעללתי" ופירוש רש"י: 'התעללתי - שחקתי'. ובחז"ס מבאר הענין השחוק כאן ותמצית דבריו הוא דבמשך כמאתיים שנים הרים הקב"ה את מזלם של מצרים, והיה להם עושר גדול, ואצל כלל"י הוא להיפך שאנחנו עבדים ונשלחים ליאור, ונשחטם ואין דורש ואין מבקש, והיו שחשבו שאלהי מצרים הוא מנהיג העולם ח"ו, אך לבסוף נתגלה כי כל ההמון והעושר היה בשביל ישראל, והכל היה הכנה לעם ישראל, וכן בכל מכה ומכה ראו שהחלק של ישראל לא הוכה כלל, וזהו ה'שחוק' ששחק השי"ת על המצרים, וזהו כמו 'השעה משחקת לו', וכל זה בשביל שיהיה לבסוף "וידעתם כי אני ה'" דתבין סוף הדבר, עכ"ד. ולפי הנ"ל מבואר הענין של השחוק של אותו חושך, דהיה נדמה לו כדבר קשה, אבל באמת הוא ה' אור לי.



סימן ק"צ מכת חושך

תנאי ליציאת מצרים שלא להתיימש
מהגאולה

הרא"ש בפירושו על התורה כתב הטעם שדתן ואבירם ניצלו במצרים ולא מתו במכת חושך כמו שמתו ד' חלקים ישראל, דהוא משום שלא נתיימשו מן הגאולה, והנה בדברי הרא"ש מבואר דסיבת יציאת כלל ישראל ממצרים היה צריך להיות בזה תנאי שלא להיות מתיימש מן הגאולה, ולפי"ז יש לבאר הקו"ח דאמר משה רבינו בריש פרשת וארא "הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה" והקושיא ידועה שהרי כלל ישראל יש להם טעם למה הם לא שמעו וכדכתיב להדיא בתורה "מקוצר רוח ומעבודה קשה" ואם כן הרי אין זה נוגע לפרעה שלא ישמע לו.

אמנם להנ"ל יש לומר דעומק היציאה צריך לבוא רק אם לא נתיימשו מן הגאולה, ואם בני ישראל מתיימשים מהגאולה א"כ הם אינם שייכים לגאולה ואז בודאי לא ישמע פרעה. והנראה לבאר עוד בפרשת שמות שבעת שהגיע בתיה לנילוס וראתה את משה רבינו ושלחה ידה ונשתרבה ואמרה 'מילדי העברים זה' ויש להבין מה הטעם שהיא רצתה לקחת את משה רבינו מן הנילוס, והרי היו שם אלפי ילדים דבאותו היום גזר פרעה על כל עמו 'כל הבן הילוד היאור תשליכוהו', ועוד

צ"ב מה היא חשבה כששלחה את ידה לקחת את משה רבינו אם לא היה אפשר. שהרי לא ידעה שיהיה נס ותשתרבב ידה.

והנראה בזה דבתורה כתיב להדיא שראתה התיבה שמשו רבינו מונח עליה, ויש לבאר שהיא הסתכלה במים וראתה אלפי ילדים שנזרקו במים, ולכל התינוקות לא היה אף אמא אחת ששמה את הילד בתיבה, דהרי מה זה יועיל אם סופו למות שם, אמנם היא ראתה ילד אחד שמונח בתיבה והיא התחזקה בדבר הפלא שהיה כאן, שהאמא לא התיימשה אלא עשתה את כל מה שבידה ויכולתה לעשות להצלת הילד, ומזה היא נתחזקה ושלחה ידה ואפילו שלא היה באפשרותה לעשות במה שהיא יכולה לעשות, ושוב היא לקחה הילד ואמרה "מילדי העבריים הם" דהיינו רק יהודי הוא כזה שאפילו אחר כל הגזירה ושהילד נשלך לים, עם כל זה היא משתדלת לעשות כל מה שאפשר להציל.

והנראה מזה שאין זה רק עובדא במקרה שבודאי אינו כן, שהרי כל מה שאירע בגאולת מצרים הוא הופעה וגילוי מילתא על הגאולה העתידה להיות על ידי משה רבינו, והיינו שמשו רבינו יגאל כלל ישראל בכח זה לחזקם שלא להתיימש מן הגאולה ומזה ילמד כל אחד ואחד שלא להתיימש ומזה תבא הגאולה.



סימן קצ"א

מכת חושך

כיון דאינו בבחינת לילה כלל, אלא לילה זה הוא נחשב כיום, עכ"ד.

ומבואר בדבריהם דבר גדול, דהנה נס זה דהיה 'לילה כיום יאיר', היה מקום לומר דאי"ז שייך לעצם יציאת מצרים, אלא רק דהיה כדבר נוסף דבעת דיצאו ממצרים לא היה חושך, אמנם לפי האור החיים והגר"א כפי דמבאר מהפסוק, הרי התורה מלמדת לנו דדבר זה הוא חלק מעצם הסיפור של יציאת מצרים, וזה שייך לעצם היציאה דהרי לכאורה צ"ב וכי אם היה יוצאים ממצרים בחושך האם זה לא היה יציאת מצרים, ואיך זה מתפרש דזהו מעצם היציאה.

ונראה לבאר בזה, דיסודו של יציאת מצרים, הוא דנתברר למפרע דכל הגלות היתה כהכנה לגאולה, וכל החושך היה בעצם אור, וא"כ נמצא דשורש כל הגלות נרמז בחושך, והגאולה היא ביום, ויציאת מצרים הוא בלילה בזמן החושך אבל בכד בכד היה לילה כיום יאיר, וזהו בכדי לבאר דכל החושך היה בעצם 'אור' וכל זה היה חלק מן ההכנה לגאולה. ועל כן דבר זה הוא מעיקרי היציאה.

הרשעים שלא הכירו בזה שהחושך היה באמת אור, מתו במכת חושך ולכן נשארו בחושך

ויש לבאר לפי"ז, מה דמתו הרשעים בשלושת ימי האפילה, מחמת שלא

'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר' – שצריך לספר לבנו שליל פסח הוא כמו יום – ומיתת הרשעים במכת חושך

כתב האור החיים הק', (פרשת בא לא, יג) שהתשובה בכל השאלות הוא 'והגדת לבנך ביום ההוא' דהיינו שבליל פסח היה 'לילה כיום יאיר' והוא חלק מעצם התשובה, וז"ל: "ביום ההוא, הודיע במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום יקרא לא לילה, והוא אומרו (תהלים קל"ט) ולילה כיום יאיר, ולא חש שתטעה לומר יום ממש ממה שגמר אומר בעבור זה שהוא בשעת מצה כו' כאומרם ז"ל. ואולי כי סמך 'ביום ההוא' עם 'והגדת' כי גם נס זה בכלל מצות ההגדה עכ"ל.

ובן פירש הגר"א בביאור הקושיא ד'מה נשתנה' שמדוע בליל פסח עושין מצות בלילה, וכן יש נוהגין לקרות הלל בבית"כ בליל פסח ומברכין עליה, והגם דבעלמא אין קורין הלל אלא ביום, ותרין דשאני ליל פסח דהוה בחינת יום ובגדר 'לילה כיום יאיר', ומקור הדברים הוא מליל היציאה גופא, דכלל ישראל מלו עצמם בליל ט"ו וכמ"ש רש"י (שמות יב, ו) והגם דקי"ל דאפילו מילה שלא בזמנה אינו אלא ביום ולא בלילה, ובהכרח דהלילה הזה הוא בחינת יום, ולכך שפיר מלו בני ישראל עצמם בליל פסח, דלילה כיום יאיר, וה"ה בהמשך כל הדורות שפיר מקיימים מצות היום בלילה הזה,

רצו לצאת ומתו במכת חושך, דכפשוטו מה שמתו במכת חושך זהו מחמת שהזמן גרמא כדי שלא יכירו המצרים בענין זה, אמנם יש לומר בעומק הענין דגם טמון כאן נקודה זו, דהם מתו משום דלא רצו לצאת, ונתייאשו מן הגאולה, ולא הכירו בזה דכל החושך הוא באמת אור, ויבוא יום דיתגלה האור בחושך גופא, וכיון שכן הם נשארו בחושך ומתו בחושך, וע"כ הזמן גרמא שהם מתו דוקא בתוך החושך.

שהרי במכת חושך, אפילו שהיה חושך למצרים אבל לישראל היה אור במושבתם, ולא רק אור, אלא אף היה ריבוי אור במושבותם וכמבואר ברש"י, דהיו יכולים לראות מה שהיה בכלים של המצרים, והרי א"כ היה תביעה על כל ישראל במכת חושך דבעת דהיה זה החושך הגדול, אצל ישראל היה להיפך, וזה מה שנתגלה אז דכל החושך הוא בישראל בעצם אור, ואלו שלא הכירו זה מתו בתוך אותו חושך דלא הכירו.

וזהו הביאור "והגדת לבנך ביום ההוא", דצריך לבאר להבן דהחושך דהיה במצרים, וכן החושך שבכל דור ודור כל החושך הוא בעצם 'אור' וכל זה הוא חלק מן ההכנה לגאולה ויבוא יום דיתגלה האור בחושך גופא. והיציאה שנעשית בחושך הוא באמת אור.

הטעם דהמן עשה הגזירה ביום י"ג אדר שאז היה ג' ימים של מכת חושך שמתו בו רשעי ישראל

והנה איתא באלוה רבה (סי' תרצ"ג): בספר אמרכל מצאתי [וכן הוא בעוד מדרשים] דטעם דהמן רצה הגזירה להיות ביום י"ג אדר הוא משום דאותו היום היה מכת חושך, והיה ג' ימים באפילה שמתו פושעי ישראל, א"כ אוכל להם, ולא חשב 'ולכל בני ישראל היה אור במושבתם' (שמות י' כג') לכך גרם 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון'^א

והנראה, דיסוד של היציאה והטעם דמתו הרשעים בשלושת ימי האפילה, היה דבמכת חושך מצינו במיוחד דלא רק דלא היתה המכה לכלל"י כמו שאר המכות, אלא שבמכה זו היה לגמרי להיפך אצל כלל"י, והיינו דהיה גילוי במכת חושך דכל החושך דהיה לישראל, היה הכל בתכליתו בכדי שיתקיים ואח"כ יצאו ברכוש גדול, וכן היה דע"י מכת החושך היה אפשר לראות מה בבתי המצרים, ונמצא דישועת פורים נובע מכח הנקודה זו לראות דמה דנראה דהוא חושך הוא לגמרי להיפך, וזהו ונהפוך הוא וליהודים היתה אורה ושמחה.

וישל"ע במכת חושך, דלישראל היה אור במושבתם [אף בלילה] האם היה נחשב לילה, לענין תפילין דאין זמנם

א. והנה איתא במשנ"ב תרצ"ה סק"ג, כתבו האחרונים וימצא בביתו נרות דולקות ושלחן ערוך ומטה מוצעת. ובפשוטו כל הדין הזה הוא שייך להדין הראשון שהוזכר שם במשנ"ב ללבוש בגדי שבת בפורים, אמנם לפי הנ"ל יש ליתן טעם חדש דייקא לענין הנרות, שהוא זכר למה דישועת פורים באה מכח מה דהיה אור במושבתם.

בלילה וגם לענין מילה וכדומה, והגם דלא היה להם עדיין מצות, מ"מ יש לדון בדבר זה, ואם נאמר דכיון דהיה לילה כיום יאיר, וכמו שבליל יצי"מ היה אפשר למול, א"כ היה אפשר לעשות גם המצות של יום, וא"כ לפי האמור יש לבאר מה שאומרים במגילה "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", ודרשו חז"ל זה על מילה ותפילין [וברש"י פירש שם שהמן גזרו על אלון ולפי הנ"ל יש לפרש, דבפורים היה נחשב "ואנכי הסתר אסתיר פני", ונמצא דבימי פורים היה נחשב לילה, ואי אפשר לקיים מילה בלילה, וכן התפילין אינם בלילה, ורק על ידי ישועת פורים היה להם השלימות של המילה דעשו בזמן של הסתר ונחשב יום וכן התפילין ועיין בזה, [ולענין ציצית זה תלוי בראשונים דאפילו בלילה אם הוא כסות יום].

"ליהודים היתה אורה ושמחה"

הנה בהבדלה בכל מוצ"ש אומרים בפסוקים 'הנה קל ישועתי אבטח ולא אפחד', ושוב אומרים 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר', ובפשטות נראה בזה, דהחושך הוא זמן גלות והסתרה, ובמיוחד בימות החול לעומת שבת שהוא הבדלה בין אור לחושך, ואז נכנסים לימי החושך, ובפורים היה הגילוי דגם בחושך ובהסתר פנים, באמת היה אורה, וכמו דמבואר באליה רבה והחתם סופר ומקור ענין זה הוא במדרש, דגזירת המן היתה ב"ג אדר היה משום דבאותו היום היה מכת חושך והיה חושך, ומתו הרשעים בשלושת ימי האפילה, אמנם

שם כתיב אצל בני ישראל "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם", והיינו כמבואר בחז"ל שם דלא רק דלא היו לוקין ישראל בחושך אלא גם היה להם ריבוי אור, וכמבואר ברש"י דהיה אפשר לראות בתוך הכלים מה שבפנים, ובתוך החושך זכו להאור הגדול הגנוז בתוך החושך, וע"כ זהו שייך לישועת פורים, וזהו מה שאומרים במוצ"ש בעת הכניסה לעולם החושך, דיש לנו ישועת פורים מהחושך, ולכן קורין האי פסוק 'ליהודים היתה אורה ושמחה'.

והנה הגר"א פירש בביאור קושיית מה נשתנה ליל פסח שהשאלה היא מדוע בליל פסח עושין מצות בלילה, וכן יש נוהגין לקרות הלל בביה"כ בליל פסח ומברכין עליה, והגם דבעלמא אין קורין הלל אלא ביום, ותירץ דשאני ליל פסח דהוה בחינת יום ובגדר "לילה כיום יאיר", ומקור הדברים הוא מליל היציאה גופא, דכלל ישראל מלו עצמם בליל ט"ו וכמ"ש רש"י (שמות יב, ו) והגם דקי"ל דאפילו מילה שלא בזמנה אינו אלא ביום ולא בלילה, ובהכרח דהלילה הזה הוא בחינת יום, ולכך שפיר מלו בני ישראל עצמם בליל פסח, דלילה כיום יאיר, וה"ה בהמשך כל הדורות שפיר מקיימים מצות היום בלילה הזה, כיון דאינו בבחינת לילה כלל, אלא לילה זה הוא נחשב כיום, עכת"ד.

ויש לדון גם במכת חושך בעת שהיה לכל ישראל אור במושבתם אם בלילה אז היה אפשר לקיים מצות תפילין ואת כל המצות שביום כיון שהוא לילה

כיום יאיר, בדומה לליל ט"ו, ושוב יש לנו עוד השוואה בין מכת חושך ליציאת מצרים דמתו בשלושת ימי האפילה אלו שאין יוצאים במצרים והיה זה כבחינה זו דלילה כיום יאיר, והנה בגמ' מגילה (דף טז, ב) דרשו 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר', אמר רב יהודה: אורה - זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור. שמחה - זה יום טוב, וכן הוא אומר ושמחת בחגך, ששון -

זו מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך, ויקר - אלו תפלין. ולהנ"ל יש לומר דמרומוז כאן תפלין ומילה ויו"ט דאפילו בלילה אפשר לקיימם וכהנ"ל בדברי הגר"א דזהו נחשב כיום. והיינו דכמו שאותו לילה במכת חושך שחשב המן וכו' ואדרבה היה אור במושבתם, ואצל כלל ישראל היה אפשר לקיים ריבוי המצות, כמו"כ בפורים זכו לריבוי אור וכהנ"ל.



סימן קצ"ב

מכת חושך

בליל יציאת מצרים אם היה זה לילה או יום - חילוק בין פרעה שאצלו היה חושך לבין עם ישראל

הנה באור החיים הק' (פרשת בא לא, יג) כתב שהתשובה לכל השאלות הוא "והגדת לבנך ביום ההוא" דהיינו שבליל פסח היה 'לילה כיום יאיר' והוא חלק מעצם התשובה לבן, וז"ל 'ביום ההוא, הודיע במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום יקרא לא לילה, והוא אומרו (תהלים קל"ט) ולילה כיום יאיר, ולא חש שתטעה לומר יום ממש ממה שגמר אומר בעבור זה שהוא בשעת מצה כו' כאומרם ז"ל. ואולי כי סמך 'ביום ההוא' עם 'והגדת' כי גם נס זה בכלל מצות ההגדה" עכ"ל.

והנה יש להעיר בזה מדברי חז"ל דאיתא במדרש תהלים (שחר טוב

מזמור קיג) וז"ל עמד פרעה והלך אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר ויקרא למשה ולאהרן לילה (שמות יב לא), היה דופק פרעה על פתחיהן של משה ואהרן בלילה ואמר להם קומו צאו מתוך עמי, אמרו לו שוטה וכי בלילה אנו עומדין, וכי גנבים אנו שנלך בלילה, בבוקר אנו יוצאין, שכך אמר לנו הקדוש ברוך הוא ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, עכ"ל.

והנה לפי דברי האור החיים הק' צריך ביאור שהרי אדרבה אותו לילה היה לילה כיום יאיר, וכיון שכן למה לא יוכלו לצאת בלילה. והנראה דהדברים מבוארים גם בדברי האור החיים הק' דכתב (יב, ל) וז"ל 'ויקם פרעה לילה. טעם אומרו לילה יתבאר על דרך אומרם

ז"ל (זהר ח"ב ל"ח א) כי אותו לילה היה כיום יאיר כצחות היום. ורמזתי רמז זה בפסוק (לקמן יג ח) והגדת לבנך ביום ההוא כי יכוין לומר שיגיד לו גם נס הלילה שנעשה יום. ושם תאמר כי זרח אור בלילה דרך כלל לרעים ולטובים. לזה אמר ויקם פרעה לילה כשקם הוא לקרוא למשה ולאהרן מנע ה' מרשע אורה והיה לילה פירוש חשך, כאומרו (בראשית א ה) ולחשך קרא לילה, עכ"ל. ולפי דבריו מבוארים הדברים להפליא דכלפי פרעה היה זה לילה, ולזה אמר משה רבינו דעדיין יהיו נחשבים כגנבים אם הולכים בלילה אפילו דכלפי ישראל היה זה יום. והנה רש"י פירוש "ויקם פרעה" ממטתו. וישל"ע מה הכוונה בזה,

והנה מרגלה בפומיה דכל ילדי ישראל לזמר 'שפרעה קם בפוזמקאות באמצע הלילה', ואולי מכאן הוא המקור, דהכוונה ממיטתו היינו כמו שהוא היה שוכב במיטתו ולזה לא היה לו זמן ללבוש הבגדים כראוי, והיה עדיין לובש הבגדים שהולך לישון והוא 'הפוזמקאות' ולדברי האור החיים הק' דכלפי כלל ישראל היה זה אור ביום, אולי יש בכאן עוד חלק בגדר ליצנותא דעבודה זרה, דהיה זה יום ממש לכולם, אבל לא לפרעה בעצמו שהוא עדיין לובש אלו הפוזמקאות וכמובן שזה היה שחוק גדול לכולם, ומזה מנהג ישראל תורה שהילדים מצחקים בלימוד זה ומזמרים אותו בדרך שחוק.



סימן קצ"ג

מכת בכורות

בביאור הטעם דרק במכת בכורות מצינו
היתה צעקה גדולה

כתיב במכת בכורות 'והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמוהו לא נהייתה'. והנה ענין צעקה זו צ"ב דהרי בכל המכות היו מתים, והרי היו להם מכת ערוב, וברד ושחין, וגם במכת צפרדע היו מקרקרים בצעקה וקול גדול. ויש לדון ולומר דשם הצעקה היתה בזמן דהיה הערוב, וכן בשאר המכות

אפילו שהיה צעקה אבל עכ"פ היה אפשר להכיר הדבר ומהיכן מגיע הסכנה, אבל כאן אין אחד שיודע מהו האופן שמת אלא פתאום הבכורות מתו, וכבר ידוע הכלל בענין זה דזהו הדבר הקשה ביותר לאדם.

והוא משום דבסכנה שהוא מכיר מהיכן מגיע הסכנה, האדם משתדל ליזהר לברוח מהסכנה, אולם בדבר שאי אפשר לו לתפוש הדבר ואינו יודע מהיכן באה הסכנה, זהו הפחד הכי גדול, שבאופן

יחלק

מכת בכורות

שלל

תיג

זה הבלבול של האדם גדול מאד מחמת שאינו יכול להכיר כראוי מהו הסכנה כאן, ואולי מטעם זה היתה הצעקה כאן מיוחדת מאד הרבה יותר משאר המכות, דהיינו שהיתה צעקה מתוך עומק הבלבול והפחד שלא היו יודעים מהיכן באה הסכנה, ואינם מכירים בכלל הדבר, שהרי בשאר המכות כשראו את הארבה והחושך וכל שאר המכות ידע מהיכן הסכנה, אבל מכת בכורות הרי הוא דבר שלגמרי אינו מוחשי, וזה מביא צעקה גדולה ובלבול גדול.

מעולם, אלא האמינו בה' ובמשה עבדו באמונה שלימה.

ולפי דברי החת"ס הנ"ל מבואר שפיר שזהו הענין כאן שהתורה מספרת על הצעקה, מכיון דכאן היה נסיון מיוחד דלא תצאו איש מפתח ביתו, והיה נסיון לצאת ולראות, וע"כ כתיב על הצעקה דזה היה הנסיון והגדלות של עם ישראל, אמנם בשאר מכות דלא היה נסיון לצאת לחוץ, בזה התורה לא מספרת לנו דהיתה צעקה.

בדברי החת"ס דזהו עומק הנסיון של 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' מכיון שהיתה צעקה גדולה

מהלך בביאור השם 'מכת בכורות' דליל הסדר נתגלה בברכת יצחק אבינו שיעקב הוא הבכור לעומת עשו

והנראה לדון עוד בזה דבאמת יש לומר דהיה צעקה גם בשאר המכות, אמנם רק כאן התורה מספרת לנו על זה והטעם לזה כאן הוא בהקדם דברי החת"ס [והובא בשמו מהגר"ש סופר] שהיה רגיל לחזור ולומר בליל הסדר, דעומק הנסיון של 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' הוא משום שהרי בכל אותו הלילה שמעו צעקות ויללות נוראות וקולות בכי עצומים, ובדרך העולם אי אפשר להתאפק שלא לצאת ולראות על מה כל הרעש, ועם ישראל קיימו ציווי זה בנאמנות ותמימות, ולא הרימו ראש לבדוק מה נעשה כאן כלל, אלא האמינו באמונה שלימה שאין הקולות אלא רק מהמצרים וליהודים הרווחה, ואף יהודי אפילו אחד לא יצא לבדוק על מה הצעקה הגדולה בארץ מצרים אשר כמוהו לא נהיתה

הנה במכת בכורות ידוע הקושיא למה זה נקרא מכת בכורות, ולא כמו שאר המכות דם וכו' והנה בריש פרשת שמות יש כבר רמז על מכת בכורות מיד אמר משה לפרעה "בני בכורי ישראל" והיינו שהיה כאן ענין גדול להראות שסוף כל המכות לגלות שאנו בכורי ישראל, ואולי יש להוסיף עוד, דיעקב ועשו היה להם המלחמה מי הוא הבכור מבטן אמו כבר היו "ויתרוצצו הבנים בקרבה" ושמו יעקב הוא לחזור הבכורה 'שהיה ידו אוחזת בעקב עשו' ובליל הסדר איתא בפרקי דר"א (פרק לב) היה הברכות שניתן ליעקב, ובעת שהגיע עשו וגילה שיעקב לקח הברכות אמר יצחק אבינו מי שהוא שלקח הברכות גם ברוך יהיה, והיינו שבליל פסח היה לו הודעה על מכירת הבכורה, וכיון שכן בליל הסדר

ישראל. והיה בכאן מכה בעצם הבכורה ולא רק לאותם הבכורים שלקו והיינו שהיה בזה 'מכת- הבכורות' שעצם התואר הבכורה נלקה, ואז הוברר שכלל ישראל הם הבכורים.

נתגלה שאנו הבכור, ה'בני בכורי ישראל' לעומת אומות העולם עשו. ונמצא שלא היה רק בכורות, אלא היה כאן בכלליות הכאה על כל הבכורות, דהיינו כלל ישראל לעומת מצרים להתקיים הבני בכורי



סימן קצ"ד

ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו

והנה, כלל ישראל בעצם מהותם הם נבדלים מן החומר, ויש להם מעלת הצורה. ולהיפך מאומות העולם שהם כל כולם, חומריים וגשמיים, וצורתם בטלה לחומרם. ולכן, כלל ישראל בעצם מהותם הם נסתרים ופנימיים, בלתי נגלים, וכל הליכתם ומעשיהם הם באופן צנוע ונסתר מבלי לגלותם החוצה. משא"כ האומות העולם שהם דבקים בחומר, היינו - חיצוניות, מעשיהם הם גם נגלים בריש גלי, וזהו מה שאמרו בגמ' חולין (קלג:) 'סתם גוי מרבה דברים', שמפני שהוא חיצוני, מדבר תמיד ומוציא הכל לחוץ הנגלה, שהרי אין לו רוח פנימי.

והנה 'שעבוד' אינו שייך אלא בחומר ובגשמי, אבל בחלק הרוחני והצורה אין שייך שיעבוד וגלות. וטעם הדבר - שהמשועבד כל מהותו נכנע תחת יד המשעבד, כעבד אל אדונו, שאין לו מהות מעצמו אלא האדון מטביע בו ישותו ומהותו. ואין זה שייך אלא בחומר,

גילוי סודות הוא גלות והגאולה הוא להיפך מזה ובביאור הנסיון של 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו'

הנה רש"י בפרשת שמות על הפסוק 'אכן נודע הדבר' כתב: ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך.

ויש להתבונן, מהו השייכות ביניהם, שכיון שראה בהם שהם מגלים סוד, שלכך לא יהיו ראויים לגאולה.

והמהר"ל (גבורת ה' פרק יט) מבאר שיש חילוק יסודי בין ישראל לעמים: ישראל הם פנימיים, והאומות הם חיצוניים. פירוש - החילוק בין חומר לצורה הוא; חומר וגשם הם דברים נגלים ומורגשים, והם מתפשטים ומתרחבים. וההיפוך הוא הצורה והבלתי גשמי שהם נסתרים ובלתי מורגשים, ואינם תופסים מקום ואינם מתפשטים.

יחלק

ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו

שלל

תמו

שיכולים להטביע בו כרצונו. משא"כ 'צורה' אינו שייך לשעבודו. וכמו שאין חל עבדות ושיעבוד על 'שכל הנבדל', כיון שמעלת השכל הוא רוחני וצורה, ואין שייך לשעבודו ולהשתלט עליו.

ולפי דברים אלו יובן להפליא, שלאחר שראה משה רבינו שנתגלה הסוד, שישאל הם בעלי רכיל ומגלים סודות, הבין שמדרגת ישראל הוא, נמוכה ופחותה, ואין להם מעלת הצורה אלא הם חומריים.

וזהו הכוונה 'אכן נודע הדבר', שנודע לו היאך 'שייך' בהם שיעבוד. שהרי כשראה שישאל הם תחת שעבוד מצרים עמד לפניו קושי גדול, דהרי השיעבוד אינו שייך למי שיש לו מעלת ה'צורה', והרי כלל ישראל מהותם נבדלים מן החומר, וא"כ היאך שייך בהם שיעבוד. וכעת נתיישב לו התמיה, שראה שהם מגלים סוד, ע"כ שנפלו ממדרגתם האמיתית, והם חומריים ולכך שפיר שייך בהם שיעבוד, ועוד חשש שמה הם חומריים כ"כ שאינם ראויים לגאולה.

ובגור אריה בפרשת שמות, כתב דברים דומים, ומסיים וז"ל: "וחטא הזה, שהוא דלטוריא, יותר יש בישראל בעונותינו מבכל האומות, כמו שהגוי הוא מרבה לדבר, ודבר זה מביא לו שפלות ופחיתות, אף על גב שאינו מביא לו דברי שעבוד ומביא לו שפלות, וישראל שיש בהם דלטוריא לגלות סוד, זה יותר רע, ומביא השעבוד.

והמעם שמצוי זה בישראל יותר, כי ישראל הם בעצמם דביקים

במדריגה העליונה, "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ" (דברים כח, א), ולכך הם דביקים במדריגה הפנימית היא מדריגת הסוד. וכאשר הוא נוטה אל הפחיתות אז הוא מגלה סוד, שהרי הוא יוצא ממעלתו העליונה ודבק במדריגה התחתונה. ולפיכך נמצא זה יותר בישראל מכל האומות, והוא גורם להם השעבוד. ואם זה שהוא דבק במדריגה התחתונה הגלויה - הוא במדריגת השפלות כמו שהוא מדריגת הנשים והאומות, זה שהוא מוציא הנסתר ומגלה סוד - הוא בתכלית השפלות, עד שיגיע לו שעבוד בתכלית.

כתבתי זה להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם (עפ"י ישעיה נח, א), אולי ינצלו מן החטא הגדול, עכ"ל.

בפסח הגלות היה בדיבור

ולפי האמור מבואר הענין בפסח שהגלות היה בדיבור, וכל הענין שפסח הוא ענין דפה-סח, דהרי כל הגלות בא מכח אותו דלטוריא, אותו כח שאנו משועבדים, בזה דאנו חומריים, ובגלות נתגלה הכח הפנימי שלנו והוא הכח הדיבור והכח להיות פנימי ומזה נשרש כל מועד הפסח בענין הדיבור.

והנה החת"ס [והובא בשמו מהגר"ש סופר] שהיה רגיל לחזור ולומר בליל הסדר, דעומק הנסיון של 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' הוא משום שהרי בכל אותו הלילה שמעו צעקות ויללות נוראות וקולות בכי עצומים, ובדרך העולם אי אפשר להתאפק שלא לצאת ולראות על מה כל הרעש, ועם

ישראל קיימו ציווי זה בנאמנות ותמימות, ולא הרימו ראש לבדוק מה נעשה כאן כלל, אלא האמינו באמונה שלימה שאין הקולות אלא רק מהמצרים וליהודים הרווחה, ואף יהודי אפילו אחד לא יצא לבדוק על מה הצעקה הגדולה בארץ מצרים אשר כמוהו לא נהייתה מעולם, אלא האמינו בה' ובמשה עבדו באמונה שלימה.

ולאור דברי המהר"ל יש לנו לטעום עוד טעימה בעבודה גדולה זו שלא לצאת מפתח ביתו מבחוץ, ואפילו שיש קולות וכו' דהגאולה היה צריך בגילוי זה דאנו פנימיים ולא חיצוניים ואיננו מגלים סוד, ואפילו שאירע הכל מבחוץ כל אחד ואחד היה נשאר בביתו, שם בביתו והיה שם בפנימיותו וזהו התחלת הגאולה.



סימן קצ"ה

מכת בכורות – ותענית בכורים

הטעם שהבכורים היו צריכים לעשות כמה דברים בכדי שיהיו ניצולים

הנה התענית בכורים בערב פסח נקבע מחמת שבכורי ישראל ניצלו במכת בכורות, ובאמת רואים כאן בתורה דבר פלא, שבשעת מכת בכורות הבכורים היו צריכים לעשות כמה דברים בכדי שיהיו ניצולים, וכדכתיב 'וראיתי אם הדם על המשקוף ושני המזוזות ולא יבוא המשחית אל בתיכם לנגוף' וגם לדורי דורות זוכרים הבכורים את הנס הזה שלא מתו בכורי ישראל. וכמו כן מצינו שכל מצות פטור חמור, וכן מצות פדיון הבן שנשאר לנו לדורות, הוא מחובתינו מכח הצלת הבכורות.

והדברים צריכים ביאור מאי שנא מכת בכורות משאר המכות שכולם היו רק למצריים ולא היו לישראל כלל,

ולא עוד אלא שאפילו נתעשרו ישראל ממכת דם, וכן במכת חושך ראו המטמוניות שלהם וכו', וא"כ מהו החילוק בין מכת בכורות לשאר המכות. וכן מצינו בחז"ל שיש בה חידוש והכי כתב רש"י "ולא יהיה בכם נגף - אבל הווה הוא במצרים הרי שהיה מצרי בביתו של ישראל, יכול ימלט, תלמוד לומר ולא יהיה בכם נגף, אבל הווה במצרי שבבתיכם, הרי שהיה ישראל בביתו של מצרי, שומע אני ילקה כמותו, תלמוד לומר ולא יהיה בכם נגף", עכ"ל, הרי שיש לנו חידוש כאן משני הצדדים שהמצרי לא היה ניצול מביתו של יהודי, וצ"ב למה נחשוב שיהיה ניצול והרי בשאר המכות לא הועיל להם, ובמכת דם אפילו מתוך אותו כוס היה מתהפך לדם, וכי אם גר מצרי בביתו של יהודי לא היו באים אליו הצפרדעים וכדומה.

וכן להיפך למה אם ישראל נמצא בביתו של המצרי שנחשוב שינזק.

ויש לומר דהעומק באלו מכות הוא דהגיע לארץ מצרים, והרי המכות היו חלק מהציאה וזהו הדבר הראשון שבד' לשונות של גאולה, וזהו "והוצאתי ובחז"ל (ר"ה דף יא) דרשו מזה דאז בתחילת המכות כבר ביטלו העבודה, וממילא המכות עצמם הם גם כן חלק מהציאה, ונראה לבאר עומק הענין איך היו המכות נחשבות כחלק מיציאת מצרים, דכפשוטו הוא רק דברים שהם כהכנה להכשיר הגאולה בסוף, אמנם נראה בעומק דכלל ישראל בתחילת ירידתם למצרים היו גרים בארץ גושן, ולא היו נחשבים כדרים בארץ מצרים, אלא כמו שהם דרים בארץ ישראל, ובארנו זה כבר לעיל הפירוש בדברי חז"ל דמאחר דכתיב 'ותמלא הארץ אותם' דהיינו שהם נתמלאו בבתי תרטיאות היינו שהם התחילו להיות דר במצרים, ובאופן זה התחיל השעבוד, וזה היה גופא החילוק בין שבט לוי לשאר השבטים, וכיון שכן הרי מעת התחלת המכות שכלל ישראל התחילו להיות נגאלים שבו בחזרה לבית המדרש שאז אין הם נמצאים בתוך ערות הארץ, וממילא אין המכות אליהם. ונמצא דעליהם לא היה כאן כל החפצא של המכות, ועי' בחדושי מרן הגרי"ז על התורה במכת ברד דמה דכתיב במיוחד

שהיה ברד על אדם ובהמה וכו' היינו שלא היה סתם ברד שירד בלי חשבון אלא כל ברד היה הולך בדיוק להיכן שהיה אדם ולהיכן שהיה בהמה עיי"ש, וכמובן דלפי"ז לא היה הברד יורד כלל, אלא שזהו חילוק בגברא דהיינו שלא ירד הברד על הגברא היהודי, אמנם להנ"ל יש לבאר ביותר מזה, שלא היה אצל כלל ישראל בחפצא מקום שהמכה הוא אצלם, כיון שמיד בהתחלת המכות הם חזרו להיות אינם גרים במצרים והמכות היו רק במצרים, וכמו שהמכות לא היו מחוץ לגבול מצרים, כן הוא כלפי כלל ישראל.

אמנם בשונה מזה הוא מכת בכורות שהמכה היתה אפילו על מי שלא היה בארץ מצרים, אלא אף אם הגיע לארץ מצרים ג"כ היה נכלל בגזירה, שהרי מכה זו היתה אפילו על הבהמות ובכור השבי ועוד, ונמצא דכאן היה גם על הגברא ואין נפק"מ איפה האדם נמצא, וממילא יוצא שכאן היתה הצלה גם על הגברא, וע"כ צריך לקדש הבכורות דכאן נבחר גם הגברא, שהרי הכי כתב רש"י "כל בכור בארץ מצרים - אף בכורות אחרים והם במצרים, ומניין אף בכורי מצרים שבמקומות אחרים, תלמוד לומר (תהלים קלו י) למכה מצרים בבכוריהם, הרי דבמכת בכורות המכה היתה אפילו על מי שלא היה בארץ מצרים.



סימן קצ"ו

'רבי יהודה היה נותן בהן סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב

רבי יהודה בתיבת 'באח"ב' שילב את מכת ברד ביחד עם מכת ארבה, כיון שמכת ארבה בא להשלים את מכת ברד

כתב בשבלי הלקט (סי' רי"ח, ועי"ש עוד טעמים) 'וכי אין אדם יודע ליקח מכל תיבה אות אחת ולעשות סימן. אלא לפי שבתהלים אינם סדורים המכות כמו שהן סדורין בפרשה לפיכך נתן ר' יהודה סימנים הללו להודיע שסדר הפרשה עיקר', עכ"ד. [ועי' אגרת הגר"ש מאוסטרפליא זצוק"ל, ומבואר מהאריז"ל שאלו הסימנים מרמזים על ענין גדול, ועי' בשל"ה הק' מס' פסחים מצה שמורה ד"ה רבי יהודה].

ויש להוסיף עוד דהרי בפרשת התורה מכת ארבה וברד נתחלקו לשני מכות ומכת ברד הוא בסוף פרשת וארא, ומכת ארבה הוא בריש פרשת בא, והמכות ע"פ מה דאיתא בקדמונים הם כנגד עשרה ספירות וזה מתחיל מלמטה למעלה, ונמצא דבאמת נתחלק הי' ספירות שהז' ספירות התחתונות אלו המכות שבפרשת וארא, וג' הספירות העליונות שהם חב"ד הם נמצאים בפרשת בא, וזהו החלוקה שבין ב' הפרשיות.

אמנם בחדושי הגר"ז על התורה פרשת בא כתב דבר נפלא בביאור הפסוקים 'ויבא משה ואהרן אל פרעה וגו' עד מתי מאנת לענות מפני שלח עמי

ויעבדוני, כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא" וגו' וכתב הגר"ז 'כפל הדברים המיאון ושישלח, שהיה לו לומר רק שישלח, ונראה הביאור בזה ע"פ מש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' תענית ה"ג) 'אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשים הרעים וכו' כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי, אוסיף לכם חמת אותו קרי, עכ"ל. והיינו דעל מה שאומרים על צרה שבאה שזה רק מקרה, בגלל זה לבד מתחייבים בעוד צרות עכ"ד.

ולפ"ז הרי המיוחד במכת ארבה שהוא בא להשלים את מכת ברד, והוא להוסיף על אותו קרי של המצריים [וכמ"ש הרמב"ם שאם יאמרו שהיא קרי, אוסיף לכם עוד 'חמת' אותו קרי], וביותר יש להוסיף שהרי גם בתורה מבואר שמכת הארבה היא זהו כהמשך המכה של מכת ברד, וכדכתיב להדיא 'ואכל את יתר הפליטה הנשארת לכם מן הברד'.

ולפ"ז יש לומר בדברי רבי יהודה דהיה נותן בהן סימנים, שהכוונה בזה היא שאף שמכת ברד היתה בפרשת וארא וזה לכאורה שייך לז' ספירות התחתונות, ולעומת זה מכת ארבה שייכת לג' הספירות העליונות שהם חב"ד ורק

יחלק

ועל הים לקו חמישים מכות

שלל

תימ

הם נמצאים בפרשת בא, אולם רבי יהודה בסימנים הוא שילב את מכת ברד ביחד עם מכת ארבה, דהיינו: 'דצ"ך עד"ש' - 'באח"ב' ותיבת 'באח"ב' בא לומר שהברד הוא שייך ביחד עם מכת ארבה וכהנ"ל.



סימן קצ"ז

ועל הים לקו חמישים מכות

מי שפרע ממצרים בים

איתא בגמ' (ב"מ דף מח) אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים בים, הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו. וישל"ע דכפשוטו נמנית כאן כל הזמנים שנלקה הרבים והוא התחיל זה בדור המבול והפלגה, ושוב לסדום ושוב למצרים, אמנם בלשון הגמ' הוא 'וממצרים בים' הרי זה שזה על מה שנפרע בקרי"ס ולא על מה שנפרע במצרים וצ"ע.

וביותר יש להעיר בים שנחשב זה שהקב"ה פרע בים, דהרי בים בעצם הם היו צריכין לטבוע שהרי על פי טבע כך הוא הים, אלא רק שהוא נקרע לישראל ובעת שהגיעו המצרים חזר הים למה שהיה ולא נקרע בשבילם, אמנם באגדה דורשים רב יוסי הגלילי ור"א ור"ע על כל המכות שאירעו בים, ואם כן לענין זה יש לומר שעל זה הוא ה'מי שפרע' ולא רק עצם זה שהים לא נקרע בשבילם, ואולי מאחר שנקרע בשביל

ישראל ושוב לא בשבילם נחשב גם זה כעונש, ועדיין צ"ע.

והנה מדברי התוס' הרא"ש מבואר תשובה לעצם ההערה למה הברייתא אינה מונה את עצם הפרעון שאירע במצרים שנלקו המצרים, וכתבה רק מה שאירע על הים, והכי כתב וז"ל: מי שפרע מדור המבול. שהיו מלאים חמס ולא היו עומדים בדבורם, ודור הפלגה נקט אגב דור המבול, ומצרים לא היו עומדים בדבוריהם שבכל שעה היו אומרים לשלוח את ישראל וחזרו בהם עכ"ל. הרי שנלמד במיוחד ואינו רק דוגמאות שהיו רבים שלקו, אלא שבאופן מיוחד היה כאן ד' פעמים שלא עמדו בדיבורם, ולא נתבאר בדבריו מה היה זה בסדום שלא עמד בדיבורם וקצ"ע, ועכ"פ לדבריו מבואר להדיא התשובה לענין מצרים שעיקר מה שלא עמד בדיבורם היה לענין שאמרו לשלוח את ישראל ושוב היה כאן חזרה.

אמנם הסמ"ע [סימן ר - ח] כתב שנקט אלו משום שהתפרסם בהם השגחת השי"ת על המעשים הרעים של

בני אדם, ופרע להם בפומבי לפי מעשיהם. ולפי"ז שוב צ"ע למה לא נמנה מה שאירע במצרים, ויש לומר שבמיוחד בקרי"ס היה דרגה שראו כולם את השגחת הקב"ה, והרי בשירת הים אומרים "שמעו עמים ירגזון חיל וגו' אז נבהלו אלופי אדום" והיינו שכולם שמעו והכירו שבטלה מלכות פרעה,

ובאלהיהם נעשו שפטים (מכילתא שירה ט). וכמו דמצינו בריש פרשת יתרו "וישמע יתרו" מה שמועה שמע ובא מלחמת עמלק וקרי"ס, הרי שזה היה דבר שהיה נשמע לכולם, ובפרט כפי דרשת חז"ל 'ויבקעו המים' כל מים שבעולם, דבשעה שהים היה נקרע היה כן גם בכל מקום שהיה בריכת מים



סימן קצ"ח

ועל הים לקו חמישים מכות

כמה קושיות במה שעל הים לקו חמשה פעמים מה שלקו במצרים

ע"ין בראשונים באבות (פרק ה' ד) ברבינו יונה ועוד ראשונים בחשבון המכות, ואיך היו ועוד. נחלקו הראשונים כמה לקו במצרים ועל הים, ולדברי הכל על הים לקו חמשה פעמים מה שלקו במצרים, או שזה חמישים או מאתיים או חמשים ומאתיים, וישל"ע טובא בזה דהרי חלוק המכה שהיתה במצרים ממה שהיה על הים, דכל מכה במצרים שימשה שבעה ימים, והיה זה מכה, אמנם על הים המכה היתה שהם נהרגו ורק בבת אחת היה להם חמישים מכות בתוך זה, אבל איך זה נחשב לחמשים מכות.

ולא עוד הרי יש לנו מקור לסברא זו והוא מההלכה דקים ליה בדרכה מיניה. דהנה איתא בגמ' (מכות דף יג, ב) לענין מיתה ומלקות שזה אינו נחשב ב'

עונשים ורק חדא היא שהוא מיתה אריכתא, וכיון שכן הרי המכות על הים נחשבים מיתה אריכתא היא, וצ"ע בהשווה לזה למכות שאירע במצרים, ולפי"ז אינו נחשב המכה אלא הכל הוא חלק מעצם המיתה.

ומצד שני יש לדקדק להיפך שמדגישים ט"ו שבחים באגדה, אילו הוציאנו וכו' מעלת השפטים שהיה במצרים ולא בקרי"ס, ולענין קרי"ס השבח הוא רק עצם הקריעה ומה דהעבירנו בתוכו בחרבה, ולא לענין מה דמצרים נעשו שם, ורק הוזכר עצם ההוצאה מצידנו בשני מיני שלבים, עצם הקריעה ואיך שזה היה שעברו כולם בחרבה, אבל על המצרים לא הוזכר דבר, וצ"ב.

ועוד יש לדקדק בהלל הגדול, 'למכה מצרים בבכוריהם וכו' לגזור ים

יחלק

מנין אתה אומר שלקו המצרים

שלל

תבא

סוף לגזרים' והעביר ישראל בתוכו' וניער פרעה וחילו בים סוף'. הרי שכאן מדגישים שבח בטביעת פרעה בים, אמנם הלשון הוא 'וניער פרעה' והוא שלב נוסף לעצם הדבר שהים חזר לאיתנו, ורק שהיה כאן פעולה בניעור, וברד"ק בתהלים שם פירש שכלל ישראל ראו בשונאיהם וזה היה הנקמה.

סימן קצ"ט

מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים

אריכות בליל הסדר בהגדה כאן לבאר המכות, כיון שהוא מחלק היציאה, וזהו כל המכות במצרים עד מכת בכורות, [ואבאר זה במקו"א דאולי זה הכונה כסדר דמוכרין מכות בכורות בברכת אמת ואמונה, "המכה בעברתו כל בכורי מצרים - ויוצאינו" וכו' וכן בהלל הגדול אומרים "למכה מצרים בבכוריהם כי לעולם חסדו - ויפקדנו מצרינו" וכו', וכן בהגדה באילו הוציאנו - אילו הרג בכוריהם וכו', והנראה בזה דכיון דעיקר המכות היה לבירור ישראל, נמצא דכל המכות לא היה בשלימות רק מכות בכורות דאותו המכה היה לאלו שיוצאים ממצרים וזה היה הבירור הגדול, ומשם נתגלה ה'בני בכורי ישראל'].

וע"כ היה בישראל ד' חלקים שלא נגאלו ואינם שייכים למכות, ובזה יש לבאר דהיה חסר המכות כנגד אותם ד' חלקים, אמנם בקרי"ס ד'וחמושים עלו מבני ישראל', ובעת כזאת כל ישראל היו ראויין לגאולה נתווסף ד' חלקים כמבואר

כל ענין המכות הוא חלק מעצם היציאת מצרים ובירור מצרים לישראל

"מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמשים - רבי אליעזר אומר וכו' אמור מעתה במצרים לקו ארבעים מכות ועל הים לקו מאתיים - ר"ע אומר וכו' אמור מעתה במצרים לקו חמשים מכות ועל הים לקו חמשים ומאתיים מכות".

הנה לפי כל ג' שיטות התנאים, נמצא החשבון שבים לקו עוד ד' חלקים דהיינו נ' מכות לעומת עשר מכות, והוא ד' חלקים נוספים. ואולי יש לבאר עוד דבר בזה, דהנה מצינו בפסוק 'וחמושים עלו בני ישראל', והיינו דמתו בשלושת ימי אפילה ד' חלקים מכלל", ולפי"ז הרי כל המכות תכליתם היה לא רק להיות נגע למצרים, אלא גם רפואה לישראל, ועומק הרפואה לישראל היינו כמבואר בקטע הקודם, דכל ענין המכות הוא חלק מעצם היציאת מצרים ובירור מצרים לישראל, וזה הטעם דיש כ"כ

דבאותו מכה כל ישראל היו יוצאים, [ולענין מה דאומרים באמת ואמונה המכה בעברתו כל בכורי מצרים, הלשון עברה הוא מלשון הפסוק ישלח בם חרון אפו ומשלחת וכו', ויש"ל עברה הוא כמ"ד ר"א דהוא הדבר הראשון, משא"כ לר"ע ועדיין צ"ב].

החשבון, ואמנם מה דלא היה במכות בכורות כיון דעדיין לא יצאו ולא היה נשלם הדבר לא רק דמתו אלא אלו שיצאו בפועל ולא נתיאשו מהגאולה היה שייך לשלימות הדבר, ומ"מ אין זה סתירה דמכת בכורות היתה המכה שבאותו המכה היה תלוי היציאה, כיון

סימן ר'

רבי יוסי הגלילי אומר מניין אתה אומר שלקו במצרים וכו' ר"א אומר מניין וכו' ור"ע אומר מניין

ולאור זה יש לבאר מה דאיתא לעיל בהגדה מעשה בר"א ור"י וכו' ור"ע 'שהיו מסובין בבני ברק', וכידוע שאתרא דר"ע הוא בבני ברק, והם כולם הגיעו לסדרו של ר"ע, ולפי הנ"ל יש לבאר דלפי ר"ע הרי הוא דרש שלב נוסף להיציאה שלא דרשו שום אחד מהם, וע"כ הגיעו לר"ע לשמוע ממנו, והיה לוקח דבר זה זמן גדול עד שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיעו זמן ק"ש של שחרית.

"כמה מעלות טובות למקום עלינו"

והנה האברבנאל [וכן הוא בהגדת מעשי ה'] יחס את הפיוט לרבי עקיבא וכהמשך דבריו הקודמים, ונראה לבאר הלימוד בזה לפי הדעות אלו שזה הוא מימרא דר"ע, שהרי במיוחד אנו רואין בר"ע את כח המהלך של ר"ע שדרש

הטעם שכל התנאים באו לבני ברק לשמוע ההגדה מרבי עקיבא, כיון שהוא המחדש בריבוי המכות ולדבריו יש יותר יציאה מצרים עי"ז

מצינו כאן שנחלקו ר"י הגלילי ור"א ור"ע כמה מכות היו, לדעת ר"י הגלילי במצרים י' ועל הים חמשים, ולדעת ר"א במצרים ארבעים ועל הים מאתים, ולדעת ר"ע במצרים חמשים ועל הים לקו חמישים ומאתים.

והנה בעומק המחל' יש כאן אריכות גדולה, היינו דעד כמה מכות נתחדש שיצאו במצרים כשיעור זה הוא היציאה והגאולה, וזהו העומק דכל המרבה לספר ביצי"מ וכהנ"ל להרבות היציאה, וכיון שכן נמצא שר"ע הוא המחדש לנו את השיעור הכי גדול של מספר המכות, ונמצאו שהיציאה היתה כקיום זה.

שיש יותר מכות, והרחיב בשבחים ועל זה דרש ג"כ כל השבחים כאן בגדר וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, וגם המשיך הסיפור שלא רק על היציאה אלא עד הסוף עד הגאולה עד בנין בית המקדש, וכן רואים במשנה פסחים (דף קטז, ב) שר"ע הוסיף על התנאים בברכת הגאולה.

הקרבנות, ולפי האמור זכינו לעוד עומק במה דכל התנאים הגיעו לר"ע לדרוש ההגדה ולמה אצל ר"ע איחרו ההגדה כל הלילה, שרואין בכאן הלימוד בהרחבת ההגדה אצל ר"ע, שר"ע התחיל החידוש לדרוש כל האילו וכו' עד שמגיעים לשבח הבית המקדש.

ונראה לבאר עוד נקודה עמוקה, דנתבאר כבר בכמ"ד נקודת הלימוד של ר"ע בחורבן בית המקדש בגמ' סוף מכות, דכל הדברים הם מדריגות להגיע לסוף הדבר, וכמו שראה בעת נבואת זכריה על חורבן בית המקדש החחלת הבנין לנבואת אוריה 'דעוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים' ולפי"ז הרי בכל מה דדורשין באילו וכו' יש הרבה קושיות כידוע למשל מקשים מה המעלה אילו קירבנו להר סיני ולא נתן לנו את התורה ועוד כהנה מעלות, אמנם כפי מהלכו של ר"ע שראה כל הדברים כחלק מהבנין, וע"כ חילק כל חלק בפנ"ע לשבח בפנ"ע, וזהו נקודה מיוחדת שר"ע היה מלמד לנו על ענין זה.

'לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפילה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה וכו' רבי עקיבא אומר: כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים עד ברוך אתה ה' גאל ישראל.

הרי ר"ע המשיך הדבר על הבית המקדש, וכן מסיים בכאן באילו השבח האחרון על בנין בית המקדש והקרבנות

סימן ר"א

אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם

וכדכתיב "וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות וה' נתן את חן העם בעיני מצרים, אמנם הרשב"ם ובאבודרה"ם כתבו שמדובר כאן על ביזת הים. וישל"ע

מה תועלת בממון ששאלו במצרים אם קיבלו ביזת הים הראב"ן והשבלי הלקט פירשו, דהממון בכאן הוא בעת יציאת מצרים,

אם זה ביזת מצרים מה היה התועלת בזה, וכבר ידועים דברי חז"ל שלא יאמר אותו צדיק וכו', אמנם נראה לבאר גם טעם בדרך פשט לשם מה היה הענין שלקחו הממון שלהם, ובפרט אם יקבלו זה אח"כ בביזת הים.

והנה כתב הגר"א במגילת אסתר על הפסוק 'להשמיד ולהרוג וכו': "פירוש שיש באדם ד' דברים, נפש, רוח, נשמה, וגוף, וקנין, וזה שהמן רצה לעקור הכל, והן 'להשמיד' אלו המצות שהם נגד הנשמה, 'להרוג' הוא הרוג החיוני, 'לאבד' אפי' הגוף הגופני מן העולם שלא ישאר שם ישראל, 'ושללם לבז' הוא הקנין, שיהיה לבז ולא יהיה במקום אחד, שלא ישאר שמם בעולם. ורואים מדברי הגר"א שהממון של האדם הוא הקנין

שלו. [ועי' גמ' חולין דף צ' לענין יעקב אבינו שהצדיקים חביב עליהם ממוןם יותר מגופם, ולפי הגר"א יבואר העומק בזה, ועי' בגמ' (סוטה דף ב') מ' יום קודם ליצירת הולד בת קול יוצאת וכו' שדה פלוני לפלוני, והרבה יש לפלפל עוד בענין זה ואכמ"ל, עי' יחלק שלל פורים בענין זה].

ולפי האמור הרי כחלק מהכאת הבכורות ויציאת מצרים היה גם חלק זה שלוקחים הממון של המצרים, שהוא הקנין של האדם, ולזה היה צריך לעשות זה בעת יציאתן ממצרים ולא בעת ביזת הים, שאז הדברים הם היו כבר הפקר, ולכן גם בתוך עצם היציאה היה ענין לקחת גם את ממון הקנין של המצרים.



סימן ר"ב

אילו נתן את ממוןם ולא קרע לנו את הים

אם הממון בביזת הים זה קיום הרכוש גדול, והטעם שלא היה דין תורה בגוים על הממון הזה

והנראה קצת סמך לזה, להראשונים שפירשו על יציאת מצרים ולא על ביזת הים.

בפירוש 'את ממוןם' נחלקו הראשונים, בראב"ן ובשבלי הלקט ועוד פירשו שהוא ביציאת מצרים, ובשבלי הלקט הוסיף שהיה זה זכר על שעבודם לנו, אמנם הארחות חיים ואבודרה"ם כתבו שמדבר על ביזת מצרים עיי"ש.

והנה ידוע מהגר"א (אמרי נועם ברכות דף ט) דהקיום של 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' היה בביזת הים, אמנם שלא יאמרו אותו צדיק ארבע מאות שנים וכו' קיים בהם, ואילו 'ואחרי כן יצא ברכוש גדול' לא קיים בהן. לכך נתקיים זה כבר ביציאת

יחלק אילו נתן את ממונם ולא קרע לנו את הים שלל תכה

‘ואחרי כן יצאו ברכוש גדול’

הנה בשעת יציאת מצרים אמר הקב"ה למשה (שמות יא, ב) 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו' כלי כסף וכלי זהב, ופירש"י: 'הזהירים על כך שלא יאמרו אותו צדיק אברהם ועבדו וענו אותם קיים בהם, ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם' ועי' גמ' ברכות (ט).

ובל המפרשים כבר הקשו וכי בלי הטעם 'שלא יאמר אותו צדיק, אין הקב"ה צריך לקיים הבטחתו, והגר"א (אמרי נועם בגמ' ברכות שם) פירש שעיקר הבטחת "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" נתקיים בביזת הים, ומצד הדין היה די בכך לקיום הבטחה של הרכוש גדול, ורק משום שלא יאמרו אותו צדיק, לכך הקדים לתם להם גם ביזת מצרים, אך מ"מ החשיב הקב"ה החשיב את קרי"ס כחלק מיציאת מצרים.

ונראה לבאר עוד דמה הטעם שהקב"ה מחשיב עיקר הקיום ואחר כן יצאו ברכוש גדול מזמן ביזת הים ואברהם אבינו יחשוב שזה אחרת והוא צריך להיות מיד ביציאת מצרים, והנראה בזה דכתב הרמב"ן (פרשת לך לך פי"ב) ויהי רעב בארץ - הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם: ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים

מצרים, אמנם עדיין צ"ב דהרי לא אומרים על חלק זה דביזת הים שהוא היה עיקר הקיום הרכוש גדול.

וחנה מצינו בגמ' סנהדרין בסוף פרק חלק, פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלו - תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו - אמר גביהא בן פסיסא וכו' להן: מהיכן אתם מביאין ראייה - אמרו לו: מן התורה - אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה. שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה - תנו לנו שכר עבודה של שלשים שנה וריבוא, ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. מבואר שלא תבעו על ביזת הים, ואם הם תבעו לא היה תשובה שרק מה שיצאו ממצרים היה חלף עבודתם, אמנם לא מצינו שהיה דין תורה על הממון דלקחו בביזת הים, ובפשוטו היינו משום דאותו ממון היה כבר הפקר ולא שאלו מהם ולא לקחו להם כלום, וע"כ שביזת הים היה לאחר מותם ופשוט שאפשר לקחת, וכאן הרי אומרים 'אילו נתן לנו את ממונם' הנתינה היה ביציאת מצרים.

ולפי האמור דאת ממונם היינו על הממון ביוצאי מצרים, יבואר דלענין זה היה צריך נתינה, דהיה צריך את חן העם בכדי לקחת הממון מהמצריים במצרים, וכדכתיב "ונתתי את חן העם" ועל זה אומרים "ונתן לנו את ממונם" על חלק זה.

מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר (שמות א כב) וכל הבת תחיון, והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. ולפי האמור נפלאים הדברים דאצל אברהם אבינו הרי מיד ביציאת מצרים זכה להרכוש גדול, וע"כ היה אומר באותו זמן שלא נתקיים ואחר כן

יצאו ברכוש גדול, וביתר עומק שהרי חלוק הקיום 'רכוש גדול' במצרים מביזת הים, דהרי ביזת הים לא זכו זה מהמצרים, ורק לאחר שהם נהרגו הם לקחו מזה כמו מהפקר, אמנם הרכוש שזכו בשעת יציאת מצרים היה אחרת לגמרי, ואצל אברהם אבינו בפרשת לך לך, הרי המצרים נתנו לו הרכוש, ומשום הכי היה אומר אברהם אבינו שהקיום הרכוש גדול הוא צריך להיות שהמצרים יתנו זה ובעת יציאתו, ולא הרכוש גדול שבשעת קרי"ס.

סימן ר"ג

אילו ספק צרכינו במדבר ולא האכילנו את המן

במה שסיפק צרכינו במדבר ואכילת המן נתחלקו לב' דברים בפ"ע

רואים דנתחלק כאן לב' דברים, סיפק צרכינו במדבר, ואכילת המן, והגם דהמן היה ברור דזה ג"כ סיפוק צרכינו, אמנם יש לבאר [וכמדומני שהשפת אמת עמד בזה] דאכילת המן היה לחם משמים לחם אבירים, וע"כ היה בדרגה גדולה עד מאד, ולכך אינו נכלל בסתם סיפוק צרכינו.

והנה איני יודע לאיזה דברים בדיוק הכוונה הוא בסיפוק צרכינו, דהרי היה זה בכמה דברים, וכמו שאומרים בפרשת ואתחנן, 'שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה, ויענך וירעיבך'

וגו'. אמנם היה ג' דברים במיוחד שהיו במדבר, והם ענני הכבוד בזכות אהרן הכהן, ובארה של מרים בזכות מרים, וה'מן' בזכות משה רבינו. ויש לדון אם נכלל בזה גם בארה של מרים, וכן ענני הכבוד ב'סיפק צרכינו במדבר', ואם אינו נכלל צ"ב, למה לא אומרים זה בפ"ע, ואם הוא כן נכלל צ"ב למה המן הוא חלוק משאר הדברים, דהגם שהוא חלוק משאר צרכינו, אבל כמו"כ הם הענני הכבוד ובארה של מרים.

למה בסוכות עושים זכר רק לענני הכבוד ואין עושים זכר למן ולבארה של מרים והנה החג דסוכות הוא לזכר ענני הכבוד [ונחלקו בגמ' (סוכה יא) ר"ע ור"א,

יחלק אילו נתן לא את המן ולא נתן לנו את השבת שלל תכו

מצרים נגמר בקרי"ס], וכן יש לפרש דמתן תורה הוא הגמר, וכמבואר בראשונים בפרשת וארא (ועיין בספורנו) דלשונות הגאולה "ולקחתי לי לעם" הוא לענין קבלת התורה, הרי שהוא חלק מיציאה, אמנם כאן מספרים על כל הדברים שאירעו במדבר ובהמשך לזה, עד ארץ ישראל עד הבית המקדש.

ולפי"ז יש לתרץ, דהנה הבני יששכר מבאר, שהטעם דיש זכר רק לענני הכבוד בסוכות ולא לאידך דברים, שהוא משום דענני הכבוד באו להם מיד ביציאת מצרים, וע"כ זה שייך לזכר יציאת מצרים, משא"כ שאר הניסים. ולפי"ז כאן הוא להיפך דכאן הפיסקא דאילו הוציאנו לא בא דייקא לענין הני דברים, שמישך שייך ליציאה, אלא לענין כל הטובות שנמשכו מיציאת מצרים ואילך, וע"כ הוא להיפך לענין זה, שנס המן היה נחשב גדול ביותר לעומת הענני הכבוד והבאר, שאין מפרטים בפרטות הני דברים.

אם הוא זכר לסוכות ממש או זכר לענני הכבוד, ופסקינן דהוא זכר לענני הכבוד. והק' הבני יששכר למה עושים זכר רק לענני הכבוד ולא עושים זכר למן ולא זכר לבארה של מרים עיי"ש. ועכ"פ צריך לבאר זה, דמצד אחד כאן בהגדה עושין זכר גדול ל'מן' כדבר בפנ"ע שאינו נכלל בסיפק צרכינו הכולל הכל, ואילו הענני הכבוד ובארה של מרים נכלל בזה ואין זכר בפרט על זה, ואילו בסוכות הוא להיפך, דשם רואים שעושין יו"ט על הדבר המיוחד שבענני הכבוד ולא על המן וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה ביסוד יציאת מצרים כפשוטו נגמר ענין היציאה בעצם יציאת מצרים, אמנם יש דעות בראשונים דגם קרי"ס הוא המשך ליציאת מצרים, והוא הגמר דיציאת מצרים [והשווה לזה, דברי הגר"א דהקיום של "ואחרי כן יצא ברכוש גדול" נתקיים בביזת הים, ומזה רואין דענין יציאת

סימן ר"ד

אילו נתן לא את המן ולא נתן לנו את השבת וכו' ולא קרבנו לפני הר סיני

בשלח כתב גם פרה אדומה]. והנה כאן מזכיר רק את השבת ולא אידך מצות שניתנו לפני שקרבנו לפני הר סיני. ויש מקום לומר שהטעם דמזכירין רק שבת ולא שאר מצות שהוא משום שהשבת

בהא דלא מזכירין שאר המצות שהיה במרה, ואם השבת כאן הוא השבת שניתנה אחר המן

הנה במרה נצטוו ישראל על שבת דינין וכיבוד אב ואם [ורש"י בפרשת

נחשבת מתנה טובה וכדרשת חז"ל [שבת י' מתנה טובה גנוזה היא לך והודיעם' משא"כ אידך, אמנם בשבח קבלת התורה אומרים שהקריבנו להר סיני אפילו עוד לפני נתינת המצות, וא"כ שוב צריך לבאר דהרי אין מדברים על המצות שניתנו במרה אלא רק על השבת.

והנראה בזה, כפי המבואר בשפת אמת דהשבת כאן הוא השבת שניתנה במן, ולא השבת שניתנה במרה, וכן מבואר סדר הדברים דבמרה היו עוד לפני המן, וכאן מקודם מזכירין המן, ואח"כ השבת. ובשפת אמת מבאר הדבר דחלוק השבת שהיה במרה מהשבת שהיה ניתן אחר המן, שבשבת זה כתוב בפסוק לשון מתנה, וכדכתיב "ראו כי אני נותן לכם השבת" עיי"ש.

ועוד נראה לבאר, דהנה במהר"ל מבאר מה דדרשו חז"ל אילו שמרו ישראל ב' שבתות מיד היו נגאלין, ולא שמרו ישראל, דמיד אחר פרשת שבת במן כתיב 'ויצאו מן העם ללקוט', והק' המהר"ל דהרי הם קיימו כבר שבת במרה. וביאר שם שכיון שבמרה מבואר בגמ' שבת (דף פז:) וקמפלגי בשבת דמרה, דכתיב, כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה אמר רב: כאשר צוך - במרה. מר סבר: אשבת איפקוד, אתחומין לא איפקוד. ויש מאן

דאמר דלא היה מצוה אתחומין ונמצא דלא היה קיום השבת בשלמותו כיון שלא היה מצוה בכל דיני השבת. וכיון שכן גם כאן יש לומר דלענין זה הוא חלוק השבת במרה שמזכירין רק השבת שניתנה לאחר המן דהיה בשלימות השבת גם עם הלכות תחומין. [אמנם צ"ב למ"ד שם דגם אתחומין איפקיד]. ובענין זה דהיחודיות של שבת הוא בענין זה דמצווה גם על תחומין [ולדעת תוס' שם בשבת הוא דיני הוצאה] זה ביארנו במקו"א באריכות גדולה דשורש השבת הוא נלמד ממלאכת הוצאה דזה מגלה לנו דלא צריך להוציא שום דבר ממקום למקום והכל מסודר, והבן. ולפי"ז זהו המיוחד בשבת במן שבפרשת מן ניתן השבת אם מצות שביית שבת מהוצאה וזהו השבת בשלימות שהוא גילוי מילתא על מתנה דשבת, ולא צריך להוציא שום דבר בשבת כיון שהכל בא אל מקומו בשבת והוא עומק המתנה והמנוחה שיש בשבת וזה לא היה להם זה במרה.

[אמנם עדיין יש להעיר דבלוחות שניות בפרשת ואתחנן כתיב "שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך" והיינו במרה, והרי למה שמירתנו כהיום יהיה מצד הקבלה במרה, אם במרה לא קיבלנו כל השבת למ"ד אתחומין לא איפקיד, וצ"ב].



סימן ר"ה

אילו נתן לנו את השבת

יציאת מצרים ושמירת שבת והכח על ידי יציאת מצרים להתאחד עם השבת

הנה איתא במדרש רבה (שמות א' כח) וז"ל: וירא בסבלותם, ראה שאין להם מנוחה, הלך ואמר לפרעה מי שיש לו עבד אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת, ואלו עבדיך אם אין אתה מניח להם יום אחד בשבוע הם מתים, אמר לו לך ועשה להן כמו שתאמר, הלך משה ותיקן להם את יום השבת לנוח, עכ"ל.

והנה איתא בטור (ס' רפ"א) לבאר התפילה 'ישמח משה במתנת חלקו' וז"ל: פירוש ישמח משה, כשהיו אבותינו במצרים וראה משה כובד השיעבוד שהכבידו עליהם, ביקש מפרעה שיתן להם יום אחד בשבוע שינוחו בו, ונתנו לו ובחר ביום השביעי וכאשר נצטוו על יום השבת שמח משה שבחר בו, וזהו ישמח משה במתנת חלקו עכ"ל.

והנה יש להעיר דהרי משה רבינו היה לחד דעה במדרש רבה (פרשה א' כז) בן ארבעים שנה, או בן עשרים וכן מיד הרג המצרי וידע ברוח הקודש ועוד, ואיך אפשר לומר שמשה רבינו לא ידע משבת בעת שאמר לפרעה, אמנם ביותר קשה דמשה רבינו שמח בשעת קבלת התורה שראה שניתן לנו השבת, ועל שזכה להיות אותו היום שבחר בו, והרי השבת ניתנה במרה, ושוב ניתנה עוד

הפעם בנתינת המן, וכיון שכן הרי חוץ מעצם ההערה דבשעתו שבקש משה רבינו מפרעה שינוח בשבת בודאי ידע מזה, אבל ביותר מזה הרי בשעת קבלת התורה לא נתחדש השבת, ורק זה היה במרה וכן במן, והכל צ"ע.

וגם בשבחים שאומרים 'אילו' וכו' אומרים 'אילו נתן לנו את השבת' ולא קרבנו לפני הר סיני דיינו. ויש להעיר בזה ב' הערות: א'. דהרי בסדר הדברים השבת כבר ניתנה במרה וכיון שכן היה צריך זה להיות מקודם שנדבר על המן [והערה זו כבר איתא בשפת אמת פרשת בשלח], ב'. ועוד יש להעיר שהרי ניתנו לכלל ישראל עוד מצות במרה מצות כיבוד אב ואם ודינים ופרה אדומה, ולמה רק על שבת יש הדגשה במיוחד שניתן לנו דבר זה.

אחא שבאמת אין זה הערה כ"כ, כיון דשאר המצות אינם מחייבים כל כך שבח לעומת שבת קודש, וכבר משבחים בהמשך על כל התורה שניתן לנו בהר סיני, ורק שכאן פורטים מקודם נתינת השבת שהוא יום לעונג ולמנוחה, ופשוט.

עוד יש להעיר מדברי הרמב"ם, (פרק ד' מחו"מ הלכה א') שכתב, דחובת סיפור יציאת מצרים נלמד מזכור את היום אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור

את יום השבת לקדשו, ומשם נלמד המצוה לזכור, וצריך ביאור מהו השייכות והקשר ביניהם.

השבת היא בחינת חירות בזמן, ויציאת מצרים היא חירות בנפש

והנראה בזה בהקדם יסוד גדול שנלמד מדברי השפת אמת בכמ"ד, ובזה יבואר לנו בקשת משה רבינו לענין שבת, והקשר שנלמד בישמח משה בשמירת שבת, ומה נתחדש אצל משה רבינו בקבלת התורה לענין שבת ועוד.

דהנה אומרים בשבת שהוא 'זכר ליציאת מצרים', וצ"ב דהרי שבת יסודה ביום השביעי מימי הבריאה. והוא כי יציאת מצרים היא השלימות של השבת, כי שבת היא בחינת חירות בזמן, ויציאת מצרים היא חירות בנפש. וכל זמן שלא קיימת חירות בנפש אי אפשר, ואין מי שיכול לחוש חירות בזמן, ולכן רק מיציאת מצרים ואילך החלו להמשיך קדושת השבת בעולמנו. וכך כתב בשפת אמת פרשת בשלח (תרל"ז) וז"ל: ורק בני"ה שהם יכולין להתדבק בגופא דמלכא ניתן להם השבת. ולכן לא היו יכולין לקבל השבת עד אחר יצ"מ שנזדככו נפשות בני"ה. וז"ש וזכרת כי עבד היית כו'. אף שעיקר השבת כי בו שבת. רק שהוא זכר ליצ"מ. כי ע"י יצ"מ נעשים בני"ה ראויין להשבת כנ"ל. כי המה דבוקים בשורש השפעות החיות מחי החיים, עכ"ל.

ובפרשת ואתחנן (תרנ"ז) כתב וז"ל: כי הנה שבת היא נחלה בלי מצרים ולכן שבת זכר ליצ"מ כי א"י לזכות

לשבת רק אחר יציאת מצרים לכן שבת לישראל עדות על יצ"מ, עכ"ל.

ובפרשת בא (תרנ"ג) מבאר לנו עוד השפת אמת דרך בריאה כמו עם ישראל יכולה להכיל בתוכה את קדושת השבת וכן השבת היא זכר ליציאת מצרים, למרות שהשבת נוצרה בבריאת העולם. וז"ל: ביציאת מצרים נעשו בני"ה כלים להיות הקדושה בתוכם בכלל ובפרט כו'. ולכן אמר משה רבינו זכור את היום כו'. כי לימד לבני"ה שבכח זכירת יצ"מ יכולין להוציא מהכח אל הפועל רשימה קדושה זו שקיבלו בני"ה בעצם היום הזה. וכמו כן בשבת קודש יכולין להתדבק ברשימה קדושה הנ"ל שקיבלו בני"ה ביצ"מ. לכן גם שבת הוא זכר ליצ"מ, עכ"ל.

[ועיין עוד במהר"ל בתפארת ישראל (פרק מד) למה השבת שהוא זכר למעשה בראשית שייך דווקא לישראל, וכתב בזה"ל 'כי דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי. כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם. ולכן השלמת ישראל היה כמו השלמת העולם' ע"כ]. והנראה לפי זה דזה ודאי שידע משה רבינו על שבת בראשית, וכן שניתן לכלל ישראל שבת בראשית במרה, אמנם בקשת משה רבינו לפרעה היה התחלת הקיום דשבת כנגד מתן תורה, דהיינו קיומו של השבת בבריאה מיתלא תלוי בזה ששבת הוא זכר למתן תורה על 'וזכרת כי עבד היית וגו' והיינו על ידי היציאה בחירות הנפש אפשר לקבל החירות בבריאה כראוי, ולכן

יחלק אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו שלל תלא

ממקומו' שביתה בשבת והוא החירות בנפש, וזהו השלימות בחירות ששייך לכל השבחים הקודמים שהוא המשך היציאה ביציאת מצרים ובזה במיוחד מצות שבת ולא שאר המצות, ולא אפילו החלק של שבת שניתן במרה אלא רק השבת שניתן לנו במתנה בפרשת המן, שהוא מיועד לשביתה.

ולפי האמור זכינו לעוד טעם לקריאת השם 'שבת הגדול', דהרי רק על ידי יציאת מצרים יכולה השבת להיות 'גדול' דהיינו שבכדי לקיים השבת יש לחבר לכלל ישראל, שיהיה החירות בזמן עם החירות בבריאה, ומאז בשבת הגדול שכלל ישראל היה נוהג בחירות במצרים, בזמן הנס שקשרו לכרעי המטה ולא היו מפחדים הרי התחיל מזה חירות ביציאת מצרים, והשבת התחילה להיות נשלמת בזה, ובזה השבת נעשה 'גדול' והכל הוא מכח הנס שנתגלה החירות בכלל ישראל, ובזה היה הכל אחד הנס וגילוי השבת.

בקשת משה רבינו לפרעה היה על חלק זה על הצורך בשבת לא רק מצד הבריאה אלא גם על הצורך מצד כלל ישראל, ובזה דניתן לנו שבת במתן תורה דהיינו 'ישמח משה במתנת חלקו' הוא הקיום השבת דתלוי בקבלת התורה, והוא כידוע ג' שבתות, שבת בראשית, שבת מתן תורה, ושבת לעתיד לבוא, ותפילת שבת בשחרית הוא כנגד שבת מתן תורה וכמו שאומרים בישמח משה על קבלת התורה, והיינו החלק השבת מצד חירות הנפש להשלים החירות בבריאה. ולזה שמח משה רבינו.

ולפי"ז יש לבאר גם הלימוד בשבת המיוחד בשבת 'אילו נתן לנו את השבת' דהיינו על מתנה דחירות בשבת על השביתה בשבת, שהרי במרה היה ניתן לנו שבת לא כחלק זה, אלא רק לקיום מקצת מצות לפני גמר הגירות אמנם בפרשת בשלח ניתנה שבת אצל המן, ובזה הרי ניתן לנו השבת בכדי לשבות, ששם מצווה עלינו 'אל יצא איש

סימן ר"ו

אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל

כי מציון לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה, כדרשי' בספרי למען תלמד ליראה וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד

בביאור השייכות של התורה לכניסתנו לארץ ישראל

צ"ב מהו השייכות של התורה לכניסתנו לארץ ישראל. והנראה בזה ע"פ התוס' (ב"ב דף כא) שכתבו וז"ל: [ד"ה

וזהו הכוונה אילו נתן לנו את התורה בלי א"י, גם דיינו, וכל שכן עתה שיש לנו את א"י. ולענין זה יש לומר דצריך את מקום המקדש, אמנם עיין בהמשך שאמר לענין בית הבחירה - לכפר על כל עוונותינו, ויש"ל דנקודה זו הוא הוספה של בנין בית המקדש, ואף דמצד לימוד התורה לא היה צריך זה.

לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה עכ"ל.

ובזה יש לפרש מה שאומרים יה"ר שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקינו בתורתך, דעיקר השלימות של התורה הוא בארץ ישראל,

סימן ר"ז

אילו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית הבחירה

נפלא, שיש כאן ב' נקודות: שגמר יציאת מצרים הוא בביאתנו לארץ ישראל, ועוד שלא רק זה אלא בעת שיבנה בית הבחירה, וכפי שמבואר באז ישיר שאומרים אחר כל השירה 'תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבטך פעלת ה' מקדש ה' וכו', אמנם כאן במיוחד מתואר גמר הכניסה לארץ ישראל, בהבאת הביכורים.

ולפי"ז נפלאים הדברים שנדרש בהגדה דוקא הפרשה דהבאת ביכורים, שהוא השלמת יציאתנו ממצרים להגיע לארץ ישראל להיות מביא הביכורים. אמנם מכאן ממה שאומרים באילו הכניסנו לארץ ישראל שהוא 'לכפר על כל עוונותינו', לכאורה משמע שמדברים כאן על הקרבנות שמקריבים בבית המקדש שהם לכפרה ולא על הבאת ביכורים, ועדיין צריך ביאור.

הטעם שנדרש בהגדה דוקא מפרשה דהבאת ביכורים, כיון שהוא השלמת יציאתנו ממצרים להגיע לא"י ולהביא הביכורים

בליל הסדר דורשים בהגדה בפרשת כי תבוא בפרשת הבאת ביכורים, וכדברי הרמב"ם (הלכות חו"מ פרק ז') כל הדורש בפרשה זו הרי זה משובח, וכבר נתבאר לעיל הרבה כמה נתיחדה פרשת הבאת ביכורים במיוחד ששם מסופר בענין יציאת מצרים, לדרוש דוקא מפרשה זה ואיננו חוזרים כאן על הדברים אלא רק משום שכאן נתווסף עוד נקודת לימוד.

דחנה בשיר השירים (פרק ב' ג') כתיב "התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר" וכל הפרשה שם עוסקת ביציאת מצרים, והפירוש של 'התאנה חנטה פגיה', פירש"י: הגיע זמן של ביכורים לקרב שתכנסו לארץ' ורואים מכאן דבר

סימן ר"ח

ובנה לנו בית הבחירה לכפר על עוונותינו

ולדעת הספורנו דבלי חטא העגל לא היה צריך את בנין המשכן, אלא היה השראת השכינה 'בכל מקום שאזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך', א"כ לא צריך להזכיר שבח של משכן דבעצם לא היה צריך לזה. אמנם עדיין צ"ב מה הטעם לענין בנין בית המקדש דכן מזכירין זה, ועיין בזה.

והנראה לדון, דחלוק משכן מבית המקדש, ואפילו אם נאמר דתכלית המשכן הוא משום השראת השכינה, ולפי"ז יבואר דאינו צריך להזכיר זה, דבלי חטא העגל היה לנו מזה בלי המשכן, אמנם תכלית בית המקדש הוא אחר והוא להקריב הקרבנות. אמנם בראשונים אי אפשר לומר דאינו משמע כן ומה דנחלקו לענין טעם בנין המשכן, כן הוא לענין טעם בנין בית המקדש, [וכמבואר ברמב"ן ספר המצות] ולפי"ז ההערה נשארה במקומה.

והנראה בזה, דבעצם כל השבח הוא על ארץ ישראל, וכמו דמצינו בפרשת גאולת יצי"מ דלא הוזכר בשום פעם בית המקדש, אלא רק "והבאתי אל הארץ", אמנם בכדי שישאר קיום בא"י, הרי צריך בית המקדש לכפר על העוונות דאל"כ הרי בזה יגלו מארצינו, ונמצא דהשבח של בית הבחירה הוא כרוך

הטעם שרק כאן הוזכר שהמעלה בבנין בית הבחירה היא 'לכפר על כל עוונותינו'

יש לדקדק, דבכל ט"ו המעלות לא הוזכר בכל אחד מהן מהו המעלה, ורק כאן הוזכר להדיא שהמעלה בבנין בית הבחירה היא 'לכפר על כל עוונותינו' וצ"ב. עוד יש לדקדק ובזה בעצם יתיישב ההערה הראשונה, דכידוע נחלקו הרמב"ם והרמב"ן [בספר המצוות (מצוה כ) וברמב"ן בהשגות שם, וכן בריש דברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה, וברמב"ן בריש פרשת תרומה] אם עיקר בנין בית המקדש הוא משום "ושכנתי בתוכם", או בשביל הקרבנות, ולכאורה כאן רואים להדיא דהטעם הוא משום קרבנות וכפרה, וכדעת הרמב"ם, [אמנם יש להעיר דבנוסח הרמב"ם בחלק מהדפוסים חסר חלק זה] ולפי"ז מיושב ההערה הראשונה דזה מה שאמר בעל ההגדה הטעם כיון דאין זה ברור טעם הדבר, וצ"ב.

אמנם יש לעורר בזה עוד הערה, דלכא"ו צ"ב למה לא הוזכר כאן ענין בנין המשכן, אלא הוזכר רק ענין בית המקדש [וכן ישל"ע "באז ישיר" דמבקשים על המקדש אמנם לא על המשכן].

והנה בטעם בנין המשכן, כידוע נחלקו בזה הרמב"ן והספורנו, אם בלי חטא העגל היה צריך את המשכן או לא,

הארץ אבל הוא מכיר קיומו של א"י בקיומו של בית המקדש, משא"כ במשכן.

בפסוקים של המביא ביכורים יש ה' פסוקים ולא נדרשו אלא רק ד' פסוקים

והנה יש להעיר שהרי בפסוקים של המביא ביכורים יש ה' פסוקים, אמנם לא נדרשו אלא רק ד' פסוקים, ולכאורה הביאור בזה הוא מכיון שרק הד' פסוקים הם מדברים על ענין יציאת מצרים, והפסוק האחרון הוא על בית המקדש, אשר הוא אינו שייך ליציאת מצרים, ואמנם במדרשים ישנם דרשות על הפסוק האחרון, אשר לפי"ז יהיה הערה גדולה על דברינו, דהמעלה לדרוש בפרשת ארמי אובד אבי, הוא בשביל זה, מאחר שאין אנו דורשים את הפסוק האחרון, ובמדרש וכן בילקוט (תתקלח) זה נדרש על הפסוק האחרון, וכפשוטו זה לא נאמר מכיון שזה אינו נוגע לנו לכניסה לארץ, אלא רק אלו הד' פסוקים הקודמים שהם בענין יציאת מצרים, וכיון שכן הרי הוא דבר פלא לומר שידרוש משם, דהרי סו"ס אין דורשין חלק זה.

אמנם יש לדון בזמן שבית המקדש היה קיים, כן היו דורשים, ובהגדה שנאמר אחר חורבן בית המקדש, הוציאו הפסוק האחרון, אשר לפי"ז יהיה חידוש גדול שבזמן שבית המקדש היה קיים היה דורשין גם פסוק חמישי, וכן משמעות הרמב"ם שמביא הלכה זו וכתב שדורשין כל הפרשה דארמי אובד אבי, ולכאורה היינו הכל. ומ"מ הלימוד הוא עדיין שייך לכל דברינו, דמ"מ מלמד

בשבח ביאתנו לא"י ושזה ישאר לדבר של קיימא. וע"כ רק בית המקדש הוזכר ולא המשכן. ולפי"ז מיושב למה מבארין הטעם דכיון דלענין משכן לא כתבנו א"כ למה אומרים השבח בא"י בבית המקדש, ולזה מפרשים משום שעי"ז יהיה לנו כפרה על הקרבנות, ושוב מיושב הקו' השלישית, דאין ראיה מכאן לשיטת הרמב"ם דתכלית בית המקדש הוא משום הקרבנות והכפרה, אלא רק בנוגע להשבח כאן מספרים על חלק זה, אבל לעולם יש לומר דעיקר מעלת בית המקדש הוא לענין עצם הקיום השראת השכינה שיש ע"י בית המקדש.

ולפי"ז אפשר לבאר הטעם דהמביא בכורים מספר על הבית המקדש, וכן המביא בכורים לבית המקדש והוא אומר בסוף הוידי' "ועתה הנה הבאתי אל המקום הזה" דהינו דכיון דהוא שבח על א"י ומספר דהקיום של הארץ הוא ע"י קיומו של הבית המקדש. [ואולי דגם זה נכלל בעומק אגרת הרמב"ן שכתב לבנו בהגיע לא"י, וראה כל המקום שמם וכתב דכל המקודש מחבירו יותר מחולל מחבירו, דבעומק קיומו של א"י הוא תלוי בבנין המקדש וע"כ כל זמן שאין הבית המקדש הוא חרב, וכן היה למשך כל הדורות ומה דאירע בתקופת האחרונה צריך ביאור בזה מצדיקי הדור מהי נקודת הלימוד בזה]. ועוד נראה לדון דהחלק מארץ ישראל והאופן דזה ישאר דבר של קיימא הוא דיהיה מחילת עוונות דאל"כ היו נגרשים מא"י, ונמצא דשבח זה הוא כלפי א"י, משא"כ לענין המשכן, וזה הטעם דהמביא בכורים בעצם הוא שבח

יחלק כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח שלל תלה

לנו מפרשת מביא ביכורים שכל יציאת מצרים עד ההולכה לא"י למקום המקדש, הוא שביל אחד ומהלך אחד של יציאה ממצרים עד לדרגת 'והבאתי אל הארץ'.



סימן ר"ט

כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור

שאמירת שלשה דברים אלו היא בכדי לקיים את מצות מצה ומרור כהלכתו, וכוונת ר"ג שלא יצא ידי חובתו היינו מצות פסח ומרור.

שש נפק"מ במחל' הראשונים אם הוא כדי לקיים מצות סיפור או לקיים מצות פסח מצה ומרור

והנה מצינו בזה כמה נפק"מ במחל' הראשונים הנ"ל אם זהו מעכב בקיום מצות סיפור, או בקיום מצות פסח מצה ומרור.

א. הנה אם הפירוש לא יצא ידי חובת הפסח מצה ומרור, א"כ הרי בזמן הזה רק המצה הוא מן התורה, וע"כ מן התורה הוא צריך לומר רק על המצה, אמנם על המרור והפסח אין צריך לומר כיון שהוא אינו מקיים המצה, והנה על הפסח הוא בכלל אינו מקיים, ועל המרור מקיים עכ"פ המצה מדרבנן, משא"כ אם זהו משום מצות סיפור יציאת מצרים, הרי הוא צריך לומר כל אלו ג' דברים ביחד בכדי לקיים הסיפור.

בפלוגתת הראשונים אם צריך לומר אלו ג' דברים לקיום מצות סיפור או לקיום מצות פסח מצה ומרור

הנה נחלקו הראשונים בדינא דר"ג האם לא יצא י"ח היינו מצות סיפור יצי"מ או דהוא מצות הקרבן פסח ומצה ומרור דבעינן לבאר הטעם שבו. שהרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"ה) הביא את דינו של ר"ג וסיים, 'ודברים אלו כולן הן הנקראין הגדה'. ובעמק ברכה (דיני הגדה אות א) הביא שדקדק הגר"ח בזה שאמירת שלשה דברים אלו הם מדין ההגדה בכדי לקיים מצות סיפור יציאת מצרים [וכבר הארכנו בכמ"ד בדברי הגר"ח שביאר ג' חילוקים שיש בין חובת סיפור יצי"מ בליל ט"ו לחובת זכירת יצי"מ בכל השנה ואחד מהם הוא שצריך לומר ר"ג היה אומר ובלא זה לא יצא ידי חובתו, וכל חילוק זה הוא כפי שכתב כאן לדקדק ברמב"ם שהוא כדי לקיים מצות סיפור].

אולם ברש"י (בפירושו על סדר ההגדה, וברמב"ן בספר מלחמות ה' ברכות ב' ב, וע"י עוד בר"ן על הרי"ף ואבודרה"ם) מבואר

ב. אם הוא לקיום מצות סיפור יש לדון טובא שאין צריך שכל אחד ואחד יאמר כן, אלא מספיק שבעל הבית יאמר זה, דהרי כך הוא הסדר של הסיפור, אמנם אם הוא לקיום מצות מצה ומרור בודאי אין מקום שיהיה יוצא זה על ידי הבעל הבית.

ג. עוד יש לדון האם צריך לומר זה בלשון הקודש או לא, דאם הוא לשם קיום מצות קרבן פסח ומצה ומרור, הרי יש לדון שהמקור דצריך לומר זה, הוא נלמד מדברי התוס' (פסחים דף קט"ז ד"ה ואמרתם) דכתיב 'ואמרתם זבח פסח' וכן כתב הבנין ציון (סי' ל), והרי באמירה זו יש לדון דמעכב לומר זה דוקא בלשון הקודש, משא"כ מצד הסיפור פשוט הוא שאינו מעכב הנוסח ולא הלשון.

ד. כתב החיי אדם (כלל ק"ל אות יט, ח) 'וכשיגיע למצה זו, צריך להגביה המצה להראותה למסובין, ויש שנושקין אותה, כדי לחבב המצוה בעיניהם. וכן כשיגיע למרור זה'. ומקור הדבר הוא מהשל"ה (נר מצוה מסכת פסחים לט) והנה יש לדון אימתי הזמן הוא לנשק המצה, ומלשון השל"ה שהוא מקור הדברים (מסכת פסחים) משמע דהוא מזמן עשיית המצוה, והרי אם בקיום של אמירת ר"ג אומר הוא מקיים מצות סיפור יצי"מ, הרי אין לזה שייכות עכשיו בקיום המצה, וכיון שכן הרי אין זמנו לנשק עכשיו, אמנם אם על ידי אמירה זו הוא מקיים את מצות המצה, א"כ הרי זמן קיומו הוא עכשיו.

ה. איתא בשו"ע (סי' תע"ג ס"ו) כתב הרמ"א בענין אמירת ההגדה 'ויאמר בלשון שיבינו הנשים והקטנים' וכתב עוד הרמ"א 'דהיה אומר זה בלשון לע"ז'. והנה אם אמירת ר"ג היה אומר הוא בכדי לצאת ידי חובת סיפור, הרי בודאי דצריך לומר זה כמו שאר ההגדה, אמנם אם הוא דנלמד מקרא ד'ואמרתם זבח פסח' והוא לקיום קרבן פסח יש לומר דלענין זה לא צריך לומר בלשון שיבינו הנשים והקטנים ובפרט הקטנים כיון דבעיקרו הוא לענין סיפור לקיים את חובת הסיפור, ועכ"פ יהיה צריך לומר בלשון קודש ולא בלשון לע"ז.

ו. עוד נפק"מ יהיה בזמן הזה דממנ"פ אינו מקיים מצות אכילת קרבן פסח, וכיון שכן יש לדון אפילו לענין מצה דהוא מן התורה אמנם אינו נלמד החיוב לומר הטעם דהוא רק מקרא 'ואמרתם זבח פסח' ולא לענין חובת מצה שנלמד מקרא ד'בערב תאכלו מצות'.

ובאמת קצת משמע דהוא מדין קרבן פסח ממה דבשבת הגדול כתב הרמ"א דאומר ההגדה עד ר"ג היה אומר, ואם הוא מחובת קרבן פסח הרי מבואר למה שלא יאמר זה בשבת הגדול כיון שכל ההכנה הוא רק לומר ההגדה, אבל את עצם הקרבן וקיום קרבן פסח ומצה, עדיין אין זה זמנו, וכל דברי ר"ג היה אומר הוא בענין זה, משא"כ אם הוא בכדי לקיים מצות הסיפור צ"ב דהרי אדרבה זהו עיקרו של הסיפור, וצריך ביאור למה לא יאמרו זה בשבת הגדול.

יחלק

כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח

שלל

תלו

אם הזמן לנשק המצה להראות החביבות
הוא רק בשעת אכילת המצה או בכל
שעת הסדר

כתב החיי אדם (כלל ק"ל אות יט, ח) 'וכשיגיע
למצה זו, צריך להגביה המצה
להראותה למסובין, ויש שנושקין אותה,
כדי לחבב המצה בעיניהם. וכן כשיגיע
למרור זה'. ומקור הדבר הוא מהשל"ה
(נר מצוה מסכת פסחים לט) וז"ל: "יחשוב
האדם המצה הבאה לו פעם אחת בשנה,
ואחר כך כל השנה אלו מצוות עוברות
ממנו. על כן בשעתם יכבדם ויאהבם
וידבק בהם, לא יפרד מחשבתו מהם.
וראיתי מבני עליה המחבבים מצוות, היו
מנושקין המצות והמרור, וכל המצוות
בעת מצוותן. וכן הסוכה בכניסתם

ובציאתם. וכן ארבעה מינים שבלולב,
והכל לחבב המצוות" עכ"ל.

והנה דברי השל"ה אלו הובאו בתחילת
סדרו בליל הסדר, ונראה לדקדק
מדבריו שלא קאי על זמן אכילת המצה,
ולא על אמירת רבן גמליאל אומר וכו'
אלא מיד בתחילת ליל הסדר, והוא שיש
לדון שיש בזה קיום מצוה במצה מיד
כשמקיים את הסיפור 'בשעה שיש מצה
ומרור מונחים לפניך' וכבר יש בזה
חפצא של תורת מצה ומרור, ועיין בזה
[וע' מה דביארנו באיסור אכילת מצה
בער"פ, ובאיסור סעודה בער"פ משום
לתאבון, שזהו הכל בכדי שיהיה אפשר
לומר את הסיפור בשעה שיש מצה ומרור
מונחים לפניך].

סימן ר"י

**כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן
פסח מצה ומרור**

טעם שהזכיר פסח בתחילה

הקשה האברבנאל בזבח פסח, הרי הפסח
היה נאכל באחרונה על השובע,
וכיון שכן למה הזכירו ר"ג ראשונה
עיי"ש, ועיין בכמה מפרשים שהקשו
כן. והנראה דלפי שיטת תוס' זכינו לעוד
ביאור, דהנה נחלקו הראשונים בדינא
דר"ג האם לא יצא י"ח היינו מצות סיפור
יצ"מ או דהוא מצות הקרבן פסח ומצה

ומרור דבעינן לבאר הטעם שבו. [עי'
ברמב"ם (חו"מ פ"ז ה"ה) ועי' ברש"י
בפירושו על סדר ההגדה, וברמב"ן
מלחמות ה' ברכות ב' ב, ועי' עוד בר"ן
על הרי"ף ואבודרה"ם]. והנה התוס'
בפסחים (דף קטו ד"ה ואמרתם זבח פסח) פירש:
פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו
אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח וצ"ל
נמי 'מצה זו מרור זה'. ולפי דברי התוס'

מבואר להפליא סדר הדברים שמקור המחייב לומר אלו דברים נלמד מקרבן פסח, ושוב איתקש מצה ומרור להם, וזהו דאמר ר"ג כל שלא אמר וכו' ומקודם פסח שהוא עצם המקור המחייב לומר זה, ושוב גם המצה ומרור שאיתקש לקרבן פסח.

בפירוש לא יצא ידי חובתו אם מצוה מן המובחר הוא לעיכובא, ועוד ב' מקורות בגמ' ומחל' ראשונים בענין זה

הנה נחלקו הראשונים בדינא דר"ג האם לא יצא י"ח היינו מצות סיפור יצ"מ או דהוא מצות הקרבן פסח ומצה ומרור דבעינן לבאר הטעם שבו. [ועי' ברמב"ם (חור"מ פ"ז ה"ה) ועי' ברש"י בפירושו על סדר ההגדה, וברמב"ן מלחמות ה' ברכות ב' ב, ועי' עוד בר"ן על הרי"ף ואבודרה"ם]. והנה התוס' בפסחים דף קטז' ד"ה ואמרתם זבח פסח פירוש: פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח וצ"ל נמי מצה זו מרור זה].

והנה בשיטת תוס' דנלמד מקרא דקרבן פסח, נחלקו האחרונים האם האמירה הוא בדיעבד ואינו יוצא בכלל או לא, ובערוך לנר (סוכה כח) נקט שהוא לעכובא אם לא אמר, ועיין עוד בפרי חדש (או"ח סי' תנח) דחילוק דאמירה בקרבן פסח הוא לעיכובא ולא במצה ומרור. אמנם הר"ן כאן וכן בסוכה (דף כח) נקט שלא יצא ידי חובתו הוא למצוה מן המובחר, והיינו משום דלדעת תוס' חובת האמירה הוא מן התורה ומשום הכי זה

מעכב מן התורה, משא"כ לדעת הר"ן הוא מדרבנן ומשום הכי אין זה מעכב.

ונראה להראות סימוכים מעורב ב' דוגמאות - דמצינו המחל' בתוס' ובר"ן ובשניהם הדקדוק הוא מלשון הגמ' לא יצא ידי חובתו, האם אפשר לפרש זה דהיינו למצוה מן המובחר או שאינו יוצא בדיעבד, ואם נקט דאינו יוצא בדיעבד יהיה תלוי המחל' בכאן אם אמירתו הוא מן התורה, והעומק במחל' זו הוא אם חובת האמירה הוא לקיום מצות סיפור יצ"מ הפשטות הוא שאינו לעכובא לענין סיפור, משא"כ אם חובתו הוא לקיום מצות קרבן פסח נאמר תנאי במיוחד באכילה זו שהיא לשם מצוה ומשום הכי צריך לפרש אכילתו על ידי אמירה זו.

והנה כתב הר"ן בסוכה (דף כח) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין. וכתב הר"ן 'לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפרק ערבי פסחים [דף קטז ב] כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כלומר שלא קיים מצותן כראוי עכ"ל. וכן הוא ברמב"ן בדף ג' שם, הרי שהר"ן הביא ראיה דאין הפירוש שלא קיים המצוה לגמרי, וראיתו הוא מפסחים דשם אינו לעכובא, והנה איתא בתוס' סוכה (דף ג) 'היכא דיתב אפיתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו

יחלק

כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח

שלל

תלמ

וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימין, דאפי' מדאורייתא לא קיים. הרי מבואר בתוס' דאין מקיים המצוה מן התורה, ולפי מה דבארנו בכאן הרי הראיה של הר"ן אינו ראיה לתוס' דאדרבה ר"ג אמר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו הוא לעכובא, ומשום הכי כתב תוס' שם בסוכה דאם יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית דאינו יוצא לגמרי.

מקור שלישי מחל' ראשונים אם הפירוש לא יצא ידי חובתו הוא לעכובא או לא

הנה איתא בגמ' (ברכות דף מט) לענין ברכת המזון 'כל שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, וכתבו הראשונים שם שאינו לעכובא אם לא אמר, אמנם איתא בתוס' (דף כ' ב) לבאר הטעם למה נשים פטורות מברכות המזון, והראשונים נתנו טעם אחר דאינו בברכת הארץ עיי"ש, אמנם בתוס' כתב שם הטעם דאינו מחויב בברכת המזון, שהוא משום שנשים אינם שייכות בברית ותורה, וכל שלא אמר זה לא יצא ידי חובתו,

הרי לנו מחל' להדיא אם זה לעכובא או לא, ועי' בשער הציון (קמז) דהביא חלוקי דעות בזה לענין ברכת המזון, ושורש המחל' הוא נלמד בחזרה בכאן דהרי שם בגמ' לא יצא ידי חובתו, והראשונים מביאים ראיה לזה ממה דנלמד בר"ג כאן דכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו הוא לאו דוקא, וכמו לענין סוכה.

אמנם התוס' אזיל לטעמיה בדברי ר"ג שהוא לעכובא, ומשום הכי גם בסוכה למד תוס' דהפירוש 'לא קיימת מצות סוכה מימין' אם אוכל ראשו ורובו וסוכה ושולחנו בתוך הבית היינו שלא קיימת המצוה מן התורה, וכמו"כ במקור השלישי למחל' זו לענין 'כל שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו, שהוא לעכובא, ולפי"ז נמצא שיש לנו ג' מחל' והכל תלויין הא בהא, ומתוך זה גופא המחל' אם הפירוש לא יצא ידי חובתו הוא לענין קרבן פסח ושעל ידי זה יכול להתפרש שהוא לעכובא, או שהוא לענין סיפור יציאת מצרים ולענין זה לא מסתבר שזה יהיה לעכובא.

סימן רי"א

כל שלא אמר ג' דברים הללו פסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור

צריך להגביה מרור צריך להגביה וכו'. והכי נפסק בשו"ע (סי' תע"ג ס"ז) 'וכשיגיע למצה זו צריך להגביה להראותה

בהגבהת המצה והמרור והטעם שעושין את זה כאן ולא ממש לפני האכילה בגמ' פסחים (קטז) אמר רבא מצה מצה

למסובין שתחבב המצוה עליהם'. ומבואר דהטעם דמגביהן הוא בכדי שתחבב עליהם [ועי' היטב בלשון הרשב"ם שם דמבואר כן] וענין החיבוב במצה מצינו בריש פרק ערבי פסחים לענין האיסור אכילה בער"פ דהוא לדעת כמה ראשונים משום דצריך לתאבון, וכן איתא ברמ"א שלא לאכול המרור משום לתאבון.

[ובמאמר המוסגר יש לציין דהנה לעיל בשו"ע (סי' תע"א ב') כתב הרמ"א ויש מחמירין שלא לאכול פירות כדי לאכול החרוסת לתאבון ואין לחוש למנהג זה'. ונראה מקור גדול דאין דין לתאבון על החרוסת ממה דכאן לא מצינו דצריך להגביה החרוסת וכמו לענין המצה ומרור והקרבן פסח בזמן שבית המקדש היה קיים, וע"כ דאין דין לתאבון על החרוסת ומה"ט בערב פסח מותר לאכול אותו].

והנה נחלקו הראשונים מהו הפירוש לא יצא ידי חובתו: האם לא יצא ידי חובת מצות סיפור יצי"מ, או דהוא מצות הקרבן פסח ומצה ומרור, דבעינן לבאר הטעם שבו. והרמב"ם (חומ"מ פ"ז ה"ה) הביא את דינו של ר"ג וסיים

'ודברים אלו כולן הן הנקראין הגדה. אולם ברש"י [בפירושו על סדר ההגדה, וברמב"ן מלחמות ה' ברכות ב' ב, ועי' עוד בר"ן על הרי"ף ואבודרה"ם] מבואר שאמירת שלשה דברים אלו היא בכדי לקיים את מצות מצה ומרור כהלכתו, וכוונת ר"ג היא שלא יצא ידי חובת מצות פסח ומרור.

והנה צ"ב למה עושין את זה כאן ולא ממש לפני האכילה, ועכ"פ אם דינא דר"ג היינו דלא יצא חובת פסח מצה ומרור, א"כ הרי מבואר למה אומרים זה, ולמה מגביהן, כיון דכל האמירה היא לקיום דבר זה, וע"כ לחיבוב המצוה הוא מגביהן [וגם יש לומר דמשום הכי אומרים את זה בסוף 'מגיד' בכדי שיהא נסמך לתחילת האכילה של המצה והמרור]. אבל אם אומרים את זה לקיום מצות סיפור יצי"מ, צריך ביאור למה מגביהן דוקא עכשיו, ובפשוטו יש לומר דאין הכי נמי, אלא דכיון דמזה גופא דאם אמרינן דלא יצא ידי חובתו דסיפור יצי"מ בלי להזכיר זה, בהכרח דעיקר הסיפור הוא מענין המצה והמרור והקרבן פסח, וע"כ הוא מגביהן בכדי להראות את החביבות בהם.

סימן רי"ב

מצה זו שאנו אוכלים

בהגבהת המצה

מצה צריך להגביה, ומרור צריך להגביה. בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא

איתא בגמ' פסחים (דף קטז, ב) אמר רבא:

יחלק

מצה זו שאנו אוכלים

שלל

תמא

שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ופירש הרשב"ם: צריך להגביה. כשאומר מצה זו שאנו אוכלין מרור זה שאנו אוכלין כדי להראותן למסובים ותחבב מצוה בעיניהן, וכן בתשובת הגאונים דהא דאמר צריך להגביה היינו במצה זו דהגדה. והנה צ"ב מה החידוש של רבא לחבב המצוה, מ"ש מצוות ליל הסדר משאר המצות דלא מצינו בהן מצוה של הרמה לחיבוב המצוה.

ונראה לבאר מה הטעם המיוחד שבענין אכילת מצה ומרור יש ענין להראות החביבות בזה להראות למסובים איך שחביבין בעיניהן, דמבואר מדברי הרשב"ם דאין זה מדיני הסיפור ורק שהוא מדיני קיום מצות מצה ומרור להראות החביבות בזה. והנראה מזה דמקורו מהתורה דכתיב (שמות יב' לד) "וישא העם את בצקו וגו' בשמלותם על שכמם" ופירש"י אע"פ שבהמות הרבה הוליכו עמהם, מחבבים היו את המצות.

והרי לפי האמור במיוחד במצה כלל ישראל עשו הרבה חביבות יתירה והלכו בשיירי המצוה, וכן הוא בכאן מראים החביבות בדבר זה. אמנם לפי"ז יש להעיר קצת דהרי כלל ישראל עשו זה רק לענין המצה ולא לענין המרור והקרבן פסח, ובגמ' משמע דבעצם בשר היה צריך להגביה ורק דאין עושין זה בזמן הזה, ולהנ"ל אין מקור לעשות כן, אמנם ברבינו בחיי שם מבואר שהיו לוקחים גם שיירי פסחים, עכ"פ כפשוטו אינו קושיא שבעצם היו לוקחים גם שיירי הקרבן ורק משום נותר לא לקחו זה.

והכי כתב השפת אמת פרשת בא (תרמ"ב) וז"ל: בפסוק משארותם צרורות כו' על שכמם כו' שהיו מחבבין המצות. להיות כי ה' מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל וקיבלוה בשמחה. וזה ה' הכנה לכל הדורות שיוכלו להרגיש שמחה בעשיית המצוה. ושמחה של מצוה הוא דבר גדול שניתקן כל האדם בכח שמחה זו וכו'. לכן ג"כ מקיימים בני' לדורות מצות מצה בליל פסח בשמחה כמאמר חכמינו ז"ל מצות שקיבלו בשמחה עדיין עושים בשמחה, עכ"ל.

והנה כתב הרמ"א תע"ג ז', מרבינו ירוחם 'ויש להגביה מצה הפרוסה שהוא כלחם עוני' ונראה לדקדק שלא כתב לקחת הפרוסה משום שמקיימים מצות מצה על ידי הפרוסה ועי' במשנ"ב (ס" תע"ה סק"ט) ונפק"מ אם מקיים המצוה על ידי השלימה, אמנם להנ"ל יש לומר שיש בכאן חיוב במיוחד לקחת הפרוסה והוא לפי מה שכתבנו, ואפשר לבאר בנוסף למעלת לחם עוני, דיש להגביה הפרוסה שהרי כל ענין החיבוב במצה בא מכח זה שכלל ישראל היה לוקחים שיירי המצה ומזה נשאר החביבות לדורות, וע"כ יש לקחת דוקא הפרוסה.

והנה נראה להעיר עוד נפק"מ בזה בביאור דינו דרבא דהגבהה זו הוא להראות החביבות ולא שייך לדינו דר"ג דצריך לבאר הני ג' דברים בכדי לצאת ידי חובתו, דמבואר ברשב"ם דרק הבעל הבית מגביה אותו ומראה לפני המסובין כדי לראות החביבות, אמנם אם הטעם יהיה דצריך להגביה משום דינו

דר"ג דכל שלא אמר שלשה דברים לא יצא ידי חובתו והוא בא לבאר זה, הרי יש לדון דדבר זה יהיה מוטל על כל אחד ואחד.

וגם בזה יהיה תלוי במחל' הראשונים שהזכרנו במק"א אם דינו דר"ג דצריך לומר אלו ג' דברים הוא מדין קרבן פסח או שהוא מדיני סיפור, דאם הוא מדיני הקרבן א"כ ההוספה זו דצריך להגביה לבאר זה יהיה מוטל על כל אחד ואחד, אמנם אם הוא בקיום מצות סיפור והרי בין אם כולם יוצאים מדין שומע כעונה, ובין אם לא צריך לזה דכך הוא סדר ההגדה, הרי עכ"פ דבר זה מוטל רק על בעל הבית בלבד.

'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה'

בפסח ובמרור הנוסח הוא אחר, פסח שהיו אבותינו אוכלים, ומשום הכי אי אפשר לומר זה, אמנם במרור הלשון הוא 'מרור זה שאנו אוכלים'. ולא כמו שאומרים במצה 'מצה זו שאנו

אוכלים', ואולי יש לפרש דהרי מצה היא דבר הנאכל בכל השנה וכמו שאומרים במה נשתנה 'שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה' אבל פסח ומרור הוא רק שייך לסדר, והרי אין הדרך לאכול מרור וכמו שאלת מה נשתנה 'שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות' דהיינו שאין אוכלין מרור, ולזה לענין מרור אין זו לאפוקי מרור אחר, ורק מרור זה וכו' למה אוכלים.

אמנם לענין מצה הרי יש מצה אחרת של כל השנה, ולזה מפרשים מצה זו דהיינו בליל הסדר דמקיים המצוה בט"ו מצות בערב תאכל מצות הוא על שם וכו', ובפרט אם הוא מצה דניכר בה שהוא לחם עוני מה עני דרכו בפרוסה וכן ההלכות דנלמד בגמ' דף ל"ה לענין מצה עשירה דאינו יוצא כיון שהוא אינו לחם עוני, ולזה יש לפרש 'מצה זו' דהיינו המצה המיוחדת כאן שהוא לחם עוני על שם מה, וכן אפילו בלי זה הרי המצה זו שהיה צריך לעשות לשמה והשימור על שם מה.

סימן רי"ג

פסח על שום מה מצה על שום מה מרור על שום מה

הטעם ונראה לבאר דהטעם בזה, הוא משום דכיון דסיפור יצ"מ הוא בדרך שאלה ותשובה, וע"כ צריך לקיימן באופן זה [ושו"מ בפרי צדיק שכתב

הטעם שבכל ג' דברים אלו מקדימין לומר על שום מה בלשון של שאלה ותשובה הנה מבואר בכל ג' דברים אלו דמקדימין לומר על שום מה, ושוב מבארים

יחלק

בכל דור ודור חייב אדם

שלל

תמוג

כן, שמשום הכי אומרים דבר זה בלשון שאלה ותשובה].

אמנם נתבאר לעיל מחלו' הראשונים האם הפירוש בלא יצא ידי חובתו היינו מצות סיפור או מצות מצה ומרור, ובשלמא אם הכוונה היא על מצות סיפור מבואר להפליא, דמשום הכי אומרים זה בלשון שאלה ותשובה, וגם מדויק למה דוקא כאן מקפידין לומר זה בדרך שו"ת, כיון דכאן הוא עיקר הסיפור, אמנם אם הפירוש דלא יצא

ידי חובתו היינו מצות מצה ומרור, צ"ב למה דוקא כאן יש הדגשה לומר כן בלשון של שאלה ותשובה.

עוד יש להעיר דהנה במשנה בפסחים לא הוזכר דבר זה בדרך שו"ת, ורק איתא שם 'מצה זו שאנו אוכלין על שום וכו' מרור זו שאנו אוכלין על שום' ולא הוזכר שם שקודם שואלים 'על שום מה', וצ"ב מדוע בהגדה אנו אומרים כן בדרך שו"ת, וצ"ב בזה.

סימן רי"ד

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

במה שנקט לשון בכל 'דור ודור' ולא אמר בכל 'שנה ושנה'

יש להעיר מהו הלשון שהחייב הוא 'בכל דור ודור' חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולמה לא נקט לשון 'בכל שנה ושנה' חייב לראות את עצמו וכו', וכי הדבר הוא תלוי בכל דור ודור, וצ"ב.

וחבי הוא לשון הירושלמי אצל בן הרשע (פר' ערבי פסחים הלכה ד') בן רשע מהו אומר מה העבודה הזאת לכם, מה הטורח הזה שאתה מטריחין עלינו בכל שנה ושנה, מכיון שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר וכו'. הרי דשם הלשון הוא 'בכל שנה ושנה' וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה אומרים בהגדה: והיא שעמדה לאבותינו לנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו אלא שבכל "דור ודור" עומדים עלינו לכלותינו. וכאן רואים עוד הפעם שהחידוש הוא שלא רק בכל שנה ושנה עומדים עלינו לכלותינו אלא גם בכל דור ודור ומהו הביאור כאן, ועוד צריך לבאר מהו השייכות של 'והיא שעמדה' שהוא מקושר לסיפור יציאת מצרים.

והנראה בזה, שהענין שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, היינו שבכל דור ודור יש אומה ששולטת כמו שהיה ברומי ופרס ואדום וכהנה בכל מלכויות ובכל הגלויות האומה שיש לו

ממשלה הם מחשבים איך לכלות את כלל"י, וזה הרבותא דבאיזה אופן ובאיזה אומה שיהיה, ושכולם רוצים אותו דבר בעת שיש להם כח לעשות ומחשבים איך להשמיד את כלל"י, ורק הקב"ה הוא שמצילנו מידם.

ולענין השייכות של "והיא שעמדה" להגדה, נראה דהביאור בזה הוא במה שאומרים "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". וקשה הרי אין אומה בעולם ששולטת זמן רב כל כך, ועל כן ברבות הימים יהיה מלכות פרעה נתבטל ואנו היינו יוצאים לחירות, וא"כ מהו הביאור דבלי יציאת מצרים היינו משועבדים לפרעה במצרים.

בביאור עומק היציאה הוא דאנו עבדי ה' וזה מפקיע אותנו מכל שאר עבדות

והנראה בזה, בהקדם דברי השפת אמת, דמבאר הענין "כי לי בני ישראל עבדים" עבדים ולא עבדי לעבדים דדבר זה נשאר לדורי דורות דמכח יציאת מצרים אנו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, וזה כולל דמכח זה שום אומה חדשה אינה יכולה לשלוט בנו. ונראה דזה העומק במה שאומרים ואילו לא הוציא

וכו' היינו משועבדים לפרעה במצרים, והיינו דאז אפילו אם מלכות פרעה נתבטלה הרי אז אין כאן הפקעה מתורת עבד, ומכח זה מלכות אחרת יכול לכבוש אותם כמו שבאי הקונה עבד, ונמצא דהשעבוד שהיה במצרים מעולם לא היה נפקע, ורק ע"י שהוציאנו השי"ת אנו נעשינו עבדים לה' וזהו המפקיע מתורת עבדות שמכח זה לעולם אין אומה אחרת יכולה לשלוט בנו.

ולפ"ז יבואר נפלא השייכות של "והיא שעמדה" להגדה דנקודה זו דבכל דור אין יכול האומה לשלוט על ישראל וה' מצילנו בידם הוא כתוצאה מגאולת מצרים.

ונחזור לתחילת דברינו, "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" והקושיא למה נתפס החיוב רק בכל דור ודור, ולפי האמור יבואר שבכל דור ודור יש מלכות חדשה ששולטת עלינו, וחייב אדם לראות את עצמו דהוא יצא ממצרים אשר רק מכח זה, אותו הדור שהוא נמצא בו ואותה המלכות שהוא נמצא בו, אינם יכולים לשלוט עליו מכיון שהוא נכלל ביציאת מצרים, וזו היתה הוצאה מעבדות לכל דור ודור שהוא נמצא בו, והכל בא מכח יציאת מצרים.



סימן רמ"ו

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

בביאור מנהג העולם שבכל שנה ושנה
מחפשים הגדה של פסח חדשה

נראה לבאר בדרך דרוש, מה דמצינו
דבר פלא לענין ההגדות של
פסח, שלא מצינו כן בשום שאר ספר
מספרי קודש שלנו, שבכל שנה ושנה
מדפיסים עוד ועוד הגדות של פסח,
ומנהג זו הוא מנהג קדמון, ובאמת כך
היה הדבר במשך כל הדורות שנדפסו
הגדות של פסח יותר מכל שאר הספרים,
והדבר הוא פלא להבין מהו הענין ומה
הטעם בזה.

וביותר אנו רואים גם בזמנינו שבמיוחד
מכל הספרים דבר זה נתייחד
אצל כולם שרוצים בכל שנה הגדה
חדשה. ולא עוד אלא שראיתי בעצמי
דבר פלא גדול, שבכל שנה ושנה,
מתקשרים אלי כמה אנשים, ומבררים
אצלי האם אני יודע על איזה הגדה של
פסח חדשה, ומעניינת שיש שם דברי
תורה ערבים וחדשים ומשמחים, וכן כל
שנה ושנה אני נכנס לחנות הספרים, ויש
שם מאות הגדות של פסח, ושוב שואלים
מה אני מבקש עוד הגדה? והתבוננתי
בזה דיש כאן דבר מופלא ומיוחד הטעון
ביאור, מהו הטעם בזה דנפשו של האדם
אינו שביעה בכל ההגדות שכבר יש לו
משנים קודמות.

וחשבתי לומר בזה, דכאן טמון בסוד
זה ענין גדול עד מאוד, שהוא
מלמד לנו לימוד גדול ונפלא בחובתינו
בסיפור יציאת מצרים מידי שנה ושנה
באמירת ההגדה של פסח, וזה מלמד
לנו איך לגשת לענין זה כדי להרגיש
את העבודה בכל שנה ושנה באמירת
ההגדה, וכן בשאלות של מה נשתנה,
שבדרך כלל ההרגש בעת שאנו קוראים
את ההגדה הוא דעל כל אחד ואחד יש
חיוב להרגיש שהוא בעצמו יצא ממצרים,
והפירוש בזה הוא, דלכאורה אנו חיים
כהיום ולא יצאנו ממש ממצרים, אמנם
צריך להכיר השורש דהכל התחיל מאותו
העת דאבותינו היו במצרים, ולהרגיש
את אותה היציאה, אבל האמת היא
דבכל שנה ושנה יש יציאת מצרים
'חדשה', והיינו שיש גם יציאה מהמסגר
של השנה שעברה, ועל כן בכל שנה
ושנה צריך לשאול עוד הפעם, מה
נשתנה הלילה הזה מכל הלילות של...
ולזה צריך לומר את התשובה של מה
נשתנה דבשנה הקודמת לפני ליל ט"ו
היינו עבדים לפרעה במצרים [שזה כולל
את כל סוגי העבדות אצלינו, דהם כולם
שייכים ומקושרים לאותו עבדות
שבמצרים]. ובליל ט"ו בשנה זו, מכח
היציאת מצרים שהיתה לשעבר, אנו
זוכים בכל שנה ושנה לצאת עוד ועוד
מהמסגר שלנו.

ולפי האמור מבואר ביותר מה שיש מחייב בכל שנה ושנה, להדפיס עוד הגדה חדשה, כיון שיש 'יציאת מצרים חדשה בכל שנה ושנה'.

ובזה אפשר להבין מדוע כל אחד ואחד שהולך למצוא בחנות הספרים ספר על הגדה של פסח, הוא בעצמו אינו יודע מאיפה בא לו הביקוש הגדול הזה, והצמאון לדברים חדשים, אבל נראה לומר שזהו העומק בזה, שזהו מכיון שהאדם אינו רוצה לקחת את ההגדה של השנה שעברה, מכיון שהוא רוצה לחדש בה דבר, ולספר את כל הסיפור יצי"מ מחדש.

ואפשר להוסיף דאולי דמה"ט מבואר גם מה שמצינו שיש מבוכה גדולה מי זה המחבר ומי היה 'בעל ההגדה', האם הוא מאנשי כנסת הגדולה, או שהוא אליהו הנביא, והאם הוא משה רבינו, או רבי עקיבא ועוד ועוד, ואולי יש לבאר זה ע"פ משנתו של הרב אביגדור מילר זצ"ל, שכתב דמאחר דיסוד המחייב של ההגדה הוא לראות את עצמו בכל דור ודור כאילו הוא יצא ממצרים, א"כ נמצא דבשנה זו דעומד בה הרי הסיפור יצי"מ הוא גם יציאתו מהאי שנה, ואי אפשר להיות לזה מחבר אחד שאז ברור באיזה דור הוא היה וא"כ נמצא דזהו שייך רק לאותו דור ולאותו תקופה, וע"כ הדבר מכוסה מי הוא המחבר של ההגדה של פסח, וזהו בכדי לרמוז לנו לימוד זה, שלעולם הסיפור אינו נגמר, וצריך להמשיך ולבאר הסיפור כיון דהוא מתחדש ומתגדל בכל שנה ושנה.

בכל שנה ושנה שדורשין בסיפור יציאת מצרים זוכין לדרגה יותר גבוהה ביציאת מצרים, וממילא ההגדה משנה שעברה לא מספיק להגדה של שנה הבאה

ויש להביא עוד מקור לדברינו הנ"ל מדברי השפת אמת שכתב להדיא שככל שהאדם יתעמק יותר בסיפור יצי"מ יש לו יותר יציאה ממצרים, ונביא את דבריו (תרמ"ג) שכתב וז"ל: "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. כי יציאת מצרים אין לו הפסק כמ"ש כל ימי חייו. וכפי מה שמספרין יצי"מ נגמר ומתרבה הנס דיצי"מ. כיון שענין יצי"מ היא פרשה בתורה היא נצחית. וזה שהוסיפו כל התנאים אמור מעתה במצרים לקו נ' מכות כו'. הרי שהוסיפו שמעתי מתגלה הנ' מכות שהיו מקודם גנוזים בשם עשרה בלבד. וזה ענין סיפור יצי"מ להוציא מכת אל הפועל. כי עיקר יצי"מ הוא חירות משיעבוד הסט"א. רק במצרים הי' שורש הסט"א. ובפרטות נגמר בכל שנה יותר עכ"ל.

ולפי"ז יתבאר בפשטות מה שאמרו: בכל 'דור ודור' חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דהיינו שבכל דור ודור צריך להרחיב את היציאה ולהכיר היציאה החדשה, ואין הכוונה שרק היציאה דלשעבר היא חדשה, [שבארנו בכמ"ד שיש לחשוב כאילו אירע הדבר עכשיו], אלא יש כאן עוד יותר עומק, שבכל שנה גם באמת מתחדש יציאה חדשה, והיינו שבכליל הסדר של כל שנה ושנה בכל דור ודור שאנו נמצאים צריך להוציא את יציאת מצרים מחדש באופן שלא היה עד אז.

יחלק

לא אמרתי אלא בשעה

שלל

תמוז

ובזה יתבאר מה שהבאנו לעיל מנהג העולם שמידי שנה בשנה רוצים הגדה חדשה, ולכן בכל שנה ושנה מדפיסים עוד ועוד הגדות חדשות, כיון שיש 'יציאת מצרים חדשה בכל שנה ושנה' וכמו שנתבאר.



סימן רטז

לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך

אמנם נראה דיש גם שיטה שלישית בזה, והוא דעת השבלי הלקט, ומבואר כן בתוס' (פסחים קטז) דההגדה והאכילה הכל אחד, והיינו דהם שני אופנים איך לספר ההגדה, מצד אחד לבאר זה על ידי דמסית הדברים, ומצד שני לאכול בפועל את המצה והמרור הזה, וזהו ג"כ הקיום.

ונראה דלפי האמור יש לבאר דברי האריז"ל שכתב דענין פסח הוא 'פה-סח' וכפשוטו הכוונה היא דכל ענין פסח הוא ענין של דיבור והפה היה מקודם בגלות, אמנם נראה דיש כאן ב' דברים, והוא ה'סח' וגם החלק ה'פה' דמצות הלילה נתקיים על ידי הפה, ונראה דהכל אחד להיות הפה סח ושיהיה שיחה של אכילה. ולפי"ז יש לדון דלא צריך בפועל שיהא הסיפור על המצה, אלא הענין הוא דעצם הסיפור יהיה בכדי לבוא אל המצה, ומצד השני זה גם להיפך שאפילו לאחר אכילת המצה יש להמשיך ולספר, דהכל הוא בענין זה הקיום של פ - סח, וכנה"ל.

בביאור הכוונה דהסיפור הוא בשעה שמצה ומרור לפניך

הנה בפשוטו הכוונה היא דיש כאן גילוי מילתא דמצות הגדה אפשר לקיים רק בליל ט"ו, וכן מבואר ברמב"ם דהנה יש מחל' בראשונים על מה ההגדה נאמרת האם על היין או על המצה, דהנה הרמב"ם (בפ"ז מהל' חו"מ ה"י) כתב וז"ל: 'כל כוס וכוס מד' כוסות האלו מברך בפנ"ע, וכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה' ומבואר דנאמר זה על הכוס ולא על המצה, אבל הטור (ס"י תע"ג) כתב דלאחר מה נשתנה מביאין לפניו המצות, ומפרש הטור הטעם משום דדרשינן לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה. הרי מבואר דזה נאמר על המצה והמרור, וזהו תלוי בפירוש המשנה דהביאו לפניו, באיזה זמן זה היה. ולפי השיטות דכל ההגדה צריכה להיות נאמרת על מצות ומרורים, וכמו שידוע שהקפיד הגרי"ז הלוי שבאופן דנאבדה המצה שאמר עליה ההגדה, דאז יהיה צריך לומר ההגדה שוב על מצה אחרת.

[אמנם יש להעיר על פירושו מדוע הגביהו את המצות מלפניהן, אלא שעד עתה השאירו את המצות על השולחן, ומכל מקום מאי נוגע לנו להגביה המצות וכי עכשיו הם צריכים לתקן השולחן והדברים עדיין צ"ב, אמנם דקדוק הגרי"ז הוא ממה שמוכח מזה שעד שנגמר הסיפור היו המצות מונחים לפניהם].

ועוד יש להעיר בזה מגמ' מפורשת במגילה (דף יג) דאסתר גזרה גזירת תענית בפסח, ובגמ' מבואר דהם עברו, ולא נתפרש להדיא על מה עברו, אמנם בחז"ל מפורש דבלייל פסח הם לא אכלו מצה ולא מרור [ישל"ע מה עשו לענין ד' כוסות, ואולי אם העיקר הוא רק כוס של ברכה וכדברי מרן הגרי"ז יש לומר דהם קיימו זה אבל לא טעמו או שנתנו לתינוק לשתות הכוס, והגם דכתיב 'לך כנוס את כל היהודים' וגו', ישל"ע מה היה לענין הקטנים...] והנה לפי הגרי"ז קשה דהרי הם גם לא קיימו את המצות עשה מן התורה של סיפור יצי"מ דהרי לא היה להם מצה ומרור, אמנם יש לדון ולומר דהרי שם עכ"פ היה להם מצה ומרור, אלא שבפועל לא אכלו אותם ויש לעיין בזה אם מועיל לספר על מצה ומרור כשאין אוכלים אותם. אמנם בדרשות חת"ס (סי' תקצ"ז) איתא דבאמת הם לא קיימו סיפור יצי"מ. ובפשוטו ממשמעות דבריו נראה דהטעם בזה הוא משום דמצה איתקש לסיפור, ועיין בגמ' פסחים (קטז) לענין סומא אמנם זה אינו מצד עצם הקיום בפועל, עכ"פ מפשטות הגמ' והמדרש משמע דלא היה ביטול בסיפור יצי"מ.

אם זהו לעיכובא שהמצה ומרור יהיו מונחים לפניו כל זמן הסיפור

יש לדון האם בדרשה זו נאמר רק 'קביעת זמן' שזמן הסיפור הוא בלייל ט"ו, אולם אין זה מעכב את קיום הסיפור באופן שאין המצה ומרור מונחים לפניו כל זמן הסיפור, או שנאמר בזה רק גדר בצורת הסיפור שיהיה על המצה ומרור מונחים לפניך, אבל אין זה לעיכובא בסיפור, וחידש הגרי"ז הלוי שצורת הסיפור הוא על המצה ומרור, והנחתם לפניו מעכב הסיפור, והוכיח זאת מגמ' (פסחים לו) שאמרו 'לחם עוני' שעונים עליו דברים הרבה, והיינו 'עליו' ממש, ודקדק הגר"ח שכל אחד מהמסובים צריך שיהיה לפניו את המצה שעתיד הוא לאכול ולקיים בו מצות אכילת כזית מצה, ולא די בכך שמצה של אחרים תהיה מונחת על השולחן.

והוכיח הגרי"ז כן מדברי התוספתא (פ"י ה"ב) 'מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש', [ובפשוטו היינו שהגביהו להסתכל אם כבר הגיע זמן קרות הגבר, ובמפרשי התוספתא שם ביארו דהגביהו את החלון] והגרי"ז הלוי ביאר דהכוונה בזה היא שהגביהו את השולחן, והוא משום שבכל אותו הזמן שסיפרו ביציאת מצרים היה השולחן עם המצות מונחין לפניהם, ומזה הוכיח הגרי"ז דיש דין שצריכים המצות להיות מונחין לפניו בכל משך זמן הסיפור,

יחלק

לא אמרתי אלא בשעה

שלל

תמט

בדברי הגר"ח שמחובת הסיפור הוא
שהמצות יהיו מונחים על השולחן

הנה לעיל הובא דברי הגרי"ז והגר"ח
שהוכיחו שהדין 'בשעה שיש מצה
ומרור מונחים לפניך' אינו רק תנאי
בזמן קביעות המצוה, אלא שהוא דין
בפועל בצורת הסיפור שיתקיים על
המצות ומרור לפניו וזהו לעיכובא,
והוכיח כן מהגמ' (פסחים לו) 'לחם עוני'
שעונים עליו דברים הרבה, והיינו 'עליו'
ממש, ודקדק הגר"ח שכל אחד
מהמסובים צריך שיהיה לפניו את המצה
שעתיד הוא לאכול ולקיים בו מצות
אכילת כזית מצה, ולא די בכך שמצה
של אחרים תהיה מונחת על השולחן.

והנה יש להעיר בזה ממה דאיתא בגמ'
פסחים (דף קטו, ב) 'מצה לפני כל
אחד ואחד, מרור לפני כל אחד ואחד,
וחרוסת לפני כל אחד ואחד, ואין עוקרין
את השולחן אלא לפני מי שאומר הגדה'

ונחלקן הראשונים בטעם הדבר,
דהרשב"ם פירש: 'מנהג שלהן
היה להסב על המטות והיה שלחן לפני
כל אחד ואחד הלכך צריך מצה ומרור
לפני כל אחד ואחד על שולחנו. אבל
לדידן אין צריך כי אם לפני מי שעושה
הסדר והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור'.
והתוס' כתב 'נראה דטעמא כדי שיטעום
תיכף לברכה מיד, כיון שזאת הברכה
היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה
דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף
לברכה מיד'. אמנם המאירי פירש באופן
אחר וכתב: 'בזמן התלמוד היה דרכם
לעקור את השולחן כמי שאכלו כדי להעיר

את התינוקות, וכמו שאמרו ולמה עוקרין
את השולחן כדי שיראו התינוקות וישאלו,
וכן היה דרכם שהיו אוכלים בשולחנות
קטנים כל אחד בשולחן שלו, ואחד קורא
את ההגדה וכלם שומעים, ולא היו עוקרין
את השולחן אלא בפני אותו שהיה קורא
ההגדה, וכן בשעה שהיו אומרים מצה
זו ומרור זה אין צורך להיות מצה ומרור
בפני כל אחד ואחד, אלא בפני אותו
שהיה קורא ההגדה, עכ"ד. הרי דמבואר
שהפירוש מצה לפני כל אחד ואחד, היינו
לענין קיום ההגדה, ורק ההלכה היא
שאת סילוק השולחן רק בעל הבית צריך
לעשות, וכן את האמירה של מרור זו
ומצה זו.

ולפי המאירי דהדין דצריך להיות מצה
לפני כל אחד ואחד הוא מצד חובת
ההגדה, הרי דמפורש כאן שני החלקים
ראשית עצם הדין דמצד הסיפור צריכה
המצה להיות שם, וגם דזה נאמר על כל
אחד ואחד ולא מספיק במצה של חבירו.

והנה הוכיח הגרי"ז מהתוספתא דאפילו
לאחר שאכל את המצה מקיים את
הסיפור על המצה, ונראה דע"פ המהר"ל
(גבורות ה' פרק מח) שחידש שיש בכל אכילת
מצה בליל ט"ו קיום מן התורה של בערב
תאכלו מצות, ואף לאחר שכבר אכל את
הכזית מצה, וגם צריך לאכול זה בהסיבה,
ולפי דבריו נפלא הדבר דזה עדיין שייך
להקיום של המצה דבערב תאכלו מצות,
אמנם לאחר חצות ישל"ע לענין קרבן
פסח ונפלא הדבר.

אמנם מדברי התוס' יש לדקדק להיפך
שכל הדין שצריך להיות מצה

לפני כל אחד ואחד, הוא רק משום הפסק בברכה, וכן לפי הרשב"ם שפירש דהוא משום דכיון שאוכל שם הרי הוא צריך להיות שם, אמנם אם אוכלין בשולחן אחד לא צריך, ועכ"פ בין להרשב"ם ובין לתוס' הגמ' אינו בנוגע לדין הגדה, ולפי"ז לכאורה מוכח להיפך, ויש לעיין בזה.



סימן ריז

לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך

המצה, אלא שהמצה והמרור הכל הוא אופנים לקיום המצוה.

דהנה בשבלי הלקט (סימן שב) כתב וז"ל: ואל תתמה על מה שמברכין על התקיעות הראשונות דמיושב שאינו עיקר ואין אנו מברכין על התקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר, שכיון שבירך בתחילה אין צריך לברך על התקיעות שעל סדר הברכות. ומצינו כיוצא בזה בפ' ערבי פסחים הביאו לפניו מטבל בחרוסת, פשיטא היכא דאיכא תרי מיני ירק מברך ברישא בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי לאכול מרור מברך לאכול מרור ואכיל, היכא דליכא אלא מרור היכי עביד אמר רב הונא מברך בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי למרור מברך לאכול מרור ואכיל, מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כרסו ממנו חוזר ומברך, אלא אמר רב חסדא מברך ברישא בורא פרי האדמה ולאכול מרור ואכיל ולבסוף אכיל ליה בלא ברכה, ומסקנא דהלכתא כרב חסדא והכא טיבול שני הוא העיקר וטיבול ראשון אינו אלא לתינוקות שישאלו, ואפי' הכי היכא

ג' שיטות בדין זה

הנה דברים אלו הוא מהמכילתא (פרשת בא פרשה יז) ובפשוטו הכונה היא, דזהו גילוי מילתא דמצות הגדה אפשר לקיים רק בליל ט"ו, וכן מבואר ברמב"ם דהנה נחלקו בראשונים על מה ההגדה נאמר, שלדעת הרמב"ם (בפ"ז מהלכות חו"מ) מבואר דזה נאמר על הכוס, ובדעת הטור מבואר דזה נאמר על המצה ומרור, וזה תלוי בפירוש המשנה (פסחים דף ק"ד) 'הביאו לפניו' וכו', ובאיזה זמן זה היה. ולפי השיטות דכל ההגדה צריך להיות נאמרת על מצות ומרורים, וידוע שהגרי"ז הלוי הקפיד שצריך שההגדה תאמר על המצה והמרור, ובאופן דנאבדה המצה שאמרו עליה ההגדה, יהיה צריך לומר ההגדה עוד הפעם.

אמנם נראה דיש בזה שיטה ג', והוא דעת השבלי הלקט, דהנה מבואר מתוך דברי השבלי הלקט שכל אכילת המצה והמרור הכל הוא חלק מסיפור יציאת מצרים, ונמצא דאין זה רק תנאי בסיפור שיהיה על המצה, ואינו דין בזמן

יחלק

לפיכך אנחנו חייבים להודות

שלל

תנא

דליכא מין אחר אלא מרור לחודיה מברכינן לאכול מרור בטיבול ראשון ולא מברכינן בטיבול שני. והטעם דלאחר שמילא כרסו ממנו היאך יחזור ויברך וטיבול ראשון לצורך טיבול שני הוא להיכרא דתינוקות, דכל חובת הלילה למצות הגדה הוא, כדאמרינן בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. הכא נמי תקיעות דמעומד על סדר הברכות הם העיקר ותקיעות דמיושב הן לערבב את השטן עכ"ל.

הרי דמבואר מדבריו דהא דיכול לברך אכרפס על אכילת מרור הגם שהוא להכירא דתינוקות, דהוא משום שכל מצות הלילה הן השינויין והן אכילת מרור הכל למצות ההגדה. וגם אכילת המרור הוא קיומו של ההגדה.

והיינו דהם שני אופנים איך לספר האגדה מצד אחד לבאר זה על ידי דמשיח

הדברים בפיו, ומצד שני לאכול המצה והמרור בפועל, וזהו ג"כ הקיום.

ונראה דלפי האמור יש לבאר בדרך דרוש' דבר נוסף, דהנה ידועים דברי האריז"ל דכתב דענין פסח הוא 'פה-סח' ובפשוטו הכוונה בזה היא דכל ענין פסח הוא ענין של דיבור והפה היה בגלות, אמנם בנוסף לזה הרי מבואר בבני יששכר דכל מצות הלילה הוא בפה, והיינו הן האכילה והן הסיפור.

ונראה דהכל אחד, והיינו דצריך להיות הפה סח בשיחה של אכילה. ולפי"ז יש לדון דלא צריך שתהא לפניו המצה בפועל, אלא הענין הוא דעצם הסיפור יהיה בכדי לבוא אל המצה, ומצד השני גם להיפך, שאפילו לאחר האכילה יש להמשיך בסיפור, כיון דהכל הוא נכלל בענין זה של קיום המצוה ד-פה סח, וכהנ"ל.



סימן רי"ח

לפיכך אנחנו חייבים להודות

חילוק בין הגבהת הכוס בשביל קידוש לבין הגבהת הכוס בשביל שירה ונפק"מ לענין ביסוי הפת

כתב הרמ"א (ס"י תע"ג ס"ז) 'ויהיה הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה עד 'לפיכך' שאוחז הכוס בידו, ואז יכסה המצות'. והמשנ"ב (ס"ק ע"ג) הביא

מהשל"ה דגם כשיאמר הפיסקא 'והיא שעמדה לאבותינו' יאחז הכוס בידו, ואז יהיה הפת מכוסה כשאוחז הכוס בידו, עכ"ד. [ובסידור הרב כתב: צריך להגביה הכוס ולכסות הפת בעת אמירת והיא שעמדה, כן כתב האר"י ז"ל]. הרי להדיא דענין זה הוא דבר בפ"ע ואינו כטעם

מה שמגביהין הכוס בלפיכך שדבר זה מבואר כבר בראשונים, ולפי"ז יש לדון לענין זה האם כולם צריכים לעשות כן או שרק הבעל הבית.

ונראה לדון שיש חילוק בסיבה למה מגביה הכוס בשעה שמגיע ל'לפיכך' לבין ההגבהה בשעה שאומר 'והיא שעמדה לאבותינו' ונפק"מ בנוגע להמצות, דהנה ראשית יש לדקדק מדברי הרמ"א שהזכיר ההגבהה רק בעת שאומר 'לפיכך' ולא הזכיר על 'והיא שעמדה', אמנם מ"מ הוא לא דיבר כלל בענין זה, ומשום הכי יש לדון אם יש כאן דיוק ואבאר.

דהנה הטעם בראשונים למה צריך להגביה הכוס בעת שמגיע ל'לפיכך' איתא בטור [סי' תע"ג בשם מדרש שוחר טוב], על פי דברי הגמרא (ברכות לה, א): מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין, ולפי שבאים לפתוח בשיר והלל, מגביהים את הכוס, שכן אין אומרים שירה אלא על היין, [עי' אבודרה"ם ושבלי הלקט סי'

ריח]. והנה הטעם להגבהה הכוס בעת אמירת 'והיא שעמדה לאבותינו', כתב הלקט יושב בשם הרוקח, דהוא לפי ש'והיא שעמדה מדבר בענין הצלחה וישועה, ונאמר (תהלים קטז, יג): "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".

ונראה דהנה דעיקר הטעם לכיסוי המצות הוא בעת שעושין קידוש, והיינו שיש כאן דבר שהוא מעליותא של יין מעל הפת, דהכי איתא בסי' רע"א ס"ט 'צריך שיהיה מפה על גביו' והמשנ"ב הביא מהירושלמי דהוא בכדי שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשין עליו, והנה בשלמא בעת שמגיעין לענין של קידוש שהוא שייך לעשות קידוש בפת, ואין עושין בו קידוש יש כאן בזיון לפת, אמנם בעת שמגביהין הכוס לומר 'והיא שעמדה' שאין אומרים כאן רק שירה ולא קידוש, ואין הפת שייך לשירה כלל כיון שיש הלכה שהשירה צריכה להיות על היין, ורק בא לקיים כאן מה דכתיב 'כוס ישועות אשא' ולרמז זאת מגביהים הכוס, ויש לדון בזה טובא.



סימן רי"ט

הלל בליל הסדר

דפליגי שם במתני' (פסחים דף קט"ז ב.) ב"ש וב"ה עד היכן הוא אומר ב"ש אומרים עד אם הבנים שמחה, וב"ה אומרים עד חלמיש למעינו מים, וקתני בירושלמי: א"ל ב"ש וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא

בענין הלל בליל הסדר ומחל' ב"ש וב"ה והלל במיוחד בליל הסדר שנקבע לפני הישועה בכח האמונה
איתא בירושלמי פ' ערבי פסחים ה"ה, לגבי ההלל שבסדר ליל פסח,

מזכיר יציאת מצרים, א"ל ב"ה אילו ממתינ עד קרות הגבר עדיין לא הגיע לחצי גאולה האיך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו, והלא לא יצאו אלא בחצי היום, שנא' ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני וגו'. אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק.

הרי מבואר בירושלמי שסברו ב"ש שאין ראוי לומר בצאת ישראל מצרים לפני חצות, אלא צריך להמתין מלאומרו עד לאחר חצות הלילה, וב"ה השיבו על זה דאם כן אפילו אם ימתין עד עלות השחר אינו יכול לאומרו, שהרי לא יצאו ממצרים עד אמצע היום בשעה שישית.

וישל"ע בזה במחל' ב"ש וב"ה בכל התורה כולה האם הולכין אחר הבכח או אחר הפועל, עי' בספר לאור הלכה באריכות בזה, ואביא בזה דוגמא אחת, בפלוגתא בין שיטות בית שמאי ובית הלל, דהנה בשבת (דף יז) נחלקו בית שמאי ובית הלל אם מותר לעשות בערב שבת מעשה, שעל ידי זה תיעשה מלאכה בשבת, שביט שמאי אוסרים ובית הלל מתירים. ובבבלי פירשו דטעם איסורם של בית שמאי הוא משום שביתת כלים, אבל בירושלמי אמרו שהאיסור לבית שמאי הוא בעצם המלאכה, שלמדו מפסוק "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך", שיכל ("כל" מלשון "כלה") כל מלאכותיו בשש.

ולמה באמת אסור בערב שבת לעשות מלאכה שתיגמר בשבת? ונראה לומר, שאף על פי שמן התורה אין חילול שבת אלא בחילול בפועל ולא בכח, מכל

מקום חכמים אסרו, לבית שמאי, לפי דרכם ושיטתם, אף בחילול בכח, וזה שעושה מעשה קודם השבת, שבהכרח תיעשה על ידי כך מלאכה בשבת, כגון ששרה דיו וסממנים וכרשינים בערב שבת באופן שהמלאכה תיעשה בשבת, וכיוצא בזה, הרי אף שחילול שבת בפועל אין כאן, שהרי עדיין לא שבת הוא ואין חילול שבת בחול, ואחר כך בשבת כשתיעשה המלאכה הרי האדם אינו עושה אז כלום והמלאכה נעשית מאליה, אמנם מכל מקום יש כאן בשעת עשיית האדם חילול שבת בכח, כיון שמתוך אותו מעשה שעושה עתה בהכרח יתהווה מזה אחר כך חילול שבת.

ולפי"ז יבואר הדברים בכאן דהרי הבכח של הוצאה נשלם לאחר חצות ולא מקודם, ואף ב"ה הולכים בתר בפועל ממש והוא ממש כדוגמת המחל' ב"ש וב"ה שהובא בירושלמי לענין שביתת כלים ואכמ"ל עוד במחל' זה.

והנראה לבאר עוד בזה, דהנה יעוי' בעמק ברכה (ענין הלל על הנס) שהביא ממרן הגרי"ז הלוי שאין יוצאים ידי חובת שירה על הנס, אלא לאחר שנעשה הנס, ועיי"ש איך שביאר לפי"ז את המחל' ב"ש וב"ה בליל יציאת מצרים האם היה אפשר כבר לומר הלל או לא.

והנראה עוד בזה, דהנה איתא במדרש (שמו"ר י"ד ה) וז"ל: "הן עסוקים בצלי, והיה הורג הקדוש ברוך הוא בכוריהן של מצרים והן היו מזין על פתחיהן ושמו הגדול היה עומד על

פתחיהם, והם עוסקים בהלל ובהלכות הפסח" עכ"ל. הרי לנו שכלל ישראל לפני צאתם ממצרים היה עוסקין לא רק בפסח אלא גם בהלל, ואותו הלל היה אפילו לפני היציאה, וכיון שכן צריך לעורר בליל הסדר את אותו ה'הלל', ואותה ההודאה באופן שאפילו לפני שאירע הכל בכח ה'אמונה', וזהו החידוש שיש בליל הסדר שהוא 'ליל האמונה'.

ובכאן בליל הסדר הוא הזמן לעורר אותו אמונה שהיה לכלל ישראל שאמרו הלל באותו לילה בפועל לפני הגאולה בביטחון שלהם, וכמו כן הוא לנו שאנו אומרים אותו ההלל לפי ב"ה אפילו עוד לפני שאירע זמן הגאולה, שזהו עבודתנו בליל הסדר ובהכי ההלל הוא משונה, מכל שאר ההלל שבא אחר הישועה, וכדברי מרן הגר"ז הלוי בשם הגר"ח.



סימן ר"כ

בצאת ישראל ממצרים

ההלל הוא חלק מהסיפור יצי"מ, ואם את החלק הראשון שבהלל צריך לומר בנעימה

בתיב בנביא בשופטים (ו' יג) "ויאמר אליו גדעון וגו' ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' וגו', ופרש"י 'פסח היה, אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים וכו' עכ"ל.

וידוע לדקדק מכאן שרואים בזה ב' דברים: אחד המעלה לשמוע ההגדה בבית אבא, שהרי גדעון היה גדול הדור, ומ"מ הלך לבית אביו להיות אצלו בתוך הסדר, [והמשגיח רבי ירוחם זצ"ל הורה מכח ראיה זו לבחור שהיה באפשרותו להיות בליל הסדר או אצל החפץ חיים, או אצל אביו, והכריע רבי

ירוחם מהמעשה הנ"ל שהוא ישאר אצל אביו, שהרי גדעון גדול הדור היה וכי לא ידע מיציאת ממרים ומה האי דקאמר אמש הקרני אבא ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל וגו', אלא בהכרח מבואר כאן שיש בליל פסח ענין מיוחד לכל אחד ואחד לשמוע סיפור יצי"מ דוקא מאביו, עכ"ד].

ויש להוכיח מכאן עוד נקודה, והיא שההלל הוא חלק מהסיפור של יצי"מ, וכדברי רש"י בגמ' פסחים (דף לו) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ורש"י פירש שהכוונה היא לגמור עליו את ההלל.

והנה נראה מתוך הדברים שיש ללמוד עוד דבר נפלא מכאן, שהרי הלך גדעון להיות אצל אביו לשמוע ממנו

יחלק

אשר גאלנו וגאל את אבותינו

שלל

תנה

כקיום 'והגדת לבנך' ולפי"ז הרי מכאן אפשר ללמוד שחוץ מהלימוד שההלל הוא חלק של ההגדה, שגם ההלל צריך להיות באופן של סיפור, כיון שגם בזה מתקיים הסיפור יצי"מ של 'והגדת לבנך' וזהו חידוש גדול, שלפי"ז האב צריך לדקדק בעת שהוא אומר הלל שאין זה סתם הלל אלא שהוא גם מספר בזה סיפור יצי"מ, וכל זה הוא שייך על החלק הראשון של ההלל, אבל לא בחלק השני של הלל, שבו הובא במחבר שיש לדקדק

שיהיה שם מזומן, ובזה שונה ההלל בחלק הראשון מההלל בחלק השני.

ויש לדון עוד לפי"ז על מה דאיתא בהלכה שיש לומר את ההלל בנעימה [יעוין בשו"ע (סי' תפ"ז ס"ד) שכתב שאומרים ההלל בליל פסח בנעימה] אם אין זה קאי על החלק הראשון של ההלל, שעל חלק זה הוא מקיים בתוך ההלל את עצם הסיפור. [ועי' לקמן בעניני הלל שיבואר עוד בענין זה].



סימן רכ"א

אשר גאלנו וגאל את אבותינו

בהגדת מעשה נסים (להחור"ד) הקשה 'יפלא על שבכאן מזכיר גאולת עצמן קודם גאולת אבותינו, ובפיסקא דלפיכך אומר 'למי שעשה לאבותינו ולנו', ומזכיר האבות מקודם עיי"ש.

והנראה בזה בהקדם דברים נפלאים שכתב החתם סופר (תורת משה הגש"פ) להמחיש הענין איך שאנו בליל הסדר ממש דוגמת כלל ישראל שהיה אז, ובתחילת ההגדה אנו כגרים, ולפי"ז כתב גם לתרץ קושיות הראשונים למה אין מברכים על מצות סיפור יצי"מ. וז"ל: "עבדים היינו לפרעה במצרים. מה שמקשין הראשונים למה לא תיקנו ברכה שציונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצין שנכלל בברכת דאשר גאלנו, ואינו מובן

לכאורה דלמה לא מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה. וי"ל דאיתא בפרק ערבי פסחים (קט"ז ע"א) מתחיל בגנות ומסיים בשבח עבדים היינו מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו'. והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא הי' עובד ע"ז, ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, והיום בלילה הזה שיצאנו ממצרים התחיל לעבוד את השם בתחילה בהמצות הנוהגות אותו לילה. והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה מפני שקודם טבילה אינו יכול לומר וצונו (פסחים ד' ע"ב), הכא נמי קודם סיפור יציאת מצרים אינו יכול לומר וציונו מפני שעדיין אנו בבחינה כאילו הי' מעובדי ע"ז, ולאחר

הסיפור שיוכל לומר וציונו אז הוא נכלל בברכת אשר גאלנו, ודו"ק.

וזה הוא כונת המסדר הגדה "כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", יען דאנו פורסין מצה שלימה קודם ספור יציא"מ בלי ברכת המוציא, מה שאין אנו עושין כן בשאר ימות השנה, [שמברכין תחלה ואח"כ בוצעין כדי שיברך על השלימה], שגם זה מורה על כוונת ענין הנ"ל שאנו רואין עצמנו כאלו היינו עכשיו עובדי ע"ז, לכך אנו פורסין אותו בלי ברכה כמו שאכלו אבהתנא בארעא דמצרים שהיו פורסין בלא ברכה, שלא היו מצווין על כך עדיין [שהיו חנינם ממצות], עד לאחר גאולתן שקבלו התורה^א.

ולפי"ז אפשר לבאר עוד תוספת בנקודת הלימוד 'בכל דור ודור חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא' דזה

חוזר גם על החלק דמתחיל בגנות, והרבותא אפילו כולנו חכמים וכו' הוא גם בחלק זה, וזה ממש כתחילת גירות והיינו אפילו מי שהוא לגמרי תלמיד חכם והכל, מכל מקום מידי שנה בשנה צריך להכיר שבעת התחלת הדבר הוא אין לו הכל וכל הגאולה מחדש נעשית עכשיו.

ולפי דברי החתם סופר נראה לבאר עוד דבריש האגדה מיד אחר שאלות מה נשתנה, אומרים 'עבדים היינו וכו' ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים' אמנם בסוף המגיד בהקדמת ברכת הגאולה אומרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו', לא את אבותינו אלא אף אותנו גאל אותם' והוא מברכת הגאולה

א. ועיין עוד מקור לדברי החת"ם סופר אלו הם במה שכתב (שו"ת חתם סופר חלק ז סימן מב) וז"ל: פסוק פרשת בא [י"ג ג'] ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ. ויש לדקדק מה ענין לכאן דקאמר כי בחזק יד הוציא ה' אתכם. גם סמיכת הפסוק שלאחריו היום אתם יוצאים בחודש האביב, ודרשו חז"ל שחייב כל אדם לראות עצמו כאילו יצא היום ממצרים מה שייטא להכא. גם במקרא שלאחריו והיה כי יביאך ה' וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה, איתא במכילתא כעבודה שעבדת במצרים כן עשה לדורות, עיי"ש, וקשה פשיטא כיון שציוה ה' לעשות הפסח לדורות ולאכול מצה ומרור ולבער חמץ, מהיכי תיתי שיעלה על הדעת לשנות שום דבר:

ובסוף התשובה תירץ וזהו פירוש הפסוק שהתחלנו בו, ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו' כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה, פירוש בחזק יד בלי מצות, והייתם נידונים כבני נח, על כן לא יאכל חמץ אפילו כל שהוא כבן נח, ואתם בני ישראל לדורות עולם היום אתם יוצאים, יהיה בעיניכם כאלו יצאתם היום מארץ מצרים כמ"ש למעלה על פי מאמר חז"ל, והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה, ויפה פירש במכילתא כעבודה שעבדת במצרים כן עשה לדורות ממש, לאסור אפילו בכל שהוא, וק"ל: ועיין עוד בדרשת חתם סופר לשבת הגדול (רטו) שחזר על ענין זה שם. והשווה לזה דברי החתם סופר בתורת משה בענין הברכה בגר להיות עובר לעשייתו.

יחלק כן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו יגיענו שלל תנו

עצמו וכו' ונמצא דעד כה לא היינו יכולים לברך מה"ט, ורק עכשיו אנחנו יכולים לברך, וכן כיון שהגירות נעשה אצלנו עכשיו, הרי שוב הסדר הוא להיפך מקודם הגירות שלנו, ושוב גם של אבותינו, ולזה מסיים בברכת הגאולה 'אשר גאלנו וגאל אבותינו' ולהיפך ממה שאמר מקודם שגאל את אבותינו וגם אותנו.

וכמבואר במשנה פסחים דף קט"ז, ומסיים עוד בברכת הגאולה אשר גאלנו וגאל את אבותינו.

ונראה דלפי דברי החתם סופר הדברים נפלאים שהרי הוא כגר שאינו יכול לברך מתחילה, ומשום הכי החלק שחייב אדם לראות את עצמו הוא שהוא היה ממש גר, ולזה מסיים בברכת הגאולה, שהרי חייב אדם לראות את



סימן רכ"ב

כן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום

כיון שבליל פסח לא צריך להיות זכר לחורבן כלל, וכאן אדרבה רואים שבליל פסח נוהגין זכר לחורבן ות"ב.

אמנם יש לדייק בלשון הרמ"א דלא כתב כאן כמו שכתב בסי' תכ"ח שלשונו שם הוא: 'ביום ראשון של פסח יהיה לעולם תשעה באב', אלא כאן כתב רק 'ליל ת"ב נקבע בליל פסח', וצ"ב הלשון בזה. והנראה לומר בזה דבליל פסח דהוא הכל בא מגאולה זהו הזמן לפעול שלא יהיה יותר ת"ב, ומה"ט נופל ת"ב דוקא באותו יום, ומה"ט נוהגין לאכול ביצה זכר לאבילות בפסח, דהרי באמת קשה מאי נפק"מ במה דחל באותו יום, אמנם לפי הנ"ל יבואר שבליל זה יש בידך לפעול שלא יהיה ליל ת"ב [וברמח"ל כתב דבמיוחד בליל הסדר יש את הכח

הטעם שמתפללים כאן שיגיענו לרגלים אחרים - כיון שתשעה באב יתהפך להיות יו"ט

צ"ב מה הפירוש מועדים - ורגלים אחרים. וממקצת מהראשונים נראה דמועדים היינו יוה"כ ור"ה, ורגלים הם שבועות וסוכות, אמנם יש לדון אם גם ר"ה ויוה"כ נקראים מועדים וצ"ב.

והנראה בזה דהנה יש לדון ולפרש דהנה איתא ברמ"א (סי' תע"ו ס"ב) 'נוהגין לאכול ביצה זכר לאבילות והטעם, משום שבליל ת"ב נקבע בליל פסח'. וכבר הארכנו בביאור ענין זה במקו"א ונתבאר בארוכה דיש להקשות שהרי אדרבה הרמ"א כתב בתחילת דיני הסדר (בסי' תע"ב) דיסדר שולחנו בכלים נאים,

בזה ולשונו הוא: בליל הסדר הוא כמו 'גרזן ביד החוטב'. ומשום הכי אין זה אבילות גרידא וידיעה על הקביעות, אלא שיש לנו את הכח דיכולים להפוך זה שלא יהיה יותר אבילות. ולפי מה שנתבאר דייקא בליל הסדר הוא הזמן לבקש שיהפך הדבר, ושנוכח שתשעה באב יהיה יו"ט, והרי איתא במדרש דלעתיד לבוא יהפך ת"ב להיות יו"ט וכן כל ימי בין המצרים.

ולפי האמור יבואר שפיר שזהו מה דאנו אומרים 'כן יגיענו למועדים' דהיינו כל ימים טובים, ולא עוד אלא גם 'לרגלים אחרים', דהיינו רגלים ימים טובים דעדיין אין לנו אותם, והם תשעה באב וי"ז בתמוז ובמיוחד עכשיו זהו הזמן לבקש זה, שיהפכו ת"ב וכן כל ימי בין המצרים להיות יו"ט.

ולפי האמור יש להוסיף עוד דבמשנה בפסחים (דף קטז) רבי עקיבא הוא המוסיף חלק זה, עיי"ש. א ולפי הביאור הנ"ל נפלא הדבר שר"ע אזיל בזה לשיטתו, דהרי זהו ממש דוגמת שיטת

ר"ע בגמ' בסוף מכות (דף כד.) שבעת ששמעו חכמים קול המונה של רומי 'התחילו בוכין' ור"ע מצחק, ושוב בהגיעו למקום המקדש, התחילו בוכין ור"ע מצחק, ושאלו אותו מפני מה הוא שוחק, ור"ע פירש להם איך שהוא רואה שעל ידי שנתקיים הנבואה של החורבן כמו כן יתקיים הנבואה של הבנין, ובלשון הזה אמרו לו: "עקיבא נחמתנו, עקיבא נחמתנו". הרי דרבי עקיבא אפילו בעת החורבן היה רואה הישועה, ובזה יתבאר שזהו שיטת ר"ע, שאפילו בעת שמתאבלין בליל הסדר על ת"ב באכילת הביצה לזכור את החורבן של תשעה באב, אולם בבית אחת אנו ג"כ שואלים ומתפללים 'כן ה' אלוקינו יגיענו להפוך את התשעה באב לרגלים אחרים לשלום'.

ולפי האמור יש להוסיף עוד, דר"ע היה גם בזמן שבית הבית המקדש היה קיים, וגם בזמן חורבן הבית, ויש לומר דר"ע גופא הוסיף דבר זה, 'כן יגיענו לרגלים אחרים' רק לאחר חורבן הבית, והיינו דר"ע העומד במכות דף כד' ומנחם

א. ונראה לבאר עוד דמשום הכי דייקא אוכלין ביצה לרמוז לת"ב, דאינו רק משום דביצה הוא הסימן של אבילות, דהרי אדרבה כפי דהוכחנו בליל פסח אין להראות סימן אבילות, ורק במיוחד מרמז כאן הענין של ביצה, דהרי חלוק לידתו של ביצה משאר לידות דבלידת החי הרי נעשה הכל מיד בשעת הלידה, אמנם בביצה זה הולך בשני שלבים מקודם לידת הביצה, ושוב הסוף איך הביצה אחר הזמן יתגדל ומזה יצמח העוף, וכן הוא במצרים דהרי היה זה לידתו של כלל"י אמנם יש לבאר דהלידה אינו נשלם ונגמר רק עד הגאולה לא"י, וכמבואר בבית הלוי בדרשות באריכות מהמדרשים עיי"ש. ולפי האמור משום הכי אוכלין הביצה לרמוז, דאותו לילה דליל פסח הוא ליל תשעה באב, לרמוז דעתידות של תשעה באב, עדיין אינו ברור וזה תלוי בליל הסדר, וכדברי הבית הלוי. ולזה יש לבאר גם מה דאומרים בת"ב כל מי שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו, דכמו ביציאת מצרים מוטל על כל אחד ואחד להראות כאילו הוא יצא ממצרים, כמו"כ צריך לפי"ז להגיע ליציאה זו שיהיה נשלם הגאולה על ידי בנין בית המקדש, ואם הוא לא היה חלק מזה הרי נחרב מצידו.

החכמים בעת חורבן הבית, הוא אותו ר"ע המנחם בעת אמירת ההגדה בחורבן, שכן יגיענו לרגלים אחרים, דהיינו שתשעה באב יתהפך לטובה ויהיה יו"ט.



סימן רכ"ג

ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים

בתוס' (ד"ה הביאו לפניו) דהיו עוקרים השולחן מיד לפני מגיד כדי שישאלו הבן, ושוב היו מביאין מיד בחזרה את הקערה, ופירש התוס' דצריך לעשות כן משום דהסיפור צריך להיות בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

ולפי האמור יש לדון דהסיפא של המשנה, דהיו מביאין לפניו גופו של פסח, היינו לפני האכילה וזהו בכדי לקיים את הבשעה שיש פסח ומצה מרור מונחים לפניך, והמקור דגם בפסח צריך להיות כן, מבואר בתוס' (פסחים קטז.) דגם על קרבן פסח יש דין 'ואמרתם זבח פסח', וצריך להיות הפסח שם, ולפי"ז לא הגיע עדיין זמן אכילה ולענין זה המשנה איירי דמביאין לפניו גופו של פסח.

והנה בפיוט 'ואמרתם זבח פסח' [ותוכן הפיוט הוא על כל המאורעות שהיו בימי פסח] אומרים: "הסעיד נוצצים עגות מצות בפסח - ואל הבקר רץ זכר לשור ערך פסח". והינו דאברהם אבינו האכיל המלאכים המצות, ושוב רץ להבקר שהוא זכר לשור, והשור היינו קרבן 'חגיגה', דקרבן פסח אינו בא אלא מן הצאן, משא"כ חגיגה באה גם מן הצאן.

הטעם שבמשנה בפסחים דהביאו לפניו לא הוזכר כלל על קרבן חגיגה - ובפיוט "ואל הבקר רץ זכר לשור ערך פסח"

הנה כך הוא ג"כ גירסת הרמב"ם (פ"ח) ונחלקו הראשונים לדעת הרמב"ם ועוד, במה שאוכלים מקודם קרבן החגיגה מחמת דצריך הפסח להיות נאכל על השובע, ולכן רק אח"כ אוכלין את הקרבן פסח, אמנם בדברי הכל בו (ס"ג) משמע שבתחילה אוכל מעט מהקרבן פסח ואח"כ אוכל החגיגה, ושוב אח"כ אוכל הפסח על השובע.

והנה איתא במשנה פסחים (דף קיד) הביאו לפניו וכו', ובמקדש היה מביאין לפניו גופו של פסח. ויש לדקדק שבמשנה לא הוזכר כלל על קרבן חגיגה דהביאו לפניו, וצ"ב למה לא הזכירו זה. אמנם לדעת הכל בו יש לדון דיש מקור מהמשנה כאן דמקודם הביא לפניו הקרבן פסח, ורק אח"כ היו מביאין לפניו את הקרבן חגיגה.

אלא שיש ליישב את שיטת הראשונים דס"ל דמקודם אוכלים הזבחים ורק אח"כ הפסחים דהיינו שהקרבן חגיגה קודם לקרבן פסח, ע"פ מה דמבואר שם

ולפי"ז יש לדקדק דמקודם היה קרבן חגיגה, דזה רץ מיד ולא לענין קרבן פסח, אמנם בכלל הדבר צ"ב למה רץ רק לזכר קרבן חגיגה ולא להביא מן הצאן קרבן זכר לקרבן פסח וצ"ב.

ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון.

בהגדה של פסח מבית הלוי הובא שהקשה הגרי"ז מה הענין בבקשה זו שלא מצינו כן בשום מקום אחר שהזריקה תהיה על קיר המזבח עיי"ש. והנראה לדון בזה דבאמת יש כאן ג' דברים לדקדק בכאן, בכלל מה ההדגשה אשר יגיע דמם' ומהו הקיר, ומהו מזבחך' ומהו לרצון' וכל אלו הם לימודים בפנ"ע והכל צ"ב.

ויש לבאר מקודם לימוד אחד דהנה בגמ' זבחים [לז א] מבואר שקרבן פסח שונה משאר הקרבנות, בכך שבשאר הקרבנות נתינת דמם על המזבח נעשית על ידי זריקה, שהכהן עומד מרחוק וזורק את הדם מהמזרק על קיר המזבח, ואילו בקרבן פסח נתינת הדם היא על ידי שפיכה, שהכהן עומד קרוב למזבח ושופך את הדם בנחת על קיר המזבח [במקום שיש תחתיו יסוד]. ועי' במשנה פסחים (דף קכא) ולפי האמור יש לבאר שזה הדיוק 'על קיר מזבחך' בשונה קרבן פסח משאר קרבנות שאין הזריקה מרחוק, וכן יש לדון דאותו שפיכה מגיע דמם' דהיינו נגיעה, דבכל קרבנות אם צריך שהדם יהיה נוגע על המזבח, עי' בתוס' (זבחים דף טו) לענין נקטעה ידו על שלא הגיע

הדם למזבח ובחילוק בזריקה ובהזאה, ועי' עוד בדברי הגרי"ז שכתב היה מזה וכו' עד שלא הגיע דם לאויר המזבח - ומלשון "לאויר המזבח" הוכיח הגרי"ז [זבחים פז: סוף ד"ה בגמרא] דכבר משהגיע לאויר המזבח נתקימה הזריקה, והקשה מאי איבעיא לסוגיא פז: אי אויר מזבח כמזבח, ועי"ש שחילק דלעבודות פשיטא דסגי באויר מזבח וכי מיבעיא לקידוש פסולין דבעינן חפצא דמזבח, ועי"ע במנחת אברהם (ח"ג עמ' צט). אמנם בכאן שהוא שפיכה הרי יהיה צריך להיות נוגע וזהו 'אשר יגיע' דהיינו דיגיע הדם על קיר המזבח.

ואולי אפשר לומר עוד בזה, דהנה בקרבן פסח במצרים הרי היה הזריקה על המשקוף ועל שני המזוזות ומבואר בירושלמי פסחים (פ"ט ה) ועי' בתוספתא מה בין פסח מצרים לפסח דורות, ולפי האמור מדגישין בפסח שלעתיד לבוא אנו יזכה לעשות הפסח בבית המקדש ושם יהיה הדמם על 'קיר המזבח' ולא על המשקוף ושני המזוזות, והרי 'מזבחך' היינו מזבח אחד והכוונה בזה למזבח החיצון, וזהו אשר יגיע דמם למזבחך' דהיינו המזבח המיוחד לו ולא כמו שהיה ביציאת מצרים דכל אחד ואחד על ביתו היה דינו כמזבח.

והנה איתא בתוספתא (פ"ח ה"ז) פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח, משא"כ פסח דורות. וכן הוא במנחות (פב) מה לפסח מצרים שלא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח, ופירש"י דהיינו 'דלא הוה מזבח אלא

יחלק אנא ה' כי אני עבדך - הללו עבדי ה' שלל תסא

כיון דצריך להגן מן המזיק ומצוה רק בעידנא דעסיק בו עכ"ל. והיינו דכיון דמטרת מצות הדם היא בשביל הגנה מן המשחית, על כרחך שהמצוה מתקיימת כל זמן שמונח הדם, דאם היתה המצוה נגמרת במעשה הזאה בלבד כמו בשאר קרבנות, לא היתה מגינה אלא בשעת הזריקה, ולא כל הלילה עד הבקר, ולכך נאמר 'והגעתם', דלשון הגעה פירושו שהמצוה היא מציאות הדם על המשקוף. ועי' במשנה פסחים (צו) מה בין פסח מצרים לפסח דורות, וברמב"ם סוף הלכות קרבן פסח שכתב, שפסח מצרים טעון הגעת דם דם וכו'. ולפי"ז יש לבאר להיפוך דבפסח לדורות לא צריך אלא רק שהדם יגיע על קיר המזבח לרצון, ובזה נשלם ולא צריך להיות נשאר שם ונשלם המצוה, לעומת פסח מצרים שהיתה צריכה להיות נשארת שם.

משקוף ומזוזות, הרי דס"ל לתוספתא דבפסח מצרים היה לזה גדר מזבח. ולפי"ז יש לבאר אשר יגיע דמם על קיר מזבחך, דהיינו דכאן צריך הגעת הדם וזריקה ועל גבי המזבח לעומת פסח מצרים.

אמנם לפי הדעות שכן בפסח מצרים היה נחשב זה כמזבח, נראה לדון בזה בהקדם דברי הצפנת פענח. דהנה בצפנת פענח (פרשת בא יב, ז) בביאור לשון הכתוב 'ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף, והגעתם אל המשקוף'. ואלה דבריו, דכאן הוה עיקר המצוה לא הזאה, רק שיהיה על המשקוף, וכמו גבי אימורין דהקטרה שלהם היא המצוה. [כלומר, דלא נתקיים עבודתן על ידי מעשה הנחה כי אם על ידי מה שהן נשארים מונחים ומוקטרים על גבי המזבח] וה"נ ולא כמו בשאר דם דרק הנחה לא מה שא"כ כאן

סימן רכ"ד

אנא ה' כי אני עבדך - הללו עבדי ה'

בדביקות גדולה אמירת "אנא השם" וכולם חשבו דקאי על "אנא השם הושיעה נא", אולם סיים האמרי אמת: אבל אני הבנתי שכוונת השפת אמת הוא על "אנה השם כי אני עבדך", ע"כ העובדא.

יש לדקדק בזה, דחלוק ביסודו הכוונה בשני האנא ה', דאצל "אנא השם הושיעה נא", הוא נכתב באות אל"ף

בדברי השפת אמת על מעלת 'אנה השם כי אני עבדך', והחילוק בין בקשה זו לבקשת 'אנא השם הושיעה נא'

בלב שמחה (פסח תשל"ח ג' דחוה"מ), הביא עובדא שסיפר האמרי אמת, ששנה אחת בליל הסדר אמר השפת אמת לחסידיו דבאמירת "אנה השם" יכולים להתמלא כל משאלות לבכם לטובה! וכמובן כל החסידים התחילו מיד לומר

בסוף אנ'א', ואצל 'אנה השם כי אני עבדך' הוא אנ'ה', באות ה"א בסוף, ולכאורה אין זה אותה מילה ויש להם משמעות חלוקה, ביסודה, דהפירוש ב"אנה השם כי אני עבדך", פירשו הראשונים דהוא מלשון הודאה, ועל בקשת "אנא השם הושיעה נא" פירשו הוא, אנא הוא בקשה על דבר, וא"כ בכלל צריך עיון כל העובדא חוץ ממה שהם בשני מקומות נפרדים, אמנם 'אנה השם כי אני עבדך' אינו בקשה כלל אלא רק הודאה, וצ"ב מה היא כוונת השפת אמת דבבקשת 'אנה השם' יכול לפעול הכל, וצ"ע.

והנראה לבאר זה ע"פ יסוד גדול דהשריש השפת אמת (חנוכה תרל"ד ליל ב') שכתב וז"ל: "בגמ' כי ההלל ניתקן על גאולה מגלויות הללו עבדי ה' לא עבדי פרעה כו'. דכתיב עבדי הם ולא עבדים לעבדים. ואיך יוכלו האומות למלוך על ישראל רק ע"י שמסירים מלכות שמים מבני ישראל וכפי הסרת העול מלכות שמים מבנ"י כמו כן יש להם ממשלה. ובאמת שליטת הד' מלכיות ברצון השי"ת היא. ואם בני ישראל יודעין זאת וזוכרין שאין המלכות שלהם ח"ו. רק ממלך ממ"ה הקדוש ברוך הוא.

אז יכולין עי"ז לצאת לגמרי מתחת ידם. ולזאת הגאולה ממלכות אחד הוא ראי' ובירור כי השעבוד הי' רק ברצון הקדוש ברוך הוא וכשהגיע העת גאל אותנו לכן מביא זאת אמונה בישראל שידעו שגם מלכות האחרת ששולטת עתה. ג"כ רק ברצון השי"ת. ועי"ז בא הגאולה. ואפשר זה ענין הלל והודאה הלל שמשבחין להשי"ת על הגאולה הראשונה ומודין על גלות של עתה שהוא בעונותינו שע"י הגאולה הראשונה מבינים שהוא מהשי"ת בעבור שחטאנו כנ"ל. ולזאת צריכין להתחזק בקבלת מלכותו ית' וממילא יסור מאתנו שיעבוד גלויות כדאיתא המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות כנ"ל" עכ"ל.

והינו דגילה כאן ענין עמוק דיכולים שני בני אדם להיות במצב של גלות, אולם לאחד מהם זהו גלות, ולא להשני, וזהו משום דאצל מי שהוא כפוף לבורא אינו גלות, אבל אצל מי שאינו כפוף לבורא זהו גלות, ונמצא שהבטחת כי לי בנ"י עבדים, מתקיים אצל כל אחד ואחד באותו המידה שהוא בעצמו מקיים אותו^א.

ולפ"ז יבואר העובדא דבקשת 'אנא ה' הושיעה נא', באה מכח כל הצרות דיש לאדם וזה בא מכח מצבו בעולם

א. ונראה עוד בזה דכל הטעם דאנו היינו עבדים לפרעה ולעוד אומות העולם, דהוא בכדי להכשיר אותנו להיות עבדים למקום, ומאחר דאנו עבדים למקום כבר אין לנו צורך בעבדות האחרת, והכי הוא דברי השפת אמת בצד השני של המטבע (עי' שפת אמת פסח תרל"ב) שכתב וז"ל: מתחילה עובדי ע"ז היו כו'. הגדה זו ליצ"מ הטעם כי קשה מה השבח עבדים היינו, ולמה היה זה שנהיה עבדים לפרעה ודי הגאולה לתקן העבדות. לזאת מספרין שגם זה שהיינו עבדים היה לטובה, שנוכל להתקרב אל השי"ת כמ"ש מתחילה כו' ויעקב ובניו ירדו מצרימה. שבלא זה לא היינו יכולין להתקרב למקום, עכ"ל.

הזה בשליטת אומות העולם עליו, ואין הוא במצב של לי בני עבדים, שהרי אז היו גואלין אותו מכל הצרות, וע"כ בזה הבין האמרי אמת דהאופן הישר להגיע לבקשת כל משאלות לבו של 'אנא ה' הושיעה נא' יתחיל מזה דיקבע בעצמו 'דאנה ה' כי אני עבדך' ובהודאה זו אז ממילא יגיע הכל והכל הוא אחד.

ואולי גם זה היה נכלל בכוונת השפת אמת, דהנה ראיתי לפרש מה שאומרים "אנא ה' אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי" היינו דכיון דמי שמקבל על עצמו עול מלכות שמים ממילא מעבירים ממנו את כל שאר העול של דרך ארץ ומלכות, וע"כ כיון דאני עבדך אני יכול לבקש פתחת למוסרי, ולפי השפת אמת זהו גם כן המשך להקביעות של 'אני עבדך' שזה מחייב את ה'פתחת למוסרי' וכל בקשת "אנא ה' הושיעה נא" יכול לפעול רק ע"י הכרזת "אני עבדך" דמכח זה יכול לזכות לדרגת "פתחת למוסרי".

[ומובן מאיליו דמשום הכי גילה השפת אמת ענין זה דוקא בליל הסדר, כיון שבהלל זו שלאחר כל הסיפור דיציאת מצרים זוכה האדם להיות באמת נגאל, דהנה יעוין היטב בדבריו הנ"ל שכתב בעניני חנוכה, שהגאולה הראשונה היה לגלות ענין זה, והיינו שבפסח הוא

הגאולה שבידך לומר עליו "הללו עבדי ה'" ולהסיר על העבדות מעול אומות העולם, והרי זה נכנס בכלל העבודה ש'חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים' ולנתק מעצמו קבלת עול הגוים, ולהיות רק עם קבלת עול להקב"ה. וכן יעו' היטב בשפת אמת בעניני פסח דמבאר זה בכמ"ד באופנים אחרים, והנקודה היוצאת מזה הוא שבעת שמתחיל לספר ביציאת מצרים עדיין הוא בדרגה נמוכה, והוא עדיין לא זכה להיציאה ממש, ולכך יש גם חילוק בלשונות שאומרים בתחילת ההגדה "הרי אנו ובנינו וכו' משועבדים לפרעה במצרים", למה שאומרים בסוף 'מגיד' שאומרים "בכל דור... חייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים" והוציאנו מעבדות לחרות ומסיים לפיכך נאמר לפניו הלל, וע"כ שבהלל זו דזכינו לצאת ממש אז א"צ לבקשת אנא השם הושיעה נא ויכול לפעול זה באנא השם כי אני עבדך. והדבר מבואר ביותר לפי מה דאיתא בעבודת ישראל לפסח, דגדול ההלל בליל הסדר יותר מכל שאר ההלל, ומשום הכי יש לבאר העובדא דדייקא באותו לילה דזמן חירות, והלילה דקבלת העבדות של הקב"ה, הוא הלילה שההלל יכול לבקוע הרקעים כדברי העבודת ישראל בזה הלילה, ובזה ההלל גילה השפת אמת דמי שמכוון כראוי באנה ה' כי אני עבדך' אז ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה].



עניני
הסדר

סימן רכ"ה

מוציא מצה

אם טובלים את המצה במלח

אִתָּא בטור (סי' תע"ה) ובשו"ע שם: 'יש אומרים שצריך לטבול את מצת המצה במלח כמו שנוהגים כל השנה', והוא כדי שתיראה המצה כלחם עוני, שכן דרכו של עני לאכול פת במלח, וכתב הרמ"א 'ואין המנהג לטבלם במלח בלילה ראשונה, דפת נקי אין צריך מלח'. ובערוך השולחן (שם סעיף ה') כתב שבטיבול המצה במלח יש הידור מצוה, משום שהמצה טעימה יותר עם מלח.

והנה בפרשת וירא, דרשו חז"ל דהמלאכים שבאו לאברהם, היה

זה בפסח (בראשית רבה נ, יב, והובא ברש"י בראשית יט, ג) ואחר כך באו המלאכים אצל לוט, ושם מצינו כשבאו המלאכים שלוש אפה להם מצות, וכדכתיב "ומצות אפה" ועוד מצינו בחז"ל שלוט היה מחפש מלח, ואשת לוט לא הסכימה ליתן מלח לאורחים [ולכך נהפכה לנציב מלח], וכפשוטו היינו משום שרצה ליתן לאורחים מלח בשביל המצה, הרי להדיא דיש ליתן מלח גם על המצה. וזהו מקור נפלא לסברת הערוך השולחן דיש בזה הידור מצוה, משום שהמצה יותר טעימה עם מלח.



סימן רכ"ו

לחם משנה

בדין לחם משנה בליל הסדר ובליל שבת שחל להיות בליל פסח

אִתָּא בגמ' פסחים (קטו, ב) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני' ומה עני דרכו בפרוסה, אך כאן בפרוסה. ועוד מצינו בגמ' ברכות (לט, ב) אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב.

ונחלקו הראשונים האם בליל פסח צריך ב' שלימים או לא, ע' ברי"ף שם.

וברמב"ם (הלכות חו"מ פ"ח ה"ו) כתב וז"ל: 'ולוקח שני רקיקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של

עני בפרוסה אף כאן בפרוסה עכ"ל. אמנם כמה ראשונים חולקים עליהם, עי' בתוס' (ד"ה מה דרכו, ובברכות שם ד"ה הכל) ועי' ברא"ש (פ"י ס' ל) דהדרשה ד'לחם עני' בא ללמדנו שאותו לחם שיוצא בו ידי חובת אכילת מצה, צריך שלא יהיה שלם אלא פרוס. אבל ברכת המוציא פשוט שצריך להיות שלימים דווקא כשאר יו"ט. ובטור (ס' תע"ה) הביא הדעות בזה, והביא שדעת הבה"ג היא לחלק בין שבת לחול, דאם חל ליל פסח בליל שבת יקח ג' מצות, אבל כשחל יו"ט של פסח בימות החול נוטל ב' ובאחת מהן מקיים הפרוסה.

והנה שיטת הרמב"ם והרי"ף צ"ב, ובפרט אם חולק גם בשבת, שהרי אפילו דמצד קיום מצות בפסח מחייב זה להיות נאכל לחם עני והוא קיום בחפצא של המצה ועל זה צריך לבצוע, אבל איך הפקיעו מזה חובת סעודה מצד יו"ט דמחייב ב' לחמים שלימים לזכר המן, ובשלמא בפסח שחל בחול, יש"ל שבאותה הסעודה דינו להיות נאכל באופן זה, אבל בפרט בליל שבת למה יפקיע מצות לחם עוני את חובת ה'לחם משנה' הבאה מצד שבת, ולא לבצוע בשלימים מצד שבת, וגם להניח הפרוסה באמצע לקיים אכילתו מצד מצה בפרוסה, וצ"ב.

מצות סעודה של יו"ט דפסח מתקיים על ידי אכילת המצה

והנראה בזה דיש להוכיח מכאן כפי מה שביארנו ונתבאר בכמ"ד ראיות לזה, דמצות אכילה מצה בליל הסדר

אינו דין בפנ"ע חוץ מצד קביעות הסעודה, אלא דבהכי נקבעת עצם הסעודה לקיימה על ידי אכילת המצה, ונמצא לפי"ז דקיום הסעודה הוא באופן של מצה, וגם מצד שבת הרי כיון דמצד מצה הוא נחשב שלם מכח זה דהרי בהכי מקיים הסעודה, אם כן הוא שלם גם מצד שבת, דבשלמא אם חובת מצה אינו מדיני הסעודה, ורק שהוא צריך לאכול המצה, ממילא יש לדון דאפילו מצד המצה לא צריך שתהא שלימה, אבל זה אינו משוויא להיות תורה שלימה, וכיון שמצד יו"ט ובפרט מצד שבת שחל בפסח יש מחייב בפנ"ע להיות שלימים יש לדון איך נתקיים זה, אבל מאחר שחובת מצה הוא מדין סעודה, א"כ הרי בהכי נקבעת הסעודה באופן זה.

והנראה עוד בזה דיש להביא מראה מקום בענין זה ממה שרואים בסוכות גם כן שעל ידי דיני הסוכה ישתנה חובת הסעודה, דהנה שיטת רבנן במשנה סוכה (דף כז) היא שאין חיוב י"ד סעודות ואי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, ובראשונים שם הקשו שהרי ביו"ט צריך לאכול סעודה. [ויעו"ש בראשונים שתירצו בכמה אופנים].

והנה בריב"ן (על הרי"ף שם) מבואר עוד מהלך ליישב הקושיא [וכן מבואר במאירי שיטה זו] שכתב וז"ל: וניחא ליה דשאני יום טוב של סוכה משאר ימים טובים, דהא אקשיה רחמנא לדירה דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וכשם שהיה רבי אליעזר משנה בו להחמיר כך חכמים משנים בו להקל, עכ"ל. הרי

יחלק

אכילת מצה

שלל

תסמ

דנלמד מתשבו כעין תדורו דיש הפקעה על חיוב הסעודה מצד יו"ט, וכל אכילתו יהיה רק בדרך של רשות ולא בדרך של חיוב עכ"ל.

ולפי דבריו יש ליישב קושיית המאירי במשנה למה מנה ר"א רק י"ד סעודות ולא ט"ו, שהרי בשבת יש בו שלש סעודות, ולפי דבריו יש לומר דכמו דר"א מלמד דיש חובת סעודה מדרשת 'תשבו', וכן הוא להיפך דלפי

רבנן דמלמדים קולא להפקיע את חובת הסעודה, יש לומר דגם לפי ר"א נלמד כאן דכל החובה בזה הוא רק מצד תשבו וכיון שכן גם בזה יהיה פטור מסעודת שבת, ועיין עוד ביחלק שלל סוכות סימן כ"ד אריכות בענין זה, ועדיין צריך ליישב בזה כמה דברים. וכמו"כ יש לומר כאן שעל ידי הדינים של פסח נקבע דיני הסעודה, ולענין איזה דבר נחשב שלם ועוד.



סימן רכ"ז

אכילת מצה

בדברי החת"ס שאכילת מצה היא המצוה היחידה שנשארה לנו מכל המצוות אכילה שבכל התורה

הנה כתב החת"ס (שו"ת חלק ה' חר"מ סי' קצ"ו) וז"ל: "מ"ע של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידה נשארת לנו מכל מצוות אכילה שבכל התורה אין לנו פסח ולא קדשים לא תרומה ולא מעשר שני, רק מצוה א' משנה לשנה ואם גם היא לא תועיל בידינו בשלימות, ולא עוד אלא כי תחת יופי שיהי' האכילה של כל ז' איכא כרת, ולא עוד אלא שיכשיל בזה רבים ח"ו, וגם נוציא על זה אלפים, הייטב בעיני ה' חלילה חלילה" עכ"ל.

ומבואר בדברי החת"ס שאכילת מצה היא המצוה היחידה שנשארה

לנו מכל המצוות אכילה שבכל התורה, ולכאורה דבריו צ"ב דהרי יש מצות אכילה בכל שבת, ובהכרח צריך לומר דשם אין זה מצות אכילה אלא רק מצות עונג שבת, וכן ביו"ט צריך לומר דהיא מצות עונג המתקיימת ע"י אכילה, וכן בערב יוה"כ דיש מצות מן התורה לאכול [ע"י ברכות דף ח' ב', ולפי כמה ראשונים הוא מן התורה] אבל גם שם התכלית הוא שיהיה לנו כח להתענות, [ועיין ברא"ש סוף מסכת יומא, וברבינו יונה בשערי תשובה (חלק ד') שכתב ג' טעמים במצות אכילה ערב יוה"כ] או שהוא עצמו יו"ט ועוד טעמים בזה, אבל עכ"פ אין הוא מצות מעשה אכילה אלא רק שבמצה מקיים מצוה זו.

אלא שעדיין צ"ע דהרי יש גזירה שוה של ט"ו ט"ו, ובסוכות ג"כ יש

באכילתה אם הוא חמץ, וכן להיפך כמה שזה גרוע אם אינו עושה המצוה בשלימותה כראוי. ועל זה כתב שהיא המצוה היחידה.

והנראה בזה, דהרי למצות אכילת קדשים, לא היה זה סתם מצות אכילה, אלא הוא מצות אכילה שחל דינים באכילתה בכדי לקיים המצוה, דהיינו שבקרבן צריכה אכילתו להיות באופן שהן הקרבן בכשרות הקרבן, ובטהרה ובמקום אכילתו, ויש דינים מי שיאכל את זה, וכן הוא אפילו באכילת תרומה, וכן הוא אפילו במעשר עני שעכ"פ היא נאכלת בירושלים ובמקום טהור. ובזה ה'מצה' היא המצוה של אכילה התמיוחד שנשאר לנו שיש אופן ותנאים לקיום האכילה, והוא שצריך להיות משומר מחמץ, ובדבריו הזכיר את נקודת השימור, והחשש חמץ ואופן אכילתה, והיינו דלפעמים היה לנו כל מיני מצות אכילה והיה כרוך זה בדקדוק גדול, והיא המצוה היחידה שנשאר לנו שיש לנו דינים בקיום מצות האכילה ולהכשרה, ולזה כתב שלא להתירשל בזה, ועי' היטב בכל המכתב הנ"ל שרואים כמדומני שזה היה ההדגשה בכל המכתב ההוא.

עומק בביאור דברי החתם סופר דהמצוה היחידה מן התורה שנשאר באכילה הוא אכילת מצה.

ולדברינו בדברי החתם סופר דמצות אכילת מצה הוא המצוה הנשאר לנו מכל מצות אכילה, ושאלנו מאכילה בשבת, ושוב מאכילה בערב

מצוה לאכול כזית בסוכה, וא"כ למה כתב החת"ס שמצינו מצות אכילה רק בפסח, והנה יש מקום ליישב הקושיא מסוכה, דכוונתו על כולם אנשים ונשים, ובסוכות הנשים פטורות ממצוה הסוכה, משא"כ בפסח כולם חייבים. אמנם הרי החת"ס דיבר לענין קרבנות בזמן שבית המקדש היה קיים, וזהו רק לכהנים, ואולי כוונתו גם על שלמים דנאכלים לכולם, ובפרט לפי השיטות שגם אכילת הבעלים הוא חלק מהכפרה, אמנם עדיין אין זה לכולם, ורק דיש לומר שכולם יכולים להביא קרבן ולהיות שייכים למצוה מן התורה של אכילה, אמנם מה יאמר למי שהוא טמא ועדיין צ"ב.

ויש לדון דסובר החת"ס דהאכילה בסוכה היא מחובת הדירה בסוכה, או דס"ל דהוא משום דגם בסוכה הדין הוא דתחילת חיובו הוא מצד עונג, ואם הוא אינו מתענג אינו מחויב בזה, ויש לעיין בזה [ויש להוסיף דהנה מצינו בערב פסח שיש גם איסור אכילה בכדי שיאכל המצה לתיאבון וזה נאמר במיוחד בערב פסח, אמנם שיטת המהרי"ל היא דזה נוהג זה גם בערב סוכות, ולהרמ"א שכתב דאם הוא איסטגיס דצריך להתענות, יש לדון אם גם בערב סוכות הדין כן].

המצה היא דומיא דזמן בית המקדש שיש דינים בכשרות האכילה בדומה לקדשים ותרומה

ובעיקר דברי החת"ס הנ"ל נראה דהנה מכל התשובה של החת"ס שם, רואים שהוא מדבר על הקפידא שהמצה תהיה בתכלית הכשרות, ועל האיסור שיש

יחלק

שאר מצוות הלילה

שלל

תעא

באכילת מרור הוא הדבר המיוחד שמברכין באכילתו עכ"פ מדרבנן, וכל זה נכלל בתוך דברי החתם סופר ועי' בפרי צדיק אות א', שכתב וז"ל: בחג זה יש אכילת מצוה שמברכין עליו אשר קדשנו במצוותיו וצונו שמכניס האכילה קדושה ואכילת שבת אף שהוא גם כן אכילת מצוה מכל מקום אין מברכין עליה, מה שאין כן אכילת הפסח שהוא קרבן והוא סעודתא דמלכא לחמי לאשי, עכ"ל. הרי מבואר שהדגיש ענין זה וע"ע בהמשך דבריו שם הרבה בענין הברכה.

יוה"כ ושוב מסוכות, אמנם חוץ מדברינו נקודה אחת שהוא יותר בולט הוא מיניה וביה, דרך באכילת מצוה מברכין עליה, וכמו"כ היה בקדשים, ומכח זה גופא יש להעיר למה אין מברכין על אכילתו בשבת, ולמה אין מברכין בערב יוה"כ, ויותר מזה ממצות סוכה דאם הוא מצות אכילתו שהוקש למצה, ובין כך ובין כך, ודברינו נכללים בתוך זה, מזה גופא באה התשובה, והוא החשיבות המיוחדת שיש במצות אכילתו דמצה, [אמנם נראה להעיר שיש כאן הוספת דברים א"כ שגם

סימן רכ"ח

שאר מצוות הלילה

לא יצא, וא"כ לדידי' גם מצות ההגדה צריכה להיות קודם חצות, דהא בעינן "בעבור זה" בשעה שיש מצוה ומרור לפניך, כנ"ל, וא"כ, כיון דמרור בזמנה"ז אינו אלא דרבנן ומצות ההגדה הוי דאורייתא, הי' לו להניח מלאכול המרור עד אחר חצות, ובמקומו למהר לומר קצת ההגדה כדי לצאת מצות סיפור יציאת מצרים דאורייתא.

והנראה בזה, בהקדם דברי השבלי הלקט דמבואר מדבריו דכל מצות הלילה אכילת המרור והמצה הכל הוא למצות סיפור יציאת מצרים, וגם אכילת מרור הוא קיומו של האגדה.

דהנה כתב השבלי הלקט. (סימן ש"ב) וז"ל: ואל תתמה על מה שמברכין על

בענין אם כל מצוות הלילה הם חלק מקיום מצות סיפור יצי"מ – ובדין מי שנתאחר עד סמוך לחצות

בספר עמק ברכה (בהגדה של פסח) כתב וז"ל: ה"דגול מרבבה" בסי' תע"ז כתב, במי שאירע לו אונס שלא הי' יכול לעשות הסדר של פסח ונשתהה עד סמוך לחצות ושוב לא נשאר לו רק זמן מועט עד חצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וגם יברך על המרור ויאכל תיכף קודם חצות, ואח"כ יאמר ההגדה לאחר חצות.

ותמהני עליו, דהרי הא דצריך למהר באכילת מצה קודם חצות הוא משום דמספקא לן דלמא הלכה כראב"ע דאמר דאם אכל פסח ומצה לאחר חצות

התקיעות הראשונות דמיושב שאינו עיקר ואין אנו מברכין על התקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר, שכיון שבירך בתחילה אין צריך לברך על התקיעות שעל סדר הברכות. ומצינו כיוצא בזה בפ' ערבי פסחים הביאו לפניו מטבל בחרוסת, פשיטא היכא דאיכא תרי מיני ירק מברך ברישא בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי לאכול מרור מברך לאכול מרור ואכיל, היכא דליכא אלא מרור היכי עביד אמר רב הונא מברך בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי למרור מברך לאכול מרור ואכיל, מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כרסו ממנו חוזר ומברך, אלא אמר רב חסדא מברך ברישא בורא פרי האדמה ולאכול מרור ואכיל ולבסוף אכיל ליה בלא ברכה, ומסקנא דהלכתא כרב חסדא והכא טיבול שני הוא העיקר וטיבול ראשון אינו אלא לחינוקות שישאלו, ואפי' הכי היכא דליכא מין אחר אלא מרור לחודיה מברכין לאכול מרור בטיבול ראשון ולא מברכין בטיבול שני. והטעם דלאחר

שמילא כרסו ממנו היאך יחזור ויברך וטיבול ראשון לצורך טיבול שני הוא להיכרא דתינוקות, דכל חובת הלילה למצות הגדה הוא, כדאמרינן בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. הכא נמי תקיעות דמעומד על סדר הברכות הם העיקר ותקיעות דמיושב הן לערבב את השטן עכ"ל. הרי דמבואר מדבריו דהא דיכול לברך אכרפס על אכילת מרור הגם שהוא להיכרא דתינוקות, דהוא משום שכל מצות הלילה הן השינויין והן אכילת מרור הכל למצות ההגדה. וגם אכילת המרור הוא קיומו של האגדה,

ולפי"ז יתורץ הקושיא דכל האכילות הן המרור והכל הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, וכיון שעיקר קיום סיפור יצ"מ כבר נתקיים בעצם הזכרת הקידוש וכדומה, וכמבואר בראשונים דמשום הכי אין מברכין, ע"כ יאכל המרור מקודם דכל זה הוא לקיום מצות הסיפור, ושוב ימשיך הסיפור אחר חצות.

סימן רכ"ט

הסיבה

הסיבה בד' כוסות לשיטת הראב"ה דאין דרך הסיבה בזמנינו
הנהגה הרמ"א (סי' תע"ב ס"ג) הביא את דברי הראב"ה להקל בזמנינו דאין

דרכינו להסב לענין ב' דברים, א. לענין נשים דאע"פ שהן חשובות וכיון שכן היו צריכות להסב, אמנם כדאי לסמוך על הראב"ה דאין זה הדרך בזמנינו,

יחלק

הסיבה בשעת ההגדה

שלל

תעג

ב. וגם לענין דאם אכל ושתה בלא הסיבה, דלא צריך לחזור ולשתות, משום דברי הראב"ה.

והנה יש לדון דהרי על ד' כוסות נסתפקו בגמ' (קח) באיזה כוסות צריך להסב, אם בתרי כסי קמאי או בתרי כסי בתראי, ובגמ' מסיק דהלכתא צריך להסב בכולהו, ומקשים הר"ן והמהר"ם חלאווה דהרי הוי ספק בדין דרבנן, וספק דרבנן לקולא. המהר"ם חלאווה מתרץ, וכן מביא הר"ן די"מ דכיון שאפשר להחמיר בלא טורח והוצאה, עבדינן לחומרא לרווחא דמילתא. עוד מתרץ הר"ן דאם נאמר ספק דרבנן לקולא תעקר המצוה לגמרי, ולכן אמרינן דספק לחומרא.

וישל"ע דעכשיו דממנ"פ שיש לנו את שיטת הראב"ה, דמעיקר הדין אין צריך הסיבה כיון שאין אנו נוהגים

בזמנינו דבר זה, ומשום הכי מקילים לענין נשים, וכן לעוד דברים, א"כ הרי אפילו אם יתבטל כל תורת הסיבה הרי כיון דאין דרכינו להסב א"כ הרי שוב יש מקום לדון דהוה ספק דרבנן לקולא, ואם כן הדין צריך להיות דשוב לא צריך להסב בד' כוסות כיון שלא נאמר סברת הר"ן דממנ"פ יבטל הכל כיון שבזמן הזה יכול להיות שכן יבטל הכל, ואפילו התירוץ הראשון שכיון שהוא אינו טירחא וכו' עבדינן לחומרא אבל בזמן הזה דאין דרכינו והוא עכ"פ קצת טירחא גם בזה חסר לנו תירוץ הר"ן, והוא הערה גדולה, [ובקיצור מאחר שיש לנו הדין של הראב"ה וחוששין לדבריו לענין נשים ועוד, יהיה הדין צריך להיות כן גם לענין חובת ד' כוסות ששוב אינו מחויב להסב עכ"פ בכל ד' כוסות, ועי' בבית הלוי (חלק ג' ס' א' ט) עיי"ש היטב וישל"ע מכאן].

סימן ר"ל

הסיבה בשעת ההגדה

בשיטת המאירי לענין הסיבה בשעת אמירת ההגדה

כתב המאירי (פסחים דף קח) וז"ל: אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שמא אתה סבור שיהא צריך הסבה בעוד שהוא אוכל מזונו, אינו כן אלא בעשיית

הדברים שהם זכר לאותם הענינים, ואף אלו לא בכולם. כיצד מצה צריכה הסיבה, מרור אין צריך הסיבה שהרי הוא זכר לשעבוד ולמה שמררו המצרים את חייהם, ארבע כוסות כולם צריכין הסבה, הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים

דמעשה חירות, דזמנו בעת סיפור האגדה לדברי השל"ה הק' דזה אינו ראוי, אלא שלפי המאירי ההסיבה מרמזת בזה על הגאולה ומעוררת על ידי זה השבח והגמילות טוב.

ולפי דבריו נראה לבאר דבר נפלא, דהרי בעובדא באגדה מבואר כדברי המאירי וכמו שאמרו 'מעשה בר"ע ור"ט וכו' שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, ויש לדקדק מכאן שלא כדברי השל"ה דהרי אדרבה בעת הסיפור היו בהסיבה, אמנם יש לדון ולומר שזה היה אחר ההגדה ובמשך כל הלילה הסיבו, אמנם עדיין לפי דברי השל"ה צ"ב למה שיעשו זה בהסיבה, ויש"ל שבאמת אין הפירוש הסיבה ורק שהיו יושבין, ומכל מקום כל הביאורים עדיין הקושיא מתבקשת לשם מה כתבו זה בהגדה, אמנם לפי המאירי אתי שפיר דאדרבה הרי הם היו מסובין לסיבת חלק מהסיפור, שבוה מראים ומעוררין הגמילות טובה שיצאנו מחירות ומשעבוד קשה ומגונה וזהו חלק ממעשה הסיפור.

עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון, ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח עכ"ל.

ונראה לדקדק כמה דברים הרי המאירי מסיים 'ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח, עוד מבואר במאירי שצריך הסיבה גם בזמן קריאת ההגדה, וזהו שלא כדברי השל"ה, וכן ברכת המזון מחייב הסיבה, והמשמעות דבכל הסעודה משמע בכל ליל הסדר והיינו נרצה ועוד, ולא רק אכילתו אלא כמו כל דבריו שזה כולל הכל.

והנראה בזה לבאר עוד בשיטת המאירי שהוא חולק על השל"ה, ואדרבה יש ענין לספר דייקא באופן של הסיבה, דהנה כתב המאירי בריש פרקין וז"ל: ואפי' עניי שבישראל לא יאכל עד שיסב, ר"ל שלא יאכל אלא בהסיבה דרך חירות, כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה עכ"ל. ולפי"ז הרי הסיבה הוא האופן לעורר הביטוי ושבח הגאולה, ועל כן אדרבה ההסיבה אינה רק קיום בעלמא

סימן רל"א

הסיבה בכל הסעודה

אכילת מצה ובשתיית ד' כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח'. ובפשוטו היינו שיש המשך קיום מצות הסיבה שהוא לעכובא בשעת

בביאור שיטת הרמב"ם דאם היסב בכל הסעודה הרי זה משובח

כתב הרמב"ם (הלכות חו"מ פרק ד' ה"ח) 'ואימתי צריכין הסיבה בשעת

יחלק

מרור

שלל

תעה

אכילת מצה וד' כוסות ומכל מקום יכול להמשיך המצוה גם בשאר הסעודה.

והנה המאירי (פסחים דף צ"ט ב) גם כתב דלכתחילה יסב בכל הסעודה, ומבואר בדבריו הטעם וז"ל: ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ר"ל שלא יאכל אלא בהסבה דרך חירות, כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה עכ"ל.

ונראה לדקדק בדבר דהנה כבר הבאנו את דברי הגרי"ז הלוי שהביא שיש בראשונים ב' דרכים למצות הסיבה, אם הוא חלק בקיום מצות הלילה שיאכל המצה וד' כוסות באופן של חירות, או שהוא מצוה בפנ"ע להראות דרך חירות, והכי מדקדק הגרי"ז שזהו שיטת

הרמב"ם, אמנם נראה לבאר בדברי המאירי שזהו לא הגדרה חדשה בדברי הרמב"ם אלא שעומק הקיום במצות הסיבה כמצוה בפנ"ע, היינו שזה גם כן אינו ממש ענין בפנ"ע, אלא שהכל הוא בכדי שעל ידי ההסיבה יתעורר לומר שבת, והוא סימן על מה שאירע שמכח זה יתעורר לשבח ל'מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה'.

ולפי"ז יש לומר דהך דין דלכתחילה יסב בכל הסעודה הוא אותו הדין עם מה שכתב הרמב"ם בהלכה א' ד'כל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח'. ונראה דהוא ממש אותו משובח דעל ידי שמיסב בכל הסעודה, זה מביא גם לזה שיאריך עוד בכל מה שאירע, והיינו הך בהרי זה משובח לספר עוד ועוד בליל הסדר.



סימן רל"ב

מרור

בענין חובת ברכה בורא פרי האדמה במרור

נחלקו הראשונים בטעם דאין מברכים בורא פה"א במרור, שדעת התוס' (פסחים קטו) היא דהוי דברים הבאים בתוך הסעודה, ובמרדכי הוסיף בזה דדיקא כאן הוי דברים הבאים בתוך הסעודה כיון דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלהו', [ולפי"ז יהיה נפק"מ אם אוכל יותר משיעור המצוה דהיינו כזית, ולפי"ז

צ"ע דקשה לדקדק בזה, ויש לומר בפשטות דעכ"פ עד כמה דהוא אוכל זה לשם קיום מצות אכילת מרור, הרי זה נכלל בדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת חובה זו, אמנם ישל"ע דעכ"פ אם אוכל המרור בתוך ה'שלחן עורך', יהיה נפק"מ בין התוס' להמרדכי, דלפי תוס' א"צ לברך כיון דבעצם נחשב המרור כדברים הבאים מחמת הסעודה, משא"כ לפי המרדכי דהוא רק מטעם

שיש פסוק בתורה שהוא שייך לסעודה, א"כ ההלכה לא יהיה כן]. אמנם דעת הרשב"ם היא דהמרור נפטר בברכת בורא פה"א של הכרפס.

ולפי"ז כתבו הפוסקים (בסי' תע"ג) דלכן לא יאכל כזית מהכרפס עיין במחבר שם, דאם יאכל כזית יהיה צריך לברך בורא נפשות, ושוב יהיה בספק חיוב ברכה על המרור עיי"ש. וכתבו הפוסקים דע"כ במי שתאב לאכול [אמנם לענין לשתות הרי לא צריך לברך שהכל כיון דיוצא בזה בברכת בורא פרי הגפן שפוטרי כל המשקים, ושוב לא צריך לברך אחריו] יאכל לפני הכרפס. אמנם צ"ע למה לא יכול לאכול הרבה, וסמוך לשלחן עורך יברך בורא פה"א וזה לא יהיה ברכה שאינו צריכה. וצ"ל דכיון דעכ"פ אנו חושבין דהלל והגדה לא הוה הפסק ועיין בסי' תע"ד לענין זה, דאע"פ דלענין ברכה על כוס מברכין על כוס לחודיה, כמבואר ברמ"א כיון דהוא מצוה בפנ"ע, אמנם בעצם אינו נחשב הפסק, וע"כ אין כדאי לעשות זה, כיון דיכול לצאת ושלל לברך עוד הפעם, וצ"ע.

אמנם נראה לדון בזה בהקדם שיטת הרא"ש, דהנה הטור סימן תפ"ד הביא מחל' בין העיטור והרא"ש לענין ברכת הכרפס אם יכול להוציא אחרים בלי לטעום, דלענין מצה מבואר שיכול להוציא כדאיתא בגמ' (ר"ה דף כט) ונחלקו הראשונים לענין ברכת בורא פרי האדמה בכרפס וז"ל: כתב בעל העיטור מסתברא דלא מצי מברך בפה"א אשאר ירקי כיון

שאינו טועם עמהן שלא אמרו אלא בברכת הלחם של מצוה וצריך למיעבד כרב חסדא דמברך בפה"א ולאכול מרור בחזרת ואכיל וכי מטי למרור אכיל בלא ברכה ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל דכיון דתקנת חכמים היא משום היכירא לתינוקות הוי כברכת מצוה ויכול להוציאם אף על פי שאינו טועם עכ"ל. הרי בשיטת הרא"ש דהכרפס נחשב כברכת המצות, ונראה דגם במרור הברכה דבורא פרי האדמה הוא ברכת המצות [ועי' בחק יעקב (ס" תע"ב ס"ק ט"ז) דמצדד כן לענין ברכת בורא פרי האדמה על חריי"ן עיי"ש ועי' במה שכתבנו בהמשך בענין זה], וכן מוכח בתוס' (דף קטו) ליישב קושייתו של ר"י טוב עלם, וכיון שכן צריך להיות שברכת בורא פרי האדמה יהיה בתורת קיום ברכת המצות ולא בברכת הנהנין לחוד, וזה שייך רק על הכרפס בעת שאוכל הכרפס בתורת קיום מצות תקנת חז"ל לעשות זה להכיר התינוקות ונקבע זה לא רק כברכת הנהנין ורק כברכת המצות, ולזה יכול לפטור הבורא פרי האדמה דברכת המרור שג"כ צריך להיות כברכת המצות, אבל אם מברך בורא פרי האדמה שלא בזמן אכילת הכרפס ורק על ברכת הנהנין לחוד חסר לנו כל הקיום הברכה דברכת המצות. והתוס' שם (בדף קטו) באמת חולק על דבריו, והק' דהוי חבילות חבילות, והיינו דאזיל לטעמיה כיון דלדעת תוס' ממנ"פ אין ברכת בורא פרי האדמה, וע"כ אינו יכול להיות דזהו חלק ממצות מרור משא"כ לפי הרשב"ם אפשר לומר שהוא חלק ממצות מרור.

סימן רל"ג

מרור

בחילוק שבין עבודת אכילת מרור לשתיית ד' כוסות

הנה הגרע"א כתב מכתב על חג הפסח, והוא מזהיר שזה רק פעם אחת בשנה וצריך לעשות הכל בדקדוק כראוי והכנה למצוה ובשמחה גדולה על דבר זה, ושוב כתב שאם באמת חושבים כך, הרי בעת שיאכל המרור לא ירגיש בזה כמעט שום מרירות עכ"ד.

ויש להעיר בזה, א'. דהרי אדרבה יש ענין להרגיש טעם מרירות, וכי בא הגרע"א לבטל מצות מרור שעל ידי שיחשוב מהמצוה לא ירגיש את המרירות, הרי אדרבה זהו המצוה להרגיש המרירות, וצ"ב.

והנה יש להעיר עוד דמצינו בהנהגת ר"י בר אלעאי שהיה חולה משתיית ד' כוסות עד שבועות דאיתא בגמ' (נדרים מט:): "אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה, מורה ורוי [אתה תלמיד בעל הוראה ואתה שיכור, מפני שהיו פניו צהובין כל שעה]. אמר לה: הימנותא בידא דההיא איתתא אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא [אמונתי בידך שאיני שותה כל השנה יין אלא קידושא ואבדלתא וד' כוסות], וחוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת [וקושר אני צדעי פדחתי משום מיחוש ראשי מפני ד' כוסות ששתיתי שאני

חושש מהן מפסח עד עצרת], אלא חכמת אדם תאיר פניו". ע"כ. [ועי' עוד בירושלמי (שקלים דף ט') שמצינו ברב יונה כמו"כ שהיה מצער עצמו מחמת שתיית היין עד שבועות].

ויש להעיר דלפי דרכו של הגרע"א שעל ידי עסק המצוה כראוי בליל הסדר אינו מרגיש המרירות א"כ למה לא מצינו אצל התנאים הללו שהיה כן כן גם לענין שתיית ד' כוסות, וצ"ע.

והנראה בזה, בהקדם דברי השפת אמת בטעם אכילת מרור בליל הסדר (שנת תרל"ו) שכתב וז"ל: "מרור שאנו אוכלין כו'. פי' שאחר שזכו בנ"י לגאולת מצרים. המתקין זאת המרירות. דכתיב וימררו את חייהם שהוא היפוך החיות של בנ"י. עי"ז הרויחו בנ"י שניתן להם זמן הזה לדורות שיכולין למתק בלילה זו המרירות והוא מצות אכילת מרור" עכ"ל.

ובן כתב השפת אמת (שנת תרמ"ב) וז"ל: "ופשוט י"ל טעם מרור כמש"ל להראות שגם הגלות וימי העינוי רואין עתה ומאמינים שהי' לטובה ומשבחין על זה, כי עי"ז נכנסנו לבריתו של הקדוש ברוך הוא כמ"ש ויוצא כו' להיות לו לעם נחלה כו'. ובנ"י לאחר גאולת מצרים נעשו כאומה חדשה כמו המתגייר קטן שנולד", עכ"ל.

ולפי דבריו נראה מבואר הענין בכאן, דאדרבה כל אכילתו של מרור בליל הפסח הוא סימן לדורות שבלילה זה אפשר להמתיק המרור, וע"כ אמר הגרע"א שאם אוכל זה כראוי אדרבה סגולתה היא שלא תרגיש בזה כיון שאדרבה זהו תוכן המצוה, אמנם ד' כוסות הרי אין הטעם שלא ירגיש הד' כוסות דאדרבה הרי הם באים לחירות, ומה שר"י בר אלעאי היה חולה מזה, הוא מכח מעלת הד' כוסות שהיה לו כ"כ ואין מקום שבשביל המצוה יתבטל זה, והוא ענין במיוחד בעבודה של המרור שתכליתו להראות שיכול להפוך הדבר מר בליל הסדר לדבר מתוק, משא"כ ד' כוסות שנתקן לחירות והם שתיית חירות, ורק לאדם שלא יכול לסבול נעשה לו כאב מזה, אין מקום שיתבטל מזה.

והנראה עוד בזה דמדברי הגרע"א נלמד לא רק חיזוק ומוסר והתרשלות במצוה, ורק שהוא נפק"מ לדינא, דהנה ידוע שיטתו של בעל 'אמרי נועם' מדזיקוב, שאפשר לאכול אף פחות מכזית מרור בברכה, וכן נוהגים אחריו עדת חסידי דזיקוב, (עי' בשו"ת אמרי נועם מועדים ב' סי' ג' ועי' בהגדת מעשה ניסים ג"כ שדן בזה לפי דברי הרא"ש עי"ש), שדן בענין אכילת מרור למי שמזיק לו, וז"ל: בדין מי שאינו יכול לאכול כזית מרור דאזוקי מזיק ליה, אם נאמר דיאכל עכ"פ כמה שיכול, או נאמר כיון דאינו מקיים

בכשעור, א"כ אין כאן מצוה כלל, כמו במצה דאם אינו יכול לאכול כזית אין עליו חיוב כלל, או דיש חילוק בין מצה ומרור, אם לברך אם אוכל פחות מכשעור, אם יאכל בלי ברכה משום דהוה ברכה לבטלה, או דצריך לברך בכל גוונא ע"כ השאלה, ובסוף דבריו כתב "וכן היה נוהג אא"ז הצדיק מראפשיץ, שהיה אוכל בפחות מכזית ומברך עליו. ולפי"ז נראה לדון שמדברי הגרע"א אלו באים במיוחד לענין אכילת מרור שהיו מנהגים דמחמת הצער, כמעט לכתחילה היה אוכלים בפחות מכזית, וכמו שהובאו הדברים במקור לזה, ולזה כתב הגרע"א שהוא מובטח שלא ירגיש בו הצער וכיון שכן שוב הוא צריך לאכול כשעור, ויש בזה נפק"מ לדינא לענין זה, וזה היה נוגע רק במרור, ובזה יהיה מיושב מה שעיקר דברי הגרע"א היה רק על המרור.

אמנם נראה להעיר מדברי הגרע"א (בהגהות לשו"ע סי' תע"ה) שכתב וז"ל: במשבצות זהב בפתיחה כוללת (ח"ג אות ה') מסתפק אם אנסוהו לאכול מרור י"ל דלא יצא כיון דהוא מר ומזיק עיין שם: ולהנ"ל צ"ע דהרי הוא אינו מר ומזיק. אמנם התשובה לזה הוא פשוט דמי שאנסוהו לאכול מרור, בודאי באופן זה אין לו הקיום של המכתב כאן דמרגיש מצות המרור שהרי הוא אוכל זה בכפייה, ולענין זה בודאי הוא מזיק ומר לו ומשום הכי לא יצא.



סימן רל"ד מרירות המרור

מצרים ג"כ ואוכלין מרור זכר לעבדות
שכל זה הי' לטובתנו עכ"ל.

ועי' עוד בשפת אמת (פסח תרל"א)
שהבשורה לאברהם אבינו בברית
בין הבתרים, כשהודיעו הקב"ה על הגלות
והגאולה, להודיע כי בהוצאת גלות
מצרים וגאולתה ירכוש עם ישראל את
'כלי הגאולה' והיא הגילוי שבתוך הנעלם,
וז"ל: וזה שהבטיח לאאע"ה בברית בין
הבתרים כו' ומה הבטחה הוא זה להיות
בניו בשעבוד ת' שנים. ואז הי' עיקר
האהבה לאברהם מהשי"ת שכרת עמו
הברית. אך כי הוא הבטחה גדולה שע"י
הגלות יהי' לבנ"י כח זה למצוא בחי'
הפנימיות בכל הסתר, וזה שנקרא גלות
ע"ש לעורר התגלות הפנימיות שבתוך
ההסתר, עכ"ל.

ובן כתב השפת אמת (תרמ"ב) וז"ל:
"ופשוט י"ל טעם מרור כמש"ל
להראות שגם הגלות וימי העינוי רואין
עתה ומאמינים שהי' לטובה ומשבחין
על זה, כי עי"ז נכנסנו לבריתו של הקדוש
ברוך הוא כמ"ש ויוצא כו' להיות לו
לעם נחלה כו'. ובנ"י לאחר גאולת מצרים
נעשו כאומה חדשה כמו המתגייר כקטן
שנולד", עכ"ל.

ולפי האמור כפי שהובא דבריו בתחלתו
דצריך להיות בשמחה על המרור,
וכיון שכן הרי אדרבה המרור צריך להיות

בענין מרירות המרור בחזרת במשנתו של
השפת אמת

איתא במשנה (פסחים דף לט) ואלו ירקות
שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח,
בחזרת וכו', ואיתא בגמ' שם ואמר רב
אושעיא מצוה בחזרת, ובטור סי' תע"ג
כתב: ועיקר המצוה הזאת בחזרת, והכי
נפסק בשו"ע סי' תע"ג ה"ה.

ובפוסקים דנו האם עיקר המעלה דמרור
הוא המרירות או שמהות
המצוה שיאכל ירק ששמו 'מרור' אך אם
אין טעמו מר בפועל, עי' בב"י סי' תע"ג,
בשיטת הרמב"ם לענין חזרת, ובפרי חדש
(תע"ג ה') כתב וז"ל: ועיקר המצוה בחזרת
אע"פ שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום
מרירות, דבכלל מרור נכנס חזרת ועל
שם סופה שהקלח מתקשה כעץ לפיכך
אך כשהיא מתוקה יוצאין בה. ובשו"ע
הרב שם כתב וז"ל: ואפי' שחזרת אין
בו מרירות, מ"מ כשהוא בקרקע מתקשה
בקלח ונעשה מר מאוד, ומפני כך נקרא
מרור ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא
מתוקה עכ"ל. ועי' בחזו"א (סי' קכד)
דהקפיד אם אינו מרור, והגרי"ש אלישיב
(אשרי האיש עמוד ת"ח) הקפיד מאוד עד
שיהיה מר.

כתב השפת אמת (פסח תר"מ) וז"ל והיא
שעמדה כו'. הוא הגלות מצרים
והגאולה כל זה היה הכנה לכל דור ודור
שעומדין עלינו. לכן אנו שמחים על גלות

בכזה מין שיש בו בחפצא חלק מרירות
אמנם יכול לאכול זה באופן שהיא מתוקה
להכיר שאותו מרירות היה לנו לטובה
ולהיות בשמחה בזה.

בכזה מין שהוא בעצם מר, אמנם בפועל
אין התכלית שאנו נרגיש המרירות אדרבה
הרי אנו בשמחה באכילת מרור ומכירים
אנו הטובה היוצא מזה, אמנם צריך להיות



סימן רל"ה

ברכת המרור

בענין ברכת החזרת – חריין

כתב המשנ"ב (סי' ר"ג סק"י) דאם אוכל
חריין ברכתו שהכל, ולפי"ז יש
להעיר במי שאין לו לחזרת אלא רק
'חריין' וזה מה שנוהגין העולם לאכול,
והרי איך ברכתו הוא שהכל, ואיך יפטור
הבורא פרי האדמה של הכרפס את
המרור, והרי ברכת המרור הוא שהכל
אם אוכל החריין, ובשלמא לפי
הראשונים שהמרור פטור מברכה מחמת
הסעודה לא קשה, אמנם להני ראשונים
שצריך לברך על המרור בורא פרי
האדמה אלא שברכת בורא פרי האדמה
של הכרפס פוטרנו [עי' בגמ' פסחים
דף קי"ד ב, ברשב"ם ובתוס'] והרי
ברכתו הוא שהכל וצ"ע.

וחנה בדומה להקשיא הנ"ל הקשה
המג"א, דכתב המג"א (סי' תע"ה
סק"י) 'צ"ע לדידן שאנו נוהגין ליקח
קריין למרור, א"כ היאך מברכין עליו
בפה"א דהא אין ראוי לאכול כשהוא חי
(כמ"ש סי' ר"ה) בשלמא כשמברך על שאר
ירקות בפה"א לא קשה היאך נפטור

הקריין בזה דהא צריך לברך עליו שהכל,
י"ל כמ"ש קצת פוסקים דברכת המוציא
פוטרנו ועוד נ"ל שהאוכל קריין אין
מברך עליו כלל שאין דרך לאוכלו כמות
שהוא, כמ"ש סי' ר"ב גבי פלפלין, לכן
נ"ל דאם אין לו שאר ירקות אומר מתחלה
ברכת על אכילת מרור לבד כנ"ל, עכ"ד.
והיוצא מדברי המג"א דאם אוכל חריין
שבאמת אין מברכין עליה, אמנם לא
נוהגין כן, ולפי"ז עדיין צ"ע.

ועי' בחק יעקב (ס"ק טז) שכתב 'ובאמת
משמעות הש"ס [פסחים קיד, ב]
וכל הפוסקים משמע להדיא דבכל מיני
מרור מברכין בורא פרי האדמה אף שאינו
נאכל חי, והטעם צריך לומר דכיון דע"י
טיבול בחומץ וכהאי גוונא מתאכל. ועוד
י"ל דברכת הנהנין של אלו הם כברכת
המצוה, וכמבואר לקמן סימן תפ"ד, ועל
כן מברכין עליה בשעת הטיבול בורא
פרי האדמה ועל אכילת מרור, והוא
פשוט וברור.

ועי' עוד בהגהות הגרע"א שתירץ היאך
נפטור הקריין בזה דהא צריך לברך

יחלק

ברכת המרור

שלל

תפא

עליו שהכל. לענ"ד י"ל בזה אם בירך בפה"א יצא. כיון דהוא פרי האדמה. אלא כיון דמבושלים טובים אינו חשוב לברך על חי ברכה מבוררת ודי בברכת שהכל, עיי"ש.

אכילת מרור בליל הסדר חלוק משאר השנה

ובדרך קצת דרוש נראה להוסיף עוד מראה מקום שאכילת מרור בליל הסדר הוא חלוק משאר השנה. דהנה איתא במדרש (איכה רבתי ג, יג) השביעני במרורים הרווני לענה מה שהשביעני במרורים בלילי פסח הרווני לענה בליל תשעה באב. והבית הלוי (בפרשת בא) הקשה על דברי המדרש וז"ל: והנה עיקר דברי המדרש צריכין ביאור. דבשלמא לפי פירושו הפשוט דהשביעני במרורים קאי על יסורי הגלות נחא, אבל לפי מה שדרש המדרש קאי על מצות אכילת מרור בליל פסח קשה לכאורה דהיאך אמר הכתוב על אכילה זו לשון השביעני, והרי במס' ברכות (דף מ"ט) אמר עד כמה מזמנין עד כזית דר"מ ר"י אומר עד כביצה ומפרשין שם דפליגא בקרא דאמרו ואכלת ושבעת וברכת, דמ"ס ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה, ואכילה בכזית ומ"ס ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה וזהו כביצה, הרי דלשון שביעה של אכילה לא שייך רק בכביצה ולא בפחות, והיאך נוכל לפרש השביעני במרורים על מצות אכילת מרור שאינו רק בכזית עכ"ל.

והנה לפי האמור הרי אפשר לדון ולומר דבליל הסדר במיוחד חל תורת אכילה על המרור וזהו חלוק מצורת האכילה שלו שבכל השנה, ונחשב זה

אכילת מרור בליל הסדר אינו מזיק ונשתנה ברכתו לבורא פרי האדמה

והנראה לדון עוד בזה בדרך חידוש גדול, והוא בהקדם המכתב שכתב הגרע"א הנדפס בכמה הגדות, שכתב שמובטח לו שמי שאוכל המרור כראוי ולשם מצוה שלא יזיק לו כלל, עכ"ד, ולפי"ז נראה לדון דאפילו שבכל השנה הברכה של החריין הוא שהכל, והרי הוא מזיק ואינו חשוב כברכת בורא פרי האדמה אבל בליל הסדר שאינו מזיק כלל, א"כ ברכתו הוא בורא פרי האדמה.

אכילתו מרור אינו מזיק רק בעת אכילת מרור ולא בעת שאוכלין זה לכרפס שבזה שוב ברכתו הוא שהכל

ולפי"ז יש לדון ולחלק בין ב' הערות, שהקשינו בריש דברינו איך פוטר ברכת בורא פרי האדמה את המרור אם אוכלין חריין, ולזה ביארנו דכיון שבאכילת החריין הוא למצות מרור ואינו מזיק לו הוא חשוב בורא פרי האדמה, אמנם לענין קושית המג"א יש"ל דעדיין אי אפשר לומר אלא כדברי החק יעקב והגרע"א בהגהות, שהם מקשים באופן שאין לו לכרפס דבר אחר ומברך בורא פרי האדמה על הכרפס שהוא חריין, ולענין זה הרי כיון שעכשיו אינו מקיים מצות אכילת מרור, שוב חוזר ברכת

כשביעה אפילו שכל השנה אינו כן, יש לדון לענין מה שכתבנו בחילוק וכמו"כ יש לדון לענין פחות מכזית דגם הברכה שבדרך כלל אינו יכול לברך עליה בענין זה מקיים אכילה, ועכ"פ אם בכזית נחשב זה כבר כדרגת שביעה, וכמו"כ בורא פרי האדמה אם אוכל זה כשהוא חי, ועיין בזה.

סימן רל"ו

כדי אכילת פרס וכזית

בענין כדי אכילת פרס וחובת כזית במרור
איתא בגמ' פסחים (דף קיד, ב) 'אכלן
לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא
בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת
פרס. א'
ובשו"ע (סי' תע"ה ו) כתב וז"ל: אכל כחצי
זית, וחזר ואכל כחצי זית, יצא
ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה
יותר מכדי אכילת פרס, עכ"ל. וכתב
הט"ז מהתרומת הדשן, וז"ל: בת"ה סי'

א. מסופר ששנה אחת בליל הסדר אצל האדמו"ר מקאצק היו יושבים של כל החבורא קדישא, והגיעו למרור, והאדמו"ר מקאצק לא נתן לאף אחר מרור, וכל אחד ואחד היה משתומם על הדבר ולא יכלו לעשות דבר, עד שחותנו האבני נזר בחריפותו הגדולה אמר להרבי: שיש לו ראייה דחייב מרור הוא מן התורה [דהיינו דיש מח' בגמ' בחובת מרור בזמן הזה אם הוא מדרבנן או מהתורה עי' פסחים דף קטז, ב] דהרי מדרבנן אין מרור [והיינו ד'רבנן' כלומר: האדמו"ר מקאצק מצידו אין מרור, ובוה בא האבני"ז לרמוז לו, שהוא לא נתן מרור לכולם] ובאומרו זה הכיר האדמו"ר מקאצק כוונתו, ואמר 'גיעריכט' גיעריכט' והתחיל לחלק המרור לכולם, ושוב קפץ ואמר 'מרור פרעסער' 'מרור פרעסער' והחסידים בשומעם שהאדמו"ר אומר כך כולם ברחו מפניו, ושוב אמר האדמו"ר מקאצק [לאחר שהכיר דהעולם אינו כאן, ושאל, היכן נמצאים כל העולם, ואמרו לו דהם ברחו] להאבני נזר דלא זה היה הכוונה בדבריו, ע"כ המעשה, והעובדא ההוא סתום וחתום ומי יפרש לנו סודות של צדיקים.

וחשבתי אולי יש לפרש דבריהם, דהנה הרי ענין מרור הוא שמתחילתו הוא מתוק אבל לבסוף הוא מר, וע"כ מעיקרא כשראה האדמו"ר מקאצק שהיה כזה ביקוש בשביל המרור, אמר דהרי הם 'מרור פרעסער', כלומר שאינם מכירין דבסופו של דבר המרור יהיה מר לבסוף. והוא משל על כל העולם הזה והיצר הרע וכדומה דנראה מעיקרא כדבר טוב, אמנם לבסוף לאחר דנכשל בעבירות הרי הוא מר מאוד. והיינו שהמרור הוא סימן על כל הרע בעולם, שמתחילתו הוא מבקש מזה, וצריך להראות את הקושי בזה שמכח זה שכלל ישראל חשבו מעיקרא שהרע היה טוב, שמתוך שהמרור היה מתוק נכשלו בעבודת פרעה, ומכח זה בא כל השעבוד.

ולפי האמור יש להשוות זה בדברי המדרש: 'השביענו במרורים הרווני לענה', דהשביעני במרורים זה בליל הסדר, והרווני לענה הוא בתשעה באב. והיינו דהשביעני הוא מלשון שביעה, ואם נעשה אדם כמרור 'פרעסער' הרי זה בסוף מגיע לידי 'הרווני לענה' דהוא נעשה מזה מר מאוד, ומזה הגיע תשעה

יחלק

כדי אכילת פרס וכזית

שלל

תפג

קל"ט כתוב דמצוה מן המובחר לבלוע ביחד כל הכזית מצה וכן של המרור כשהוא מרוסק עכ"ל. ובביאור הגר"א (תע"ה ט) הביא ראיה מלשון הברייתא וז"ל: כמ"ש שם קי"ד ב' אכלן לחצאין יצא דוקא דיעבד: הרי לכתחילה צריך לאכול את כל הכזית בבת אחת.

חקירה בדין כדי אכילת פרס האם הוא קולא או חומרא

והנה בחדושי הגר"ח העיר דממה דקתני אכלן לחצאין יצא, משמע דלולא החידוש דכדי אכילת פרס היה צריך לאכול בבת אחת, ודין דכא"פ בא להקל. והרי איתא בגמ' זבחים (דף ע) גבי נבלת עוף טהור דמטמאה בבית הבליעה דדרשינן קרא לשיעור כדי אכילת פרס, דסד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא, ואי נימא דלולי החידוש דכדי אכילת פרס בענין שיאכל כזית בב"א, איך ס"ד דכיון שהוא חידוש אפילו יותר מכדא"פ יצטרף, והרי לעולם לא מצינו שיעור יותר מכדי א"פ, ובע"כ צריך לומר דלולי החידוש דכדי א"פ אכילתו מצטרפת לעולם.

ובקיצור יש כאן סתירה מצד הסוגיא בזבחים דמבואר דהשיעור דכדי אכילת פרס הוא חומרא, דרק בשיעור זה יכול להצטרף האכילה, ולזה סד"א בנבלת עוף טהור שיכול להיות יותר מזה, ואילו בגמ' בפסחים מבואר

דהשיעור בכא"פ הוא קולא, דבלא זה היה צריך להיות הכל בב"א, וצ"ע.

הערה מה הטעם דנשנית במיוחד דין צירוף כדי אכילת פרס במרור ולא בשאר דוכתי

והנראה לדון לפי שיטת הרא"ש ישוב לזה. דהנה כתב הרא"ש (פ"י סי'

כה) משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית.

ומבואר מדברי הרא"ש, דלולא נוסח הברכה שמברך 'על אכילת מרור' היה סגי באכילת מרור פחות מכזית, ורק דמשום דמברך בלשון אכילה צריך לאכול כזית. ובשאגת אריה (סי' ק) הקשה כמה הערות בדברי הרא"ש עיי"ש. ובעיקר דברי הרא"ש, באחרונים מצינו חקירה בדבריו האם סיבת החיוב לאכול כזית הוא מצד נוסח הברכה, או שכוונתו להביא ראיה מנוסח הברכה. ובשאגת אריה נקט כצד א' דעצם החיוב הוא סיבת הברכה ובלא זה לא צריך כזית, אמנם בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמ) ביאר שהרא"ש נתכוון להביא ראיה מנוסח הברכה, דמשורש הדין צריך לאכול כזית עיי"ש.

והנראה לדון בזה, דהנה בגמ' נאמר חידוש במיוחד 'אכלה לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס'. ויש להעיר בזה מה הטעם דנשנית הלכה זו באכילת מרור ולא בשאר דוכתי ואינו

באב, ובפרט בחורבן בית המקדש הראשון שהוא היה על ג' העבירות החמורות, וביטול הקדושה על ידי הג' עבירות דהם מביאים טומאה.

אפילו באכילת מצה, וכל אכילות בתורה
הן של איסור והן של מצוה וצ"ע.

אמנם לפי דרכו של הרא"ש אדרבה הרי
כל דברי הרא"ש הם על הגמ'
בכאן, וכאן הוא המקור דמבואר בגמ'
בחובת אכילת כזית, הגם דכן מבואר
במשנה בדף לט' אמנם דברי הרא"ש
הם בכאן, והגמ' יבואר כך דהטעם למה
צריך כזית הוא אינו בעצם ורק מכח
ברכת האכילה, ולפי האמור הרי באה
הברייתא כאן למעט ויש לדון דאפילו
אם בכל התורה כולה פשוט דצריך להיות
בכדי אכילת פרס, אבל לא כן לענין
מרור כיון דאינו צריך בעצם אכילת
כזית, ורק לקבוע הברכה ולענין זה בקל
אפשר להרחיב האכילה, ולזה קאמר
הגמ' אכלה לחצאין יצא ומכל מקום
נאמר התנאי דכדי אכילת פרס כיון דהיה
סד"א דבמרור לא צריך להיות בכדי
אכילת פרס.

השיעור כדי אכילת פרס במרור הוא חלוק
משאר מקומות לקולא כיון שאינו צריך
בעצם לאכול כזית

והנה כתב המג"א (תע"ה טו) וז"ל: בין
אכילה לחברתה. אינו מדוקדק
דצריך שלא ישהא מתחילת אכילה
ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר
מכא"פ כמ"ש סי' תרי"ב עכ"ל. דהיינו
מלשון הגמ' היה משמע שרק בין

אכילה לאכילה לא ישהא יותר מכדי
אכילת פרס, אבל באמת צריך שלא
ישהא מתחילת האכילה ועד סופה יותר
מכדי א"פ.

והנראה לדון לפי דברינו בדברי הרא"ש
אולי יש ליישב הגמ' כפשוטו
דכיון דבעצם אינו צריך אכילת כזית,
ורק משום קביעות הברכה, ולענין זה
ביארנו הצד בגמ' דסד"א לענין זה לא
צריך לצירוף בכדי אכילת פרס דסוף כל
סוף הוא חדא אכילה וקמ"ל בגמ' שאינו
כן, אמנם לענין צירוף זה מספיק דאין
הפסק ולא צריך להיות מאכילה הראשונה
ורק שהכל מצטרף כיון שבעצם אינו
צריך כזית אלא רק לברכה, וכל זמן שלא
היה באכילתו הפסק בין הכל דכדי אכילת
פרס הכל מצטרף, ונחשב שאכל כזית
מצד חובת הברכה שקבע בברכתו שהוא
אוכל כזית.

ושוב לפי חידוש זו פשוט דמיושב
הסתירה בין הסוגיא כאן להסוגיא
בזבחים דאדרבה כאן בגמ' נתחדש קולא
גדולה בכדי אכילת פרס דלא צריך להיות
בשיעור אכילתו מהראשון ורק שאין
הפסק בין האכילה דאכילת פרס, ולענין
זה הוא בדיעבד ולכתחילה אין לעשות
כן, אבל הסוגיא בזבחים הוא לענין עיקר
אכילתו ולזה לכתחילה יכול לעשות בכדי
אכילת פרס.



סימן רל"ז

כורך - קורח

בעובדא של האבני נזר

שנה האחרונה של האבני נזר, היה זה בפרשת בשלח והיה מוטל על מטתו חולה מסוכן, ונכנס תלמידו החלקת יואב, וראה שהאבני נזר בשמחה גדולה, ואמר לו האבני"ז דהוא לומד הזוהר על פרשת קרי"ס ועכשיו הבין עובדא שאירע לפני חמשים שנה דמעולם לא הבין. והעובדא היה דפעם בליל הסדר היו יושבים כולם אצל חמיו האדמו"ר מקוצק ובעת דהגיע ל'קרח' ["כורך"] לכולם חלק האדמו"ר קרח, ["כורך"] אמנם לבנו של האדמו"ר מקוצק רבי משה, לא נתן וכולם לא הבינו מה הדבר, והיה מתיירא לומר להרבי שום דבר, והאבני"ז אמר לחמיו דהוא לא נתן ["כורך"] לבנו משה, ואז השיב האדמו"ר מקוצק הרי קורח היה חולק על משה רבינו, והינו שאין לר' משה בנו שנקרא משה, שום קשר ושייכות לקורח ["כורך"]. ולא הבינו הדברים, ושוב לבסוף נתן לו.

ואמר לו האבני"ז דעכשיו אחר חמישים שנה, שהוא לומד הזוהר בענין קרי"ס הוא מבין הסיפור מחמיו איך שמתחלה לא נתן קורח ["כורך"] לבנו, ולבסוף אחר שהפציר בו הוא כן נתן לו, והוא מדברי הזוהר שביאר את השם ע"ב של הקב"ה.

והנה בודאי טמון כאן ענין גדול, ומי יבין בסוד קדושים, אמנם למועט ערכינו ותורה נדרשת לשבעים פנים, אולי יש לבאר העובדא. דהנה קורח בא בכרוז, שלא צריך מנהיגות למשה רבינו כיון ש'כל העדה כולם קדושים' דהיינו שכל ישראל הם בית מלא ספרים וכולו תכלת 'ומדוע תתנשא' והנה איתא בכתבי האריז"ל דלאחרית ימים יהיה קורח בצדק דהיינו דיהיה לנו מצב דכל העדה כולם קדושים, ומשום הכי מרומז דבר זה בפסוק 'צדיק כתמר יפרח' שהוא סופי תיבות 'קרח'. דהיינו שלבסוף יהיה קרח צדיק, ובסוף יהיה נכון כדברי קרח שיהיו כל העדה כולם קדושים.

ולפי האמור יש לבאר, דהמצה הוא כולו על שם הגאולה, ונרמז בזה גם על הגאולה העתידה, ומרור מעורר החלקים דאינו לגמרי בסדר [ולעיל לגבי מה נשתנה נתבאר דהשאלה של החכם הוא כנגד המצה, ושל הרשע הוא כנגד המרור] וע"כ אי אפשר לעשות קורח ["כורך"] ביחד שהוא שילוב המצה והמרור ביחד, דהיינו להיות 'כל העדה כולם קדושים' אמנם לבסוף יהיה כן, ומשום הכי מעיקרא אמר הרבי דאי אפשר ליתן קורח ["כורך"] למשה, כיון דהוא חולק, על משה רבינו, אמנם לבסוף כן אפשר ליתן

כיון דלבסוף לא יהיה מחלוקת ויהיה
'צדיק כתמר יפרח'.

ויש להוסיף עוד בזה, דאיתא במחבר (סי'
תכ"ח ס"ב) א"ת, פירוש ביום הראשון
של פסח יהיה לעולם ת"ב. וסימן 'על
מצות ומרורים יאכלהו' ולפי האמור הרי

המרור מרומז על ת"ב. והרי חורבן הבית
מכח שנאת חנם מזה דיש מחלוקת של
עדת קרח, אמנם לבסוף יבוא לידי תיקונו,
ות"ב יהיה גם יו"ט, ונמצא דיהיה אפשר
לאכול המצה ביחד עם המרור ולקיים
'על מצות ומרורים יאכלהו'^א



סימן רל"ח

שלחן עורך

במנהג העולם שאין מקפידים להסב בכל
הסעודה

איתא ברמ"א (סי' תע"ב) ולכתחילה יסב
בכל הסעודה. והנה צריך לבאר
למה מנהג העולם הוא שלא להקפיד
להסב. וכפשוטו התשובה לזה היא כדברי
הראב"י^ה דהובא ברמ"א שם דכיון
דבזמנינו אין הדרך להסב, ע"כ אין
מקפידין על חלק זה אלא רק על עיקר
התקנה דהסיבה.

והנה עדיין צ"ב, דהרי בדברי הרמ"א
גופא נאמרו דברי הראב"י^ה לענין
ב' דברים, גם דלא צריך לחזור ולהסב
אם שתה בלי הסיבה, משום דברי
הראב"י^ה, וכן לענין נשים שפטורות

מהסיבה, אמנם מ"מ מסיק הרמ"א
דלתחילה יסב בכל הסעודה וכיון שכן
למה לא כתב דגם על זה שייך דברי
הראב"י^ה, וצ"ב.

והנראה בזה דבאמת מקשים בדברי
הרמ"א דהרי פסק הרמ"א
כשיטת התוס' והרא"ש דחובת הסיבה
נתקן בהדי מצות הלילה וע"כ אם אכל
או שתה בלא הסיבה דצריך לחזור שוב
בהסיבה, עיין היטב בחדושי מרן הגרי"ז
בענין זה. ולפי"ז צ"ב מה הטעם דפסק
דיש הלכה בפנ"ע דלכתחילה יסב בכל
הסעודה, אם לא נתקן הסיבה כחוב
בפנ"ע אלא רק בהדי חובת המצה.
והנראה דכאן מוכח דהענין להסב בשאר

א. והנה הקשה הרבי מבעלזא למה הלל אמר את הפסוק ד'על מצות ומרורים יאכלהו' דבתורה הוא
קאי על פסח שני, ואמאי לא הביא ראיה מהפסוק לענין פסח ראשון, ולפי הנ"ל אולי יש להמליץ
בדרוש דרוש דכל הענין והלימוד הנ"ל שייך ביותר לפסח שני. שהוא בא לתקן את כולם ואפילו את
אלו שלא היו ראויין מתחילה אמנם לבסוף יהיה ראויין, וכן הרי המקור לדרוש השייכות של פסח
לת"ב הוא מהפסוק הנ"ל, וכיון שכן הוא ענין ולימוד אחד בשילוב המרור והמצה ביחד.

הסעודה, הוא באותו הגדר של כלים נאים בתוך הסעודה, ואין זה בכדי לקיים חובת הסיבה, וכיון שכן אפילו דהרמ"א פסק כשיטת התוס' דחובת ההסיבה אינו חיוב בפנ"ע, מ"מ יש מחייב להסב בכל הסעודה מצד להראות את החירות, וכיון שכן אין מקום לדון בדברי הראב"ה דכל זה שייך רק עד כמה דיש מחייב של חירות, אבל כאן שהוא רק היכ"ת כדי להראות החירות בדומה לכלים נאים, וכיון שכן בודאי יש מקום גם לפי הראב"ה לעשות כן.

אמנם מה"ט לא צריך לעשות כן, כיון דהוא בכלל אינו מחובת הסיבה וע"כ אם זה קשה לו אין צריך לעשות ומשום הכי יש לבאר מנהג העולם להקל, אבל לא מטעם הראב"ה דדברי הראב"ה אינו מצד הקושי אלא רק מצד שאין זה מראה חירות, ולענין זה סו"ס אפילו דבזמנינו אין נוהגין כן, אבל בליל הסדר יש ענין לעשות זה, בדומה לשאר הדברים שעושין, אמנם בודאי אם זה קשה לו אין כאן מקום שצריך להשתדל ולהחמיר על עצמו.

סימן רל"ט

ביצה

אכילת ביצה בסעודה

כתב הרמ"א (סי' תע"ו ס"ב) נוהגים לאכול בסעודה ביצים זכר לחורבן. וכתב המשנ"ב מהגר"א דהוא זכר לקרבן חגיגה, וכמבואר לעיל (בסי' תע"ג ס"ד) וע"כ צריך לאוכלו ואין יכול לאכול הזרוע, לפי שעושין אותו צלי ואין אוכלין צלי ויוצאים באפיקומן, עכ"ד. והנה שם (בסי' תע"ג ס"ד) מבואר דנהגו לעשות את הזכר לקרבן חגיגה וקרבן פסח על ידי צלי וביצה. אמנם לא צריך לזה וזה מספיק גם לעשות בשני מיני בשר וכמבואר במשנ"ב שם. ולפי"ז יהיה נפק"מ דאם עשה בקערה שלו מין אחר של בשר להיות זכר לחגיגה, א"כ לדעת הרמ"א עדיין צריך לאכול ביצה, ולפי הגר"א

הרי אדרבה יהיה הענין לאכול דייקא אותו בשר, אמנם לפי"ז יש לדון דבאופן זה יאכל הבשר ששימש לזרוע אם לא היה צלי ועיין בזה. ועוד ישל"ע שיש בזה נפק"מ דלפי הגר"א ידקדק דייקא לאכול הביצה מהקערה, משא"כ לפי הרמ"א אין מקום להחמיר לעשות כן.

והנה בסדר הקערה ע"פ האריז"ל הם מכוון כנגד ו' מדות, והזרוע הוא כנגד ימין דחסד והביצה כנגד שמאל דגבורה. ולפי"ז מבואר דהביצה הוא האופן לזכור חורבן הבית דייקא, ולא הזרוע והוא מה דאוכלין ומזכירין חורבן הבית והאבילות והכל הוא כנגד חלק הגבורה שהוא מרמז לדינין.

סימן ר"מ

שתיית יין בפעודה

יין דהיינו דהוא צריך לשתות רק רביעית או רוב כוס, ושאר השתייה הרי זה משובח, ועיין בזה].

ונראה שכן מדויק בסידור הרב שאין חיוב לשתות יין בשעת הסדר אלא רק שמותר לשתות, דהכי כתב בסדר שולחן ערוך, וז"ל: ואחר כך אוכל ושותה כדי צרכו ויכול לשתות יין בין כוס ב' לג': הרי להדיא שכתב רק שמותר לשתות אמנם מדויק להדיא שאין שום ענין בכלל לשתות, וצ"ב למה אינו מחויב לשתות מצד שמחת יו"ט.

והנה איתא בגמ' (פסחים קח:) שתי ד' כוסות בבת אחת ידי חירות יצא ידי יין לא יצא, ופירשו התוס' והרשב"ם דהיינו שיוצא ידי שמחת יו"ט, וצ"ע למה לענין שמחת יו"ט צריך לשתות ד' כוסות, דלענין זה לא נראה דחובת הד' כוסות הוא מחובת הסעודה, ועיין בזה, ועכ"פ דבר זה רואים בתוס' וברשב"ם ששתיית ד' כוסות הוא קיומו של שתיית כוס יין מצד דין 'ושמחת בחגך' כיון דאדרבה הכוס הוקבע לזה, בעוד בכל שבת ויו"ט הכוס של קידוש הוא רק כוס של ברכה, ומעיקר הדין אין צריך לטעום בכלל, אמנם חלוק הוא חובת ד' כוסות דהוא מדין שתייה, ויש בה קיום של 'ושמחת בחגך', וע"כ לדינא נראה דלא צריך להקפיד לשתות יין בתוך שולחן ערוך, ומנהג העולם מסייע לזה.

לא ראינו מנהג העולם להקפיד לשתות יין בשולחן ערוך, ולמה א"צ לשתות מצד ושמחת בחגך

הנה בכל סעודה צריך לשתות יין, וכן מבואר בשו"ע (סי' תקכ"ט) ובמשנ"ב (שם סק"ג) וכתב המשנ"ב דזהו חוץ מהיין ששותה בקידוש ועיין בסימן ר"נ דמבואר שם דגם בשבת יש ענין לשתות יין לעונג הסעודה, אמנם צ"ב למה אינו יוצא בכוס יין של קידוש. ויש לומר דזהו משום שזה היה קודם הסעודה, או יש לומר דהוא משום שאותו יין לא הוקבע בכדי לשתות לשמחת היו"ט והשבת אלא רק מצד הקידוש וע"כ צריך לשתות חוץ מזה בתוך הסעודה.

והנה בליל הסדר לא מצינו כמדומני ממנהג העולם שיקפיד לשתות בתוך הסעודה כוס יין לקיים דין זה, וע"כ דהוא משום ששותין ד' כוסות אמנם לכאורה אינו יוצאים בזה, [ואולי יש משמעות מהרמב"ם שיש ענין לשתות יין בתוך הסעודה דלאחר שהביא (כפ"ז ה"ח) דיני הסיבה בד' כוסות של יין ומצה, כתב ובשאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח, ובפשטות מהו שאר שתייתו כפשוטו זה בשולחן ערוך, דחוץ מזה אי אפשר לשתות באידך, ורואים לכאורה מהרמב"ם דיש ענין לשתות בשולחן ערוך יין, אמנם יש לדון דאולי הכוונה על החלק הנשאר בכוס

יחלק

אפיקומן

שלל

תפמ

אמנם גירסת הרמב"ם לגבי שתה בבת אחת הוא, ידי חרות יצא ידי יין לא יצא, והוא על דין הכוס גופא ועיין באריכות בחדושי הגר"ז שביאר דשני דינים איתנהו בד' כוסות, ולפי"ז לפי הרמב"ם מעולם לא נתחדש בגמרא

מקור דיוצא ידי חובת כוס יין של קיום שמחת יו"ט בהני ד' כוסות, ונפלא הדבר דמשמע ברמב"ם דאם היסב בשאר אכילתו ושתייתו הר"ז משובח, דמזה משמע דיש ענין לשתות בשולחן עורך.

סימן רמ"א

אפיקומן

בטעם גניבת האפיקומן, ובמה שישראל היו נחשבים כגנבים

הנה פעם אחת שאל ה'מכתב סופר' את זקינו החתם סופר שיבאר לו את הטעם למנהג לחטוף את אפיקומן בליל פסח, ולא השיב לו. ולאחר הסדר השיב לו החת"ס על פי מה שאמרו "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו", ובעיר שאין הכלבים נובחים מצויים גנבים, שכן הכלבים שומרים מפני הגנבים כמו שאמרו חז"ל (פסחים ק"ג) "לא תדור במתא דלא נבח כלבא" משום שהם נטירותא מגנבים, ואותו הלילה דלא נבח הכלבים ממילא פרצו בו גנבים, ולרמזו זו אנו נוהגים לחטוף ולגנוב האפיקומן, זכר לגנבים שהיו במצרים כשלא נבחו הכלבים.

והנה יש לומר כפשוטו שליל הסדר הוא הזמן שקיבל יעקב אבינו הברכות, וכדאיתא בחז"ל בפרשת תולדות, וכיון שכן הרי באותו לילה

הטעם דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ההלכה היא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, והנה כתיב בפרשת תולדות (בראשית כז, ט) דרבקה ציותה ליעקב לעשות לאביו יצחק מטעמים משני גדיי עיזים. ורש"י מבאר דהיה זה בליל פסח, וזה היה האכילת קרבן פסח. ולפי האמור יש לבאר למה היה צריך להיות 'מטעמים', דהנה איתא ברשב"ם בפסחים (דף ק"ט) דהטעם למה קרבן פסח צריך להיות נאכל על השובע, והוא משום דבאופן זה יהיה נאכל 'למשחה' ולגדולה.

ומבואר מזה דהגם דבכל קרבנות יש חיוב למשחה, אמנם רק בקרבן פסח, החמירו בדרגה זו דמה"ט צריך להיות נאכל על השובע, ומה"ט אסור לאכול אח"כ, וכיון שכן לפי הרשב"ם הרי דייקא בכאן היה צריך תנאי במיוחד להיות מטעמים. [ואולי כבר מבארים כן, אמנם הביאור כאן הוא דייקא ע"פ הרשב"ם על הדין המיוחד של 'למשחה' שיש בקרבן פסח לעומת שאר הקרבנות].

בא יעקב וגנב מאביו את ברכות עשו, ולזה מרמזים באכילת האפיקומן לאותן ברכות שהיה תופס יעקב, וכן עושין זה באופן שהאב יודע מזה, וזהו הוראה שהוא מסכים לזה, וכדוגמתו מה שהיה ביצחק שקיבל מה שעשה יעקב אבינו, ואמר "גם ברוך יהיה".

והנראה להוסיף עוד בזה. דהנה כתיב "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" וכפשוטו היינו שהיה רבוצת שלבני ישראל לא חרץ, אמנם ישל"ע שהרי למה הם יהיו רוצים להיות נובח לישראל, וע"כ משום שישאל הם היו נחשבים כגנבים, ואתמהה? מה הכוונה בזה, ואיך זה יכול להיות, שישאל הם כגנבים.

והנראה לומר בזה שחג הפסח הוא הנקראת פסח מלשון 'דילוג', דיציאת מצרים לישראל בליל פסח הייתה אף שלא היו ראויין ישראל לדבר זה, וממילא זה נחשב כאילו שכלל ישראל גונבים דעת המקום, וכאילו מדלגים דרגות גדולות יותר ממה שהן ראויין באמת, אמנם דבר זה הוא מותר וכדאיתא בפסיקתא שכתוב בעשרת הדברות "לא תגנוב" ויש בפסיקתא שזה ללמד שכביכול מותר לגנוב את דעת הקב"ה [וע' בפחד יצחק מש"כ בענין זה] וע"כ החידוש ב"לא יחרץ כלב לשונו" הוא שכלל ישראל שכן נחשבים כגנבים בעת יציאתן ומ"מ הם לא נבחו. והרי יש לנו מזה לימוד גדול לפי"ז, שבליל הסדר הרי כל אחד מתחיל לגנוב מהקב"ה השגות גדולות ודרגות גדולות אשר אין

אנו ראויין כלל להיות בדרגות אלו, ומ"מ בליל הסדר לזכר כמו שהיה ביצ"מ בחפזון מותר לגנוב דעת המקום, וכן הוא מידי שנה בשנה והקב"ה מתיר לנו דבר זה, ולזכר זה הבנים שלנו גונבים האפיקומן, וחס ושלום לומר שאנו מלמדים אותם איך לגנוב, אלא מלמדים להם דמותר לגנוב דעת המקום בכדי לקנות מדריגות אשר איננו ראויים להם, וזהו מחמת שהקב"ה מסכים לזה, וזהו בדומה לאביהם שמסכים שבניו יחטפו לו את האפיקומן.

ויש להוסיף שהמנהג הוא דייקא באפיקומן ולא בדבר אחר, שהרי האפיקומן מרמז לשאלת הבן החכם שרוצה לדעת הכל ולהשיג את כל ההשגות שבליל הסדר, ואנו משיבים לו "ואף אתה אומר לו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" והיינו שנשאר טעם האפיקומן כל הלילה, והוא הכח והסמל לגנוב דעת המקום ולהגיע למדרגות גדולות, ועל ידי זה אפשר להגיע להכל.

והנה איתא ברמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק מו) וז"ל: "אמנם החוקים המיוחדים בפסח, והוא שיאכל צלי אש לבד, ובבית אחד, ועצם לא תשברו בו, כל אלו טעמים מבואר, כי כמו שהמצה מפני החפזון שלא היה שם פנאי לעשות תבשיל ולתקן מאכלים, ואפילו להתאחר לשבור עצמותיו ולהוציא מה שבהן נאסר, כי כבר זכר עיקר הענין בכל אלו, והוא אמרם 'ואכלתם אותו בחפזון', ואין עם החפזון פנאי לשבור העצמות, ולא לשלוח ממנו מבית לבית ולהמתין

יחלק

אפיקומן

שלל

תצא

השליח עד שישוב, שאלו כלם מעשה ההתרחשות והפנאי, והכונה היתה להראות החפזון והמהירות כדי שלא יתאחר אחד מהם ולא יוכל לצאת עם המון העם ויוכלו להזיקו והתנכל לו, וצוה לעשות הענינים ההם לנצח, לזכרון איך היה הענין "עכ"ל.

הרי דמבואר שהאיסור שלא תשבור עצמות וגם בשר מחוץ לחבורה ועוד, שהוא בכדי להראות החפזון דלא היה לנו פנאי לשבור העצמות, ולא

לשלוח ממנו מבית לבית. ולפי"ז נפלא הדבר דהרי זה דרכו של גנב מצב של 'חפזון', וע"כ איסור שבירת העצם היא גופא מכח ה'חפזון' של המעשה גניבה שיש, וע"כ איתא בזוהר ועצם לא תשברו בו, אבל לכלב תשליכון אותו, דהיינו מחמת אותו מעשה גניבה שאז הכלבים לא נבחו, וע"כ בענין זה דלא שוברים העצם ומראים ענין הגניבה, שזוהר הדרגה דאינו ראוין לה, ובשכר זה שהכלבים לא נבחו נותנים להם העצם.



סימן רמ"ב

אפיקומן

בשיטת הרשב"ם לענין אפיקומן שבזה מקיים מצות מצה

שיטת רש"י והרשב"ם (פסחים דף קט"ב) היא דהמצה של האפיקומן שאוכלים בסוף הסעודה נתקן זכר למצה הנאכלת עם הפסח [שנאכל על השובע בסוף הסעודה], והיא עיקר המצוה, ובה מקיים המצוה דאורייתא, והמצוה הראשונה אינה עיקר, ואעפ"כ מברכים עליה על אכילת מצה, וכתב רש"י: "וז"ל ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה, אף על פי שאינה באה לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל (קטו, א) גבי מרור דלאחר שמילא כריסו הימנו היאך חוזר ומברך עליו, הכי נמי גבי מצה, הלכך תרוייהו מברך ברישא, והדר

אכיל מצה באחרונה בלא ברכה, אבל לא מרור דלאו חובה הוא עכ"ל. ולפי"ז במצה האחרונה יכוון לצאת ידי המצוה מדאורייתא ובמצה הראשונה לא יכוון.

ובהעמק שאלה (שאלתא קנר' אות ב) הקשה משיטת רש"י והרשב"ם לעיל קט"ו [וכן הק' הרמב"ן במלחמות ורבינו דוד ועי' בשעה"צ במה שדקדק בדברי רש"י והרשב"ם בסימן תע"ה - סקכ"ט]. דכוונת רב חסדא שיאכל לשם מרור ויקיים המצוה והאכילה השניה הוא להיכר, אמנם דעת התוס' היא דאין יוצאים בזה המצוה, ומכל מקום יכול לברך בזה וכמו בתקיעות דמיושב דמברך עיי"ש. ולפי"ז צ"ע מה דכתב הרשב"ם כאן בשיטת רב חסדא שיכול לברך על

המצה מקודם המצוה, דהרי לפי ר"ח הוא מקיים המצוה לגמרי באכילת המרור בזמן שאוכל הכרפס.

בדברי הרשב"ם בריש המשנה מוכח דמצות מצה הוא בכזית ראשון

והנראה בזה בהקדם מחל' רש"י ותוס' בריש פרק ערבי פסחים (צ"ט ב) בהא דאיתא במשנה שלא יאכל בערב פסח סמוך למנחה, ובטעם הדבר כתב הרשב"ם ורש"י דהוא משום 'חיבוב המצוה' שיאכל המצוה לתאבון, ובתוס' פירש שם דהוא משום חשש אכילה גסה, עיי"ש. והרי לשיטת הרשב"ם בכאן שמצות אכילת המצוה נתיקיים רק בסוף ולא בריש הסעודה, א"כ מה הטעם לכל התקנה שלא יאכל בערב פסח בכדי שיאכל לתאבון, והרי הוא אוכל בתחילת הסעודה כבר את המצוה שאינו לקיום המצוה.

ובשלמא לפי תוס' שהחשש הוא משום אכילה גסה, יעוין בתוס' שם שמבאר דבתוך הסעודה אין בזה חשש לאכילה גסה, ובוה יבואר למה יש גזירה בערב פסח שלא יאכל בכדי שלא יבוא לידי אכילה גסה, אפילו אם קיום המצוה דמצה הוא המצוה באחרונה ולא בתחילת הסעודה, אמנם לפי הרשב"ם ורש"י שם עדיין צ"ע.

בדברי המהר"ל דכל כזית וכזית מצה שאוכל בתוך הסעודה נקבעת מכח אותו חיוב של קיום המצוה

והנראה דמוכח מכאן כמו שנתבאר

בכמ"ד דשיטת הרשב"ם ורש"י הוא כדברי המהר"ל שכתב שיש מצות אכילה בליל ט"ו על כל כזית וכזית, והתוס' חולק על זה וכמבואר בכמ"ד דדעת התוס' דנתיקיים המצוה בכזית לחוד ואין על כזית שני מצוה, [ובתוס' בר"ה דף כח' ודף טו' הקשה שעל כזית השני יהיה אסור משום 'בל תוסיף', וכן בתוס' קידושין דף לט' מבואר דבמצת חדש, גוזרין בכזית ראשון אטו כזית שני עיי"ש]. ולפי"ז הרי אדרבה לדברי המהר"ל מתחיל המצוה גם בכזית הראשון כיון שכל הכזיתים נכללים בתוך קיום המצוה, אמנם בכאן צ"ב דבשלמא הכזית שממשיך אחר הקיום מצוה דבערב תאכלו מבואר שאפשר להמשיך את זה, אבל היכא שאוכל הכזית לפני קיום המצוה, האם יש לומר גם על זה את דברי המהר"ל דבכל כזית וכזית מקיים המצוה וצ"ע.

אמנם נראה לבאר כפי מה שכתבנו בכמ"ד כבר, דחובת המצוה נקבעת לא בתורת מצות מעשה אכילה לחוד, אלא דהוא קובע את מצות הסעודה בליל ט"ו שיתקיים על ידי אכילת המצוה ומשום הכי כל הסעודה היא כאחת והכל נחשב התחלת הסעודה לענין זה [אמנם אם יאכל לפניו ויברך ברכת המזון, ושוב יאכל הכזית מצוה באחרונה לענין זה לפי הביאור שכתבנו יהיה אסור לעשות זה, משא"כ אם נדמה לחודיה דברי המהר"ל בלי הביאור הנ"ל הרי הוא יכול לעשות כן].

סימן רמ"ג

ברכת המזון

שפוך חמתך אל הגוים וכו' שפוך עליהם זעמך

פותחין הדלת ואומרים שפוך חמתך, והענין כפשוטו הוא לרמוז על ענין ליל שמורים, ויש"ל עוד דהנה בדרך כלל בלילה סוגרים הדלת דהוא זמן סכנה ופריצי גנבי, וביום הדלת פתוח, אבל בליל הסדר ידועים דברי הזוהר דאפילו שיציאת מצרים היתה בלילה, אבל אותו לילה היה כמו יום וכדכתיב 'ולילה כיום

יאיר', ובאור החיים הק' הוסיף עוד שזהו מה דכתיב - והגדת לבנך "ביום ההוא" דהיינו שיש לספר לבן גם ענין זה דהיציאה היתה ביום ולא בלילה, כיון שאותו לילה של פסח היה כמו יום. א' ולפי"ז יש לומר דפותחין הדלת בכדי לגלות דבר זה דליל פסח הוא כמו יום, ובארנו במקו"א דלימוד זה הוא גם חלק מעצם הסיפור של יציאת מצרים, [וכמבואר באוה"ח הק' הנ"ל] ולפי"ז

א. בקרב חסידי סלונים היו מספרים על שני יהודים אשר דרו בכפר, אחד חסיד וחבירו לא, ושניהם עשו הכנה גדולה לחג הפסח, שמרו החטים משעת קצירה, וטחנו את החטים בזהירות יתירה, והגעילו את הכלים, ובדקו וביערו החמץ, והכל מתוך תפלה לה', שיזכו לקבל החג הקדוש כדבעי. ואחר כל ההכנה הזאת ערך כל אחד את ליל הסדר בהתרוממות כראוי.

וכשהגיע היהודי [האינו חסיד] לומר פסוקי שפוך חמתך וגו' וכנהוג פתח את הדלת לכבוד אליהו הנביא, ראה זקן אחד עומד אצל הדלת, אורו עיניו מרוב שמחה, נתן לו שלום והחזיר לו שלום, ואמר בלבבו, אשריני כי אחר הכנה גדולה כזו שעשיתי, זכיתי שאליהו הנביא נתגלה אלי.

ולעומתו חבירו החסיד, גם הוא פתח הדלת לפני אמירת שפוך חמתך, ובראותו זקן אחד שרוצה ליכנס לביתו, התחיל לצעוק עליו גנב שכמוך, כיון שראית דלת פתוחה חפץ אתה להתגנב אל ביתי, לך מכאן.

ונראה לבאר עומק הסיפור. דכל אדם יודע נאמנה דתכלית כל עבודתו בליל הסדר הוא אמונה, להשריש האמונה, ולזה צריך הרבה הכנות, אמנם אחר כל ההכנות ידע האדם דלא הדבר זוכה בשבילו, והוא באמת אינו ראוי לכל דבר.

וכל ענין ראיית אליהו הנביא הוא ענין דצריך להיות באמונה, וכידוע העובדא באדמו"ר מקוצק על אחד דראה דבעת פתיחת הדלת ונתעצב לו דלא זכה לראות אליהו הנביא, ואמר לו "שוטה" וכי אליהו הנביא בא דרך העינים, הרי הוא בא ע"י האמונה, וע"כ בעת דפותח הדלת ורואה אדם, יש כאן חשש גדול דיתגאה על עבודתו ויחסר התמימות והאמונה שלו, ולכך ראיית אליהו הנביא היא ע"י אמונה בליבו ולא בעינים, וע"כ החסיד בעת דרואה אדם זקן, וחושש דע"י יסבור שראה אליהו הנביא, הוא מרגיש דבא היצר הרע וגונב ממנו כל עבודתו של הלילה, ואת כל התמימות והאמונה דהוא עומק הסיפור ביצי"מ, ולכך אומר לו גנב אתה דבאת לביתי.

דמשו"ה נהגו לפתוח הדלת בליל פסח להראות שהוא ליל שמורים. ולכאורה יש להבין דהרי סימן זה לכאורה היה נכון יותר לעשותו בהתחלת הסדר כשאומר כל דכפין ייתי ויכול ולא עתה אחר ברהמ"ז שכבר אכלו כולם.

רק הענין דהוא בא ברמיזה להראות לתינוק דבר חכמה דבפסחים (דף ק"ט) פריך על הא דלא יפחתו לו מארבעה כוסות היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה דהרי הוא זוגות. ואחד מן התירושים שאמרו בגמרא הוא משום דהוא ליל שמורים, וזהו כשמוזגין כוס רביעי, והרי יקשה להמסובין שהוא 'זוגות' ופותחין הדלת להראות שהוא ליל שמורים וכתירון של הגמרא, עכ"ל.

והנראה עוד בזה, דהנה בשפוך חמתך פותחין הדלת ואומרים שפוך חמתך, ובשו"ע (סי' ת"פ) כתב הרמ"א פותחין הדלת כדי לזכור שהוא ליל שימורים, ובזכות אמונה זו יבוא משיח צדקינו. הרי שיש כאן שילוב בין ב' דברים, אחד דנוהגין לפתוח הדלת בליל פסח להראות שהוא ליל שימורים, אמנם גם מוזגין כוס לאליהו, והוא לרמוז שיבשר הגאולה, ושישפוך הקב"ה חמתו על אומות העולם, ולפי האמור יש לבאר דזהו מה שנוהגין שבליל הסדר אין חשש זוגות כיון שהוא ליל שימורים וכמבואר בגמ', אמנם במה אנו עושין דבר גדול וזכר מענין זה, יש להבין מה מהני שהוא ליל שימורים, דהרי מה יהיה למחרתו, אלא שבסיומו של הסדר מאחר שהוא ליל של אמונה, פותחין הדלת ומראים

ענין ליל שמורים שמנהג ישראל שלא לסגור הדלת הוא שייך לעצם מצות הסיפור דיציאת מצרים שכל אב אומר לבנו, ובכל דור ודור הוא כן שצריך להרגיש בליל הסדר שהוא כמו יום.

[ישל"ע חידוש רב ע"פ דברי האוה"ח הק' דאפילו אם מצות זכירת יציאת מצרים אינו בלילה כדעת רבנן, אמנם בליל הסדר יהיה מחויב מצד מצות זכירה, דהיינו חוץ ממה דמחויב מצד מצות סיפור יציאת מצרים דליל ט"ו דהוא נלמד מקרא ד"והגדת לבנך ביום ההוא", אמנם גם חובת זכירת יציאת מצרים יהיה מחויב משום דנחשב הוא כיום, אמנם יש לדון דהמצוה דזכירתו ביום כבר קיים, ולזה ישל"ע דבעצם מה שקיים הזכירה ביום אינו מספיק בשביל הלילה, וכמו לפי בן זומא דיש חיוב אזכרה בלילה, ורק דלפי רבנן אין חובה כלל כיון דכל חיוב זכירתו הוא ביום, אבל עד כמה דנחשב הלילה כיום, הרי לא יצא בזכירתו ביום, דסו"ס נתחלק היום לשני חלקים וע"כ יהיה מחויב מצד זכירה, והרבה יש לפלפל בזה, ולפי"ז יתבאר כל השייכות בין חובת זכירת יצי"מ דהוזכר בהגדה באריכות, ועיין בזה].

בדברי הבית הלוי דפותחין הדלת להראות שהוא ליל שמורים ואין חוששין ל'זוגות'

הבית הלוי (פרשת בא) על הפסוק 'ליל שמורים הוא' וגו'. כתב וז"ל: ודרשו (פסחים קט, ב) ליל המשומר ובא מן המזיקין. ואיתא בשו"ע (סי' ת"פ)

שאנו מאמינים שכשם שיצאנו ממצרים כמו כן גם הקב"ה יוצאנו מהגלות הנשאר לנו, ומשום הכי פתיחת הדלת מעורר אותנו דאותו ליל שימורים שהוא עכשיו ימשיך לגאולה השלימה ואליהו הנביא יבוא וישפוך חמתו על הגוים,

[ובאמת כבר כתבנו לעיל בענין 'קדש' ועוד על מה שבכל הדורות היה אומות העולם מעלילים עלינו בעלילת דם, שכלל ישראל אוכלין דמם של אומות העולם ורוצחין ילד בשביל ליל הסדר, אמנם הגם דאיהו לא חזי אבל מזלייהו חזי, וכדאיתא בגמ' (מגילה דף ג') וכן כאן הרי במיוחד בעבודתנו בליל הסדר אחר כל עריכת הסדר זוכין אנו לאיבוד אומות העולם, ולפיכך הם מרגישים שבעבודתנו בליל הסדר יש כאן פעולה של ביטול קיומם של אומות העולם].

שוב מצאתי שורש הדברים במהר"ל בדברי נגידים בענין 'פתיחת הדלת' והכי כתב וז"ל: במנהג פתיחת הדלת קודם שפוך חמתך פירשו כדי להודיע שהוא ליל שמורים אבל לא נראה לי טעם זה, כי למה דוקא במקום הזה מודיעים זאת, וגם מה שיש נוהגים לומר שפוך חמתך בעת פתיחת הדלת אין בזה טעם וריח. והנראה לי בטעמא דהך מנהגא שכיון שההלל נרצה בא לעורר רחמים ורצון העליון עלינו וכו' לפיכך אנו

מחויבים להודיע לבנינו ולפרסם מה שקבלה בידינו מן הנביאים שטרם שיבא הגואל צדק יקדים אליהו הנביא לבשר הגאולה, כמו שכתב 'הנני שולח מלאכי ופנה' וכו' ולפיכך נוהגין כאן לפתוח הדלת לכבודו של אליהו הנביא וגם למזוג לכבודו כוס מיוחד כוס ישועה של הגאולה העתידה. הכל כדי לפרסם בפני ביתו ולהודיעם שהגאולה שלמה תלויה בביאת אליהו הנביא עכ"ל.

בליל פסח אצל לוט היו צריכים לסגור הדלת, ואנו עושין להיפך מזה ופותחים הדלת

הנה כתיב בפרשת וירא באנשי סדום דבאו לביתו של לוט (בראשית יט, ד) דכל העיר באו מנער ועד זקן וסגר לוט הדלת. ובחז"ל מבואר דהיה זה בפסח וכדכתיב שם 'ומצות אפה', ופירש"י: פסח היה, עיי"ש. ובפשטות היינו ליל הסדר, וכמבואר שאפה להם מצות, וכן כתיב שם בלוט שעשה 'משתה' ונתן להם יין ויש"ל דזה היה בשביל ד' כוסות, והרי שם היה צריך לסגור הדלת כיון שכל העיר באו מנער ועד זקן ורצו להזיקם, אמנם בכלל"י בליל שמורים אנו עושין להיפך מזה כיון דיש לנו הגנה מהקב"ה, ויכולים לפתוח הבית בליל הסדר ולהיות ליל שמורים לה'.



סימן רמ"ד

הלל

ההלל הוא חלק ממצות הסיפור

ידועין הדברים שההלל בליל הסדר הוא חלק ממצות הסיפור, ומביאים מקור לזה מדברי רש"י בפסחים (דף לו, ב, וכן במאירי דף קט"ז) על דברי שמואל שאמר לחם 'עוני', שעונין עליו דברים הרבה, ופירש"י וז"ל: "שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, עכ"ל. והנה נראה להביא עוד מראה מקום לזה, ובאופן זה ליישב עוד נקודת בקושיית הגר"ח הלוי במה נשתנה ליל הסדר משאר השנה לענין מצות סיפור יצי"מ ממצות זכירת יצי"מ שבכל השנה.

והנה איתא במדרש (שמו"ר י"ה ה) וז"ל "הן עוסקים בצלי, והיה הורג הקדוש ברוך הוא בכוריהן של מצרים והן היו מזין על פתחיהן ושמו הגדול היה עומד על פתחיהם, והם עוסקים בהלל ובהלכות הפסח" עכ"ל. הרי לנו שכלל ישראל לפני צאתם ממצרים היה עוסקין לא רק בפסח אלא גם בהלל, ואותו הלל היה אפילו לפני היציאה, וכיון שכן צריך לעורר בליל הסדר אותו הלל, ואותו הודאה באופן שאפילו לפני שאירע הכל כבר אמרו 'הלל' מכח האמונה בהשי"ת, והוא החידוש שיש בליל הסדר שהוא ליל האמונה.

ועוד רואים מקור שעיקר קביעות הלילה הוא בענין הלל, דהנה הכי איתא בפרקי דר"א פרק לב. וז"ל "הגיע ליל יום הפסח, וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר לו, בני, זה הלילה כל העולם כלו אומרים בו הלל, ואוצרות טללים נפתחים בזה הלילה, עשה לי מטעמים עד שאני בעודי אברכך, עכ"ל.

הרי לנו להדיא דהלילה נקבעת לומר הלל, ומכח זה אוצרות טללים נפתחים בזה הלילה. ונראה להביא עוד מקור לזה, ממה דכתיב בנביא בשופטים (ו, יג) "ויאמר אליו גדעון וגו' ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' וגו', ופרש"י: 'פסח היה, אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בכאן שתפס דוקא הענין של הלל. ועי' בספר משולחן רא"ב (פינקל) בענין זה ובמה שכתב שם. אמנם נראה בעומק שלא בא הלימוד בכאן לומר על החיוב הלל, דוקא שהרי בימי גדעון עדיין לא היה את ההגדה של פסח, ורק הנקודה שם היא שמכח אמירתו של ההלל, נפתח אוצרות השמים וזה שאמר גדעון, שאמש קרא הוא את הלל, ומכח זה נפתחו לו אוצרות הטללים.

יחלק

הלל

שלל

תצו

בביאור מחל' רש"י והמאירי אם חציו השני של ההלל הוא מדיני הפסח – ואם אסור לומר הלל בשעת אכילה במקום אחר

איתא בגמ' פסחים (דף פה, ב) אמר רב: גגין ועליות לא נתקדשו. איני? והאמר רב משום רבי חייא: כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא? – לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא. – איני? והתנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה! – לא קשיא: כאן – בשעת אכילה, כאן – שלא בשעת אכילה.

ומבואר בגמ' שהיו אומרים הלל בגג, ובזה מקשה הגמ' והרי יש איסור אחר אפיקומן לצאת מהבית ואיך אמרו הלל על הגג, ומתרץ הגמ' לא קשיא: כאן במשנה, שאמרו: אסור לעזוב מקום אכילתו, מיירי בשעת אכילה. כאן שלא בשעת אכילה ושלא בשעת אכילה אמרו הלל.

ונראה שיש כאן מחל' ברש"י ובמאירי בתירוצ' הגמ'. דהנה במאירי כתב: "וקורין את ההלל בגגות, ואעפ"י שאמרו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ופירשו בו "אפיקו מאני", כלומר שלא יעקרו מחבורה לחבורה לומר הוציאו כליכם מכאן ונלך לאכול עוד בחבורה פלונית; ענינה לאכילה אבל שלא לאכילה כגון לקריאת ההלל, רשאי"; ומשמע מדבריו, שהחילוק האמור בדבריו בין אכילה להלל, זהו גופא תירוצ' הגמרא.

אמנם מדברי רש"י שכתב: "שלא בשעת אכילה, קריאת ההלל לאחר אכילה", משמע שלא כהמאירי; שהרי משמע מדברי רש"י, כי לקרוא את ההלל באמצע אכילה אמנם כן שהוא אסור, ולדברי המאירי אף זה מותר.

והנראה בזה דרש"י והמאירי אזלי לטעמייהו, דהנה איתא בגמ' (דף לו, ב) על דברי שמואל שאמר 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה, ופירש"י וז"ל, שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו את ההגדה, עכ"ל. ומבואר מרש"י שגם אמירת ההלל הוא חלק מהענייני הדברים על המצה, ובמאירי (דף קט"ו ב) כתב עונין עליו דברים הרבה, 'רצה לומר ההגדה והתחלת ההלל עכ"ל, הרי שנקט המאירי שרק התחלת ההלל נאמר על המצה, אבל חציו השני של ההלל נאמר אחר אכילת המצה ואפיקומן ואין מתקיים על ידו ענין לחם עוני. ובדעת רש"י מפרשים ע"פ הריטב"א בפירוש להגדה שכתב אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וז"ל לפי שאין לנו לאכול שום דבר אחריו, כדי שישארו טעמו בפנינו, ומתוך הטעם נזכיר טעמי המצה ונספר כל הלילה עכ"ל. ולפי"ז מאחר שיש טעם מצה בפיו חשוב כאילו המצה מונחת לפניו.

ולפי"ז הרי לדעת רש"י אפילו אחר אכילת אפיקומן נחשב קיום של לחם עוני, ונחשב שהמצה הוא בפיו וחל על קריאת ההלל בחלק השני ג"כ קיום של לחם עוני, ונאמר על המצה, ולפי"ז יש לבאר הגמ', שבתוך פירוש הגמ' צ"ב

הגג, והדברים נפלאים שהמאירי ורש"י אזלי לטעמייהו.

איזה חלק מהלל הוא העיקר בליל הסדר, החלק הראשון או החלק השני

הנה איתא במשנה (דף צה) שהפסח טעון הלל, ונלמד בגמ' (פסחים צה, ב) מהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, והנה מבואר בגמ' פסחים (דף פה, ב) שעיקר ההלל בליל הפסח הוא ההלל בחלק השני אחר הסעודה, וצ"ב שהרי בחלק הראשון ההלל הוא בעניני יציאת מצרים וצ"ב בזה. והנה בהלל שאמרו במפלתו של סנחריב הרי בעיקרו הוא ההלל בחלק השני, ועיין בזה.

מה ההו"א שלא יכול לומר ההלל על הגג, וכי משום שיש איסור לצאת אחר אכילת אפיקומן אין לומר הלל, ואפשר דהכוונה היא: הואיל ועיקר הטעם הוא משום גזירה שמא יאכל את הפסח בשני מקומות, וכפי שביאר הרשב"ם; אם כן הוא הדין שאסור לומר את ההלל - שהוא מדיני הפסח - במקום אחר, גזירה שמא יאכל את הפסח עצמו בשני מקומות, ולפי"ז לדעת המאירי תירוצו הגמ' הוא הא גופא, שאין שייכות בין ההלל לאכילה, וכל ההלל נחשב שלא בשעת אכילה, אמנם לדעת רש"י הרי גם הלל בחציו השני הוא מדיני הפסח, ומשום הכי כל התירוצו הגמ' הוא דמ"מ אם הוא נגמר האכילה מותר לו ההלל על

סימן רמ"ה

פירושים בהלל

והיינו דיראי ה' מהללים על זה שאפשר לנו להלל.

‘הללו עבדי ה’

במצודת דוד פירוש ‘חזר ופי’ הללו עבדי ה’ אבל לרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי’. אמנם במחזור וויטרי פירש שבא לאפוקי ולא עבדי פרעה. והנראה בעומק הדבר כפשוטו היינו שמהללים לזה שאינו עבדי פרעה ורק עבדי הקב"ה, וביתר עומק אומרים

‘הללויה הללו עבדי ה’ הללו את שם ה’

הפירוש כפשוטו הללו את ה’ ומי יהלל, עבדו ה’ יראי ה’ היודעים להלל, ואת מה יהלל, את שם ה’. כדפירש במצודת דוד ‘חזר ופי’ הללו עבדי ה’ אבל לרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי’.

ויש לפרש עוד הללו עבדי ה’ דהיינו מה אפשר להלל, מהו הדבר דאנו נותנים שבח גדול ומהללים עליו, לזה שאנו יכולים לומר ולהלל את שם ה’,

יחלק

פירושים בהלל

שלל

תצט

בהמשך הלל, 'אנה ה' כי אני עבדך, אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי ויש לפרש דבדרך כלל עבדות של אדון מביא האדם לידי שעבוד והוא אינו בשמחה, אבל בהקב"ה אדרבה העבדות מביא את האדם לידי שמחה, וזהו אנה ה' כי אני עבדך' דהיינו שהוא לשון הודאה ושבח וכיון שכן פתחת למוסרי, וזהו הללו עבדי ה' שזה שאנו עבדי ה' בעצמו מביא להלל לא שזה כדאי לעומת עבדות פרעה, ורק עבדות הקב"ה הוא סיבה בפ"ע להלל.

דהיינו שהגויים אומרים שהקב"ה הוא רם למעלה ואינו משגיח כאן למטה, אמנם מי כה' אלוקינו שהוא מגביהי לשבת, שגם בשמים הוא שפלות להקב"ה, וכיון שכן הקב"ה הוא משפילי גם לראות בשמים ובארץ. והנראה עוד בזה, שהגויים אומרים שמה שהקב"ה הוא רם ועל השמים שם הוא כבודו, אמנם מי כה' אלוקינו שהוא מגביה לשבת, ובמה הוא רם בזה שיכול להשפילי לראות בשמים ובארץ.

"היתה יהודה לקדשו"

פירש רש"י: לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו ואף הם קדשו שמו בירידת הים וכו', באגדה מקרא זה היתה יהודה לקדשו שקפץ נחשון לתוך הים, ואמר אני ארד תחלה וזהו שאמר היתה יהודה לקדשו עכ"ל. והנה איתא בגמ' סוטה (דף לו' ב.) יהודה מאי היא? דתניא, היה ר"מ אומר: כשעמדו ישראל על הים, היו שבטים מנצחים זה עם זה, זה אומר אני יורד תחלה לים וזה אומר אני יורד תחלה לים וכו' לא כך היה מעשה, אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים וזה אומר אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה. ומצינו עוד בזה במדרש תהלים (שוחט טוב מזמור קיד) וז"ל כשהגיעו ישראל לים, היו עושין מלחמה זה עם זה, איזה שבט ירד ראשונה וכו', והיה בנימין אומר אני ארד תחילה, ויהודה היה אומר אני ארד תחילה, וכן זבולון וכן נפתלי, וכן כולם, עד שנטלו אבנים ורגמו זה את זה וכו', ובשביל שרגם יהודה לאחיו שירדו לפניו

"רם על כל גוים ה' על השמים כבודו, מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ" – רוממות הקב"ה הוא לראות השפלות למטה

החתם סופר והישמח משה מפרשים וכן הוא במלבי"ם וז"ל: 'רם על כל גוים ה', שלדעתם הוא מתרומם מן העולם השפל ורק על השמים כבודו, ואין כבודו להשגיח בשפלים, וע"כ אין שמו מבורך אצלם, כי לפי דעתם הברכה והשפע תבא מן המערכה לא מה', אבל. מי כה' אלהינו המגביהי לשבת [בשמים ובארץ], המשפילי לראות בשמים ובארץ, ר"ל שגדלו הוא כ"כ בלתי בעל תכלית, עד שאין הבדל אצלו בין השמים והארץ, שכמו שמגביה לשבת מן הארץ כן מגביה לשבת מן השמים, וכמו שצריך להשפיל לראות בארץ כן צריך להשפיל לראות בשמים, שלפי גדלו הבי"ת אין הבדל בין השמים והארץ אצלו, ולא יתכן לאמר שהוא קרוב אל השמים יותר מאל הארץ עכ"ל.

לים, זכה ללבוש ארגמן, הה"ד והלבישו לדניאל ארגונא (דניאל ה כט), לכך אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה היית רוגם לאחיך כדי לקדש את שמי, את הוי מושל על אחיך, לכך נאמר היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו, עכ"ל.

הרי דמיוחד נחשון בן עמינדב לקפוץ מעל כולם והוא הכח של יהודה בכאן, והגם שעשה דבר פלא ממש לרגום באבנים אבל זה היה בכדי לקדש שם שמים וניתן לו שכר על זה.

והנה בפרשת וארא (ו' כג) "ויקח אהרן את-אלישבע בת-עמינדב אחות נחשון לו לאשה" ופירש"י 'אחות נחשון - מכאן למדנו הנושא אשה צריך לבדוק באחיה'. והנה ידוע הכלל מפי סופרים וספרים, דהמקום שלמד הדבר במקום הראשון שם תופס שורש הדבר, והרי במיוחד בנשואי אהרן הכהן נלמד ההלכה דצריך לבדוק באחיה, והיינו שנמצא מלימוד זה דבני אהרן יהיה להם במיוחד הכח דנחשון בן עמינדב, והנה נדב ואביהו הרי הכניסו אש זרה לפני השי"ת, ולכל הביאורים שנלמד מזה הוא ענין שמקדים לקפוץ להבא מכולם ולחד מאן דאמר במדרש זהו ממש מה שהם אמרו מתי ימותו השני זקנים ואנו ננהיג תחתיו, ובספרים הובא מהזוהר הקדוש דבעת שפרכה נשמתם, הלכו לפינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן' והרי פינחס ג"כ הענין שקפץ מלפני משה רבינו, כדאיתא בגמ' (סנהדרין דף קי) ששאל פינחס למשה רבינו הרי הבועל ארמית קנאין פוגעין בו' והשיב לו משה רבינו 'קריינא דאיגרתא

איהו ליהוי פרווקנא' דהיינו שהוא יעשה זה, הרי לנו התיקון בנדב ואביהו בצד הטוב בדומה לקפיצת נחשון בן עמידב.

'מה לך הים כי תנוס'

בבל ההלל לא מצינו שאומרים השבח בנוסח זה, שהוא בדרך שאלה 'מה לך הים כי תנוס? ולבסוף התשובה 'מלפני האדון חולי ארץ', וראיתי מבארים דהלל הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, וכדאיתא ברש"י פסחים (לו) והמאירי (קט"ו) והרי המזמור בצאת ישראל נאמר על יצ"מ, לכך קבע דוד המלך בדרך שאלה ותשובה, שהרי כך הוא דיני ואופני הסיפור של יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה וכמו במה נשתנה.

אמנם צ"ע לומר שנקבע דבר זה מצד חובת הלל בליל הסדר שהוא הזמן שצריך להיות בדרך שאלה ותשובה. ולא עוד דהרי עיקר השאלה ותשובה הוא על סיפור יצ"מ וכאן הוא על בקיעת הים, ואפילו אם נאמר שקרי"ס הוא חלק מסיפור יצ"מ, אמנם למה דוקא על חלק זה הוא שיהיה מקפיד לומר בדרך שאלה ותשובה הכל צ"ע.

והנראה בזה דבחז"ל מצינו במיוחד שהיה דין תורה גדול בעת קרי"ס והמלאכים אמרו הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, ומצינו בחז"ל כמה תשובות לזה, ועוד כמה טעמים למה זכינו לקרי"ס והוא בזכות ברית מילה, ובזכות יוסף ובזכות התורה ועוד ועוד, ועי' בשביעי של פסח שנתבאר בארוכה למה היה צריך כן, ואילו ביצ"מ לא

מצינו כל הדין תורה, ועכ"פ כיון שכן הוא יש לבאר גם כאן שיש כאן קושיא גדולה דצריך לבאר 'מה לך הים כי תנוס' וזהו מה שהדגיש בכאן התימא לענין קרי"ס, והגם שנמשך מזה 'הירדן תסב לאחור ההרים והגבעות וכו' שהוא על מתן תורה, אמנם עיקר הקושיא סובב על בקיעת הים.

"וברך יראי ה' הקטנים עם הגדולים"

יש להבין מה הענין שביראי ה' הוא הקטנים עם הגדולים, ולא בבית ישראל ולא בית אהרן. והנראה בזה כפשוטו שביראי ה' נכלל בזה גם הגרים, והרי הגרים אין להם בית, ורק שיש קטנים וגדולים. והנראה עוד בזה בהקדם פירוש השפת אמת פרשת ויקרא (תרל"ו) וז"ל: במשנה נאמר בבהמה ריח ניחוח, ובעוף ריח ניחוח, ובמנחה ריח ניחוח, לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים. ובט"ז הקשה ממ"נ אי גם המרבה כוונתו לשמים אם כן המרבה עדיף, ועיי"ש שמיישב בטוב טעם ודעת.

ואעפ"כ נראה דקושיא מעיקרא ליתא. כי באמת אין הפרש בין מרבה לממעיט אף אם שניהם מתכוונים לטוב. כי בעבודת הבורא אין נ"מ בריבוי רק בהתעוררות רצון אמת בלב. ואדרבא מי

שאינו יכול לעשות הרבה ומכוון בהמעט אפשר חשוב יותר עכ"ל.

ולפי דבריו יש לומר שאדרבה החידוש הוא להיפך שגם הקטנים בהדי הגדולים וכדברי השפת אמת, ונראה לבאר עוד בזה, דלענין יראת השם הרי שווה הקטן והגדול ביחד, שהרי סו"ס את האלוקים אני ירא, וזהו שאמר שלמה המלך בקהלת אחר כל החכמה שסוף דבר הכל נשמע ואת אלוקים ירא.

'אורך כי עניתני ותהי לי לישועה

בפשוטו הוא על ידי העינוי, וכדברי הבית הלוי, או כדברי החתם סופר שבעת העינוי כבר ידעתי שע"כ מזה נצמח הישועה, והנה כתב המלבי"ם וז"ל: אני נותן הודאה על שעניתני ביסורים, כי ע"י כן ותהי לי לישועה, כמ"ש אורך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני עכ"ל. והנראה לבאר עוד ע"פ דבריו שגם באופן שאינו רואה אפילו אלו דברים שמזה נצמח הישועה דהיינו הגילוי מילתא למפרע דמה שהייתי חושב שהוא עינוי הוא באמת 'ויהי לי לישועה' אמנם מכל מקום מזה שהיו לי עינוי אני נותן הודאה שהוא מכח עצם זה שעניתני היה לי לישועה, בשביל שגדלתי מזה ונתרוממתי מזה.



סימן רמ"ו

ביאורי תפילה

בבוקר לא ניתקן שבח מיוחד על דבר זה, ועיין בזה.

'ומחלים רעים ורבים נאמנים דליתנו'. יש להבין מהו הפירוש 'נאמנים', ומצאנו בזה ג' פירושים [בפרשת כי תבוא]: או שהפירוש מלשון שבועה, או נאמנים בשליחות, או שהוא חזק ויסוד נאמן, והנה בשלמא אם הוא חזק ויסוד נאמן וכן דיש שבועה על זה, יש כאן ריבוי וחידוש דאעפ"כ הקב"ה דליתנו מהם, אמנם אם הוא מטעם שליחות הקב"ה, א"כ מה הרבותא בזה, וצ"ב.

והנראה דהיינו דיש להם שליחות מהקב"ה והיה צריך להיות כן, ואעפ"כ הקב"ה מצילנו מזה, והיינו דהגם דכל חולה יש לו סיבה למה הקב"ה שולח לו מחלה זו, אבל כאן הם באים לדבר שבהדיא לקיים התוכחה, וכדבר זה והם בעצם בשליחות, וע"כ יש בזה חידוש יותר דמ"מ הקב"ה מצילנו מידם לאחר דיש להם יותר מחייב וסיבה שהם יבואו.



אמירת 'נשמת כל חי' ביו"ט של פסח

כתב הטור (סי' רפ"א) נוהגין לומר בשבת נשמת כל חי, משום דסמוך ליציאת מצרים ע"כ. [אמנם הטור לא כתב מה

'ישראל בטח בה' עזרם ומגינם הוא – בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגינם הוא – יראי ה' בטחו בה' עזרם ומגינם הוא'

יש לבאר דמקודם יש דרגה דישראל הוא בוטח בה', ושוב יש דרגה נוספת והוא בית אהרן דכיון דהם נמצאים במקום המקדש, וזהו מקום המביא יראת ה' וכדכתיב 'כי מציון תצא תורה' ובתוס' (כ"ב דף כא) כתב דמשם יש יראה. אמנם יש דרגה נוספת אפילו יותר מאלו דעוסקים בבית המקדש והוא יראי ה' וזה התלמיד חכם הירא את ה'. ובדומה לזה יש לפרש לענין מה דאומרים 'יאמר נא... כי לעולם חסדו', דמקודם הישראל ישאל, ושוב... בית אהרן כי לעולם חסדו, ושוב... יראי ה' וכו' דהנה הענין של כי לעולם חסדו, היינו לראות דבכל אופן ואופן הוא כי לעולם חסדו, ואלו שהם יראי ה' היינו דכמו דיראתם גדולה כמו"כ הם רואים החסד בכל דבר ודבר, ואפילו בדרגה דאינו נראה החסד, אמנם הוא באמת כי לעולם חסדו.

'והמשיח אלמים' – 'ומחלים רעים ורבים נאמנים דליתנו'

כאן מבואר שבח מיוחד דלאחר דאדם קם בבוקר והקב"ה מקיץ נרדמים, הוא זוכה לעוד דבר, והוא שגם יש לו כח לדבר, וזהו פלא דבכל הברכות

יחלק

נרצה

שלל

תקנ

הטעם לומר זה דוקא בשבת]. ובמטה משה כתב, שהוא בכדי לרמוז שיש לנו נשמה יתירה בשבת, ובה אנו משיגים חכמה יתירה בשבת. וכן בלבוש כתב שני טעמים אלו.

והנה הלבוש הביא עוד טעם והוא משום דבשבת יש נשמה יתירה עיי"ש. והנה כאן בליל הסדר נראה לדון דלפי הטור הרי יש ענין מיוחד בנשמת שהוא שייך ליציאת מצרים, וע"כ הוא עדיף לומר משאר החלקים של הלל, אם אי אפשר לומר הכל, אמנם אם הטעם הוא משום נשמה יתירה הרי אין זה טעם לענין ליל הסדר, אלא רק שהוא נתקן בהדי שאר השבח.

ונראה לדון עוד נפק"מ, לענין יו"ט בפסח באמירת נשמת, דהנה מה הדין במי שאין לו פנאי לומר כל הפסוקי דזמרה מה הסדר הדברים, ועיין בביאור הלכה סי' רפ"א, שכתב דיותר טוב שידלג פסוקי דזמרה ולא ידלג נשמת, משום שבשבת מחויב לומר בו ברכת השיר, אמנם בשערי תשובה כאן כתב בשם השדי חמד שמי שאיחר לבוא לביהכ"נ

ידלג 'נשמת' ולא מפסוקי דזמרה. ונראה לדון מה הדין ביו"ט, דיש לדון דאפילו לדעת המשנ"ב דחולק וצריך להקדים 'נשמת' על פסוקי דזמרה, יש לדון דעיקר אמירתו שייך לשבת, ולא ליו"ט, דאין בו ענין נשמה יתירה, אמנם יש לדון גם להיפך, דיהיה חלוק בפסח משאר יו"ט, וכן אפילו בשבת, דכיון דלפי הטור עיקר הענין הוא במה שהוא שייך ליציאת מצרים, ע"כ בפסח הוא שייך יותר, ואולי ידחה את הפסוקי דזמרה וכאן גם השערי תשובה יהיה סבור כן.

ויש לדון עוד, דאפילו לפי המשנ"ב נוגע חידוש זה, והוא דשם מבואר במשנ"ב דאם שכח לומר הזמירות בשבת אינו חוזר, ורק על 'לקל אשר שבת' הוא חוזר, ומה הטעם דזמר זה חשוב יותר משאר הזמירות דאינו חוזר עליהם. ובערוך השולחן (רפ"א ו') כתב שהוא משום דבזמור זה מזכירין שבת משא"כ באידך, [וכן באור זרוע משמע כטעם זה], ולפי"ז בפסח הרי באותו נשמת יש במיוחד מעלת הזכרת יציאת מצרים שזהו תוכן היום.

סימן רמ"ז

נרצה

את סוכת דוד הנופלת, וכן אומרים ביציאתו מהסוכה, יהי רצון וכו' שזוכה לישב בסוכתו של לויתן, אמנם בסיום

"לשנה הבאה בירושלים"

יש לעיין בבקשה זו, שהרי מצינו בסוכות בקשה מיוחדת 'הרחמן הוא יקום לנו

הסדר מצינו בקשה אחרת של 'לשנה הבאה בירושלים' ויש לבאר בקשה זו בקשר לליל הסדר, שהרי הוא אחר כוס של אליהו שמבשר הגאולה ובסוף ההגדה, הרי מזה שסיפרנו את כל הסיפור של יציאת מצרים אנו מתחילים לקוות ולצפות לישועה העתידה של 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'. אמנם בסוכות יש כאן בקשה מיוחדת שהיא שונה בענין זה.

והנה יש להבין בענין האמירה בסוכות 'הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת, שאומרים במיוחד בסוכות, ולענין היהי רצון שאומרים ביציאה של הסוכה. אמנם לא מצינו בסוכות בקשה על 'לשנה הבאה בירושלים' כמו שמצינו בפסח ובשאר דוכתי, וזה אומר דרשיני.

והנראה בזה, דבפסח חסר את כל הקיום של המצוה בגלות, דהרי כל המצוה היא הקרבן פסח, ועל זה מקיימים המצות סיפור, וע"כ העיקר חסר כאן, ולזה אומרים דכשם שעשינו הסדר וקיימנו המצוה מן התורה של אכילת מצה דהוא מצוה בפנ"ע, והן שאר מצוות הסדר, אמנם את עיקר הקיום של אכילת קרבן פסח שאת זה אזכה לסדר הכל בירושלים.

אמנם בסוכות הרי מצות לולב הוא מן התורה, וגם מצות סוכה היא מן התורה, ורק שמחת בית השואבה נחלקו הרמב"ם ורש"י ולא חסר לנו בעיקר המצוה במה שחסר את הבית המקדש, דאת כל היו"ט והמקראי קודש, הם אלו ב' מצות שכבר קיימנו, אולם מכל מקום

עיקר הסוכה, היא הסוכה של 'וחופה תהיה לצל יומם', והיא הסוכה של ד' דפנות. והנה מצינו בסעודתו של לויתן דהוא הסעודה של שור הבר וזביחת היצר, וכן מצינו בסוף מסכת סוכה את כל ענין היצר הרע ושחיטתו, וע"כ כפי המבואר בערכין (דף לב) דבעת שהיה ביטול הע"ז, היה זה אדמי ליה כסוכה, והיינו דסוכה זהו השלימות של ביטול היצר הרע, וזהו העומק בדברי הזוהר דבסוכה יש הצלה מיעקב, ויעקב הולך סוכתה ועשו הולך שעירה.

והנה רואים שבפסח כסדר אנו מבקשים על 'לשנה הבאה בירושלים' אמנם לא כן בסוכות, אלא רק מבקשים ביציאתו מן הסוכה, שבשנה הבאה נזכה לישב בסוכת עורו של לויתן, דהוא השלמת הדבר, הסוכה של הליתן דהוא שייך לסעודה של לעתיד לבוא, וענין הסוכה הוא שליטה על היצר הרע. והנראה בזה, דהרי בסוכה אנו זוכין לצילא דמהימנותא, וכן כל קדושת הסוכה הוא שייך לבית המקדש. וע"כ אנו מבקשים דכמו שזכינו לצל בסוכה ולענני הכבוד, כן נזכה לחזרה בבית המקדש דהוא מאותו ענין. וכן ביוצרות ליום א' בסוכות בשחרית מבואר כן.

בביאור בקשת 'לשנה הבאה בירושלים' בפסח ובחילוק בין פסח לסוכות

הנה מצינו ב' פעמים בפסח ששואלים לענין 'לשנה הבאה בירושלים' בריש ההגדה מכריזים לשנה הבאה וכו' וכן מסיים ההגדה בבקשת לשנה הבאה

יחלק

נרצה

שלל

תקה

בירושלים, אמנם לא מצינו כן בחג השבועות, ומצד השני בסוכות מצינו ענין אחר לגמרי, והוא שמצינו בקשה לענין 'הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת', וצ"ב ואם כי יש"ל דיש כאן רמז לסוכות אשר הבית המקדש קרוייה סוכות אמנם בודאי טמון בזה יותר מענין לשון נופל על לשון והדברים צ"ב.

עוד מצינו חילוק בין סוכות לשאר יו"ט, שרק בסוכות יש ענין פרידה, ולא מצינו פרידה ממצה וכן פרידה מד' מינים ואדרבה לענין ד' מינים מצינו בחז"ל במשנה סוכה דף מה', הענין שהיו זורקין לולביהן וכמעט שמשמע מזה זלזול וחס ושלום לומר כן, אמנם היה עכ"פ ענין שנשלם בדבר זה, אבל בסוכה יש בקשת פרידה.

ועוד בא שלישית בשינוי אחר שיש בין פסח לסוכות, והוא שבסוכות בא הבקשה לענין סעודתו של לויתן ואינו מבקשים כמו בפסח לשנה הבאה בירושלים, ומה פירוש השינוי בענינים אלו.

והנראה בזה שהיו"ט דסוכות הוא ענין דלעתיד לבוא, וכמבואר בגמ' (ע"ז דף ג) שהסוכה הוא סמל המצב דאחרית הימים, ולא בבנין בית המקדש ורק באחרית הימים ימות המשיח, וכן סוכות הוא ענין ביטול היצר הרע ושחיטתו, ומלחמת גוג ומגוג וכולם על ביטול הרע, וע"כ יש ענין בסוכות לסעודתו של הלויתן שהוא סעודת הצדיקים בעת זביחת היצר הרע, וע"י היטב בפרק החליל בפרק החמישי בסוכה

שעוסק בכל ענינים אלו. ויש בקשר לשיבת סוכה ענין של לעתיד לבוא ענין הגנה מקום שמרומז מצבינו לאחרית הימים וע"כ יש פרידה ממקום זה, ולא ממצות הסוכה ורק ממקום קליטתו, לעומת פסח שאין ענין כזה, וכן בענין ד' מינים, וע"י היטב בזמן הפרידה לענין ספיקא דיומא, שלא היה נוגע לנו אם יושב בסוכה בשמיני עצרת או לא, אמנם חלוק בזה המחייב בפרידה שהוא רק בגמר הספיקא דיומא, והוא ענין ולימוד בפנ"ע דבר זה.

והנראה בזה, דהרי בפסח חסר כל הקיום המצוה בגלות, דהרי כל המצוה הוא הקרבן פסח, ועל זה מקיימים המצות סיפור, וע"כ הכל חסר, ולזאת אומרים כן עשינו סדר, וקיימנו המצוה מן התורה של אכילת מצה דהוא מצוה בפנ"ע, והן הסדר, אמנם עיקר הקיום של אכילת קרבן פסח והכל אזכה לסדר הכל בירושלים. אמנם בסוכות הרי לולב הוא מן התורה, ומצות סוכה מן התורה, ורק בשמחת בית השואבה נחלקו הרמב"ם ורש"י ואין לנו זה שחסר הבית המקדש, אבל כל היו"ט והמקראי קודש, דהם אלו ב' מצות קיימנו אמנם עיקר הסוכה, הוא הסוכה של 'וחופה תהיה לצל יומם, והוא הסוכה של ד' דפנות. והנה מצינו בסעודתו של לויתן דהוא הסעודה של שור הבר וזביחת היצר, ומצינו בסוף גמ' מסכת סוכה כל הסוכה לענין היצר הרע ושחיטתו, וע"כ כפי המבואר בערכין דף לב', דבעת שהיה ביטול הע"ז, היה זה אדמי לי כסוכה, וע"כ סוכה הוא השלימות ביטול היצר הרע, וזהו העומק

בדברי הזוהר דבסוכה יש הצלה מיעקב, ויעקב הולך סוכתה ועשו הולך שעירה. ומשום הכי היו"ט של סוכות, הוא הגמר של ימים הנוראים ויש לנו מיוה"כ עם

הד' ימים הגנה מהיצר הרע ויושבים בצלו של הקב"ה. וע"כ הסוגיא דיצר הרע הוא שם, והברכה הוא דאותו מצוה יתקיים בשלימותה.



סימן רמ"ח

פיוט אחד מי יודע

אתם אפילו שוגגים אפילו מוטעים (ר"ה כ"ה ע"א), וקאמר שבת נמי כן אפילו שוגג ומוטעה במדבר, מ"מ שבת הוא לה', שהשכינה עמו בכל מושבותיכם היינו במדבר ובאיים רחוקים, עכ"ל.

הרי דאיתא במדרש מעולם לא זזה שכינה מישראל בשבתות ויו"ט אפילו בשבת של חול. ופירש בפרשת דרכים דהיינו ההולך במדבר ומונה ששת ימים ושובת בשביעי, אע"פ שהוא מ"מ כיון שהוא עושהו שבת שכינה עמו, וכתב החת"ס דנראה דמרומו בהך קרא דכתיב שבת גבי מועדים, ובמועדים כתיב 'אתם אפילו שוגגין', ונלמד אפילו שטועה במדבר מ"מ שבת הוא. ובחת"ס במקור"א מבואר זה ביותר שיש שבת בראשית התלוי ביום השביעי ויש כאן לימוד של שבת של ישראל דמקדשים וזה יכול להיות במדבר ונלמד מכח דרשה זו של אתם. [ובמקור"א הארכנו באריכות שיש ב' מיני שבת, שבת בראשית ושבת יצי"מ, ושבת בראשית הוא מצד הבריאה וזה הוא רק בזמן שבת, אמנם יש שבת שהוא

"שבעה ימי שבתא" – ההולך במדבר ואינו יודע אימתי הוא שבת

בשבת (ס"ט, א) אמרו שההולך במדבר ואינו יודע אימתי הוא שבת, מונה שבעת ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו, ומקדש השביעי בקידוש והבדלה, ואם אין לו ממה להתפרנס, יעשה מלאכתו אפילו ביום שמקדש בו כדי פרנסתו מצומצמת, וטעם ההיתר משום פיקוח נפש, עיי"ש, וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח ס' שד"מ). והקשה המג"א (שם) אמאי לא נלך אחרי רוב הימים שהם ימי החול, וממילא יהא מותר במלאכה בכל הימים.

והנראה בזה ע"פ דברי החת"ס [בתורת משה בפרשת אמור] שכתב וז"ל: איתא במדרש (זוהר פ' קרח קע"ט ע"ב) מעולם לא זזה שכינה מישראל בשבתות ויו"ט אפילו בשבת של חול, ופי' פרשת דרכים (דרוש כ"ג) דהיינו ההולך במדבר ומונה ששת ימים ושובת בשביעי אעפ"י שהוא חול מ"מ כיון שהוא עושהו שבת שכינה עמו. ונראה דיצא זה מהך קרא דכתיב שבת גבי מועדים, דכתיב בהו

יחלק

פיוט אחד מי יודע

שלל

תקו

מצד כלל"י וזה בדומה ליו"ט, ולענין זה יש את השבת במי שנמצא במדבר].

ולפי"ז מיושב, דאין כאן נידון של רוב, דיש כאן קיום של שבת בזה שהוא שובת ו' ימים והיום השביעי שלו הוא השבת שלו, ונלמד מקדושת יו"ט שהוא מקדש ישראל והזמנים, וכן הוא לענין שבת [עכ"פ שבת כנגד יצי"מ].

נראה לישב עוד הערה גדולה ע"פ דברי החת"ס בגדר קיומו של שבת במדבר דאינו מטעם ספק אלא הוא שבת בעצם, דהנה איתא בשו"ע (סי' שד"מ) ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, מונה שבעה ימים מיום שנתן אל ליבו שכחתו, וביום השביעי נוהג שבת ועושה קידוש והבדלה.

ומק' האחרונים, מדוע שלא יתחייב לעשות קידוש כל יום, דהרי קידוש הוא מדאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא, וכל יום הרי מסופק הוא דילמא הוא שבת, והרי מה"ט הוא מותר כל יום במלאכה רק כדי פרנסתו, דמספקינן שמא היום הוא שבת.

וראיתי שיש מתרצין, שהוא מצד חשש ברכה לבטלה, וכיון שיש רוב וא"צ להיות חושש שהוא שבת, דלא יהיה ניכר שהוא שבת אם יעשה קידוש כל יום, דהרי צריך שיהיה ברור שהוא שבת, דבאמת יאמר אז קידוש ורק בלי ברכה.

והנראה דע"פ דברי החת"ס אלו יש מהלך חדש בקושיא זו, דבאמת

יש בקידוש שהוא עושה כל שבת אחר ששת ימים ידיה קידוש מן התורה ולא רק מספק, כיון דנלמד מכח זה דפרשת שבת כתובה אצל יו"ט דיש חלק של קדושת שבת דיכול להיות ע"י דישראל מקדשים השבת, וזה השבת בחול במדבר והוא באמת שבת, ולפי"ז אם יעשה קידוש בכל יום יהיה כאן ביטול בקידוש דעושה בשבת כיון שאין הוא קובע שהיום הוא שבת וע"כ צריך לעשות ששת ימים של חול כדי להיות חל עליו הקידוש של שבת, אמנם מ"מ לא יעשה יותר מלאכה ממה דצריך ובזה אין כאן ביטול הששת ימים, דאין ניכר במניעת המלאכה, ורק בקידוש צריך שיהיה ניכר כאן ביטול הששת ימים, וזה אין לעשות.



שמונה ימי מילה

קשה שאינו שמונה אלא רק שהמילה היא ביום השמיני

הנה צ"ב מהו שאומרים 'שמונה ימי מילה' והרי אי"ז שמונה אלא רק שהמילה היא ביום השמיני, וכמדומני שראיתי בשפת אמת שכתב בזה, דהכח המילה הוא בא ע"י כל השמונה, דהיינו דלא רק דאין לעשות מילה עד יום השמיני, אלא גם דצריך את כל הכח של השבעת הימים הקודמים ועי"ז עושין מילה. ולכן המילה צריכה לבוא תמיד אחר השבת, שהוא השביעי ורק בכך זה אפשר לעשות אח"כ את המילה.



"תשעה ירחי לידה"

מהו המיוחד לישראל בזה שהרי כך הוא
ג"כ זמן העיבור לאומות העולם

צ"ב מהו שאומרים "תשעה ירחי לידה".
דהנה בכל המספרים הרי הדבר מרמז
על מספר ששייך לישראל, [ואפילו מספר
י"א כנגד הכוכבים, יש לבאר דבכמה
דברים דישראל נמשלו לכוכבים, וכן
מספר בני ישראל נמשלו למספר
הכוכבים, ועוד יש בספרים כמה ביאורים
לענין הכוכבים, כדכתיב "לכולם שמות
יקרא" והענין בזה אשר שייך זה לישראל,
ועוד מצינו בלימוד מספר זה] אבל
המספר של תשעה ירחי לידה, הרי לכאור'
אינו מיוחד הזמן עיבור לישראל שהוא
ט' חדשים, שהרי כך הוא ג"כ זמן העיבור
לאומות העולם.

ויש לומר דאפילו דתשעה ירחי לידה
הוא דבר שיש אותו לכל העולם,
ואינו מספר השייך לישראל, אמנם כיון
דבלי החטא של עץ הדעת לא היתה
מתקללת חוה, ולא היה את הקללה של
'בעצב תלדי בנים', וע"כ לא היה צריך
תשעה ירחי לידה. ונמצא דהזמן הזה
הוא שייך לישראל, אשר מכח החטא יש
הקללה ומכח זה צריך תשעה ירחי לידה.

והנה כל ענין פסח, הוא הגלות והגאולה,
וזהו בחינת - עיבור ולידה,
וכמבואר במדרש (מכילתא פרשת בשלח ו,
ובפסיקא רבתי פרשה טו, והמהר"ל בגבורת ה' פ"ג
הרחיב בענין זה) ובמהר"ל מבואר דהוא
דומה ללידה של האשה, וחבלי הלידה
והזמן העיבור, וכן איתא בזה דכל ענין
פסח ע"פ האריז"ל הוא לתקן את חטא

עץ הדעת, הבא ע"י חוה, וע"כ היה
מצרים גופא דנחשב כמו חבלי לידה,
וזה הכל היה לידה וחבלי לידה, ועל כן
עיקר הקושי בפסח נמצא אצל הנשים,
ולפי"ז מבואר ענין המספר חבלי לידה
לאשה בכאן.

'עשרה דבריא'

מהו הכפילות בעשרה דבריא, שאינו כלול
בשני לוחות הברית

בהגדות גאוני ליטא הביא שיש שהקשו
מהו הכפילות בעשרה דבריא,
והלא זה כלול בשני לוחות הברית עי"ש.
והנראה מקודם להעיר שרואים ענין זה
בחז"ל שהביא רש"י בפרשת חיי שרה
שנתן אליעזר לרבקה 'שני צמידים'
ופירש"י שרמזו לו על שני לוחות הברית
שצמודים, ועל עשרת הזהב, פירש"י
שרמז לעשרת הדברות שבהן. הרי שיש
שני לוחות הברית, וכן העשרת הדברות,
אמנם יעוי' בפרשת נשא שהביא רש"י
כל המספרים בקרבנות למה שהם מרמזים
ושם כתיב (ד' כ) 'כף אחת עשרה זהב'
ופירש"י עשרה זהב כנגד עשרת הדברות.
וכאן אין רמז על שני לוחות הברית,
אלא רק כנגד עשרת הדברות וצ"ב.

והנראה בזה שיש ב' חלקים שנרמז
בלוחות, א', שהם שנים
ומחולקים לשנים, וב', הענין של עשר
דברות ואבאר, עי' במדרש פרשת עקב,
'למה לוחות שנים, כנגד שושבינן וכנגד
חתן וכלה, וכן דרשו חז"ל בשיר השירים
שהלוחות הם כתובים מזה ומזה, שחמש
הראשונות מקבילות לחמש האחרונות,

יחלק

פיוט ויהי בחצי הלילה

שלל

תקט

והיינו שיש חמש בין אדם למקום וחמש בין אדם לחבירו.

אמנם במה שהלוחות הם עשרה, הוא עוד ענין על גבי ענין, ועוד ועוד, שעכ"פ יש עשרה מאמרות שבהם נברא העולם ומכוון כנגד זה עשרת הדברות, וכן עשרת המכות וכדאיתא בסדר היום, ועוד במספר עשר לזה עי' בגמ' ר"ה דף לב' ג' מהלכים במספר עשרה פסוקים במלכיות עיי"ש.

ולפי"ז הרי בעת הנשואין רמז אליעזר הענין שיש בנשואין והוא ענין שהלוחות הם כנישואין מצד שהם שני לוחות הברית, וצמודים כדברי רש"י, ולזה נתן ב' צמודים וזה המספר בכאן, ומצד השני יש כאן ענין של עשרה ולזה כתב רש"י, עשרת הזהב, רמז לעשרת הדברות "שבהן" והיינו שהוזכר כבר

הלוחות ורק שיש עשרה בהן במעלה זו של שני לוחות הברית, אמנם בפרשת נשא ששם אין הענין מצד הנשואין אלא שכל הפסוק מרמז על התורה ותר"ג מצות, שם מרומז רק עצם המספר של הלוחות, ובהכי מדויק דברי רש"י שכתב עשרה זהב: כנגד עשרת הדברות, וכאן לא כתוב "שבהן" כיוון שלא הוזכר מקודם שני לוחות הברית רמז לזה.

ולפי האמור נראה לבאר. גם מה שנתן לרבקה בקע לגולגולת שהוא לרמז מצות חצי שקל, שגם מצות השקלים הוא באים בחצי, ומפי סופרים וספרים זה בא ללמד לנו על החיבור שיש שני חלקים הגוף והנשמה וצריך לחברם, או אחד להשני, בין כך ובין כך הלימוד בחצי שקל מורה הענין על חוסר השלימות והמחייב לחברם אחד לאחר, ולזה יש הרמז בכאן בענין נשואין.



סימן רמ"ט

פיוט ויהי בחצי הלילה

אלא דכל הניסים שנעשו בתנ"ך הוא בליל הסדר, שהוא הזמן המסוגל לדורי דורות, והטעם לכאורה הוא שהוא מסוגל לניסים, והוא מסוגל לנו, ולבטל את אומות העולם וכדומה.

והנה אומרים בפיוט, "ויהי בחצי הלילה" ומתחילים לספר החל מאברהם אבינו ועד נס פורים, את כל הניסים

איבוד אומות העולם בליל הפסח – ובמה שיעקב תפס הברכות מעשו בליל הסדר

כתב המהרי"ל (סדר שני) וז"ל "אמר מהר"י סג"ל בכל כ"ד ספרים היכן שנס נעשה בלילה, הוא היה ליל פסח". הרי לנו מדברי המהרי"ל דבר נפלא דאין כאן רק סיכום של ניסים שנעשו לכלל ישראל במשך הדורות,

שנעשו בליל פסח. הן מלחמתו באברהם אבינו בד' מלכים, עם אבימלך, ומלחמתו של יעקב עם שרו של עשו, ומכת בכורות, ועוד ועוד.

אמנם דבר פלא הוא שמצינו עוד פעם נצחון בליל פסח, והוא בפרשת תולדות שיעקב תפס הברכות מעשו והיה זה בליל הסדר והכי איתא בפרקי דר"א (פרק ל"א) וז"ל: הגיע ליל יום טוב הפסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר בני הלילה הזה העליונים אומרים שירה הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים היום הזה ברכת טללים עשה לי מטעמים עד שאני חי אברככה, ורוח הקדש משיבה אותו ואומרת (משלי כו, א) אל תלחם את לחם רע עין, הלך להביא ונתעכב שם, אמרה רבקה אל יעקב בני הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים הלילה הזה העליונים אומרים שירה, הלילה הזה עתידים בניך להיגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידין לומר שירה, עשה מטעמים לאביך" ויש להעיר למה זה לא נמנה בפיוט כאן.



גר צדק נצחתו כנחלק לו הלילה
פסח הוא כנגד אברהם אבינו, ובפסח זכה
אברהם לב' מצות של ציצית ותפילין

הנח במלחמה זו בסדום, היה נטמן לעתיד
הלילה לליל יצי"מ, וכמבואר ברש"י
(בראשית יד, טו) שנחלק לו הלילה ונשמר
חציו לליל פסח, והנה מצינו בתוך אותו
מלחמה עוד ענין דמרומו יצי"מ, וכן על
השייכות המיוחדת באברהם אבינו
ליצי"מ, דהנה איתא בטור (ס' תי"ח) דפסח

הוא כנגד אברהם אבינו דכתיב 'לושי ועשו עוגות', וזה היה בפסח, והנה לאחר המלחמה אמר אברהם אבינו למלך סדום "אם מחוט ועד שרוך נעל" וגו' כלומר דאינו רוצה לקבל שום דבר מהשלל, ודרשו בגמ' (חולין, ובסוטה יז) דבשכר שאמר אברהם אבינו זה, זכה לחוט של תכלת ולרצועה של תפילין, והנה יש ב' מצות תמידות בכל יום דהוא כנגד יצי"מ, והוא מצות תפילין שאומרים בו "למען תהיה תורת ה' בפין וגו' וכן מצות ציצית כמבואר ברש"י בסוף פרשת שלח, והרי אברהם אבינו זכה לאלו ב' מצות, ומבואר בטור הנ"ל דפסח הוא כנגד אברהם אבינו, וזכה לזה בתוך אותו עובדא במלך סדום, שהיה נחלק לו הלילה והיה משומר לעוד זמן ליצי"מ, וכל זה היה מרומז בהני ב' מצות מחוט ועד שרוך נעל.

ובעצם ענין הני ב' מצות יש לבאר, דהנה הרי מצות תפילין הוא כנגד הנשמה, והציצית הוא כנגד הגוף, והני ב' חלקים משעבד להקב"ה ביצי"מ, אמנם יעוין בגור אריה וברא"ם בפרשת נח, דמבואר דשם זכר לציצית, ואברהם אבינו זכה לחוט של תכלת, והרי החלק של התכלת בציצית הוא כנגד הנשמה, ולפי"ז ב' אלו הם כנגד הנשמה.



דנת מלך גרר בחלום לילה

מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו, שלא
היה משמש מטתו ביום

'דנת מלך גרר בחלום לילה' פירושו הוא
דאבימלך לקח את שרה, ובא

יחלק

פיוט ובכך ואמרתם זבח פסח

שלל

תקיא

הקב"ה אליו בחלום והיה זה בלילה
ובליל הפסח, ונמצא דהצלת שרה היה
בפסח בלילה. והנה אצל אחשוורוש
דרשו חז"ל במגילה (דף יג) דאפילו
דהוא היה רודף זנות אמנם רואים שם
הנהגה טובה, "בערב היא באה ובבקר
היא שבה", ואמר רבי יוחנן: מגנותו
של אותו רשע למדנו שבחו, שלא היה
משמש מטתו ביום. והנה רואין זה כאן
גם כן דאבימלך לקח את שרה כפשוטו
והיה זה ביום, והמתין עד הלילה לבעול
אותה. והנה בפרשת לך לך, באברהם
אבינו שירד למצרים ולקחו פרעה את
שרה, וכתוב 'וינגע ה' נגעים וגו' אינו
מבואר שם דהיה זה בלילה ויתכן דהיה
זה ביום מיד כשלקח אבימלך כדי
לבעול אותה.

והנה ביצחק גם כן בפרשת תולדות (כו,
ז) בעת שהלך יצחק אבינו לגרר
אמר דרבקה הוא אחותו, וכתוב 'ויהי
כי ארכו לו שם הימים וישקף אבימלך
מלך פלשתיים בעד החלון וירא והנה
יצחק מצחק את רבקה וגו'. ופירש
רש"י, מצחק, היינו שראהו משמש

מטתו. והנה לפי הנ"ל דרואין באברהם
אבינו דמנהגו של אבימלך היה לשמש
מטתו רק בלילה בדומה לאחשוורוש,
[ויש לדון אם הוא אותו אבימלך או
דהוא בנו וכדומה, אמנם אין נפק"מ
עכ"פ הוא למד מזקנו מנהג זה]. וכיון
שכן לא הרי שימש מטתו ביום, והנה
כאן כתיב דראה אבימלך בעד החלון
ששימש יצחק מטתו, ונראה לדון בזה
דהיה זה ביום, דהרי בחלון אפשר לראות
רק ביום ולא בלילה, ובלילה יכול לראות
ע"י נר, אבל ראיית החלון בא מכח
היום, ומבואר בזה דיצחק אבינו שימש
מטתו ביום, ובזה אולי יש לבאר דנקרא
שימש מטתו באבימלך כמצחק האופן
הזה ועיין בזה.

[ובעיקר הדבר מה הטעם שיצחק אבינו
שימש מטתו ביום, והרי מבואר
בגמ' דאין לשמש מטתו אלא רק בלילה,
אמנם מבואר שם שתלמיד חכם מאפיל
בטליתו ויכול לשמש ביום, ובעיקר הטעם
דדייקא שימש מטתו ביום ביארנו זה
באריכות גדולה בפרשת תולדות].

סימן ר"נ

פיוט ובכך ואמרתם זבח פסח

האהלה, ובאהל לכאורה לא היה שם
דלת, ורק בלוט כתיב שהכניסתם לביתו,
ומאחר שהם נכנסו לבית כתיב 'והדלת

'דלתיו דפקת כחום היום'
הנה בפרשת וירא כתיב אצל אברהם
אבינו בפסוק שהכניס האורח

סגר אחריו, אמנם כאן כתיב 'דלתיו דפקת' ג"כ אצל אברהם אבינו ומשמע דהיה לו דלת, וקצת צ"ב.

'דלתיו דפקת כחום היום'

הנה בפרשת וירא פירש רש"י שהוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים, הביא עליהם מלאכים בדמות אנשים. ויש להקשות דמאחר דראהו מצטער א"כ למה לא הכניס החמה מנרתיקה ויחזרו האורחים. ויש לדון לתרץ לפי פשוטו, דאם לא היה כבר חמה מנרתיקה אז יהיו הרבה אורחים וזה יהיה יותר מדאי לאברהם אבינו, אמנם מכיון שאברהם אבינו הצטער ע"כ שלח רק ג' והם היו מלאכים דאנשים לא יבואו במצב כזה.

עוד מצינו בענין חמה מנרתיקה בסדר הדורות איתא דמילת אברהם אבינו היה בתמוז [ובפרקי דר"א איתא דהיה זה ביוה"כ] והנה לפי"ז אותו חמה היתה חמה בתקופת תמוז, ובגמ' ע"ז דף ג' הוציא הקב"ה חמה מתקופת תמוז, אולי יש לפרש הדיוק בכאן, דאיתא במדרש רבה דבשכר שאמר אברהם אבינו השענו תחץ העץ, אמר הקב"ה אני פורע לכם במצות סוכה, הרי מצות סוכה מתקיים באופן שנתגלה המסירות נפש של מצב דחמה מנרתיקה ומשום הכי נפלא הדבר, דהיינו שאברהם אבינו זכה לסוכה בזכות אותו והשענו תחת העץ, והיינו אותו חמה וכהנ"ל.

'ואל הבקר רץ זכר לשור ערך' – בגדולתו של אברהם אבינו שהלך בעצמו הרמב"ן בפרשת תולדות על הפסוק 'ואל הבקר רץ אברהם' כתב 'להגיד רוב חשקו בנדיבות, כי האדם הגדול אשר היה בביתו שי"ח מאות איש, והוא זקן מאוד וחלוש במילתו, הלך בעצמו אל אהל שרה לזרז אותה בעשיית הלחם, ואח"כ רץ אל מקום הבקר'. והנה בראשית הפרשה מובא שאברהם אבינו יושב על פתח האוהל, ומחכה לראות אם יש עובר ושב, וכן מיד כשרואה ג' מלאכים הלך בזריזות "וירץ לקראתם" וצריך להבין למה הרמב"ן לא הביא כבר משם על גדולתו של אברהם אבינו, ורק כאן דקדק הרמב"ן בזה.

והנראה בזה דזהו כבוד גדול שאברהם אבינו בעצמו מקבל האורחים והוא חלק מעצם המצוה, וע"כ מכאן לא מדייק הרמב"ן החידוש דהרי זה דרגה אחרת אם אברהם אבינו יקבל אורחים או משרתיו והוא מעצם המצוה, ורק שכאן הם לא רואים חלק זה, וא"כ למה צריך אברהם אבינו לעשות זה בעצמו הרי עכשיו יכול להגיד למשרתיו מה לעשות, וכאן רואין כבר את הנדיבות והחשק להמצוה. [אמנם בפשוטו יש לבאר ע"פ מה דאיתא ברש"י לקמן בלוט דהמלאכים סירבו ללוט ואמרו לו 'לא כי ברחוב נלין' וכתב רש"י מכאן שמסרבין לקטן ולא לגדול דבאברהם הם לא סירבו, וכיון שכן הרי חשש אברהם אבינו דאם אחר ילך הם יסרבו, וע"כ הלך אברהם בעצמו לעשות זה בכדי שהם לא יסרבו].

יחלק

פיוט ובכך ואמרתם זבח פסח

שלל

תקיג

מהו הלשון אפה "בקץ" בפסח. אם הכוונה לסוף פסח עכ"פ או כמבואר במדרש דזה היה בליל שני דפסח (עי' מדרש רבה פרשת וירא סוף פרשה נ'). והנראה דמבואר מזה, דיש מצות מצה כל שבעה כדעת הגר"א, דהרי מבואר כאן דהיה כאן זכות ומעלה באכילת המצה, ולדעת הגר"א זהו כל שבעה וזהו הרבותא דאפה בקץ בפסח גם המצות, והיה בזה הקיום של 'שבעת ימים תאכל מצות' ועיין בזה.



בביאור הלשון "הסעיד" נוצצים עוגת מצות בפסח

הנה לגבי לוט אומרים בהמשך הפיוט 'ומצות אפה בקץ פסח' ונראה לדקדק בזה דהלשון 'בקץ בפסח' משמע שזה לא היה בליל הפסח ויבואר ע"פ המדרש שהיה זה ביום הראשון של פסח עי' מדרש שכל טוב (בראשית יט' ג') וע' בהדר זקנים שם.

ולפי"ז יבואר שהרי בליל הסדר צריך הסיבה וזהו הלשון 'הסעיד' לקיים אכילתו באופן זה, אמנם בלוט היה אכילה לחודה ומשום הכי כתיב רק שאפה המצות, ולפי האמור ידוקדק עוד שבפיוט אצל אברהם אבינו אומרים 'ואל הבקר רץ זכר לשור ערך' דהיינו לקיים מצות קרבן חגיגה שבא עם הפסח, אמנם בלוט אין זכר לזה כיון שלא היה ליל פסח אלא רק אפה מצות שנאכל כל הפסח.



ולפי"ז יש לבאר עוד, דהנה איתא במדרש דמכאן נלמד דזריזין מקדימין למצוה, [וחז"ל הביאו גם מקור לזה מסוף הפרשה לענין העקידה, עי' פסחים דף ד', ובמקו"א נתבאר למה לא הוכיחו מכאן]. אמנם לדעה זה במדרש דכן הוכיח שמעשה הכנסת אורחים, למה לא הוכיח כן מראשית הפרשה, ולפי האמור מבואר דאותו ריצה מתחילה לא היה זריזין מקדימין למצוה, אלא שהוא עצם המצווה, אבל החלק שהזדרז לאהל שרה, וללכת בעצמו להבקר הרי זה הוא כבר ראייה למעלת זריזין מקדימין למצוה.

עוד בענין השייכות של פרשת הכנסת לאורחים לפסח, לפי המ"ד בחז"ל שזה היה בפסח, עי' בגמ' (ר"ה דף יא) ובתוס' שם ורבו הדעות בזה. כתיב 'יוקח נא מעט מים ולינו ורחצו רגליכם' וברש"י פירש שזהו משום ע"ז, אמנם יש"ל שזה היה בער"פ ואברהם אבינו החמיר בענין זה מחמת הפסח, ובענין זה שהיה על ידי שליח יש"ל כהנ"ל היה זה בער"פ אחר חצות, ומשום הכי לא אברהם ולא ישמעאל ולא אליעזר עסקו בדבר זה.



"הסעיד נוצצים עוגות מצה בפסח – חלץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח".

ראייה לדעת הגר"א דיש מצות מצה כל שבעה

ופירושו הוא דאברהם אבינו האכיל המלאכים בפסח מצות - וההמשך לזה הוא דגם בלוט דבאו המלאכים אליו אפה להם מצות, וצ"ב

"נשמדה מדין בצליל שעורי עומר"

נצחון בזכות מצות העומר

היינו שבעת מלחמת גדעון במדין, ביום הנפת העומר (שופטים ו, יט) וחלם איש מישראל כי עוגת לחם שעורים מתהפכת במחנה מדין והפילה את האוהל, והיה זה לאות לגדעון כי ינצח בזכות מצות העומר וכן היה.

נראה להביא עוד מראה מקום לזה במיוחד שבזכות מצות העומר אפשר להפוך הגזירה ולנצח.

דחנה איתא בגמ' (מגילה טז.): "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס, אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, כיון דחזייה מרדכי דאפיק לקבליה וסוסייה מיחד בידיה מירתת, אמר להו לרבנן האי רשיעא למיקטל נפשי קא אתי, זילו מקמיה די לא תכוו בגחלתו וכו', אמר להו במאי עסקיתו, אמרו ליה בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה, אמר להו אתא מלי קומצי קמחא דיככו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא ידי, אמר ליה רשע, עבד שקנה נכסים עבד למי ונכסים למי".

יש לדקדק מדוע בכלל שאל אותם המן במאי עסיקתו, הרי הם היו עוסקים בתורה ומה נפק"מ לו להמן באיזה סוגיא עוסק מרדכי. ויש לבאר, שמה שהיה דבר חידוש להמן כשראה את מרדכי יושב ועוסק בתורה, היה בכך שאע"פ שהגזירה עליהם הינה כה גדולה וכה חמורה והיה הדבר צריך להביא את

מרדכי לידי עצבות, אפ"ה היה מרדכי יושב ועוסק בתורה.

ומצאנו מקור גדול שלימוד הלכות אלו היו בדקדוק לזמן זה במש"כ הרוקח (פורים רמ"ז) דמאי דכתיב בפרשת וישלח "ויקח מן הבא בידו" שהמן מצא מרדכי עוסק בהלכות מנחה, ומראה בידו, הרי להדיא שמרומז בתורה דייקא הלימוד זו של קמיצה, וזהו 'מן הבא בידו', לישועת כלל"י בתוך זה. הרי לנו עוד מקור לענין זה.

[ועיין עוד ביחלק שלל עניני פורים בענין הכנה בפורים, והעבודה שהיה אז, ועי' ברוקח משם לענין סולת והוא מה שלגלג אותו אדם המקלל בפרשת אמור והוא על ענין ההכנה של המצוה].



"קהל כנסה הרסה צום לשלש בפסח"

במה שאסתר קבעה תענית בליל פסח, ולא המתינה עוד יום אחד לצום בחוה"מ היינו שבעת גזירת המן להשמיד ולהרוג, אסתר כינסה קהל וקבעה לצום ג' ימים בפסח בכדי להנצל מגזירת המן. והנה כל הפיוט ותוכנו הוא לבאר מעלת הלילה דחג הפסח והמאורעות בפסח החל מאברהם אבינו עד נס דפורים.

והנה איתא בתפארת שלמה (ליום שני דפסח) וז"ל: "ויעבור מרדכי שהעביר י"ט הראשון בתענית. למה באמת לא המתינה עוד יום אחד לצום בחוה"מ הלא זמן הי' להם כל השנה עד אדר הבא. עיי"ש שביאר מעלת ליל

יחלק

פיוט ובכך ואמרתם זבח פסח

שלל

תקטו

הסדר בשמים וכו'. 'לכן אסתר הצדקת כאשר ידעה היא כי כל קיום העולמות תלוי רק בבני'. התחכמה בזה לעורר אהבת הש"י על עמו לאמר כי בלעדם לא יתקיים וכו', ועי"כ כאשר בטלו מעבודתם לילה הזה נעשה רעש למעלה בכל העולמות מה זה ועל מה זה, והיא שהמתינה אסתר שלא לגלות דבר בקשתה עד למחר יום א' של פסח, כי ע"י שחסרו אז מעבודתם נעשה רעש למעלה כי אם יתבטלו ישראל חלילה יתבטלו כל העולמות ולכך בלילה ההוא נדרה שנת המלך זה מלכו של עולם. ויאמר להביא ספר הזכרונות של מצות מכבר וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי סדר הגדה בליל פסח בכוונה עכ"ל.

ולפי האמור לנכון מדויק בכאן שאסתר היתה צריכה לעשות זה בפסח וע"כ הוא מחלק המאורעות הלילה עצם התענית שאסתר קבעה בפסח שזה היה התחלה לפעול הזכות מביטול הסדר שאין אנו עושים וכדברי התפארת שלמה.

בקו' הראש יוסף דהרי העביר גם חול המועד בתענית

ובעיקר מה דאיתא בגמ' מגילה (דף טו, א) "ויעבר מרדכי" שהעביר יום ראשון של פסח בתענית. ישל"ע דהרי העביר גם חול המועד, ולמה רק יום ראשון, ובראש יוסף דייק מזה דאיסור תענית בחול המועד אינו רק מדרבנן.

אמנם ישל"ע דהרי בכל סעודת שבת ויו"ט הדין הוא דאם יצא אינו

יכול להוציא אחרים, וביאר המג"א משום דכל חובת סעודה הוא משום עונג ואם הוא בצער אינו מחויב בסעודה. וכיון שכן כיון דכלל ישראל היה בצער לא היה מחויב סעודה וא"כ מה הטעם דעבר איסור. והנראה לדון בזה, דמבואר דבחובת מצה הדין הוא דמחויב לאכול אפילו אם הוא בצער דאינו משום עונג, ולפי"ז משום הכי נחשב זה ביטול, וכיון שכן מיושב ההערה מהראש יוסף דהוא רק על יום ראשון ולא על שאר ימים.



"כי לו נאה כי לו יאה"

'קדוש במלוכה' בזמן הגלות, 'תקיף במלוכה' בזמן הגאולה העתידה

הנה הפיוט נחלק לשבעה בתים והוא שבזמן יציאת מצרים הקב"ה היה 'דגול במלוכה', ובזמן מתן תורה 'זכאי במלוכה' ככיבוש א"י, 'יחיד במלוכה' בבנין בית המקדש, 'מרום במלוכה' בזמן מלחמת אשור, 'עניו במלוכה' בגאולת בית שני, 'קדוש במלוכה' בזמן הגלות, 'תקיף במלוכה' בזמן הגאולה העתידה לבוא.

ולפי"ז הרי השבת האחרון הוא 'קדוש במלוכה' דהיינו שאנו מקדשים את ה' ומוסרים נפשנו על קדושת שמו, ויש לומר שהוא האחרון והקשה מכולם ומראה באצבע על הכח של כלל ישראל על הכל בלי המלכות, ובלי הבית המקדש והכל ועדיין אנו מוסרים נפשם בגלות,

וזהו האופן שאנו מראים להקב"ה בבקשתנו 'תקיף במלוכה' שהקב"ה יהיה מלכותו בגלות, ובזכות זה אנו מסיימים

חזק בגאולה העתידה.



סימן רנ"א

חד גדיא – ואתא שונרא ואכלה לגדיא

בדברי הבית הלוי שיש נסיון של עשו ושל
קירוב עשו

עוד יש לומר בענין חד גדיא, דזה מרמז על כנס"י והנסיון של כלל"י הוא בחדא משני אופנים, וכדברי הבית הלוי "הצילני נא מיד אחי ומיד עשו", או דרוצה להרוג כלל"י או דרוצה להכשיל כלל"י בתורת אחי, וזהו שמקודם בא השונרא ואכל לגדיא, וכדברי הבית הלוי דסדר הדברים הוא שקודם לוחם עשו ליעקב באופן של כלייה והריגה, ואחר זה הוא בא כמו כלב ונושך, וענין הנשיכה הוא נשיקת עשו ליעקב, מאחר שרואה דאינו יכול להרוג אותו, ואז הוא בא רק בתורת אחי, ביחד עם השפעה.

ולפי האמור מה דבא אח"כ "החוטרא והכה לכלבא דנשך לשונרא", דהיינו דאחר שהאומות העולם מכשילים כלל ישראל על ידי הקירבה דאחי, שוב חוזר חלילה ההכאות בחזרה בשנאת עשו בתורת עשו, וזהו החוטרא שהכה לכלבא, ושוב חוזר חלילה הנסיון דאחי, "ואתה נורא ושרף לחוטרא, ששוב אחר הכאה ונגמר חוזר אש התאוה והוא הנורא

מה התביעה על מלאך המות ששחט
את השוחט

הקשה החת"ס הלא השונרא אכלה הגדיא בחמס, וא"כ צדק הכלבא שתבע עלבונו, וא"כ החוטרא רשע, והנורא צדיק, והמאי רשע, והתורא צדיק וכו', ולפי"ז הרי בצדק שחט המלאך המות את השוחט הרשע, וא"כ למה חייב המלאך המות עונש.

והנראה בזה, דהנה הגר"א מבאר דהכל הולך לרמז על ירידת בני"ל למצרים, והשונרא הוא אחי יוסף, ושוב הכלבא הוא פרעה, עיי"ש. ולפי האמור נפלא הדבר, דביסודו הקשה הראשונים מה הטעם דנענש פרעה, והרי כך היה הגזירה 'ועבדום וענו אותם' וא"כ פרעה עשה בסך הכל את גזירת השי"ת, אמנם התשובה היא דמבואר איך עשה פרעה זה, דהוא רצה לעשות כן גם מחמת עצמו, ולא מחמת גזירת השי"ת, עיי"ש, ולפי האמור זהו הדמיון כאן דבעצם יש מקום להכלבא לנקום בשונרא, אבל האמת הוא דאעפ"כ הוא נענש על ידי האופן איך שעשה זה.

יחלק חד גדיא - ואתא שונרא ואכלה לגדיא שלל תקיז

וכדאיתא בגמ' (סוכה דף נ"א) לעתיד לבוא שוחטין היצר הרע, ושוב המלאך המות שוחט השוחט, והיינו הכח של עשו, ואח"כ הקב"ה שוחט המלאך המות ואנו נקיים הן מעשו בתורת מלאך המות, והן מהנסיון של עשו בתורת אחי בשחיטת היצר הרע.

בדומה לנסיון של מיד אחי, ושוב בא נסיון השני של מיא דהוא קרירות, ואתא תורא, דהיינו שור שהוא חם [עי' שבת דף נ"ג חמור אפילו בתקופת תמוז קרירה ליה ושור הוא להיפך כמבואר בכמ"ד]. ושתה למיא של הקרירות, ואתא השוחט ושחט לתורא, דהיינו היצר הרע התורא,



אחר
הסדר

סימן רנ"ב

ספירת העומר

בענין המנהג שהרב בבית הכנסת סופר
ספירת העומר

נתקבל בכמה תפוצות ישראל שהרב
אומר ברכת ספירת העומר, ויש
לעיין במנהג ישראל תורה בזה, הרי במה
חלוק ברכת ספירת העומר משאר דברים
שבקדושה, ובפרט שהרי הוא אינו מוציא
הציבור וכן הענין בספירת העומר הוא
לומר בזה בהדי עשרה, אמנם לכאורה
יש לדון במה דצריך ש"ץ לקרוא מקודם
והם עונים אחריו. והנה כפשוטו יש"ל
שבא זה בתורת מנהג שלא לבייש מי
שאינו יכול לברך, ומכח זה הנהיגו שהרב
יאמר הברכה ובתקווה שהוא בודאי יכול
לברך. אמנם בודאי נטמן כאן דבר יותר
גדול בענין זה, ושוב טעמא בעי מהו
הענין בזה.

ויש"ל עוד שדבר זה היה בא מכח מנהג
החסידים שבליל הסדר השני
שהוא התחלת ספירת העומר, היו נוהגין
ללכת להרב שלהם לספירת העומר, שהרי
מעיקר הדין צריך לומר את ספירת העומר
בבית הכנסת, וז"ל סידור הרב: בליל
שני של פסח מתחילין לספור ספירת
העומר תיכף אחר תפלת ערבית. אך יש
מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור
אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ,
והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפילה

מוקדם לברכה. ועי' עוד בספר יסוד
ושורש העבודה (שער ט' פ"ח) שכתב וז"ל:
ע"פ כתבי האריז"ל לא יספור ספירת
העומר בבהכ"נ עם הציבור אחר תפלת
ערבית קודם הסדר, כי תקון מצוה זו על
סדר תקון העולמות העליונים הקדושים
אינה באה כי אם דוקא אחר גמר כל
הסדר בכל הלכותיו עכ"ל.

ולפי"ז הרי כל הענין לספור אחר הסדר
הוא במי שבא בסוד ה', ומשום
הכי הרב הוא היה הסופר, ומאחר שכך
היה נהוג בעת תחילת ספירת העומר מזה
נמשך גם המנהג לכל הלילות. ועוד נראה
בזה, דבמיוחד בענין ספירת העומר, יש
הרבה כוונות ומשום הכי בחרו בזה
במיוחד שבכל מקום הרב שלהם יספור
העומר מכח כל הכוונות שצריך בזה.

והנראה עוד בזה, דבמצות ספירת העומר
איתא בגמ' (מנחות דף סה, ב)
'וספרתם לכם' שתיא ספירה ביד כל
אחד ואחד, ונחלקו הראשונים בפירוש
הדבר, רש"י פירש שכל אחד ואחד חייב
לספור, ובטעם הדבר שצריך כל אחד
ואחד לספור, עי' (סי' תפ"ט ובמשנ"ב סק"ה,
ובביאור הלכה שם) דכפשוטו יש"ל שהיה
הו"א שדורשין 'וספרתם לכם' כמו ספירת
בי"ד, וצריך רק הציבור ולא היחיד
וקמ"ל שאינו כן, אמנם הביאור הלכה

לפי הני שיטות] למי ששכח ספירת העומר שיכול לברך אם הוא מברך בשביל הציבור, שהרי אינו נפסד אותו חלק.

[אמנם מדברי החזקוני גופא משמע שכל הברכה הוא על חובת היחיד ויש לחלק, עכ"פ גם בלי דבריו שהבאתי, עדיין יש לראות איך שיוצא מפורש מדבריו ממש שנשאר לנו החובת ציבור, ולפי תשובת הרשב"א משמע שנדרש מ'וספרתם' ומ'לכם' שני החיובים, וכיון שכן הרי הוא יכול לברך מצד הציבור, וצ"ע].

בביאור כל העסק שעושין בספירת העומר שהוא לאפוקי מהצדוקים, ובדומה להרעש שהיו עושין בזמן קצירת העומר

הנה בעיקר ספירת העומר יש לדקדק בכל האופן שאומרים זה בקול רם, והציבור וגם מדקדקין ב'לשם יחוד' וכל הענין, וכן שהרב אומר זה והכל צ"ב כל ההנהגה בזה.

והנראה לדון בזה, דהנה איתא במשנה (מנחות דף סה) כל העסק שהיו עושין במוצאי יו"ט בעת שהולכין לקצור העומר, ועי ברמב"ם (בהלכות תמידין ומוספין פרק ד') שמבאר ההנהגות שהיו בזמן קצירת העומר, ושכל העם היו הולכים לקצור, ולעשות זה בפומבי גדול, ועל כל דבר היו שואלין ג' פעמים ומשיבים ג' פעמים, והכל בכדי לעשות רעש גדול לאפוקי מהצדוקים שדורשין 'ממחרת השבת' דהיינו שבת ממש, ולא ממחרת הפסח עיי"ש.

הביא שם מתשובת הרשב"א שהדיוק הוא ממה דלא כתיב רק 'וספרתם' ומזה דכתיב 'לכם' נדרש שצריך כל יחיד ויחיד לומר הספירה, ונראה לפי"ז לדון חידוש גדול, דמכל מקום כתיב וספרתם' והפירוש בספרתם היינו הציבור ורק מאחר שכתוב גם כן 'לכם' נדרש חובת יחיד, אבל לעולם יש חובת ציבור, ולפי"ז זכינו לכל הענין של ספירת העומר בציבור שהוא בכדי לקיים מצות ספירת העומר בציבור דוגמת ספירות יובלות ושמיתה, ולפי"ז מאחר שאנו מקיימים חלק זה ג"כ הרי דבר זה הוא מוטל על האב ב"ד לעשות הספירה של הציבור, ומזה נוהגין הרב שהוא האב"ד יאמר הספירה לקיים החלק זה של ספירת העומר.

והנה החזקוני בפרשת בהר (כה, ח) על הפסוק 'וספרת לך' בספירת יובלות כתב וז"ל: 'לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בבית דין אין צריך לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות, אחת בפרשת אמור, ואחת בפרשת ראה, אחד לבית דין ואחד לציבור צריך לברך' עכ"ל. הרי להדיא שאפילו לאחר שנדרש שצריך ספירה לכל אחד ואחד, היינו שיש חובת ציבור וחובת יחיד, ונראה דלפי הנ"ל מבואר ג"כ הטעם שיש ש"ץ בספירת העומר, שהרי לפי הראשונים שאין יכול להוציא אחרים, והרי אין זה דבר שבקדושה ומה הטעם שיש ש"ץ והוא אומר הברכה ועונין אחריו, אמנם להנ"ל הרי זה נפלא, שזהו הקיום של הציבור ושוב יש הקיום של היחיד, אמנם לפי"ז יש לדון חידוש [ובודאי אינו לדינא ורק

יחלק בחיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה שלל תקבג

והנה מה שנשאר לנו ממצות ספירת העומר במחל' הצדוקים הוא רק על עצם הספירה של העומר, שהרי אין אנו מקריבין העומר, ונשאר לנו מצות ספירת העומר ובוזה אנו עושין שלא כהצדוקים שדורשים שזה ממחרת השבת ורק שהכוונה הוא ממחרת הפסח, וכיון שכן ככל שאפשר בספירה זו לעשות בפומבי ובקול גדול ובעסק גדול, נשאר מזה אותו חלק העבודה, ועיין בזה.

סימן רנ"ג

בחיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה

עוד יש להעיר, דצ"ב מה הטעם והענין לעסוק בהלכות הפסח עד שתחטפנו שינה, ומה השיעור בזה, ועוד יש לדון מה יהיה לאחר שתחטפנו שינה וקם משינתו [ובשו"ע הרב מבואר להדיא דלאחר שהלך לישון נגמר כבר החיוב דהרי כתב דמה שיש איסור לשתות אחר האפיקומן, הוא משום שלא ישתכר וחיוב ללמוד כל הלילה, וכתב דאחר דהלך לישון וקם מותר לשתות, ומבואר דלא צריך שוב ללמוד, כן העירוני לראיה זו]^א.

והנראה בזה לדון בדבר חדש, דההלכה היא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, דהיינו דוגמת הקרבן פסח, ויש עוד הלכה דצריך להיות אכילתו דומיא לזה דאסור ללכת לישון באמצע

בענין הפטור של תחטפנו שינה

חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה. מקור הדברים הוא מהתוספתא (והובא ברא"ש) אמנם הלשון בתוספתא הוא דהיה עוסקין ב'הלכות הפסח', ומשמע דייקא 'הלכות' הפסח ולא בסיפור יצי"מ, אמנם מהמעשה דבעל ההגדה 'מעשה ברא"ש' וכו' שהיה מספרים ביצי"מ כל הלילה, מבואר דהיו מספרים ביצי"מ ולא בהלכות הפסח, אמנם עיין במקו"א במה דביארנו דיתכן דהם ב' עובדות חלוקות עיי"ש. ואין שיהיה ברור שבתוספתא יש הדגשה על 'הלכות הפסח' וצ"ב למה עסקו בזה, וכן הוכיחו מזה דיש לקיים סיפור יצי"מ בזה ונראה לדון בזה ואבאר.

א. ואולי יש לבאר דבאמת הרי ידוע להקשות איך אפשר לומר כל כך הרבה שבחים בליל הסדר והרי יש חשש דסיימתינהו לשבחא דמרך כן הקשה בשפת אמת ועיין בספר אמונת עתיך שמבאר דבאמת אין שום זמן בהגדה דמסיים שהרי אומרים בלי הפסק עד דנשלם ההגדה ועדיין ממשיכים ומספרים עוד, ולפי"ז הרי הפטור עד שתחטפנו שינה הוא בכדי שלא להיות סיימתינהו לשבחא דמרך, אמנם לאחר דהלך לישון וקם שוב לא יהיה מחויב להמשיך כיון דכבר סיים השבח על ידי השינה.

האפיקומן דזה מפסיק האכילה וכמו דהיה בעת אכילת קרבן פסח עיין בשו"ע (סי' תע"ח ס"א) ולפי"ז הרי כל הזמן שאחר הסעודה עדיין נשאר האפיקומן דהיינו הקרבן פסח, וע"כ עוסקין עדיין בהלכות הפסח, אמנם אחר שתחטפנו שינה הרי שוב יש הפסק ונגמר הדבר וכיון שכן בטל כל הטעם, ולפי"ז אפילו אחר דקם משנתו שוב אין מקום לחייבו, והכל מיושב למה עכשיו דייקא הזמן הוא בהלכות הפסח ולא לפני זה, ואין זה שייך לחובת סיפור יצי"מ.

אמנם עדיין יש להעיר בזה, דא"כ היה צריך להיות הקפידא שלא לקום משולחנו, כדאיתא שם (סי' תע"ח ס"ב) דלאחר דהולך משולחנו גם בזה מבטל האפיקומן וכן אם הולך לביתו של חברו, וצריך לחלק דזה פוסל האכילה אמנם אחר השינה שוב מפיק מכל האפיקומן, אמנם לפי"ז לדינא צריך להיות דלאחר שהלך לישון וקם שוב יהיה מותר לאכול מאפיקומן, ויש לעיין בנידון זה, דאולי ענין זה יש לו שייכות לאפיקומן ומשום הכי הוא תלוי בשינה, ועדיין צ"ע.

הערה בחיוב להיות ער כל הלילה ממה דלא מצינו במקום אחר חיוב כעין זה

הנה החיוב שמצינו בהלכות פסח לעסוק בהלכות הפסח עד שתחטפנו שינה, כמדומני שזהו מקום אחד בכל התורה, דההלכה נקבעת בו עד השינה, וזהו מהתוספתא דחייב אדם לעסוק בהלכות

הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, דהנה לא מצינו דוגמא אחרת דהחיוב יהיה נקבע עד השינה, ומי שישן ושוב קם הוא כבר נפטר, דהרי אם החיוב הוא כל היום בפשטות אפשר לקיים החיוב כל היום, ואם הוא חיוב כל הלילה אפשר לקיים אותו כל הלילה, [אמנם מצינו בהל' סוכה דבאופן דירדו גשמים, ונכנס לבית דכבר פטור מלחזור לסוכה כל הלילה, והינו דהוא נעשה פטור משינת הלילה, וזהו משום הטירחא, משא"כ בשינת היום דאינו מחובר לזה שנחשב בזה שינוי זמנים והפטור מצטער דלילה פוטרנו מללכת בחזרתו לסוכה לשינת הלילה ולא מאחר שהוא עלות השחר, עי' סוכה דף כח].

ובן בהל' פסח מצינו בנוגע לאפיקומן, דכתבו כמה פוסקים דלאחר דהלך לישון, וקם משינתו שוב יכול לאכול כל מה דרוצה, ורואים מזה דבהלכות הפסח והאפיקומן, הזמן אינו נקבע לכל הלילה אלא רק עד השינה. והנה יש להעיר עוד, מה הטעם דיש ענין לעסוק בהלכות הפסח עד שתחטפנו שינה, ומה השיעור בזה ועוד יש להעיר מה הדין אחר שתחטפנו שינה וקם משינתו [וכבר הבאנו לעיל שבשו"ע הרב מבואר להדיא דלאחר שהלך לישון נגמר כבר החיוב דהרי כתב דמה שיש איסור לשתות אחר האפיקומן, הוא משום שלא ישתכר וחייב ללמוד כל הלילה, וכתב דאחר דהלך לישון וקם מותר לשתות, ומבואר דלא צריך שוב ללמוד, כן העירוני לראיה זון]

יחלק בחיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה שלל תקה

כל הלילה, הוא משום דין אחר, והוא דין מהלכות פסח, ודבר זה שייך אפילו לפי ראב"ע. עכ"פ מכאן למידין דאינו כהמשך, ועדיין יש לומר דבזה מתורץ עכ"פ הקושיא לענין אפיקומן לאחר דהלך לישון, אמנם לא מתורץ הקושיא השניה, לענין עצם קביעות הסיפור דנשלם בהליכה לישון.

עוד ישל"ע למה השינה הוא ההפסק, ולא עצם הברכת המזון, דהרי בדרך כלל בכל השנה הברכת המזון גורם לזה דנחשב שכבר נשלם הסעודה, וצ"ב.

היו"ט דפורים הוא גילוי על גלות אפילו בעת שינה, ובפסח הוא גילוי על זה שהלילה הוא אור

והנראה לומר בזה בהקדם, חידוש גדול דמצינו בהלכות פורים, ולבאר ההשוואה בזה בין פסח לפורים דהנה ישועת פסח הוא בהקיץ ובגלוי באור, ולעומת זה הנס של פורים הוא כידוע נס בהסתר ובגלות והוא מסמל על מצבו של כלל ישראל דאפילו בגלות עדיין יש נסים, ולפי"ז בפסח העיקר הוא לקבוע דליל פסח הוא יום ולא מצב של לילה, והלילה הוא כולל שינה, דלא נכרא הלילה אלא לשינה, וא"כ יש לומר דבפסח לאחר דהוא בדרגה שתקפתו השינה הרי נשלם הזמן, ואין הוא שייך לסיפור דליל ט"ו, ולקיום האפיקומן, אמנם בפורים הרי אדרבה מבואר דהקיום המצוה הוא אפילו בשינה להראות נקודה זו דבכל אופן.

ואביא בזה הדברים דכתבתי בזה לענין פורים [עי' יחלק שלל פורים]:

לפי הגרי"ז לאחר שהולך לישון שוב נפסק הקיום של 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'

והנה בפשוטו יש מקום לדון בזה ואולי יש שכבר כתבו כן, דלפי מה שיסד לנו מרן הגרי"ז דהתנאי של 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך' אינו רק גילוי מילתא בזמן החיוב, אלא שהוא מגלה על תוכן השינוי והסיפור דאפשר לעשות סיפור יצי"מ רק באופן זה, וע"כ לאחר דהולך לישון, נפסק הסיפור על המצה ומרור, וממילא שוב נגמר החיוב, וכן יש לומר שזה הטעם בנוגע לאפיקומן.

אמנם אם כי הדברים מבוארים היטב לפי היסוד הזה של הגרי"ז, אמנם כידוע דנחלקו הרמב"ם והראשונים והמחבר בדבר זה, דכבר ידוע לדייק ברמב"ם בספר המצות, דמבואר בדבריו דהלימוד דבשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, הוא רק גילוי מילתא על זמן החיוב, וכן מבואר דכך הוא שיטת הרמב"ם ביד החזקה (בפרק ד' מהלכות חו"מ) שכתב דההגדה נאמרת על הכוס ולא על המצה, ולדבריו לא מביאין הקערה אלא רק אחר ההגדה, משא"כ בדעת השו"ע מבואר דאינו כן, וע"כ לפי הרמב"ם שוב אי אפשר לומר כן.

קושיא משיטת ראב"ע דסבר דזמנו הוא עד חצות לקיים מצות אכילת אפיקומן

עוד יש להעיר, דהנה ידוע להקשות משיטת ראב"ע דסבר דזמנו של פסח הוא עד חצות, לקיים מצות אכילת אפיקומן, ומ"מ עסק בסיפור יצי"מ כל הלילה, וידוע לחלק דהחוב להיות עוסק

דאפילו במצב של 'שינה' וגלות הן מקיימין את המצוות, ואע"פ שבאיזה בחינה כלל ישראל היו ישנים מן המצוות, מ"מ עדיין היה קיים בהם הבחינה של 'ולבי ער', דגם בתוך השינה והגלות כלל ישראל מקיימין מצוות, ובזכות זה זכו לישועה של נס פורים.

וזהו הענין של קיום מצות עד דלא ידע מתוך השינה דוקא, להראות שגם מתוך השינה יש לנו שייכות לקיום המצוות, ואע"פ ש'אני ישנה', מ"מ 'לבי ער', וגם בתוך ההסתר והשינה כלל ישראל מקיימין מצוות. והנה אע"פ שמצינו עוד מצות ששייך לקיימן גם באמצע השינה, כגון מצות ציצית ביום [או בכסות יום ואפילו בלילה לרעת כמה ראשונים], וכן שינה בסוכה וכדומה, אבל התם אין השינה החפצא של המצוה, אלא דגם בשעת השינה יש לו את קיום המצוה, אבל הכא עצם קיומו של המצוה הוא שירדם בשכרות, וזהו לגלות דגם במצב שאנו ישנים מן המצוות, עדיין 'ולבי ער' ויש לנו שייכות לקיום המצוות גם בתוך השינה והגלות.

אמנם בפסח היה לגמרי להיפך להראות איך שהוא יום שהוא נס בנגלה וע"כ צריך לקיים זה באופן שהוא יום ממש. דבפסח הגאולה היה בבחינת יום, כדכתיב 'לילה כיום יאיר', וכידוע דברי האורה"ח הק' דהפירוש של 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר' היינו דחלק מהסיפור לבן צריך להיות דיציאת מצרים היה 'לילה כיום יאיר', וכן פירש הגר"א את כל שאלת מה נשתנה על זה דיש מצות

איתא בגמ' (מגילה ז:) "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ונפסק להלכה בשו"ע (סי' תרצ"ה סעי' ב'), "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ועי' ברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ט) שכ' וז"ל, "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות", עכ"ל. ומבואר מלשון הרמב"ם דהאופן לקיים 'עד דלא ידע' הוא מתוך שינה, שירדם מתוך שכרותו ואז אינו יודע החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי.

והנראה בעומק הענין, דהנה בספרי מוני המצות דרשו על הפסוק "אני ישנה ולבי ער" (שה"ש ה, ב), דאפילו לאחר חורבן בית המקדש שאנו נמצאין במצב של 'אני ישנה', מ"מ 'לבי ער' ועדיין יש לנו מצות כמנין 'ער' הנוהגין גם בגלות בזמן שאין ביהמ"ק קיים. וזהו "אני ישנה ולבי ער" דגם במצב ש'אני ישנה' שאין לנו כל התרי"ג מצוות, מ"מ 'ולבי ער' באותן מצות כמנין 'ער' שיש לנו גם בגלות.

והנה במגילה כתוב (ג, ח) שאמר המן לאחשורוש "ישנו עם אחד", ואמרו חז"ל (מגילה יג:) "דליכא דידע לישנא בישא כהמן, אמר ליה [המן] לאחשורוש] תא נכלינהו, אמר ליה מסתפינא מאלקיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי, אמר ליה ישנו מן המצות". הרי דעיקר טענת המן לאחשורוש היתה שכלל ישראל ישנים מן המצוות, ואינם ראויים שיעניש הקב"ה את אומות העולם על ידם. ולעומת זה בא הגילוי של פורים,

יחלק בחיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה שלל תקכו

היה דופק ומעיר אותנו מתוך השינה, ולפי האמור בליל זה של פסח היה הקיום דאפילו שאנו בשינה אבל הקב"ה ער, וזכר לזה אנו עוסקים בסיפור כל הלילה בלי שינה, ועיין בזה.

והנה על מה שנאמר בתורה 'ליל שימורים' ביארו המפרשים בחומש, [עיין באבן עזרא בענין זה] ראשית שהוא כמו 'ואביו שמר את הדבר', שהיה ממתין ומצפה לזה, והיינו דגם כאן כל השנה יש לשמור ולצפות ללילה הזה של פסח. ועוד דכמו שהשי"ת לא ישן בלילה זו כן אנחנו לא נישן, וזהו עוד מקור לדינא של התוספתא להיות ער כל הלילה דוגמת מה שלא ישן השי"ת כל הלילה.

אמירת 'שיר השירים' לאחר הסדר

כתב הרמ"א (ס' ת"צ ט) 'ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד [פסח], ואם שבת ביו"ט האחרון אומרים אותו באותו שבת. ומקור הדברים הוא ממסכת סופרים (פ"ד משנה יח) דאיתא שם: בשיר השירים קורין אותו בליל יו"ט של גליות האחרונים, חציו בלילה אחד וחציו בלילה השני. וי"א בכולם מתחילין במוצ"ש שלפניהם.

והנה הגם שמדברי המסכת סופרים נראה שיש לקרוא מגילה זו ביו"ט האחרון של החג, או במוצ"ש שלפני החג. מלבד זה נהגו ישראל קדושים לומר שיר השירים גם בליל הפסח אחר עריכת הסדר, ולאחר שמסיימים הפיוטים, ממשיכים מן הקודש ל'קודש הקדשים'

מן התורה דזמן קיומו הוא רק בלילה, לעומת כל השנה, דהזמן לקיים המצות הוא בדוקא ביום, והתשובה לזה היא דליל פסח הוא נחשב כמו יום.

ולפי"ז הרי החיוב להעמיק בזה כל הלילה, היינו להיות באור כל הלילה, ולפי"ז מי שישן אם חטף שינתו, הרי לא איברי לילה אלא לשינה, הפירוש דהוקבע אצלו כבר התורה בלילה, ושוב נגמר הסיפור, וכן באפיקומן נגמר הדבר ואי אפשר להמשיך עוד, ולפי"ז יש לבאר הענין דהיה מספרין כל הלילה עד דבאו תלמידיהם ואמרו דהגיע זמן ק"ש, היינו דלא הכירו דהיה יום, שוב מצאתי בראשונים כמעט מבואר דבר זה, ורק בלי כל הטעם הנ"ל, דהנה איתא בתשב"ץ דהיו מספרים ביציאת מצרים והיה נחשב להם כאור, ולפי הנ"ל מבואר דזהו החלק דלא הכירו דהיה אור, ורק דעצם הסיבה למה היו ערים כל הלילה, זה היה דמכח הסיפור היה מאיר להם הארת היום, וע"כ דזה לא היה שייך לשינה.

עוד בגדר החיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה

עוד יש לבאר הדבר דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, דהנה כלל"י בעת יציאת מצרים היו במצב של "אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק פתחי לי" (שה"ש ה' ב' ועיי"ש ברש"י) דהיינו בימי גלות דבא הקב"ה והעיר אותנו, ולא נתן לנו שהשינה תמשך עד סוף ותפסק, ואדרבה

לקרוא בדביקות ובאהבה את פסוקי שיר השירים, והמנהג לקרות שיר השירים גם בליל פסח מקורו בשל"ה הק' ובחיד"א (עבודת הקודש ס' ד' אות ר"י) ובסדר היום, ובשו"ע הרב, ובכף החיים (ס' ת"פ סק"ב) ועוד.

ובטעם הדבר כתב במחזור וויטרי (הלכות פסח ס' קו) 'שאנו אומרים שיר השירים על שם ששיר השירים מדבר מגאולת מצרים שנאמר בה 'לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי', ובסדר היום: שיש בה מענינא דיומא, ויפרש איזה ממנו השייך ליציאת מצרים.

והנה בכף החיים כתב הטעם לזה, משום 'זכר לחירות' וכבר 'עת הזמיר הגיע', ובחיי אדם כתב כיון שהוא מדבר בענין יציאת מצרים, והוא כמבואר ברש"י בשיר השירים דמדבר על יציאת מצרים וגם שהוא מדבר באהבה של הקב"ה עם כנסת ישראל וזה מאיר במיוחד בליל הסדר בליל התקדש חג.

אמנם מדינא דתוספתא והובא זה במחבר (ס' תפ"א ס"ב) דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח, וא"כ צריך ביאור מה הטעם דלא יעסוק ממש בעניני פסח, ולמה יאמר שיר השירים אפילו שהוא מדבר ג"כ מענין יצי"מ אבל אין זה בדרך ישרה אלא רק בעקיפין, ואולי בדרך דרוש זה גופא התשובה דלאחר הסדר יכול האדם לראות בשיר השירים איך שכולו מדבר ושייך ליצי"מ ולאהבת הקב"ה את כנסת ישראל, וזה שייך במיוחד לאחר ליל הסדר דשאו צריך לראות את השיר השירים אחרת והכל

שייך ליציאת מצרים, ומ"מ עדיין הדברים צ"ב.

אמנם יעוין בשו"ע הרב, שכתב דנוהגין לקרוא בשבת בפסח שיר השירים כיון דהוא מענין קרי"ס, והרי זה חוץ מן קריאת התורה, ושגם בנביאים יש מקום גדול לענין זה. אמנם נראה לבאר יותר מה העומק בזה, דאחר דמגיע המצב בסוף הסדר, אפשר לספר ביציאת מצרים באופן יותר קודש ויותר פנימי וזהו מה שנמצא בשיר השירים, וכן בשבת בפסח קורין שיר השירים כיון דהזמן גרמא לזה.

והנה בשלמא לפי הכף החיים, מבואר כיון שמקומו של שיר השירים אינו אחר ההגדה, אלא הוא רק השלמה למצבנו, ונאמר לפניו שיר חדש על גאולתינו, ועת הזמיר הגיע לעתיד, וכל דינו של התוספתא הוא לאחר שכבר נשלם ההגדה, ונשאר לו כל הלילה להיות עוסק בהלכות הפסח, אבל קריאת שיר השירים הוא עדיין שאנו עוסקין בשירה, ובענין הגאולה לעתיד, אבל לפי משמעות החיי אדם שהוא רק משום שיש בזה מענין יצי"מ, א"כ אינו מובן למה יאמר דוקא שיר השירים, דהרי יש לנו את החובה של התוספתא להיות עוסק בהלכות הפסח, ולמה יקבע לימודו דוקא בדבר זה, וצ"ב.

הטעם שבשבועות מקפידין להיות ער אפילו דהוא רק מנהג, ובפסח שהוא מדינא רוב העולם הולכין לישון הנה ידוע מה דאמר מרן הגר"ז, דאינו מבין מנהג העולם, שבליל שבועות

יחלק בחיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה שלל תקבט

וכן לפי המג"א (סי' תצ"ד ס"א) שביאר הטעם ע"פ נגלה כפשוטו, שגם בזה יש ענין לתקן מה דאירע בעת מתן תורה, ומי שהולך לישון, אי אפשר לומר דהוא אנוס ואינו מחויב בזה ומה איכפת לן שהולך לישון, כיון שהרי סו"ס הוא לא קיים את כל הענין בזה, והרי התורה לובשת שק, על שאין מי שמחשיב אותה וכלשון הרוח שדיברה בבית מדרשו של הבית יוסף, ולכך נתקבל המנהג להיות ניעור בליל שבועות מכיון שכל ישראל רוצים לתקן לתקן מה דאירע בעת מתן תורה, ורוצים להראות החשיבות בזה, וע"כ מתאמצים לעשות זה, כיון שידעו דאם מאבדים דבר זה הרי באמת הוא נאבד המעלה והתיקון הזה. [וגם בהושענה רבה, המג"א הביא המנהג להיות ער והוא ג"כ מתורץ באופן הנ"ל שהרי יש מעלה בליל הושענה רבה שהוא גמר חיתום הדין, ואף שאין אין אחד שיאמר דיש בזה חיוב ושצריך להיות ער, אבל אם הולך לישון הרי יהיה לו חסר כל המעלה הזו, וע"כ מתאמצים להיות ערים, וכן בליל יוה"כ דיש מנהג להיות ער כל הלילה, שם יש עוד טעם שהוא דומיא דכהן גדול, וע"כ יש לומר דיש בזה קפידא כמו בכ"ג דהיה מאמץ את עצמו ביתר שאת שלא ילך לישון].

ויש להוסיף עוד בענין זה, דגם יש בזה חשבון של ביטול עונג יו"ט, והשווה לזה את דברי הביאור הלכה בהל' סוכה (סי' תרל"ט) שהביא מהעולת שמואל שביאר למה נקרא הדיוט למי שפטור בסוכה

רוב העולם אינם הולכים לישון ואילו בליל הסדר הולכין לישון, והרי החיוב להיות ער בליל הסדר הוא מדינא דחז"ל והובא להלכה, ואילו המנהג להיות ער ליל שבועות אין בזה שום חיוב והוא רק מנהג.

והנראה לבאר בזה ב' נקודות בענין זה, דהנה חובת ליל הסדר הוא גדול מאד, והוא הזמן לקיים המצוה עשה מן התורה דסיפור ביצ"מ וכל אחד ואחד מכין עצמו לזה ויש בזה עבודה גדולה וכל אחד ואחד מקיים מצוה זו אלא שיש להבין מהו השיעור בזה ואימתי נפסק החיוב בזה, אמנם באמת הרי מצוה זו היא דבר דאין לו שיעור והוא עד שתחטפנו שינה, וממילא מי דהוא בדרגה כזו שיכול לספר כל הלילה, הרי בזה הוא קיים המצוה בכל השלימות ולא חסר לו שום דבר, אלא שרוב העולם אינם בדרגה זו, אלא שיש יחידים כאלו דאין שינה חוטפתם מרוב דביקות הסיפור, וכמסופר בגמ' שהיה עובדא פעם אחת במעשה בחמשת התנאים דעסקו כל הלילה בסיפור יצ"מ אמנם רוב העולם אינם בדרגה זו ואין יכולים לעשות כן.

אמנם בשבועות בודאי אין אפילו התחלת חיוב להיות ער בלילה ואין שום מחייב בהלכה לקיים דבר זה, אמנם הענין בזה הוא שיש בזה תיקון שהוא גדול עד מאוד, וכפי המסופר כל העובדא באריכות בשל"ה בזמן הבית יוסף, מה דגילה הרוח על המעלה והחשיבות של התורה וקישוטי הכלה שיש בתיקון זה,

ומצער עצמו להיות בסוכה שהוא מבטל עונג יו"ט, וע"כ יתכן דבפסח מאחר שהוא פטור ואם יאמץ את עצמו יהיה בזה ביטול עונג יו"ט, וא"כ יש בזה חסרון מן התורה, אמנם בשבועות הרי אין כאן ביטול עונג יו"ט, כיון דזהו חשיבותו של היו"ט וזהו ענינו של היו"ט, ואין נפק"מ אם מבין זה או לא, דזהו חלק העבודה של החג לה', דבודאי צריך הוא לקיים ביו"ט, וכל התוכן של היו"ט כרוך בדבר זה.

חילוק בין ליל פסח שבמצב שחוטפתו שינה הרי 'יושב בטל כישן דמי', משא"כ בשבועות יש מעלה בעצם זה שהוא ער כל הלילה

ונראה דיש לבאר עוד חילוק בזה, דהנה בלשון של האריז"ל שהובא במשנ"ב, מבואר דיש מעלה בעצם זה שהוא ער כל הלילה ואפילו אם אינו לומד, ולפי"ז נראה שהרי בדרך כלל כבר מצינו במשנ"ב בהל' ר"ה דאפילו במקום דאין לו לישון אבל 'יושב בטל כישן דמי', וממילא בפסח כן הוא שאם מגיע למצב שחוטפתו שינה הרי הוא כיושב בטל שהוא נחשב כישן, וממילא למה לו להתאמץ שלא לישון, אבל בליל שבועות הרי יש מעלה בעצם הדבר שאינו ישן, שבזה יש תיקון גדול במה שהוא ער כל הלילה, וזהו בדומה למה דהביא המשנ"ב מהאריז"ל דאין לשמש מיטתו בליל שבועות, דהינו דיש זיווג בין כנסת ישראל והקב"ה, והכנסת ישראל הוא הכלה, וע"כ אין הולכין לישון, וכן

טבילתו במקוה באשמורת הבוקר מישך שייך לזה.

עוד טעם חדש במנהג ישראל להיות ער בליל שבועות וללמוד תורה בכדי להראות שאנו מקבלים עלינו תורה שבע"פ

ונראה עוד לבאר טעם חדש למנהג ישראל להיות ער בליל שבועות, אשר כבר הבאנו לעיל שנתקשה מרן הגרי"ז שדבר זה הוא רק מנהג, ומ"מ כל ישראל נוהגין כן, ולעומת זה בליל הסדר שהוא מדינא דחז"ל וגם נפסק בשו"ע, אין העולם מקפידים על זה.

והנראה בזה דהנה נתבאר כבר מה דרצו הצדוקים ששבועות יהיה אחר שבת שהוא יום המנוחה, ואילו אנו הרי קבלת התורה הוא עבודה אצלנו, וכמו דאיתא במדרש תנחומא פרשת נח, דהטעם למה הוצרך הקב"ה להיות כופה עליהם ההר כגיגית, והגם דכלל"י אמרו 'נעשה ונשמע' (עי' שבת פח. ובתוס' שם) אלא שהוא בכדי שנקבל עלינו גם את התורה שבע"פ, ואם לפי דברי הצדוקים שקיבלנו רק תורה שבכתב הרי לא יהיה צריך כפייה, ואין שום קושי בשבועות והוא דומה לשבת שהוא עונג, וזהו העומק במה שרצו הצדוקים להקל על העבודה של שבועות.

והנה חז"ל דרשו בעת שמשח רבינו היה בשמים אימתי ידע אם הוא לילה או לא [אמנם ישל"ע למה בכלל היה צריך לידע] ואמרו שהקב"ה היה לומד עמו התורה שבכתב ביום, והתורה

יחלק בחיוב להיות עוסק בהלכות הפסח כל הלילה שלל תקלא

שבע"פ בלילה, ומבואר שעיקר הלימוד של תורה שבע"פ הוא בלילה, וכדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה שבכדי לזכות לכתר התורה צריך לקבוע הלימוד בלילה, והוא בדברי המדרש תנחומא שעל תורה שבע"פ צריך לייגע עצמו ולנדד שינתו. ולפי"ז הרי כל המעלה של קבלת התורה שלנו הוא בכדי להראות שקיבלנו גם את התורה שבע"פ, לעומת הצדוקים שלא רצו לקבלה, ומשום הכי אין קבלת התורה נותן לנו מנוחה, ולזה מנהג ישראל להיות ער בליל שבועות בכדי להראות שאנו מקבלים גם את התורה שבע"פ.

והנה הגם שעצם ההלכה להיות נייעורים בליל שבועות הוא רק מנהג, אמנם זה תופס את כל התורף של היום, כיון שכל העבודה בשבועות הוא להראות את שמחתינו בקבלת התורה, ואנו עושין זה על ידי מה שאנו נייעורים כל הלילה, משא"כ בפסח הדין לספור ביצי"מ כל הלילה הוא עוד הלכה אחת בתוך כל הלכות הפסח, שגם צריך להיות ער בליל פסח, ולכך מי שחטפתו שינה אין לו לצער עצמו, משא"כ בשבועות הרי זהו כל האופן שלנו לגלות את המסירות נפש שלנו לעומת הצדוקים בקבלתינו עלינו התורה ביחד בתורה שבע"פ, שמחייב לעשות הלילות כימים.

חילוק בין פסח שאין אנו מצערים עצמינו להיות ער כל הלילה, לבין שבועות שאין זה ביטול החג אלא זהו גופא קיום החג ונראה להוסיף עוד בזה, דהנה הטעם בפסח הוא שבעת שמגיע לדרגה שחטפתו שינה הוא פטור, ומה באמת הטעם שאין אנו מצערים עצמינו, והנראה דהטעם בזה הוא כמו שכתב הביאור הלכה בהלכות סוכה (סי' תרל"ט) לענין מי שרוצה להחמיר על עצמו ולצער עצמו בסוכה שהוא נקרא הדיוט, והטעם בזה שלעומת חובת סוכה הרי כנגד זה יש מצות 'ושמחת בחגך', וכאן יש כאן סתירה, אמנם בשבועות הרי כל המצות אכילה היא מצד שהכל מודים דבעינן נמי לכם (ע"י פסחים דף סח, ב) וכתב רש"י דהוא בכדי להראות שאנו שמחים ונוח לנו בקבלת התורה, וצריכים אנו להראות זה, וממילא איזה אופן יותר גדול מזה מלהיות ער כל הלילה, אשר זהו התורה שאנו מקבלים והוא הכלי קיבול של הזמן לקבל התורה.

וממילא גם אין זה סתירת לשמחת יו"ט שהרי זהו כל העבודה של היו"ט להראות שאנו מקבלים התורה בשמחה, וביחד עם זה זה לעשות סעודה על דבר זה, ובזה גופא שאנו ערים כל הלילה אנו מראים שאנו שמחים בקבלת התורה, והגם שכרוך בו עבודה גדולה ומרובה ומסירת נפש.



סימן רנ"ד

אכילת מצה בכל יום ראשון

[וע' ברבינו מנוח שם, דלאו דוקא יו"ט ראשון אלא לילה ראשון].

ובעיקר הדין דלחם עוני, מחדש המהר"ל [גבורות ה' פרק מח] דמי שאין לו אלא מצה עשירה, יוצא בה ידי מצה בליל פסח ואף יברך עליה, ואף שלא יצא חובת לחם עוני מ"מ יצא ידי מצה, דאף מצה עשירה שמה מצה. ומבואר דנקט שדין לחם עוני אינו רק תנאי במצות מצה אלא שהוא עוד דין בפני עצמו. אולם המג"א [סימן תע"א סק"ה] חולק על המהר"ל וס"ל דלחם עוני הוי תנאי במצה ואינו יוצא כלל במצה עשירה.

ונראה להביא מקור גדול לדברי מרן הגרי"ז, דהנה כתב האורחות חיים (ליל פסח סימן רח) "יש מהקדמונים שנהגו לאכול מצה של אפיקומן גם למחרת ליל הסדר" ולפי"ז הרי זה מקור ליום הראשון. וישל"ע לעין ליל שני למה אין עושין כן משום ספיקא דיומא, וכן בחומרות הרמב"ם לענין לחם עוני, ועיי' בזה.

אם דין לחם עוני הוא תנאי במצות מצה

בגמ' פסחים (דף לו) 'כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני'. וברמב"ם הלכות חמץ ומצה (פרק ו' ה"ה) כתב: 'מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו, ואין יוצאין לא בפת מורסן ולא בפת סובין, אבל לש הוא את הקמח בסובין שלו ובמורסנו ועושהו פת ויצא בה ידי חובתו, וכן פת סולת נקייה ביותר הרי זו מותרת ויוצא בה ידי חובתו בפסח ואין אומרים בה אין זה לחם עוני, ע"כ.

והנה מרן הגרי"ז הלוי [חמץ ו - ה] מדייק כמה דיוקים מלשון הרמב"ם שדין לחם עוני אינו רק דין במצה שיוצא בו ידי חובה בלילה הראשון, אלא שהוא דין בכל היום הראשון שאסור ללוש מצה עשירה אלא צריך ללוש במים בלבד זכרון ללחם עוני. ומבואר לפי"ז שדין לחם עוני אינו רק תנאי במצות מצה אלא הוא דין בפני עצמו. ולפי"ז ניחא לשון הגמ' כאן הא ביום טוב ראשון.



סימן רנ"ה

יו"ט שני

מעלת הסדר בליל יו"ט השני שאפילו בגלות אפשר לספר ביציאת מצרים

הנה אמירת הסדר בליל השני, כולל רבותא מיוחדת שהרי אם יש יו"ט שני, הפירוש הוא שאנו בגלות, והוא סיפור יציאת מצרים אחר באופן שנכיר שאפילו בגלות אפשר לספר, ויש לומר שזהו העומק במח' ראב"ע וחכמים לענין יציאת מצרים בלילות, שהרי המלבי"ם פירש שהטעם להזכיר יצי"מ בלילות, הוא משום שכן היה בישראל שאפילו שיצאו ממצרים רק ביום ט"ו אמנם בליל ט"ו כבר התחילה היציאה ומשום הכי אפשר להזכיר יצי"מ גם בלילה.

וכבר נאמר רעיון מפי בעלי הדרוש על השאלה למה באו כל חכמי הדור: רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה לבני ברק, מקומו של רבי עקיבא, שהיה תלמידם של כמה מהם? והתשובה לכך, שבזמן קשה של הרס וחורבן שחיו בו אז אותם התנאים הקדושים, כשרצו להרגיש טעם חירות וגאולה כראוי, ביום המיוחד לכך, כולם שאפו להיות במקומו של רבי עקיבא דווקא, שכן הוא, למרות שהיה צעיר מהם, היה חי ביתר שאת את הגאולה ואת הנחמה, ואף תחת ה"סנדל המסומר" של מלכות רומי הרשעה. שם התגברו גלי תקוה ובטחון ברזל כששמחת עולם על ראשם.

שהרי כידוע שרבי עקיבא היה הוא שרוי בשמחה למרות המצבים הכי קשים שאחרי חורבן הבית השני. רבי עקיבא, היווה מבצר הנחמה בגלות, לאור הנבואה ונחמותיה... וכמבואר בגמ' מכות (כד.) בעת ששמעו חכמים קול המונה של רומי 'התחילו בוכין' ור"ע מצחק, ושוב בהגיעו למקום המקדש, התחילו בוכין 'ור'ע מצחק', ושאלו אותו מפני מה הוא שוחק, ור"ע פירש להם איך שהוא רואה שעל ידי שנתקיים הנבואה של החורבן כמו כן יתקיים הנבואה של הבנין, ואמרו לו בלשון הזה אמרו לו: "עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו".

ולפי"ז נראה בעומק דזהו ההמשך שהרי עיקר מה שמזכירים יצי"מ בלילות הפירוש הוא דאפילו בעת שאין היציאה לגמרי, דוגמת כלל"י בעת שהיו עדיין במצרים, אמנם גם אז הכירו את הגאולה, וא"כ גם בזמנינו בחושך הגלות, וכן בכל לילה אפשר להזכיר סיפור יצי"מ, וזהו המשך העובדא, שלאחר שכל התנאים הלכו לר"ע אחר החורבן ונלמד דבר זה, אמר ראב"ע לא זכיתי וכו', והיינו שזהו הלימוד בכאן בלילה.

ובליל הסדר במיוחד מתנוצץ לימוד זה, אשר אפילו התחלה של הגאולה אפשר כבר לספר, ולצפות לעתיד בבטחון אחת ג"כ. וכן מעצם העובדא שהלכו

לר"ע, הרי הפירוש הוא ללמד החיוב לומר יצי"מ בגלות, ובליל השני שמראה על גלות, זהו הרבותא היותר גדולה בזה.

ונראה עוד מראה מקום לזה, דהנה יעוי' בשל"ה מסכת שבועות (נר מצוה בריש דבריו) דמביא כל העובדא בבית מדרשו של הב"י, שהיו עוסקין בליל שבועות, ושם אמר הרוח שאם יבוא בליל השני אין לשער התיקון שיהיה, וכן עשו גם בליל שני, ובא אליהם וכו' וכו' עיי"ש כל העובדא, ועכ"פ אף שאין מוכח משם שהוא גדול יותר מהלילה הראשון, אבל עכ"פ את התיקון בודאי אפשר לעשות גם בלילה השני דוגמת הלילה הראשון, עיי"ש.

עוד דוגמא להכיר את הכח שיש בליל שני, מצינו במיוחד בשבועות, דהנה בשל"ה בשבועות הביא את כל העובדא עם הבית יוסף ואיך שלמד כל הלילה, ומתואר שם גם מה שהיה בלילה השני שם, ורואים שההארה היתה בלילה השני. [אמנם בשבועות מצינו מקור מיוחד למעלת לילה השני, כפי מה דאיתא במג"א (ס" תצ"ד) דלהכי שבועות הוא ביום נ' אפילו שהתורה ניתנה ביום נ"א, כדי להורות על יו"ט שני, אמנם עכ"פ משם הוא בנין אב, לכל המועדים שסגולת היו"ט שני מורה על הכח של כלל ישראל בגלות, וכן קריאת רות ביו"ט שני הוא

שייך לזה, והשווה לזה דברי הזוהר שמי שנידון בר"ה ביום שני הוא דינא רפיא לעומת אם נידון ביו"ט הראשון, והגם שהענין הוא כנגד תיקון רחל ולאה, עכ"פ מרומז בתיקון רחל כלל ישראל בגלות, והפסק הוא כפי ערך גאולתו, ועכ"פ סגולת היום ביו"ט שני הוא גדול.

ובן מצינו בגמ' שהמזן נתלה ביו"ט שני, והרי בודאי שביעור המזן שהוא 'חמץ' שייך לכל הענין של פסח ודבר זה נשלם ביו"ט שני, וכן הביטול של ליל הסדר ע"י התענית שגזרו אז, שבא מכח חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה שמרדכי יטול מצות הסדר ואכילת מצה.

ועי' עוד במשך חכמה (פרשת בא) וז"ל: וזה, "בעבור זה" - שאתה עמל וזורע וקוצר ושומר מצות ה' - "עשה לי ה' בצאתי ממצרים". והשכילו רבותינו לבאר יותר הפקת רצון השם יתברך, אשר בעת הגלות, עת העם יוכו עבור התורה, ואין לפניהם פסח, רק מצה ומרור לבד, והם שומרים משמרת השם יתברך, 'בעבור זה' - לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ולא פסח, שהם בגלות, בזמן שאין פסח, ובכל זאת הם מקיימים כל חוקות החג כהלכתו - "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", והבן.



סימן רנ"ו

בענין ליל הסדר השני

אם דינו דומה ללולב

הנה איתא בשו"ע הרב (בסוף הלכות לולב, ס"ו תרמ"ט ס' כא) בביאור מחל' הראשונים אם הפסולים שנאמרו ביום הראשון נאמר גם ביו"ט שני משום ספיקא דיומא מדרבנן, וז"ל: "כל הפסולין ביום ראשון וכשרים מיום שני ואילך היינו בארץ ישראל שיום שני הוא חול המועד, ובחוץ לארץ שעושין יום טוב שני ימים, יש אומרים שכל הפסולין הנוהגין בראשון מן התורה נוהגין ביום טוב שני מדברי סופרים, דכיון שתקנו יום טוב שני מפני הספק שמא הוא יום טוב ראשון, א"כ צריך לנהוג בו מחמת הספק כל החומרות של יום טוב הראשון. ויש אומרים כיון שאנו בקיאים בקביעות החודש, ויודעין אנו שהשני הוא חול ואין אנו נוהגין בו קודש אלא שלא לזלזל במנהג אבותינו שהיו בזמן שמקדשין על פי הראיה, שאז לא היה הדבר תלוי בידיעת חשבון קביעות החדשים, ואין אנו מצווים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום, ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביום טוב שני כמו ביום טוב הראשון. אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום בלבד, כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד, ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות

ביום טוב שני אין כאן זלזול ליום טוב השני כלל, כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל, שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב, אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון" עכ"ל.

ולפי"ז יש להעיר טובא לענין הסדר בליל שני, דלכאורה הרי מקרא מלא כתוב שזמנו הוא ביום ט"ו ואינו שייך לעצם ה'מקראי קודש', וא"כ זה יהיה ממש דומה ללולב דלפי הני דעות שלא נאמר הפסולין, ולפי"ז הרי היו"ט אינו מחייב מצות ההגדה וסיפור והראיה שאף היה צד במכילתא להיות מוקדם לליל ט"ו וכמו שאמרו 'יכול מר"ח תלמוד לומר ביום ההוא' וכו' ורק שהוא בליל ט"ו וכיון שכן הרי בליל השני לכאורה חסר לנו כל הענין, התשובה ברורה מכאן דמתוך חומר הקושיא באים בכאן לבנות חומר המחייב בסדר השני, ועדיין צריך ביאור אבל מ"מ מוכרחים אנו לומר שג"כ בסדר השני חלים ענינים גדולים.

[דחבי כתב השפת אמת (תרל"ב) בענין יו"ט שני וז"ל: יום טוב שני של גלות בוודאי נצרך הוא בגלות. וי"ל שבגלות צריכין ב' בחי' בכל דבר הבא משמים צריך להיות נותן ומקבל וכשביהמ"ק הי' קיים הי' הכל ביחד.

ועתה צריכין ביום ב' להתברר אצלינו הארת יום הראשון. ובספיקא דיומא ג"כ הפי' שאין ההארה ברורה אצלינו בגלות, עכ"ל].



סימן רנ"ז

פסח ביום שנעשה בו הנס ולא למחרתו

דהרי בחנוכה הנס והיו"ט נקבע על שם הנס של הדלקת המנורה ולענין זה לא הולכים אחר המנוחה, ורק השאלה לכאורה הוא לפי אותם ראשונים שכתבו ליישב קושיות הבית יוסף, דמה היה הנס ביום ראשון והוא הנס של נצחון המלחמה, ולפי הנ"ל בא ההערה, אמנם יש לעיין בתירוץ זה, דאם יעשה לקביעות נס נצחון המלחמה ביום השני, הרי זה יהיה כבר מצד נס המנוחה, ואי אפשר לקבוע זה רק באופן זה].

והנראה לבאר בדרך פשוט בהקדם דברי הלבוש הידועים בטעם שהיו"ט דחנוכה נקבעת להלל ולהודות ולא בחובת סעודה, לעומת פורים שנקבעת במשתה ושמחה, והכי כתב וז"ל: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם וכו', לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו

מועד היו"ט דפסח נקבע ביום המלחמה לעומת פורים ופסח שהם למחרתו

בליקוטי תורה (פרשת צו בדרוש לפסח) כתב וז"ל: להבין מפני מה יו"ט דפסח הוא ביום שנעשה הנס, משא"כ בחנוכה ופורים שחל ביום המנוחה, עכ"ל. ועיי"ש בהמשך הדברים. [והנה במה שנקט שחנוכה הוא ביום המנוחה הוא מחל' ראשונים האם המלחמה כבר נשלם ביום כ"ד, ולמחרתו היה יום המנוחה או שהמלחמה נשלם ביום כ"ה, וכן מבואר במאירי (שבת דף כ"א) אבל ברמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ב) כתב 'שנצחון המלחמה היה ב'חמשה ועשרים בחודש כסלו', ועי' עוד בפר"ח או"ח סי' עת"ר בדעת הרמב"ם, וכן יש כידוע דהרמז חנוכה הוא חנו-כה).

והנראה מזה לבאר לפי השיטות שהמלחמה בחנוכה היה ביום כ"ה, נמצא שיש לנו הערה לפני שמגיעים ליו"ט דפסח שנקבעת ביום הנס שלו ולא למחרתו, והקושיא היא מקודם מה החילוק בין חנוכה לפורים, שפורים נקבעת למחרתו ולא כמו חנוכה שנקבע ביום המלחמה. [ואמנם יש להעיר בזה

שכן המלחמה הוא חלק מהעבודה. וכן מצינו שנקרא שמו של יעקב 'ישראל' משום 'כי שרית עם וכו' ותוכל', וכבר הקשה החדושי הרי"ם דא"כ היה צריך להיקרא יעקב ע"ש הניצחון וע"ש ה'ותוכל' ולא על שם עצם המלחמה, וביאר דהוא משום שבעניינים רוחניים עצם המלחמה הוא הניצחון, ולכך נקרא יעקב ע"ש ה'שרית' ולא ע"ש ה'ותוכל'. ובוזה יבואר לנו דלכך נקבע יום החנוכה ביום המלחמה והניצחון ולא למחרת ביום המנוחה כבפורים, והוא בכדי להורות לנו שבענייני רוחניות עצם המלחמה הוא חלק מהניצחון, ולכך נקבע יום זה ליום שבו הייתה נמי המלחמה.

ולפי"ז יש ליישב גם בפסח בענין זה, דהרי קובעים אנו ביום הנס ולא למחרתו, כיון שיציאת מצרים לא היה רק שזוכים לנס כמו בפורים, שנתבטלה הגזירה, אלא אדרבה הוא התחלת עבודתינו להיות 'הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, ולצאת ממצרים בכדי לקבל התורה להיות 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה', וכיון שכן בדומה לחנוכה הוא ביום העבודה שהוא חלק מהעבודה, ועצם המלחמה בשני יצריך ביום הנס בדומה לחנוכה.

יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו, אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושין בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות, עכ"ל.

ולפי האמור יש לבאר בפשטות דכיון שחנוכה אינו נקבעת למשתה ושמחה, אינו צריך להיות ביום המנוחה, ואדרבה עיקר ההודאה וההלל הוא בעצם יום נצחון המלחמה, משא"כ בפורים, אמנם לפי הנ"ל לא יתיישב בפסח למה זה נקבע ביום הנס ולא למחרתו.

והנראה לבאר ע"פ דברי הלבוש אלו, הדברים בחילוק אחר, והוא בעומק המלחמה הרוחנית מהמלחמה בענין סכנת הגוף, והיינו משום שבחנוכה הייתה המלחמה על ענייני רוחניות, ובענייני רוחניות עצם המלחמה הוא חלק מהעבודה, וכדדרשו חז"ל 'בכל לבבך' בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, וכיון



חידושי תורה בעניני
מצות החג

סימן רנ"ח

ד' כוסות

בעיקר חיוב ארבע כוסות בפסח

בח' הגרי"ז הלוי (פ"ז מחור"מ ה"ט, וכן הובאו הדברים בחדושי הגר"ח). הביא דברי הגמ' (פסחים דף קח, ב) 'שתאן חי יצא אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא'. וברש"י וברשב"ם שם כתבו: ידי יין יצא, ששתה ד' כוסות, ידי חירות לא יצא, כלומר אין זה מצוה שלימה ע"כ. ועוד אמרו בגמ' שם: שתאן בב"א ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. וברשב"ם שם, ידי יין יצא, משום שמחת יום טוב, ידי ד' כוסות לא יצא, וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר וצריך להביא עוד ג' כוסות על הסדר.

ובתב הגרי"ז: אמנם ברי"ף וברמב"ם מבואר ג' אחרת, וז"ל הרמב"ם (בפ"ז מחור"מ ה"ט) ד' כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי, שתה ד' כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות, שתה ד' כוסות מזוגין בבת אחת, ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא, עכ"ל. אמנם צ"ב להרמב"ם כיון דכתב דיצא ידי ד' כוסות מהו הך דינא דידי חירות לא יצא.

ונראה דהנה הרמב"ם כתב (בה"י - ד) בכל דור ודור חייב אדם להראות את

עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים וכו', ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות, וכאו"א וכו' חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין וכו', עכ"ל. המבואר מדבריו דעיקר חיובא דארבע כוסות אינו משום דמצות סיפור הוא על היין, רק הוא חיוב מיוחד משום דרך חירות. ומקור לדבריו מדתנן בפרקין (ברך ק"ז ע"ב) מזגו לו כוס ג' מברך על מזונו, ובגמ', א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס, א"ל ד' כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה, ע"כ. והו"ל להגמ' למימר בפשיטות דכאן עיקר החיוב הוא משום דין ד' כוסות, ולא משום דבהמ"ז טעונה כוס, ומדהוסיף הגמ' הך דדרך חירות ש"מ דזהו עיקר המחייב, ורק שיש עוד דין דתקנו על הסדר אחר כל ברכה משום דכל חד וחד נעביד ביה מצוה, ומזה הוא דהוציא הרמב"ם דחיובא דד' כוסות הוא משום דרך חירות, ויש דין מסוים בשתיה זו, דצריך דוקא יין מזוג כדי שתהיה שתיה עריבה, כמבואר ברמב"ם לפי היין ולפי דעת השותה. וזהו פי' הגמ' דשתאן בב"א ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא, והיינו דעיקר חיובא דד' כוסות דהוא משום דרך חירות יצא, אבל חסר לו קיום הדין שצריך לשתותם על הסדר שתקנו. ועיי"ש

בפירוש"י שתאן בב"א, שעירן כולן לכלי אחד, והיינו לשיטת רש"י ידי יין יצא היינו שמחת יום טוב. אמנם הרמב"ם פירש דשתאן זה אח"ז אבל לא על הסדר, ולפי"ז יתכן גם פי' דיצא ידי חירות הכונה על ד' כוסות, דכיון דשתה ד' כוסות נפרדים ורק דחסר על הסדר, ולכן יצא ידי חובתו.

אמנם צ"ע עדיין הא דשתאן חי דיצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות, והא כיון דעיקר המחייב הוא דרך חירות, וכיון דידי חירות לא יצא, מה זה קאמר דידי ד' כוסות יצא, ונראה דהנה התוס' (דף צ"ט ע"ב ד"ה לא יפחתו לו) כתבו דבד' כוסות יכול אחר להוציא כמו בקידוש היום, והקשה הגר"ח זצ"ל דמאי דמיון הוא זה, דהתם דין הכוס אינו אלא משום שצריך ברכה על הכוס לכך שפיר יכול להוציא, אבל בד' כוסות דעצם השתיה היא החיוב מה שייך ע"ז להוציא אחד לחבירו, ומוכח דהתוס' ס"ל דדין ד' כוסות ג"כ אינו אלא מדין ברכה על הכוס. אמנם להרמב"ם שכ' דהוא משום דרך חירות הרי ע"כ אי אפשר לומר כן, ולדידה הוא חיוב שתיה מהך דדרך חירות. והנה מצינו עוד פלוגתא, דהתוס' (בדף ק"ח ע"ב בד"ה רובא דכסא) כתבו דסגי במלא לוגמיו, וברמב"ם הרי מבואר דצריך שתיית רובו. ונראה דלטעמייהו אזלי, דלהתוס' דאינו אלא מדין ברכה על הכוס וא"כ א"צ אלא טעימה כמו בכ"מ וסגי במלא לוגמיו, אבל להרמב"ם דעצם השתיה הוא החיוב, צריך דוקא לשתיית רוב מדין רובו ככולו ולא סגי בטעימה. ולפי"ז אפשר דאף להרמב"ם

איכא לשני הדינים יחד, דין ברכה על הכוס, ודין חיוב שתיה דד' כוסות משום דרך חירות, ולהכי בשתה יין חי ידי ד' כוסות יצא היינו דיצא דין ברכה על הכוס, דבזה הדין כמו בכ"מ ברכה על הכוס, דליכא דינים מיוחדים דצריך שתיה עריבה, אבל ידי חירות לא יצא, דבזה איכא דין מסוים דשתיה עריבה וצריך יין מזוג, וביין חי ידי חירות לא יצא.

ולפי"ז נראה דבחמר מדינה הדין נותן שלא יוכל לצאת ידי ד' כוסות, דדוקא היכא דאינו אלא דין ברכה על הכוס, בזה מהני חמר מדינה כיון שהוא משקה, אבל בהך דינא דד' כוסות שהוא מדינא דדרך חירות, ונאמר בו חיובא דשתיית יין, וגם ביין עצמו איכא דינים מיוחדים, דשתיה עריבה, א"כ פשיטא דלא מהני חמר מדינה.

והנה בשו"ע או"ח (סי' תפ"ג) פסק דאם אין לו יין יוכל לקחת גם חמר מדינה לארבע כוסות. ונראה דהיינו משום דהרי איכא בד' כוסות גם הך דינא דברכה על הכוס, ומשו"ה באין לו יין יצא לפחות הך דינא דברכה על הכוס, אבל אם יש לו יין, ודאי צריך לשתיית יין, דבחיובא דדרך חירות, נאמר דוקא חיובא דשתיית יין ושתיה עריבה, עכ"ל.

בדברי הגר"ז בד"ה כוסות ששתאן בב"א או שתאן חי

והנה איתא בגמ' פסחים הנ"ל שתאן חי יצא שתאן בב"א אחת יצא, שתאן חי יצא אמר רבא ידי יין יצא ידי חרות ל"י, שתאן בב"א ידי יין יצא ידי ארבע

יחלק

ד' כוסות

שלל

תקמוג

כוסות ל"י. ובחדושי הגרי"ז הנ"ל ביאר גירסת הרי"ף והרמב"ם, דבארבע כוסות נאמרו שני דברים א', דין חירות שעיקר שתיית היין שהיא דרך חירות, ב', ועוד נאמר בו שכל כוס תהיה כוס של ברכה, והיכי ששתאן בב"א יצא ידי חירות, דיצא עיקר התקנה של דרך חירות ע"י שתיית יין, אך ל"י את הסדר שתיקנו אותן על הסדר, וכן להיפך שתאן חי ידי ארבע כוסות יצא היינו דמשום כוס של ברכה יצא ככל כוס דעלמא, אך את הדין של הנהגת חירות שבארבע כוסות שמתקיים בשתיית הכוסות ל"י ביין חי שאינו דרך חירות, ע"כ.

והנה היכי ששתאן בב"א דקיים את החלק הכוס של חירות, ורק דלא קיים את הכוס של ברכה בפנ"ע, ושותה אח"כ כדי לקיים הכוסות על הסדר, יש לדון האם צריך לעשות זה דוקא ביין מזוג, או דמהני אף בשתאן חי, כיון דכל קיומו עכשיו הוא רק לקיים את החלק של הכוס של ברכה, ולא את החלק דהכוס מחייב חירות, כיון דחלק זה הוא קיים כבר, ועיין.

ובן יש לדון להיפך היכי ששתאן חי כל הארבע כוסות, ועכשיו צריך לחזור ולשתות לקיים החירות, האם אפשר לשתות הכל בב"א, כיון דכל קיומו הוא רק מצד חלק הכוס דמחייב החירות ובה מקיים זה בשתייתו בב"א לגירסת הרמב"ם הנ"ל.

עוד יש לדון היכי ששתאן בב"א ידי חרות יצא ידי יין ל"י, וצריך לחזור ולשתות, אמנם האם צריך לעשות זה

בהסיבה, ויש לתלות זה בחדושי מרן הגרי"ז, הקדים במחלוקת הרמב"ם והרא"ש, במצות הסיבה, דאם הסיבה הוא כדברי הרא"ש דהוא מצות המצה והד' כוסות, א"כ פשוט דאין נפק"מ כיון דהוא נתקן על הכוס, אבל לפי דברי הרמב"ם הרי הדין הוא מצד מצות הסיבה דמתקיים בעת עיקר שתיית ד' כוסות, וכין דכבר קיים החלק הזה של שתיית ד' כוסות בדרך חרות, ורק דשותה עכשיו לקיים שתיים כוס של ברכה בזה ל"צ הסיבה.

עוד יש לדון היכי ששתאן חי, דיצא ידי יין ולא החירות, האם צריך גם לשתות זה בהסיבה, די"ל לפי הרא"ש דצריך הסיבה, כיון דהוא נתקן על ד' כוסות דהם צריכין הסיבה, משא"כ לפי הרמב"ם כיון דכוס זה אינו מקיים החלק חירות שבו א"כ אין ענין להסב, ועיין.

בענין קטנים בחיוב ד' כוסות ובדין נשים

איתא בגמ' (פסחים דף קט, ב) 'הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים

ואחד נשים, ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להם קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו, וישאלו.

ורשב"ם (ד"ה ואחד התינוקות) כתב: שגם הם נגאלו, עכ"ל. ועוד כתב

(בד"ה וכי מה תועלת): והלא הם פטורין מן המצוות. והנה צ"ב לבאר המחל' רבנן ור"י, דרש"י פירש לדעת ר"י דהם פטורין מן המצוות. אמנם לכאור' צ"ב דהרי מ"מ

לכו"ע יש חיוב חינוך, וכיון שכן במה נחלקו ר"י ורבנן, וצ"ב.

ויש לומר דרבנן באו לחדש דאפילו אם לא הגיעו לחינוך הם חייבים משום דהם שייכים לגאולה, וזה מה דכתב רש"י דאף הם נגאלו, דצ"ב למה כתב כן, ולא כפשוטו דהם יהיו חייבים משום חינוך, ולזה יש לבאר דרש"י בא לפרש דעכ"פ יהיה חייב בעוד חובה בפנ"ע כיון דאף הן נגאלו, ודבר זה יהיה ממש כמו דינא דריב"ל דנשים חייבות כיון דאף היו באותו הנס. והרי ברייתא זו הוא ממנ"פ סיוע לדברי ריב"ל דמחדש דגם הנשים חייבות, והיינו ע"כ כטעמו של ריב"ל, ולפי"ז הוסיפו רבנן לפי סברא זו דגם הקטנים חייבים משום דגם הם שייכים לגאולה. [ומ"מ קשה על ריב"ל דא"כ למה לא אמר בעצמו את החידוש הזה, ולמה חידש רק לענין נשים דהם חייבות משום דאף הן היו באותו הנס]. אמנם עוד קשה דא"כ מה הטעם של ר"י דהם פטורין מן המצות, והרי כמו שבנשים דאפילו שהם פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא מ"מ הן חייבות משום דאף היו באותו הנס, וכמו"כ לפי רבנן.

אמנם יש להעיר בעיקר דבר זה, דלפי הרשב"ם הפירוש דאף הן היו באותו הנס, היינו דכל הגאולה נעשתה על ידן, במגילה ע"י אסתר, ובפסח שבזכות נשים צדקניות נגאלו, ולפי"ז הרי אין לדמות קטנים לענין זה. וגם ממנ"פ קשה דאם דברי הברייתא הוא בדומה לדברי ריב"ל א"כ הרי מה הראיה מקטנים דלא צריך להיות ממש דכל

הגאולה נעשתה על ידן אלא די במה שהם שייכים לגאולה בכדי לחייבם. אם לא דיש לחלק דלענין נשים דהם פטורין בחפצא משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, צריך לדרגת אף היו באותו הנס, להיות שהם ממש פעלו הנס, משא"כ לענין קטנים דהם שייכים להמצות, ורק דעדיין לא הגיעו לגדלות, וא"כ לענין זה לא צריך אותו דרגה.

ולפי"ז מיושב מיניה וביה, דלמה ריב"ל לא אמר גם לענין קטנים, כיון דבא לומר דרגה חדשה בנשים לענין אף היו באותו הנס, דהכוונה בזה היא דכל הנס נעשה על ידן, משא"כ בקטנים אין לנו דבר זה.

ולפי"ז יש לבאר דברי ר"י דהקטנים פטורין, היינו דהם כמו נשים דהם פטורות בעצם, והקשינו דהרי נשים חייבות, אמנם מה דנשים חייבות זהו משום חיוב חדש דאף הן היו באותו הנס, דכל הנס נעשה על ידן, אשר בקטנים אין לנו דבר זה ושוב אי אפשר לחייבם. אמנם הלשון בר"י הוא וכי מה תועלת בקטנים, הוא צ"ב דאין הנקודה כאן דאין תועלת אלא דהם פטורים, ובראשונים מבואר דיוק זה להפליא [עדיין בהמשך], אמנם לדעת הרשב"ם עדיין צ"ב מהו הלשון וכי מה תועלת יש וכו'. אמנם יש"ל דחובת קטנים גם לפי הרשב"ם הוא משום דאף הן נגאלו, ויש"ל דלכך צריך לראות החירות גם לגבי הקטנים, ואפילו אם לא הגיעו לחינוך, וזה יהיה בדומה לשיטת הריטב"א בסוכה (דף כח) דלפי ב"ש יש

יחלק

ד' כוסות

שלל

תקמה

חובה לקטנים כיון דעכ"פ הם מצטרפים לחובת הבית. אמנם עדיין צ"ב מה הטעם דחובת הבית ומעלת אותו חירות נקבעת דייקא בכוסות ולא במצה וכדומה.

בדברי רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין

והנה בגמ' הנ"ל אמרו: אמר רבי יהודה, וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להם קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו. והנה הרשב"ם פירש דאין תועלת ביין כיון דהם פטורין מן המצוות. אבל לפי האמור צ"ב מהו מה השייכות להמשך דברי ר"י 'אלא מחלקין להם קליות ואגוזין כדי שישאלו וכו' וצ"ב. אמנם בראשונים מבואר המשך הדברים, ועיי"ש במאירי ויבוארו הדברים בהמשך.

והנה הר"ן פירש על דרך הרשב"ם, אמנם בביאור דברי ר"י הוסיף טעם דלא רק דהם פטורין מן המצוות אלא גם דאין טעם לחנכם בדרך זה, וז"ל: כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצוות דכיון שאין נהנין ושמחיין בו אינו להם דרך חירות, ע"כ, אמנם גם בדברי הר"ן ישל"ע לפי מה דמבואר בדברי הגרי"ז דיש בכוס ב' דינים, ועיקר חידוש הגרי"ז הוא דיש גם חלק חירות לחוד, אבל זה דיש חובת שתייה מצד דין קידוש על כוס דצריך לעשות ד' כוסות חלק זה הוא ברור לכו"ע. וכיון שכן מה הטעם דהקטנים אין הם שמחים וע"כ אין זה חרות, והרי עדיין שייך לחייבים מצד עיקר דין כוס של ברכה וצ"ע. אם לא שנפרש דלענין זה פשוט

הוא דקטנים פטורין וכל הצד לחייב קטנים הוא מצד חלק זה דהיינן הוא שייך לגאולה וחירות, ולענין זה אמר ר"י דאין טעם לחנכם בדבר זה וצ"ע.

אמנם ישל"ע דאם כן היה צריך להיות הדין דהקטנים יהיו מחויבים רק או בתרי כסי קמאי, או בתרי כסי בתראי, דזה תלוי במחל' לעיל בגמ' באיזה כוסות צריך להסב, אמנם לענין זה נראה דלא קשה, דהרי בדומה לזה יש להקשות למה דמבואר בגמ' לעיל דכל הד' כוסות צריכים להיות מזוגים, והרי היה צריך להיות הדין כמו המחל' לענין הסיבה באיזה כוסות צריך להסב, כמו"כ באיזה כוסות צריך להיות מזוג. והנראה בזה דברור הדבר דהחפצא דשתיית הכוס הוא ענין של חירות, ורק דנחלקו לענין חובת הסיבה. משא"כ לענין עיקר תורת כוס, הן בנוגע לחובת היין להיות מזוג ולא חי, והן לענין חובת היין בקטנים דהם שייכים לגאולה לענין זה לא מחלקין בין הכוסות.

בסתירת דברי רש"י בטעם ד' כוסות, אם הם כנגד ד' לשונות גאולה, או כנגד ד' כוסות פרעה

והנה איתא בגמרא (דף קח) אמר ריב"ל נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס. ופרש"י ארבע כוסות: שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידך, וגומר רביעי ברכת המזון.

ובכבר תמהו בזה, דהרי רש"י בריש פירקין על המשנה, ואפילו עני בישראל

לא יפחתו לו מארבע כוסות פרש"י: כנגד ארבע לשונות גאולה האמורים בגלות מצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. הרי דיש כאן סתירה ברש"י בטעם שתיית ד' כוסות, והנה באמת מצינו שיש בזה שני דעות בירושלמי בטעמים הנ"ל על מה תיקנו ד' כוסות, אמנם ההערה בזה הוא למה רש"י במשנה פירש דהוא משום ד' לשונות של גאולה, ובגמ' פירש שזהו כנגד ד' פעמים דהוזכר 'כוס' ביד פרעה.

חילוק בין אנשים דהיין אצלם מורה על גאולה, לבין נשים דצריך דרשה נוספת לקיים הזכר דוקא ע"י כוסות יין ולא בדבר אחר

והנראה בזה, דהנה איתא בגמ' פסחים (דף קט) 'חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בכבל - בבגדי צבעונין.

והנה מה דמצינו ד' לשונות של גאולה עדיין צ"ב למה הזכר צריך להיות בד' כוסות יין ולא בד' דברים אחרים וכבר הקשה כן המרדכי, והנראה בזה בפשטות דכיון דיין הוא הדבר המשמח ביותר וזהו גופא מראה על החירות, וע"כ ראוי לקיים ד' לשונות של גאולה ע"י שתיית יין, וזה מה דפירש רש"י במשנה הטעם של ד' כוסות כנגד הני ד' לישני, אמנם בגמ' נתחדש דגם הנשים חייבות

בד' כוסות, ועל נשים אין היין מביא שמחה ואצלם הרי אדרבה כנגד ד' לשונות של גאולה ענין זה יש לקיים ע"י בגדי צבעונין, עכ"פ להיות ביין הוא צ"ב, ולזה הביא רש"י את הדרשה השניה דממנ"פ יש ענין דייקא ביין, וכמו שרואים בפרעה שכתוב ד' פעמים 'כוס', ולפי"ז זהו הטעם גם בנשים.

מעורר דיש לבאר השני מקורות לדין ד' כוסות ע"פ השני דיני שתיית כוס שיש כנגד חרות וכנגד ברכה והנה יש מקום להוסיף, על פי דברי הגרי"ז דבשתיית ד' כוסות תרתי אית בהו חדא דין כוס של ברכה וכל אחד ואחד נעבד מצוה בפנ"ע וגם דין שתייה מדין חרות עיי"ש, ויש מקום לדון דמצד הילפוטא דצריך לשתות ד' כוסות כנגד ד' לישנא דגאולה זה מצד דין ד' כוסות של ברכה, אבל עדיין חובת החירות דהיין צריך להיות מזוג ולא חיי דין זה נלמד מד' פעמים דהוזכר כוס בפרעה ששם היין הוא מצד הכבוד למלך ומראה החשיבות ביין וזה המלך וחרות.

אמנם מה דצ"ב הוא דאם רש"י היה מפרש דין ד' כוסות מפרעה בתחילת הגמרא שהוא על חובת הסיבה היה מבואר כנ"ל, או במה דמחדש בגמרא דצריך היין להיות מזוג, אבל דברי רש"י הם על עיקר חובת הנשים וזה צ"ב לבאר אם לא כמו דכתבנו באופן אחר ליישב, אמנם בעיקר שני הילפותות דאיתא בירושלמי לדין ד' כוסות יש לבאר שני המקורות ע"פ דברי הגרי"ז.



סימן רנ"ט

איתקש סוכה למצה

בערב פסח איסור של בועל ארוסתו בבית חמיו, ולא מצינו איסור זה בסוכה עיי"ש, ועכ"פ מבואר עצם השוואה בדברי הירושלמי דנחשב כנשואה הוא גם בסוכות, ורק דמכל מקום אין סברא לאסור בערב סוכות אכילתו בסוכה.

ולפי זה יש לבאר הטעם למה אין מצוה יותר בפסח לאחר שכבר אכל את כזית מצה, שהוא משום שלאחר האכילה הרי זה כמו לאחר הנישואין שכבר נעשה הקשר, ולא צריך בפועל לאכול יותר, אמנם הנישואין נמשכים כל זמן דיש איסור חמץ, וכמו שבכל חלות קידושין מבואר בתוס' (קידושין דף ב:) שהוא נובע מזה שהאשה אסורה על כו"ע כהקדש, וזה משווי הקידושין לבעלה, וכיון שכן אין הנידון בפסח כל הזמן אם יש בפועל מצות אכילה, אלא רק שהוא מקושר למצה כל שבעה.

ובכמו כן יש לומר בסוכה, שהדין הוא לקבוע את הבית של הסוכה, וזה נתקיים באכילתו הראשונה בליל ט"ו בג"ש של ט"ו ט"ו, ואח"כ כבר נקבע הסוכה כביתו, וכיון שכן אין מקום אח"כ להיות מחויב לאכול בסוכה ורק שלא לבטל הקשר לסוכה, וזהו ע"י אכילתו חוץ לסוכה, אמנם גם בסוכה יש קיום מצוה וזהו כדברי הגר"א דגם בפסח יש מצוה, אמנם יסוד הדבר הוא דהקשר

באיסור לאכול בסוכה עד שהוא ודאי לילה דאיתקש למצה, ובהערת הגר"ח בזה

הנהגה בהלכות סוכה כתב המג"א (סי' תרל"ט) דאין לקדש עד שיהיה ודאי לילה. והינו משום דאיתקש למצה וכמו דבמצה צריך לקדש רק כשיהא ודאי לילה משום 'בערב תאכלו מצות', הכא נמי הוא כן. והק' הגר"ח הלוי [והובאו דבריו בדברי יחזקאל] שהרי באמת יכול לעשות תוספת יו"ט ויהיה הקיום וחיובו של סוכה כל שבעה ורק דצריך לאכול כזית של החיוב דליל ט"ו, וזה יכול לעשות גם אח"כ. וכן יכול לברך לישב בסוכה לפי"ז. ע"כ הקושיא.

[ועי' ביחלק שלל בעניני סוכות שכתבנו לתרץ הקו' ע"פ דברי האגרות משה, דאם יברך לישב בסוכה יפסיד הברכה של לישב בסוכה אח"כ מצד חיובו של ליל ט"ו, כיון דבשעה שבירך זה היה בזמן תוס' יו"ט ולא היה זה פוטר את הברכה לישב בסוכה מצד החובה דליל ט"ו דהרי זה היה קודם זמנה, וא"כ אינו יכול לברך שנית מצד חיוב זה, ואז מפסיד הברכה עיי"ש].

והנראה לומר בזה, דהנה במהר"ל (בגבורת ה' פרק מח') מבאר מה הטעם דמצינו בירושלמי דיש באכילת מצה

באכילה שאינו של מצוה, אלא אדרבה
הגם דבערב סוכות אין איסור בועל
ארוסתו, אבל בסוכות צריך לקבוע מקודם
כל דקביעותו הוא למצוה.

נבנה ע"י אכילתו בליל ט"ו וזה קובע
ע"ז את הסוכה להיות ביתו. ולפי"ז
מיושב ברווחא קושיית הגר"ח, כיון דאי
אפשר לקבוע מקודם אכילתו בסוכה

סימן ר"ס

בפלוגתא בהביאו לפניו

או שהוא זכר למן, דהנה איתא בשו"ע
(סי' רע"א ט') 'צריך שתהיה מפה על
השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה
על גביו'. וכתב במשנ"ב שם, וז"ל:
בטור בשם הירושלמי שלא יראה הפת
בושתו שאין מקדשין עליו אלא על היין
והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות
וכו, ומשמע בפמ"ג שלכל הטעמים די
במקדש על היין שיהיה מכוסה עד אחר
שגמר הקידוש, וכן בשחרית צריך ג"כ
להיות הפת מכוסה עד לאחר הקידוש
מטעמים אלו, ובחיי"א משמע דלטעם
זכר למן טוב שיהיה מכוסה עד אחר
ברכת המוציא.

הרי שכתב המשנ"ב לדון שיש נפק"מ
בין הטעמים, דאם הטעם הוא מצד
הבושה הרי מיד אחר קידוש יכול לגלות,
אבל אם הטעם הוא מצד זכר למן, הרי
צריך להיות מכוסה עד לברכת המוציא,
וכן מבואר בפרישה (שם אות יג') ועי' עוד
באליה רבה (ס"ק יז) מש"כ בזה. וצ"ע
מדברי התוס' כאן דמבואר להדיא בדף
ק' ב, דמצד אחד הטעם שאין מביאין

'הביאו לפניו' במחל' רש"י ותוס' אם
הביאו החזרת או השלחן

איתא במשנה פסחים (דף ק"ד), 'הביאו
לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע
לפרפרת הפת' ובפירוש 'הביאו לפניו
מטבל בחזרת - [כלומר דהחזרת שהביאו
לפניו מטבל, וזה הנקרא כרפס]. רש"י
ורשב"ם מפרשים הביאו לפניו ירקות.
אבל התוס' מפרשים הביאו לפניו
השולחן, והתוס' הביא ראיה לזה: "שהרי
אין מביאין השלחן עד אחר קידוש ועל
השלחן מונח החזרת" עכ"ל.

וביארנו לעיל דשיטת תוס' הוא לטעמיה
בדף ק' ב, דאין מביאין את
השלחן אלא א"כ קידוש, וכתב התוס'
שם דהיינו שלא היו מביאין השלחן עד
לאחר קידוש, ובטעם הדבר כתב התוס'
וז"ל: ויש מפרש זכר למן שלא היה
יורד בשבתות ויו"ט היה טל מלמעלה
ומלמטה והמן בינתיים עכ"ל.

והנה יש נפק"מ בין הטעמים אם הוא
מחמת שלא יראה הפת בושתו,

יחלק

קידוש במקום סעודה

שלל

תקמט

השלחן הוא משום זכר למן, ומכל מקום מבואר במשנה בדף י"ד דהביאו לפניו מיד אחר הקידוש ולא ממתנין עד ברכת המוציא להביא השלחן, וצ"ע.

יראה הפת בושתו שהוא מוקדם בפסוק ודין הוא שיקדים בברכה ומקדימין ברכת היין, ובמרדכי (שם) מבואר עוד שאם היה הפת מגולה היה מחויב לברך עליו.

הטעם למה צריך לפרוס מפה קודם הקידוש – והערה בליל הסדר אם צריך לכסות המצות

הנה איתא בשו"ע (סי' רע"א ט') 'צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו'. וכתב במשנ"ב שם, וז"ל: בטור בשם הירושלמי שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשין עליו אלא על היין והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות וכו', הרי שיש לנו ב' טעמים למה צריך לכסות או זכר למן כמבואר בתוס' פסחים (ק, ב) או כמבואר ברא"ש (סי' ג') בשם הירושלמי כדי שלא

ונראה להעיר לפי"ז דבליל הסדר הרי חוץ מחובת קידוש כמו בכל שבתות ויו"ט ג"כ יש לנו מצות שתיית ד' כוסות, ונתקיים אחד מהם בכוס של קידוש, ולפי"ז הרי בשלמא לפי הטעם שצריך לכסות הפת זכר למן, בודאי גם בליל הסדר אין נפק"מ בזה, אמנם אם הטעם שלא יראה בושתו דאין מברכין על הפת הקידוש, וביותר דלפי המרדכי מחויב לעשות כן, הרי כאן הוא מחויב לשותות כוס קידוש ואין לו העצה לקדש על הפת כיון דיהיה יוצא בזה רק חובת קידוש ולא דין שתיית ד' כוסות.



סימן רס"א

קידוש במקום סעודה

בענין קידוש במקום סעודה בליל הסדר

איתא בגמ' פסחים (דף ק) אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין – לא יצאו, ידי קידוש – יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו, ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה. וכתב הרשב"ם (ד"ה אך ידי קידוש) אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת

כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא. אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב.

והנה יש לדון לפי ב' הטעמים האם הוא דין בקידוש או שהוא דין בסעודה, ויעוי' באגרות משה (או"ח ח"ד סי' ס"ג ב) שכתב דהטעם הראשון ברשב"ם ס"ל שדין קידוש במקום סעודה הוא דין על

הסעודה שתהא במקום קידוש, משא"כ לפי הטעם השני שהוא סברא הוא שבעינין קידוש במקום סעודה כדי להחשיב הקידוש. ולפי טעם זה הוי דין בקידוש שצריך סעודה כדי להחשיבו. ועי' עוד ברא"ש בזה, ועכ"פ מבואר כאן ב' מהלכים האם הוא מדין הקידוש, או הוא מדין הסעודה שצריך העונג אצל הקידוש.

ויש לדון בליל הסדר דבשלמא אם הטעם הוא מדין סעודה הרי לשיטת רב אין דין שהסעודה צריך להיות במקום הקידוש, ואין טעם לומר שבליל הסדר יהיה חלוק, אבל לפי הטעם השני ברשב"ם שהוא מדין הקידוש שיהיה במקום סעודה, יש לדון דהא תינח דרב אינו סובר בכל שבת ויו"ט שתלוי הקידוש בסעודה, אבל בד' כוסות שחוץ מחובת קידוש הרי כל כוס שייך לכל הסדר והם נקבעים על הסדר, ולענין זה אולי יהיה מודה שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה.

ושוב מצאתי בשפת אמת שם בגמ' פסחים שבאמת לא כתב לתלות ב' המהלכים הנ"ל ברשב"ם, אמנם בעצם ההערה מבואר בדבריו קצת כדברינו, דיעו"ש שהוא מחדש שיש מקום לפרש דבקידוש במקום סעודה בליל הסדר אפילו שיוצא חובת קידוש אבל אינו יוצא חובת ד' כוסות, כיון דלענין זה צריך להיות שיהיה על הסדר בקביעות הסעודה, וזה ענין אחר במה דכתבנו לתלות דאולי רב יודה דאינו יוצא גם חובת קידוש, כיון שהדין ד' כוסות קובע שגם הקידוש יהיה במקום סעודה, וז"ל השפת אמת: בגמ', אותם בנ"א כו' ידי יין לא יצאו כו' עי' פי' רש"י ותוס' לענין ברכת פה"ג, ולולי דבריהם יש לפרש ידי יין היינו מצות ד' כוסות לא יצא, דאע"ג דסבר רב דיש קידוש שלא במקום סעודה, מ"מ בד' כוסות מודה שתקנו אותן דרך חירות במקום סעודה, עכ"ל.



סימן רס"ב

ליכנס לתיאבון

בשיטת רב יהודה דצריך ליכנס לשבת ויו"ט בתאבון
הנה שיטת רב יהודה בכל ערב שבת ויו"ט היא, דיש איסור אכילה בכדי שיאכל הסעודה לתאבון. וכתב הרשב"ם (פסחים דף צט, ב ד"ה אפילו ערבי שבתות):

אליבא דר"י, כדי שיהא קידוש וסעודת שבת חביב עליו. ולכאורה צ"ב מה הכוונה במש"כ 'הקידוש' דהרי אין כאן לתאבון בקידוש, אם הוא שבע או לא, שזה שייך רק בסעודות שבת, ומה הכוונה בתיבת 'הקידוש' וצ"ב.

יחלק

ליכנס לתיאבון

שלל

תקנא

והנראה בזה בהקדם דברי רבינו דוד כאן דפירש שיטת רב יוסי למה רק בערב פסח יש דין לתאבון ולא בערב שבת, ולבסוף דבריו פירש שיטת ר"י, ומזה אפשר לבאר הרשב"ם כאן, וכתב וז"ל: 'אין סעודת שבת ויו"ט דומה למצה, שאכילת מצה קבועה עליה חובה, אבל סעודות שבת ויו"ט אינו חייב בהן אלא כדי לקיים עונג שבת ויו"ט, ואם אין האכילה מהנה אותו אינו חייב בהן כלל, וכו', אלא שרב יהודה סבור, שקודם השבת צריך שיהיה נזהר בעצמו, להכנס לשבת כשהוא תאוה, ורב יוסי אינו חושש לכך, אלא לאחר שיכנס לשבת, אם האכילה היא לו תענוג, מצוה עליו שיאכל, ואם לאו אינו זקוק לאכול, עכ"ל. והנראה ברשב"ם לפי"ז שבאמת עלינו לבאר מה הטעם של רב יהודה דהרי חובת סעודת שבת הוא משום עונג ואם הוא עונג לו אינו מחויב לאכול וכיון שכן למה הוא אסור לאכול בערב שבת.

והנראה בזה שהוא מצד חובת קידוש, דהיינו הקידוש שהוא על הסעודה [ואין נפק"מ אם הקידוש צריך להיות במקום סעודה או לא, דזה שלב נוסף, וגם לשיטת רב דמהני קידוש שלא במקום סעודה, זהו רק שלא צריך להיות במקום הסעודה וכו"ע מודו שהוא החלק של הסעודה עיי"ש בגמ' דף ק"א ובתוס' שם ואכמ"ל]. וכיון שכן הרי יש לתאבון בזה שהוא נכנס לשבת בקידוש לסעודה שהוא לתאבון לו לאכול ועיין בזה.

ולפי"ז יש ליישב עוד הערה, דלפי שיטת רב יהודה דבכל ערב שבת יש

איסור לתאבון בכדי לאכול הסעודה כראוי, א"כ למה בשבת בבוקר אין איסור לאכול אחר קידוש לפני הסעודה, דהרי יהיה חסר לתאבון בסעודת שבת, ובפרט שהרי כבוד היום עדיף (גמ' פסחים קה) אמנם להנ"ל יבואר שהוא דין בקידוש, ולפי"ז הרי הקידוש ממנ"פ גם ביום היה במקום סעודה לענין זה, וגם יש לדון דהקידוש הוא מדרבנן, וגם שהקידוש הוא שיכנס לקדושת היום לתאבון ועכ"פ בין כך ובין כך, לפי הדקדוק הנ"ל יוצא מדברי הרשב"ם דדינו של רב יהודה הוא ביחד עם חובת קידוש ובזה מיושב ההערה משבת בבוקר לענין לתאבון כשאוכל לפני הסעודה.

בביאור החילוק בין שבת לפסח

והנה בגמ' (פסחים צט, ב) מבואר דחלוק החיוב של שבת מיו"ט, ואפילו רב יוסי שסובר דבכל ער"ש אין איסור אכילה, מודה הוא בפסח משום חיובא דמצה שיש איסור, ועי' ברבינו דוד מהלך בזה, וברשב"ם אין הדברים מבוארים להדיא מהו המעלה בפסח, ובפשוטו היינו שיש כאן מצות אכילה מן התורה דבערב תאכלו מצות והוא יותר מחובתינו בשבת ומשום הכי יש כאן איסור לתאבון.

והנה יש לדון בעוד נקודה שאולי נכלל בזה, והוא שהרי בפסח מצינו את כל הדין שאסור לאכול מצה בערב פסח משום בועל ארוסתו, ומשמע שהטעם בזה עכ"פ לפי הרמב"ם וכמה ראשונים שזה מילתא דלתאבון, דהיינו בכדי

רנ"א) בענין זה, ומזה גופא נובע החילוק בין פסח לשבת, ודברינו בעיקר באו בתורת הערה למה זה אינו החילוק, ואולי אפשר לכוון בזה דברי הרשב"ם, ועכ"פ נראה להעיר דמזה גופא רואים חילוק גדול בעיקר החיוב של הלתאבון בליל הסדר לענין המצה, לעומת שבת, וצ"ב אם באמת זהו הטעם והחילוק בין פסח לשבת.

שאכילתנו בליל הפסח יהיה לשם מצוה, וכיון שכן הרי מזה רואים כבר את חומר האיסור בפסח לעומת שבת, דהרי בודאי אין איסור לאכול ממאכלי שבת לפני השבת, ולא עוד אלא אדרבה מערב שבת קודש כבר מתנוצץ קדושת שבת, ואף מצינו שגם יש ענין במיוחד של 'טועמיה חיים זכו', לטעום ממאכלי שבת, יעוי' בזה בשל"ה שבת (קלב) וכן במג"א (ס')



סימן רס"ג

בחובת הסיפור בליל פסח

למען ידעו דורותיכם, הרי דמבואר שבסוכות ג"כ יש ענין של הגדה בדרך של שאלה ותשובה, ומאב לבן, וע"י היכר הדבר, ואכמ"ל.

אמנם יש להעיר מכמה דברים דמוכח בפשטות דמקיימים המצוה בעצם הסיפור גם בלי תנאים אלו.

דהנה הקשו הראשונים למה אין מברכין על קריאת ההגדה כמו שמברכין על קריאת מגילה, והלא מצות עשה היא, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר וכו', [ע"י תשו' הרא"ש כלל כ"ד אות ב', מאירי ברכות סופ"א, רבנו ירוחם נתיב ה' ח"ד, ארחות חיים סי"ח אבודרהם סדר ההגדה ופירושה ד"ה ומתחיל ההגדה]. ותירצו שהוא מפני שכבר יצא במה שאמר בתחילה בקידוש 'זכר ליציאת מצרים', והרשב"א כתב טעם אחר שאין

בדברי הגר"ח בביאור החילוק בין סיפור יצי"מ בליל פסח לבין הזכירה דכל השנה

הנה ידוע קושיית הגר"ח מ"ש חובת סיפור בליל ט"ו, מחובת הזכירה של כל השנה, ותירץ שיש ג', חילוקים: חדא דבליל ט"ו צריך להיות הסיפור דרך שאלה ותשובה, ועוד דצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ועוד יש חיוב מיוחד בליל פסח לומר את דברי ר"ג שכל שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא חובתו.

[יש לציין במאמר המוסגר, דמצינו ברבינו חננאל (סוכה דף ב' ע"א) דמבאר במצות סוכה דכתיב בה 'למען ידעו דורותיכם' וגו' וכתב דע"י דהאבות מניחין בתייהן ויושבין בסוכות שואלין הבנים מפני מה עושין כך, ואז מגדין להן אבותיהן מעשה יציאת מצרים, וזהו

לברך על קריאתה, מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפי' בדבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים כבר יצא, אלא שכל המרבה הרי זה משובח. ונקראת הגדה, ע"ש והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ועוד מפני שמגיד בה ענין יציאת מצרים והנסים ונפלאות שעשה עמנו הקדוש ברוך הוא באותו זמן (אבודרהם). ועוד תירצו דיצא בזכירת יצ"מ שכבר אמר בק"ש, ולענין מה דצ"ל ר"ג אומר כל שלא אומר, יש להעיר דלכמה ראשונים מבואר דל"י קאי על קרבן פסח, ועוד יש להעיר דבעיקר מה שאמרו דלא יצא חובתו לכמה ראשונים היינו רק למצוה מן המובחר, וע"כ עדיין קשה מהו החילוק מן התורה בחיוב ליל ט"ו, יותר מהחיוב של זכירת יציאת מצרים דכל השנה.

לפי המהר"ל דעדות הוא להוציא הדבר אל הפועל, יבואר דהחיוב בליל פסח הוא לגלות הדבר בפועל ממש כמו עדות

ואולי יש מקום לדון, לפי מה דמבאר המהר"ל (דרך חיים פרק ד משנה כו, חידושי הגדות ע"ז ג ע"א) בכמ"ד ביסוד ענין עדות, [וזה גם יהיה משלים ליסוד של חילוק הגר"ח הנ"ל] דתכלית העדות הוא להוציא הדבר אל הפועל, וע"כ עדות פסולה בלילה, ואין עד נעשה דיין, וכן בגלל זה פסולים אשה ועבד לעדות, כי האשה ועבד נוטים אל החומר, ואין שייך בהם שיוציאו דבר אל הגלוי, כי הם חומריים ואינם כ"כ בפועל הנגלה, ואיך יוציא דבר אל הפועל הנגלה ע"כ.

וזה"ל המהר"ל: 'אבל יש לך לדעת כי מה שפסלה התורה לעדות הקרוב, אין הדבר מפני שהוא משקר בעדות שהרי אפילו בא להעיד לחייב אותו ג"כ אינו עדות. אבל עיקר הדבר מפני כי לא נקרא עדות כלל, וזה מפני כי העדות צריך שיהיה נגלה בפועל כי לכך הוא עדות, ומה שמעיד הקרוב שהוא כמו עצמו אין העדות במציאות בפועל, ואין לדון על ענין זה כיון שאין זה עדות שנמצא אל הכל בפועל. כי הדבר שהוא בעצמו לא נקרא זה נמצא, כי המציאות הוא דבר שנמצא אל הכל. ולפיכך הקרוב שהוא כמו עצמו מה שמעיד אינו בעדות שאין זה במציאות הגמור, רק שנמצא לעצמו ונחשב כמו הולד שהוא בבטן אמו ולא יצא אל העולם, לא נקרא שנמצא כיון שלא נמצא אל הכל רק לעצמו, ולפיכך מה שמעיד הקרוב שהדבר נמצא כך וכך, לא נקרא זה מציאות לפי שהוא נמצא לעצמו ואינו מציאות גמור בפועל. ולפיכך אף על גב שקיימו ישראל התורה והשי"ת מעיד שקיימו התורה, אין נחשב שנמצא בפועל הגלוי כיון שאין האב מעיד על בנו וישראל הם בנים להקב"ה, וראוי שיהיה אל כל דבר מציאות נגלה בפועל, ועל זה אין שכר כיון שאין לדבר זה מציאות גמור. ולפיכך אמר יבאו האומות שהם רחוקים מישראל ויעידו, שיבא נמרוד ויעיד באברהם וזה נקרא עדות שהוא נמצא אל הכל. וכן יבא לבן ויעיד ביעקב שלא היה משנה לו ולא לקח דבר מעמו. וכן תעיד אשת פוטיפר ביוסף שלא שמע לה. וכן נבוכדנצר וכו' כל הני שזכר היו

שייכים בענין זה לכך ראוי להם להעיד, ודבר זה עדות גמור, עכ"ל^א.

והנה הגר"א מבאר דשורש שאלת מה נשתנה הוא: דבכל הלילות אין מצות ששיכות רק בלילה אלא יש מצוות שהם תמידיות והם שייכות ללילה, וזהו משום דבלילה אנו כמו נשים דפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אולם בליל הסדר אנו כמו בן, ונמצא לפי דבריו, דזה ממש משלים את דברי המהר"ל הנ"ל, דהאשה אין בידה לומר עדות, ובלילה אין שייך לומר עדות, אמנם בליל הסדר נחשב הלילה כמו יום [וכמו דאיתא בזהר דכתיב 'ולילה כיום יאיר'] וגם אנו נחשבין כבן, ומכח זה יש בידינו בליל הסדר לומר הסיפור לא רק כזכר ליצי"מ,

אלא ממש כהגדת עדות והדברים נפלאים. ועפ"י יש מקום לדון דחובת ההגדה בליל הסדר, הוא כלשונו הגדה, והיינו דהחוב בלילה הזה הוא לא רק לידע המעשה אלא גם לגלות הדבר בפועל ממש וזהו כמו עדות בדבר, וזהו דרגה נוספת שיש מכל השנה.

וזהו משלים לדברי הגר"ח הנ"ל דאולי האופן הנ"ל לגלות הדבר לפועל ממש, הוא במתחיל בגנות ומסיים בשבח וכן בשאלה ותשובה ועוד פרטי הסיפור יצי"מ ועיין בזה, ועכ"פ לפי"ז מובן הדבר למה בקידוש כפי המבואר בראשונים יהיה עיקר חובת הסיפור יצי"מ, כיון דזהו הזמן של עדות וכמו בקידוש ליל שבת, [וישל"ע לפי"ז בדין אשה בסיפור יציאת מצרים].



סימן רס"ד

במעשה דר"א שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה

שם שאכלו מצה ומרור, וכתב וז"ל: והי' אפשר עוד לומר כי הי' קודם אכילת מצה ומרור, שהיו שוכחין לאכול ע"י הסיפור. בשגם 'עוסק במצוה פטור מן המצוה' בפרט שבמצה פליגי אי

בדברי השפת אמת דמחמת הסיפור שכחו ולא אכלו מצה ומרור

בשפת אמת (שנת תר"מ), העיר דבמעשה דר"א וכו', דהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, לא ראינו שכתוב

א. והנה מצינו כמה דינים בהלכות עדות שנראים רק כגזירת מלך, עי' ברא"ש (יבמות פ"ב ס' ח) שאין מוציאים אשה מהבעל עד שיראו העדים כמכחול בשפופרות, ולא סגי שיראו כדרך המנאפים, והרי נתברר היטב גופא דעובדא, ומדוע בעינן שיראו העדים עצם העובדא, ועי' בחדושי הרשב"א (קידושין סה) 'דאי לאו דכתב רחמנא אשר יאמר כי הוא זה, דמיניה גמרי' הודאת בע"ד, הו"א דלעולם לא מתקיימא מילתא אלא בסהדי, משום דכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר, ולאור דברי המהר"ל יש טעם ושורש לכולם, דעיקר ענינה של עדות הוא להוציא ולגלות הדבר אל הפועל, ולא רק לברר אמיתות

יחלק

במעשה דר"א

שלל

תקנה

בזה"ז דאורייתא וסיפור יצ"מ לכ"ע דאורייתא' עכ"ל.

ויש להעיר בדבריו, דהרי אומרים בעצם הסיפור של יציאת המצרים את דברי ר"ג שאומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא י"ח, ואלו הן פסח מצה ומרור, וא"כ האיך אפשר לומר שישכחו לאכול את המצה והמרור, [והנה לעיל שיש נתבאר מחל' בראשונים אם הפירוש בדברי ר"ג שאמר דלא יצא ידי חובתו, אם בכוונה לחובת מצות אכילת מצה, או לחובת מצות סיפור, והנה אם הוא שייך למצות אכילת מצה, י"ל דנכון שלא אמרו זה כיון שהיו עוסקין בסיפור יצ"מ, אמנם אם הוא שייך למצות סיפור הרי בודאי צריך לומר חלק זה, וכיון שכן איך אפשר לבאר ולספר על המצוה דפסח ומצה ומרור ושלא לזכור לקיים המצוה בפועל, ועי' עוד בראשונים אם הפירוש בר"ג דלא יצא ידי חובתו הוא מן התורה או לא, ואם הוא מדרבנן מיושב ג"כ].

ועוד יש להעיר במה שאומרים בברכת אשר גאלנו, 'אשר גאל... והגיענו לאכול בו מצה ומרור', וכיון שכן ביותר צ"ב איך שכחו לאכול המצה אחר דאומרים להדיא בתוך עצם סיפור הגאולה.

ועוד יש להעיר, במה דכתב דסיפור יציאת מצרים לכו"ע היא מה"ת, אפילו אם מצה בזה"ז דרבנן, דהנה איתא בפסחים (דף קטז) דאם מצה הוא דרבנן

א"כ סומא יכול להוציא אחרים כיון דכל חיובם הוא במצות סיפור הוא גם מדרבנן, משא"כ אם מצה מה"ת, א"כ גם הסיפור הוא מה"ת וסומא מה"ת פטור מסיפור וא"י להוציא אחרים כיון דהיה פטור.

וכיון שכן צ"ב דברי השפת אמת שכתב דאפילו אם המצה דרבנן אבל הסיפור הוא מה"ת, וצ"ב.

והנראה בזה דחוץ ממצות הסיפור בליל ט"ו, יש ג"כ מ"ע דזכירת יציאת מצרים, ונידון הסוגיא שם בפסחים הוא לענין החיוב המיוחד של ליל ט"ו, וכמו המיעוט שם 'בעבור זה', ולפי הנ"ל יבואר המשך המעשה אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, והיינו דעובדא זו הוא הגילוי במעשה זו דפסקינן כדברי בן זומא שיש חיוב זכירה יצ"מ בלילה, וע"כ היו עוסקין במצוה מה"ת של סיפור יצ"מ, ועיין בזה.

והנה יש להעיר דחוץ מחובת מצה דפליגי אם הוא מה"ת או לא, אבל חובת הסעודה ביו"ט הוא מה"ת, ועוד ישל"ע דהנה חובת ההסיבה לפי מה דדקדק הגרי"ז מדברי הרמב"ם, בפשטות מבואר דהוא מצוות עשה מן התורה, ורק דהזמן לקיים זה הוא באכילת מצה, וע"כ הגם דכתיב דהיו מסובין אבל בלי אכילת מצה אינו מקיים מצות עשה מה"ת של מצוות הסיבה, ועיין.

המעשה. ולכן בעינן שיראו העדים את גוף העובדא כמכחול בשפופרת שעל ידי שיראו המעשה ויעידו עליה לפני הדיינים, תצא העובדא אל הפועל.

עוד ישל"ע למה דמצדד השפת אמת, דהיו שוכחין לאכול המצה מרוב הסיפור, דהנה ידועין דברי הגרי"ז דהדין בשעה שיש מצה ומרור לפניך, אינו רק תנאי בזמן החיוב סיפור דהוא בליל ט"ו, אלא דהוא דין בפועל על המצה, ולכך מגלין המצות לקיום זה, ואם היה כן קשה לומר דישכחו מאכילת מצה, דהרי אדרבה כל הסיפור הוא על המצה ועיין.

עוד ישל"ע במה דמצדד השפת אמת דיהיה פטור מאכילת מצה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, לפי מה דמבואר ע"פ הגרי"ז הנ"ל, ועוד מקורות דאכילת מצה הוא חלק מעצם הקיום של סיפור יציאת מצרים, וא"כ קשה לדון בו ולומר שיהיה פטור דעוסק במצוה על זה.

ועוד יש להעיר מדברי הראשונים במועד קטן (דף ט) לבאר טעם הדבר דאין

פטור של עוסק במצוה לענין ת"ת, כיון דיש תנאי בלימוד התורה דיש ללמוד ע"מ לעשות, וא"כ גם כאן דכל חובת הסיפור הוא על המצה יש לדון ולומר דיהיה מתנאי הסיפור דצריך סיפור ע"מ לעשות ולקיים המצוה דאכילת מצה, וכדברי רש"י בפרשת בא על הפסוק 'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור לפניך, והיינו דעצם קיום ההגדה הוא כרוך בקיום מצוות הלילה, וא"כ זה יהיה כמו דברי הראשונים דאין בזה פטור של עוסק במצוה.

ועוד יש להעיר, דחובת סיפור דהוא מה"ת, יש לדון אם הוא רק עצם הסיפור ולא החלק של 'כל המרבה' דחלק זה יהיה רק מדרבנן, ולכאורה רואים בדברי השפת אמת דגם החלק של 'כל המרבה לספר' הוא הקיום מה"ת, ועיין בזה.

סימן רס"ה

מצות 'והגדת לבנך' ומצוות האב על הבן

מונה גם חובת מצות 'והגדת לבנך' דסיפור יציאת מצרים.

ויש לדון בזה דהנה החיוב של 'והגדת לבנך' הוא חיובא דאב ולא מצד הבן, משא"כ כל חמש דברים שם הם חיובין של הבן דהאב צריך לעשותם.

הערה בברייתא בקדושין למה לא נמנה שם חיוב מצות והגדת לבנך

איתא בגמ' קדושין (דף כט ע"א) ת"ר האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, וכבר העירו בזה למה הברייתא אינה

יחלק

אכילת מצה

שלל

תקנו

עוד יש לדון דהרי מקיים מצות והגדת לבנך, גם לבת, משא"כ הברייטא שם איירי במצוות דהם דיני האב רק על הבן ולא על הבת.

עוד יש לדון דהחיוב של והגדת לבנך, מתקיים גם ע"י בן אחד, וא"צ להגיד לכל בן ובן, משא"כ שאר המצוות שמונה הברייטא שם שהוא חיוב על כל בן ובן.

ועוד יש"ל בפשטות דהחיוב והגדת לבנך

הוא בכדי לקיים הענין של שאלה ותשובה, וכדברי הגר"ח הלוי שזהו המצוה המיוחדת בליל פסח, אבל אין זה בכלל החיוב על הבן, אלא רק דזהו צורת ההגדה שהוא מאב לבן בדרך של שאלה ותשובה ועוד דברים, והוא מהחיוב של סיפור יציאת מצרים, וזה כבר נכלל במה דכתבנו שהוא חיוב על האב ולא על הבן, ורק דנוסף דהוא חובת סיפור, ועיין בזה.



סימן רס"ו

אכילת מצה

בשיטת המהר"ל דהמצוה ד'בערב תאכלו מצות' כולל כל כזית וכזית שאוכל באותו הלילה

אמרינן בגמ' (פסחים קז) רבא הוה שתי חמרא כולא מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה לליביה וניכול מצה טפי לאורתא. ולכאורה צ"ב מהו התועלת באכילת הרבה מצה אם מעיקר המצוה צריך לאכול רק כזית, ומכאן הוכיחו האחרונים כדברי המהר"ל דרבא עשה כן [דנגרריה לליביה וניכול מצה טפי] בכדי לאכול הרבה מצה. [עיין בזה בשדי חמד מערכת חמץ ומצה, ובאבנ"ז סימן תמח אות ז].

דהנה כתב המהר"ל (גבורות ה' פרק מח): ומהא דקאמר ריב"ל השמש שאכל

כזית מצה בהסיבה יצא, יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל הפסח לכתחילה צריך הסיבה, דאע"ג דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה, וכן פירש הרמב"ם. וז"ל "ומהא דקאמר ר' יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסיבה, דאף על גב דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצה, ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, אלא דוקא שמש

שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב, אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה, ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה, עכ"ל.

ונראה להביא ראיה נפלאה לדברי רבותינו האחרונים, דבכפשוטו הראיה הוא ממה דהיה רבא צריך לגרור האכילה ולכזית לחודיה הרי אין כאן קושי גדול לאכול זה, ובהכרח דאכל הרבה יותר מכזית מצה, וזה ראיה לדברי המהר"ל דשיעורו של כזית הוא רק מה דיוצא בכזית, אבל כל מה דמוסיף שיין למצות בערב תאכלו מצות.

ונראה דיש להביא ראיה, ממה דלא מצינו שרבא היה עושה כן גם בערב סוכות, לשתות יין כי היכי דנגררריה ליביה ולמה לא לעשות כן, ומזה נראה שבסוכות יש רק מצוה בכזית לחוד, מכח הג"ש של ט"ו ט"ו, [ולהלך בהמשך אבאר הדבר יותר למה לענין סוכות לא שיין דינו של המהר"ל], ולענין כזית לחודיה הרי משום זה לא צריך לשתות וזהו ראיה נפלאה.

אמנם יש לדחות הראיה, ולחלק לעולם רבא היה שותה יין רק בשביל הכזית לחוד ולא ליותר מזה, ומה דלא היה צריך לעשות בסוכות זה משום דבסוכות כיון דאינו אוכל מצה אלא לחם, ויכול לאכול זה גם עם תבלין ועוד שאר דברים, וא"כ בקל אפשר לאכול

משא"כ במצה שאי אפשר לתבל זה, ויש לומר עוד חילוק אפילו בלי חידושו של המהר"ל דיש מצוה נמשכת של בערב תאכלו מצות, אבל עכ"פ צריך לאכול יותר מכזית אחד, כיון דמשום מצה צריך שני כזיתים, וכן עוד כזית לכורך וכן לאפיקומן, משא"כ בסוכות אין צריך לעשות זה ולפי"ז אין ראיה כלל מהגמ' ליסודו של המהר"ל.

ונראה להביא ראיה נפלאה לדברינו, דהנה איתא בריש ערבי פסחים (קח) משא ומתן בגמרא בדין ערב פסח שלא יאכל משום דצריך שיאכל המצה בתאוה, ומק' הגמרא מערב שבת ויו"ט לגבי הזמן שצריך להפסיק לאכול עיי"ש בגמ' לענין פסח אם צריך להקדים יותר מוקדם משבת או לא.

והנה לפי הסברא שהזכרנו יש מקום לדון דדוקא לענין פסח צריך להקדים, ולא לענין שבת מוקדם כל כך, והוא משום שני סברות הנ"ל, אחד - דהמצה אינו יכול לאוכלו עם שאר דברים, ושנית - משום דצריך לאכול הרבה כזיתים משא"כ בשבת, וממה דלא רואין סברא זו בגמרא מוכח דאין מתחשבים בזה, וכיון שכן חוזרין אנו להערה הנ"ל דא"כ מהו החילוק בין סוכות לפסח לענין הנהגת רבא דוקא בערב פסח לשתות יין ולא עשה כן בערב סוכות.

ומובח מזה דכל סיבת רבא לעשות כן, שזה היה מכח דינו של המהר"ל ולענין זה היה צריך לאכול הרבה ועל כן לא עשה זה בסוכות.

יחלק

אכילת מצה

שלל

תקנמ

ובבדי לבאר למה דינו של המהר"ל אינו נוהג בסוכות, יש לומר דהביאור בזה הוא ע"פ דאיתא באחרונים לבאר דשורש החיוב בליל ט"ו בסוכות הוא קביעות הסוכה, והאופן לעשות זה הוא ע"י אכילה אבל אינו מעשה אכילה אלא רק קביעות סוכה, ויש דעות בראשונים דגם בליל ט"ו יש פטור של מצטער על אכילתו, ואפילו אם אין פטור של מצטער, אבל סו"ס החיוב הוא קביעות דירת סוכה ורק דלענין חיוב זה לא נאמר הפטור דתשבו כעין תדורו, וע"כ לאחר הכזית כבר נתקיים ישיבתו ולא מהני הוספת כזית כיון שיש כאן כבר קביעות בסוכה.

והנה נראה שדבר זה הוא תלוי במחל' ראשונים דאיתא בגמ' פסחים (דף לו) בדין לחם עוני שנוהג רק ביו"ט ראשון, ובראשונים נתקשו בזה שהוא חיוב רק בליל ט"ו, ונחלקו הראשונים האם הפירוש הוא שצריך לחם עוני בכל ליל ט"ו, או שרק לחלק הכזית שיוצא למצוה, ועי' במאירי דמסתפק האם בכל הסעודה הראשונה אסור לאכול מצה עשירה, או דכוונת הגמ' רק לכזית הראשון שיוצא בה ידי חובה. ועי' עוד בריטב"א בשם הרא"ה והמהר"ם חלאוה, שכתבו שרק מצה שהיא חובה קאמר, אבל בשאר פתו מותר. ולפי"ז זכינו לדין שדברי המהר"ל שכל ליל ט"ו נכלל בקיום מצות בערב תאכל מצות, ומה שמדויק בתוס' בכמ"ד שאינו כן, כבר מבואר הדבר במחל' ראשונים כאן בפירוש הגמ' לענין לחם עוני האם נכלל בזה כל ליל ט"ו או לא.

במה דהחמיר רבא לשתות יין כדי לאכול הרבה מצה בליל הסדר, והרי לדעת הגר"א בכל שבעה יש מצוה של רשות

ובעיקר מה שהחמיר רבא לשתות הרבה ערב פסח כי היכי דיוכל לאכול הרבה מצה בליל הסדר נתבאר לעיל מהאחרונים דהוא לקיים דינא דמהר"ל (גבורות ה' פרק מח) שחידש ששיעור המצה דכזית בהמצה דבערב תאכל מצות הוא השיעור הפחות דבהכי מקיים המצוה דבערב תאכלו, אבל אם אוכל עוד הרי זה אותו הקיום דבערב תאכלו מצות.

והנה לפי מה דאיתא מהגר"א במעשה רב (אות קפה) דהא דכתיב 'שבעת ימים תאכלו מצות', היינו כל ז' מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה הראשונה שהוא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי ליה.

הרי לפי"ז צ"ב למה החמיר רבא כ"כ לקיים אכילתו ליל ט"ו, של יותר מכזית כדברי המהר"ל, והרי כל שבעה יש המצוה מן התורה של רשות לדעת הגר"א, וע"כ רואין מזה דחלוק הדרגה בין החיוב מצה יותר מכזית בליל ט"ו, דהוא הקיום של בערב תאכלו מצות, וצריך הסיבה, וכל כשרות המצה דלשמה, מקיום המצוה דכל שבעת הימים של הגר"א, ועל כן רבא היה מקפיד דאפילו אם כל פסח יש מצות עשה מן התורה של רשות אבל חלוק הדרגת קיום מצוה של "בערב תאכלו מצות" של קיומו יותר מכזית, דבארנו מהב"ח דצריך להיות בהסיבה, וכן את כל כשרות המצה של לשמה ולא של מצה עשירה.

והנה איתא במשנ"ב (סימן תרל"ט ס"ק כד) שנסתפק לפי הגר"א הנ"ל במעשה רב שיש מצוה כל שבעה במצה אם גם לגבי סוכות אפשר דה"ה דמצוה לכתחילה לאכול פת שבעת ימים ולברך לישב בסוכה.

אולם לכאור' צ"ב מהו ספיקת המשנ"ב, דהרי מהא דמברכין לישב בסוכה, וראים דיש מצוה כשאוכל בסוכה, ולמה צריך לדון מכח דברי הגר"א, אמנם יש להקשות עוד, דמעולם לא שמענו חומרא יתירא מזה, והוא דבלי"ט ט"ו, שלא לאכול רק כזית אחד, אלא שיאכל בסוכה הרבה כזיתים, דבזה מקיים המצוה עשה של ליל ט"ו, וכדברי המהר"ל הנ"ל [והובא להלכה בב"ח סי' תע"ב ס"ה].

והנה יש להוכיח מהגמרא הנ"ל, דדין זה לא נאמר בסוכות, דהנה למה רבא לא שתה חמרא כל מעלי יומא דערב סוכות כי היכי דיאכל הרבה לקיים המצוה בסוכות, וכמו שעשה בערב פסח, ויש לדון דכיון דבסוכות יכול לאכול פת ביחד עם שאר דברים ללפת בהן ע"כ בקל יכול לאכול הרבה ומשום הכי רבא לא היה צריך לעשות זה בסוכות רק בפסח, [אמנם לענין לאכול הפת בשאר דברים בסוכות ג"כ תלוי קצת בספיקות הירשלמי הובא בתוס' בסוכה כז. ועיין בזה].

ולפי הנ"ל לכאורה מוכח דכל דכל החידוש של המהר"ל הוא רק בפסח ולא בסוכות, ובטעם הדבר אכמ"ל בזה אבל אכתוב את היסוד בזה בקיצור, דהנה לפי הידוע יש לחקור במצות סוכה

דליל ט"ו, האם הוא מצות אכילה או דהוא מצות ישיבת סוכה והאופן איך לעשות הישיבה הוא ע"י אכילתו, אבל עצם המצוה הוא הישיבה ולא האכילה, ואם נאמר כנ"ל א"כ אינו מקיים המצוה בכל כזית וכזית, כיון דהאכילה הוא רק ההיכי תמצי לקיים ישיבתו, וע"כ אין מקום לדברי המהר"ל בסוכות כלל.

ומ"מ מכאן גופא זהו ראייה נפלאה לדברי המהר"ל, דאם ביאור הגמרא הוא דרבא שתה הרבה בער"פ רק כדי לאכול אותו הכזית בתיאבון, א"כ בודאי צ"ע למה לא עשה כן בסוכות, ורק אם ננקוט כדברי המהר"ל הנ"ל מובן הדבר דכיון דבסוכות אין שייך הדין שיאכל יותר כזיתים וכנ"ל, על כן לא עשה זה אלא רק בע"פ, ונמצא דממה דלא עשה בסוכות זהו ראייה נפלאה לדברי המהר"ל, ובד בבד הוא ג"כ ראייה נפלאה דכל דברי המהר"ל הם שייכים רק בפסח ולא בסוכות, וזה גם ראייה לחקירת האחרונים הנ"ל מהו גדר המצוה של האכילה בליל ט"ו בסוכות, [וע"ע בסוכה דף כז ע"א ובמהרש"ל שם, ולפי הנ"ל יש לזה ראייה מדברי המהר"ל].

בהנהגת הגר"א במעשה רב במצות מצה כל שבעה

במעשה רב מהגר"א כתב (אות קפ"ה) וז"ל: שבעת ימים תאכל מצות כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא, וכן פירשו, י"ט א"צ

יחלק

אכילת מצה

שלל

תקסא

אות פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר י"ט מפני חביבות מצות אכילת מצה, שזמנו הולך לו" עכ"ל.

והנה מצינו בכמ"ד בדברי התוס' שלאחר הכזית הראשון נשלם כל המצוה, יעוין בתוס' (ר"ה דף כח, ב - וכן בדף ט"ו, ב) הקשה דאחר שיאכל כזית ראשון יהיה איסור של כל תוסף אם אוכל עוד כזית, והרי לפי דעת הגר"א איך יהיה כל תוסף, והרי הוא מקיים המצות מן התורה, וכן התוס' בקדושין (דף לט) הקשה למה כלל"י בשנה הראשונה לכניסתם לארץ לא היו יכולים לאכול מצה כיון שהיה של חדש, ואמאי לא אמרינן שיבוא עשה דמצות מצה וידחה ל"ת דאכילת חדש, והביא מהירושלמי שתירץ שגוזרין בכזית ראשון אטו כזית שני.

והנה רואים מכל זה דכל המצוה הוא בכזית לחוד, וזה לכאורה דלא כדברי הגר"א הנ"ל. [וכן הקשה הגר"י ענגיל אוצרות יוסף, ועי' עוד בקהילות יעקב קידושין סי' ל"ד].

אמנם יש מקום לדון וכן ראיתי דמצדדין כן, דגם לפי דברי הגר"א הוא מצוה כל שבעה אבל לא כל כזית וכזית, אלא רק דכל שבעת הימים יקבע האדם עכ"פ פעם אחד באכילת כזית מצה. והנה כל דברי התוס' הללו הם שאין מצוה לאכול יותר מכזית, אמנם החידוש של הגר"א שזהו מצוה נמשכת של

רשות כל שבעה בשביל זה עדיין יתכן שמספיק רק שבכל יום יאכל כזית. [אמנם בעיקר דבר זה יש להעיר דזהו פלא שהשיעור יהיה כזית, ואפילו אם מקיים המצוה בכזית אמנם שיעור הסעודה הוא כביצה, ואם כן צ"ב איך יהיה נשלם המצוה דאכילת מצה כל שבעה בכזית, ועיין בזה].

אמנם מצינו בדברי התוס' במקו"א, שלא רק דאין מצוה לאכול יותר מכזית, אלא אף דלאחר כזית ראשון, כבר אין ענין לאכול מצה בכל ימי החג, דכך נראה לפום ריהטא מדברי התוס' בראש השנה (דף יג. ד"ה דאקריב) דהנה כתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי, והק' התוס' וא"ת אמאי איצטריך למכתב שאכלו מן הישן הא פשיטא דמצות אכלו בלילה הראשונה, וי"ל דהיא אכילה לא חשיבה דסגי בכזית, להכי אתאי קרא למימר אכילה היתה מן הישן, ואתא קרא לספר שבחו של מן, ע"כ.

הרי דמבואר מדברי התוס' דחוק מהאכילה של כזית מצה בליל ט"ו, כבר לא היה ענין לכל ימי אכילת פסח לומר לנו דאכלו מצה, והיינו דיש מצוה רק כזית אחד ולא בכזית שני, וכן לא צריך לאכול מצה בכלל כל ימי הפסח ומדברי התוס' הנ"ל לכאורה רואים שלא אכלו מצה בכלל במשך ימי הפסח.

אמנם בעיקר דברי התוס' אלו, יש להעיר גם חוק מהנהגת הגר"א, שהרי המהר"ל (גבורת ה' פרק מח) והשל"ה (מסכת פסחים אות נא) וכן הב"ח (סי' תע"ה ה')

והנצי"ב בהגדת אמרי שפר, ובאבני נזר (ס' שע"ז ד) יסדו שאפילו אם מקיים המצות באכילת כזית, אבל בליל ט"ו המצוה נמשכת על כל הלילה, וא"כ איך אפשר שיהיה עובר בליל ט"ו על עוד כזיתים של מצה שאוכל, וצ"ע.



סימן רס"ז

בדין כורך

נגמר ע"י אכילת כזית אלא שהוא נמשך לכל זמן אכילתו, וזה חלוק מדברי הגר"א דזהו המשך הקיום של חובה, ואכילת המצה בליל ט"ו צריכה להיות בהסיבה, וזהו הדין שאם היסב גם בשאר אכילתו הרי"ז משובח [עיי' ש בב"ח], ולפי זה יש להעיר למה אי אפשר לאכול את המצה של חובת בערב תאכלו ולא יבטל המרור דרבנן.

ואולי יש לדון ולומר דממנ"פ אם הוא ההמשך של אכילתו של חובה, א"כ הרי שוב יתבטל המרור, דעדיין נחשב המרור מדרבנן והוי רשות, ועד כמה שאוכל המצה שלא מצד קיומו של מצות בערב תאכלו שוב הוה המצה רשות לגמרי, ובאופן זה המרור מבטל המצה.

גם בכורך גופא יש שני חיובי מצה, בערב תאכלו, ועל מצות ומרורים יאכלוהו

ולפי האמור צריך לדקדק גם בעת קיום מצות כורך שקיומו של המצה אם הוא בתורת קיום של בערב תאכלו הרי חוזרת המצה ומבטלת המרור כמו שהיה

בהא דאין לעשות כורך לאחר אכילת מצה משום דמרור דרבנן מבטל מצה של רשות

הנה איתא בגמרא (פסחים קטו) לא ליכרוך איניש מצה ומרור ביחד, כיון דאתי המרור שהוא מדרבנן ומבטל המצה שהיא מן התורה, אלא יאכל המצה ואח"כ המרור ואח"כ כורך,

ובתוס' מבואר דהטעם שלאחר המצה אין יכול לעשות כורך, משום דמצה הוא רשות ואתי מצה דרשות ומבטל למצות מרור מדרבנן.

ויש להעיר על דברי התוס', לפי דברי הגר"א דאף במצה של רשות יש קיום מצוה מן התורה קצת קשה, דמכח זה יחשב המצה רשות כלפי החיוב מדרבנן, ועיין בזה.

לדברי המהר"ל דגם כשאוכל עוד מצות זהו קיום של בערב תאכלו דלפי"ז לעולם המצה צריכה לבטל המרור

אמנם עוד להקשות עוד, לפי דברי המר"ל שהובא לעיל, (והו"ד בב"ח ס' תע"ה) דמצות בערב תאכל מצות אינו

יחלק

בדין מצות הסיבה בפסח

שלל

תקסג

מתחילה, אמנם כאן הוא עדיין קשה דרוצה לקיים זה מצד קיומו של מצה, אמנם אי"ז הקיום של בערב תאכלו אלא רק מצד הפסוק דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ובחלק זה אין כאן ביטול, ויש לפלפל בדבר זה.



סימן רס"ח

בדין מצות הסיבה בפסח

ובן נראה לדקדק מדברי הירושלמי (פ"י ה"א), ר' סימון בשם ריב"ל אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב, ואם נאמר דכל עיקר דין הסיבה נאמר בקיום המצוה דאכילת מצה, א"כ מה זה דקאמר אותו כזית ראשון, פשיטא דהרי אח"כ ליכא דין מצה כלל, וע"כ דגם באותו כזית אינו דין בקיום המצוה דידי', אלא דהוא דין הנאמר באכילתו של אותו כזית ראשון, וע"ז הוא דקאמר בירושלמי דלחובה יש דין היסב רק על אכילה של כזית הראשון, כיון דמעיקר הדין שייך הסיבה בכל הסעודה, כיון דאינו שייך לקיום המצוה רק לאכילה, וכמש"כ הרמב"ם שאם היסב בשאר אכילתו הרי זה משובח.

אכן נראה דהרא"ש חולק ע"ז וז"ל (בפ" ע"פ סי' כ') ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלי הסיבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלי הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה עכ"ל. והנה בשלמא אם נאמר דדין הסיבה הוא

בפלוגתת הרמב"ם והרא"ש אם ההסיבה הוא מצוה בפנ"ע

איתא בגמ' (פסחים קח) אמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא מיסב אין לא מיסב לא.

ובתב הגר"י (כתבי הגר"ח פסחים, וע"ע בחידושי מרן הגר"י הלוי על הרמב"ם) וז"ל: "הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ח) כתב ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ד' כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך עכ"ל. המבואר מדבריו דשייך הסיבה בכל הסעודה, דהרי כתב בשאר אכילתו אם היסב הרי זה משובח, וע"כ דלהרמב"ם הסיבה אינו דין הנאמר בקיום המצוה דאכילת מצה, כ"א דהוא דין הנאמר על האכילה, ורק דחובת הסיבה הוא רק על כזית הראשון, ובשאר אינה חובה רק דה"ז משובח, אבל גם בכזית ראשון אינו דין בקיום המצוה דידיה, כ"א במעשה אכילה של אותו כזית, דנאמר דין חובת היסב על האכילה של הכזית הראשון שיוצאים בו חובת מצה.

דין הנאמר בקיום המצוה דאכילת מצה, דכך דין מצותה בהסיבה, אף דאכתי הוא דין מיוחד ונוסף, אבל כיון דעכ"פ הוא שייך לקיום המצוה, שפיר שייך לומר דאם אכל בלי הסיבה דיחזור ויאכל לקיים דין אכילה בהסיבה, אבל להרמב"ם דאינו שייך לקיום המצוה דאכילת מצה כלל, רק הוא דין הנאמר על מעשה האכילה של כזית ראשון שיוצאין בו חובת מצה, וכיון דכבר יצא חובת מצה, ואינו כזית ראשון שיוצאין בו, מה שייך לומר שיחזור ויאכל בהסיבה, וע"כ דלהרא"ש דין הסיבה הנאמר בקיום המצוה דאכילת מצה הוא דנאמר.

ושורש מחלוקתם נראה דהוא בביאור הגמ' שהביא הרא"ש בהך דשמש, דמדקדק הגמ' דאם היסב יצא היסב אין לא היסב לא, ומפרש הרא"ש דהך דיצא ולא יצא אאכילת מצה קאי ודין היסב בקיום המצוה דמצה נאמר, ואם אכל בלי היסב לא יצא, כלומר דצריך לחזור ולאכול בהסיבה, אבל הרמב"ם מפרש הך דיצא ולא יצא דלא קאי על קיום המצוה דאכילת מצה, דהיסב לא שייך לקיום המצוה דאכילת מצה כלל, ולא שייך לחזור ולאכול וכמש"כ, ורק דיצא ולא יצא על חובת היסב קאי, ומזה הוציא הרמב"ם דינו דבשאר האכילה אם היסב הרי זה משובח, דמדנקט לישנא דיצא, משמע דעיקר דין היסב שייך בכל הסעודה, ורק דבכזית מצה יצא ידי חובת הסיבה. [עי' כ"ז בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ פ"ז ה"ז] עכ"ל.

ותמצית דבריו הוא להרמב"ם הסיבה הוא מצוה בפנ"ע שיאכל וישתה בדרך חירות, ואינו מדיני המצוה והכוסות, אלא שחכמים קבעו זה, ומלשון הרמב"ם לפיכך כשסועד וכו' צריך לאכול ולשתות דרך חירות ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת מצה, מבואר דהוא מצוה בפנ"ע, ולכן סיים הרמב"ם ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הר"ז משובח, דהיינו שיש בזה קיום מצוה של הסיבה ואין ההסיבה רק פרט ממצות כזית מצה וד' כוסות. וא"כ האוכל בלא הסיבה אף שביטל מצות הסיבה מ"מ קיים מצות אכילת מצה, כי חיובין נפרדים הם, וגם לא שייך לחייבו באכילה שנית כי לא תהא זו אכילת מצוה שהרי כבר קיים חובתו. ולעומתו הרא"ש שסובר שהאוכל בלא הסיבה לא יצא וחייב לאכול שנית, על כרחנו צריך לומר שלדעתו ההסיבה היא חלק מעיקר מצות אכילת מצה, ולשיטתו לאחר שאכל כזית בהסיבה אין שום קיום מצוה באכילה ושתייה בהסיבה שאין מצות הסיבה אלא עם כזית מצה ע"כ, וכתב הגרי"ז דהמקור לזה הוא דברי ריב"ל דהשמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא משמע מיסב אין לא מיסב לא.

נפק"מ בין הרמב"ם והרא"ש לענין ברכה אם יש מקום לברך אם חוזר ואוכל בהסיבה

ובהמשך הדברים יש להרחיב הרבה במחל' זו, והנה מה שהבאנו לפי הרמ"א שצריך לחזור ולאכול אם אכל המצה בלא הסיבה, יש לדון מה הדין לענין אם צריך גם לברך עוד פעם,

יחלק

בלע מצה

שלל

תקסה

וברמ"א (סי' תע"ב ס"ז) וכן במשנ"ב שם, מבואר שלא צריך לברך עוד הפעם, אמנם הטעם בזה הוא משום דבדיעבד אנו סומכין על דברי הראב"ה דבזמן הזה לא צריך הסיבה, אמנם לולא זה באמת היה מקום לומר דצריך לחזור ולאכול ולברך, אמנם בדעת הרמב"ם אפילו אם יתבאר בהמשך הדברים שאפשר לתקן ואם אכל ולא היסב, שהוא יכול לאכול עוד הפעם ויהיה זה קיום מצות הסיבה, אמנם אין מקום לברך על אכילת מצה,

כיון שברכה זו נתקנה על קיום מצות אכילה מצה, ולענין זה נתקיים חובתו במלואו ורק שהוא צריך לחזור ולאכול עוד הפעם לקיים מצות הסיבה, ולדעת הגרי"ז באמת אי אפשר לו לתקן, אמנם אפילו לאחר שיתבאר בהמשך שגם לדעת הרמב"ם אפשר לתקן זה, כיון שעדיין הוא בתוך הסעודה ואכילתו של המצה בכל הלילה תורת אכילת מצה יש בו, אבל אין מקום לברך שוב, דלא נתקן על זה.

סימן רס"ט

בלע מצה

בשיטת הרמב"ם ותוס' בדין בלע מצה אם יוצא גם מצות הסיבה

והנה איתא בגמ' פסחים (דף קט"ו ב) אמר רבא בלע מצה יצא. וישל"ע טובא דאפילו שזה נחשב אכילה, הגם שלא לעסה ולא הרגיש טעם המצה, וזה חלוק ממצה מבושלת (עי' בסי' תע"ה ס"ג, ובמשנ"ב סקכ"ט) אמנם סו"ס יש לעיין לענין מצות הסיבה, דכיון שאין כאן טעם מצה, הרי אין כאן אכילה חשובה שראוי להסב עליה, וממילא אין כאן הוראת חירות בזה, וכין שכן צ"ע מה הפירוש שיצא האם היינו שיצא גם חובת מצות הסיבה, או שרק במצות אכילת מצה.

והנראה שדבר זה יהיה תלוי במחל' התוס' והרמב"ם לפי מה שיסד

לנו הגרי"ז הלוי, שלדעת התוס' יש ראייה מגמ' שיצא גם מצות הסיבה, ומסתבר שיהיה יוצא גם במצות הסיבה, ולדעת הרמב"ם אין ראייה מהגמ' שיצא במצות הסיבה, וכן אין מסתבר שיוצא מצות הסיבה, והכל לטעמיה.

ואבאר דברי: דהנה לפי מה שהעלה לנו מרן הגרי"ז, שלדעת התוס' מצות הסיבה אינו מצוה בפנ"ע להראות דרך חירות, אלא הוא נתקן כחלק הקיום דאכילת מצה, וכיון שכן יש לדון דעד כמה שיצא מצות מצה הוא יוצא ג"כ במצות הסיבה ואין לחלק ביניהן, ונראה דלפי שיטת התוס' מוכרחין לומר שיצא מצות הסיבה, והוא מתרי טעמים דלפי שיטת התוס' שאם אוכל בלא הסיבה

אינו יוצא וצריך לחזור ולאכול, ולפי"ז פירש התוס' דברי ריב"ל בגמ' (דף קח) דהשמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, היינו אכילת מצה, וכיון שכן ע"כ כאן נלמד שהוא יצא באכילת מצה דהיינו ג"כ במצות הסיבה, והיינו דהראיה ממה שלא צריך להיות חוזר ואוכל, וגם מלשון הגמ' שיצא שהכוונה הוא שנכלל בזה הן מצות מצה והן מצות הסיבה שהולכים כאחד. ולפי התוס' מסתבר שכן יהיה יוצא.

לשיטת הרמב"ם בבלע מצה לא יצא י"ח
הסיבה ואין ראייה מהגמ' משא"כ לשיטת
התוס' יש ראייה שיוצא י"ח

אמנם לדעת הרמב"ם שהוא מצוה בפנ"ע
וזמן קיומו הוא בשעת אכילת מצה
ושתיית ד' כוסות שהם אופנים של חירות,
והרי בעת שהוא אוכל המצה בלי להרגיש

הטעם בדבר אין כאן אכילה של חירות,
וכיון שכן הרי אין כאן מעשה אכילה
שרואים חירות, ולא מהני אם היסב,
ומשום הכי נראה לדון שהוא לא יצא
מצות הסיבה ומ"מ מצות אכילה מצה
יצא, ולפי הרמב"ם לטעמיה שהם ב'
מצות ואינו תלויים הא בהא, א"כ הפירוש
הגמ' יהיה שיצא עכ"פ אכילת מצה ולא
לענין הסיבה, ולא עוד אלא דלפי הגר"ז
אין צריך לחזור ולאכול בהסיבה כיון
שאי אפשר לתקן חלק זה, וגם דלפי
הרמב"ם דכמו דלפי ריב"ל (פסחים קח)
השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב
יצא, הכוונה היא לא לענין אכילה מצה,
אלא רק לענין קיום מצות הסיבה, וכמו"כ
כאן יהיה להיפך שהגמ' לא איירי לענין
מצות הסיבה, אלא רק דאכל מצה בלועה
יצא, והכוונה כאן יהיה שיצא עכ"פ
מצות אכילה מצה ולא איירי כלל לענין
מצות הסיבה.

סימן ר"ע

אנסוהו לאכול מצה

בדין אנסוהו לאכול מצה בשיטת הרמב"ם
והתוס' אם יוצא במצות הסיבה

והנה איתא בגמ' (ר"ה דף כח) אנסוהו
ליסטים לאכול מצה שיצא. וכן
נפסק להלכה (סי' תע"ה ס"ד) וישל"ע טובא
בזה במקום שהוא באונס האכילה האם
אפשר לומר שיצא מצות הסיבה, והנראה

לדון דלפי תוס' שמצות הסיבה נתקן על
אכילת מצה של חיוב, והרי סו"ס אם
בעת אכילתו אפילו שהוא באונס ובכפייה
נתקיים המצות מצה, ואכל זה בהסיבה
למה שלא יצא ג"כ מצות הסיבה בהדי
אכילת מצה, אמנם לדרכו של הרמב"ם
נראה להעיר בזה, שהרי מצות הסיבה

הוא מצוה בפנ"ע להראות דרך חירות, ורק הזמן לקיים זה הוא בעת החלק החשוב של הסעודה והוא בחלק אכילת כזית מצה של מצוה שהוא לעכובא, ויש לדון באופן שהוא אוכל זה בכפייה, הרי כל אכילתו באופן זה הוא מופקע מהסיבה, שהרי אין כאן 'דרך חירות' באכילתו באופן זה, וכיון שכן הרי אין כאן קיום חירות.

ועוד יש לדון דלא יהני בכלל אם אין לו כונה להדיא למצוות הסיבה דהוא משום חירות, דהיינו דאם מצות צריכות כוונה, ואוכל המצה לשם מצוה, וגם אוכל זה בהסיבה, האם צריך להיות בכוונה גם על קיום מצות הסיבה או לא, והנראה דיש לדון דגם בזה יהיה מחל' התוס' והרמב"ם, דלפי התוס' הרי מצותו של הסיבה נתקן בהדי המצה, וכל שהיה לו כוונה לאכול המצה לקיום המצוה, ואכל זה בהסיבה אפילו שלא היה לו כוונה להדיא על חלק זה מספיק, אמנם לדעת הרמב"ם הרי יש כאן ב' דברים א'. מצות אכילה מצה, וב'. מצות הסיבה שהוא מצוה בפנ"ע, ורק דנתקיים ביחד עם אכילתו שהוא ההיכ"ת שיהיה לו הסיבה כראוי והוא הזמן להראות החירות, ובאופן זה צריך לידע ולכוון להדיא שהוא מיסב, וכל שהוא היה באונס באכילתו ולא נתכוון לחלק קיום מצות ההסיבה ושהוא דרך חירות לא נחשב כאן כוונה.

וחשווה לזה, מה שחידש הגר"ח בקיום מצות סוכה בליל ט"ו דצריך לכוון להדיא, והיה מדקדק בליל סוכות

לבאר הטעם באכילת כזית הראשון, והגם דפסקינן מצות אינן צריכות כוונה, אבל כאן בסוכות דאינה בעצם מצות אכילה, אלא רק דהמצוה הוא ישיבה בסוכה ואופן קביעות הסוכה הוא ע"י אכילה, וע"כ לא מהני אם לא יכוון לישיבת סוכה באכילת הכזית, ודומה לזה הוא כאן כיון דתכלית ההסיבה הוא דע"ז יש חירות ולא שהוא דין מחמת המצה, ועיי' היטב בזה.

עוד צ"ע דאפילו אם היסב וכיון לתכלית הסיבה אבל איך מהני כלל, דאיזה חירות הוא אם כפאוהו ליסטים לאכול בהסיבה, הרי אין לך אדם משועבד יותר גדול מזה, ושוב בשלמא לפי תוס', י"ל דאינו קושיא דאין צריך הסיבה המעורר לענין הזה של חירות, אלא רק דכך היתה התקנה ואם כן סו"ס הוא קיים את התקנה של אכילת מצה בהסיבה, וצ"ע.

ולפ"ז יש להעיר בלשון הגמ' דאיתא שהוא יוצא ידי חובה, ויש"ל דלפי הרמב"ם הכוונה שהוא יצא עכ"פ ידי מצות אכילת מצה, ואינו מדבר על מצות ההסיבה. ומה נפלאים הדברים דלפי התוס' כמו שנלמד בכאן בדברי ריב"ל (פסחים קח) דהשמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, דהיינו שהוא אכילת מצה, ונמצא שיצא הפירוש הוא, גם ידי מצות הסיבה והן במצות אכילה של מצה, ואי אפשר לומר שהוא יוצא המצוה אם צריך עדיין לקיים מצות הסיבה, כיון שלפי שיטת התוס' אינם ב' ענינים חלוקים, אלא הוא ענין אחד ולא עוד אלא כיון דלפי שיטת התוס' הרי

הוא צריך לאכול עוד הפעם, א"כ אי אפשר לומר דיצא, אמנם לדעת התוס' מה"ט שהוא ענין אחד וקיומו של הסיבה הוא מיתלו תלוי בקיומו של מצות מצה, ועד כמה שנתקיים מצות מצה הוא ג"כ קיים הסיבה.

אמנם לדעת הרמב"ם הם ב' ענינים נפרדים ויכולים לקיים אחד בלי לקיים חברו, וכמו שאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, ופירושו לפי הרמב"ם היינו מצות הסיבה, ולא אכילת מצה, וכמו"כ להיפך במה שאמר הגמ' שאם אנסוהו לאכול מצה שהוא יצא, כאן הכוונה להיפך שכאן מדובר בגמ' לענין קיום מצות מצה, והיינו שהוא יצא ידי חלק זה ולעולם מצד קיומו של מצות הסיבה הוא לא קיים.

ונמצא ששורש השאלה אם יוצא בעת שכפאו לאכול גם מצות הסיבה זהו יהיה תלוי בהבנת המחל' של התוס' והרמב"ם, וכמו"כ אם יש ראייה מגמ' לדעת תוס' כן יש ראייה שיוצא ידי הסיבה, ולטעמיה מבואר הדברים, ולדעת הרמב"ם מסברא שאינו יוצא, ולפי שיטתו אין ראייה מהגמ'.

אמנם יש לדון דגם לפי הרמב"ם יהיה יוצא מצות הסיבה ג"כ, והוא שלא יהיה גרע ממי שאכל אצל רבו שפטור מהסיבה, ויש לו קיום הסיבה, ועל כן במקום שאוכל באופן זה בכפייה הרי הוא בדומה לאוכל אצל רבו ופטור מהסיבה, אמנם נראה פשוט לחלק ביניהם, דהיכא שאוכל אצל רבו, הרי

באופן זה אין מקום להסב והוא פטור מהסיבה, אמנם אין שינוי מצב באופן שהוא בכפייה ויש מקום להסיבה, ורק שאין כאן הוראה של דרך חירות, ואפילו אם הוא כן היסב אבל חסר כאן כל תורת הסיבה, ונראה שזה ג"כ נפק"מ דלפי התוס' יתכן אולי שהוא כן יסיב וזה יהיה נחשב הסיבה משא"כ לדרכו של הרמב"ם אין זה נחשב הסיבה וחירות.

ושוב מצאתי שכבר העיר בזה מרן הגרי"ש שם בגמ' וז"ל: יש להקשות דאמרינן שהאוכל כזית מצה ולא היסב לא יצא, (כמ' בשו"ע סי' תע"ב ס"ז), וא"כ איך יצא בכפאוהו פרסיים ואין לתרץ דמיירי כשהיסב דהרי אף אם היסב אינו שייך הסיבה דרך חירות במקום כפיה ולומר דמיירי באופן שפטור מהסיבה אין משמע, וי"ל דאמרינן (מנחות ע"ה ב) דכהנים יוצאים יד"ח אכילת כזית מצה במה שאוכלים מצות המנחות, ומקשין הא בעינן הסיבה ואין ישיבה בעזרה, וע"כ דבעזרה אכלוהו דקדשי קדשים נאכלים רק לפני מן הקלעים, ועיין בתוס' יומא (כ"ה. ד"ה אין), דהיה מותר לכהנים לישב בשעת אכילת קדשים, מכיון דבעינן 'למשחה' שיהא אכילה בדרך גדולה ועוד תירצו בזה, דכיון דאין ישיבה בעזרה, ממילא פטורים הם מהסיבה דהוה כתלמיד בפני הרב, ונראה דהיסוד הוא שאם אכלו להכזית מצה בדרך חירות כפי יכלתו באותה שעה יצא ולכן תלמיד בפני הרב וכהן בעזרה כיון שפטורים מהסיבה הרי עשו הדרך חירות כפי יכלתם, [ושוב א"צ עוד להדר לאכול כזית מצה במקו"א

יחלק

דין השמש בליל הסדר

שלל

תקסמ

בהסיבה], וה"נ בכפאווהו פרסיים כיון יוצא בלא הסיבה, כיון שאכלו בדרך שאין שייך הסיבה באותה שעה, הריהו חירות כפי יכלתו, עכ"ל.



סימן רע"א

דין השמש בליל הסדר

אולא עוד אלא דאינו מסתבר דהשמש לא יוכל להסב לשתות הד' כוסות ורק לענין מצה, דהוא מחובת הסעודה ובפרט דיש דין להיות מיסב כל הסעודה [אם נאמר כפי שכתבנו לעיל דגם לפי התוס' יש קיום מצות במצה לכל הסעודה לדעת המהר"ל דבכל מצה מתקיים מצות 'בערב תאכלו'].

אמנם לדעת הרמב"ם אפילו שלא היה נוגע לנו ההיכ"ת לענין שתיית השמש בלא הסיבה. אמנם איך אפשר לומר דיצא גם חובת הסיבה, והרי עדיין לא יצא לענין ד' כוסות, ובשלמא לפי תוס' י"ל דהיינו המצה ושהוא חיוב בפנ"ע מחובת שתיית ד' כוסות, אמנם לפי הרמב"ם דהוא המצה והוא אינו דבר בנפרד מהד' כוסות אלא דהם ב' דברים

בביאור הענין בשמש לענין ד' כוסות אם צריך להסב ובביאור הטעם שריב"ל לא מדבר לענין ד' כוסות

הנה איתא בגמ' (פסחים קח) 'דאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב - יצא'. ויש לעיין למה ריב"ל אינו מבאר לענין חובת ד' כוסות או עכ"פ ב' כוסות. ודבר זה קשה בין לפי שיטת תוס' ובין לפי שיטת הרמב"ם. אמנם בשלמא לדעת התוס' הוא רק קושיא למה השמיט מלומר החידוש דגם לענין הד' כוסות אינו יוצא אם לא היסב.

אמנם ישל"ע דאין זה כ"כ רבועא דכל חיובו הוא מצוה מדרבנן וחז"ל תיקנו באופן דצריך להסב, או שעכ"פ דיבר לענין מצה דהוא מן התורה.

א. בביאור הגמ' שמש חייב בהסיבה, כתב המאירי וז"ל: וכן השמש צריך הסיבה שאין עול יראה בשמש אלא בעניני שמוש, ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל' עכ"ל. והדברים נפלאים שלא רק שיש חיוב הסיבה, אלא צריך גם שבליל הסדר ירגיש כל אחד שהוא פטור מעבדות ועול האדון, ועי' בגמ' (ב"מ דף יא, ובדף עז) שאפילו פועל שעובד אצל הבעל הבית והוא משועבד לו, מכל מקום יכול להיות חוזר באמצע היום משום 'כי לי בני ישראל עבדים' וכיון שכן הרי בליל הסדר במיוחד באה כאן הפקעה מכל דיני עבדות ושעבודים.

והם רק ההיכ"ת לקיום הסיבה. א"כ מהו הפירוש דהוא יצא חובת הסיבה.

והנראה מוכח מזה, דחובת הסיבה של ד' כוסות הוא דין בפנ"ע מצד חירות, ועל זה יוצא י"ח. אמנם יש עוד חובת הסיבה לד' כוסות והוא דבר בפנ"ע וקיום בפנ"ע, ודבר זה יבואר מדברי הגמ' לקמן דף קח: דיש בד' כוסות ג"כ חיוב להיות מזוג מצד חירות, והם ענין בפנ"ע דמורה על ענין של חירות, ועיין בזה.

אם ב' הלכות אלו הם סותרין זא"ז

והנה ידוע להקשות על דברי הגרי"ז, דבשו"ע הובא ב' הלכות אלו, והרי הם מחל' ואיך אפשר לאחוז החבל בשני ראשיהן, ואפילו אם נאמר דדברי הרמ"א הם לחומרא ומחמירין כתרומיהו, אמנם המהרי"ל דהוא מקורו של הרמ"א כתב את ב' דברים אלו ביחד. אבל בביאור הגר"א מבואר דהם נלמדים משני חלקים מגמ', דעל הדין שברמ"א דלכתחילה יסב בכל הסעודה, כתב הגר"א דהדיוק הוא מהשמש שאכל כזית, ועל הדין השני דאם אכל ולא היסב דצריך לחזור ולהסב, כתב הגר"א דהמקור הוא ממה דכתיב מיסב - מיסב אין לא מיסב לא יצא.

ונראה דמבואר בדברי הגר"א מהלך הדברים, והוא דדברי ריב"ל הוא על חובת מצה ובא לומר דיוצא חובת מצה אם עכ"פ אכל כזית מצה בהסיבה, אמנם הרי ההלכה הוא דמ"מ יש מעלה להיות מיסב כל הסעודה בהסיבה, [וזהו דלא כיסודו של מרן הגרי"ז דלשיטת

תוס' דהוא נתקן כנגד חובת המצות אין מקום לחייב ביותר בשאר הסעודה, אמנם לענין זה יש"ל בפשטות כפי המבואר במהר"ל דכל אכילת מצה בליל ט"ו הוא הקיום של 'בערב תאכלו מצות' ורק דאינו לעכובא]. ולפי האמור הרי הדיוק לענין זה הוא בא מתחילת דברי הגמ' 'השמש שאכל כזית', ומזה משמע דהוא רק בדיעבד ובלא זה צריך לאכול יותר.

בדברי המהר"ל והשל"ה דיש לאכול את כל האכילה של מצה בהסיבה והכל נחשב אכילת מצוה

אמנם נראה בדברי המהר"ל שיש כאן איזה מהלך שאפשר לומר ששני הדברים לא יהיו סותרין, [וכבר ידועין הדברים מכמה גדולי ראשי הישיבות לפרש כן] דהנה כתב המהר"ל (גבורת ה' פרק מח) לבאר שכל אכילתו בליל הסדר צריך להיות בהסיבה וז"ל: "ומה דקאמר ר' יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסיבה, דאף על גב דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו אבל אם אכל יותר הכל

יחלק

דין השמש בליל הסדר

שלל

תקעא

נחשב אכילת מצה של מצוה ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה, וכן פירש הרמב"ם ז"ל עכ"ל. והובא הדברים בב"ח (סי' תע"ב ס"ה).

ונראה גם שמדברי השל"ה (מסכת פסחים אות נה) **רואים ענין זה, שכתב השל"ה ז"ל: "מצוה שכל המצה שאוכל בסעודה, יאכל בהסיבה. ומוכח כן, מדאמר רבי יהושע בן לוי, שמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא (פסחים קא א). משמע דבעל הבית שאינו זו מעל שלחנו, לא די כשאכל כזית מצה בהסיבה, רק יאכל הכל בהסיבה, וכן הוא במהרי"ל (בסדר ההגדה סעיף יט) עכ"ל.**

הרי מבואר מדברי המהר"ל והשל"ה, וכן הב"ח שהביא הדברים, דלא פירש לפי דברי הרמב"ם דריב"ל קאי על מצות הסיבה, אלא דריב"ל הוא קאי על מצות מצה, וכשיטת הרא"ש דהמהר"ל הביא קודם לזה, ומ"מ גם בגמרא זו יש מקור לשיטת הרמב"ם, והגרי"ז כתב דהדין לכתחילה יסב בכל הסעודה שייך רק אם הוא מצוה בפנ"ע, אמנם לשיטת המהר"ל שאר הסעודה הוא מיוחד על מצות אכילה מצה, והוא אינו מתקיים אלא בכזית ורק כל אכילת המצה הוא אותו הקיום וע"כ צריך הסיבה,

וממילא גם אם ההסיבה הוא מצוה בפנ"ע אפשר לתקן זה, כיון דמה דאוכל עוד מצה, אי"ז כמו שאר אכילתו אלא דהוא אותו קיום מצה של בערב תאכלו מצות.

ראיה מדברי המהר"ל שמיצות הסיבה הוא חלק מקיום מצות מצה ואינו מצוה בפנ"ע והנה המהר"ל דקדק למה בקושיות מה נשתנה לא נזכר על שינוי ד' כוסות, וכתב (גבורות ה' פרק נב) וז"ל: "ולא זכר ארבע כוסות כי לא זכר דבר שהוא תקנת חכמים, כמו ארבע כוסות שהוא תקנת חכמים לגמרי, אבל מצה ומרור אינו תקנת חכמים, אף על גב דמזכיר 'כלנו מסובים' שהוא גם כן מדרבנן כיון שהסיבה היא למצה שהיא מדאורייתא, שהרי מצה צריכה הסיבה שפיר שואל על זה" עכ"ל.

והנה בשלמא אם חיוב הסיבה הוא אינו חיוב בפנ"ע, אלא שהוא חלק מקיומו של אכילת מצה, [וכדעת התוס' לפי הגרי"ז ודלא כהרמב"ם] יתבאר הדברים כיון שאין כאן שאלה בפנ"ע על הסיבה ורק הוא שואל על קיום המצוה מן התורה דאכילת מצה, אמנם אם חובת הסיבה הוא מצוה בפנ"ע, לדעת הרמב"ם והוא רק שזמן קיומו של המצוה הוא בזמן אכילת מצה א"כ קשה מה תירץ המהר"ל, והרי גם חובת ההסיבה הוא מדרבנן, ואינו מקושר כלל לאכילת מצה שהיא מן התורה.

[אם לא שנצדד דמזה גופא יהיה החילוק דלפי הרמב"ם שמצות הסיבה הוא מצוה בפנ"ע, באמת עצם המחייב של הסיבה הוא מן התורה, כיון שהוא חלק של החירות אמנם זה קשה לומר כן, וגם הגרי"ז בדבריו לא חילק כהנ"ל ורק כתב שיש ב' נפק"מ בין שיטת התוס' והרמב"ם, אבל לא שבדברי

הרמב"ם נשתנה כל חובת הסיבה להיות מן התורה].

מקור מהראשונים לדברי המהר"ל וגם לדעות שחולקין על זה

והנה נראה שדבר זה תלוי במחל' ראשונים דאיתא בגמ' (פסחים דף לו) בדין 'לחם עוני' שנוהג רק ביו"ט ראשון, ובראשונים נתקשו בזה שהרי החיוב הוא רק בליל ט"ו, ונחלקו הראשונים האם הפירוש הוא בכל ליל ט"ו, או שרק בחלק הכזית שיוצא למצוה, ועי' במאירי שמסתפק האם בכל הסעודה הראשונה אסור לאכול מצה עשירה, או דכוונת הגמ' היא רק לכזית הראשון שיוצא בה ידי חובה.

ועיין עוד בריטב"א בשם הרא"ה והמהר"ם חלאווה, שכתבו שרק מצה שהיא חובה קאמר, אבל בשאר פתו מותר במצה עשירה. ולפי"ז זכינו לדין שדברי המהר"ל שכל ליל ט"ו נכלל בקיום מצות 'בערב תאכל מצות', ומה שמדויק בתוס' בכמ"ד שאינו כן, כבר מבואר הדבר במחל' ראשונים כאן בפירוש הגמ' לענין לחם עוני האם נכלל בזה כל ליל ט"ו או לא.

הצריך לחזור ולאכול בהסיבה ונמצא במקום שפטור מהסיבה

הנה דעת הרא"ש (בפר' ע"פ ס' כ') והתוס' (פסחים קח) הוא דאם אכל בלא הסיבה שהוא צריך לחזור ולאכול בהסיבה, והכי נפסק בשו"ע (ס' תע"ב ס"ה) ויש לדון במי שאכל בלא הסיבה, שהוא מחויב לחזור ולאכול בהסיבה, ועכשיו הוא נמצא אצל

רבו, ושלפי ההלכה אינו יכול להסב, האם נאמר שעכ"פ הוא צריך לחזור ולאכול הכזית מצה ושתיית ד' כוסות אלא שעכשיו הוא יהיה פטור מהסיבה, או שמכיון שממנ"פ הוא לא מיסב עכשיו, א"כ אין מקום אצלו לאכול בהסיבה, ואולי אדרבה הוא מחויב לאכול שלא אצל רבו בכדי לקיים את הדין הסיבה שלו, וצ"ע.

ונראה לדון ולומר שדבר זה יהיה תלוי במחל' הרמב"ם והתוס' והרא"ש, שנתבאר לעיל מדברי הגרי"ז שנחלקו אם חובת הסיבה הוא מצוה בפנ"ע וזמן קיומו הוא בשעת אכילת מצה וד' כוסות, או שהוא נתקן לקיים במצות הלילה והוא חלק ממצות המצה וד' כוסות, [ויעיין לעיל משנ"ת בדברי הרמב"ם לפי דברי השל"ה והמהר"ל, שאפילו אם ההסיבה הוא מצוה בפנ"ע אמנם אפשר להשלים חובתו על ידי אכילת כזית מצה השני של רשות, כיון שכל אכילתו של המצה נכלל במצות ההסיבה ועי' לעיל בזה] דלפי הרמב"ם דהוא מצוה בפנ"ע ומה דצריך לחזור ולאכול הוא בכדי לקיים מצות הסיבה, א"כ אינו יוצא באופן דהוא אצל רבו דעדיין לא תיקן הדבר שהרי חובתו הוא הסיבה וזהו תכליתו לקיים זה, וא"כ מאי נפק"מ שהוא פטור עכשיו אמנם היה מחויב מקודם בהסיבה וצריך לתקן זה, ועכשיו הוא לא תיקן זה ולא קיים מצות ההסיבה.

אבל לפי דרכו של התוס' והרא"ש, דהוא תנאי בקיום אכילת מצה, דמצות מצה הוא באופן של הסיבה, והיינו שאין

יחלק

תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה

שלל

תקעג

כאן חיוב בנפרד של הסיבה, ורק נתקן בחיוב מצות הלילה שצריך לאכול אלו המצות בהסיבה, והרי כמו"כ נתקן שאם אוכל המצה הזו אצל רבו הוא פטור מהסיבה, ואותו המצה אינו מחייב אותו בהסיבה, ומשום הכי הוא פטור, אמנם עכ"פ הוא צריך לאכול עוד הפעם המצה, ורק שעל מצה זו לא נתקן חובת הסיבה.



סימן רע"ב

תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה

אמנם מזה גופא יש להעיר למה הרב הלך לתלמידו לעשות שם הסדר, והרי לכאורה היה צריך להיות שר"ע התלמיד ילך לרבו ר"א, ויש לומר דמטעם זה גופא, דזהו בכדי שר"ע יהיה אפשר לו להסב, וזה היה אפשר רק באופן זה, שר"א ילך לאתריה דר"ע, וא"כ לפי ביאור זה מכאן רואים עד כמה לא רצו לפטור מחובת הסיבה את התלמיד אצל רבו, ובהכרח שזהו אינו קיום מצות הסיבה, אלא שהוא פטור ממצות הסיבה, ומשום הכי מן הראוי לדקדק שלא יהיה אצל רבו בכדי שיהיה אפשר לו לקיים מצות הסיבה כראוי.

מי שסבר שרבו נמצא אצלו בסדר ולא היסב ולבסוף נתברר שרבו לא היה שם

ונראה לבאר דברי הגר"ח ק"ה"ל בהקדם עוד שאלה, דהנה ראיתי מובא שהגר"א גנחובסקי דן מה הדין במי שסבר שרבו היה אצלו בסדר ומשום הכי הוא לא היסב וחשב שהוא פטור מהסיבה, אבל לבסוף נתברר דרבו לא היה שם

אם הטעם דאצל רבו אין צריך הסיבה הוא משום דנחשב כנתקיים החירות בלי הסיבה

הנה תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה. וראיתי שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי, האם יש ענין וחומרא להתלמיד שלא ימצא בליל פסח אצל רבו, בכדי שיוכל להסב? והשיב: לא.

אמנם יש לדון בדבריו דהנה במעשה בר"א ור"ג וכו' שהיו יושבין מסובין ומספרים ביציאת מצרים כל הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, הרי דמבואר דהתלמידים לא היו שם, ובפשטות יש לומר דהטעם שלא היו שם הוא משום שהם רצו לקיים מצות הסיבה, וגם יש להביא עוד ראיה, דהנה כידוע מקשים איך היה ר"ע יכול להסב, דהרי הוא היה יושב אצל רבו ר"א, ומתרצים שר"א גר בלוד, ור"ע גר בבני ברק, וזהו מה דמספר לנו בעל ההגדה שהיה זה בבני ברק והוא אתריה דר"ע, ומשום הכי היה מותר לו להסב.

צריך לשאול רשות מרבו, דהרי הוא מקיים דינו בשלמות].

אשר לפי"ז יוצא דמי שהיה חושב שרבו שם ומשום הכי לא היסב, ולבסוף נתברר שרבו לא היה נמצא שם, הרי כפי טעותו שרבו היה שם היתה אכילתו בלא הסיבה כמי שהיסב בדרך חירות, כיון שלפי מחשבתו היה מספיק דרגת חירות גם בלי ההסיבה בפועל, וא"כ נמצא שהוא לא עשה דבר שחסר לו בו חירות כלל, ומשום הכי יש לומר דהוא קיים המצוה.

בטעם הראב"ה שבזמנינו שאין דרכנו להסב אין צריך להסב

כתב המהר"ל (גבורת ה' פרק מח) וז"ל "ואבי העזרי פסק דבזמן הזה בארצות אלו שאין דרך להסב כל השנה אף בליל פסח אינו צריך אלא מיסב או יושב כדרכו. ודברי תימה הן דמה בכך שאין מיסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בלילה הזה מחויב להראות עצמו כאילו בן חורין, ולפיכך צריך להסב, אף על גב שכל השנה אינו מיסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב", עכ"ל.

אמנם לפי דברינו יש ליישב קושיות המהר"ל על הראב"ה דמה הטעם שלא לעשות בזמנינו הסיבה כדי לקיים החיוב להראות את עצמו כבן חורין, דהנה הרי מצינו כמו כן בתלמיד אצל רבו, שרק כפי השיעור שיכול להסב והוא אינו מיסב, דרך באופן זה חסר לו את החירות, אמנם בתלמיד אצל רבו, הרי

כלל, ונמצא שהוא היה מחויב בהסיבה, מה דינו האם הוא צריך לחזור ולאכול, ודן שם הגר"א גנחובסקי, דבפשטות דינו שלא קיים מצות הסיבה, דאין אומרים אונס כמאן דעביד דמי, והרי הוא היה מחויב להסב והוא לא קיים מצות הסיבה, ודינו להיות חוזר ואוכל בהסיבה.

ונראה לדון בזה דלכאור' זה יהיה תלוי בשאלתנו בגדר הפטור של הסיבה בתלמיד אצל רבו, דהנה יש לבאר עומק החקירה בגדר הפטור בתלמיד אצל רבו, והאם יש מקום להשתדל שלא יהיה שם, דבפשטות יש לדון שבזמן שרבו שם מוטל עליו בעצם חובת הסיבה, אלא דבפועל מצד כבוד רבו וכבוד אביו, אי אפשר להסב, ובאמת חסר לו קיום ההסיבה, אמנם יש לדון עוד בזה ולומר דהתלמיד אצל רבו יהיה דוגמת אשה שאינו צריך להסב כלל, דהיינו ששיעור החירות דצריך לעשות הוא רק כפי השיעור שאפשר לו לעשות החירות, וממילא בתלמיד אצל רבו הרי מכח אימת רבו עליו, בזה שהוא אינו מיסב לא חסר לו קיום החירות, שבמצב שלו הרי זהו כבר שיעור מספיק שהוא יכול להראות החירות, ונמצא דאצלו אין מקום להסב עוד, [ויש להביא קצת סיוע לדברינו ממה שלא מצינו להלכה שהתלמיד אצל רבו דינו לבקש רשות מרבו שיהיה יכול להסב, ולמה שלא יסב דהרי אפשר לו לקיים דין הסיבה דחז"ל על ידי בקשת רשות, אמנם להנ"ל מבואר שפיר כיון שבמצב שלו עכשיו, הרי אצלו אינו מחויב לעשות יותר מזה ולמה שיהא

יחלק

בן אצל אביו אין צריך הסיבה

שלל

תקעה

במצבו נתקיים החירות במלואו, וכמו"כ בזמנינו שאין דרכינו להסב מה לנו להסב כלל, שהרי כל החירות נתקיים גם בלי זה. ויש לדון גם לענין שמש שנלמד בגמ' (פסחים קח) שהוא צריך רק לאכול כזית מצה והוא יוצא, דאין זה בדיעבד אצלו, אלא כיון שהוא נמצא במצב של שמש הרי בזה נשלם כל התורת הסיבה שהוא במצבו היה צריך לעשות.

והנה יש לדון באופן הפוך ממה שדן הגר"א גנחובסקי, והוא מה הדין במי שחשב שרבו אינו נמצא בסדר שלו, ומכל מקום הוא לא היסב, אמנם לבסוף נתברר אצלו שרבו כן היה שם, מה דינו, האם נאמר שבודאי הוא לא צריך לאכול בהסיבה כיון שהרי רבו היה אצלו, ומה שהוא לא ידע מזה אין נפק"מ בזה שהרי

סו"ס הוא קיים המצוה, ולא חסר לו מצות הסיבה כיון שהוא היה פטור, וכן הוא ריהטת הדברים כפשוטו.

אמנם לדרכינו יש לדון שגם כאן יהיה חומרא ויש צד לומר שהוא לא קיים המצוה, שהרי אצלו לפי מה שחשב שרבו אינו שם, הרי לא נתקיים באכילתו דרגת החירות שהיה אפשר לו לעשות, וא"כ בפועל הוא לא היה כבן חורין, ורק היכא שרבו אצלו והוא יודע מזה, דוקא אז שייך לומר שהוא נמצא בדרגה הכי גדולה של חירות ששייך, והוא באמת בדרגת חירות והוא פטור אפילו אם לבסוף יתברר שרבו לא היה שם. ונמצא דאלו ב' שאלות תלויות הא בהא, ובנפק"מ ביניהם יש חומרא וקולא באחד משני האופנים.



סימן רע"ג

בן אצל אביו אין צריך הסיבה

בן אצל אביו צריך הסיבה ובביאור הטעם דצריך לאומדנא דמסתמא האב ימחול **איתא** בשו"ע (סי' תע"ב ס"ד) 'בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו אם הוא רבו מובהק, ותלמיד בפני רבו אינו צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק אלא א"כ יתן לו רשות. והטעם למה בן אצל אביו חייב בהסיבה כתבו הראשונים דמסתמא האב מוחל לו.

והנה ההלכה היא דאם אביו אומר לבנו לעשות אפילו איסור דרבנן אינו צריך לשמוע לו ואין כאן דין מורא [והובא ברש"י ריש פרשת קדושים]. וכיון שכן צ"ע למה צריך שהאב ימחול להבן והרי הבן מחויב להסב וכיון שכן באופן זה אין מקום ליראת אביו. אלא דבפשוטו זה אינו קושיא כלל, כיון דהאב אינו מצוה לו לעבור על איסור דרבנן, ורק

דהבן מצדו אינו יכול לעבור על איסור מורא, וממילא אסור לו להסב, אמנם הרי הבן מקומו הוא אצל אביו בסדר דכך הוא סדר ההגדה וכדכתיב "והגדת לבנך" וכיון שכן בפשטות חז"ל תקנו באופן זה שיש חיוב של הסיבה, שהרי מקומו של הבן הוא להיות בסדר עם אביו. ובפרט שבשאלות של מה נשתנה הרי אחד מהשאלות של הבן לאביו הוא שואל על זה דכולנו 'מסובין' [ולפי המאירי הדין הוא שאף בכל אמירת ההגדה צריך להיות בהסיבה, ומקורו ממה דאומרים כולנו מסובין, והיינו בחלק זה שהבן שואל, והמאירי הביא ראייה מכח זה דיש חיוב הסיבה בכל משך ההגדה] וכיון שכן איך אפשר שהאב לא ימחול בדבר זה אם חז"ל חייבו את הבן להסב, ולכאורה נכלל בתקנה זו גם להסב באופן דהוא נמצא אצל אביו.

והנראה בזה. דכמו דבגמ' (פסחים דף קח) מבואר דיש חידוש דין דתלמיד אצל רבו דמלמד לו בשוליא דנגרי דהוא צריך להסב והדבר פלא מה הצד דיפטר, וכי הוא מחויב כלל לכבד את הרב שמלמדו האומנות [וביוצרות לשבת הגדול משמע דהוא אינו מחויב בכל דיני הסיבה, שכתב וז"ל: "בשליא דנגרי צריך להסב" במרוצה]]. וכיון שכן הרי הנידון הוא דלא יפעול כלום בהסיבה כיון דכל ענינו דהוא ירגיש כבן חורין על ידי פעולת ההסיבה, ועד כמה דהוא בפחד מרבו הרי לא ירגיש חירות באופן שהוא עם רבו, ושוב אין כאן מעלה אם בפועל יהיה בהסיבה [וזהו דומה לסברת

הראב"ה דבזמנינו שאין דרכינו להסב דאין צריך להסב, ועי' מה שכתבנו לעיל ליישב לפי סברא זו את קושיות המהר"ל בגבורת ה' על הראב"ה בזה דלמה שלא יסב אעפ"כ כדי לקיים מצות הסיבה, אלא דבהכרח דעד כמה דאין נוהגין זה ממילא אין זה הופעה של חירות, ואין מקום להחמיר כלל בדבר זה].

ובזה יתבאר דלכך צריך לאומדנא דמסתמא האב ימחול, ומחמת זה יש לו להבן את ההרגש בעת ההסיבה כבן חורין, וכיון שכן יודע הבן דבאמת הוא יכול להסב שוב לא צריך למחילה. ולפי האמור יש לבאר למה לענין רבו לא אמרינן דמסתמא הוא מוחל אלא א"כ נותן לו רשות, ולא משמע דצריך לבקש לו רשות, כיון שבאמת במצבו כשהוא נמצא אצל רבו הרי אין מקום להסב כיון דלא יפעול כלום בהסיבה, ורק אם בפועל בא רבו ונתן לו בפירוש רשות, שוב יהיה צריך דאז באופן זה יהיה לו ההרגש בעת ההסיבה כבן חורין.

הטעם שבטלה דעתו של אביו אצל כל אדם משום ששוב הוא כמו שמצוה הבן שלא לקיים דברי חז"ל

הנה איתא בחק יעקב (סי' תע"ב ס"ק ט') שאף שטעם הדין שהבן מיסב אצל אביו הוא משום דאין דרך האב להקפיד בזה, וא"כ היה צריך להיות שבאופן שהאב מקפיד אין לו להסב, אולם להלכה למעשה גם כשהאב מקפיד בטלה דעתו אצל כל אדם. וצ"ב למה אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם.

יחלק

בדיני הסיבה אצל רבו

שלל

תקעז

ויש לומר דבאמת האב אינו רשאי להקפיד כיון דהוא נגד דברי התורה, וכמו שכתבנו לעיל דאפילו על דין דרבנן הבן אינו צריך לשמוע לאביו, אמנם עד כמה שדרכו של האב להקפיד בזה, אפילו אם בפועל אסור לו להקפיד אבל כבר ממילא אין שייך לעשות מעשה חירות באופן זה, ולענין זה נתחדש דבאמת דרך האב למחול, וממילא שוב אינו יכול להקפיד ואז שוב נחשב זה כמעשה חירות ואינו תלוי במחילה בפועל או לא, אלא רק עד כמה שהוא דרכו להקפיד, וממילא נמצא שהוא במצב של חירות.

בדין רבו שאינו מובהק שאין צריך להסב בספר עמק ברכה הקשה על הלכה זו דאפילו ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, ממה דאיתא ברמב"ם (בפ"ה

מהל' תלמוד תורה) דפסק דרק ברבו מובהק יש חיוב מורא, וכ"כ בתוס' (דף מא) וא"כ לפי דבריהם הרי לפני רבו שאינו מובהק בעי הסיבה, וא"כ למה סתם השו"ע לפטור מהסיבה גם לפני רבו שאינו מובהק, וצ"ב.

והנראה לומר דלפי מה דכתבנו לעיל מיושב שפיר, דאין סוף החיוב הוא מעשה ההסיבה אלא צריך את ההרגש שהוא במצבו של בן חורין, וכמו דהיה צד בגמ' דאפילו ברבו דמלמד לו אומנות אינו צריך להסב, ושם בהכרח שזה אינו מטעם איסור אלא רק מחמת דהוא אינו במצב של חירות, וכיון שכן אפילו אם הוא רבו שאינו מובהק אין מקום להסיבה. [וראיתי דשורש הדברים מבוארים בשם הגרי"ז]



סימן רע"ד

בדיני הסיבה אצל רבו

פטור מהסיבה, ויש לדון האם הוא פטור או כיון שבעת שאכל לא ידע דרבו היה שם א"כ אינו פטור. [ויעוין עוד לעיל במה שכתבנו בזה].

והנה בחדושי מרן הגרי"ז מבואר שנחלקו התוס' ורמב"ם, בגדר חובת ההסיבה, שלדעת התוס' חובת הסיבה הוא חלק מקיומו של מצוות מצה וד' כוסות, שנתקן באופן שמיסב דבהכי

בדין מי שלא היסב כיון שחשב שרבו שם ונמצא לבסוף דאינו שם, וכן להיפך כשלא ידע שרבו שם ולא היסב ונתברר שרבו שם, אם צריך לחזור להסב

הנה ההלכה היא דתלמיד אצל רבו אינו מיסב משום דאימת רבו עליו (פסחים דף קח ע"א). ויש לדון במי שלא היסב ולא ידע שרבו נמצא שם, אולם לבסוף נתגלה לו דרבו היה שם ונמצא דהיה

בלי הסיבה, וממילא יש לו מספיק חירות גם בלי ההסיבה.

ולפי"ז נראה דמי שחשב שרבו נמצא שם ולא היסב ולבסוף נמצא דטעה בזה ורבו אינו נמצא שם, אינו צריך לאכול עוד הפעם שהרי כפי ידיעתו הרי נתקיים אצלו ההסיבה בלי פעולת ההסיבה דכפי דרגתו היה כאן קיומו הגדול ששייך לדרגת חירות ששייך אצלו באותו המצב שחשב שרבו נמצא שם.

וכן להיפך אם לא היסב ולא ידע שרבו נמצא שם, ולבסוף נמצא דהאמת הוא שרבו היה שם ונמצא דמכח זה היה פטור מהסיבה, אמנם לפי הסברא הנ"ל נראה שגם באופן זה הוא חייב בהסיבה דהרי בעת דלא היסב היה חסר בחירות שלו.

אמנם בדבר זה יש לדון דזה יהיה תלוי בתוס' ורמב"ם, שלפי התוס' שהחייב נתפס בכוס, אם כן סו"ס באופן זה הרי שתיית ד' כוסות שלו אינו מחייב בהסיבה, אבל לפי הרמב"ם שהעיקר להראות החירות ועד כמה שרבו לא היה שם עדיין חסר בקיומו של חירות.

וכן להיפך באופן שחשב שרבו היה שם ונמצא שרבו אינו שם, שצידדנו דלפי הרמב"ם מתקיים דין הסיבה, אבל לפי התוס' הרי מ"מ הכוס במקום שרבו אינו שם מחייב הסיבה, ויש לדון דיהיה צריך לשתות פעם שניה.

מקיים מצות המצה וד' כוסות, ולדעת הרמב"ם ההסיבה הוא מצוה בפנ"ע ממצות הלילה, ורק שאופן קיומו והיכן זה מתקיים הוא בעת אכילת ד' כוסות ומצה, ועיי"ש שהביא ב' נפק"מ בזה.

והנה בשלמא לפי תוס', דאין זה מצוה בפנ"ע ורק דממצות הלילה צריך להיות כן, א"כ חובתו של המצה וד' כוסות אינו מחייב שיהיה זה בהדי הסיבה, כיון דהוא מיסב אצל רבו.

אבל לשיטת הרמב"ם הרי יש לו מצוה בפנ"ע של חירות דמחייב להראות זה ע"י הסיבה ולא מצד שתיית הכוס והאופן לקיים זה ע"י הסיבה, ואם הוא אנוס ואינו יכול לקיים הסיבה אז מהסיבה הוא פטור אבל קיום של חירות לא קיים, והיה בדין דיצטרך לאכול שוב שלא אצל רבו כדי לקיים מצותו של חירות דלענין זה בעצם אין לו פטור של אונס.

אולם נראה לומר בזה סברא חדשה, דלכאורה אצל רבו הרי יש כאן קיום מצות הסיבה אף בלי להסב בפועל, והיינו דהחייב של ליל ט"ו הוא להראות את החירות כפי דרגת החירות שהאדם יכול לעשות במצבו, ובדרך כלל זה מחייב הסיבה לגמרי וזולת זה חסר במה דצריך לעשות פעולה דמראה על החירות שיצאנו באותו הלילה, אבל אם הוא אצל רבו הרי במצב זה הוא מרגיש חירות גם



סימן רע"ה

בענין הסיבה במרור

בפלוגתת הראשונים

אִיתָא בגמ' פסחים (קח) איתמר מזה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה. ופירש רש"י דהוא משום שהוא זכר לעבדות. והכי נפסק בשו"ע (סי' תע"ה) דאין צריך להסב במרור, אמנם נראה דנחלקו הפוסקים בזה האם אינו צריך ומכל מקום אם ירצה יכול להסב, או שבדוקא אין להסב, והבית יוסף (שם) כתב וז"ל: ונראה לי שאם רצה לאוכלו בהסיבה רשאי. אמנם בפרי חדש כתב דאין נראה, דכיון שהוא זכר לעבדות, ראוי שלא לאכלו בהסיבה, דהוה תרתי דסתרי, וכן מדייק מלשון הגמ' דמרור אין צריך הסיבה. ועיי"ש שהוכיח הדין עם הב"י ממה דמיסב בב' כוסות הראשונים, ועי' עוד בלבוש ובברכי יוסף שדחו הראיה מגמ'.

והנראה לדון בזה דלכאורה הוא תלוי במחל' ראשונים, ובזה יתיישב גם הדקדוק בגמ' דמשמע בגמ' שאין להסב. דהנה איתא בגמ' פסחים (קכ) 'אמר רבא מזה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, מ"ש מרור דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלהו' בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח אין מרור, מזה ג"כ אהדריה קרא 'בערב תאכלו מצות'. והנה נראה דנחלקו הראשונים לדינא בטעם למה אוכלים מרור בזמן

הזה שהוא דרבנן, דכפשוטו הטעם בזמן הזה הוא כהטעם בזמן שבית המקדש היה קיים שהוא זכר לעבדות, וכמו שמצינו בקרא 'וימררו את חייהם וכדאיתא במשנה דף קט"ז 'מרור על שום מה זכר'

אמנם מצינו בכמה ראשונים שכתבו שהוא 'זכר למקדש', והכי כתב הראב"ה (שו"ת סי' תתקצו) וכן כתב רבינו דוד שם ובשבלי הלקט (שבולת רח), והכי כתב בשו"ע הרב (סי' תע"ה סט"ו) וז"ל: מצות מרור מן התורה אינו אלא בזמן שהפסח נאכל וכו', אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים שתיקנו 'זכר למקדש'. עכ"ל.

ולפי האמור נראה לדון וליישב הדברים, דבודאי ממה דמבואר בגמ' (פסחים קח), דהוא על עצם מצות מרור דנכלל בזה בזמן שבית המקדש היה קיים, אין מקום בכלל להסיבה, ואדרבה הרי זה תרתי דסתרי, אמנם אכילתנו כהיום אינו לזכר מצות המרור, אלא רק לזכר מה שהיו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים, ולענין זה אין נפק"מ דאז היה זה לזכר המרירות כיון שזה יהיה רק זכר לזכר, ומשום הכי יכול להסב, וממה דמבואר בגמ' בדף ק"ח לפי הפרי חדש שאינו יכול להסב, זהו בעת שמקיים עצם מצות אכילת מרור, והכל מיושב לפ"ז.



סימן רע"ו

מרור בחזרת בזמנינו

בענין מצות מרור בחזרת בזמנינו –
ובהסיבה במרור

כתב הטור (סי' תע"ג ה) אלו ירקות שיוצאין בהם ידי חובת מרור וכו', ועיקר המצוה היא בחזרת. והוא מהגמ' פסחים (לט) אמר רב אושעיא מצוה בחזרת, ובטעם הדבר פירש רבא כיון שחזרת נקראת חסא, לזכר שהקב"ה חס עלינו, ורב נחמני פירש שמצרים נמשלו למרור, לומר לך מה מרור תחילתו רך וסופו קשה, אך המצרים שבתחילה נשתעבדו על ידי שכר וסופן קשה. והנה לעיל הובא מחל' ראשונים אם אכילתינו כהיום במצות מרור הוא הקיום מדרבנן מצות מרור שאכלנו בזמן שבית המקדש היה קיים, והוא קיום הזכר לוימררו את חייהם, או שהוא רק 'זכר למקדש' שאכלנו המרור. ויש להעיר דאם הוא רק לזכר המרור בודאי גם כהיום צריך לדקדק שהמרור יהיה אותו מין מרור שנתקיים המצוה, אבל שיהיה זה חסא, הרי כמו דצדדנו לעיל דיכול להסב באכילת מרור כיון שעכשיו עיקר האכילה אינו לזכר 'וימררו את חייהם' כמו"כ יש לומר לענין מעלת החזרת שמורה על המרירות ועל מה שהיה במצרים תחילתן מר ולבסוף מתוק.

אמנם נראה דיש לחלק בין הדברים, דמצות המרור בזמן הזה הוא לזכר המקדש שאכלנו מרור, ומאחר שבזמן

בית המקדש אכלנו מרור של חסא וכפי הטעמים שמבואר בגמ', הרי כל זה נכלל בתוך הזכר, אמנם במה שלא אכלנו המרור בהסיבה, לא היה ענין בקום ועשה ובקיום המצות מרור שלא אכלנו בהסיבה, ורק היה בזה קיום שלילי שכיון שהוא חפצא דמרור אין מקום להסב, וכיון שכן כהיום שאנו אוכלים המרור ואיננו מקיימים בפועל מצות מרור אלא רק מצות הזכר כיון שכן אין כאן סתירה במעשה הסיבה לאכילתנו, ולא היה לנו זכר לעשות שלא להסב שכל זה לא היה בתוך הקיום של המרור שלא יהא בהסיב והוא רק באופן שלילי שלא היה נוגע לעשות הסיבה, והיינו שזה פעולה וקיום של ענין שאינו שייך לעצם אכילת מרור אם לאוכלו בהסיבה או שלא בהסיבה, וכיון שכן אינו שייך לכל זה. [נאפילו אם נאמר כפי הצד שבחדושי מרן הגרי"ז הלוי בשיטת התוס' שמצות מצה בהסיבה הוא חלק מקיום מצות המצה ואינו ענין בפני עצמו, וכשיטת הרמב"ם, מכל מקום באכילת מרור שלא אכלנו בהסיבה לא נתפס דבר זה בתוך עצם האכילה. דהיינו שיש כאן חפצא דקיום אכילתו בלי הסיבה].

וביון שכן יבואר דלכל השיטות כאן אפילו אם ננקוט לענין הסיבה בזמן הזה דיכול להסב באכילת מרור, ואין זה תרתי דסתרי, דמכל מקום מן הראוי

יחלק

דיני הסיבה

שלל

תקפא

לדקדק גם בזמן הזה להיות המרור ממין חזרת וכפי המעלות שיש בגמ' לדבר זה נתקיים גם כהיום.

[והנה יעוי' בתוס' פסחים דף קי"ד, לענין אם אוכל חזרת בכרפס אם צריך לטבול זה בחרוסת, ושיטת התוס' הוא דשייך הטיבול רק כחלק ממצות מרור דזה נתקן על אכילת מרור לזכר של וימררו את חייהם, אמנם ברמב"ם בפרק ז' הלכות חו"מ, מבואר דבכל טיבול צריך לטבול בחרוסת, והיינו שהוא קיום בפנ"ע לזכר החירות ואינו כחלק מתנאי דאכילת מרור, וישל"ע במה דכתבנו לענין אם בזמן הזה אכילת המרור הוא

רק לזכר בעלמא א"כ למה מטבלין המרור בחרוסת, והרי אין אנו מקיימים עצם האכילת מרור בזה, אלא הוא רק זכר למצות אכילת מרור ולמה מטבול בחרוסת, אמנם לדרכו של הרמב"ם יבואר דהרי מה דמטבלין בחרוסת הוא ענין בפנ"ע המחייב בתקנת חכמים דכל אכילתו של מצוה הן המרור והן הטיבול יהיה בחרוסת, וכל זה באנו לבאר להשיטות דאכילת המרור הוא רק בזמן הזה לזכר בעלמא, אמנם לאידך שיטות שהוא הקיום במצות מרור בזה אפילו לשיטת התוס' דהקיום דחרוסת הוא חלק מאכילת מרור, גם זה נוהג בזמן הזה].

סימן רע"ז

דיני הסיבה

בענין הסיבה בכל שאר הסעודה

איתא בגמ' פסחים (דף קח) איתמר מצה צריך הסיבה מרור א"צ הסיבה. והנה בשו"ע (סי' תע"ה ס"א) כתב: 'ויברך על אכילת מרור בלא הסיבה', וכתב המג"א ואם אכלו בהסיבה יצא. ומבואר מזה דהוא רק בדיעבד אבל לכתחילה ראוי שלא יעשה כן, [ועיין ביוצרות לשבת הגדול שהלשון שם הוא: מצה צריך הסיבה מרור אין בו כן חובה, ויש לעיין בזה].

והנה כתב הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ח) דבשאר אכילתו ושתייתו אם היסב

הרי זה משובח, ולפי"ז יש לדון דבמרור הגם דאין בו הסיבה מדין מרור כמו המצה וד' כוסות, אבל זה לא יהיה גרע משאר אכילתו ושתייתו, ועכ"פ לא יהיה כבדיעבד אלא אפילו לכתחילה, והגם דלא היה צריך לעשות כן, ובב"י (שם תע"ה ס"ב) משמע שם דהוא מסופק אם דברי הרמב"ם דשאר אכילתו ושתייתו כולל גם המרור, או דבא לאפוקי זה דרק שאר אכילתו ושתייתו ולא המרור ובמרור באמת אי"ז משובח.

והנה יש לדון לענין אכילת ביצים בשולחן עורך, דאיתא ברמ"א (סי'

תע"ו ס"ב) דנוהגים לאכול ביצים זכר לאבילות כיון דביום שנופל פסח באותו יום בשבוע יהיה ת"ב, ויש לדון אם יאכל הביצה בהסיבה לפי שיטת הרמב"ם, כיון דמכל מקום אכילתו הוא לסמל ולסימן של אבילות, והיינו דיש להסתפק האם רק במרור אין ענין כיון שהוא לא רק דאינו זכר לחירות אלא דכל אכילתו הוא לעשות להיפך להיות זכר לשיעבוד ולהרגיש טעם המרירות, וכמו שכתב רש"י כאן, משא"כ לענין אכילת ביצים הגם שהוא זכר לאבילות, אבל אינו ההיפך מחירות, אלא רק שיש באכילתו גם זכר לאבילות, ויש בזה היכר שהיום דפסח הוא אותו יום דת"ב, וכיון שכן עדיין יש לומר שיאכל זה בהסיבה, ועוד יש לדון ולחלק בפשיטות דהחפצא של ביצים אינם דבר של חורבן, אלא דטעם אכילתם הוא משום להיות זכר לאבילות, אבל במרור הרי עצם החפצא שלו הוא מרור והוא דבר מר, ואין שייך בזה ענין חירות כלל, וא"כ הרי הוא מופקע מלהיות בהסיבה, ויש לעיין בזה.

ועוד יש לדון בזה, באופן שאוכל עוד מרור [לאחר שכבר אכל כזית מרור] שלא מטעם קיום מצות מרור, האם יאכל זה בהסיבה, או רק החלק מרור דאוכל כדי להיות הזכר לשיעבוד במרור זו דתכליתו בא לקיים ענין הזכר לשיעבוד בזה אין לעשות הסיבה, משא"כ במרור שאוכל סתם למרור, בזה נכלל בדברי הרמב"ם שכתב דהמיסב בשאר אכילתו ושתייתו הרי"ז משובח.

ונפק"מ גדולה בענין זה יהיה לפי הדעות שגם בכרפס נוהגין לאוכלו בהסיבה, מה יהיה דינו אם אינו אוכל לכרפס ירק אחר, אלא אוכל החזרת דהיינו המרור, האם יאכל זה בהסיבה, ויש לדון דיהיה תלוי בהנ"ל, ויש לדון עוד דזהו תלוי במחל' רש"י ותוס' בפסחים (דף קט"ו), דלפי ר"ח מברכין על שניהם על אכילת המרור ובורא פרי האדמה מעיקרא, והאם מקיים בזה מצוות מרור או רק בסוף, ויהיה נפק"מ גם לענין הסיבה לפי הדעות הנ"ל דבמרור אינו מיסב, אמנם יש לדון לפי מה שכתבנו שאפילו אם אינו מקיים אכילתו של מרור, אמנם אכילתו הוא בתורת מרור, שכן מברך עליה, וכיון שכן גם דבר זה הוא מופקע מהסיבה, או דיש לומר דסו"ס מצד הכרפס הוא מחייב הסיבה, ואין נפק"מ במה דאוכל זה ביחד עם מרור, וצ"ע.

בביאור חיוב עני שבישראל שצריך להסב לענין כל הסעודה ובדברי הגר"א שיש מקור מהמשנה ליסב בכל הסעודה

במשנה הקשה התוס' מה ההו"א לפטור עני שבישראל לענין הסיבה, ועי' ברש"י דבארנו שנלמד בכאן שבחובת הסיבה איך צריך להסב על שולחן ומטה, וזה ההו"א לענין עני, והחידוש שהוא מחויב, אמנם התוס' שאינו סובר כן משום הכי הקשה ועיי"ש מה דכתבנו בענין זה, והנה הרמב"ם כתב (פ"ז ה"ז מהלכות חו"מ) שאם היסב בכל הסעודה הרי זה משובח, והרמ"א כתב (סי' תע"ב) לכתחילה יסב בכל הסעודה, וכתב הגר"א

יחלק

בענין הסיבה בימין ובחשש קפא

שלל

תקפג

דהמקור לזה הוא מהמשנה, והיינו שהגר'א מדקדק מהמשנה דאין מדובר על חובת כזית מצה אלא שבמשנה הם הלכות הנאמר בכל הסעודה עכ"ד.

ולפי"ז הרי יש"ל דזה הרבותא ברור שעני חייב בהסיבה במצה וכן בד' כוסות, אמנם ההלכה היא דלכתחילה יסב בכל הסעודה, והרי בהמשך הגמ' בדף ק"ח מבואר דהשמש אינו שייך לזה, עיי"ש בגמ' דפטרין לפי הרמב"ם דלא צריך להסב בשאר הסעודה [עי' בחדושי מרן הגרי"ז בזה ובביאור הגר"א שם על זה ועי' במה דהארכנו בענין זה] ולזה היה מקום לדון דעני אינו שייך בדבר זה, דאכילתו בשאר הסעודה הוא דרגת הוספת חירות שאין העני שייך לו, ולזה משמענין המשנה ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכל אכילתו צריך להיות בהסיבה, ונראה שרואין דבר זה מדקדוק דברי המאירי, בדף קח' עיי"ש.

בענין הסיבה במרור

בגמ' פסחים (דף קח') איתא ב' דעות לענין

אימתי הזמן להסב בד' כוסות, יעו"ש בגמ' 'אמרי להאי גיסא תרי כוסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות, תרי כסי קמאי אכתי עבדים היינו והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעי הסיבה'.

והנה מבואר דאפילו שיש סברא שיש מעלה מיוחדת שלא להסב בתרי כסי קמאי, משום דאכתי עבדים היינו, אולם להלכה למעשה 'השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעי הסיבה'. והיינו דאף שיש סברא שלא להסב מ"מ מותר להסב, וזה קצת סיוע לענין מה שהבאנו לעיל לענין מרור דאף שיש סברא שלא להסב מ"מ מותר להסב.

אמנם אכתי יש לחלק ולומר דבמרור הרי כל חיובו הוא בא לזכר המרירות והשיעבוד, משא"כ לגבי הסיפור יצי"מ בחלק ההגדה העוסק לענין עבדים היינו, אינו כן, והראיה דהרי לפי אידך מ"ד הוא סובר שיש דין הסיבה בתרי כסי קמאי, וזה דוחק לומר דבהא גופא פליגי הני שני אמוראי.

סימן רע"ח

בענין הסיבה בימין ובחשש קפא

שומר מצוה לא ידע דבר רע

איתא בגמ' פסחים (דף קח') הסיבת ימין לא שמיה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט.

ועוד איתא בגמ' פסחים (דף קט"ו ב.) שצריך לטבל החזרת (מרור) בחרוסת משום קפא, והוא משום סכנה עיי"ש בגמ', וכתב הרא"ש (סי' כה) דצריך לטבל

רק המרור שאוכל לשם מצוה ולא הטיבול הראשון שהוא להיכר בלבד וז"ל: כתב 'ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא, ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא, גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושים בשאר ימות השנה. אבל טיבול שני שהוא של מצוה הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה.

וחקשה היעב"ץ בפירוש למשניות, שאדרבה איפכא מסתברא הרי הכלל במצוה הוא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכי חוששין לסכנה למצוה ואין חוששין לסכנה היכן שאוכל שלא לשם מצוה וצ"ע.

והנה איתא בשו"ע (סי' תע"ב ג') לענין הסיבת שמאל דאין להסב בשמאל, וכתב הב"י שם ומה שכתב ולא על ימינו. שם הסיבת ימין לאו שמה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה, ולפי זה אין חילוק בין איטר לאחר', דהינו דאם כל הטעם שאין להסב בשמאל הוא משום שאין דרכו בכך הרי א"כ איטר יד יסיב בשמאל אבל מאחר שנלמד שיש טעם שני שחוששין שמא יקדים קנה לושט א"כ אין נפק"מ.

והעיר על זה ביעב"ץ (במור וקציעא שם) ולבי מהסס בזה, דאי איתא הוה לן למיסר כולה שתא, מאי שנא האידנא דחיישי טפי לסכנה. אבל אי קאי אפרקדן ל"ק, משום דפרקדן הוי מילתא דלא שכיחא, ולא עבדי אינשי הכי, לכן לא נזכר אלא גבי מצוה דאשמעינן דינא,

ואגב שמעינן נמי סכנתא. עם שיש לומר אף על גב דכולה שתא באמת אינה סכנה גמורה דמשו"ה לית לן בה, מ"מ גבי מצוה איכא למיחש טפי, משום דלא מקיים המצוה השטן מקטרג יותר אפי' בשעת סכנה קלה כזו, ודוחק הוא, עכ"ל.

והיינו שהעיר דאם נלמד בכאן הטעם שאין להסב בשמאל משום שחוששין שמא יקדים קנה לושט, א"כ בכל השנה היה צריך להיות הלכה שאין להסב בצד שמאל, ושוב צידד ליישב, דיש"ל לגבי כל השנה לא חיישין דאין זה סכנה גמורה, מ"מ לגבי מצוה איכא למיחש טפי, שיש כאן קטרוג והסכנה יותר מצויה, ולפי"ז צ"ע דבריו שהקשה על הרא"ש הרי בודאי יש לנו מושג דשומר מצוה לא ידע דבר רע, אבל מ"מ מחמת הסכנה שיש צריך להיות חושש יותר בשעת קיום המצוה שיש קטרוג מהשטן, מבכל השנה והדברים לכאורה נראה כסתירה וצ"ע.

והנראה בזה לחלק בפשיטות, דלענין אכילת מרור שיש חשש סכנה דקפא הרי לענין זה אדרבה בזמן שעושים המצוה לא צריך להיות חושש שהרי הוא מקיים המצוה והסברא הוא להיפוך דשומר מצוה לא ידע דבר רע, אמנם בעת שהוא מיסב ואינו מיסב כהלכתו שהרי ההלכה היא דאין להסב בצד שמאל, שוב יש כאן קטרוג שהשטן מקטרג בעת שהוא אינו עושה המצוה כראוי וכרוך הסכנה ביותר דשמא יקדים קנה לושט, אמנם הגם ששו"ס הוא מקיים המצוה אפילו אם אינו מקיים

יחלק

בענין הסיבה בימין ובחשש קפא

שלל

תקפה

מצות הסיבה הרי הוא מקיים אכילת המצה מן התורה [בין אם חובת הסיבה הוא ענף בקיום המצה דמצה כשיטת התוס', או שהוא ענין בפנ"ע, סו"ס הוא מקיים המצה מן התורה דבערב תאכלו מצות] אמנם יש בכאן חשש שהשטן מקטרג ופשוט חילוק הדברים. [וע"ע בהמשך שיבואר עומק הענין בדרך דרוש שמא יקדים קנה לוושט מדברי השל"ה, ולפי"ז יש לבאר שבמיוחד בפסח חוששין זה יותר מכל השנה ע"י בהמשך וקח משם] א.

באר דסעוד אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת וכו'.

ואיתא בספרים הק' (עי' בשל"ה שהאריך בענין זה) דוושט הוא החלק הגוף והקנה הוא החלק הרוחני, וזהו הענין דשמא יקדים קנה לוושט, ובפרט בעת האכילה דאי אפשר להיות מנותק לגמרי, ולפי האמור יש לבאר בענין הסיבה כליל הסדר בדרך זה, דגם כליל הסדר עדיין כרוך הסכנה שמא יקדים קנה לוושט ועיין בזה.

ועוד נראה לבאר בזה, דאיתא בחת"ס בדרושים והגדות (מכת"ק פרשת ויחי ד"ה אחו"ל) דביאר הגמ' דלאדם פשוט ההבנה בגמ' היא כפשוטו דיש איסור להסיח בשעת סעודה, אבל לאדם נשגב דחושב אשר בסעודה צריך לדבר דברי תורה, אדרבה יש העלאה יותר מאכילתו, ולפי האמור הרי כליל הסדר יש ב' מצות בעיקרו סיפור ואכילת מצה. וזהו שמא יקדים קנה לוושט, דצריך לדעת כליל הסדר מענין זה ועדיין צ"ב.

בעיקר דין הסיבה בימין

בגמ' פסחים (דף קח) איתא 'הסיבת ימין לא שמיה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט. והנה איתא בגמ' תענית (דף ה) רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא, אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: לימא מר מילתא! אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה.

א. ובגוף הענין שהגם שמצד אחד בעת עשיית המצה יש שמירה דשומר מצוה לא ידע רע, אמנם יש התגברות השטן שלוחם בעת עשיית מצוה, מצאנו מקור לזה במשנה אבות (פרק ה משנה ה) 'ולא אירע קרי לכ"ג ביום הכפורים'. וכתב על זה התוס' יו"ט וז"ל, יש מי שהקשה ולמה יארע לו קרי אחר שהיה מזוין אותו כל שבעת הימים והוא בטהרה כל היום ההוא וזקני העם כל הלילה לא יחשו מלזרוז. והתשובה כי יצר הטוב ויצר הרע מתקוטטים זה עם זה כשני אויבים. וכשאחד מהן קרוב להיות מנוצח יתחזק על עמדו בראותו כי כלתה אליו הרעה והרבה מן האנשים בעת פטירתן יתחזקו וידברו דברים טובים כאילו הם בריאים. ולזה היה קרוב מאד להיות הכהן בעל קרי. כ"כ במד"ש בשם החסיד ז"ל. ועמ"ש בריש דמאי בדבור והחומץ שביהודה וכו' לתרוצי הא דמתקנים לו כהן אחר. דתנן בריש יומא ופירש הר"ב שם משום קרי עכ"ל. הרי לנו מקור לענין זה, אמנם יש לחלק טובא בין ענין במיוחד ביוה"כ בכ"ג בקדימה לעומת טומאה, לבין סתם בעת שעושה מצוה, עכ"פ הענין בקפא בחשש סכנה אותו הארס יש לדון שיותר מרמז לצד הטומאה, וכיון שכן מבואר החשש ביותר כדברי הרא"ש לענין זה בעת אכילתו של המרור בקדושה, ולעומת זה בהסיבה בצד שמאל שאין כאן צד הרע כמו הארס, ורק סכנה ולענין זה לא צריך להיות חושש.

הגמ' בכאן, ולא עוד אלא דאם בא הרשב"ם לפרש דבר זה כבר מתחלת הגמ', הרי לכאור' היה לו לפרש גם כן מה דנלמד לקמן בגמ' דפרקדן לא שמיה הסיבה, וצ"ב מה הטעם דבעי לפרש מתחילת הסוגיא מהו האופן לקיים ההסיבה, ועוד צ"ב למה לא פירש כן גם במשנה וצ"ב.

[וישל"ע בדרך דרוש דלפי מה שכתבנו יש קצת רמז, שגם בלימוד זה יש עומק בדרך רמז, במה שנלמד שאין להסב בצד הימין, כיון שעדיין הוא כרוך בסכנה להיות מנותק לגמרי, ועיין בזה].

[וישל"ע עוד דהרי בליל הסדר הסדר הוא בעצם שמקדים הקנה לוושט, דמתחילים בסיפור יציאת מצרים שהוא הקנה, לפני האכילה שהוא הוושט, ולעצם הדבר איתא בשפתי צדיק, דמכח אכילת מצה נתקן הוושט, ומכח מצות סיפור יציאת מצרים נתקן הקנה ועיין בזה].

והנה בריש הסוגיא שם איתא בגמ' 'מצה צריך הסיבה' וכתב הרשב"ם (ד"ה עד שיסב): הסיבה של צד שמאל. וצ"ב למה מקדים הרשב"ם לפרש כן, והרי מבואר בגמ' דזה נלמד רק אח"כ, בהמשך

סימן רע"ט

בחילוק חובת הסיבה בד' כוסות מחובת הסיבה במצה

לוי לענין השמש בחובת הסיבה באכילת מצה ולא בענין ד' כוסות וגם זה צ"ב. והנראה ליישב הקושיא הראשונה שהוא להדיא בדברי המאירי במשנה, דיש לנו דיני לתאבון בער"פ והוא על המצה ולא על ד' כוסות, ואיסור אכילה ער"פ הוא לחובת המצה, וכל זה נשנית לנו שחובתינו בליל הסדר לאכול המצה כדרך המלכים ועוד, ומשום הכי הוא מחובת המצה שיהיה זה באופן הכבוד הכי גדול, ואחד מהם הוא עצם המחייב להיות רעב הרבה לזה, וגם בעצם האכילה, משא"כ הדין של הסיבה מצד ד' כוסות שהוא ענין הופעת חירות וכו'.

ד' הערות בשינוי חובת מצה בהסיבה מחובת ד' כוסות בהסיבה. ובמה דחלוק דין הסיבה במצה שהוא מצד החפצא מדין הסיבה בד' כוסות שהוא מצד מה שנאמר עליו

והנה שאלנו מה הטעם שנשנית במשנה בריש ערבי פסחים רק דיני הסיבה מצד המצה ולא דין הסיבה מצד ד' כוסות, ועי' היטב בגמ' דף קח, שיש מחל' בגמ' באיזה כוסות צריך להסב אם בתרי כסי קמאי או בתרי כסי בתראי, והק' תוס' ומה עם המצה שהוא בחלק בתראי, ותירצו התוס' ג' מהלכים, ועי' בזה, וגם בגמ' שם נשנית דינו דר"י בן

יחלק

בחילוק חובת הסיבה

שלל

תקפו

ואינו מחייב הדין לתאבון, וכמו"כ חובת הסיבה הוא אינו נשנית בדין המשנה.

והיינו שהדין הראשון בפרקין שיש דין מיוחד בחומר האיסור לאכול בער"פ הוא מדיני המצה, וכמו"כ דין הירושלמי הוא בעצם איסור אכילת מצה שהוא בועל ארוסתו, והוא אחד עם ההלכה השניה בחובת מצה לאכול זה בהסיבה וכל זה מראה את החשיבות המיוחדת במצה, וכשתמצא לומר חובת הסיבה במצה בא מצד החפצא של המצה דמחייב הסיבה באכילת המצה שאנו כבני מלכים הוא הכלי אוכל דמגלה לנו על החירות ועוד.

אמנם בהגיענו לד' כוסות הרי אין איסור של בועל ארוסתו לאכול זה בערב פסח, וכן אין דין לתאבון ואיסור אכילה מצד הד' כוסות ואין זה אלא רק משום שאין חובתו מצד סעודה, ורק אין כ"כ תוקף בשתיית ד' כוסות ורק הוא להיפך שבד' כוסות הגדר הסיבה אינו בא מצד החפצא של הד' כוסות ורק דהם נאמרים על דברי הגאולה, והכוס הוא כמו הכלל דאין אומרים שירה אלא על היין, ועל ידי הכוס זה מגדיל אמירתנו על מה שנאמר, ומשום הכי יש בכאן מחל' בגמ' באיזה חלק בהגדה שעליו נאמר הכוס דמחייב הסיבה.

ומכל מקום מבואר בגמ' בדף קח' ב, שצריך בעצם הכוס שיהיה ניכר החירות, עכ"פ אבל בפשוטו אינו מקושר לדין הסיבה, וכיון שכן הרי חובת ההסיבה הוא בשעת המצה, ודינו דריב"ל הוא בנוגע למי שחייב בהסיבה ובתלמיד

אצל רבו וכדומה ועוד ועוד, אמנם עצם ההסיבה בד' כוסות נובע מכח המחייב איך לשתות זה לגלות על מה שנאמר, ומשום הכי נראה לדון דפשוט שלענין ד' כוסות צריך להסב דאין בכאן מקום לפטור הסיבה.

ועכ"פ כתבנו כאן כמה יסודות אשר על כולן צריך לסדר, אבל בעיקר הדברים בא לנו ג' הערות למה נשנית הסיבת מצה ולא ד' כוסות [ואם נלמד במשנה חובת הסיבה בכל הסעודה מיושב, דאין מדובר לא על חובת המצה ולא על ד' כוסות] הערה השניה בדיני דרשב"ל למה לא נשנית דין השמש בנוגע לחובת הסיבה בד' כוסות, וכן נראה להוסיף עוד הערות בענין זה, דהרי בגמ' מבואר הסיבת ימין אינו הסיבה שמא יקדים קנה לוושט, אמנם בנוגע לד' כוסות הרי אין כאן חסרון זה, ויש לדון מה הדין אם כן היסב, ואיך שנאמרה התשובה רואים בגמ' דלא רק בדינו דריב"ל אלא בכל הגמ' עוסקין בדיני הסיבת המצה ולא בדיני הסיבת ד' כוסות.

הערה ד' היא קושיית התוס' למה במצה לא נאמר הדין באיזה חלק בהגדה צריך להיות בהסיבה ורק בד' כוסות.

ומכל הלין נתבאר יסוד נפלא וצריך לבאר זה בתוך דברי התוס', שחלוק המחייב הסיבה במצה מד' כוסות, שבמצה עצם המצה הוא אות החירות ועליו חלים דינים דאיסור בועל ארוסתו, ועליו יש דיני לתאבון, ובנוסף לזה חובת הסיבה, ועל זה יש סוגיא לענין שמש

חלקים צריך להסב, וכן יתכן לענין שמש דפשוט שהוא מחויב להסב, וכל דברינו מבוארים מתוך דברי המאירי שמקדים לנו דין הסיבה במצה, מכח דין המשנה לתאבון, וזהו מקור גדול לכל דברינו.

ועוד, משא"כ בד' כוסות החובת הסיבה בא לא מצד הכוסות עצמם, אלא להיפך על מה שהכוס נאמר עליו, שלענין זה יש מחייב הסיבה, וכיון שכן הרי אין דין לתאבון, ובוועל ארוסתו, ותלוי באיזה

סימן ר"פ

כנגד מזה תיקנו ארבע כוסות

המרדכי למה לא הוזכרו ד' לחמים, אלא רק ד' כוסות, דאם היינו סוברים רק את הטעם משום ד' לשונות של גאולה, היו יכולים לקחת גם ד' לחמים, ולכך הוצרכנו גם לטעם הירושלמי שהוא כנגד ד' כוסות שהוזכרו בחלום.

והנה בדבריו יש כאן תשובה לעצם השאלה למה צריך ב' פסוקים, אמנם מדברי רש"י נראה דעדיין צריך להוסיף עוד בזה, דברש"י לא הביא את שניהם ביחד, ומשמע מדברי רש"י דבמשנה לא היה מספיק לומר עכ"פ הסיבה לד' כוסות הוא כנגד ד' לשונות של גאולה, אמנם בגמ' דריב"ל מחייב נשים שאף הן היו באותו הנס לענין זה שוב רש"י צריך להוסיף עוד מחייב של ד' כוסות כנגד הכוסות אצל פרעה וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה כתב החינוך (בסוף מצוה כא) דנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, והקשה המנחת חינוך (אות ו) וז"ל: דבר זה חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים, כיון דהוי

טעם אחד במשנה וטעם שני בגמ'

ברש"י במשנה (דף צט. ב) פירש טעם ד' כוסות, וז"ל: כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם בפרשת וארא עכ"ל (ירושלמי פ"א ה"א).

אמנם בגמ' פסחים דף קח' על דברי ר"י בן לוי דנשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, פירש"י: 'שלשה כנגד שלשה כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר, ורביעי - ברכת המזון' [והוא מהירושלמי פ"א ה"א, וכפשוטו השייכות לפסח היא שמאז התחילה הישועה על ידי פתרון החלום דיוסף, דמזה בסוף נצמח הישועה] וצ"ב בדברי רש"י שכן בירושלמי עצמו יש את ב' הטעמים, אמנם אינו מובן מה הטעם דבמשנתנו כתב טעם אחד ובגמ' כתב עוד טעם וצ"ע.

והנראה בזה בהקדם מה דכתב בבגדי ישע (על המרדכי) לישב קושיות

יחלק שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח שלל תקפמ

ולפי"ז נראה לדון לענין ד' כוסות דאם היה נתקן לאכול ד' לחמים כנגד ד' לשונות של גאולה הרי זה נתפס במצה שהוא מעצם החיובים של הסעודה, ונשים איתקיש לכל מצוות הלילה, וכיון שכן לא יהיה צריך טעם חדש לחייב נשים בד' כוסות, אמנם מאחר שהחיוב הוא בד' כוסות הוא אינו רק מצד ד' לשונות דגאולה אלא שנלמד מכוס פרעה וכיון שכן הוא ענין בפנ"ע ואינו נכלל בכל חובת הסעודה ומשום הכי צריך לטעם חדש לחייב נשים.

ולפי האמור מבואר דברי רש"י להפליא דעד שמגיע לגמ' בדף ק"ח אין נפק"מ באיזה אופן הזכר הוא לד' כוסות, אם הוא באופן של ד' לחמים או ד' כוסות, אמנם מאחר שהגמ' מחייבת נשים בחיוב במיוחד א"כ בהכרח שנלמד כאן חובת ד' כוסות דוקא ולא בד' לחמים, והוא חיוב בפנ"ע, דבלא זה אין נשים מחויבות ולזה הביא רש"י המקור מכוס פרעה.

מ"ע שהז"ג ונשים פטורות. ור"מ פ"ו גבי אכילת מצה כתב מפורש דנשים חייבות כמבואר בש"ס, אבל כאן לא כתב זה ולא מצאתי זה בשום מקום, ועיין ר"מ פ"ב מהלכות עכו"ם חשיב המ"ע שהז"ג שנשים חייבות קידוש היום אכילת מצה ופסח ושמחה והקהל ולא חשיב זה מה"ת יתחייבו נשים במצוה זו. ולו' הטעם שנשים היו ג"כ באותו הנס כמו מ"מ וד' כוסות כבר הוכיחו התוס' דד"ז אינו אלא דרבנן עכ"ל.

והנראה בזה בהקדם דברי הר"ן בפרק כל כתבי (שבת דף קיח) וז"ל: וכתב ר"ת ז"ל דנשים חייבות בג' סעודות, וכן נמי לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן. ואין צורך שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן [ברכות דף כ, ב] מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה ובכלל זה הוי כל חיובי שבת עכ"ל. ולפי דבריו נראה ליישב לענין סיפור יציאת מצרים דמאחר שחייב במצה חייב גם בסיפור יצ"מ [וכמדומני שבאחרונים כתבו ליישב כן]

סימן רפ"א

שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח

עד שתחשך. אפילו עני שבישראל לא יאכל 'עד שיסב'. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

והנה שאר דיני המשנה הם הלכות בדיני ההכנה לערב פסח, ובדין הראשון

ובביאור השייכות בין ג' דיני המשנה של איסור אכילה חובת הסיבה לעני והחובה ליתן לעני ד' כוסות

הנה איתא במשנה (פסחים צט:): 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם

של המשנה הוא האיסור לאכול ער"פ בכדי להכין שיהיה אכילתו בפסח לתאבון או שלא יהיה אכילה גסה, וכן דין הסיפא של המשנה שגבאי הצדקה צריך ליתן לעני ד' כוסות, הרי הלכה זו בודאי הוא שייך לזמן של ער"פ, שצריך לסדר שיהיה לכולם ד' כוסות, וכן נלמד מזה דצריך העני אף למכור כסותו [וזהו בערב פסח], וכן שאר ההלכות הם הלכות בעסק ההכנה של ער"פ.

אמנם ההלכה באמצע המשנה דאפילו עני שבישראל לא יאכל 'עד שיסב' כלומר דבא לומר שחובת הסיבה הוא כולל בזה אפילו עני, לכאורה הוא צ"ב מה השייכות בזה לדיני הכנה של ער"פ, וכי בליל הסדר לא יוכל להכין את זה, ומדוע המשנה מלמדת לנו כאן דיני הסיבה, וביותר יקשה וכי בא המשנה ללמד לנו חובת הסיבה, לפני כל שאר דיני ליל פסח, והרי המשנה לא ביארה אפילו חובת מצה ולמה כבר הביאה את חובת ההסיבה, דבשלמא חובת שתיית היין שבאה המשנה לבאר זהו משום שמוטל על גבאי צדקה כבר בער"פ ליתן לעני דבר זה. אמנם לענין הסיבה אינו מובן מהו הענין בזה כאן.

והנראה בזה בהקדם עוד קושיא, דיש להבין מהו החידוש 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב' ומדוע היה בכלל סברא לומר שהעני יהיה פטור ממצות הסיבה, ולמה יהיה הוא חלוק מכל אחד ואחד שמוטל עליו חובת הסיבה, ועו"ק מה הטעם דנשנה כאן רק החידוש דגם העני צריך להסב, ולא כתבה המשנה מקודם את עיקר דיני ההסיבה.

ובאמת נראה דקושיא חדא מתורצת בחברתה, דהנה כתב הרשב"ם וכן רש"י, בפירוש הדין שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב: "בערבי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השלחן זכר לחירות" הרי דהדגיש הרשב"ם לא רק חובת הסיבה, אלא גם דצריך לזה שולחן ומטה, ולפי האמור נפלא החידוש של המשנה, שאינו עוסק בחיובי הסיבה גרידא, אלא רק בחיובים והכנות שהם בערב פסח, והיינו שמכיון שנלמד בחובת הסיבה את האופן איך להסב וצריך לזה שולחן וכן מטה, ומסתמא העני אין לו דברים אלו, וצריך לסדר לו דברים אלו, וממילא זהו מדיני ערב פסח, דצריך הגבאי לסדר דבהגיע ליל הסדר יהיה לו להעני דברים אלו, גם מקום להסב על השולחן ועל המטה, ובזה יובן דבאמת כל דין ההסיבה של כאן הוא מן ההלכה של ההכנה שבערב פסח, וכל דיני המשנה כוללים כולם בענין אחד בהלכות הכנות לער"פ.

[**אמנם** בתוס' שם (ד"ה אפילו) רואים שנקט התוס' שלא צריך העני להסב על השולחן ועל המטה, וזהו גופא החידוש בעני שמ"מ צריך להסב, ולתירוץ השני בתוס' החידוש בעני הוא דהיה ס"ד דכיון דהוא רעב היה צד לומר שעליו לא נאמר הדין שצריך להמתין, ולפי"ז הרי הוא ממש המשך הדין של מה שאמרו ברישא של המשנה בחובת ההמתנה שלא יהיה אכילה גסה, אמנם לאידך תירוץ בתוס' דס"ד שיפטור בהסיבה העני, ומכל מקום הוא אין חייב במטה ושלחן עדיין נשאר

יחלק שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח שלל תקצא

חובתו, הרי שוב דהוא אסור לאכול וכמו ברישא של המשנה שאסור לאכול בער"פ, כיון שאין אכילה זו משום המצוה.

אמנם קשה לומר כן כיון דאיסור אכילה הוא משום לתאבון לקיים מצות אכילה מצה, וא"כ יש לומר דאפילו אם הוא אכל בלי הסיבה וההלכה הוא שהוא צריך לחזור כדברי התוס' שם, אבל המצוה מן התורה דבערב תאכלו מצות הוא קיום מן התורה, אפילו לדעת תוס' ורק קיום מצות הסיבה לא קיים, ולפי"ז לא יהיה לו איסור אכילה, אמנם יש לדון ולומר דזה יהיה תלוי במחל' הרמב"ם ותוס' לפי מה דאיתא בחדושי הגר"ז האם מה דצריך לחזור ולאכול כשלא היסב אם זהו בשביל קיום ההסיבה, או שהוא לקיום מצות מצה, ואם ננקוט דהוא לקיום מצות מצה קצת מיושב.

אמנם לדעת תוס' (ד"ה סמוך למנחה) שכתבו דבאותו סעודה מותר לאכול ואין חשש אכילה גסה בתוך הסעודה, בודאי אי אפשר לומר מה דכתבנו כיון שאין איסור בתוך הסעודה, וכל מה דכתבנו אפשר לומר רק לפי דברי הרשב"ם, אמנם לפי הרשב"ם עדיין יש להעיר אם אפשר לומר כן.

אם החיוב לאכול מצה בליל ט"ו אין זה חובת אכילה לחודיה, אלא דהוא חובה לקבוע את הסעודה על המצה

והנראה בזה. דיש לדון ולומר דנלמד במשנה חובת סעודה, והחיוב לאכול מצה בליל ט"ו אין זה חובת אכילה לחודיה החיוב של 'בערב תאכלו

לנו ההערה, למה נשנה דין זה בהדי ההלכות שסובב על דיני ערב פסח].

מה הטעם שגם אסור לאכול בלי הסיבה, דהרי הדין הוא רק שצריך הסיבה

איתא במשנה (ריש פרק ערבי פסחים) 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל... אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב'.

והנה יש לדקדק מהו הלשון לא יאכל עד שיסב, דבשלמא ברישא של המשנה הפירוש ב'לא יאכל עד שתחשך' הוא שיש איסור אכילה בכדי שיהיה לתאבון בליל פסח, אמנם כאן לכאורה בודאי אין כאן איסור אכילה לאכול בלי הסיבה, אלא רק דאינו מקיים מצות אכילה כראוי, וא"כ היה צריך להיות הלשון וצריך לאכול בהסיבה וכדומה, או כלשון הגמ' לקמן (בדף קח) 'מצה צריך הסיבה'. והנה בפירוש המשנה, כתבו התוס' (ד"ה ואפילו עני שבישראל) בפירוש השני דהיה ס"ד דעני דלא אכל כמה ימים יהיה לו מותר לאכול לפני הסדר, וקמ"ל דגם לו נאמר איסור אכילה לתאבון. ולפי"ז נפלאים הדברים של המשנה כפשוטו, שבאה המשנה ללמד לנו שגם לעני יש לו איסור אכילה בער"פ וכמו כל אדם, אמנם לדרכו של רש"י והרשב"ם שפירש המשנה לענין הסיבה חוזרת הקושיא למה נקטה המשנה בלשון של איסור, וצ"ע.

והנה יש לדון דכיון דאם יאכל בלי הסיבה יהיה צריך לחזור ולאכול, וכמבואר בתוס' לקמן (דף קח) ולפי"ז הרי נמצא שמה דאכל מקודם לא יצא ידי

מצות' אלא דהוא הלכה איך לקבוע את הסעודה על המצה, והיינו דכאן נקבע חובת סעודה, מחמת דסעודת ליל הסדר צריכה להיות בדרגה יותר מסעודה של כל שבת, וזהו הדין של הרישא דמורה ר"י בפסח דיש חובת סעודה ביותר, וע"כ יש איסור אכילה לפני פסח, וגם הדין השני, זהו הלכה שנאמרה לא על חובת הסיבה לחודא, אלא על חובת הסיבה הנאמר בכל הסעודה, וכמבואר בדברי הגר"א, וא"כ נלמד במשנה דין אחד של חובת אכילה בליל הסדר לקבוע הסעודה, וגם מתיישב לפי"ז המשך ב' ההלכות של המשנה, וגם קצת הלשון לא יאכל, ועיין בהמשך דברינו דיבואר נקודה זה ביתר אריכות.

ונראה להביא כמה מקורות דחובת המצה בליל ט"ו הוא מחובת הסעודה, ובהכי יבוארו כמה פרטים בדין המשנה ואבאר:

בסוכות בליל ט"ו אסור לאכול אפילו בזית חוץ לסוכה

א. איתא בטור (או"ח סי' תרל"ט) דבליל ט"ו בסוכות הגם בדרך כלל שיעור אכילה המותר חוץ לסוכה הוא עד כביצה, כיון דבפחות מזה אינו חשוב סעודה, אבל בליל ט"ו דעל ידי דמקיים מצות אכילת ט"ו ט"ו בכזית א"כ הוא שיעור חשוב ואסור לאכול כזית חוץ לסוכה בליל ט"ו, ע"כ. וישל"ע דאם חובת אכילה במצה לאכול כזית מצה אינו מצד חובת סעודה אלא דהוא חיוב בפנ"ע

ושיעורו בכזית כמו כל שיעור אכילה בתורה דהוא בכזית, א"כ צ"ע דאיך רואים מכאן דבכזית הוא שיעור סעודה וחשיבות, דלכאורה הוא רק שיעור של מעשה אכילה, וא"כ למה יהיה אסור לאכול כזית חוץ לסוכה, הגם דמתקיים המצוה ט"ו ט"ו אבל אין זה חובת סעודה וקביעותו דנשתנה, וע"כ מוכח מזה דחובת מצה הוא חובת סעודה, ואם מקיים זה בכזית ע"כ דהוא שיעור סעודה, ולפי"ז מחדש הטור דבסוכות בליל ט"ו כיון דאת השיעור של קביעות הסעודה מקיים בכזית, א"כ אסור לאכול שיעור זה חוץ לסוכה.

הטעם שאיסור לתאבון בע"פ, הזמן שלו הוא מן המנחה ולמעלה

ב. במשנה נלמד דיש איסור לתאבון בע"פ, והזמן לזה הוא מן המנחה ולמעלה, וישל"ע טובא למה נקבע השיעור בזמן זה, וע"כ דבעת מנחה מתחיל כבר הזמן לילה, ובאמת בפסח יש להעיר דיש זמן רב אח"כ בהמשך הסעודה, וכמבואר בתוס' שם שהפסק ההגדה הוא גדול, עד כדי דנחשב זמן סעודה אחרת, ולפי"ז סמוך למנחה הוא כחלק מזה דמאז התחיל הזמן. ועל כרחק שהוא מצד הגדרת חובת סעודה הדין דלתאבון ומכח המצוה נקבעת כן, ומעת הקידוש נחשב שהוא התחלת הסעודה לענין דין זה, וע"כ מחשבין בשיעור זה, ולא בשיעור בפועל עד שהוא אוכל הכזית מצה של מצוה, וזהו ראייה על הגדרת החיוב מצה בתורת סעודה.

יחלק שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח שלל תקצוג

הרמב"ם ז"ל עכ"ל. והובאו הדברים
בב"ח (סי' תע"ב ס"ה).

והנה כפשוטו ההכנה בדברי המהר"ל
הוא בדומה למה דאיתא מהנצי"ב
[בהגדת אמרי שפר, ועי' עוד בזה באבני
נזר סי' שע"ז] דיסודו הוא שאפילו אם
מקיים המצות באכילת כזית, אבל בליל
ט"ו המצוה נמשכת על כל הלילה. אמנם
נראה לדון דיש לבאר זה באופן אחר:
והוא כמו שביארנו שכל החיוב דמצה
הוא נקבע בתורת סעודה, ורק שבדיעבד
יכול לקיים זה בכזית לחוד, ולפי"ז הרי
יתכן להתחיל הסעודה אפילו לפני הקיום
של הכזית הראשון דבערב תאכלו מצות,
דלפי הנצי"ב אי אפשר לומר כן ורק
שצריך הוא מקודם לקיים המצוה ושבו
אפשר להמשיך לעוד כזיתים.

ולפי"ז מדברי הרשב"ם הללו מוכח ב'
דברים: א', שצריך לבאר שיטתו
ע"פ שיטת המהר"ל, ב', שכל האופן
לבאר דבריו הוא שהגדר בדברי המהר"ל
הוא לימוד בגדר חובת סעודה, ובאופן
זה יכול לקבוע הסעודה אפילו לפני קיום
המצוה, וכל הדין דלתאבון הוא על
קביעות הסעודה.

והנה נראה שדבר זה הוא תלוי במחל'
ראשונים, דהנה איתא בגמ' פסחים
(דף לו) בדין לחם עוני שנוהג רק ביו"ט
ראשון, ובראשונים נתקשו בזה שהוא
חיוב רק בליל ט"ו, ונחלקו הראשונים
האם הפירוש הוא כל ליל ט"ו, או רק
החלק כזית שיוצא למצוה, ועי' במאירי
דמסתפק האם בכל הסעודה הראשונה
אסור לאכול מצה עשירה, או דכוונת

בדברי הרשב"ם שחל איסור לתאבון על
חובת סעודה אפילו שאינו יוצא ידי
חובת מצה

ג. בשיטת הרשב"ם (בדף ק"ט:) מבואר שם
שיטתו דהמצוה שאוכל באחרונה הוא
הקיום מצוה, ולפי"ז צ"ע מדין המשנה
שיש איסור אכילה ערב פסח משום
לתאבון, שהרי הוא ממנ"פ אינו אוכל
את הכזית מצה האחרונה אלא רק בסוף
באכילת אפיקומן, ואיזה לתאבון יש בזה,
ובהכרח דנקבע הלתאבון לחובת סעודה,
שהיא נקבעת על אכילת מצה ואפילו
שקיום המצוה הוא רק בסוף, ולכאורה
זהו ראייה נפלאה להגדרה זו.

אמנם צריך להוסיף בזה כהקדמה את
דברי המהר"ל (גבורת ה' פרק מח)
שכתב לבאר שכל האכילה בליל הסדר
צריכה להיות בהסיבה, וז"ל: "ומהא
דקאמר ר' יהושע בן לוי השמש שאכל
כזית מצה בהסיבה יצא, יש לי ללמוד
מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל
מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסיבה,
דאף על גב דיוצא בכזית אחד אם אכל
הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף
שיהיה כל אכילתו במצוה ולפיכך יש לו
לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה
שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט
השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא,
אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה
ואי אפשר לו להסב אבל שאר כל אדם
יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת כזית
שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין
זה שיוצא בו אבל אם אכל יותר הכל
נחשב אכילת מצה של מצוה, ולפיכך
למה יבטל עצמו מן המצוה, וכן פירש

הגמ' היא רק לכזית הראשון שיוצא בה ידי חובה. ועי' עוד בריטב"א בשם הרא"ה והמהר"ם חלאוה, שכתבו שרק מצה שהיא חובה קאמר, אבל בשאר פתו מותר. ולפי"ז זכינו להבין דברי המהר"ל שכל ליל ט"ו נכלל בקיום מצות בערב תאכל מצות, ומה שמדויק בתוס' בכמ"ד שאינו כן, כבר מבואר הדבר במחל' ראשונים כאן בפירוש הגמ' לענין לחם עוני, האם נכלל בזה כל ליל ט"ו או לא.

הטעם שבתוך אותה סעודה מותר לאכול לשיטת תוס' והרשב"ם

בריש פרק ערבי פסחים (דף צט, ב) נלמד במשנה איסור אכילה בערב פסח ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, הרשב"ם ורש"י פירשו דהוא בכדי שתהיה אכילתו של מצה לתאבון, והתוס' פירשו דהוא משום חשש אכילה גסה, והק' התוס' שם, ממה דאיתא בגמ' לקמן דמותר לאכול בליל הסדר בציקות של עכו"ם שאינו לשמה ואינו יוצא המצוה, ובלבד אם יאכל בסוף כזית של מצוה באחרונה, והרי למה מותר לאכול אם נלמד במשנה שיש איסור אכילה מחשש אכילה גסה, ותירץ התוס' שבאותו סעודה אין חשש שיכול לבוא לידי אכילה גסה, עיי"ש.

והנה בשיטת תוס' מבואר דהאיסור אכילה בער"פ הוא משום חשש דיבוא לידי אכילה גסה, וכן מבואר שם בתוס' הקודם (ד"ה ערבי) דאיסור אכילה בער"פ הוא גם בפסח שני, והגם דבפסח שני הוא צריך להיות נאכל על השובע, ולא לתאבון, וע"כ דכל החשש הוא לענין

אכילה גסה. והנה לפי"ז יש לבאר דכל המהלך בתוס' דאין חשש באותו סעודה, יש לבאר זה לענין החשש דאכילה גסה, אמנם אם הטעם הוא משום דצריך לאכול לתאבון ולהידור מצוה כדברי הרשב"ם לענין זה מה הנפק"מ באותו סעודה סו"ס אין זה לתאבון על החלק המצה וצ"ע.

ולפי"ז הרי צ"ע בדברי הרשב"ם ורש"י שפירשו שאיסור אכילה בער"פ הוא משום לתאבון ולא מחשש איסור אכילה גסה, דא"כ איך יתורץ קושית התוס' ממה דמבואר בביריתא שיש היתר לאכול בציקות של עכו"ם בתוך הסעודה, דאפילו אם בסעודה אחת אין חשש אכילה גסה אבל בודאי אין זה לתאבון וחסר בהידור כאן.

לדעת הרשב"ם כל אכילתו של אותו סעודה הוא קיום לתאבון והידור מצוה משא"כ לדעת תוס'

והנראה לומר בזה דהרשב"ם ורש"י לא יכלו לתרץ כמו תירוצ' התוס' וכמו שבארנו דלענין המעלה של הידור מצוה גם בתוך אותו סעודה חסר זה, אמנם יש להם תירוצ' אחר, ולעומת זה גם התוס' לטעמיה לא יכלו לומר תירוצ' זה, והביאור בזה הוא, דלפי הרשב"ם דאיסור אכילה הוא משום לתאבון ולהידור מצוה, יש לומר דכל דבתוך אותו סעודה הוא קיום של לתאבון, דאפילו אם בהגיע לכזית מצה באחרונה אין בו לתאבון, אמנם כבר חל על כל תורת הסעודה דין לתאבון, וביותר הדברים מבוארים דהדין לתאבון הוא הלכה בסעודה, שהסעודה שקובעים

יחלק שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח שלל תקצה

הוא עשה דלאחר הדיבור, ולמה לא ידחה ל"ת דחדש.

והנראה לדון בזה דיש לומר דס"ל שבלייל הסדר אין חיוב בפנ"ע של פת, ורק כל החיוב פת וסעודת יו"ט נתקיים בחובת בערב תאכלו מצות, וכיון שכן ממילא אינו מצוה בפנ"ע ואינו יכול לדחות, והוא חידוש גדול וכבר נתבאר עצם הענין בכמ"ד, ומ"מ הקושיא נשארת בנוגע ליום המחרת ביום ט"ו למה לא אכלו, אבל עכ"פ בנוגע לליל הסדר הרי אין כאן חובת סעודת נפרדת, אמנם ענין זה צריך לבאר עדיין, ועי' היטב בהלכות אפיקומן (סי' תפא) וכן בנוגע אם יש לו רק כזית אחד מצה, והוא בקיצור האם בנוסף לחובת מצה יש עוד מצוה נוספת לאכול אפיקומן או שהכל נכלל במצות מצה, והארכנו בזה בריש פרק ערבי פסחים שנשנית כל דין סעודה ביחד עם חובת מצה, וכן בנוגע לתוספת יו"ט שיאכל עכ"פ כזית מצה של חובת סעודה מוקדם ובהכרח שהוא חד חיוב.

ויש לדון שזה יהיה תלוי במחל' ראשונים, דהנה במצות מצה כתיב "לחם עוני" ובגמ' פסחים (דף קט"ו) נלמד מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן, בליל פסח יש לאוכל פרוסה, ובדעת רש"י והרשב"ם שם, יש להכין פרוסה כדי לברך עליה 'על אכילת מצה' אבל מלבדה יש להכין עוד ב' מצות שלימות כדי לברך עליהן המוציא, שאין ליל פסח שונה משאר יו"ט, וכן נפסק בשו"ע (תע"ג ס"ד), אמנם דעת הר"ף שם שאע"פ שבשאר יו"ט בוצעים על ב' ככרות,

מצות אכילה מצה בליל ט"ו יהיה נאכל לתאבון, והרי הוא הגיע לתוך אותו סעודה לתאבון, נויש"ל עוד סברא דגם על החלק המצה דכל שבעה יש את הקיום דלתאבון, וכיון שכן גם בזה מקיים דבר זה]. וע"כ לפי הרשב"ם לא קשיא ליה בכלל קושיית התוס' מבציקות של נכרים, ורק לפי התוס' דיש כאן חשש אכילה גסה לא מהני דבר זה, דסו"ס המצה דצריך לקיים המצוה יש לחשוש דלא יקיים המצוה, ולענין זה מתרץ תוס' דאין חשש בתוך אותו סעודה, וכל אחד ואחד לטעמיה אזיל.

חובת סעודה בליל פסח נכלל בחובת מצה ואינו מצוה בפנ"ע של חובת סעודה

הנה בגמ' (ר"ה דף יג') מבואר שכלל ישראל בשנה ראשונה בכניסתן לארץ לא אכלו מתבואת הארץ עד ממחרת הפסח, שהיה כל התבואה נאסר להם משום חדש. והקשה התוס' בקידושין (דף לח.) ממה דאיתא בירושלמי שהקשה למה לא אכלו מצה מחדש, ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש. ומתרץ דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דאחר הדיבור, א"נ י"ל דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני.

וחנה בשו"ת אור המאיר (סי' כ"א) הקשה על תירוצי הירושלמי דעשה שקודם הדיבור אינו דוחה ל"ת לאחר הדיבור של חדש, דלפי הר"ן (בסוכה דף כז) שאכילת פת ביו"ט הוא מצוה מהתורה, אם כן אין הכא נמי דאין בכל מצות עשה דמצוה לדחות איסור חדש, אבל חיוב סעודה

ולא על אכילת מצה דבערב תאכלו מצות, וע"כ שהוא אחד חובת סעודה בהדי זה, אמנם לדעת תוס' באמת אין ראיה לזה.

בליל הסדר בכל אכילת מצה ומצות מרור
וכן בד' כוסות אין משגיחין בעונג יו"ט
ומזה איתקיש לסוכות

יש להעיר באכילתו של המצה שאוכלין בסוף אחר כל ההגדה שלכאורה הרי הוא מצער את עצמו בזה, ולמה משום עונג יו"ט אין אוכלין מיד ושוב יכול לספר [אמנם יש משמעות בראשונים שאם לא יעשו כן הרי לא יספר כראוי], וכן בעיקר מצות אכילת 'מרור' יש להעיר מצד שהוא מניעת שמחת יו"ט, וכן יש להעיר בהנהגת ר"י בגמ' (נדרים דף מט, ב) שמצינו שהיה מצער עצמו בשתיית ד' כוסות שמפסח עד שבועות היה בצער מזה [וכעין זה מצינו בירושלמי (שקלים דף ח') ברב יונה כדבר זה], ויש להעיר מה עם שמחת יו"ט, וכן יש להעיר ממה דמצינו בראשונים (בדף קח, ב) שהיה צד דמשום שמחת יו"ט בליל הסדר יהיה צריך ד' כוסות ולמה יהיה כן.

ומבל הנ"ל נראה לדון שבלייל הסדר חובת אכילה מצה הוא מופקע

מ"מ בפסוק כאן נתמעט, ודיו בפרוסה עם מצה שלימה, וכן כתב הרמב"ם (חור"מ פ"ח ה"ו). ולכאורה יש לדון דלפי רש"י חוץ מצד קיום לחם עוני שמחייב להיות פרוסה הרי מצד חובת סעודת המוציא שהוא חובת סעודת יו"ט הרי צריך לחם משנה שלימות, אמנם לדעת הר"ף כל החיוב סעודה הוא לקיים זה בהדי הקיום של מצוות מצה בליל הסדר, ובליל הסדר המצוה הוא לחם עוני, ואדרבה הוא מקלקל אם מביא שני שלימות, ולדעת רש"י הטעם שאינו מקלקל הוא ג"כ תלוי הא בהא, דכיון שחוץ מצד חובת לחם עוני וקיום מצוה דבערב תאכלו מצות, יש חובת סעודה וע"כ אין זה סתירה לעניות, משא"כ לדעת הר"ף, שכל החיוב הוא מצד חיובא דמצה, וזהו הקובע את כל חובת הסעודה, אשר על כן אין מקום שיהיה זה שלימה וגם זה מקלקל וכהנ"ל.^א

ובמק"א נתבאר מריש פרק ערבי פסחים בסדר ג' דינין של המשנה, האיסור אכילה ער"פ לתאבון, וחובת הסיבה הנשנית שם, בשיטת הרשב"ם במצות מצה שנאכל רק לבסוף, ונמצא שכל דין המשנה שם לענין איסור לתאבון וקיום מצות הסיבה, כולל על הסעודה,

א. והנה איתא בגמ' מגילה דף יג' 'ויעבור מרדכי' שביטל הפסח, ובחז"ל מבואר דהיינו שביטל מצות מצה, וישל"ע דהרי ביטל גם את מצות יו"ט ולמה רק את המצה, והגם שחובת המצה היא יותר גדולה מחובת סעודה, אמנם למה נחשב הביטול רק לענין המצה, אמנם לפי הנ"ל הרי חובת מצה אינו בנפרד מחובת סעודה והכל הוא אחד וחובת הסעודה הוא על ידי הקיום בהלכות המצה, ומזה שביטל המצה נכלל בזה גם ביטול מצות אכילה מצד יו"ט וא"כ היינו הך.

והיינו שכיון שכן הלחם עוני מגדיר ביטול, ושונה אופן אכילתו וקיום הסעודה דלחם משנה מאופן דלחם עוני.

יחלק שייכות דין הסיבה לדיני ההכנה של ערב פסח שלל תקצו

מרור טעם מרור בעינן ולא סגי בבליעה ובמצה אמרינן דיצא בבליעה דבליעה נמי אכילה מקרי, והא חד יאכלוהו אתרוויהו קאי על מצות ומרורים יאכלוהו ומשמע דיאכלוהו אשלשתם קאי אפסח ואמצה ואמרור עכ"ה.

ונ"ל ליישב דלא דמי אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת מצה אף על גב שהיא זכר לגאולה וחירות מ"מ עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו, אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לוימרורו את חייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לוימרורו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן, ובמצה יוצא דגם במצרים אכלוהו למלאות הכרס עכ"ל.

הרי דמבואר להדיא דחובת מצה הוא חובת אכילתו ומילוי הכרס, ובהכי מבואר כל החומר באיסור אכילה ערב פסח, דכל חובת אכילת המצה הוא לדבר זה, ואינו מעשה אכילה דמצוה אלא הוא חובת סעודה למלא הכרס, ואין דברי הלבוש באים להגדיר חובת סעודה, אמנם הלימוד מדבריו שהוא בכדי לשבוע שזהו כל ענין הלחם וקביעות הסעודה.

הסיבה בכזית של מוציא מצה

הנה במצות הסיבה, מבואר בגמ' להדיא דמיסב בשעת אכילת המצה וד' כוסות ע"י בגמ' (פסחים דף קח) אמנם

מפטורי מצטער ועונג יו"ט, וקיומו של היו"ט בליל הסדר הוא סוג של עבודה, והוא לגמרי גדר אחר משמחת יו"ט, וכיון שכן לפי האמור נראה לדון בשיטת הראשונים בסוכה לענין מצטער בסוכה בליל ט"ו [ע"י בגמ' סוכה דף כ"ז ובראשונים שם, וכן בגמ' ברכות דף מ"ט, ב, ובתוס' וברא"ש ובתשובה הרשב"א, ובשיטת הרא"ש נלמד היקש ט"ו ט"ו דמחויב לאכול בליל סוכות], ומגדירים זה שהטעם בליל ט"ו דסוכות שאין בזה פטור מצטער דהוא מכיון שחובתו אינו מצד ישיבת סוכה אלא רק שנלמד מפסח, ושם בפסח אין בו פטור דמצטער, והוא רק מצות אכילה, ומשום הכי אין פטור מצטער, אמנם להנ"ל יש להטעים זה ביותר, דלא רק שלא מצאנו דין מצטער בפסח, אלא גם שכל הגדר בחובת אכילה מצה וקיומו הוא בהפקעה מדיני מצטער, וכיון שכן זה נכלל בחלק של הג"ש שאין בו פטור דמצטער, ועיין בזה.

מקור מדברי הלבוש דעיקר חובת המצה הוא חובת סעודה ובדומה לאכילתם במצרים.

וחנה הלבוש (סי' תע"ה ג) מבאר הטעם דבלע מצה יצא ובלע מרור לא יצא, וז"ל: וצ"ע מאי שנא מרור ממצה דאמרינן גבי מרור טעם מרור בעינן וליכא, וגבי מצה נמי טעם מצה בעינן כמו שנתבאר לעיל (סימן תס"א סעיף ד') ואפ"ה אמרינן דאם בלע המצה יצא ולא מתבטל טעם מצה בבליעתו, ועוד דגבי

הדין שדקדק בדברי הטור שיש מקום להסב באכילת הכזית דמוציא מצה.

והנראה לומר דזה יהיה תלוי בב' תירוצי התוס' בפסחים (דף קח) ששם בגמ' נתבאר מחל' באיזה כוסות יש להסב, אם בתרי כסי קמאי, או בתרי כסי בתראי עיי"ש, והקשה התוס' שהרי גם במצה צריך להסב וזהו אחר שאמר הגאולה, ואמאי שם לא אמרינן מה דהוה הוה, ותירץ התוס' וז"ל: ואף על גב דמצה צריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה, שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין, ועוד ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים, ועוד שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו ואף על גב דהוויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות עכ"ד.

ויש לדון דלפי מה שתירץ התוס' שעצם המצה מחייב הסיבה מכיון שהוא זכר לחירות, הרי מצה זה הוא רק המצה שמקיים המצוה עמה ולא המצה דהמוציא מצה, אמנם לפי התירוצ' הראשון של התוס' שהמצה הוא עיקר הסעודה, יש"ל דהמצה של ה'מוציא מצה' שבא לעיקר הסעודה שהרי הוא המצה של הסעודה נכלל בחיובי ההסיבה, וזהו שיטת הטור דהביא החק יעקב שיש להסב גם על זה.

אמנם התוס' מסיים להדיא 'מה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן. הרי להדיא שאין כאן הסיבה על המוציא מצה, ועכ"פ דברינו הוא דלפי הטעם הראשון של

הרמב"ם הוסיף לזה שיסב גם בכל הסעודה, וכן פסק הרמ"א (סי' תע"ה ס"ה) אמנם כתבו הפוסקים לענין המרור שאין להסב עיי"ש, [ולענין אם צריך להסב באפיקומן עי' בראשונים ובפוסקים בענין זה, וכן באכילת כרפס נחלקו הדעות] ועוד מצינו עוד נידון בהסיבה בדברי החק יעקב, ויש לדון הרבה בזה, דהנה כתב החק יעקב (סי' תע"ה ס"ק ז) וז"ל: 'עיי'ן לעיל סימן תע"ב ס"ק ט"ו שכתבתי בשם מהרא"י [תרומת הדשן ח"ב סימן קנב] דכזית המוציא אין צריך הסיבה. אכן מדברי הטור משמע דשניהם בעי הסיבה, וכן נוהגין, עכ"ד. הרי לנו נידון חדש בכזית ראשונה שאוכלין בשביל מוציא מצה האם צריך לאכול זה בהסיבה.

והנה לפי הרמב"ם ששאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, לכאורה יש"ל בפשטות שיהיה בדין לעשות זה בהסיבה, אם לא שיש לדון גם בדברי הרמב"ם ולומר שזהו רק בהמשך אכילתו שלאחר הכזית מצה, דמאחר שאוכל מצה ושותה בהסיבה ד' כוסות דאז גם בהמשך אלו הדברים יש מעלה לעשות זה בהסיבה, אמנם בעת תחילת הסעודה כשעדיין לא אכל את הכזית מצה של מצות אכילת מצה אלא רק את הכזית הראשון בשביל מוציא מצה יש לדון בזה, ויש לדון בזה טובא ועי' במקור"א שבארנו שהגדר בחובת הסיבה בכל הסעודה הוא שאינו נקבעת דוקא על המצה שמקיים המצוה ורק עצם הסעודה הוא דבר ששייך לחירות, אמנם מדברי החק יעקב משמע מעיקר

יחלק עוד בענין ד' כוסות - ובדיני הסיבה שלל תקצט

התוס' יש מקום לדון בזה, וכן לפי הטור יהיה כך הביאור והגם שפשוט שיש לחלק דאפילו המצה בשביל הסעודה זה רק המצה שהוא מקיים בה המצוה.



סימן רפ"ב

עוד בענין ד' כוסות - ובדיני הסיבה

ונראה לדון עוד קצת מקור להרשב"ם ותוס' שנלמד מחובת ד' כוסות שהוא לקיום שמחת יו"ט, וביארנו שזה שייך לומר רק אם הגדר בחובת המצה וד' כוסות הוא מדיני סעודה, ונראה דהמקור לזה, הוא מקושית המרדכי בריש ערבי פסחים (רמז תרי"א ד"ה ולא יפחתו לו), שהקשה למה תיקנו ד' כוסות משום הד' לשונות של גאולה, ולא תיקנו לאכול דבר אחר כמו למשל ד' לחמים, ואולי שמכאן זה הוכיחו הרשב"ם ותוס' שנתרבה חובת שמחת יו"ט, ומשום הכי בתקנת ד' כוסות ביין הוא סמך שהקיום של ד' כוסות יהיה גם שמחת יו"ט.

אם בשולחן ערוך צריך להקפיד לשתות יין לקיים מצות ושמחת בחגך

ונראה דיש להביא מקור גדול לזה, דהנה הרי לא מצינו מי שיחמיר בסעודת שולחן ערוך לשתות עוד יין, בכדי לקיים מצות שמחת יו"ט, ובהכרח דזהו משום דזה כבר מתקיים בד' כוסות, והנה הרמב"ם כותב לענין מצות הסיבה (פרק ד' חו"מ ה"ח) שכל שתיית הכוס לכתחילה צריכה להיות בהסיבה, וישל"ע האם

חובת שמחת יו"ט בליל הסדר שונה מכאן החיוב לשתות ד' כוסות

א"תא בגמ' (פסחים דף קח, ב) 'שתאן חי יצא אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא'. וברש"י וברשב"ם שם: ידי יין יצא, ששתה ד' כוסות, ידי חירות לא יצא, כלומר אין זה מצוה שלימה, ע"כ. עוד אמרו בגמ': שתאן בב"א ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. וברשב"ם שם: ידי יין יצא, משום 'שמחת יום טוב', וכן בתוס' שם כתבו: 'ידי יין יצא - פי' ידי 'שמחת יום טוב' דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יום טוב אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות.

הרי שרואים בראשונים שצריך ד' כוסות בכדי לקיים מצות ושמחת בחגך, וצ"ע למה יהיה צריך לזה ד' כוסות, ולמה ישתנה השיעור 'שמחה' בליל הסדר, וגם צ"ב שהרי חובת ד' כוסות הוא נלמד מענין אחר לגמרי, ובהכרח דגם חובת ד' כוסות הוא מדין סעודה, ומטעם זה יצא ד' כוסות לענין חובת סעודה.

המהר"ל שיש להסב בכל הסעודה והוא
דין אחד מהמשנה.

מבאר כמה נפק"מ בין שיטת תוס'
והרמב"ם במצוות הסיבה

והנה בשתיית ד', כוסות, מבאר מרן
הגרי"ז לפי גירסת הרמב"ם דיש
בזה ב' חלקים, חדא שתיית ד', כוסות,
וגם ד' כוסות כנגד חירות, וע"כ שתאן
חי ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא היינו
ידי יין של ד' כוסות, ולהיפך בשתאן
בבת אחת ידי חרות יצא וידי יין לא
יצא, ע"כ.

וישל"ע במי ששתה כל ד', כוסות בבת
אחת ידי חירות יצא, אבל מ"מ
ידי יין לא יצא, ועכשיו רוצה להקפיד
לקיים את הידי יין יצא, ולשתות שוב
הד' כוסות על הסדר, האם צריך לעשות
זה בהסיבה, או כיון דכבר קיים את
חלק השתיית יין של חירות וכל שתייתו
הוא רק כדי לקיים ידי יין, א"כ בזה
אין דין הסיבה.

ואולי יש לתלות זה, במחל' הרמב"ם
והתוס', דהזכרנו לעיל, דאם חיוב
ההסיבה בד' כוסות הוא מצוה בפנ"ע
המתקיימת בשתיית ד' כוסות, הכוס
דמראה זה הוא רק החלק של הכוס של
חירות, ולשיטת הרמב"ם יש לדון דאם
כבר שתה בב"א בהסיבה וקיים כל חלק
החירות שבו דלא יצטרך לשתות החלק
של ידי יין בהסיבה, אבל להתוס' דאין
זה מצוה בפני עצמו, אלא דנתקן על
עיקר מצוות הלילה לשתות בהסיבה,
וא"כ כיון דלא יצא כתיקונו במצות

כולל הרמב"ם גם את השתייה בשולחן
עורך ובפשוטו נראה שכן, ויהיה קצת
משמע מזה שיש בנוסף לחובת ד' כוסות
גם חובת יין באמצע הסעודה.

ולפי גירסת הרמב"ם בגמ' כאן יהיה
מבואר להפליא שהרי לדעת
הרמב"ם אין הגמ' עוסקת כלל בחובת
שמחת יו"ט, וכפי שהרחיב לנו הגרי"ז
דהרמב"ם למד מהגמ' שיש ב' דינים
בכוס, אחד מצד חירות, והשני מצד חובת
ברכה עי"ש, ולפי"ז יש לדון שהרמב"ם
אזיל לטעמיה.

ראיה מדברי הגר"א דמזן המשנה נלמד
שחובת הסיבה הוא בכל הסעודה ממה
שדין המשנה הוא חובת סעודה

והנה הרמב"ם כתב (חומ"מ פרק ד' ה"ח)
שבשאר אכילתו ושתייתו אם היסב
הרי זה משובח, וכן כתב הרמ"א (סי'
תע"ב) וכתב הגר"א דהמקור לזה הוא
מהמשנה (פסחים צט, ב) 'אפילו עני
שבישראל לא יסב עד שיאכל' והיינו
שדקדק הגר"א מהמשנה שאין הנידון
דוקא לענין אכילת מצה ורק לענין כל
הסעודה אלא שעכשיו בא התימא למה
המשנה מלמדת לנו דוקא כאן על חובת
הלכתחילה של הסיבה שזה צריך להיות
זה בשאר אכילתו ושתייתו וצ"ע.

אמנם לפי מה שכתבנו שהמשנה איירי
בחובת סעודה, נפלאים הדברים,
ועוד שכל המבנה של המשנה הוא חובת
סעודה, וכן חובת הסיבה נובעת מכח
החיוב בתוך הסעודה, ומכח זה כתב

יחלק

עוד בענין ד' כוסות - ובדיני הסיבה

שלל

תרא

הסיבה בשתייה ד' כוסות בב"א וצריך לחזור ולשתות יהיה הדין כן גם בהסיבה.

עוד יש לדון באופן הפוך והיינו אם שותה ד' כוסות של יין חי, דאז ידי יין יצא וידי חירות לא יצא, האם יש דין לשתות אותם בהסיבה, דכיון דעל חלק זה ממנ"פ כבר אינו מקיים החירות שבו ואז אין דין הסיבה, או לא, וגם בזה יהיה תלוי דלשיטת הרמב"ם מסתבר דלא יסב כיון דאין ענין ההסיבה לשתיית יין חי דאינו יוצא בזה מצות ד' כוסות של חירות, אבל לשיטת התוס' יהיה הדין דמ"מ כיון דזה מחלק של שתיית ד' כוסות א"כ יש בו דין הסיבה דכך הוא התקנה על עיקר מצוות הלילה להסב, ויש לעיין בכ"ז.

הסיבה במטה ושולחן

איתא מתני' פסחים (דף צט, ב) אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ופירש"י והרשב"ם: עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן, עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שהמטה והשולחן הוא חלק ממצות ההסיבה, והכל בכדי להראות החירות, אמנם בתוס' (שם ד"ה ואפילו עני) פי' דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זו דרך חירות, עכ"ל. וא"כ להתוס' קמ"ל ממש להיפך והוא דשייך לקיים מצות הסיבה גם בלא מטה ושולחן, משא"כ מדברי רש"י והרשב"ם החידוש הוא להיפוך דהמטה ושולחן מעכבים במצות הסיבה.

והנראה בשיטת רש"י שהוא אזיל לטעמיה, דהנה נחלקו הריטב"א ורש"י בדרך אכילה בהסיבה האם על ידי זה אוכלים יותר מהר כיון שהוא אינו עסוק בשאר דברים או שזה להיפך, דהנה איתא בגמ' (סוכה דף ו') שהשיעור טומאה בנכנס לבית המנוגע הוא בכדי אכילת פת שיאכל פת חטין ולפתן והסיבה. וברש"י (ד"ה פת חטין) כתב: שהייתו מועטת היא משל שעורים, ובד"ה מיסב כתב: דהיינו דרך אכילה מי שהוא מיסב הוא עסוק באכילה, ואינו טרוד בדברים אחרים, עכ"ל. וברש"י בברכות ובעירובין פירש שע"י שהוא מיסב, הוא נאכל מהר.

והנה הריטב"א כתב: "פת חטים ולא פת שעורים מיסב ואוכלה בלפתן. פי' כולו לקולא, דבפת חטין משתהא יותר שאוכלה דרך תענוג, וכן כשהוא מיסב, כשאוכלה בלפתן פי' שמי שאינו אוכל בלפתן במקום הלפתן מביא בפיו פת, וכן פי' בתוספות, ושלא כפרש"י ז"ל שפי' בפרק כיצד מברכין (ברכות מ"א א') ע"כ".

הרי דמבואר ברש"י כאן דפירוש מיסב הוא, שע"י שאוכל בהסיבה הוא נמצא במצב דאינו פונה לדברים אחרים, ואז הוא אוכל יותר מהר, משא"כ לפי הריטב"א אין הפירוש כן, ורק להיפך דכשהוא מיסב והוא אוכל משתהא יותר כיון שהוא אוכל דרך תענוג.

ונראה לומר דלפי רש"י הרי עצם מעלת הסיבה אינו מעלה של תענוג כדברי הריטב"א ומכאן זה הוא אינו אוכל

מהר, אלא היינו שהוא אינו עסוק בדברים אחרים, ורק מכח זה הוא אוכל מהר, אבל אין זה סמל של חירות, וכיון שכן לדעת רש"י זהו לעיכובא שלמעלת ההסיבה, יהיה האופן ג"כ איך הוא מיסב, דאם הוא אוכל בהסיבה זה מחייב מטה ושולחן ומכח אלו כלים זהו הופעה של חירות, אבל בלי זה אין זה חירות, משא"כ לפי הריטב"א עצם ההסיבה הוא ענין חירות, ולפי"ז יש לפרש שהתוס' יהיה סובר כשיטת הריטב"א ומשום הכי ס"ל להתוס' דיש תורת הסיבה אפילו בלי השולחן ומטה.

האם צריך למכור כסותו בשביל לקנות השולחן והמטה

מתני' פסחים (דף צט, ב) אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ופירש"י ורשב"ם עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן עכ"ל. מבואר מדברי רש"י שהמטה והשולחן הוא חלק ממצות הסיבה, והכל להראות החירות, אמנם בתוס' (שם ד"ה ואפילו עני) פ' דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה שאין לו על מה להסב ואין זו דרך חירות עכ"ל. וא"כ קמ"ל להיפך דשייך לקיים מצות הסיבה גם בלא מטה ושולחן, משא"כ מדברי רש"י והרשב"ם החידוש הוא להיפך דהמטה ושולחן מעכבים ואין הסיבה בלא מטה ושולחן.

והנה לדעת רש"י יש לדון האם צריך למכור כסותו גם בשביל לקנות מטה ושולחן. ונראה שזה תלוי במחל' התוס' והרמב"ם במצות הסיבה, והובא

בחדושי מרן הגר"ז, שאם ההסיבה היא מצוה בפנ"ע וזה נתקיים בעת אכילת מצוה וד' כוסות, נראה דלא צריך כיון דלא נאמר דין מוכר כסותו על זה, אמנם אם ההסיבה הוא מצוה איך לקיים את מצות הלילה של ד' כוסות ומצה, א"כ לכאורה זהו חלק ממכור כסותו לד' כוסות שהוא לקיים המצוה וזהו לעיכובא, וא"כ מכיון שאינו יוצא ידי חובת הסיבה לדעת רש"י בלי שולחן, וכיון שכן זה נכלל בחובת מוכר כסותו.

מה שיעקב אמר ליצחק לאכול בהסיבה הוא בכדי שיאכל מהר וכשיטת רש"י שאם מסיב אוכל מהר

הנה בפרשת תולדות מובא שיעקב אמר ליצחק "שבה ואכלה מצידך", ופירש"י לשון 'מיסב על השולחן', לכן מתרגם אסתחר עכ"ל. והיינו שדייק רש"י שאצל עשו כתיב 'יקום אבי ויאכל' ולא כתיב לשון שבה. והנראה בזה דרש"י כאן בסוכה (דף ו' ד"ה מיסב) אזיל לטעמיה, דלדעת רש"י היכא שאוכל בהסיבה, הרי זה אכילה בפחות זמן, כיון שבהסיבה האדם אוכל יותר מהר, וכיון שכן הרי עשו לא היה צריך למהר, ולכך אמר 'יקום אבי ויאכל' אמנם יעקב אבינו הרי הוא עשה הכל במהירות כדי לקבל הברכות מקודם שיבוא עשו, וע"כ אמר לאביו לישב על השולחן ובהסיבה, שאז באופן זה הרי יצחק אבינו יאכל מהר ואז עשו לא יספיק לבא, ונפלאים הדברים דרש"י אזיל לטעמיה בסוכה עם רש"י על התורה.

יחלק

עוד בענין ד' כוסות - ובדיני הסיבה

שלל

תרג

פלוגתת התוס' והרשב"ם אם השולחן מעכב למצות הסיבה זהו תלוי זה בעוד ב' מחלוקות ואולי לטעמייהו

איתא במשנה פסחים (דף ק"ד), 'הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת' - פי' החזרת שהביאו לפניו מטבל, [וזה הנקרא כרפס]. וברש"י ורשב"ם מפרשים הביאו לפניו - ירקות. והתוס' מפרשים הביאו לפניו - השולחן, ותוס' הביא ראיה לזה, שהרי אין מביאין את השולחן עד לאחר הקידוש ועל השולחן מונח החזרת" עכ"ד.

ובביאור המחל' של הרשב"ם ותוס', יש להקדים פלוגתת הרשב"ם והתוס' (בדף ק:): בביאור מה דמהני 'פורס מפה ומקדש', האם מהני פריסת מפה מועילה משום שעל ידי זה נחשב שהשולחן אינו כאן, או שהוא במיוחד לענין הפת שנחשב סילוק הפת. שהרשב"ם מבאר 'אין מביאין את השולחן' הכוונה שאין מביאים את הלחם, אבל את השולחן היו מביאים, והיינו דמהני פורס מפה לסלק השולחן, ולפ"ז לא קשה קושיית התוס' מהא דמצא שולחן ערוך, אבל התוס' מפרשים שאין מביאים את השולחן עצמו עד אחר קידוש. והיינו שנחלקו התוס' והרשב"ם במה דמהני פורס מפה האם הוא לסילוק הפת או לסילוק השולחן.

ובזה זכינו לעוד דבר נפלא, דהנה בריש פרקין (דף צט:) מבואר דשיטת הרשב"ם ורש"י היא דצריך שולחן לקיום ההסיבה, אולם בתוס' שם (ד"ה אפילו)

ועוד יש להוסיף בענין המהירות שמצינו רק ביעקב ולא בעשו, דהרי ברש"י מבואר דיעקב נתן ליצחק שני גדיי עיזים דהיינו שהיו בשביל ב' קרבנות אחד לקרבן פסח והשני לקרבן חגיגה, אמנם בעשו לא מצינו כן, ולמה יצחק לא צוה לעשו שיאכל פסח וקדשים הוא ענין עמוק, שיתכן דכלפי הציווי לעשו לא היה ליל הסדר, ויעו' בזה בפרי צדיק בפרשת תולדות שביאר הסתירות בחז"ל האם זה היה בליל הסדר או שהיה זה בראש השנה וכמבואר בזוהר', [ועי' בכמה מחזורים לפני תקיעות שמובאים דברי הזוהר לענין הצעקה שנתעורר עשו וצעקת יצחק ויעקב ושהכל הוא מרמז להשופר, וכן יש עוד בזוהר שהיה זה ביום"כ עיי"ש].

אמנם בתרגום ובפרקי דר"א מבואר שכן ציוה יצחק לעשו דייקא להביא המאכלים בגלל שהיה זה ליל פסח, ויש לחלק בין הענינים, ועכ"פ כלפי יעקב אבינו היה זה התיחסות שהוא ליל הסדר והוא קיום של מצות אכילת פסח, וכיון שכן הרי בקרבן פסח יש מחייב של המהירות שהוא פסח, והכל נעשה בו בזריזות, וכן מצינו שיעקב נתן ליצחק יין ולא מצינו בבקשת יצחק לעשו שיבוא לו יין.

ויש לומר בזה כהנ"ל דכיון שיעקב האכיל ליצחק קרבן פסח והרי יש מחייב של ד' כוסות ולכך הביא ליצחק יין, משא"כ מצד עשו הרי לא היה המצוה לאכול קרבן פסח ומשום הכי לא צוה לו להביא יין.

מבואר דלא צריך שולחן וכן הוא במפורש בשו"ע. ולפי הנ"ל הרי זה משנה מפורשת לדעת תוס' דהרי מבואר כאן דלא היה שולחן, ואעפ"כ יש כוס ראשון דהוא צריך הסיבה, ומוכח מהמשנה כאן שלא צריך שולחן בכדי לקיים את שתיית כוס בהסיבה ליד השלחן, משא"כ לדעת הרשב"ם השלחן הוא כאן, והפירוש של הביאו לפניו היינו את הירקות, ולפי"ז הרשב"ם אזיל לטעמיה, בדף צ"ט והוא יכול לנקוט דהשלחן זהו לעכובא בקיום מצות הסיבה שצריך שיהיה על השלחן ועל המטה, ושורש המחל' הוא תלוי במחל' הרשב"ם ותוס' בדף ק' ע"ב, לענין מה דמהני פורס מפה ומקדש האם זה מסלק הפת או גם השלחן, ונמצא דאלו ג' מקומות הם כולם תלויים זה בזה.

מי שפטור מהסיבה והוא מיסב אם נקרא הדיוט, ולמה זה גרע ממנו שמיסב בכל שאר הסעודה

בשו"ע הרב (סי' תע"ב סי"ג) 'כל מי שפטור מהסיבה ומיסב הרי הוא נקרא הדיוט'. ומקורו הוא מהמג"א (סי' תע"ב ס"ד) והט"ז שם, ומי הוא הפטור זה אבל, או אשה וכדומה, ובחק יעקב ובפרי מגדים בא"א האריכו בזה, שהרי בדרך כלל מצינו שנקרא 'הדיוט' רק היכן שיש בו גם צד איסור, וכמו בסוכה דהוא מצטער ופטור וכשמקיים מצות סוכה הרי זה מבטל עונג יו"ט, אבל כאן דליכא צד איסור מה הטעם בזה עיי"ש בחק יעקב.

והנה בעיקר דינו של הירושלמי (שבת דף י' הגהות מיימוני פ"ו הלכות סוכה) דנקרא הדיוט, נחלקו הראשונים בטעם הדבר, דדעת המהר"י וויל (סי' קצ"א) היא, שכיון שהתורה פטרתו כדי שלא יצטער כי דרכיה דרכי נועם, ואסור לו להחמיר ולצער גופו, אמנם בשו"ת מהר"ם פאדאווא (סי' לט) כתב שנקרא הדיוט משום דמחזי כיוהרא. והנה לכאורה כאן האופן לבאר דברי השו"ע הרב שבהסיבה שאין כאן צד איסור שמצער עצמו ומ"מ הוא נקרא הדיוט, הוא דעת המהר"ם פאדאווא שיש בזה מיחזי כיוהרא.

אמנם עדיין ישל"ע שהרי נפסק בשו"ע ברמ"א (סי' תע"ב ס"ז) 'ולכתחילה יסב בכל הסעודה'. וכיון שכן יש לעיין האם מי שפטור מהסיבה הוא גרע מאותו אדם שמיסב בכל הסעודה, וצ"ע, וכיון שמותר להסב בכל הסעודה, מה שיש פטור הסיבה בכמה אופנים האם אין זה פוטר מחובת הסיבה בשאר הסעודה, ועוד יש לדון במי שפטור מהסיבה כמו מי שרבו אצלו, ורבו הלך ב'שולחן עורך' האם נאמר שמאחר שהיה פטור מעיקר דין הסיבה אין לו ענין להסב בשאר הסעודה שהוא רק ענף מחובת הסיבה או לא ואם נאמר שהוא פטור יהיה מיושב במקצת ועדיין קצ"ע, אם לא שנאמר כמו שיתבאר בהמשך במקו"א שגדר חובת הסיבה בשאר הסעודה אין דינו ככלים נאים בשעת הסעודה, אלא שהוא מעיקר דיני הסיבה, ובעיקרו הוא חל על המצה וד' כוסות ולפי"ז אין כאן קושיא, ועיין בכל זה.

יחלק

עוד בענין ד' כוסות - ובדיני הסיבה

שלל

תרה

ויסב אלוקים וגו' מכאן שאפילו עני
שבישראל לא יאכל עד שיסב

בראשונים הביאו עוד מקור למצות
הסיבה מהמדרש (שמות רבה
פ"כ י"ח) 'ויסב אלקים את העם' מכאן
אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא
יאכל עד שיסב, שכך עשה להם האלקים
שנאמר ויסב אלקים את העם. והדברים
צ"ב מה השייכות לשם, ובפרט ההערה
היא מהו הלימוד שמכאן אמרו 'אפילו
עני שבישראל לא יאכל עד שיסב' מה
הנקודה שמכאן הלימוד לענין חובת 'עני'
שבישראל שאפילו הוא צריך ולא ללמוד
מכאן לעצם דין ההסיבה.

והנה בבעל הטורים כתב שם וז"ל:
"שערך להם שולחן והסיבן
לאכול, אין ויסב אלא הסבה, כמה דאת
אמר היוכל אל לערוך שלחן במדבר"
עכ"ל. ולפי דברי הטור מבואר שאין
הלימוד רק על הסיבה, ורק על המחייב
של השולחן, דהרי לפי רש"י והרשב"ם
(פסחים צ"ט, ב) זהו הפירוש אפילו 'עני
שבישראל' חייב בהסיבה דהיינו הסיבה
על המטה והשולחן, והיינו שמכאן רואין
שלקיום ההסיבה צריך השולחן והמטה.

והנראה בזה, דכתיב 'ויסב אלקים דרך
ים סוף וחמושים עלי בני
ישראל' והיינו שפירשו לנו חז"ל שמתו
ד' מחלקי בני ישראל, וישל"ע טובא מה
הטעם שמקומו הוא כאן, והרי מקומו
הוא לעיל, במכת חושך, והנראה בזה
שהרי בזה גופא בא הלימוד, שהרי כלל"י
היו בדרגה קשה אפילו יותר מעני
שבישראל, שהרי לכל אחד מתו ד' חלקים

מהמשפחה שלהם, [ובתרגום יונתן כתב
שכל אחד הלך עם ד' ילדים] ומכל מקום
כתיב הלשון 'ויסב', וברמב"ן שם מבאר
דפשוטו של מקרא הוא "שסיפר הכתוב
שיצאו ביד רמה וחשבו להיות גאולים,
ולא הלכו כדמות עבדים בורחים" עכ"ל.
ולפי"ז י"ל דהלימוד הוא לכל עני,
דאפילו שהוא נמצא במצב קשה, מכל
מקום חייב להסב, שהרי יש לדקדק
במשנה מהו הלימוד לעני שצריך להסב,
שהרי דין זה צריך להיות גם למי שאין
לו כרים וכסתות ושולחן וכדומה, אלא
יש לומר דכאן המשנה מרמזת לנו שגם
מי שאינו מרגיש שהוא שייך לחירות,
חייב בהסיבה, ולזה מלמד לנו המדרש
שאם שם היו נחשבים כגאולים עם כל
מה שאירע לנו, מכאן ראייה שאפילו עני
שבישראל לא יאכל עד שיסב.

בדין שמש לענין הסיבה ובדין עבד
לפני אדונו

איתא בגמ' פסחים (דף קח) שהשמש צריך
להסב, והכי נפסק בשו"ע סי'
תע"ב, ובמשנ"ב (סי' תע"ב סק"ט) כתב
בדין השמש בזה"ל: צריך הסיבה. ואפילו
בפני אדונו, דאע"פ שהוא תמיד משועבד
להתעסק בצרכי הבית, מ"מ מחויב הוא
להראות חירות בליל פסח ולאכול עכ"פ
כזית מצה וכזית אפיקומן וד' כוסות
בהסיבה. וה"ה פועל שיש לו תלמיד
ללמדו אומנות חייב התלמיד בהסיבה,
וכן עבדים עברים חייבים בהסיבה עכ"פ
כזית ראשון כשמש, ולענין עבד כנעני
עיין באחרונים עכ"ל.

ועי' במור קציעה (שם) שכתב וז"ל: "דעבד לפני אדונו אינו מסב". צ"ע אי עבד כנעני קאמר, וקמ"ל דחייב במה שאשה חייבת ושאיין חשיבות בעבדים, ואפי' אי אמרינן טעמא דסתם אשה פטורה מהסיבה, משום דלאו אורחה, עבד נמי אף על גב דבלא"ה אפשר דאורחיה הוא, מיהת לגבי מריה ודאי לאו אורח ארעא. או שמא אפי' במשרת ישראל קאמר, וס"ל כמ"ד היכא דאיכא אימתא דמרוותא א"צ הסבה, ולא דמי לשוליא דנגרא, דלא רמיא אימתיה דרביה עליה. אלא דלכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי בפירוש אמרו השמש צריך הסיבה, שמא לא אמרו אלא בשמש לאותה סעודה בלבד, משא"כ שכיר שנה, שעושה כל צרכי הבית כעבד" עכ"ל.

והנראה לדון ע"פ דברי המאירי שיש ענין במיוחד שאפילו עבד שכל השנה יש לו אימת רבו ומשועבד לו אמנם בליל הסדר זהו חלק מהחירות שגם העבד אינו משועבד וכיון שכן הוא חייב בהסיבה, והוא בדומה לחובת שמש, דכתב המאירי (דף קח) וז"ל: וכן השמש צריך הסיבה שאין עול יראה בשמש אלא בעניני שמושו ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל" עכ"ל. והדבר נפלאים שלא רק שיש חיוב אלא שבלייל הסדר מרגיש כל אחד שהוא פטור מעבדות ועול האדון, ולפי האמור נפלאים הדברים גם לענין עבד, ויש לנו עוד מקור לזה, ממה דאיתא בגמ' ב"מ (דף יא) שאפילו פועל שעובד אצל בעל הבית והוא משועבד לו, מכל מקום יכול להיות חוזר באמצע היום משום 'כי לי בני

ישראל עבדים' וכיון שכן בליל הסדר במיוחד בא הפקעה לזה מכל דיני עבודה ושיעבודין.

ועי' בגבורת ה' (פרק מד) שכתב וז"ל: העבד הוא חמרי וכמו שאמרו חכמים (קדושין ס"ח ע"ב) שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, והרבה פעמים התבאר זה כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלהית, שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים עכ"ל.

ובאור חדש (אסתר ה' יג) בסוף דבריו כתב וז"ל: וידוע כי החומר שהוא חסר ראוי לו העבדות בפרט וכדכתיב (בראשית כב, ה) שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור וגילו במדרש על ענין מרדכי והמן כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד, וכאשר מגדלין אותו דבר זה הוא ע"ז גמורה, ומרדכי היה לו משפט הצורה לכך קרא מרדכי איש כמו משה שנקרא איש וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה עכ"ל. וזהו עומק הענין דעבדא בהפקירא נחא ליה.

בביאור השייכות בין חובת האכילה בעני שבישראל, לענין הסיבה לפני ההגדה, ואיסור האכילה קודם שתחשך

כתב המהר"ל (גבורת ה' פרק נא) וז"ל: כל דצריך ייתי וכו'. נקט תרי לישני,

האחד לאותן שהם רעבים יבאו ויאכלו לחם עוני וזהו כל דכפין יתי וכו'. ואם אינו רעב אך הוא צריך לצאת ידי חובתו בפסח ואין לו כל דצריך ייתי ויפסח פירוש יעשה סדר הלכות פסח. מפני שזכר סדר הלכות פסח אומר שיהיה מרוצה ומקובל אל הקדוש ברוך הוא מה שאפשר לנו לעשות, ואם היה אפשר שנוכל לעשות הפסח נעשה גם כן ועכשיו שלא נוכל לעשות יהיה מרוצה ומקובל אל הקדוש ברוך כאשר עשינו, עכ"ל. והיינו שלא פירש כהראשונים דכל ייתי ויפסח' היינו קרבן פסח, אלא דקאי על הסדר שאנו עושין, וכן הוא בכמה ראשונים עי' באבודרה"ם וכן באברבנאל שפירשו כן.

ולפי האמור נראה לבאר המשנה בריש ערבי פסחים לענין עני במהלך חדש, דאיתא במשנה ערב פסחים סמוך לחשיכה לא יאכל אדם עד שתחשך' והיינו איסור אכילה בערב פסח, ואח"כ באה ההלכה השני במשנה 'ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב' והיינו שכולם מחויבים במצות הסיבה, ובתוס' הקשה שם מה קמ"ל דגם עני צריך להיות מחויב, ובתירוץ השני תירץ דס"ד שעני לא צריך להמתין עד שתחשך כיון שהוא רעב שלא אכל הרבה, אמנם אם כן מה למה המשנה מדברת לענין הסיבה והיה צריך להיות 'ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שתחשך' ואולי שכך גורס התוס' לפי ביאור זה וצ"ב. ועוד יש להעיר למה המשנה מדברת רק לענין חובת הסיבה במצה, ולא בענין ד' כוסות.

ישוב הערה א', מה השייכות של דין הסיבה להדין שהעני צריך להמתין עד שתחשך, ולמה נשנית רק דין הסיבה במצה ולא ביין

והנראה בזה דלפי ביאור הראשונים הנ"ל ובדברי המהר"ל יש לנו ביאור חדש, דהרי נלמד במשנה שגם עני צריך להמתין עד שתחשך, וכדברי התוס' דהיה ס"ד כיון שהוא לא אכל כמה ימים הוא לא צריך להמתין וקמ"ל שהוא כן צריך להמתין, אמנם הרי מיד שתחשך יש"ל שהוא יכול לאכול המצה אפילו לפני סדר ההגדה, ועי' בתוס' (דף ק' ד"ה רב יוסי אומר אין מפסיקין), בענין זה ובמהרש"א שם ועי' עוד בשו"ע (סי' תפ"ג) במי שאין לו יין, ולפי"ז הרי יש לדון טובא באותו אכילת מצה שלא נקבעה אחר כל אמירת ההגדה ורק מיד הוא אוכל האם הוא צריך להסיב, ולזה יש לפרש המשנה ויתיישבו כל הערות.

ולפי"ז נראה לדון דבר מחודש, שאותו עני שעליו נאמר שהוא צריך להמתין עד שיהיה ודאי לילה, אמנם בעת דמגיע לסדר הרי בדיעבד הוא יכול לאכול המצה לפני ההגדה, ולזה משמעין המשנה דאפילו עני שבישראל שאוכל מיד לפני אמירת ההגדה יאכל עם הסיבה ואינו תלוי בסדר האגדה. ולפי"ז הרווחנו עוד הערה גדולה, למה נשנית רק חובת הסיבה לענין המצה ולא לענין ד' כוסות, אמנם להנ"ל יש"ל דהמשנה היא קאי על אותו עני שאוכל המצה לפני סדר ההגדה ולענין זה החידוש שהוא צריך להסב מכל מקום ובכל אופן וכמבואר

הסיבה ונלמד זה מחובת עני בכאן שהוא בכל אופן.

[וע' לעיל בפירוש ההגדה 'כל דכפין ייתי ויאכל דפירשנו לפי דברי המהר"ל הטעם למה אנו מזמינים האורחים עכשיו, שהם כבר מזומנים לפנינו ורק אומרים להם דמי שאינו רוצה לחכות לסדר ההגדה דהיינו יפסח, שהוא יכול לאכול כבר עכשיו, עיי"ש].

בתוס' פסחים (קח') שהמצה הוא עיקר הסעודה ומחייבת הסיבה ואינו תלוי בהגדה והיכן אנו אווזין באמירת ההגדה, אבל לענין ד' כוסות הוא כן תלוי, ומשום הכי אין מקום לחייב הסיבה, ורק לענין מצה אינו תלוי בהגדה ולזה אמרין אפילו עני שבישראל שאוכל המצה שלא בזמנו מכל מקום מחויב הוא בהסיבה, ולענין זה נקבעת בגמ' פסחים (קח) כל הסוגיא בהסיבת מצה מקודם שהוא עיקר



סימן רפ"ג

אכילה ערב פסח

בסתירת דבריו. ונראה לדקדק עוד בדברי הרשב"ם, דמסיים בדבריו 'וחיובא דמצה לילה הראשון חובה דכתיב בערב תאכלו מצות' וצ"ב למה הוסיף וכתב הרשב"ם זה כאן, ומה נתחדש כאן בגמ' שנלמד שיש איסור אכילה, ופירושו של הרשב"ם בזה הוא משום איסור אכילה גסה, לפרש דמה הטעם בכלל שיש מצות אכילת מצה משום דכתיב 'בערב תאכלו מצות', ולמה לא פירש הרשב"ם דבר זה ג"כ במשנה בעת שפירש שהאיסור אכילה הוא בכדי שיאכל המצה של מצוה לתאבון, וצ"ב.

והנראה דקושיא חדא מתורצת בחבירתא, דהנה במשנה פירש הרשב"ם דהדין שאסור לאכול סעודה ערב פסח דהוא משום דצריך לתאבון להידור מצות

בענין איסור אכילה ערב פסח אם משום לתאבון או משום אכילה גסה

בגמ' ריש ערבי פסחים (דף צט, ב) מובא שיש איסור אכילה בער"פ בכדי שיאכל המצה לתאבון, ובגמ' שם מבואר דאפילו שנחלקו ר"י ורב יהודה בכל שבת, ושיטת רב יוסי דבכל שבת מותר לאכול ערב שבת, מכל מקום בערב פסח אסור והוא משום חיובא דמצה, ופירש הרשב"ם: שלא תהא נאכלת על השובע וחיובא דמצה לילה הראשון חובה דכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מצות'.

והנה הרשב"ם במשנה פירש דהאיסור אכילה הוא משום דצריך לתאבון והידור מצוה, אמנם בגמ' פירש שאינו אסור מחמת שיהיה זה לתאבון, אלא דהחשש הוא משום אכילה גסה, וצ"ע

אכילת מצה, ונראה דגם בתחילת הגמ' פירש הרשב"ם כן לענין איסור אכילה בערב שבת, שכתב (בר"ה אפילו ערב שבת): 'כדי שיהא קידוש וסעודת שבת חביב עליו' הרי דמשמע שיש כאן ענין של חביבות ולא החשש דאכילה גסה כשיטת התוס' בכל הסוגיא, [אמנם גם בזה יש לדקדק למה כתב בענין קידוש ובפסח לא הוזכר קידוש, ואולי הוא משום דבמשנה פירש משום הידור מצוה, ועל שבת לא ברור איזה הידור נאמר כאן, ואם מצד חובת סעודה, דחיובא הוא משום עונג שבת, יש ענין דצריך להדר בדבר זה, ועוד דיתכן דההידור בפסח הוא שייך לענין מצה ואכילת עוני, ושדבר זה אינו שייך לענין שבת, ומכח זה פירש הרשב"ם דגם בשבת יש קידוש והוא מצוה, ולא רק מחובת עונג, והקידוש דהוא באופן זה דצריך להיות קידוש במקום סעודה הוא לחביבות השבת, ועיין בזה].

והנראה לומר בזה, דהנה לשיטת ר"י שכל האיסור אכילה הוא רק בפסח ולא בשבת נלמד מזה שאין הטעם איסור אכילה לחיוב המצוה אלא רק מחשש אכילה גסה, וחשש זה הוא שייך רק בפסח ולא בשבת ואבאר, דמאחר דהגמ' מתרץ דהמשנה הוא כרב יוסי, ור"י סבר בשבת אין דין לתאבון דהרי מותר לקבוע סעודתו בכל ערב שבת ורק בערב פסח יש איסור אכילה, ושוב צ"ב מהו החילוק בין פסח לשבת, ולענין זה פירש הרשב"ם שצריך לומר לדעת ר"י, דמעולם הוא אינו סובר שיש חיוב מצד חיוב המצוה, שא"כ גם בשבת היה

צריך להיות כן, לחיוב המצות קידוש, ורק שהוא חושש משום אכילה גסה, ורק בפסח יש החשש הזה ולא בשבת, והטעם בזה מבואר בהרחבה ברבינו דוד בגמ' שם, שכתב דכיון דפסח הוא אחת בשנה, לא רצו חז"ל להפסיד מצוה זה משא"כ בשבת דיש לזה כל השנה בכל השבתות השנה, ואפילו אם הוא פטור אינו עונג לו, עיי"ש היטב דלא כתב סתם דהחילוק הוא דבכל שבת כל חובתו הוא עונג, וע"כ עד כמה דהוא אינו עונג שוב אין כאן ביטול הסעודה ואין הוא מחויב, משא"כ לענין פסח דהוא מבטל המצוה, ורק כתב זה כצירוף כיון דהוא אחת בשנה.

ולפי האמור יש לבאר, דזהו כוונת הרשב"ם ממש כדברי רבינו דוד, דבפסח החשש הוא אכילה גסה, והטעם שקיים זה יותר משבת, הוא משום דכל המצוה הוא רק בליל ט"ו וכדברי רבינו דוד שהוא אחת בשנה, אבל אם היה המצוה כל ז' לא היה נאמר זה דהרי סו"ס הוא יכול לקיים המצוה בשאר הימים ונפלא הדבר, במשנה שהטעם למה אסור באכילה היה להדור מצוה, דאפילו אם המצוה הוא כל שבעה מספיק המחייב להיות להידור מצוה, ובפרט לפני קיום המצוה בתחילתו, ומשום זה לא היה צריך להדגיש לימוד זה דמה נוגע לנו אם יש חובה כל ז' או לא, משא"כ במסקנת הגמ' דמשנתינו לפי ר"י ואין החיוב משום הידור מצוה אלא רק משום חשש אכילה גסה, וחשש זה קיים רק במצוה ולא בשבת, ובזה ביאר

הרשב"ם דהמצוה הוא משום 'בערב תאכלו מצות'.

[ועוד נראה עוד בזה, שזה לא רק משום דמסקנת הגמ' הוא דמשנתינו הוא ר"י והאיסור אכילה הוא מחשש אכילה גסה, והחילוק בין שבת לפסח הוא שפסח הוא אחת בשנה ואין חובתה חיוב עונג, ועוד יש"ל שאם המצוה היה נמשך כל שבעה, הרי אין חשש אכילה גסה, דהרי יכול להשלים זה בשאר הימים, משא"כ בטעם זה דלתאבון, ונפלא הדבר דשני השינויים ברשב"ם הם תלויים הא בהא].

באיסור אכילה בערב פסח לשיטת הרמב"ם במסקנת הגמ'

והנה הרמב"ם קבע להלכה גם למסקנא שכל האיסור אכילה בערב פסח לפי רב יוסי הוא מחשש לתאבון, ולפי דברי הרמב"ם חוזר לנו ההערה מה הנפק"מ בין שבת לפסח, דהנה לעיל בדברי הרשב"ם בארנו החילוק עד כמה שהחשש הוא בענין אכילה גסה, ובדבר זה הוא חלוק החשש אכילה גסה בפסח מבשבת, וכמו שהובא לעיל מרבינו דוד, אמנם בדעת הרמב"ם שהמעלה הוא מצד שיהיה זה לתאבון צ"ב למה זה רק בערב פסח ולא בערב שבת, וצ"ע.

והנראה בזה דיש דין במיוחד שיהא לתאבון ובחשיבות על הסעודה,

כיון דהוא ליל פסח וצריך להיות אז כבני מלכים, וכמו שמבואר בחינוך לבאר את כל המצות הלילה שהם משום שאנו כבני מלכים דזהו האיסור לשבור עצם, ושלא להוציא מן הבשר חוצה, ואיסור נותר ועוד, וע"כ מכח חשיבות זו יש הלכה מיוחדת באיסור לתאבון, אשר דבר זה לא נאמר בכל שבת ויו"ט.

כל ג' הלכות של המשנה הם הלכה אחת להראות חשיבות הסדר ושאונו כבני מלכים בליל פסח

והנה במשנה נלמד ג' הלכות שהם בעיקרו מהלכות ערב פסח, א'. איסור אכילה ערב פסח, ב'. הסיבת עני, ג'. המחייב שיהיה לכל אחד ואחד ד' כוסות יין, והנה הדין הראשון של המשנה, לפי הרמב"ם כדבארנו שהוא כדי להראות את החשיבות הלילה שאנו כבני מלכים ומשום הכי צריך להיות לתאבון לעומת שבת שלא צריך להיות כן, ולפי האמור שאנו כבני מלכים יבואר, דאח"כ ממשיכה המשנה לומר שגם העני צריך לסדר לו הסיבה כראוי, וכן שיהיה לכל אחד ואחד ד' כוסות אשר חובתם של ד' כוסות הוא כדפירש הרשב"ם כדי להראות הד' לשונות של חירות, וכיון שכן כל ההלכות שבמשנה יש להם שייכות זה לזה, והם מאותו הטעם של חשיבות הסדר ומעלתו, והדברים נפלאים לדרך הרמב"ם.



סימן רפ"ד

בענין מצות חרוסת

בשיטת ראב"צ משום מצוה מזה הוסיף
בזה על דברי חכמים

במעם חרוסת נחלקו התנאים בטעם
הדבר במשנה פסחים (קיד) דלפי
חכמים זה אינו מצוה, אלא רק דיש
חשש קפא [ונחלקו רש"י ותוס' מהו
החשש, האם הוא משום ארס שיש
באכילת המרור, או שיש חשש אכילת
תולעת]. ודעת ר"א ברבי צדוק היא
שהוא מצוה, ובטעם המצוה איתא בגמ'
(קטו) שהוא לזכר לתפוח שהוא רמז
לבנות ישראל שהיו יולדות תחת התפוח
בכדי שלא ירגיש המצרים, ועוד טעם
זכר לטיט, שבני ישראל היו עוסקים
בחומר ובלבנים, וחומר היינו בטיט,
וכמבואר בתרגום שם.

והנה הק' הב"ח (סי' תע"ה, א) וז"ל: קשיא
במאי פליגי, דכיון דהכל מודים
דצריך להביא חרוסת מאי נפק"מ אם
הוא למצוה אם לאו, דהא ודאי דאף לפי
ר"א ברבי צדוק אין מברכין על החרוסת,
אע"פ שהוא מצוה, וכו', ע"כ, ועיי"ש
שכתב דיש נפק"מ לענין המצה בשיטת
הרמב"ם אם צריך לטבל זה בחרוסת.

כמה נפק"מ אם הטיבול הוא מחשש קפא
או אם הוא למצוה זכר לתפוח או לטיט

והנראה לבאר דיש כמה נפק"מ בזה אם
הטיבול הוא מחשש קפא או אם

הוא למצוה זכר לתפוח או לטיט, דיש
י"א נפק"מ אם צריך לשקועי בחרוסת
זכר לטיט או לתפוח כדברי ראב"צ והוא
משום מצוה, או דצריך לעשות זה לרבנן
משום חשש סכנה דקפא.

א. נפק"מ א'. לענין ברכה - האם מברכין
על הטיבול דאם הוא משום סכנה
בודאי אין מברכין עליה, אמנם אם הוא
משום מצוה, יש מקום לומר דיהיה צריך
לברך, וכן מבואר בפירוש המשניות
להרמב"ם במשנה שם.

ב. נפק"מ ב'. לענין ההלכה דאין מעבירין
על המצות, וכמבואר ברמ"א בכאן
דנחשב הדבר לאין מעבירין על המצות,
ועיי"ש לענין מתי להביא החרוסת, דיש
דין אין מעבירין, ועיי"ן עוד בביאור הגר"א
בענין זה, והרי אם כל הטעם הוא משום
סכנה וקפא, בודאי שאין זה ענין לאין
מעבירין על המצות.

ג. נפק"מ ג'. לענין ההלכה דלתאבון
בערב פסח, האם יש איסור לאכול
החרוסת בער"פ משום לתאבון, ועי'
ברמ"א סי' תע"א בענין זה.

ד. נפק"מ ד'. בדיעבד לעשות הטיבול
בשאר דברים ולא עם הדברים
המיוחדים לעשות החרוסת, עי' גמ' (פסחים
דף קט"ז) בכמה טעמים לפי ר"א ברבי

צדוק בדין הטיבול אם הוא זכר לתפוח, ועוד זכר לדברים אחרים, ולפי"ז יש דברים מסוימים במה ששמים לצורך החרוסת, משא"כ אם הוא משום סכנה אין ענין בכל זה.

ה. נפק"מ ה'. אם צריך לעשות הטיבול מיד או לא, או דאפשר לעשות זה אחר כך, דמבואר במהר"ם חלאוה במשנה (קיד) דאם הוא לטעם חשש קפא מהני אפילו אם עושה זה אח"כ, אמנם לקיום המצוה דטיבול לפי ר"א ברבי צדוק הרי צריך זה להיות מיד.

ו. נפק"מ ו'. אם יש דין הבאה על השולחן גם בנוגע לחרוסת דנוגע מצד עצם הסיפור דיהיה מונח לפניו, דהיינו אם הוא כחלק מהקערה והוא שייך לעצם הסיפור ואם הוא כדברי ר"א ברבי צדוק יוצא שגם החרוסת צריכה להיות מונחת על השולחן בשעת כל סיפור האגדה.

ז. נפק"מ ז'. האם צריך לטבול גם באכילת הכרפס, וגם באכילת המצה, [וזהו התירוץ של הב"ח לענין הנפק"מ בטיבול בעת אכילת המצה].

ח. נפק"מ ח'. מתי לעשות הטיבול לפני הברכה או לאחר ברכת המרור, וכמבואר במהרי"ל דעי"ז הוה עובר לעשייתו.

ט. נפק"מ ט'. לדעת הרא"ש היה אפשר להשתמש בזה בכרפס אם רוצה, ואין סברא דלאחר שמילא ממנו כריסו וכו' כיון דאינו לטעם מצוה כלל.

י. נפק"מ י'. יש לומר בפשטות אם צריך להיות עב בכדי שיהיה דומה לטיט, משא"כ אם הוא משום קפא.

יא. בענין קושיית החתם סופר דאינו ניכר שהוא לשם טיט, יש לפלפל בזה הרבה בפרט לפי כמה נפק"מ הנ"ל דצידדנו.



סימן רפ"ה

ברכת בורא פרי האדמה במרור

בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור בזמן מצוה ושלא בזמן מצוה

א"תא בגמ' פסחים (דף קיד, ב) פשיטא, היכא דאיכא שאר ירקות - מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל. היכא דליכא אלא חסא, מאי? אמר רב הונא:

מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה ואכיל, ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל. מתקיף לה רב חסדא: לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה? אלא אמר רב חסדא: מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה.

יחלק

ברכת בורא פרי האדמה במרור

שלל

תריג

והנראה להעיר בזה מהו הענין דמברך בורא פרי האדמה, שהרי נידון הסוגיא הוא באופן שאין לו שאר ירקות לאכילת כרפס ויש לו רק מרור, שבזה נחלקו ר"ה ור"ח, מה יעשה האם יברך על אכילת מרור לבסוף, או מעיקרא, אמנם בזה דצריך לברך בורא פרי האדמה, מה הנפק' מזה דהרי ממנ"פ צריך לברך מעיקרא בורא פרי האדמה, כמו כל ברכת הנהנין, והנה כתב רש"י (ד"ה פשיטא) היכא דאיכא שאר ירקי - מברך מעיקרא אירקי בורא פרי האדמה, דאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות הכי שפיר טפי שיברך בורא פרי האדמה על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם ויפטור את המרור הבא אחריו מברכת בורא פרי האדמה, ואחר כך יברך על החזרת על אכילת מרור.

וצ"ב מה הכוונה ברש"י דצריך לברך משום שאסור להנות בלא ברכה שהרי זה דבר פשוט, ושוב כתב רש"י דיברך בורא פרי האדמה שהוא ברכה הראויה להם, ומשמע דאם יאכל המרור ברכת בורא פרי האדמה אינו ברכה הראויה לזה, וצ"ע.

והנראה בזה דהנה באכילת מרור יש נידון גדול אם לברך בורא פרי האדמה או ברכת שהכל, דהנה עי' במשנ"ב (סי' ר"ג סק"י) שכתב דאם אוכל חריין דברכתו שהכל, ועי' עוד במג"א (סי' תע"ה סק"י) שכתב: צ"ע לדידן שאנו נוהגין ליקח קרי"ן למרור, א"כ היאך מברכין עליו בפה"א דהא אין ראוי לאכול כשהוא חי (כמ"ש סי' ר"ה), ועוד נ"ל שהאוכל קרי"ן אין מברך עליו כלל שאין

דרך לאוכלו כמות שהוא כמ"ש סי' ר"ב גבי פלפלין, לכן נ"ל דאם אין לו שאר ירקות אומר מתחילה ברכת על אכילת מרור לבד, כנ"ל.

והיוצא מדברי המג"א דאם אוכל חריין שבאמת אין מברכין עליה, אמנם לא נוהגין כן ולפי"ז עדיין צ"ע, ועי' בחק יעקב (ס"ק טז) שכתב 'ובאמת משמעות הש"ס [פסחים קיד, ב] וכל הפוסקים משמע להדיא דבכל מיני מרור מברכין בורא פרי האדמה אף שאינו נאכל חי, וי"ל דברכת הנהנין אלו הם כברכת המצוה, וכמבואר לקמן סימן תפ"ד, ועל כן מברכין עליה בשעת הטיבול בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, והוא פשוט וברור. ועי' עוד בהגהות הגרע"א במה שתירץ בזה.

ולפי"ז הרי מבואר הכל דבאכילת מרור יש נידון גדול האם לברך בורא פרי האדמה, והאם זהו ברכתו הראויה ובאמת זהו תלוי באם אוכל זה בזמן המצוה או לא, ואם הוא ביסודו ברכת המצות או לא, וכיון שכן לזה אמר ר"ה דפשיטא דאם אוכל שאר ירקות הרי הברכה הוא בכל אופן בורא פרי האדמה, והוא באמת הברכה הראויה, אמנם בעת שאוכל המרור, אבל שלא לשם מצוה, לענין זה הברכה אינו כ"כ ראויה.

בשיטת ר"ח דמברך על אכילת מרור באכילת הכרפס ואף שאינו מקיים מצות מרור אלא רק בהמשך הסעודה והנה בגמ' שם אמר רב חסדא: מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל

אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה.

ופירש"י: בלא ברכה, משום דבעינן תרי טבולין. והמשמעות מרש"י היא דהוא יוצא לגמרי את מצות אכילת המרור באכילת הכרפס, ורק שהטיבול השני הוא בכדי שישאלו התינוקות, אמנם בתוס' מבואר דאינו כן.

דהנה כתבו התוס' בפסחים (דף קט"ו) לבאר שיטת רב חסדא דאפילו שאוכל המרור משום הכרפס לפני המצה יכול לברך עליה על אכילת מרור, ואע"ג דאינו מקיים המצה, והביא התוס' מקור לדבר זה מתקיעות שופר, 'אף על גב דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מזה מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות'.

והנה יש לדון דלפי מה דמבואר במהר"ל, בכמ"ד דמקיים מצות אכילת מזה במשך כל הסדר, והוכחנו מדבריו דגם לפני קיום המצה דאכילת הכזית מזה של חיוב, וכמבואר בשיטת רש"י בפסחים (דף קט"ז) דמצות אכילת מזה נתקיים בכזית האחרונה ולא בראשון, ומכל מקום כל אכילת המצה נחשבת שהוא לצורך המצה, וכיון שכן יש להעיר בקושיות התוס', דמה הטעם דאפשר לברך על אכילת מרור בעת אכילת הכרפס, והרי עדיין איננו אוכלין המרור של מצה, ועוד יש לדון דהגם דקיום המצה דמרור

הוא בסוף, אמנם כמו דבמצה כל אכילתו הוא מצוה, כמו"כ במרור דאין השיעור כזית רק לעיכובא אבל כל אכילתו יש לו תורת מרור, וכיון שכן גם באכילת הכרפס עכ"פ יש לו תורת מרור.

ויש לבאר דגם מכאן רואין במה דהוכחנו בכמ"ד ששיטת התוס' בכמ"ד אינו כשיטת המהר"ל וכל אכילת המצה הוא כזית בלבד, וממילא קשה לפי התוס' לענין מרור מהו הטעם דבעת שאינו מקיים המצה יכול לברך, ובדברינו ע"פ דרכו של המהר"ל יש לבאר דזהו שיטת רש"י שם בגמ', דהרי בשיטת רש"י כבר נתבאר שהוא סובר כשיטת המהר"ל דיש דין לתאבון באכילת כזית הראשון, והגם שהוא אינו הקיום מצוה דמצה, שהוא רק בכזית האחרון בסוף, וע"כ דכפי דברי המהר"ל מבואר א"כ גם בכאן. [אמנם ברש"י כאן משמע דמקיים המצה לגמרי דאכילת מרור כבר בתחילה, ורק שאוכל לבסוף בכדי להיות היכר ודבר זה עדיין צ"ע קצת, אמנם מ"מ נראה בשורש הדברים דברש"י כאן מבואר כשיטת המהר"ל].

בקושיית החזו"א שאינו דומה לתקיעות והנה הקשה החזון איש (או"ח פסחים) וז"ל: תוד"ה מתקיף מידי דהוי אברכת שופר, צ"ע בשלמא בתקיעות איכא מיהא מצוה דרבנן בתקיעות דמיושב, ושפיר מברך אתקיעות דמיושב ומוציא בברכתו גם תקיעות דמעומד, אבל הכא אין בטבול ראשון שום מצוה במרור אפי' מדרבנן, אלא שאוכל מרור מפני שאין לו שאר ירקי, ולא שייך לברוכי עלי' כלל עכ"ל.

יחלק

ברכת בורא פרי האדמה במרור

שלל

תרמו

גם חלק מקיומו של המרור, ולפי"ז זהו הדמיון לענין תקיעות.

ונראה דהדברים מבוארים להדיא בדברי המהרי"ל, (סדר האגדה ז) דמבואר שענין הטיבול בירקות דהוא בכדי שישאלו התינוקות דזהו מעיקר הסדר, וזה צריך להיות בלילה דוקא, ודומיא דאכילת מצה וד' כוסות, שכתב וז"ל "אמר מהר"י סג"ל פליאה נשגבה בעיני על מה שצריכים בע"פ להמתין עם הסדר עד הלילה. אי משום "בערב תאכלו" והא עדיין אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה, ע"י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה. וכ"ת משום שתיית הכוסות שצריכין נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו ג"כ מחוייבים לשותות קודם חצות כדרך מצה. וכן איתא מ"ד שרוצה להקיש ד' כוסות ומצה ונסתר מטעם זה. ואמר שנראה בעיניו טעמא משום שאכילת ירקות אתא למען שישאלו תינוקות, א"כ צריך להיות בלילה דכתיב בעבור זה (שמות יג, ח), בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב והגדת לבנך (שם) וההגדה בלילה היא" עכ"ל. הרי דנלמד מדבריו שעצם אכילת הירקות הוא חלק מקיום 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

[ולפי האמור יש לבאר דברי המהרש"א שכתב דהטעם שההגדה וההלל אינו הפסק, דמצד האכילה יש כאן מעשה הפסק אבל מצד הסיפור הרי הכל הוא סיפור, וכיון דמדמה התוס' זה לתקיעות ע"כ רואין מזה דיש בהכל מעלת סיפור

ובמובן דלפי שיטת המהר"ל הוא ממש בדומה לתקיעות דמיושב, אמנם כפי שכתבנו דמשמע דהתוס' אינו סובר כן, וכיון שכן נשאר עדיין קושיית החזו"א. אמנם יש להעיר עוד דבר, ממה דאוכלין המרור בחרוסת, ויש לדון דעל ידי זה נחשב זה כהתחלת אכילת המרור עכ"פ מצד קיום החרוסת, וצ"ע.

בישוב קו' החזו"א בדמיון תקיעות דמיושב לאכילת מרור בעת אכילת הכרפס

והנה התוס' מחדש שאפילו שאינו יוצא ידי מצות אכילת מרור בתחילתו מכל מקום יכול לברך עליה, והביא התוס' ראיה לזה מ'ידי דהוי אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות, עכ"ל, והיינו שהתוס' מביאים ראיה מתקיעת שופר שאומר ברכה בתחילה על המצוה שמקיים אח"כ. והנה החזו"א [סימן קכד] מקשה שאינו דומה, דשם בתקיעות דמיושב מקיים עכ"פ מצוה דרבנן ושייך ע"ז ברכה, משא"כ כאן שאינו מקיים שום מצוה בזמן הברכה.

והנראה ליישב קו' החזו"א, דאיך יכולים התוס' לדמות תקיעות דמיושב לאכילת מרור שלא בזמן המצוה דאינו מקיים כלום, ומבארים דכיון דתקנת כרפס הוא להיכר התינוקות נמצא דהוא מדיני הסדר, וכן הוא דין המצה והמרור, ובפרט יש להוסיף לפי שיטת התוס' (דף קטז) דלא יצא ידי חובתו הוא על הפסח, ונמצא דעצם קיום המרור מחייב הסיפור, וכיון דזהו הוא חלק מהסיפור א"כ זהו

יצ"מ וזהו קיומו של המרור דכרוך ביה הסיפור, וכיון שכן גם חלק זה מטעם זה אינו הספק בהגדה והלל ונפלא הדבר. וגם הדקדוק של המהרש"א דאינו כותב סתם לחלק בין ברכת המצות לברכת

הנהנין, אלא רק מדבר דמזה דנחשב כמו תקיעות, זהו גילוי מילתא על קיומו של המרור, וכיון שכן לענין זה הרי כל קיומו הוא מדין סיפור ושוב אין ההגדה וההלל נחשב כהפסק, ועיי' בזה].



סימן רפ"ו

עוד בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור

ג' נפק"מ להלכה בין שיטת רש"י ותוס' בשיטת רב חסדא

א"תא בגמ' פסחים (דף ק"ד, ב) אמר רב חסדא: מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה.

ופירש"י: בלא ברכה, משום דבעינן תרי טבולין. והנה המשמעות מרש"י היא דיוצא לגמרי מצות אכילת המרור באכילת הכרפס ורק הטיבול השני הוא בכדי שישאלו התינוקות, אמנם בתוס' שם מבואר דאינו כן. שביאר שיטת רב חסדא דאפילו שאוכל המרור משום הכרפס לפני המצוה יכול לברך עליה על אכילת מרור, ואע"ג דאינו מקיים המצוה, והביאו התוס' מקור לדבר זה מתקיעות שופר עיי"ש. הרי שלא קיים מצות מרור.

והנה יש נפק"מ לפי"ז בעת שאוכל המרור לפי רב חסדא, דלפי רש"י שכל אכילתו הוא משום היכר דצריך טיבול אם כן יהיה כמו הכרפס, דלפי

כמה ראשונים לא צריך להיות כזית, כיון שהוא רק משום היכר, וכן להיפך באכילת הכרפס יהיה צריך להיות כזית כיון שבזה מקיים מצות המרור, ולשיטת התוס' יהיה להיפך דבעת שאוכל הכרפס ואינו מקיים המצוה ורק מתחיל הברכה ממילא לא צריך להיות כזית, ופשוט דבעת שאוכל המרור בזמן המרור צריך לאכול כזית. ועוד נפק"מ יהיה אם ימצא בעת שמגיע למרור שאר ירקות, דלפי תוס' יהיה צריך לאכול המרור לקיים המצוה, ולפי רש"י שכל אכילתו עכשיו הוא לשם טיבול לא צריך לאכול דוקא המרור ויכול לאכול משאר ירקות.

והנה יש לדון עוד דלפי שיטת רש"י שיוצא כבר באכילת המרור, ורק שאוכל המרור אח"כ לקיום השני טיבולין, א"כ יש מקום לדון להפוך הסדר והיינו לעשות מקודם כורך ואח"כ המרור, שבעצם הכורך צריך להיות מישך שייך מיד לאכילת המצה וכמבואר בפוסקים דאין להפסיק ביניהם, ומה

יחלק עוד בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור שלל תריז

אבל לפי תוס' צריך לברך ברכה אחרונה אחר הכרפס.

ובמעם התוס' דמרור נחשב לדברים הבאין מחמת הסעודה, בתוס' כתב דהטעם שאינו מברך הוא משום שהירקות הם פרפרת לפת, שע"ז מתעורר התאבון לאכול יותר. וע"ע בתוס' (ברכות מא, ב) ובתוספות שבמרדכי והרא"ש אצלנו, דאף שבדרך כלל ירקות נחשבים לבאים שלא מחמת הסעודה וצריכים ברכה לפניהם, מ"מ מרור שהפסוק קבעו חובה על הפת, הוי כבא מחמת הסעודה וא"צ ברכה לפניהם.

לשיטת התוס' והרא"ש הטעם דאינו מברך על מרור הוא משום דאוכל זה רק לקיום מצות מרור ולא לשם טיבול

והנה לפי"ז לדעת התוס' הטעם למה אין מברכים על אכילת מרור הוא משום שזה נחשב דברים הבאים מחמת הסעודה והם פרפראות לפת, ולפי הרא"ש זה מחמת מצות מרור, אמנם מאחר שאינו אוכל לשם מרור דכבר אכל המרור ואם אוכל זה רק משום הטיבול, הרי זה כמו הכרפס דלכו"ע כן מברכים עליו, וכיון שכן הרי להתוס' יהיה מוכח דאי אפשר ללמוד כשיטת רש"י בדעת רב חסדא דא"כ היה צריך לברך בורא פרי האדמה, ובגמ' מוכח שאינו כן. משא"כ לפי שיטת רש"י שישבור כשיטת הרשב"ם ממילא יכול לומר שיוצא המצוה באכילת המרור לשם כרפס.

ולדעת רש"י צריך להקפיד לאכול כזית בכרפס לפי ר"ח כיון שבזה מקיים המצוה, ולהיפך בעת אכילת המרור שהוא

שאוכלים מרור לפני כורך הוא דעל הסדר המרור צריך להיות אחר המצה וכמבואר בתוס' (ק"ד ב) אמנם בכאן דכבר קיים מצות המרור הרי אדרבה יעשה הכורך מקודם, משא"כ לשיטת תוס' בודאי אין לעשות כן.

בדין ברכה על אכילת מרור

ונראה לבאר עוד דבר נפלא דנחלקו הרשב"ם והתוס' בעוד דבר ושלפי שיטת התוס' אי אפשר ללמוד כשיטת רש"י.

דהנה בטעם הדבר דאין מברכין על אכילת מרור נחלקו הראשונים בטעם הדבר. ושיטת הרשב"ם היא שברכת בורא פרי האדמה שמברך על הכרפס פוטרת את המרור. ושיטת התוס' [קטו. ד"ה והדר, ע"ש אות י] היא שאין הברכה פוטרת את המרור [כיון דהגדה הוי הפסק], ואעפ"כ אינו מברך על המרור, כיון שהוא בא בתוך הסעודה [לאחר שאכל מהפת]. והרא"ש מבאר דעת הרשב"ם שאין ההגדה נחשב להפסק אלא לענין שצריך שוב נטילת ידים שמא הסיח דעתו ונגע במקום הטינופת, אבל לענין ברכה כיון שבירך על הירקות ועמדה החזרת לפניו ובדעתו לאכול ממנה, אינו בגדר נמלך, ואין כאן היסח הדעת המחייב הברכה.

ובתבן הטור והב"י [סימן תעג] נפק"מ בזה שלפי הרשב"ם אין לברך ברכה אחרונה על הכרפס, כיון שאם יברך יצטרך לשוב לברך ברכה ראשונה על המרור והוי ברכה שאינה צריכה,

מאכילת כרפס ועד אכילת המרור, שלדעת התוס' לדינא יהיה צריך ליזהר בדיבור שאינו מענין ההגדה, דיהיה זה הפסק, משא"כ לדעת רש"י וזה פשוט.

ויש עוד נפק"מ נפלאה, באופן שאם לבסוף ימצא שאר ירקות, שלדעת רש"י הרי לא יהיה צריך לאכול ויתקיים קיום הכרפס בשאר ירקות, משא"כ לדעת התוס', ולפי"ז יש לדקדק בשינוי הגירסא ובלשון הגמ' והדר אכל חסא בלא ברכה, וצ"ב בזה, ולפי האמור הדקדוק הוא נפלא שלא רק דהדר אכל אלא גם דיזהר לאכול חסא.

התוס' והרשב"ם אצלו לטעמייהו בזה

ונראה עוד להעיר בזה דיש כאן נידון נפלא דאצלו לטעמיה התוס' והרשב"ם. דהנה בטעם דאינו מברך בופה"א באכילת מרור נחלקו הראשונים ודעת רש"י והרשב"ם וכן ר"י טוב עלם, הוא דברכת פרי האדמה על הכרפס פוטר המרור, ולדעת תוס' נחשב ההגדה וההלל הפסק ורק דלא צריך לברך, ובטעם דאין צריך לברך, כתב התוס' דיש בזה טעם אחד, אמנם ברא"ש ובשאר ראשונים מבואר דמכת חובת מרור ועל מצת ומרורים יאכלוהו נחשב שזה בא מחמת סעודה. [ועיין היטב ברא"ש ובתוס' בריש פרקין ובפרישה, ונראה דבפרטות יש ג' מהלכים קטנים במהלך זה, אבל כאן מבאר הדבר רק כמה דנוגע בשורש הדבר, והוא בעיקרו ג' שיטות שיטת הרשב"ם תוס' והראשונים].

והנה לדעת הרשב"ם דיוצא לפי ר"ח ידי חובת המרור בטיבול הראשון,

רק משום היכר לקיום שני טיבולין הוא לא צריך לאכול כזית. ועוד נראה לדון אימתי יהיה צריך לטבול המרור בחרוסת, שלדעת רש"י הרי בעת אכילת כרפס בזה הוא מקיים המצוה, וא"כ שם הוא טובל בחרוסת לקיים דינו של המרור, ולא בעת אכילת המרור בסוף משום היכר. ולדעת התוס' יש לדון בזה דהנה לכאורה זה ברור בשני שצריך לטבול, אמנם יש לדון אם גם בראשון יהיה צריך.

ונראה לדון בזה עוד נפק"מ, דהנה נחלקו הראשונים באכילת כרפס אם צריך להיות לכתחילה בהסיבה, והנה אם צריך הסיבה יש לדון בזה, דעד כמה שלדעת רש"י זה נחשב לאכילת מרור ברור דלא יעשה הסיבה בכרפס, משא"כ לדעת תוס' צריך בזה הסיבה כיון שהוא בעיקרו אכילת כרפס, ורק דיש כאן התחלת המצוה לענין ברכה על אכילת מרור אבל אין זה טעם לומר דמה"ט יהיה נעקר מזה אכילת כרפס שקיומו לכתחילה הוא בהסיבה, ואמנם בדעת רש"י יש לדון דיהיה תלוי במח' הפוסקים אם במרור יש איסור הסיבה או דא"צ, דאם רק לא צריך הסיבה במרור אבל אין זה סתירה לעצם אכילת מרור בהסיבה, אם כן יש לדון דכיון שיש כאן אכילה בתורת כרפס, צריך הסיבה, אמנם גם בזה יש לדון שאינו, כיון דקיומו של הכרפס יהיה נתקיים לבסוף.

בענין הפסק בדיבור מאכילת כרפס עד אכילת מרור

ונראה דיש לדון עוד נפק"מ בין התוס' והרשב"ם לענין הפסק בדיבור

יחלק עוד בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור שלל תריס

אמנם יש לדון מה יהיה אם נזדמן לו ירק אחר, דנראה שזה יהיה תלוי במחל' הרש"י והתוס' דלפי רש"י דמבואר דכבר יצא אכילת מצות מרור לפי רב חסדא וכל אכילתו השניה הוא רק בכדי לקיים תרי טיבולי, א"כ הרי אין דינו לאכול חסא ורק כהיכי תימצי בעלמא באיזה ירק שיש, אמנם לשיטת התוס' הרי אדרבה אכילתו עכשיו הוא חסא בכדי לקיים מצות מרור.

ונראה לדקדק בגמ' קצת דמשמע כהתוס', דהרי למה הגמ' הוצרכה לבאר שיאכל חסא אח"כ ורק לומר שיאכל בלא ברכה. והנראה בזה דכד מדייקת היטב רואים לכאורה שיש שינוי בגירסא בין התוס' ורש"י והרשב"ם, דבתוס' ד"ה והדר אכיל חסא בלא ברכה, מבואר להדיא דהגירסא היה 'חסא' אמנם ברש"י והרשב"ם גרסו 'ולבסוף אכיל בלא ברכה' הרי להדיא בגירסתם שנשמט חסא.

ולפי הנ"ל הרי הדברים נפלאים עד מאוד, דלפי רש"י והרשב"ם אדרבה מזה שנשמט הוא סיוע לומר שע"כ יצא כבר באכילת חסא וכל אכילתם הוא רק לשם טיבול, ומשום הכי הגמ' אינו מדגיש שיאכל חסא ורק שיאכל בלא ברכה דהיינו דעכשיו אינו מקיים מצות אכילת מרור, ורק קיומו דשני טיבולין, אמנם לגירסת התוס' אדרבה מזה שגרס בגמ' שיאכל חסא הוא סיוע דבאכילת חסא הוא קיומו של אכילת מרור ונמצא שלא קיים אכילתו מקודם ונמצא כל אחד יש להם מקור מגמ' לפי גירסתם.

והאכילה השניה הוא משום היכר, כיון שכן הרי אין כאן חובת מרור ועל מצת ומרורים יאכלוהו, וכיון שכן במה נפטר מן הברכה, ואתי שפיר הדבר דהוא ממש לטעמיה בזה דפוטור, משא"כ לדעת תוס' והרא"ש דפוטור מכח סעודה וזה מבואר נפלא.

נפק"מ במי שאוכל מרור גם בשעת השולחן עורך

והנה לפי הנ"ל באנו לעוד נפק"מ, והוא לדעת הראשונים דפוטור מכח חובת מרור א"כ יהיה הדין דכל אכילתו דהוא רק כזית, וישל"ע היכא דאוכל אכילתו בתורת חומרא מצד כזית מה הדין, ונראה דזה תלוי בעומק הטעמים מצד חובתו לכאן, אמנם לדעת רש"י ורשב"ם בכל המרור דיאכל יהיה פטור והוא נפק"מ גדולה לדינא למשל במי שאוכל בשעת השולחן עורך המרור דזה יהיה תלוי במח' זו ועיין בזה.

בשינוי הגירסא בשיטת הרשב"ם ותוס', ובזה יבואר שורש המחל' מכח זה

והנה בגמ' פסחים (קטו) אמרו אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליו בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה. ונראה לדקדק בכאן, דאם מעיקרא לא היה אלא חסא הרי דינו של רב חסדא לברך מעיקרא על אכילת מרור ואכיל, ולבסוף לאכול בלא ברכה, ומה יאכל והרי אם לא היה לו אלא חסא יאכל החסא.

שיטת רש"י והרשב"ם, ושיטת התוס'
ושיטת הרא"ש בדינו דרב חסדא

בביאור מחל' הרא"ש ותוס' אם מטבל
החזרת בחרוסת באכילת כרפס ואזלו
לטעמיה בעוד מחלו'

והנה נראה לדון שיש כאן שיטת שלישית
בזה, דהנה שיטת רש"י והרשב"ם
[וכן הרמב"ן במלחמות ורבינו דוד ועי'
שעה"צ שדקדק בדברי רש"י והרשב"ם
סימן תעה - כט]. דכוונת רב חסדא היא
שיאכל לשם מרור ויקיים המצוה
והאכילה השניה הוא להיכר, אמנם דעת
התוס' הוא דאין יוצאים המצוה, ומכל
מקום יכול לברך כמו בתקיעות דמיושב
דמברך, וכבר הובא קושיות החזו"א על
התוס' בדמיון זה אמנם היוצא מתוך
דברי התוס' שנחשב אכילת המרור
באכילת הכרפס כהתחלת אכילת המרור
ומשום הכי יכול לברך.

אמנם נראה דדעת הרא"ש היא דאינו
יוצא בכלל באכילה הראשונה,
וזה אינו דומה לתקיעות דמיושב, דהנה
נחלקו הראשונים בדף קי"ד היכא שאין
לו אלא חזרת לאכילת כרפס האם
יטבול זה בחרוסת, דשיטת התוס' (דף
קיד' ד"ה מטבל) דאם אוכל חזרת צריך
לטבל בחרוסת, אמנם הרא"ש חולק
על זה וכתב (סי' כ"ה) וז"ל: וכן היה
נוהג ר"ת שלא היה מטבל טיבול ראשון
בחרוסת, דהא קי"ל כר' אלעזר בר
צדוק (לקמן סי' ל) דאמר חרוסת מצוה
זכר לתפוח או זכר לטיט, א"כ בשעת
טיבול המרור שהוא טיבול של מצוה
ראוי לטבל בו ולא ראשונה, דלאחר
שמלא כריסו ממנו יביאנו למצוה עכ"ל.
ולפי"ז לענין הערת התוס' יקשה דאיך
יכול לברך,

ונראה לדון בזה דהרא"ש אזיל לטעמיה
דהנה לשיטת התוס' בעצם קשה
ליה שהרי יש כאן הפסק ומשום הכי
התוס' הוצרך לבאר שיש כאן התחלת
הקיום מצוה, אמנם דעת הרא"ש היא
כשיטת הרשב"ם לענין ברכת בורא פרי
האדמה שאין הסעודה הפסק, ונראה
דהביאור בזה הוא כמו שכתב הרא"ש
(סי' כו) וז"ל: ונראה לי דלא קשה לפי
רשב"ם דנהי דאגדתא והלילא הוי היסח
הדעת לענין נטילה, היינו משום דילמא
אסח דעתיה ונגע במקום הטינופת ידיים
עסקניות הן. אבל לענין אכילה כיון
שבירך בורא פרי האדמה על הירקות
וחזרת לפניו ודעתו לאכול ממנו לאו
נמלך הוא, ואין כאן לא היסח הדעת
ולא שינוי מקום שיהא צריך לברך,
שהרי חברים שעקרו רגלם לילך לבית
הכנסת או לבית המדרש (לעיל דף קב א)
אף על פי שהתפללו ושינו מקומם אם
הניחו שם מקצת חבריהם לא הוי היסח
הדעת, כל שכן הכא שיושב במקומו
אף על פי שקורא ההגדה לא הוי היסח
הדעת עכ"ל.

הרי שהרא"ש חולק על התוס' דלשיטת
התוס' בנוגע לאכילה זה נחשב הפסק
הסעודה, כמבואר בתוס' (ד"ה והדר אכיל),
ורק לענין ברכת המצות לא הוה הפסק
דזה הוי כמו תקיעות דמיושב, אמנם
לדעת הרא"ש הרי אין כאן הפסק לענין
אכילה לענין ברכת הנהנין, וכיון שכן
הוא הדין לענין ברכת המצות, ומשום

יחלק עוד בענין ברכת בורא פרי האדמה במרור שלל תרכא

וברכת בורא פרי הגפן דקידוש היום שאע"פ שיצא מוציא עכ"ל.

והנה יש לדון בשלמא לפי שיטת רש"י בשיטת רב חסדא שיוצא מצות אכילת מרור מבואר שיכול לעשות עצה זו ולהוציא אחרים עמו, כיון שאין זה ברכת הנהנין ורק שיש בו קיום מצות אכילת מרור, אמנם לשיטת התוס' והרא"ש שאין כאן קיום האכילת מרור, ורק דיש כאן התחלת הדבר ויכול לברך על זה כמו שהביא התוס' ראייה דיכול לעשות זה מתקיעות, יש לדון אם מספיק לעשות זה, שזה יהיה נחשב ברכה על מצות אכילת מרור והגם שאינו מקיים המצוה עדיין. אמנם לשיטת הרא"ש שאינו מקיים המצוה כלל, ורק דאין כאן הפסק ונחשב אכילת הכרפס כהתחלת הסעודה הן בנוגע לברכת הנהנין והן בנוגע לברכת המצות לענין הפסק, אבל לענין שזה יחשב שיכול להוציא אחרים, הרי לענין זה סו"ס הוא אינו מקיים מצות אכילת מרור לעת עתה, ועיין בזה.

וביון שכן יש לדון דהרי לא התחיל האכילה כאן, ומה שייד לומר על זה לדעת הרא"ש דיחשב זה, ורק הרא"ש לטעמיה דחולק על העיטור וגם על הכרפס לשיטתו יכול לברך, והדברים נפלאים בזה שיש בכאן ג' דברים בשיטת הרא"ש ובהכל הוא אזיל לטעמיה.

ובקיצור יש לבאר לדעת הרא"ש דעד כמה דאין ההגדה הפסק, הגדר לפי ר"ח הוא בהתחלת האכילה ועיקר האכילה יהיה בסוף, משא"כ לדעת התוס', צריך להיות גם התחלת המצוה

הכי לדעת הרא"ש מבואר להפליא למה אין מטבילין בחרוסת, דאין כאן בכלל קיום המצוה, משא"כ לדעת התוס' זהו התחלה ולדעת רש"י והרשב"ם הוא הקיום מצוה לגמרי.

בביאור שיטת הרא"ש והעיטור לגבי אכילת מרור אם יכול להוציא אחרים אע"פ שאינו טועם

הנה הטור (סימן תפ"ד) הביא מחל' בין העיטור והרא"ש לענין ברכת הכרפס אם יכול גם להוציא אחרים בלי שהוא עצמו טועם, דהנה לענין מצוה מבואר שיכול להוציא, וכדאיתא בגמ' (ר"ה דף כט) ונחלקו הראשונים אם זה גם בברכת בורא פרי האדמה בכרפס, וז"ל הטור: כתב בעל העיטור מסתברא דלא מצי מברך בפה"א אשאר ירקי כיון שאינו טועם עמהן שלא אמרו אלא בברכת הלחם של מצוה וצריך למיעבד כרב חסדא דמברך בפה"א ולאכול מרור בחזרת ואכיל וכי מטי למרור אכיל בלא ברכה ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל דכיון דתקנת חכמים היא משום היכירא לתינוקות הוי כברכת מצוה ויכול להוציאם אף על פי שאינו טועם עכ"ל.

והבית יוסף כתב בעצת העיטור דיש לעשות כמו רב חסדא באופן שאין לו אלא חזרת דמברך מעיקרא בורא פרי האדמה, וכן אכילת מרור וז"ל: "דכיון דמברך בורא פרי האדמה ולאכול מרור על טיבול אחד, ה"ל ההיא ברכת בורא פרי האדמה כברכת המוציא דמצוה

כיון דמצד האכילה אין אופן דהיא נמשכת, ולכן דימה התוס' זה לדברי ר"ח ועיין בזה.

בגדר הקיום לפי ר"ח בשיטת הרא"ש והתוס'

והנה בשיטת הרא"ש נראה שהוא חולק על התוס' בגדר הקיום לפי ר"ח, ונראה להביא ראיה דלא רק דהרא"ש לא הביא הדמיון מתקיעות, אלא יותר מזה דהנה כתב הרא"ש (דף קיד) מרבינו יונה דרק בחזרת שהיא למצוה צריך חרוסת, ולא במה שאוכל החזרת לכרפס משום מנהג, והכי הוא דבריו: ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להכירא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא, גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת, כמו שעושין בשאר ימות השנה. אבל טיבול שני שהוא של 'מצוה' הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה, עכ"ד.

הרי דלדעת הרא"ש כל היכא דיש ענין של קיום אכילה דחז"ל הרי על זה צריך לעשות הטיבול דיש סכנה וכאן הרי למה לא צריך, אם תחילתו אכילתו לפי רב חסדא הוא כמו שיטת התוס' דהוי כמו התקיעות דמיושב, דבודאי קיים החשש קפא על זה, וע"כ דאין כאן בכלל מעשה אפילו לפי ר"ח.

בביאור דברי הר"י טוב עלם בענין מצות חבילות חבילות

והנה שיטת הר"י טוב עלם הובא בתוס', וז"ל: "וה"ר יוסף טוב עלם כתב

בסדרו, 'למה שאר ירקות באין תחלה לפטור חזרת מברכה ראויה לה, וליתא דהא משום היכירא באין ולא שייך כאן חבילות, אלא בתרי מילי, ועוד דרב חסדא מברך שתיהן אחזרת, ועוד דמשמע דלא פטר ליה פת ושמא אינו מחשיבו פרפרת הפת כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית" עכ"ל.

ומשמע דס"ל לר"י טוב עלם שלכתחילה לא יברך בפה"א על החזרת בשעת מצות מרור, ומשו"ה מביאין ירקות בטיבול ראשון לפטור ברכת בפה"א שעל המרור, וצ"ע מאי איכפל לברך בפה"א על המרור. ובתוס' מבואר שהחשש בזה הוא משום חבילות חבילות, ודחו דבריו דאין בברכת הנהנין משום חבילות חבילות, וכ"כ תוס' בברכות דף לט.

והנראה בזה ליישב קו' התוס' מהו הענין של חבילות בכאן, דמבואר עכ"פ בשני דוכתי דברכת בפה"א לכמה ראשונים הוא ברכת המצות, והכי מבואר בזה בדברי הרא"ש (הובא בטור סי' תפ"ד) וכן מבואר זה בדברי המהרי"ל, ומצאתי עוד מקור שלישי לזה, והוא דעת הרא"ש דיכול לאכול הכרפס לפני הסעודה, ומבואר דנחשב זה כאכילת מצוה ואין שייך על זה הדין דאסור לטעום קודם שיברך, וזה נוגע גם לדברינו בפירוש הראשון בדעת הרשב"ם דהוא אינו חפצא דאכילה והגם דלענין כל מצות הדין הוא דצריך לברך, ואפילו דהוא מצה וקידוש וכדומה, אבל יש לבאר כיון דהוקבע הדבר לאכול זה בתורת אכילה, משא"כ

יחלק

טיבול מרור בחרוסת

שלל

תרכג

מרור דהוא על שם המרירות הרי הדבר אינו בתורת אכילה. ולפי"ז מבואר שכל הברכה בכרפס הוא ברכת המצות ג"כ והוקבע בזה הברכה הנהנין מכח התקנה באופן זה, וכיון שכן יש מקום לדון לענין מצות חבילות חבילות.

[ובהכי יש לבאר גם שיטת הרא"ש (סי' כה) לענין מרור דל"צ כזית ורק מטעם הברכה צריך כזית, ועי' בשאגת

אריה סי' ק' שהאריך בקושיות עליו, ויש לדון בדברך כלל היכא דמצותו הוא באכילה הדין הוא בכזית בלי חובת ברכה וכמו כל מצות אכילה שאין פחותה מכזית, ורק דאין אכילה חשובה פחות מכזית, אמנם כאן אין הנידון מצד זה כיון שכל אכילתו דמרור הוא להרגשת המרירות, ולזה לולא דנקבע בברכה לשון אכילה, לא היה צריך כזית].



סימן רפ"ז

טיבול מרור בחרוסת

בענין טיבול המרור בחרוסת אם הוא חלק מעצם המרור או שהוא כדבר נוסף

איתא בגמ' פסחים דף קטז: 'אמר רב שימי בר אשי: מצה לפני כל אחד ואחד, מרור לפני כל אחד ואחד, וחרוסת לפני כל אחד ואחד, ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה.'

והנה בביאור הגמ' נחלקו הרשב"ם ותוס' ויש לראות מזה סמוכין גדולים לכאן, דכתב הרשב"ם וז"ל: "מצה לפני כל אחד ואחד. מנהג שלהן היה להסב על המטות והיה שלחן לפני כל אחד ואחד הלכך צריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד על שולחנו. אבל לדידן אין צריך כי אם לפני מי שעושה הסדר והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור" עכ"ל.

ובתוס' שם כתב וז"ל: "מצה לפני כל אחד ואחד מרור כו' - נראה

דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד" עכ"ל.

הרי לנו מחל' גדולה בפירוש הענין שצריך להיות מצה לפני כל אחד ואחד, לדעת הרשב"ם הפירוש בזה הוא דכל אחד ואחד אוכל על שולחן שלו ומשום הכי צריך מצה מונח לפניו, ולדעת תוס' הפירוש בזה הוא מחמת שלא יהיה הפסק בברכה והוא בכדי שיהיה אפשר לטעום מיד.

והנה כאן בגמ' מבואר דהיה מונח גם חרוסת לפני כל אחד ואחד, וצ"ב מה הענין לענין החרוסת להיות מונח לכל אחד ואחד, וביותר יש להעיר ומה עם הכרפס, ולמה לא הוזכר לענין זה

גם הבאת הכרפס שיהיה לפני כל אחד ואחד, ובאמת בטעמא דאכילת כרפס, דכפשוטו מבואר ברוב הראשונים ע"פ הגמ' (דף ק"ד ב) דכל אכילתו הוא משום שישאלו התינוקות, ולפי"ז יש"ל דכל דינו הוא רק על הבעל הבית דאצלו הוא המחייב להכיר בדברים אלו, אבל לא לכל אחד ואחד, וכיון שכן מדויק בגמ' כאן דלא הוזכרו כולם בחובתם שיהיה מונח להם הכרפס כיון שכל אכילתו הוא להיכר וזהו רק לבעל הבית, וכיון שכן לא הוזכר גם שאר הקערה. אמנם לדעת הרמב"ם (פרק ח' הלכות חו"מ) דיש מצות אכילה בכרפס בכזית, וע"כ דנתקן אפילו אם מתחילה היה זה בכדי שישאלו התינוקות אבל סו"ס זהו נתקן באופן זה, וצ"ע למה לא הוזכר בגמ' בענין זה.

ברכת הכרפס אם נחשב ברכת המצות או ברכת הנהנין

והנה התוס' פירש דכיון דהברכה הוא משום חובה דהיינו דאינו ברכת הנהנין ע"כ צריך להיות תיכף. וכבר נחלקו הראשונים לענין ברכת הכרפס אם נחשב ברכת המצות או ברכת הנהנין.

דחנה הטור סימן תפ"ד הביא מחל' בין העיטור והרא"ש לענין ברכת הכרפס אם יכול להוציא אחרים בלי לטעום, דלענין מצה מבואר שיכול להוציא כדאיתא בגמ' ר"ה דף כ"ט ונחלקו הראשונים אם ה"ה לענין ברכת בורא פרי האדמה בכרפס, וז"ל, כתב בעל העיטור מסתברא דלא מצי מברך בפה"א אשאר ירקי כיון שאינו טועם עמהן שלא אמרו אלא בברכת הלחם של

מצוה וצריך למיעבד כרב חסדא דמברך בפה"א ולאכול מרור בחזרת ואכיל וכי מטי למרור אכיל בלא ברכה ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל דכיון דתקנת חכמים היא משום היכירא לתינוקות הוי כברכת מצוה ויכול להוציאם אף על פי שאינו טועם עכ"ל.

אמנם צ"ע לדעת הרא"ש דגם הכרפס נחשב זה כאכילה של מצוה למה אין הדבר הזה כשאר ברכות המצוות וצ"ב.

והנה לדעת התוס' צ"ב מה הכוונה לענין החרוסת דהרי איזה חשש הפסק יש לענין החרוסת, וצ"ל דהוא כחלק מהמרור, וע"כ צריך להיות לכל אחד ואחד. אמנם אם הוא כדבר בפנ"ע ישל"ע בדבר זה. והנה הרשב"ם פירש לענין חובת הסיפור בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ולפי"ז צ"ב למה לא תני גם הקערה, ועכ"פ ממנ"פ הקערה לא צריך אלא רק בעל הבית והחרוסת כן צריך, ועכ"פ מבואר דהוא אינו טפל למרור דא"כ בודאי אין מקום דיש חובת הסיפור על זה, ורק דהוא עוד מצוה וכדבר בפנ"ע, ונמצא דלפי תוס' אין לזה מקור ולפי הרשב"ם הרי זה גמ' מפורשת, ועיין בהרא"ש ועדיין צריך לבאר עוד בענין זה.

בדברי הרמב"ם דחלוק בזמן שבית המקדש היה קיים היה הטיבול בחרוסת לפני הברכה, ובזמן הזה הוא לאחרי

הנה כתב הרמב"ם (הלכות חו"מ פרק ח' ה"ח) וז"ל: בזמן הזה שאין שם קרבן

יחלק

חג המצות

שלל

תרכה

מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך, ע"כ.

ואולי יש לומר בזמן שבית המקדש היה קיים לא היה החשש דקפא, ורק היה דינו מצד עיקר אכילתו וכיון שכן מצד הפסק צריך לעשות זה מקודם, משא"כ בזמן הזה הרי הרמב"ם נקט להלכה ב' הטעמים למה צריך ליטול ומצד קפא יש"ל שזה צריך להיות יותר סמוך לאכילה.

אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל עכ"ל.

ובהלכה ו' לגבי זמן שבית המקדש היה קיים כתב וז"ל: ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ואחר כך כורך

סימן רפ"ח

חג המצות

כל שבעה בדומה למצות אכילה מצה כל שבעה, ועי' במשנ"ב בהלכות סוכה (סי' תרל"ט) דמצד דההיקש ט"ו ט"ו יהיה גם לענין אכילת מצה למשך כל שבעה, עיי"ש.

דהנה במצות סוכה מצינו דשיטתו הידועה של המנחת חינוך (מצוה שכ"ה אות ט') בגדר מצות הסוכה כל שבעת הימים היא, דרק בליל ט"ו יש חיוב לאכול בסוכה, ובשאר הימים אין חיוב לאכול בסוכה, אלא שאסור לאכול אכילת קבע מחוץ לסוכה, והיינו שהוא איסור אכילה עיי"ש.

והנה מקשים בזה, דהרי עיקר מצות סוכה הוא הדירה בסוכה, והוא קיום המצוה להיות בסוכה, ואפילו דשיטת

בגדר מצות אכילה מצה שנמשך כל שבעת הימים אפילו שמצותו רק בליל ט"ו

הקשה הט"ז (או"ח סי' תרס"ח) למה נקראים כל ז' הימים 'חג המצות', והלא אין חיוב אכילת מצה אלא בליל ט"ו ובשאר הימים אינו אלא מניעה מאכילת חמץ, וא"כ היה צריך החג להיות נקרא על שם איסור החמץ. וכן איתא דמה שכתב בתורה שבעת מצות תאכלו, שהאוכל מצה ליל ראשונה מעלה עליו הכתוב כאלו אכל כל ז' ימים וצ"ב.

והנראה בזה בהקדם מה שמצינו חידוש גדול בהגדרת המנחת חינוך במצות סוכה כל שבעה, ונראה דיש לדון ולומר דנלמד גם חלק זה מהג"ש של ט"ו ט"ו להגדיר את מצות סוכה

רבנן (סוכה כז) הוא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, היינו דאינו מחויב לאכול בסוכה, אבל אם אכל מחוץ לסוכה, הרי ביטל בשב ואל תעשה המצוה להיות בסוכה, [עיי' בחדושי הגרע"א (סוכה דף כה במשנה ובפנ"י שם אם ביטול מצות סוכה נחשב לביטול בשב ואל תעשה, או בקום ועשה, וזהו כדברי המנ"ח]. ומה הטעם דעיקר קיומו וחובתו של סוכה במשך החג יהיה רק במצב שלילי דהיינו שאינו בקיום מצות הסוכה וחובתו להיות בסוכה, אלא דאסור לאכול חוץ לסוכה, והרי בפשטות כל הטעם דיש איסור אכילה חוץ לסוכה, הוא צריך להיות מכח זה דיש לו מצוה להיות בסוכה, וא"כ למה זה הטעם לחוד אינו מספיק דזהו חיובו דאם אוכל אכילה של קבע, זה צריך להיות בסוכה, ואם אינו אוכל בסוכה הרי הוא ביטל המצוה בשב ואל תעשה, ע"כ השאלה.

קיום מצות סוכה נגדרת על ידי מה שקובע בתחילת החג שזהו ביתו, וכל שבעה נזהרים רק שלא לבטל השייכות שלו להסוכה

והנראה לבאר בעומק הדבר והגדרת מצות סוכה כל שבעה דמתקיים לא בקום ועשה במעשה חיובי אלא אף באופן שלילי ע"י דאינו מבטל המצוה באכילה מחוץ לסוכה, ע"פ מש"כ המהר"ל (גבורת ה' בתחילת ביאורו בפרק ערבי פסחים) בגדר דין מצות מצה בכל שבעת ימי הפסח, דהנה ידוע מה דאיתא במעשה רב, מהגר"א דאע"פ דאכילת מצה כל שבעה הוא רשות, אמנם יש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה והוא רק רשות כלפי חיוב עיי"ש.

והנה אם לא יסבור כדברי הגר"א, צ"ב אם כן מה הביאור הפשוט של הפסוק "שבעת ימים תאכל מצות" דדרשו חז"ל דיש רשות בפסח לאכול מצות, ועיי' בשפת אמת לפסח (שנת תרל"א יום ב' דפסח) שכתב וז"ל: אכילת מצה רשות. ומשמע כי בכל השנה אינו רשות. שיש לאדם שיעבוד ודביקות בהטבע אינו יכול לאכול מצה שהיא פשוטה כמו שהיא בלי שינוי מכמו שנברא בכח השי"ת, עכ"ל. [ואתי שפיר לפי הגר"א דהרשות כאן הוא מצוה].

והנראה לומר בזה, דהנה במהר"ל (גבורת ה' פמ"ח) מבאר הטעם דמצינו בירושלמי דיש באכילת מצה בערב פסח איסור של בועל ארוסתו בבית חמיו, ואף שלא מצינו איסור זה בסוכה, ובביאור החילוק בין פסח לסוכות מבאר המהר"ל דכיון דיש איסור של אכילת חמץ ויש ג"כ מצות אכילת מצה, והמצה באה מכח האיסור חמץ, וזהו דומה לקידושין שאוסר את האשה על כל העולם ומכח זה היא מתקדשת לו, וזהו הדמיון למצה, עיי"ש, ועכ"פ מבואר אפילו בלי הבנת המהר"ל בירושלמי שכל מצה הוא כמו נישואין דמכח זה אוסרת המצה לאכול ערב פסח, לעומת סוכה, וזהו האיסור אכילה בערב פסח לאכול מצה, ועכ"פ רואים מכאן שעצם ההשוואה בדברי הירושלמי דהמצה נחשב כנשואה אינו לשון מליצה, וביותר שהרי מבואר בכמה ראשונים דיש ג"כ חשבון של ז' ברכות על המצה, ויעו"ש שמבארים מהם הז' ברכות ואיך נתקיים כליל הסדר הענין של השבע ברכות על המצה, כיון דאכיל

יחלק

חג המצות

שלל

תרכז

המצה הוי כנשואין, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה.

ולפי זה יש לבאר מה הטעם דאין מצוה יותר בפסח לאחר שכבר אכל כזית מצה, דהוא משום שלאחר האכילה הרי זה כמו לאחר הנישואין שלאחר שכבר נעשה הקשר והנשואין, לא צריך בפועל לאכול יותר, אמנם הנישואין נמשכים כל זמן דיש איסור חמץ, שבכל חלות קידושין מבואר בתוס' (קידושין דף ב:) שזהו נובע מזה שהאשה אסורה לכו"ע כהקדש, וזה משווי את הקידושין לבעלה, וכיון שכן אין הנידון בפסח כל הזמן אם יש בפועל מצות אכילה, אלא רק שהוא מקושר למצה כל שבעה.

ובמו כן יש לומר בסוכה, שהדין הוא לקבוע את הבית של הסוכה, זה נתקיים באכילתו הראשונה בליל ט"ו בגי'ש של ט"ו ט"ו, ואח"כ כבר נקבע הסוכה כביתו, וכיון שכן אין מקום אח"כ להיות מחויב לאכול בסוכה אלא רק בכדי שלא לבטל הקשר והשייכות לסוכה, שזהו ע"י אכילתו חוץ לסוכה, אמנם גם בסוכה יש קיום מצוה וזהו כדברי הגר"א דגם בפסח יש מצוה, אמנם יסוד הדבר הוא דהקשר נבנה ע"י אכילתו בליל ט"ו וזה קובע עי"ז את הסוכה להיות ביתו.

ולפי האמור יבואר דעת האחרונים (מנחת חינוך מצוה שכ"ה אות ט') וכן בשו"ת אבני נזר (אר"ח סימן תפ"א אות ח') דמבואר

דכל דין אכילתו בשאר הימים הוא איסור אכילה חוץ לסוכה, והדבר צ"ב למה נקבע מצות סוכה כל שבעה לא בגדר מצות קום ועשה לאכול בסוכה, אלא רק בגדר שלילי דיש איסור לאכול בקום ועשה חוץ לסוכה, אמנם לפי מה שנתבאר ההשוואה דיש בפסח דלאחר אכילתו הראשונה של המצה, נקבע כבר הנשואין של המצה וההתקשרות לחג מכח אותו מצה ונשאר בזה כל שבעת ימים כרשות, וכמו כן הוא לענין סוכה דלאחר דקובע דירתו הרי הוא נמצא שבעת ימים בתוך היר"ט של הסוכה, וע"כ רק אם כשאוכל חוץ לסוכה בזה הוא מפקיע את דירתו ואת השייכות שלו להסוכה, במה שעושה מעשה דמגלה דפקע קביעותו וזהו שורש האיסור, כיון שצריך להיות נשאר בסוכה שבעת ימים, וע"כ הוא לא צריך בפועל לאכול בו כל יום אלא רק צריך ליהור שלא לבטל קביעות זה^א.

בפסח על ידי תחילת אכילתו בליל ט"ו בזה קובע את הנשואין של המצה, ושוב נמשך כל שבעה

ולפי"ז מיושב דברי הט"ז שהקדמנו דהרי מצות אכילת מצה נקראת כל שבעה וכפי שבארנו וגם אם אוכל בליל ט"ו משווי כאילו אכל כל שבעה, דמזה נמשך הנשואין להמצה כל שבעה. ולפי האמור יש לראות באיסור אכילת חמץ לא רק את האיסור לחודיה של

א. עי' ביחלק שלל בעניני סוכות שהארכתי בכמה מקורות לענין זה בהלכות סוכה, הן שיטת הגאונים שצריך לקבוע מצות סוכה רק בביתו ולא בביתו של אחר, וכן בשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות דהסימן קללה בחג הוא רק בתחילת החג, כיון שאז קובע האדם את דירתו בסוכה, עי"ש.

כרת, אלא את כריתת הנשואין שבאו על ידי המצה.

[והנה ידוע באיסור אשת איש לבעלה שזהו הדבר היותר חמור אפילו שיש כאן ספק זינתה, עי' בסוטה (דף כח) בתוס' שם לענין ספק סוטה דעשאתה התורה כודאי, ועי' ברמב"ן בפרשת יתרו במה שדימה איסור ע"ז לאיסור סוטה לבעלה, וכן כידוע דעת המהרי"ק בענין אומר מותר, והיוצא מזה הוא שאיסור סוטה הוא ביטול ההתקשרות לבעלה, ובאופן של ספק ג"כ יש כאן לדון דכבר חסר את הקשר ויש כאן ביטול, וכן הוא בחמץ אשר הוא ביטול הנשואין של המצה]

ולפי"ז יש לנו עוד מקור לחומרות הפסח שמחמירים בהם ביותר מכל השנה, וזהו ג"כ המקור בעומק למה דמצינו באחרון של פסח כמה קולות בחומרות חמץ, ולהנ"ל גם כן מבואר שמאחר שהיה נשאר שבעת ימים בטהרתו שוב אין כאן ביטול למפרע.

והנה יעוי' בפרי צדיק (פסח אות ב') שכתב וז"ל: איתא במשנה (פסחים צ"ו, א) מה בין פסח מצרים לפסח דורות וכו'.

פסח מצרים נאכל בלילה אחת ופסח דורות כל שבעה והנה גם פסח דורות נאכל רק לילה אחת, ובגמרא שם מתרץ דקאי על איסור חמץ דפסח מצרים חימוצו נוהג רק יום אחד ופסח דורות חימוצו נוהג כל שבעה, אבל שיטחיות לשון המשנה נראה דקאי על קרבן פסח, והנה בפרשת ראה נאמר (דברים טז, ג) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, ועליו היינו על הקרבן פסח ומה ענין שבעה ימים של אכילת מצה על הקרבן פסח והלוא גם בזמן הזה אכילת מצה שבעה ימים, וגם מה זה שנאמר זאת להקדמה למצות קידוש בכורים, שאחר מאמר ה' יתברך קדש לי כל בכור אמר משה רבינו ע"ה מקודם לישראל לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים וגו' שבמצרים נוהג רק יום אחד ולדורות נוהג כל שבעה, עכ"ל.

ולפי מה דכתבנו ליישב קושיות הט"ז, נראה להעמיק עוד וליישב הקושיא בכאן, דבאמת הוא חלוק פסח מצרים מפסח דורות, דבפסח דורות צריך ז' ימים בכדי לקלוט המצה, לעומת פסח מצרים, אמנם בפועל הוא בנוגע לאיסור חמץ, וכדברי הגמ' שם בפסחים (דף צו), ואולי זהו מקור גדול לדבר זה.



סימן רפ"ט

אכילת ביצים בסעודה

הרי שיש ג' טעמים בדבר, אם הוא משום זכר לחורבן לחוד, או שהוא משום דבאותו הלילה הוא נקבע לת"ב, או שהוא זכר לקרבן פסח.

והנה ישל"ע דאם נוהגין כטעם הגר"א ורוצין לקיים גם דברי הרמ"א שהוא זכר לאבילות, שיהיה דינו לאכול ב' ביצים, ובדומה לאפיקומן דאוכלין לכתחילה ב' כזיתים אחד כנגד הקרבן פסח, והשני כנגד אכילת מצה שנאכלת עמו, ויש לחלק, ועיין בזה.

בשנה דחל תשעה באב בשבת, דאז ת"ב יהיה נדחה ליום א' אימתי יאכל הביצה

והנה יש לעיין בשנה דחל ת"ב בשבת, דאז ת"ב יהיה נדחה ליום א', האם בפסח בשבת אוכלין לפי הטעם שהוא משום דבאותו לילה נקבע ליל ת"ב, או דכיון שיהיה נדחה א"כ אין ענין לאכול, ועוד קשה דבשנה כזו יהיה ענין לאכול ביצה זכר לחורבן בליל שני ביום ט"ז, כיון דבאותו יום הוי ת"ב.

והנה מסתימת הדברים נראה דדבר זה הוא נוהג בכל שנה אכילת ביצים, יהיה ראיה קצת דגם בשנה דחל ת"ב

אם ליל פסח הוא זמן שכולו חירות או דצריך גם לזכור מחורבן בית המקדש

בשו"ע (סי' תע"ו ס"ב) כתב הרמ"א 'נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים, זכר לאבילות, ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח ועוד זכר לחורבן שהיו מקריבין קרבן פסח'.^א

אמנם בביאור הגר"א כתב עוד טעם לזה וז"ל: "ול"נ הטעם מפני שעושין אותו זכר לחגיגה וצריך לאכול, ומה שאין אוכלין את הזרוע לפי שעושין אותו צלי כמש"ל בסי' תע"ג ואין אוכלין צלי ויוצאין באפיקומן שאוכלין" עכ"ל.

[וע' בסי' תע"ג שכתב הרמ"א לענין הביצה אם צריך להיות צלי, וז"ל: "ושני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ונהגו בבשר וביצה וכו' והבשר נהגו שיהיה זרוע, ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים והביצה תהיה מבושלת. והוא הדין צלויה, וכן נוהגין בעירנו" עכ"ל. והיינו שא"צ להיות חושש לשיטות שגם החגיגה צריכה להיות צלויה, אמנם המשנ"ב כתב דמ"מ אפשר לאכול הביצה אפילו צלויה, עיי"ש].

א. אמנם בלבוש (סי' תע"ו ס"ב) מצינו הוספה לדברי הרמ"א ולדבריו יתיישב הענין, וז"ל: "מפני שבפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו מרומז החורבן, לומר שביום שאוכלין מצות יחול ט' באב והוא מרורים, וסי' א"ת ב"ש וכו', כלומר ותהא גילה ברעדה" עכ"ל.

סיוע דבאמת אין הרמ"א צריך לומר זה כיון דהוא נוהג ממנ"פ ביו"ט שני.

אמנם יש בזה נפק"מ גדולה לבני ארץ ישראל דבליל שני אין להם שולחן עורך, ולדידיה יהיה צריך לעשות ביום ט"ז זכר לאבילות, אמנם יש לומר דכל התקנה היה רק בתוך שולחן עורך, ולא לעשות היכר בפנ"ע, ועיין בזה.

עיקר הזכר הוא מצד דיש בפסח להפוך הת"ב וזהו דוקא ביום ט' דחלק הפורענות יתהפך לטובה

אמנם לפי דברינו לקמן יתיישב, דכל מקום המנהג הוא כדאיתא בחז"ל (איכה רבתי ג יג) השביעני במרורים הרוני לענה מה שהשביעני במרורים בלילי פסח הרוני לענה בליל תשעה באב, דהוא רק מצד דברי הקינות ד'השביעני במרורים הרוני לענה', דהיינו שבליל הסדר היה זה השביעני במרורים והיה כאן ביטול אבילות, ואדרבה האבילות באה מתוך התקנה דלעתיד יתהפך הדבר לטובה, ולפי זה יש לומר דבר נפלא שבעת שיתהפך ת"ב ליו"ט הרי לא יהיה נדחה, וזה יהיה בת"ב שחל בשבת, וע"כ הזכר לאבילות הנוהג בפסח אי אפשר לדחות למחרתו ואין דין לעשות היכר ליו"ט שני.

ולפ"ז יש לדון ולומר, דכיון שגם ביו"ט שני בחו"ל נוהג הסדר, א"כ הרי יש בכח הסדר שהוא עדיין בעוד העסק של 'השביעני במרורים' להפוך את החלק של ה'הרוני לענה' וע"כ אוכלין גם ביו"ט שני בליל הסדר מכח קדושתו

להיות בשבת עדיין אוכלין ביצים בליל פסח, ויש לפלפל בעצם הספק, דזה גם תלוי בגדר ת"ב שחל להיות בשבת האם הוא נדחה לגמרי או לא.

ומסייע לזה שיטת הרמ"א דבת"ב שחל להיות בשבת צריך לנהוג אבילות בצנעה, ומזה מוכח לכאורה דהת"ב לא נדחה לגמרי, וע"כ אפילו אם חל ת"ב בשבת עדיין עד למחרת ביום ט"ו, יש ענין לעשות זכר, וכן מה"ט אין עושין הזכר למחר בליל ט"ז.

דבריו החק יעקב דכתב נפק"מ בין טעמי הרמ"א לענין יו"ט שני

אמנם בחק יעקב כתב נפק"מ לפי ב' הטעמים ברמ"א דאם הטעם הוא משום זכר לת"ב א"כ ביו"ט שני אין צריך לאכול ביצה, משא"כ אם הטעם הוא משום זכר לקרבן פסח הרי צריך לאכול גם ביו"ט שני, והוא באמת הערה גדולה כיון דמשמעות הרמ"א לפום ריהטא היה משמע דבכל גיוני נוהג המנהג לאכול ביצים ולא רק ביו"ט הראשון, והרי כל דיני הרמ"א הם כתובין לבני חו"ל, ועיין בזה.

אמנם יש לצדד בענין ספיקתינו, דבת"ב שחל להיות בשבת ונדחה למחר אפילו אם נאמר דהרמ"א אזיל לטעמיה דעכ"פ נוהג אבילות בשבת בצנעה, ומספיק לענין זה לקיים הענין של זכר גם ביו"ט הראשון, אבל ביו"ט שני הרי יש בזה ענין נוסף, וא"כ למה הרמ"א אינו אומר זה, ומזה גופא יהיה קצת

יחלק

אכילת ביצים בסעודה

שלל

תרלא

של ליל הסדר כדי לזכור ולהתפלל להפוך הדבר.

עוד ישל"ע, דהנה הדין הוא בת"ב שחל להיות בשבת, דבשבת הוא אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו כסעודת שלמה המלך בשעתו, והנה שם בודאי אין ענין לאכול ביצים זכר לחורבן כיון דנדחה לגמרי, עכ"פ אותו חלק אבילות, וא"כ למה בפסח נוהגין דבר זה, ויש מקום לחלק בין יו"ט לשבת, דיש לומר דרך בת"ב שחל להיות בשבת הוא מופקע לגמרי כל אבילות של חורבן בית המקדש, אבל לא ביו"ט [ואכמ"ל בטעם הדבר, והמבין יבין].

אלא שלפי"ז בפסח שחל להיות בשבת, א"כ באותה השנה לא יאכל ביצים, וזה צ"ע לומר כן כיון דמסתימת הדין משמע דבכל שנה אוכלים ביצים, וגם כשחל בשבת.

ויש לדון דבפסח הוא זכר בעלמא, וע"כ אי"ז סתירה בקדושת יו"ט, משא"כ בת"ב שחל להיות בשבת אכילת ביצים לא יהיה רק זכר לחורבן, אלא דהוא מעשה דקובע האבילות שיש עכשיו, וזה א"א לעשות בשבת ועיין בזה.

והנה אומרים בסוף 'מגיד' בברכת אשר גאלנו "כן יגיענו ה' אלוקינו לרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום". ואולי מרומז כאן ברגלים הבאים לקראתנו, דלעתיד לבוא יתהפך ת"ב ליו"ט, וע"כ דייקא בליל הפסח שהוא הלילה דיש ביד האדם להפוך הת"ב ליו"ט, אנו מבקשים בתוך בקשת שאר

המועדים דבסוף הגאולה לאחר שיהיה לנו פסח שנזכה ביחד גם שהת"ב יתהפך להיות יו"ט ולהיות מן הרגלים הבאים אחרינו לשלום.

הטעם שאין נוהגין כן גם בשאר הרגלים לעשות זכר לחורבן

הנה מבואר ברמ"א דבליל פסח אוכלין ביצים זכר לחורבן, והנה צ"ב למה אין נוהגין כן גם בשאר הרגלים, ולפי הטעמים אחרים שברמ"א מובן הדבר דהוא רק זכר משום דאותו ליל פסח הוא ת"ב, וכן להטעם שהוא משום קרבן פסח.

והנה להטעם שהוא משום קרבן פסח, ישל"ע דהרי גם בשאר החגים יש קרבנות דהיו מקריבים וא"כ למה אין עושים זכר גם על שאר קרבנות, והנה באמת בחג השבועות רואים ברמ"א דיש ענין לעשות זכר לקרבן של 'כבשי עצרת' דכתב שם (סי' תצ"ד ס"ב) ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום הראשון של שבועות, ונראה לי הטעם שהוא כמו שני תבשילין שלוקחים בפסח, זכר לפסח ולחגיגה, כן אוכלין מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, עכ"ד.

אמנם יש לדקדק דמ"מ יש ביניהם חילוק גדול, דכאן בהלכות פסח כתב הרמ"א דאוכלין בסעודה ביצים זכר לחורבן, אבל בשבועות לא כתב דיש במאכלי חלב גם ענין של אבילות וצ"ב, ונראה דהרמ"א שם מדבר על מה דאיתא בהלכות פסח (סי' תע"ג ס"ד) דמביאין לפני בעל הבית קערה וכו', ושני תבשילין

לידע דעדיין אנו בחורבן ולא נשלם השמחה, וזהו כמו ההלכה שמצינו שדייקא חתן בשעת חופתו צריך לעשות זכר לחורבן המקדש.

מצינו לכא' סתירה אם בליל פסח יש להראות רק חירות בלי זכר לחורבן, או לעשות גם זכר לחורבן

אמנם לכא' מצינו סתירה בזה אם בליל פסח יש להראות רק חירות בלי זכר לחורבן, או שיש לעשות גם זכר לחורבן, דהנה איתא בשו"ע (סי' תע"ב ס"ב) יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כחו, וכתב המשנ"ב דאע"ג דכל השנה ממעטין משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות, שזהו בכלל דרך חירות, והמהרי"ל היה מביא כל הכלים נאים שהיו אצלו דוקא בפסח, ע"כ.

בהרי"מבואר דאדרבה בכל השנה צריך למעט, אבל בליל הסדר מצוה להרבות, ושלא יהיה זכר לחורבן בכלל, ואילו כאן נלמד דמצד זכר לחורבן יש לאכול ביצים וצ"ע¹. [נוע"י בבית הלוי (פרשת בא) שכתב וז"ל: הקשה הגר"א

אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה ונהגו בבשר וביצה, וזה אינו משום אבילות אלא רק משום הזכר לחוד, וגם אין אוכלין זה [כיון שבליל פסח אין אוכלין צלי], וזה דמציין הרמ"א בהלכות שבועות דבדומה לזה מצינו אותו הענין במאכלי חלב, [ורק דשם צריך לאכול בפועל, דבזה חל שיש שני לחמים אחד של חלב והשני של בשר ופשוט] וזהו שלא כדברי הרמ"א לקמן באכילת ביצים דוקא זכר לקרבן פסח, שהרי אדרבה אין שום דבר מיוחד באכילת בשר זכר לקרבן חגיגה.

ויש"ל דזהו משום דקרבן פסח הוא חובת יחיד, וע"כ יש ענין לעשות לא רק זכר לפסח אלא גם זכר לחורבן, דאין לנו פסח לקיים מצוה זו המוטלת על כל אחד ואחד, משא"כ בקרבנות הציבור שהוא רק לזכר בלבד.

והנה בעיקר הקושיא למה בפסח יש ענין לעשות זכר אבילות יותר משאר רגלים, יש"ל דזהו דוקא להיפך, כלומר דמכח דפסח הוא הזמן החירות הכי גדול מכל המועדים, ולכך דייקא שם יש ענין

ב. ויש לציין כאן שדבר זה שהביא המהרי"ל הכלים דייקא בליל הסדר, שמהו מבואר דעת המהרי"ל דבהבאת כלים יש שמחה גדולה ובזמן החורבן אין מקום לזה כ"כ ורק בליל הסדר, וסברא זו מצינו גם במהרי"ל בהלכות תשעת הימים. דהנה איתא בשו"ע (או"ח סי' תקנ"א ס"ב): "מר"ח עד התענית ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה". והביא שם המג"א (סק"ז): "וכתב המהרי"ל, הסרסורים לא ישאו כלי כסף לסרסר בעיר, דשמחה היא לרואים". ולשון ספר מהרי"ל (עמ' רמ"ב) הוא: "והסרסורים לא ישאו כלי כסף וזהב לסבב ולסרסר בעיר כמו שרגילין, דשמחה הוא להם ברואין הכלים והתכשיטים".

ג. איתא בחת"ס דהטעם דהמהרי"ל לא היה משתמש כל השנה בהני משכונות משום ששורה עליהם רוח טומאה, אבל בליל הסדר השתמש בהם משום שבליל זה אין אחיזה לסט"א והוא משומר מכל מזיקין, ולפי האמור הרי יש ענין במיוחד בליל הסדר להשתמש בזה, ולא רק לביטול הענין של

יחלק

אכילת ביצים בסעודה

שלל

תרלג

(במעשה רב) למה להזכיר האבילות בליל פסח. ולפ"ז ניחא דמראין דמגאולה זו שהיתה באמצע הזמן צמח ליל ט"ב, ובא לחזק לב האדם שכל ההבטחות נאמרו על ביאת המשיח ועדיין לא נתקיימו לגמרי עיי"ש].

והנה בביאור הגר"א על הדין דכלים נאים, כתב: כמו שמצינו בגמ' עבדא דנפיק לחרות (פסחים דף קטז), וכוונתו להגמ' שם שאמר רב נחמן לדרו עבדיה לבאר לו הסיפור ואמר לו עבדא דמפיק ליה רביה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה: אמר ליה בעי לאודויי ולשובחי אמר לי פטרתן מלומר מה נשתנה.

ונראה הביאור לדעת הגר"א אין הטעם בכלים נאים משום דליל הסדר אנו ממש כדרגת בני חורין ואין צריך לזכור בכלל זכר לחורבן, דלעולם הרי מצד מה דעושין זכר לאבילות משום שפסח הוא היום שחל בו ת"ב אין בזה טעם שלא לשכוח כל האבילות, והבאת הכלים נאים הוא רק בכדי לבאר הסיפור ומה דאירע דבעת דיצאנו ממצרים היה לנו כספא ודהבא, הרי דמבואר שבה שיש כלים נאים זהו חלק מהסיפור של יציאת מצרים ולכך מראה הכלים כפשוטו על השולחן ואומר דבעת דיצאנו ממצרים היה לנו כספא ודהבא וא"כ

לא קשה כלל ממה דעושין בביצה זכר לאבילות. דאין הביאור דהשמחה בליל הסדר היא כ"כ גדולה דאין מחייב זכר אלא שהוא מהחלק של מעשה הסיפור וכמו שיש דיני הסיבה יש גם דין כלים נאים והכל אחד.

אמנם לדעת המהרי"ל משמע שהיה לו שמחה מיוחד בראותם הכלים הזה וכל השנה לא עשו כן ולא עוד מר"ח אב עד תשעה באב היה נוהג בחומרא יתירה שיש כאן איסור להביאם אצלו ולפי דבריו הענין בזה היה זה היתר מיוחד, ועל זה חוזר ההערה דאם ליל הסדר הוא מופקע לגמרי מאבילות א"כ למה יש ענין בליל הסדר באכילת ביצים.

ולפי הטעם השני של הרמ"א דכיון דהוא אותו הלילה דחל בו ת"ב ע"כ אוכלין זכר לחורבן, ג"כ קשה, דהרי סו"ס נלמד מזה דבלייל פסח יש מחייב מיוחד כיון דהוא אותו הלילה לעשות זכר לחורבן, וכאן הוא ממש להיפך מזה, ורק להטעם שהוא זכר לקרבן פסח לא קשה.

ויש לחלק, דכל החיוב להביא כל הכלים נאים ושלא יהיה זכר לחורבן, הוא כולו מצד דמצוה להרבות משום החירות, וזה מצד קיום ההגדה שבו דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא הוא

החורבן, אלא מצד המעלה דליל הסדר דיש ביטול לכח העכו"ם והסט"א דיש בהני כלים, ולפי"ז יהיה קצת מיושב, אמנם בדעת המשנ"ב ברור דהכוונה הוא לעצם ריבוי החירות שיש בליל הסדר וכיון שכן חוזר הקושיא, וגם ע"פ מה דמציין באות הקודם רואין הענין במיוחד במהרי"ל על השמחה שיש בראיית הכלים, וכיון שבתשעה באב המהרי"ל היה מקפיד שלא ישאו כלי כסף וזהב, ובלייל הסדר לטעמיה עשה בדיוק להיפך.

מחלק ההגדה דסיפור יציאת מצרים, אבל בעת אכילת שולחן עורך דחיוב זה הוא החובת סעודה של הלילה מצד יו"ט, [ורואין זה בדף קח: על הדין דשתאן בבית אחת ידי יין יצא, דכתבו התוס', והראשונים דזה קאי על שמחת יין. ולא מצד דינו הסדר של חירות, א"כ בעת זה יש ענין כן להיות זכר לחורבן וע"כ אוכלים ביצים].

אמנם צ"ע דא"כ בעת הסעודה האם המהרי"ל היה מסלק הכלים נאים, דהנה יש בזה נפק"מ גדולה, דלפי המהרי"ל הרי בזמן הסעודה הוא עיקר הזמן שצריך שיהיה שם על השולחן הכלים נאים, כיון דזהו הזמן שאוכל סעודת יו"ט ושמח כראוי ואז יש להראות הדרך חירות עם הכלים, אבל בעת אמירת ההגדה, אדרבה הרי כתב השל"ה דצריך שיאמר ההגדה באימה וביראה, ורק דעכ"פ השולחן יהיה ערוך בכלים נאים כבר מתחילת הסעודה אבל סיבת הדבר הוא מצד שולחן עורך, משא"כ לדעת הגר"א אם רוצה לאחר מגיד להסיר את הכלים אין טעם שלא לעשות כן, ומ"מ אין צריך לעשות כן. אבל עכ"פ עיקר הסיבה שצריכים הכלים להיות שם זה בהגדת מגיד, והוא בכדי לבאר היטב הסיפור והיציאה שהיה במצרים. וצ"ע.

ועוד צ"ע, דהנה שיטת הרמב"ם היא דלכתחילה יסב בכל הסעודה, וידוע דברי מרן הגר"ז בביאור שיטת הרמב"ם דמצות הסיבה הוא מצוה בפנ"ע של חירות ואכמ"ל, ומבואר בזה דגם בשעת הסעודה יש את הענין של חירות דזהו

הלכתחילה של הרמב"ם דגם בשאר אכילתו צריך להראות החירות, ונמצא לפי"ז דבר פלא דגם בעת אכילת הביצה יאכל זה בהסיבה להראות חירות, והגם דבבת אחת זה אכילה על דבר דמראה אבילות, אמנם לכא' עכ"פ זה לא גרע ממה דמרור אין בו דין הסיבה ואינו נכלל בדין הסיבה של הרמב"ם דכל הסעודה, עיין בפוסקים בזה, ואולי צ"ל דכך הוא דכל דברי הרמב"ם לא קאי על אכילת ביצים וצ"ע.

ועוד להוסיף להערה הנ"ל, דכיון דבליל הסדר יש מחייב מיוחד להראות להיפך מכל עניני אבילות, וא"כ למה צריך לאכול זה בליל הסדר, הרי יעשה למחרת ביום ט"ו, דהוא היום דהוה ת"ב, אלא רואים כאן שאדרבה דייקא בליל הסדר רוצין לעשות הזכר לדבר זה, ובשלמא קרבן פסח, הרי זמנו הוא בלילה ולא ביום וממילא צריך לעשות זה בלילה, אבל ת"ב שחל באותו יום למה לא יעשה כן, וצ"ע.

הזכר אינו של אבילות כלל, אלא אדרבה לומר שבידינו לתקן דבר זה ולזכות בו לגאולה השלימה

והנראה בזה ליישב כל הקושיות הנ"ל, דאדרבה האופן של הזכר כאן באכילת הביצים איננו להיות באבילות, אלא להיפך דאותו היום דנפל בו פסח נפל בו ת"ב, דהינו די"ל שלפי מה דכתיב דאחר הגאולה יהיה ת"ב יו"ט ושמחה, וע"כ היום דחל בו פסח הוא היום

יחלק

בפטור סומא מהגדה

שלל

תרלה

דמסוגל ג"כ לחול בו ת"ב, דהיינו דיהיה יו"ט כזה של חירות בדומה לפסח, וע"כ בליל הסדר צריך לעשות זכר אבל זה לא זכר של אבילות כלל, אלא אדרבה מזכירים בזה דיש עוד יום שהוא עכשיו ת"ב ובידינו עכשיו בליל פסח של חירות לתקן דבר זה ולזכות בו לגאולה השלימה, וממילא מיושב כל הערות להפליא.

אמנם כל דברינו לענין ת"ב דהזמן לתקן שלא יהיה ת"ב הוא בפסח, אבל על הטעם דאוכלין הביצה זכר לחורבן בית המקדש דאין ק"פ, הרי שם הוא רק זכר לחורבן ונמצא דחוזרת ההערה הנ"ל,

אמנם יש"ל דלענין זה אין קושיא כלל כיון דאי"ז אבילות על המקדש, אלא על החלק דאין לנו הקרבן, משא"כ בליל הסדר לדאוג בכללות על חורבן בין המקדש זה היה ההערה דיש סתירה בדבר, ולזה יש"ל כמו שכתבנו.

ולשון הרמ"א ידויק לפי"ז להפליא, דלענין אכילת ביצים דהוא משום דבאותו היום הוא ת"ב, כתב הרמ"א דאוכלין זה "זכר לאבילות" אבל לענין הטעם השני שהוא לזכר קרבן פסח, הלשון ברמ"א הוא "זכר לחורבן", הרי דמבואר החילוק.

סימן ר"צ

בפטור סומא מהגדה

שומע כעונה בהגדה

איתא בפסחים (קטז:) אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא 'בעבור זה' וכתיב התם [בבן סורר ומורה] 'בננו זה', מה להלן פרט לסומין אף כאן פרט לסומין. ובראשונים (עי' מרדכי במגילה) מוכיחין מכאן דאין הלכה כר"י דסומא פטור מכל המצות, כיון דלדידיה הרי א"צ קרא למפטריה מהגדה. אמנם בשיטת תוס' מבואר דצריך לדרשה זו אפילו לפי ר"י, ובמרדכי מצדד דצריך זה לענין עכ"פ שלא יהא חובה מדרבנן.

והנה יש נידון גדול באחרונים, אם מה דמבואר בגמ' בפסחים כאן וכן

להלן בדף קטו: דבעל הבית אומר ההגדה, האם האחרים יוצאים מדין 'שומע כעונה', עי' בשו"ע הרב [סימן תעג - כד] כתב שראוי לנהוג שאחד יקרא ההגדה וכולם יצאו ידי חובה בשמיעה מבעל הבית משום ברוב עם הדרת מלך. ונראה דגם איכא בזה משום מצוה דהגדת לבנך. וכן כתב המנ"ח [מצוה כא - ד] שמכאן מוכח שבמצות סיפור יציאת מצרים אמרינן שומע כעונה, ולכן אחד יכול להוציא אחר כמו בשאר המצוות התלויות בדיבור.

ובשו"ת מהר"ם אלאשקר [סימן י] כתב דהמצוה היא בהגדה בפה דוקא

שנאמר והגדת לבנך. והסברא בזה דשומע כעונה נאמר היכא שהמצוה לומר דיבור לעצמו, ולא הכא שהמצוה לומר דיבור לבן. ועי' בהר צבי [או"ח סו"ס נז] שמביא מספר שבח פסח, שלענין סיפור יצי"מ לא יהיה מועיל שומע כעונה כיון שמחויב לספר לאחרים. ובעל החקרי לב הקשה עליו מהגמ' כאן.

[וי"ש עוד כמה נפק"מ בזה, דהנה יש נפק"מ לפי המבואר בגמ' והובא במשנ"ב בהלכות ברכת המזון, דלכתחילה לא יוציא מאחרים מדין שומע כעונה, כיון דקשה לשמוע כל הדברים היטב ולא יסיח דעתו, והנה כאן משמע דכך הוא האופן אף לכתחילה דראוי לעשות הסדר באופן שבעל הבית אומר ההגדה ואחרים שומעים, ולפי הנ"ל מיושב דא"צ לשמוע כל ההגדה מדין שומע כעונה, אלא דיוצא בשמיעה לחוד, ולענין זה הדרגת שמיעה שצריך מחמת שומע כעונה, זהו חלוק מדרגת השמיעה דיוצא בה בלי שומע כעונה].

אמנם ראיתי שהקשה בזה הגר"ד לנדוי, דאם ננקוט שלא צריך כאן כלל שומע כעונה א"כ מה הביאור כאן בגמ' דסומא אינו יכול להוציא אחרים, והרי א"צ כלל להוציא אחרים מדין שומע כעונה, ולמשל האם נאמר דסומא לא יוכל לתקוע, דהרי אם העיקר הוא השמיעה הרי האחרים שמעו השופר.

בגדר פטור בן סורר כשהאב סומא

והנראה לדון בכאן בעיקר טעם הפטור של בן סורר ומורה אם האב

הוא סומא, דהנה בבן סורר ומורה הדין הוא דאם אביו ואמו מוחליין לו אינו נעשה בן סורר ומורה, ובשם משמואל (פרשת כי תצא תרע"א) כתב וז"ל: בש"ס סנהדרין (פ"ח א) בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחליין לו. ויש להבין הלוא אינו נהרג על מה שהמרה נגדם אלא ע"ש סופו שסופו ללסטם את הבריות, א"כ למה תועיל מחילתם. ונראה דהנה יש להתבונן במאמרם ז"ל (שם ע"ב א) הגיעה תורה לסוף דעתו וכו' הלוא כמה רשעים גמורים שעשו כל התועבות שבעולם ולבסוף עשו תשובה, ושמא יהי זה כמותם, הלוא לא ננעלו דרכי תשובה לפני שום אדם וכו'. אך נראה דהנה איתא במד"ת (פ' האזינו ס"ד ד') שתשובה מועלת לישראל ולא לעכו"ם. ונראה דמחמת שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב, שהם בעצם נפשות טהורות וטובות רק שבמקרה נתלכלכו בעבירות, אבל כשעושה תשובה שוב מתעוררת בו הנקודה השרשית האחוזת בשלשלת הקודש עד האבות הקדושים ושופעת בו רוח חיים חדשים ממקור ישראל, ובודאי תתמיד תשובתו וישאר נאמן להשי"ת ותורתו, אבל עכו"ם מאחר שנתקלקלו ונכרתה חיותם כענף הנכרת ממקום חיותו שוב אין לו תקנה, ואף כשיעשה תשובה בודאי לא תתמיד ויחזור לסורו. הכלל שכל עצמה של תשובה שמועלת היא מפני ההשתלשלות עד האבות, ממילא זה שהוא סורר ומורה נפסק חיבורו מאביו ואמו, ושוב אין לו חיבור בשלשלת הקודש בודאי שלא יעשה תשובה, ואף אם יעשה לא תתמיד ויחזור לסורו, וסופו

יחלק

בענין מצות והגדת לבנך

שלל

תרלז

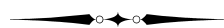
ללסטם את הבריות, אבל כשאביו ואמו מוחלין לו הנה הוא עדיין נקשר בשלשלת הקודש, ושוב אינו נהרג, שיכול להיות שעוד ישוב בתשובה שלימה המתקבלת כנ"ל עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר, דעד כמה דאביו ואמו הם סומים, ממילא אין תביעה כאן על מה שבנו הלך לתרבות רעה, כיון דאין לו את הקשר עם אביו ואמו וע"כ אפילו אם תפסו בו אביו ואמו, אבל כיון דהם סומים אין נחשב דבר זה כאילו הוא מנותק מהשורש וכן בדומה לזה יש לבאר מה דאצל בן סורר ומורה לענין אם הם חרשים, דאינו שומע בקולנו, דעד כמה דהאב אינו שומע הקול, אין פלא שהבן לא ישמע הקול.

ונחזור לענין ההגדה, דהנה חוץ מחובת הסיפור דהגדה, יש גם הזדמנות בהגדה לומר לבנו את הסיפור ולמוסרו לו ושיכנסו אצלו הדברים בתוך ליבו, וזה מה שנלמד בגזירה שוה, דסומא

פטור מכיון דאין הוא שייך לכל הסיפור, דעד כמה דהוא סומא הרי מנותק ממנו הקשר של האב ואינו מרגיש את הבן, ולכך אי אפשר לומר בננו זה, לענין בן סורר ומורה וכמו"כ אי אפשר לו לספר לבנו כראוי, וממילא הוא פטור בכל אופן, ועיין היטב בזה.

[אמנם לפי דברינו יש להעיר דכל זה אתי שפיר דוקא לענין מה שהוא פטור לענין סיפור לבנו, אבל עדיין צ"ב מה הטעם דהוא פטור מכל ההגדה, וזה צ"ב רב ליישב, אמנם יש לומר דכך הוא סדר הדברים ולא דוקא למי שמספר לבנו, אלא לכל מי שנמצא אצלו ושהוא מספר לו באופן שיש קשר בין האדם המספר להשני, ובסומא דאינו יכול לראות שאצל חבריו מנותק ממנו הקשר אל האדם השני, חסר בכל צורת הסיפור וכמו שאמרו דסומא דומה למת, והיינו מחמת שאי אפשר לו להכיר טוב השני, וכמו כן סיפורו אינו כסיפור החי].



סימן רצ"א

בענין מצות והגדת לבנך

האופן להראות לבנו שהסיפור אמת הוא במה שהאב מראה לנכד שגם הוא שמע כן מהסבא וקיומו של והגדת לבנך מתקיים באופן זה

הנה מנהג העולם שכל בן אפילו שיש לו משפחה ויכול לקיים לבנו המצוה

של "והגדת לבנך" שכל אחד הולך להורים שלו וכן להורים של אשתו, ויש בזה מבוכה גדולה באחרונים בזה, ויש שפירשו שענין 'והגדת לבנך' הוא לאו דוקא לבנך ורק שדיבר הכתוב בהווה, ויש שאמרו שבאמת שלא ילך, ויש

ראו עיניך ופן יסורו מלבבך' וגו'. וביאר הרמב"ן בתוך הדברים "וגם כך יאמינו לעולם, כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאילו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותן דבר הבל ואין בהם מועיל".

והנראה לפי"ז, דאדרבה האופן הכי טוב הוא ללכת להסבא, והוא משום דכל יסוד קיומו של מצות והגדת לבנך, הוא שכל אחד ואחד יספר לבנו את הדברים ששמע מאביו וכן הלאה למשך כל הדורות, וממילא עצם הליכתו לבית אביו זהו גופא קיומה של מצוה זו, שבאופן זה האדם מוסר הדבר לבניו ומראה להם שסיפור זה סיפור לו אביו ואביו שמע זה מאביו עד אבות אבותיו שהיו מיוצאי מצרים.

לפי הרמב"ן יבואר למה נקרא הגדה כיון שהוא מלשון עדות

עוד נקודה יש להוסיף בדברי הרמב"ן דסיפור יציאת מצרים הוא דכל אב הוא מעתיק הדבר וכלשונו: "כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותן דבר הבל ואין בהם מועיל", ולפי"ז יש לפרש דלכך נקראת הגדה, מלשון הגדת עדות, והיינו דכאילו אנו מעידים לבנינו את העובדא וכלשונו של הרמב"ן דמשמע שיש כאן עדות על הדבר. ולפי"ז צריך להיות עד כשר, ויש להוסיף כאן ולבאר עוד נקודה בעבודת ביעור חמץ דע"פ הוזהר הכוונה בזה היא לבער היצר הרע, ויש לומר דכל זה הוא בכדי שיהיה עד כשר, ושיוכל

שאמרו שעכ"פ יקפיד באמצע הסדר לקיים בבנו המצוה של "והגדת לבנך" במקצת קיומו של המצוה שלו לספר לבנו, עיי"ש.

והנראה לדון בזה דאם הולך להסבא אם מקיים בזה המצוה של "והגדת לבנך", נויש לדון ע"פ הידוע מהגרע"א בענין ברית מילה ששייך לתורה ובענין זה בני בנים הרי הם כבנים, אמנם כל השייכות של ענין זה לסיפור יצי"מ עדיין צ"ב].

והנראה בזה, בהקדם דברי הרמב"ן הידועים בסוף פרשת בא, שכתב שם "ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע וכופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון".

הנה הרמב"ן כאן גילה לנו שעל אף שלא ראינו בעינינו את הניסים של יציאת מצרים, מ"מ אותו השפעה ואותו התעוררות גם אנו יכולים להרגיש אפילו לאחר אלפי שנים, והאיך נרגיש את זאת זהו ע"י העתקת אב לבן. [ואגב רואים בדברי הרמב"ן לפום ריהטא דזהו לעכובא שהסיפור שיהיה מהאב לבן יהיה באופן זה, כיון דרק באופן זה הוא מעתיק את הדבר מדור לדור ואפילו דעברו כבר אלפי שנים].

ויסוד זה כתב הרמב"ן בפרשת ואתחנן (ד' ט') דכתיב: 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר

יחלק

בענין מצות והגדת לבנך

שלל

תרל"ט

לספר ולהגיד לבנו עדות אמת על סיפור יציאת מצרים.

חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, בביאור איך יתכן כאן חיוב של ראייה

והנה כתיב "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". והנה הלשון לראות את עצמו צ"ב דהרי אין רואים הדבר אלא רק מספרים את הדבר, ואיך יתכן חיוב כאן חיוב של ראייה, אמנם ע"פ דברי הרמב"ן הנ"ל דההגדה הוא עדות וזהו כמו העתקה, יש לומר דהנה הרי בהגדת עדות מבואר בגמ' סנהדרין (סו:) דאילו עקימת שפתים הוה מעשה [דהיינו שאמירת דברים דנחשב מעשה לענין שילקה על לאו דעדות שקר] דאז נחשבים העדים כאין בו מעשה, משום "שכן ישנן בראייה" ופירש רש"י שם דעיקר העדות הוא הראייה מה דראו, ונחשב ע"י העדות כאילו מביאין את הראייה שראו לבית דין, וזהו העבודה ע"י הסיפור להביא את הראייה הזו, ובזה מקיים החיוב של חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

יבאר ענין החומרות בפסח וההנהגות בפסח שזה נקבע כל אחד לפי מה דהשרישו לו אבותיו במסורת מדור דור

יש להוסיף בזה, דהנה בדרך כלל בכל השנה אין בכל בית יהודי, איזה מנהג פרטי בהלכות איך להתנהג בכל מיני חומרות, אלא יש לנו שו"ע ויש לנו חומרות והנהגות ממה שמצינו בשו"ע, ויש שמחמירין על עצמם יותר, ויש מקילין, אמנם לגבי פסח מצינו במיוחד שיש כל מיני חומרות והנהגות שמקורן הוא במנהגי בית אב וכל משפחה ומשפחה יש לה את המסורת שלה, [ואף שיש כאלו שמזלזלין בזה, אמנם אדרבה כאן באנו במילין זעירין לבאר מנהג ישראל תורה, ובביאור הדבר].

והנה לפי הרמב"ן הנ"ל מבואר הדבר היטב דכיון שכל אחד ואחד הוא המספר, והוא המעיד העדות והוא מעתיק הדבר מדור לדור, א"כ הפסח שלו צריך לבוא מהורים שלו וכפי מה שהוא נתגדל שבאופן הזה אין אנו עושים רק מה שהוא נמצא בשו"ע, אלא גם האדם בעצמו קובע החומרות כפי מה דהשרישו לו אבותיו במסורת מדור דור.



סימן רצ"ב

חפזון דיציאת מצרים

נפשנו, כי טעם גאולה כענין מר, וטעם בזרוע נטויה - שתהיה ידו נטויה עליהם עד שיוציאם, ולקחתי אתכם לי לעם - בבואכם אל הר סיני ותקבלו התורה" עכ"ל.

והספורנו ביאר באופן אחר וז"ל: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים. מיום התחלת המכות ישקוט השעבוד: והצלתי. ביום צאתכם שתצאו מגבולם: וגאלתי. בטביעת המצרים בים, כמו שהעיד באמרו ויושע ה' ביום ההוא וכו', כי אחרי מות המשעבדים לא היו עוד עבדים בורחים, ולקחתי אתכם לי לעם. במעמד הר סיני" עכ"ל. הרי שבעת יציאת מצרים כבר היה חלק גדול מהגאולה, שהפסיקה העבודה, והתחילו המכות, והיד נטויה היה כבר, וכיון שכן איך אפשר שבדוקא אז אם היה נשארם עוד מעט כבר היה שקועים לגמרי, והדבר צ"ב רב.

בביאור הענין שדוקא אז אם היה נשארם עוד מעט כבר היה שקועים לגמרי

והנראה לומר בזה, דהנה איתא בגמ' ב"ק (דף כ"ח) לדון האם אפשר לעשות דינא לנפשיה היכא דאין לו פסידא, והגמ' מביאה ראיה לזה ממה שהאדון שחרר עבדו, מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת, וחבל

בדברי האריז"ל שכלל ישראל היה במ"ט שערי טומאה ומשום הכי היציאה היתה צריכה להיות בחפזון

הנה דברי האריז"ל והזוהר בפרשת בא הובאו בכל הספרים [ועי' בבית הלוי פרשת בא מה דביאר בענין זה], שהחפזון שהיה במצרים היה משום שכלל"י היה במ"ט שערי טומאה וכמעט רגע קט אילו היו נשארים עוד מעט היינו אבודים לגמרי עיי"ש. [וראה במאור ושמש רמזי פסח בסוף פרשת מצורע ד"ה חכם, ועי' במאור עינים תהלים (סח' יד) בפסוק כנפי יונה, ובשפת אמת בכמ"ד פסח תרנ"ה, תרס"ב ד"ה וספרתם, תרנ"ד. ובשבת הגדול תרנ"ה].

והדבר פלא שהרי בפרשת וארא יש ד' לשונות של גאולה, ויעוין בראשונים כל אחד בסגנון שלו מה שפירשו איך אלו ד' לשונות של גאולה מורים על ד' זמנים ואיך שהגאולה היתה בהדרגה.

והכי כתב הרמב"ן וז"ל: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים - יבטיחם שיוציא אותם מארצם ולא יסבלו עוד כובד משאם, והצלתי אתכם מעבודתם - שלא ימשלו בהם כלל להיות להם במקומם למס עובד, וגאלתי אתכם - כי יעשה בהם שפטים עד שיאמרו המצרים הנה לך ישראל בפדיון

ועשה בו חבורה שהוא פטור, ת"ל לא תקחו כופר וגו' לשוב, לא תקחו כופר לשב, הכא במאי עסקינן בעבדא גנבא, עד האידנא לא גנב והשתא גנב, עד האידנא הוה אימתיה דרביה עליה, השתא לית ליה אימתא דרביה עליה. והיינו דבגמ' מתרין שהעבד היה גנב ומשום הכי היה מותר לשחררו, ומקשה הגמ' והרי עד האידנא לא היה גנב, ומתרינ בגמ' אין בבת אחת מזה שהוא נשתחרר אין לו אימת רבו עליו ושוב הוא עלול ומסוכן לדבר זה להיות גנב.

ולפי"ז נראה דאדרבה כל זמן שכלל ישראל היו עבדים לפרעה הסכנה שהם היו במ"ט שערי טומאה לא היה כל כך מסוכן להם, כיון שהם עבדים ואין להם ברשות עצמם ומשום הכי אינו נקטל ההשפעה אבל בבת אחת שהם נשתחררו ואין להם אימת רבם עליהם, ממילא כרוך עכשיו יותר הסכנה הגדולה שהם נמצאים במצרים במקום מ"ט שערי טומאה ולכן הקב"ה הוציא אותם בזריזות גדולה.

והנראה עוד לומר בזה לפי דברי המהר"ל בגבורת ה', דמבואר בכמ"ד הענין בזה, ועי' בגבורת ה' (פרק מד) שכתב וז"ל: העבד הוא חמרי וכמו שאמרו חכמים (קדושין ס"ח ע"ב) שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, והרבה פעמים התבאר זה כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור שהוא משועבד מתפעל ואינו פועל כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים היו יוצאים מן העבדות לקנות

מעלה האלהית, שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים עכ"ל.

ובאור חדש (אסתר ה' יג) בסוף דבריו כתב וז"ל וידוע כי החומר שהוא חסר ראוי לו העבדות בפרט וכדכתיב (בראשית כב, ה) שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור וגלו במדרש על ענין מרדכי והמן כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד וכאשר מגדלין אותו דבר זה הוא ע"ז גמורה ומרדכי היה לו משפט הצורה לכך קרא מרדכי איש כמו משה שנקרא איש וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה עכ"ל. וזהו עומק הענין דעבדא בהפקירא ניחא ליה.

ולפי"ז זהו הטעם לענין הסכנה וההשפעה דכל זמן שהיינו עבדים לא היינו כרוכים בכלל בסכנה. ולפי האמור הרי זה להיפך ממש דבעת שאנחנו בני חורין לגמרי וברשות עצמן ממש באותו רגע הסכנה הוא איום ונורא בדרגה שלא היה עד כה, וזה מסוכן מאד ומיד היינו צריכין לצאת בחפזון ונפלאים הדברים.

ועיין עוד במהר"ל (גבורת ה' פרק ל) שכתב וז"ל כי היה שלשה דברים, תחלה גרות אף על גב שאינו משועבד לאחר מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב לפי שהוא ברשות אחרים, ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד כדרך שמשעבדים העבד, ואחר כך הוסיף עליהם הענוי שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד וזה נקרא ענוי, וכאשר בא לגאול אותם, התחיל באחרון מן הענוי שהוא הקשה וממנו הוציאם תחלה, ואחר כך

וכו' שאפילו מסתם עבודה הציל אותם, ואחר כך וכו' שלא תהיו ברשות אחרים כלל אלא אגאול אתכם מתוכם, שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים והיו ברשות עצמם צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקדוש ברוך הוא ולא יהיו כמו שאר אומות עכ"ל. הרי דרך בשלב האחרון מאחר שיצאו מהענוי, וגם מהעבודה, וגם שהם אינם ברשות אחרים, אמנם הם אינם ברשות הקב"ה והוא המסוכן ביותר.

ועי' עוד בשם משמואל (שבועות תרע"ג) שכתב בשם האבני נזר וז"ל: וכמו שהגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה (אבני נזר סי' תנ"ד אות י"ב) בטעם מצות הפסח שהוא מורה על היותם עבדי ה', וכמו עבד כנעני שמזונותיו משל רבו ועבד כהן אוכל בתרומה אף שעבד עברי של כהן אינו אוכל בתרומה, כי העבד כנעני אין לו מציאות בפני עצמו רק הוא בטל לגמרי לרבו והוא כמו בהמתו של כהן שאוכלת בתרומה, אבל עבד עברי שיש לו מציאות בפני עצמו ואיננו בטל לגמרי לרבו, ע"כ אינו אוכל בתרומה, עכ"ל.

והנראה עוד בזה בהקדם דברי השפ"א בפרשת שמות (תרנ"ג) שכתב וז"ל: בענין תוקף השיעבוד שהוסיף פרעה לבניי אחר משה ואהרן אליו בשליחות הקדוש ברוך הוא. כי כל הגלות הוא להוציא הניצוצות קדושות שנמצא בהם. ולכן אחר שמוציאין מהם בחי' הני"ק נעשים רעים לגמרי. ואז הוא זמן מפלה שלהם. לכן כ' ג"כ וימת מלך מצרים הוא הסתלקות כח ני"ק שהי' בו.

ולכן הרע לבניי ביותר. ולכן בכלל ג"כ בגלותינו עתה שכבר הוציאו בניי מהם הרבה ני"ק. לכן תמיד הגלות מתגבר והולך עד שיהי' להם מפלה בשלימות כב"א עכ"ל. ומשום הכי בעת יציאת כלל ישראל כבר הוציאו כל הניצוצות הקדושות ובאותו רגע נשארה מצרים באופן נורא ומסוכן מאוד ביום שהם נעשים רעים יותר ויותר ואם היו נשארים שם היה כבר במ"ט שערי טומאה.

בביאור מחל' רב ושמואל במתחיל בגנות, אם זה מתחילה עובדי ע"ז או מעבדים היינו לפרעה במצרים

והנראה עוד בזה בהקדם דהנה שנינו בפסחים (דף קט"ז) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, ובגמ' מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו לפרעה במצרים.

והנה בפירוש הגר"א (להגדה) ביאר את מחל' רב ושמואל, שלדעת שמואל עיקר סיפור יצ"מ הוא על גלות הגוף, שהיינו עבדים והשתחררנו, ואילו לרב סיפור יצ"מ הוא על גלות הנפש, שהיינו שקועים במ"ט שערי טומאה, וקרבנו המקום לעבודתו, והיינו חירות ברוחניות. ונראה ברור שכל דברי האריז"ל הם בנוגע לדברי רב ועל ירדתנו במצרים ברוחניות שאז היו ח"ו שקועים לגמרי, ובנוגע לזה, הרי אולי להיפך ממש שבעת תחילת הגאולה, אדרבה שם הוא מסוכן

יחלק

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

שלל

תרמג

ביותר, שהרי כבר יש להם ישוב הדעת, ויכולים לקלוט יותר ממה שהיה עד אז, ומשום הכי זהו מסוכן יותר ממקודם שלא היה להם ישוב הדעת.

אמנם עדיין הדברים צ"ב, שהרי התחילו במצות קרבן הפסח בעשרה לחודש שלקחו כל אחד ואחד השה והיה זה ביטול הע"ז, וכן עסקו בליל הפסח

במצות הלילה, וכיון שכן איך אפשר לומר שאם היה נשאים אז היו שקועים עוד יותר, ועדיין צ"ב, אמנם דבר אחר הוא צריך להיות עכ"פ כהקדמה לתשובה, שכל דברי האריז"ל הם בנוגע להגדת רב דאיירי ביציאת הנפש, ובענין זה אין מתייחס החירות שהיה בעת יציאת מצרים.



סימן רצ"ג

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

מה הטעם שמתחיל בגנות ומסיים בשבח

שנינו בפסחים (דף קט"ז) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שייגמור כל הפרשה כולה, ובגמ' מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו לפרעה במצרים.

הנה הענין בזה שמתחיל בגנות ומסיים בשבח בפשוטו הוא דבזה מתגדל הסיפור ועל ידי הקושי של הדברים מרגישים החירות, וכמו שעל ידי הקושיא עומדים על התשובה כך הוא בענין זה. ולדברי החתם סופר הוא מבואר יותר שביאר לענין סדר הברכה דאנו כמו גרים שמברכים רק לבסוף בברכת הגאולה ולא בתחילתו.

אמנם נראה לבאר עומק הענין במתחיל בגנות ומסיים בשבח בעוד לימוד

לנו, והוא החיזוק לנו כסדר בגלות, וכל זה נכלל במה שאמר הקב"ה למשה רבינו בסנה בפרשת שמות 'אקיה אשר אקיה', עמו אנכי בצרה זו - ואנכי בצרה אחרת, ומשה רבינו אמר להקב"ה דיה לצרה בשעתה, עיי"ש במפרשים באוה"ח הק' ועוד, דמה היה הטעם שכן אמר הקב"ה בתחילה שהכונה הוא להראות דממצרים יכולים ללמוד על שאר הצרות, ועי' מה דכתבנו מדברי החתם סופר, על הצחוק שנתגלה במצרים דכל הכסף שלקחו המצרים הכל היה בכדי שלבסוף כלל ישראל יקחו זה, וכן הוא הלימוד כסדר בעת שאנו רואים דברים שהם לא טובים בתחילתו, וכל זה נכלל בתוך המחייב להכיר בליל הסדר דכך הוא סדר הדברים, והשבח מגלה לנו על הגנות מעיקרא שלא היה כן גנות ושוב הכח והאימוץ גם לנו חס ושלוש בעת שאדם עומד במצב של גנות, להכיר

דסוף סוף יהיה המסיים בשבח, ובסופו של דבר יהיה כמו שכתוב בנביא 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות' וכו', 'ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה אתכם מארץ מצרים'.

בביאור עומק העבודה במתחיל בגנות ומסיים בשבח שנתברר שהכל הוא לטובה

ונראה להביא מראה מקום לזה, בתחילת הגאולה על ידי משה רבינו בפרשת שמות ללימוד זה. דהנה איתא במדרש רבה פרשת שמות (פרשה א' לב) וז"ל 'ותאמרנה איש מצרי הצילנו מיד הרועים, וכי מצרי היה משה אלא לבושו מצרי והוא עברי, ד"א איש מצרי משל לאחד שנשכו הערוד והיה רץ ליתן רגליו במים נתנן לנהר וראה תינוק אחד שהוא שוקע במים, ושלח ידו והצילו, אמר לו התינוק אילולי אתה כבר הייתי מת, אמר לו לא אני הצלתיך אלא הערוד שנשכני וברחתי הימנו הוא הצילך, כך אמרו בנות יתרו למשה יישר כחך שהצלתנו מיד הרועים, אמר להם משה אותו מצרי שהרגתי הוא הציל אתכם, ולכך אמרו לאביהן איש מצרי, כלומר מי גרם לזה שיבא אצלנו איש מצרי שהרג עכ"ל.

והנה צ"ב למה משה רבינו ממעט המעשה הצלה בגלל שכל סיבתו שהוא נמצא כאן הוא משום שהרג המצרי ומכח זה היה צריך לברוח לכאן, והרי ממנ"פ באיזה אופן שימצא משה רבינו אצל באר המים אפילו אם היה גר שם, ולמשל היה צריך לשאוב מים על הבאר, וכי האם היה אומר שההצלה בא מן המים דזה הטעם שהוא נמצא במקום הזה, והרי לכל דבר יש סיבה ומסובב, ובקיצור מאי נפק"מ דמשום שהרג מצרי הוא הטעם דנמצא כאן ולשם מה ממעט משה רבינו בהצלתו מזה. [שוב מצאתי בשל"ה פרשת שמות שהקשה בדומה להנ"ל דאם אומר הסיבה הקודמת לא היה זה המצרי ורק מה שהכה וכו' שהיה מחייב לברוח וכדומה].

וביותר קשה, דאיתא בתרגום יב"ע, דאחר ששמע יתרו מה דעשה משה רבינו השליך אותו לבור והיה נמצא בבור עשר שנים, וכיון שכן לאיזה טעם אם בורח משה רבינו יאמר לבנות יתרו דהרג מצרי ויגלה סוד דבר דמכח זה יהיה עומד בסכנה והושלך לבור לעשרה שנים וצ"ב א.

א. והנראה עוד בזה, דהנה איתא באבן עזרא (ב' ג') לבאר הטעם דמשה רבינו נתגדל בביתו של פרעה וכתב 'אולי סיבב ה' זה שיגדל משה בבית המלכות להיות נפשו על מדרגה עליונה, ולא שפילה ורגילה להיות בבית עבדים הלא תראה שהרג מצרי והושיע בנות מדין מהרועים עיי"ש. ועיין עוד באבן עזרא, בפרשת בשלח, דהק' למה בעת קרי"ס וכלל"י היה להם ששים ריבוא בני אדם לא חשבו ללחום כנגד פרעה, וביאר בזה דכיון דהם היו משועבדים תחת המצרים לא חשבו לעשות כן, וזה כמו שכתוב כאן לטעמיה דמה"ט היה משה רבינו צריך להיות נתגדל בביתו של פרעה בכדי להיות המושיע.

ומבואר מדבריו דהכח המנהיגות והעזות להרוג המצרי ולהושיע בנות מדין, בא מזה דנתגדל בבית המלכות ולא כעברי, ולפי האמור נפלא הדבר דאמר משה רבינו דעומק זה דהיה בידו הכח ללחום

והנראה הביאור בזה דהרי המשל בענין הנחש הוא להראות שהדבר הרע ע"כ הוא לטוב, והיינו שעשה אדם שהיה לו נשיכת הנחש שהוא דבר שהוא לרע, ולבסוף הוא נמצא אצל המים ויש שם ילד, והוא הכיר למה אירע לי דבר זה הרי זה היה דבר של רע, והוא רק בכדי שאני יציל אותו, והיינו אותו עובדא שהוא לרע זהו לימוד לי דע"כ אני צריך להציל אותך בכדי להראות שלא אירע דבר רע אצלי, וזהו הוא הראיה לזה, וגם כאן אצל משה רבינו היה כן,

ובזה ידע דהרי הסיבה שאירע לו דבר זה הוא בכדי שאני יציל אותו, ולזה מה הטעם שמשום שהרג המצרי היה צריך להיות שהוא צריך לברוח, והרי היה יכול להיות שלא יפרסם הדברים,

או אפילו אם כן יתכן היה שלא יענש משה רבינו בדבר זה ושהוא יהיה צריך לברוח, ומה שאני צריך להגיע לכאן, והנה בספורנו שם העיר וכי דרכו של משה רבינו להכנס לריב בנכרים, אמנם לזה אמר משה רבינו שהוא היה בבאר המים כהקדמת דברי חז"ל שם שלשה נודמנו לו זיווגו על באר המים, ובקיצור אם הדבר שהיה לרע שאני צריך לברוח ע"כ מזה שאני מציל בנות מדין מזה נהפך הדבר שנתברר שהוא לטוב, ומכאן זה אני צריך להציל דבודאי לא אירע דבר רע אלא הכל הוא לטובה.

והוא העומק העבודה במתחיל בגנות ומסיים בשבח, ושיהיה לנו חיזוק לשאר גליות עמו בצרה זו ועמו בצרה אחרת.



סימן רצ"ד

שינויים שעושים בליל הסדר

בביאור כל השינויים שיש בליל הסדר, בחילוק אגוזין וסילוק הקערה והשולחן וחוטפין מצה והזמן שעושה השינוי

איתא בגמרא (פסחים דף ק"ח) ת"ר הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין,

אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו.... רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בליל הפסחים בשביל תינוקות שלא ישאלו וישנו [וברשב"ם פירש מגביהין הקערה, ועוד פירש, חוטפין שאוכלים מהר].

ולכאורה צריך ביאור, דהרי רבי יהודה

ולחשיב בנות מדין הוא משום שהרג איש מצרי, דהינו דהיה לו הכח הזה להרוג איש מצרי, דהוא איש מצרי דנתגדל בביתו של פרעה, וביותר דהטעם דנתגדל בביתו של פרעה הוא שיהיה לו כח זה להלחם ולהושיע, וזהו הטעם דעשה דבר זה.

מלומר מה נשתנה, וצ"ב מה עם שאר השינויים האחרים, שהרי לכמה ראשונים גם הטיבולים הוא משום זה

[ועיי"ש בתוס' דס"ל שאינו יוצא במה נשתנה בשאלה לחוד על השינוי, אמנם אפילו לפי תוס' ההערה כאן הוא דייקא בשינוי זה דעקירת השולחן, דהוא מתחיל השאלה מלפטור על מה נשתנה משא"כ אם ישאל על השינוי של אגוזין, או על מה דחוטפין מצה זה מזה אין מקום לתחילת שאלתו לענין מה נשתנה].

בשו"ע הביא השינוי של אגוזין בתחלת דיני הסדר, ואת השינוי דסילוק הקערה לפני מגיד, ובסדר הרמב"ם הביא הכל יחד

והנה איתא בשו"ע (סי' תע"ב, ט"ז: מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזין כדי שיראו שינוי וישאלו. ולקמן (סי' תע"ג ו') כתב: ויאמר הא לחמא עניא ואז יצוה להסיר מעל השולחן ולהניחם בסוף השולחן כאלו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו. וצ"ב למה זה נמצא בשני מקומות בשו"ע ולא כתב ביחד כל השינויים שעושין.

ובסדר הרמב"ם (פ"ז ה"ג) כתב: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה... וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזין ועוקרין השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים אלו. הרי שהרמב"ם השווה את כל השינוין ביחד, אמנם בסדר השו"ע צ"ב.

חולק על חכמים לענין חיוב קטנים בד' כוסות דאין מקום לחנך קטנים בענין זה, ומה דמוסיף דעושה שינוי בקליות ואגוזין, הרי זה דבר אחר לגמרי דיש ענין בליל הסדר, וכמו שיש כמה שינויין שהוא בכדי שישאלו התינוקות ולא ישנו, ומהו ההמשך לתחילת דברי ר"י.

ובעיקר השינוי דמחלק להן קליות ואגוזין, צ"ב קצת למה דוקא בענין זה, שהרי גם האב לובש קיטל וזה יכול להיות השינוי, והאם יש ענין דווקא בשינוי זה.

ועוד צריך לבאר, דלקמן מצינו עוד שינוי ושם מבואר שעי"ז אף נפטר מלומר מה נשתנה אבל כאן אינו מבואר זה, וצריך לבאר מה הגדר זה.

ועוד מצינו לקמן בגמ' (פסחים דף קט"ז) 'למה עוקרין את השולחן אמר דבי רב ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו, אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תכא מקמיהו אמר ליה עדיין לא אכילנא אתו קא מעקרי תכא מיקמן, אמר ליה רבא פטרתן מלומר מה נשתנה'.

מצינו רק בשינוי של סילוק הקערה דנפטר מלומר מה נשתנה ולא בשינוי של אגוזין וקליות

והנה צריך לבאר, שהרי רואים בגמ' כמה מיני שינוין שהיה עושה בסדר בכדי שישאלו, אמנם רק לענין מה ששאל אביי על עקירת השולחן על זה אמרו שפטרתן

יחלק

שינויים שעושים בליל הסדר

שלל

תרמו

מבאר השינוי דאגוזין דהוא משום דהקטן אינו מכיר החירות שיש בשתיית יין ולכך מבאר הענין ע"י אגוזין

והנראה בזה, דעיקר השינוי הוא בכדי שישאל הבן, ועל ידי השינוי יכיר הבן במה דצריך האב להשיב, והנה בתחילת הסעודה מתחילין בחובת ד' כוסות דהוא כנגד ד' כוסות דגאולה, אמנם כיון שאמר ר"י דלקטנים אין תועלת ביין, ומבאר הר"ן דזהו חלוק משאר חיובי חינוך, כיון דעיקר היין הוא לחירות, והם אין מכירין ביין דהוא לחירות א"כ אין בהם ענין של יין.

ולפ"ז אם יהיה מצב שהבן יכיר במה דצריך לשתות בכוס ראשון, דסיבת הכוס הוא מצד החירות הרי החירות לבן קטן זה באגוזין וקליות, שדבר זה הוא מביא לו שמחה [וכמו שמצינו (בברכות דף נ') שבעת שמחת חתן וכלה היה מחלקין קליות ואגוזין] וזה מה דאמר ר"י דאין הקטנים שותין יין אלא מחלקין להם קליות, ודייקא בשינוי זה שהם ישאלו על שינוי זה, ויהיה התשובה דאנו בני חורין ואנו שותין יין להכיר החירות.

ובמשך הסעודה בעת דיגיע למה נשתנה, ועכשיו עיקר העבודה הוא לספר באריכות בליל הסדר לפני הסעודה כל הסיפור ולזה מסלקין הקערה ואומר הבן שאינו מבין מה עושין כאן הרי צריך לאכול סעודה, ולזה מבאר להבן התחלת דברי 'מה נשתנה' והוא דאין אוכלין עכשיו אלא צריך לקיים מצות 'מגיד' סיפור יציאת מצרים באריכות.

ונמצא דסילוק הקערה הוא לפני מגיד, והשינוי של קליות ואגוזין הוא לפני כוס ראשון, וכל השינוי אינו סתם שיש שינוי אלא שבתוך השינוי גופא יהיה תשובה על מה דאנו רוצים לומר באותו שלב, דאנו בסדר שהבן יבין מה דאירע.

ולפ"ז מובן שזהו סדר השו"ע, שבסימן תע"ב שהוא לפני שתיית כוס ראשון בסדר שתיית כוס ראשון, ולזה נותן לקטנים אגוזין וקליות בכדי שישאלו ואז יבינו הקטנים סיבת שתיית הכוס, ובשו"ע תע"ג שהוא לפני התחלת 'מגיד' ושם עושים הסדר של מה נשתנה, שבזמן זה מסלקין השולחן, והכל מכוון השינוי באיזה מקום עושין זה, [אמנם לשיטת הרמב"ם דפסק כר"י דהקטנים אין שותין כוס, יש לדון ולומר דמשום הכי הכל הוא לפני מגיד, ועיין בזה].

וראה עוד בשו"ע הרב בסוף סי' תע"ב שכתב במפורש שחילוק קליות ואגוזין צריך לעשות לפני קידוש. ולהאמור מבואר שפיר שאז יבין הבן את סיבת שתיית הכוס.

והנה איתא ביוצרות לשבת הגדול, יין כי יתאדם למצוה הוא מוקדם. ואחד אנשים ונשים אלו כאלו, ומחלקין לתינוקות קליות ואגוזין כדי שישאלו. ובהמשך הדברים בענין אכילת מצה והסיבה איתא "טענו לחטוף מצה בליל פסחים כדי שלא ישנו הפרחים", אמנם לא הביא גם דמסלקין הקערה, ועכ"פ רואים שם להדיא את סדר הדברים שבעת תחילת הסעודה עושין השינוי

של קליות ואגוזין, ובהמשך במגיד או לענין אכילת מצה יש את השינוי של חוטפין מצה ושאר השינויין כל אחד ואחד במקומו הראוי.

סימן רצ"ה

כוס חמישי

אתכם אל הארץ (עי' לבוש סי' תפ"א דזהו הטעם לכוס חמישי). רק יען כי מה שבאנו אל הארץ לא היה ביאה ממש לדורות, רק לפי שעה. וזה יתקיים לעתיד, כשנזכה לגאולה שלימה וישלח לנו את אליהו הנביא. ובכדי לרמז זה, אנו קורין את כוס החמישי "כוס של אליהו".

ובשם הגר"א מובא שהטעם שקוראין אותו כוס של אליהו הנביא, שהוא משום דאיכא פלוגתא בגמרא אם צריכין כוס חמישי, ולא איפסקא הלכתא. וכשיבא אליהו יתברר הספק. ועל כן מוזגין הכוס מספק ואין שותין אותו, אלא קוראין אותו כוס של אליהו, כי בבואו יתבררו כל הספקות, וגם ספק זה"ל.

והנראה לומר ולבאר ענין זה ע"פ דברי המהר"ל: דהנה איתא במשנה (תענית כו), ה' דברים אירעו בי"ז בתמוז וה' דברים אירעו בתשעה באב, וביאר המהר"ל דכיון דבנין העולם היה בעשרה מאמרות, כן חורבן העולם יהיה בעשרה, והרי בין תקופה זו היה בי' דברים במקביל לזה, וזהו דביחד עם חמש דברים שאירעו בי"ז בתמוז, ובתשעה באב היה

מבאר למה כוס ה' שהוא כנגד "והבאתי" אינו רק רשות

הנה ד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה ויש עוד כוס חמישי, כנגד "והבאתי", וזהו נקרא כוס רשות, ועי' בגמ' פסחים קיח' ובתוס' וברא"ש שם לענין כוס חמישי, ועי' בבית יוסף סי' תפ"א. ובר"ן שם דכוס חמישי הוא רשות, ואם רוצה לשתות אומר עליו הלל הגדול, א"נ למצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, והכי כתב המאירי פסחים (שם) וז"ל: רצה לשתות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול והוא מהודו עד על נהרות בבל ומשם ואילך אינו שותה יין אלא מים, עכ"ל.

וכבר מקשים דהרי ממנ"פ אם צריך כוס חמישי א"כ למה אינו חיוב, ומהו הענין של רשות.

[וראיתי בספר תולדות אסתר שכתב, לבאר הטעם שנוהגין למזוג כוס א' יותר וקורין אותו כוס אליהו הנביא, ע"פ הירושלמי, מנין לד' כוסות מן התורה, ר"י אמר כנגד והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. והנה לכאורה יש שם עוד לשון אחד של גאולה והוא, והבאתי

עוד חמש דברים, לעומת העשרה מאמרות שבהם נברא העולם כן לקה העולם בעשרה דברים אלו, והנה חטא העגל עשה שאין לנו לוחות הראשונות באותו הדרגה שהיה אז כדרגת לוחות הראשונות, וחמשה דברים שאירעו בת"ב הוא על שלא יכנסו המרגלים לארץ.

וביאר המהר"ל שעומק הגזירה בזה שלא יכנסו לארץ הוא, דהנה כלל"י הוא עם היוצא ממצרים 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך' הוא בכדי להיות יהודי יוצא ממצרים, ותכליתו היה צריך להיות לקבלת התורה ואחר זה לבא לא"י, וזה יהיה גמר היציאה, ובחטא המרגלים היה נעשה מזה פירוד, ושוב אין המחייב לדור יוצאי מצרים להיות הדור שנכנס לארץ, דאין תנאי ביצי"מ מחייב את הכניסה לארץ, והני ב' דורות שהיו ביציאת מצרים בלי א"י, וכן אלו שנכנסו לא"י בלי להיות בפועל יוצאי מצרים, הם שני דורות, וע"כ א"י הוא מעלה יתירה שאינו מוכרחת, וכיון שכן אפשר להיות חורבן מחמת זה, כיון שזכר ליציאת מצרים הוא מוכרח, לעומת בואם לא"י שאין הוא חלק שמוכרח להיות כן, עכת"ד.

ולפי"ז יש לומר כאן, דהכוס כנגד 'והבאתי' לארץ דאינו מוכרח דכל אחד יזכה לזה הוא רק כוס של רשות.

והנה בעיקר הכוס חמישי שהוא כנגד 'והבאתי' ישל"ע לפי מה שפירש רש"י בפרשת ציצית (בסוף פרשת שלח)

יעו"ש ברש"י שמבאר הענינים איך הם מרמזים ליצי"מ, וכתב דזה דכתיב "על ארבע כנפות" ולא בעלת שלש או חמש זהו כנגד ד' לשונות של גאולה, הרי דמבואר שבבגד אסור להוסיף עוד כנף חמישית, ולפי האמור צריך להיות מכוון דייקא למספר הד' לשונות של גאולה ולא יותר מזה, וא"כ יש להבין מה שייך לומר דכוס חמישי הוא רשות, דהרי אדרבה לכאורה יש ענין שלא לשתות כוס חמישי כלל, וצ"ע.

שוב מצאתי בחתם סופר (פרשת שלח) שכתב וז"ל: 'ולא תיקנו כוס נגדו וגם ה' ציצית עובר בבל תוסיף היינו מטעם הנ"ל, שלא יאמר התכלית הוא החמישי והבאתי אתכם אל הארץ שהוא תכלית כל, ויאמרו בחו"ל אין מצוות, ע"כ אסור לעשות ה' ציצית כי עיקר התכלית ולקחתי אתכם לי לעם, ולא והבאתי אתכם אל הארץ, עכ"ל.

ונראה להעיר קצת מדברי הדעת זקנים (פרשת בא יב' ח) שכתב וז"ל: ד' כוסות כנגד ד' גאולות והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, וכוס חמישי דהיינו למאן דצריך למשתיה, הוא כנגד והבאתי שגם הוא גאולה. כדא' אינשי מאן דמריה שחרריה ומסר כל ידיה בידיה אי לא אייתה לבי דריה מאי אהני ליה, פי' עבד ששחררו רבו ומסר לו גביעו בידו אם לא הביאו לבית דירתו מה מועיל לו כל הטובה, ה"נ אם לא הביא הקדוש ברוך הוא אותן לארץ ישראל מה היה מועיל להם היציאה של מצרים, עכ"ל.



סימן רצ"ו

אכילת מצה כל שבעה

וז"ל: "אכילת מצה רשות. ומשמע כי בכל השנה אינו רשות. שכל זמן שיש לאדם שיעבוד ודביקות בהטבע אינו יכול לאכול מצה שהיא פשוטה כמו שהיא בלי שינוי מכמו שנברא בכח השי"ת. ובפסח זמן חירותינו. והפי' שהחירות גם בתוך הטבע שנק' זמן. כי הזמן הוא הטבע והחירות למעלה מן הזמן והטבע. רק ביציאת מצרים נמשך הארה מלמעלה גם בתוך הזמן והטבע. וכן אמר אא"ז מו"ר זצלה"ה על שנקרא ליל פסח סדר להראות כי לבנ"י יש סדר מסודר גם לנסים שאינו עפ"י מקרה כו'. והוא כנ"ל שגם בתוך הטבע חיות שלהם נמשך ודבוק במקור החיים שהוא מקום הנעלם שלמעלה מהטבע. ולכך יוכל כל אדם בפסח לצאת מן המאסר שלא להיות משועבד לסט"א ח"ו. וממילא יכול לקבל עליו עול מלכות שמים כראוי. ויכול לאכול מצה גם כן עכ"ל.

והנה דברי השפת אמת צ"ב שהרי מותר לו לאדם לאכול ג"כ מצה כל השנה, וע"כ דהמצה בכל השנה הוא גם מאכל של חמץ, ומה שבפועל אינו חמץ אינו נחשב שזה מצה, אלא רק דבמקרה אינו חמץ, אבל בפסח נתחדש דיש אכילת מצה וזהו חפצא של מצה, ובזה יובן מה שרואים בדברי המהר"ל (גבורת ה' פמ"ח) לבאר מה שיש איסור בועל ארוסתו רק בער"פ [באכילת מצה בערב פסח]

בדברי הגר"א דיש מצות עשה של רשות באכילת מצה כל שבעה, ובדברי השפ"א שיש בשבעת ימים רשות לאכול מצה

במעשה רב מהגר"א כתב (אות קפ"ה) וז"ל: שבעת ימים תאכל מצות כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא וכן פירשו, י"ט א"צ אות פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר י"ט מפני חביבות מצות אכילת מצה, שזמנו הולך לו עכ"ל.

והנה בעיקר היסוד של הגר"א שנשאתר מצוה של רשות מן התורה באכילת מצה כל שבעה, כבר ידוע לבאר שמשמע כן גם בבעל המאור בסוף פרק ערבי פסחים, לענין הקושיא מ"ש מסוכה שמברכין לישב בסוכה ובפסח אין מברכין כל שבעה. אמנם יש לבאר בלי דברי הגר"א מה הפירוש בפסוק 'שבעת ימים תאכל מצות' שאם הוא אינו מצוה אלא רק היתר א"כ מה בא הפסוק כאן ללמד לנו שיכול לאכול מצה.

והדברים מבוארים בדברי השפת אמת (שנת תרל"א מיום ב' דפסח) שכתב

יחלק

אכילת מצה כל שבעה

שלל

תרנא

ולא מצינו כן בערב סוכות שיהיה כן, וביאר דהטעם שהוא רק בערב פסח הוא משום דרק לאחר שאסור חמץ רק מאז יש כאן את החפצא דמצה, אבל בלא זה אינו נחשב מצה כלל, ואז עדיין אינו ראוי למצה, וכן הוא בפסח דחל איסור חמץ, היינו שבאיסור חמץ נתחדש כל חסרונות של החמץ ומחמת זה נתחדש שצריך לאכול מצה, וכל תורת אכילת מצה הוא בא מכח האיסור של חמץ שזה נותן לו את כל החשיבות של אכילת מצה, ואת כל המעלות שיש במצה ושבוזה גם נחשב שזהו נשואין עם המצה, וכל מה דאיתא בחז"ל למעלת קדושת המצה שיש בזה, ומשום הכי החידוש הוא שכן "בשבעת ימים תאכל מצות" זהו ההיתר ששייך לאכילה של מצה.

ונמצא דבשורש הדברים דברי השפת אמת ודברי הגר"א הם אחד, דמה שחידש הגר"א שיש קיום מצות מן התורה בכל שבעה של מצה של רשות, היינו שזה הפירוש ב'שבעת ימים', וגם בשפת אמת מצינו כן בפירוש של שבעת ימים, ואף שזה אינו מחייב לאכול המצה בפועל, אמנם את הקשר להמצה והנשואין עם המצה עדיין יש בכל שבעת הימים.

נפק"מ בין השפת אמת לדברי הגר"א

אמנם נראה דיש נפק"מ גדולה בין השפת אמת להגר"א, דהנה לפי דרכו של השפת אמת אין החידוש בכמה מצה הוא מכניס באכילתו ואינו נמדד כלל בכמה כזיתים האדם אוכל, וע"כ עיקר החידוש הוא בהכח שיש בזה שיכולין לאכול

המצה כל שבעה ולא דהדבר מתקיים בכל כזית וכזית, וכן נפק"מ במוצאי יו"ט אחרון אם עדיין הוא אוכל מצה או לא, דלפי הגר"א הוא מקיים המצוה ואינו תלוי כלל באיסור אכילת חמץ, אמנם לפי השפת אמת הרי כיון דלפי דעת המג"א במוצאי יו"ט מאחר שעבר זמנו אפילו בלי הבדלה שוב אין איסור חמץ, ונמצא שחסר עכשיו את כל התורת מצה, אמנם לדעת הגר"א בודאי שיהיה אפשר לעשות תוס' יו"ט בזמן זה, ואפילו שיש היתר לאכול חמץ, אמנם מכל מקום המצוה של הרשות עדיין נשאר לנו. אבל לפי הנ"ל כל המצוה הוא בזה דהאדם מרוחק מהחמץ והוא שייך להמצה, וממילא בזמן דכבר מותר לו לאכול חמץ, א"כ שוב אינו שייך להמצה כלל, ולא נחשב לאכילת מצה.

והנה במעשה רב מובא שהגר"א היה נוהג לאכול מצה בגמר יו"ט, ולכאורה זה נמשך גם לאחר צאת הכוכבים דכבר זה היה זמן דמותר לו לאכול חמץ, וכן הוא מנהג ישראל לעשות כן וע"כ שזהו כדברי הגר"א.

ובאמת יש כאן עוד חידוש, דלפי הגר"א דזהו מצות אכילה ע"כ נהג לעשות לזה קיום באחרון של חג והגם שהוא רק מדרבנן מ"מ הוא יו"ט, אבל לפי השפת אמת, הגם שיש יו"ט משום ספיקא דיומא אבל החידוש באכילת מצה הוא נוגע רק לשבעת ימים, וא"כ באחרון של פסח יש לדון דאז אין כ"כ את החידוש של ההיתר של רשות של מצה, ועיקר קיומו הוא בשאר הימים, ובפרט

שעיקר קיומו באיסור חמץ אינו מן התורה אלא רק בשבעת ימים.

ביאור הטעם דרק מתחילת הפסח נקבע המצה לחיוב ובמשך כל שבעה הוא רק בגדר רשות

ונראה לבאר בזה עוד נקודה נפלאה, שלדעת הגר"א יש קיום מצות מצה מן התורה של רשות ולא של חיוב. ובעיקר הדברים צ"ב בזה, ויעוין במשנ"ב בהל' סוכה (ס"י תרכ"ט) שמסתפק האם דינו של הגר"א נוהג גם בסוכות, אמנם נראה לצדד שענין זה נאמר במיוחד בפסח, שרק בפסח מצינו שנמשך ממצות ליל ט"ו קיום מצה דרשות כל שבעה, אבל ענין זה אינו שייך לסוכות, ובסוכות רק נלמד מג"ש עצם החיוב של ליל ט"ו לאכול כזית בסוכה, ולא יותר מזה.

ויש לבאר יותר הענין, ואת הקושי למה ניתן לנו המצוה באופן זה. והנראה בזה בהקדם דברי הזוהר (בפרשת בא) שהובא בכל הספרים, שהחמץ הוא מרמז ליצר הרע, והמצה מרמז ליצר הטוב,

והכי הוא לשון הזוהר בפרשת בא: (רע"א מהימנא פרשת בא דף מ' ב.) "פקודא דא לבער חמץ דהא פקודא דא אתמסר להו לישראל, וישא העם את בצקו טרם יחמץ, וכתוב שאור לא ימצא בבתיכם והא אוקמוה חבריא ורזא אוקמינא בין חמץ ומצה בכמה דוכתי דא יצר רע ודא יצר טוב" עכ"ל.

הרי דמבואר בדברי הזוהר לא רק את החלק הידוע לכל שהחמץ הוא מרמז ליצר הרע, אלא שגם לעומת זה מצד שני המצה מרמזת על היצר טוב, וממילא כפי שיעור אכילתו מהמצה כן הוא לעומת זה הביטול מהחמץ, שהוא היצר הרע, וביום א' בליל ט"ו כל אחד ואחד יש לו חיוב לבער מעצמו היצה"ר, ואז חל על כולם חובת אכילת מצה, דהיינו חיוב להיות מנוקה לגמרי מהיצר הרע, אמנם אח"כ הרי הוא כבר בגדר רשות, והעומק ברשות היינו שאינו נעשה באופן מוכרח והוא העבודה בשאר ימי הפסח בנחות דרגה, וע"כ דכך היא מצוותה אינו להדיא אלא רק באופן זה.



סימן רצ"ז

בענין חג העומר

של היום כדאיתא בגמ' (מגילה דף ד.) משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום: הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג.

אם חג העומר הוא יו"ט בפנ"ע למה אין קורין בו בעניני של החג בקריאה זו יום ב' דפסח הוא חג הבאת העומר, והנה בכל יו"ט צריך לדרוש מעניני

יחלק

בענין חג העומר

שלל

תרנג

והיינו דחוצ' ממה שבכל יו"ט צריך להיות עוסק ל' יום קודם החג הרי בתוך היו"ט צריך ג"כ לדרוש מעניני של היום וכן הקריאה הוא מענינו של היום.

והבי כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ג ה"ח) וז"ל: ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד, ומה הן קורין, בפסח בפרשת מועדות שבתורת כהנים, וכבר נהגו העם לקרות ביום ראשון משכו וקחו לכם ומפטירין בפסח גלגל, וביום טוב שני שור או כשב ומפטירין בפסח יאשיהו, בשלישי קדש לי כל בכור, ברביעי אם כסף תלוה, בחמישי פסל לך, בששי ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, ביום טוב אחרון ויהי בשלח עד סוף השירה עד כי אני ה' רופאך ומפטירין וידבר דוד, ובשמיני כל הבכור ומפטירין עוד היום עכ"ל. ויש להעיר בזה דאם חג העומר הוא יו"ט בפנ"ע למה אין קורין בו בעניני של החג בקריאה זו.

והנה בעמק ברכה כתב וז"ל: מדרש (תדשא פ"ו): ד' מועדות הן שבת חג המצות חג העומר חג השבועות חג השופרות חג יוה"כ וחג הסוכות. הא דחשיב חג המצות וחג העומר בשנים, נראה הטעם, משום דבאותו יום היו מקריבין קרבן נוסף על מוספי החג, והיינו כבש העולה הבא בגלל הקרבת העומר, וכיון שיום זה של הקרבת העומר הוא חלוק בקרבנות משאר ימי החג, מפני זה נחשב לחג בפ"ע, וכדאיתא כעין זה בערכין (ד' י'): מאי שנא בחג דאמרינן

כל יומא הלל ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא, ומשני: דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, הרי דחילוק קרבנות משויא ל' לחג בפ"ע לומר עליו הלל בפ"ע, וכמו"כ לענין יום הקרבת העומר דנחשב מה"ט לחג בפ"ע. אך לפי"ז, העיר לי חכם א', יקשה, למה לא נימא הלל ביום שני של פסח, משום חג העומר, דהוי חג בפ"ע, עכ"ל.

בדברי רש"י שהיה זה יום ט"ז בעומר וזהו דורש בענינו של יום'

והנראה להביא מקור נפלא לשאלה זו אם הגדר בקרבן העומר היינו שהוא ענין בפנ"ע וכחג בפנ"ע ואינו שייך לפסח כלל, או שבאמת הוא נמשך מצד היו"ט של פסח ואינו ענין בפנ"ע, ובזה לא יהיה קשה מהלל, כיון שאינו חג בפנ"ע.

דהנה איתא בגמ' (מגילה דף טז) ויקח המן את הלבוש ואת הסוס, אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה, ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, וכו' אמר להו: במאי עסקיתו, אמרו ליה בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה. אמר להו אתא מלי קומצי קמחא דיכוכו, ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי. ופירש"י הלכות קמיצה דורש בענינו של יום, וששה עשר בניסן היה, הוא יום תנופת העומר. יש לדקדק בדברי רש"י שהיה זה יום ט"ז בעומר וזהו דורש בענינו של יום' דהפירוש הוא שהיה דורש הלכות קמיצה כיון שהוא יו"ט דחג העומר

ביום ט"ז [ובאמת צ"ב לשון הגמ' שהעביר יום ראשון, והרי זה היה הרבה יותר מזה שגם יום שני בפסח ביום ט"ז, אמנם יש"ל שהוא קאי על המצה שמצותו מן התורה משא"כ ביום ט"ז שהוא רק מדרבנן, ומצד חובת סעודת יו"ט, אין זה עיקר ההדגשה ועי' במדרש שרק דיברו על מצות מצה].

ולפי"ז יש לדון דמאחר שכבר נתבטל כל הפסח הרי לא היה עוסק בזה לא באכילת מצה ולא בעסק דרוש בענינו של היום דהקרבת קרבן פסח וא"כ מה"ט היה דורש רק בענין זה, וזהו ראייה נפלאה כהמשך הראיה דהקרבת העומר הוא ענין בפנ"ע, והגם שהמצה והקרבן פסח שהוא שייך לזה נתבטל מחמת התענית, אבל דבר זה של הקרבת העומר לא היה שייך לזה, ועל זה היה חל המחייב לדרוש בעניני של יום דהקרבת העומר.

וצריך לדרוש מענינו של היום, והוא מקור נפלא לזה, אמנם מצד שני העירוני מדברי הרמב"ם שאין דורשין בזה.

והנראה בזה דחוץ מזה שהוא ענינו של היום מצד חג העומר, אמנם בודאי עיקר היום הוא פסח, ואולי זה ג"כ התשובה למה אין אומרים הלל כיון שהוא ג"כ פסח ומובלע בזה החלק של היו"ט מצד חג העומר.

עוד ראייה דהקרבת העומר מצוה בפנ"ע

אמנם בזה יש לומר דהנה איתא בגמ' (מגילה דף טו) 'ויעבר מרדכי אמר רב: שהעביר יום ראשון של פסח בתענית. ופירש"י: יום טוב ראשון של פסח - שהרי בשלשה עשר בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, וארבעה עשר וחמשה עשר וששה עשר התענו, ובששה עשר נתלה המן בערב. ולפי"ז הרי היו מתענים

סימן רח"צ

דרשת מגיד מפרשת הבאת ביכורים

סידר ההגדה ישר מהפסוקים שבפרשת שמות, ורק סידר זה מפרשת כי תבוא, וראיתי שיש שביארו בזה דהוא משום מעלת הכרת הטוב שמצינו בפרשת הבאת ביכורים, ודפח"ח.

אמנם יש לצדד ולומר דיש דבר נוסף שיש בפרשת כי תבוא על כל

בביאור למה בעל ההגדה דורש הפרשה של הבאת ביכורים ולא בפרשיות שבספר שמות של יציאת מצרים

הנה בעל ההגדה, מסדר את כל ההגדה בפרשת כי תבוא, ועל כל דבר הוא מביא כמו שנאמר בפרשת שמות ועוד, והקושיא ידועה למה הבעל הגדה לא

הסיפור יציאת מצרים שאין במקום אחר, והוא שלאחר כל האמירה מסיים שם בפסוק 'ויביאנו אל המקום הזה' וכו', וכתב רש"י המקום הזה בית המקדש, הרי דיש כאן יש חידוש גדול, דהוא מקשר את כל היציאת מצרים לסוף הדבר לביאתנו לבית המקדש, ובפרשת בא, גם כן הוזכר על כניסה לארץ שכתוב שם במפורש שיבואו אל הארץ, אבל לא מצינו שם פסוק על הבית המקדש, אלא רק 'והבאתי אל הארץ' וכאן הוא המקום המיוחד על ההבאה לבית המקדש.

ובן כאן בעל ההגדה מסיים בכל השבחים של 'אילו הוציאנו ממצרים... דיינו', והאחרון הוא: 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו' והיינו דתלה הכל עד שהגענו לבית המקדש, וכאן מפרט בעל ההגדה את המעלה ובאידך לא כתוב מהו המעלה דהיינו שכאן הוא הסוף של החידוש הגדול.

ושוב מצאתי חלק מהדברים הללו בדברי הרשב"ץ, שכתב על כל המעלות טובות שנמנה, וז"ל: 'ועכשיו בא לגמור הפרשה באמרו כמה מעלות טובות וכו', וסיים הכניסנו לארץ ישראל ובנה לנו

בית הבחירה, שהוא סיום הפרשה 'ויבאנו אל המקום הזה', זה בית המקדש, ויתן לנו את הארץ זה ארץ ישראל" עכ"ל.

והנה יש להעיר שהרי בפסוקים של המביא ביכורים יש ה' פסוקים, אמנם לא נדרשו כאן אלא רק ד' פסוקים, ולכאורה הביאור בזה הוא מכיון שרק הד' פסוקים הם על ענין יציאת מצרים, והפסוק האחרון הוא על הבית המקדש, אשר הוא אינו שייך ליציאת מצרים, ואמנם במדרשים כן יש דרשות על הפסוק האחרון, אשר לפי"ז יהיה הערה גדולה על דברינו, דהמעלה לדרוש בפרשת ארמי אובר אבי, הוא בשביל זה, ומאחר שאין אנו דורשים הפסוק האחרון, אמנם יש לדון דבזמן שבית המקדש היה קיים היה כן דורשים גם את הפסוק האחרון, אלא דבעל ההגדה שסידר את ההגדה לאחר חורבן בית המקדש, הוציא משם את הפסוק האחרון, ומ"מ הלימוד הוא עדיין שייך לכל דברינו, דמ"מ זה מלמד לנו מפרשת מביא ביכורים שכל היציאת מצרים עד ההולכה לא"י למקום המקדש, הוא מהלך אחד של יציאה ממצרים עד לדרגת 'והבאתי אל הארץ'.



חול
המועד

סימן רצ"ט

אות בחול המועד

כאן במעשה רב הביא ראייה מתוס' דאכילת מצה הוא אות לראיה דיש מצות של רשות כל שבעה.

אמנם ראיתי מקשים דהרי בתוס' במנחות לא כתב כן, ורק מצד איסור חמץ, ורק לענין סוכות כתב שהוא מצות ישיבת סוכה בסוכות, וכפשוטו יש כאן סתירה בתוס' וכיון שכן הרי ראיות הגר"א הוא רק לפי התוס' במועד קטן, ואילו לפי התוס' במנחות רואים ראייה להיפך שאין מצוה וצ"ע.

ביאור בגדר מצות אכילת מצה כל שבעה

והנראה בזה דהנה ראיתי מבארים [עיי' בספר מועד לדוד] הגדרה נפלאה לתרץ הסתירה ולפי הגדרה חדשה בדברי הגר"א נראה להרחיב היריעה בעוד כמה הלכתא גבירתא, והוא שחלוק מצות אכילת מצה בליל ט"ו שהוא לעצם קיום מצות המצה והוא בחפצא הקיום מצוה, ממצות מצה כל שבעה, דמצות אכילת מצה בליל ט"ו הוא מהות המצוה לקבוע באותו מצה הגאולה ולזכור מה שאבותינו אכלו בלילה זה, מאידך מצות אכילת מצה כל שבעה, הוא דין חדש שיסודו הוא הפרשה והתרחקות מן החמץ ב'קום ועשה, דהיינו שיהיה ניכר בגוף סעודתו שהוא פורש מן החמץ, שהרי אם יאכל אדם בשר ופירות בלבד כל שבעה, לא

בענין האות בחול המועד ובשיטת הגר"א במצות מצה כל שבעה

במעשה רב מהגר"א כתב (אות קפ"ה) וז"ל: שבעת ימים תאכל מצות כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא וכן פירשו, יו"ט א"צ אות, פסח במצה, סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יו"ט מפני חביבות מצות אכילת מצה, שזמנו הולך לו" עכ"ל.

והנה איתא בתוספות במס' מנחות (לו:): שאין מניחין תפילין בחול המועד, כשם שיצאו שבתות וימים טובים שאינם צריכים לאות דתפילין משום שהם עצמם אות, לא משום איסור עשיית מלאכה שהרי אפילו חול המועד שמותר בעשיית מלאכה עכ"פ בדבר האבד, אלא שהאות הוא איסור אכילת חמץ בפסח ומצות ישיבת סוכה בסוכות. וא"כ ה"ה בחול המועד אין מניחין תפילין משום זה האות.

ובמועד קטן (דף יט) כתבו תוספות בשינוי מעט, שהאות דפסח הוא אכילת מצה ולא איסור חמץ בשלילה. והגר"א

תהיה פרישתו מן החמץ ניכרת כלל, ודוקא כאשר אוכל הוא מצה, שהיא פת של החמץ, הרי הוא מוכיח על פרישתו מן החמץ.

ולפי"ז מיושב שהאות בחול המועד הוא איסור חמץ, אמנם אלמלא נצטרפה עמו גם מצוה קיומית זו של שבעת ימים תאכל מצות, שיסודה הוא ההיכר לפרישה מן החמץ, לא היה נחשב הדבר 'לאות', משום שרק מצות עשה קרויה אות, וזהו הביאור בתוס' ואין כאן סתירה, ומעתה מוכח מהתוס' שבפסח ישנה מצות קיומית, ומכח זה פטר את החג מהנחת תפילין.

עוד ביאור בזה לפי דברי הרמח"ל

ועוד נראה לבאר באופן דומה ובקצת שינוי. בהקדם דברי הרמח"ל בדרך ה' (חלק ד' פ"ח) שכתב וז"ל: ענין החמץ והמצה הוא, כי הנה עד יציאת מצרים היו ישראל מעורבים בשאר האומות גוי בקרב גוי, וביציאתם נגאלו ונבדלו. והנה עד אותו הזמן היו כל בחינות גופות בני האדם חשוכות בחושך וזוהמא שהיו מתגברים עליהם, וביציאה נבדלו ישראל ונמצאו גופותם ליטהר ולהזדמן לתורה ולעבודה. ולענין זה נצטוו בהשבתת

החמץ ואכילת המצה, והיינו, כי הנה הלחם שהוכן למזון האדם הוא משתווה באמת אל המצב הנרצה באדם, וענין החימוץ, שהוא דבר טבעי בלחם לשיהיה קל העיכול וטוב הטעם, הנה גם הוא נמשך לפי החוק הראוי באדם, שגם הוא צריך שיהיה בו היצר הרע והנטיה החומרית. אמנם לזמן מיוחד ומשוער הוצרכו ישראל להימנע מן החמץ וליזון ממצה, להיות ממעטים בעצמם כח היצר הרע והנטיה החומרית ולהגביר בעצמם ההתקרבות אל הרוחניות ואולם שיוזנו כך תמיד אי אפשר, כי אין זה הנרצה בעולם הזה, אך הימים המשווערים לזה ראוי שישמרו זה הענין, שעל ידי זה יעמדו במדריגה הראויה להם, עכ"ל.

ונראה ללמוד מדבריו, שגדר הדברים הוא אכילת המצה, והאופן שישאר הרושם דאכילת המצה הוא בשמירתו מחמץ ובזה נשאר הרושם דהמצה כל שבעת הימים, ונמצא דמזה שיש איסור חמץ הרי מכח זה הוא בכדי לקיים האות דמצה, והן דברי התוס' במועד קטן והן דברי התוס' במנחות הוא אחד שיש אות המצה שנשאר כל שבעת הימים על ידי האיסור חמץ שנקבע לשבעת הימים ובזה נשאר הרושם.



סימן ש'

מצה כל שבעה וטעימת חמץ במוצאי יו"ט

ב) הקשה דלאחר שיאכל כזית ראשון יהיה איסור 'בל תוסיף' אם אוכל עוד כזית, והרי לפי דעת הגר"א אינו מובן איך יהיה בל תוסיף שהרי הוא מקיים המצות מן התורה, וכן התוס' בקדושין (דף לט) הקשה למה כלל"י בשנה הראשון לכניסת הארץ לא היו יכולים לאכול מצה כיון שהוא של חדש, והרי יבוא עשה דמצות מצה וידחה ל"ת דאכילת חדש, ותירץ מהירושלמי שגוזרין כזית ראשון אטו כזית שני.

והנה רואין מכל זה דכל המצוה היא רק בכזית לחוד, וזה לכאורה דלא כדברי הגר"א הנ"ל. [וכן הקשה הגר"י ענגיל באוצרות יוסף, ועי' עוד בקהילות יעקב קידושין סי' ל"ד. ועי' בהמשך מה דכתבנו ליישב ולהעיר עוד מדברי התוס' בר"ה דף י"ג עיי"ש]. אמנם נראה דלפי ההגדרה בדברי הגר"א כאן זה מיושב, כיון שעיקר חידושו של הגר"א במצות מצה כל שבעה אינו מצות קיומית אלא שזה אופן ב'קום ועשה' שלא לאכול חמץ, וכיון שכן יש לומר דלאחר שיאכל כזית אחד מספיק, ורק שבכל יום יש ענין לקבוע אכילתו בפת, ועד כמה שאוכל שיעור כזית שהוא שיעור שיכול להיות חייב כרת באכילת חמץ, הרי יש בזה ניתוק ב'קום ועשה' באכילת מצה, אבל מאחר שעשה זה נגמר ולא צריך לעשות עוד.

ביאור המנהג להשתדל לטעום חמץ במוצאי יו"ט

הנה בספר מעשה רב (אות קפ"ה) בהמשך דבריו הנ"ל כתב וז"ל: במוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ, וצריך ביאור מה הענין בזה, דהרי לכאורה הכל היא המשך למה שהובא מקודם שהגר"א היה נזהר שלא לאכול מצה, וכן יש לצדד שחשש בזה משום בל תוסיף, עכ"פ היה לו ענין במיוחד כן לאכול חמץ, והנה גם רואים שכן נוהגים העולם שמחכים למוצאי יו"ט לחמץ.

והנראה בזה, שהרי כל מצות המצה במשך כל שבעת הימים הוא פעולה ב'קום ועשה' להראות איסור אכילת חמץ על ידי שאוכל מצה שנמשך מחמץ, ומשום הכי בהבדלה כשעושה פעולה להיפך ב'קום ועשה' באכילת חמץ, ולא רק בהעדר לעומת מה שהיה נוהג כל שבעה בפעולת קום ועשה בשמירת איסור חמץ, והכל אחד, והוא המשך ממש למה שכתב לעיל במצוות מצה כל שבעה.

ונראה לפי"ז ליישב מה דמבואר בשיטת תוס' בכמ"ד שלא סבר כפי שיטת הגר"א שיש מצוה של רשות בכל שבעת הימים, דמצינו בכמ"ד בדברי התוס' שאחר הכזית הראשון נשלם כל המצוה, דהנה התוס' בר"ה (דף כה, ב - וכן בדף טו,

כל שבעה, וע"ז חידש הגר"א דמ"מ איכא מצות עשה דרשות.

והנה ידוע מה שביאר המנחת חינוך (מצוה שכ"ה אות ט') על דין כל שבעה בסוכה, שכל החיוב לאכול בסוכה הוא רק בליל ט"ו, אבל בשאר הימים עיקר קיום הסוכה הוא איסור אכילה חוץ לסוכה, ובאבני נזר כתב והוסיף על דבר זה ביותר שהסוכה הוא כמתיר על אכילה וכמו שחיטה על בשר, וכן בפנ"י (דף כ"ה) מבואר כן שיש איסור אכילה חוץ לסוכה ועי' עוד במג"א (תר"מ סק"ג) דאסור להאכיל קטן חוץ לסוכה.

והנה אם נקט המשנ"ב כדבריהם אתי שפיר, דבלא דברי הגר"א אין כאן מצות אכילה. אמנם צ"ב שהרי בהרבה מרבתינו האחרונים מבואר דלא כדבריהם, ודוחק להעמיד דברי המשנ"ב בהכי, וצ"ב.

עוד קשה מה שמדוקדק במשנ"ב שהיה צריך לעשות זאת כל יום פעם אחת, וצ"ב מהו הענין דיום אחד, ומה הטעם שהוא תלוי ביום אחד או בפעם אחת.

ונראה דלפי הנ"ל הרווחנו דברי המשנ"ב, דאם נכון הביאור בדברי הגר"א שעיקר מצות מצה כל שבעה הוא הפרישה והתרחקות מן החמץ ב'קום ועשה, דהיינו שיהיה ניכר בגוף סעודתו שהוא פורש מן החמץ, שהרי אם יאכל אדם בשר ופירות בלבד כל שבעה, לא תהיה פרישתו מן החמץ ניכרת כלל, ודוקא כאשר אוכל הוא מצה, שהיא

אמנם בדברי הגר"א עצמו רואים שהיה אוכל בנעילת החג שלש סעודות, הרי להדיא שזה היה עוד אכילה, שהרי כבר אכל ביום הסעודה בבוקר והוא שלש סעודות, אמנם לזה יש"ל דעד כמה שיכול לקבוע סעודתו בפת ובזה יש היכר, נמצא דכל סעודה שיכול לעשות הוא טוב, אבל לא כל כזית וכזית, אלא רק בכל קביעות סעודה שבזה יש הפקעה שאין זה חמץ, אבל אין זה חל בכל כזית וכזית, ועיין בזה.

בביאור ספיקת המשנ"ב שגם בסוכות יקפיד לקבוע כל יום בסוכה ולברך לישב בסוכה

והנה כתב המשנ"ב בהלכות סוכה (סימן תרל"ט ס"ק כ"ד) וז"ל: נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא, שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה, עכ"ל.

והנה צ"ע בזה בכמה דברים, ראשית צ"ב למה צריך המשנ"ב מקור ממעשה רב של הגר"א לענין מצוה של אכילת מצה כל שבעה, דמשום הכי בסוכה יש מצוה כל שבעה, דהרי בסוכה מברכין על האכילה כל שבעה, וא"כ על כרחך שיש מצוה אכילה, וכל חידושו של הגר"א הוא רק בפסח שחז"ל דרשו להדיא שכל המצוה היא רק בליל ט"ו ואין מברכין על מצה

יחלק

איסור אכילת חמץ אם נחשב עינוי

שלל

תרסג

פת שלא החמיצה, הרי הוא מוכיח על פרישתו מן החמץ. ולפי"ז הרי בודאי בסוכה יש מצות כל שבעה, אמנם גם בסוכות הרי יכול לפטור את עצמו בלי לברך לישב בסוכה והוא על ידי שלא יקבע סעודת בפת, וכיון שכן ילמוד מההיקש שבעת ימים גם חומרתו של

הגר"א שיש קיום בקום ועשה לקבוע אכילת במצה להכיר איסור אכילת חמץ, וכן בסוכה לקבוע אכילתו בסוכה באופן שהוא מחויב לעשות לישב בסוכה ובזה הוא מקיים בסוכות תשבו שבעת ימים בקום ועשה, שהוא נכנס למקום שמחייב את עצמו לקבוע עצמו בסוכה.



סימן ש"א

איסור אכילת חמץ אם נחשב עינוי

חילוק בין עינוי דיוה"כ לעינוי דאכילת חמץ דאינו משום שביתה ואינו נתווסף לקדושת היום

של עינוי [כן העירוני לפרש כן] ולפי"ז הק' דמאי שנא עינוי דיוה"כ מהעינוי של חמץ בפסח.

במורי אבן (מגילה דף כג, א) הק' על שיטת ר"ע דס"ל שביוה"כ יש ז' עולים לתורה, ושבת יש רק ו' עולים, וכתב דאי משום שיוה"כ הוא יום עינוי, אין זה ענין לקדושת היום למטפי ליה גברא יתירה, דא"כ אף בפסח דאסור באכילה חמץ נטפי ליה גברא יתירה על שאר היו"ט, עיי"ש.

והנראה לומר בזה, ע"פ מה דמבואר בלשון הרמב"ם בהל' שביתה עשור, שכתב דאיסור אכילה ביוה"כ הוא מגדר של איסור שביתה, והעומק בזה הוא דיוה"כ הוא שבת שבתון, ושובתים לא רק ממלאכה אלא גם מכל צרכי הגוף [וזהו כל הענין ביוה"כ ע"פ הפרקי דר"א דאנו כמו מלאכים]. ולפי"ז מובן קושיית הטו"א כיון שגם בפסח יש צד לומר דהעינוי שייך ונתווסף לקדושת היו"ט כמו ביוה"כ משא"כ בשאר המועדים.

והנה צ"ב לבאר קושייתו מה ענין איסור חמץ לאיסור עינוי, ולכאורה צריך לומר דאיסור חמץ הוא ג"כ נובע מכח



סימן ש"ב

בחיוב להאכיל עניים במועד

הראשונה חובה, ומשם ואילך פטור, ובלבד שלא יאכל חמץ" עכ"ל.

וכן העובדא דמרומו פסח אצל אברהם אבינו הוא בפרשת תולדות בעת ההכנסת אורחים, אמנם נראה לדון דדיקא בפסח לא צריך להזמין. וראשית נראה להוכיח להלכה כן, דבזמן שבית המקדש היה קיים הרי לא היה אפשר להזמין בליל פסח, אלא רק אם נמנה על הפסח מקודם, דאז אפשר להשתתף בחבורה אבל בהזמנה בלחוד בתורת אורח, אי אפשר, ועיין בזה.

בדברי הרמב"ם דהחיוב להאכיל עניים הוא רק ביו"ט ולא בשבת ומה הדין בפסח

והנה איתא ברמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו ה"ח) וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר וליתום ולאלמנה עם שאר עניים האומללים, אבל מי שנועל את דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו.

והנה בהלכות שבת, לא הוזכר ברמב"ם דבר זה, ויש מקום לפרש דהוא משום דרך ביו"ט מצינו שחזן מהחיוב לכבד ולענג, בנוסף לזה יש גם מצות שמחת יו"ט דלזה צריך דוקא בשר ויין, ומכאן זה יש שמחה יתירה, ומשום הכי בד בבד יש מחייב ביתר שאת להאכיל

בענין פסח כנגד אברהם ודין הכנסת אורחים בפסח

הנה הטור (סי' תי"ז) כתב בשם אחיו דשלשה רגלים הם כנגד האבות אברהם יצחק ויעקב, וז"ל: "שמעתי מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות פסח כנגד אברהם דכתיב (בראשית יח) 'לושי ועשי עוגות' ופסח היה, שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק, סוכות כנגד יעקב דכתיב (בראשית לג) ולמקנהו עשה סוכות" עכ"ל.

והנה פסח הוא כנגד אברהם אבינו, אמנם רואים עוד בזה, שהעובדא שמרומו בו אברהם אבינו בפסח הוא העובדא של הכנסת אורחים של אברהם אבינו, שאותו העובדא של הכנסת אורחים היה בפסח, והרי אברהם אבינו הוא עמוד החדש. והנה מצינו בשל"ה (תורה אור אות קז) דברים בענין פסח וענין של חסד הכרוך בו, שכתב וז"ל: "הפסח, הוא עמוד החדש". וזה לשון תולעת יעקב (קל ריש פרק סתרי חג השבועות):, קבלת חכמים ע"ה, כי חג הפסח כנגד ימין עליון, שכולו חסד ורחמים, הזורח מן העדן העליון מקור הרחמים. ולפיכך אין שם חמץ, לפי שהמדה גורמת, וכולו מצה רמז לאור ראשון, שנאמר עליו (בראשית א, ג) 'יהי אור', ולפיכך אכילת מצה בלילה

יחלק

בחיוב להאכיל עניים במועד

שלל

תרסה

לעניים, משא"כ בשבת דאינו עומד אלא רק לתענוג בלחוד, וע"כ עיקר הקפידא הוא בעת שמחת כריסו, וזה שייך בסעודת יו"ט יותר ממה שיש בסעודת שבת. [אולם כידוע שהרמב"ם שם השווה הדברים אהדדי, וע"כ ממנ"פ בדעת הרמב"ם קשה לומר כן].

אמנם מקורו של הרמב"ם הוא מהירושלמי במו"ק וכן הוא בזה"ק פרשת יתרו, ושם מפורש בזה"ק דזהו רק ביו"ט ולא בשבת, ומבואר דבשבת אין הדין הזה, ואכמ"ל בטעם הדבר.

והנה יש לדון יו"ט שחל להיות בשבת האם חייב להזמין אורחים או לא. ועוד ישל"ע ביום הראשון של פסח, דהתורה קוראת לפסח בשם 'שבת' וכדכתיב 'ממחרת השבת', האם אינו מחויב להזמין אורחים כמו בשבת דאינו מחויב.

ובפשוטו אין מקום לספק זה כלל, דאם כן מכח זה דנקרא פסח 'שבת' יהיה דינו כשבת, והרי יש ט"ו חילוקים גדולים בין שבת ליו"ט, ויש לדון לפי"ז דכל הדינים שיש בשבת יהיו בפסח מכח זה דנקרא שבת.

אמנם עומק הספק הוא דוקא לענין דבר זה, כיון דמבואר בזהוהר גופא טעם הדבר למה חלוק יו"ט משבת דכיון דבשבת אנו בני מלכים אין צריך להזמין אחרים, וכך משמעות הזוהר עיי"ש,

ולפי"ז הרי בפסח יש כמה איסורין של אכילת נותר, והאיסור להוציא הבשר החוצה, וכן האיסור לשבור עצם, ובכולם ביאר החינוך שהוא מכיון שביליל הסדר אנו נחשבים כבני מלכים, ולפי"ז הרי בליל הסדר עכ"פ אין צריך להזמין אורחים דוגמת שבת שאין צריך,

וע"כ לענין זה הרי אנו יותר בני מלכים בפסח משבת, וממילא דייקא לענין חיוב זו דצריך להזמין אחרים כאן יש מקום להסתפק, דבפסח לא יהיה מחויב לעשות כן.

והנה בפסח א"א להזמין אחרים בזמן שבית המקדש קיים דרק מי שהוא בחבורה יכול להצטרף, וזה יהיה קצת ראייה דבפסח בע"כ אין החיוב להזמין אחרים, וביותר מזה דטעם איסור אכילה חוץ לחבורה כתב החינוך שהוא מידת הארץ דמזמין אחרים לסעודתו, וע"כ רואים דפסח הוא מחויב להיפך מזה, ויבואר הדבר דפסח הוא כשבת ועיין בזה.

ועדיין יש להעיר ממה שרואים דאומרים בתחילת ההגדה 'כל דכפין ייתי ויכול', הרי דגם בפסח מזמינים על השולחן, אמנם עדיין יש קצת לראות מזה ראייה להיפוך, דהרי לדברי הרמב"ם היה צריך לומר זה כבר מתחילת הסעודה ולמה אומר זה רק עכשיו, ובהכרח דעד כה לא היה לו אורחין, ושוב יהיה ראייה דכן חלוק פסח משאר יו"ט, והוא כמו שבת דלא צריך להזמין אורחים וצ"ע.



סימן ש"ג

בענין חובת סעודה בחול המועד

אופן ואף כשאנו עונג לו, עיי"ש]. ולפי"ז משום הכי נחשב זה ביטול, וכיון שכן מיושב ההערה מהראש יוסף דהוא רק על יום ראשון ולא על שאר ימים. אמנם בלשון הגמ' שאמרו שהעביר יום ראשון לא משמע כן אלא משמע דהוא באמת על הסעודה, אבל במדרש איתא דהעביר על מצה, ובגמ' ישל"ע בזה.

והנה הקשו הראשונים מה הרבותא דליל ט"ו, דיש ג"ש ט"ו ט"ו, דהרי הוא צריך לאכול ממנ"פ מצד סעודת יו"ט, ונחלקו הראשונים אם בכל יו"ט יש חיוב סעודה, ועיי"ש בתוס' ובראשונים בזה, והנה ממה דאיתא במגילה (דף טו) ויעבור מרדכי שהעביר יום ראשון של פסח בתענית יש להקשות דהרי מפורש כאן דגם ביום יש חיוב סעודה וע"כ שזהו האיסור דאורייתא דביטול, ואולי י"ל דאפילו לפי הראשונים דאין צריך לעשות סעודה אבל בתענית הוא אסור משום דהוא יום שמחה. אמנם צ"ע לומר כן כיון דממנ"פ קשה דהרי התענית אצל מרדכי היה ג' ימים וא"כ מה הרבותא דעברו רק ביום הראשון, דהרי גם ביום השני דהוא חול המועד דאין דין סעודה אבל עכ"פ יש בו חובת שמחה ואסור להיות בתענית, ובהכרח דדברי הגמרא קאי על ביטול חובת סעודה, ונמצא דמפורש בגמרא דגם ביו"ט יש חובת סעודה.

במה שאמרו שמרדכי העביר יום ראשון של פסח בתענית, צ"ב דהרי העביר גם את חול המועד בתענית

איתא בגמ' (מגילה טו). ויעבר מרדכי" שהעביר יום ראשון של פסח בתענית. ויש להעיר בזה דהרי העביר גם את חול המועד בתענית, ולמה אמרו בגמ' רק יום ראשון, ובראש יוסף דייק מזה דאיסור תענית בחול המועד אינו אלא רק מדרבנן. אמנם יש לדון בזה דהרי בכל סעודת שבת ויו"ט הדין הוא דאם יצא אינו יכול להוציא אחרים, וביאר המג"א דהוא משום דכל חובת הסעודה הוא משום עונג ואם הוא בצער אינו מחויב בסעודה. וכיון שכן כיון דכלל ישראל היו בצער לא היה מחויב בסעודה וא"כ מה הטעם דעבר בזה איסור.

ונראה לדון בזה, דהנה מבואר דבחובת מצה הדין הוא דמחויב לאכול ואפילו אם הוא בצער, כיון דאינו משום עונג ורק הוא משום מצוה, [ועיי' ברבינו דוד בריש פרק ערבי פסחים דמבאר דזה הטעם שמודה רב יוסי דיש איסור אכילה בערב פסח בכדי שיאכל בלילה לתאבון, ואין איסור אכילה בערב שבת משום טעם זה, דהוא משום דאפילו אם בשבת לא יאכל משום דהוא שבע, הרי הוא לא ביטל מצות סעודה כיון דאינו עונג לו, משא"כ לענין מצה דהוא מצוה בכל

סימן ש"ד

תפילין בחול המועד

אם האות בפסח הוא אכילת מצה או איסור חמץ – ולגבי ערב פסח האם מזמן איסור חמץ יהא אסור להניח תפילין

בענין הנחת תפילין בחול המועד כתב המחבר (סי' ל"א, ב) שאסור להניחם כמו בשבת וי"ט, שימי חול המועד גם הם אות, והרמ"א כתב שיש אומרים שחול המועד זמן תפילין, והמג"א (סק"ג) ביאר המחל' שדעת המחבר היא שחול המועד הוא ג"כ אות בשיבת סוכה, ובפסח אכילת מצה הוא אות.

ומקור הדברים הוא בתוס' בתוספות (מנחות לו:): שאין מניחין תפילין בחול המועד, כשם שיצאו שבתות וימים טובים שאינם צריכים לאות דתפילין משום שהם עצמם אות, ולא משום איסור עשיית מלאכה שהרי בחול המועד מותר בעשיית מלאכה עכ"פ בדבר האבד, אלא שהאות הוא איסור אכילת חמץ בפסח ומצות ישיבת סוכה בסוכות. וא"כ ה"ה בחול המועד אין מניחין תפילין משום אות זה. אמנם התוס' במועד קטן (דף יט) כתבו תוספות בשינוי מעט, שהאות דפסח הוא אכילת מצה ולא איסור חמץ בשלילה. וקצ"ע בסתירה בענין זה [ובביאור הגר"א בהלכות תפילין (סי' ל"א)] כתב שהאות היא מצה, ויש"ל דהגר"א אזיל לטעמיה שיש מצות אכילת מצה כל שבעה].

והנה בארץ צבי, הקשה מה הדין בער"פ אחר שיש איסור חמץ האם אסור להניח תפילין, ופלפל בדבר ורצה לומר דכיון דאיסור חמץ אינו בכרת בער"פ אולי אין בזה מספיק אות, ורק בחול המועד יש את האות על איסור חמץ בפסח כיון דהוא בכרת עיי"ש.

והנה לדעת הגר"א דיש מצוה מה"ת כל שבעה דבערב תאכלו, ובאמת הדבר מבואר בראשונים סוף מסכת פסחים, [ועיין בראשונים על התורה בפרשת בא דגם מבואר כן עיי"ש בחזקוני ועוד] שאע"פ שאמרו חכמים שרק בלילה ראשונה יש חובה לאכול מצה, עכ"ז יש מצוה לאכול גם בשאר הימים, אך לא בתורת חובה כמו ליל א' שאם אינו אוכל הוא מבטל מצות עשה ומכין אותו עד שתצא נפשו, בשאר הימים המצה, הוא מצות עשה של רשות ואינו חוטא אם אינו אוכל.

והנה החת"ס מבאר עפ"י התוס' כאן, (בדרשות דף רע"ג, וכן בחידושי פסחים דף ל"ה) שאילו לא היה שום מצוה לאכול מצה בחול המועד פסח, אלא רק שב ואל תאכל חמץ, אזי לא היה ג"כ שום אות בימי חוה"מ פסח שעיי"ז יפטרו מתפילין, לדעת הראשונים שזה נקרא אות, אלא מכיון שיש מצוה קיומית בכל

שבעת ימי הפסח לאכול מצה, ממילא נחשב לאות, ואע"פ שאינו מצוה חיובית.

ולפי"ז חלוק הדבר מערב פסח, כיון דאין האות באיסור חמץ לחודיה אלא גם במצות אכילה מצה, עכ"פ של רשות שיש כאן.

אמנם במקו"א הארכנו לבאר בכמה דוכתי דבשיטת תוס' מבואר דאין מצוה כל שבעה דאכילת מצה, ובאמת כן הוא לשון התוס' כאן דכתב רק איסור חמץ, [עיי' תוס' קידושין לט', ראש השנה דף יח' ודף כח', ודף יג', וכן בתוס' פסחים דף קטו ועוד מקורות לזה] ולפי"ז הדר ההערה בכאן.

והנראה לתרץ בזה בקצרה, וכפשוטו גם בלי דברי הגר"א, והיינו דאפילו אם ננקוט דמצה כל שבעה הוא רשות ממש, אמנם יש לומר ע"פ דברי השפת אמת והמהר"ל שנתבאר במקו"א באריכות שנקודת הלימוד כל שבעה הוא: דעל ידי איסור חמץ יש כאן קידושין ונשואין להמצה, והיינו דעיקר הקידושין הם חלין מכח דאסור אכו"ע כהקדש, וכמו"כ כאן הוא איסור החמץ, וההתקשרות של הנשואין הוא ע"י המצה, וכמו בקידושין דאחר הביאה ראשונה נגמר המצוה ומה שנמשך כל ימי פסח הוא עצם הנשואין, דעדיין יש רשות לנשואי המצוה הנובעת מכח איסור חמץ.

ולדבריהם יוצא דעיקר איסור חמץ הוא האות דבא מחמת התקשרות המצה שיש, ובערב פסח אין שייך זה וכדברי המהר"ל שביאר למה יש איסור

בועל ארוסתו בערב פסח, שהוא מכיון שעדיין לא נשלם הנשואין וכן האיסור חמץ עדיין הוא אינו נשלם לגמרי בכרת, וכמו דביארנו במה נשתנה שעיקר הקושיא והחידוש בין חמץ ומצה אינו רק על עצם אכילת המצה, אלא על השוואת המצה בהדי חמץ, לעומת מצה בלי איסור חמץ, כיון שכח המצה מגיע מהאיסור חמץ, ולא כפשוטו שיש שני דברים בפסח, מצות מצה, ואיסור חמץ, אלא דכל מצות מצה נובעת דייקא מאיסור חמץ.

וכבר ביארנו ב'מה נשתנה' שעיקר הקושיא והחידוש הוא בין חמץ ומצה, ולא רק על מצות אכילת מצה, אלא החידוש הוא על השוואת המצה בהדי חמץ, לעומת מצה בלי חמץ, ולא דכפשוטו יש שני דברים בפסח מצות מצה, ואיסור חמץ, אלא שכל מצות המצה היא נובעת דייקא מחמת האיסור חמץ.

ובזה יתיישב קושיית הארץ צבי הנ"ל מה הדין בער"פ לאחר שיש איסור חמץ, האם אסור להניח תפילין, אמנם למה שנתבאר יש לומר דבערב פסח שעדיין אין לו את המצות מצה, א"כ גם אין לו את האות של האיסור חמץ, וממילא מותר בתפילין.

בחילוקי המנהגים בענין הנחת תפילין בחול המועד

הנה נחלקו הראשונים בענין זה האם קדושת חול המועד הוא מספיק 'אות' בכדי לפטור מהנחת תפילין או

יחלק

תפילין בחול המועד

שלל

תרס"ט

לא. ובארץ צבי (עניני פסח) בא לבאר מנהג הצדיקים בענין זה שאין מניחין וכן מנהג החסידים שנמצאו בצל רבם עיי"ש. ונראה להוסיף ולבאר עוד בזה, דהנידון לענין זה הוא האם יש בפסח את האות של המצה ובסוכות את הסוכה או לא, שבפסח יש בחול המועד רק איסור אכילת חמץ, וכן בסוכה איסור אכילה מחוץ לסוכה, ולפי האמור נפלאים הדברים שהנהגת הצדיקים במיוחד היה להרגיש במשך כל הפסח את קדושת האכילת מצה, ולדקדק בכל המצות שאוכלים בפסח, ולא רק בליל הסדר להיות מצה שמורה ובכל ההידורים, וכדברי הגר"א שמקיים המצוה בכל אכילתו והחשיבו שזה האות, וכן בסוכות לא היו מקילין כלל וכלל, ולא דנו בגדר אכילתם בסוכה שהוא מצד האיסור לאכול חוץ לסוכה אלא שעצם האות הוא הקיום של מצות הסוכה, וע"כ הם החמירו על עצמם בסוכה אפילו בירדו גשמים, [עי' ביחלק שלל בעניני סוכות שכתבנו כמה טעמים לבאר זה], ובדברינו כאן נתבאר עוד טעם בזה, והוא להיות קדושת היו"ט וקיומו של האות לא רק בזה שאין מבטלים האות אלא בקיומם בפועל, וכן הוא בהנהגתם לענין המצה.

לפי דברי המהר"ל הנ"ל יש לבאר טעם חדש לאפיית המצה בער"פ אחר איסור חמץ

והנה לפי דברי המהר"ל הנ"ל שהמצה והחמץ הם תלויים זה בזה, וכל החפצא והחייב של אכילת מצה הוא בא מחמת האיסור חמץ, יש לעורר דלפי"ז

יש מקור חדש למנהג דוקא לאפות המצות מצוה בערב פסח דוקא לאחר חצות, שאז יש כבר איסור חמץ, אמנם לפי"ז לא יהיה זה דוקא אחר חצות, אלא כבר מזמן איסור חמץ.

אמנם יש לדון דאולי חל היו"ט של פסח מכח הקרבת הפסח, וגם מצד זה מתחיל היו"ט ולא רק מצד איסור חמץ, ורק שאז הוא תחילת הנשואין של המצה, ומחמת איסור החמץ זה שייך להמצה, וע"כ יש כאן אפיית מצה, משא"כ במצות שנאפו מקודם, הרי בעת אפייתם אין זה חפצא של מצה, אמנם בראשונים ובמרדכי בסוף פ"ק דפסחים מבואר דטעם המנהג הוא דאיתקש לקרבן פסח, ואינו משמע כלל שזה שייך לדבר זה, וצ"ע אם יש מקום גם מצד דברי המהר"ל למנהג זה לאפות המצה, או שאדרבה יש כאן הערה בדברי המהר"ל ממה דבראשונים שלא כתבו כן שמוזה לכאור' נראה דנקטו שאין זה הטעם, ועיי' בזה.

בענין תפילין בחול המועד וחילוק המנהגים בזה

הנה נחלקו הראשונים בענין זה האם קדושת חול המועד הוא אות מספיק לפטור מהנחת תפילין או לא. ובארץ צבי פסח עיי' בפנים מה דכתבנו בענין זה.

והנה איתא בגמ' (מגילה טז:) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אמר רב יהודה: אורה - זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור.

שמחה - זה יום טוב, וכן הוא אומר ושמחת בחגך. ששון - זו מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך. ויקר - אלו תפלין, וכן הוא אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפלין שבראש".

והנה יום זה שיצא מרדכי בלבוש מלכות כפשטות סדר המגילה היה זה ביום כ"ג לחודש סיון. אמנם עי' בתרגום שני במגילת אסתר ובפירוש הגר"א שם ובחת"ס בדרשות דמבואר שהיה זה ביום שני דפסח. הרי שהיה זה בחול המועד פסח, והרי נחלקו הראשונים אם חייבים במצות תפלין בחול המועד, וקצת משמע מכאן שלבש מרדכי תפלין בשעה שיצא מלפני המלך בלבוש מלכות, וזה היה הקיום של 'ויקר' אצל מרדכי, וצ"ב.

שוב מצאתי בדרשות חת"ס (דרוש יג דף רב) שהעיר כן, וביאר דמשום הכי

כתיב תפלין אחרי ברית מילה, מפני שלא נתחייבו באותו היום בתפלין כיון שהיה חולו של מועד. והנה רבי צדוק הכהן הביא בספריו כמה פעמים מבעל התניא דמה שאמרו "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפלין שבראש" היינו שהתפלין ניכרים על צורת הפנים של הראש, וזהו הדקדוק אלו תפלין שבראש'.

ולפי"ז הרי נפלא הדבר, דמשום הכי בדווקא מדויק בפסוק רק הקיום של תפלין שבראש, כיון שבפועל לא היה לובש התפלין אחר שהיה בחוה"מ כדברי החתם סופר, ורק לפי הנ"ל יש לבאר דעיקר הרמז הוא שראיית התפלין שמכח זה נותן פחד לאומות העולם היה מאיר בישועת פורים, וכדכתיב במגילה בפסוק הבא אחר זה 'ורבים מעמי הארץ מתייהדים' שהוא ממש המשך מקיומו של התפלין דמפחד בני אדם.



סימן ש"ה

אכילת מצה בימי הפסח

בדברי הגר"א שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה ובהנהגת השל"ה בחיבוב מצות המצה והסוכה

ידוע דברי הגר"א (מעשה רב אות קפ"ה) שכתב דיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה ונלמד מקרא דשבעת

ימים תאכל מצות, וז"ל "שבעת ימים תאכל מצות" כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות (פסחים דף קכ). אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה (חולין דף קה). אעפ"כ מצוה מדאוריתא היא. וכן פירשו יו"ט

יחלק

אכילת מצה בימי הפסח

שלל

תרעא

אין צריך אות, פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות" עכ"ל.

והוסיף שם וז"ל: "והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביום טוב האחרון היה אוכל הסעודה שלישית, אע"פ שלא היה אוכל של סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבות מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו" עכ"ל. [ועי' בבעל המאור סוף ערבי פסחים שמבואר כן, ועי' אבני נזר או"ח סי' שע"ז סק"ד דהוכיח מבעל המאור כדברי הגר"א].

ויש לדקדק טובא מדברי השל"ה, שכתב השל"ה (נר מצוה מסכת פסחים לט) וז"ל: "יחשוב האדם המצוה הבאה לו פעם אחת בשנה, ואחר כך כל השנה אלו מצוות עוברות ממנו. על כן בשעתם יכבדם ויאהבם וידבק בהם, לא יפרד מחשבתו מהם. וראיתי מבני עליה המחבבים מצוות, היו מנשקין המצות והמרור, וכל המצוות בעת מצוותן. וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם. וכן ארבעה מינים שבלולב, והכל לחבב המצוות" עכ"ל.

ויש לדקדק מדברי השל"ה שלא כדברי הגר"א דנקט שיש מצות עשה דאכילת מצה כל שבעה, דמשמעות הדבר הוא שהיה מנשק המצה רק בליל ט"ו וכל הדברים היינו בעת הסדר דהרי זה הוזכר ביחד עם המרור, וכן הוא להדיא בלשוננו לפני זה שדיבר על חשיבות המצה וכתב דיחשוב האדם על המצה שיש לו 'פעם אחת בשנה', ושוב הביא הדברים הנ"ל, ובעצם מהקדמה זו כבר רואים דאינו סובר שהמצוה במצה היא

כל שבעה דהרי הדגיש הדבר על המצוה שיש לו במיוחד רק פעם אחת בשנה בליל ט"ו.

אמנם מצד שני יש לדון ולדקדק דהרי בסוכה, הוא לאו דוקא ליל ט"ו אלא דהוא לכל יו"ט דסוכות, דהנה יש לדקדק למה השל"ה לא כתב לענין לענין סוכה לנשק הלחם בעת האכילה בליל ט"ו ובדומה למצה, וע"כ מוכח מדברי השל"ה כהצד באחרונים שחקרו לענין מצות אכילה בליל ט"ו בסוכות דהוקש בגז"ש האם הוא מצות אכילה או מצות דירה [עי' בסוכה דף כז' בזה, וע"ע ביחלק שלל עניני סוכות דנתבאר כמה נפק"מ בשאלה זו]. ויהיה מוכח מדברי השל"ה דנאמר כל החיוב רק בדירה ולא במעשה אכילה, וע"כ אינו נתפס בעצם האכילה, [ואין לומר דהוא סברא דייקא במצה דיש חפצא במצה ודינים שחלים עליו, דהיינו לשמה ועוד, דא"כ מה יאמר על המרור, שהרי לא חל דינין על המרור כלל, וכן בלולב למ"ד לולב לא צריך אגד, וע"כ דגם בזה עד כמה דהוא מקיים בזה החפצא דמצוה מספיק]. ולפי"ז יש לדון במה שכתב לנשק הסוכה בכניסתו וביציאתו, והרי בעת יציאתו ע"כ דהוא כבר קיים את המצות אכילה בליל ט"ו ומוכח מזה דדברי השל"ה נאמרו על כל חג הסוכות.

אמנם עדיין צ"ב מה הענין לנשק הסוכה ביציאתו, דבשלמא בכניסתו שם חל עצם המצוה בכניסה לסוכה, אמנם ביציאתו, הרי בעת דהיה מונח הלולב לא היה מנשק אותו, אלא רק לפני עשיית המצוה, ונראה לדקדק בזה דכתב בעת

מצוותן, דהינו בעת האכילה ממש לפניה, ולא במשך כל הזמן, וכן בסוכה כתב בכניסתו וביציאתו ומשמע מזה חידוש דעיקר המצוה בסוכה חל בכניסתו. והנה בכניסתו יש לומר שהוא משום המצות אכילה בסוכה דליל ט"ו, אבל ביציאתו מהסוכה למה היה מנשק, דהרי הוא כבר אכל ונתקיים המצוה.

ומכאן מוכח שאינו סובר כמו המנחת חינוך (מצוה שכ"ה) דס"ל שלאחר אכילת הכוזה הראשון בליל ט"ו דאז אין מצות אכילה בסוכה, ושרק יש איסור אכילה מחוץ לסוכה. אלא סובר השל"ה דיש בזה מצוה אכילה בסוכה כל שבעת הימים, ועל כן היה מנשק הסוכה בכל פעם בכניסתו וביציאתו.

סימן ש"ו

שיר השירים בשבת חוה"מ פסח

קריאת שיר השירים בפסח על שם הפסוק
"לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעייתי"

כתב הרמ"א (סי' תצ, ט) ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד. ומקור הדברים הוא במסכת סופרים (פ"ד ה"ח) דאיתא שם: בשיר השירים קורין אותו בלילי ימים טובים של גליות האחרונים, חציו בלילה אחד וחציו בלילה השני עיי"ש. וכן רואים דרוב הפייטנים עוסקים בפסוקים מתוך שיר השירים. וכן רואים במגילת סופרים דדיקא יש לקרוא זה ביו"ט האחרון של פסח. וכן ראה מה שהובא בסדר טרוי"ש: ואומרים שיר השירים וכו' בשביעי של פסח.

וחנה בראשונים מובא שיש נוהגים לומר שיר השירים בליל פסח לאחר הגדה של פסח. ובמחזור ויטרי מבית מדרשו של רש"י כתוב שנהגו לומר מגילת שיר השירים בשבת חול המועד פסח, ואם

אין שבת בחול המועד אומרים אותו בחוץ לארץ ביום אחרון של פסח, ובארץ ישראל ביום ראשון, ולכך אנו אומרים אותו בפסח, על שם שיר השירים מדבר מגאות מצרים, שנאמר לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעייתי.

באמת שזהו פסוק פלאי מאד שהקב"ה מדמה כנסת ישראל לסוסיו של רכבי פרעה. ולכאור' היו יכולים למצוא הרבה פסוקים אחרים העוסקים בגאולת מצרים והם יותר מובנים בפשטות, וכמו שפרש"י על הפסוק 'כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף הלך לו, הניצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו' שדרשוהו חז"ל על גאולת מצרים. וכן 'דומה דודי לצבי או לעופר האיילים, מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות, קול דודי הנה זה בא' ועוד לשונות רבים בשיר השירים שפרשוהו חז"ל על גאולת

יחלק

שיר השירים בשבת חוה"מ פסח

שלל

תרעג

מצרים שגאלנו לפני הזמן כמדלג ומקפץ
בזכות האבות והאמהות, ולכא' צ"ב מה
ראו לנקוט דווקא בזה הפסוק 'לסוסתי'
שצריכין לעיין הרבה להבינו בפשטות.
וגם כל הראשונים הזכירו דווקא זה
הפסוק וכן כתב באבודרהם 'נהגו העולם
לקרות בחג המצות בשיר השירים, מפני
שמדבר בגאולת מצרים, שנאמר לסוסתי
ברכבי פרעה דמיתך רעייתי'. וכן כתב
הרמ"א בדרכי משה סימן ת"צ שאומרים
בפסח שיר השירים משום זה הפסוק
לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעייתי.

והנראה בזה. דהנא איתא במדרש רבה
פרשת בשלח (כג' יד) "לססתי
ברכבי פרעה" וז"ל דרש ר' פפוס לססתי
כתיב עד יש לך רוח יש לך כנפים, מיד
הסיטן הקדוש ברוך הוא והביאן מבין
גלגלי המרכבה והסיטן על הים, מהו
'דמיתך רעייתי' שנדמו גלי הים לסוסיות
נקבות, ומצרים הרשעים לסוסים זכרים
מזוהמין, והיו רצים אחריהם עד
שנשתקעו בים שנאמר סוס ורוכבו רמה
בים, והיה המצרי אומר לסוסי אתמול
הייתי מושכך להשקותך מים ולא היית
בא אחרי עכשיו אתה בא לשקעני בים,
והיה הסוס אומר לו רמה בים, ראה מה
בים, רומו של עולם אני רואה בים,
עכ"ל.

רואין דבעת קרי"ס נתחבר לגמרי הסוס
ביחד עם הרוכב, וכן הוא להיפך
זה לעומת זה דהיינו היה כאן ביטול הכי
גדול, וזהו העבודה בפסח כלל"י עם
הקב"ה, וע"כ בפסוק זה הוא שורש כל
הענין וקשר שיר השירים להעבודה של
ימי הפסח.

ועי' עוד בשם משמואל (אחרי תרע"ו)
שהביא מהאבנ"ז וז"ל: בהא דאמרו
ז"ל (מכילתא פ' בשלח) ראתה שפחה על
הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, הגיד
כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה משום דכל
הנביאים לא יכולין לראות אלא לפי ערך
הזדככות גופם שלא יהי' חוצץ בעד
הנבואה, ועל הים שהיתה מסירת הנפש
ממש שנכנסו לים עד חוטמם שוב לא
היו הגופים עוד חוצצים שהיו כאילו לא
היו כלל.

ועי' עוד (שם משמואל בהעלותך תרע"ד) שכתב
וז"ל: מה שראתה שפחה על הים,
הגיד כ"ק אדמו"ר זצלה"ה, שזה בא
מחמת כי בשעת מסירת הנפש, לא היה
הגוף והחומר מפסיק, עכ"ד. ולזה היינו
הזה לעומת זה, אצל המצרים שלא היה
בכלל הפסק, שהם היו כולו גוף, ואצל
כלל ישראל נתבטל לגמרי שהגופים לא
חצצו מלראות.



שביעי
של פסח

סימן ש"ז

שביעי של פסח

בדברי המלאכים "הללו עובדי ע"ז והללו
עובדי ע"ז"

**בספרים הק' יש קושיא גדולה, מה
נתחדש בשביעי של פסח, הרי
כבר יצאו ממצרים וכבר זכו ליציאת
מצרים ע"י דם פסח ודם מילה, אלא
שמכל מקום רואים שבשעת קרי"ס היה
אז דין תורה, וכמו דאיתא בחז"ל (ילקוט
בשלח רמז רלד) דבעת קרי"ס היו המלאכים
אומרים "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי
ע"ז", ועוד פלא יש בזה, וכי עדיין הם
היו עובדי ע"ז, והרי כתיב "וחמושים
עלו מבני ישראל", וד' חלקים מכל ה'
מתו בשלשת ימי אפילה, ומה דנשאר
מהם היו ראויים לגאולה, ובפרט קשה
וכי היו ממש עובדי ע"ז, לאחר יצי"מ
שראו כל הניסים ביציאתם ממצרים.**

**ועין בבית הלוי פרשת בא (י' כא) דכתב
וז"ל: והטעם לזה דבים סוף היה
עיקר הנס לישועתם של ישראל לקרוע
לפניהם את הים והיה מקום לקטרג עליהם
דאינם ראויים לנס כזה. אבל המכות של
מצריים היה עיקר הנס העונש על
המצריים על מעשיהם ומשו"ה לא היה
שום קיטרוג בזה דגם ישראל חטאו, דאין
זה הצלה וסניגורא על המצריים דכי
בשביל זה לא יגיע להמצריים עונש על
חטאם, עכ"ל.**

**והנראה בזה דענין עובדי ע"ז, היה כפי
דרגתם בראיית המכות והאותות,
והיינו דכפי כל מה שראו וידעו ושעדיין
לא זכו לדרגת "ויאמינו בה" ובמשה
עבדו" ממילא היה נחשב לפי דרגתם
כעובדי ע"ז.**

**אמנם נראה לומר ע"פ מה דביארנו
במקום אחר, בדברי השפת אמת
שכתב דכל ענין יציאת מצרים הוא כדי
להיות עבדים להשי"ת, והיינו דעיקר
תכליתו של היציאה לא היה בכדי להיות
בן חורין, אלא רק לעשות חליפין, כלומר
שהעבדות תהיה עכשיו להשי"ת, וזהו
החילוף, וע"כ מה דכתיב 'ראתה שפחה
על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי',
הפשטות של המדרש הוא דהחידוש היה
דאפילו הפחות ביותר שהיא השפחה
הכירה בה, אמנם אולי, לפי האמור
דהעיקר ביציאה היה להיות מכיר דכל
השעבוד דהיה במצרים לפרעה יהיה
עכשיו לה', ונכלל בזה דגם החלק עבדות
של השפחה היה נתהפך לראות בדבר
זה דאנו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. ומשום
הכי הרבותא היא ששפחה על הים, דהיינו
שמי שהוא שייך לעבדות על הים, היה
לו הכרה חדשה איך להעביר העבדות
מעבדי פרעה לעבדי הקב"ה.**

**[והנה כתב 'הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז) דמצוה
לספר ביציאת מצרים והוסיף**

בסכנה גדולה ממה דאירע על הים, ועל נס זה אמרו השירה וגם על העתיד.

אמנם בכל הספה"ק מבואר דיסוד יציאת מצרים נשלם בקרי"ס, ע"י בשפת אמת שכסדר הוא חוזר בכמה דרכים על יסוד זה ונביא את דבריו (שנת תרל"ב) וז"ל: "עיקר הנס בקרי"ס הי שיזכו בנ"י בעצמם עפ"י מעשיהם. כי מקודם. שנגאלו במצרים הי' ע"י שהבטיח הש"י לאבות הקדושים לגאול אותם. ואח"כ הי' הרצון שישוּבו ולהיות גאולה שניה מצד זכות אמונתם שלא הי' דבר קטן לשוב. כי בוודאי הבינו הפ"י שישוּבו להיות באמת משועבדים שנית לפרעה לפי שעה. וכתוב לפני פי החירות. הוא בנקודה התחלת החירות. וכתוב משכני אחריו נרוצה. שע"י הנס ביום א' דפסח שהי' מהשי"ת למדו בנ"י איך לעשות אח"כ בפ"ע. וז"ש ויושע ה' ביום ההוא אף שהתחלת הגאולה עיקר הנס שמצווין לזכור תמיד. רק ביום ההוא הושיע את ישראל דייקא שהושיע להם. את. פי' עמהם ועל ידיהם כנ"ל. וז"ש שהיו נתונים בדין כמ"ש במ"א" עכ"ל.

הרי שכאן הוא גמר היציאה וע"כ אמרו המלאכים דכלל"י אינם ראויין לגאולה. ונמצא דקרי"ס לא היה רק הצלה מן הים, ומן המצרים שרדפו אחריהם, אלא שגם היה הצלה על יציאת ממצרים למפרע.

ובן בכל הניסים שאירעו, כמו המן שירדו להם אחר שנגמר החררה, וכן הבאר מים שניתן להם, וכן מלחמת עמלק. כל הדברים אלו היה ההשלמה ליציאת

הרמב"ם דצריך לספר הניסים שהיו ע"י משה, ולפי האמור יש לבאר טעם נוסף בסיפור יצי"מ שסיפר משה רבינו ליתרו הגם דידע כבר מזה, דהיה כאן הקיום של סיפור משה רבינו כפי דרגתו בראיית המכות והאותות, ומי יכול לומר זה יותר ממשה רבינו עצמו ועיין בזה. וע"ע בשפת אמת (תרמ"ו) לענין שירת הים שנשלם בתחיית המתים, וכן הוא בכל דבר שאדם מיגע עצמו וזה חיזוק גדול לכל דבר עיי"ש].

יסוד יציאת מצרים נשלם בקריעת ים סוף

והנה איתא בגמ' (סנהדרין דף צד) "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים", גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'.

ובבר הקשו בספה"ק דהרי כלל ישראל בפה אחד אמרו שירה, אפילו עוברים שבמע"י אמן ומהו המיוחד בענין יתרו עיי"ש. [ועי' במה שהארכנו בדברי הכתב סופר בענין זה, ואיך שלמד ענין זה ממשה רבינו שגם משה רבינו היה מספר לו כאילו אירע לו דבר זה עיי"ש].

ויש לעיין בעוד לימוד מה המיוחד בברכת יתרו שלא היה עד שבא יתרו, והיינו דאם נתבונן בשירת הים, הרי שבחו להשי"ת על מה דאירע וגם שרו השירה על העתיד על הבית המקדש, [וכן חז"ל דרשו 'אז ישיר' מכאן לתחיית המתים מן התורה]. אמנם על יציאת מצרים הרי לא אמרו, דחלק זה כבר היה להם שיצאו ממצרים ורק שנוסף לזה עכשיו שהיו

מצרים, וקיומו של הנס, וכן הוא בעומק היציאה ברוחניות דלא היה נגמר יציאתן ממצרים רק ביציאה לחוד, אלא שהיה צריך לזה עוד כמה וכמה שלבים להוציא מהם את השפעת מצרים, וע"כ עדיין לא נגמר היציאה עד הסוף.

והנה משה רבינו סיפר ליתרו על כל מה דאירע במצרים, אמנם שוב סיפר על קרי"ס ומלחמת עמלק והבאר והמן כמבואר בחז"ל, ובעת ששמע יתרו זה אמר ברוך ה' אשר הציל אתכם ממצרים, ובירך על דברים אלו דהם חלק מעצם יציאת מצרים, ולא רק הצלה שהיתה לשעתו אלא שהוא שלימות ההצלה למפרע על יציאת ממצרים.

וביזו שכן בשביעי של פסח, שהוא גמר הפסח, ולא נתחלק כיו"ט וקדושה בפני עצמו, ואין בו ברכת שהחינו, ואין אומרים בו הלל שלם. צריך לראות זה לא רק כמו המשך היציאה, אלא דכאן הוא ממש יצי"מ, דכל דבר שאירע לאחר יציאת מצרים הוא מכח היציאת מצרים, דזהו ראשית הגאולה, וע"כ בכל יום ויום אומרים שירת הים, ולענין יציאת מצרים מתקיים זה רק בזכר דיש חיוב זכירת יציאת מצרים, פעמיים בכל יום, אמנם אין אומרים שירה על זה, וכן הוא חלוק מליל הסדר, דיש דרגה דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא מצרים, אמנם

חלוק הדבר לענין קרי"ס דשם הוא הרבותא דכל הניסים שנעשו אח"כ שזהו בא מכח היציאת מצרים, וכמו דאמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים', וע"כ בכל יום ויום באיזה מצב דאנו נמצאים, אנו אומרים שירה על הים, דאז היה הגילוי הגדול להמשך היציאה ולהנס של קיימא ומכח זה נשאר יציאת מצרים לדורי דורות, ודבר זה יש לנו בכל יום ויום.

שביעי של פסח אם הוא יו"ט בפנ"ע

והנה בענין שביעי של פסח אם הוא יו"ט בפנ"ע או לא. יש לתלות זה בנוסח התפילה שנחלקו הראשונים מה אומרים, וז"ל המהרי"ל (סדר התפילות של פסח אות ה) "אומרים זמן חירותנו, חג המצות הזה, גם בימים האחרונים. מהרא"ק: יש אומרים בימים האחרונים של פסח זמן שמחתנו, משום שמחת טביעת מצרים בים, עכ"ל. אכן בימי מהר"י סג"ל לא שמעתי שום שינוי עכ"ל. הרי דהיה נוהגים לשנות הנוסח ושכל העבודה הוא זמן שמחתנו על שמחת טביעת מצרים בים, ויש להעיר בזה שהדבר פלא שאומרים זמן שמחה בזה, ומצד השני חז"ל אומרים שאין אומרים הלל השלם משום 'מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה' וצ"ע כעת.



סימן ש"ח

אכילת מצה בשביעי של פסח

שהאוכל מצה ליל ראשונה מעלה עליו
הכתוב כאילו אכל כל ז' ימים וצ"ב.

והנה בפרדס יוסף (בפרשת בא) הרחיב בזה
ובתמצית דבריו בא לתרץ קושיות
הט"ז, דכל ז' ימים נגזרים אחר הלילה
הראשון, והאיסור חמץ בשאר הימים הוא
ע"פ מה דאיתא בגמ' יומא (דף ד') על
הכתוב ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא
אל משה ביום השביעי - לא בא הכתוב
אלא למרק האכילה ושתיה שבמיעו,
דהינו שביום השביעי שלא אכל משה
הוא נהיה ממורק ונקי מכל האוכל. ולכן
נאסר החמץ בכל ז' ימים, כדי שביום
הז' יהיה האדם ממורק מכל חמץ, ואז
יגיע הכזית הראשון למלוא השפעתו,
ולפי"ז נמצא שמה שאין אוכלין חמץ
בכל ז' הימים הוא זה שגורם שתשפיע
ותקיים בו אכילת המצה, ולפי"ז מובן
למה נקראים ז' ימים חג המצות, כי
איסור החמץ הוא רק בכדי לקיים את
מצות אכילת המצה של הלילה הראשונה.

ונראה דלפי"ז כל הששת הימים, עדיין
לא נקלט בו המצה, וע"כ עדיין
הוא שייך לאכילת המצה, ורק דביום
השביעי אחר דלא אכל ששת ימים חמץ
ואכל כבר מצה בלילה הראשונה, אז
נתקיים אצלו אכילתו ושוב אינו צריך,
וממילא למפרע אינו צריך אכילתו של
ששת ימים אלא רק את הכזית הראשון,

הטעם שלומדים דוקא משביעי של פסח
שבכל ימי הפסח אכילת מצה היא רשות

הנה עה"פ "שבעת ימים מצות תאכלו"
כתב רש"י: ובמקום אחר הוא אומר
(דברים טז, ח) ששת ימים תאכל מצות,
למד על שביעי של פסח שאינו חובה
לאכול מצה, ובלבד שלא יאכל חמץ.
מנין אף ששה רשות תלמוד לומר ששת
ימים. זו מדה בתורה, דבר שהיה בכלל
ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על
עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל
כולו יצא, מה שביעי רשות אף ששה
רשות עכ"ל.

ומבואר ברש"י דחובת מצה הוא רק
בליל ט"ו ומ"מ נראה להעיר
ולבאר למה המקור דשאר הימים הוא
נלמד משביעי של פסח, דמשמע מזה
דהיה מקום לומר דכל ששת ימים הוא
חובה ורק שביעי רשות, ורק דבא
השביעי וגילה על שאר הימים וצ"ב
בפשר דבר זה.

והנראה בזה דהנה הקשה הט"ז (או"ח ס'
תרס"ח) למה נקראים כל ז' הימים
חג המצות, והלא אין חיוב אכילת מצה
אלא בליל ט"ו ובשאר הימים אינו אלא
מניעות חמץ, וא"כ היה צריך להיות
נקרא על שם איסור החמץ. וכן איתא
דמה שכתבה התורה שבעת מצות תאכלו,

יחלק

אכילת מצה בשביעי של פסח

שלל

תרפא

וע"כ נפלא הדבר דעצם הלימוד דמצה הוא רשות הוא משביעי של פסח, דהוא היום דכבר הוא אינו צריך את האכילת המצה לגמרי דאז למפרע יש לו את האכילה מתוך שאר הימים, במה דכתיב ששת ימים תאכל מצות, ויש לבאר לפי הנ"ל דבעצם יש ענין על ששת הימים שיהיה אכילתו מצה, אמנם לאחר דמגיעים ליום השביעי שוב נתגלה למפרע דלא צריך את כל הששת הימים אלא רק את הכזית הראשון.

בדברי הגר"א שיש מצות מצה כל שבעה
והטעם דהוא רשות

והנה בענין שביעי של פסח, רואים שמכאן הוא הגילוי לענין חובת מצה כל שבעה דהוא רק רשות, דכתיב מצד אחד "שבעת ימים תאכל מצות" ומצד השני "ששת ימים", הרי דביום השביעי ל"צ, ודרשו חז"ל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכל כולו יצא דהוא רשות, אמנם משמיה דהגר"א אמרו שיש מצוה כל שבעה.

ונראה שרואים זה במה שאומרים בפיוט 'ואמרתם זבח פסח', בנוגע לאברהם אבינו ולוט כשהסעידו המלאכים דכתיב אצל לוט 'ומצות אפה בקץ פסח', וצ"ב מה הפירוש 'בקץ בפסח' ובפשוטו הפיוט הוא בשיטת המדרש שכל טוב (בראשית יט, ג) ועי' בהדר זקנים שם, דאצל לוט היה זה ביום הראשון של פסח או בליל השני, ולפי"ז לא היה אז מצוה של 'בערב תאכלו מצות' ומכל מקום כתיב שאפה מצות, וע"כ מדויק בזה

כדברי הגר"א שגם יש מצות מצה שנאכלת בכל שבעה.

והנראה בזה בהקדם, דבר פלא, דהנה מצינו בהלכות סוכה, במשך כל שבעה, שדעת המנ"ח היא [ויש כמה מקורות לזה] דכל החיוב סוכה הוא רק איסור שלא לאכול אכילה חוץ לסוכה, אמנם אין חיוב להיות בסוכה, חוץ מליל ט"ו, ולכא"ו זה צ"ב דניתנה מצות סוכה באופן זה, וידוע דהמשנ"ב (סי' תרל"ט) מצדד דע"פ הגר"א כמו דיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, כמו כן יש מצוה באכילה בסוכה כל שבעה והדברים צ"ב.

והנראה בזה, דהנה ידוע דעת הר"ן (סוכה דף מח) והדברים מפורשים בדברי המחזור ויטרי, והוא דמצות סוכה היא לקבוע דירתו בסוכה, ומצוה זו הוא כל שבעה והוא דין בחפצא דסוכה דיהיה לו סוכה, ואח"כ יש חלק בפועל על מצות מעשה האכילה, ולפי"ז יש לבאר דאחר אכילה אחת שוב הבית הוא קבוע לביתו שלו ולא צריך בפועל ליכנס לעשות האכילה אלא רק שלא לבטל דירתו, והיינו שעל ידי אכילתו חוץ לסוכה יש כאן מעשה המבטל את דירתו.

ולפי האמור נראה לומר דבדומה לזה הוא גם במצה, דהרי מבואר בירושלמי (פסחים פ"י) שיש איסור אכילה בער"פ משום בועל ארוסתו [והובא בתוס' ריש ערבי פסחים] ולשון הירושלמי דהוי כבועל ארוסתו אי"ז רק מליצה לאיסור, אלא כמבואר בראשונים דהמצה אף צריכה שבע ברכות, וכמו כלה בלא

ברכה שאסורה לבעלה כנדה [ויעו' בשבלי הלקט ועוד ראשונים שביארו מה הם הז' ברכות עד דמגיע לאכילת מצה]. ועי' במהרי"ל (בסדר ההגדה) שכתב וז"ל: "אמר מהר"ש דאסור לאדם גדול לאכול מצה בע"פ עד שתחשך, דאם אוכל מקודם הוי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו דהוי כאילו בועל נדה. וטעמא כי המצה יש לפניה ז' ברכות וברכת נשואין ג"כ יש לה ז' ברכות" עכ"ל.

ובמהרי"ל (גבורת ה' פרק מ"ח) מבאר למה אין איסור בועל ארוסתו אלא רק לאחר זמן איסור חמץ, דזהו שיטת בעל המאור ומשום דהוי כמו ארוסה, והיינו דכמו שבכל קידושין מקודם יש אירוסין והוא אסור אכו"ע כהקדש, ושוב יש נשואין, וכמו"כ לענין המצה מקודם היא כארוסה על ידי איסור אכילת חמץ, ושוב בליל הסדר אחר הז' ברכות הוא נחשב כנשואה עכ"ד.

ולפי האמור מבואר דאכילת המצה, הרי הוא כביאה וכהכנסה לביתו, [והעומק בזה יש לבאר ע"פ הזוהר (פר' בא) דהחמץ הוא יצר הרע, והמצה היא כנגד היצר טוב]. והנה כמו שבכל נשואין שלאחר ביאה ראשונה נשלם המצוה, אמנם עדיין יש דרגות בהבאה לביתו. ונמצא דאחר האכילה נשלם הנשואין

ועדיין הוא נשוי למצה, וכל המעלות שיש בה הוא שייך לזה, ואינו נוגע בפועל לכמה פעמים הוא אוכל מצות בפסח, כיון שהקשר והשייכות שיש לו עם המצה מכח האיסור חמץ זה ממשיך את הנשואין עם המצה עד שעת היתר החמץ.

וזה מאוד דומה להגדרה של סוכה כל שבעה, דצריך רק שלא לבטל את הקשר והשייכות למה שקבע את ביתו בסוכה, וכן הוא במצה דנוהג איסור אכילת חמץ כל שבעה דעל ידי זה עדיין הוא נשוי למצה. דבלא זה אין שייך למצה ורק במה דיש איסור חמץ זה קובע התורת מצה.

ועל פי האמור יתכן דכל ששת הימים אח"כ יהיה בגדר המשך הנשואין ויהיה שייך לזה הענין של המצה, והיינו דכמו שבכל נשואין אפילו לאחר הנשואין אינו נגמר עד דמביאו לביתו וזה יהיה הענין של הששת ימים, אמנם בשביעי של פסח החידוש בזה הוא שאנו קולטים היו"ט ואת ההתקשרות המצה, ובשביעי של פסח הגענו למצב דהנשואין הם כבר גמורים ואין כאן מקום להוספה כלל, ושוב זה בא ללמד על שאר הימים שיש את זה ג"כ, אבל שורש הגמר הוא בשביעי של פסח.



סימן ש"ט

קריעת ים סוף

"מה תצעק אלי"

פירוש רש"י: למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקדוש ברוך הוא לא עת עתה להאריך בתפלה שישראל נתונין בצרה. והקשה האורה"ח הק' וז"ל: "קשה ולמול מי יצעק אם לא לה' אלקיו, ובפרט בעת צרה דכתיב (יונה ב') קראת מצרה לי, (תהלים קי"ח) מן המצר קראתי יה, ואם לצד שהרבה להתפלל הלא כל עוד שלא נענה מהעונה בצר לו לא ירף מתפלה".

ונראה דמדברי המהר"ל יש תשובה לזה, דהנה כתב המהר"ל בגור אריה וז"ל: נראה שכל זמן שהוא עומד ומתפלל לא נענה עד סוף תפילתו מה שהוא מתפלל, ולפיכך היה אומר לו הקדוש ברוך הוא כי עתה לא עת להאריך שישראל נתונים בצרה. דאם לא כן קשה - יאריך בתפלה, שהרי אי אפשר להם ליסע כיון שהים לפניהם, אלא שאין נענה עד סוף תפילתו. עכ"ל.

הרי דמבאר לנו המהר"ל דהיה צריך לקצר כיון דאינו נענה עד סוף התפילה. וישל"ע ממה דאיתא בגמ' (ברכות דף לד ב') על ר"ח בן דוסא אם תפילתו שגורה מפיו מיד נענה, ומשמע מזה דמיד בעת דמתפלל היה מכיר, ממה דהיה התפילה שגורה בפיו דהוא נענה, ולפי דברי המהר"ל הרי אין נענין אלא

בסוף התפילה ועיין בזה וישל"ע אם משה רבינו היה כשר לפני המקום או כעבד לפני המקום, עיין שם בהמשך הגמ' לענין החילוק בין ר"ח בן דוסא דנענה מיד בכל תפילה, לדרגת ר"י בן זכאי דהוא שר לפני המקום לעומת ר"ח בן דוסא.

אמנם איתא בנפש החיים בתו"ד שהיה כאן מהלך אחר, ולא מצד תפילה, אבל היה לכלל ישראל כח עמוק יותר שבכוחו לעורר את העלי הדבר תלוי, ואת ההחלטה האם לקיים את כלל ישראל או להניחם, וזהו מעלת הבטחון ונביא את דבריו שכתב (שער א' פרק ט') וז"ל: ולכן בעת קריעת ים סוף. אמר הוא ית' למשה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו. ר"ל דבדידהו תליא מלתא. שאם המה יהיו בתוקף האמונה והבטחון ויסעו הלוך ונסוע אל הים סמוך לבם לא יירא. מעוצם בטחונם שודאי יקרע לפניהם. אז יגרמו עי"ז התעוררות למעלה שיעשה להם הנס ויקרע לפניהם. וזהו "לססתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי". ר"ל כמו בסוסי פרעה שהיה היפך מנהגו של עולם שהרוכב מנהיג לסוס. ובפרעה וחילו הסוס הנהיג את רוכבו כמש"ל. כן דמיתך והמשלתיך רעייתי ע"ז האופן ממש. שאף שאני רוכב ערבות. עכ"ז כביכול את מנהיג אותי ע"י מעשיך. שענין התחברותי כביכול להעולמות הוא

רק כפי ענין התעוררות מעשיך לאן נוטים. וזהו שאמר הכתוב 'רוכב שמים בעזרך'. וכן משרז"ל העבודה צורך גבוה, עכ"ל. ובאור החיים הק' שם כמעט מבואר הדברים כמו כאן אמנם יש להבחין בחילוק ביניהם, והכי כתב וז"ל: פירוש זאת העצה היעוצה להגביר צד החסד והרחמים, דבר אל בני ישראל ויתעצמו באמונה בכל לבם ויסעו אל הים קודם שיחלק על סמך הבטחון כי אני אעשה להם נס ובאמצעות זה תתגבר הרחמים, עכ"ל.

ונראה להביא עוד מראה מקום לענין זה מה הטעם במיוחד בקרי"ס דהיה צריך להיות בבטחון, דהנה כתב השפ"א (בשלה תרל"ח) וז"ל: בפסוק וידבר ה' א"מ

דבר אבנ"י וישבו כו'. ויש לדקדק כי ע"פ הענין היו הולכים ולמה הוצרך לצוות למרע"ה. אל מקום שהענין ילך ילכו בנ"י. אבל נראה כי הש"י רצה שיאמינו בנ"י למרע"ה לחזור לאחוריהם. ולא הראה להם ע"י הענין. רק האמינו למרע"ה כמ"ש רש"י להגיד שבחן. ולכן הרהרו אח"כ אותן שאמרו המבלי א"ק כו'. שסברו שמרע"ה אמר כן מדעתו. אעפ"כ הואיל והאמינו מתחילתו בכל לב. לכן זכו אח"כ לישועה וחזרו והאמינו במשה ג"כ, עכ"ל. ולפי"ז נפלאים הדברים דהרי כל הענין התחיל מזה שהיה צריך להאמין במשה רבינו, וכאן לא היה המקום להתפלל אלא רק לחזור לאותו בטחון שהיה להם מקודם.

סימן ש"י

קריעת ים סוף בזכות יוסף

במדרש שבזכות יוסף הצדיק זכינו לקרי"ס ובזכות בגדו - בביאור הענין בזה

הנה איתא בחז"ל בזכות יוסף הצדיק 'וינס החוצה' זכינו לקרי"ס, עוד מצינו בחז"ל מדרש רבה פרשת וישב (פרשה פח) פסים, רבי שמעון בן לקיש בשם רבי אלעזר בן עזריה (תהלים סו) לכו וראו מפעלות אלהים, וכתוב בתריה הפך ים ליבשה, למה וישנאו אותו בשביל שיקרע הים לפניהם פסים פס-ים. דהיינו שגם זה רמז לקרי"ס בזכות יוסף הצדיק

ודבר זה צריך ביאור, ובפרט מהו הזכות של קרי"ס שזכינו מכח בגדו, ששם נרמז קרי"ס כל זה נראה לבאר.

והנראה בזה בהקדם דברי החתם סופר בפרשת וישב כתיב "והיה היום ואין איש מאנשי הבית שם - ותתפשהו בבגדו לאמר שכבה עמו - ויעזוב בגדו בידה וינס החוצה". הפירוש "ותתפשהו בבגדו" הוא כפשוטו הבגד, אמנם בפרשת תולדות כתיב "וירח את ריח בגדיו" וחז"ל דורשים אל תקרי בגדיו

יחלק

קריעת ים סוף בזכות יוסף

שלל

תרפה

אלא 'בוגדיו' דהיינו שיצחק אבינו הריח הבגידות שעתידין אנו לעשות להקב"ה.

וגם בזה פירש לנו החתם סופר שלכאורה הרי אם אין איש מאנשי הבית בבית, נמצא דיוסף הצדיק כבר נכשל באיסור יחוד ויש כאן 'בגידה', וזהו 'ותתפשהו בבגדו' דהיינו באותו תביעה, שהרי כבר אתה נכשלת ואינך צדיק שהרי נפלת כבר באיסור יחוד שהוא מן התורה, אמנם מה עשה יוסף הצדיק 'וינס החוצה ויעזוב בגדו אצלה', ונראה לבאר בזה לפי משנתו של החתם סופר דאיך יוסף הצדיק עמד בניסיון זה, ומהן הפירוש שעזב הבגד והבגידה אצל פוטיפר והנה אם זה בגד מובן מה הפירוש בזה, אבל צ"ב מהו הפירוש שעזב הבגידה אצלה.

המאבק בשרו של עשו להפסיק הדביקות בהקב"ה בגלל החטאים והלימוד מגיד הנשה לזה

והנראה מקודם דיש לראות בפרשת וישלח בעת שיעקב אבינו לחם כל הלילה עם שרו של עשו, דמזה ניתן לנו החיזוק, וניתן ליוסף הצדיק החיזוק להיות עומד בניסיון ואבאר.

דהנה בעת המלחמה בשרו של עשו, הרי אי אפשר לבאר שהיה כאן איזה מלחמה של מציאות מי גובר על ידי הגבורה באופן בפועל ממש, וע"כ שיש כאן איזה אופן של לימוד בשרו של עשו, על האופנים לדורי דורות שעתיד שרו של עשו לעקור את יעקב אבינו, וכתיב 'וירא כי לא יכול לו' הרי לנו שיעקב אבינו כן פעל דשרו של עשו

לא יוכל להתגבר אלינו בשום פנים ואופן, אמנם שוב כתיב שם 'ותקע כף ירך יעקב',

ובספורנו כתב בזה דברים נפלאים עד מאד, 'וירא כי לא יכול לו': לרוב דביקותו בה' במעשה ובדיבור, הרי לנו הפירוש איך שרו של עשו לא יוכל לו, שיעקב אבינו לא פסק מלהיות דבוק בהקב"ה, [ואולי מכאן מרומז הענין של אין עוד מלבדו, אמנם יש לחלק ביניהן] אמנם שוב כתיב 'ותקע כף ירך יעקב', והספורנו פירש הכוונה בזה: שהודיע לו על הבנים שלא יהיה טוב, [והיינו דור של שמד וכדומה] ונתעצב, ואז תקע בכף ירך יעקב עכ"ד. והיינו דמכח זה הפסיק לו הדביקות והיה לו חיבור אליו ולכך היה יכול לפגוע אותו, אמנם לא יכול לו לגמרי, לכאורה הפירוש הוא ששוב המשיך להיות דבוק.

ויש בכאן לימוד נפלא, הרי אנו חיים במצב שמצד אחד יכול שרו של עשו לבוא אלינו ולומר עלינו להפסיק הדביקות בהקב"ה, אמנם צריך להיות 'לא יכול לו'!! ושוב כתיב בהמשך 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' ופירוש בזה הספורנו 'להודיע שהמקום הנזק הוא בלתי נחשב אצלנו, ומה הפירוש בזה, ששרו של עשו תפס החלק שאינו חשוב? דבאמת לא זה הכוונה, אלא הפירוש הוא שבאותו אופן שתפס על ידי שהודיע על דורות השמד מכח זה פסק הדביקות, אמנם זה בלתי נחשב אצלנו שלא חושבים לחזור להיות דבוק בשרשים. וע"כ לדורי דורות יש

שבו הוא הבגידה אבל אני יכול לברוח ממך, ולהמשיך הדביקות בהקב"ה וזה מה שלמד מיעקב אבינו.

וזהו הביאור בדברי המדרש דבמה זכו כלל ישראל לקרי"ס מכח הבגד דיוסף הצדיק, מכח זה דברח מאשת פוטיפר, שהרי בשעת קרי"ס אמרו מלאכי השרת הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, אמנם התשובה לזה הוא ביוסף דגילה לנו דכל החטא הוא רק ב'בגד' ומכח זה יכול לברוח מזה ולהתנתק מזה, וכיון שכן זוכים אנו לקרי"ס.

ולזה הרמז בקרי"ס הוא גם כן נרמז בבגדו של יוסף, דמזה שיוסף הצדיק היה יכול לעזוב הבגדו בידה של פוטיפר זהו סימן שכל הבגידה הוא רק בחיצוניות דהיינו בבגדו, וזה בעצמו התשובה למלאכים למה כלל ישראל ראויים לקרי"ס, כיון דאין אנו עובדי ע"ז אלא רק בבגדו, ויש לנו אופן לצאת מזה, ומיד לקבל התורה כמו שהיה באמת, שאין החטא נתפס אצלנו ואינו בעצם ובפנימיות כלל וכלל.

לנו אופן זה, וחז"ל גילו לנו שאותן ב' יו"ט של גלויות דפורים וחנוכה, הם מרומזים בפרשה זו, והוא העומד עלינו בגלות להיות עדיין דבוקים בהשי"ת עד עלות השחר, עד שיביא משיח צדקינו.

ולפי האמור נחזור לדברי החתם סופר, דהנה יוסף הצדיק למד מיעקב אבינו הלימוד מהגיד הנשה, שבכל אופן אפילו אם חס ושלום חושב האדם דהיצר הרע אחז לו משהו ומכח זה רצה להפסיק הדביקות בהקב"ה, שצריך לומר שזה בלתי נחשב אצלנו.

והעומק למה זה בלתי נחשב אצלנו הוא בגלל שאפילו אם חס ושלום האדם חוטא אבל זה אינו מראה על הפנימיות שלו, והכל נמצא רק בחלק החיצוני אצל ה'בגד', שנראה כאילו שנתפס משהו ביצר הרע, ונמצא דבעת שאשת פוטיפר אחזה הבגידה שעשה יוסף הצדיק, השיב לה יוסף הצדיק שהבגידה נמצא רק ב'בגדו', החליף בחזרה את הבגידה להבגד, ומשום הכי את יכולה לאחוז הבגד,

סימן שי"א

ביאורים בקריעת ים סוף

קיד) מה ראה - ראה ארונו של יוסף יורד לים, אמר הקדוש ברוך הוא ינוס הים מפני הנס מן העבירה, שנאמר וינס החוצה

"הים ראה וינס"

הנה עה"פ "הים ראה וינס", בחז"ל דרשו: (מדרש תהלים שוחר טוב מזמור

יחלק

ביאורים בקריעת ים סוף

שלל

תרפז

(בראשית לט יג), אף הים נס מפניו, שנאמר הים ראה ויננס.

ונראה לבאר הדברים [ואולי הדברים כבר מבוארים באיזה ספרים] דבעת קרי"ס היה דין תורה, דהמלאכים אמרו הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז (ילקוט בשלח רמז רלד), וא"כ ישל"ע מהו התשובה בזה שהים ראה ארונו של יוסף ולפיכך נקרא הים.

והנראה בזה דאצל כלל"י אפילו אם נתפס חס ושלום לעבירה או לע"ז, אמנם מעולם זה לא פוגע בעצם מהות האדם ובעצמיות של הישראל לא חטא, שאינו שייך לזה, ורק דכל הפגם הוא בבגדו, משא"כ אצל אומות העולם דהם בעצם בהמה, א"כ אצלם העבירה והפגם הוא בגוף שלהם. וזהו התשובה לענין השאלה במה חלוק כלל"י מאמות העולם, דצא וראה מה דאירע אצל יוסף, איך הניח כל הנסיון וכל הנסיון בבגדו וינס החוצה, ואיך היה יכול לעשות כן, ובהכרח דכיון דמעולם כל החטא הוא רק בבגד וע"כ בקל הוא יכול לצאת מזה, ולהיות וינס החוצה, וע"כ זהו המחייב לקרי"ס לישראל, והוא התשובה על הללו עובדי ע"ז, דכל הע"ז הוא רק בבגד ולא במהות כלל ישראל.

ועוד יש להוסיף ענין אחד שהוא במיוחד אצל יוסף, דהנה יעוין במדרש רבה ריש פרשת שמות, דכל שמות השבטים הם על שם הגאולה עיי"ש, והנה יוסף הוא על שם הגאולה לעתיד ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה, דכתיב 'והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית'. והנה רואים

שרק ביוסף השם שלו מרומז לא על שם הגאולה עכשיו ממצרים אלא על הגאולה השנית, ויעוין בשפת אמת שיש לו אריכות בענין הגאולה דהיה צריך להיות בקרי"ס לאחר דכבר נגאלו ממצרים ועכ"פ איך שנפרש הדבר, היה בקרי"ס מחייב לגאולה שניה, אחר הגאולה דיצי"מ ולזה היה צריך דוקא להכח של יוסף שהוא שייך לגאולה דלעתיד.

ונראה להביא מקור גדול לכל דברינו הנ"ל מדברי השפת אמת, שביאור יסוד נפלא בדרגת כלל ישראל במצרים שאפילו משה רבינו לא ידע מדרגתם, ואפילו כל אחד ואחד מהם לא הרגיש בעומק נפשו הדרגה שיש להם, אמנם מכח זה שלאחר יצי"מ היה בידם לקבל התורה שהוא ראה על הדרגה באמת שהוא בתוכם בפנימיות, וזהו התשובה כאן על החילוק בין הגוים, לאומות העולם, וכל זה הוא הגילוי של יוסף הצדיק וגילוי זה של 'וירא וינס החוצה' הוא שכל המרידה הוא רק בבגד ואפשר בקל לברוח מזה.

ונביא את דבריו (שמות תר"מ) וז"ל: "במדרש על פסוק וירא כו' וידע אלקים שכ"א מהם שב בתשובה רק שלא ידעו זה מזה ע"ש שמדייק וידע אלקים בלבד. וי"ל שגם הם בעצמם לא יכלו להוציא מחשבתן מכח אל הפועל. כמ"ש במ"א שיש מחשבה שלא נגמרה עדיין שגם האדם עצמו אין מבינה זולת הבורא ית' אשר הוא בוחן לבות וכליות כמ"ש חז"ל עד שלא נוצרה המחשבה בלבו כו' ע"ש. כי החושך יכסה ארץ. לכן אף

לציצית ותפילין וכמבואר ברש"י סוף פרשת שלח [שכתב: דשמונה חוטין שבציצית הן כנגד ח' ימים משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים].

והנה רואים בכמה דוכתי על סגולת הציצית דמכסה הערוה, וכמבואר אצל נח, וכן מצלת מעריות כמבואר בגמ' (מנחות מד) בענין זה דטפחו לו ד' ציציות על פניו ונפל לקרקע. והנה על הפסוק 'והייתם קדושים לאלהיכם' מביא התרגום יונתן 'ותהוון קדישין הי כמלאכיא דמשמשין קדם ה' אלהכון'.

ובספר לב שמחה כתב בזה דהנה מצינו כי ע"י הציצית אנו דומים למלאכים, וכדאיתא בגמ' (נדרים כ, ב) דמצינו כמלאכי השרת ופי' המפרש שם: שעטופים ב'ציצית', וכן מצינו בגמ' (שבת כה, ב) על ר"י בר אילעי שהי' מתעטף ויושב בסדינין המצוייצין כמלאך ה' צבאות, הרי דמבואר שהציצית מסייע לאדם להיות מלאך, ולפי"ז יש לבאר דזהו הנקודה בהציצית דבעוד דהיה עומד להיות נכשל, בא הציצית ונותן לאדם כח להיות כמו מלאך, ולהתגבר על תאוות האדם דבלי זה לא היה להאדם הכח להתגבר. [ועיין עוד בגמ' סוף מסכת ב"ב (פר' יש נוחלין) ג' דברים אין אדם ניצל בהן, בענין הרהורים, ובמהרש"א מבואר שם שהאופן הוא משום דהוא מלאך (כן שמעתי מהגר"א שור בענין זה). וזהו הסגולה של הציצית].

ואולי זהו גם תשובה על טענת המלאכים קודם קרי"ס: הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, דעל ידי הציצית

שהי' לבות בני טובים. לא היו יכולים לברר אצלם פנימיותם. ולכן לא הכיר מרע"ה את מעמדו. לכן נתן לו הבורא ית' רמז וסימן בהוציאך כו' תעבדון. כלומר שתראה שמיד שיצאו מתחת יד מצרים יתברר טוב לבם. וכרגע יתהפכו מחומר ולבנים עד להיות מוכן לקבלת התורה. והוא עדות נפלאה כי עומק לבם של בני וכו' עכ"ל.

[ועי' היטב בבית הלוי פרשת שמות שביאר המדרש לענין טענת אונס שהוא רק אם בלי האונס היה עושה רצון הקב"ה דאז יש פטור אונס, משא"כ אם ממנ"פ לא היה עושה רצון הקב"ה אין כאן טענת אונס, ובזה ביאר המדרש דכלל ישראל היה אונסין לענין ע"ז עיי"ש, ונראה דדבריו הם על דרך דברי השפת אמת כאן והדברים משלימים זה את זה עיי"ש. ובמאמר המוסגר בזה יש לבאר מה דצריך כפרה בעל חטא 'על חטא שחטאנו לפניך באונס', דלפי הבית הלוי אם ממנ"פ לא היה עושה רצון הקב"ה הרי אין כאן פטור אונס].

השייכות שבין מצות ציצית לקריעת ים סוף

הנה רואין מכמה דברים דקריעת ים סוף היה במיוחד בזכות מצות ציצית, וכן בפיוט 'יום ליבשה' מר"י הלוי אומרים אותו בב' זמנים, גם בשביעי של פסח וגם בברית מילה, והשייכות לברית מילה אומרים שם על המילה, אמנם אומרים שם גם על ציצית וגם על תפילין, ורואין שם את השייכות של קרי"ס

יחלק שביעי של פסח סגולה לשידוכים ולפרנסה שלל תרפ"ט

יהיה האדם מתעלה, וזהו השייכות של קרי"ס לציצית.

מקור להיות ער כל ליל שביעי של פסח, ומקור למנהג 'וואך נאכט'

איתא בספרים ע' בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ח) וז"ל: וראיתי בספרים, שמנהג חסידים הראשונים שהיו נעורים כל הלילה שהביאו המנהגים בזה, דמנהג להיות ער כל הלילה בליל שביעי של פסח, ונראה דזה לספר הניסים והנפלאות של בוראנו ית"ש ויתעלה, שעשה בלילה הזה לישראל עם קדושו, הנמצאים במדרשים ובספרים גם במאמרי הזוה"ק ובמזמורי תהלים המדברים מענין יציאת מצרים וקריעת ים סוף, וקוראין פר' בשלח עד אחר כל השירה, אשרי להם ואשרי חלקם.

והנראה לבאר בענין זה את מקור הדברים, דהנה ידוע מה שבלילה לפני המילה יש מנהג להיות ער כל הלילה, ובפרט עד חצות ונקרא זה 'וואך נאכט' ומקורו בגמ' לפי פירוש אחד [עי' בגמ' ב"ב דף ס'] לישוע הבן.

והנה ידוע מכמה מדרשים וכן במהר"ל הרחיב בענין זה, דמצרים נחשב כלילה, דהוא הלילה של כלל"י, וכמו שכתוב ביחזקאל (טז). ולפי האמור הרי נמצא דשביעי של פסח הוא היום שמיני והוא הברית מילה [וזה יבואר לפי דברי המהר"ל בפרשת שלח, לבאר דברי רש"י דשמונה חוטין הן כנגד שמונה ימים מיצ"מ עד קרי"ס, והיינו דמונין כבר מיום י"ד ניסן, ולפי האמור יום י"ד ניסן הוא יום הלידה. ונמצא דבקרי"ס שהוא יום השמיני שאז הוא ה'ברית מילה'].
ויש להמליץ לזה בזמר הר"י הלוי בפיוט יום ליבשה - "הראה אותם לכל רואי אותם, ועל כנפי כסותם יעשו גדילים". והראה כאן השוואה בין אות ברית המילה לחוטי הציצית, וכדברי רש"י הנ"ל, ואיך דהוא ענין הברית מילה שייך לקרי"ס. ונמצא לפי' דבליל שביעי שהיו ישראל ערים כל הלילה ובבוקר אמרו שירה, זהו המקור להיות ערים שביעי של פסח, וכן בדומה לזה ערים כל הלילה בכל ברית מילה הנקרא 'וואך נאכט'.

סימן שי"ב

שביעי של פסח סגולה לשידוכים ולפרנסה

הפשוט הוא משום שבאותו היום יש הארה מקרי"ס, וכיון שמבואר בחז"ל שאמרו על ב' דברים אלו קשים מזונותיו של אדם כקרי"ס, וקשין זיווגו של אדם

קשים מזונותיו של אדם כקרי"ס - קשה זיווגו של אדם כקרי"ס

הנה שביעי של פסח הוא מקובל כיום לסגולה לפרנסה ולשידוכין. והטעם

כקרי"ס, וממילא בעת שיש הארות של קרי"ס זה הזמן גרמא לפעול ישועות.

ונראה עוד בזה, דהנה הרמ"א (סי' תע"ה) ביאר הטעם שאוכלין ביצה בליל הסדר שהוא משום שבאותו היום שנופל פסח נופל בו גם ת"ב, ונמצא לפי"ז ששביעי של פסח, הוא היום שהוא כנגד ט"ו באב, שהרי ת"ב, וט"ו באב הם ענין אחד, והרי ט"ו באב זהו הזמן של שידוכין וכדאיתא בגמ' בסוף מסכת תענית (דף לא) לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב שבנות ישראל יוצאות וכו'.

מנהג העולם לסגולה לשדוכין שהולכים לקברו של רבי יונתן בן עוזיאל

והנה מנהג ישראל לסגולה לשדוכין שהולכין לקברו של רבי יונתן בן עוזיאל שבעמוקה, ונראה לבאר בדרך דרוש הטעם בדבר זה.

דהנה כתיב בריש פרשת בשלח, "ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם". ופירש רש"י: לבני ישראל - כלומר על בני ישראל. והיינו דבנ"י לא היו שם אלא שאמר על אודות בני, אמנם בתרגום יונתן בן עוזיאל - כתב: "ואמר פרעה לדתן ואבירם, שהם מבני ישראל

שנשאר במצרים ולא יצאו" (עיין עוד במדרש שכל טוב). מבואר מזה דלא רק שדתן ואבירם לא יצאו ממצרים, ולא מתו כשאר הרשעים בשלושת ימי אפילה, אלא שגם היה להם גם קרי"ס מיוחד רק בשבילם, דהרי כלל"י כבר עברו והם היו עם פרעה ועל כרחך דהים נקדע במיוחד רק בשבילם. [ע"ע בזה במהרי"ל דיסקין בפרשת שמות ובבאר מים חיים]^א.

ולפי האמור יש לבאר בדרך דרוש, מה דמצינו מנהג העולם שהולכים לזכות לשדוכים לעמוקה לקברו של יונתן בן עוזיאל, [ושאלתי כמה אנשים ואמרו לי דאין ידוע להם מה מקור לזה].

ולפי האמור יש לבאר דחז"ל אמרו דקשה זיווגו של אדם כקרי"ס, ונמצא דבכל שידוך מבקשים מהשי"ת קרי"ס, אמנם מה דהוא חלוק מקרי"ס הוא, דקרי"ס היה לכל ישראל אבל זה היה רק פעם אחת, ורק לכל הציבור, וכאן הוא רק קרי"ס ליחידים, וכל פעם צריך לעשות עוד קרי"ס, אמנם לפי יונתן בן עוזיאל, שתרגם שדתן ואבירם נשאר במצרים, ולדבריו בהכרח שאח"כ היה להם קרי"ס בנפרד לכלל"י, ונמצא שלדעתו נתחדש בקרי"ס הכח לקרוע הים, גם בשביל יחידים ועוד אחרת, וממילא היכא דצריך

א. והנה המהרי"ל דיסקין ביאר הטעם שהם ניצלו דהוא משום שאפילו שהם היו רשעים אמנם בעת שהם היו השוטרים לישראל הם לא היכו אחרים, ועל זה הוכו שוטרי ישראל, ומכאן זה שהם היו סובלים צער המכות הם זכו לגאולה, ונתבאר במק"א הלימוד בזה שכן הוא תנאי היציאה לראות אחד את חבריו, ובאופן זה יהיה מוכשר לקבל התורה כאיש אחד בלב אחד. והנה הרא"ש בפירושו על התורה כתב הטעם שדתן ואבירם ניצלו דהוא משום שהם לא נתייאו מן הגאולה, וצ"ע מכאן דלפי התרגום יונתן הרי לא רק שהם נתייאו, אלא שגם בעת שכל ישראל הלכו ממצרים הם היו נשארים שם, ובודאי לפי התרגום יונתן צריך לומר דטעם הצלתן הוא כדברי המהרי"ל דיסקין.

יחלק שביעי של פסח סגולה לשידוכים ולפרנסה שלל תרצא

התורה והיינו התנאי ליציאת מצרים היה בכדי להיות כאיש אחד בלב אחד, ולראות אחד את חברו, ומה"ט מתו אלו ד' חלקי ישראל במכת חושך משום שהם לא ראו איש את רעהו, ומה"ט ניצלו דתן ואבירם והיינו שגילה משה רבינו את טעם היציאה לישראל במה זכו ליציאת מצרים ולקרי"ס וכל זה היה כדי לקרבו לתורה, להיות זה הקדמה לקבלת התורה, דריש פרשת יתרו הוא ההכנה לקבלת התורה ללמוד דבר זה.

ולפי האמור נראה להוסיף עוד נקודה, דמשה רבינו קרא לבנו הראשון גרשון "כי אמר גר הייתי בארץ נכריה" ושם השני אליעזר "כי אלקי אבי בעזרי ויצלני מחרב פרעה" וכל המפרשים מקשים דהסדר היה צריך להיות להיפך דהרי מקודם היה ניצול מחרב פרעה ואח"כ היה גר בביתו של יתרו. והנראה בזה על פי דברי המשך חכמה דמשה רבינו הקדים צרתו של כלל"י לישועה הפרטית שלו, דהעומק במה דאמר גר הייתי פירש בזה המשך חכמה דהרגיש כל הזמן דאפילו דהוא גר במדין אמנם מקום מגורי הוא אצל כלל"י והוא נמצא שם בתוך יסודי כלל"י, וע"כ לפי האמור יש לבאר דמשום הכי הקדים זה דמקודם הרגיש בצרתם של כלל"י לפני הישועה שלו דהוא ניצל מחרב פרעה, ויש"ל דזה היה חלק ג"כ מסיפורו של משה רבינו ליתרו דהיינו מהו העומק שבקריאת שני הבנים והסדר הוא כחלק מהלימוד על הרגשת הצער של כלל"י במצרים וזהו דהרגיש ביתרו דהדבר אירע לו, והוא ההקדמה לקבלת התורה.

קרי"ס ליחיד כמו בשדוכין הולכין לקברו וכהנ"ל, דכמו דפעל לפי תורתו דהיה קרי"ס אפילו ליחידים אלו כדתן ואבירם, וכש"כ לנו דאפשר לעשות לנו קרי"ס ולזכות לשידוך.

רק בזיווג שני צריך קרי"ס ובקיעת הים לדתן ואבירם הוא דומה לזה

ויש להוסיף עוד, דהרי בגמ' סוטה דף ב' דרשו דבאמת לא כל זיווג צריך להיות כקרי"ס, כיון דהרי ארבעים יום קודם יצירת הולד כבר מכריזין בת פלוני לפלוני, אמנם הא בזווג ראשון הא בזווג שני, ולפי האמור הרי בקרי"ס הבקיעה הראשונה היתה כבר מששת ימי בראשית, דתנאי התנה הקב"ה עם בריאת העולם דיחזור הים לאיתנו, אמנם מה דנבקע הים אח"כ לדתן ואבירם, הרי בזה אין החידוש רק דנעשה עוד הפעם קרי"ס, אלא שדבר זה הוא דוגמתו של זיווג שני דהיינו לפי מעשיו של האדם, ולא היה זה בראשית הבריאה מתנאי הבריאה דיהיה כאן בקיעה, ומ"מ נתחדש לפי התרגום יוב"ע דיהיה כאן בקיעה, וכיון שכן הרי כל שידוך בעת דיש קושי הוא צריך הסגולה דקרי"ס השנית הזאת, וזהו בדומה לקרי"ס דדתן ואבירם וכהנ"ל.

[ולפי האמור יש לבאר מה דכתיב בפרשת יתרו, דיתרו שמע קרי"ס ומלחמת עמלק, ומשה רבינו התחיל לספר עוד הפעם קרי"ס ויציאת מצרים וצ"ב מה הטעם דחזר על הדברים שיתרו כבר ידע, ולפי האמור יבואר שהרי זה היה החלק מהסיפור דמתנאי היציאה הוא שיהיה רואה את חברו, והרי יתרו בא לקבל

לבאר בביאור תיבת "כי אמר" דהיינו שכסדר היה מדבר על זה להגדיל לעצמו דהוא גר ושהוא חיי עם כלל"י במצרים].

ונראה להוסיף עוד, דאצל גרשון כתיב "כי אמר גר הייתי" ואילו אצל אליעזר לא כתיב "כי אמר" ורק ויקרא אליעזר שאלוקי אבי בעזרי" והנראה

סימן שי"ג

בביאור מעלת שירת הים

הרי"ם כליל שבת שירה, מפני מה נשתנה שבת שירה דנקרא שבת שירה, והרי אינו הזמן עכשיו של קרי"ס, ואם הוא מכח זה דקורין השירה בתורה, א"כ גם בשבת פר' בא יהיה שבת יציאת מצרים, ושבת יתרו יהיה שבת קבלת התורה, ובהכרח שרואין מזה דקביעת השבת אינו נקבעת אלא רק אם השבת עצמה היא זמן של גאולה או של קבלת התורה, וא"כ צריך ביאור מדוע לענין שבת שירה נשתנה הדבר, דמכח הקריאה בתורה זה לחוד מעורר את הזמן שירה.

ואמר לו להחדושי הרי"ם דהוא מכיון שמצינו דהשינוי הוא בתורה גופא שהשירה נכתב אריח ע"ג לבינה וע"כ השינוי הוא בתורה עצמה, והכל הוא בתורה ע"כ. [נכותב בעל הרמתיים צופיים: ובעיני ראיתי איך שהחדושי הרי"ם היה רוקד באותה השבת, בשונה מהרגלו שהיה נוהג בכל שבת].

והנראה לבאר דבריו של החדושי הרי"ם, דמכיון שמצינו בתורה שהשירה נאמרה בשינוי אריח ע"ג לבינה ניכר

בקרי"ס גם הגוף מרגיש זה עד שצריך להרים בגדו בשביל זה

הנה קורין שירת הים פעמים בשנה בשביעי של פסח, ובשבת שירה. ובספר דרכי הישר והטוב מובא הנהגת הרה"ק ר"ש מניקלשבורג, שבעת שאמר השירה הרים את בגדיו, מחמת כי היה נדמה לו שעובר בתוך הים, ובזה פירש את הפסוק "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" דהיינו שהיו בהתלהבות גדולה, עד שאפילו כשהיו ביבשה היו סוברים שהולכים בתוך הים.

והנה ראיתי כמדומני שבעת שסיפרו זה לאדם גדול הגיב, שאם הוא הרגיש כ"כ שהים נקרע לפניו האם היה מקפיד על בגדיו שהוא צריך להרים את בגדיו, ונראה שיש כאן הערה נכונה [אינו יודע בדיוק מי אמר זה, אמנם כמדומני שראיתי זה] ונראה לבאר הנהגת הצדיקים שמצד אחד הרגישו בקרי"ס ממש, ומ"מ הרגישו הבגדים שעליהם ואבאר.

דהנה בספר רמתיים צופים, מובא, ששאל הגר"י מוורקי את רבו החדושי

יחלק

בביאור מעלת שירת הים

שלל

תרצג

השינוי בתורה והכל הוא בתורה, הביאור בדבריו הק' הוא, כפי הידוע דברי הבית הלוי בדרשותיו (דרוש יח) דהאותיות של התורה הם הנשמה של האדם והקלף הוא גוף האדם, וז"ל: דמקודם דכל התורה הי' רמוז בהלוחות היו ישראל והתורה שני עניינים, דישראל הם המקיימים להתורה ושומרים אותה והיו אז בבחינת כלי שמונח בו התורה וכמו אה"ק שמונח בו הס"ת והוא תשמישי קדושה, אבל אח"כ דניתן להם התורה שבע"פ, נמצא דישראל הם בבחי' קלף של תושבע"פ וכמאה"כ כתבם על לוח לבך, וכמו שהקלף של ס"ת הוא עצם הקדושה ולא תשמיש, דהקלף והכתב שכתוב בו שניהם ביחד הם ס"ת. כמו כן התורה וישראל כולא חד הוא, עכ"ל.

וע"כ היכא שקורין פרשת יתרו הרי מה דהקריאה מעורר הדבר, הוא רק מכח האותיות של התורה אבל מצד גופו של האדם, הרי הזמן לקבלת התורה הוא רק בשבועות ולא מתוך קריאתו, כיון דהענין הוא רק בעצם אותיות התורה, וממילא הארה זו קשה למצוא לכל אחד ואחד שיהיה הארה מכח זה, אבל כיון שבשירה הוא ניכר השירה גם על הקלף, דהיינו שמעצם הקלף שייך לקלוט דהענין הוא שירה, ע"כ בשירה זו הוא שייך לכל אחד ואחד, כיון שהארת השירה היא נמצאת בתורה ושייך למצוא הארת הזמן גם בתוך גופו של האדם מכח קריאת התורה, ולפי"ז מובן מה שסיפר דהיה החדושי הרי"ם רוקד בשבת זו מה דלא היה ניכר בשאר שבת, דהיינו משום

שבשבת זו היה הדבר נתפס הדבר גם אל גופו של האדם, וע"כ עיקר הרקידה מעוררת את גופו של האדם דנשתנה ולא רק מכח נשמתו של האדם [נושב ראיתי בפנים הספר רמתיים צופיים, ומבואר בדבריו בערך כהביאור הנ"ל, שהשינוי בקלף הוא שינוי יותר גשמי והוא שינוי היותר קל לתפוס ומשום הכי היה השינוי של החדושי הרי"ם גם ניכר לעין כל].

והנראה להוסיף עוד פרט בזה, דלפי דברי הבית הלוי ביארנו שהקלף הוא כנגד חלק האדם הגוף הגשמי, ומשום הכי אם השירה ניכרת על הקלף היינו שיכול להרגיש בעצם האדם הגשמי הגם את השירה ומזה היה ניכרת השירה בקפיצה ובשמחה.

ויש לומר עוד בזה דהרי הקלף לכל התורה כולה הוא רק היכ"ת לקבל האותיות דבעצם הרי אותיות פורחות באויר [כדמצינו בגמ' ע"ז דף י"ט ב"ר"ח בן תרדיון שהקיפוהו בספר תורה ושרפו אותו] ומכל מקום היה דינו להיות על הקלף, אבל אין הקלף בעצם מכשיר האותיות, אמנם בשירה, הרי כל האופן איך שזה שירה הוא על ידי הקלף, דמכח זה הוא אריח על גבי לבינה, ונמצא דהוא הדבר המיוחד שהקלף משווי ומצטרף ומסייע לעצם התורה לשלימותה של התורה, ומשום הכי ניכר הדבר על האדם לקבל השירה בתוכו שהוא הכלי קיבול המשווי זה לשירה, וצריכין אנו לשורר השירה בדומה להקלף דמשווי זה לשירה על ידי זה שזה נכתב אריח ע"ג לבינה רק בהצטרפות הקלף.

הוא שירה, ע"כ השירה הזו שייכת לכל אחד ואחד, והארת השירה הוא נמצא בתורה, והקלף הוא הגוף האדם וממילא גם בתוך גופו של האדם שייך למצוא הארת הזמן.

ועל כן יש לכל אחד ואחד במיוחד לשמוח בשביעי של פסח, שהוא יו"ט ששייך ליחיד יותר מלציבור, דהרי השירה נכתב על הקלף, והקלף הוא הגוף האדם, והחלק של גוף האדם הוא החלק הנפרד של האדם, דהרי הנשמות כולם מחוברים, ובמדרש איתא 'אתה פוררת בעזר ים' היינו דהשי"ת עשה קרי"ס מתחילה לב' גזרים, ושוב עשה י"ב גזרים, ושוב לכל אחד ואחד, ועי' בשפת אמת מש"כ בענין זה, והיינו כנ"ל. וע"כ הישועה בשביעי של פסח היא גם ליחידים, ולכל אחד ואחד להזיווג שהוא צריך וכמו שנתבאר לעיל.

בעיקר הענין ביו"ט שביעי של פסח ואם ענינו מן התורה מקושר לקרי"ס

והנה בענין שביעי של פסח. בתורה לא מצינו דענינו הוא שייך לשירת הים, ובאמת שברש"י יש סתירה האם זה היה בשמיני או בשביעי. ובתורה הוא נקרא יו"ט של 'עצרת'. דמזה גופא צ"ב למה הוא כן דיש יו"ט עצרת. דבשלמא בשמיני עצרת יש חג בפנ"ע, אבל בפסח שאינו חג בפנ"ע, צ"ב מה הענין בזה.

ועכ"פ הענין שביעי של פסח, ע"פ הראשונים ומקורו במדרש הוא כנגד קרי"ס בשביעי של פסח, ולפי"ז יהיה נפק"מ בנוגע לאחרון של פסח,

[ומכל מקום יש לבאר מהו הטעם שהחדושי הרי"ם היה רוקד בקבלת שבת דמשמע שזה היה ענין לקבל השבת באופן זה שהוא שבת שירה ולא רק מעת קריאתה, ולזה יש לבאר העומק שזה נקרא שבת שירה דהיינו שזה נתפס בכל השבת ולא רק מעת הקריאה ומקבלים את השבת כך].

ולפי"ז נראה לבאר גם את הנהגת הרי"ש מניקלשבורג שהתעורר כ"כ בעת קרי"ס עד שהרים את בגדיו, ואף שיש בזה הערה דממנ"פ אם הוא מרגיש זה ממש, א"כ איך הוא מקפיד על בגדיו, אמנם להנ"ל החדושי בקרי"ס לעומת שאר דברים הוא שבעת הקריאה יכול להרגיש את יציאת מצרים וקבלת התורה, והיינו שגם הגוף מרגיש זה, וכיון שגם הגוף מרגיש זה הוא דבר שנתגשם אצלו, ע"כ יש הרגש בזה שצריך להרים את הבגד שלו דהיינו שכל זה נכנס בתוך החדושי שהכיר העובדא גם בעיני בשר שלו, וגם הגוף הרגיש את המחייב להרים את בגדיו.

בביאור מה דשירת הים שנכתב אריח על גבי לבינה נמצא דעצם השירה נתפס בקלף של התורה

ובעיקר דברי הבית הלוי הנ"ל (דרוש יח) יעו"ש דמבאר החילוק בין לוחות הראשונות ולוחות השניות. דהאזכור של התורה הם הנשמה של האדם והקלף הוא הגוף האדם. וממילא כיון שהשירה הוא ענין שניכר השירה גם על הקלף, והיינו מעצם הקלף שייך לקלוט דהענין

יחלק

האמונה בקריעת ים סוף

שלל

תרצה

דהוא אינו שייך לספיקא דיומא כיון דהוא אינו שייך לעצם היו"ט. והוא בהקדם דברי השו"ע הרב לענין לולב לבאר שיטת הראשונים דלא נאמר הפסול לכם ביו"ט שני, כיון דהוא אינו תלוי ביו"ט רק ביום חמשה עשר, ולענין זה דאינו שייך לעצם המקראי קודש, וכמו"כ בנוגע לזה.

במה שלא הוזכר קרי"ס בהגדה, והטעם דמצה כל שבעה הוא רשות נלמד משביעי של פסח

הנה בענין הלימוד בשביעי של פסח דמצות מצה הוא רשות [ובמאמר המוסגור יש לציין מה שהובא בזוהר בבנ"י מבואר דקיום המצה עם האות וא"ו הוא בשביעי של פסח]. ויש"ל העומק לענין מה שיש הערה גדולה שביליל הסדר בהגדה כמעט שלא הוזכר

קריעת ים סוף אלא רק לענין המח' של ר"י הגלילי, [וכן יעוין בדעת זקנים בפרשת בא שביאר שה'יחף' הוא רמז על קרי"ס].

ויש לומר לפי מה שמבואר בשפת אמת ועוד ספרים דקרי"ס הוא רק גילוי למפרע על יצי"מ דהיה מקודם, ושאו נתגלה הכח שהיה להם מאז, וכיון שכן הרי בכל הכח של המצה נשלם הדבר בשביעי של פסח, ומתחילה צריך לעשות זה באופן של חיוב, ואז מקיימים זה על ידי שמירתו מחמץ, ונפק"מ לענין תפילין בחול המועד אם המצה נחשב לאות, כיון דאין כאן אלא רק איסור אכילה של חמץ, ורק הקיום הוא ע"י המצה של ליל ט"ו, וכיון שכן נמצא דהרשות נתגלה בשביעי של פסח, כיון דנתגלה דהיה לו הכח מאז ומקודם בעצם ולא צריך אכילת מצה של חיוב בזה.



סימן שי"ד

האמונה בקריעת ים סוף

בענין ההכרה והאמונה שזכו כלל ישראל בעת קרי"ס

התואר הכי גדול שמצינו בחז"ל במעלת קרי"ס הוא בלשון (מכילתא שירה) א'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי'. והיינו באופן הפשוט נראה הכוונה בזה, דשפחה הוא משל לדרגה הכי נמוכה ויחזקאל בן בוזי הוא

נביא וכו' ועם כל זה השפחה הכירה את גדלות הקב"ה וידו החזקה בעת הזאת ביותר מדרגת הכרת הנביא יחזקאל בן בוזי'. אמנם עלינו להתבונן מה הענין כאן של שפחה דוקא, וכן מהו הדקדוק בחז"ל 'ראתה שפחה על הים' מה הכוונה על הים, שהרי ראתה שפחה בשעת קרי"ס, ועוד יש לדקדק הרי איך בכלל

היתה שפחה בעת כזאת בכלל ישראל דהרי כולם היו נגאלים, והאם הם הוציאו עמהם שפחות, שכן הוא כפשוטו.

והנראה לבאר בזה בהקדם מעלת קרי"ס, דהנה כל ענין של מים הוא הדבר דמעכב ביותר הכח להיות רוחני והוא ענין שכולו גס, ועי' במהר"ל בכמ"ד דהרחיב במי שנתגלד במים שהוא פחות ביותר, וכן בחדושי אגדות גיטין דף נ"ו ב, במה שאמר טיטוס בעת שהקב"ה שלח נחשול בים להטביע אותו, ואמר שכנראה כוחו של הקב"ה הוא במים, וביאר דכל הענין דמים הוא חומר לעומת צורה, והמים הוא שורש והמקום דאיבוד החומר, ולהיפוך בזה ביאר ענין שמו של משה רבינו 'כי מן המים משיתיהו' דהיינו שמשו רבינו הוא כולו צורה לעומת חומר, הרי שהמים הוא כל הכח הגשם דמעבה את כח הראייה של האדם לדבר רוחני, ושפחה הוא הדבר החומרי ביותר, ובעת קרי"ס וסילוק המים, היה גם זה בענין רוחני, סילוק מצרים לצד אחד של טומאה וחומר, לעומת הרוח והנשמה, ומכח זה ראתה שפחה על הים.

ולפי"ז יבואר דזהו הלימוד דמי שהוא הפחות ביותר על הים, זהו השפחה ואין נפק"מ אם בפועל היתה כאן שפחה אלא הנקודה היא שהיתה

יכולה אפילו השפחה להכיר מחמת שכ"כ היה הבדלה מחומר לצורה בעת כזאת של הבקיעה דהיה בקע בתוך כל אדם בהכרה גמורה לראות יד הקב"ה יותר ממה שאפילו הנביא הגדול ביותר שכל עבודתו ונביאותו בא על ידי סילוק הגופני שלו ובאופן כזה הוא מקבל הנבואה.

ולפי האמור יש לבאר דברי חז"ל בפרשת יתרו מה שמועה שמע ובא, שמע קרי"ס, ויש להבין מה הענין המיוחד בקרי"ס, ולפי"ז יבואר שיתרו הוא עכו"ם שכולו גס, והרי הוא היה עובד ע"ז והוא ראש לכל עבודה זרה, ומכל מקום שמע מה שאירע בעת קרי"ס, ומכח זה היה יכול לבוא להתקרב לישראל.

ועוד נראה לפרש נקודת הלימוד בשפחה דוקא, משום שיצ"מ הוא היציאה מעבדות לחירות, ונתגלה החידוש בשפחה דהינו מציאות של עבד שמשועבד כולו להאדון, ומציאות האשה שהיא משועבדת לבעלה וכדומה, ולפי"ז נמצא דשפחה זהו הדרגה של השעבוד הכי גדולה, וע"כ בשפחה הוא הרבותא שאף העבד הכי גדול היה מכיר החירות, והכל לענין הלימוד דהארכנו במק"א לענין חושך ברשעים שמתו בשלשת ימי אפילה, דלא ראו את האור, ולהיפוך מי שיצא ראה האור והיה שייך לגאולה.



סימן שט"ו

שירת הים

השוי"ת ממתיק מר במר, והגילוי בקרי"ס
הוא למפרע שאף שהיה נראה שהמצב
נעשה יותר חמור ממקודם, אפשר לומר
שירה גם על חלק זה

אִתָּא במדרש רבה (פרשת בשלח פרק כג)
'אז ישיר משה' הה"ד 'נופת
תטופנה שפתותיך' אמר משה רבון
העולמים במה שחטאתי לפניך בו אני
מקלסך, עיי"ש באותו לשון אמר שירה
ממתיק מר במר.

ונראה הביאור בזה, דהנה לפני שבא
משה רבינו לפרעה היה המצב
מאוד קשה לישראל, וכבר כתיב 'ויאנחו
בני' מן העבודה ויזעקו' וגו', והכל היה
לפני הלחץ בסוף לענין עשיית התבן,
אמנם מאת דבא משה רבינו לפרעה היה
לפרעה עכשיו הזדמנות להכביד המלאכה
באומרו ד'נרפים אתם נרפים' וגו', וכלל"י
חשבו שמשו רבינו מאת שהגיע הגואל
הרי נמצא שהמצב יותר חמור ממה דהיה
מקודם. אמנם האמת הוא דבא הסוף
וגילה על תחלתו, דהיינו מעיקרא היה
נדמה כפי שהאריך הרמב"ן בריש פרשת
שמות, דלא היה אפשר לו לעשות סתם
גזירות על כלל"י, ורק דפרעה עשה בסתר
ולא בגלוי, באופן דלא יהא ניכר הדבר
שהוא רוצה להרע בכוונה לעם ישראל,

ואולי גם כלל"י חשבו כך, וכמו שחושבין
עד היום כסדר בעת דיש צרות מאומות
העולם, דצריך ללכת עמהם בדרך הנימוס
ושלא ליתן חס ושלום היכ"ת לפרעה
שיאמר שעכשיו הותרה הרצועה ממה
דעושה משום דכלל"י אינו נכנע לו,
אמנם האמת הוא שהרי הקב"ה מסובב
את הכל, ולא פרעה, ואדרבה בתחילת
גזירתו פרעה על התבן, היה נראה דהגואל
לא פעל כלום, אמנם אח"כ התברר שזה
היה באמת תחילת הגאולה הגם דאין
רואין זה.

וע"כ בעת שהגיעו לשירת הים, והרי
במצב כזאת שפרעה ירדוף אחר
כלל"י אין לו שום נימוס, ועיין ברמב"ן
בריש פרשת בשלח, דכתב דזה היה נס
והכבדת לבו של פרעה שיעשה שטות
כזאת לרדוף אחר כלל"י, ונמצא דניכר
כאן דכל הזמן זה היה מאת הקב"ה,
ואז נתגלה למפרע דגם באותה התקופה
של 'ומאז באתי לפרעה' וגו' דנעשה
כאילו רעה שמאז היו כלל"י צריכים
להתחיל בעבודת התבן, גם זה היה
בהטבה של הקב"ה וכחלק של הגאולה,
וזהו העומק בשירה של 'אז ישיר' שהוא
ממתיק מר במר, עד כמה דרוצה הקב"ה
שיהיה הגאולה^א.

א. באגרת מהגר"ש מאוסטרפליא כתב לבאר דברי האריז"ל והועתק בכמה הגדות לומר האגרת בער"פ.
ושם הביא את דברי האריז"ל 'ובמה שהקב"ה מכה בו מרפא הגלות'. ומבאר שם דבתוך אותו שם

בשיטת הרמב"ם דמטבילין המצה
בחרוסת ובקו' הב"י הרי המצה הוא גאולה
ולפי האמור יש לישב שיטת הרמב"ם,
(בפרק ח' מהלכות חו"מ), דלשיטתו גם
את המצה מטביל בחרוסת והשיג עליו
הראב"ד שהרי המצה הוא סימן לחירות,
והחרוסת הוא להיפך ומה הטעם לעשות
כן, ובטור הביא דבריו והק' ג' קושיות,
ואחד מהם הוא, שהרי מצה הוא סימן

לגאולה ואיך אפשר לטביל בחרוסת,
אמנם לפי הנ"ל יש לומר דלאחר קרי"ס
נתגלה דגם באותו 'ומאז באתי אל
פרעה אשר מכח זה התחיל העבודה
של תבן, הרי בתוך התבן היה נצמח
הגאולה דהיה זה מכח משה רבינו,
וע"כ גם בחלק הגאולה של המצה
מטבילין בתבן החרוסת דהוא זכר לטיט
(פסחים קטז).



סימן שט"ז

מי גדול יותר שביעי של פסח או ליל הסדר

המעלה בפרשת בא יותר מפרשת בשלח
הנה בעת שמגיעים לשביעי של פסח
בודאי מגיעים לדרגה הכי גדולה
של יציאת מצרים, וכן של אמונה, וכמו
שכתוב בתורה דאפילו לאחר שכלל
ישראל היה מאמינים מקודם בעת יציאת
מצרים, אמנם בשעת קרי"ס כתיב
'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' וכן ראתה
שירה על הים מה שלא ראה יחזקאל
בן בוזי.

והנה מצד אחד רואים את גדלות שירת
הים שאומרים זה בכל יום
בתפילה, אמנם מצד השני סגולת ליל

הסדר וכל ההארות שיש בו הוא דבר
במיוחד בליל הסדר שלכאורה אין לזה
בשביעי של פסח, ובזה מקום הקושי
כאן הוא שמצד אחד רואים דשביעי
של פסח הוא כדרגה הכי גבוהה ושפסגת
היציאה ממצרים היה בלילה זה, ומצד
שני בליל הסדר נקבע לדורי דורות
שזהו הליל אמונה וזהו הלילה שכאן
הבן שואל, וכן רואים על גדלות ליל
הסדר מזה לעומת זה, שהרי הסכנה
מצד אומות העולם מאז ומעולם היה
בליל הסדר, שזה היה זמן מוכן
לפורעניות ולעלילות דם, וע"כ שהוא
זה לעומת זה, כיון שהוא לילה כל כך

של המכות נרמז הגאולה להגלות, והשווה זה לכאן דאותו מכה נמצא דהוא גופא הרפואה 'ממתיק
מר במר'.

יחלק מי גדול יותר שביעי של פסח או ליל הסדר שלל תרצט

מה דהביא מהנועם אלימלך, ועי' במאור ושמש פרשת פינחס ד"ה וביום השביעי, וכיון שכן הרי אדרבה שבת פרשת בשלח הוא השבת לבוא אצל רבם בדומה לשביעי של פסח שעל ידי הקריאה מעורר את הזמן.

והנה לפני שנבאר השייכות של מצוה בו יותר מבשלוחו לפרשת בא ולפרשת בשלח, נראה לבאר את עצם הענין והלימוד דמצוה בו יותר מבשלוחו, דבפשוטו המעלה בזה הוא כדברי רש"י שם בקידושין [דבהכי מקבל שכר טפין] והנראה לומר בזה דהנה ידועין דברי הקצות החשן (סי' שמ"ח) שבא לבאר הטעם שאין שליחות במצות שבגופו וכגון הנחת תפילין ואכילת מצה, ושיבת סוכה, ויסד דבריו ע"פ דברי התוס' רי"ד בקדושין (דף מב, ב) והטעם בזה כתב התוס' הרי"ד [כפי הבנתה הקצוה"ח] שעיקר המצוה הוא שהאדם בעצמו יעשה המצוה בגופו אשר זהו כל התכלית לעומת דברים אחרים שהעיקר שיהיה נפעל איזה חלות, ובזה מספיק לעשות זה על ידי שליחות והשליח הוא במקום הבעלים, עכ"ד. [ובחת"ס שם ג"כ כתב כעין דרך זה].

דהנה כל הענין במצות שבגופו ותכליתו של המצוה היא שהיד שלי תניח תפילין, וממילא לא מהני מה דהשליח מניח תפילין על ידו של השליח, ואין שייך שליחות כי אם על חלות, אמנם יש מצות שכן שייך בהם שליחות כמו במצות קידושין וכן בהכנת לשבת, כיון דעיקר המצוה אינו מעשה המצוה אלא

גדול ומשום הכי יש קטרוג ג"כ, אמנם לא מצינו בשביעי של פסח עסק בזה, ודבר זה מסייע לומר שסגולת ליל הסדר הוא בדרגה יותר גבוהה מסגולת קרי"ס בשביעי של פסח וכל זה אומר דרשיני.

והנה מצינו בכמה ספרים מימרא שנאמר מהחזוה מלובלין (ע') אמרות טהורות, ובספר מפי סופרים וסופרים ועוד) שהרבי מלובלין היה אומר להחסידיים, שיבואו אצלו במיוחד בפרשת בא, ושאו יהיו בצלו וילמדו ממנו סודות הפרשה, והוא אפילו מסוגל יותר מפרשת בשלח [דבפרשת בשלח קוראים בתורה הקרי"ס והקריאה מעורר את הזמן והארת הקרי"ס], ורמז להם מדברי חז"ל (קידושין דף מא) שאמרו 'מצוה בו יותר מבשלוחו' הרי שיש יותר מצוה בפרשת 'בא' יותר מבשלוחו' דהינו בפרשת 'בשלח' שהוא בשלוחו.

ויש להבין דברי חכמים וחידותם, שהרי האות א' ואות ו' אינן אפילו אותיות המתחלפות, וא"כ מהו הרמז בכאן במצוה בו יותר מבשלוחו, דיש יותר בפרשת בא מפרשת בשלח. ועוד יש להבין דאף אם יש ענין שגדול הפרשה והלימוד דפרשת בא יותר מפרשת בשלח, אבל מהו השייכות דמשום הכי יש ענין ללכת להרבי בשביל זה, וכי איזה קשר יש בלימוד הפרשה עם ההליכה להרבי שלהם שבאופן זה אפשר לראות מעלת הפרשה ביותר, ולא עוד אלא אדרבה מצינו בשביעי של פסח מקורות ומנהגים ללכת אצל לצדיקים, ורמזו לזה "ויאמינו בה" ובמשה עבדו", עי' במנחם ציון לפסח

התוצאה, שצריך רק קדושין בכדי דינא אשה ועל ידי זה יהיה באפשרותו לקיים פרו ורבו, וכן בהכנות לשבת דעל ידי זה יהיה עונג שבת ומאכלו בשבת.

אמנם כל הענין של מצוה פירש השל"ה דהוא מלשון צוותא דהיינו לצוות, כלומר שעל ידי המצוה יש כח להתחבר על ידה להשי"ת, וע"כ מצות אלו אפילו דעיקרם הם פעולת החלות אשר מה"ט מהני שליחות כיון דסו"ס החלות נפעל, אמנם בכדי דיתחבר על ידי המצוה להקב"ה יש בזה מעלה אם עושה המצוה בעצמו, וזהו לענין המעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו, שעל חלק זה אי אפשר לעשות שליחות.

ולפי האמור נבין עומק החילוק שבין פרשת בא לפרשת בשלח, דהנה אם נשאל מה הוא הדבר הכי גדול דאירע האם הוא בפרשת בא או בפרשת בשלח, הרי התשובה צריך להיות פרשת בשלח, ששם יש קרי"ס "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" וראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, ושם היה גילוי מילתא דיד החזקה של הקב"ה הוא יותר מיציאת מצרים, אמנם נראה דבפרשת בא יש יותר, דהרי במכת בכורות זכינו להפעם הראשונה דהקב"ה ירד בכבודו ובעצמו ולא על ידי שליח ולא על ידי שרף, אלא הוא "בא" על ידי עצמו. וכיון שהעיקר של כל מצוה הוא לצוות להיות בא להקב"ה, הרי בפרשת בא יש הסגולה ביותר מאשר בפרשת בשלח.

בביאור הסגולה ללכת לצדיק כדי לקבל הארת מצות בו יותר מבשלוחו ומ"מ עדיין עלינו לבאר אבל לשום מה צריך לנסוע לאדמו"ר וצדיק לזה, והנראה בזה בהקדם הביאור הידוע והנפלא של הצדיק הרב משה לייב מסאסוב, ועי' בלקוטי מהרי"ל (סאסוב) שדקדק כמה דיוקים במה דכתיב בעת מכת בכורות הלשון 'אשר פסח' והרי לית אתר פנוי מיניה ואי אפשר להקב"ה להיות פתח ממקום שלו, [וכן צ"ב הלשון 'אשר פסח מתוך בני ישראל' ולא בתי ישראל], ופירש שם שכביכול היה זה בצער להקב"ה לרדת למצרים במקום טומאה וגילולים, אמנם בעת שהיה ביתו של יהודי היה כביכול שמחה יתירה שם, אשר גר שם יהודי, וזהו הענין דפסח דהיינו הקפיצה והשמחה בביתו של יהודי עי"ש, דמיישב לפי"ז כמה דיוקים. ולפי האמור נראה בעומק הדבר, דבפרשת בא נתגלה לנו הענין של "בא" דהקב"ה בא אלינו, ובעת שיש בית של יהודי שומר תורה ומצוות, שם במיוחד נמצא ה"בא" ושם יש השראת הפרשה דמצוה בו יותר מבשלוחו, ומאחר דלימוד הפרשה והעבודה הוא להאיר מהארת היו"ט וגילוי מילתא דמצוה בו יותר מבשלוחו, הרי המקום ללכת אליו הוא הצדיק, שהרי הקריאה מעורר את הזמן, ובעת שיהיה בביתו של הצדיק כולו חדוה ונחת רוח להקב"ה דשם יש הארת ה"בא" שהקב"ה בא אלינו, והיינו דהקריאה מעורר הפרשה ויש לנו הרגשת השכינה ולהתקרב מפרשת בא שיש בה מכת בכורות.

סימן שי"ז

יו"ט אחרון של פסח

אפי' ביו"ט האחרון אסור כמ"ש סי' תמ"ח, וגם הג"מ שכתבו הטעם משום דהוי דרבנן לא נתכוונו להקל אלא באיסור משהו ועסי' תמ"ז ובית יוסף" עכ"ל.

עוד מקור מצינו בראשונים להקל ביו"ט האחרון שכתב המהרי"ל (הלכות מאכלות אסורות בפסח אות ה) וז"ל "בשר יבש ויש לחוש שמא היה במלח שום גרגיר חטה או שעורה ונדבק בבשר, אמר מהרי"ל דאסור הבשר בפסח, ואם אין בידו שאר בשר מותר לאוכלו ביו"ט אחרון דפסח. בשר יבש שנמלח זמן רב לפני הפסח והמלח - לא נברר וגם - היה בכלי חמץ, מהר"ש לא הקפיד כ"כ לאסור ביו"ט של פסח - למי שאין לו בשר כל צרכו בפסח - ליטול ג"כ מבשר זה.

אמנם לכאורה קשה דהרי לא מקילין בשאר דברים לענין יו"ט שני, ולמה דוקא בענין זה אנו מקילין וצ"ע. אם לא שנאמר דגם האיסור חמץ אינו תלוי במקרא קודש, אלא רק בשבעת ימים של פסח, [ועי' בחשק שלמה, דצ"ב איפה הוא המקור לענין אחר הזמן של פסח בתוס' יו"ט דאפשר לאכול ולקיים מצות מצה ומ"מ יכול לאכול חמץ וישל"ע דיהיה תלוי בזה והרבה יש לפלפל בזה, ע"פ מה דכתבנו מהמהר"ל דכל החפצא דמצה הוא רק מכח זה]. עכ"פ לפי האמור הרי יש לנו מקור להדיא לעצם

בענין הקולות דנוהגין במצה באחרון של פסח

נוהגין באחרון של פסח, לאכול מצה שרויה, וכן יש שנוהגין לאכול מצה שאינו שמורה משעת קצירה אלא רק משעת לישת. וכן לענין לאכול בסעודת אצל חבירו. וכן היה מנהג של צדיקי עולם להמתין לאכול בליל שביעי של פסח 'קניידלעך' וכל המנהגים הם 'מנהג ישראל תורה'.

וז"ל לקוטי מהרי"ח (ח"ג דף מא): "ביום טוב שני של שביעי של פסח [שהוא אסור חג בארץ ישראל], נוהגים להקל בדברים שהחמירו בהם במשך ימי החג מתוך חומרה יתירה, כגון: מצה שרויה, מצה שאינה שמורה משעת קצירה, לאכול אצל אחרים, לשאול כלים מאחרים ולהשאיל להם" עכ"ל. ובפשוטו הענין הוא דכיון דהוא יו"ט רק מדרבנן ע"כ מקילין בזה, אמנם עדיין ענין זה צ"ב.

אמנם נראה דמצינו להדיא מקור להקל באחרון של פסח, דהרי איתא בטור ובשו"ע (סי' תס"ז) דביו"ט האחרון מותר להשהות חמץ... והרמ"א הביא עוד קולא (מהמהרי"ל) שבאחרון של פסח מותר לאכל ענבים יבשים, ועיין במג"א (סק"ד) שכתב וז"ל: "משום דהוי ספק יום טוב ספק חול (טור) פי' ואיסור משהו הוי דרבנן לכן מקילין להשהותו אבל בחמץ גמור

הדבר להקל בענין האיסור חמץ במשהו
דאינו אלא מדרבנן ועוד.

במשהו, ולענין זה כתב שהוא כנגד
היצר הרע.

והנראה בזה ע"פ מה שכתב הרדב"ז
(חלק ג' סי' תקס"ו) וז"ל: ועל כן
אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות
כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא
שאר שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש
אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל
מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא
לא בטיל". וע"כ יש לומר דלענין זה
כיון דמן התורה בלי ספיקא דיומא הרי
היה מותר לאכול חמץ, ונמצא דמצד
טעמו של הזוהר אין כאן באחרון של
פסח, ולענין זה הוא מתוקן, אלא דבפועל
אי אפשר לאכול חמץ, וע"כ בחומרות
דנובעים מכח זה יש לדון ולומר דלענין
זה לא מחמירין כולי האי.

אמנם נראה עוד בזה, שאדרבה ואדרבה,
הרי חביבין דברי סופרים יותר
מדברי תורה, ונראה שבקיום מצות דרבנן
יש הגנה יותר ממה שמקיים מצוה מן
התורה, וע"כ ביום שהוא נמצא תחת
שליטתו של חז"ל הרי הגנה מדברי
סופרים הוא יותר חביבה מדברי תורה,
ואשר על כן, יש לסמוך ביותר באותו
יום שלא יכשל כמו שחוששים היכא
שהיא מן התורה, ולהנ"ל זה יבואר
להפליא דאדרבה זה מגדיל את חשיבות
היום שכיון שאנו שומרים על היום כתקנת
חז"ל הרי יש לנו שמירה יתירה באותו
היום, ומשום הכי אין חוששין בדרגת
החומרות של שאר ימי הפסח.

עוד נראה לדון שאין הביאור שמקילין
באחרון של פסח, כיון שהוא
מדרבנן, וע"כ אין חוששים בחומרת
איסור חמץ היכא שהוא מן התורה, ומ"מ
בארנו לעיל שבעיקר זה נוגע להחומרות
שנובעים מדרבנן ולא מן התורה, שכן
התורה יש ביטול וכל איסור חמץ במשהו
הוא נובע מכח איסורים וחומרות דרבנן,
ולענין זה אנו סומכין ששורש האיסור
הוא משום היצר הרע שמרומז בו, וכיון
שכן באחרון של פסח, שיש איבוד ביצר
הרע מקילין בחלק זה.

השייכות בין ז' של פסח לקרי"ס
והנה מצינו מחל' ראשונים ביו"ט דשביעי
של פסח מהו יסוד דינה ועל איזה
ענין קבועה, דהנה איתא בגמ' מגילה (דף
לא) ביו"ט האחרון קורין ויהי בשלח
פרעה, ומפטירין וידבר דוד, ופירש"י
שם: ויהי בשלח פרעה - לפי שביום
שביעי של פסח אמרו שירה על הים.
ומפטירין וידבר דוד - שהיא שירה
כמותה, ומדבר בה מיציאת מצרים עלה
עשן באפו וגו' וישלח חציו ויפיצם"
עכ"ל. וכן הוא בכמה ראשונים.

ומשמע מבואר מדברי המגן אברהם
כביאור הנ"ל, שכתב שבמיוחד
לא החמירו בענין איסור חמץ במשהו,
והרי כל דברי הרדב"ז הוא בא לבאר
בעיקר הקושי מהו הטעם שחמץ אסור

אמנם בחינוך (פרשת אמור מצוה רע"ז ומצוה
ש) כתב שיו"ט הראשון ויו"ט
האחרון דכרגל אחד הם חשובים, ומבואר
שאינן כאן ענין בפנ"ע של שירה. אמנם

יש לדון גם בדברי רש"י שביאר רק הטעם שקורין פרשת קרי"ס אמנם אין עיקר המקראי קודש בא בשביל זה, אמנם ע"י בספורנו בפרשת אמור ובספר הבתים שכתבו להדיא שקביעות היו"ט הוא משום קרי"ס עיי"ש.

באחרון של פסח אם היו"ט הוא לענין קרי"ס או לא

והנה נראה לדון בגדר אחרון של פסח, אם הוא הוקבע והארת היום הוא מקרי"ס או לא. דדבר זה תלוי במחל' ראשונים בסוכה. דנחלקו הראשונים בריש פרק לולב הגזול לענין פסולי לולב דפסול ביום ראשון האם מספק דיו"ט שני אסור ג"כ או לא.

ובשו"ע הרב בסוף הלכות לולב (סי' תרמ"ט ס' כא) ביאר בזה מחל' ראשונים אם הפסולים שנאמרו ביום הראשון נאמרו גם ביו"ט שני משום ספיקא דיומא מדרבנן, וז"ל: "כל הפסולין ביום ראשון וכשרים מיום שני ואילך היינו בארץ ישראל שיום שני הוא חול המועד, ובחוץ לארץ שעושין יום טוב שני ימים, יש אומרים שכל הפסולין הנוהגין בראשון מן התורה נוהגין ביום טוב שני מדברי סופרים, דכיון שתקנו יום טוב שני מפני הספק שמא הוא יום טוב ראשון, א"כ צריך לנהוג בו מחמת הספק כל החומרות של יום טוב הראשון. ויש אומרים כיון

שאנו בקיאים בקביעות החודש, ויודעין אנו שהשני הוא חול ואין אנו נוהגין בו קודש אלא שלא לזלזל במנהג אבותינו שהיו בזמן שמקדשין על פי הראיה, שאז לא היה הדבר תלוי בידיעת חשבון קביעות החדשים, ואין אנו מצווים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום, ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביום טוב שני כמו ביום טוב הראשון. אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום בלבד, כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד, ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביום טוב שני אין כאן זלזול ליום טוב השני כלל, כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל, שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב, אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון עכ"ל.

ולפי"ז יש לדון דהרי בקביעות היו"ט של שביעי של פסח, מן התורה לא נאמר שיש לזה קשר דהוא משום שהוא היו"ט של קרי"ס, ועצם קדושת היו"ט בא מכח קדושת יו"ט בלחוד, וכל מעלת הענין של שביעי של פסח וקשר זה לקיר"ס הוא מהמדרשים, וכיון שכן כיון דהוא אינו שייך לעצם המקראי קודש שוב לענין זה לא נאמר ההלכה דספיקא דיומא עכ"פ להני ראשונים ונמצא דדבר זה תלוי במחל' ראשונים^א.

א. איתא בגמ' (ע"ז דף ה: ובחולין דף פג:) דיש ד' פרקים בשנה שהמוכר בהמה לחבירו צריך לומר לו את אמה מכרתי לשחוט, או את בתה מכרתי לשחוט, כיון שמסתבר שהלוקח באותם הימים רוצה לשוחטה באותו היום, וע"כ צריך לומר ללוקח אם מכר גם את האם, והוא בכדי שלא יעבור על איסור

אמנם יש"ל דדבר זה תלוי במחל' ראשונים למה שביעי של פסח נתקדש באיסור מלאכה, וכיון דכתבו כמה ראשונים [עי' באברבנאל, וכן באור החיים הק'] שהוא מחמת קרי"ס, הרי שדבר זה שייך לקדושת היו"ט, אמנם יעוין במשך חכמה בזה.

הפטרה דאחרון של פסח, וסעודה באחרון של פסח דמרמז לאחרית הימים

הנה בהפטרה דאחרון של פסח, קוראין נבואת ישעיה על ימות המשיח, ובסוף אומרים הפסוקים שאומרים בהבדלה 'הנה קל ישועתי וכו' ושאבתם מים בששון' ופסוקים אלו אומרים בכל מוצ"ש, אמנם יש להבין למה אומרים גם הפסוק 'ליהודים היתה אורה ושמחה ויקר' שהוא פסוק על ישועת פורים, ונראה דהביאור בזה [כמו שבארנו ביחלק

שלל עניני פורים באריכות] שהיו"ט של פורים הוא היו"ט דלעתיד לבוא, והוא הגילוי על החושך שעתיד להיות אור, וע"כ ביחד עם פסוקים אלו אומרים גם הפסוק שהוא שייך לפורים.

והנה יצחק אבינו נולד ביום ראשון בפסח (גמ' ר"ה דף יא) ונמצא דאחרון של פסח הוא יום מילתו של יצחק וכתוב בסעודת ברית המילה של יצחק 'ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל' וגו', שהוא סעודת 'ברית מילה' וכדאיתא בפרקי דר"א והובא בתוס' שבת (דף קל). והר"ב ממזיעבוז' אמר רמז לסעודת פורים ביום 'הגמל' שהוא ג"כ אותיות מגלה, והנראה דבסעודה האחרון של פסח והיינו בחו"ל, מרמז על הזמן העתיד לגאולה, והוא הרמז לסעודת פורים התקוה לאחרית הימים.



שחיתת אותו ואת בנו ביום אחד. והוא אחרון של חג בסוכות, אמנם לא מצינו כן בשביעי של פסח. וצ"ב מה הטעם דשביעי של פסח לא, ובתוס' פסחים (קב) מבואר דכיון דאחרון של סוכות חלוק כרגל בפנ"ע, ע"כ הסעודה בו היא יותר גדולה, משא"כ בשביעי של פסח דאינו כן. ולפי הנ"ל יש"ל ביותר דאינו רק דאחרון של פסח חלוק כרגל בפנ"ע, דיש לדון האם בני אדם מבינים כל השינויים האלו, אלא שבעצם היו"ט היא חלוקה דכל שבעת הימים הוא בסוכה, ובאחרון הוא בבית, וכיון שכן יש כאן התחדשות של יו"ט חדש, משא"כ בשביעי של פסח, ובפרט אם שביעי של פסח מן התורה לא הוקבע אפילו כדבר נוסף משאר הימים, ואולי יש לכוון זה בדברי תוס' דזהו העומק לענין דחלוק האחרון של פסח ומשום הכי יש בו ריבוי מאכלים משביעי של פסח.

סימן שי"ח בענין נעילת החג

חובת סעודה שלישית וחובת מלוה מלכה
במוצאי יו"ט ובהנהגת הגר"א בנעילת
החג

במעשה רב מהגר"א כתב (אות קפ"ה) וז"ל
שבעת ימים תאכל מצות כל
שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא
לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה
לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה
מדאורייתא הוא וכן פירשו, י"ט א"צ
אות, פסח במצה, סוכות בסוכה, ועוד
כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות
אכילת מצה כל שבעה, וביו"ט אחרון
היה אוכל סעודה שלישית אף על פי
שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר י"ט
מפני חביבות מצות אכילת מצה, שזמנו
הולך לו" עכ"ל.

והנה הגר"א היה נוהג כן רק בפסח
לאכול סעודה שלישית, מפני
חשיבות המצה, ולפום ריהטא צריך להבין
מה השייכות לסעודה שלישית, וכי זה
סיבה לחייב עוד סעודה, ואולי הלשון
היה צריך להיות והיה אוכל מצה, אמנם
משמע מזה דמכח חשיבות המצה, זהו
סיבה לקבוע לאכול סעודה שלישית
והעירוני לזה, ומ"מ עדיין צריך לבאר
עוד בזה.

ומשום הכי נראה לישב קושיא גדולה,
דהנה לפי ההבנה הפשוטה בדברי
הגר"א נראה שהיה אוכל המצה בכדי

לקיים עוד מצוה ועוד מצוה, אמנם
ישל"ע בזה טובא, ראשית, למה לא
שמענו מהנהגתו בכל שבעת ימי החג
שיהיה מדקדק לאכול עוד ועוד מצות,
ויותר מזה, הרי באחרון של פסח הוא
רק מצוה מדרבנן, וכיון שכן הרי בשביעי
של פסח, לכאורה היה ענין ביותר לעשות
כן, בכדי לקיים מצוה מן התורה.

והנראה בזה דהנה כתב המחבר בהלכות
יו"ט (סי' תקכ"ט ב): ולא נהגו
לעשות 'סעודה שלישית' ביו"ט. [וכן אין
חיוב סעודת "מלוה מלכה" במוצאי"ט
וכן מנהג העולם] אך בסידור יעב"ץ (פסח
יום ראשון) כתב שהעיקר הוא כדברי
הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט ופ"ו מהל' יום
טוב הי"ט) שיש חיוב סעודה ג' גם ביום
טוב. וכן היה נוהג החזו"א וגם היה
נוהג לאכול סעודת מלוה מלכה, והנה
הטעם שאין סעודת מלוה מלכה נראה
פשוט, דיו"ט לא איקרי "מלכה", וענין
מלוה מלכה במוצ"ש הוא ללוות את
הנפש יתירה שמקבל כל יהודי בשב"ק,
וכדאיתא בשע"ת (סי' ש') בשם כתבי
האר"י דאין הנפש יתירה הולכת עד אחר
סעודת מלוה מלכה. משא"כ ביום טוב
ליכא נשמה יתירה וכמו שהכריעו התוס'
וכל הראשונים (פסחים ק"ב ע"ב וביצה ל"ג
ע"ב) ודלא כהרשב"ם בפסחים שם דאיכא
נשמה יתירה ביום טוב.

שהוא המלוה המלכה דהיינו הכלה שהיא המצה במיוחד, ויש בכאן קיום סעודה שלישית וכן קצת קיום המלוה מלכה קצת בזה, וכל הסעודה הוא בדומה ליו"ט של שמיני עצרת שהוא כדי להוסיף עוד יום ליו"ט.

והנה נראה שיש כאן עוד חידוש לפי מה שנתבאר שלדעת הגר"א היה כאן קיום של סעודה שלישית שיש גם צד קולא. דהנה כתב המג"א (סי' תרכ"ט, ה) דבסעודת יום טוב נוהגים להוסיף תבשיל נוסף על של שבת: הואיל ואין סועדים סעודה שלישית ביום טוב כפי שסועדים בשבת, לכן נוהגים להוסיף תבשיל נוסף שיחשב במקום סעודה שלישית (מגן אברהם שם בשם הכלבו). ולפי זה יש לדון שלא יהיה צריך להוסיף תבשיל כיון שיש בזה קיום של סעודות.

אמנם נראה הכוונה בכאן, שהרי בער"פ יש איסור אכילת מצה משום בועל ארוסתו, וכדאיתא בירושלמי והכוונה מבואר בראשונים שאין זה רק משל ומליצה בעלמא, אלא שיש כאן נשואין, ואף מצינו בראשונים שמנו את השבע ברכות שיש בליל הסדר קודם אכילת המצה כדי להתיר האכילה, שלא יהיה כ'כלה בלא ברכה', והנה לפי הגר"א שנוהג מצות המצה כל שבעה, הפירוש הוא שאותו נשואין לא פקע כל ז', ומשום הכי נראה דהכוונה כאן לא היה סתם רק בכדי לאכול מצה, שלענין זה יש לדון טובא א', איך בכלל נמדד דבר זה, והאם יש מעלה לאכול עוד עוד, או שהעיקר לקבוע אלו ימים באכילת מצה, ובדומה לספק של המשנ"ב בהלכות סוכה (סי' תרכ"ט) עיי"ש, וכן לא דקדק בזה בשביעי של פסח, אלא רק בגמר היו"ט

סימן שי"ט

עוד בענין נעילת החג

דהנה כתב התרגום יונתן (שמות יב, יח) על שם שנאמר "עד יום האחד ועשרים לחודש בערב", ותרגם יונתן בן עוזיאל: "עד יומא דעשרין וחד לירחא, ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע". והדברים צ"ב מה הענין בדבריו לאכול במיוחד חמץ, [ועי' ברמ"א (סי' רצ"ו ס"ב) שבמוצאי שביעי של פסח יש שנוהגין

עומק ההנהגה לאחר החג בפסח לענין חמץ, ובסוכות לענין סוכה
הנה מצינו כמה ביאורים במה שנקרא זה נעילת החג, והנראה לבאר ענין חדש שהלשון נעילה הוא שסוגרים החג, והגם שבכל חג לוקחים את ההארות כידוע, אמנם יש כאן גם ענין של נעילה ואבאר.

יחלק

עוד בענין נעילת החג

שלל

תשז

להבדיל על בירה שכר, ולא על היין, והטעם לזה הוא משום שהואיל ובמשך ימי החג לא שתו בירה, שהיא חמץ, ולהנ"ל יש קצת מקור].

והנראה בזה בהקדם עוד מקום בתרגום יונתן שרואין ענין זה, דהנה כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל (פרשת פינחס) על הפסוק "עצרת תהיה לכם" דהיינו שילך מהסוכה לביתו וזה הוא העצירה, וא"כ מבואר שעיקרו של היום מחייב יציאה מהסוכה, [ויש להטעים זה דהוא אזיל לשיטתיה שבפרשת אמור כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק 'בסוכות תשבו שבעת ימים', שבכל פעם שנכנס לסוכה יברך ברכת 'לישב בסוכה', וע"ע ברא"ש בסוכה (דף מ"ו) שהביא פלוגתת ראשונים אימתי מברכין ושיטת בעל העיטור הוא שמברכין בכניסה בלבד, ואנו פוסקים שמברכים רק באכילה] אמנם לפי התרגום יונתן כאן יתכן שזכינו להבנה יתירה שאינו יסוד במיוחד רק לגבי סוכות, וכפי כל הביאורים שהוא הפקעה של סוכות, אלא שכסדר יש בכאן עבודה של יציאה, וזה שייך הן בסוכות והן אחר פסח. אמנם שם הפירוש הוא מכח מה דכתיב 'עצרת', אמנם כאן הרי לא כתיב שום דבר ועדיין צ"ב. [ועי' עוד במש"כ לגבי שביעי של פסח לענין אם הוא הפקעה של הימים הקודמים או לא].

ומצינו כמה מקורות להפקעת החג

ויש להקדים לפני שנבאר ענין זה דיש להביא עוד ב' מקורות לענין אלו

שיש בכאן הפקעה של הדבר, הן בסוכות מהסוכה, והן בפסח מאכילת מצה, שאדרבה אוכלין חמץ.

דהנה כתב בדרכי משה (סי' תרס"ט) הביא מהמהרי"ל (הל' חג הסוכות ח') שכתב יש מקומות שנהגו שהקטנים סותרים הסוכה ומבעירים אותם בשמחת תורה, ונותנים טעם להיתר זה, ובאמת צ"ב רב במנהג זה, מה הענין בזה לסתור הסוכה, דהרי לכאורה הוי בזיון לסוכה, ואפילו אם נאמר שמעיקר הדין מותר לקטנים לסתור הסוכה, אבל אינו מובן למה לנהוג כן, וביותר שהרי זה נראה בזיון למצות סוכה, וצ"ב. ועי' עוד בלבוש בסי' הנ"ל, לאחר שהביא כל הסדר מה דעושין כליל שמחת תורה, כתב שם והולכין לבתיהם לשלום ופונים מהסוכה ואוכלין בבית. וצ"ב מהו דכתב כאן דפונים מסוכה.

ומצינו עוד הנהגה במיוחד בענין זה שהיה נראה כקצת בזיון בסיום המצוה, במשנה בסוכה (דף מה) במה שהיו נוהגין לאחר מצות נטילת הלולב בהושענה רבה, שהיו שומטין הלולב וזורקין האתרוגין וכו', והכל צ"ב מה הענין בזה.

ונראה להביא עוד מקור לענין זה, דהרי רואים מדברי התרגום יונתן בפסח לאכול חמץ אחר פסח, ובסוכות ליכנס לביתו, ובמהרי"ל כתב אף יותר בזה דיש לסתור הסוכה, ובלבוש כתב להיות פונים מהסוכה לבתיהם, והכל צ"ב.

ומצינו עוד מראה מקום לזה, דהנה איתא בגמ' (תענית דף לא) ו' טעמים מהי

השמחה של ט"ו באב, ובטעם א' אמרו שהוא יום שפסקו מלכרות עצים למערכה רבי אליעזר הגדול אומר: מחמשה עשר באב ואילך תשש כוחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה יום תבר מגל. מכאן ואילך, דמוסיף - יוסיף, ודלא מוסיף ויש לדקדק מה הפירוש 'יום תבר מגל', וברש"י שם (ד"ה יום תבר) פירש שבירת הגרון, שפסק החוטב מלחטוב עצים. הרי שהיו שוברים המגל, ומה הענין בזה.

בסיום הדבר ענין השבירה היא ששוב לא צריכים לזה

ובהכרח שבעת שיש סיום הדבר, יש בזה ענין ששוברים ששוב לא צריכים לזה, ובזה לענין סוכות יש"ל פשוט שהוא ממש דוגמא לדבר זה, שאת כל ההגנה של הסוכה והמעלות הסוכה לא צריכים יותר, אלא יכול האדם ליכנס לביתו וגם שהוא בלימוד התורה בדומה לשם, אמנם גם בפסח דע"פ הזוהר כל האיסור החמור בחמץ הוא משום שהוא דומה ליצר הרע, אמנם עכשיו כבר יש סיום על דבר זה.

והנראה לבאר עוד בעצם הענין של הסתלקות החג בגילוי הדבר על ידי אכילת חמץ, ועל ידי כניסה לביתו, ושבירת המגל ביו"ט דט"ו באב, ומנהג ההדלקה של מדורת הסוכה, דהנה בפרשת ויצא, מובא שיעקב אבינו גלל האבן מעל פי הבאר, וכתב הרמב"ן שם שזה מרמז לג' רגלים, ובזמני

יו"ט ששואבין מרוח הקודש, וז"ל: 'כי הבאר ירמוז לבית המקדש, וג' עדרי צאן עולי שלשה רגלים, כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים, שמשם היו שואבין רוח הקדש, או שירמוז כי מציון תצא תורה (ישעיה ב ג) שנמשלה למים (ב"ק יז א), ודבר ה' מירושלים. ונאספו שמה כל העדרים, באים מלבא חמת עד נחל מצרים (מ"א ח, סה). וגללו את האבן והשקו, שמשם היו שואבין רוח הקודש. והשיבו את האבן, מונח לרגל הבא' עכ"ל.

ונראה לדקדק דיוק נפלא מדברי הרמב"ן, [ובאמת הדיוק אינו מהרמב"ן אלא הוא מפורש במדרש רבה, דנתיבא במד"ר כמה מהלכים על ענין הרמז של ג' עדרי צאן ועוד, ועל כולם בא הביאור לענין שהאבן הוא חוזר להיות מונח], שהרי מבואר שביו"ט הוא הזמן שאיבה, אבל גם בלימוד שם מבואר שהיו מחזירים האבן למקומו, וז"ל הרמב"ן: 'והשיבו את האבן, מונח לרגל הבא'.

ולפי"ז אולי זהו הביאור בכל המקומות שאנו רואין ביטול הדבר, דהיינו שהגם שכידוע כל היו"ט אינו עוברים, אלא שאנו לוקחים עמנו את כל הארות החג, אמנם בהנהגת החג יש בכאן הפסק, וזה הכוונה שמניחים האבן בחזרה על הבאר, וזהו מה דאוכלים חמץ, ונכנסים לבית, ושורפין הסוכה, ושוברין המגל ביו"ט דט"ו באב. ובאמת שילבנו כל הדברים ביחד, אם כי יש מקום להאריך בכל אחד ואחד בפני עצמו מהו ענינו המיוחד לו, ומכל מקום נראה שיש גם

יחלק

בענין הבדלה במוצאי יו"ט

שלל

תשט

ללמוד מכולם עוד ענין אחד, שמצטרפים כל הענינים ביחד, ותן לחכם ויחכם עוד, כי קצרתי הרבה בענינים אלו^א. ולשם זה העבודה בנעילת החג היא להכיר שזכינו לשאוב מהבאר מים חיים

שבמשך כל החג היה נפתח לנו לשאוב 'ושאבתם מים מששון' שהוא לא רק בסוכות אלא גם בכל החג, ועכשיו אנו צריכין לסגור זה, ולשמור את זה לחג הבא וזהו הנעילת החג שיש כאן.



סימן שי"ב

בענין הבדלה במוצאי יו"ט

בערב^ב, ותרגם יונתן בן עוזיאל: "עד יומא דעשרין וחד לירחא, ברמשא דעשרין ותרין תיכלון חמיע".

והנה נראה לדון שדברי הרמ"א הם נאמרו במיוחד לענין הבדלה שניכר ההבדלה בחמץ, אמנם דבר זה ג"כ הוא תלוי במחל' דלפי מה שכתב המג"א (סי' תפ"א, א) שאין צריך הבדלה לאכול חמץ, כיון דההבדלה היא באה רק להיתר של עשיית מלאכה בלבד, ולא להתיר איסור חמץ בפסח, אמנם יש"ל

בדברי התרגום יונתן שיאכל חמץ במוצאי פסח

הנה כתב הרמ"א (סי' רצ"ו, ב) שבמוצאי שביעי של פסח יש שנוהגין להבדיל על בירה שכר, ולא על היין, והטעם לזה הוא משום שהואיל ובמשך ימי החג לא שתו בירה, שהיא חמץ, הרי שכעת היא חביבה יותר מן היין, ויש לברך על החביב יותר. והאחרונים הביא סיוע לזה מדברי התרגום יונתן (שמות יב, יח) על הפסוק "עד יום האחד ועשרים לחודש

א. ומכל מקום הגם ששילבנו את פסח וסוכות לענין הנ"ל להיות מונח לרגל הבא, וגם המקור מט"ו באב לענין שבירת המגל מכל מקום במיוחד בסוכות מצינו דבר זה, והוא בביטול הסוכה ושריפת הסוכה, וז"ל: והנה שלשה עדרי צאן, אלו שלשה רגלים, כי מן הבאר ההיא ישקו, שמשם היו שואבים רוח הקודש, והאבן גדולה, זו שמחת בית השואבה, א"ר הושעיא למה היו קוראים אותו בית השואבה שמשם היו שואבים רוח הקודש, ונאספו שמה כל העדרים, באים מלבוא חמת ועד נחל מצרים, וגללו את האבן וגו', שמשם היו שואבים רוח הקודש, והשיבו את האבן, מונח לרגל הבא. הרי הגם שמפורש במדרש שנכלל בזה הבאר כל הג' רגלים אמנם זהו נדרש במיוחד בשאיבת המים לענין שמחת בית השואבה, ולפי"ז הרי לאחר סוכות בא מחייב ביותר משאר המועדים לענין להניח האבן לרגל הבא, וע"כ מצינו הענין בסוכות ביותר והגם שכפי שבארנו הדברים הם שייכים גם בפסח, וגם המקור מט"ו באב לענין זה.

דמכל מקום הוא חביב עליו, שהרי אסור לאכול מאחר שיש חובת הבדלה, ובזמן שקודם לזה לא היה אפשר לו לאכול חמץ, ואם אכל בסעודה יש"ל דלפי המג"א עדיין יהיה אסור כיון שעכ"פ יש תוספת יו"ט ועיין בזה.

אמנם לכאורה מדברי המג"א מבואר שמותר לאכול חמץ אף קודם הבדלה, ויש"ל דמ"מ הוא חביב עליו שהרי במשך כל שבעת הימים לא היה יכול לאכול חמץ, ונמצא שיסוד זה שהוא חביב עליו הוא לא בגלל שבהכי נקבעת הבדלה יותר בבירה מאשר ביי"ן, וכן נראה מוכח מדברי הביאור הלכה שם שדן, שהשווה החביב כאן למי שחביב עליו בירה.

אמנם בעיקר דברי התרגום יונתן יש להוסיף שהוא אזיל לטעמיה לענין סוכות שכתב בתרגום יונתן בן עוזיאל (פרשת פינחס) על הפסוק "עצרת תהיה לכם" דהיינו שילך מהסוכה לביתו וזה הוא העצירה, וא"כ מבואר שעיקרו של היום מחייב את היציאה מהסוכה, [ויש להטעים זה שהוא אזיל לשיטתיה שבפרשת אמור כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק בסוכות תשבו שבעת ימים, שבכל פעם שנכנס לסוכה יברך ברכת לישב בסוכה, וע"ע ברא"ש (דף מ"ו) שהביא פלוגתת ראשונים אימתי מברכין ושיטת בעל העיטור הוא שמברכין בכניסה בלבד, אלא שאנו פוסקים שמברכים רק באכילה] אמנם לפי התרגום יונתן כאן יתכן שזכינו להבנה יתירה שאין זה יסוד במיוחד

לגבי סוכות, וכפי כל הביאורים שהוא הפקעה של סוכות, אלא דכסדר יש כאן את העבודה של היציאה מהחג, וזה שייך בין בסוכות ובין לאחר הפסח ועיין בזה. אמנם שם הפירוש הוא מכח מה דכתיב עצרת, וכאן הרי לא כתיב שום דבר ועדיין צ"ב. [ועי' עוד בשביעי של פסח, במה שכתב לענין אם הוא הפקעה של הימים הקודמים או לא].

בחילוק המנהגים במוצאי פסח לאכול חמץ בדוקא, ולענין אם באכילת מצה יש איסור בל תוסיף

במעשה רב מהגר"א כתב (אות קפ"ה) וז"ל במוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ, וצריך ביאור מה הענין בזה, דלכאורה הכל היא המשך למה שהובא שם שגם היה נזהר שלא לאכול מצה אחר הפסח, וכן יש לצדד שהוא חשש משום בל תוסיף, ועכ"פ היה לו ענין במיוחד כן לאכול חמץ, והנה העולם נוהגים שכבר מחכים למוצאי יו"ט לחמץ, ולהנ"ל באמת זה נראה נכון, שזהו הוראה שכל אכילתנו במשך שבעת הימים היה רק לשם מצוה.

והנה הכי איתא במהרי"ל (הלכות מאכלות אסורות בפסח אות לב) "במוצאי פסח בלילה לא היה שום חמץ בבית מהר"ש ולא חשו ואכלו מצה". הרי להדיא שהיה זה בדיעבד, אמנם משמע שהוא בא להתיר משום בל תוסיף, ולומר שלא חששו לזה, ולענין זה צריך לבאר למה

יחלק

בענין הבדלה במוצאי יו"ט

שלל

תשיא

באמת אין איסור בל תוסיף באכילת מצה
כמו בסוכה בשמיני. ועוד יש לדקדק
שעכ"פ המהרי"ל לא הקפיד כמו הגר"א
שהרי בודאי היה אפשר לו למצוא חמץ
אלא רק שלא היה לו חמץ והחידוש היה
שאכל מצה, אמנם לדעת הגר"א היה
מקום להשתדל דוקא שיהיה לו חמץ,
ועיין בזה.



אחר
החג

סימן שכ"א

בענין איסרו חג

איך שיוצאים מהיו"ט כך מקבלים היו"ט, דהיינו אם היציאה מהמקוה הוא הטהרה הרי צריך להיות כאן יציאה, והרי היציאה שלו צריך להיות שייך לזה שהיה במקוה, ואם במוצאי יו"ט הוא שכח שהוא היה במקוה ואינו יוצא מהמקוה ואם כל הטהרה שהיה לו הרי חסר לו הטהרה, וע"כ יש מחייב במיוחד ובפרט בימי פסח שהיה העבודה על ביטול היצר הרע, לצאת בטהרה בלי חציצה, והיינו לקבל הארת הימים ובאופן זה הוא יוצא מהמקוה וחל עליו הטהרת הרגל ובפרט הטהרה מגיעול היצר הרע.

בדברי החת"ס מצינו עוד מחייב גדול בעבודתינו אחר יו"ט ובפרט בימי הפסח

כתב החת"ס בתורת משה (פרשת אחרי מות, ובשנה מעוברת קורין זה אחר פסח) לבאר מה הטעם שאחר שהכ"ג הלך לקודש הקדשים שהיה מחייב טבילה בשביל תוספת קדושת ומוזה שהחליף הבגדים

כפי שיעור יציאתו מהיו"ט במדה זו חל עליו טהרת היו"ט

כתב הארץ צבי (פסח תרפ"ו) וז"ל: 'מה ששמחים אחר יו"ט יש לבאר, דהוא כעין מה שכתב הכסף משנה (פ"ו אבות הטומאה ה"ז) דמקוה מטהר אף ביציאתו מן המקוה עיי"ש א, כן הוא גם ביו"ט, דאיתא בגמ' (ר"ה דף טז, ב) 'חייב אדם לטהר עצמו ברגל' ופירש רש"י: עם הרגל. א"כ הרגל הוא כמקוה טהרה, בפרט שמבערין החמץ, היינו את היצר הרע, והוא ביטול ע"ז כדאיתא בשבת (קה) ומפורש בע"ז (נב) דביטול ע"ז היינו טבילת מקוה מטהר רק בקצתו, עכ"ל.

נראה לפי דבריו ללמוד מכאן מחייב גדול, שכידוע שגור בפי העולם לומר אחר יציאתו מן היו"ט שלא עבר היו"ט ורק שלוקחים עמו היו"ט "מען נעמעט מיר די יו"ט" אמנם נראה דלפי דבריו יש לנו מחייב פי כמה מזה והוא

א. עי' רש"ש נדרים דף עא ד"ה מציל, שכתב על זה שזהו פלא, ועי' עוד באבני נזר (חור"מ סי' עב) שהקשה 'ועיקר דינו של הכ"מ ג"כ תמוה גדולה דקרא כתיב ורחץ במים, הרחיצה מטהרת ולא העליה, ובעצם ענין טבילת במקוה וטהרתה עי' עוד בשם משמואל פרשת שלח תרע"ד, וז"ל שם משמואל (במדבר פרשת שלח שנה תרע"ד): הא למה זה דומה למקוה טהרה שאמרנו כבר שהמים הם מקום טהרה ואין מציאות לטומאה במים, ע"כ כשאדם טמא נכנס למים בהכרח הטומאה פורחת ממנו, אבל שרץ או נבילה שהטומאה בעצמם ולא רחופה מלמעלה לבד אין מועילה להם טבילה. כן נמי ישראל שהעצם טהור והטומאה היתה רק רוחפת עליהם מבחוץ כשנתגלתה האלקות פרחת הטומאה והלכה לה. עכ"ל, וישל"ע מזה שהטהרה הוא בתוך עצם המקוה לפי דבריו, ועיין בכל זה.

מבגדי זהב לבגדי לבן, אמנם הכ"ג צריך לטבול עוד הפעם ביציאתו בעת שמחליף הבגדים ללבוש בגדי הזהב וביאור החת"ס (כג - כד) וז"ל: "ופשט את בגדי הבר וגו'. ורחץ וגו'. יש להתיישב בטעם הטבילה מקדושה חמורה לקדושה קלה, הלא מבגדי לבן לבגדי זהב הוה כמחמור לקל ממנו. וי"ל דלאחר שנתקדש אדם בקדושה יתירה אז אח"כ ע"י מצותיו ותורתו אפי' מצות הפשוטי מתעלים ומתקדשים ביתר שאת, ע"כ אחר שנתקדש בבגדי לבן ועבודת פנים, אז עבודתו בבגדי זהב אעפ"י שעובד בחוץ וקרבות פשוטים הרגילים ושכיחים, מ"מ הם מתעלים ביתר שאת שנעשים עתה

ע"י קדוש עליון כזה, ע"כ צריך טבילה לעילוי קדושה".

הרי לנו מדברי החת"ס שמאחר שעובר על האדם קדושה יתירה בעת כניסתו לפני ולפנים, שוב ביציאתו בעת שהוא לובש הבגדי חול, הם מתעלים וצריך לטבול לתוספת קדושה, נולפי האמור הרי יש מחייב לפי החת"ס לטבול לאחר החג בכדי לקבל התוספת קדושה שיש עכשיו בעבודתו בחוץ], עכ"פ הלימוד הוא נפלא והמחייב הוא נפלא איך לגשת לעבודת החוץ אחר שזכינו לזמן קציר לעשות עבודתו בפנים. ועי' בהמשך דברינו לענין העבודה באכילת חמץ ועסק בעולם הגשמי אחר הפסח.



סימן שכ"ב

העבודה אחר פסח באכילת חמץ

בביאור השפת אמת שעבודת ה' אינו מתנגד ליצר הרע ומשום הכי אוכלין חמץ כל השנה המרמז ליצר הרע

משום דזה מרמז על היצר הרע, ולכך החמירו בו ביותר].

והנה בזה הק' דאם חמץ אסור משום דהוא מרמז ליצר הרע א"כ למה אוכלין חמץ בכל השנה.

והנראה לומר בזה בהקדם דברי הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ח) שכתב וזה לשונו: וענין החימוץ שהוא דבר טבעי בלחם לשהיה קל העיכול וטוב הטעם... אמנם לזמן מיוחד ומשוער הוצרכו ישראל

ידוע מה דאיתא בזה דאיסור חמץ הוא משום דהוא מרמז ליצר הרע, ומשום הכי אסור במשהו וכל החומרא יתירה שיש באיסור חמץ [ואף הרדב"ז כ' לאחר כל האריכות בענין איסור ב"י ותשביתו דאין לו שום עצה אחרת לפרש כל הדינים והחומרות שיש בחמץ, שזהו רק מחמת דברי הזוהר דשורש איסור חמץ הוא

יחלק

מנהגים בשבת אחר פסח

שלל

תשיז

להמנע מן החמץ וליזון מהמצה, להיות ממעטים בעצמם כח היצה"ר והנטיה החומרית, ואולם שיזונו כך תמיד אי אפשר כיון שאין זה הנרצה בעוה"ז, כי אם הימים השמורים לזה ראוי שישמרו זה הענין, שעל ידי זה יעמדו במדרגה הראויה להם, ע"כ.

ויעוין עוד בשפת אמת בפרשת מצורע (תרל"ב) שכתב וז"ל: "במד' מצורע מוציא רע כו'. כי מה שנתן הש"י יצה"ר ג"כ לאדם כמו שהוא בכלל אינו מתנגד

לעבודת הש"י כמ"ש בשני יצריך כו'. רק המוציאו מן הכלל. ואפשר שהשני צפרים חיות טהורות רומזים על ב' יצרים שכמו שנתנם הש"י הם טהורות כמ"ש נשמה שנתת בי טהורה כו'. א"כ יש די טהרה תוך האדם ורק שלא יוציא שום דבר משורשו כנ"ל עכ"ל. ולפי דברי השפת אמת מבואר הדבר דנקודת היצר הרע אינו מתנגד לעבודת ה', ורק בפסח היה צריך לזמן מיוחד להיות מנותק לגמרי מדבר זה.

סימן שכ"ג

מנהגים בשבת אחר פסח

במנהג לנקוב החלות במפתח

מנהג ישראל מימי קדמונים לנקוב את החלות בשבת שלאחר פסח במפתח, ומנהג ישראל תורה וצריך ליתן בו טעם. [ומנהג זה הובא באמרי פנחס רח"צ, ובאוהב ישראל ליקוטים חדשים פ' שמיני, ישמח ישראל תזריע. עטרת יהושע שבת אחרי פסח. ספר מטעמים

פסח אות לא. טעמי המנהגים תקצ"ו ואילך. ועוד].

והנה אצל הנוהגים בזה - מצינו ג' אופנים בהמנהג, יש נוהגין לנקוב החלות עם מפתח^א, ויש נוהגין להניח מפתח בתוך החלה, ויש נוהגין ללוש החלה בצורת מפתח וכדומה. [ויש שקראו לזה 'שבת געלע מצות' וכדומה, ועשו

א. ובאמת ישל"ע בזה דאיך זה נקרא שלם, דהרי באופן זה לכאור' מבטל השלימות, והנה איתא בגמ' פסחים (קטו) דמצה נקרא לחם עוני, ונחלקו הראשונים בדין הפרוסה, ודעת הרי"ף דכיון דהלחם נקבע כלחם עוני, ע"כ לא נאמר דין לחם משנה, ולא צריך להיות שלימה עיי"ש. והנה איתא באמרי פינחס (שער ד' אות רחצ') 'עושיין אחר הפסח כעין מצות וכו' ורמז למצות הנאכלות לפסח שני, ומנקבין במפתח רמז דתרעין פתיחין עד פסח שני. ומבואר מדבריו דהלחם אחר פסח הוא כדוגמת המצה לרמז על פסח שני, ולפי האמור גם בפסח שני הרי נאמר ההלכה דלחם עוני וע"כ גם לזכר זה הוא אינו שלם לגמרי, הגם דבעיקרו זה שלם.

מצות צהובות בכמה אופנים, ומהם עם מפתח ג"כ].

כל הני ג' אופנים הם לסימן הג' אופנים לפי מה שביאר באוהב ישראל טעם המנהג

ובאוהב ישראל (ליקוטים חדשים פ' שמיני) כתב וז"ל: המנהג הוא מימים קדמונים לנקוב את החלות בשבת שלאחר פסח במפתחות. ונעשה על החלה צורת מפתח ומנהג ישראל תורה הוא וצריך טעם. וכו' טעם אחד על פי פשוטו כי הנה בעת הזאת כשאכלו ישראל מן המן, מהקרבת העומר ואילך לא אכלו עוד מן המן וכו' ומאז התחילו לאכול מתבואת הארץ והיו ישראל צריכין לפרנסה כי עד עתה היה להם המן. וזאת ידוע שלכל דבר יש שער. ומזה נשתרבה המנהג להיות עושין צורת מפתח על החלות לרמז שיפתח לנו ה' יתברך שערי פרנסה.

טעם הב' יש לומר, כי בעת ההוא סופרים אנו ספירה שבועה שבועות והם מ"ט יום על דרך סוד נ' שערי בינה. ואנחנו הולכים משער לשער ולכל שער יש מפתח וזהו שעושין צורת מפתח:

טעם הג' וכו' והנה שבת שלאחר פסח הוא תמיד בשבוע שניה שבספירה והשבוע הזאת הוא בחינת גבורה בחינת זהב, אך שהוא מנוקד בכסף נקודות פתח ומורה שנעשה פתח ושער להיות באים כל הברכות ולכל פתח ושער יש מפתח לכן עושין צורות מפתח על החלות, עכ"ד.

ובאוהב ישראל לשביעי של פסח כתב וז"ל: וי"ל ידוע מאמר חכמינו ז"ל (שהש"ר עה"פ שם) שה' יתברך מבקש מהכנסת ישראל פתחו לי כחודו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם. וידוע דהכנסת ישראל כלה קרואה בנעימה בחינת נוקבא. וגם נקראת בבחינת לחם. על דרך (בראשית לט, ו) כי אם הלחם אשר הוא אוכל. והנה ידוע דבפסח היו כל השערים ומוחין עילאין פתוחים ואחר כך ננעלו התרעין וצריכין אנו לפותחין. ולזה אנו מנקדין הלחמים הקדושים משבת זו במפתחות לרמז בזה שאנו פותחין מעט על ידי מצות שבת, עכ"ל.

והנה לפי הטעם ד' דהוא דאחר הפסח הפתח ננעל, וא"כ צריכין לפתוח, ולזה יש"ל דייקא המנהג לעשות מקודם החלה ושוב 'לנקד' במפתח דהיינו דאנו עושין מפתח חדש אחר פסח. [ודו"ק בלשונו בטעם זה דהביא המנהג בזה האופן משא"כ בפרשת שמיני לא הביא כן]. ואם הטעם הוא משום פרנסה בהני ימים דהם כמו שער, או כפי הטעם הב' דאנו בימי הספירה והולכין משער לשער, א"כ עצם המעלה הוא להיות צורת מפתח, וע"כ כל החלה נאפה באופן צורת מפתח. ועצם החלה הוא המפתח הוא השער, ע"כ כל החפצא של החלה היא בצורת מפתח. והנה הטעם שעושין חלה והמפתח נמצא בתוכו, יהיה לפי הטעם דכתב דשבת שלאחר פסח תמיד בשבוע השניה בספירה, והוא גבורה, עם כל זה הוא מנוקד בכסף, נקודת פתח עיי"ש. ולפי"ז בתוך עצם החלה יש חלק שבו מנוקד. ונמצא להפליא כל אחד מג'

יחלק

מנהגים בשבת אחר פסח

שלל

תשיט

מנהגים שייך לכל הג' טעמים דהובא באוהב ישראל וכמה יפה מנהג ישראל תורה ונהרא ונהרא ופשטיה.

נפק"מ באיזה חלה יעשה זה אם בחלת ליל שבת או בשל יום השבת

והנה הלכה פסוקה היא דכבוד יום עדיף על כבוד לילה (גמ' פסחים קה. ושו"ע סי' רע"א ד') וישל"ע במנהג בחלה זו על איזה יעשה האם בחלה של ליל שבת או של יום השבת דכבוד היום עדיף מכבוד לילה. והנה נראה דלפי הטעם הראשון שהוא לזכר לפרנסה זה שייך במיוחד לליל שבת, כפי מה דאיתא בזוהר פרשת יתרו מאמר דרב יצחק [והועתק ברוב זמירות שבת] דדיקא בליל שבת צריך לסדר הסעודה בפת בכדי שיתברך כל השבוע. משא"כ לפי שאר הטעמים נראה דאין ענין דייקא להקדים לליל שבת, ואדרבה כבוד היום עדיף.

איזה מפתח מניחים בתוך החלה

הנה מנהג העולם הוא דמניחין בחלה את המפתח של הבית. והנה נראה לדון דתלוי לפי הטעמים דלפי הטעם דזה מרמז על הבית ופרנסה זהו שייך לדבר זה במיוחד להמפתח של הבית. וכן לפי כל הטעמים שהוא שייך לשער, הרי עיקר השער ועיקר הפתח הוא בכניסת הבית. אמנם אם המפתח הוא בכדי 'לנקד' דהיינו שעיקר הנקודה הוא לעשות פתח, והמפתח הוא דבר דכל תכליתו הוא

לעשות כן, ע"כ לא צריך להיות דייקא מפתח הבית אלא כל כמה שהוא מפתח זה מספיק, ונראה עוד דאפילו אם אינו המפתח שלו מקיים את המנהג בענין זה.

עוד טעמים במנהג 'שליסעל חלה

עוד יש לבאר בזה דהנה איתא בשפת אמת מהזוהר הק' ומהאריז"ל, שהחילוק בין חמץ ומצה הוא משהו, בין ח' לה' (וזה"ק ח"ג רב א), שהוא נקודה קטנה של אות ח', שהוא בעצם אות ה', ועולה למעלה להיות ח', והינו דמחבר החלק הנקודה הקטנה לחלק האות ה', וזה הוא החמץ דצריך לידע דלית ליה כלום ולא לחבר הדבר, [וכן יש לפרש דזה נכלל במציאות חמץ בעיסה דעולה הנפח, וזה כמו נקודת אות הקטנה של ה', דעולה למקום חיבור ד', ונעשה מזה חמץ].

ולזה יש"ל דאפילו אחר אכילת חמץ אחר פסח, יודעין דהעיקר לידע דצריך להיות כמו באות ה', דנקודה הקטנה שלא להתחבר ד', וע"כ נוקבין במפתח החלות, ודיקא נוקבין זה במפתח, דכל מפתח הוא גופא מרומז לאות ה', שהוא מפתח ולכל אדם יש רשות ליכנס בו וכדרשת חז"ל במנחות דף כ"ט דהעולם הזה נברא באות ה'. (ומצאתי בפירוש הגר"א על פסח, שהוא הדברים 'בהא לחמא עניא' והוא מהזוהר והלשון מהזוהר הוא דצריך לנקוב האות ח' ולעשות זה לאות ה' עיי"ש ונפלא דהדבר הוא באופן זה).²

ב. שוב מצאתי בחת"ס לשבת הגדול, דהביא דברי האריז"ל, לענין אות ה' ואות ח' ודימה לזה ע"פ הגמ' מנחות דמרמז ענין התשובה בזה עיי"ש.

[ועוד יש בענין הנקיבה למעט נקודת החמץ שהוא הנפיחה יתירה, ולזה צריך לעשות פסח כאילו לרמוז דכל הנפיחה של השקר יוצא ולזה עושין זה במפתח דייקא את הנקב].

נוקבין החלה להראות דלא ננעלו דלתי תשובה

ונראה לבאר עוד טעם בסגנון זה. דהנה איתא בכת"ס לשבת הגדול. דאיתא מהאריז"ל דמי שנכשל במזיד באיסור חמץ נועלין ממנו שערי תשובה ע"כ. ולפי האמור אחר פסח יש"ל דנוהגין להראות דחס ושלום לא נכשלו באכילת חמץ, וע"כ נוקבין החלה להראות דלא ננעלו דלתי תשובה בימי פסח ועדיין הם פתוחין.

'אל יתהלל חגר כמפתח'

ונראה לבאר עוד טעם במנהג דייקא לנקוב החלה במפתח. דהנה איתא בתשובת הגאונים בשם רב האי גאון, דכשעלו ישראל לרגל וחזרו לבתיהם, היה השמחה יותר בחזרתם, וכדכתיב 'אל יתהלל חגר כמפתח' (מלכים א' כ') וכתוב 'כי אעבר אדום וגו' בקול רנה והמון חוגג' (תהלים מב, ה). ובמצודת דוד פירש: החוגר חרבו לרדת למלחמה אין לו להתהלל כאשר יתהלל הפותח ומתיר חגורת חרבו בשובו מן המלחמה בנצחון וכאומר עדיין אין לו להתהלל כי מי יודע מי ינצח במלחמה: ולפי האמור הרי לפני החג היה כל אדם הוא בגדר 'חגר', ועדיין אי אפשר למשוך בקול

רנה והוא רק 'כי אעבר אדום' אמנם אחר החג, שמחין כל כל אחד על מה דזה ונרמז זה בסוף הפסוק 'כמפתח' וזהו ענין המפתח.

והנה חז"ל מתארים העלייה לרגל בפסוק 'מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב' שהוא קאי על עלייה לרגל (חגיגה ג') ומפרשים בזה, דהרי בבית המקדש אסור ליכנס עם הנעליים, ומה הפירוש בנעלים, אלא רק דאחר העבודה בבית המקדש, הוא חוזר לביתו עם כל ההארות, ומקבל השראת ה' עם הנעליים וזהו העבודה הכי גדולה. וע"כ דייקא בשבת אחר פסח, באכילת החלה שהוא כמו לבישת הנעלים, ושאו לוקחים כל ההארות שנפתחו, ומניחין מפתח בתוכו, להראות כל השערים שזכינו, ועכשיו העבודה הוא באכילת החלה, לקחת כל העבודה של המצה וליכנס בזה במפתח לתוך האכילה של החלה.

קנין של נעל גדר ופרץ

ונראה לבאר עוד טעם בזה. דהנה איתא במשנה בבא בתרא (דף מב') דהאופן לקנות קרקע מהפקר, הוא עלי ידי נעל גדר ופרץ כל שהוא והוא קונה. ונראה ע"פ הנ"ל לבאר מה דנקרא סוף החג נעילת החג, ע"פ המשנה הנ"ל דאחר סוף החג ורוצים שהחג יהיה נשאר כדבר של קיימא, וע"כ עושין 'נעילה' דהינו הקנין נעל גדר ופרץ כל שהוא וקונין הדבר וקונין החג. ולפי האמור בפסח דבמיוחד היה התעוררות לקנות

יחלק הטעם דנקרא שבת די געלא מצות שלל תשכא

כל עניני החג, וע"כ נרמז הדבר אחר המפתח לפתוח מאותו נעילה דעשינו
החג דנתקיים הנעילה ויש לנו עכשיו דהינו מכל עניני החג נשאר לנו.



סימן שכ"ד

הטעם דנקרא שבת די געלא מצות

בחג הפסח העובר עלינו לטובה (ע"י ישמח
ישראל פרשת תזריע, ובאמרי פנחס שער ד').

ובדרך דרוש יש לבאר הדבר, דבזוהר
איתא דחמץ מרמז על היצר הרע.
ובמאמר המוסגר, עיין בפסחים (דף ב')
דהקשה התוס', וכל הראשונים למה
החמירה התורה וחז"ל באיסור כל יראה
ובדיקת חמץ, יותר משאר איסורי תורה
ככלאי הכרם, ונזיר ועוד, ובתשובות
הרדב"ז מתחילה כתב כדברי הראשונים,
ושם מסיק דאין עצה לבאר הדבר, רק
ע"פ הזוהר דכיון דהוא לבער היצר הרע
ע"כ הוא חמור מכל הדינים ע"כ.

והקשה אבזוהר דא"כ למה מותר כל
השנה, ותיירץ דזהו כמו תינוק
דמתחילתו אינו אפשר לאכול אלא רק
מאמו ואח"כ יכול לאכול עוד, והינו

בימי פסח אנו בלידה חדשה בעובר
במעיי אמו

שבת שאחר פסח נקרא בפי העולם 'שבת
די געלא מצות'. ע"י בעבודת ישראל
וכן איתא באמרי פינחס וע"ע מנהגי
קאמרנא (אות שני) ובמנהגי בעלזא (עמ'
נג) והענין דאופין החלה מטוגנת בביצה,
ויש שעושין חלה עגולה. והטעם הפשוט
הוא, כיון שבכל משך ימי הפסח נהגו
ישראל שלא לאכול מצה שרויה, וע"כ
נמנעים מלטגן המצה, אבל בשבת
הראשונה שאחר הפסח אוכלים מצה
מטוגנת עם ביצים, ועל ידי זה נעשית
המצה במראה 'געהל' ולכן קוראין אותה
שבת געלע מצות.

והנה יש שקורין את השבת הזה בשם
גילוי מצות, כי בשבת זו מתגלה
ההארה הגדולה של קיום מצות מצה

א. והנה בספר סדר היום כתב וז"ל: "וא"ת למה התירוהו כל השנה וביערו אותו ז' ימים בלבד ואדברא
ההיפך ה"י ראוי לעשות ליהנות בו זמן מועט והשאר לרחק אותו ולבערו. זאת אינה קושיא, כי הלואי
שיוכל האדם להנצל ממנו זה המעט כי בכל רע יתגלע ואין לך מצוה שהוא אינו לוחם ועושה כל
הבא מידו למנוע אותו מיד העושה, והיא עצמה כוונת הבורא כדי להרבות לו שכר וגמול טוב על
פועל ידיו, ומפני שהוא צורך הבריאה בכל דבר וענין אין ראוי לבטלו כל כך" עכ"ל.

י"ד ימים ולא י' ימים, אלא שהזמן שהמחלה מדבקת הוא רק ז' ימים, וזהו ההתחדשות שיצא מלפני פסח, וליכא דבר דלא רמיזא, וזה בא לרמז לנו על עבודתינו כהנ"ל].

[וגם לבני חו"ל באחרון של פסח, די ש כאן מיזוג של התנוצצות התחלת הגאולה העתידה וכמבואר בספה"ק דכל נקרא זה אחרון של פסח, ועיין בפרי צדיק באחרון של פסח, מה שהביא מקדוש אחד בטעם דנקרא אחרון של פסח, ועיין עוד באריכות בספר אמונת ישראל בענין זה, וע"כ שם מתחילין להקל קצת במצה לאכול המצה בשרויה, דהיינו התחלת ריפוי התינוק מדבר המזיק לו].

דבימי פסח דאנו כלידה חדשה כעובר במעי אמו, וע"כ הוא כמו חולה, ובחולה כידוע צריך לכסות כל דבר שהוא סכנה לו פן יאכל אותו, וע"כ אחר פסח, דאין אנו עומדים בסכנה, וע"כ יש לגלות הדבר וזה שבת די געלע מצות.

[ובענין זה דאכילת מצה הוא כמו חולה דצריך ליקח תרופות לזמן קצר, עד שיכול לאכול שאר אכילות, הדבר נפלא ביותר, דכידוע הזמן לקחת כל תרופות בכדי להתרפאות מאיזה דבר בדרך כלל הזמן הוא ז' ימים, הרי רואים דכאן הוא בדיוק כפי השיעור הזה, וראה עוד דבר פלא דהנה בשנת תשפ"א ממש לפני פסח התחדש אצל הרופאים בענין מגיפת 'הקורונה' דלא צריך להיות בבידוד

סימן שכ"ה

שבת אחר פסח – פרשת שמיני

האכילה בתוך החמץ, ואת חילוק העבודה מהפסח ללאחר הפסח.

והנה ראשית יש שייכות בנדב ואביהו שהרי שביעי של פסח הוא נעשה על ידי נחשון בן עמינדב, שקפץ לתוך הים, והרי אצל אהרן כתיב ויקח אהרן את יוכבד אחות נחשון וחז"ל דרשו מכאן שהנושא אשה יבדוק באחיה, משום שרוב בנים דומים לאחי האם, ואם חז"ל דרשו זה בכאן הרי זה מלמד לנו

בענין העבודה לשבת אחר פסח בשנה פשוטה שקורין פרשת שמיני אחר פסח

העבודה אחר פסח הוא להמשיך את כל ההתעוררות וההתרוממות לתוך כל השנה, ובפרט בעניני האכילה, והנה הפרשה שקורין אחר הפסח היא בדרך כלל פרשת שמיני שהיא עוסקת באכילת איסור, וכן במיתת נדב ואביהו ונראה שיש בזה לימוד גדול, ויש לבאר השייכות של נדב ואביהו לפסח, וכן עבודת

שבמיוחד כאן נתקיים ענין זה, והרי נקודת נחשון היה שהוא קפץ הראשון לים, והנה בספר צדקת הצדיק (אות א') איתא וז"ל: "ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון כמו שמצינו בפסח מצרים שהיה נאכל בחפזון ולא פסח דורות. מפני שהתחלה לנתק עצמו מכל תאוות עולם הזה שהוא מקושר בהם צריך לשמור הרגע שמתעורר בו רצון ה' ולחפזו על אותו רגע למהר לצאת מהם אולי יוכל. ואחר כך שוב ילך במתינות ולאט כדין פסח דורות", עכ"ל.

ונראה שבכל שנה ושנה חוזרת כאן העבודה שבזה, דהיינו שראשית העבודה הוא בקפיצה ודילוג ושוב אחר הפסח העבודה הוא במתינות, [אמנם בתוך דבריו משמע שאינו כן, ורק שכן היה זה בפסח מצרים ולדורות לא היה כן, ויש לחלק שנתקיים אלו ב' חלקים ג"כ.

כמה טעמים במיתת נדב ואביהו וכולם נלמדו מתוך אזהרת שתויי יין

והנה לאחר שסיפר הכתוב על מיתתם של נדב ואביהו הזהירה תורה "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו חוקת עולם לדורותיכם". והנה אחד מן הטעמים לכך שנענשו נדב ואביהו מצינו שאמרו במדרש (ויק"ר יב, א): "דתני רבי שמעון לא מתו בניו של אהרן אלא על שנכנסו שתויי יין לאוהל מועד", ולכך נסמכה פרשת שתויי יין למיתת נדב ואביהו: "אלא ממה שמצוה את אהרן ואמר לו

"יין ושכר אל תשת" אנו יודעין מתוך כך, שלא מתו אלא מפני היין, לכך חבבו הכתוב לאהרן וייתר אליו הדיבור בפני עצמו", וכו'.

אמנם מצינו בדברי חז"ל והראשונים עוד הרבה טעמים אחרים למה מתו נדב ואביהו, א'. י"א שהורו הלכה בפני רבן, ב'. לא נשאו אשה, ג'. לא היו להם בנים במכוון, ד'. מחוסר בגדים, ה'. ברמב"ן כתב דרצו להמתיק הדין בהקרבת האש, דהיה אש זרה ולא מן שמים, ו'. בילקוט איתא שאמרו מתי ימותו שני הזקנים ונוכל להנהיג את ישראל. והנה בשלמא לפי הטעם שמתו נדב ואביהו משום שנכנסו שתויי יין, הרי מבואר מדוע נסמכו אלו הפרשיות, אמנם לפי שאר הטעמים יש לבאר מדוע נאמרה פרשת שתויי יין דווקא לאחר מיתת נדב ואביהו.

חומר שתויי יין במקדש אינו בשאר משקין המשכרים

והנראה בזה, דהנה בבית המקדש מצינו איסור חמור ומיוחד של שתיית יין, ומבואר דאיסור זה הוא רק ביין ולא בשאר משקין, [עי' כריתות יג: בשיטת ר"א]. וז"ל הרמב"ם (ריש הל' ביאת מקדש): "כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להיכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, שנאמר 'ולא תמותו', וכו'. שתה יתר מרביעית יין, אע"פ שהיה מזוג ואע"פ שהפסיק ושהה מעט מעט, חייב מיתה ופסול לעבודה", עכ"ל. ובהשגת הראב"ד כתב וז"ל: "לא מחוור מן הגמ'

דזה אינו סתירה לדין מורא מקדש, יש להבין באמת אמאי.

כוחו של היין הוא בסילוק הגוף לגמרי ונראה לבאר בכל זה, דכוחו המיוחד של שתיית היין אינו רק במה שהוא גורם לאדם להשתכר, אלא שע"י שתיית היין יכול האדם להסיר את מחיצות הגוף ולהתעלות לגמרי מעל המגבלות הגשמיות של הגוף. ובזה אמרה תורה שאין הקב"ה חפץ שיתעלה האדם מן הגוף ויסלקו לגמרי, שהרי מצוות התורה הינם מצוות שבגוף, וזהו בכדי שיקדש האדם וירומם את הגוף עצמו, ולהפוך את הגוף הגשמי לכלי שרת ולהשתמש בו לעבודת ה' ולענייני רוחניות. ועל כך שתויי יין אסורים בביאת המקדש כיון שהוא חיסרון במעלת העבודה, שהיין מסלק את הגוף לגמרי ונמצא בזה שאין העבודה ע"י הגוף הגשמי כמצוות הקב"ה אלא הוא רק ע"י חלק הנשמה של האדם, ואדרבה הקב"ה חפץ בקידוש החומר ובהפיכתו לחלק רוחני.

ומשום הכי עיקר האיסור הוא ביין ולא בשאר משקים, כיון שענין זה של סילוק הגוף שייך רק ביין, ולכך איסורו כה חמור שהוא במיתה ופוסל את העבודה, כיון שבזה הרי הוא מהפך את הכוונה במצוות העבודה במקדש, ולכך פשוט שתהא עבודה זו פסולה. ובזה יבואר נמי מדוע לא היה בכניסתם של נדב ואביהו שתויי יין חיסרון במורא מקדש, כיון שעיקר טעם האיסור אינו מחמת השכרות שבזה אלא משום שבזה

שיהא חייב מיתה ויפסול עבודה אלא שהוא באזהרה". ובכסף משנה ביאר וז"ל: "וטעם רבינו דאע"ג דעל ענין הוראה הוא נאמר חילוק זה וכו', אף לענין עבודה פטר בהפסיק בו וכו', ממילא משמע דיותר מרביעית כדקאי קאי לחיוב מיתה ולפסול עבודה".

והנה שם בהלכה ב' כתב הרמב"ם: "היה שיכור משאר משקין המשכרין אסור להיכנס למקדש, ואם נכנס ועבד והוא שיכור וכו' הרי זה לוקה ועבודתו כשרה, שאין חייבין מיתה אלא על היין בשעת העבודה, ואין מחלל העבודה אלא שיכור מן היין", עכ"ל. הרי לנו חומרא יתירה בשתיית יין בבית המקדש שהוא מחייב מיתה ופוסל את העבודה, משא"כ בשאר דברים המשכרים. וצ"ב מדוע דווקא השכרות ע"י יין נאסרה במיוחד בעבודת בית המקדש, ולרוב חומרתה פוסלת את העבודה והינה אף במיתה.

ובגוף האיסור יש לעיין, דהא מצינו בגמ' עירובין (סד.) שאמר רב נחמן שהיין מביא לידי צלילות הדעת: "דהא אנא, כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילא דעתאי", וכן מצינו ביין לעומת שאר משקים המשכרים שהוא מביא לידי יישוב הדעת, וא"כ צ"ב מהו טעם האיסור ליכנס לבית המקדש שתויי יין.

ובעיקר הדבר שנכנסו נדב ואביהו לבית המקדש שתויי יין יש לעיין, דהא אף בלאו הך איסורא דשתויי יין לא היה להם ליכנס כיון שהיין מסיר את המורא כידוע, וא"כ הרי זה חסר ב'מורא מקדש' ובמצוות 'ומקדשי תיראו'. ואם ננקוט

אין את המכוון בעצם העבודה, והוא חיסרון בעצם גורי עבודת בית המקדש.

ובכדי להורות ענין זה סמכה התורה פרשת שתויי יין למיתת נדב ואביהו, להורות שגדר העבודה בבית המקדש אינו בסילוק הגוף לגמרי כמו שרצו נדב ואביהו לעבוד את העבודה, אלא הוא בעבודה עם הגוף עצמו ובכך לקדשו ולרוממו.

עבודתו של האדם בעולם הזה היא לקדש ולהפוך את הגוף הגשמי לכלי שרת בכדי להשתמש בו לעבודת ה'

והדבר מבואר שכל עבודתו של האדם בעולם הזה הוא בהדי הגוף, לזכרו ולקדשו ולהעלותו לדרגה שהוא כלי לעבודת ה'. וז"ל הרמח"ל בדרך ה' (ח"א פ"ג): "גזרה החכמה העליונה שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו מנשמה שכלית וזכה, וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטה בטבע לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות, ותימצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ויהיה אותו האדם המשתלם בשלימות המעוטר. ואם יניח האדם שינצח בו החומר, הנה ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו, ויהיה אותו האדם בלתי הגון לשלימות, ונדחה ממנו חס ושלוש. ולאדם הזה יכולת להשפיל חומרו לפני שכלו ונשמתו ולקנות שלימותו, כמו שנתבאר", עכ"ל.

ואולי מצינו כן בהלכה שנלמדה מדברי המדרש שרק הכהן הגדול יכול

להיכנס לקודש הקדשים ולא אפילו מלאך, וזה משום דכתיב "וכל אדם לא יהיה באהל" וגו', ומקשים במדרש 'וכל אדם' כולל אפילו המלאך שאינו יכול להיכנס, ואם כן איך אפשר שכהן גדול יכול ליכנס, ותי' המדרש דשאני כהן גדול. ועדיין הדברים צ"ב, דאיך אפשר לומר שהכהן הגדול נתרבה יותר ממלאך, שבמקום שאפילו מלאך אינו יכול ליכנס מ"מ הכהן גדול כן יכול להיכנס.

אמנם להנ"ל יבואר, שהרי בודאי המלאכים נמצאים למעלה במקום שאי אפשר לבשר ודם להגיע, אולם בית המקדש וקודש הקדשים הינם מקומות בהם עבודת האדם הוא בצירוף של הנשמה עם הגוף, ובענין זה רק הכה"ג יכול לעבוד את העבודה באופן זה, משא"כ מלאך שכולו רוחני ואינו בו חלק גוף

גם שאר הטעמים במיתת נדב ואביהו הם ג"כ בענין זה של סילוק הגוף לגמרי

ולפי דברינו נראה לבאר, דאף הרבה מן הטעמים האחרים שנאמרו במיתת נדב ואביהו הם היו בענין זה שביקשו לעבוד את עבודת המקדש מתוך סילוק הגוף לגמרי, והיינו שלא נשאו נשים ולא היו להם בנים וכן מחוסרי בגדים, וכן נה שאמרו מתי ימותו אותם זקנים, והיינו שהם רצו שתהא עבודתם מעצמם ולא להיות מחוברים בזה לאחרים, וזהו ה'אש זרה' שהיה באופן העבודה הזו, דאכן ביקשו לעבוד עבודה

באופן הנעלה ביותר דהיינו בלא הגוף לגמרי, אמנם רצון הקב"ה הוא שיעבדו עבודה עם הגוף החומרי, ובזה יקדשו אותו לעבודתו יתברך.

ולפי האמור יבואר נפלא מה שיש כאן לימוד לנו שפרשת שמיני בשנה פשוטה קורין אותה לאחר הפסח, והיינו שבפסח כל אחד ואחד היה נוהג בחומרות יתירות, וכל עבודת הפסח הוא דילוג וקפיצה, אמנם אחר הפסח הרי העבודה היא באופן אחר, ובכדי שישאר לנו העבודה בתוך אכילת החמץ, הרי עבודה זו היא להיפך מנדב ואביהו, וזהו הענין שלא לעבוד בדילוג והיא דייקא עבודת ימי הספירה שאנו עולים במתינות דרגה

אחר דרגה ולא בדילוג וקפיצה, וכדברי השפתי צדיק הנ"ל, וכן מנהג ישראל תורה הוא לאכול חלה מה שנקרא "שליסעל חלה" דהיינו שנוקבין במפתח החלה, דוגמת מה דאיתא בגמ' מנחות (דף כט) עולם הזה דומה לאות ה', והיינו שיש מקום לצאת מזה העולם ואפילו בתוך אכילת החמץ.

ועוד מצינו דבר נפלא במה דכתיב בסוף הפרשה "אני ה' המעלה אתכם בארץ מצרים" והיינו שאחר כל העבודה הנ"ל ממשיכים את ההעלאה מארץ מצרים, וזהו בהמשך קדושת האכילה אמנם זהו עבודה בתוך החמץ, שהיא עבודה יותר קשה.



פסח
שני

סימן שכ"ו

פסח שני

הטעם שנקרא פסח שני

הנה יום י"ד באייר נקרא "פסח שני" אמנם בגמ' (ר"ה דף יח) הוא נקרא בלשון "פסח קטן". ובטעם שאנו קורין אותו פסח שני, יש מפרשים בזה שהוא על שם הפסח הקרב בחודש השני, שהוא חודש אייר, ובדומה לזה, על שם שהוא מועד שני להקרבת הפסח, אמנם לפי כל הביאורים הרי יש בפסח שני מצד אחד כמה קולות שאין בפסח ראשון [וכדאיתא במשנה (פסחים דף צ"ה) מה בין פסח ראשון לפסח שני ונשנית כמה קולות בזה עיי"ש], ועי' עוד במדרש רבה (סוף פרשת בא פרשה כ') שבשביל אלו האנשים שהיו נושאים ארונו של יוסף זכינו לפסח שני עיי"ש, וישל"ע טובא בענין זה].

אמנם יעו' בזוהר הק' ברעיא מהימנא (פרשת בהעלותך דף קנ"ב ע"ב, ועיי"ש בתרגום ללה"ק) שהקשה דאם סוד הפסח הוא סוד ה'אמונה' שישראל נכנסין בה שולט בניסן, ואז הוא הזמן לשמחה, א"כ איך יכולים אלו שנטמאו לעשות פסח בחודש השני שהרי כבר עבר הזמן, ותירץ: אלא כיון שכנסת ישראל מתעטרת בעטרה שלה בניסן, לא הוטרדו כתר וועטרתה ממנה 'שלשים יום', וכל אותן ל' יום יושבת השכינה בעטרה שלה וכל חילותיה בשמחה, מי שרוצה לראות להשכינה יכול לראות, וכרוז יוצא

בארבעה עשר לחודש השני, כל מי שלא היה יכול לראות להשכינה יבא ויראה, לפני שינעלו השערים, שהרי משם ועד שבעה ימים השערים פתוחים, מכאן ואילך ינעלו השערים, ע"כ. ובקיצור נתבאר בדברי הזוהר וכפי אשר הובא זה בספרים שיש בזה ב' בחינות, פסח ראשון ופסח שני, ופסח שני שייך לאותן שהם משמאל, ונתבאר מזה שכן החידוש של פסח שני הוא גם לאלו שהם משמאל יש להם תשובה.

והנה יש לומר שמה"ט ג"כ נקרא בשם 'פסח שני', ואף שעיך הטעם הוא משום שהוא בחודש השני, אמנם להנ"ל יש לנו עוד טעם לזה, שאף מי שלא זכה לטהר ולקדש עצמו בפסח ראשון, מכל מקום בפסח שני ניתן לו עוד הזדמנות שניה לענין זה.

מחל' הרמב"ם והראב"ד בחילוק מי שהוא טמא והזיד בשני דפטור לבין מי שהוא אנוס והזיד בשני דחייב

והנה דבר פלא יש לפי הרמב"ם בשינוי ההלכה בין מי שהיה טמא ובדרך רחוקה ושבמזיד לא עשה פסח שני, דמכל מקום אין לו עונש כרת, למי שהיה אנוס בראשון, ולא עשה פסח שני במזיד שיש לו כרת והראב"ד נתקשה בדברי

וע"ע באור שמח ועוד אחרונים מש"כ
בביאור מחל' הרמב"ם והראב"ד.

והנראה לדון בדברי הרמב"ם דכפשוטו
טעם הדבר הוא שחלוק הפקעתו
של מי שהיה אונס, שהוא נכלל בתוך
הפרשה דפסח ראשון, ועליו נאמר שאם
לא עשאו חייב כרת, אלא רק שיש לו
תקנתא לעשות זה בשני, אמנם למי
שהיה טמא ובדרך רחוקה שאצלו אין
זה תקנה, אלא שאצלו הוא נדחה לגמרי
לפסח שני, ועל פסח שני לחוד לא נאמר
עליו כרת, ורק בראשון יש כרת, ע"כ
שורש הדברים.

ביאור חדש בחילוק מי שהוא טמא ממז
שהוא אנוס שניתן הפרשה במיוחד למי
שהוא טמא בלי עונשין בגלל הביקוש
לקיים המצוה אפילו שהיה פטור מעונשים

והנראה בזה, דהנה בשאלתם של אלו
האנשים שהיו טמאים לנפש
שאמרו 'למה נגרע' הרי הם אמרו בזה,
שסיבת הקרבתם אינו משום שאם לא
יעשה קרבן פסח יהיה 'ונכרתה' דהרי
מצד זה הם פטורין מכרת, שהרי הם היו
טמאים, אלא רק שהם הרגישו כולם צער
על מה שהם הפסידו המצוה, וכדברי
החינוך שכתב במעלת עצם קיום מצות
הפסח ושמצוה זו אי אפשר בלעדיה,
והרי אלו אנשים תפסו המצות באופן
שחזן מחיובם לקיים המצוה, הרי כל
עצם המצוה היא עוד סיבה והזדמנות
להתקרב אל הקב"ה, ובפרט במצוה כזאת
חשובה של קרבן פסח, וע"כ אצלם
נתחדש פרשה חדשה שיכולים להקריב

הרמב"ם, דהנה הכי כתב הרמב"ם (הלכות
קרבן פסח פ"ה ה"ב) "כיצד מי ששגג או
נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא
הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או
נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב
בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא
הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה
חייב כרת שהרי לא הקריב קרבן ה'
במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא
או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון,
אף על פי שהזיד בשני אינו חייב כרת,
שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת".

ובהשגות הראב"ד כתב וז"ל: "א"א
עכשיו סותר את דבריו ומאי
שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג
או נאנס בראשון והזיד בשני" עכ"ל.
והיינו דקשיא ליה מהו החילוק בין מי
שהוא טמא ובדרך רחוקה שפטור לגמרי
ואפילו הזיד בשני, למי שהיה לו אונס
אחר ומהו סברת החילוק בזה.

והבס"ף משנה כתב בביאור דברי
הרמב"ם, וז"ל: "ופירש רבינו
בפירוש המשנה כשהיה טמא או בדרך
רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני
אינו חייב כרת, לפי שנפטר מפסח ראשון
שנאמר בו לשון כרת ונדחה לפסח שני
שלא נאמר בו לשון כרת. וכששגג או
נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני
חייב כרת, כי לשון התורה כל מי שלא
היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה
פסח כלל חייב כרת, והוא אמרו יתברך
והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה
וכו' וזה ענין אומרם בכאן אלו פטורים
מן ההכרת ואלו חייבים בהכרת עכ"ל.

פסח שני, אמנם מכיון שהם ראו את כל המצוה מצד המעלה וההזדמנות שאפשר לזכות בקיום המצוה, ולא מצד הסיבה החיובית, אלא רק מצד הכח להתקשר להקב"ה ע"י עשיית המצוה, ע"כ ניתן להם המצוה באופן דאצלם לא יהיה חיוב ועונש כרת אם לא יעשו את המצוה, אלא כולו הוא רק לצד שלא יפסידו המצוה, וכל מצוה זו נתחדשה באופן שיכולים לזכות עצמם ולקיים המצוה ולא באופן אחר.

ובאמת זהו חידוש ונפלא ויסוד גדול בכל הגילוי במה שנתחדש בפסח שני, שיש לראות בכל מצוה ומצוה, ואפילו באלו שבדאי שאם לא יעשו אותן יש עונש, אמנם עיקר סיבת קיומם של המצוות לא יהיה מצד זה של יראת העונש, אלא צריך להיות כמו אלו האנשים שהיו טמאים לנפש שהסתכלו על על הזכות וההזדמנות לקיים המצוה, עד שהרגישו שאי אפשר ללכת בלעדיה.

נפק"מ בגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני והזיד בשני האם חייב כרת

והנה חקרו האחרונים מה הדין בגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, דאצלו האם הוא בדומה למי שהיה טמא ובדרך רחוקה שנתמעט לגמרי מהפרשה ואם לא הקריב בראשון הרי חייב כרת, או שהוא דומה למי שהיה טמא ובדרך רחוקה.

אמנם לפי דברינו הרי יסוד החילוק בין מי שהוא טמא ובדרך רחוקה שאין להם כרת, בין למי שהוא אנוס, אינו

משום שהיה מופקע כל פרשת פסח ראשון דמשום הכי אינו נכלל בפרשת כרת, אלא דכיון שהביקוש לקיים המצוה נובע מכח זה שראו המצוות כולו כהזדמנות וזכות לקיים משום הכי ניתן להם לדורי דורות באופן זה, ודוגמת אלו אנשים שהיו טמאים לנפש, וא"כ מי שהוא גר אינו נכלל בזה, ואם הזיד בפסח שני יהיה דינו שחייב כרת, כמו מי שהיה אנוס והזיד בשני.

אכילת מצה בפסח שני

יש מנהג לאכול מצה בפסח שני, ובענין הזמן לאכול המצה, יש נוהגין לאכול רק ביום י"ד וצ"ע שהרי עיקר המצוה של אכילת הפסח הוא בלילה, אמנם יש אומרים שלא לעשות הזכר בזמן המצוה, משום בל תוסיף ולכן אוכלים רק ביום י"ד [עי' כלי חמדה פרשת בהעלותך, ועי' תורת רפאל בענין זה, ועי' דבר חדש ברש"ש ריש פרק מקום שנהגו, שצדד דלפי"ז בפסח שני בלילה יהיה מקפיד שלא לאכול צלי והוא חידוש גדול עיי"ש], אמנם יש"ל דהעיקר הוא זמן השחיטה שהוא ההכנה, ולכן אוכלים ביום י"ד בזמן שחיטת הפסח.

ועוד ישל"ע במי שקיבל עליו שבת מוקדם אם יאכל המצה בתוס' שבת, ועוד ישל"ע בענין זה ע"פ מ"ש הזוהר ברעיא מהימנא הנ"ל, דתרעין פתיחין כל שבעת הימים דוגמת פסח ראשון שיש שבעת ימים, והיינו שעד שבעה ימים שאחר פסח שני עדיין השערים פתוחים, ומשום הכי הרי יש

זכר במצה שאוכל בכל שבעת הימים, ועיין בזה.

פסח שני נתמעט משם יו"ט ומלומר הלל

הנה בדין פסח שני כתב רש"י בפרשת בהעלותך (פ"ט י) "פסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו".

ויש לדון מה הפירוש דאין שם יו"ט בפסח שני, וצ"ב דהנה איתא במשנה פסחים (דף צה) 'מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתו, ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת.

ועי' בתוס' שם שהקשה למה שייר התנא הדין של ביקור ד' ימים שלא צריך בפסח שני, עיי"ש. אמנם התוס' לא הקשה למה שייר ג"כ שפסח שני אינו יו"ט, שהרי יש לומר שזה פשוט שהוא אינו יו"ט, וכל עיקר החילוקים בא לחלק בתורת קרבן פסח במה שהוא חלוק אבל עצם קדושת היום, הרי זה בפסח ראשון, ולא בשני, ואין כאן יו"ט בפנ"ע התלוי בהבאת הקרבן, וצ"ב דברי רש"י.

והנראה בזה, דאיתא בגמ' שם (צה, ב) דהטעם שאין הלל בפסח שני אלא רק בראשון, 'הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי? - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש

חג, לילה המקודש לחג - טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג - אין טעון הלל. ונראה לפרש כן דזהו הכוונה ברש"י כאן, שרצה לומר שאין שם יו"ט עליהן לחייב לומר ההלל, ואולי לזה נתכוון רש"י בחילוק של 'שם יו"ט', דכוונתו לומר שאין עליו שם יו"ט שעל זה יכולים לקבוע לומר ההלל.

מבאר שיטת רש"י דבפסח שני יש איסור לאכול חמץ ביחד עם המצה - ויבאר ע"פ המהר"ל מה הביאור בזה

הנה בדין פסח שני כתב רש"י בפרשת בהעלותך (פ"ט, י) "פסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו". והנה צ"ב מהו הפירוש 'דאין איסור חמץ אלא עמו באכילתו'.

ובמנחת חינוך (מצוה שפ"א) העיר על דברי רש"י וז"ל: "וראיתי ברש"י בחומש פי' שם וז"ל: פסח שני חמץ ומצה עמו בבית ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל, מבואר דאסור לאכול חמץ עם הפסח שני, והוא אצלי דבר חדש מאוד ולא ידעתי מהיכן יצא לרבינו זה דנראה דאין איסור כלל. ולא ראיתי בשום מקום. דנראה פשוט אם יצא בודאי מותר כל הפסח עם החמץ, ואפי' אם נאמר דכוונת רש"י באותו זית שיוצא בו ג"כ לא ידעתי שום איסור, אם אכל קודם מצה או אח"כ ואי מטעם ביטול רשות למצוה זה הוא ל"ד חמץ אפי' בשר רשות, ובפרט שאני כבר פלפלתי לעיל בדיני פסח ראשון דלא שייך ביטול. אבל

איסור חמץ עם הפסח לא ראיתי ואיני יודע הטעם רק דמצוה עליו לאכול כזית פסח וכזית מצה וכזית מרור ואפי' בלא מצה ומרור יצא אבל שיהי' אסור בחמץ דבר זה הוא תמוה אצלי מאד ולא ראיתי למפרשים שירגישו בזה, וצריך עיון וזה כמה שנים שכתבתי זה על הגליון בחומש שלי וצע"ג, עכ"ל.

והנה עי' ברבינו בחיי שכתב וז"ל: או בדרך רחוקה נקוד על רחוקה וכו' פ"ש מצה וחמץ עמו בבית ואין שם י"ט, ואין אסור חמץ אלא עמו באכילתו כך פרש"י, עכ"ל. הנה מפורש כתב שכן פירש"י ז"ל, ועי' עוד ברמב"ן שם דמדויק כן.

והנראה לבאר בזה לפי היסוד שנתבאר בכמ"ד כבר שעצם התורת מצה הוא בא רק מכח זה שיש איסור חמץ. ונראה להביא ראיה לזה מדברי התרגום שני בפורים על הלישנא בישא שאמר המן לאחשורוש [ורואים בדברי הרא"ש במסכת ע"ז, שדקדק כמה דברים להלכה לענין בליעות, מדברי המן הרשע הללו] והכי אמר שם: "מבערים את החמץ מפני המצה". וזה יבואר עפי"ד המהר"ל דכל תורת מצות המצה זה נובע מאיסור החמץ, דרק מכוח ביעור החמץ יש לנו את מצות מצה. והיינו ד'מבערים את החמץ מפני המצה' כלומר: דמכח מצות ביעור חמץ יש לנו את מצות מצה. ונראה שהדברים מבוארים גם בדברי המהר"ל דהכי כתב בסדר ערב פסח "ספר מאמר מהר"ש שיש לשרוף החמץ בערב פסח טרם שאופין המצות" וכפשוטו יש"ל

דהוא משום שלא יבוא לידי איסור חמץ, אמנם סוף כל סוף, מבואר שכך הוא סדר הדברים, ועל כן אמר המן שהם מבערים את החמץ מפני המצה, וכן הוא גם בעומק שכך הוא הסדר כיון שעל ידי זה קובעים את התורת מצה.

ולפי"ז יבואר דכיון דהחפצא של מצה שייך רק מכח האיסור חמץ, וע"כ בפסח שני בכדי שיחול קיומו של מצה צריך עכ"פ דבשעת אכילתו יהיה איסור חמץ ומכח זה הוא אוכל מצה, ולא צריך שיחול זה על הבית דזהו חלקים נוספים שיש בפסח, אמנם יש ענין של מנחה שהיא נאפית בלי חמץ, אבל את הנקודת מצה אין שם אלא דהוא רק אינו חמץ, דזה יש שם, משא"כ הנקודת מצה בפסח היא קיום של מצה בלי שיהיה חמץ כיון שהחמץ אסור אז, אבל לגבי מנחה הוא רק קיום של פשטות הדבר בלי שום תערובות.

בדברי המאירי לענין חמץ בביתו באכילת מצה ופסח שני

והנה כתב המאירי בריש פרקין וז"ל: ואף על פי שפסח שני מצה וחמץ עמו בבית, מ"מ מצותו שיאכל מצה בתיאבון ומפני זה אמר ערבי פסחים, עכ"ל. והדברים צ"ב מה השייכות דמזה שיאכל חמץ ומצה בבית, הו"א שאין אכילתו מחוייבת להיות לתאבון, והנראה בזה דאכילת קרבן פסח אינו מחייב הסיבה, ורק המצה הוא אות על זה שכולו חירות, והנה אם אוכל חמץ הרי חסר בכל תורת המצה, אמנם כמו שכתבנו

בדברי רש"י שההיתר הוא רק בבית ולא עמו, ונמצא שיש כאן חפצא דמצה, ומשום הכי יש חשיבות לזה ומכח זה בא המחייב לאכול זה לתיאבון, ועכ"פ זהו דין אחד עם דין המצה בליל ט"ו.

בדין הברכה על המצה, ואם צריך אכילת כזית

הנה בפסח שני אוכלין המצה ביחד עם הקרבן פסח, ואין כאן אכילת מצה בפנ"ע כמו בליל ט"ו, דאהדריה קרא לומר שיש מצוה בפנ"ע ד'בערב תאכלו מצות', ומחמת כן דנו הפוסקים לפי"ז מהי הברכה שצריך לברך על אכילת המצה, ואם יהיה זה ברכת שהכל לפי הלל שכורך את המצה והמרור ואוכלם ביחד, משום שהמצה היא באה רק מחמת הפסח, וכיון שהפסח עיקר [וברכתו שהכל] וא"כ המצה טפילה לו ונפטרת בברכת הפסח. [ובליל ט"ו הרי אפילו לפי הלל שלא אכל אכילת מצה בפנ"ע אלא רק ביחד עם הכורך אמנם בכדי לקיים מצות בערב תאכלו מצות שהוא מצוה בפנ"ע הרי לענין זה אין המצה טפילה לו משא"כ בפסח שני].

ובדומה לזה יש לדון לענין אכילת המרור, שיהיה ברכתו ג"כ שהכל, וכן

יש לדון לשיטת הרא"ש לענין המרור שלא צריך לאכול שיעור כזית, שהרי כתב הרא"ש בסוף מסכת פסחים דכל הטעם שצריך לאכול כזית במרור הוא משום דמברך בהדיה, וכיון שכן בפסח שני שהרי אין מברכין על אכילת מרור, לכאורה לא צריך כזית.

ונראה לדון לענין המצה, שהרי מבואר בשיטת רש"י שאפילו שבפסח שני אין נוהג איסור חמץ, אבל ביחד עם המצה אין לאכול חמץ, והטעם בזה ביארנו שהרי כל החפצא של המצה הוא הקפדה מזה שהוא חמץ, וכיון שכן הרי אי אפשר לאכול שניהם ביחד [ואין זה כמו מנחות שהם באים מצה ולא חמץ] ולא עוד אלא דהוכחנו מכח זה שגדר אכילתו של מצה הוא בתורת סעודה וכך הוא מצותו, ונמצא שאין זה מצותו גרידא במצות ליל ט"ו, אלא רק דכך הוא הצורה שאוכלים המצה, ביחד עם הקרבן פסח, אבל מכל מקום תורת סעודה עליו ומשום הכי אינו בטל לקרבן פסח, ומברכים עליו 'המוציא לחם מן הארץ'. וכיון שכן צריך הוא לאכול כזית וכן שיהיה סעודה כמו בפסח, אמנם לענין המרור עדיין ישל"ע.



סימן שכ"ז

בעיקר ענין פסח שני

ביאור טענת 'למה נגרע' מאי שנא משאר אונסין

הנה בפסח שני נלמד בפרשת בהעלותך מהאנשים שהיו טמאים לנפש, ובאו ושאלו למשה רבינו שאפילו שהם טמאים לנפש ולא יכלו לעשות הקרבן, אבל 'למה נגרע' ומכח זה משה רבינו שאל את הקב"ה וניתן להם פרשת 'פסח שני'. והנה צריך ביאור למה לענין פסח שני מאחר שהם היו אנוסים מכל מקום נשנית להם פרשה חדשה לתקן זה. וכידוע מבארים העולם בקשת אלו ב' אנשים למה נגרע, דהיינו שהם לא רצו להיות פטורים אלא שחשקו בקיום המצוה ואמרו דמ"מ למה נגרע.

אמנם עדיין קשה וכי מאי שנא זה מכל פרשיות התורה דאם האדם הוא אנוס הרי סו"ס הוא פטור מהמצוה, ולא מצינו בשאר מצוות שנשנית פרשה חדשה לאונסים.

והנראה בזה שבדברי החינוך (מצוה ש"פ) במצות פסח שני מבוארת התשובה לזה, שכיון שמצות פסח הוא היסוד של יהדות [שהרי לא מצינו בכל המצוות עשה שהם בכרת, זולת ב' מצוות, שהם מצות מילה, וקרבן פסח, והיינו שנלמד מכאן הצורך לאלו ב' מצוות,

וכן בליל יציאת מצרים שבזכות ב' מצות אלו שהיו כלל ישראל עוסקין בהם זכו להיות נגאלים, וכמו שנאמר 'ואעבור עליך וכו' "בדמיון חיי" שהוא דם פסח ודם מילה, שכלל ישראל נגאל בזכות עיסוקם באלו ב' המצוות] וכיון שכן שמצות פסח הוא מיסודות היהדות אין כאן מקום של פטור והם לא רצו להיות בלי קרבן פסח.

[והנה ישל"ע בדרשת חז"ל שזהו גנותם של ישראל שבכל אלו מ' שנה לא הקריבו קרבן פסח, ולכאורה מה הגנות בזה דהרי הם היו אנוסים, ואולי רואים מכאן שזה אפילו יותר חמור ממילה, דהנה ישל"ע ממתו אחיו מחמת מילה, הרי דעכ"פ במילה שייך מציאות שעד כמה שאין חיוב בברית מילה שממילא גם אין הוא נחשב חפצא של ערל, וכמו שידוע ליישב הקושיא לענין אברהם אבינו למה הוא לא מל עצמו מקודם שנצטווה, והגר"ז בזה הלוי תירץ בזה כהנ"ל, שמקודם הציווי לא היה לזה שם ערלה].

וזהו העומק באלו האנשים ששאלו למה נגרע, ומשום הכי כן ניתן להם מצות פסח שני, מכיון שכל אחד ואחד הוא נצרך לקרבן הפסח. כיון שמצות פסח הוא אחד מיסודי הדת.



לזכרון עולם בהיכל ה'

ספר זה מוקדש

לעילוי נשמת

מו"ח

הרה"ג ר' נתן ברוך

ב"ר יעקב יצחק

הרצקה זצ"ל

נלב"ע שבת חנוכה ל' כסלו תשע"ט

תנצב"ה

נר ה' נשמת אדם

ספר זה מוקדש לזכר עולם ולעילוי נשמת
זקני וזקנותי

ר' אברהם יצחק ב"ר ברוך ז"ל
מרת אלטע פריידע ב"ר אלכסנדר זושא ע"ה

ר' מרדכי בן ר' חיים ז"ל

ר' יעקב יצחק ב"ר נתן ז"ל
מרת אסתר ראשא ב"ר רפאל ע"ה

ר' רפאל ברוך ב"ר זלמן ז"ל
מרת רחל ב"ר אברהם יצחק ע"ה

יהא זכות לימוד מספר זה לרומם נשמתם
ת.נ.צ.ב.ה