

אפיקו מן

אפיקו מן

שנינו בפסחים (פ"י מ"ח) וכן איתא בהגש"פ: ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ופירש ר' עובדיה מברטנורא, וז"ל, ואית בגמרא מאן דפירש אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אפיקו מיני מתיקה. דלאחר שאכלו את הפסח אין נפטירין מן הסעודה באכילת מיני מתיקה ופירות שרגילין לאכול לקנוח סעודה ואפילו במקומן, שלא יאבד טעם הפסח מפיו. וכן עיקר.

ובפי' הון עשיר, וז"ל, לכאורה העיקר חסר מן התיבה, ונראה דנוטריקון שלו כך הוא, אפיקו מן, פירוש דברים הדומים למן דכתיב ביה (שמות טז, לא) וטעמו כצפיחת בדבש.

ומצינו תוספת נפלאה כצפיחת בדבש בדברי רבינו הלבוש (סי' תעח סעיף א) "ואפשר לומר שאנו קורין את המצה עצמה אפיקומן סתם על שם שהיא במקום הפירות שדרך לאכול אחר הסעודה בפעם אחר, ואגב חביבות דמצוה שהיא חביבה עלינו כפירות מתוקים אנו קורין אותה אפיקומן, כלומר שאומר לבני ביתנו או כל אחד לחבירו אפיקו לנו מיני מתיקה, והוא המצה שמתוקה עלינו מצוותה"¹.

ובירושלמי, מאי אפיקומן רבי סימון בשם רבי אינייני בר רבי יסיי מיני זמר.

ופירש בפני משה, לפרושי לאפיקומן דמתני' ומיני זמר הן מיני כלים שמשתמשין בהן לאכילה ומלשון המקרא הוא ספות כסף מזמרות מזרקות וכאן שלא יאמרו אפיקו מנא.

ובאנציקלופדיה תלמודית (ערך אכילת פסחים) הביאו מסדר המנהגים לרש"צ שיק מנהגים פסח סז, שאפיקומן מלשון יווני שהוראתה יציאת המון חוגג ומנגן בכלי שיר². וזה המכוון בדברי הירושלמי הנ"ל מיני זמר³.

ולכן מה נאה ונאה לקרוא שם אסופה זו של מיני מתיקה בענינא דחג המצות ובפירושא דאגדתא בכמה פנים וגוונים, הלכתא ואגדתא, בשם "אפיקו מן", שגם נרמז בו שמי, והריני מוציא ועורך הדברים לפניכם הוגי תושיה⁴.

¹ ואם כה הוא מתיקות מצות המצה ושאר המצוות המרובות שאנו זוכים לקיימם בזה הלילה, כמה מתיקות ועריבות ישנה כאשר זה בא בשילוב דברי תורה מתוקים וערבים בהלכה ובאגדה מענייני המצוות, והלא כה הם דברי הלבוש עצמו (או"ח סי' מז) "קודם שיתחיל ללמוד או לומר דברי תורה יברך ברכת התורה. ומאד מאד צריך האדם לזיזהר בה, להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו, ואם אינו מברך עליה אינו זוכה לכן תלמיד חכם, שזה עונשו מדה במדה [נדרים פא ע"א], שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה ואינו משמח עמה ולא נהנה בה, אלא היא בעיניו כאומנות בעלמא, לפיכך אינו זוכה לשלשלת הנמשך לעוסק בה לשמה, דכתיב [ישעיה נט, יא] לא ימוש מפיו גור'. ועו"ש עוד באורך.

וראה עוד דברי הלבוש בהל' ראש השנה סי' תקפד "ויש מקומות שנוהגים לקרות התוקע ממנין החמשה העולים, (ובפוזנא נוהגין לקרות בחיוב ג"כ החזן המתפלל מוסף והוא גם בתוך החמשה, וכן ביום כיפור), ואפשר שנהגו כן משום שיהא לבו שמח, כי התורה משמחת כדכתיב [תהלים יט, ט] פקודי יי' ישרים וגו', ועל ידי כן יאשר כחו שיוכל לתקוע יפה בלא הפסק או טעות". פלאי פלאים. (הארת הגרמ" קנר שליט"א).

² אולם בפ' הרשב"ץ איתא: ופירוש אפיקומין אפיקו מינין כלומר הוציאו לנו מיני פירות. ואומרים כי בלשון יון אפיקומן מנוחה פירוש שינוחו מאכילה.

³ ויש לדון שהרי מיני זמר וכלי שיר אסורים ביו"ט, אכן יעויין בירושלמי שקלים פ"ה ה"א על הוגרס בן לוי, "אמר ר' אחא נעימה יתירה היה יודע ואמרו עליו על הוגרס ב"ל שהיה מנעים את קולו בזמר וכשהיה נועץ גודלו בתוך פיו היה מוציא כמה מיני זמר והיו כל אחיו הכהנים נוקרים לו בבב ראש".

ובמדרש תהלים מזמור א: כשם שאמרוהו עשרה בני אדם, כך נאמר בעשרה מיני זמר, בניצוח בניגון במזמור בשיר בהלל בתפלה בברכה בהודאה בהללויה באשרי, וגדול מכולם הללויה.

⁴ ובזנות טעם לציין שכבר ישנו חיבור בשם זה שכן כתב הרשב"ץ בחתימת פירושו על ההגדה "והשלמתי זה המאמר אשר קראתי מאמר חמץ עם פרוש ההגדה אשר קראתי אפיקומין".

פתיחה

בנוסח הקידוש של יום טוב: **אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצוותיו.**

ראיתי בשם הגאון רבי משה שמואל שפירא זצוק"ל שאמר בזה דבר נפלא, דלכאורה קשה דהכא חסורי מחסרה נתינת התורה, שבזה בחר בנו ד' מכל העמים, והיכא רמיזא בנוסח הברכה.

וכיוצא בזה העיר בנוסח 'אתה בחרתנו', שלא מצינו שנזכר שם ענין נתינת התורה.

וביאר בהקדם לשון רש"י בפסחים (סח, ב), רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא. אמר אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא. ופירש"י, אי לאו האי יומא - **שלמדתי תורה ונתרוממתי** הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם.

וכיוצא בזה איתא בפרק קנין תורה, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים. ומעתה יש לומר שענין נתינת התורה רמוז היטב ב'**רוממנו**' מכל לשון, וכן ב'רוממתנו על כל הלשונות', כי הרוממות הגדולה היא ע"י קבלת התורה⁵, עכ"ל הנעימים.

ונראה להוסיף בס"ד, שאף כי לקבלת התורה בשלימות זכו רק בחג השבועות במעמד הר סיני, אבל לרוממות של תורה כבר זכו בראש חודש ניסן, דהנה איתא בגיטין (ס, א): דאמר רבי לוי שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן, אלו הן פרשת כהנים, ופרשת לויים, ופרשת טמאים, ופרשת שילוח טמאים, ופרשת אחרי מות, ופרשת שתויי יין, ופרשת נרות, ופרשת פרה אדומה.

ויתכן עוד, בהקדם מה שהאיר ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק לחג השבועות אות ט), שבקידוש דיום טוב אומרים ורוממנו מכל לשון, וכן בתפילה ורוממתנו מכל הלשונות ובשבת אין אומרים הלשון הזה. וביאר שיסוד הענין הוא דההבדל קדושת יום טוב מקדושת שבת הוא דקדושת שבת הוא קביעא וקיימא מצד ה' יתברך כמו שנאמר לדעת כי אני ה' מקדשכם, וקדושת יום טוב הוא דישראל הוא דקבעי לה כמו שאמרו בפסחים (קז, ב).

והנה הכח המיוחד הזה של קדושת המועדים שניתן לישראל נתגלה כאשר נמסר להם המצוה של קידוש החודש, וזה היה כבר בראש חודש ניסן.

ענין מיוחד של רוממות ישנו במצוה של סיפור יציאת מצרים, וכמו שכבר המליצו דורשי רשומות, "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", שהמספר נעשה משובח, ועל דרך דכתיב 'להודות לשם קדשך להשתבח בתהילתך', שע"ז שמשבחים ומהללים את ד', האדם משתבח - מתעלה ומתרומם.

ובספר אמרי אמת הוסיף ממה שמצינו בהלל, "אהבתי כי ישמע ד' את קולי תחנוני כי הטה אזנו לי", הטיית אוזן שייכא על מי שעומד מקרוב, והיינו משום שע"י ההילול והשבח האדם מתעלה ומתקרב לבורא כל עולמים.

וכמה מעלות טובות למקום עלינו, בסידור ועריכת דברי תורה בהלכה ובאגדה, בדרוש ובמסור על סדר הגדה של פסח משובצים במילואתם בכל עניני ליל התקדש חג וחדש ניסן שישועות בו מקיפות.

⁵ ובספר חרדים (דברי כיבושין) כתב וז"ל, כשזוכר אדם צרותיו יעלה על לבו כי עבד ה' הוא מכלל העם בחר לנחלה לו אז ישמח ויעלוז כמוצא שלל רב וזהו שאמר דהמ"ע שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב ופי' אמרתך כמו את ה' האמרת היום וה' האמירך **לשון רוממות** ועל זה תיקנו אבותינו ז"ל בתפלה אתה בחרתנו **ורוממתנו מכל הלשונות** וכל אמרתך אפשר לפרש האמרת והאמירך.

ולפי כל האמור נראה לבאר דה'אמרתך' דהיינו כפשוטו דברי התורה הקדושה זה הרוממות הכי גדולה.

שואלין ודורשין בהלכות הפסח

[א] איתא במגילה (ד, א), דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג.

ומשמע דקודם לפסח אין חיוב לדרוש בעניני החג. והקשו הראשונים (עי' רשב"א ריטב"א ור"ן) מהברייתא המובאת בסנהדרין (יב, ב) דקתני שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום. ותירצו שללמוד ולדרוש בהלכות החג זה דוקא בחג עצמו, ואילו האמור בברייתא ששואלין קודם לפסח שלושים יום, זה רק לענין תלמיד ששואל את רבו בהלכות הפסח, שרבו צריך להיזקק לו כי נקרא שואל כענין.

והנה הגירסא לפנינו בסנהדרין שם היא, "שואלין בהלכות הפסח", ולא כתוב שואלין ודורשין, ומדויק כתיב הר"ן הראשונים הנ"ל דמש"כ ששואלין קודם לפסח שלושים יום זה רק לענין תלמיד ששואל את רבו בהלכות הפסח, שרבו צריך להיזקק לו כי נקרא שואל כענין, משא"כ בחג עצמו יש גם "לדרוש" בענינו של יום.

אבל בפסחים (ו, א) הגירסא היא "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום" וכו'.

ואף בלשון השו"ע אין מחזור כ"כ, דבהל' פסח (או"ח סי' תכט) כתב כהגירסא כאן שואלים בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום. ולא כתב שואלין ודורשין. ובחק יעקב ובפרמ"ג דייקו מזה דס"ל להמחבר כתיב הר"ן הנ"ל, והאריך בזה בביאור הלכה שם. אלא שיל"ע מלשון המחבר עצמו בחו"מ (סי' שמו סעיף יג), ולפני המועדים שדרך לדרוש לעם הלכות המועד הוא נשאל להם, משמע שס"ל שזה לא רק ענין ששואלים אלא אף דורשים.

ובענין זה ארכו הדברים בבית יוסף סי' תכט שם, וכל נושאי כלי השו"ע וספרי האחרונים.

[ב] היה מקום לבאר עוד על דרך החילוק הנ"ל, ובאופן אחר, דבאמת ישנו ג"כ חיוב לדרוש בהל' הפסח ואין זה דין הנוהג רק ברב לתלמידיו, אלא כל אדם באשר הוא מחויב לסדר בדרך לימודו גם לימוד הלכות הפסח, אלא דמ"מ אין זה חיוב לקבוע שיעורים בחבורה ללימוד הלכות הפסח, שזה החיוב תיקן משה שיהיו דורשים ברבים לכל העם הלכות חג בחג.

ומצינו בדברי האחרונים שביארו שזהו יסוד החיוב של הקבלת פני רבו ברגל, שההליכה להקביל פני החכם היא לשמוע את דבר ד', והביאו בזה את לשון הרמב"ן בפ' עה"ת פר' יתרו (כ, ח), וז"ל, וטעם לקדשו - שיהא זכרוננו בו להיות קדוש בעינינו, כמו שאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכוּבד (ישעיה נח יג). והטעם, שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שנאמר (מ"ב ד כג) מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכך אמרו רז"ל (ר"ה טז א) מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל.

וכן מטו דכתב בספר חסידים (סי' שיג) חייב אדם ללמוד לבנותיו המצות כו' כדי לעשות להזהר במצות כו' והשונמית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא שבת מכלל דבחדש ושבת הולכת. [עי' בהעמק שאלה (שאלתא קסא אות א, ובשו"ת בצל החכמה ח"א סימן סג, ובשו"ת דברי יציב או"ח סימן רכח)].

[ג] ודבר נחמד העלה בזה בספר ישמח לב (להגר"ל בארון, עמ' שמב), וז"ל, ואני מצאתי תירוץ לקושיא זו בדברי הפייטן יוצר להפסקה ראשונה וז"ל: **דעת למד חבר⁶ את העם ואזן לקרות בכל פעם לשאול ולדרוש בענין טעם, הוסיפו לקח שבת תחכמנים והתקינו להקדים שלשים להיות שואלים בהלכות זמנים.**

הרי הגיד לנו הפייטן, שבתחלה תקן משה להיות דורשין בענינו של יום, ואח"כ הוסיפו חכמים שיהיו דורשין שלשים יום מקודם, ואף על גב דילפינן ממה שמשה עמד בפסח והזהיר על פסח שני שדורשין שלשים יום קודם, מ"מ משה רבינו לא תיקן לדורות ואפי' לשעתו לקבוע כן, ורק חכמי הדור תקנו כן, וא"כ אין כאן קושיא וסתירה, וכן מצינו בקריאת התורה שמשם תיקן לישראל לקרות בתורה, ונביאים שביניהם הוסיפו באותו דור כדאיתא במ"א ריש ה' קריאת התורה סי' קלה.

==--==

בענין זה ד'שואלין ודורשין בהלכות הפסח', לכאורה דבר זה מתקיים בשותפות, דהרב הוא הדורש, והציבור הינם השואלין, והרב דורש ומבאר את ההלכה לשואלים, וכאשר דורש בציבור, מתקיים הדרשה על ידו, והציבור שומע הדרשה.

אולם חידוש גדול למדנו בלשון מהרי"ל (סי' א-ב): דרש מהר"י סג"ל פעם אחת בשבת הגדול שנת קפ"ז לפ"ק, והיא השנה שנתבקש בחדש אלול אח"כ לשיבה של מעלה, תנצב"ה זכותו יעמוד לנו... ואמר מהר"י סג"ל דהיינו דוקא בזמן הקרבנות לבקר אחר מומין. ואף אשר עתה רבתה השכחה בגלותינו בעוה"ר, **נהגו בשבת הגדול להוציא בדרשה חובת ציבור.** וזהו אחד מן הטעמים שנקרא שבת הגדול, על דרך שנקרא יום כיפורים צומא רבה, לפי שמאריכין בו בתפלה ובתחנונים, כך מאריכין כאן בדרשות משום דנפישו וחמירי הלכות פסח. **והפייט קאמר "להוציא חובת ציבור", אלמא דחובה היא לדרוש.** ולעולם דורשים בשבת הגדול כשאין ערב פסח חל בו, דאז צריכין להקדים ולדרוש. ועמדו רבותינו הפייטנים ותיקנו את סדרם דרך כללות בקוצר, והיה בו די לראשונים. שוב נתמעטו הלבבות, ועמדו פרשנים כגון הר"ר שמואל מפלייזא פי' הפיוט ד"אלהי הרוחות", וגדול א' פי' הפיוט ד"אדיר דר מתוחים". וסמכינא אהא דכל בעל בית ילמוד הסדר, ובעו"ה מרוב טרדות ומיעוט הלבבות גם זה לא נעשה.

פעם אחת סיים ואמר: ידענא בעם זה דכולם יודעים הלכות המועד מקטנים ועד גדולים, וכ"ש הלומדים שידועים דברי רז"ל. אפילו הכי מוטל על הציבור לשמוע הדרשה, שמתוך כך משימים אל לבם בשעת מעשה. **ועל כרחי העברתי על מדתי להיות נאות לכך להוציא ידי חובתם.** ומעתה אטול רשות מהשם יתברך יתעלה זכרו, ואח"כ מהקהל קדישא, ובראשם מורי הר"ר זלמן רונקיל.

ומבואר דהרב מוציא את השומעים ואף מתכוין להוציא בדרשתו את הציבור, וזה מחודש מאוד.

⁶ הערה במוסגר: 'חבר' צריך לנקדו בב' סגול ולקרא חבר, והוא משה רבינו שאחד משמותיו הוא חבר, כדאיתא במדרש רבה ויקרא פ' א' חבר שחיבר ישראל לאביהם שבשמים, ונמצא גם בתוך עשרה שמות שנקרא בהן משה בפייט "אשר בגלל אבות" שאומרים אחר הפטרה בשמחת תורה, וכן מצאתי בסידור ישן נקוד כן, ודלא כמו שנמצא בדפוסים חדשים חבר, מיהו גם לנוסח זה קאי על משה רבינו שהקהיל מקהלות בכל שבת ומועד, ותיקן לישראל לעשות כן לדורות, ונמצא כן בילקוט מובא בילקוט אליעזר פר' ויקהל אות ד', ומכאן אמרו משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג ואינו הך דמיייתי ב"י בס' תכ"ט מגמרא פ' בני העיר, עכ"פ מעולה הוא לקרא חבר כמו באותו דפוס ישן, וגם לקוראים חבר קאי על משה.

ועוד מנהג נפלא מובא שם באות ז, וכן הוא במנהגי רבו מהר"ש מנוישטאט "ומשמתיחילין הל' יום דרך בני אדם לכבד החדרים ולהדיח הכלים, ובראש כל דבר לקנות חטין לעניים".⁷

מאמר "עטרות בראש" / בענין ראש חודש ניסן ועטרותיו

פתיחה / עשר עטרות / דברי מהרש"א

ברש"י ריש פרשת שמיני (ט, א) ויהי ביום השמיני - שמיני למלואים, הוא ראש חודש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם (פרק ז).

אותם עשר עטרות מפורטות בדברי הברייתא שהובאה בגמ' שבת (פז, ב), תנא אותו יום נטל עשר עטרות; ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת האש, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לשכון שכינה, ראשון לברך את ישראל, ראשון לאיסור הבמות, ראשון לחדשים.

וכן הוא בברייתא דסדר עולם רבה פרק ז בפירוט יתר: ויהי ביום השמיני וגו'. אחר ז' ימי המלואים, ואחד בשבת היה, וראש חדש ניסן היה, ובו ביום עמדו אהרן ובניו ורחצו את ידיהם ואת רגליהם מן הכיור, ועבדו את כל העבודות, והסדירות על הסדר, ובו ביום התחילו הנשיאים להקריב, שנאמר ויהי המקריב ביום הראשון. ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לשכון שכינה בישראל, שנאמר ושכנתי בתוך בני ישראל. ראשון לאיסור במה, ראשון לכהונה, ראשון לברכה, ראשון לעבודה, ראשון לחדשים, ראשון לשחיטת צפון, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לירידת האש, שנאמר ותצא אש וגו'. בו ביום הקריבו ישראל תמידין נדרים ונדבות חטאות ואשמות בכורות ומעשרות, ועל אותו יום הוא אומר, עורי צפון ובואי תימן הפיחי גני יזלו בשמיו (שיר השירים ד טז), עורי צפון, זו עולה הנשחטת בצפון, ובואי תימן, אלו שלמים הנשחטין בדרום, הפיחי גני, זה אהל מועד, יזלו בשמיו, זה קטורת הסמים, יבא דודי לגנו זו השכינה, ויאכל פרי מגדיו אלו הקרבנות, באתי לגני אחתי כלה זה יום שמיני, אריתי מורי עם בשמי זו קטורת ולבונה והמנחות, אכלתי יערי עם דבשי אלו איברי העולה ואימורי קדשי קדשים, שתיתי ייני עם חלבי אלו הנסכים ואימורי קדשים קלים, אכלו רעים זה משה ואהרן, שתו ושכרו דודים זו כנסת ישראל. בו ביום נמצאת אלישבע בת עמינדב יתרה על ישראל ארבע שמחות ואבל אחד, יבמה מלך, ובעלה כהן גדול, אחיה נשיא, ובניה סגני כהונה, ואבלה בשני בניה נדב ואביהוא, ויש אומרים אף בן בנה משוח מלחמה זה פינחס.

והנה ראשית דבר יש להקדים דברי מהרש"א בחידושי אגדות בשבת שם, וז"ל, עשר עטרות נטל אותו יום כו'. יש לדקדק ממאמר הזה למאמר דפרק הניזקין דח' פרשיות נאמר בו ביום⁸

⁷ ודבר זה דמנהג מעות חטין הוא מזמן שלשים יום קודם הפסח נראה גם בסידור דברי הרמ"א סי' תכט.

ובאמת יש לדון טובא אם מנהג זה הינו ענין של מצות צדקה גרידא, או שהוא מקימי מצוות חג הפסח, וראיתי בהגש"פ דמרחן הגר"ש אלישיב זצוק"ל על כל דכפין ייתי ויכול, וז"ל, אמירה זו המופנית לרעבים לכאורה היתה צריכה להיות בבית הכנסת שישמעו העניים ויוכלו לבוא לאכול עמו, אבל כשאדם כבר בביתו מה טעם להכריזה זו, למי הוא פונה באמירת כל דכפין.

וצריך לומר שאין האמירה מופנית לעניים אלא היא חלק ממצות והגדת לבנך שיאמרו האבות לבניהם דעו שמהות הפסח היא הדאגה שיהיה לכל אדם די צרכו ולא ישארו עניים ורעבים בזמן הראוי להיות בני חורין. וזהו המקור והטעם לדין קמחא דפסחא, וכמבואר ברמ"א... ואין זה מדין צדקה הנהוג בכל השנה אלא הוא דין מיוחד קודם חג הפסח, יותר מבשאר ימים טובים, ומשום שיש בנתינה לעניים ובסיפוק צרכיהם ענין של סיפור הגאולה, שאף אנו היינו עבדים אוכלי לחם עני ויצאנו לחירות.

ומצאתי בדומה לזה בפ"י הרשב"ץ להגש"פ, וז"ל, ואנו אומרים כל דכפין ייתי ויכול... ואנו אומרים כן כי במצרים היו אבותינו רעבים מן הלחם והיום יש לנו לחם לאכול לשבעה ולהשביע רעבים שיהיו באוכלי שולחנו.

ובכללות הענין ד'מעות חטין', ע"י באריכות דברי הגאון רבי אברהם רובין שליט"א, בקובץ מבית לוי ניסן תשנ"ח, ח"ב, עמ' קד ואילך.

⁸ המכוון לדברי הגמ' בגיטין (ס, א): אי נמי, לכדרכי לוי, דאמר רבי לוי שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן, אלו הן פרשת כהנים, ופרשת לויים, ופרשת טמאים, ופרשת שילוח טמאים, ופרשת אחרי מות, ופרשת שתויי יין, ופרשת נרות, ופרשת פרה אדומה.

אמאי לא חשיב נמי הכא ראשון לשילוח טמאין ולאיסור שתויי יין דחשיב התם דנאמרו בו ביום, וכן לא חשיב הכא ראשון ללויים ומיהו הא דלא חשיב הכא ראשון להדלקת נרות משום דהוי בכלל ראשון לעבודה⁹.

גם קשה אמאי לא חשיב בתרתי ראשון לחודש וראשון לחדשים כמו דחשיב ראשון למעשה בראשית ואמאי לא חשיב נמי ראשון להקמת המשכן. והתוס' תירצו בזה דאקרא קאי שהזכיר בו הקמת המשכן. אבל קשה דא"כ לא יזכיר נמי ראשון לחדשים שהוזכר בקרא בחודש הראשון.

ובכלל קשה מאי רבותיה דהנך עשר עטרות דמפיק ליה מהאי קרא.

הוא מבואר ע"פ מ"ש דראשון הנאמר בו יתברך ברוך הוא כמו שנאמר אני ראשון אינו כלשון ראשון הנאמר בשאר דברים דההוא משמע ראשון משום דיש שני אחריו ואפשר שהראשון פחות במעלה מהשני כמ"ש גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון אבל ראשון הנאמר בו יתברך ב"ה הוא ראשון ואין שני ואחרון לו כמ"ש אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים ר"ל לא כשאר ראשונים שיש להם שנים ואחרונים כי אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים שני ואחרון ועד"ז אמרינן במדרש דלכך נאמר יום אחד ולא יום ראשון להורות שה' אחד ואין שני לו שביום ראשון בבריאה היה ה' אחד וביום שני התחיל השניות ולכך נאמר אחד במקום ראשון שראשון של ית' ב"ה והוא מורה על אחדותו שאין שני לו וע"ז כווננו בענין דהכא במדרש רבה דהל"ל יום ראשון ושני ושלישי כו' אתמאה פרע להם הקדוש ברוך הוא להלן בהקמת המשכן שנאמר ויהי המקריב ביום הראשון לבריאת עולם כאלו בראתי עולם באותו יום תניא י' עטרות כו' דר"ל דלפי' הלשון ה"ל למכתב נמי בבריאת עולם יום ראשון כמו שני ושלישי אבל כתב אחד להורות על אחדות ראשון ואין שני לו אבל פרע להן הקדוש ברוך הוא לכתוב ראשון במקומו בהקמת המשכן שהיה ג"כ יום ראשון לבריאת עולם כאלו כתוב אותו ראשון בבריאת עולם ממש שהיה ראוי לכתוב שם אלא שנכתב שם לשון אחד להורות על ראשון שלו שהוא ממש אחד ואין שני לו.

והשתא קאמר על אותו יום של יום הקמת המשכן שנכתב בו הראשון שהיה לו י' עטרות להורות על מדותיו עשר ספירות שהם אחדות הגמור עד כתר העליון וכל הנהו י' ראשון דחשיב הכא הם מורים על זה שהוא ראשון ואין שני לו.

והנה לא זכינו לעסוק בנסתרות, ולדרוש במופלא ממנו בביאור פנימיות ענין עשר עטרות המנויים כאן היאך הינם מכוונים כנגד עשר ספירות, אלא שמדברי מהרש"א הללו נמצינו למדים שהיום הקדוש והנשגב ראש חודש ניסן נתעטר בהרבה יותר מעשר עטרות.

ושוב מצאתי כן ברבינו בחיי תחילת פרשת שמיני: היום השמיני הזה ר"ח ניסן היה שבו הוקם המשכן ונטל עשרה עטרות, כלומר עשר מיני כבוד ומעלה נתקבצו באותו יום.

יעודו של מאמר זה, שנלקט ונאסף במשך שנים רבות בס"ד, נחלק לשנים.

האחד, לפרש ולהאיר ענינם של אלו עשרת העטרות על דרך הפשט במשנתם של רבותינו הראשונים והאחרונים, וגם החילוקים שמצינו בדברי חז"ל במניית עשר עטרות וחילוקי השיטות בענינים אלו.

והשני, ראינו לראוי ולנכון להוסיף עוד כתרים ליום גדול וקדוש זה¹⁰, 'ראש חדשים', שכל מעלתו ותוקפו הוא כתרה של התורה הקדושה, באשר בו ניתנה מצוה ראשונה לעם ישראל, וכמו שכתב בדרשות הר"ן (הדרוש השלישי), וז"ל, ולמעלת זה היום הנבחר שהיה בהתחלת

⁹ וכיוצא בזה יש להשיב אמאי לא מני גם "ראשון לקטורת", שהרי ביום זה הקטירו קטורת בראשונה, כמבואר בדברי הנצי"ב בפ"י לספרי (פר' נשא מד ד"ה ובכל בוקר), ועוד כתב שם שעיקר קדושת מזבח הזהב והמנוחה והשולחן לא חלה עד יום שמיני למילואים.

והנה לגבי לחם הפנים, מפורש בדברי התוס' במנחות (ז, ב) דכל שבעת ימי המילואים היה שולחן הפנים בטל בלא לחם, ולפי"ז כתב הנצי"ב בהעמק דבר פרשת פקודי שעריכת לחם הפנים היתה בראשונה בשבת שאחר שבעת ימי המילואים שהיה באותה השנה ביום ז' ניסן.

¹⁰ מובא בדרכי תשובה (יו"ד סי' קעט ס"ק יד): ועי' בס' רוח חיים אות ב' שהביא דברי הפרי האדמה דמנהג העולם שלא להתחיל באג"ה לחודש. וכ' נלענ"ד כי בר"ח ניסן לא נאמר זה הדבר אחר שהוא יום גדול ונשגב מאוד. ובש"ס שבת פרק רע"ק אמרו שאותו יום דר"ח ניסן נטלו עשר עטרות וכו' וא"כ הוא מסוגל לסימנא טבא ולברכה ולהצלחה עכ"ד.

התורה זכה לעשר עטרות, ונראה מדבריו שכל העטרות מישך שייכי למעלת "התחלת התורה".

וכ"כ רבי צדוק הכהן מלובלין בספר מחשבות חרוץ (אות ח), וז"ל, ו"בעתה" שיהיה בניסן נראה לי דיהיה בראש חודש ניסן דבט"ו אי אפשר דאין בן דוד בא ביום טוב, ואותו יום נטל עשרה עטרות היינו שלמות מדריגות הכתר והוא הכתר תורה המונח לכל ישראל.

חלק א – עשר עטרות

א / ראשון למעשה בראשית / ראשון למלכים

לפי הגירסא המובאת ברש"י "ראשון לבריאת עולם", ופירש רש"י: שאחד בשבת היה. והיינו שאותו היום של ראש חודש ניסן שהוקם המשכן חל ביום ראשון.

ויש להבין מה היא המעלה המיוחדת בכך שאותו היום היה יום ראשון, ואטו יש מעליותא בכל יום ראשון בשבוע, ויש בו מענין "ראשון למעשה בראשית".

ויתכן שמחמת קושי זה הוסיף הריטב"א בחידושי: פירוש וסבר לה כמאן דאמר (ר"ה יא, א) בניסן נברא העולם.

וכן בחידושי הר"ן: פי' שבאחד בשבת נברא העולם וריש ירחא דניסן דההיא שתא בחד בשבת הוה וסבר לה כמאן דאמר בניסן נברא העולם.

וכפי הנראה רצה הריטב"א לומר שמלבד שהיה זה ביום ראשון לימי השבוע אותו היום היה גם יום ראשון לחשבון ימות השנה, והמכוון הוא כמו שכתב בהגהות הרש"ש כאן על בריאת אדם הראשון שהיתה באחד בניסן¹¹.

ואמנם כן נמצא להדיא גם בפירוש רש"י על מדרש בראשית רבה (פרשת בראשית סוף פ"ג, דשם מייתי נמי הברייטא דעשר עטרות, ופירש רש"י: ראשון למעשה בראשית, שיום ראשון בשבת היה וראש חודש ניסן, ובניסן נברא העולם וביום ראשון.

אמנם לכאורה צ"ע דמחד גיסא מיירי על אותו היום של הקמת המשכן שהוא היה ביום אחד בשבת, ומאידך מיירי על יום בריאת האדם שהיה ביום השישי ולא ביום הראשון.

ועוד צ"ע על פירוש זה, דאם אמנם אתיא הברייטא כמאן דאמר בניסן נברא העולם והלשון 'ראשון למעשה בראשית' משמעותו לענין חשבון ימות השנה, מנא לן דכוונת הברייטא לומר גם שהיה יום זה ראשון לימות השבוע. וע"כ יש לדחוק דמשמע לן דהכל נכלל בלשון 'ראשון למעשה בראשית',

ויתכן לומר שיש מעליותא בכך שהיה זה ביום ראשון, לפי מה שכתב מהרש"א בחידושי אגדות במגילה (י, א) על דברי הגמ' שם: והכתיב ויהי ביום השמיני, ותניא אותו היום היתה שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כיום שנבראו בו שמים וארץ, וז"ל, שבא ללמוד דהיתה השמחה גדולה כ"כ כיום שנברא בו' דמיון השמחה כי כמו שהשמחה שביום שנבראו שמים וארץ היא השמחה הרצון והקיום לפניו כן בהקמת המשכן נתייחד שמו שם ברצון וקיום אשר לפניו ואמרו במדרש להלן בהקמת המשכן נאמר ויהי המקריב ביום הראשון גו' הראשון לבריותו של עולם אמר הקדוש ברוך הוא כאילו באותו יום בראתי עולם י' עטרות נטל אותו יום ראשון למעשה בראשית.

וכדברים הללו ממש כתב ב"דרושים נחמדים" להמהר"ם שיש (נדפסו בסוף מס' חולין), וז"ל, דקשה כל יום אחד כן הוא ומה יתרון של יום אחד זה. אבל הענין כי בריאת העולם נתקן עם מלאכת המשכן, כנודע אמרו רבותינו ז"ל שמחה היתה בו ביום כיום שנבראו שמים וארץ בו'. במגילה. וי' עטרות נגד עשרה מאמרות על דרך שאמרו רבותינו ז"ל לפי סדר הפרשה

¹¹ יעויין בהגהות הרש"ש בשבת סט, ב ובראש השנה י, ב שהביא מדברי התוס' והר"ן ש'נברא העולם' הכוונה לבריאת האדם הראשון.

הל"ל ויהי ערב כו' יום ראשון וכו' [מאי יום אחד, אלא] כו' ואימתי נאמר [יום ראשון] ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון כו' זוהי ראשון למעשה בראשית.

וכוונתו לדברי הפסיקתא רבתי (פיסקא ז): ד"א ביום הראשון. א"ר שמואל בר מתא מהו ביום הראשון. מן היום הראשון שברא הקדוש ברוך הוא את העולם נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים ראה מה כתב בברייתא יום ראשון ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד יום ראשון אין כתיב כאן אלא יום אחד וכשם שיאמר יום שני יום שלישי, אלא למה אמר יום אחד שעד שהקב"ה יחידי בעולמו נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים לא עשה אלא כיון שהוקם המשכן והשרה בו הקדוש ברוך הוא את שכינתו ובאו הנשיאים להקריב אמר הקדוש ברוך הוא יכתב שביום הראשון נברא העולם, ויהי ביום שהוקם המשכן אין כתיב כאן אלא ביום הראשון, מהו הראשון ראשון לבריאת העולם.

ובדומה לזה כתב בספר מאור ושמש פרשת שמיני "ויש לפרש 'ראשון למעשה בראשית' שאלמלא הקרבנות לא נתקיימו שמים וארץ, כי כך איתא במסכת תענית (כו ב) אלמלא המעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, וגם עכשיו שבטלו הקרבנות [ו]נשלקמה פרים שפתינו (הושע יד ג), כי כל העוסק בפרשת עולה וכו' (מנחות קי א). וזהו ראשון למעשה בראשית רצה לומר, שזה יום ראשון שנתקיים על ידו שמים וארץ וכל מעשה בראשית. וגם עיקר מעשה בראשית היה, כדי להתגלות השכינה בתחתונים, כנזכר כמה פעמים בדברינו, וזה היום נתגלה השכינה בתחתונים לעיני כל העם, כמאמר הכתוב וירא כבוד ה' אל כל העם וזהו היה כוונת בריאת שמים וארץ, וזהו ראשון למעשה בראשית".

ומעתה יש לומר שכיון שביום זה של הקמת המשכן באה הבריאה לתכליתה, ונחשב כאילו בו ביום נברא העולם, לכך היה זה ביום ראשון בשבוע לרמוז על ענין זה.

ועכ"פ יש להעיר בעיקר הדבר שכל העטרות שנזכרו בדברי חז"ל באותו היום, היינו לא באותו התאריך לאורך הדורות, אלא באותו היום ממש, [ולדברי מהרש"א היו עטרות נוספות באותו היום ממש], וזה עולה בקנה אחד עם מה שמפרש רש"י דהעטרה היינו עטרת יום ראשון בשבוע באותו היום של הקמת המשכן, אולם אי מיירי על בריאת אדם הראשון זהו באותו התאריך ולא באותו היום ממש, ועל דרך זה כל העטרות שיתבארו בדברינו אי"ה, היינו מאורעות השייכים לאותו התאריך ולא באותו היום ממש.

והנה במדרש בראשית רבה שם איתא עוד ראשון למלכים, ובפירושו יפה תואר ביאר: ראשון למלכים. דחודש ניסן ראש השנה למלכי ישראל, כדאיתא בריש ר"ה שמונין להם מניסן שאם מלך מלך באדר, משהגיע ניסן עלתה לו שנה ומתחילים למנות לו שנה שניה, ונפקא מינה לשטרות שמונין זמנן לשנות המלך, ואם עמד המלך באדר וכתבו בו ניסן של אחר י"ג חודש ניסן של שנה שניה, הוה ליה שטר מוקדם משום דהאי ניסן שנה שלישית הוא לו. וכתב רש"י דלא גרסינן ליה הכא, שהרי תקנת סופרים הוא משום שטרות... ומנה ראשון למלכים, דאע"ג דמתקנת סופרים הוא, מעלה היא לו שימנו בו מלכי ישראל. ואף על פי שעטרה זו לא באתהו עד זמן רב, מני לכולהו ביחד.

והן אמנם דודאי הוי מעליותא ורבותא ביום ר"ח ניסן מצד שהוא ראש השנה למלכים, ובביאור הגר"א (או"ח סי' קלא סעיף ו) נתבאר שכל ראשי השנים "הן כולן י"ט ואסורין בהספד ובתענית", אבל זו אינה עטרה באותו היום המסוים של הקמת המשכן דייקא.

זאת ועוד, אי מני גם ראשון למלכים, באמת צ"ב למה לא מנה עוד עטרות שנתפרשו להלן בס"ד בחלק שני. וביותר, למה לא נזכר גם דהוי ראשון לרגלים, דהא הוי גם ראש השנה לרגלים. וצ"ע.

וביפה תואר פירש עוד ענין "ראשון למלכים" על דרך הדרוש: שבט המלכות והשררה אשר היה לישראל על אומות העולם בהכירם מעלתם ע"י הבית ההוא, ואפילו בבית שני שהיו משועבדים למלכי פרס, היו מכבדים ומנשאים אותם ונכנעים אליהם שיקריבו קרבנותיהם, כענין כורש וזולתו, ועל זה אמר ראשון למלכים.

ולפי"ז מבואר היטב דאמנם הך מילתא מישך שייכא ליום הקמת המשכן שכל הכרת מעלת מלכי ישראל על פני אומות העולם היה מצד בית המקדש.

[ויתכן לבאר באופן אחר ענין "ראשון למלכים" בהקדם הא דאיתא בספר מהרי"ל (הל' חודש ניסן סימן א): ניסן הוא מלך מפני חג המצות שבו. ובהגהות מנהגים מהר"א טירנא (מנהגי חודש ניסן) כתב דזה נרמז בקרא "החודש הזה לכם" אותיות מלך. ועי' בשו"ת להורות נתן חלק טז סי' יט].

ב / ראשון לנשיאים

עטרת "ראשון לנשיאים", פירש רש"י: להקרב נשיאים לחנוכה הבית. וביאר מהרש"א "וראשון לנשיאים מפורש במדרש רבה נשיא אחד ליום וגו' א"ל כו' משה כו' נתנו פניהם בנחשון שקידש שם שמים על הים כו' כדאמרין במסכת סוטה ור"ל דנשיא אחד ליום שהוא יהיה הראשון ע"ש שקידש וייחד שמו של הקדוש ברוך הוא שאין שני לו.

אמנם באמת יש לברר באיזו הקרבת נשיאים מיירי, דהנה מצינו בבית יוסף בתחילת הל' פסח (סי' תכט) שמביא מלשון מסכת סופרים "ולמה אין מתענין אותן בניסן מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן ושנים עשר נשיאים הקריבו קרבנם לי"ב יום יום לכל שבט ושבט וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב וכן לעתיד לבוא עתיד בית המקדש להבנות בניסן לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין עד שיעבור ניסן אלא הבכורות שמתענין בערב פסח והצנועין בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאווה". ומבאר: ונראה דה"פ דמסכת סופרים אין מתענין בכל חודש ניסן מאחר שבאחד בו הוקם המשכן ובי"ב ימים שאחריו הקריבו הנשיאים קרבנם ואחר כך חג הפסח שבעה ימים הרי רובו יצא בקדושה והילכך אין להתענות בו כלל.

ומפורש בדברי הב"י שבראש חודש ניסן עצמו לא הקריבו קרבן הנשיאים אלא בו ביום הוקם המשכן, ורק למחרת הקריב נחשון.

ותמוה מאוד דהיאך יפרש דברי הברייתא דסדר עולם והגמ' בשבת שמפורש בדבריהם "ראשון לנשיאים". וכבר תמהו על דבריו הב"ח והדרישה שם, ועי' במור וקציעה שם.

ומצאתי בשו"ת בית שערים (או"ח סי' קמו) שכתב בזה חידוש נפלא, ואלו דבריו: עי' רמב"ן בחומש פ' נשא בפסוק ויקריבו נשיאי ישראל שהביאו את העגלות מלאים בקרבנותם לפני המשכן והשם צוה קח מאתם וכו' ואח"כ לקחו הנשיאים את קרבניהם מעל העגלות ויקריבו אותם לפני המשכן כי היו חושבים להקריב הכל בו ביום וכו' והשם צוה נשיא א' ליום יקריבו ע"ש וא"כ שפיר יכול להיות שצוה שהראשון יקריב למחרתו כמ"ש ב"י, ומ"מ ה"ל ר"ח ראשון להקרבת הנשיאים קרבניהם לפני המשכן אבל לא הקריבו על המזבח עד יום אחר ר"ח. וזה מדויק בלשון הגמ' ראשון לנשיאים ולא קאמר ראשון לקרבן נשיאים, וגם רש"י פ"י ראשון להקרבת הנשיאים לחנוכה הבית ולא פ"י לחנוכה המזבח לפי שאין פ"י להקרבת נשיאי ע"ג המזבח רק להקרבת נשיאים לפני המשכן וזה לא היה דוקא לחנוכה המזבח רק גם עגלות ובקר לשאת המשכן והיה לחנוכה הבית¹².

ג / ראשון לכהונה

מעלת 'ראשון לכהונה' פירש רש"י: אותו היום שמיני למילואים, ועבודה באהרן ובניו, ועד עכשיו היה בבכורות.

והנה יש לעיין דאיתא בתו"כ פרשת צו (מכילתא דמילואים אות יד): וישחט ויקח משה מן הדם כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה הוא היה שוחט הוא היה זורק הוא היה מזה הוא היה מחטא הוא היה יוצק הוא היה מכפר לכך נאמר וישחט ויקח משה, וא"כ למה נחשב יום זה ל'ראשון לכהונה'.

ואמנם כיוצא בזה יש לדון עוד גם במעלת "ראשון לעבודה", ופירש רש"י, לסדר עבודת ציבור תמידין, ושאר קרבנות של תרומת הלשכה. ותמה בשפת אמת: ותימא דהא בסוף פקודי משמע דבימי המילואים נמי הקריב משה התמידין, וכדפירש"י שם ויעל וגו' העולה ואת המנחה של תמידין דאף ביום השמיני כו' שימש משה והקריב קרבנות צבור, משמע דכ"ש

¹² ויעו"ש עוד בביאור הכרחו של הב"י לפירוש זה.

שהקריב בימי המלואים, [וכן פי' הרמב"ן שם שכן נצטוו משה וזה אשר תעשה עה"מ שיעשה כן בימי המלואים, וכן פי' הראב"ע בפ' תצוה בפסוק הנ"ל ע"ש, וכן פי' רש"י בפ' פנחס בפ' התמיד דהא דכתיב בפ' תצוה וזה אשר תעשה הוא לימי המלואים ע"ש].

וכן נמצא להדיא בסידור הרוקח (פרשת התמיד): וכן בראש חדש ניסן כשהוקם המשכן התחילו לעשות תמיד, ומשה בעצמו התחיל להקריב תמידים עד תום ז' ימי המילואים.

והנה השפ"א תירץ: ואולי כיון דזה הי' מלואים וחינוך העבודה לא חשבינן לי', ועיקר העבודה התחיל מיום השמיני, ושבעת ימי המלואים לא היו אלא הכנה.

ולכאורה תירוץ זה לא מהני על ראשון לכהונה, דסו"ס אף אי עבודה אין כאן כהונה יש כאן.

אולם תשובה לב' הקושיות מצינו בלשון רש"י בריש יומא (ג, ב ד"ה תחלה במקום) "ויום שמיני למלואים היתה עבודה תחלה במזבח החיצון, ואם בשביל ששימש משה כל שבעת ימי המלואים אין קרויה עבודה אצל עבודת כהנים, שהוא בלבוש בגדי כהונה ושל משה בחלוק לבן, שלא הוכשר אלא לשעה".

ומבואר שלא זו בלבד שאין העבודה בשבעת ימי המילואים נחשבת כעבודה, אלא גם אין כאן כהונה, והביטוי לזה הוא שמשם שימש בחלוק לבן, וכן כתב רש"י בפרשת צו (ח, כח): ויקטר המזבחה - משה שמש כל שבעת ימי המלואים בחלוק לבן, ואף שמצד הגברא שימש משה ככהן גדול, מ"מ לא היתה זו עבודה של כהונה. [ויעוי' עוד להלן].

וכן עולה גם מדברי התוס' בע"ז (לד, א ד"ה במה שמש), וז"ל, וה"ר יעקב מאורליינ"ש פירש דאפי' נתקדשו מ"מ כל ז' ימי המלואים שהיה משה מעמיד המשכן ומפרקו היה נחשב כמו במה ואין בגדי כהונה בבמה כדאמר בפ"ב דזבחים.

ד / ראשון לעבודה

יעוי' לעיל מה שתמהנו בזה דהא היה עבודה גם בשבעת ימי המילואים.

ובחדושי הג"מ אליעזר משה הורוויץ כתב "לסדר עבודת תמידין. כ"ה במדרש נשא פ' י"ב בשם ר' יוסי בעל הבריתא דסדר עולם. [ביבמות פ"ב] והוא כמ"ד דבסיני עולת ראיה הואי".

אולם לכאורה היה מקום ליישב בפשיטות, שהרי רש"י כתב, לסדר עבודת ציבור תמידין, ושאר קרבנות של תרומת הלשכה.

והנה אף אי קרבו קרבנות תמידין קודם לכן, אבל בודאי שלא באו מתרומת הלשכה, שלא היתה אלא בראש חודש ניסן, וכמפורש בדברי הירושלמי (שקלים פ"א ה"א): ומר רבי שמואל בר רב יצחק תרומת הלשכה כתחלתה דכתיב ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן ותני עלה ביום שהוקם המשכן בו ביום נתרמה התרומה.

ומעתה יש לומר דזהו שהוסיף רש"י שהקרבנות שבאים מתרומת הלשכה לא הוקרבו עד ליום זה. [וכך כתב בספר חבצלת השרון עה"ת תחילת פרשת במדבר].

וניתן להוסיף טעם ונופך לפי דברי מהרש"א כאן שביאר המעליותא דעטרה זו "ראשון לעבודה דהיינו קרבן צבור כבש האחד בבוקר וגו' שישתתפו בו כל ישראל כאיש אחד לעבודת הא' האמיתי שאין שני לו".

ונראה שכאשר משתתפים כל ישראל לא רק בכך שהקרבת הקרבן עולה ומכפרת על כל הציבור, אלא שגם בא מתרומת כולם יחדיו חשיב יותר קרבן יחיד ומיוחד לאל יחיד ומיוחד.

והאירני הגאון רבי יעקב גוטסגנדה שליט"א לדברי הגמ' בתענית (יז, ב) ובמנחות (סה, א): תנו רבנן אלין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למיספד בהון. מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למיספד בהון¹³.

¹³ בב"י סי' תכט הקשה מדברי הגמ' הללו על דברי מסכת סופרים בטעם שאין מתענים בחודש ניסן, "מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן וי"ב נשיאים הקריבו קרבנם ביי"ב יום וכל אחד עשה ביומו יום טוב", דבגמרא בתענית משמע דאין איסור כלל להתענות בניסן אלא מצד

וברש"י בתענית: מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה - דכל שמונה ימים נשאו ונתנו בדבר, עד שנצחו את הצדוקין, ועשו אותם יום טוב, ודבר זה מפורש במנחות בפרק רבי ישמעאל ובמגילת תענית המצויה אצלנו... שהיו הצדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד, מאי דרוש את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים, מאי אהדרו להו את קרבני לחמי לאשי תשמרו להקריב לשון רבים הוא, שיהו כולן באין מתרומת הלשכה.

הרי שהצדוקים ערכו מלחמה על דבר זה שהתמידין באים מתרומת הלשכה דווקא, ויום זה דראש חודש ניסן [וכן הימים שלאחריו] היו מסוגלים להעמיד דבר זה על אמיתתו.

ויתכן שהיו נצרכים ח' ימים להעמיד דבר זה, משום שבאמת התמידין שקרבו בשבעת ימי המילואים לא באו מתרומת הלשכה, וכמש"נ, וזה היה היסוד לטענת הצדוקים, ובראש חודש ניסן שהוא היום שבו בראשונה קרב התמיד מתרומת הלשכה, איתוקם תמידא שיבואו התמידין מתרומת הלשכה. ובלשון רש"י במנחות שם: איתוקם תמידא - הוקם התמיד על משפטו.

ה / ראשון לירידת האש

ענין ראשון לירידת אש, פירש רש"י: ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח וגו'.

ויש להבין מה המעליותא הגדולה בזה. וביאר מהרש"א: שהוא משגיח בכל העולם ובורא אחד לכלם. ונראה המכוון שהנס של ירידת אש מן השמים מורה על השגחה מיוחדת, ועי' בפ' יפה תואר על המדרש בראשית רבה (שם) שזה היה הנס היותר מפורסם בנסים שהיו בבית המקדש.

ו / ראשון לאכילת קדשים

פירש רש"י: במחיצה, ועד עכשיו היו נאכלים בכל מקום¹⁴.

והנה בתוס' בשבת שם כתבו: ראשון לאכילת קדשים - ובת"כ במקום אכילת קדשים קתני שחיטתו בצפון.

אולם הנה בסדר עולם רבה שם נמנו "ראשון לשחיטת צפון ראשון לאכילת קדשים" בזה אחר זה. ובאמת בביאור הגר"א שם מחק ראשון לשחיטת צפון.

וכן בפירוש רש"י על מדרש בראשית רבה כתב דראשון לשחיטת צפון לא גרסינן, דמאי איריא עבודה זו משאר עבודות¹⁵.

הק דמגילת תענית, והרי איתא בראש השנה (יט, ב) דבטלה מגילת תענית, יעו"ש דמסיק דמאי דנהוג נהוג מאי דלא נהוג לא נהוג, ועי' עוד בדרכי משה ובמור וקציעה שם, ובהוספות חשק שלמה על מס' סופרים.

ובנותן טעם להעתיק כאן ישוב נפלא מאת החידושי הרי"מ שם (ס"ק ד), וז"ל, ותמהני לדחות מסכת סופרים. ולע"ד לא קשיא מידי, דאמר פ"ק דר"ה (יח ב) מאן דאמר בטלה כמו ד' צומות דהיו יום טוב בזמן הבית כו', ומאן דאמר לא בטלה הנהו דתלינהו בבית ע"ש. ונראה דטעם מאן דאמר בטלה דתלינן לכל הניסים דמגילת תענית בזכות הבית, ואף פורים היה בזמן שהקריבו כבר בבית המקדש. ולכך כשחרב בית המקדש בטלו כי הני ד' צומות כנ"ל. וידוע שבית המקדש חרב והמשכן נגנו, שלא שלטה יד במעשה משה רבינו ע"ה (סוטה ט א), וענין המשכן מתהלך מאהל כו' אל אוהל כמפורש בקרא (שמואל ב' ז ו, דבה"א יז ה), וזה לא נסתלק מאתנו גם בגלות, כדאמר בגמ' (מגילה כט א) כל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם, ונתתי משכני כו' (ויקרא כו יא). ויום שהוקם המשכן מ' עטרות ירידת השכינה לארץ כמפורש בספרי ובגמ' (שבת פז ב), וזה עדיין עיקר קיום שלנו בגלות והתקוה לגאולה, ואיך לא יהיה י"ט זה נוהג ולמה יבטל. וענין הבית היה מקום קבוע לשכון בו ה', לא כהמשכן שהיה מתהלך, ולכך כשנבנה הבית נגנו המשכן, וענין קביעות זה חרב ובטלו י"ט שבמגילת תענית כי הני דתלינן בבית כנ"ל.

ולכך לע"ד אדרבא, כל שהיה בית המקדש קיים לא היה איסור זה די"ט ניסן מהקמת המשכן כלל כמובן, ולכך במגילת תענית לא הוזכר, וגם יש בו תענית צדיקים. ורק מריש ירחא כו' ותמניא כו' דאתוקם תמידא כו' דשייך לבית. אבל אחר שבטלה מגילת תענית וי"ט התלוין בבית המקדש, הוקבע במסכת סופרים הי"ט שמחמת המשכן. וכמו שהקריבו הנשיאין מעצמם והסכים הש"י לרצון (במד"ר יב כא), כי י"ט כזה ראוי לעשות מעצמו בלי צייר, כאמור במדרש (תנחומא תזריע ז) על סעודת מילה ויספו ענוים כו', כן הוקבע מנהג ישראל י"ט הנ"ל, ומנהג ישראל תורה כדמיון הנשיאים כנ"ל, על שהש"י עמנו בגלות כנ"ל. וזה שסיים מסכת סופרים שלעיתיד יבנה בניסן, ע"ש.

¹⁴ ביאר בחדושי הג"מ אליעזר משה הורוויץ "דלמ"ד שלמים הקריבו ב"נ הרי נאכלו קדשים, ולמ"ד עולות לחוד ניחא בפשיטות".

¹⁵ ובפירוש יפה תואר כתב "ומני שחיטת צפון כי כבר נראה חשיבות יותר בעבודה זו, כיון דקפיד רחמנא ברוך הקרבנות שישחטו בצפון".

אכן הנה בביאור "ראשון לאכילת קדשים" כתב בפי' הראב"ד לתו"כ ראשון לאכילת קדשי קדשים כגון חטאות ושירי מנחות שהם אסורים לזרים שלא קרבו בבמות¹⁶.

ומעתה יש לומר שדברי התוס' דהוי חד מילתא מתפרשים אליבא דהראב"ד דמיירי בקדשי קדשים דשחיטתן בצפון, אבל אליבא דרש"י בע"כ לאו חד מילתא נינהו, דראשון לאכילת קדשים מיירי מלבד בקדשי קדשים הנאכלים לפנים מן הקלעים גם בקדשים קלים הנאכלים בכל מחנה ישראל.

ואמנם בעיקר מה שפירש רש"י דענין אכילת קדשים היינו "במחיצה" ועד עכשיו נאכלו בכל מקום, הנה ידועים המה דברי הרמב"ן בפירושו עה"ת פרשת ראה (יב, ח): וכן אחרי זריקת הדם והקטר החלב בשלמים יאכל אותם במדבר בכל מקום שירצה, כי לא נתן בהם הכתוב מחיצה אבל אוכלים אותם במחנה וחוץ למחנה. ומבואר בדבריו שבמשכן לא היה דין אכילה בתוך המחיצה דייקא.

אלא שכבר תמהו על דברי הרמב"ן ממשנה ערוכה בזבחים (פי"ד מ"ד): עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל מחנה ישראל. ומבואר שעכ"פ היה דין אכילה בתוך מחנה ישראל, [עי' בספר הכתב והקבלה שם ובספר הר המוריה על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ב].

ועכ"פ לדברי רש"י נמצא דמיירי מהמעליות דאכילת קדשים וכולל גם אכילת קדשים קלים, ואילו לדברי הראב"ד מיירי ממעליות דאכילת קדשי קדשים.

והנה בביאור דברי הראב"ד דמוקי לה באכילת קדשי קדשים, צ"ב דהא סו"ס גם בשבעת ימי המילואים אכלו קדשי קדשים, ובחדושי הג"מ אליעזר משה הורוץ כתב: ראשון לאכילת קדשים ר"ל קדשים קלים. דאילו קדשי קדשים אכלו כל ימי המילואים.

ובכתבי הגרי"ז עה"ת פרשת תצוה ביאר לפי דברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע פט) דאכילת קדשי קדשים היא מ"ע על הכהנים מהך קרא דואכלו אותם וכו' ומצוה זו היא מיוחדת בזכרי כהונה, ואכילת קדשים קלים ותרומה אינה דומה לאכילת קדשי קדשים שהיא עיקר המצוה ובה תשלם כפרת המתכפר, יעו"ש. ומבואר דאכילת קדשים קלים הנאכלים לזכרי כהונה הוי גדר אחר של אכילת קדשים וחלוק הוא בעצם החפצא מאכילת קדשים קלים, ולפ"ז נמצא דאכילת קדשי קדשים הוי קיום מיוחד דאכילת קדשים דילפינן בהך קרא דואכלו אותם אשר כפר בהם, וקיום זה דאכילת קדשים הוא הגומר כפרה, שע"י שנתקיים בקרבן מצות אכילת קדשי קדשים לזכרי כהונה נשלמה הכפרה, ולקיום מיוחד זה דאכילת קדשים היה זה היום הראשון.

ובמקו"א (כתבי הגר"ח פסחים ע, א) נוסף עוד מדברי הגרי"ז דרש"י דסובר לטעמיה דס"ל שגם באכילת חלק הבעלים מקיים מ"ע דאכילת קדשים, ולכן מפרש להא דראשון לאכילת קדשים בענין אחר. ועי' עוד בחידושי הגרי"ז עניינים סימן מד.

אכן בעיקר הדבר שנראה קצת בדברי התוס' דשחיטת צפון היינו הך עם אכילת קדשים אי מיירי באכילת קדשי קדשים, היה מקום לדון שישנה מעלה יתירה באכילת הקדשים דייקא, וכמו שכתב מהרש"א "ואמר ראשון לאכילת קדשים שיטהר ויקדש האוכל עצמו לידבק בשכינה להיות האוכל ג"כ מעין דוגמא דלמעלה בקדושה ואין לו שני למטה".

ז / ראשון לשכון שכינה בישראל

פירש רש"י: לשכון - בישראל, שכינה שרתה שם, כדכתיב ושכנתי בתוכם, מכלל דעד השתא לא שרתה.

¹⁶ ובאמת הרי נמנה להלן "ראשון לאיסור הבמות", וצריך לומר דאיסור הבמות הוי מעליותא בהגדרת ומעלת מעשה ההקדשה, ואילו עצם הדבר שהקריבו קדשי קדשים זה מעליותא בהחפצא דהקרבן. ודוק.

וצ"ב דאף דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, מ"מ מנא לן שעד עכשיו בשבעת ימי המילואים לא שרתה השכינה.

ויתכן לבאר לפי דברי הירושלמי בריש יומא (פ"א ה"א): א"ר תנחום בר יודן ותני לה כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה ולא שרתה שכינה על ידיו וכיון שלבש אהרן בגדי כהונה גדולה ושימש שרתה שכינה על ידיו מה טעמא כי היום ה' נראה אליכם.

והנה מהרש"א ביאר: ואמר ראשון לשכון בישראל שיהיו כלל ישראל עם אחד למטה דוגמתו למעלה שאין שני כמ"ש ונפלינו אני ועמך וגו'.

ולפי דבריו יתכן שזו היא ההדגשה בלשון הגמ' ששרתה שכינה בישראל, והיינו שאין זה דווקא ששרתה השכינה במשכן, אלא בישראל, וזהו דמייתי רש"י מהך קרא ד'ושכנתי בתוכם', [וכנודע מדברי האלשיך והנפש החיים דבתוכם לא נאמר אלא בתוכו של כל אחד ואחד].

ובהאי ענינא שמעתי מרבינו הגרי"י שליט"א, דהנה איתא בזה"ק פרשת בראשית (לד א) "רַב יִצְחָק אָמַר, כְּתִיב וְהָיָה אֹרֶן הַלְבָנָה כְּאֹרֶן הַחֲמָה, וְאֹרֶן הַחֲמָה יִהְיֶה שְׁבַעֲתִים, כְּאֹרֶן שְׁבַעֲתִים הַיָּמִים, מֵאֵן שְׁבַעֲתִים הַיָּמִים, אֲלֵין אֵינוֹן שְׁבַעֲתִים יוֹמִין דְּבְרָאשִׁית. רַבִּי יְהוּדָה אָמַר אֲלֵין אֵינוֹן שְׁבַעֲתִים יְמֵי הַמִּלּוּאִים". [הובא בריקאנטי פרשת תצוה כט, א].

וחזינן בדעת רבי יהודה דבשבעת ימי המילואים היה אור גדול ועצום, וקשה, היאך הדברים עולים בקנה אחד עם מה שהובא בדברי רש"י בפרשת שמיני (ט, כג): דבר אחר כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה מצטער ואמר יודע אני שכעס הקדוש ברוך הוא עלי ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל. אמר לו למשה משה אחי כך עשית לי, שנכנסתי ונתביישתי. מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל. ומבואר שבשבעת ימי המילואים לא ירדה שכינה, והיאך נחשבים ימים אלו כ"אור שבעת הימים".

וביאר לפי מה דאיתא שבשבעה ימים אלו היתה בחינה כמו שהיה קודם בריאת העולם דאיתא במדרש בראשית רבה (פרשת בראשית ג, ז) שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן¹⁷, ובאמת היה אור גדול מאוד בעבודת אותם ימי המילואים שהיתה העבודה ע"י משה רבינו, אלא שהיה זה במדרגה גבוהה למעלה ממה שיכול העולם להתקיים, ועל כן לא ירדה השכינה לשרות בתחתונים.

ח / ראשון לברך את ישראל

פירש רש"י: ברכת כהנים, כדכתיב וישא אהרן את ידיו וגו'.

והנה דברי רש"י הינם לשיטתו שפירש על הך קרא בפרשת שמיני (ט, כב): ויברכם - ברכת כהנים יברכך, יאר, ישא.

והרמב"ן שם הביא דבריו וכתב: ואם כן תהיה פרשת דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל שבחומש הפקודים (במדבר ו כג) מוקדמת לזה. ואולי כן הוא, כי סמוכה למה שנאמר שם (ז א) ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן. ויתכן לומר, כי אהרן פרש כפיו השמים וברך את העם כאשר עשה שלמה, שנאמר (מ"א ח כב) ויעמד שלמה לפני מזבח ה' ויפרוש כפיו השמים, ושם נאמר ויעמד ויברך את כל קהל ישראל קול גדול לאמר, ולפיכך לא הזכיר הכתוב שצוה אותו משה לעשות כן, ויעו"ש עוד.

ועי' עוד בשו"ת דברי יציב או"ח סי' קפד שרצה לקרב ב' הפירושים יחדיו.

ומהרש"א ביאר המעלה הגדולה שבעטרה זו: וראשון לברך את ישראל שזה הוא דבר הנוגע באחדותו שאין שני לו לבטל ברכתו יתברך ב"ה כמו שמצינו בענין בלעם. ומעלה זו ישנה גם בברכת כהנים וגם בברכה אחרת.

¹⁷ והראוני שמעין זה נמצא בדברי הגרי"א חבר בספר פתחי שערים שער שבירת הכלים בית נתיבות אות כו.

ט / ראשון לאיסור הבמות

פירש רש"י: מעכשיו נאסרו, שהוא ראוי לפתח אהל מועד, כדכתיב ואל פתח אהל מועד לא הביאו.

וביאר מהרש"א המעלה שבזה: וראשון לאיסור במות שיהיה מקום מיוחד לעבודת ה' במקום אשר יבחר והוא מורה על אחדות וראשון הגמור שאין שני לו.

ושמעתי לבאר בדבריו, שענין היחוד של משכן ואוהל מועד לעבוד את ד' אינו נשלם אלא ע"י שנאסר לעובדו באופן אחר, רק באופן זה של קביעות במקום אשר בחר ד' ולא באופן עראי.

ובאופן אחר ביאר בפירוש יפה תואר על המדרש: שענין הבמות היה חילוק לבבות, שכל אחד היה בונה במה לעצמו, ועתה נאסר זה ושבבו כולם לעבודה אחת משתתפת ומיוחדת את כולם.

י / ראשון לחדשים

ביאר מהרש"א: שהוא חודש מיוחד לעשות בו ניסים ושהוא אחד לבטל כח ראש המזלות שהוא טלה וכמ"ש בש"ר א"ל הקדוש ברוך הוא אין לך חודש גדול מזה לפיכך נקרא ראשון כו' ד"א כביכול הקדוש ברוך הוא שנקרא ראשון שנאמר אני ראשון וגו' וע"פ הכוונה שאמרנו והשתא ניחא דלא חשיב רק י' ראשון והם י' עטרות נגד י' ספירות המורים על שהוא אחד וראשון ואין שני לו ודו"ק.

ויש להעיר עוד שבהרבה מדרשי חז"ל איתא "ראשון לראשי חדשים", עי' בתו"כ פר' צו ובמדרש במדבר רבה פר' נשא (יג, ו) ובפסיקתא רבתי.

וחידוש גדול נמצא במסכת סופרים (פי"ט ה"ג): בראש חדש ניסן צריך להזכיר, ראש ראשי חדשים הזה.

וענין זה נתבאר להלן בחלק השני אות ו.

והנה אחר שזכו ביום זה לכל כך עטרות ומעלות, כתיב (ט, ה): וַיִּקְחוּ אֶת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֶל-פְּנֵי אֱהֹל מוֹעֵד וַיִּקְרְבוּ כָל-הָעֵדָה וַיַּעֲמְדוּ לִפְנֵי ד'. ואיתא בתורת כהנים: ויקחו את אשר צוה משה בזריזות, ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה' קרבו כולם בשמחה ועמדו לפניו.

ובמדרש שה"ש רבה (ב, ו): ו רבי הונא ור' אחא בשם רבי אחא בר חנינא פתרי קרייה על דעתיה דרבי מאיר באהל מועד, יונתי בחגוי הסלע שחבויין בסתר אהל מועד, הראיני את מראיך, שנא' ותקהל העדה אל פתח אהל מועד, השמיעני את קולך וירא כל העם וירונן, שירה נאה אמרו על ידי שראו דבר חדש לפיכך אמרו שירה חדשה, כי קולך ערב, זה השיר, ומראך נאוה, המד"א ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה'¹⁸.

חלק ב – תוספת עטרות

א / יום בנין בית המקדש וראשון למילואים לעתיד לבוא

כתיב ביחזקאל (מה, יח): כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ד' בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחֵד לַחֹדֶשׁ תִּקַּח פֶּרֶךְ-בֶּן-בֶּקֶר תָּמִים וְחֹטְאֵת אֶת-הַמִּקְדָּשׁ. (הפטרת פרשת החודש).

ופירש"י, הוא פר המלואים האמור בראש הענין ולימד כאן שיהיו המלואים בא' בניסן.

ופתח השמועה בסוגיא דמנחות (מה, א): כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש, חטאת עולה היא. א"ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רב אשי אמר מילואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה. תניא נמי

¹⁸ החלק האחרון נמצא גם במכילתא דרבי ישמעאל פרשת יתרו.

הכי, רבי יהודה אומר פרשה זו אליהו עתיד לדורשה; אמר לו ר' יוסי מלואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה; אמר לו תנוח דעתך שהנחת דעתי.

והנה רש"י שם מפרש דברי רב אשי דהך נבואה דחזקאל על בית שני נתנבאה שהקריבו מילואים וכי היכי דהקריבו מילואים דמשה בשמיני דידהו דהוה ר"ח, הכא נמי הקריב פר בר"ח.

אולם ברבנו גרשום, ובשיטה מקובצת, ובפני' המיוחס לרשב"א, מבואר שנבואת יחזקאל היא אינה על זמן עזרא, אלא שנבואת יחזקאל היא על הבית השלישי שיהיה בו חינוך של מילואים בפר, רק שכונת הגמרא שכמו שבזמן עזרא היה מילואים, כן נבואת יחזקאל היא על זמן המילואים של בית השלישי. וכן נראה בדברי הרמב"ם שכתב שכל נבואת יחזקאל היא על הבית השלישי.

וכן בפירוש הרד"ק ליחזקאל שם חזק פירוש זה, וז"ל, וזה הפסוק ראייה לרבי יהושע שבניסן עתידים להגאל, שאם תהיה הגאולה בתשרי איך יניחו מלהקריב במזבח עד ניסן הבא אחריו ומלחטא ומלכפר את הבית ומה שאמר בניסן עתידין להגאל לא שיצאו מהגלות בניסן אלא קודם ניסן יצאו ויעלו עד שבאחד בניסן יהיה בנין הבית נשלם ויחנכו המזבח באחד בניסן וכן עשו במשכן באחד בניסן החל אהרן לעבוד במזבח אלא שקדמו לו שבעת ימי המילואים ששמש בהם משה. ואפשר גם כן הנה כי מה שזכר למעלה יהיו שבעת ימי מילואים וביום השמיני שיהיה אחד בניסן יהיה זה הקרבן שאמר עתה וגם באותו יום יזו על המזבח ועל פנות העזרה אבל כשעלו מבבל עשו חנוכת המזבח באחד בתשרי והחלו להעלות עליו עולה קודם שיסד הבית מכל מקום בין שהיתה חנוכת המזבח באחד בתשרי והחלו להעלות עליו עולה קודם שיוסד הבית בין שהיה החנוכת המזבח קודם ניסן שבעה ימים בין שתהיה באחד בניסן בו ביום יכפרו על המזבח ויזו ההזאות לפיכך אמר תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש. [וראה עוד באבן עזרא פרשת אמור כג, כד].

ולפי כל האמור בדברי הראשונים נמצא שב'ניסן עתידין להגאל' קאי על יום ראש חודש ניסן.

ב / פירוק והעמדת המשכן ביום ראש חודש ניסן

והנה כתיב בפרשת פקודי (מ, ב): **בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ תִּקְיָם אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד.**

וכתב בספר משך חכמה שם, וז"ל, יפלא, דלפי משפטי הלשון היה לומר בחודש הראשון ביום אחד לחודש, 'ויום החודש' הוא שם על ראש חודש, וכאמור בשמואל (שמואל א כ, כד) ויהי החודש, (שם שם יט) מחר חודש, ואם כן מיותר לומר באחד לחודש. וכן ביחזקאל (מו, ו) "וביום החודש"¹⁹.

לכן נראה דהפירוש כאן לא על ציון היום שהוא 'ערב ובוקר יום אחד', רק המכוון הוא על עצמות יום ולא לילה, וזה דהקמת המשכן לא היה רק ביום. ויעויין פרק ב דשבועות מקרא אחרנא. אי נמי מכוון "ביום הראשון", שקביעות החודש יהיה ביום הראשון לשבת ולא יעברוהו. וכן אמרו ראשון למעשה בראשית (סדר עולם רבה פרק שביעי). עכ"ד.

ונראה לבאר בס"ד באופן אחר, ובהקדם דברי התו"כ פרשת צו: כל שבעה ימי המילואים היה משה מעמיד את המשכן כל בוקר ובוקר מקריב קרבנותיו עליו ומפרקו בשמיני העמידו ולא פירקו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר אף בשמיני העמידו ופירקו.

והנה הטעם שבכל שבעת ימי המילואים משה רבינו את המשכן ופירקו היינו משום שבעצם הקמת המשכן כ'משכן' היתה רק בראש חודש ניסן, ובשבעת ימי המילואים היתה המצוה להקריב קרבנות (בתורת חינוך ומילואים לעבודה), ולזה היה נצרך המשכן בתור בנין עראי

¹⁹ ויש לבאר לפי פשוטו בהקדם דברי המדרש שמות רבה פר' פקודי (נב, ב): והקב"ה נתכוון להעמיד המשכן בחדש שנוול בו יצחק אבינו לא עשה אלא כשהגיע אותו החדש אמר הקדוש ברוך הוא למשה ביום החודש הראשון תקים את המשכן. ומבואר שאמנם לא היתה מעלה רק ביום ראש חודש עצמו, אלא בכך שהיה שייך לחודש ניסן והוא 'יום החודש' מחודש ניסן, וזהו שהדגיש בתחילה 'ביום החודש'.

להקריב הקרבנות ולא בתור משכן קבוע, ולכן העמידו ופירקו את המשכן במשך כל שבעת ימי המילואים על מנת להקריב את הקרבנות.

ונראה שאותה העמדה של המשכן לא היה לזה דין של הקמת המשכן אלא רק העמדה זמנית של המשכן לצורך ההקרבה, ולמשכן זה לא היה דין של משכן.

והוכחה ברורה לזה היא מה שמצינו בירושלמי ריש יומא, על דעתיה דר' חיה בר יוסף היה שם ארבע עשרה עמידות ושלוש עשרה פירוקין תני כל שבעת ימי המילואים היה משה מושח את המשכן ומעמידו ומפרקו וסודר עליו את העבודות. א"ר זעירא זאת אומרת שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום.

ומבואר בדברי הירושלמי שלעבודת הלילה כשרה הקמת הלילה, ולצורך כך הקימו בלילה. ולכאורה צ"ב, שהרי זה פשוט שדין זה שבנין המשכן אינו נעשה בלילה אינו רק באשר לקרבנות היום דייקא אלא גם לקרבנות הלילה, וא"כ היאך העמידו את המשכן בלילה לצורך קרבנות הלילה.

וע"כ מוכח שבלאו הכי לא היה לזה דין משכן, ואין כאן אלא משכן עראי לצורך ההקרבה, ומ"מ נאמר דין נוסף, שאע"פ שבלא"ה אין כאן דין משכן, ומשום האי טעמא כשר מה שהוקם בלילה, מ"מ בתורת 'מכשירי קרבן' של קרבנות יום ג"כ איפסיל משכן שהוקם בלילה, ולכן הוצרכו להקמה מחודשת ביום לצורך עבודות היום. [כן ביאר בספר משאת המלך סי' רצב].

ובזה מבואר שנחשב יום ראש חודש ניסן כיום הקמת המשכן, וכמו שנתבאר בדברי התוס' שהקשו אמאי לא חשיב ראשון להקמת המשכן.

וכן מפורש בלשון הברייתא דמסכת סופרים ריש פרק כא: ולמה אין מתענין אותן בחדש ניסן, מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן, ושנים עשר נשיאים הקריבו קרבנם לשנים עשר יום, יום לכל שבט ושבט, וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב; וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן, לקיים מה שנאמר, אין כל חדש תחת השמש. לפיכך אין אומרים תחנונין כל ימי ניסן, ואין מתענין עד שיעבור ניסן²⁰.

איברא, בהגהות הגר"א גריס בתו"כ, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אף בשמיני שחרית העמידו ופירקו.

והנה מה שמשם פירק את המשכן בבוקרו של יום שמיני הרי זה מובן היטב, שהרי ההקמה של הלילה לא היתה בתורת הקמה של המשכן אלא רק לצורך הקרבת הקרבנות, ובלאו הכי נמי הרי בניית המשכן בלילה פסולה, אולם מפני מה היה נצרך לפירוק בשנית אחרי שכבר העמידו בבוקרו של יום שמיני, הרי אותה הקמה היתה כבר בזמן המיועד להקמה – ראש חודש ניסן, ומה בעי לפרק את המשכן אח"כ ולהקימו מחדש.

ומצינו ביאור נפלא לזה בפנים יפות פרשת נשא (תחילת פרק ז) שמבאר עיקר דברי ריב"ז, וז"ל, נראה דמשמע מהאי קרא שנמשחו שתי פעמים להכי ס"ל לר"י שאף ביום השמיני העמידו ופירקו וחזר והקים אותו ומשחו פעם שנית, ונראה הטעם בזה י"ל לפי שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה [מה] דכתיב בפרשת פקודי [שמות מ, ב] ביום החודש הראשון תקים את המשכן, ואיתא בסוף פ"ק דמגילה [כ א] כל דבר שמצותו ביום מצותו בהנץ החמה, ואם עשה בעמוד השחר יצא, א"כ כיון שאמר הקדוש ברוך הוא ביום החודש הראשון היה מצותו לכתחילה בהנץ החמה ולא בעמוד השחר, וכ"כ בא"ח בהגהת רמ"א סי' רפ"א ונוהגין שבשבת מאחרין וכו', ואצל שבת נאמר וביום השבת דמשמע איחור ובתמיד של שחר כתיב ביה בבוקר מצותו מעלות השחר, נמצא כשרצה משה להקריב תמיד של שחר ביום השמיני היה צריך להמתין אחר הקמת המשכן דכתיב בו ביום, וכה"ג איתא בר"פ תמיד נשחט [פסחים] דף נ"ט [ע"א] יוקדם דבר שנאמר בו בבוקר וכו', א"כ ממילא הדין נותן להקדים תמיד של שחר קודם מצות הקמת המשכן ביום השמיני, וכיון שא"א להקדים תמיד של שחר

²⁰ ובזה יתבאר הא דנחשב ר"ח ניסן 'ראשון לעבודה', והרי חנוכת המשכן היתה בשבעת ימי המילואים כמבואר במקראות, והקריבו קרבנות וכו'. ועי' לעיל בחלק א שהארכנו בזה.

הוצרך להקדים הקמת המשכן ע"מ לפרקו, וממילא הוצרך למשחו והקריב תמיד של שחר וכן קטורת שנאמר בבוקר ואח"כ פירקו, ובהנף החמה הקים המשכן במצות ה' ע"מ לקיום.

ולפי כל האמור יש להוסיף נופך, שאף שההקמה הראשונה שהיתה קודם הנף החמה כשרה בדיעבד לבנין המשכן, וא"כ היאך שייך לפרק ולבנות מחדש, אלא שההקמה מלכתחילה לא היתה בתורת הקמת משכן אלא רק כאמצעי זמני לצורך הקרבת הקרבנות, ואילו ההקמה השניה לאחר הנף היתה לבנין קבע.

ובזה מדוקדק היטב לשון הכתוב, "ביום החודש הראשון באחד לחודש", שלא נאמר כאן רק רמז בעלמא שלילה פסול להקמת המשכן, שע"ז יש לנו ילפותא אחריתא, אלא שלמרות שמקים את המשכן בעלות השחר לצורך הקרבת תמיד של שחר, יקים את המשכן מחדש **ביום החודש הראשון עם הנף החמה.**

ג / 'מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו'

[ג] והנה בבנין בית הבחירה לעתיד לבוא שיהיה ביום ראש חודש ניסן, בודאי אין בנינו אלא ביום, וא"כ זמן בנינו הוא רק מן הנף החמה, והקרבת התמיד היא כבר מעלות השחר, ונמצא שקרבן התמיד לא יוכל להיקרב **בזמנו** בבית הבחירה החדש, ואם ייבנה בית הבחירה מיד עם הנף החמה ומיד יקריבו, הרי לא יתקיים דין 'יוקדם דבר', וכטענת הפנים יפות הנ"ל.

ואולי גם בבנין בית הבחירה בב"א בראש חודש ניסן, יהיה סדר הדברים כמו בזמן הקמת המשכן, שיהיה משכן זמני ומזבח על מנת להקריב את קרבן התמיד, שהרי הוא צריך להיות קודם לבנין בית הבחירה.

ולפי כל זה יתפרש היטב נוסח התפילה, '**מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו**'. וכבר האריכו בספרים לבאר מהי ההדגשה על עולה ולא על חטאת (ראה בספר בני יששכר מאמרי ראש חודש מאמר ג), אולם ביותר צ"ב מה עם קרבנות התמיד הקודמים לקרבנות יום ראש חודש.

ומעתה ניחא כי נמצא שאכן הקרבן הראשון שיוקרב על המזבח החדש יהיה עולת ראש חודש ולא קרבן תמיד של שחר שיוקרב על גבי מזבח אחר.

[אולם באמת תנן במנחות (מט, א): אמר רבי שמעון... שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר. וכן נפסק בסוף פ"א מתמידין ומוספין].

ד / חרבו פני האדמה ממי המבול

כתיב בפרשת נח (ח, יג), ויהי באֶחָת וְשֵׁשׁ־מֵאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיִּסַּר נֹחַ אֶת מִכְסֵּה הַתְּבֹה וַיֵּרָא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאָדָמָה.

ופירש"י, בראשון - לרבי אליעזר הוא תשרי, ולרבי יהושע הוא ניסן.

ונמצא שלשיטת ר' יהושע חרבו פני האדמה מן המבול בראש חודש ניסן.

ה / חיזוק האמונה וצמיחת קרן לבית ישראל במפלת מצרים ועקירת קליפתה

כתיב ביחזקאל (כט, יז-כא) וַיְהִי בַעֲשָׂרִים וְשֵׁבַע שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר ד' אֵלַי לֵאמֹר... הִנְנִי נֹתֵן לְנְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם וְנָשָׂא הַמֶּנֶּה וְשָׁלַל שְׁלָלָהּ וּבָנָה בָּזָה וְהִיתָה שָׂכָר לְחִילוֹ: פְּעֻלָּתוֹ אֲשֶׁר־עָבַד בָּהּ נִתְּתִי לוֹ אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר עָשׂוּ לִי נָאֵם אֲדֹנָי ד': בֵּינָם הָהוּא אֲצַמִּיחַ קֶרֶן לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְלִךְ אֶתֶּן פִּתְחוֹן־פֶּה בְּתוֹכָם וַיִּדְעוּ כִּי־אֲנִי ד'. (הפטרות פרשת וארא).

ומבואר שביום זה - ראש חודש ניסן נחרבה מצרים ונמסרה בידי נבוכדנצר, והכתוב מחשיב זאת כ'צמיחת קרן' לבית ישראל.

וכבר נתקשה בזה בפ' רש"י שם, וז"ל, לא שמעתי ולא מצאתי פי' מקרא זה מה הוא צמח קרנם של ישראל במפלת מצרים שהרי ישראל גלו שמונה שנים לפני מפלת מצרים. ואומר אני ביום ההוא מוסב על פרשה של מעלה מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים ואותו חשבון כלה בשנה שמלך בלשאצר ומצינו בדניאל שבאותה שנה התחילו מלכי פרס להתחזק ונגזרה מפלה על בבל שנאמר (דניאל ז) בשנת חדא לבלשאצר דניאל חלם חזה וגו' קדמיתא כאריה היא בבל וכתוב חזה הוית עד די מריטו גפה וגו' וארו חיוה אוחרי תנינא דמיא לדוב היא פרס וכתוב וכן אמרין לה קומי אכולי בשר שגיא, כלומר תפשי המלוכה ומלכות פרס היא צמיחת קרן לישראל שנאמר בכורש הוא יבנה עירי וגלותי ישלח.

קצת בדומה לזה פירש הרד"ק שם, וז"ל, פירש אדוני אבי ז"ל בזמן מלכות מלך בבל שזכר שיתן האל יתברך מצרים בידו אמר כי בזמן מלכותו רוצה לומר מלכות בנו היתה צמיחת קרן לבית ישראל ומה הוא שנולד כורש בשנת חמשים לגלות בבל כמו שאומר מן מוצא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד משיח נגיד שבעים ושבעה ושהם מ"ט שנה וכורש נקרא משיח כמו שנאמר למשיחו לכורש והוא היה צמיחת קרן לבית ישראל ששלחם מן הגולה והשיבם לארצם והיה אז בן עשרים שנה ודריוש חתנו בן ס"ב.

והאברבנאל שם ובספר משמיע ישועה (מבשר טוב החמישי נבואה ג) ביאר שלא כיון הנביא לדבר מכל זה אלא שכאשר יראו ישראל חורבן מצרים שנבא יחזקאל כמו שנבא על קבוץ הגליות יאמינו בתשועתם וגאולתם, שיאמרו כמו שנתקיים מה שנבא על חורבן מצרים כן יתקיים מה שנבא על גאולתנו ועל תשועתנו, ובה האופן באמונתם ובדעתם יצמיח קרן גאולתם ויהי ליחזקאל פתחון פה שנתקיימו דבריו.

ובאמת מצינו בחז"ל שעמדו על הדמיון בין מפלת מצרים למפלת בבל, ראה בתנחומא פרשת צו, כשם שהביא מכות על פרעה ועל מצרים, כך הביא על נבוכדנצר.

ובאופן אחר ביאר ר' צדוק הכהן מלובלין בספר פרי צדיק (פרשת וארא), וז"ל, ואפשר לפרש דקאי על מפלת מצרים דמפלת האומה מורה על מפלת הקליפה שהיא משורשה²¹. ואז מאיר בלב ישראל שנעקר מלבם הקליפה הזו. שכבר אמרנו דהשאור שבעיסה מסתעף ממה שנמצא מציאות הרע בעולם ועל ידי זה בא מעט בלב ישראל. וזה מה שאמרו (סוכה נ"ב א) משה קראו ערל שהיצר הרע כח זר כמו ערל יושב בלב ומפתה ואין לו שייכות לישראל וכשתפול אומת מצרים אז אצמיח קרן לבית ישראל. והיינו שיהיה צמיחת קרן בלב ישראל. ואף שאז כבר היה שנה שמינית לגלות בבל מכל מקום אז הרגישו הקדושה בלב שנסתעף ממפלת מצרים שנעקר מהם היצר הרע של תאוה קליפת מצרים ונעשה ממנו חמידו דאורייתא. שעיקר גלות בבל היה להתיסדות תורה שבעל פה על ידי החרש והמסגר. ואחר כך על ידי אנשי כנסת הגדולה שאמרו העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה. ואז במפלת מצרים הרגישו צמיחת קרן בלב ליקח החשק שנברא לטוב משכחו לבית המדרש להיות חמידו דאורייתא כמו שיהיה לעתיד.

ו / המתנה של ראש חודש לנשים – ר"ח ניסן

²¹ ויעויין בב"ח (סימן תל), וז"ל, ומה שכתב והיו שינייהם קהות על ששוחטין את אלהיהם. קשה דלמה יהיו שיניהם קהות עכשיו ביותר וכי לא היו המצריים יודעין שישאלו שוחטין ואוכלין אילים וכבשים בכל יום ויום ונראה שישאלו הודיעו למצריים שמצות השם עלינו לשחטו למטה כי בזה ישחט גם למעלה (זהר בא לט ב) וזהו על ששחטו את אלהיהם דאת מרבה גם אלהיהם למעלה וכו'.

ובתוס' בשבת (פז. ב ד"ה ואותו), ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרין במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך אמרו להן זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה הה"ד למכה מצרים בבכוריהם.

וכתב מהרש"א בחידושי אגדות שם על דברי התוס', וז"ל, אבל בטור א"ח סימן ת"ל הביא המדרש הזה בע"א שהיו שיניהם קהות על ששוחטין אלהיהם ולא היו רשאים לומר דבר כו' ע"ש. ואחרי הדקדוק במאמר כפי מה שכתבו התוס' כשלקחו פסחיהם נתקבצו בכורות כו' מפני מה נתקבצו הבכורות מעיקרא יותר משאר העם שהרי עדיין לא הגידו להם שיהרוג בכורי מצרים אבל הכוונה כי מול טלה הוא ראש ובכור לכל המזלות והוא עצמו מולן ואלהיהן של מצרים ומהבכורות ועל כן נתקבצו הבכורות טפי כשלקחו פסחיהן שהיה טלה שהוא מולן ואלהיהן של הבכורות והיו שיניהם קהות כו' והלכו אצל אבותיהם כו' דהשתא ב' המדרשים נתכונו לדבר אחד וק"ל.

איתא בטור (הלכות ראש חודש סימן תיז), ואיתא בפרק מ"ד מפרקי דר' אליעזר לפי שלא רצו נשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל לכך נתן להן הקדוש ברוך הוא שכרן שיהו משמרות ר"ח יותר מהאנשים²².

וכבר עמדו בזה לבאר השייכות שבין היום טוב של ראש חודש לענין זה שלא רצו הנשים ליתן הנזמים לעגל.

ברם בדעת זקנים מבעלי התוספות פרשת ויקהל ישנה תוספת חשובה, וז"ל, לפיכך זכו הנשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש לפי שבמעשה העגל לקחו תכשיטיהן בעל כרחן כדמשמע מדכתיב ויתפרקו וגו' ובמעשה המשכן שמחו בנתינה לפיכך נתן להם ר"ח לי"ט. ונ"ל דזהו ר"ח ניסן שבו הוקם המשכן ואגב אותו ר"ח משמרות כל ר"ח השנה²³.

ורבי יוחנן לוריא נתן בזה טעם גדול לשבח בספר משיבת נפש (פרשת וישב), וז"ל, ועוד נ"ל שנקבע י"ט שלהם על ר"ח משום שעל ידי מעשה העגל לא יצא גמר זכותם לפועל כי יש לבעל דין לחלוק ולומר שלא לשם שמים מיחו שלא לעבוד ע"ז כי אם מעצרנות וקמצנות על תכשיטיהם, שנאמר ויתפרקו, על כרחן. **אכן במלאכת המשכן שהיה בר"ח ניסן יצא זכותם לפועל שנתרצו לנדרבות המשכן** שנאמר ויביאו האנשים על הנשים ולא נאמר ויתפרקו אלא מרצון נפשם נתנו לשמים, הרי נתרצו בממונם ובגופם שנאמר וכל אשה חכמת לב בידיה טוו, ואז ראוי לקבוע י"ט בר"ח כי בר"ח יצא זכותם לפועל.

ונראה להוסיף סמך לרעיון זה שעיקר יום ראש חודש נקבע על ר"ח ניסן ואגב ר"ח ניסן לכל החדשים, מדברי האבן עזרא פרשת פינחס (כח, יא) וז"ל, ובראשי חדשיכם - אמר ר' משה הכהן הספרדי נ"ע, שפירושו חדש ניסן, כי כן כתוב ראשון הוא לכם (שמות יב, ב), ואחר כן אמר זאת עולת חדש בחדשו, שיעשו כן בכל חדש, על כן הוסיף לחדשי השנה. ופירושו נכון הוא.

והפמ"ג בהקדמת ספר נטריקון הביא דבריו וביאר "וקרבן ראש חודש ניסן הוא זכרון הנס כמ"ש הראב"ע ז"ל בשם רבי משה הכהן פ' בא על פסוק (שמות יב, ב) החודש הזה לכם, ובראשי חדשיכם (במדבר כח, יא) על ניסן כאמור בפ' פנחס, נמצא עולת ר"ח ניסן זכרון על גאולת מצרים וחדשי כל השנה נמשכים אחר ר"ח ניסן הן במנין והן בקרבן עולה ע"ש נס חדש הראשון גאולת מצרים".

וכבר נמצא בקדמונים שראש חודש ניסן הוא "ראש לכל החדשים", בארחות חיים (סדר ארבע פרשיות): ור"ח ניסן הוא ראש לכל החדשים.

ובשל"ה הק' (מסכת פסחים פרק תורה אור הגה"ה אות א): הנה, תשרי הוא ראש לכל השנה, וניסן הוא ראש לכל החדשים, חדשי השנה.

ובאור החיים פרשת בא (יח, ב): עוד ירמוז כי החדש הזה לכם ראש פירוש שיהיה לישראל כינוי בחינת הראש שלא יהיו עוד נבזים ושפלים. עוד רמז בתיבת זה כי יהיה ראש לכל החדשים שהם י"ב כמספר זה.

ועוד נראה בס"ד, דהנה בטור שם איתא עוד, ושמעתי מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות, פסח כנגד אברהם דכתיב לוחי ועשי עוגות, ופסח היה. שבועות כנגד יצחק, שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק. סוכות כנגד יעקב, דכתיב ולמקנהו עשה סוכות. וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים, כנגד י"ב שבטים, וכשחטאו בעגל ניטלו מהם וניתנו לנשותיהם, לזכר שלא היו באותו חטא.

²² וכן הוא ברש"י במגילה (כב, ב ד"ה ראשי חדשים), ושמעתי מפי מורי הזקן זכרוננו לברכה שניתנה להם מצוה זו בשביל שלא פירקו נזמיהן בעגל. ובתוס' בראש השנה (כג, א ד"ה משום), ורגילין לומר שהוסיף המקום י"ט לנשים בר"ח בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל כשאמר להם אהרן (שמות לב) פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם וגו' אשר באזניהם אבל דנשיהם לא הביאו שלא רצו הנשים ליתן.

²³ וכ"ה בפירושו הרא"ש שם ובארחות חיים ח"א דין קריאת ההלל אות ח ובספר המנהיג בשם הראב"ן.

ויעויין בבית יוסף שהקשה, וז"ל, ואם תאמר אם כן היכי קאמר רבי אליעזר לכך נתן להם הקדוש ברוך הוא שכרן דכיון שכבר ניתנו ראשי חדשים לישראל אף על פי שכשחטאו האנשים ניטלו מהם הנשים שלא חטאו דין הוא שלא ינטלו מהם ולא מיקרי נתינת שכר מה שלא ניטלו מהם. ויעו"ש ובט"ז מה שביארו בזה.

ומו"ר בעל דרכי שמואל זצוק"ל ביאר שבודאי הראש חודש מעיקרא ניתן לכל ישראל יחד, ואחר שחטאו הפסידו את המדרגה הזאת, ולא שייך לחלק בזה בין אנשים לנשים, והנשים בשכרם קיבלו הרושם מהמועד הזה.

ונראה בפשוטו לבאר קצת, ובהקדם יסוד ענין המשכן, איתא בזוהר הקדוש פרשת תרומה (דף קסב עמוד ב), פתח [רבי חייא] ואמר ואת המשכן תעשה עשר יריעות וגו' הא הכא רזא דיחודא דהא תקונא דמשכנא מכמה דרגין איהו דכתיב ביה והיה המשכן אחד, לאתחזאה דכל שייפין דגופא כלהו רזא דגופא חד, בבר נש אית ביה כמה שייפין עלאין ותתאין אלין פנימאין לגו ואלין באתגליא לבר וכלהו אקרין גופא חדא ואקרי בר נש חד בחבורא חדא, אוף הכי, משכנא כלהו שייפין כגוונא דלעילא וכד אתחברו כלא כחדא כדין כתיב והיה המשכן אחד (נ"א כגוונא דאדם), פקודי אורייתא כלא שייפין ואברין ברזא דלעילא וכד מתחברן כלהו כחד כדין כלהו סלקן לרזא חד, רזא דמשכנא דאיהו אברין ושייפין כלהו סלקין לרזא דאדם כגוונא דפקודי אורייתא דהא פקודי אורייתא כלהו ברזא דאדם דכר ונוקבא דכר מתחברן כחדא אינון חד רזא דאדם, מאן דגרע אפילו פקודא חדא דאורייתא כאלו גרע דיוקנא דמהימנותא דהא כלהו שייפין ואברין בדיוקנא דאדם ובגין כך כלא סלקא ברזא דיחודא, ועל דא ישראל אינון גוי אחד דכתיב (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם וכתיב ומי כעמך כישראל וגו'.

ביאור הדברים, במשכן היו הרבה בחינות ומדרגות שכל אחד הוא ענין ויחוד לעצמו, יש יריעות עליונות ותחתונות, וקרשים, ואדנים, וכן כל כלי וכלי מכלי המשכן, ויש גם כמה דרגות של קדושה, חצר, ופנים המשכן, וקדש הקדשים, אולם כולם יחד נכללים להיות משכן אחד, צורה שלמה ובנין שלם, הכל זה גוף אחד.

ומדמה זאת הזוה"ק לגוף האדם, יש כמה איברים עליונים ותחתונים, פנימיים וחיצוניים, וכולם נכללים ומתאחדים לגוף אחד. וכך הם מצוות התורה, כל מצוה זה יחוד ובחינה לעצמה, אבל כל המצוות שבתורה הם כחיבור של 'אדם שלם' (בחיבור של זו"נ - עשה ול"ת), והכל זה שלימות אחת, ומי שפוגם בפרט אחד, פוגם בשלימות הצורה. וממשיך הזוה"ק שכך זה כלל ישראל, גוי אחד בארץ, שלימות אחת כאילו זה אדם אחד, וזהו 'אדם אתם'.

ומו"ר בעל דרכי שמואל זצוק"ל בשיחותיו בפרשת ויקהל הרחיב מעט בנקודה זו של 'מעלת הכללות'. כל חטא של יחיד מישראל זה פוגם בכללות עם ישראל, כמו שמצינו בעכן שמעל בחרם ואמר הקב"ה ליהושע (יהושע ז, יא) חָטָא יִשְׂרָאֵל וְגַם עֲבָרְוּ אֶת-בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתָם וְגַם לָקְחוּ מִן-הַחֶרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם פָּחְשׁוּ וְגַם שָׁמְוּ בְּכֻלֵּיהֶם. רק עכן מעל בחרם ואעפ"כ אמר הקב"ה ליהושע 'חטא ישראל' שכולם כביכול חטאו, כיון שעם ישראל הם גוף אחד, וכאשר אחד חוטא זה מוכיח על חיסרון בשלימות של כלל ישראל, שאם כלל ישראל היה בשלימות לא היה אחד מהם חוטא, ולכן התוכחה היא על כולם²⁴.

וכן במקושש שחילל את השבת השניה²⁵ שעליה אמרו חז"ל (שבת קיח, ב), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים, וכיון שקושש עצים בשבת לא נגאלו ישראל, שמה שיצא אחד מעם ישראל וחילל את השבת מראה על חיסרון בכל הכלל, ואע"פ שמשוה רבינו אמר להקב"ה בענין קורח ועדתו "האיש אחד

²⁴ ומצאתי במדרש בראשית רבתי (פרשת וישב), כל דמין שנשפכין בישראל אין נשפכין אלא [על] ידן של צדיקים שבדור שנאמר ואתה בן אדם צופה נתתיך וגו' באמרי לרשע וגו', ואתה כי הזהרת וגו' (יחזקאל לג ז), מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה, אינו דומין אלא לספינה שנקרע בה בית, אין אומר נקרע בית בספינה אלא נקרעה הספינה כלה שנאמר חטא ישראל.

²⁵ כמ"ש רש"י בפר' שלח (טו, לב): ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו - בגנותן של ישראל דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחללה.

יחטא ועל כל העדה תקצוף" (במדבר טז, כב), מ"מ עדיין זה מראה על חיסרון בשלימות הכלל²⁶.

"חטא העגל היה פגם נורא בגלל שהיה באחדות וכללות של כל עם ישראל, החטא היה של כל כלל ישראל בכללותו, ויקהל העם על-אֹהֲרֵן וְיֹאמְרוּ אֵלָיו קוֹם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים", חטא העגל היה פגם נורא נוראות. במתן תורה היה את שיא הגילוי שהיה בבריאה, וכתב הגר"א שהגיעו כמעט לדרגתו של אדם הראשון קודם החטא, והגיעו לכך בגלל שהיו מאוחדים וכלולים כולם יחד, כאיש אחד בלב אחד, וכאן בחטא העגל לקחו את כל המעלה של האחדות לצד הרע שנתאחדו לעשות העגל ולעבוד עבודה זרה, ואע"פ שהערב רב הם שעשו בפועל, מ"מ עם ישראל נמשכו אחריהם מי במעשה ממש ומי במחשבה כמו שמבואר בחז"ל²⁷, וחומרת החטא היתה נוראה עד כדי שאמרו (ע"פ הגמ' בסנהדרין קב, א; רש"י שמות לב, לד) שאין לך כל פקידה ופקידה שאין בה מחטא העגל שנאמר וביום פקדי ופקדתי, וזהו משום שהיה בכללות כל עם ישראל.

[והחטא עצמו היה פגם בכח היחוד של ד' אחד, שאע"פ שנראה שיש הרבה כוחות, הכל זה ד' אחד שזה תכלית הבריאה, היחוד השלם, וכמו שנאמר 'וידעת היום והשבת אל לבבך כי ד' הוא האלקים וגו' אין עוד].

התיקון של חטא העגל היה 'ויקהל משה', שהקהיל משה את כל עם ישראל לצוותם על המשכן ועל השבת, וזהו התיקון להתקהלות על העגל²⁸, והיה צריך דווקא את משה כיון שהוא היה היחיד שלא היה בחטא העגל, שאפילו יהושע שלא היה שם אלא המתין למשה מחוץ למחנה, מ"מ כיון שהיה בארץ היה לו שייכות לכך, שעם ישראל הם גוף אחד, ורק משה שלא היה שם כלל, יכול היה לצוות על המשכן.

במשכן ישנו כח זה של כללות, "ויהי המשכן אחד". הביא רבינו הגר"א באדרת אליהו בשם הראב"ע שכאשר כתוב אחד הכוונה שיש הרבה פרטים שמתאחדים לדבר אחד שזה מעלת הכללות, "יפה דבר ראב"ע שאחד הוא דבר הכולל דברים באחדות". והיינו משום שהמשכן הוא כולל את כל העולם, וכנגד כל האדם, כמו שמאריכים הרמב"ם (באגרת לבנו) והנפש החיים (ש"א פ"ד). ע"כ מדברי מו"ר זצוק"ל.

ועתה נראה שענין המועד של ראש חדש שייך לנקודה זו של אחדות כלל ישראל, שאחדות זו וכח הכלל מתחלק לי"ב שבטים, אולם בעצם הכל יונק מכח אחד, ולכן ראש חודש ניסן שזהו יום הקמת המשכן הוא 'ראש חדשים'.

והנה בהני י"ב יום – תחילת חודש ניסן הקריבו הנשיאים את קרבנות הנשיאים, ומלבד הקרבנות שהקריבו היה עוד קרבן מיוחד, כמו שנאמר בפרשת נשא (ז, ג), וַיָּבִיאוּ אֶת-קֶרְבָּנָם לִפְנֵי ד' שֵׁשׁ-עֶגְלֹת צֶבֶד וְשֵׁנִי עֶשֶׂר בָּקָר עֶגְלָה עַל-שְׁנֵי הַנָּשִׂאִים וְשֹׁר לְאֶחָד וַיִּקְרִיבוּ אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן.

²⁶ מצאתי מקור מפורש לדברי רבינו זצוק"ל במדרש ויקרא רבה (פרשת ויקרא פרשה ד אות ו), תני חזקיה שה פזורה ישראל נמשלו ישראל לשה מה שה הזה לוקה על ראשו או בא' מאבריו וכל אבריו מרגישין כך הן ישראל, אחד מהן חוטא וכולן מרגישין, **האיש אחד יחטא**. תני רשב"י משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקדח והתחיל קודח תחתיו אמרו לו חבריו מה אתה יושב ועושה אמר להם מה אכפת לכם לא תחתני אני קודח אמרו לו שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה וכו'.

ומשל דומה לזה בשיר השירים רבה (פרשה ו), ד"א אל גנת אגוז ירדתי, מה אגוז זה את נוטל אחד מהכרי וכולן מדרדרין ומתגלגלים זה אחר זה, כך הן ישראל לקה אחד מהן כולן מרגישין הה"ד האיש אחד יחטא וגו'. וכן הוא בפסיקתא רבתי פיסקא יא.

הרי לנו להדיא שדווקא פסוק זה הוא מקור לזה שאחד חוטא וכולן מרגישין.

²⁷ רבינו הוסיף שהרמב"ן כתב שלא היה זה עבודה זרה ממש, אבל פשטות הכתובים לא משמע כדבריו. ושם באמת התחיל בדקות ולא היה עבודה זרה ממש, אבל מזה נמשכו לעבודה זרה.

²⁸ כבר מפורש כן בדברי חז"ל להדיא במדרש אגדה (בוכר; כאן), ויקהל משה. זה שאמר הכתוב מי כהחכם [ומי] יודע פשר דבר וגו'. אשריהם הצדיקים שיודעים לעשות פשרה בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך אמר משה רבינו ע"ה ויקהל... ותבוא קהלת משה רבינו, שנאמר ויקהל משה את כל עדת וגו' ותכפר על קהלת אהרן, דכתיב ויקהל העם על אהרן.

ויעויין עוד בפ"י האלשיך, ובספר קהלת יעקב לבעל הנתיבות, ובספר אמרי שפר לרבינו שלמה קלוגר.

ופירש הספורנו שם, וז"ל, עגלה על שני הנשיאים. לאות אחוה ביניהם אשר בה יהיו ראויים שתשרה שכניה ביניהם כאמרו ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד על הפך חלק לבם עתה יאשמו.

ונמצא שבראש חודש ניסן נתגלה כח מיוחד של אחדות 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'.

ח / תענית צדיקים על מיתת שני בני אהרן

והנה בשולחן ערוך (הלכות תענית סימן תקפ סעיף א-ב) איתא, אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם; ואף על פי שמקצתם בראש חודש, יש מי שאומר שיתענו בו (רמ"א: וטוב שלא להשלים בראש חודש). באחד בניסן מתו בני אהרן.

ובמשנה ברורה (ס"ק א), עיין בב"י שיש מהראשונים שמפקפקין ע"ז ולדעתם יש לזהר שלא להתענות כשאירע איזה מהם בר"ח ויש שכתבו שדבר זה ניתקן בימי חכמי התלמוד ולכן בעל נפש יחמיר לעצמו אם אפשר לו. ומ"מ מי שאינו רגיל להתענות תעניות אלו ואירע לו איזה צרה ח"ו ורוצה להתענות בר"ח ניסן על צרתו אסור כיון שהוא נוהג בו תמיד איסור תענית [מ"א].

ובשולחן ערוך (הלכות תענית סימן תקעג), מי שיש לו נשואין בחנוכה אין לו להתענות, אבל אם יש לו נשואין בניסן מתענה ביום חופתו, אפילו בר"ח ניסן, מפני שהוא אחד מן הימים שמתענים בהם, כדלקמן סוף סימן תק"פ (הגהות מנהגים וליקוטי מהר"ש).

ועי' ט"ז שם דלשון 'אפילו' דנקט היינו לפי שעשרה עטרות נטל אותו היום.

ובחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סימן מא), בערפורט מנהג שבר"ח ניסן אומרי' סליחות ומתענין עד לאחר חצות והנהגתי בבית הכנסת של הבחורים שלא לומר ענינו וכו'.

ולכאורה הדבר פלא שבראש לראשי החדשים נהגו מנהג תענית, וכבר עמדו בזה, יעויין בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סימן קט) שכתב שאולי הטעם כיון דכתיב בהו וכל בית ישראל יבכו את השריפה וכו' דשרי ביה בכיה והספד גם חכמים לא אסרו בו התענית לדורות לשמן. ויצא ר"ח ניסן מכלל שארי ר"ח שהן דאורייתא. וראה עוד בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (או"ח סימן נח).

ומו"ר בעל דרכי שמואל זצוק"ל בספר אהל רחל (מועדים שיחה ראשונה) כתב וז"ל, וניתן להבין קצת בזה, הא דראש החודש הזה שונה משאר ר"ח, וכמבואר בשו"ע דזה תענית צדיקים, ורבנו הגר"א אמר דמרומו בתורה, החודש הזה לכם ראש חדשים, והיינו דכל ימי החודש כמו ראשי חדשים, ונרמז דזה קצת יו"ט ואין אומרים בו תחנון, ראשון הוא לכם לחדשי השנה, יום הראשון ראש חודש בעצמו הוא ככל חדשי השנה, כסתם ימי החודש ושייך להתענות בו, יש להבין להאמור דאם הקב"ה כביכול כראש בית דין בבחינת הקב"ה יושב על כסא דין, זה כבר מעורר ענין הדין, דמלך במשפט יעמיד ארץ, ואף שזה שורש החסד הגדול, והמסירה לכלל ישראל קדוש החדשים והמועדים, זה ככל דין ששורשו חסד, והעולם נברא במדת הגבורה, שורש כל החסדים, ואחר נגלה החסד, ולזה ראש חודש דהחודש הזה, זה יום דין להתענות, ולעומת זה כל החודש הוא הראש לכל החדשים, ויש בזה המעלה דראש, וכמו דמבאר הגר"א דעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ זה ראש דכל השנה, והמעשים בימים אלו שייכים יותר לבחינת הראש ויש בזה יתרון מעלה, וכן לאידך ח"ו, וכן החודש הראשון בחינת ראש לכל החדשים, ויש בזה מקצת יו"ט²⁹.

²⁹ ואגב יש להעיר דתניא בסדר עולם רבה פרק ט: ויבאו [בני ישראל] כל העדה מדבר צן בחדש הראשון וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם, ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן שנסתלקה הבאר, שנת הארבעים היתה, וראש חודש ניסן היה.

ומשמע שמיתת מרים והסתלקות הבאר בבואם למדבר צין היה כבר בראש חודש ניסן, וכן איתא להדיא במדרש על פטירת אהרן [מובא בבית המדרש ח"א ובאוצר מדרשים עמ' 12], והלא מרים מתה בא' בניסן ונגנז הבאר. וכן במדרש פתרון תורה פרשת האזינו.

אבל להלן פרק י שם איתא: וכי בירח אחד מתו, והלא בשנה אחת מתו, מתה מרים בעשרה בניסן. וכן איתא בתרגום המיוחס ליונתן פרשת חוקת (כ, א), וכן הוא בספר הלכות גדולות ובטור ושו"ע סי' תקפ.

ט / תחילת "למען תספר"

ומצינו עוד עטרה שנטל אותו ראש חודש ניסן, וזה בהקדם דברי ההגדה 'יכול מראש חודש ת"ל ביום ההוא'. וצ"ב מאי סלקא דעתך שמראש חודש. ויש שרצו לומר כיון ששואלים ודורשים בהלכות הפסח (ספר האורה לרש"י), אבל באמת דין זה הוא כבר משלושים יום קודם.

וראיתי שמבארים בזה, שלפי החשבון המבואר בדברי הראשונים (רמב"ן ורבינו בחיי תחילת פרשת בא ועוד) מכת ארבה היתה בתחילת חודש ניסן אחרי הברד שנאמר בו כי השעורה אביב, ובמכת ארבה כתיב 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבו. ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', ולכך הו"א שמצות הסיפור היא מתחילת חודש ניסן שאז הופיע הארבה³⁰.

וחשבון הימים הוא שעל מכת בכורות היתה ההתראה בליל י"ד בניסן כדאיתא בריש ברכות (ג, ב) וכלישנא דקרא ד'מחר אני יוצא בתוך מצרים', והתראת מכת בכורות היתה מיד בסיום מכת חושך שנמשכה ו' ימים ג' ימי חושך וג' ימי חושך אפילה, ולפני מכת חושך לא היתה התראה של ג' שבועות כדאיתא בפירושי בעלי התוס' פרשת וארא, וא"כ מכת ארבה הסמוכה לה התחילה בתחילת ימי ניסן ז' ימים.

ולפי"ז נמצא שבראש חודש ניסן התחיל המצב של 'למען תספר'³¹.

והראוני דברי הנצי"ב בהעמק דבר פרשת כי תשא (לד, יח), וז"ל, עוד מסיים המקרא כי בחדש האביב יצאת ממצרים. ולא כמש"כ שם כי בו יצאת, דמשמעו ביום ראשון, וכאן הוסיף דהחודש בכללו גרם שבו יצאת ממצרים, למען ללמדנו כי כל החודש מסוגל להשריש בו יסודי האמונה ועבודת ה'. ומכאן למדנו לעסוק בעניני פסח מראש חודש כדי שיהיה זה העסק מועיל להשריש אמונה, וכדמסיק בפסחים ד"ו בהא דפסח מדבר שהזהיר משה לישראל מראש חודש, ואפילו לחכמים דרשב"ג דשלשים יום לפני הפסח שואלין ודורשין בהלכות פסח, מכ"מ מר"ח יש לעסוק יותר, והיינו דאמרין בהגדה יכול מראש חודש כו', הרי דס"ד דמצות ספור ממש בא מראש חודש, והוא מהאי קרא שבא לאחר העגל להוסיף הכנה לזכירת עניני פסח, ובשביל זה התכלית כדי לחזק האמונה ויראת ה' בלב. [וכיב"ז אי' בירושל' מגילה פ"א דמדכתיב והחודש אשר נהפך שמע מינה דכל החודש כשר לקריאת מגילה].

ועי' עוד במאמרו 'שאר ישראל' פרק ה ד"ה כל זה למדנו.

³⁰ ובאמת יש להתבונן במה שמצינו ענין מיוחד של מצות סיפור לגבי מכת ארבה, ומאי שנא מכת ארבה מכל המכות.

ובלשון הרמב"ן (י, ב): ובאלה שמות רבה (יג ד) ראיתי ולמען תספר באזני בנך, הודיעו הקדוש ברוך הוא למשה מה מכה יביא עליהם, וכתב אותה משה ברמז, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך, זו מכת הארבה, כמה דתימר עליה לבניכם ספרו ובניכם לבניהם וגו' (ויאל א ג).

ולהלן שם (פס' יד): וכתב רבינו חננאל בפירוש התורה שלו מעת עתרת משה רבינו ועד עכשיו אין ארבה מפסיד בכל מצרים, ואם יפול בארץ ישראל ויבא ויכנס בגבול מצרים אינו אוכל מכל יכול הארץ כלום עד עכשיו, ואומרים כי זה כבר ידוע הוא לכל, בא וראה, כי בצפרדע אמר רק ביאור תשארנה, ולפיכך נשאר אלתמצח עד עכשיו, אבל בארבה כתיב לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים, ועל זה נאמר (תהלים קה ב) שיחו בכל נפלאותיו.

הרי מבואר להדיא בדברי הרמב"ן שעל מכת ארבה נאמר ביחוד מצות סיפור, כמפורש בפסוקי יואל, ועי' קאי "שיחו בכל נפלאותיו", ולא נתבאר מאומה בטעמא דמילתא.

ומצינו בזה כמה אנפי, עי' בכלי יקר תחילת פרשת בא (פס' א) ובדברי מהר"ל בספר גבורות ה'.

³¹ ות"ח אחד העיר שלפי"ז נמצא שבעשור לחודש ניסן שבו קשרו השם היה מכת חושך, וא"כ מאי רבותא היה בכך, ומהו הנס הגדול שהיו שיני המצרים קהות ולא עשו כלום, והרי היו בתוך מכת חושך שלא יכלו להרים יד ורגל.

ומצאתי בפנים יפות בתחילת פרשת בא שעמד כבר על הערה זו, וז"ל, והנה לדעת הרמב"ן שכתב שמכת הארבה היתה בחודש ניסן ממה שצמח אחר הברד שהיה באדר, כדכתיב [ט, לא] כי השעורה אביב והוא באדר אכל הארבה בניסן, א"כ לפי שאחז"ל [ש"ר ט, יב] שכל מכה שימשה ז' ימים אי אפשר לומר שהיה החשך סמוך לארבה בניסן, שהרי בעשור לחודש לקחו את הפסח והיו שיני מצרים קהות, כדאיתא בא"ח סימן ת"ל שלכך נקרא שבת הגדול, וצריך לומר שהיו ג' ימי אפילה אחר עשר לחדש. ובזה מיושב מה שהקשה ב"י שם שיחשוב כל הדר' ימים גדולים, ולפי מ"ש שאחר עשר לחדש היה חשך ג' ימים, ולא היו שיניהם קהות אלא בעשירי שראו מקחם מבעשור.

י / תקיעת שופר

ועוד נתעוררתי בס"ד, שבראש חודש ניסן היתה תקיעת שופר, ובהקדם לשון רש"י בתענית כא, ב ד"ה אל מול ההר ההוא - מדכתיב ההוא משמע כל זמן שהוא בגדולתו, שהשכינה עליו, נסתלקה השכינה במשוך היובל וגו', ואף על גב דהאי קרא בלוחות הראשונות כתיב - לא נסתלקה שכינה עד לוחות האחרונות שניתנו ביום הכפורים, וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהיתה שכינה בהר, ומשם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים ביום קבלת עשרת הדברות, עד אחד בניסן שהוקם המשכן, ונסעה וזה שכינה מן ההר וישבה לה על הכפורת, יעו"ש, ועל שעה זו נאמר "במשך היובל המה יעלו בהר", ובע"כ שהיתה תקיעת שופר בר"ח ניסן בעת הקמת המשכן.

אולם יעויין לשון רש"י בביצה ה, ב ד"ה מכדי כתיב - בלוחות האחרונות ואיש לא יעלה עמך וגו' מסיפיה דקרא יליף אל מול ההר ההוא כל זמן שהוא בהויית קדושתו, שהשכינה עליו אסור, אבל נסתלק שכינה מותר, שמעינן ממילא, למה ליה לאדכורי שריותא בהדיא בלוחות הראשונות, ולמימר נסתלקה שכינה המה יעלו, והלא לא נסתלקה שכינה ממנו מיום מתן תורה עד אחד בחדש שהוקם המשכן, ועד בעשרים באייר שנעלה הענן וכו'. [ועי' בשיט"מ שם].

יא / קידוש בית ד' בימי חזקיהו

בסידור הגריעב"ץ כתב שביום ר"ח ניסן בימי חזקיהו המלך החלו לקדש בית ד', כמו דכתיב בדברי הימים (ב כט, יז): ויחלו באֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לְקַדֵּשׁ וּבַיּוֹם שְׁמוֹנֶה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בָּאוּ לְאוֹלָם יְקָוֶה וַיִּקְדְּשׁוּ אֶת־בֵּית־ד' לַיָּמִים שְׁמוֹנֶה וּבַיּוֹם שְׁשָׁה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן כָּלוּ.

יב / תיקון חטא נשיאת נכריות

ועוד כתב הגריעב"ץ שבראש חודש ניסן 'כלו בו לחקור אחר נושאי הנכריות', ואמנם כך נתפרש בעזרא (י, יז): וַיִּכְלּוּ בְּכָל אֲנָשִׁים הַהֹשִׁיבוּ נָשִׁים נְכָרִיּוֹת עַד יוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן³².

יג / ירידת הגשמים בימי יואל

כתיב ביואל (ב, כג): וּבְנֵי צִיּוֹן גִּילוּ וְשִׂמְחוּ בְּד' אֱלֹהֵיכֶם כִּי־נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרָה לַצִּדְקָה וַיּוֹרֵד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרָה וּמִלְקֹשׁ בְּרִאשׁוֹן.

והנה במתני' ריש תענית (פ"א מ"ב) מפרש ר"מ ד' בראשון' היינו בחודש ניסן, אכן בירושלמי שם איתא: ר' יוסי אומר לפי שבעולם הזה התבואה עושה לששה חדשים והאילן עושה לשנים עשר חדש אבל לעתיד לבא התבואה עושה לט"ו יום והאילן עושה לחדש אחד שכן מצאנו שעשת התבואה בימי יואל לחמשה עשר יום וקרב העומר ממנה מה טעמא ובני ציון גילו ושמחו בה' אלהיכם כי נתן לכם את המורה לצדקה ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון.

ומבואר דאיתרחיש להו ניסא וירד הגשם הראשון ביום ראש חודש ניסן על מנת שתעשה התבואה לט"ו יום ויוכלו להקריב ממנה קרבן העומר.

וכן הוא להדיא בתלמודא דידן (תענית ה, א): דתניא יורה במרחשון ומלקוש בניסן. אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן בימי יואל בן פתואל נתקיים מקרא זה, דכתיב ביה יתר הגזם אכל הארבה

³² ונראה דלא בכדי הוא, שהרי ראש חודש ניסן זמן הגאולה הוא, ועוזן נשים נכריות עיכב את הגאולה, עי' בברכות (ד, א): מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא. וברש"י: ראויים היו ליעשות להם נס - לבוא ביד רמה. אלא שגרם החטא - ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם, לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון.

וברש"י (סוטה לר, א) הוסיף: אלא שגרם חטאם של ישראל בימי בית ראשון ונגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות כדכתיב מי בכס מכל עמו (עזרא א). ובהגהות הגריעב"ץ שם ביאר: נ"ב י"ל אבות אכלו בוסר כו' ולפ"ד כך אלא מפני של אותו דור שנשאנו נשים נכריות.

וכן מפורש בזוה"ק פרשת פקודי בהדיא, ובספר שפתי כהן פרשת בא, ובדרושי הצ"ח דרוש יח, ובחפץ חיים אגרות ומאמרים סי' עה, ובשם משמואל בכמה דוכתי בשם אביו האבני נזר.

ובספר יערות דבש ח"ב דרוש יג הביא כן בשם רש"י, רצ"ע.

וגו'. אותה שנה יצא אדר ולא ירדו גשמים, ירדה להם רביעה ראשונה באחד בניסן. אמר להם נביא לישראל צאו וזרעו... נעשה להם נס ונתגלה להם מה שבכתלין ומה שבחורי נמלים. יצאו וזרעו שני ושלישי ורביעי, וירדה להם רביעה שניה בחמשה בניסן, הקריבו עומר בששה עשר בניסן, נמצאת תבואה הגדילה בששה חדשים גדילה באחד עשר יום, נמצא עומר הקרב מתבואה של ששה חדשים קרב מתבואה של אחד עשר יום.

יד / הדיבור הראשון בסנה

ועוד כתב הגריעב"ץ **"בו נדבר הקב"ה עם משה רבינו ע"ה בסנה והיתה פקידה לגאולת מצרים שבו בפרק לשנה הבאה"**.

וכ"כ מרן החת"ס בתורת משה (שמות כט, מג): והנה מרע"ה לא חשב עצמו לצדיק כ"כ שיהי' יום לידתו וגיוחו מרחם בקדושה, ע"כ חשב כי ביום ר"ח ניסן שבו ניתן מצוה ראשונה שבתורה החדש הזה לכם ונאמרה הפרשה לו ולאחרן והיום ההוא נתגדלו ונתקדשו לה' והוא בעיניהם כיום לידתם, וכיון שבעיני משה נראה כי אחרן גדול ממנו א"כ יתקדש הבית באחרן היותר גדול. אך אם אולי י"ל שיום ראשון שזכה לנבואה הוא במקום יום הלידה, א"כ הרי בר"ח ניסן שלפני זאת השנה נתגלה לו הקדוש ברוך הוא בסנה ושם לא הי' אחרן עמו, א"כ יתקדש הבית בו במרע"ה.

וכך כתב בתורת משה פרשת אמור (כג, י).

ולפלא שהרי איתא בסדר עולם רבה (פרק ה; הובא בילקוט שמעוני רמז קעב; רבינו בחיי שמות ג, ד): כל שבעת הימים היה הקדוש ברוך הוא מדבר עם משה בסנה, שנאמר ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך (שמות ד י), שלשם ג' ימים, וג' גם גם גם, ויום שהיה מדבר, הרי ז' ימים ופרק הפסח היה, ומכוונין אותו לט"ו בניסן, ובאותו הזמן לשנה הבאה יצאו בני ישראל ממצרים.

הרי שתחילת הדיבור היה בז' ניסן והשלמתו בט"ו, ולא בא' בניסן, ואולי כוונתו לכללות החודש, וכמו שנקט שם 'בו נולדו אבות בו מתו', ובודאי לא היה זה בראש חודש, יעוי' בראש השנה (י, ב) בפסח נולד יצחק. ועי' בטורי אבן ר"ה יא, א שגם נראה בדבריו שלשיטה זו נולדו בראש חודש.

טו / יסוד המעלה מבבל

בעזרא (ז, ט) כתיב: **כִּי בָּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הָיָא יְסֹד הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל וּבְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בָּא אֶל־יְרוּשָׁלַם כִּי־אֱלֹהֵיו הִטּוֹבָה עָלָיו.**

ולרש"י היינו שהתחילו לעלות מבבל לארץ ישראל בר"ח ניסן³³, ואילו לפירוש האבן עזרא היינו שעזרא יעצם לעלות באחד בניסן ולבסוף יצא שעלו באחד באב.

והרב חיד"א בחומת אנך לעזרא שם ביאר הענין ע"פ דרוש, וז"ל, אפשר לרמוז במ"ש הרב עיר וקדיש מהר"ם זכות ז"ל בהגהתו בספר שמן ששון בסוף הספר דף קמ"ז ע"ד משם רבינו האר"י ז"ל אחרן הכהן נתגלגל בעלי הכהן ובעון ע"ז היה חייב סקילה לכן ותשבר מפרקתו ויפול מן הכסא ואח"כ נתגלגל בעזרא הסופר שהי' גם כן כהן ושם נתקן עכ"ד האר"י ז"ל ואני קבלתי שלכן לא התפלל ליכנס לארץ כי ידע שיכניס את ישראל אחרי כן עכ"ל הרמ"ז ז"ל. ואפשר שזה רמז הכתוב פה אחרן הכהן הראש הוא עזרא לומר שנתגלגל אחרן הכהן בו ונקט הוא עזרא על"ה לרמוז גם כן לעלי וזה טעם הכתוב אח"כ כי באחד לחדש החמישי בא ירושלם שהוא יום פטירת אחרן הכהן. ואפ' שזה רמז מ"ש כי באחד לחדש הראשון הוא יסוד המעלה ובאחד לחדש החמישי בא לירושלם כי הנה ידוע. דבאחד בניסן מתו בני אהרן ומזכיר מיתתן ביה"כ שמיתת הצדיקים מכפרת כמ"ש רז"ל במדרש רבה פ' אחרי ואמרו רז"ל וידום אהרן שנטל שכר על זה. וכיון שעזרא היה אחרן הכהן לזה באחד בניסן שמתו בני אהרן ומיתתן מכפרת וידום אהרן ונטל שכר לכן ביום הזה היה יסוד המעלה ואהניא זכותם של

³³ והיינו שמהלך הדרך היה במשך ארבעה חדשים עד לראש חודש אב שהגיעו בפועל, יעויין החשבון בתחילת ספר שקל החודש להגרח"ק צוק"ל בביאור ההלכה ד"ה באחד באדר.

בניו זכותו להיות למגן לעזרה שהיה יום זה יסוד המעלה ובא לירושלם יום אחד באב שיום פטירת הצדיקים הוא עליון וכו'.

טז / "משכו מע"ז" מראש חודש

כתיב בפרשת בא (יב, כא): ויקרא משה לכל־זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם וישחטו הפסח.

וברש"י לעיל מיניה פס' ו: לפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה. ומקורו בדברי חז"ל במכילתא ובמדרשים.

והנה ענין הקיחה היה בעשירי בניסן, כדכתיב בפס' ג: בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית־אבתו שה לבית, ויש לדון אם ה'משכו' דהיינו המשיכה מע"ז היה ג"כ רק מבעשור, או קודם לכן, שהרי כבר נצטוו בראש חודש ניסן.

ומצינו בזה דברים מרבינו החיד"א בספרו דברים אחדים (דרוש ד לשבת הגדול), וז"ל, משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה. והוצרכו עשרה ימים קודם, כי ישראל היו בגלולי מצרים עשרה כתרין דמסאבותא³⁴, ויום יום. מר"ח שנצטוו על הענוה, היו מגרשים כח אחד בכל יום, וכמו שכתב רבינו האר"י זצ"ל בפירוש לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך, ויגרשוהו וילך. דהכונה, בשנותו האדם ריחו וטעמו לפני אבי מלך, אבינו שבשמים, ויגרשוהו לס"מ וילך, ולכך נאמר להם מר"ח, להקדש בענוה. וכל יום מעשרה ימים לדחות כח אחד מהסט"א, ולהתקדש במקומו בקדושה. ובעשור, שאז נדחו כל י' זני מסאבותא, מקצת היום ככלו, משכו ידיהם לגמרי מהע"ז, ואז לקחו הטלה שהוא הע"ז לעשות בו שפטים, מכח שנתקדשו עשר קדושות ונדחו עשרה זני מסאבותא. ואז, משכו וקחו לכם, כלומר, תקחו עצמכם שעד עתה הייתם מוטמעים בקליפה, ועתה אשר דחיתם כל יום כח אחד מן הסט"א, בכל יום מעשר ימים אלו, ועלייתם לעשר קדושות, א"כ קחו לכם, תקחו עצמכם.

ולפי"ז יוטעם לן טעם חדש בהא דסלקא על דעתין דמצות סיפור יציאת מצרים תהיה כבר מראש חודש, כדאיתא בהגש"פ, "יכול מראש חודש", שהרי כבר מראש חודש מתחיל פעולת ביטול הע"ז וביעור הי' כתרין.

קריאת פרשת הנשיאים

כתב המשנ"ב סי' תכט ס"ק ח: וטוב לקרות בניסן בכל יום הנשיא שלו וביום י"ג פרשת בהעלתך עד כן עשה את המנורה [אחרונים].

ודבר זה מקורו בדברי השל"ה הק' מסכת פסחים פרק נר מצוה אות ח, וז"ל, נראה לע"ד, מנהג טוב לקרות בכל יום ויום פרשת הנשיא של זה היום, כי כל נשיא ונשיא היה לו סודות גדולות, אשר המשיכו שפע הרוחניות כל אחד לשבטו כל ימי עולם. ולא לחנם כתבה התורה כל שבט ושבט ופרטה הקרבן, אף על פי שכולם היו שוות. והיה מהראוי לומר בדרך קצרה, וכן זה הנשיא הקריב, וכן זה הנשיא הקריב כן, אלא לכל אחד היה לו סודות מיוחדות. ובה הדרך דרך מדרש רבות (במדבר רבה שם), לבאר טעמים לכל נשיא ונשיא טעם אחר. וגם דברי הרבות הם סודות מופלגות מושגות למי שחלק לו השם מהחכמה האמיתית. ובקריאת הפרשה, הוא מעורר קדושת היום, וכאשר נהגו הספרדיים לומר בכל זמן וזמן מזמורים מעניינים של יום.

³⁴ כדאיתא בזה"ק פרשת בא (לח א): אלא תאנא, י' כתרין, אינון לתתא, קנונא דלעילא, וכלהו סתימין, בתלתא אלין דאמרן. ותלת קשרין קשירו בהו, על ג' דרגין אלין דבהו עבדו, דישאל לא יפקון משעבודיהון לעלמין.

ובפרע"ח שער כא שער חג המצות סוף פ"ד איתא על מנהג עשרה פתיתין שמניחים בבדיקת חמץ המובא בבאר היטב סי' תלב ד' פתיתין הינם כנגד י' כתרין דמסאבותא ושורפם ומבערם כדי לבער מן העולם הי' כתרין.

ומנהג זה הועתק גם בדברי גדולי הפוסקים, בבאר היטב ובחזק יעקב ובערוך השולחן ובכף החיים ועוד.

ובדברי השל"ה משמע שהקריאה היא כמו קריאת המזמורים מתוך חומש או סידור ולא מתוך ס"ת, אולם בכמה מקהילות החסידים נהגו לקרות מתוך ס"ת, וראיתי לנכון לציין כאן כמה מספרי התשובות שדנו במנהג זה, וכן בחילוקי המנהגים ביום שקורין בתורה בלאו הכי, כגון בשבת ובראש חודש ובשני ובחמישי, אם קורין קריאה זו מיד לאחר הקריאה ראשונה, או שקורין לאחר התפילה, ומוציאין ס"ת במיוחד עבור קריאה זו.

ע' בדובב מישרים ח"ד ליקוטי תשובות והערות סימן סג, שו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן סט, שו"ת מהרי"ץ (דושינסקיא) ח"א סי' לב, שו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן קט, שו"ת דברי יציב או"ח סימן קפד, שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן כג, שו"ת להורות נתן ח"י סימן מה, שו"ת איש מצליח ח"ג סימן ט וסימן י. [והמעין היטב ימצא שישנם סתירות באשר למנהג בעל דברי חיים מצאנז אם קרא לאחר קריאת התורה או לאחר התפילה].

וראה עוד במאמר "קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן ובירורים בעניני קריאת התורה", מאת הגאון רבי יצחק נתן קופרשטוק, קובץ בית אהרן וישראל פח, תש"ס, עמ' קד ואילך.

חודש ניסן

[א] תחילה נקדים כי יש יסוד ליחוס של כלליות חודש ניסן כבר בלשונות המקראות שיש התייחסות בציווי התורה ל'חודש האביב', (פר' משפטים כג, טו; פר' ראה טז, א ועוד).

ובדברי חז"ל מצינו בר"ה (יא, א), רבי יהושע אומר בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל.

ובדרשות הר"ן (הדרוש השמיני) ביאר הענין, וז"ל, ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפרק קמא דראש השנה תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל, (והוא) כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. אמר(ו) בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל.

ובפסיקתא זוטרתא (שיר השירים ו, יא), לראות באיבי הנחל. בכל שנה בחודש האביב הקדוש ברוך הוא מחזר בעולם לראות אם יש צדיק בעולם שיגאלו ישראל בזכותו... ולמה בחודש האביב, שמובטחין הן שבחודש האביב נגאלין, שנאמר ראשון לציון הנה הינם.

[ב] ובאור החיים הק' פר' בא (יב, ב), וז"ל, החדש הזה לכם וגו'. טעם כפל ראש חדשים ראשון הוא וגו', נתכוון לומר כי חדש זה הוא ראש פירוש מובחר שבחדשים על דרך אומרו בשמים ראש. ודקדק לומר לכם כי אינו משובח ומעולה שבחדשים אלא לישראל. ותמצא שאמרו רבותינו ז"ל בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל, כי החודש מסוים לטובת ישראל ועל זה ראשון הוא ראוי להיות לכם שיהיו מונים מניסן לצד מעלתו.

והיה רגיל על לשונו של מו"ר זצוק"ל דברי מהר"א אזולאי, זקנו של הרב חיד"א, ומובאים בקיצור בספר חומת אנך (פרשת בא), וז"ל, ויש לרמוז ענין יקר הערך והוא פלא שכתב מו"ה ז"ל בחדש לאברהם דף כ"ג דפוס אמשטרדם כי ה' ברב רחמיו וחסדיו הרבים בכל שנה שלשים יום קודם לפסח מתחיל להוציא נפשות ישראל מהיכלות הטומאה מעט מעט שיעור

חלק אחד משלשים בכל לילה באופן שבליל ביעור חמץ כל פושעי ישראל עומדים בפתח היכל החיצון משערי טומאה שיעור חלק אחד משיעור הכמות שהיו נכנסים ליל שלשים ואחד קודם הפסח ובליל פסח אין נכנסים כלל ועיקר וכלם פטורין ובני חורין זהו תורף דבריו בקצור.³⁵

ובספר סידורו של שבת (חלק א שורש ו ענף ג אות ד), וז"ל, והנה אמרו חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל והוא כי ניסן הוא ראש ותחלה לכל חדשי השנה ובו שולט שם הויה ב"ה כאשר נכתב בסדר שמו יתברך וממנו ואילך מתחיל הצירוף הוא הרומז על המיזוג הגמור כמ"ש רז"ל (מכילתא הובא בילקוט רמז תשצ"ה) על פסוק מוציא אסורים בכושרו' בחודש שהוא כשר לצאת לא חמימי ולא קרירי והוא מורה על מיזוג הדין בחסד ונעשה רחמים וידוע לידועי מדע אשר שם הוי' ב"ה הוא בבחי' הרחמים ובו מתאחדין מדת החסד והדין והוא מכריע ביניהם ונעשו בו רחמים גמורים וע"כ זה שמי לעולם כי הוא השלימות האמתית והאושר הנצחי.

[ג] ובספר תפארת שמואל (פר' החודש) כתב, וז"ל, מה שאמרו חז"ל, דריש שתא הוי סימן לכל השנה בענין קור וחום וכמו"כ היא בענין נפש, וכמו שמתנהג אז כן יתנהג בכל השנה, וזהו שמור את חודש האביב היא חודש ניסן, שהיא א"ב י"ב חדשי השנה, שבזה יקנה שלימות הנפש לכל השנה, וזש"כ האר"י הק' דהנזהר ממשוהו חמץ בפסח יהיה בטוח שלא יחטא כל השנה, כי חג הפסח היא שורש של כל השנה, וזהו ראשון ההיא לכם לחדשי השנה ע"י שמירת חודש האביב זוכה שהקב"ה שנק' ראשון יהיה לכם לכל חדשי השנה, שיקנה שלימות הנפש לכל חדשי השנה, ויעבוד את ה' בקו"ט, וזש"כ אדמו"ר הק' הציס"ע מווארקע פי' הפיוט החודש אשר ישועות בו מקיפות מלשון "חנווני מקיף" שהקב"ה ברוב רחמיו שואל ומלווה ישועות בחודש הזה, והיינו שזוכה ע"י שמירת חודש הזה לישועות בכל חדשי השנה, שזוכה לעבוד את ה' בקדושה וטהרה בכל השנה וכמש"כ במשנת חסידים שהחג הזה יועיל לנפש מאד לכל השנה, וממילא זוכה לישועת ד' בכל עת.

[ובדומה לזה בספר שם משמואל פר' בשלח בשם החי' הרי"ם, וביאר זאת על ישועות רוחניות והארות היום טוב שמלוין לאדם ונותנין לו על סמך העתיד].

[ד] ובזה פירשו את הנאמר בהגש"פ, יכול מראש חודש ת"ל ביום ההוא, כמפורש בארחות חיים ובכל בו (סי' נא), וז"ל, יכול מראש חדש פי' עתה מפרש אימתי זמן ההגדה יכול מר"ח שהתחילה הגאולה וכו'.

בגדר ברכת האילנות

איתא בשו"ע או"ח סי' רכו סעיף א: היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם; ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד.

ובגליון הגרע"א: אם האילנות תוך ג' שנים לנטיעתן אני מסתפק אם יברך כיון דא"א ליהנות מפריה, וכן בדינא דסי' רכ"ה ס"ג הרואה פרי חדש אם הפירי הוא באיסור ערלה אם יברך. והיכא דהוי ספק, נ"ל דיברך ולא מקרי ס' ברכה כיון דהדין דספק ערלה בח"ל מותר א"כ ראוי ליהנות ממנו ומברך שפיר³⁶.

וכיוצא בזה מצינו שנשאל הבן איש חי בשו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' ט אם יברכו ברכת האילנות על אילן ערלה, ודן שיברך מתרי טעמי, חדא, ברכת הראיה היא מצוה, ואף על גב

³⁵ ובחומת אנך ישעיה סג הוסיף בזה: וזה טעם חייב להראות עצמו כאלו הוא יצא ממצרים כי באמת גם הוא יצא בזמן הזה.

³⁶ ועי' בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סי' ב, ובשו"ת דובב מישרים ח"ג סימן ה, ובענין ראייתו של הדובב מדברי המשנה במע"ש, יעוי' עוד בקובץ ישורון, טו, עמ' תקא ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ו הערה ד, ובמה שאסף בזה בספר דף על הדף בבא קמא סט, א.

דפרי היוצא מן האילנות אסור בהנאה מצות לאו ליהנות ניתנו, ועוד איכא טעמא דאינו נהנה מגוף הפרי, ואף על גב דמברך שברא אילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, הנה גם אילנות אלו עומדים ליהנות בהם בני אדם אחר שיעברו שני ערלה, ועתה הוא מהלל שמו יתברך כשרואה פעולה של האילן לפניו.

ונראה שטעמו השני עיקר, שיסוד הברכה אינה על ההנאה מפירות האילן, ויתבאר בהקדם לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"י הי"ג: הרואה בריות נאות ומתוקנות ביותר ואילנות טובות מברך שככה לו בעולמו, היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ונאות כדי ליהנות בהם בני אדם.

והעיר במעשה רוקח: קצת קשה דבגמ' לא אמרו אלא הרואה בריות טובות סתם ומי הכריח לרבינו לכתוב ומתוקנות ביותר.

אולם באמת יש להעיר טפי, שהרי בהמשך ההלכה לגבי היוצא ביומי ניסן כתב רק 'אילנות פורחות וניצנים עולים', ולא התנה שיהיו אילנות טובות.

ועוד יש להעיר על מה שביומי ניסן מברך גם על בריות טובות, והרי לא מיירי שיש לפניו גם בריות טובות.³⁷

ואשר נראה בס"ד, ביסוד תקנת ברכת האילנות בימי ניסן, לפי מה שכתב הרא"ה בחידושו לברכות מג, ב בביאור הא דאיתא שם: אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזא אילנא דקא מלבלבין אומר ברוך שלא חסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בו בני אדם, וז"ל, וקבעו ברכה זו לפי שהוא ענין בא לזמן והוא ענין מחודש שאדם רואה עצים יבשים שהפריח הקדוש ברוך הוא.

והיינו שיסוד הברכה אינו על ההנאה מן הפירות של האילן אלא על ההנאה ממצאות הפריחה. וכן עולה מדברי הגמ' בראש השנה (יא, א): ואידך נמי, הכתיב בחדש זיו, ההוא דאית ביה זיוא לאילני. דאמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וכו'. וברד"ק (מלכים א ו, א) כתב דזיו דאילני היינו זוהר הפרחים והנצנים. וכן במצודת ציון שם.

וזה גדר הברכה המיוחדת לימי ניסן, ובזה חלוקה תקנת ברכה זו מתקנת הברכה בכל ימות השנה המבוארת בברכות (נח, ב): ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו, דהברכה בכל ימות השנה היא על ההתפעלות מיופי בריאה מיוחדת זו בפרט³⁸, ולגבי ברכה זו לא נמצא בדברי האחרונים לדון באם היו האילנות ערלה או שאינם עצי מאכל שלא יברך, ואילו כאן הברכה היא על ההתפעלות מיופי הפריחה והלבלוב דייקא³⁹.

וזהו שחידש הרמב"ם לחלק שבכל השנה הברכה היא רק בראיית בריות נאות ומתוקנות ביותר וכן אילנות טובות, אולם ביומי ניסן מברך בראיית "אילנות פורחות וניצנים עולים".

³⁷ עי' בספר משאת המלך ענינים סי' קב.

³⁸ יעוי' בלשון המאירי שם: הרואה אילנות טובות ובריות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו. ונראה לי דוקא במקום שאין האילנות או הבריות מצויות שיש שם קצת חדוש.

³⁹ ואף שבשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' כח) חידש שאין לברך אלא על אילני מאכל, והובא בבאר היטב (סי' רכו), ונפסק להלכה במשנ"ב ס"ק ב, מ"מ נראה דהיינו מחמת נוסח הברכה 'ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם', דאילנות מאכל מתקיימת טפי תכלית זו, אולם אין מכך ראיה שהברכה מכוונת על הנאת הפירות.

אולם באמת כן משמע ממה שכתב בספר שפתי כהן עה"ת פרשת בא וז"ל, והתבואה גם כן עיקר גידולה הוא בחודש זה, ולזה מברכין על האילנות כשמוציאים פרח בחודש זה... ואין מברכים בשעת בישול הפירות אלא בזמן הפרח שהוא עיקר הפרי.

וכן נראה גם בדברי ספר הפרנס סי' שצו: האי מאן דנפיק ביומי ניסן פעם ראשונה בשנה וחזי אילני דמלבלבי שמוציאין ריח טוב מברך בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות נאות להתנאות מהם, וכשכבר גדלו הפירות חותם בריות טובות ואילנות טובות.

ומשמע דאמנם מברכים רק על אילני מאכל, ותכלית ההודאה היא על הפירות, אלא שעד שיגדלו מברך בינתיים על הפריחה ועל הריח הטוב. וצ"ע. ועי' בשו"ת להורות נתן ח"ה סי' ח.

ובזה נראה לבאר התוספת של 'ובריות טובות' בברכת האילנות, שאגב ההתפעלות מיופי הפריחה והברכה עליה, כולל בברכתו גם הודאה על כלל ה'בריות טובות' שברא הקב"ה בעולמו, אע"פ שאינו רואה לנגד עיניו 'בריות טובות' המזיקות ברכה⁴⁰.

בנוסח ברכת האילנות

הנה בלשון הגמ' ברכות (מג, ב) ור"ה (יא, א) מובא 'שלא חיסר בעולמו כלום', וכן הוא ברמב"ם הל' ברכות פ"י הי"ג ובטור ושו"ע ריש סי' רכו, ובראשונים רבים. והשינוי 'שלא חיסר בעולמו דבר' הוא מסידורי אשכנז המאוחרים, והוא משינויי הר"ז הענא שתפס לשון מקרא תחת לשון חכמים, כאשר עוררו בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' טז והגר"ש דבליצקי זצוק"ל בספר וזרח השמש עמ' סז, וכן במאמרו 'דיני ברכת האילנות', קובץ אורייתא ו, תשנ"ט, עמ' קנד, ובסידור אזור אליהו ועוד.

[ויש לדון שיש בזה איזה נפ"מ במשמעות שכן ברוב המקומות 'כלום' היינו משהו, אולם שמעתי שהגרא"י צוקער שליט"א (לרפו"ש) טען שבאיזה מקום בלשון רש"י נשמע ש'כלום' היינו כמשמעו בשפה העברית 'שום דבר', ואזי הכוונה שלא חיסר בעולמו 'אפס' ולא משהו, ודוק].

והנה בספר מנהגי מהרי"ץ הלוי – מנהגי ראב"ד לונדון הגרי"צ דינר זצ"ל מובא שנהג לומר 'דבר' כאשר מופיע בסידורים, ובהערה שם (עמוד עה הערה י) מופיע כדהלן: "וכן נהג מרן הגרי"ז זצוק"ל לומר 'דבר', כפי שסיפר מרן הגאון רבי ישראל יצחק קלמנוביץ שליט"א שפעם נכנס תלמיד חכם להגרי"ז בראש חודש ניסן ואמר לו, 'מסתמא אומרים שלא חיסר בעולמו כלום, כמו שכתוב בגמרא וברמב"ם, הגיב הגרי"ז ואמר בזה הלשון: בנוסח התפילה הסידור הוא גם מאן דאמר, ובסידורים כתוב דבר".

בליל שבת שאלתי את פי מו"ר הגרי"י שליט"א על דבר המעשה הנ"ל המצוטט בשמו, והגיב שלא שמע על כך מעולם... וממש היה ניכר שלא ידע על מה אני מדבר⁴¹.

שבת הגדול⁴²

[א] נראה בסיעתא דשמיא לבאר טעם חדש לשמה של שבת זו שקודם הפסח - שבת הגדול.

הנה מובא מעשה נאה מרבינו הגר"א, אשר בשחר ימיו בעת גלותו והוא נחבא אל כליו, נתאכסן פעם אחת אצל בעל הבית אחד שהיה מופלג בתורה. והאיש הזה הכיר ברבינו הגאון ז"ל כי משרידי ה' הוא. ובתוך הדברים הראה הבעה"ב רשום בכת"י אביו המת מצד הפס'

⁴⁰ וכמו שכתב בערוך השולחן כאן: ואין ברכה זו אלא פעם אחת בשנה אפילו רואה אילנות אחרות דברכה זו היא ברכה של הודאה כלליות על חסדו וטובו יתברך.

ועי' בשו"ת דברי מלכיאל שם.

ושמא טעמא דמילתא היינו משום 'כי האדם עץ השדה', ואולי זו כוונת האמור בספר סדר ברכות [קרקא שמ"ב; מובא באליה רבה סי' רכז]: הזהיר בזה עליו נאמר ראה ריח בני כריח השדה אשר ברכו ה' ויתן לך וגו'.

⁴¹ [אגב, סיפר על הגרי"ז מעדות ראה, שפעם הגיע לבני ברק, ובאו אצלו ילדי ת"ת תשב"ר לבחינה על תלמודם, ולאחר מכן ביקשו ברכה שיגדלו תלמידי חכמים, ואמר שעל זה לא שייך ברכה, שישבו וילמדו, אבל יתן ברכה שירצו ללמוד...].

⁴² עי' מהרש"א ח"א ריש יומא (ב, א), וז"ל, וכן תמצא קדושת המועדים שבחדש ניסן א' בר"ח אותו יום נטל עשר עטרות כו' כדאמרי' פ' ר"ע, יו"ד רמז על שבת הגדול מקחו בעשור שבו נעשה נס גדול, ה"א רמז על קדושת חג הפסח שהוא יום ה' אחר שבת הגדול, וי"ו רמז על קדושת שביעי של פסח שהוא ביום ו' אחר יום ראשון של פסח.

ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים - ר"ת בסגנון הזה: גועשאנ"ק. ויאמר שכבר שאל זאת מלפני חכמים ונבונים ואין פותר.

ואחרי התבונן מעט אמר הגאון ז"ל, אשר היטיב אביו לפרש הכתוב כדרך פשוטו, שהרי כבר בגמ' חולין ס', ב רמי דמתחילה כתיב את שני המאורות הגדולים, ושוב כתיב את המאור הגדול ואת המאור הקטן. אמנם כפי הידוע הלבנה מקבלת את אורה מן השמש, וזה ביאורן של ראשי התיבות גדול וסמוך על שלחן אביו נקרא קטן, וזה מבואר בגמ' ב"מ יב, ב וה"נ הירח נקרא מאור הקטן מהאי טעמא, ע"כ המעשה.

ולפי הגדרה זו בחילוק בין גדול לקטן, בין נבין בס"ד את אשר לפנינו, דהרי רש"י בפר' בא מביא לשון המכילתא: למה הקדים לקיחת הפסח לשחיטתו ד' ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היה בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו שנאמר ואת ערום ועריה, ואתן להם שתי מצוות דם פסח ודם מילה שملו באותו הלילה שנאמר מתבוססת בדמין שתי דמים... ולפי שהיו שטופים בע"ז אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה.

ולפי"ז נראה, דאמנם בעת לקיחת הצאן הפכו באותה שעה מקטנים הסמוכים על שלחן האבות הק' ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו שיגאל ה' את בניו, לגדולים שיש בידיהם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, ולכן קורין שבת זו שבת הגדול, ודוק⁴³.

[ב] ושוב עלה בדעתי דבר חדש בטעם קריאת שם 'שבת הגדול', לפי דברי רש"י בפר' לך לך (טו, י ח) בביאור הכתוב הנהר הגדול נהר פרת: לפי שהוא דבוק לארץ ישראל קוראהו גדול אע"פ שהוא מאוחר בארבעה נהרות היוצאים מעדן שנאמר והרביעי הוא פרת, משל הדיוט עבד מלך מלך הדבק לשחזור וישתחוו לך. (ועי' שבועות מז, ב).

ומעתה י"ל כיוצא בזה הכא, דאע"פ ששבת הגדול הוא השבת המאוחר והפחות (מצד עצמו), מכל השבתות שלפניו, ארבע פרשיות, מ"מ כיון שהוא דבוק בגדול, דהיינו חג הפסח, שהרי כבר נוהגים לקרות בו הגדה וכו' ולדרוש מעניני הרגל, הרי הוא נקרא גדול.

[ג] איתא בטור (הלכות פסח סימן תל): 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 מטתו⁴⁴

⁴³ ושוב מצאתי שבספר פרדס יוסף בתחילת פר' בראשית הביא רעיון דומה שאמר בפני האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור ע"פ ההגדרה הנ"ל ב'גדול', דיו"ט נקרא ג"כ שבת כמ"ש ממחרת השבת, ולא כצדוקים, וכתיב אלה מקראי קודש אשר תקראו אותם במועד, אל תקרי אותם אלא אתם, אפילו שוגגים מזידין ומוטעים (ר"ה כה, א), וא"כ יו"ט סמוך על שולחן אחרים - היינו בית דין, ונקרא קטן נגד שבת דקביעי וקיימא. וזה הטעם שנקרא שבת הגדול, דזה השבת הוא גדול אבל שבת שאח"כ היינו יו"ט אחר שבת זה הוי שבת קטן, יעו"ש.

ובדומה לזה כ"כ בספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר ג - שבת הגדול אות ב, וז"ל: טעם ב' נקרא שבת הגדול, מצאתי ראיתי טוב טעם בשו"ת שמן המור בשם גדול ספרדיי אחד נקרא הרב מהר"י זאבי, דהנה וספרתם לכם ממחרת השבת [ויקרא כג טו], באת הקבלה ממחרת יומא טבא דיום טוב נקרא ג"כ שבת [מנחות סה ב], והאפקורסים שאינם מאמינים בקבלת תורה שבעל פה נתפקרו בזה, והנה הרבה ענינים עשו חז"ל לפרסם הדבר ולהוציא מלב המינים, על כן גם זאת עשו להיכר וקראו לשבת שלפני הפסח שבת הגדול, מכלל דאיכא שבת קטן בשבוע הבאה, היינו יום טוב הראשון של פסח שנקרא ג"כ שבת ששבתתו הוא קטן משבתת יום השבת, עכ"ד, לדעתי הטעם זה הוא חשוב ודבר נחמד.

⁴⁴ בהערות הגאון רבי יחיאל העליר בעל עמודי אור על המעשה רב ביאר טעם הקשירה של השם על כרעי המטה, ע"פ מה דאיתא בבבא קמא (פ, א) לגבי האיסור של גידול בהמה דקה, דבעו מיניה דרבן גמליאל, מהו לשהות. אמר להן מותר, ובלבד שלא תצא ותרעה בעדר, אלא קושרה בכרעי המטה.

וחזינו דקשירה בכרעי המטה חשיבה שמירה מעולה, והרי בקרבן פסח כתיב 'למשמרת', ועל כן שפיר קשרוהו על כרעי המטה. [אולם עי' בתוס' שם עט, ב ד"ה אין מגדלין ובנימו"י].

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.

וכתב הב"ח, וז"ל, מה שתמהים העולם דאמאי יחסוהו לנס אל השבת ולא ליום העשירי בחודש כבר נאמרו בו דברים הרבה ואני קיבלתי (משם ר' משה חריף) דהטעם הוא לפי שבעשור לחודש עלו מן הירדן (יהושע ד יט) ואם היו מייחסין הנס ליום העשירי והיו קוראין יום העשירי יום גדול היו טועים לומר שעל שם הנס שעלו מן הירדן נקרא גדול⁴⁵, ולכך יחסו הדבר אל השבת לפי שידוע היה שעלייתם מן הירדן לא היתה בשבת⁴⁶.

ומקור דברי הב"ח בדברי חתנו הט"ז ששמע את הדברים מפי רבי משה חריף, "והגדתי זה לפני מו"ח ז"ל וקלסיה".

ובספר תולדות יעקב יוסף (פרשת יתרו) הביא דברים אלו והקשה וז"ל, ונפלאותי, דמהיכי תיתי הא לקבוע שבת הגדול על נס של ירדן, דאם כן תקשי הא קריעת ים סוף הי' נס יותר גדול, ומאי טעמא לא קראו אותו יום גדול, ומהיכי תיתי לומר שנקרא שבת הגדול עבור נס הירדן, או דה"ל לקבוע עבור כל הנסים הנזכרים, יעו"ש.

ואשר נראה לומר בס"ד ע"פ המבואר בפיוטי הקליר לפרשת החודש שזכות לקחת השם בעשור לחודש היא שעמדה להם כשעברו את הירדן בעשור לחודש ונבקע בפניהם: "צליחת ירדן בו להתוות, צפיית שה לבית אבות". וכן "שמירת שלישו בירדן עמדה".

ובתהילים (סו, ו): הַפֶּךְ לִי לַיְלָה בְּנֶהֱרַי יַעֲבֹר בְּרִגְלִי שֶׁם נִשְׁמָחָה בְּיָדִי. ובאב"ע ורד"ק ומצודות דנהר היינו הירדן בימי יהושע. וחזינן קישור הדברים⁴⁷.

ומצאתי במאירי חולין (נד, ב), וז"ל, מחמשה ועד עשרה הרי המטה משתמשת בו לפעמים שראויה היא לשלשל בה את המטה או מפני שהיא ראויה לשלשל בה קרבן הפסח שכך היה דרכם לקשור את פסחיהם בכרעי מטותיהם על שם והיה להם למשמרת וכן על שם אסרו חג בעבותים והרי היא טמאה בכלל טומאת המטה.

ומה שהוסיף המאירי 'וכן על שם אסרו חג בעבותים', יעויין רש"י בתהלים (קח, כז) אסרו חג בעבותים - הזבח"י והחגיגות שהיו נקיים ובדוקין ממום קושרין בכרעי מטותיהם עד שיביאום לעזרה בקרנות המזבח.

ועי' ברש"י בחולין (נד, ב): לא חמשה כלמעלה - כיותר מחמשה וטמא כדקתני טעמא במס' כלים (פי"ט משנה ב) מחמשה ועד עשרה טמא שבו קושרין את הפסחים וזכר לפסח מצרים דכתיב אסרו חג בעבותים וגו' וכתיב והיה להם למשמרת ובו משלשין את המטה.

ובספר אסור והיתר סי' לג האריך רש"י יותר והוסיף "עד שיבוא לקרנות המזבח בארבעה עשר שאמר דוד מזמור של פסח שהיה מקחו מבעשור ופסח דורות אין מקחו מבעשור". וצ"ב אטו פסח מצרים הגיע לקרנות המזבח, והרי המזבחות היו המזוזות והמשקוף בפתחי הבתים, וצ"ב.

⁴⁵ והנה איתא בטור ושו"ע או"ח סי' תקפ דבעשרה בניסן מתה מרים, וראוי להתענות ביום זה, ואמנם הכי איתא גם בסדר עולם רבה פרק י, ובתרגום המיוחס ליונתן פ' חוקת (כ, י), [ודלא כמובא בספר קדמוניות היהודים דמרים נפטרה בר"ח ניסן]. ובהעמק דבר פרשת דברים (א, מו): וכמו שהקבלה בידינו שמרים מתה בר"ח ניסן.

ובספר פנים יפות תחילת פרשת ואתחנן כתב "במדרש [ילקוט ראובני, ואתחנן] ואתחנן שהתפלל תקט"ו תפילות כמנין ואתחנן, ועוד שם במדרש למה ואתחנן כדי שיכנס לארץ דחשבינן תקט"ו תפילות (וכן הוא מספר תיבת תפלה, דכתיב [תהלים צ, א] תפלה למשה איש האלהים וסיים יראה אל עבדיך פעליך). היינו מעשרה בניסן שגזרו עליו במי מריבה ביום שמתה מרים, ואיתא במדרש [במ"ר יט, יח] שהיה מלחמות סיחון בחודש אלול ונכנסו בערבות מואב, אם תשוב ג' תפלות בכל יום הרי ת"ק ט"ו תפילות, ואז נכנסו לערבות מואב והתפלל תפלה אחרונה אתה החלות כמו שיבואר.

ומעתה נראה לומר דזכות התפילות של משה רבינו להיכנס לארץ, אף שלא הועיל לו עצמו, אבל הועיל לבני ישראל, ולכן ביום עשרה בניסן שהתחיל את התפילות, עברו ישראל את הירדן.

⁴⁶ ראה בפרקי דרבי אליעזר (פרק ח), בחמישי יצאו אבותינו ממצרים, בו ביום עמדו מימי הירדן מפני ארון ברית העולם.

⁴⁷ ועי' מהרש"א ח"א חולין ז, א בנהר יעברו ברגל היינו האי נהרא גינאי שעברו בו רבי פנחס וההוא דדרי חיטי והיינו ברגל שם נשמחה לשמחת יום טוב דפסחא, יעו"ש.

ועי' בנועם אלימלך (ליקוטי שושנה) שגם המעשה של בקיעת הנהר ע"י רפכ"י כוחו הוא ע"י פתיחת השער ע"י משה רבינו בקריעת ים סוף.

וביאור הדברים ע"פ מה דאיתא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא ה - החדש הזה), ר' חלבו בשם ר' יוחנן הכא את אומר בעשור לחדש הזה, ולהלן את אומר והעם עלו מן הירדן בעשור ר' חיה בשם ר' יוחנן לקיחתו עמדה להם בירדן.

ובנוסח דומה איתא בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב; פרשת בא), ד"א והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר. למה היה פסח מצרים לקיחתו מבעשור, רמז להם שעתידין ישראל לעבור בירדן בעשור, שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הזה (יהושע ד יז), תבא זכות לקיחת הפסח ותתחבר עם לקיחת האבנים מן הירדן.

ובילקוט שמעוני יהושע רמז טו: והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש, אמר רבי לוי לקיחת הפסח עמדה להם בירדן, דכתיב בעשור לחדש הזה ויקחו להם וגו', וכתיב התם והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש.

ויש להבין מה ענין זכות לקיחת השה בעשור לבקיעת הירדן ולקיחת האבנים בכניסה לארץ⁴⁸.

ופשר ענין זה למדנו בדבריו הנפלאים של הקרן אורה (תענית ל, ב), וז"ל, והוא כי ידוע אשר תכלית הכל ועיקר חפצו יתברך לחונן אותנו בב' מתנות הטובות האלו, הא' הוא נתינת תורתנו הקדושה לנו, כי היא חמדה גנוזה, מצאנו חן בעיני המקום ברוך הוא לתתה לנו להאיר כל העולמות על ידי מעשה ידינו, ועל ידי זה יתבער ויתבטל כל רוחות הטומאה מעוה"ז, ונוכל לזכות אל המתנה השניה היא השראת שכינתו הקדושה בתוך ארצינו, וכל ישראל כשתילי זיתים סביב לשולחנו יתברך, וההכנות לקבלת שתי המתנות האלו הוא היציאה ממצרים והביאה לארץ הקדושה.

יציאתנו ממצרים היא ההכנה לקבלת התורה הקדושה, כמו שנאמר (שמות ג, יב) בהוציאך את העם תעבדון את האלקים על ההר הזה, כי כל עוד שהיינו משועבדים תחת יד מצרים לא היה ביכולתנו לקבל עלינו עול מלכות שמים, ולזה נאמר (שם ו, ו - ז) והוצאתי והצלתני וגאלתי אחר כך ולקחתי אתכם לי לעם, וכל זמן שלא נשבר כח מצרים לא היה באפשרי לקבל התורה, וכמבואר בזהר הקדוש (עיין תיקון כ"א מ"ט ע"ב) על פסוק (שמות ו, ט) ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, כי קליפת מצרים היה מסך מבדיל על נפשותינו, ולא היה בכח להשיג את אור התורה עד אחר ביעור הקליפה הזאת, על כן תיכף אחר שחיטת הפסח והשפלת מזל טלה אלוה של מצרים נתן לנו ה' מעט מצות, אכילת פסח ומצה, וגם נכנסו לברית, כמו שנאמר (יחזקאל טז, ו) בדמיך חיי, ואחר מספר שבעה שבועות הו' נקיים קבלנו התורה בשלימות.

והנה בפסח מצרים נעשה בו ג' דברים, לקיחה בעשור, וקשרו אותו בכרעי המטה, ושחיטתו בי"ד ואכילתו בליל ט"ו, כי תחילה כבשו את קליפת מצרים תחת רשותם, אחר כך שחטו אותו ועשו בו שפטים, אחר כך אכלוהו, ועצמיו השליכו חוצה לעין כל, ועל זה נאמר ג' לשונות של גאולה קודם לקיחתו אותנו לעם, כי בדבר אשר זדו כו', כמו שהם כבשו אותנו תחילה לרשותם, אחר כך עבדו בנו, ואחר כך עינו אותנו, כמו שנאמר (בראשית טו, יג) כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם, כן עשינו בהם הג' שפטים, וע"י הלקיחה בעשור התחלנו לצאת מתחת סבלות מצרים הוא העינוי, וע"י שחיטתו הצילנו יתברך

⁴⁸ ויתכן לומר בדרך דרוש, דהנה במקחו של השה לקרבן פסח כתיב 'איש שה לבית אבות', ויש לומר שנרמז כאן שזכות לקיחת השה היתה בזכות האבות הקדושים, ואף הזכות שעברו את הירדן היא בזכות האבות, וכל זה מישך שייכא לחודש ניסן, דהנה מובא בספר אגרא דכלה פרשת וישלח: כי במקלי עבדתי את הירדן הזה. נרמז בכאן ברמזי התורה שיעברו ישראל את הירדן ב' לחודש ניסן [יהושע ד יט], כי איתא בקרנים ובפירוש דן ידן שחודש ניסן נקרא מקל (עיין שם טעמו ונימוקו עמו), וכן הוא בגימטריא מק"ל, נמצא נרמז במקלי, במקל " עבדתי את הירדן, דהיינו ב' לחודש ניסן עברו ישראל את הירדן בחרבה.

וכן איתא בדברי החיד"א בספר נחל קדומים פרשת שמיני (אות א): קרא משה לאהרן. ר"ת מקל בגימט' ניסן כי בניסן נגאלו וכן אברהם יצחק וישראל ס"ת מקל עכ"ל רבינו אפרים ז"ל בפירושו כתיבת יד. וראה מה שהרחיב בזה החיד"א בספר רוח חיים דרוש א לשבת הגדול.

מעבודתם, וע"י האכילה גאלנו בזרוע נטויה, כי התחיל פרעה לצעוק קומו צאו מתוך עמי, ויצאו מתחת רשותו ביד רמה, והוכשרנו לקבל התורה והמצוות, ולקוח אותנו לעם.

אחר כך נאמר (שמות ו, ח) והבאתי אתכם אל הארץ כו' ונתתי אותה לכם מורשה כו', היא הבטחת מתנה הב' לשכון בתוכינו לעולם, ומפני שארץ הקדושה היתה גם כן כבושה תחת יד מלכי כנען, והמה היו ג"כ למסך מבדיל לירידת שכינתו יתברך לארץ, על כן הבטיח לנו להביאנו אל הארץ ולהעביר ממנה השבעה עממין, ולא יעבור בה רגל זר וטמא, אחר כך ונתתי אותה לכם מורשה כו', היא קדושת ירושלים שנקראת נחלה, והיא קדושה שקידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ומעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי, ולזה אמרו ז"ל במדרש (ילק"ש ח"א קצ"א) לקיחתו בעשור עמדה להם בירדן, כי בעשור לחודש הלכו בירדן, וכמו שהתחלת השפלת מצרים היתה בעשור כן התחלת השפלת הז' עממין היה בעשור, ועוד תראה בזה כי ביעור משפחות כנען היה דוגמת מצרים. (ויעו"ש עוד באורך).

ומעתה נראה להוסיף נופך בטעמו של רבי משה חריף, שהיו טועים לומר שעל שם הנס שעלו מן הירדן נקרא גדול ולכן יחסו הדבר אל השבת לפי שידוע היה שעלייתם מן הירדן לא היתה בשבת, כי באמת ישנה שייכות גדולה בין שני הניסים, אלא שכידוע יציאת וגאולת מצרים היא שורש כל הניסים והגאולות, ורק בזכות מקחו מבעשור זכו לנס בקיעת הירדן שהיה בעשור, ולכן קבעו את 'שבת הגדול' כדי שיתלו הדבר בשורש⁴⁹.

[ד] בספר דרשות ר"י אבן שועיב לשבת הגדול: מה שקראו העם הזה השבת שבת הגדול יש בו ב' טעמים... ועוד שם דעת שני כי נקרא כן, על שהיו דורשין בענייני הפס' ובהלכותיו, ובעבור שהם הלכות גדולות ורבות נקרא כן, כמו שדרשו שם על כתוב צאנינו מאלפיות מרובבות, [כלומר הזכות הצאן שהוא הפסח מאלפיות] כלומר 'הלכותיו לאלפים. כדכתיב ויקחו להם צאן. והיה היום גדול ומקודש שמתקדש בדברי תורה, והיה חביב לפני הקדוש ברוך הוא ושכינה שם ומלאכי השרת מקשיבים לקולם. וכמו שדרשו בפסוק חבירים מקשיבים לקולך השמיעני, והיו מתקבצים כל העם לשמוע, ובעבור זה היה נקרא גדול שהיו עושים חסד הנקרא גדול, דכתיב ותגדל חסדך וגו'. ואמרו ז"ל ותורת חסד על לשונה, וכי יש תורה שאינה של חסד, אלא כל הלומד תורה ומלמדה זו היא תורת חסד.

[ה] בספר משך חכמה פרשת עקב (י, כ) כתב טעם חדש ונפלא ל'שבת הגדול', וז"ל, והנה השבת הוא באמת מיוחד לבריאה בכללה, כאשר ביארתי לעיל פרשת ואתחנן (ה, יב ד"ה שמור את יום השבת וכו') ואפילו הכי לא ניתן רק לישראל, משום שהשבת צריך לקיומו מדת הבטחון, שידע שכל הפרנסה קצובה אליו. ולכן ירמיהו אשר הפליג על מידת הבטחון ואמר (ירמיהו יז, ז) "ברוך הגבר אשר יבטח בה" (והיה ה' מבטחו), אמר אחר כך על השבת (שם פסוקים כב - כז). כי הבוטח שמח על שביתת השבת, כי הלא המלאכה בשאר ימי החול הוטל עליו מהבורא יתברך לטעמים ידועים אליו, כמו שפירש החובת הלבבות, יעויין שם דבריו הנעימים. ושביתתו כשביתת העבד ששמח בשביתתו שמאמין שאינו חסר אליו מהשגחת הבורא עליו בפרטיות. וזה שאמר (לעיל ה, טו) "וזכרת כי עבד היית במצרים ויוציאך ה' אלקיך משם", הרי השגחתו הפרטית עליך. אם כן תאמין כי במה שתשבות בשבת לא תפסיד מאומה מפרנסתך, "וברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב) זה שבת (בראשית רבה יא, א), ועשירי בבל, מפני שמכבדים את השבת (שבת קיט א). וזה שאמר "על כן צוה לעשות את יום השבת", ולא צוה לעמים אחרים, כי הם לא ידעו מההשגחה הפרטית ולא יכלו לקיים

⁴⁹ אגב גררא נראה לציין כאן מה שמצינו בדעת זקנים מבעלי התוס' פרשת בא (יב, ח): ואכלו את הבשר. לכך נהגו העם לעשות בליל פסח שלש מצות זכר לשלש סאין שאמר מהרי"ל שלש סאין ופסח היה. ויש אומר זכר לשלש אבות ובציעתה זכר לקריעת ים סוף וירדן שנבקע בפסח. וצ"ב שהרי הירדן לא נבקע בפסח אלא בעשור לחודש.

ולכאורה הביאור על פי דברי רש"י בתהילים (קיד, ג): הירדן יסוב לאחור - שכל מימי בראשית נבקעו. אכן באמת צ"ב עד כמה שכל מימות שבעולם נבקעו, מה היחוס של הירדן דייקא להדגישו.

ובאמת יש לברר עוד מה ענין כל זה למצה האמצעית בליל הסדר. נוסעם זה ב'יחץ' הביא גם באורחות חיים חלק א סדר ליל הפסח: ויש מוניתן טעם אחר על בציעתה זכר לקריעת ים סוף.

שמירתו. ולכן אימת זכו להשבת, קודם מתן תורה כשנכנסו במדבר בארץ שממה, ולא שאלו מאין יתפרנסו עם רב כזה, ו"זכרתי לך חסד נעורייך וכו' לכתך אחרי במדבר" (ירמיהו ב, ב) כיון שנכנסו לבטחון גדול כזה. וכשנתן להם המן, נתן להם השבת, שנקל לבעלי בטחון כהם לשמור את השבת.

ולכן כאשר לקחו בני ישראל הפסח, והכינו אותו, כי בחצות הלילה ימותו כל בכורי מצרים, היה הבטחון הנפלא ואמונה גמורה בה', כי אם לא היה ברגע זה, לא נשתייר מהם שריד. לכן היו ראויים לקבל השבת, שלזה צריך להיות הבטחון והאמונה הגמורה, **לכן נקרא "שבת הגדול"**.

י"ג ניסן⁵⁰

בביאור דינו של השו"ע (סי' תכט סעיף ב): אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן, כתב המג"א ס"ק ג: בכל חדש ניסן. מפני שי"ב נשיאים הקריבו י"ב ימים וכל יום הקרבן הי' י"ט שלו ואח"כ ע"פ ופסח ואסרו חג א"כ יצא רוב החדש בקדושה לפיכך עושין כלו קדש.

וכתב החת"ס: ומה שתמהו רבים על י"ג ניסן⁵¹, מאז אמרתי ששלמי הנשיא אחרע בן עינן היה גמר אכילתם בו ביום אם היו אותם השלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. ואמנם מצאתי ברבה [בראשית רבה] פרשת וירא סוף פרשה נ' שהפיכת סדום היה ט"ז ניסן, וכתב היפה תאר [שם פרשה מח, יב] שלפי זה היו המלאכים אצל אברהם אבינו עליו השלום ט"ו ניסן, והיה יום שלישי למילתו, ונמצא שנימול יום י"ג ניסן, ורב טוב להווא יומא, וראוי לעשותו יום טוב. עתה מצאתי בכנסת יחזקאל סימן קי"ז כטעם הראשון שכתבתי. עיין דבר נפלא בספר מעשה רוקח [על משניות] במסכת פסחים [כה, ד; כו, א], ומייתי לה בספר ככר לאדן [ריש] פרק [כא] ממסכת סופרים, על שם דחינוך בית המקדש לעתיד לבוא יהיה אחר הפסח, ע"ש. ועוד נראה לי לשיטת הר"י מקורבל ברא"ש פרק ערבי פסחים [פ"י סימן כה] אתי שפיר, דהרי אז חל ערב פסח בשבת ושחטו כל ישראל חגיגם ערב שבת י"ג ניסן, והיה יום טוב, ואתי שפיר.

והנה בטעמו של החת"ס שהיו"ט הוא מצד מילת אברהם, ביאר הגאון רבי אלעזר זכריש שליט"א, דלכאורה צ"ב מאי רבותיה דהווא יומא שנעשית בו מצות מילה שיהיה יו"ט לכל ישראל, והרי כל אחד מן האבות נצטוו איזה מצוה לראשונה כמבואר בדברי הרמב"ם פ"ט מהל' מלכים, ולא מצינו שיהיה יו"ט ביום שנתקיימה המצוה לראשונה.

וביאר ע"פ מה שכתב הרמב"ן פרשת אמור (כד, י), וז"ל, והצרפתים אומרים כי טעם הגרות מפני שהיה קודם מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר ממה שאמרו (יבמות עח ב) באומות הלך אחר הזכר, וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי מצרי היה בדינו, אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונמול. ואין דעתי כך, כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגוים לא יתחשבו, וכמו שאמר בעשו (קידושין יח א) ודילמא ישראל מומר שאני. וק"ו הדבר, אם לאחר מתן תורה שהכותי הבא על בת אברהם מחייבי לאוין ואין לו בה קידושין היא מקוה טהרה לאומות להכשיר את ולדה להיות כמותה, לא כל שכן קודם התורה שתהא מטהרת ולדה להיות כמותה לחייבו במילה כזרעו של אברהם ויהיה מכלל בני ישראל.

⁵⁰ בשו"ת הרמ"א סי' קו: זהו הנ"ל בשאלתך בדרך נחוצה כי הגיעני כתבך סמוך לימי פסח, והיום י"ג ניסן גמרנו מסכת גיטין במרדכי ולא היה לי פנאי להשיב עד עכשיו לעת ערב יום י"ג ניסן, שהוא סמוך לחג וכל העם ואני עמהם טרודין בעסקי החג.

⁵¹ בלשון ספרי המנהגים (טירנא; קלויזנר) דיום י"ג ניסן היה 'אסרו חג' שלהם, וזה סיבת היותו יו"ט. ותזנינן שהיה זה יום אסרו חג עבור כל הנשיאים, דבאמת לכל הנשיאים היו כל הימים יו"ט, ודוק. ועיי' עוד בשו"ת להורות נתן חלק טז סימן יט.

והמבואר דמעת בא אברהם בברית נעשו בניו אחריו (זרעם של יצחק ויעקב) לבני ישראל, ונחשבו לעם, ומוכן היטב דאותו היום הוי יו"ט לדורות, ומישך שייכא לחג הפסח שזהו יום לידת ישראל שנבחרו לעם. עכ"ד הנחמדים.

האומנם, בספר אמת ליעקב פרשת לך לך דין הגר"י קמינצקי זצ"ל, אם הך ברית דמיירי בה הרמב"ן היינו ברית מילה דאברהם או קודם לכן ברית בין הבתרים, ובדבריו שם מסיק דמיירי בברית מילה, ומייתי ע"ז לשון הרמב"ן פר' לך לך (יז, ד): הוא ברית המילה כו' ואחרי הברית תהיה לאב המון גוים וברוך השם אשר לו לבדו נתכנו עלילות שהקדים וצוה את אברהם לבא בבריתו להמול קודם שתהר שרה להיות זרעו קדוש. והביא כן גם מדברי ספר פרשת דרכים דרך האתרים דרוש ראשון בשם מהר"ש יפה.

ועוד בענינו של יו"ט דהאי יומא, כתב בספר שיר מעון למהר"ש סופר מערלוי וז"ל, אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם. זה אשר צוה המלך לכתוב שיעמדו היהודים על נפשם ולא בטל האגרות הראשונות לגמרי שלא יהא רשות לעמוד נגד היהודים יען כי כתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב, וזה הי' טובה גדולה לישראל דאלו בטל אגרות ראשונות לא הי' צרה ולא נקמה באויבים, אבל ע"י שלא ביטל הראשונות כי לא יוכל להשיב הוצרך לתת ליהודים רשות שיעמדו לנפשותם וממילא הרגו היהודים בשונאיהם ואבדו אותם והי' נקמה בהשונאים, גם ע"ז יראו אז האומות לנפשותם לעמוד נגדם כי אולי ישראל יהרגו אותם רק השונאים אשר אמרו תמות נפשינו עם ישראל, היינו אם גם יהיו נהרגים כדאי להם שיוכלו ג"כ להרוג ישראל, וזה לא הי' רק עמלקים השונאים הגמורים אמתיים, ונהרג עמלק, והנה זה הי' ע"י אגרות המן הראשונות שנכתבו בי"ג בניסן⁵² ולכן י"ג בניסן יום טוב, כן יש לומר טעם י"ג ניסן הגם שאינו מן חשבון הנשיאים ולא ערב יום טוב אין אומרים בו תחנון⁵³.

ערב פסח

כתיב בפרשת אמור בפרשת המועדות (כג, ד): בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לַד'. ובפשוטו מיירי בקרבן הפסח ששחיתו ועשיתו בי"ד, עי' בדברי הרמב"ן בפר' בא (יב, ו).

אולם ידוע מכתב הגרע"א (אגרות הגרע"א איגרת יב): גם צריך להזכיר בענין ערב פסח, כי בזמן שהיו ישראל שרויין על אדמתן, היה לנו יום טוב בשמחה ובשחיטת פסח וקריאת הלל, ועתה בעונותינו צריכים עכ"פ לעשות זכר לזה, ולנהוג בו קדושת היום, להיות ירא וחרד ועוסק במצוות כל היום וכו'.

והביאו בזה כמה לשונות ראשונים ואחרונים.

לשון רבינו חננאל פסחים צח, א: רב אשי אמר לעולם דמת אחר חצות ולא חל עליה אנינות דהא משעת הפסח כיום טוב חשוב שאומר בו הלל לפיכך לא חל עליה אנינות.

ובביאור הגר"א בהל' אבילות (יו"ד סי' שצט ס"ק ט) בהסבר דין הרמ"א סעיף ג "ובערב פסח מותר [האבל בתוך שבעה] בכל אחר חצות, דהיינו מזמן שחיתת הפסח ואילך": נראה דחשיב כמו מועד דקרא חשבו בתוך המועדים וכן מדמי בגמרא פ"ד דפסחים (נה ב) ובפ"ב דמ"ק. ועי' בהגהות הרש"ש פסחים יג, ב.

ועי' עוד בספר מנחת אליהו להגר"י קוליצ' ח"ב סי' יג.

ובתוס' רי"ד פסחים צט, ב דיום ארבעה עשר הוא הנקרא פסח.

⁵² כמבואר להדיא בסדר עולם רבה פרק כט, ובפרקי דרבי אליעזר פרק מט, וכן עולה מדברי הגמ' במגילה טו, א כמפורש ברש"י שם.

⁵³ וראה עוד במאמר "יחודו וחשיבותו של יום י"ג בניסן", מאת הרב אפרים פישל שטיין, קובץ אור תורה רעה, תשנ"א, עמ' תצ ואילך.

ובפסחים ה, א: דבי רבי ישמעאל תנא מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון, שנאמר בראשון בארבעה עשר יום לחדש.

ובשל"ה הק' פרק נר מצוה אות לא: בערב פסח, יקיים אדם 'שויתי ה' לנגדי תמיד' (תהלים טז, ח) בכל היום כולו בעבודת השם יתברך ביראה ובאהבה. ביראה היינו יראת חטא, שיקיים (שמות יב, טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', שאסרה התורה החמץ בערב פסח משש ולמעלה, והחכמים אסרו שתי שעות מקודם. ויהיה זהיר וזריז לבער החמץ ולבטלו במהירות וזריזות כמו שכתבתי למעלה (אות יח). ויהרהר בתשובה ויפשפש במעשיו, ויחשוב, ככה יבער היצר הרע, ולא יראה ולא ימצא עוד אצלו. ואחר כך יסתפר לכבוד יום טוב קודם חצות דוקא. ואחר כך מחצות ואילך הוא יום טוב בשביל קדושת קרבן פסח. ולא יעסוק אלא בענייני החג

ועי' בפני יהושע ריש פרק מקום שנהגו.

יה"ר דביעור חמץ

[א] יש נוהגים לומר בשעת שריפת חמץ נוסח תפילה ותחנה, וז"ל, יה"ר מלפניך ד' א' ואל' אבותי כשם שאני מבער חמץ מביתי ומרשותי, כך תבער את כל החיצונים ואת רוח הטומאה תבער מן הארץ, ואת יצרנו הרע תבערה מאתנו, ותתן לנו לב בשר לעבדך, וכל הסטרא אחרא וכל הקליפות וכל הרשעה כולה כעשן תכלה, ותעביר ממשלת זדון מן הארץ, וכל המעיקים לשכינה תבערם ברוח בער וברוח משפט, כשם שבערת את מצרים ואת אלהיהם בימים ההם ובזמן הזה אמן.

[ב] ונראה לבאר קצת בתוכן הענינים, דכמה מילי מעלייתא למדנו כאן. חדא, שענין ביעור חמץ מישך שייכא לביעור רוח הטומאה מן הארץ, ומצאנו בזה תוספת דברים נפלאים בספר אור המאיר, וז"ל, ובא וראה ברמזי ספר של"ה (מסכת פסחים פרק מצה עשירה אות תה) מה שפירש הכיסים צריכים בדיקה (שו"ע או"ח סי' תלו סי"א) שם רמזו אשר הכיסים צריכין בדיקה ביותר, אם נמצא בהם גזילה וגניבה, ויתן בכיס עיניו לנקותו ממום גזל וגניבה ורמאות וכדומה, אשר זה מצוי ביותר בדור הזה ר"ל, וכל פרטי בדיקות פסח, הכל רומז על היצר הרע (זוה"ק ח"ב מ, ב) המצוי בחורים וסדקים, וצריך לבערו ברוח משפט, והשומר פסח מחמץ משהו כהלכתו, ויחמיר בו בכל החומרות שהחמירו המחמירים עם פרטי רמיזתם, יועיל לנפשו מאוד כל השנה (זוה"ק ח"ג רפב, ב. ובמשנת חסידים ניסן פ"ג מ"ד).

והכלל כל רמזי עניני פסח לבער רוח הטומאה, ולהשרות בקרבו רוח קדושה וטהרה, וכלל זה נקוט בדרך, אפילו יעשה כל הדינים מהגעלה ושמירת המצה מחמץ משהו וכדומה, אינו מועיל לנפשו להשרות בקרבו טהרה וקדושה עליונה, עד שיבער מפנימיות לבו אשר ידע בנפשו ולא זר אתו, מה שצריך לתקן ולבער חשש חימוץ היצר הרע השורה בקרב לבו.

ועוד מצינו בזה משם האריז"ל להניח בבדיקת חמץ עשרה פתיתי חמץ כנגד עשרה כחות הטומאה, לשרוף אותם להעביר רוח הטומאה מן הארץ. [פרי עץ חיים (שער כא סוף פח)], ובשער הכולל מביא בשם ספר ברית הלוי למהר"ש אלקבץ דזה רמזו בדברי הגמ' בפסחים (ט, ב) שמא יניח עשר וימצא תשע⁵⁴.

⁵⁴ והנה בעבודה זרה (עו, ב) איתא, סכין יפה שאין בה גומות, נועצה עשרה פעמים בקרקע. וביארו בזה ע"פ הנ"ל דישנם עשרה כוחות הטומאה, ולכן כאשר בא לנעוץ הסכין להעביר ממנו האיסור דהיינו נמי כח הטומאה נועצו י' פעמים להעביר י' כוחות הטומאה.

ויעוי' בספר מטה משה (עמוד העבודה ק"ש על המיטה סימן שצז), וז"ל, ובפסוק השני עשר אותיות של הויה, כנגד עשרת הדברות ועשרה מאמרות ועשר ספירות, ובהם ינצלו ישראל מעשרה חדרי כחות הטומאה. כי שמעתי ממקובל אחד, שאותן שאומרים שכוחות

[ג] ובענין השייכות של חמץ ליצר הרע, אין די באר ואין די עולה, והאריכות למותר, כי זה מבואר במקומות רבים בזה"ק (ח"ב דף מ"ב ועוד) ובכל הספרים הקדושים⁵⁵.

וידוע שהכת"ס היה משנן בפיו לשונו הזהב של הרדב"ז בתשובותיו (ח"ג סימן תקמו), וז"ל, מ"מ הרי אתה רואה שלא החמירה תורה בעכו"ם כמו בחמץ הילכך עדיין צריך טעם ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר והוא שאור שבעיסה ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל והרי זה אמת ונכון.

ונעתיק בכאן כמה דברי התעוררות מספר סדר היום (סדר ביעור חמץ וכוונתו), וז"ל, אף על פי שענין בדיקת חמץ זו ושריפתה מצות עשה אפ"ה הכוונה לדבר אחר גדול ממנו והוא לבער החמץ המחמץ לבות בני אדם והוא היצה"ר אשר הוא שאור שבעיסה שגופו של אדם הוא כמו עיסה מגולגלת בדברים רבים ויש בו רמ"ח איברים ויצה"ר הניתן בגוף האדם בחפץ ורצון הש"י הוא להם כמו שאור אלא שיש הכנה באברים כח הנשמה הטהורה שניתנה באדם שאם לא ירצה להתחמץ בכח השאור לא יחמץ אבל נקרא שאור לפי האמת שכל האברים קרובים אליו וסרים אל משמעתו והוא מלך זקן וכסיל וע"כ מי שהוא בעל נפש צריך לפקוח עיניו בענין החמוץ הזה שלא יתחמץ בו שאחר שיתחמץ הוא קשה להחזירו מזה כאשר הי' ובעל שכל א"צ להמתין עד ע"פ 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 אלהים נפלה עליו ואינו חושש על נפשו להכיר את שלומה.

ע"כ המרחם על הבריות ית' צונו בזאת המצוה של ב"ח ומתוך זה יהיה אופן וענין לנרדם לחפש אחר מעשיו ויאמר מה ענין ביעור החמץ הזה כל השנה אנו צריכין אליו ורודפים אחריו ועכשיו לחפש אחריו ולרודפו כמי שרודף אחר אויב להשמידו ולהכחידו ולבערו מן העולם הלא דבר הוא ומתוך כך יתן אל לבו להתעורר או אחרים יגידו לו הענין: החמץ הוא יצה"ר שהוא חמץ ופגום וכן חמץ בגי' פגימה והוא המחמץ את האדם ומטריד אותו מעבוד אלהיו י"ו וצריך האדם שיתגבר עליו ולא יניחנו לשלוט עליו מכל וכל אלא לצורך המוכרח ולשאר הענינים יחפש אחריו לרחק אותו מעליו ולא יתהנה ממנו כי הוא אסור בהנאה בזמן שאינו הכרח, יעו"ש.

וראה עוד באלשיך ובכלי יקר פר' בא דברים נפלאים, ובספר מטה משה (עמוד העבודה ליל הסדר סי' תרז), ובספר כד הקמח לרבינו בחיי ערך פסח, ובמגיד מישרים להב"ר פר' ויקהל, ובאריכות גדולה בדברי מהר"ל בספר תפארת ישראל פרק כה.

הטומאה הם סביב הברית או במקום אחר בצד שמאל עתידין ליתן את הדין, וחלילה לומר כן, מי יתן טהור מטמא, רק שיש מקום תחת מלכות ששם עשרה חדרים דוגמת עשר ספירות, וכשנפסק השפע איז הכחות הטומאה השם ישמרנו נכנסות.

ועי' לעיל שהבאנו מדברי המקובלים על עשרה כתרין דמסאבותא.

⁵⁵ ונראה שיש למצוא מקור לזה גם בדברי הגמ' בברכות יז, א דהיצר הרע נקרא שאור שבעסה. ובלקט יושר (ח"א עמוד עא ענין ב), ואמר הוא השטן הוא מלאך המות הוא יצר הרע. ואמר כמה פעמים נקרא יצר הרע חמץ.

ובספר כד הקמח (ערך פסח [א]), וז"ל, ומן הידוע באיסור החמץ שיש בו רמז ליצה"ר והאדם חייב להגביר יצ"ט על יצה"ר וזאת כונת התורה בתעניות ובתפלות ובצדקות וזהו עיקר הפירוש בפסוק (משלי יב) יודע צדיק נפש בהמתו כלומר נפש הבהמית שלו כי הצדיק משבר ומכניע אותה מלשון (שופטים ח) ויודע בהם אנשי סכות וכן (תהלים קלח) וגבור ממרחק יידע. והנה לשון חמץ מלשון (שם עג) כי יתחמץ לבבי, כי הלב הנוטה להרשיע יקראוהו רז"ל החמץ כענין שאמרו בכורש כאן קודם שהחמץ כאן לאחר שהחמץ וכן היין הנפסד נקרא חומץ, וכן אמרו בפירוש גלוי וידוע לפניך שרצוני לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה כלומר יצה"ר הרי שהמשילו יצה"ר לשאור, ואמרו במדרש כי הוא ידע יצרנו אוי לה לעיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה.

[ד] ובשייכות ביעור חמץ לכילוי שלטון הרשע וממלכת זדון, האיר בזה הגאב"ד דטבריה, רא"ד אויערבאך (שליט"א) דעיקר אמירת יה"ר זה מיוסד על הא דאיתא בתרגום שני (ד"ה ויאמר), וז"ל, ואמרין כהכדין דמתגרף חמירא מן קדם פטירא, הכדין תתגריף מלכותא דרשיעא מן ביננא, וכך יתעבד לנא פורקנא מן מלכא טפשא הדין.

הרי מבואר דהמן קטרג על התפילות שעם ישראל מתפללים בפסח לביעור מלכות הרשעה, וזה המקור למטבע היה"ר שאנו אומרים, ודפח"ח.

יש להוסיף נופך בזה, דהנה איתא במדרש (קהלת רבה פרשה ח), שומר מצוה לא ידע דבר רע, זו אסתר שהיתה עסוקה במצות ביעור חמץ. [ובילקוט שמעוני (שם רמז תתקעח) נוסף: ולא היתה יודעת ברעתו של המן], ועת ומשפט ידע לב חכם, זה מרדכי דכתיב ומרדכי ידע את כל אשר נעשה. והוא מדרש פליאה האומר דרשוני וחיו.

ובשו"ת בית שערים (יו"ד סימן שמד) ביאר וז"ל, ובזה יש לפרש מדרש תמוה שומר מצוה לא ידע דבר רע זה אסתר שהיתה עסוקה במצות ביעור חמץ ועת משפט ידע לב חכם זה מרדכי שנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, כי הרמב"ן פרשת אמור כתב בפסוק חמץ תאפינה כי איסור החמץ מפני שירמוז אל מה"ד כי נקרא חמץ וכו' מלשון מעול וחומץ כי יגזל מהם טעמים וכו' ובעבור שהקרבנות לרצון לשם הנכבד לא יבואו מן הדברים אשר להם היד החזקה לשנות הטבעים וכו'.

מבואר דחמץ מורה על שינוי טבע והנה אסתר לא רצתה ללכת אל אחשורוש ואמרה מעיקרא באונס ועכשיו ברצון כי סברה גזירתו היא חוץ לטבע להשמיד ולהרוג אומה שלימה או להרוג אשתו בשביל אוהבו וכיון שאין הסכנה בטבע אסור לעשות הצלה בעבירה משום פקוח נפש ול"ש וחי בהם רק אדרבה שומר מצוה וכו' אבל מרדכי ידע את כל אשר נעשה כי כבר הרג ושתי בשביל אוהבו ומלך טיפש היה כמחכו"ל והגזירה הוא בטבע וכמשל בעל התל עם בעל החריץ שאמרו חכו"ל וא"כ ל"ש שומר מצוה ושייך וחי בהם ומותרת להבעל לאחשורוש ברצון אף שהוא גילוי עריות מ"מ פקוח נפש דוחה דאסתר קרקע עולם היתה וזה שומר מצוה לא ידע דבר רע זה אסתר שהיתה עסוקה במצות ולא רצתה להבעל ברצון לאחשורוש כי חשבה שהוא רק ביעור חמץ לבטל סכנה שאינו בטבע רק בשינוי כחמץ כמ"ש רמב"ן הנ"ל ולזה מהני שומר מצוה ול"ש וחי בהם ולב חכם יודע עת ומשפט שהסכנה הוא תחת העת והזמן ומשפט הדין בטבע זה מרדכי דכתיב ומרדכי ידע את כל אשר נעשה כנ"ל וא"כ ל"ש שומר מצוה ולכן פסק דמותרת להבעל לו משום וחי בהם, עכ"ד.

ועכ"פ לפי דרכו נראה דענין שריפת וביעור החמץ הוא באמת בדרך של 'שומר מצוה לא ידע דבר רע', בהנהגת למעלה מדרך הטבע, כי בדרך הטבע א"א לנצח היצה"ר ולעמוד כנגד ממשלת זדון, ודוק.

יחוד השם במצרים

[א] כתיב בדברי הימים (א יז, כא): וּמִי כַעֲמֹךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לַפְדּוֹת לֹא עָם לְשׁוֹם לֹךְ שֵׁם גְּדֻלּוֹת וְנִרְאֻת לְגִרָּשׁ מִפְּנֵי עַמָּה אֲשֶׁר־פְּדִיתָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם.

ובפי' המיוחס לרש"י: ומי כעמך ישראל גוי אחד - ממה הם מיוחדים מכל העמים מזה אשר הלך אלהים בעצמו לפדותם לו לעם כמו שכתוב אני יוצא בתוך מצרים מזה אנו מיוחדים שלא עשה זה לשום אומה בעולם.

והנה איתא בחגיגה (ג, א-ב): ועוד דרש את ה' האמרת היום וה' האמירך היום אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומעין זה בברכות (ו, א).

ועל כך קרא ד'וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דבר לך' בפרשת כי תבוא (כו, יח), וברש"י: כאשר דבר לך - והייתם לי סגולה.

והנה כיון דדרשו בחגיגה את הכתוב דנן, וגם מיירי מאותו הענין דמיירי ביה רש"י והפי' המיוחס לרש"י, אזי כאשר מצרפים שני הדברים יחדיו נמצא שמבואר כאן שהקב"ה עשה את עם ישראל חטיבה אחת בעולם ו'עם סגולה' עוד קודם למתן תורה, והיה זה בעבור כי בני ישראל עשו אותו חטיבה אחת קודם לכן, ובדברי הפי' המיוחס לרש"י מבואר שתחילת ה'גוי' אחד כבר היה ביציאת מצרים שהקב"ה פדה אותם לו לעם, ולפי"ז נמצא שכבר בהיות בני ישראל בארץ מצרים עשו אותו חטיבה אחת בעולם.

[ב] והיה מקום לומר, דלא מיירי על בני ישראל בהיותם בשעבוד מצרים, אלא קודם לכן, והיינו כדאיתא בפסחים (נו, א): דאמר רבי שמעון בן לקיש ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימים, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד.

ואמנם ישנם כמה גירסאות דגרסי "שהיו אומרים שמע ישראל", עי' בפ' הרא"ש עה"ת פר' כי תבוא שם, וכן מבואר בדברי בעל הטורים שם (פס' טז): בכל לבבך ובכל נפשך. וסמך ליה את ה' האמרת. דבכל לבבך ובכל נפשך היינו קריאת שמע דכתיב ביה (בכל לבבך ובכל נפשך). והיינו דאמרינן אתם עשיתוני חטיבה אחת בארץ, היינו קריאת שמע. את ה' האמרת היום בגימטריא זו קריאת שמע.

[ג] אולם באמת יתכן לומר דהפס' היינו רק כמין דרשה דישראל מייחדים שמו, אבל היה באמת ענין של יחוד ד' בהיות בני ישראל תחת שעבוד מצרים, דהנה איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מח): ובזכות שלשה דברים יצאו ישראל ממצרים, על שלא החליפו [נ"א: שמרון] לשונם, ולא היה ביניהם לשון הרע, וב'יחוד השם.

ובפירוש 'הבית הגדול' (מאת הג"מ אברהם אהרן ברודא) ביאר: וביחוד השם. כשירדו למצרים היו נקראים ראובן שמעון, וכן כשעלו לא נשתנה שמם.

אכן בודאי ביאור רחוק הוא ב'יחוד השם' דקאי על שמו של כל אחד ואחד שנשאר מיוחד בשמו.

אולם בהגהות הרד"ל אות קז מצינו: וביחוד השם. היינו שלא עבדו ע"ג, וע"ל ס"פ ל"ב. ותמוה דבהדיא כתיב [יחזקאל כ, ז] ואמר להם איש שקוצי עיניו וגו' ובגלולי מצרים וגו', וממקרא זה מביא במכילתא לדרוש משכו וקחו משכו מע"ג. לכן נראה נכון דצ"ל ובייחוס השם, והיינו הך דלא שינו שמם שבמכילתא הנ"ל.

ומלבד הדוחק שישנה בהגהה זו, כמבואר למעין, וגם כן נמצא בכל המהדורות, הנה מצינו כמה מדרשי חז"ל, שעולה מדבריהם שבמצרים מסרו נפשם על יחוד ד'.

במדרש בראשית רבתי פר' בראשית: ותראה היבשה, אמר הב"ה תצא לאור כנסת ישראל שהיתה דחוקה ויבשה בשעבוד מצרים, ועוד שמיבשת עצמה על יחוד ה' דכתיב כי עליך הרגנו כל היום. וכאן היה אפשר לדחוק שמיבשת עצמה על יחוד ה' בעתיד ולא בעודם במצרים.

אכן בילקוט שמעוני פרשת וארא רמז קפב איתא: אחר זאת דבר אמר הקדוש ברוך הוא יבוא דבר שממית ויפרע ממצרים שבקשו לאבד אומה המוסרת עצמה למיתה על יחוד שמי שנאמר כי עליך הורגנו כל היום.

כאן משמע שכבר בהיותם במצרים היו אומה המוסרת עצמה למיתה על יחוד ד'. וע"כ שאף במצרים היו מבני ישראל שהיו בדרגה זו של "מיבשת עצמה" ו"מוסרת עצמה" על יחוד ד'.

[ד] ואשר נראה בס"ד דהמכוון הוא על פי דברי הרמב"ם בהל' עבודה זרה פ"א ה"ג: כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו... וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו... עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר, ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיק כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים, יעו"ש.

ומעתה מבואר דאמנם הך ד"כי עליך הורגנו כל היום" קאי על שבט לוי במצרים, שעמד במצות אבות ואחז בכל כוחו בעיקר הגדול ששתל אברהם אבינו דהיינו יחוד השם.

[ה] ויתכן לפרש באופן נוסף הקיום של 'כי עליך הורגנו כל היום' ע"י שבט לוי במצרים, דהנה פס' זה דרש ר' יהושע בן לוי בגיטין (נז, ב) "זו מילה שניתנה בשמיני", ואיתא במדרש שמות רבה פר' בא (יט, ה): ורבותינו אמרו לא בקשו ישראל למול במצרים אלא כלם בטלו המילה במצרים חוץ משבטו של לוי שנאמר וללוי אמר תומיך ואוריך, למה כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו במצרים.

ובמדרש במדבר רבה פרשת במדבר (ג, ו) עה"פ בתהילים (סח, ז): אֱלֹהִים מוֹשִׁיב יְחִידִים בְּיָתָהּ מוֹצֵא אֲסִירִים בְּכוֹשְׁרוֹת: ד"א בכושרות בזכות הכשרים שהיו בהם יצאו ומי היו הכשרים שהיו בהם אלא זה שבטו של לוי שאע"פ שהיו ישראל עובדי עבודת כוכבים במצרים שבטו של לוי היו עובדין להקב"ה ומלין עצמן לפיכך משה מקלסן בסוף מיתתו שנאמר כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו הוי בזכות הכשרים שבהם יצאו ישראל ממצרים. [ויעו"ש בהמשך דברי המדרש דמייתי מדברי ר"י בן לוי דשבט לוי יצאו בזכות עצמן].

==

דרך דילוג וקפיצה

ברש"י פרשת בא (יב, יא) בציווי על עשיית קרבן הפסח: פסח הוא לה' - הקרבן קרוי פסח על שם הדילוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה.

והנה לפי הפירוש השני הדילוג והקפיצה לא קאי על הקב"ה אלא על עשיית הפסח ע"י עם ישראל, שיעשו בדרך דילוג וקפיצה זכר לשמו שקרוי פסח. וצ"ב בהבנת הדברים [והגרמ"מ שולזינגר צוק"ל באיגרתו להגרנ"נ גוטסגנדה צוק"ל תמה בזה].

ונראה בהקדם מה שזכינו לשמוע ממו"ר צוק"ל רבות בשנים, ורבינו צוק"ל בסוף זמן חורף תשנ"ט כתב שיחה מיוחדת מכת"ק, והועתקו הדברים לספר אהל רחל (עמ' סט), ונשתדל להרחיב מעט בדברים.

"כידוע אשר אחרי היום הראשון של פסח, נתעלם מכלל ישראל אותו האור והדרגה, והוצרכו להגיע אליו שוב על ידי עבודתם הם, ביותר קרוב לדרך הטבע הרוחני, וזה בהדרגה בכל ימי הספירה עד יום מתן תורתנו, ואותו ענין וכוח מיוחד מתעורר וקיים בכל דור ודור בזמנים הללו, כי עיקר הקנינים ברוחניות, זה כפי עבודת האדם ויגיעתו וגודל הכנתו לקבל, וזה תכלית עבודת האדם, והקב"ה נתן לנו כח הבחירה לחיים או להיפוך ח"ו והקב"ה מצוה לנו ובחרת בחיים.

דוד המלך ע"ה אומר כי מידך הכל ומידך נתנו לך, גם הקנינים הרוחניים אשר אנו זוכים ע"י עבודתנו, הן בעצם מידך הכל, והקב"ה נותן לנו כאילו כח לעבודה שלנו, והתכלית להכיר את האמת לאמיתו אשר "מידך נתנו לך".

וכן הם הדברים גם בכל עבודת האדם, כי בתחילת כניסתו לעבודת ד' יש לו סיעתא דשמיא באופן מיוחד, ואחר כך נעלם אותו האור ועליו להגיע לאותם דרגות בעבודה עצמית, ויש בזה כמה ענינים, האחד מצד שעל ידי ההארה הראשונה יראה לפניו את האור ששייך להגיע אליו, ומשלו משל על זה במי שהולך ביער בליל חושך ויש ברק לרגע, שאף שהולך שוב בחושך, הרי שהוא יודע את הדרך שלפניו, וזה הענין גם כן כאן.

והענין הנוסף הוא שעל ידי ההארה שהאדם קיבל, הוא מוכן יותר, ויש יותר כח בנפשו, כח שאתו הוא יכול להגיע לאותו אור ולאותם דרגות, וכעין זה שכתבו חז"ל שהעובר בימי עבודו "מלמדין אותו כל התורה כולה" [נדה ל:], שענינו גם כן הכנה בכח הנפש, כדי שיהא כלי מוכן לקבל לאחר הוולדו את התורה שלמדוהו, וכמו שאנו מבקשים מהקב"ה ותן חלקנו בתורתך כבאור הגר"א בזה⁵⁶, וכאילו בכח עצמו ויגיעתו, עד שהקב"ה ברוב חסדיו נותן לנו אשר יקרא ובתורתו תורה דיליה, והקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול שונה אליעזר בני אומר כו'.

ונראה להסביר יותר, שמקובלנו בדרכי העבודה ש'קובץ על יד ירבה' (משלי יג, יא), ו"גם בלא דעת נפש לא טוב ואץ ברגלים חוטא" (משלי יט, ב), וכדברי הגר"א זצוק"ל הידועים בזה שהרבה פעמים אילות אדם תסלף דרכו ועל ד' יזעף לבו, שמחמת מידת הגאווה שבו הוא רץ ומחפש אחר מעלות והשגות שמעבר למדרגתו ואזי הוא נופל ואינו מחזיק מעמד. ולכאורה כאן אנו רואים להיפך, דרך דילוג וקפיצה, שלא לפי המדרגה האמיתית והיציבה.

אולם הביאור הפשוט בזה, כפי שביאר רבינו זצוק"ל שהחילוק נעוץ בכך שכאן מדובר בהתחלה, בכניסה, בלידה, בשביל ההתחלה חייבים את המושגים הגדולים, את האור הגדול ששייך להגיע אליו.

ואת האור הגדול של הדילוג והקפיצה אנו זוכים ומקבלים בלילה הגדול והקדוש, וצריכים רק להכין כלים לזה.

דם הפסח ודם העקידה

איתא במכילתא פרשת בא (מסכתא דפסחא סי' ז): וראיתי את הדם... ד"א וראיתי את הדם רואה אני דם עקדתו של יצחק שנאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ד' יראה וגו', ולהלן הוא אומר ובהשחית ראה יי' וינחם וגו' (דה"י כא טו) מה ראה ראה דם עקדתו של יצחק [שנאמר ה' אלהים יראה לו השה].

וביאר בפי' בירורי המידות אות כח: וראיתי את הדם, לכך נאמר בזה לשון ראייה, לרמז על דם עקידה שנאמר שם בהר ה' יראה. שענין דם הפסח הנתון על המשקוף ועל המזוזות גלוי לעין מצרים היה בזה מסירת נפש לישראל, שלא יראו מן המצרים פן יסקלום בזבחם את תועבתם, והרי הוא בעצמו ענין עקידת יצחק, אשר הערה למות נפשו לשם ה'.

ונראה להוסיף בזה דלכאורה היכי משכחת לה 'דם' העקידה, הרי יצחק אבינו לא נשחט לבסוף ולא יצא ממנו טיפת דם, אלא ש"אלקים יראה לו השה", ומחמת המסירות נפש של יצחק נחשבת עקידת האיל ושחיטתו כאילו נשחט יצחק, ודמו נזרק על המזבח ואפרו צבור עליו, וה"נ היה בקרבן פסח, שגדר ה'ופסח ד' על הפתח' בזכות 'וראיתי את הדם', היה

⁵⁶ יעויין בספר פתחי נדה למהר"ב רנשבורג בנדה שם משמו וכן בספר מעלות התורה ובספרי הח"ח.

שמחמת מסירות נפשם לקיום משיכת וקחת הקרבן פסח, היה נחשב דם הפסח כאילו זה דם עצמם. ודוק.

בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל

הנה בני ישראל זכו להיגאל ולצאת ממצרים בזכות דם הפסח ודם המילה, איברא, לא מיבעיא דם המילה לא שייך אצל הנשים, אלא גם דם הפסח, לכאורה עיקר הדבר מתייחס לאנשים ולא לנשים, שהם קיימו הקיחה במסירות נפש.

אכן נראה דעיקר ותוכן הענין היינו מסירות נפש על האמונה ועל הקדושה, שלזה מכוונים ב' ענינים אלו של פסח שהוא ביטול הע"ז ושל מילה שהוא ענין שמירת ברית קודש, ואולם הנשים במצרים הקדימו למסור נפשם על האמונה ועל הקדושה, דהנה איתא בסוטה (יא, ב): דרש רב עזרא בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, בשעה שהולכות לשאוב מים, הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, ובאות ושופתות שתי קדירות אחת של חמין ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה, ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן ונוקקות להן בין שפתים וכו', יעו"ש.

ונראה שבענין זה נכלל גם ענין מסי"נ על האמונה שלא איבדו אמונתם המתמימה בעת צרה ומצוקה, ועוד נסכו התקוה בדיבור ובמעשה אצל בעליהן, וגם ענין מסי"נ על הקדושה ושמירת הבית היהודי [עי' בספר יערות דבש ח"א דרוש יז ובדרשות מהר"י מליסא דרוש עקביא בן מהללאל אומר].

ועוד מצינו בדברי רש"י בפרשת בשלח עה"פ (טו, כ: וַתִּקַּח מִרְיָם הַנִּבְיָאָה אֶתוֹת אֶהְרֶן אֶת־הַתֶּף בְּיָדָהּ וַתֵּצֵאן כָּל־הַנָּשִׁים אֲחֵרֶיהָ בְּתַפִּים וּבִמְחֹלֶת, מובטחות היו צדקניות שבדור שהקדוש ברוך הוא עושה להם נסים והוציאו תופים ממצרים. וזה ג"כ מורה על חוזק האמונה של הנשים⁵⁷.

עשרה מנויים בפסח

[א] בתרגום המיוחס ליונתן עה"פ (יב, ד) וְאִם־יִמְעַט הַבֵּית מִהֵינֶת מִשָּׁהּ, וז"ל, וְאִין זְעִירִין אִינְשֵׁי בֵיתָא מִמְּנִין עֲשָׂרָא כְּמִיסַת לְמִיכּוּל אִימְרָא וכו'.

ולכאורה תמוה היכן מצינו דבעינן עשרה להימנות על קרבן פסח, והן אמנם שבתוספתא פסחים (פ"ד הט"ו) איתא, פעם אחת בקש אגריפס המלך לידע כמה מניין של אכלוסין אמ' להם לכהנים הפרישו לי כוליא מכל פסח ופסח והפרישו לו שש מאות אלף זוגות של כליות כפלים כיוצאי מצרים ואין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יתר מעשרה מנוין, בפשוטו לאו דווקא משום דבעינן עשרה, וכמו דתנן להדיא (פ"ט מ"י), שתי חבורות שנתערבו פסחיהן... וכן חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה.

ואולם מצינו ביוצר לפרשת החודש "תקף הדרת מלך מלהמעט, הרשם להמנות בואם ימעט", ונראה מזה שאמנם נאמר ענין 'ברוב עם הדרת מלך' כאשר נמנים על קרבן פסח⁵⁸,

⁵⁷ אגב יצויין כאן חידוש נפלא של המבי"ט בספר בית אלקים שער היסודות פרק כא: כשמתו בשלשת ימי אפלה חמשים פעמים או ת"ק יותר מששים רבוא, מסתמא לא מתו כי אם אנשים שהיו רשעים לא הנשים שהיו צדקניות, כמו שאמר בזכות נשים צדקניות יצאו ישראל ממצרים, ויעו"ש בכל דבריו.

⁵⁸ ובסדר יוצרות 'כוונת הלב' נוספו הפסוקים שאומרים בתוך הפיוט, ומהם הפס' במשלי יד, כח: ברב עם הדרת מלך וגו'.

ובספר המנוחה לרבינו מנוח הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א: היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה. אמר המפרש שמענין מינה שמותר לקרות ההגדה וההלל אפילו ביחיד שלא כדברי האומר דבעינן שלשה משום הודו מיהו למצוה צריך לחזור על שנים או יותר וזה הדור הבורא ופרסום נסו וכדאשכחן בפסח שהיה נאכל בחבורה משום ברוב עם הדרת מלך אבל עיכובא ליכא.

[ב] והגרא"ד אויערבאך (שליט"א) גאב"ד דטבריה ביאר בפשיטות, על פי הא דאיתא בפסחים (סד, ב), על הא דתנן, הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל, אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא קהל ועדה וישראל. מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה. הלכך, בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בבת אחת הא איכא, ואי בזה אחר זה הא איכא. הלכך בחמשינ נמי סגיא, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה.

ומעתה נראה דהתרגום יונתן סבירא ליה כהך גיטא דלא בעי בבת אחת אלא בזה אחר זה, ונמצא דבעי עשרה בכל כת לשחיטת הפסח, ואמנם דין הוא במזבח ובשחיטת הקרבן שצריך שם קהל, אבל יכול להיות הצירוף ע"י כמה פסחים ששוחטין על המזבח, משא"כ בפסח מצרים הרי כל בית היה מזבח בפני עצמו, וכדאיתא בפסחים (צו, א), תנא רב יוסף שלשה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות, א"כ אין מה שיצרף בין ב' פסחים הנעשים בב' בתים לעשותם כת אחת, כיון שכל בית הוא מזבח בפני עצמו, ונמצא שמשום דין קהל האמור בשחיטה היה צריך שבכל פסח יהיו מנויים עשרה, וזהו שאמרה תורה 'אם ימעט הבית מהיות משה', שאם באותו בית אין עשרה מנויים על הפסח, צריך להוסיף מנויים משכנו הקרוב במכסת נפשות, והדברים נפלאים.

[ג] ולפי דבריו היה נראה לומר, דאמנם דברי הת"י אינם ענין כלל לפסח דורות, וכמש"נ, כי מעצם דין המנויים על הפסח ליכא דין עשרה כלל, וליכא בזה נפקותא לפסח דורות.

אכן מצאתי בספר יכהן פאר להרב מבנדין על הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"א ה"ט), הפסח נשחט בג' כתות... היו פחות מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחילה ואם שחטו כשר, וז"ל, יש לעי' בשחטו פחות מעשרה דלא הוי כלל קהל דבכה"ג יש מקום לומר דגם בדיעבד פסול דכיון דכתיב קהל ועדה וישראל. אולי לענין עשרה הוי שינה עליו הכתוב לעכב. ועי' בתרגום יונתן פרשת בא דמשמע קצת דעל כל פסח ופסח היו מנוין עשרה, ויש לעיין בזה, עכ"ל.

ולפי"ז נמצא שיש נפקותא בהך ביאורא דקראי דמפרש הת"י לגבי פסח דורות שיהיה עיכוב בכך שתהיה שחיטת הפסח בעשרה. [ולפי דברינו, אזי באמת הכל מענין אחד הוא, דכל הטעם דבעי עשרה מנויים מחמת השחיטה הוא, וכנ"ל].

ויפקדם בטלאים – באמרי פסחיא

כתיב בשמואל (א טו, ג-ד): עָתָה לָךְ וְהַכִּיתָהּ אֶת-עַמְלֵק וְהַחֲרַמְתָּם אֶת-כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּהּ מֵאִישׁ עַד-אִשָּׁה מֵעַלְלָל וְעַד-יוֹנֵק מִשְׁנֹר וְעַד-שֶׁה מִגִּמְלָל וְעַד-חֲמֹר: וְיִשְׁמַע שְׁאוּל אֶת-הָעָם וַיִּפְקְדֵם בְּטָלָאִים מֵאֲתָתִים אֲלֵף רִגְלִי וְעֶשְׂרֵת אֲלָפִים אֶת-אִישׁ יְהוּדָה.

וברד"ק: ויונתן פירשו כמו ובזרועו יקבץ טלאים שתרגומו באמרי פסחיא ואם כדבר יונתן שפסחים היו אם כן זמן פסח היה ובנוב שהיה אהל מועד שם פקדם שהביאו פסחיהם ועל ידי הפסחים ידע מניינם כי פסח לא היה קרב בבמת יחיד. ובדברי רבותי ז"ל שמנה אותם

בטלאים לא מן הפסחים אלא שאמר להם שיקחו כל אנשי החיל טלאים משלו ויקח כל אחד טלה אחד ואחר כך צוה למנות הטלאים.

ויעוין בפי' המיוחס לרש"י על דברי הימים (ב לה, יח): **וְלֹא־נַעֲשֶׂה פֶסַח כְּמֹהוּ בְּיִשְׂרָאֵל מִיָּמֵינוּ שְׁמוּאֵל הַנָּבִיא וְכָל־מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לֹא־עָשׂוּ כַּפֶּסַח אֲשֶׁר־עָשָׂה יְאֹשִׁיָּהוּ וְהַפְּהֻלִים וְהַלְוִיִּם וְכָל־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָא וְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם, וז"ל, וכך פתר לי רבי אליעזר ב"ר משלם זצ"ל ולא נעשה פסח כמוהו מעולם שיתן המלך והשרים בהמות לפסחים די ספוקם ובקר לשלמי חגיגה וצוה ללוים להכין להם ולשלוח לכל איש ואיש לפי אכלו.**

ולפי דברי התרגום ש'ויפקדם בטלאים' היינו שהיו פסחים, יש לומר שאמנם מכספי המלוכה היה שנתן טלאים לפסחים לכל ישראל, ועי' ביומא (כב, ב): אמר רב נהילאי בר אידי אמר שמואל כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור מתעשר. מעיקרא כתיב ויפקדם בבזק ולבסוף כתיב ויפקדם בטלאים. ודילמא מדידהו, אם כן מאי רבואתא דמילתא.

ומעתה מבוארים היטב דברי רש"י בפי' לדברי הימים, דהפס' מדגיש **וְלֹא־נַעֲשֶׂה פֶסַח כְּמֹהוּ בְּיִשְׂרָאֵל מִיָּמֵינוּ שְׁמוּאֵל הַנָּבִיא**, והיינו כיון שבימי שמואל הנביא היה בדומה לזה שמכספי המלוכה ניתן טלאים לפסחים לכל ישראל ממעות המלוכה.

והנה בפסחים (סד, ב) איתא: תנו רבנן פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל. אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים. נטל כוליא מכל אחד, ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות, כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה. ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם, והיו קוראין אותו פסח מעובין.

הרי שנהגו למנות את ישראל בטלאי הפסח⁵⁹, ומסתמא הביאור כי קרבן הפסח כוחו הוא למנוע את הנגף, "ולא יתן המשחית לבוא את בתיכם לנגוף", ואף לגבי האיסור למנות את ישראל לשון המקרא (שמות ל, יב) הוא: 'ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם'.

קרבן ציבור דפסח

בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קכד בתשובה להג"מ דוד דייטש בעל אהל דוד), וז"ל, שוב הקשה פר"מ אמה שכתבו תוס' ריש פסחים (ג, ב ד"ה מאליה) מי שאין לו קרקע פטור מפסח כשם שפטור מן הראיה⁶⁰, א"כ מ"ט דמכשירי פסח דוחים שבת לר' אליעזר פרק אלו דברים (פסחים סה, ב), הא מבואר פרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלא, א) דמודה ר' אליעזר בציצית לטליתו ומזוזה לפתחו שאינו דוחה שבת, ומסיק הטעם משום הואיל ובידו להפקירן, א"כ הכי נמי הואיל ובידו להפקיר הקרקע ויהיה פטור מפסח וממילא לא דחי שבת.

וכתב ע"ז החת"ס "הקשה אדם קשה כברזל", ויעוי' מה שתירץ בזה.

ומטו בי מדרשא לומר דקושיא מעיקרא ליתא, דשאני ציצית ומזוזה שבהם החפצא של המחייב הוא הבעלות על הבגד והבית, ועל כן חשיב דאין חיובו חיוב מוחלט משום שבידו להפקירן ולהפקיע את עצם המחייב, משא"כ בקרבן פסח דפשוט דעצם המחייב אינו נובע מבעלותו בקרקע, אלא שיש תנאי שלא חייבתו התורה אא"כ יש לו קרקע, ומשום הכי לא

⁵⁹ ולכאורה צ"ב טובא, היאך מנו את ישראל באופן זה, הרי על כל טלה של ק"פ היה מספר מנויים שונה, נועי' בספר הכתב והקבלה (פרשת פקודי לח, כא): והטעם שאין דרך למנות בני אדם כמו שאר דברים אחד לאחד רק סופרים אותם על ידי צירוף סכומות הבתים והמשפחות, שידע תחלה סכום נפש כל בית בפ"ע ומצרף אח"כ סכומות הבתים זו לזו ועושה לו סך הכל כך וכך, וכן מ"ש ויפקדם בטלאים היה בד"ז, שכנגד כל סכום הנפשות שבאיזה בית או משפחה הפריש כנגדו סך טלאים, שאם הי' בבית ה' נפשות הפריש ה' טלאים וכן כולם והיה אח"כ מונה מספר שהפריש יחד ועלה לו סך הכל של כל הנפשות].

⁶⁰ וז"ל התוס', "דפטור מפסח כמו מראה, וכבר תמהו בזה, מנא להו להתוס' חידוש מופלג זה לומר שמי שאין לו קרקע פטור מקרבן פסח, עי' במשנה למלך ריש ה' קרבן פסח ובאור חדש בפסחים שם.

אמרינן בקרבן פסח דכיון שבידו להפקיר קרקעותיו אין מכשיריו דוחין את השבת, כיון שאין כאן הגבלה בעצם המחייב של קרבן פסח, אלא זהו דין פטור צדדי של אותו הגברא⁶¹.

אכן ראיתי בספר פני מלך שיישב הקושיא לפי מה שישד בשו"ת זרע אברהם סי' ו, ונביא עיקר הדברים, דהנה איתא במכילתא (פר' בא פ"ה) מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת"ל ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל.

ובפירוש בירורי המדות פי' דכמו דמצוה על הצבור להקריב את התמיד, כך מצוה עליהם להקריב את הפסח. אלא דבפסח יש גם מצות אכילה, ולכן כל אחד מחויב להקריב כדי שיקיים גם מצות אכילה, אבל אם אין להם לישראל אלא פסח אחד אז מצוה על הצבור להקריב, ואזי יוצאים בו בלי אכילה כקרבן ציבור הבא בטומאה שאינו נאכל.

והדברים תמוהים, שהרי בפסחים עו, ב נתפרש להדיא דפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

וביאר בזרע אברהם שם דאמנם מלבד שישנו דין חובת קרבן פסח על כל יחיד ויחיד מישראל, ישנו 'קרבן ציבור' דפסח, ומעתה אף כי בקרבן יחיד דפסח ודאי לא בא מתחילתו אלא לאכילה, אבל אינו כן בקרבן ציבור דפסח, שאינו בא לאכילה כשם שכל קרבן ציבור אינו נאכל, וזו כוונת בירורי המדות דבאין להם אלא פסח אחד אזי יוצאים בו בלא אכילה. ויעו"ש היטב בכל דבריו וראיותיו. ועי' עוד בהערות מרן הגריש"א (יומא נא, א) דמייתי ליה סיעתא מלשון הגמ' שם דפריך דלוקמיה בפסח הא דתנן התם נוהג בציבור כביחיד, דאמנם ק"פ נוהג כקרבן ציבור וכקרבן יחיד.

ולפי הדברים הללו מטו לבאר עוד דברי המשך חכמה פרשת בהעלותך (ט, ז): ויתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דוקא בלא עשה פסח. אבל עשה פסח עם הצבור, סגי בלא קרבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו, ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל אכלו פסח בלא קרבן. ולכן אמר "וכי יגור (אתך גר) ועשה פסח לה", המול לו כל זכר (ואז יקרב) לעשותו, והיה כאזרח הארץ", פירוש, שמעתה יהיה ככל כשרי ישראל לכל הלכותיו בלא קרבן. ואם כי זה חדש ולא נזכר כלל, רק כן משמע ממשנה סוף פרק האשה, דערל גוי טובל ואוכל פסחו לערב, ולא נזכר קרבן כלל.

ובשו"ת דבר אברהם (ח"ג סי' יט) הביא את דברי האו"ש וכתב עליו "והוא חידוש גדול וראוי למי שאמרו". ומ"מ צריך טעם בדבר, מה ענין קרבן פסח לגר.

אמנם לפי המתבאר בגמ' כאן דק"פ הוא קרבן ציבור את"ש היטב, דזהו גדרו של קרבן ציבור דפסח שהוא קרבן המצרף את כל קהל עדת ישראל יחדיו, ושפיר יש מקום לומר שמועיל לגר במקום קרבן עולה.

והסבר הדברים מצינו בספר משך חכמה פר' בא (יב, כא): ולכן אמר, "משכו" מעבודת כוכבים, וההרגשות "תקחו" למצוות לחיי המשפחה ואהבת רעים, "שה לבית אבות", ולמנות עם השכנים. והמכוון האמיתי שיהיו התאחדות האומה בכלל, ולכן 'נשים בראשון חובה' (פסחים עט, ב), וכל ישראל עולים לבית הבחירה בשער אחד לקיים מצות פסח. ומטעם זה כתבה התורה "ושחטו אותו כל קהל (עדת ישראל)", שכל ישראל שוחטים פסח אחד, היינו שכוונת התורה התאחדות האומה בכללה.

ומעתה מיושבת היטב קושיית האהל דוד, שאף אם יפקיר היחיד את קרקעו, מ"מ לא מהני להפקיע את עצמו ממצות קרבן פסח, כיון שלא נפטר אלא מק"פ דיחיד ולא מק"פ דציבור, והיינו חובת הקרבן המוטלת על כולם יחד, ומחויב זה אינו יכול להפקיע את עצמו.

⁶¹ כן יישבו בהערות מרן הגרי"ש אלישיב ובשו"ת אוצר חיים סי' לז

ולתירוצים נוספים, עי' עוד בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שטז, שו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד) ח"א או"ח סימן קכח וסי' ריא ויו"ד סי' שמא, חסד לאברהם על הרמב"ם ריש הל' קרבן פסח, שו"ת פרי יצחק ח"ב סימן סה, שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר ח"א שונו"ת סימן כו, שו"ת שבט סופר או"ח סי' מב, שו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן לח, שרידי אש פסחים סימן ד. ועי' עוד באור שמח הל' חגיגה פ"ב ה"ב.

והיה הדם לכם לאות

[א] איתא בזוהר הק' פרשת בא (דף לה עמוד ב), ולקחתם אגודת אזור וגו' אגודת אזור למה ומ"ט בעא דאתגלייא דמא על המשקוף ועל שתי המזוזות, א"ר יוסי כל שוקי מצרים מליין טעוון הוו ובכל ביתא וביתא הוו שכיחי זינין דמתקטריין בחרשייהו, באינן כתרין תתאין דלתתא ומתערין רוח מסאבא בגווייהו ועל דא אגודת אזור בגין לבערא רוחי מבינייהו) ולאחזאה בפתחיהו בהני תלת דוכתי מהימנותא שלימתא, חד הכא וחד הכא וחד בגווייהו, בגין כך ופסח יי' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף משום דחמי שמא קדישא רשים על פתחא.

ומובא בשם מהרי"ל דיסקין זי"ע לבאר בזה, דקשה כיון דיצאו ממצרים א"כ היה השם הקדוש נשאר שם על כל הבתים בביזיון ח"ו, ואין לומר שמחקו אותו טרם צאתם משם דהלא אסור למחוק את השם.

ותירץ אדמו"ר זצ"ל, דכך היה הענין, דבאמת נתנו את הדם על המשקוף מבפנים הבית וכתבו את השם הוי"ה ב"ה בהיפך כמו בחותם, היינו מתחילה י' הפוך ואח"כ ה' הפוכה, והמשקוף נעשה שקוף כמו זכוכית ונראה מבחוץ שם הוי"ה ב"ה ישר, כמו שצריך להיות ונראה גם למלאכים כן. וניחא מה שהקשינו, דהא באמת לא היה השם כתוב ביושר כי אם בהיפך, ובאופן כזה לא נקרא שם, והיו יכולין למחוק כולו טרם יצאו משם, ואולי להניחו שם כך כתוב ג"כ לא איכפת לן, עכ"ל.

ויעו"ש עוד שביאר לפי"ז מה שנחלקו התנאים במכילתא אם נתנו את הדם על המשקוף מבפנים הבית או מבחוץ, דהכי איתא, ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף. מבפנים אתה אומר מבפנים או אינו אלא מבחוץ ת"ל וראיתי את הדם, הנראה לי ולא הנראה לאחרים דברי ר' ישמעאל ר' נתן אומר מבפנים. אתה אומר מבפנים או אינו אלא מבחוץ ת"ל והיה הדם לכם לאות לכם לאות ולא לאחרים לאות. ר' יצחק אומר לעולם מבחוץ כדי שיהו המצריים רואין ומיעידהו מתחתכין. (ועי' תרגום יונתן).

ולפי האמור, מתקיימים דברי כולם, שנתנו את הדם על המשקוף מבפנים ונקרא מבחוץ, ונתינת הדם היא 'לכם לאות', ברם ה'רושם שמא קדישא' הוא לעיני המצרים שרואים אותו מבחוץ מבעד למשקוף.

[ב] ונראה להוסיף כמה מילין.

לשון רבינו בחיי כאן, וע"ד הקבלה, צריך אתה לדעת כי הכתוב הזה רמז לאותיות השם המיוחד והזכיר זה למעלה דרך בנין, הוא שאמר על שתי המזוזות ועל המשקוף, כי כן דרך המסדר הבנין לסדר תחלה המזוזות ואחרי כן ישים עליהם המשקוף, אבל עתה הקדים המשקוף ואחרי כן שתי המזוזות... והנני מוסיף באור בכתוב הזה ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם, השם בתשלומו, וזהו והיה הדם לכם לאות, מלשון אותיות, על המשקוף הוא"ו, ועל שתי המזוזות שתי ההי"ן, זהו שאמר ופסח ה' על הפתח, לשון פסיעה כלומר ידלג משם, ולא יתן המשחית לבא, בו מפני שהוא חתום בחותמו, והבן זה.

ואם כן היו ד' מזבחות כנגד ד' אותיות השם, וכן אמרו במדרש (מכילתא פסחא פרשה ו) ד' מזבחות היו לאבותינו במצרים ואלו הם: המשקוף ושתי המזוזות והסף, והיה הסף כלי קטן ועגול, וכן עוד ד' כוסות של פסח כנגדם: כוס ראשון של קדוש, כנגד אות יו"ד שהוא קדש וכו'.

ולפי דברי רבינו בחיי, באמת שם הוי"ה לא היה כתוב כסדרו על המשקוף, אלא היה נקרא בצירוף כל הד' מזבחות, ובודאי בכה"ג לית בה משום איסור מחיקה.

אולם שוב מצאתי בדברי הזוה"ק גופיה בפרשת בהעלותך (דף קמט עמוד א), בתר דאתגזרו רשימו לבתיהון מההוא דמא ומדמא דפסחא בתלת רשימין (שם יב) על המשקוף ועל שתי המזוזות, מ"ט הא אוקמוה בגין דאיהו רשימא קדישא ומחבלא כד איהו נפיק וחמי ההוא דמא דהוה רשים על ההוא פתחא חיים עלייהו דישאל הדא הוא דכתיב ופסח יי' על הפתח וגו'⁶².

הרי מבואר בדברי הזוה"ק עצמו שהיה תלת רשימין שהתחלקו בין המשקוף ובין ב' המזוזות, ולא היה הכל על המשקוף, וכמש"נ. [ודלא כרבינו בחיי שהיה גם א' על הסף, ויעוי' במאמרנו במקו"א אם היו ג' מזבחות או ד' מזבחות, ואכ"מ].

עוד יש להוסיף בכאן את דברי הזוה"ק בפר' ואתחנן שענין מצות מזוזה הוא ג"כ ברושם של שמא קדישא, וז"ל, כד ב"נ אתקין מזוזה לפתחא דביתא והאי שמא קדישא רשים באתווי האי ב"נ אתעטר בעטרוי דמאריה ולא קרבין לפתחא דביתיה זינין בישין ולא משתכחי תמן.

'ואעבור עליך ואראך'

היפוך סדר הכתובים בהגש"פ ומקורו

[א] כתיב ביחזקאל (טז, ו-ז), וְאָעֲבַר עָלֶיךָ וְאָרָאךָ מִתְבוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ וְאָמַר לָךְ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי וְאָמַר לָךְ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי: רַבְּבָה כְּצִמְחַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךָ וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בַעֲרֵי עֲדָיִים שְׂדֵיִם נִכְנְוּ וְשַׁעֲרֶךָ צִמְחָה וְאֵת עֵרֶם וְעֵרִיָּה.

והנה בנוסח המצוי לפנינו בהגש"פ מופיעים פסוקים אלו בסדר הפוך, 'ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה וגו' ואת ערום ועריה ואעבור עליך ואראך וגו'.

והנה באמת תוספת רישא דקרא 'ואעבור עליך וגו' הינה תוספת מאוחרת שאינה נמצאת בנוסח ההגדה המקורי, ואיננה מצויה בסדרן של הגאונים רב עמרם ורב סעדיה, ובסידור רשב"ג, ובנוסח ההגדה לרמב"ם, ואף בהגדות מאוחרות יותר כמו הגדת ר' שבתי סופר, זבח פסח לאברבנאל, הגדה כמנהג בני איטליה, הגדת בני תימן, מחזור מנהג רומא ועוד.

ובסידור הגריעב"ץ כתב וז"ל, ערום ועריה - ולא היה זכות בידם להיגאל, לפיכך ניתנו להם ב' מצוות, דם מילה ודם פסח שבזכותן נגאלו, כמ"ש עה"פ בדמיון חיי, לכך היה מנהגו של אמ"ה [חכם צבי] ז"ל לומר כאן: ואעבור עליך... חיי, וכן אנו נוהגים אחריו, מ"מ לא העמדנוהו בפנים, באשר לא ראיתיו עד הנה כתוב על ספר, ושלא ליתן פתחון פה לבע"ד לחלוק, בהיותו שלא כסדר הכתובים.

אולם הרב חיד"א השיב על דבריו בספרו זרוע ימין, וז"ל, ונעלם ממנו שהיא נוסחת האר"י ז"ל. ועוד, שהוא מעיד שכך הוא הנוסח הקדום. ובס' הכוונות שסידר מהר"ש ויטאל כתב, ולסיבה זו סידרו מתקני ההגדה פסוק זה באמצע סדר הגדת ליל פסח. ובס' הכוונות שסידר מהר"ם פאפיראש כ"ץ כתוב, ולכן תקנו פס' זה בתוך ההגדה אחר פסוק ויהי שם לגוי... ורב, כמה שנאמר ואעבור... ועריה. הא למדת שהיא נוסחת האר"י זצ"ל ומטי בה מהמסדרים סדר

⁶² ויעוי' בשו"ת חיים ביד (למהר"ח פלאג'י, סימן פא) מה שהביא מדברי הזוהר הללו לענין מה שנהגו לכתוב שם הוי"ה ב"ה בדם מילה.

ההגדה, וגם הוא כסדר הכתובים. ובהגדה שלמה (עמ' לז) הוסיף בזה דנמצא כן גם בסידור רש"י.

הרי לנו שישנו בית אב לתוספת זו, וישנה נוסחא שמעמידה את הכתובים כסדרן, ומ"מ טעמא רבא בעי לגירסא דידן שנמצא הכתוב שלא כסדרו, וצריך תלמוד.

זכות הלקיחה – מקחו מבעשור

[ב] ונראה לבאר בדרך דרוש, ונקדים דהנה ברש"י בפר' בא (יב, ו) איתא בזה"ל, והיה לכם למשמרת - זה לשון בקור שטעון בקור ממום ארבעה 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 עת 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, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם ו) מתבוססת בדמך, בשני דמים, ואומר (זכרי' ט יא). גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו, ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם (פסוק כא) משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה.

ודברי רש"י צ"ב מכמה פנים, חדא, לכאורה רש"י עדיין לא תירץ כלום על השאלה מדוע הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים, ולמה במילה שניתנה נמי שיתעסקו במצוה כדי שיגאלו הי' די במה שמלו באותו הלילה, ובפסח לא הי' די אותו היום אלא הקדים ד' ימים. וביותר, למה הוצרכה לקיחתו ולא הי' די הביקור ד' ימים, כמו שלדורות סגי בביקור ד' ימים ולא בעי לקיחה.

ובאמת במקור הדברים במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ה) איתא, היה רבי מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך... ואת ערום ועריה וגו' ערום מכל מצות נתן להם הקדוש ברוך הוא שתי מצות דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו שנאמר ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך... לכך הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו ד' ימים שאין נוטלין שכר אלא על ידי מעשה.

הרי שבמכילתא אין זכר לענין הביקור שהוא ד' ימים, אלא שהוצרכו למעשה של לקיחת הפסח על מנת להיגאל, ואילו התוספת של ענין הביקור היא תוספת ביאור של רש"י.

וכמו שכתב מהר"ל בגור אריה וז"ל, דאין לומר משום דבעי בקור ד' ימים ממום, שהכתוב מצריך שיהיו כל המנויים על הפסח צריכין להמנות עליו ד' ימים קודם הפסח, ואילו בפסח דורות אף על גב דבעי בקור גם כן ד' ימים לפני פסח (פסחים צו.) אין צריך להמנות על הפסח ד' ימים, אלא סמוך לפסח מצי להמנות עליו אחר שהוא מבוקר ארבע ימים, לכן מקשה 'ומפני מה הקדים לקיחתו'.

וביאר בתו"ד, ואם תאמר למה ד' ימים הקדים לקיחתו ולא ב' ימים, ויש לומר דכל דמצי להיות מתעסק קודם במצוה יש לעשות, וכאן מצינו בפסח ד' ימים מבקרים אותו ממום (פסחים צו.) לכך הקדים לקיחתו ד' ימים, שכך שיערה התורה דבעי ד' ימים, אם אין אדם רואה ביום זה רואה ביום אחר, ולכך צריך ביקור ד' ימים⁶³, וכיון שיוכל לעסוק בו ד' ימים יש

⁶³ בעיקר הדבר שכתב מהר"ל דביקור ד' ימים היינו בכל יום ויום מאלו הד' ימים, יעו"י חזו"א או"ח סי' קכד (לפסחים צו, א) דספוקי מספקא ליה בזה, ובאמת כדברי מהר"ל מפורש בלשון רש"י בפסחים שם (ד"ה למשמרת), 'מבקרין אותו כל ארבעה', אבל בלשון הרמב"ם (פ"א מתמידין ומוספין ה"ט), ואף על פי שהיו מבקרין אותו מתחילה לא היו שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שניה קודם השחיטה. ממה שכתב 'שניה' משמע שגם אחד בתוך הד' ימים.

להקדים לקיחתו ד' ימים, כדי שיעסקו בו ד' ימים, ואז יזכו לגאולה. [ועי' בספר הכתב והקבלה].

ועכ"פ נמצינו למדין מזה, שענין לקיחת הפסח מבעשור, היא כדי שיחשב להם מתחילה 'מעשה' על מנת ליטול עליו שכר ולהיגאל בעבורו.

ולכאורה צ"ב, דהא הגאולה היתה בליל ט"ו שאז נגאלו אבותינו ממצרים, ואזי כבר היה מעשה של שחיטת הפסח, ולמה צריכים היו להקדמת הלקיחה על מנת שתוקדם זכותם כבר מבעשור, ויטלו שכר ע"י מעשה⁶⁴.

"שמלו באותו הלילה"

[ג] ועוד קשה בדברי רש"י במה שכתב 'שמלו באותו הלילה', ובפשוטו משמע דהיינו בליל ט"ו, וצ"ב, דא"כ הרי היו ערלים בשעת שחיטת הפסח שהיה אז בין הערביים, ואין ערל נמנה על הפסח.

ויש שביארו בדעת רש"י, שהמכוון הוא באותו הלילה של הלקיחה ולא של השחיטה, כ"כ בפ"י הריב"א עה"ת, וז"ל, ועוד שפרש"י שמלו באותו לילה, והיינו באותה לילה שלקחו הפסח דהא איכא סכנת דרך כל ג' ימים כמו שפרש"י בפרשת שמות הילכך משכו ידיהם מע"ז מבעשור שמלו ואז לקחו הפסח כדי שיהיו שתי מצות בידם פסח ומילה. וכן העתיק הרע"ב בעמר נקא.

[ד] אולם בודאי פשוט לשון רש"י לא משמע כן, דא"כ צ"ע לפי"ז מה דנקט רש"י שמלו באותו לילה, מהיכ"ת שהיה בלילה ולא ביום, ולמאי נפק"מ אשמעינן שהיה בלילה אם לא דכיון לדרוש מתבוססת בדמיון שהיה להם דם פסח ודם מילה בבת אחת בליל ט"ו.

ומעתה הדרא קושיא לדוכתא היאך שחטו את הפסח בעוד יום כל זמן שלא מלו עדיין, דהא אסור לשחוט הפסח על ערלים כמבואר בפסחים (סא, א), ואף דיש לדחוק דאפשר שלא היו כולם ערלים וקיי"ל שם דאם שחטו למולים ולערלים כשר, אבל מ"מ תמוה מה לנו לדחוק גדול כזה, ולמה לא נימא שמלו עוד מבעוד יום [כנראה מדברי המכילתא, ועי' בהערה⁶⁵].

שחיטת הפסח קדמה למילה

[ה] ברם כדברי רש"י דשחיטת הפסח היתה קודם המילה, כן משמע בתרגום יונתן עה"פ (יב, יג), והיה הדם לכם, ויהא דם נכסת פסחא וגזירת מהולתא מערב לכוון למיעבד מיניה אָת על בתיא.

וכן משמע בפרקי דר' אליעזר (פרק כט) שהיו לוקחין דם מילה ודם פסח והיו נותנין על משקוף בתייהם והיינו דכתיב בדמיון חיי בדמיון חיי ב' פעמים. ובזה הקדוש ריש פרשת בהעלותך (דף קמ"ט ע"א) בתר דאתגזרו רשימו לבתיהון מההוא דמא ומדמא דפסחא וכו'.

⁶⁴ וכאן המקום להביא דברי המדרש הנפלאים "משנת רבי אליעזר" [ברבי יוסי הגלילי] פרשה יג: גדול הגיון תורה. ועל ידי שנתעסקו אבותינו ב[הגיון] פרשת פסח ארבעה ימים בלבד זכו להגאל ממצרים. ומנ' שהן ארבעה ימים, שנ' דברו אל כל עדת ישראל לאמר. והרי דברים קל וחומר. ומה אם אלו, שלא נתעסקו אלא ארבעה ימים, זכו להיגאל ולעשות להן כל אותן הנסים והנפלאות, העוסק בתורה כל ימיו על אחת כמה וכמה.

⁶⁵ ובאמת במקור הדברים במכילתא ליתנייהו להני תיבות "שמלו באותו לילה". והרד"ק ביהושע (ה, ד) כתב בפירושו 'שמלו קודם שעשו הפסח', והיה מקום לומר דלשון רש"י "באותו לילה" לאו דווקא. אלא כיון דמלו קודם שחיטת הפסח במשך זמן של בין ערבים, נחשב ללילה. ועי' בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ד עניינים שונים סימן שלו שהאריך בזה.

ואמנם מפורש להדיא במדרש רבה פרשת בא (פי"ט סי' ה), וז"ל, הרבה מהם לא היו מקבלים עליהם למול, אמר הקדוש ברוך הוא שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקדוש ברוך הוא לד' רוחות העולם ונשבו מן הרוחות שבגן עדן ונדבקו באותו הפסח שנאמר עורי צפון וכו' והיה ריחו נודף מהלך מ' יום נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך אמר להם אמר הקדוש ברוך הוא אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלין שנאמר וכו' מיד מלו עצמם ונתערב דם הפסח ודם המילה וכו'.

וכן מפורש בפסיקתא זוטרותא (יב, ו), וז"ל, כיון ששחטו את פסחיהן היו המצרים חורקין עליהן שן ולא היו יכולין לומר כלום כי נפל פחדם עליהם, מיד אמר להם משה רבינו כל ערל לא יאכל בו. אמרו מה נעשה אם נניחנו שלא לקיים מצות הקדוש ברוך הוא הרי המצרים הורגים אותנו על ששחטנו את תועבתם מיד מלו כולם והיה מתערב דם פסחיהם ודם הברית לקיים מה שנאמר ואעבור עליך וכו', עכ"ל. הרי לנו דרך אחר השחיטה כשהגיעו לאכול פסחיהן אמר להם משה רבינו כל ערל לא יאכל בו ואז מלו עצמם.

וכן במדרש ויושע (אוצר המדרשים עמוד 152), אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה לך אמור להם לבני, תדעו שאני יוצא בתוך מצרים, ואני בעצמי אפרע מהם ואשחוט בכוריהם בשעה אחת, ואתם שחטו את פסחיהם ותנו דם הפסח על המשקוף ועל שתי המזוזות ועל גגות בתיכם ועל הכתלים... וכן עשו ישראל שחטו את פסחיהם ונתנו מן הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ועל כותלי בתיהם. אמר להם משה כך אמר לי הקדוש ברוך הוא זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו, כששמעו ישראל דבריו של הקדוש ברוך הוא עמדו על רגליהם בשמחה ובשירים ומלו כל הערלים שהיו בהם במהירות והקב"ה מיהר ורפאם.⁶⁶

פסח מצרים נשחט לערלים

[ו] המבואר מכל זה דבאמת אותו פסח מצרים היה לו דין שונה מפסח דורות שהוא נשחט לערלים, ורק לא נאכל לערלים, והאריך בזה בשו"ת ויען יוסף או"ח סימן שח) בדברים נכוחים, והוסיף עוד, דבאמת האי פרשה דזאת חוקת הפסח דכתיב בה (יב, מח), כל ערל לא יאכל בו, לא נאמרה עם דיני שחיטת הפסח שנאמר לישראל בפרשת החודש (יב, ב) שנאמרה בראש חודש ניסן, ופרשת זאת חוקת הפסח פירש רש"י (יב, מג) שבי"ד בניסן נאמרה למשה רבינו.

ולפי"ז נמצא דכל הפסחים שעשו ישראל נשחטו על הערלים, ולא נאמר בהם דין שחיטה רק למולים, רק לפסחו של משה נאמר, ושוב מצא בזה דברים מפורשים באור החיים (שם), וז"ל, וראיתי מדרש רבותינו (שמות רבה פי"ט) שהוציא ה' רוח מגן עדן ובשם פסחו של משה ונתקבצו כל ישראל ואמרו לו משה רבינו בבקשה האכילנו מפסח שלך אמר להם אם אין אתם נימולים אין אתם אוכלים דכתיב זאת חקת הפסח וגו' מיד נתנו עצמן ומלו וכו' עד כאן. הנה לפי מדרש זה לא קשה למה לא אמר דבר וגו' או לאמר כי פרשה זו למשה ולאחר

⁶⁶ והנה במדרש מפורש שהיתה כאן רפואה מיוחדת מאת הקב"ה שנתרפאו מן המילה מיד, ובזה את"ש מה שהקשו הריב"א ודעמיה 'דהא איכא סכנת דרך כל ג' ימים', דבאמת נתרפאו מיד.

ובשו"ת חתם סופר (ח"ה השמטות סימן קצא) כתב, וז"ל, והנה בזכות שני דמים יצאו ממצרים דם פסח ודם מילה והיינו באותה לילה מלו כמבואר ר"פ ד' מחוסרי כפרה וכמ"ש רמב"ם בשעת יציאתם מלו ובמדרש ה' נפשם קוהה לאכול פסח ואמר להם מרע"ה כל ערל לא יאכל בו ומלו ואכלו ועפ"י דרך הטבע א"א למול ולצאת וא"כ עשיית פסח המורה על הנסיעה ויציאה ממצרים הלילה ומילת ערלת בשרם סתרי אהדי.

ואמנם הם בטחו בה' ועשו פסח ומלו עצמם ויצאו ונצולו וכדי ה' האמונה הלז של דם פסח ודם מילה שיגאלו אך הוראת שעה היתה ומאת ה' זאת הוא ציוה שימולו ויסעו וישלח דברו וירפאם.

נאמרה וצוה אותם כל בן נכר וגו' ואחר שבאו ישראל לצד אכילת פסחו של משה המבושם מלו עצמם.

וקשה לדברי המדרש איך יכול ליתן להם מפסחו והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו. ואולי שאמר להם כן כדי שימולו וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם. וראיתי ראייה לדברי המדרש שלא רצו למול ממה שאמר ביחזקאל (כ') וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי וגו' ואומר לשפוך חמתי עליהם בתוך ארץ מצרים, הרי שלא קבלו עשות מצותיו יתברך, עכ"ד.

ושוב מצאתי בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת מכת"ק פרשת בא עמ' טו שהעלה ככל הדברים הנ"ל דבשעת עשיית פסח מצרים לא נאמר הדין דערלות מעכבת בעשיה, יעו"ש היטב.

פסח מצרים ומילת מצרים – הוראת שעה

[ז] ומעתה מבואר דאמנם מיוחד ושונה היה פסח מצרים מפסח דורות גם בפרט זה שנשחט לערלים, ובאמת הרי גם בדיני המילה מצינו שינויים מפליגים בין מילה זו שמלו באותו הלילה, לדין מילה בעלמא, שהרי כבר הקשו שהרי קיי"ל דאין מלין בלילה (מגילה כ; יו"ד סי' רסב)⁶⁷, [עי' צפנת פענח לבעל התולדות פרשת שמות; שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' קכט; שו"ת זרע אברהם סי' סז]. וכן הקשו דמלו ביום טוב מילה שלא בזמנה, [עי' הגהות הרש"ש למד"ר שם].

ונראה מזה דאמנם גם בדיני הפסח וגם בדיני המילה כל ההלכות שנאמרו להם באותה שעה היו בגדר 'הוראת שעה', ואין ללמוד מהם לדורות, ושוב מצאתי כן בשו"ת אבני נזר (יורה דעה סימן שנא ס"ק ד), וז"ל, וסבור הייתי לחדש ולומר דאף דאינו גר עד שימול ויטבול. מ"מ במצות שבת שבמרה נצטוו. וזה היה קודם טבילה שהי' בשעת מתן תורה כדי לקבל הזאה. ועל שבת נצטוו במרה מקרא דכתיב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. ובזוה"ק בא (מ' ע"א) וז"ל אימתי אתפרעו בשעתא דכתיב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. הנה כי תיכף שנגמר מילה שלהם נצטוו על השבת. ע"כ לדורות נמי תיכף לאחר מילה מצווה על השבת. ואף שבפסח אסור קודם טבילה כדיליף מקרא דתושב ושכיר כדאיתא ביבמות (ע"ב ע"א) שאני פסח שנצטוו במצרים עוד קודם מילה כמו שפירש"י פ' בא [פי"ב ו'] שמלו באותה הלילה ועשו הפסח עוד קודם מילה. ע"כ הוראת שעה היה ואין ללמוד ממנו לדורות שבמילה יהי' מצווים בפסח. אבל שבת שלא נצטוו עד אחר מילה כ"ש לפי הזוה"ק שתיכף בגמר מילה הי' ציווי שבת כנ"ל. שפיר יש ללמוד מזה לדורות בגר.

ובפי' יפה תואר שם על המדרש שם הקשה היאך משה היה יכול להאכילם מפסחו משימולו מאחר שלא נמנו עליו קודם שחיטה. וכתב, וי"ל דהוראת שעה היתה⁶⁸.

"שתי מצות שיתעסקו בהם"

[ח] ולפי"ז היה נראה לומר בזה דבר חדש, דהנה לכאורה יש בכאן סתירה מיניה וביה, דמחד גיסא קורא הכתוב את ישראל בעת צאתם ממצרים 'ערום ועריה' – 'ערום מכל מצוות',

⁶⁷ ויש שרצו ליישב ע"פ דברי הזוה"ק (ח"ב ל"ח ע"א) דאיתא שם, ותנא הוה נהיר ליליא כיומא בתקופת תמוז, וחמא כל עמא דינוי דקב"ה, הה"ד ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה, עכ"ל. ועי' במש"כ החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת י), ובאזה"ח הק' פ' בא עה"פ והגדת לבנך ביום ההוא.

⁶⁸ ועוד ב'הוראה שעה' דפסח מצרים יעויין בהגהות הגריעב"ץ פסחים צו, א בענין איסור שחוט חוץ.

ומאידך גיסא, הרי בסופו של דבר לא היו ערומים כלל, אלא היו בידם ב' מצוות שקיימום מתוך מסירות נפש עצומה, שמסרו נפשם על הפסח ועל המילה.

ועוד יש לדקדק טובא בלשון המדרש שהביא רש"י שלא היו בידם מצוות 'להתעסק בהם', ומשמע דמה שעמד להם אינה זכות קיום המצוות, אלא זכות העסק במצוות, וצ"ב.

ונראה בהקדם לשון המדרש (רות רבה פרשה ו פסקא א), חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך... משפטים שהבאת על המצריים וצדקות אשר עשית עם אבותינו במצרים שלא היו בידם מצוות להתעסק בהם ויגאלו ונתת להם שתי מצוות שיתעסקו בהם ויגאלו ואלו הן דם פסח ודם מילה.

ואף כאן מדויק בלשון המדרש שהמצוות שניתנו להם היו 'שיתעסקו בהם ויגאלו', ונראה שלא זכו בעבור קיומם, אלא בעבור העסק עמהם, ועוד עולה בעליל מדברי המדרש שהיה בכאן צדקה מיוחדת מאת הקב"ה שניתנו להם מצוות אלו על מנת שיגאלו. וצ"ב.

"ואראך" – על שם העתיד

[ט] והנה איתא בשולחן ערוך הלכות פסח (סימן תל סעיף א) איתא, שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו. וברמ"א, והמנהג לומר במנחה ההגדה, מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו.

ובמשנה ברורה (ס"ק ב), לפי שהיתה בו התחלת הגאולה והניסים. ומקורו מדברי הפוסקים, הלבוש ושו"ע הרב, וכן בביאור הגר"א, 'שמאז התחיל הגאולה ע"י לקיחתו'. וכן נמצא במאמר חמץ לרשב"ץ 'וזאת היתה התחלת הגאולה'⁶⁹.

ומעתה נראה שזהו החסד הגדול שעשה הקב"ה עם אבותינו במצרים, שאף בשעת לקיחה היו ערום ועריה מן המצוות, ואף קיום מושלם של המצוות לא היה בידם, שכן רק לקחו את הפסח ולא שחטוהו, ואף דם המילה עוד לא הוטף מהם, ואף הפסח לא כדינו היה, שהרי ערלים היו, ומ"מ כך הוראת שעה היתה בחסד ה' הגדול שתעמוד להם זכות העסק בפסח במסירות נפש ע"י מקחו מבעשור, וכן זכות העסק במצות המילה, שכלול היה ממילא בלקיחת הפסח, שכבר התחילה גאולתם באותה שעה ונעשו להם נסים גדולים.

ולפי"ז יש לדייק לשון הכתוב 'ואראך מתבוססת בדמיך וגו'', ולא כתיב 'וראיתך', שהגאולה היתה על שם העתיד, שבליל ט"ו יהיו ישראל מתבוססים בדם הפסח וברם המילה⁷⁰.

⁶⁹ ושמעתי מהגאון רבי אשר הכהן דויטש שליט"א שניתן לפרש ענין 'התחלת הגאולה' בג' אנפי, וכולם אמת. הא' כפשוטו שהיה כאן התחלה של ניסי הגאולה והיציאה במה שלא עשו המצרים דבר על שחיטת אלקיהם. הב' הגאולה מצד שבני ישראל הרימו ראשם כנגד המצרים שמשכו אליהם ובוזו ביטאו פריקת עולם מאליהם. הג' משכו ידיכם מע"ז. התשובה מ'הללו עובדי עבודה זרה' זו היא התחלת הגאולה.

ושמעתי הארה נפלאה מאת הגאון רבי ישראל קליינר זצ"ל, דהנה ההפטרות של שבת הגדול היא הפטרת 'וערבה' המדברת על עומק המשפט שיש בין הקב"ה לישראל, וכל ענין הבריור העתידי והתשובה, ואילו ההפטרות הסמוכה לראש השנה 'שוש איש' מדברת על גאולה, על חומות ירושלים הפקדתי שומרים וגו'.

וחזינן דהתשובה והגאולה היינו אותה הסוגיא.

⁷⁰ ואולי יש לומר עוד, דהנה איתא בברכות (יט, ב): ולאחת מה תלמוד לומר, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר: ולאחותו - לאחותו הוא דאינו מטמא וכו'. וכבר עמדו בזה היאך נשמע מ'ולאחותו' שמצוות אלו דפסח ומילה נדחים מפני מת מצוה.

ושמעתי מהגרמ"צ ברגמן שליט"א בשם הג"מ אלעזר משה הורוויץ דכוונת הדרשה היא ד'ולאחותו' היינו מלשון איחוי וחיבור שישנו במצוות אלו, ואמנם כך איתא במדרש שה"ש רבה (ה, ב): אחותי שנתאחו לי במצרים בשתי מצות בדם הפסח וברם המילה הה"ד

והשתא ניהדר אנפין ליישב את דקדוקינו בסדר הכתובים המופיע לפנינו בהגדה, שאמנם לא בכדי הוא שהפס' ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך מופיע לאחר הפס' רבבה כצמח השדה נתתיך, שכן ניסי הגאולה נעשו עוד קודם להתבוססות בדמים בפועל, במצב של 'ואת ערום ועריה', ומגידים אנו חסדי הא'ל שהקדים לקחת הפסח לשחיטה, וציוה עלינו את מקחו מבעשור, על מנת להקדים את העסק במצוה כבר מאותה שעה, ועשה את שאינו זוכה כזוכה, על שם העתיד.

'האלקים המכים את מצרים בכל מכה במדבר'

[א] כתיב בשמואל (א ד, ח): **אִזִּי לָנוּ מִי יִצְלִינוּ מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאֲדִירִים הָאֵלֶּה אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים הַמַּכִּים אֶת־מִצְרַיִם בְּכָל־מֶכֶה בַּמִּדְבָּר.**

פשוטו של הכתוב מעורר קושי, הרי המכות שבאו על המצרים היו כבר במצרים ולא במדבר. הרבה מן המפרשים (רש"י; רלב"ג; מצודות; פיה"מ להרמב"ם אבות פ"ה מ"ג; מגן אבות לרשב"ץ אבות שם ועוד) ביארו ש'במדבר' היינו בים סוף, ולכאורה הביאור שעל הים לקו המצרים פי כמה וכמה מכות מאשר במצרים כמפורש בהגש"פ כמה דעות בזה, ולכן הפלשתיים הזכירו את אותם המכות, וזהו 'בכל מכה במדבר'⁷¹.

בתרגום יונתן בן עוזיאל (הובא ברש"י) חילק את הפסוק לשנים, אֵלֶּיךָ אֵינוֹן גְּבוּרָתָא דִּי דְמָחָא ית מִצְרַיִם בְּכָל מָחָא וּלְעַמִּיהָ עֲבַד פְּרִישָׁן בַּמִּדְבָּרָא, והיינו שאת המצרים הכה במכות, ולעם ישראל עשה נפלאות במדבר.

אולם באברבנאל הביא פירוש נוסף: ויפה פירש בו הר' יוסף קמחי ז"ל שהוא מן (שיר השירים ד, ג) ומדברך נאווה, ויאמר שהוא האלוה המכה מצרים בכל מכה במצותו ובדברו, כ"ש שיעשה עתה שהוא בעצמו בא כאן.

[וממש כפירוש מילולי זה נמצא בדברי הזוהר הקדוש (הקדמה י, ב): וכי כל דעבד לון קודשא בריך הוא במדבר הוה והא בישובא הוה אלא במדבר בדבורא כמה דאת אמר ומדברך נאווה וכתוב (תהלים עה) ממדבר הרים].

ולפי פירוש רבי יוסף קמחי, הכתוב מדבר על המכות שנעשו במצרים, והרי רובם של המכות למעט מכת בכורות, נעשו באמצעותם של משה ואהרן **במצותו ובדבורו של הקב"ה**, ועל כן אמר הכתוב 'בכל מכה במדבר'⁷².

ברם, יש כאן קושי נוסף, 'האלהים המכים את מצרים' בלשון רבים, והוה ליה למימר 'המכה' בלשון יחיד [ראה מלבי"ם].

(יחזקאל טז) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך, ואומר לך בדמיך חיי, זה דם הפסח, ואומר לך בדמיך חיי, זה דם המילה. [נע"י עוד בתורת פר' נשא מאת חתנו פ"ו הערה נז].

ומבואר שתפקיד מצוות אלו היה בתורת חיבור ודיבוק עם ישראל לאביו שבשמים, ודוק.

⁷¹ ובספר השם לבעל הרוקח כתב לבאר שזה קאי בהליכת בני ישראל במדבר קודם קריעת ים סוף, וז"ל, ומה שכתב למעלה האלהים האדירים אלה הם האלהים המכים את מצרים בכל מכה במדבר, וכי אנה היו מצרים במדבר, אלא מכאן כששלח פרעה את ישראל שלח אוקטורין עמהם שלא ילכו רחוק מג' ימים, וכשהלכו יותר מג' ימים ואמרו לישראל לשוב והכו אותם ישראל יש שהיו הורגים אותם, ויש שהיו עושים להן חבורה, יש שהיו מעוורים ויעשו בשונאיהם כרצונם, אלו היו מעוורין וחותכין עינים וחוטם, ויש שהיו לאיברים כמו (תהלים קי, ו) ידין בגוים מלא גויות, לכך אמר בכל מכה במדבר.

⁷² אולי יש מקום להטעים כאן את מה שנתייסד לן מן הקדמונים שעשרת המכות הינם כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם, (ראה בפסיקתא זוטרתא פרשת וארא ט, יג: על כל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצריים, לא היה משה רבינו הולך אלא על פי הגבורה, יבואו עשרה מאמרות של עשר מכות, ויפרעו מפרעה ומן המצריים, שרצו לשעבר עם ישראל, שבעבורם נברא העולם בעשרה מאמרות; מגן אבות לרשב"ץ אבות פ"ה מ"ג; תורת המנחה פר' בא; צורו המור פר' וארא ופרשת בא; אלשיך בהרבה מקומות; אברבנאל פר' משפטים; מעשי ד'; עבודת הקודש; ובאריכות בשפת אמת ובשם משמואל בהרבה מקומות בשם האדמו"ר מקוצק), ומעתה יש לומר שזוהי ההדגשה כאן שכל המכה היה בכת הדיבור והמאמר של הקב"ה.

וצריך ביאור.

[ב] כתיב בשמואל (ב ז, כג): וּמִי כַעֲמֹךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר הִלְכוּ-אֱלֹהִים לַפְּדוֹת-לוֹ לְעַם וְלִשְׁוֹם לוֹ שֵׁם וְלַעֲשׂוֹת לָכֶם הַגְּדוֹלָה וְנִרְאֻת לְאַרְצָךָ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ לָּךְ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם וְאֱלֹהֵיוּ.

והנה כאן בלשון הכתוב מתעוררים כמה דיוקים בפרט על רקע הכתוב בדברי הימים (א יז, כא) שהוא כמעט זהה לפסוק כאן בשינויים משמעותיים: וּמִי כַעֲמֹךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר הִלְךְ הָאֱלֹהִים לַפְּדוֹת לוֹ עַם לִשְׁוֹם לָּךְ שֵׁם גְּדֻלּוֹת וְנִרְאֻת לְגִרְשׁ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר-פָּדִיתָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם⁷³.

חדא, מהו 'כעמך ישראל' ולא כעמך ישראל, הרי המדובר באותו עם, וככתוב בדברי הימים 'כעמך ישראל'.

ועוד, מהו אשר 'הלכו' האלקים בלשון רבים ולא אשר 'הלך' האלקים ככתוב בדברי הימים. ועוד, הלשון 'לשום לו שם' לשון מסופק הוא האם הכוונה לשום לאלקים שם או לשום לעם שם, בעוד הפס' בדברי הימים 'לשום לך שם' מתפרש בבירור על העם (כפי שכתב בצל"ח בברכות ו, א).

[ג] פתרון הדברים למדנו במשנתו הערוכה והארוכה של השל"ה הקדוש (תורה אור תחילת פרשת וארא), ונצטט הדברים בלשונו.

'וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ידו"ד' וגו' עד... 'ושמי ידו"ד לא נודעתי להם' (שמות ו, ב - ג). כבר הארכתי בדרושים של פסח (ח"ב, מס' פסחים, מצה עשירה, אות רסה, שסב, תעא) ובהגדה, כי כל האותות והמופתים בשידוד המערכות ובשינוי טבע במצרים, היה בשמו הגדול שמו המיוחד שהוא ידו"ד, שהיא היה הוה יהיה, והוא היוה כל הנמצאים מאפס ואין המוחלט, וחדשם איש על טבעו הנוהג כמנהגו של עולם, ועשה את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם, ומי בכל מעשה ידיו בעליונים או בתחתונים שיאמר לו מה תעשה. ובריאת כל הנמצאים כמות שהם מתנהגים הוא בשם אלהים אשר נתגלה בבריאה, כמו שנאמר (בראשית א, א) 'בראשית ברא אלהים את השמים' וגו', ונאצל משם ידו"ד. וכן כתב הזהר כי שם 'אלהים' הוא 'הטבע', כי כן עולה במספר 'הטבע'. כי פירוש שם 'אלהים' הוא הקו היותו על פי דת ודין, לכל נברא ונברא טבעו ומהותו וענינו הקצוב לו. אבל 'גדול ידו"ד' מכל האלהים' כמו שאמר (שמות יח, יא) יתרו, כי בשם ידו"ד משנה הטבע ומשדד המערכת. וכן כתיב (דברים י, יז) 'כי ידו"ד אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים'. ונקרא בשם 'אלהים' ובשם 'אדני', אבל 'גדול ידו"ד' כי השמות נאצלים משמו המיוחד. ועל זה רומזים שלש 'הודו' (תהלים קלו, א - ג) 'הודו לידו"ד כי טוב כי לעולם חסדו', 'הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסדו', 'הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו'. ביאור הענין, השם יתברך ברא מערכת השמים והם אדונים, כי כח וגבורה נתן בהם להיותם מושלים בקרב תבל, אבל הוא יתברך אדון האדונים, ואחר כך גבוה מעליהם השרים של מעלה המנהיגים המערכת, והם נקראים אלהים והם אלומות, אבל הוא יתברך אלהי האלהים. ושמו המיוחד ידו"ד הוא גדול מכל האלהים. וזה הראה במצרים לכל האותות והמופתים בשידוד המערכת ובשינוי הטבע.

על כן בא משה רבינו ע"ה לפרעה תמיד בשליחות שם המיוחד שם ידו"ד. ופרעה אמר (שמות ה, ב) 'מי ידו"ד אשר אשמע בקלו', כי לא שמע שם ידו"ד, אבל שם אלהים קיבל מיוסף הצדיק, כמו שכתב הזהר פרשת מקץ (ח"א דף קצ"ה ע"א) בפסוק (בראשית מא, טז) 'אלהים יענה את שלום פרעה', וזה לשונו: רבי אבא אמר, תא חזי, בההוא רשע דפרעה דאיהו אמר (שמות ה, ב) 'לא ידעתי את ידו"ד', ופרעה חכים הוה מכל חרשוי. אלא ודאי שמא דאלהים הוה ידע, דהא כתיב (בראשית מא, לח) 'הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו'. ובגין דמשה לא אתא

⁷³ בתפילת מנחה של שבת אומרים: "אתה אחד ושםך אחד", וכאן נחלקו גירסאות הקדמונים והמקובלים אם אומרים: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וזה כלשון הכתוב בדברי הימים, או ומי כעמך ישראל כלשון הכתוב בשמואל, וכבר כתב בארוחת חיים (ח"א דין סדר תפילת מנחה של שבת): ושניהם נכונים כי כן מצינו אותם כעמך ישראל כתוב בשמואל ובדברי הימים כתוב כעמך ישראל. וראה מה שהאריך בזה בספר דף על הדף על חגיגה ג, ב ובמה שכתבנו בס"ד בספר הגיון בכנור.

לגביה אלא בשמא עילאה דידו"ד ולא בשמא דאלהים, ודא הוא קשיא קמיה מכולא, דאיהו הוה ידע דהא שמא דא איהו שליט בארעא, ובשמא דידו"ד לא הוה ידע, ועל דא הוה קשיא קמיה שמא דא. ודא הוא דכתיב (שמות ט, יב) 'ויחזק ידו"ד את לב פרעה', דמלה דא אתקיף לביה ואקשי ליה. ועל דא משה לא אודע ליה מלה דשמא אחרא אלא שמא דידו"ד בלחודו, ואוקמוה עכ"ל. ולפי הזהר מבואר 'ואני אקשה את לב פרעה' (שם ז, ג) לא שהקדוש ברוך הוא יעות משפט, רק היה לב פרעה מוקשה מכח 'אני', דהיינו 'אני ידו"ד', זהו 'ואני אקשה', כי לא ידע שם ידו"ד. וגם החרטומים כשהודו אמרו (שם ח, טו) 'אצבע אלהים' ולא אמרו אצבע ידו"ד. והענין, אף כשקיבל פרעה מיוסף שם אלהים, וכי הוא תקיף ויכול מאלהים אחרים, מכל מקום היה סובר הכל כמנהג נהוג ואין מלכות נוגעת בחברתה (ברכות מח ב), כדרך המלכים שבארץ שכל אחד נהג מלכות אף שגדול וקטן ביניהם, יש מלך אדיר ויש מלך שאינו במעלה של זה. או היה סובר פרעה, אלהים הוא אדון העולם, אבל העולם סגולה בו, כקצת פילסופים שסוברים כן הוא, שהוא מעולם, וכן העולם הוא מעולם, הוא דבק בו וסגולה בו כאור השמש מהשמש, על כן כפר ואמר 'מי ידו"ד'. ונתמלא חמה ואמר (שמות ה, ט) 'תכבד העבדה על האנשים' ועל זה אמר משה רבינו ע"ה (שם שם, כג) 'ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה', כלומר, כשהזכרתי שמך המיוחד.

והוצרך השם יתברך להראות כי הוא ידו"ד היה הוה ויהיה, והוא מחויב המציאות לבדו אין עוד, והוא היה מהוה הכל מאפס המוחלט, על כן בידו לשנות ולשדר. ונגד מה שאמר פרעה 'מי ידו"ד', אמר השם יתברך 'אני ידו"ד', רמז לדבר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני (אבות פ"א מי"ד), כדרך שאמר הלל למטה כך מאמר הקדוש ברוך הוא למעלה, אם אין אני לי, כשאין אני מראה 'אני', דהיינו 'אני ידו"ד', אז 'מי' לי, דהיינו מאמר פרעה 'מי ידו"ד'. וכשאני לעצמי, כלומר, כשאני מגלה שמי המיוחד שהוא נקרא שם העצם, זהו 'כשאני לעצמי', אז יתגלה 'מה אני', כלומר, 'מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית' (תהלים קד, כד), המורה על חידוש העולם מאין ומאפס.

והנה כתיב (ראה דברים לד, יא) 'לכל האתת והמופתים אשר עשה'. הנה [ו]משה עלה אל האלהים' (שמות יט, ג), כלומר, נבואת משה היה אספקלריא המאירה (יבמות מט ב), והאיר בו שם ידו"ד, וידו"ד בעצמו ובכבודו עשה כל הנפלאות, רק עבר דרך משה מעבר בעלמא. זהו סוד 'ועברתי בארץ מצרים' (שמות יב, יב), כביכול היה עובר דרך משה, כי הוא שלוחו. כי גדול כחו של משה שנקרא 'איש האלהים' (דברים לג, א; תהלים צ, א), ואמרו במדרש (דברים רבה פ"א ס"ד) מחציו ולמטה 'איש' ומחציו ולמעלה 'האלהים'. כלומר, משה רבינו ע"ה לא היה במעלה הגדולה מתחילה שהיה אחר כך, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (שמות רבה פ"ג ס"א; פ"ה ס"ה) בראשית נבואתו טירון היה בנבואה, ואחר כך עלה להיות נקרא אלהים. ונעשה אלהים שישפיע בו ידו"ד שהוא גדול מאלהים, וכביכול משה נעשה אלהים ובו עבר ידו"ד. וכן פירשו קצת מפרשים (בעל הטורים) פסוק (שמות יח, א) 'וישמע יתרו [וגו'] את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו', יתרו שמע אשר עשה השם יתברך למשה 'אלהים' כמו שנאמר (שם ז, א) 'ראה נתתיך אלהים', ו'לישראל' עשה לעם שבחר בהם מכל עם להיותן עמו.

והענין שישראל הם צבאות ה', כי מתחילת הבריאה נתאוה השם יתברך להיות שכינתו בתחתונים (בראשית רבה פ"ג ס"ט), רק שקלקלו ואז עלתה השכינה למעלה. ועתה זיכך השם יתברך את ישראל בכור הברזל במצרים, ובחר בהן להיות לו צבאו במקום צבא מרום. וזהו ענין 'על צבאתם' (שמות ו, כו), ופירש רש"י כמו 'בצבאותם'. ואילו לא קלקלו אחר כך בעגל היו תמיד צבאות ה', וכמו שיהיה לעתיד דכתיב (ויקרא כו, יב) 'והתהלכתי בתוכם', וזהו שנאמר (תהלים פב, ו - ז) 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם, אכן כאדם תמותון'. 'אלהים' הוא מעלת משה רבינו ע"ה שנתנו השם יתברך 'אלהים לפרעה', דהיינו שהיה מושל על שר שלו, ששר מצרים הגדול שבכל השרים. ואמר 'אלהים אתם' בלשון רבים, כי משה רבינו ע"ה כולל ששים רבוא, כי שקול הוא כנגד כל ישראל (תנחומא, בשלח י). 'ובני עליון כלכם', אתם אומה ישראל הייתם ראויים להיות בני עליון, דהיינו צבא של מעלה, ומשה רבינו ע"ה עליכם כמו אלהים על צבא מעלה. 'אכן' אתם ישראל קילקול שלכם גורם 'כאדם תמותון' וכאחד השרים תפלו', כמו שהפיל הקדוש ברוך הוא השרים של מעלה בפני משה, כן אתם תפולו. ועל זה בא הרמז 'וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה' (שמות ו, ב), כלומר,

'וידבר אלהים אל משה', שדיבר אל משה שהוא יהיה 'אלהים', אבל 'אני ידו"ד', 'גדול ידו"ד' מכל אלהים.

ועל זה יתבאר פסוק חמור בשמואל 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם ולשום לו שם ולעשות לכם הגדולה ונראות לארצך מפני עמך אשר פדית [לך ממצרים] גוים ואלהיו'. ונדחקו המפרשים במאוד בפירוש זה הפסוק. גם קשה מה זה 'כעמך כישראל'. עוד קשה, כאן כתיב 'הלכו' ובדברי הימים גם כן פסוק זה ושם כתיב 'הלך'. כבר כתבתי (אות ד) שמשה נעשה אלהים על כל השרים, ושם ידו"ד אשר עשה נפלאות ושינוי הטבע ושידוד המערכת עשה בעצמו ובכבודו, וכמו שאמרו בהגדה 'אני ידו"ד' אני ולא אחר. והנה כתיב (במדבר כ, טז) 'וישלח מלאך ויצאנו ממצרים', וזה משה רבינו ע"ה (ויקרא רבה פ"א ס"א), כי כביכול ההעברה במצרים כמו שנאמר (שמות יב, יב) 'ועברתי בארץ מצרים', היה המעבר דרך משה רבינו ע"ה. וזהו הענין בשלש 'תדע', בשנים מהם כתיב (שם ח, ו) 'למען תדע כי אין כידו"ד אלהינו' המורה על מציאותו יתברך, וכן כתוב (שם שם, יח) 'למען תדע כי אני ידו"ד בקרב הארץ' המורה על השגחתו יתברך. ובשלישית המורה על יכולתו 'בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ' (שם ט, יד), אמר לשון 'בעבור' המורה על ההעברה דרך משה. על כן כתיב (דברים לד, יא) 'לכל האתת והמופתים אשר [שלחו ה'] לעשות בארץ מצרים וגו'', ובאמת הוא יתברך עשאו בעצמו ובכבודו. וזהו מעלת משה רבינו ע"ה. ומעלת ישראל היו מוכן להיותן לעם ה', כלומר, צבא שלו, ולהיות השכינה בתחתונים.

והטעם, כי התחתונים בתורתם ובמעשיהם הטובים כביכול מתקנים השם, כי העבודה צורך גבוה. וכמו שכתב הזהר (ח"ג דף קי"ג ע"א) 'ועשיתם אתם' (ויקרא כו, ג) כתיב 'ועשיתם אתם', אלא מאן דעביד פקודי (ד)אורייתא ואזיל באורחוי כביכול, עביד ליה לעילא, אמר הקדוש ברוך הוא, כאילו עשאני. כגוונא דא 'ויעש דוד שם' (שמואל ב ח, יג). והוא היפך הרשע שנקב את השם (עכ"ד הזהר). וכן אמרו רבותינו ז"ל (איכה רבה פ"א סל"ג) כשישראל עושין רצונו מוסיפין כח בגבורה שלמעלה כו'...

ועתה נבא לביאור הפסוק. קודם הפסוק כתיב (שמואל ב ז, כב) 'אין כמוך ואין [אלהים] זולתך', רצה לומר 'אין כמוך' בשיווי, אף כשאתה רוצה להמציא איזה מציאות שיהיה גדול למאוד, זהו מהנמנע להמציא שיהיה כמוך, כי מאחר שאתה ממציאו נמצא הוא עלול. אחר כך אמר 'ואין [אלהים] זולתך', ואלו הנמצאות שהמציא אותם יתברך ונתן להם כח וגבורה וממשלה להיות מושלים בקרב תבל, אין ממשלתם זולתך, כי ברצונך אתה נותן להם וברצונך אתה נוטל, ואם רגע אחד כמימריה לא ישפיע בהם השם יתברך הכח של הממשלה ההיא, אז הם כלא היו. אמר (שם שם, כג) 'ומי כעמך כישראל גוי אחד'. הנה לאחר שקלקל אדם ודור אנוש וכן הרבה, עלתה השכינה למרום והמלאכים היו אז עם ה' וצבאו, ועליהם אמר 'ומי כעמך', כי הם היו עם ה'. ולאחר זיכוך ישראל רצה הקדוש ברוך הוא להשרות שכינה בתחתונים ובחר לישראל לו לעם, אמר 'כישראל' כלומר, ומי כישראל. זהו 'ומי כעמך' ומי 'כישראל' שהם 'גוי אחד' המיוחד שבארץ. 'אשר הלכו' אמר לשון רבים, ובדברי הימים אמר לשון יחיד, והכל אחד, כי ידו"ד בעצמו ובכבודו עשה הנפלאות, רק דרך ההעברה דרך משה, כתיב 'לכל האתת [והמופתים] אשר [שלחו ה'] לעשות' וגו' (דברים לד, יא). נמצאו מצד עצם הנסים הוא יתברך עושה נפלאות לבדו, וכן להיות הדרך למעבר הוא משה לבדו. על כן יצדק כשכתוב לשון יחיד 'הלך' לפדות, הן על השם יתברך הן על משה רבינו ע"ה, ויצדק גם כן לשון 'הלכו'. ויהיה איך שיהיה, תיבת 'אלהים' המוזכר בפסוק רומז למשה רבינו ע"ה שנתנו השם יתברך לאלהים. אמר [לפדות] לו לעם' כמו שפירשתי שהם יהיו צבאות השם. אמר 'ולשום לו שם' הוא כמו שכתבתי 'ויעש דוד שם', וכמו שנאמר 'ועשיתם אתם'. 'ולעשות לכם הגדולה ו(ה)נראות' קאי על הקדוש ברוך הוא ועל ישראל. ועל הקדוש ברוך הוא כבר רמזו 'ועשיתם אתם' כאלו עשאני.

ויעו"ש עוד באריכות הדברים.

העולה מן הדברים ששם 'אלהים' היינו הכוחות שהקב"ה מעביר דרכם בבריאה את שלטונו ורצונו יתברך, ושם הוי"ה הוא השולט על 'אלקים', ושם 'אלקים' ביציאת מצרים עולה על משה רבינו.

ולפי"ז מתבאר היטב הפסוק הראשון בשמואל, דכתיב ביה "אִי לָנוּ מִי יִצִּילֵנוּ מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאֲדִירִים הָאֵלֶּה אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים הַמְּפִים אֶת־מִצְרַיִם בְּכָל־מָפָּה בַּמִּדְבָּר", והיינו ממש כדברי רבי יוסף קמחי "ויאמר שהוא האלוה המכה מצרים בכל מכה במצותו ובדברו, כ"ש שיעשה עתה שהוא בעצמו בא כאן".

יסודות ליל הסדר

מבוא / קרושת הלילה

לילה כיום יאיר

כתב האוה"ח הק' פר' בא, וז"ל, ואמר ביום ההוא הודיע במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום יקרא לא לילה והוא אומרו (תהלים קל"ט) ולילה כיום יאיר, עכ"ל.

וכיו"ב איתא בשל"ה הק' (מסכת פסחים מצה שמורה בהגה"ה, וז"ל, ועל דרך הפשט נוכל לומר, ד'אותו הלילה' הוה מאירה כיום כמו שיהיה לעתיד. 'ולילה כיום יאיר' (תהלים קלט, יב), אמר 'יאיר' לשון זכר, ולא 'תאיר', כי לילה תהיה כיום, שהוא זכר, כן היתה ליל גאולת מצרים, היתה מאירה כיום, על כן אמר לשון זכר 'אותו הלילה'.

ובשפת אמת [תרמ"ד] לקוטים מימי הפסח, וז"ל, בנוסח דמה נשתנה הלילה הזה. כי על אותו הלילה נאמר לילה כיום יאיר דנק' בתורה יום כדכתיב והגדת לבנך ביום כו' ואמרינן בשעה שמצה ומרור מונחים הרי שנק' יום. ולכן אומרים בלילה זה ההלל. אעפ"י שאין קורין הלל רק ביום כדאיתא במגילה דכ' ממזרח שמש כו' זה היום עשה כו' ע"ש. רק דלילה זה נק' יום ונשתנה מכל הלילות וע' באוה"ח מזה בפ' בא שם.

ועיקר רעיון זה מבואר ג"כ בפ' המיוחס להגר"א, ומבאר שהתשובה לבן שאינו יודע לשאול – 'בעבור זה וגו' זהו המענה לשאלת מה נשתנה, 'בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וזה דווקא בלילה... והכתוב קורא את הלילה הזה יום ההוא, לכן הלילה נתחייב במצוות כי אין לה בחינת לילה כלל'⁷⁴. ועי' בספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר ז באריכות.

ונראה שמקורם הוא מדברי הזוה"ק (פרשת בא דף לח עמוד א), וז"ל, ותנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז וחמא כל עמא דינוי דקודשא בריך הוא הדא הוא דכתיב (תהלים קלט) ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה.

ויעויין באוה"ח הק' שם שמצדד לומר חידוש נפלא 'ואולי כי סמך ביום ההוא עם והגדת כי גם נס זה [ד'לילה כיום יאיר] בכלל מצות ההגדה', ועי' תשובות והנהגות ח"ה סי' קמח⁷⁵.

⁷⁴ וכן מובא בספר אורות הגר"א.

והנה מבואר בדברי הראשונים בפ' ההקדמה לדרש פרשת ביכורים בתורה 'ברוך המקום ברוך הוא וכו', דהואיל שאנו צריכין לדרוש הפסוקים הנאמרים בתשובתן על כן אנו צריכין לברך ברכת התורה על זאת הדרשה וכמו שאמרו בגמ' (ברכות יא ב) זמנין סגי אין הוה קאימנא קמיה לתנויי לן פירקין בספרא דבי רב והוה קדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פירקין. ע"כ קודם אלו הדרשות אנו מברכין המקום שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא מעצמו וזולת ברכותינו, (איסור והיתר לרש"י סי' לג; מחז"ק; פ"י הרשב"ץ; שבלי הלקט סי' ריח ועוד).

ולכאורה צ"ב, מהיכי תיתי שיתחייבו עתה בברכת התורה מחדש, אחר שבכל יום ויום מימות השנה אמרינן שהלילה הולך אחר היום לענין זה, וכל עוד שאינו ישן באמצע שנת קבע, ברכת התורה מהבוקר כוללת את לימודו בלילה. ואולם יתכן לומר בדרך דרש, דמאחר ולילה זה כיום יאיר, הריהו נחשב כיום חדש המחייב ברכת התורה.

⁷⁵ ויסוד זה ד'לילה כיום יאיר' נקטו הפוסקים גם ליישב היאך מלו ישראל באותו הלילה כמבואר בדברי חז"ל, והרי אין מלין בלילה, עי' בשו"ת יד אליהו לר"א רגולר סי' נא ובשו"ת תורת חסד או"ח סי' כה.

הארה לדורות

כבר ידוע מרבותינו נ"ע על כללות המועדים והימים טובים, כי אין כאן 'ימי זכרון' בעלמא, אלא כל האורות מושפעים בזמן זה בכל שנה ושנה מחדש, ועל אחת כמה וכמה בליל הפסח, שבו נצטווה כל איש ישראל לראות ולהראות את עצמו כאילו הוא יצא [לגירסת הרמב"ם - עתה] ממצרים, בודאי שחובה זו מעוגנת בכך שהזמן מסוגל לזה.

וראה נא דברי אא"ז זי"ע בפנים יפות פרשת בא, וז"ל, לפי פשוטו עיקר הנסים היה בשביל הסיפור לדורי דורות, כמו שיבואר בסוף הפ' בפסוק [יג, ח] בעבור זה עשה ה' לי וגו' שכל הנסים היו בשביל הסיפור, והיינו שאמרו [פסחים קטז ב] שבכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו יצא ממצרים, ויש לפרש מה שאמר [נחמיה ט, י] ותתן אותות וגו' ותעש לך שם כהיום הזה, דהיינו שעשית לך שם לעולמים כאילו היום הוא היום הזה שהוצאתנו ממצרים, וזהו שאמר [לקמן יג, ג] זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ולא אמר זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, אלא שבכל שנה ושנה הוא היום הזה ממש שיצאנו ממצרים, והענין הוא שבכל שנה ושנה מתעורר האור ההוא שהיה ביציאת מצרים, כמ"ש בפ' [ישעיהו לג, ו] והיה אמונת עתיך דקאי על המועדים, חוסן ישועות היינו שבכל שנה בימי הפסח הוא חסן הישועות שהיו בעת ההוא, חכמת ודעת הוא מתן תורה שהוא בחג השבועות שבכל שנה מתעורר האור ההוא שהיה בעת ההיא במ"ת שהופיע חכמה ודעת, אם יעשה הכנה לזה כמו שהיה בשעת מתן תורה, יראת ה' היא אוצרו הוא בימים הנוראים שבכל שנה בתשרי מתעורר האור שהיה ביה"כ ברדת משה מן ההר, וזהו שאמר כאן וידעתם כי אני ה'.

ועוד שמעתי לדקדק בזה בנוסח הברכה, 'המוציא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', ויתבאר לפי דברי הגמ' במגילה (יד, א), רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן. ומבואר דלא אמרינן דאכתי עבדי פרעה אנן, ואף שעדיין נתונים נתונים אנו תחת קושי הגלות ושיעבוד מלכויות.

וכתב בספר בני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ד טיול בפרדס דרוש ג), וז"ל, והנה גלות מצרים היה גלות ראשון קודם לד' גליות, הוא היה גלות קדמי ושרשי לכל הגליות, זה לעומת זה נגד קוצו של יו"ד (בחינת כתר) [ע"ח שער י"ד פ"י] בסוד הכתוב ויקוצ'ו מפני בני ישראל [שמות א יב], והנה היה בזה שורש כל הד' גליות, וזהו שאמר הכתוב ויהי בימים הרבים ההם [שם ב כג], רבי"ם ר"ת ר'ומי ב'בל י'ון מ'די (כדאיתא במגלה עמוקות [פ' תולדות]) רשות הרבים ד' קליפות, והנה הך הכפתור וירעשו הסיפים [עמוס ט א], היינו כאשר עזר הש"י אותנו מן הגלות הכולל השרשי ממילא יש מבוא והבטחה גדולה לעזרינו מן הפרטים, על כן הושם זכרון יציאת מצרים לזכרון לדורי דורות, והנה תתבונן מה שאומרים בנוסח ברכות קריאת שמע שהוציאנו הש"י ממצרים לחירות עולם, והנה בעוה"ר אכתי עבדי פרעה אנן מפוזרים בארצות אויבינו בשעבודים וצרות לאין חקר והאיך יקרא לזה חירות עולם, אבל הוא חירות עולם שלא יהיה עוד גלות שורשי כזה שיהיה כלול מכל הד' קליפות, ממילא הבטחה גדולה היא לנו ולבנינו בגלות הזה הארוך, מי שגאל אותנו מן הגלות השורשי בודאי יגאלנו מן הפרטיים.

שורש כל הגאולות

בפי' נטפי מים להגאון מהרי"ם פדווא, וז"ל, ונ"ל דרמז בזה התנא למה שביארנו בשם הגאון מהר"ל מפראג ז"ל כאשר חזינן שהקב"ה עשה ופעל נוראות במצרים הוא בודאי דבר תמידי לעולם, וכמו שהשי"ת נצחי כן פעולותיו ונוראותיו נצחיים, ומגאולת מצרים יהיה מקור לכל הגאולות אשר אנחנו מחכים לזה, וזהו הפי' הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו, היינו כשהשי"ת עושה חסד אז חסדו לעולם ועד. וזהו דמרמז לנו התנא להביא לימות המשיח, דהיינו גאולת מצרים יהיה מקור נפתח להביא ימי המשיח, ולהכי נקט בלשון להביא לרמז גם לזה. עכ"ל.

ובירמיהו (לב, כ): אֲשֶׁר־שָׁמַתְּ אֶת־הַיּוֹם וּמִפְתִּימִים בְּאֶרֶץ־מִצְרַיִם עַד־הַיּוֹם הַזֶּה וּבִישְׂרָאֵל וּבְאֶדְמָם וּמַעֲשֵׂה־לֵךְ שָׁם בְּיוֹם הַזֶּה.

וביאר בספר שיר מעון (להגר"ש סופר זצ"ל; פרשת בשלח טו, ב): ותמוה מאוד מש"כ אשר שמת אותות ומופתים בארץ מצרים "עד היום הזה", וכי נעשה ניסי יציאת מצרים עד היום הזה, הלא אז נעשה, ועברה וחלפה, מה "עד היום הזה". ויל"פ הלא ידוע כי גם אחר יציאת מצרים נעשו נסים גדולים לכלל ישראל כמבואר בתנ"ך ואיננו עושים שום זכר לניסים אלו. ויל"ה הטעם כי ביצ"מ נתגלה מקור כל הנסים וכיון שנפתחו מעייני הישועה והנסים נקל מאוד אח"כ להעשות נסים כמו מעיין מים כיון שנתגלה ונפתח מקורה נקל לכל לשאוב ממעיני הישועה כמו שפירשתי הקרא (שמות ג, כ) בכל נפלאותי אשר אעשה, היינו אשר אעשה לעתיד, "בקרבו" המה בקרב ניסי מצרים, אם כן פועלים עוד ההתגלות ניסי מצרים בכל דור ודור לעולמי עולמים, ולכן אמר ירמיהו "עד היום הזה".

ונראה דמהאי טעמא אנו מוצאים בנבואות על הגאולה לעתיד לבוא שיהיו בדמיון גדול למה שהיה ביציאת מצרים, ובישעיהו (יא, טו-טז) מפורש שתהיה גם "קריעת ים סוף" לעתיד לבוא ככתוב "וְהַחֲרִים ד' אֶת־לְשׁוֹן־יָם־מִצְרַיִם וְהַנִּיף יָדוֹ עַל־הַנְּהָר בְּעֵינֵי רוּחוֹ וְהִכָּהוּ לְשַׁבְעָה נְחָלִים וְהַדְרִיךְ בְּנָעָלִים: וְהִיתָה מִסְלָה לְשֹׁאֵר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשְׁאָר מֵאֲשׁוֹר כְּאֲשֶׁר הִיתָה לְיִשְׂרָאֵל בְּיוֹם עֲלִיתוֹ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם.

"שיר חדש והגה מדרשים"

ומצאתי פנינה נפלאה בשם הגאון רבי שניאור קוטלר זצ"ל (קובץ קול התורה, סא, ניסן תשס"ו, עמ' לד), דהנה אומרים בפיוט מוסף לפרשת החודש "שיר חדש והגה מדרשים תרננה שפתי בשורי ארבעה חרשים", והנה הענין של שיר חדש בעת הגאולה – בראיית ארבעה חרשים, כמו דכתיב בזכריה (ב, ג): וִירָאֲנִי ד' אֶרְבָּעָה חֲרָשִׁים. ואיתא בסוכה (נב, ב): מאן נינהו ארבעה חרשים, אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, ואליהו, וכהן צדק⁷⁶.

אולם צ"ב מה הביאור "הגה מדרשים". וביאר דהנה בדין מצות סיפור יציאת מצרים כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ד): וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח... 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.

הרי שחלק ממצות הסיפור היינו לדרוש הפרשה בתורה, והנה בעוד שכלפי סיפור הנסים והנפלאות של יציאת מצרים, הרי איתא בברכות (יב, ב): תניא, אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאם 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. אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו. כיוצא בו אתה אומר לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך.

ומבואר דלכו"ע לא ינקטו לעיקר את סיפור ניסי ונפלאות יציאת מצרים, ובודאי ביחס לחלק ההודאה והשבח, יהיה עיקר הנסים והנפלאות של קיבוץ גליות, אבל זה רק בנוגע למצות

⁷⁶ וענין שיר חדש יש לומר כמו דאיתא במדרש ש"ש רבה (א, ג): שירה חדשה אין כתיב אלא שיר חדש, רבי ברכיה וריב"ל למה נמשלו ישראל כנקבה, מה נקבה זו טוענת ופורקת טוענת ופורקת וחוזרת ופורקת ושוב אינה טוענת, כך ישראל משתעבדין ונגאלין משתעבדין ונגאלין וחוזרין ונגאלין ושוב אין משתעבדין לעולם, בעוה"ז על ידי שצרתן צרת נקבה יולדת הן אומרים שירה לפניו בלשון נקבה, אבל לעוה"ב על ידי שצרתן אין צרת יולדת הן אומרים שירה בלשון זכר הה"ד (ישעיה כו) ביום ההוא יושר השיר הזה.

הסיפור, אבל 'דרש הפרשה' היינו אותה הפרשה של יציאת מצרים בתורה, שהכלל רמוז ונכלל שם, שכל הנסים והנפלאות יהיו מעין הנסים והנפלאות של יציאת מצרים "וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", וזהו 'הגה מדרשים', לבאר היאך השיר חדש של הגאולה העתידה בב"א כולו מרמוז וצפון בין פסוקי התורה המדברים מענין יציאת מצרים.

ולפי האמור נראה ליישב עוד, דהנה יש לדון לדעת בן זומא שאין מזכירין יציאת מצרים בימות המשיח, אם כל זה היינו דווקא במצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל ימות השנה, או גם במצות סיפור יציאת מצרים המיוחדת לליל הפסח.

והגר"ח מ'שטינברג שליט"א⁷⁷ יצא לחדש דכו"ע מודו דמצות סיפור נהגת לימות המשיח, ולכן אף שהרמב"ם לא מנה מצות זכירת יציאת מצרים לפי שאינה נהגת לימות המשיח, [לפי שיטת הרמב"ם שפסק כבן זומא שמצות זכירת יציאת מצרים נהגת בלילות, כן מובא לבאר בשם רבינו הגר"ח], מ"מ מנה מצות סיפור יציאת מצרים (מ"ע קנז), וע"כ דאף בימות המשיח תנהג מצות הסיפור.

וצ"ב בטעמא דמילתא לחלק בזה, דזיל בתר טעמא.

אולם לפי הנתבאר י"ל, דבאמת החלק של סיפור הנסים והנפלאות שאירעו בעת יציאת מצרים זה אינו נהג בימות המשיח, אלא דמ"מ ישנה המצוה של "מאריך בדרש פרשה זו", ודוק.

יציאת מצרים ומלחמת היצר

והנה מצינו בב' דוכתי את הלשון 'הַמַּעֲלָה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם', בפרשת שופטים (דברים כ, א), כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל-אִיבֶיךָ וְרֵאִיתָ סּוּס וְרֶכֶב עִם רַב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי ד' אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלָה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, ובתהילים (פא, י-יא), לֹא-יִהְיֶה בָּךְ אֵל זָר וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נָכָר: אֲנִכִּי ד' אֱלֹהֶיךָ הַמַּעֲלָה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הִרְחֵב-פִּיךָ וְאִמְלָאָהּ.

והנה כבר ידוע מן המפרשים על אתר לפרש ולדרוש ענין פרשת המלחמה בפר' שופטים ובפר' כי תצא על מלחמת היצר וחילולותיו, (יעויין באלשיך, חומת אנך להרחיד"א בשם חז"ל, נועם אלימלך, מאור ושמש, תפארת שלמה ועוד), וכן ענין הפס' בתהילים מיירי מענין מלחמת היצר, כמו שדרשו חז"ל בשבת (קה, ב), אמר רבי אבין מאי קראה לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע.

ומבואר כאן מלשון הפס' דהידיעה וההכרה דהקב"ה העלנו מארץ מצרים היא הנותנת לנו כח ואומץ במלחמת היצר בכל הדורות, כי אותה יציאה מארץ מצרים היתה יציאה מתחת ממשלת הטומאה, [יעויין מהרש"א ח"א פסחים קטז, ב], ודוק. [ועי' צרור המור פר' שופטים שם].

ושוב ראיתי קצת בנוסח אחר בדברי האוה"ח הק' בפר' שופטים שם, וז"ל, כי תצא למלחמה וגו'. אולי שרמז הכתוב מלחמת האדם עם יצרו, ובא להסיר מלבבו מורך, ואמר כי תצא למלחמה הידועה שאין גדולה ממנה... וגמר אומר המעלך מארץ מצרים כי זה מופת חותך כי ה' מפרק הקליפה מן הקדושה ומבררה, והוא סוד העלאת ישראל ממצרים כידוע ליודעי חן, וזה לך האות כדי שתתחזק במלחמה, וכן הוא אומר צופה רשע לצדיק וגו' ה' לא יעזבונו בידו, ואמרו ז"ל שהכתוב מדבר על יצר הרע שהוא מתגבר על האדם וה' עוזרו ומצילו מידו.

כלה קרואה בנעימה

⁷⁷ קובץ מוריה, גליון שעא – שעב, ניסן תשע"ב, עמ' רנו.

התוס' ריש פרק ערבי פסחים (צט, ב ד"ה לא יאכל) מיייתי דברי הירושלמי: כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, והרבה ראשונים פירשו דברי הירושלמי שהמצה יש לפניה ז' ברכות כמו הכלה ו'צריכה ז' ברכות קודם היתר אכילה, ודנו הרבה בחשבון הברכות.

(יעוי' ראבי"ה סי' תקכה, אור זרוע ח"ב סי' רנו בשם מה"ר מאיר מפרובינש, שבלי הלקט סדר פסח סי' רח, אבודרהם בפירושו להגדה של פסח ד"ה הא לחמא עניא, הגהות רבינו פרץ על הסמ"ק סי' ריט אות ה, מאמר חמץ לרשב"ץ, ארחות חיים, דרשות ר"י אבן שועיב לשבת הגדול, מהרי"ל מנהגי הגדה אות ג, שו"ת מהר"י וויל סי' קצג, ובמנהגי רבינו שמעון זק מנירנברג המובאים במוריה גליון קמא (שנה כו ד - ו). וכ"כ גם בספר המנהגים (טירנא) בהגהות מנהגי ליל הסדר אות פג, צרור המור פרשת ויצא. וראה בחק יעקב סי' תעא שהאריך הרבה בכמה מיני חשבונות ובגליוני הש"ס פסחים צט.

ובמחזיק ברכה להחיד"א שם הביא שכבר מפורש הדבר ברעיא מהימנא פר' פינחס).

וחידוש גדול מצינו במעשה רב (סי' קצא) בשם הגר"א שחישב את מנין הז' ברכות בניגוד לכל הקדמונים, שהם חישבו כל אחד בדרכו עד אכילת המצה [יעויין להלן בהרחבה], ואילו הגר"א חישב בלא ברכות המצה ונט"י שלפניה, אלא ש'מגלים פני הכלה לאחר שבע ברכות הנ"ל, יעו"ש, ולא נתבאר גדר הדבר, מקורו וסודו.

ובמאמר חמץ לרשב"ץ כתב, וכתב הרמב"ם ז"ל (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) שצריך טבול בחרוסת. ונראה שהזקיקו לומר כן מה שאמרו בגמ' (פסחים קטו ב) נטל ידיו בטבול ראשון נוטל ידיו בטבול שני. ולא דווקא. שעל הפת הוא צריך נטילה אפי' לא טבל. ואגב דאמרינן טבול ראשון אמרינן טבול שני. שעל הטבול השני ג"כ שהוא במרור צריך נטילה. ועוד דמצה דאורייתא וחרוסת דרבנן ואתי טעם חרוסת דרבנן ומבטל טעם מצה דאורייתא. ועוד מצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט. ואיך יתערבו החירות והגלות⁷⁸. ובירושלמי לא הזכירו טבול בחרוסת אלא טמיש לה במילחא. זה נזכר בירושלמי משום שאין לברך המוציא עד שיהיה לפתן בפני כל אחד ואחד. ואנו אומרים שכיון שאין אוכלין אלא לתאבון כארוסה אינה צריכה לפתן. וכמו שאמרו (ברכות מ א) לית דין צריך בשש.

ועכ"פ חזינן שגב הלילה הזה, בחינת נישואין, כלה קרואה בנעימה.

ובאמת יל"ע טובא, הרי ודאי בפסח לא היה אלא בחינת אירוסין וקנין של ישראל להקב"ה שבחר בנו לעם קרובו, ורק בחג השבועות היה בחינת נישואין, והיאך מיי כאן משבע ברכות וברכות נישואין.

וראיתי בספר אילנא דחיי (מהרה"ג רי"י ויינר שליט"א) דמיייתי בשם רבינו הדרכי שמואל זצוק"ל שדרש בשמחת אירוסין דהנה איתא בכתובות (סב, ב) "רבי איעסק ליה לבריה בי רבי חייא... אזיל איעסק ליה לבריה בי ר' יוסי בן זימרא, פסקו ליה תרתי סרי שנין למיזל בבי רב. אחלפוא קמיה, אמר להו: ניהוו שית שנין. אחלפוא קמיה, אמר להו איכניס והדר איזיל. הוה קא מכסיף מאבוא א"ל בני, דעת קונך יש בך [שאמר להרחיק זמן חופתו וחזר וקרבה מרוב חיבת כלתו. רש"י], מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו, ולבסוף כתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

ואמר רבינו זצוק"ל שגם במצרים היה כן, שעוד לפני מתן תורה כבר היה בחינה של הקדמת הנישואין בכך שניתנה לנו במצרים המצוה ד'החודש הזה לכם', וכבר נמסר בידם הכח של קידוש החודש, ואתם אפילו מוטעין⁷⁹.

⁷⁸ יעויין להלן מה שנתבאר בדחיית טענה זו, לגבי יין אדום וכרפס.

⁷⁹ באמת רבינו זצוק"ל הוה מספקא ליה בזה אי כח זה נמסר קודם מתן תורה, ואכ"מ.

ולפי"ז ניתן לקבל טעם מחודש בדברי הראשונים הנ"ל.

וחשבתי בס"ד, אולי זהו הביאור בהא דאיתא בתרגום יוב"ע בפר' יתרו עה"פ: ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי - וטענית יתכון על עננין הי כעל גדפי נשרין מן פלוסין ואובילות יתכון לאתר בית מקדשא למיעבד תמן פסחא⁸⁰.

ומעתה נתקיים בעם ישראל בחג הפסח "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" טרם כניסתם לארץ, ע"י נשיאתם על כנפי נשרים למקום המקדש.

ויש בזה עומק נוסף לפי מה שהרחבנו במאמרי ימי הספירה שהיה כאן אור מיוחד באתערותא דלעילא שלא לפי מדרגתם, ואור זה נלקח מהם. יעו"ש.

אתכא דרחמנא סמכינן

בתוס' (ברכות מב, א ד"ה אתכא), וז"ל: מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונברין אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור דכל מצות לשם מצוה עשויות, וכן מבואר בעוד ראשונים, בטור סי' תעז בשם רבינו פרץ ובאבודרהם בסדר ההגדה ועוד, וכן נפסק להלכה בשו"ע שם.

הרי לנו גדר שולחן הסדר שאנו מסבים על 'תכא דרחמנא'. ועוד ציינו בזה לדברי התוספות בשילהי פסחים (קכ, א ד"ה מפטירין), וז"ל, י"ל דהתם ה"ט שלא יצא משלחן רבו רעב אבל במצה לא שייך האי טעמא דלאו משלחן רבו הויא כולי האי. ודייק בשו"ת מעיל צדקה סי' ו דמשמע מדברי התוס' דיש בו קצת שולחן גבוה, ויעו"ש מה שביאר בזה.

כיו"ב שמעתי מהג"ר יהודה אריה דינר שליט"א לבאר הטעם שאנו אומרים 'הא לחמא עניא' בלשון ארמי, [וכבר כתבו הראשונים כמה טעמים בזה⁸¹], בהקדם דברי הגמ' בשבת (יב, ב): והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי. ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, שאני חולה, דשכינה עמו. דאמר רב ענן אמר רב, מנין ששכינה סועד את החולה, שנאמר ה' יסעדנו על ערש דוי. ואף בשולחן הסדר שאנו מסבים אתכא דרחמנא הרי 'שכינה עמנו' ולכן אומרים בלשון ארמי. ושוב ראיתי שמוכא כן כבר בשם דרשות חת"ס, והאדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל.

ושמעתי מדודי הגאון רבי שמואל אריאלי שליט"א, דהנה איתא באליה רבה (סימן תקפב, יב), וז"ל, ובכן תן וכו'. על שם ובכן אבוא אל המלך [אסתר ד, טז] (אבודרהם עמוד רסב). ובמנהגים [טירנא ר"ה עמוד צא] כתב ובכ"ן בגימטריא אנ"י וה"ו [ובגימטריא] אנא ה'. בכ"ן בגימטריא ע"ב כנגד שם של ע"ב ע"כ.

ואמנם גם בליל הסדר אנו אומרים 'ובכן ויהי בחצי הלילה', וכן 'ובכן ואמרתם זבח פסח', ולהמבואר היינו באותה בחינה של 'ובכן אבוא אל המלך'.

וכן הביא מה שמבארים ע"פ דברי המהר"ל על מנהג לבישת הקיטל בליל הסדר שהוא משום שזהו כעבודה בבגדי לבן בקדש הקדשים 'לפני ולפנים', וז"ל מהר"ל בספר גבורות ה' פרק נא: ומפני שבליילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה למעלה מן עולם המורכב צוה שיהיה

⁸⁰ והארכנו בענין זה להלן בס"ד.

⁸¹ עי' בספר המנהיג "וזה שנהגו ללעז שני המקראות הראשונים משום הכר ולפרסם הנס, נכמו שנהגו כל ישראל לתרגם הפרשה וההפטרות לפסח ולעצרת כדי לפרסם הנס וכן בחנוכה רני ושמחין".

ויעו' לשון התוס' במגילה כד, א ד"ה ואם היו: והא שאנו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת טפי משאר י"ט לפי שהן מדברות בנס היום כדי לפרסם הנס וכן במתן תורה כדי לפרסם הנס.

אכילתן מצה שהיא פשוטה. דמיון זה כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים, וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה שהרי היה נכנס לפני ולפנים יש לו לסלק ממדריגות עולם הזה שמדריגתו אינו פשוט, ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים ולכך צוה בליל זה לאכול מצה שהוא לחם עוני פשוט מכל כי בליל זה נגאלו במדריגה עליונה וכל מדריגה העליונה יש בה פשיטות.

מהרא"ל צינץ בהגש"פ ברכת השיר מבאר ענין הריבוי בסיפור יציאת מצרים בלילה זה, אף דאמרין בברכות לג, א בכיוצא בזה 'אטו סיימתיהו לשבחא דמרך', אלא שזה שייך רק בכל השנה שהקב"ה כביכול אינו בפניו, ואזי 'שלא בפניו' אומרים כל שבחו, וכאשר מרבה בשבחים, ואינו משיג אפס קצהו של הבו"ת אשר לו דומיה תהילה, אזי יש בזה זלזול ח"ו, אבל בליל הסדר שזה בבחינת 'בפניו' אזי כל מה שאפשר לומר זה מקצת שבחו, ולכן יכול להרבות בשבחים, ואף זה בכלל מקצת שבחו הוא.

ובספר 'תפארת שלמה' (שבת הגדול), וז"ל, בכל חצות לילה ד' ית' נכנס לגן עדן להשתעשע עם הצדיקים כמ"ש בזה"ק בפס' והמלך שב מגינת הבית, אך בלילה זה אינו נכנס לגן עדן, רק בתוך בני ישראל העושים רצונו במצוות הנהוגים בלילה זה, באכילת מצה וסיפור יציאת מצרים, וזהו שנאמר ובמורא גדול זה גילוי שכינה.

'דלוגו עלי אהבה'

במאמרנו על ימי הספירה הרחבנו מדברי הספרים הק' על גודל ההארה וההשפעה הגדולה מאתערוותא דלעילא בלילה קדוש זה, שלא לפי המדרגה של האדם, ושתפקיד האדם בימי הספירה לקנות בעמל ויגיעה את ההארות האלו שמתמעטים לאחר מכן. ונראה שזהו השורש והיסוד לזה שמצינו בלילה זה הנהגות מיוחדות שנוהגים שלא לפי הדרגה הרגילה של האדם בכל ימות השנה.

כמו 'ורחץ' שנוטלים אנו את הידים לכרפס, בכל השנה סומכים אנו על דעת התוס' בפסחים (קטו, ב ד"ה כל) שאין צורך ליטול ידים לדבר שטיבולו במשקה, [ועי' ט"ז סי' תעג ס"ק ו שכתב 'מכאן יש תוכחת מגולה לאותן שאין נזהרין בכל השנה ליטול קודם שיאכל דבר שטיבולו במשקה דמה נשתנה הלילה הזה מכל הימים שבשנה... אלא ודאי שאין כאן אלא חסרון זהירות, ואין מדקדקים להשוות מידותיהם'], וכאן אנו נוהגים הידור ליטול ידים⁸².

כיוצא בזה ראיתי מובא שמנהג מרן הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל היה לומר בליל הסדר את אמירות 'הנני מוכן ומזומן' שלפני קיום מצוה, ואף שלא נהג לומר כן בכל ימות השנה, כי בליל פסח עומדים במדרגה גבוהה.

וכן מסופר על מרן הגרי"ש אלישיב זי"ע ששאלוהו על המנהג לומר שיר השירים בכל ליל שבת, ולא נחה דעתו מזה כ"כ, באמרו שאין אנו מבינים את הענינים הנשגבים האמורים שם,

⁸² ויש להעיר, דהנה בביאור הלכה סי' תעה סעיף א ד"ה יטול ידיו כתב: וכתוב בשיבולי הלקט כיון שתלוי הטעם בהיסח הדעת אם ברור לו ששימר ידיו היטב ולא נגע בכתבי הקודש או בשאר דברים המטמאין הידים א"צ לחזור וליטול ידיו שהרי ידיו טהורות מנטילה הראשונה ואם נטל אין לו לברך שמא יהיה ברכה לבטלה.

וצ"ב דבביאור הלכה סי' קסד סעיף ב ד"ה יחזור ויטול כתב: כתב הח"א הנוגע באמצע סעודתו בס"ת... או במגילה מן המגילות הנכתבים על הקלף כדין צריך ליטול ידיו שהרי כל אלו מטמאין את הידים אך כיון שלא מצאתי דין זה בפוסקים יטול ידיו ולא יברך עכ"ל. ולענ"ד אין דבריו מוכרחין כלל... ומ"מ נראה דהיינו רק לענין תרומה... ולכן לא אישתמיט בשום פוסק לכתוב זאת. אח"כ מצאתי באשכול בהלכות ס"ת סימן י"ב תשובה אחת לרב האי גאון דמוכח מינה להדיא כמו שכתבנו וכן מצאתי שהעיר בזה הנחל אשכול שם בסק"ז שמדברי תשובה זו מוכח דלא כח"א. ומ"מ אפשר דלכתחלה נכון ליהדר בזה שלא ליגע באמצע סעודה.

והנה בדבריו כאן לא הזכיר מאומה מדברי שבלי הלקט, ועי' מה שהאריך בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' ז אות ב, ומה שלקט בזה בפסקי תשובות סי' קסד אות ו.

ולפי האמור שמא י"ל דרק בליל הסדר יש להחמיר בזה.

ושאלוהו שהרי נוהגים לאמרו בליל הסדר אחר 'נרצה', ואמר שליל הסדר שאני שמגיעים לדרגות אחרות.

'וכל אשר יעשה יצליח'

כתב הנצי"ב ב"פתיחה לסדר הגדה", וז"ל, ומזה הטעם התקינו חז"ל להפסיק באמצע ההלל, אע"ג שבכל זמן שגומרים הלל אסור להפסיקו, היינו כדי ללמדנו דגם עיקר אכילה הוא מצוה, ועלינו להודות לד' ע"ז ג"כ, וע"ז מתפרש פרשה הראשונה בתהילים, וכל אשר יעשה יצליח, היינו אפילו אכילה ושתייה מקבל שכר, שאוכל לשם מצוה, וע"ז סיים לא כן הרשעים כי אם כמץ וגו' שאינו אוכל לשם מצוה, וזהו כי יודע ד' דרך צדיקים וגו'⁸³.

ובשל"ה הק' (מצה שמורה אות ריז): **יחשוב שהסעודה היא כמו סעודה רוחנית כעין מטעמי יצחק, ודוגמא ורמז לסעודת לויתן.** על כן ישב הוא ובניו ביתו כאוכל בפני המלך, וישבו בקדושה ובטהרה, ולא ישמע קולם בשום שיחה בטלה בעולם, בלתי לה' לבדו בסיפור יציאת מצרים לא זולת.

ענין מיוחד של טבילה וטהרה

איתא בברכות (כב, ב): רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן. ולית הלכתא כוותיה.

וכתב מהר"ם אריק בהגהות טל תורה שם: צ"ע דא"כ בכל שבת ויו"ט הי' לו לטבול שג"כ מוציא את ב"ב בקידוש. והיה נראה בזה דבר חדש דלכאורה בכל ערב יו"ט צריך לטבול דחייב אדם לטהר א"ע ברגל כדא"י בר"ה דף ט"ז. אמנם בק"נ על הרא"ש סוף יומא כתב דלאחר שבטל אפר פרה א"צ לטהר ברגל כיון דכולם טמאי מתים ולא יועיל לו הטהרה במקוה דעדיין נשאר בטומאתו עיין שם דמשו"ה השמיטו הפוסקים דין זה כיון דאין לנו אפר פרה. ויש להסביר דבריו דהא דחייב לטהר א"ע ברגל היא זכר למקדש שהי' אז חיוב גמור כדי שיביא קרבנותיו ברגל וראית פנים בעזרה וטמא מת שהי' צריך הזאה ולא הזו עליו גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים לא הי' חייב לטהר א"ע לפני הרגל במקוה כיון דלא יועיל טבילתו.

אמנם בזמן המקדש בער"פ אם הי' רוב הצבור טמאי מתים שעושין בטומאה ואחד מהם הי' ג"כ טמא קרי ועדיין לא הזו עליו כדין אפ"ה צריך לטבול כדי לעשות קרבן פסח עם הצבור דהא טומאת מת הותר בצבור ולא טומאת קרי דהוי טומאה היוצא מגופו וכשיטבול לקרי' יהי' רשאי לעשות ק"פ עם הצבור בטומאה והי' אז חיוב גמור דאם לא יטבול לקרי' לא יהי' רשאי לעשות ק"פ עם הצבור... ולכן גם בזה"ז בער"פ יש לעשות כן זכר למקדש וע"כ טבל ר"ח בער"פ כדי להוציא רבים י"ח פירוש עם הרבים י"ח ק"פ אם רובן טמאי מתים ובשאר עיו"ט לא טבל דלא הי' אז אפר פרה ואף דחברייא מדכן בגלילא לא בכל מקום ובכל זמן היה להם אפר פרה. [ועי' בערוך השולחן העתיד סי' קצ סעיף ג].

'והגדת לבנך'

כתב מהרי"ל בסדר ההגדה (אות ד), וז"ל, ומאד חביבה מצות הסדר דלא אשכחן דהקפידה תורה על תינוקות יותר מבלילה 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.

עריכת הסדר של הרמב"ם ובנו

⁸³ ויעו"ש בדבריו שהאריך לייסד דבלייל הסדר על האדם להרגיש שעכשיו הוא נמצא במצב של 'בזמן שביהמ"ק קיים', וכאילו כהנים בעבודתם וכו', ומביא כמה ראיות לזה, יעו"ש.

כתב בספר משנה שכיר (מועדים ליל הסדר), וז"ל, שמעתי ממורי הגה"ק בעל יד שלום מזאבנא נכד ותלמיד בעל אמרי נועם מדו'יקוב, שהרמב"ם ובנו רבינו אברהם ז"ל ישבו בליל התקדש החג על סדר כל הלילה עד שהבריק עליהם השחר, ולא הספיק לרבינו הרמב"ם כל הלילה להוציא לבנו כל רגשי לבבו שהרגיש כל אותו הלילה מקדושת הסדר ומעניני יציאת מצרים, והיה בוער כלבת אש מתחילת הלילה עד סופה, שאלו בנו איני מבין הלא אתה בספר היד סדרת להגיד בלילה הזה רק איזה מלין קצירין, ועתה אני שומע ממך דברים אשר אינם מספיקים לגומרם כל אותה הלילה, על זה ענהו, בני דע והבן, אני סדרתי מה שמחויב כל אדם להגיד, אבל איני יכול להטיל את הרגשי לבבי על אדם ההמוני, אבל כל אחד מרגיש בלילה הזה כדי תכונתו בקדושה, ודו"ק.

"אשרי אדם מפחד תמיד"

כתב בספר מהרי"ל (סדר ההגדה אות א): דרש מהר"י סג"ל כתיב אשרי אדם מפחד תמיד (משלי כח, יד), וכתיב משמועה רעה לא יירא (תהלים קיב, ז), קשיין קראי אהרדי, אלא ר"ל מפחד תמיד אל דבר מצוה לעשותה כתיקונה. כך יהא כל אדם חרד באימה לקיים מאמר חכמים שתקנו מצות הסדר ווההגדה. ולא יהא הדבר קל בעיניו אף אם כמה דברים יש בסדר שנראה בעיני האדם שאין הקפדה בהן ישיכיל בדעתו לקיים שאין שום דבר ריק בהן.

ז' ברכות קודם המצה

מצינו בדברי הראשונים⁸⁴ שנתנו טעם לדברי הירושלמי ריש פרק ערבי פסחים דהאוכל מצה בערב הפסח כבועל ארוסתו בבית חמיו, דבכלה ישנם ז' ברכות עם ברכת היין קודם הנישואין, וה"נ כאן קודם אכילת המצה מברך ז' ברכות.

אלא שבאופן מנין ז' ברכות מצינו כמה אנפי.

בחינושי מהר"ם חלאווה פסחים מט, א: שלש של קידוש ובורא פרי האדמה ולאכול מרור⁸⁵, הא חמש והמוציא ולאכול מצה הא שבע. ונטילת ידים לא חשיב דלאו מענין אכילה ממש היא.

במאמר חמץ לרשב"ץ: שלש ברכות על כוס ראשון ברכת היין וברכת היום וזמן. ושתי ברכות על כוס שני אשר גאלנו ובורא פרי הגפן. וב' ברכות על המצה עצמה המוציא ולאכול מצה.

בשו"ת מהר"י וייל סי' קצג: ונ"ל דז' ברכות הם בורא פרי הגפן א', קידוש ב'. שהחיינו לא קחשיב דאומרו אפילו בשוק, וברכה דטיבול ראשון לא קחשיב דחיובא לדרדקי. ואשר גאלנו ג', בורא פרי הגפן ד', על נטילת ידים ה', המוציא לחם ו', אכילת מצה ז'. והאשר"י דאינו מברך בורא פרי הגפן אכוס שני שמא חשיב אשר גאלנו ב' ברכות תחלה וסוף⁸⁶. ברכת הלל לא

⁸⁴ הגהות רבינו פרץ על הסמ"ק מצוה ריט; כל בו סי' מח; מהרי"ל סדר ההגדה; ספר הנייר;

⁸⁵ היינו בגוונא שאין לו ירקות אחרים לכרפס ואוכל מרור בטיבול ראשון, וראה להלן בדברי גלינוי הש"ס ובהערה.

⁸⁶ ובמאמר מרדכי הביא דבריו ותמה "ולא ירדתי לסוף דעת הגאון ז"ל דלא מצינו בשום מקום שימנו ברכה אחת שפותחת וחותמת בברוך לשתיים והרי כך הוא דרך כל ברכה שאינה סמוכה לחברתה שפותחת וחותמת בברוך חוץ מברכת הפירות וכיוצא מן הברכות הקצרות ואעפ"כ דאית בה פתיחה וחתומה אינה נחשבת אלא לאחת ותדע שהרי ברכות של ק"ש דשחרית וערבית הם שבעה שנתקנו על שם שבע ביר' הללתיך ויש מהם שפותחת וחותמת בברוך ואפ"ה לא נמנו אלא לא' וכן הוא בכל מקום.

ותו קשה דהא גם בז' ברכות של כלה איכא אחת מהם שפותחת וחותמת בברוך ולפי חשבוננו הוויין שמנה ועכ"פ ל"ד מצה לכלה דאם נחשוב פתיחה וחתומה דאשר גאלנו לב' גם פתיחה וחתומה דאשר ברא נחשב לב' ואם לא נחשב אשר ברא לב' אשר גאלנו נמי אין לחשוב לב'.

ועוד תימא דברכת הקידוש נמי פותחת וחותמת בברוך ולפי חשבון זה יתיר חד במצה.

ולא ידעתי למה נדחק הגאון ז"ל ולא מנה ברכת שהחיינו דנחי דיכול הוא לאומרה בשוק מה בכך מ"מ על החג היא באה. ועוד דדרך הכל לסדרה על הכוס וכמבואר מן הש"ס בפ' ע"פ במחלוקת האמוראים בסדר ברכו' של קידוש והילכך הו"ל להגאון ז"ל למנותה או

קחשיב אפילו לדברי רבותינו המצריכין לברך משום דיש מקומות שלא נהגו לומר הלל על השלחן⁸⁷. [מובא בפרישה ובכנסת הגדולה סי' תעא].

במטה משה עמוד העבודה דיני חלה סימן תרא: ומצאתי כתוב דאלו הן, ברכות היין, וקידוש. ושהחיינו, וברכת ירק שלפני האגדה, וברכת כוס שני גאל ישראל, וברכת המוציא, ואכילת מצה. הרי לך ז' ברכות לפני אכילת מצה ע"כ. וקשה הרי לפי חשבון הזה הם שמנה, דברכת כוס ב' וגאל ישראל תרי ברכות נינהו, ועוד ברכת על נטילת ידיים למה תגרע משאר ברכות. לכך נראה כמו דחשבינהו מהר"י ווייל וכו'⁸⁸.

בלבוש סי' תעא סעיף ב: כגון ברכות יין, קידוש, (נר) זמן, נטילת ידיים, בורא פרי האדמה דירקות, וברכת המוציא, וברכת על אכילת מצה,

וכן הוא בקרבן נתנאל על הרא"ש פסחים פ"ג סי' ד אות ז: וטעמא כי המצה יש לפניה ז' ברכות וברכת נישואין ג"כ יש לה ז' ברכות... וה"פ קידוש יש ג' ברכות של הכוס וקידוש ושהחיינו ועל כרפס שתיים על נט"י בזמניהם היה מברכים משום סרך תרומה ועל פרי האדמה. וברכת גאל ישראל ועל אכילת מצה. אבל נט"י וברכת המוציא לא חשיב דביום כשאוכל נמי מברך אלו שתי ברכות.

ובחק יעקב סי' תעא ס"ק ו הביא כמה שיטות, ובהמשך דבריו כתב ובשיבולי הלקט סימן נט [סימן רח] ובתניא [סימן מד ד"ה יום] מעייל זמן וטיבול ומפיק אשר גאלנו ונטילת ידיים, לפי שאי אפשר שלא נטל ידיו באכילתה ביום, עכ"ל. אף דקחשיב ברכת המוציא דג"כ אי אפשר שלא ברכו המוציא ביום כשאכל, נראה לי משום דאינו מברך כשאוכל מצה ביום שהוא אסור, ואסור לברך על אכילת איסור כמבואר לעיל סימן קצ"ו [סעיף א], יע"ש. ואשר גאלנו לא קחשיב, לפי שאינו מענין אכילה ושתייה, וכן הלבוש השמיט ג"כ ברכות אשר גאלנו וברכת יין של כוס שני, וצריך לומר דשם ברכת יין חדא מילתא היא. ולענ"ד אין מן הצורך לכל הדחוקים אלו, אף שיש כאן יותר משבע ברכות אפילו הכי קאמר שבע ברכות כדי לדמות ולהשוות לשבע ברכות דארוסה, דאף שכאן הם יותר מכל מקום יש בכלל שבע ברכות, כמו שיש בכלל מאתיים מנה, וק"ל.

ובספר גליוני הש"ס פסחים צט, ב כתב: לכאורה לענ"ד לולי דבריהם ז"ל אין לחשוב כלל ברכות בפ"ג דקידוש ודכוס שני שהרי גם אם אין לו כוס אוכל מצה ומקדש על הפת ואין אלו ברכות מתירות למצה, וכן ברכת בפ"ג דטיבול ראשון אין לחשוב דאי לית לי' ירקות לטיבול ראשון אין שם ברכה זאת ועכ"ז הרי שפיר אוכל מצה, ואפי' לר' חסדא לקמן קט"ו א' דבלית לי' שאר ירקי מברך אחסא בפ"ג א, ועל אכילת מרור מ"מ הא משכחת בלית לי' מרור כלל⁸⁹. וע"כ לענ"ד יש לחשוב חשבון ז' ברכות עד"ז ברכת קידוש וזמן והמוציא ועל אכילת מצה וב' דאשר גאלנו תחלה וסוף והשביעית מה שישדו ז"ל לומר בהגדה ברוך המקום

ה"ל למנות ברכה דטיבול ראשון דאעפ"י שאינה אלא משום היכרא דתינוקות מ"מ היא תקנת חכמים (ועוד דטעמים אחרים נאמרו בתקנה דטיבול ראשון כמבואר לקמן בב"י סימן תע"ג).

שוב ראיתי להרב ע"ש ז"ל שמנה בכלל הז' ברכות ברכת שהחיינו וברכה דטיבול ראשון ולא מנה ברכת אשר גאלנו כל עיקר ולא הזכיר דברי מהרי"ו ז"ל כלל, ודברי הרב ע"ש לוקחו מדברי הלבוש ע"ש. ותימא הוא בעיני למה לא נמנה ברכת אשר גאלנו כי היא חובה עכ"פ.

ומ"מ למדתי מדבריו שראוי למנות ברכת שהחיינו וברכת דטיבול ראשון ויש לתמוה על גאון מהרי"ו ז"ל שלא מנאם כלל ונדחק כנזכר.

ונלפ"ק ד' דאפי' לאותם שנוהגין לברך בפ"ג על כוס שני אין להכניסה בכלל המנין דאין למנות ברכה אחת ב"פ ועדיף טפי למנו' או ברכת שהחיינו או ברכת דטיבול ראשון וכמ"ש אחר זה מצאתי ברד"א שמנה שהחיינו וכו'. שוב ראיתי להרב מ"י בשם ס' תניא ושבה"ל שמנו שהחיינו וברכה דטיבול ראשון ולא מנו אשר גאלנו וענט"י ונתן טעם לדבריהם ואינו מספיק ועיין מ"ש הרב ח"י ואינו מוכרע.

⁸⁷ צ"ב אטו יש מקומות שנוהגים שלא לומר הלל על השולחן ולחלקו לשנים כמפורש להדיא במתני' פרק ערבי פסחים משנה ו.

אולם באמת ב"דרשות ודינים בהלכות פסח לרבינו יעקב ווייל" שנדפסו בקובץ מוריה קכה - ככו, עמ' כה נתפרש בלשון אחר "וברכה קודם הלל אין לאומרה כי אינה מתוקן על השולחן, וראייה דבמקצת מקומות הוי מנהג לאומרה בליל פסח בבית הכנסת".

⁸⁸ ראה לעיל בסמוך.

⁸⁹ וזו היא טענה על חשבון מהר"ם חלאווה הנ"ל.

דמקום הוא שמו של הקדוש ברוך הוא וה"ל כברכת בריך רחמנא מארי' דהאי פיתא דהוא ברכה שלימה ואפי' למ"ד דבעי' נמי מלכות מ"מ מה שאומרים ברוך שנתן תורה לעמו ישראל הוי כמו מלכות כי נתינת התורה לעמו ה"ל כמלך הגוזר על עמו והם מחויבים לעשות גזירותיו מפאת מלכותו וממשלתו עליהם כן מ"ת לעמו הוא מפאת מלכותו וממשלתו ית' עליהם... והנך ז' ברכות דכתיבנא הם ברכות שא"א שיוחסרו לו באכלו המצה ושפיר הם ז' ברכות מתירות למצה וגם י"ל דגוף ההלל הנאמר בהגדה במקום ברכה עומד שהרי למדו ברכת הנהנין מקרא דקודש הלולים בברכות ל"ה א' הרי דהילול הוא ברכה כנלענ"ד.

מצות ארבע כוסות

יש להבין החלוקה של ארבע לשונות של גאולה, שזה מעיקרי עניני הסדר, שהרי כנגדן נתייסדו לנו ארבע כוסות, ומן הראוי שבשתיית כוס כל כוס וכוס יכוין פנימיות אותו הלשון של גאולה שנרמז בלשון של גאולה המכוון כנגדו, ואז בנוסף לטעם היין יתענג על הטעם הפנימי והאור הבהיר של המצוה דרבנן⁹⁰.

צריך להקדים עוד את המבואר בדברי הרמב"ם פ"ז מחמץ ומצה שישנן שני חלקים במצות ארבע כוסות, האחד הוא שתיית כל כוס וכוס על הסדר שנתקן, הכוס הראשון הוא כוס של קידוש, השני של הגדה, השלישי של ברכת המזון, הרביעי של הלל, ובזה יסוד הדין הוא בעצמותם של כל דברים הללו שיאמרו על הכוס, ודין השתיה הוא רק מהלכתא דהמברך צריך שיטעום, והשני שתיית כל הכוסות דרך חירות, ובזה עיקר המצוה היא עצם השתיה.

ואמנם חילוק לשונות של גאולה מכוין לארבעה ענינים נפרדים של גאולה, שבגאולה הכללית ממצרים נתקיימו כולם בשלבים.

⁹⁰ ובשפת אמת (פסח תרנ"ג) חידש "ופסח הוא פה סח כי בשחיטת ואכילת הפסח נגלה אור גדול לכל איש ישראל. לכן רומזין עתה בכוסות שהיין הוא רמז לפתיחת הפנימיות כמ"ש במ"א. ונראה שתקנו הכוסות אחר שנחסר לנו הפסח. וזה הרמז אפילו עניי שבש"א היינו דורות השפלים לא יפחתו לו מד' כוסות. שיש התגלות הפנימיות ע"י ד' כוסות של פסח". ובעצם הענין אי בזמן הבית כבר תקנו ארבע כוסות, יעויין בנהר שלום על השו"ע סי' תעט שנראה שגם נסתפק בזה.

אולם באמת מה תגדל התימה, שהרי מצינו גמרא ערוכה בנזיר (לח, א) "חמש סומקתא: נזיר, ועושה פסח, שהורו, במקדש, ומתו. נזיר רביעית יין לנזיר. עושה פסח דאמר רב יהודה אמר שמואל ארבע כוסות הללו, צריך שיהא בהן כדי רביעית. שהורו שתי רביעית יין אל יורה. במקדש שתי רביעית יין ונכנס למקדש, חייב מיתה. ומתו". [ועי' בספר הרוקח סי' רפג "ומדאמר בפ' ג' מינין בנזיר (דף לח) חמשה סומקתא וחד ד' כוסות של פסח ש"מ מצוה באדום כרב יהודה"].

והעירוני שכבר תמהו על דברי השפת אמת' ממשנה ערוכה: 'מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל... שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל'. ומוכח להדיא שתקנת הכוסות הייתה גם בזמן שהיו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל היינו בזמן הבית.

ברם, במילואים שבסוף 'הגדה שלמה' כתב לתרץ דעיקר סידור פרק ערבי פסחים נעשה לאחר חורבן הבית, אך תוך כדי כך הכניסה המשנה גם את השאלות שהיו נוהגים לשאול בזמן הבית. [ותירוץ זה א"א לומר בדברי הגמ' בנזיר הנ"ל].

ובספר 'כהלכות הפסח' מהג"ר מיכאל אריה ראנד (עמ' קנט), מביא ליישב בשם האדמו"ר מגור שליט"א, שיתכן לומר שכוונת השפת אמת שתיקנו את הכוסות בין בית ראשון שני ושוב לא קשה מידי.

ובהערות שם (אות טו) מביא בשם הרה"ח ר' יוסף כרמל ז"ל (שהביא את דברי הגמרא בנזיר הנ"ל כדמות ראייה לדברי השפת אמת, כי יש להתבונן למה קראו חז"ל לחיוב ארבע כוסות 'עושה פסח', אולם רמז יש בדבר שהארבע כוסות עומדים במקום קרבן פסח.

ועוד העירוני דלכא' אין כוונת השפ"א לכל הד' כוסות, דכוס א' של קדוש וג' של בהמ"ז אינם מיוחדים לפסח דוקא, ואם נתקנו בזמן הבית בכל קדוש ובהמ"ז ה"ה בפסח, וה"נ י"ל דכוס ב' בא להתמיה את התינוקות או ככוס של ברכה על ההגדה וברכתה ונהג גם בזמן הבית, וכוונת השפ"א על הכוס האחרון שהוא בא להשלים למנין ד'.

א"נ כוונתו להא דתקנו הכוסות חובה גמורה, וגם על עניי שבש"א שבכל קידוש ובהמ"ז אין חייב לשאול על הפתחים כדי להשיג יין, אבל עיקר ענין הכוסות אצל מי שיש לו יין היה נוהג גם קודם לכן (ככל קדוש ובהמ"ז וכו"ל), וה"ה י"ל דכוס שני היה נוהג כמצוה (להתמיה או ככוס ברכה) אך לא כחובה גמורה (וככרפס).

והוצאתי - ברמב"ן ריש פר' וארא: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים - יבטיחם שיוציא אותם מארצם ולא יסבלו עוד כובד משאם. וברבינו בחיי: שיהיו נפטרים מן השעבוד והם עומדים ברשותם. ובמאירי בפרק ערבי פסחים: גאולת השעבוד והוא והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ר"ל אותן העבודות הקשות שהיו משתעבדים בהם.

וביאורם של דברים, שהשלב הראשון היה הפסק השעבוד והעינוי, וכלישנא דקרא יציאה מתחת **סבלות** מצרים, וזה היה הרבה לפני היציאה מארץ מצרים בפועל, וכמו דאיתא בגמ' ראש השנה (יא, א), בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, וזה היה מיום תחילת המכות כמ"ש רבינו בחיי שם, וכן בספורנו, וז"ל, מיום התחלת המכות ישקוט השעבוד. וכ"כ באור החיים 'זה היה תכף ומיד במכת היאור נתפרדה חבילת נוגשים ושוטרים'⁹¹.

והצלת - ברמב"ן: והצלתי אתכם מעבודתם - שלא ימשלו בהם כלל להיות להם במקומם למס עובד. והיינו שההצלה היא יציאת חירות גמורה, וכמו שהרחיב רבינו בחיי: השני, שיהיו נפטרים מהם לגמרי מתחת רשותם, וזה התרחש רק ביציאה מארץ מצרים בפועל, כמ"כ הספורנו: ביום צאתכם שתצאו מגבולם. ובמאירי שם ביאר שאף שהפסיקו לעבוד מ"מ נצרכת הצלה מכל שיעבוד, אף משיעבוד הרגיל בכל מלכות, והוא שיעבוד מסים וארנוניות וכיוצא בהם. ואילו האוה"ח מבאר שישראל היו עובדים קצת כי אימת המצריים היתה עליהם ומעצמם היו עובדים עבודה קלה, וכנגד זה אמר והצלתי אתכם מעבודתם שתעקר עבודה מהם כל עיקר.

ונראה לבאר עוד, כי מציאות העבדות עדיין לא סרה מהם, דאף שב'חפצא' אזלה לה העבדות, מ"מ ב'גברא' נשארו עבדים, וכלפי מציאות החפצא דעבדות ישנה יציאה, ואילו ביחס למצב הגברא של 'עבד' זה הצלה, זוהי תמורה במהות האדם.

וגאלתי - ברמב"ן: וגאלתי אתכם - כי יעשה בהם שפטים עד שיאמרו המצרים הנה לך ישראל בפדיון נפשנו, כי טעם גאולה כענין מכר. מבואר שענין הגאולה מתייחס בעיקר לחלק העונש של המצרים, וצ"ב מה ענין העונש למצרים לעצם גאולת ישראל.

וביאורם של דברים למדנו בדברי רבינו בחיי, וז"ל, ענין קריעת ים סוף, זהו שאמר: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים". וזהו רמז לקריעת ים סוף שאז נחשבו גאולים, כי העבד היוצא מתחת יד האדון הקשה אשר מרר את חייו בכמה מיני שעבודין והוצרך לשלחו מאתו ולעשותו בן חורין על כרחו, עוד העבד ירא ומתפחד פן ירדוף אדוניו אחריו ואין הגאולה שלמה אצל העבד עד שיתברר במיתת האדון, וזהו שלא תמצא לשון גאולה ביציאת מצרים רק אחר אבדן המצריים, שנאמר: (שמות יד, כז) "וינער ה' את מצרים בתוך הים" וסמיק ליה: (שם, ל) "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל", כי אז נחשבו גאולים ונושעים ואז היתה התשועה שלמה.

ובספורנו ביאר 'כי אחרי מות המשעבדים לא היו עוד עבדים בורחים', ומודגש בזה שזה לא רק מצד המציאות של בנ"י שלא ייראו ויתפחדו יותר מהמצרים, אלא שיש בזה כביכול קנין נוסף שיקנו את עצמם ב'מיתת האדון', ועד אז אולי יחשבו **כעבדים בורחים**.

[ויתכן שנרמז כאן גם ביטול המציאות של מצרים בבחינת הממשלה העליונה, וכמו שהארכנו במאמר 'היציאה ברכוש גדול', שכבר נפקע מצב 'עבדי פרעה' במפלת שר של מצרים, וזה היה רק בקריעת ים סוף].

⁹¹ ואמנם ברמב"ן נראה שהפסקת השעבוד עצמה תהיה רק ביציאה מארץ מצרים, ואילו הפסקת שלטון המצרים אינה כרוכה ביציאה מארצם כלל, שהרי יוכלו לצאת מארצם ועדיין להיות להם למס עובד, אלא זהו שלב של הצלה בפנ"ע, ואילו לדברי שאר ראשונים נראה יותר בפשוטו שהיציאה היא בתוככי מצרים מהעבודות והשעבוד בפועל 'מתחת סבלות מצרים', ואילו ההצלה היא היציאה הגמורה.

ובדברי האוה"ח צ"ב, הרי שנינו במסכת עדיות (ב י) משפט המצרים במצרים שנים עשר חדש, וא"כ היה זה שנה קודם ליציאה, ויתכן שהוא פלוגתא, ול"ע כעת.

ולקחתי – ברמב"ן: ולקחתי אתכם לי לעם - בבואכם אל הר סיני ותקבלו התורה, כי שם נאמר (להלן יט ה) והייתם לי סגולה. וברבינו בחיי: ענין מתן תורה, זהו שכתוב: (שמות ו, ז) ולקחתי אתכם לי לעם, וזאת הבטחה במתן תורה שכתוב: (דברים כז, ט) היום הזה נהיית לעם. והייתי לכם לאלהים, תקבלו אלהותי.

ובמאירי שם הוסיף ש'היא תכלית הכל', ובאמת זה מקרא מפורש בפרשת שמות: בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה. ופירש"י: וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים.

ובספר כלבו סי' נ הטעים עוד, 'ואלו עשה כל זה ולא הגיע לנו יתרון רק לגופות לבד דיינו והוא יתעלה לקחנו לו לעם סגולה והותיר לנו שריד **לנפש** בתתו לנו תורתו הנכבדת, וזהו לשון גאולה רביעית באמרו ולקחתי אתכם לי לעם'.

* * *

מצות סיפור יציאת מצרים

ענף א / בגודל מעלת המצוה והשפעתה

ז"ל הזוה"ק (רעיא מהימנא פרשת בא): פקודא בתר דא לספר בשבחא דיציאת מצרים דאיהו חיובא על בר נש לאשתעי בהאי שבחא לעלמין, הכי אוקימנא כל בר נש דאשתעי ביציאת מצרים ובההוא ספור חדי בחדוה זמין איהו למחדי בשכינתא לעלמא דאתי דהוא חדו מכלא דהאי איהו בר נש דחדי במריה, וקודשא בריך הוא חדי בההוא ספור.

ביה שעתא כניש קודשא בריך הוא לכל פמלייא דיליה ואמר לון זילו ושמעו ספורה דשבחא דילי דקא משתעו בני וחדאן בפורקני, כדין כלהו מתכנשין ואתיין ומתחברין בהדיהו דישאל ושמעו ספורה דשבחא דקא חדאן בחדוה דפורקנא דמריהון כדין אתיין ואודן ליה לקודשא בריך הוא על כל אינון נסין וגבורן ואודאן ליה על עמא קדישא דאית ליה בארעא דחדאן בחדוה דפורקנא דמאריהון, כדין אתוסף ליה חילא וגבורתא לעילא.

וישראל בההוא ספורה יהבי חילא למאריהון כמלכא דאתוסף חילא וגבורתא כד משבחין גבורתיה ואודן ליה וכלהו דחלין מקמיה ואסתלק יקריה על כלהו, ובגין כך אית לשבחא ולאשתעי בספור דא, כמה דאתמר, כגוונא דא חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קודשא בריך הוא ולפרסומי ניסא בכל אינון ניסין דעבד.

ואי תימא אמאי איהו חובתא והא קודשא בריך הוא ידע כלא כל מה דהוה ויהוי לבתר דנא אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע, אלא ודאי אצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מלין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון ואודאן כלהו לקודשא בריך הוא ואסתלק יקריה עליהו עילא ותתא.

והשל"ה הק' (מסכת פסחים מצה שמורה) העתיק כל דברי הזוהר, ובתו"ד שם מוסיף לבאר השפעת סיפור יצי"מ, וז"ל: וכלל הענין הוא, כי מצד סיפור נפלאותיו, אז נעשה דביקות בינו יתברך לבינינו, ומסתלק החשך והענן המפסיקים ומבדילים בינו לבינינו, זהו הגאולה האמיתית, כי אז יתגלה לנו, הוא לנו לאלהים, ואנחנו לו לעם, כמו שנאמר (ישעיה כה, ט) 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'. ותיבת 'זה' הוא כמורה באצבע - זה הוא. 'ונשמחה בישועתו', כלומר, הישועה שהיא מאתו להושיענו. וגם פירוש 'בישועתו', בישועת עצמו כביכול כמו שכתבתי, כי אז יתגדל ויתקדש

שמייה רבא כו'. זהו הרמז כל המספר כו' הרי זה משובח. כלומר, 'זה' ה', יתברך הוא וישתבח ויתפאר ויתקדש, ואנחנו דבוקים בו להראות, זה אלי, זה ה' קוינו כו'.

ועוד נראה להוסיף בענין זה של זכירת וסיפור יציאת מצרים לשון המהרש"א בחידושי אגדות בשילהי ברכות (נד, א), וז"ל, וא"ת למ"ד דבעי שם ומלכות בכל הברכות הרי כאן שאמר יתרו ברוך ה' אשר וגו' אין כאן מלכות. וי"ל אשר הציל אתכם וגו' מתחת יד מצרים הוא במקום מלכות שממשלתו בכל וק"ל, עכ"ל.

ענף ב / מטרת כל הניסים היתה בשביל הסיפור לדורות

ואלו הם דבריו הנלהבים של אא"ז בעל ההפלאה בספרו 'פנים יפות' על פס' זה: ולמען תספר באזני בנך. לפי פשוטו עיקר הנסים היה בשביל הסיפור לדורי דורות, כמו שיבואר בסוף הפ' בפסוק [יג, ח] בעבור זה עשה ה' לי וגו' שכל הניסים היו בשביל הסיפור, והיינו שאמרו [פסחים קטז ב] שבכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו יצא ממצרים.

ולהלן בסמוך הוא מחדש שהמטרה העיקרית בנסים לא היה בשביל אותו דור, אלא כדי שישפרו בדורות הבאים: עוד יש לפרש לשון למען תספר שהניסים והנפלאות שהיו במצרים היו בזכות המצות שיקיימו הדורות בסיפור יציאת מצרים, וכמ"ש בתחלת פרשת בראשית שאחז"ל [אבות פ"ה מ"ב] שהבן מזכה האב במספר הדורות לפניו, והיינו דקאמר שהניסים והנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא בימים ההם אעפ"י שלא היו ישראל ראויים לכך אלא בשביל מצות הסיפור שיקיימו בניהם לדורי דורות, זכו אבותינו בעת ההיא בשכר מצוה זאת לעשות להם נפלאות, וכמו שיבואר בסוף הפ' דהיינו דקאמר בעבור זה עשה ה' לי בשביל זכות מצות הסיפור שאני מספר עשה ה' בעת ההיא⁹².

[א"ה, ולפי מהלך זה שכל העונשים למצרים הם למטרת סיפור יציאת מצרים מובן היטב מה שנחלקו חז"ל בהגש"פ כמה מכות לקו המצרים במצרים ועל הים, ומאי נפ"מ לנו, אלא שכל מטרת המכות היה בעבור שנספר בהם, ופשוט].

בזה הוא מבאר היטב במה נגרע חלקו של הרשע ש'אילו היה שם לא היה נגאל', ולהכי הרשע שאינו מספר אומר לו לי ולא לו שאילו היה שם לא היה נגאל, כיון שלא היתה הגאולה אלא בשביל שכר מצות הסיפור.

לפי"ז מתפרשים גם דברי בעל ההגדה 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', 'שהסיפור שהוא משבח להקב"ה ומספר נפלאותיו שבח הוא להמרבה לספר, כיון שבשביל זה היו הניסים והנפלאות וכיון שהוא היה הגורם לדבר אין לך שבח גדול מזה'.

בהמשך דבריו הוא מבאר שעצם יציאת מצרים היא לדורות ממש, וזהו היסוד של מצות הסיפור 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ובלשון הרמב"ם נוסף 'עתה', וז"ל: ויש לפרש מה שאמר [נחמיה ט, י] ותתן אותות וגו' ותעש לך שם כהיום הזה, דהיינו שעשית לך שם לעולמים כאילו היום הוא היום הזה שהוצאתנו ממצרים, וזהו שאמר [לקמן יג, ג] זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ולא אמר זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, אלא שבכל שנה ושנה הוא היום הזה ממש שיצאנו ממצרים, והענין הוא שבכל שנה ושנה

⁹² ונראה לבאר כאן עוד ענין נכבד, שהנה אנו מוצאים בדברי חז"ל הרבה ענינים גדולים שהם תכלית יציאת מצרים, ולכאורה צ"ב שהרי ביציאת מצרים נתקיימה ההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'.

וכיו"ב אנו מוצאים במדרש תהלים מזמור קו: וירא בצר להם בשמעו את רינתם. אמר ר' אלעזר אין ישראל נגאלין אלא מתוך חמשה דברים, מתוך צרה, ומתוך תפלה, ומתוך זכות אבות, ומתוך תשובה, ומתוך הקץ. הרי שנדרשו תנאים נוספים לגאולה.

וע"כ שכל זה היה כלול בתוך ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו, ואין זו סתירה, שכן גלוי וידוע לפני הקב"ה כל העתידות, והדברים ארוכים ועמוקים.

מתעורר האור ההוא שהיה ביציאת מצרים, כמ"ש בפ' [ישעיהו לג, ו] והיה אמונת עתיך דקאי על המועדים, חוסן ישועות היינו שבכל שנה בימי הפסח הוא חסן הישועות שהיו בעת ההוא, חכמת ודעת הוא מתן תורה שהוא בחג השבועות שבכל שנה מתעורר האור ההוא שהיה בעת ההיא במ"ת שהופיע חכמה ודעת, אם יעשה הכנה לזה כמו שהיה בשעת מתן תורה, יראת ה' היא אוצרו הוא בימים הנוראים שבכל שנה בתשרי מתעורר האור שהיה ביה"כ בדרת משה מן ההר, וזהו שאמר כאן וידעתם כי אני ה'.

ענף ג / המחשת ענין שכר ועונש והשרשת יראת שמים

תפקיד חשוב במצוות הסיפור הוא להמחיש את הנקודה של שכר ועונש, וכמו שלמדנו בדברי חז"ל בתנא דבי אליהו (אליהו רבה פרשה ח): דם, מפני מה [בא] עליהן, ראו את ישראל שהן טובלין ממיטותיהן, ואת בנות ישראל שהן טובלות מן הנידה ומן המיטה, אחזו עליהן את המים כדי שלא יטבלו ויבואו זה על [זו] ויפרו וירבו, לפיכך הפך הקדוש ברוך הוא מימיהם לדם, שנאמר הפך לדם יאוריהם (תהלים עח מד), היה אומר לו מצרי לישראל, תן לי מים, נתן לו מים היו דם, אמר לו, שתה אתה, שתה ישראל היו מים, אמר לו, נשתה אני ואתה מכלי אחד, נחלקו, מים לישראל ודם למצרי, לקיים מה שנאמר, ולמען תספר באזני בנך וגו' [כי אני ה'], אני נאמן לשלם שכר ודין לפורענות.

הרי מבואר כאן שישנו דיוק בעונש המצרים מדה כנגד מדה כדי לספר בזה, ועי"ז להתחזק באמונה של שכר ועונש, ועי"ז מביא המדרש את לישנא דקרא 'ולמען תספר' וגו', שבאמת תכלית ומטרת כל המכות מלכתחילה היה בשביל קיום מצות הסיפור, שע"ז מתחזקים באמונה וביראת שמים.

ועוד ראיתי שמביאים בזה את דברי הגמ' בר"פ איזהו נשך (סא, ב): אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית, יציאת מצרים גבי ציצית, יציאת מצרים במשקלות. אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור - אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא.

רבינא איקלע לסורא דפרת. אמר ליה רב חנינא מסורא דפרת לרבינא יציאת מצרים דכתב רחמנא גבי שרצים למה לי. אמר ליה אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני עתיד ליפרע ממי שמערב קרבי דגים טמאין בקרבי דגים טהורין, ומוכרן לישראל. אמר ליה אנא המעלה קא קשיא לי, מאי שנא הכא המעלה דכתב רחמנא. אמר ליה: לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל אמר הקדוש ברוך הוא אילמלא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה, שאין מטמאין בשרצים דיי. אמר ליה ומי נפיש אגרייהו טפי מרבית ומציצית וממשקלות, אמר ליה אף על גב דלא נפיש אגרייהו טפי, מאיסי למכלינהו.

מבואר שתכלית הענין של הזכרת יציאת מצרים הוא כדי להוסיף יראת שמים, ואמונה בשכר ועונש, וכמו שנתבאר לעיל.

וכן כתב הרמב"ם בספר מורה הנבוכים ח"ג פרק לט: וכבר ידעת ג"כ חזוק התורה לזכור המכות שחלו על המצריים תמיד, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ואמר ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וגו', ובדין היה לעשות כן בזה הענין, מפני שהם עניינים שמאמתים הנבואה והגמול והעונש, א"כ כל מצוה שמביאה לזכרון דבר מן הנפלאות או להתמיד האמונה ההיא כבר נודע תועלתה.

ובאזהרות לרבי יצחק בן ראובן אלברגילוני "חירות ליל שימורים לגמור בהם רננה, ותגיד ותודיע לבנך אמונותי, בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי".

ואמנם הנה בענין המכות אנו רואים שהיה בזה גם מטרה למען כלל ישראל, שהרי זה נזכר גם בברית בין הבתרים, 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', ולפי האמור המטרה היתה השרשת שכר ועונש ויראת שמים, שרק עי"ז יוכלו לקבל כראוי תורה ומצוות ה'.

והנה כתיב בישעיהו (יט, כב) וְנִגַּף ה' אֶת מִצְרַיִם נֶגֶף וְרָפָא וְשָׁבוּ עַד ד' וְנִעְתָּר לָהֶם וּרְפָאָם. ואיתא בזוהר הק' פרשת בא (דף לו עמוד א), וז"ל: תניא אמר רבי יוסי בההוא ממש דאשתכח דינא למצראי בההוא ממש אשתכח רחמי לישראל הדא הוא דכתיב וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, וכן תנא בכל אינון כתרין קדישין דלעילא כמה דאשתכח דינא אשתכח רחמי וכלא בשעתא חדא, תנא רבי חזקיה כתיב (שם יט) ונגף יי' את מצרים נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל, מאי ורפא ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל דתניא אמר רבי יוסי (אמר רבי חזקיה) מ"ד ופסח יי' על הפתח, מאי על הפתח, ופסח יי' עליכם מבעי ליה אבל על הפתח על הפתח ממש זהו פתח הגוף, ואי זהו פתח הגוף הוי אומר זו מילה.

וביאר ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק פרשת במדבר, וז"ל: ועל דרך מה שנאמר (ישעיה י"ט, כ"ב) נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל כעין שנדרש בזוהר (ח"ב ל"א), והיינו שעל ידי המכות למצרים נפל פחד ויראה על ישראל כמו שנאמר (דברים כ"ח, ס') אשר יגורת מפניהם. וכן כאן כתיב ויצאו וראו וגו' ועל דרך מה שנאמר (צפניה ג', ו' - ז') הכרתי גוים נשמו פינותם וגו' אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר וגו' וזהו שאמר צדיקים מתרפאין בה על ידי הראיה בהם ולא עוד אלא שמתעדנין בה שנאמר ויצאתם וגו'⁹³.

ענף ד / מטרת המכות והעונשין – הרמת כבודן של ישראל

וענין אחר בזה מבואר בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שמות פרק ו, וז"ל: משל לשר שמצא את בנו ביד הלסטים משעבדים בו, אמר השר אם אני אומר להם הניחו את בני ולכו לשלום, אין זה גבורתי, ולא לבני כבוד, אלא אני מייסרם ביסורין כדי שידעו מה עשו לבני, ולהודיע לכל גבורתו של מלך, וכל שכן שכבר הבטחתי לאברהם אביהם, וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי (בראשית טו י"ד), לפיכך עתה תראה אשר אעשה לפרעה, כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו. שתי פעמים, כי ביד חזקה ישלחם, זו מכת הדם, שלא היה להם ללבון הלבנים, ועל כרחו שלחם, כמו לחפשי ישלחנו (שמות כא כו), וביד חזקה יגרשם, זו מכת בכורות, שנאמר כלה [גרש] יגרש אתכם מזה (שם יא א).

ומבואר שיש בענין עונש המכות ויסורי הרשעים גם כבוד הקב"ה וגם כבודם של ישראל, וענין הכבוד הזה מלבד שהוא נצרך למטרת כבוד שמים בעולם, הנה הוא מבטא את גודל

⁹³ וזהו ביאור אחר מדברי הזוה"ק המפורשים דהרפואה היא לחולי המילה.

וכאן המקום להביא מה ששמעתי מהגאון רבי מרדכי אוערבאך שליט"א דה'נגוף' למצרים היינו באותה הבחינה של ה'רפואה' לישראל, והיינו שבכל מכה ומכה ניתוסף לישראל תוקף לאמונתם, ואילו למצרים נוסף עוד לצד ההיפך ח"ו שהוסיפו בכפירתם ר"ל. והיינו כמו שנאמר "נתת ליראין נס להתנוסס", שרק ליראים הנס הוא להתנוסס, אבל אצל הרשעים הנס פועל בהיפוך שכיון שהינם נוכחים בנסים, ואינם יכולים להשאר אדישים למולם, אזי ממילא הינם מוסיפים להתעצם ולהתחזק בכפירה.

והביא ב' ראיות לזה, חדא, מכת דבר היתה על כל המקנה אשר בשדה ולא אלו אשר בבית, ומכת ברד ג"כ היתה בדרך זה, ומן התימה על אילו בהמות היתה מכת ברד, שהרי הירא את ד' גם במכת ברד הניס את הבהמות לביתו, ואילו מי שאינו ירא כבר מתו הבהמות במכת דבר. וע"כ שגם מי שהיה ירא שמים במכת דבר לא הכרח שהיה ירא שמים במכת ברד, והיתה זו בחירה מחודשת אחר המכה הנוספת, והיה מי שביני לבני התקלקל מיראתו מחמת חוזק הכפירה ע"י המכה.

ועוד, דהנה בפרשת בשלח עה"פ (יד, ז): ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים, פירש"י, ומהיכן היו הבהמות הללו, אם תאמר משל מצרים, הרי נאמר וימת כל מקנה מצרים, ואם תאמר משל ישראל, והלא נאמר וגם מקננו ילך עמנו. משל מי היו, מן הירא את דבר ה'. מכאן היה רבי שמעון אומר כשר שבמצרים הרוג, טוב שבנחשים רצון את מוחו.

הא לן שגם מי שהיה ירא את ד' במכת ברד יכול היה להתקלקל אחר כל המכות.

והוסיף עוד לבאר לפי"ז הטעם שהרשעים שבבישראל באותו הדור שלא היו רוצים לצאת מתו בשלש ימי אפלה, ולמה לא מתו קודם לכן או לאחר מכן, אלא שבמכת חושך היה סוף הבחירה של 'נגוף ורפא', אם להשתייך לנגוף שבמכות או לרפואה, כי במכת בכורות לא היתה בחירה, ולכן לא מתו עד אותה שעה ליתן להם הבחירה.

אהבת ה' לבניו שהם בניו של מקום, הם הגדולים והחשובים, העם הנבחר, ומי שמזיק ומתאנה להם סובל יסורים ומושפל עד עפר.

ענף ה' / יציאה מעבדות פרעה לעבדות ד'

אולם יש בזה עוד עומק נוסף, איתא במגילה יד, א: הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, היינו שצורת היציאה ממצרים מבית עבדים לא היתה לממשלת האדם על עצמו, להיותו חפשי לילך אחר תאוות ליבו ורצונותיו, אלא לעבדותו של הקב"ה.

ואמנם כך הוא בירושלמי פסחים פרק תמיד נשחט: אמר רבי לוי כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה. והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום ומה היה אומר קומו צאו מתוך עמי. לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים הללויה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

וכך מפורש בדברי הזוה"ק (רעיא מהימנא פרשת בהר דף קיא עמוד ב), 'כי לי בני ישראל עבדים וגו', פקודא לעבוד בכל מיני עבודה במקדש ולבר ממקדש בכל אינון פולחנין דאקרי עבודה בצלותא לאשתדלא בתר פקודי אורייתא דכלא אקרי עבודה כעבד דאשתדל בתר מאריה בכל מה דאצטריך בגין דישראל קרי לון עבדים דכתיב כי לי בני ישראל עבדים הם, מ"ט אינון עבדים, בגין דכתיב אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובגין כך כתיב בעשר אמירן לבתר דכתיב (שמות כ) אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים למפלח ליה כעבד דפלח למאריה דפריק ליה מן מותא דפרק ליה מכל בישין דעלמא'.

וכתב בספר חרדים פרק ט פיסקא כד שפרי המחשבה של זכירת יציאת מצרים הוא שלא יחזיק האדם את עצמו כבן חורין, כדתנן בפ"ב דאבות 'ואי אתה בן חורין ליבטל ממנה'.

וכן מפורש בדברי הרמב"ן בפרשת יתרו (כ, ב-ג) בביאור הציווי בדברה הראשונה מעשרת הדברות, אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, וז"ל: וטעם מבית עבדים - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים (ויקרא כה נה).

ככל שישיריש בעצמו הנקודה של עבדות להשי"ת לעשות רצון ה' בכל מצב, גם כאשר זה נגד רצונו באותו שעה, ואין זה בנוחיותו, הרי טבע בקרבו יותר את התכלית הנרצית של הגאולה להיות עבדי ה', ולכן תכלית הגאולה זה ה'ולקחתי' שזה מתן תורה בהר סיני, כמו שנתבאר לעיל, התורה והמצוות זה ספר חוקי ומשפטי העבדות שנתחדשה עלינו בגאולה זו. עבדות 'מתוקה' זו לממ"ה זה הבסיס לקיום מצוות הלילה, זוהי ההרגשה במצה ובמרור, בארבע כוסות ובהסבה.

ומובא בשם ר' ירוחם ממיר שמצא יסוד זה בדברי רש"י בפר' בא עה"פ בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וז"ל: בעבור זה - בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו. הרי שתכלית כל יציאת מצרים היא לקיום מצוות ליל הפסח.

ענף ו' / 'צא ולמד' - התבוננות בחסדי ד' עלינו

כתב בפ"ה המיוחס להגר"א וז"ל, צא ולמד, פי' אע"פ שאין אנו מרגישים בנסים אשר הוא עושה תמיד, אעפ"כ הוא עושה תמיד נפלאות גדולות לבדו, וצא ולמד מלבן הארמי, כלומר שבהשקפה ראשונה לא נראה הרעות אשר עשה לבן ליעקב, ואינו ידוע לנו מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב, ואעפ"כ העיד עליו הכתוב ארמי אובד אבי, אלא ע"כ הוא ביקש לעקור את הכל והקב"ה היפך לטובה, כן הוא עושה תמיד נסים עמנו אף שאין אנו מרגישים.

ולפי דבריו נראה שזהו כמין המשך והוכחה למה שאומר בעל ההגדה מקודם לכן, 'והיא שעמדה וגו' שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם, שאף לו תחפש ותמצא איזה תקופה בתולדות ימי עמינו שהיתה כמו 'תור הזהב' והגויים לא עמדו על היהודים להרע להם, אלא אדרבה גמלו להם טובות בגלותם, תדע לך שאין הדבר כן, אלא בסתר המה מבקשים תמיד עצות ותחבולות בבחינת 'הבה נתחכמה לו', רק שאנו אפילו לא יודעים מזה, כי הקב"ה מהפך לטובה ועושה תמיד נסים עמנו, ואע"פ שאנו לא מרגישים בזה.

ונודע בזה פי' הנפלא של מהר"י מוואלאז'ין המובא בפי' שיח יצחק על התפילה בביאור 'הללו את ד' כל גויים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו', שהגויים והאומים המה יהללו וישבחו לד' כי רק המה יודעים כמה גבר עלינו חסדו, יעו"ש.

וזוהי כוונת בעל ההגדה 'צא ולמד', צא משיגרת המחשבה השטחית והתחושה הטבעית ש'עולם כמנהגו נוהג', ולמד את גודל הנסים וההשגחה הפרטית של הקב"ה על צאן מרעיתו ישראל שה פזורה בין שבעים הזאבים העומדים עליה לכלותה, אשר יש ומתכסים בלבושים ונראים לנו כ'דידים'.

ענף ז / סיפור יציאת מצרים – כמו תפילה

איתא בדרכי משה (סי' תעג ס"ק יב), וז"ל, מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה שאנו מספרים כבוד האל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה.

ענף ח / הלל – פקע איגרא

איתא בגמ' פסחים (פה, ב), והאמר רב משום רבי חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. ופירש"י, לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן הראשון טעון הלל על אכילתו.

ברם, בלשון המדרש (שיר השירים רבה (פרשה ב) מצינו שנתפרש טפי, 'השמיעני את קולך, זה קריאת ההלל בנועם בשעה שישראל קורין את ההלל קולן עולה למרום, מתלא אמר פסחא בבייתא והלילא מתברא אברייאה'.

והנה כתב מהרש"א בחידושי אגדות בפסחים שם, כווננו בזה דודאי אכילתן בבית אפשר שזה אכלו לשם פסח וזה אכלו לשם אכילה גסה כמפורש במס' הוריות (י): אבל ההלל ודאי דכולם לש"ש היה והיינו רמז דפקע איגרא לעלות חיל קריאתם למעלה לשמים, עכ"ל. ובס"ד זכינו למצוא מקור מפורש לדבריו דזה הפי' בפקע איגרא.

וביאור הענין דההלל עולה למרום, מבאר ב'אמרי אמת' וז"ל, כתיב (שמות יב יא) פסח הוא לה' ובמכילתא שיהא כל מעשיהם לשם שמים, זה הוא תכלית איש הישראלי, ועל ידי פסח יכולים לתקן לעשות הכל לשם שמים, איתא (פסחים פה ב) כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא וזה משום שהיה לשם שמים כי איתא (תקון"ז כה ב) אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא וזה שהיה לשם שמים פקע איגרא⁹⁴.

ובתפארת שלמה (שבת הגדול) "יש לרמז בדברים הללו גודל ההתלהבות שהי' להם בשעת אמירת ההלל. כמ"ש בפרש"י דומה כאלו בקעו כל האיגרות. וז"ש בגמ' דאכלי בארעא למטה ואמרו ההלל בגודל ההתלהבות ובקעו כל הרקיעים. וזה שמגביהים הקערה. פי' מגביהים להעלות אכילתם למעלה לרצון לפני אבינו שבשמים".

⁹⁴ יש לציין כאן גם המובא על מרן החתם סופר שהיה נוהג לקרוא את ההלל בקול גדול עד שהיה קולו נשמע למרחקים (הגדת חתן סופר ד"ה לא לנו). [ועי' בשו"ת זכרון יוסף או"ח סי' ה].

ומציאה גדולה מצאתי להרשב"ץ ב'מאמר חמץ' (אות צד), וז"ל, הסבה הרביעית והיא התכליתית. והוא כדי לקיים מצות בערב תאכלו מצות. והוא כזית מצה באחרונה. ואחר [כל] זאת היגיעה שאדם יגע בעשיית המצות ובהזהר מהחימוץ. הכל הוא בשביל תכלית זאת. שיאכל כזית מצה באחרונה. בזמן הזה שאין לנו פסח. ובזמן הבית בשביל אכילת כזית מבשר הפסח. וע"ז אמרו במדרש חזית (שיר השירים רבה פ"ב ס"מ (פ"ב, פסוק יד, סי' ז')) בפסוק השמיעני את קולך (שיר השירים ב, יד). (ב)[כ]זיתא דפסחא בביתא והלילא פקע לאיגרא. כלומר מפני הנאה מועטת אדם שמח ומשמיע קול בשמחה. וזה לכבוד המצוה.

ולפי דבריו נמצא שמבואר כאן היפוך דברי מהרש"א דה'קול גדול' בהלל היה דווקא משום שהיה רק 'כזיתא' פסחא, והיתה האכילה לשם שמים, וע"ז באה שירה מרוממת של הלל בקול גדול לכבוד המצוה.

* * *

בענין ארבע כוסות

[א] בשמו"ר (ו, ד) מובא מקור דין שתיית ארבע כוסות מהפס' בריש פרשת וארא שמוזכרים בו ד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי כנגד ד' גזירות שגזר עליהם פרעה וכנגדן תקנו חכמים ד' כוסות בליל הפסח לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.

מאידך, בירושלמי פסחים (פ"י ה"ב) איתא: ר' יהושע בן לוי אמר כנגד ארבעה כוסות של פרעה, וכוס פרעה בידי... ואשחט אותם על כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה ונתתיו כוס פרעה בידו.

והנה ברש"י ורשב"ם במתני' ריש ערבי פסחים הביאו את המקור הראשון מהמדרש. אולם יעויין ברש"י שם (קח, א ד"ה ארבע כוסות) - שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפס' זה וכוס פרעה בידי וגו' ורביעי ברכת המזון. (ובאמת שינה מדברי הירושלמי שישנם בפס' רק ג' כוסות). וצ"ת מפני מה נקט רש"י בכל מקום טעמא אחרינא.

שמעתי בזה דבר נחמד מידידי הרה"ג רבי דוד ברלין שליט"א, לבאר בהקדם דברי מרן רי"ז הלוי בהל' חו"מ (פ"ז ה"ז) ותו"ד, שישנם שני הלכות בדין שתיית ד' כוסות, דין אחד של שתיה לא מצד שתיית הכוסות עצמן אלא עיקר מצוותן הוא מצד הברכות שעל הכוסות שהקידוש וההגדה וברכת המזון וההלל דינן הוא שיאמרו על הכוס⁹⁵, ודין השתיה הוא רק מהלכתא דהמברך צריך שיטעום. ועוד דין שני - מצות שתיה של ד' כוסות שהמצוה היא עצם השתיה דרך חירות. ויעו"ש בהרחבה גדולה.

ולכאורה לפי דבריו נמצא, דבדין הראשון הנ"ל שזהו קיום דין של הברכות שנאמרים על הכוס, אזי חיובא דכל כוס הוא ענין בפנ"ע כגון קידוש היום, סיפור יציאת מצרים וכו'. אמנם הדין השני הוא דין אחד של שתיית כל הד' כוסות דרך חירות, ומלכתחילה נאמרה כאן הלכה של שתיית ארבע כוסות.

⁹⁵ ויל"ע אם דין זה של קידוש על הכוס הוא דין מהל' קידוש גרידא, וכמו בכל השנה כולה, או שנאמר כאן דין מיוחד בקידוש דליל פסח במסוים, נוסף על דין קידוש בכל שבת ויו"ט בעלמא. ובבה"ג הל' קידוש והבדלה מייתי ד' פסוקים לשבת ולג' רגלים למילף בהו דין זכירה על היין.

וממה שמצינו שנשים חייבות בד' כוסות, אף שכוס אחת של קידוש דן בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' ק לחייב נשים בכל קידוש דיו"ט, יעו"ש. ומדבריו נראה שאין דין מיוחד של קידוש על הכוס בכאן. אמנם בלא"ה יל"ע בראייתו לפי דברי הגרי"ז הנ"ל, די"ל דנה נשים חייבות בכוס דקידוש הוא לצד הדין השני של ד' כוסות משום חירות, ועי'.

מעתה ניתן לומר, שאלו השני מקורות הנ"ל מכוונים כנגד שני הדינים האלו. דהדין הראשון של שתיית הד' כוסות מצד כוס של ברכה זה מרומז בד' לשונות של גאולה, והיינו משום שבאמת כמו שלשונות של גאולה כל א' הוא דבר בפנ"ע, כן ענין ארבעה כוסות הללו, כל א' מהם זה כוס של ברכה אחרת. וכן נראה בדברי המדרש שסיים לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, והיינו שזהו דין שתיה מצד הקריאה בשם ה' שהיא על הכוס. אכן הדין השני של שתיית ד' כוסות דרך חירות - זה מרומז בקרא דגבי כוס של פרעה נזכר כוס ד' פעמים, כלומר דחזינן זכר לזה ששתיה חשובה של משקה היין הוא ד' כוסות וזה שתיה של מלכות וחירות, וזה ילפוטא על כל הד' כוסות בהדדי.

ומבואר מאוד דקדוק דברי רש"י, דודאי לגבי עיקר חיובא דד' כוסות נקט המקור לעיקר החיוב של ד' כוסות, וזה הד' לשונות של גאולה, אולם לגבי חיובם של הנשים נקט המקור לדין השני, וזה יבואר לפי מה שנראה מלשון הרמב"ם דהדין של שתיה מצד קיום דין כוס של ברכה אינו ענין כלל לחיוב נשים בד' כוסות, שאין זה חיוב על הגברא לשתות ארבע כוסות שנבוא לחלק בזה בין אנשים לנשים, רק זהו דין של הברכות שנאמרים ע"י הבעה"ב שמוציא את כולן שיהיו על הכוס ואותו המברך יטעום, ואם אשה מברכת חל דין השתיה ג"כ עליה.

ולכן בדין נשים חייבות בד' כוסות בחר רש"י להזכיר את המקור השני מכוס של פרעה שהוא מכוון כנגד הדין השני של השתיה משום דרך חירות, וזהו דין השמועה שנשים ג"כ חייבות בשתיה זו דרך חירות זכר לנס משום שאף הן היו באותו הנס⁹⁶. ובדין נוסף זה של ארבע כוסות, יתבארו לן דברי הפמ"ג, דהנה בביאור הלכה סי' תעב סעיף ח ד"ה על הסדר כתב: עיין מ"ב מ"ש בשם הפמ"ג דאפילו שתה בד' פעמים רק מכוס אחד לא יצא ובאמת לא מסתברא כלל וכי ד' כלים בעינן ד' פעמים בעינן.

אמנם לפי האמור נמצא שבנוסף לד' פעמים דבעינן ד' פעמים שתיית יין כנגד ד' חיובים דארבע כוסות של גאולה, ישנו דין נפרד של 'כוסות' דומיא דכוסות של פרעה.

והנה כתב הרמ"א (סי' תעג סעיף ז): ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל ובפרט הכל ט"ז פעמים (מהרי"ל).

והנה בטעמא דהך מילתא מצאתי ג"כ שני טעמים המתאימים לשני הדינים הנ"ל. יש שכתבו ע"פ דברי הגמ' בברכות (נא, ב): ואמר רב אסי, אין מברכין על כוס של פורענות. וכאן דמיירי מפורענות המצרים אין ראוי שיהיה זה על הכוס, ולכן פוגם את הכוס מעט, שאז נחשב

⁹⁶ ברם לפי דברי רש"י הללו נמצא שהכוס הרביעי הוא של ברכת המזון, וזה ודאי כוס של ברכה הוא. ונמצא שמקור על שתיית חירות יש לנו רק על ג' כוסות ולא על ארבעה. ויש בזה מן הדוחק שאין ד' כוסות של חירות אלא ג'.

ועיקר דברי רש"י לומר שהכוס הרביעי אינו רמז בקרא אלא הוא כוס של ברכת המזון מוקשה שהרי במקור הדברים בירושלמי ובמדרש מופיע שזה מקור לד' כוסות, ובפסוק שלאחריו (פס' יג) נזכר שום פעם 'כוס'. וכבר האריכו בזה הרבה, יעויין בדברי החיד"א בספר פתח עינים, ובפ' שושנים לדוד על המשניות שם, ובאור חדש, ובהגהות מראה כהן בפסחים, ובתורה תמימה פר' וישב פרק מ הערה ד והערה ו.

ועי' עוד דברים נפלאים מאוד בשו"ת נשמת חיים סי' מט [תשובת הגר"ח ברלין זצוק"ל לבעל שדי חמד].

והרבה רצו לקשר זאת למימרא דרבא בסוטה (ט, א) ובחולין (צב, א), ג' כוסות האמורות במצרים למה וכו', הרי דהתם חשיב ג' כוסות ולא ד'. (עי' בהגהות חשק שלמה פסחים קח, א; וראה גם בכבוד יום טוב (דאנון על הרמב"ם; פ"ז מחו"מ ה"ז) ובשו"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה חלק א סימן קכו).

ברם שם הביאור הוא כמו שכתב מהרש"א בח"א שדקדק רש"י שם לפרש 'בסיפור החלום' לפי שיש עוד כתוב אחד ונתת כוס פרעה גו' ובב"ח חשיב ליה נמי וקאמר ד' כוסות נגד ארבע כוסות של פסח, אבל תלמודינו ודאי לא חשיב אלא ג' הנאמרים בסיפור החלום וכוס פרעה גו' ואשחט אותם אל כוס גו' ואתן את הכוס גו' והיינו שחלום שר המשקים היה פתרונו האמיתי כן לבשר טוב על ישראל. אולם מה ענין זה למנין הכוסות האמורות בפרשה לגבי למילף לליל הפסח. וביותר, שרבא מדבר מענין כוס של פורענות האמור בחלום שר המשקים, ואילו הכוס הרביעי הוא כוס ישועות ולא כוס של פורענות, וכאן זה מקומו.

ועוד יש להשיב בכמה אנפי על ביאור זה, וראה מה שנכתב בזה המצאה חדשה ב'מוריה' קובץ המועדים (ח"ג עמ' תשג).

שהמכות וכן דם ואש וכו' אינם על הכוס. וטעם זה אמור בגדר זה של אמירת ההגדה על הכוס.

ויש שכתבו לפי מה דאיתא במגילה (י, ב): ואמר ר' יוחנן, מאי דכתיב ולא קרב זה אלזה כל הלילה, בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. הרי דכאשר ישנה מפלה לרשעים זה חסרון בשירה.

ואמנם, יתירה מזו מצינו בדברי הילקוט (פר' אמור רמז תרנ"ד): אתה מוצא שלש שמחות, כתיב בחג ושמחת בחגך, והיית אך שמחה, ושמחתם לפני ה' אלוהיכם, אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת, למה וכו' ד"א בשביל שמתו בו המצרים.

וכיון שישנו ענין של שתיה כביטוי של שמחה⁹⁷ ודרך חירות, וזהו ענין השתיה כנגד ד' כוסות של פרעה, אמנם כאן מיחסרא בשמחה מחמת מפלתן של רשעים, ולכן אנו שופכים מעט מן היין לרמז על חסרון זה. [בדומה לזה מובא בשם הגאון בעל חזון יחזקאל].

והנה בפייט של מוסף לפרשת החודש איתא, **אֶרְבֵּעַ כּוֹסוֹת כְּבִמְחֻזָּה. בְּאַרְבֵּת זֶה מִזָּה לַחֲזוּזָה. כְּאֶשֶׁר שָׁמַעְנוּ בֶּן עוֹד נַחֲזָה. רִצְנוּ כְּשִׁי בַּחֲדָשׁ הַזֶּה.**

וביאורו דקאי על ד' כוסות שבמחזה, שראה שר המשקים בחלום הלילה, והמכוון הוא שהקב"ה באר לחזוזה דהוא יוסף הצדיק שפתר החלום בחלום זה את כל עניני הגאולה, וכמו דאיתא במדרש (בראשית רבה פרשת וישב פרשה פח), וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח, א"ר הונא בשם ר' בנייה כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, רבי שמואל בר נחמן אמר כנגד ארבע כוסות שנאמרו כאן, וכוס פרעה בידי וגו'.

והא דאיתא בהמשך, 'כאשר שמענו בן עוד נחזה', יש לבאר על פי דברי המדרש שם בסמוך, וז"ל, ונתת כוס פרעה וגו', רבי לוי אמר כנגד ד' מלכיות, רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים, הה"ד כי כה אמר ה' אלהי ישראל אלי קח את כוס היין החמה, כוס זהב בבל ביד ה' וגו', ימטר על רשעים וגו', וכנגדן הקדוש ברוך הוא משקה את ישראל ד' כוסות של ישועה לעתיד לבא, שנאמר ה' מנת חלקי וגו', כוס ישועות אשא, תערוך לפני שלחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רוייה, כוס ישועות כוס ישועה אין כתיב כאן אלא כוס ישועות אחד לימות המשיח ואחד לימות גוג.

* * *

שמחה - הנהגת חירות

בלשון השעה"צ (סי' תכ"ט ס"ק י) לבאר ענין קמחא דפסחא שהובא ברמ"א, וז"ל: ואפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משאר רגלים שהוא זמן חירות ויושבים מסובים וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים וע"כ נותנים... שיוכל גם הוא לספר יצי"מ בשמחה. הרי שהרגשת שמחה זהו חלק מהנהגה של חירות בליל פסח⁹⁸.

⁹⁷ עי' ר"ן על הרי"ף (פסחים כג, ב), וז"ל, מה תועלת לתינוקות ביין. כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות. וכן במאירי שם 'והתינוקות אין להם שמחה כל כך ביין'.

ובפרי חדש סי' תפג כתב, וז"ל, בתשובות מוהר"ש הלוי יו"ד סי' יב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא ידי חובתו במי צימוקין משום שחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח, ויעו"ש בפר"ח שחולק ע"ז למעשה.

⁹⁸ ויש להוסיף לצרף דברי הרמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ח דמי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים... אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. הרי שגם כדי לקיים הדין שמחה שלו הוא צריך להאכיל ולהשקות לעניים.

ובפירוש הרשב"ץ להגש"פ ביאר הא דאיתא בהגש"פ, "הוציאנו מעבדות לחירות ומיגון לשמחה", וז"ל, הוציאנו מעבדות לחירות וזהו השרש וכיון שיצאנו מעבדות חירות יצאנו מיגון לשמחה כי מי שיש רשות אחרים אליו הוא ביגון ואם יצא לחירות יצא לשמחה וכמו שאמרו בראשון מר"ה (ח, ב) כי עבדים עברים ביצאתם לדרור היו אוכלים ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם.

ובפיוט "אלהי הרוחות" לשבת הגדול: קמי אב מיסב הבן בדיצה. [הרי דהסיבה שהוא ענין חירות הוא גם ביטוי של שמחה].

ובתשובות הב"ח החדשות סי' ה חידש שבהסיבה ישנו ענין של שמחה, ומה"ט אבל אסור בהסיבה, ויעו"ש באריכות, ובדברי הגאון בעל שואל ומשיב בספר יוסף דעת על יו"ד (סי' שמ"א סעיף א ד"ה ואונן).

ובר"ן בפסחים (קח, ב) כתב בביאור דברי ר"י שם, וכי מה תועלת לתינוקות ביין - דכיון דאין נהנין ושמחים בו אין להם דרך חירות. וכן במאירי שם 'והתינוקות אין להם שמחה כל כך ביין'.

ובפרי חדש סי' תפג כתב, וז"ל, בתשובות מוהר"ש הלוי יו"ד סי' יב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא ידי חובתו במי צימוקין משום שחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח, ויעו"ש בפר"ח שחולק ע"ז למעשה.

ובמ"ב (סי' תעב ס"ק ו) כתב דבליל פסח מצוה להרבות בכלים נאים שזה בכלל חירות, ואמרו על המהרי"ל שמשכונות של נכרים כלים נאים לא היה משתמש בהם בשום פעם, רק בפסח היה מנהגו לשום אותו על שולחן מיוחד לשמוח בראייתו⁹⁹.

ובספר תורת חיים (בבא בתרא ס, ב), וז"ל: אי נמי לפי שחייב האדם בליל פסח להיות שמח וטוב לב ולהראות כבוד עשרו דרך שמחה וחירות יותר מכל השנה כמו שכתבו הפוסקים.

ובספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים ליל הסדר: וכן אמר בתחילה באגדה: כל דכפין ייתי ויכול שבזה נראה טוב עין. גם נראה דאומר כל דכפין וכו' כדי להראות עצמו בחירות,

⁹⁹ ובביאור הגר"א סק"ג: שזהו בכלל דרך חירות כמ"ש (פסחים קטז, א) עבדא דמפיק וכו'.

ולכאורה כוונתו להא דאיתא שם דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, והיינו שזה מכלל היציאה לחירות שיש לו כסף וזהב, שהרי עבד אין לו משל עצמו כלום, ומה שקנה עבד קנה רבו. ונמצא שניהוג של חירות מתבטא גם במה שמראה שיש לו כלים נאים.

ונראה שכוונת הגר"א שזהו רק ענין זכר לחירות בעלמא כמ"ש בשו"ע הגר"ז, ועי' ח' הגר"ח על הש"ס בחידושים מהגר"ז שביאר שזה נכלל במצות הסיבה דרך חירות, וזה לפי מה שדייק מל' הרמב"ם דבעי הסיבה על השולחן, אבל בל' השו"ע אין זכר לזה, וגם אין מובן לפי"ז המשך דברי הגר"א.

ושמעתי מת"ח א' שליט"א, דנמצא בדברי האחרונים דמהרי"ל עשה כן לזכר 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ובפשוטו מה שעשה כן במשכונות של נכרים היינו כי זהו הרכוש גדול שהיה ברשותו ולא היה לו משל עצמו. אכן שמא ניתן לומר בהקדם הא דאיתא בסנהדרין צא, א: שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו הרי הוא אומר וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס... אמר 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 ששים ריבוא, ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה.

ומעתה מבואר דאמנם הזכרון הראוי לרכוש גדול היינו משכונות של נכרים, שהרי כל הרכוש גדול נלקח בגביית חוב המצרים ונלקח כמשכון.

[שוב מצאתי בתורת משה להתח"ס פר' תולדות כז, יט: ומכאן י"ל רמז למ"ש המג"א סי' תע"ב סק"ב בשם מהרי"ל להשתמש בליל פסח במשכונות של עכו"ם, כי ה' אז ליל פסח כמ"ש רש"י ושאלה הבגדים של עשו ליעקב שלא מדעתו].

ובעיקר הדיוק שבצי הסיבה על השולחן, כן נראה גם בלשונות רש"י ורשב"ם בתחילת פרק ערכי פסחים. וראיתי בשם הגריש"א שפסק שאין זה לעיכובא.

כי זה חירות ושמחה וא"כ לו נאה לברך ולהודות, כי גלות מצרים היה ע"י רע עי"ן ר"ע בגימטריא ארבע מאות כמבואר בבחי פרשת לך - לך (טו, יג).

ובשו"ת מהרש"ל (סימן פח) אחר שסידר חרוזות לליל הסדר, כתב וז"ל, המלות הללו צריכין ביאור ואל יאמר הקורא א"כ מעיקרא מאי סבר שעשה רשומות אלו וצריך אומן להולמן יאמר הדברים כצורתם כפי מה שצריך ואז יהיה הנחה לכל היהודים הדרים בגולה בשלמ' מהר"ם ז"ל שעשה ג"כ סדר הפסח בחרוזות אין עליו תלונה כי עשה כדי לקצר וסמך על המבינים שהרי עשה אותו בלא ביאור מה שאין כן בנדון זה שאף המחבר מודה שצריך ביאור למליצתו אשיב מאמרי אין חדש תחת השמש כבר קדמוני אין כמוהו באחרונים מהר"ר איסרל ז"ל אשר חיבר הת"ה עשה חרוזות ארוכות בסדר הפסח ועשה ביאור ונמצא עדיין טמון ביד השרידי"ם אשר ה' קורא ואח"כ דרך מהרר"א ק"ץ בדרכו והאריך יותר ומדעת כיוונו לכך לעשות חרוזות ומליצות כעין שיר על דרך רוב חדות ושמחה של אותה הלילה ולהשתעשע עד שיעבור השינה מעל פניו ולהיות עוסק ושומר רוב הלילה בליל שמורים ג"כ כיוונו על דרך הפסוק השיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג פסח דמשמע שהכל יהיה בשירות ובנעימות.

ובדרושי הצ"ח: וזה ראוי שיתן כל אדם אל לבו בשעת אמירת ההגדה אשר עלינו לשבח לאדון הכל שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלה, וכמה מהראוי להזהיר בכל המצוות התלויות בחג הזה לקיים הכל מאהבה, ולהזהר שלא יכשלו ח"ו בשום איסור, ובפרט באיסור חמץ שהוא במשהו, ולהגיד ההגדה בשמחה ובאהבה רבה לא כחותה על גחלים... וראוי לגמור ההגדה וההלל בשמחה שלמה שמחת הנפש.

ובספר סדר היום (סדר ההגדה וכונתה): וראוי לכל אדם לענג נפשו וגופו בלילה הזה ולהראות חירות בעצמו וירחיק מעליו כל דאגה וצער שיש לו ממקום אחר ואצ"ל שיעורר עתה מחדש שום קטטה ומריבה אלא הכל יהיה שלום והנחה.

* * *

"אשר בחר בנו מכל עם"

[א] מובא בב"י הלכות שבת (או"ח סי' רעא) בשם ארחות חיים "וכתוב עוד שם הטעם שאין אנו אומרים בקידוש אשר בחר בנו לפי ששבת ניתן במרה ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה".

וכדברים הללו בהרחבה מצינו בספר אבודרהם (סדר מעריב של שבת) "והטעם שאין אומרים בשבת אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון כמו בימים טובים לפי שבמרה נצטוו על השבת שנאמר (שמות טו, כה) שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו ואמרו ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד. ועדיין לא בחר בהם הקדוש ברוך הוא עד שנתן להם התורה אבל כשנצטוו על ימים טובים כבר נתן להם התורה ובחר בהם ולכך אין אומרים בשבת אשר בחר בנו. וגם רוממנו מכל לשון לפי שהוא על שם (תהילים ל, ב) ארוממך ה' כי דליתני כלומר נסים גדולים עשית לי שדליתני על אויבי ולכן ארוממך. וימים טובים נצטוו בהם על ידי נסים ונפלאות שעשה עמם הקדוש ברוך הוא אבל שבת לא נצטוו בו על ידי נסים ונפלאות אלא על שם ששבת בו ממלאכה ולכך אין אומרים בשבת ורוממנו מכל לשון. ומזה הטעם אומרים גם כן בתפלות ימים טובים אתה בחרתנו וכו' ורוממתנו.

ועוד תוספת נפלאה מצינו במחזור ויטרי סי' קלב "הא דאמרי' כשחל יום טוב להיות בשבת בברכת המזון רצה והחליצנו ויעלה ויבא. אף על גב דיכול לומר ביעלה ויבא את יום המנוח הזה. כדפטר' בתפילות דשבת לאומרם בשביל תפילת דיום טוב, משום דדינא הוא דפטר' תפילות שבת בשביל אותם דיום טוב, דהא מן הדין הוה לן למימר בשבת גמירא. אתה בחרתנו. ולברך במקום קידוש אשר בחר בנו מכל עם וכו'. אי לא משום כת' בהן בחירה דקיימא לן דלא אמרינן בחירה אי לא אתרחיש ביה ניסא כדאמרי' בפסח. משום דההיא

שעתא אתרחיש ניסא דיציאת מצרים. וכיוצא בו. ושבת אינו נס אלא משום זכר לששת ימי בראשית שנה היוצר ביום השביעי. והאי נמי דמדכרינן בקידושין דשבת בחירא כד' כי בנו בחרת¹⁰⁰. היינו משום יציאת מצרים דא' בסמוך לו. כדאמר' כי הוא יום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת. נמצא דדינא הוה למימר אתה בחרתנו בשבת. ולברך בקידוש אשר בחר בנו. אי לאו משום טע' כדפרי' ולהכי פטרי' תפילת דשבת משום תפילות יום טוב. ובלבד שיאמר את יום המנוח. אבל משום יעלה ויבא דלא שייך בשבת כלל אין דין דליפטור רצה והחליצנו בשבילו אף על גב [דלימא] ביה יום המנוח הזה".

[ב] ואמנם על כל הדברים הללו תמה בספר ערוך השולחן (סי' רעא סעיף כח). "יש מי שכתב דלכן אין אומרים בתפלת שבת אתה בחרתנו מכל העמים משום דעל השבת נצטוו במרה ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה [ט"ז סקי"ג בשם ארחות חיים] ולכן יש מתרעמים על הנוסח כי בנו בחרת וכו'. ואני תמה על טעם זה דא"כ גם בפסח לא נאמר אתה בחרתנו שהרי נפקדו על הפסח במצרים קודם מרה. ועוד שהרי מזמן יצ"מ נבחרנו כדכתיב ולקחתי אתכם לי לעם וגו'. ועוד דכבר בארנו בריש סי' רמ"ב דעל שבת שייך יותר לומר שבחר בנו מפני שבשבת כל הברואים שייכים שהיא זכר למעשה בראשית משא"כ המועדים אין להם שייכות כלל ע"ש. אמנם האמת דבכל יום שייך לומר אתה בחרתנו וראיה ברורה לזה שהרי אנו אומרים בכל יום בברכת התורה אשר בחר בנו מכל העמים וכו' והטעם דבשבת יש הקדמות אחרות בתפלה השייך לשבת לבד כמו אתה קדשת וכן כל תפלות שבת כידוע אבל ביום טוב אין לנו מה להקדים זולת אתה בחרתנו שהוא עניין כולל בכל יום ובכל עת ובכל שעה ובקידוש אנו אומרים כי בנו בחרת וזהו טעם על הקודם על מה שאמרנו ושבת קדשו באהבת וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית וקשה א"כ הרי זה שייך לכל הברואים לזה אומרים כי בנו בחרת לתת רק לנו את השבת וכמ"ש בסי' רמ"ב וביו"ט בקידוש אומרים כי בנו בחרת ג"כ על קודם וקדשנו במצותיו מפני מה מפני כי בנו בחרת אבל באמת בשבת שייך זה יותר מבכל המועדים וכמ"ש שם [כנ"ל ברור בס"ד]".

[ג] ובאמת נראה בס"ד ליישב קושיות הערוך השולחן, ובהקדם כמה הקדמות, דנראה שבימים טובים ומועדי ישראל ישנו טעם מיוחד להזכיר הבחירה מכל עם, ואין המכוון רק לבחירת הקב"ה בנו כעם שהיתה כבר ביציאת מצרים, אלא שהקב"ה בחר בנו לקדש את הזמנים והמועדים, והיינו דהפתיחה היא מעין החתימה 'מקדש ישראל והזמנים' וכדאיתא בברכות (מט, א) "מקדש ישראל והזמנים, ישראל דקדשינהו לזמנים", וזה אינו בשבת, דקביעא וקיימא (ביצה יז, א), ולכן נוסח החתימה הוא מקדש השבת.

ושמחתי למצוא הדברים כמעט מפורשים בלשון הראב"ה (פסחים סי' תקח) "והא דאמרין ביום טוב אשר בחר בנו מכל עם <ורוממנו מכל> וכו' ולא בשבת, משום ד(ב)שבת קביעא וקיימא, אבל מועדות שתלויים בקביעות בית דין היינו בחר בנו ורוממנו, כדכתיב כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים".

ומעתה נראה דבחירה זו ליתן הכח לעם ישראל לקדש את הזמנים לא היתה ביציאת מצרים ולא במאורעות אחרים כמו במצרים או במרה אלא במעמד הר סיני, וזאת בהקדם דברי מו"ר זצוק"ל המאירים [בשיחתו כת"י שנדפסה בראש ספר אהל רחל מועדים 'החודש הזה לכם'], וז"ל, והנה קדוש החדשים והזמנים, נתן לנו הקב"ה שיהא מסור לנו לגמרי, אתם ואפי' שוגגין ואפי' מוטעין כו', ובמדרש רבה דברים ובפסיקתא דפ' החודש, מתכנסים כל מלאכי השרת אצל הקב"ה כו' אימתי הוא ראש השנה, והוא אומר לי אתם שואלים, אני ואתם נשאל לב"ד של מטן ע"ש, ובענייני ניתן לשמוע, כי ענין זה דאפי' שוגגין ומוטעין נתחדש בזמן מתן התורה, ובתחילת המסירה למשה עם כל גלויו כאמור מה שלא נתגלה עד עתה, היה הכל בחכמה רבה, ולא היה בזה הענין דשוגגין ומוטעין, ורק כשבא משה והוריד התורה להארץ, אז

¹⁰⁰ היינו קושיית הט"ז על אתר, ובאשל אברהם בוטשאטש נתכוין מדעתו לדברי המחזור ויטרי והוסיף לזה נופך וטעם "ובט"ז ע"ה שלכן לא תיקנו חז"ל אשר בחר בנו בשבת קודש, כי במרה נצטוונו קודם שנבחרנו במתן תורה הקדושה. אך משום הא אין הכרע, שיש לומר שהכוונה אדלעיל, ששבת קודש הוא תחלה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, אשר המקראי קודש הם זכר ליציאת מצרים, והם מצד כי בנו בחרת כו', שהרי הימים טובים ניתנו אחר שכבר נבחרנו מהעמים, אחר מתן תורה הקדושה. ובוזה יומתק שנוי הלשון מנסתר לנוכח, תחלה קאי אשבת קודש שממרה, שלא היינו עדיין מקורבים להשי"ת פנים בפנים, לזה אמר אשר קדשנו במצותיו נסתר, ורצה בנו ביציאת מצרים, ובשלחו אלינו מצות במרה ושבת קדשו הנחילנו, בדרך נסתר על ידי שליח משה רבינו ע"ה, קודם שנגלה אלינו פנים בפנים לנוכח.

נקבע הדבר, וכמו שאמרו בפסיקתא שם, לשעבר אלו מועדי ד' כו', מכאן ואילך אשר תקראו אותם, ואולי לשעבר זה עד מתן תורה ממש, וד' יאיר עינינו.

ונראה שעל כח זה של "ישראל דקדשינהו לזמנים", שהביטוי המובהק לזה הוא ההלכה ד"אתם אפילו מוטעין" מוסב נוסח הברכה בימים טובים, וחג הפסח בכללם, "אשר בחר בנו מכל עם" והיינו מעין החתימה "מקדש ישראל והזמנים", וכאמור, וזה לא היה קודם מעמד הר סיני¹⁰¹.

ולפי ביאור זה היה נראה לבאר גם נוסח חתימת ברכת 'ותודיענו' שאומרים בליל יו"ט שחל במוצאי שבת, "בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך", ועי' בתוס' בפסחים (קד, א ד"ה בעי למימר) "שאל ר' אפרים את ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה", יעו"ש.

ויתכן לבאר בס"ד, דהחילוק בין קדושת שבת לקדושת יו"ט אינה כדברי התוס' שם "שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש", אלא המכוון הוא שקדושת שבת היא קדושה דקביעא וקיימא, ואילו קדושת יו"ט היינו בגדר אחר דישראל הוא דקדשינהו לזמנים, וכאמור, וזה ענין החתימה "הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך" היינו הקדושה של קביעת הזמנים. ודוק.

משארותם צרורות בשמלותם

[א] בשו"ע (סי' תעג סעיף ו), ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתיים, ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה. ובמשנ"ב (ס"ק נט), זכר למה שאומר משארותם צרורות בשמלותם, ויש שנותנין אותה על כתפיהם זכר ליציאת מצרים.

והנה בביאור מקרא זה ד' מִשְׁאֲרֵתָם צִרְרֹת בְּשִׁמְלֹתָם עַל שְׂכָמָם (שמות יב, לד) נחלקו חז"ל, דהנה במכילתא דרבי ישמעאל (בא מסכתא דפסחא פרשה יג) איתא, משארותם אלו שיורי מצה ומרור אתה אומר כן או אינו אלא שיירי פסחים, כשהוא אומר לא תותירו ממנו עד בקר הרי שיירי פסחים אמור, ומה אני מקיים משארותם צרורות בשמלותם אלו שיורי מצה ומרור. וכן בתנחומא פרשת בא סי' ח.

וכן מבואר בתרגום יונתן ב"ע, וּמִן דְּמִשְׁתִּיר לְהוֹן מִן פְּטִירִי וּמְרִירִי וכו', וכן הוא במכילתא דרשב"י וכן בחיבורי בעלי התוס' כאן. ובפ"ר ר' חיים פלטיאל כאן, וז"ל, בירושלמי מכאן שצוררים מצה ואפיקומן במפה זכר למשארותם.

אמנם בתרגום ירושלמי כאן איתא, מוֹתֵר פִּסְחִיהוֹן קְטִירִין בְּשׁוֹשִׁיפְהוֹן יְהִבִּין עַל כְּתִפְהוֹן. [ועי' ספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), והחצי תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם למצת אפיקומן שנאכלת באחרונה זכר לפסח שהיה נאכל על השבע].

והנה לפי דברי תרגום ירושלמי שצררו בשמלותם את שיירי קרבן פסח, מבואר היטב המנהג שאנו מחביאים תחת המפה את האפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח, אבל לדברי יוב"ע ורוב המדרשים והמפרשים שצררו את שיירי המצה והמרור, צ"ב מה ענין זה לאפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח, ומצינו בדברי הראשונים שנקטו גם מנהג זה, וגם כתבו להדיא דאפיקומן זכר לקרבן פסח, (כל בו סי' נ ועוד), וצ"ע.

[ב] והנה גם בדברי המכילתא מבואר שיתכן מצד פשט המקרא לפרש ש'משארותם' היינו שיירי קרבן הפסח, אלא שמוכרח מקרא דלא תותירו ממנו עד בוקר דישנו לאו לא להותיר מקרבן הפסח כלום (כמו שמנאוהו כל מוני המצוות) שאין המכוון על שיירי פסח, ולכאורה

¹⁰¹ יקצת דחוק לחבר ב' הפירושים יחדיו, ומ"מ הרעיון אמת ונכון בס"ד.

צ"ב טובא לדברי התרגום ירושלמי שהותירו שיירי פסח, מה יענה לטענת המכילתא היאך עשו כן ועברו על הלאו.

ונראה דלשון שיריים נראה שזה היה פחות משיעור כזית, ומעתה י"ל שנחלקו התרגומים בנידון המנ"ח (מצוה ח) בשם ספר מוצל מאש אם בכלל המצוה היינו שלא להותיר פחות מכזית, דתלי לה במחלוקת הרמב"ם וספר החינוך, ובשיטת התרגום ירושלמי יהיה מוכרח דשרי להותיר מקרבן פסח פחות מכזית.

מתניכם חגורים

יב, יא וְכָכָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגוּרִים נְעֲלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחפְזוֹן פָּסַח הוּא לֵד.

'מתניכם חגורים' חלק מן הנהגת 'בחפזון'

[א] לפי פשוטו 'מתניכם חגורים' זהו חלק מה'בחפזון' של אכילת קרבן הפסח וההכנה ליציאה לדרך, ומעלת 'בחפזון' בכללות להורות על האמונה והבטחון בד' שבטחו שמיד יוציאים ממצרים, וכך מצינו בדברי המפרשים על אתר, בדברי הספורנו: מתניכם חגורים. מזומנים לדרך, כענין וישנס מתניו (מ"א יח, מו) להורות על בטחון בלתי מסופק באל יתברך, בהיותם מכינים עצמם לדרך בעודם בבית כלא.

ובדברי ר"מ אלשיך: אמר, וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים כו', שהוא בהכנות הוראת היותם יוצאים לדרך על כל פנים, שעל ידי כן מורים גודל האמנתם שילכו משם. כי טרם ראות מכת בכורות האמינו באלהים שודאי יוציאים, והנה מוכנים במתנים חגורים ומנעליהם ברגליהם ומקליהם בידיהם ואוכלים בחפזון. ואמר הוא יתברך, שעל ידי האמנה זו אכילתם קדש פסח לה' כנאכל לאישים, מה שאין כן בחסרון אמנה, שלא לרצון יהיה רק כמאכל חול. ועל ידי המנחה הזו שתעשו לי פסח לה¹⁰².

ויש להטעים בזה עוד, שהרי בשעת האכילה הדרך היא להתיר את החגור, כדאיתא בשבת (ט, ב), ומאימתי התחלת אכילה... משיתיר חגורה, ואילו כאן הציווי היה לאכול במתנים חגורות, ועי' במדרש שכל טוב על אתר: מתניכם חגורים. שלא במסיבת מנוחה. וכי אמרינן במס' שבת איזה היא התחלת סעודה משיתיר חגורה, והיינו כדי להיות במצב כוננות לצאת לדרך, וכאמור.

'חגורים' – ג' במסורה

[ב] אולם נראה למצוא משמעות נוספת עמוקה בענין זה, ובהקדם כמה הקדמות.

כתב בעל הטורים פרשת בא (יב, יא): חגורים. ג' במסורה. מתניכם חגורים. ואידך בענין פסל מיכה ושש מאות איש חגורים (שופטים יח טז). וזהו שאמרו (סנהדרין קג ב) שפסל מיכה עבר עמהם בים, שאף כשהיו חגורים לילך היה הפסל עמהם. ואידך בדניאל (י ה) והנה איש אחד לבוש בדים ומתניו חגורים. לומר שאף על פי שהיו בהם רשעים, צדיקים שבהם דומין למלאכים.

בדברינו ננסה לבאר את השייכות המשולשת בין ה'חגורים' באופן אחר, ובהקדם כמה הקדמות.

¹⁰² והנה כתב בספר חיי אדם (חלק א כלל סח סעיף כה): "שומר מצוה לא ידע דבר רע" [קהלת ח' ה'], רצה לומר שמחויב כשירצה לעשות איזו מצוה לא יעשה אותה בחפזון ובפתאום, רק שישמור וימתין (כמו [בראשית ל"ז י"א] ואביו שמר את הדבר) ויתיישב בדבר היטב איך יעשה, וכמו כן בפסח, כיון שהיו צריכין לאכול בחפזון משום חפזון דשכינה, בא להזהיר "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים" כו' (מעשרה מאמרות מאמר ח"ה ח"ג פ' י"א ע"ש).

ונראה מדבריו ש'מתניכם חגורים' בא להורות על המתנינות שבתוך החיפזון, וזה חידוש.

פסל מיכה על הים – חטא עבודה זרה במחשבה

[ג] הנה לגבי פסל מיכה שעבר עמהם בים, כדאיתא בסנהדרין (שם): ועבר בים צרה והכה בים גלים. אמר רבי יוחנן זה פסלו של מיכה. פירש"י שם, זה פסלו של מיכה - כשכתב משה את השם והשליכו על נילוס להעלות ארונו של יוסף, בא מיכה ונטלו בהחבא, והיינו דכתיב ועבר בים צרה כשהעביר הקדוש ברוך הוא לישראל עבר מיכה עמהם שבידו השם לעשות העגל, לישנא אחרינא: מיכה עשה פסל והביאו עמו כשעברו ישראל הים.

והנה לדברי רש"י בפירושו השני נמצא שאמנם פסל מיכה כצלמו וכדמותו היה עמהם בים, אולם מפירושו הראשון עולה שכאשר עברו ישראל על הים לא היתה מציאות של פסל ממש אלא רק היה השם ביד מיכה, שעמו היה במחשבתו לעשות הפסל.

ועיוין ביד רמ"ה בסנהדרין שם שמקשה על הפירוש השני ברש"י, וז"ל, ולא מילתא היא דהא קרא מוכח דבתר הכי עבדיה: תניא היה ר' נתן אומר מגרב לשילה שלשת מילין והיה פסלו של מיכה בגרב והמשכן בשילה והיה עשן של מערכה ועשן פסלו של מיכה מתערבין זה בזה באויר בקשו מלאכי השרת לדחפו למיכה על כך אמר להן כו'.

ואמנם כך מפורש בדברי חז"ל בכמה מקומות, וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

איתא במדרש אגדה (בובר, במדבר א, מח): ולמה אשר אצל דן, לפי שבשבט דן היה פסל מיכה, ולא היה הפסל עמו ממש, אלא שעלה במחשבתו לעשותו משעה שיצאו ישראל ממצרים, ומחשבת ע"ז כמעשה, שנאמר למען תפוש את בית ישראל בלבם (יחזקאל יד ה), דאי אמרת [ע"ז] ממש, אפשר שכינה עמהם והפסל יהיה ביניהם.

ובמדרש (שמות רבה כי תשא א, מא) נראה כי מיכה הכין את הכסף לאותו הפסל בעברם את הים: רבי יהודה אומר לנו בושת הפנים, ושליך הצדקה, ישראל עוברים בים וכספו של פסל מיכה עובר בים שנה' (זכריה י) ועבר בים צרה והיה הים נקרע לפניו והי' ה' הצדקה ולנו בושת הפנים,

וכן מובא בסידור הרוקח על אז ישיר: רמה בים [רמה] בגימ' פס"ל מיכ"ה, ועבר בים צרה סופי תיבות רמה, היינו דאמר המים להם חומה. ואל יעלה בלבך שמיכה פסל הולך, אלא מעות עלה בדעתו להוליכן לצורך פסל.

והנה עה"פ בפרשת נצבים (כט, יז) פֶּן־יֵשׁ בְּכֶם אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ־שֹׁבֵט אֲשֶׁר לָבָבוּ פְּנֵה הַיּוֹם מֵעַם ד' אֱלֹהֵינוּ לְלַכֵּת לַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם פֶּן־יֵשׁ בְּכֶם שֶׁרֶשׁ פְּרִי רֹאשׁ וְלַעֲנָה, ביאר רבינו הגר"א באדרת אליהו "השרש שיצמח ממנו פירות רעות. ראש ולענה. כמ"ש רז"ל פסל מיכה עבר עם ישראל בים והלא היה כמה מאות שנה ביניהם. אלא השרש שצמח ממנו האיש מיכה שעבד הפסל הוא שעבר עמהם"

וכן ביאר בפנים יפות שם: והיינו דאמר או שבט דהיינו שבט דן, ואפשר מה שאמר פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה, היינו פסל מיכה שעבר עמהם [סנהדרין קג ב] אף שלא עבדוהו באותו זמן מ"מ עדיין יש בהם שורש פורה ראש ולענה.

וכן בפ' המלבי"ם שם: ויתכן שאיש ואשה וגו' ירמוז על פסל מיכה האיש הוא מיכה ואשה היא אמו משפחה: שנאמר שם (שופטים יז ה) ולו בית אלהים, שהוא בית ע"ג וכשיחד בית לזה בודאי היו מתקבצים שם משפחתו. או שבט הוא שבט הדני שלקחו את הפסל ממיכה כדכתיב (שם יח) ויקימו בתוכם את הפסל וגו'.

וכבר נמצא מפורש כן במדרש שוחר טוב (מזמור קא): אשכילה בדרך תמים. ר' יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אומר אמר הקדוש ברוך הוא למשה מנה לי כהן גדול, אמר לפניו מאי זה שבט אקח... אמר לו אמנה לך משבט דן, אמר לו לאו, לבב עקש יסור ממני [שנאמר] ויקימו להם בני דן את הפסל (שופטים יח ל), שהיו עובדי ע"ז, ולא היה לבם שלם לבוראם, אלא עקש שהמרו להקב"ה ועבדו לע"ז [ועברה עם ישראל בים שנאמר] ועבר בים צרה (זכריה י יא), זה פסל מיכה, הוא שאמר משה פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט [אשר לבבו פונה היום מעם ה' וגו'].

והדברים מבוארים היטב לפי האמור שאכן תחילתו של חטא פסל מיכה היה במחשבת עבודה זרה וב'לבבו פונה היום מעם ד' אלוקינו' וזה היה ה'שורש פורה ראש ולענה' למה שהתרחש שנים רבות לאחר מכן¹⁰³.

ועל דרך זה מצינו בדברי הפנים יפות פרשת כי תשא (לב, כב) בביאור הפסוק "אתה ידעת את העם כי ברע הוא", וז"ל, כבר כתבנו בסמוך שהיה עדיין טמון הרע בלבם כמ"ש חז"ל [סנהדרין קג ב] ועבר בים צרה [זכריה י, יא] פסל מיכה עבר עמהם בים וזרקו הערב רב אותו באש לכך יצא העגל, וז"ש אתה ידעת את העם כי ברע הוא, פירוש שהיה הרע טמון בלבם, והוא שאמר פרעה ראו כי רעה נגד פניכם [לעיל י, י] ואחז"ל [ילק"ש תשא שצ"ב] שזה שאמר מרע"ה למה יאמרו מצרים לאמור ברעה הוציאם דהיינו חרפת מצרים, ולפי שנתגלה הרע ע"י אהרן היינו דאמר וירא משה את העם כי פרוע הוא שהוא לשון גילוי שנתגלה הרע, וכיון שבזה חרפוהו מצרים היינו דאמר לשמחה בקמיהם.

וכבר קדמו בדרשות ר"י אבן שועיב שם: ואז"ל כי צלמו של מיכה עבר עמהם בים דכתיב ועבר בים צרה, זה פסל מיכה, וזהו אתה ידעת את העם כי ברע הוא, כלומר שטופים בעבודה זרה.

ולפי דברים אלו מיושבת בשופי קושיית מהרש"א בח"א (פסחים קיז, א) וז"ל: פסלו של מיכה עומד כו' פי' רשב"ם דבימי דוד היה כו' וישראל כו' אלא ודאי על הים נאמר כו' ע"ש. וצ"ע דא"כ על הים נמי לא היה להם לאמרו מה"ט שהרי פסל מיכה היה נמי בים כדדרשין בפ' חלק ועבר בים צרה זה פסל מיכה. וי"ל דבים היה בסתר ביד מיכה ולא כן בימי דוד שכבר היה פסל מיכה מפורסם.

ולפי האמור החילוק מוסבר היטב, שעל הים לא היה זה 'פסלו של מיכה עומד' אלא רק בגדר מחשבת עבודה זרה בעלמא.

ואמנם "פסל מיכה" זה היה ג"כ הגורם למלחמת עמלק שהיתה אחר קריעת ים סוף בהגיעם לרפידיים, וכך איתא במדרש שכל טוב: וילחם עם ישראל. ר' אלעזר המודעי אומר היה עמלק נכנס סמוך לכנפי הענן. וגונב נפשות מבני דן, שהיו נוסעין באחרונה, והיה בהם זהוהי הלב, שהיו זונים אחר פסלו של מיכה שהוציאו עמהם ממצרים.

ובילקוט סו"פ כי תצא: ורבנן אמרו שבטו של דן שפלטן הענן שהיו כולן עובדי ע"א.

כפרת האבנט על מחשבת עבודה זרה

[ד] איתא בזבחים (פח, ב) ובערכין (טז, א): אבנט מכפר על הרהור הלב.

ובמהותו של 'הרהור הלב' זה יש לדון אי מיירי בהרהור עבירה ומחשבת עריות או במחשבת עבודה זרה, ואמנם יש שפירשוהו על מחשבת עריות (ראה כלי יקר פרשת תצוה כח, לט ופרשת אחרי מות טז, ד; הון עשיר סוכה פ"ה מ"ג), אבל בספר משך חכמה פרשת צו (ח, ז)

¹⁰³ ועי' עוד דבר נפלא בהגהות חת"ס על השו"ע סי' תל בדבר קושיית המפרשים למה לא קבעו ביום י' בניסן יום משיכת השם וקבעו דווקא בשבת, וז"ל, ואולי נקרא שבת הגדול שבו נתבטלה עבודה זרה [מכילתא שמות פרשה יא] ע"י משכו וקחו [שמות יב, כא], וחטא עבודה זרה נקרא גדול כמו שאמרו חז"ל [ערכין טו, ב] על פסוק [שמות לב, לא] חטאה גדולה. ויען כי ביום י' ניסן מתעורר שבטו של דן יום קרבן נשיאו, ו[הם היו בעלי עבודה זרה] [סנהדרין צו, א], על כן לא קבעו היום טוב שעל ביטול עבודה זרה ביום טוב שלהם. והוא על דרך בילגה שטבעתה קבועה וחלונה סתומה, שלהי מסכתא סוכה [נו, א].

[ושמא יש להוסיף, שהתיקון הוא דווקא בשבת שהיא מסוגלת לכפר על עון עבודה זרה, יעוי' באוה"ח הק' תחילת פר' ויקהל "ובמצות שבת ששקולה ככל התורה היא תקנת עבודה זרה כאומרו (ישעי' נו) אשרי אנוש יעשה זאת ודרשו ז"ל (שבת קיח ב) כל השומר שבת כהלכתו אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו".

ושוב מצאתי מפורש כן בדברי השל"ה הק' מסכת פסחים מצה עשירה דרוש שני: לכך צוה השם יתברך ליקח דוקא 'בעשור לחודש' כי עשור לחודש, שבת היה. וכבר אמרו רבותינו ז"ל בשומרי שבת אפילו עובד עבודה זרה כאנוש מוחלין לו. הרי שבת בטול עבודה זרה. ואילו היה חל בשאר הימים בחודש, היה מצוה הקדוש ברוך הוא שיקחנו [בן]. על כן פסח מצרים מקחו היה בו. ולקשור בכרעי המטה (טור או"ח סי' תל), כדי לבזות אלהיהן, ולולי זה היה אסור לקרבן. ועל כן דוקא שבת נקרא שבת הגדול, ופסח מצרים מורה אפסח לעתיד שיהיה ה' אחד ושמו אחד'.]

ועכ"פ זה עולה בקנה אחד עם כל הנתבאר שחטא הע"ז במחשבה היה מראש מקדם בבחינת שורש פורה ראש ולענה.

חידוש שחילוק יש בזה בין אבנטו של כהן גדול לאבנטו של כהן הדיוט, והעתקתי לפנינו הנוגע לענייננו מכל אריכות דבריו הנפלאים.

"ויחגור אותו באבנט. ההוא אבנטו של כהן גדול, לא כאבנטו של כהן הדיוט [יומא ו, א]. ופירשו בתוספות משום דבבגדי כהן גדול היה כלאים באפוד, לכן היה כלאים באבנט, אבל של כהן הדיוט לא היה כלאים, מסתברא דלא היה של כלאים. הענין דבגדי כהונה מכפרים כדמפרש בזבחים דף פח, ב, ובגדי כהונה מכפרין על הרהור הלב. ואפד מכפר על עבודה זרה כמו שאמר "אפד ותרפים" (הושע ג, ד), ומכנסים מכפרין על עריות, וכתונת על שפיכות דמים, ובכולהו מחשבה אינה כמעשה לבד מעבודה זרה דמחשבה כמעשה (קידושין מ, א). אם כן אבנט של כהן גדול מכפר על עבודה זרה הוא על הרהור בעבודה זרה, שמחשבה כמעשה, ולכן הוא של כלאים כמו אפוד, מה שאין כן בהדיוט דמכפרים בגדיו על עריות ושפיכות דמים דבהו אין מחשבה כמעשה, לכן אבנטו אינו של כלאים.

והנה הטעם דמחשבה כמעשה בעבודה זרה, דכתיב "למען תפוס את בית ישראל בלבם" [קידושין סוף פרק קמא]. הוא משום שכל עבירה הוא באמצעות פעולות החומר, כמו עריות ושפיכות דמים. אבל עבודה זרה הוא עיקרו בלב [סנהדרין סו, א], שאפילו אם קיבלו לאלוה בלבבו עבד עבודה זרה. לכן אם חשב לעבוד במעשה, גם כן מחשבה מצטרפת למעשה, כיון שביכולת לעבור את העבירה בלא מעשה.

והנה עריות ושאר עבירות, נפשו של אדם מחמדתן או קנאה וכיוצא בזה. ששרשי העבירות המה שלושה: עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, וכולם המה ענפים. כל העבירות שמצד התאוה והחמדה המה בגילוי עריות, וכל שמצד הקנאה והיזק לזולתו, הוא בכלל שפיכות דמים, וכל מה שבינו לאלקים, הוא מצד עבודה זרה. ועבודה זרה נפשו של אדם אינו מתאוה, רק הוא הטעאה בשכל. והנה ביום הכיפורים, נפשו של אדם מתענה והוא נפרד מקשרי החומר שמתענה בחמשה עינויים והוא מקורו, כי הוא נאצל מגנזי מרומים הוא דבוק אל הכל אל מקורו ושרשו הוא יתברך לבד, ולכן אז אינו עלול לחטא בעבודה זרה. רק בענינים אשר החומר והנפש המרגשת, אשר גם לבהמה תתכון לעשות, אז עלול לחטא, כמו שאמר בסוף פרק קמא דיומא (יט, ב) כמה בתולתא דאיבעול בנהרדעי, ושטן לית ליה רשות (יומא כ, א) הוא אבי ההטעיות והדמיונות המתעים בשכל.

ביום הכיפורים נכנס כהן גדול לבית קודש הקדשים, להורות כי הנפש הישראלית קשורה במקור המקורין יתברך, ולכן אז אין אפוד, ואבנט של כהן גדול הוא של בוש, שאין צריך כפרה על עבודה זרה, כי הדבקות מנפשות ישראל להשם, הוא הטהרה מכל הטעאה וכזבון בשכל אשר זה מביא אל עבודה זרה. וזה מקוה ישראל ה' (ירמיה יז, יג), שזה כהשקה אשר נזרעין מים למחוברים, זהו זריעותן כמו שאמר בתורת כהנים ובפסחים לד, ב. וכן ישראל להשם יתברך, ולשון תורת כהנים מים שהן חוזרין אל אביהן לטהר. ולזה דייק (יומא פ"ח מ"ט) ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, והוא שביום הכיפורים חוזרת הנפש אל אבינו שבשמים, כיון שהוסר עבותות החומר המקשרה עמו. וזה שאמר פרק יום הכיפורים (עב, ב): עינוי שהוא אבידת הנפש, והבן.

העולה מדברי המשך חכמה הנפלאים, שהאבנט של כהן גדול בכל ימות השנה שהוא של כלאים בא לכפר על מחשבת עבודה זרה דומיא דאפוד שבא לכפר על ע"ז, ואילו ביום"כ אין צורך בכפרה זו, מאחר שעם ישראל דבוק בבוראו ונקי לגמרי ממחשבת ע"ז, ולכן האבנט של כהן גדול הינו מבוץ ללא כלאים, וגם האפוד אינו כלול בבגדי לבן של עבודת פנים ביום"כ.

והנה מצאתי ב'סדר העבודה שהיו אומרים בצרפת בימי רש"י ז"ל ותלמידיו' המתחיל 'אתה כוננת עולם ברב חסד' (נדרס ב'מבוא למחזור כמנהג בני רומא' עמ' כא; מחזור גולדשמידט ליוה"כ עמ' 742): **גם מזח אבנט ישנה ביום צום. כי כולו בד בלא ארוג כלאים. גולל ומקיף ומשלוש לכל עבר. בעד חגורי אזור צלמי כשדים.**

(וכדברי הפייטן שהאבנט מכפר על 'אזור צלמי כשדים', כן מפורש גם בפירושי רבי יוסף בכור שור פרשת תצוה, מובא בתוס' השלם שם כח, לח).

וכוונת הפייטן שהכהן גדול ('מזה') משנה את אבנטו ביום הכיפורים לאבנט כולו בד בלא כלאים, את האבנט היה גולל ומקיף ומשלש לכל עבר מחמת אורכו הגדול (עי' ירושלמי יומא פ"ז ה"ג ורמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ח ה"ט), "בעד חגורי אזור צלמי כשדים", ע"פ הפסוק ביחזקאל (כג, יד-טו): וַתִּסָּף אֶל־תְּזוֹנוֹתֶיהָ וַתֵּרָא אֲנָשִׁי מְחַקָּה עַל־הַקִּיר צִלְמֵי כְּשָׁדִים חֲקָקִים בְּשֹׁרֶ: חֲגוּרֵי אֲזוּר בְּמִתְנֵיהֶם סְרוּחֵי טְבוּלִים בְּרָאשֵׁיהֶם מְרָאָה שְׁלֹשִׁים כָּלָם דְּמוֹת בְּנֵי־בָבֶל כְּשָׁדִים אֶרֶץ מוֹלְדָתָם, והיינו שכפרת האבנט היא בעבור חטא עבודה זרה של בבל – 'צלמי כשדים', ולכאורה הכוונה לעבירת מחשבת עבודה זרה¹⁰⁴, וכדברי המשך חכמה הנ"ל, אלא שבעוד בדברי המש"ח מבואר שהאבנט של יוה"כ לא נצרך לכפר על מחשבת ע"ז, בדברי הפיוט מבואר שבא לכפר על כך.

ואולי ניתן להרחיב את הרעיון של 'חגורי אזור צלמי כשדים', דהנה איתא בשבת (ט, ב): אמר אביי הני חברין בבלאי, למאן דאמר תפלת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחינן ליה. ופירש"י: בני בבל היו חוגרין את עצמן בחוזק, וכשאוכלין צריכין להתירם, ובני ארץ ישראל לא היו נוהגין כן בהתרת חגורה קודם נטילת ידיים.

ובגליון הש"ס שם ציין לפסוק ביחזקאל הנ"ל, ואמנם הרד"ק והמלבי"ם על אתר הביאו את דברי הגמ' בשבת.

הרי שזה היה מנהג הבבלים לחגור בחוזק את המתניים, ונראה שזה היה מנהג הגאון וחוסר ההכנעה לד', וכמו כל המלבושים המיוחדים המתוארים בפסוקים ביחזקאל, ואילו האבנט בא לכפר על מחשבת עבודה זרה זו.

אבנט מכפר על הגנבים – מחשבת כפירה בהשגחה

[ה] איתא בירושלמי (יומא פ"ז ה"ג): אבנט היה מכפר על הגנבים וכו', וכ"ה במדרש ויקרא רבה צו (י, ו),

וביאר בצפנת פענח (על הרמב"ם הל' ע"ז פ"ד הט"ז), וז"ל: ועי' בהך דב"ק דע"ט קשה עונשן של גנב שהוא כופר בהשגחה ועי' תוס' סוטה דמ"א ע"ב ובמ"ש ה"ה ז"ל בהל' גניבה גבי מדות ולכך יש שיטה בירוש' יומא פ"ז דאבנט מכפר על גנבים ע"ש ובזבחים דפ"ח ע"ב הרהור כו' ועי' ברבינו בה' כלי המקדש דאבנט הי' ל"ב אמה ותוס' עירוכין דט"ז ולכך אמר ר' יוסף מאן רשעים גנבי ור"ל הכופרים בהשגחה.

חגור - דביקות

[ו] אולי יש לבאר עומק הענין שהאבנט בא לכפר על מחשבת עבודה זרה, דהנה כתיב בירמיהו (יג, יא): כִּי כָאֲשֶׁר יִדְבֹק הָאֲזוּר אֶל־מִתְנֵי־אִישׁ כֵּן הִדְבַּקְתִּי אֵלַי אֶת־כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־בֵּית יְהוּדָה נֶאֱסַד לְהָיוֹת לִי לְעֵם וְלִשָּׁם וּלְתַהֲלָה וּלְתַפְאָרֶת וְלֹא שָׁמְעוּ.

והיינו שהאבנט אינו משמש כבגד בפני עצמו, אלא כל מהותו ותוכנו הוא לחבר ולדבק אל האדם את הבגדים שלו¹⁰⁵, ופגם של מחשבת עבודה זרה מהותו הוא חסרון בדביקות בד', שהוא תר אחר לבבו ופונה מעם ד', ולכך אצל המלאך לבוש הבדים כתיב 'מתניו חגורים', שחגירת המתנים באבנט מסמלת את הדביקות בד'.

ולפי כל האמור מבואר עומק הרמז של המסורה, 'מתניכם חגורים' באכילת הפסח שהוא מענין חגירת האבנט המכפר על הרהור הלב ומחשבת ע"ז היה ה'זה לעומת זה' כנגד החטא של פסל מיכה שהיה במחשבת ע"ז.

וזוהי המדרגה הגבוהה של המלאכים שהינם 'חגורי מתנים' דבוקים בד' בלא שום פניה ומחשבה ח"ו.

¹⁰⁴ וב'הערות למחזור לימים הנוראים' מאת הרב שמואל אשכנזי (קובץ בית אהרן וישראל לו, תשנ"א, עמ' קלט) האיר לדרשת חז"ל (ברכות יב, ב) על 'ולא תתורו אחרי לבבכם' – זו מינות.

¹⁰⁵ ועי' בשבת סג, א: אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא חגריהו על מתניו, וברש"י: חוגור - הדבק בו, שסופך ליהנות מתלמודו.

פסלו של מיכה עומד... וישראל אומרים את ההלל?¹⁰⁶

[א] איתא בפסחים (קז, א): הלל זה מי אמרו. רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה. דבר אחר פסלו של מיכה עומד בבכי, וישראל אומרים את ההלל.

ופירש"י, דבר אחר פסלו של מיכה עומד - בימי דוד, בבכי, באותו מקום¹⁰⁷, וישראל אומרים הלל שכתוב בו כמוהם יהיו עושיהם וגו', אלא ודאי על הים נאמר תחלה ושוב לא פסק¹⁰⁸.

ויש להבין מה היתה סברת חבריו של רבי אלעזר ברבי יוסי, היאך פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל שכתוב בו כמוהם יהיו עושיהם וגו'¹⁰⁹.

[ב] ומהרש"א בחידושי אגדות כתב וז"ל, פסלו של מיכה עומד כו' פי' רשב"ם דבימי דוד היה כו' וישראל כו' אלא ודאי על הים נאמר כו' ע"ש. וצ"ע דא"כ על הים נמי לא היה להם לאמרו מה"ט שהרי פסל מיכה היה נמי בים כדדרשינן בפ' חלק ועבר בים צרה זה פסל מיכה. וי"ל דבים היה בסתר ביד מיכה ולא כן בימי דוד שכבר היה פסל מיכה מפורסם.

וכוונת מהרש"א לדברי הגמ' בסנהדרין (קג, ב): ועבר בים צרה והכה בים גלים. אמר רבי יוחנן זה פסלו של מיכה.

ופירש"י שם, זה פסלו של מיכה - כשכתב משה את השם והשליכו על נילוס להעלות ארונו של יוסף, בא מיכה ונטלו בהחבא, והיינו דכתיב ועבר בים צרה - כשהעביר הקדוש ברוך הוא לישראל עבר מיכה עמהם שבידו השם לעשות העגל, לישנא אחרינא: מיכה עשה פסל והביאו עמו כשעברו ישראל הים¹¹⁰.

ולכאורה כל קושיית מהרש"א היא רק לפי הפירוש השני בדברי רש"י, אבל לפי הפי' הראשון לא קשה מידי, כי כשעברו על הים לא היתה מציאות של פסל ממש אלא רק היה השם ביד מיכה שעמו היה במחשבתו לעשות הפסל.

¹⁰⁶ שייך ל'הלל', והבאתי כאן בגלל קישור עניני 'פסל מיכה'.

¹⁰⁷ והיינו ד'בכי' הוא שם מקום, ועי' בפ"י הר"ש למעשרות פ"ה מ"ח.

ועי' רשב"ם (קטז, ב) שמפרש כל הענין כרש"י, אבל בסוה"ד כתב, ול"נ בבכי כינוי הוא לגנאי כלומר עומד בשמחה.

¹⁰⁸ כתב הגאון הנצי"ב במדומי שדה על אתר, וז"ל, לא זכיתי להבין, הא בשופטים סוף פרק י"ח כתוב שלא עמד פסל מיכה רק כל ימי היות בית האלקים בשילה, ורק יהונתן ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ. וה' יאיר עיני. [ועי' רש"י].

וראה עוד בפ"י הרד"ק ובאברבנאל שופטים יח, ל.

¹⁰⁹ אגב, נראה להביא כאן דבר נפלא בביאור דברי הגמ' מתשובות הגאונים (הרכבי סימן קצא), וז"ל, פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים לפניו הלל. דבר זה כינוי הוא שכינו חכמים ואמרו בכו לפסלו כל ימי היות בית האלהים בשילו דקאמרינן הלל זה מי אמרו אמר ר' יוסי אלעזר בני אמר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים וחלוקין עליו חביריו לומר דויד אמרו ונראין דבריו מדבריהן איפשר משה וישראל שחטו את פסחיהם ונטלו לולביהן ולא אמרו לפניו שירה אלא משה וישראל אמרוהו על הים. וכל שנותיו שלמשה היו אומרים אותו. וכל שנותיו. שליהושע והזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע היו ישראל גומרים את ההלל. וכיון שניסתלקו יהושע והזקנים שהאריכו ימים אחרי העמידו ישראל פסל מיכה והיו ישראל משחקין ומרקדין לפניו ושכחו את ההלל עד שבא דויד והחזירו. לפיכך בכי זה כינוי תחת שחוק לע' זרה.

¹¹⁰ בספר כלבו (סימן ד; הובא בב"י או"ח סי' נא), וז"ל, וכשיקרא השירה יקרא מי כמוכה נאדר בקודש דגושה הכף שאם לא כן נמצא כי הוא מחרף ומגדף שנראה כאומר מי כמוכה ומיכה הוא האיש שגנב השם בים ועשה העגל שנאמר ועבר בים צרה, אבל כל עצמותי תאמרנה יי' מי כמוך (תהלים לה, י) רפה שאין שבח זה נאמר על הים ואין חוששין להזכיר עליו מיכה. [ועי' פירוש רבי חיים פלטיאל טו, יא].

ובספר מראה יחזקאל (פרשת בשלח), וז"ל, מי כמוכה באלים ה' כתב בזה"ק דקאי על האילנות ולפי פשוטו קאי על פסל מיכה שעבר בים צרה להקב"ה האריך אפו כמ"ש לך ה' הצדקה ולנו ברשת הפנים, והיינו דאמרינן בגמ' [גיטין נו ב] מי כמוכה באלמים, מי כמוכה נאדר בקודש שהניסים והנפלאות המה נסתרים ונעלמים.

ויעויין ביד רמ"ה בסנהדרין שם שמקשה על הפירוש השני ברש"י, וז"ל, ולא מילתא היא דהא קרא מוכח דבתר הכי עבדיה: תניא היה ר' נתן אומר מגרב לשילה שלשת מילין והיה פסלו של מיכה בגרב והמשכן בשילה והיה עשן של מערכה ועשן פסלו של מיכה מתערבין זה בזה באויר בקשו מלאכי השרת לדחפו למיכה על כך אמר להן כו'.

[ג] ונראה לבאר ולהרחיב מעט את היריעה, שהנה כתיב בשופטים (יז, ה) וְהָאִישׁ מִיכָה לֵן בֵּית אֱלֹהִים וַיַּעַשׂ אֶפֹּד וְתַרְפִּים וַיִּמְלֵא אֶת־יָד אֶחָד מִבָּנָיו וַיְהִי־לֵן לְכֹהֵן. וכן כתיב כמה פעמים בהמשך הכתובים (פרק יח פס' יג-יח) שהיו תרפים.

ענין התרפים נתבאר היטב בדברי הרמב"ן ובעלי התוס' בפרשת ויצא, ומקור דבריהם במדרש תנחומא (שם סי' יב), וז"ל, ורחל לקחה את התרפים, למה גנבה אותם כדי שלא יהיו אומרים ללבן שיעקב בורח עם נשיו ובניו וצאנו, וכי התרפים מדברים הם, כן דכתיב (זכריה י) כי התרפים דברו און, ואתה אומר עינים להם ולא יראו כל אותו ענין, אלא תרפים למה נקרא תרפים לפי שהן מעשה תורף מעשה טומאה, וכיצד היו עושין מביאין אדם בכור ושוחטים אותו ומולחים אותו במלח ובשמים וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחין הציץ במכשפות תחת לשונו ומניחין אותו בקיר ומדליקין לפניו נרות ומשתחווים לו ומדבר עמם בלחש, וז"ה כי התרפים דברו און לפיכך גנבה אותן רחל, ועוד כדי לעקור עבודת כו"ם מבית אביה נתכוונה לפיכך לא ידע יעקב כי רחל גנבתם וכתוב ותגנוב רחל.

ואם נחבר לזה את דברי רש"י בסנהדרין על מה דכתיב ועבר בים צרה - כשהעביר הקדוש ברוך הוא לישראל עבר מיכה עמהם שבידו השם לעשות העגל, מסתבר שזהו ענין התרפים שהיה בפסל מיכה, שמיכה השתמש באותו השם גם בהמשך בפסלו ולא רק בעגל, וזה היה כל כח הפסל שלו שהתעה את ישראל. [ועי' בתורת חיים עבודה זרה נד, ב].

ומעתה נראה שבים היה אצל מיכה רק את השם¹¹¹, ואילו בימי דוד כבר היה הפסל והתרפים מדברים און, ולכן קאמר בגמ' שלא יכלו ישראל לומר הלל שכתוב בו 'כמוהם יהיו עושיהם' למול פסל מיכה, שהרי לא ניתן לומר על כיוצא בזה 'פה להם ולא ידברו'.

[ד] ברם בפירוש הרב חיד"א על הגש"פ כתב שכד הוי טליא פירש את הכתוב בסמוך, "לא יהגו בגרונם", וצ"ב, חדא, שכבר אמר פה להם ולא ידברו. ועוד דה"ל למימר גרון להם ולא יהגו, ומהו שינוי הלשון.

וביאר בהקדם מה שמצינו במדרש שיר השירים רבה (פרשה ז): ורבנן אומרים כמה הוה נבוכדנצר מפתהו לדניאל ואומר לו לית את סגיד לצלמא דרידא ליה ואית ליה ממשא, אמר ליה תא חמי מהו עביד, ואת מן גרמך את סגיד ליה, מה עשה אותו רשע נטל ציצו של כהן גדול ונתנו לתוך פיו, וכינס כל זני זמרא והוו מקלסין קדמוהי והוא אומר אנכי ה' אלהיך, כיון

¹¹¹ ואולי זוהי גם הכוונה בדברי מדרש אגדה (בבב; פרשת במדבר פרק א), ולמה אשר אצל דן, לפי שבשבט דן היה פסל מיכה, ולא היה הפסל עמו ממש, אלא שעלה במחשבתו לעשותו משעה שיצאו ישראל ממצרים, ומחשבת ע"ז כמעשה, שנאמר למען תפוש את בית ישראל בלבם (יחזקאל יד ה), דאי אמרת [ע"ז] ממש, אפשר שכינה עמהם והפסל יהיה ביניהם, וע"ז חשוכה, שנאמר והיה במחשך מעשיהם (ישע' כט טו).

ובספר הכתב והקבלה פר' ויגש (מו, י) וז"ל, ושאל בן הכנענית. בתיב"ע שאלו הוא זמרי דעבד עובדא דכנענאי בשטים, וכ"א (סנהדרין פ"ב) הוא זמרי בן סלוא הוא שלמיאל בן צורי שדי הוא שאלו בן הכנענית, ואמר הגר"א ח"ו שלזמרי יהיו נשמה אחת עם שלמיאל הצדיק בחירי ישראל, אבל הוא ע"ד גנאי לו ולמשפחתו ולשבטו, והיה החטא פורח מן השרש משאלו בן הכנענית, וכמ"ש שרש פרה רשע ולענה, שרש שיצמח ממנו פירות רעות, ועד"ז אמרו פסל מיכה עבר עם ישראל בים, והלא היה כמה מאות שנים ביניהם, אלא השרש שצמח ממנו איש מיכה שעבד הפסל, הוא שעבר עמהם, וכמו שנסתלקה השכינה בעת שראה יעקב את אפרים שעתיד לפרוח ממנו ירבעם ב"נ.

ועי' עוד בפנים יפות פר' נצבים (כט, טו) ומלבי"ם שם.

ובפירושי סידור התפילה לרוקח כתב, ואל יעלה בלבך שמיכה פסל הוליק, אלא מעות עלה בדעתו להוליכן לצורך פסל.

ובאמת מצינו שגם מלחמת עמלק ברפידים היתה בגין פסל מיכה, ושבת דן הם המה הנחשלים אחריך שעמלק זינב בהם, יעויין במדרש תנחומא פרשת כי תצא סי' י, ובתרגום לשה"ש ב, טו.

אולם ראה במדרש שכל טוב פרשת בשלח שנראה מכל לשונם שחטא העבודה זרה היה רק במחשבה, וז"ל, וילחם עם ישראל. ר' אלעזר המודעי אומר היה עמלק נכנס סמוך לכנפי הענן. וגונב נפשות מבני דן, שהיו נוסעין באחרונה, והיה בהם זהוהי הלב, שהיו זונים אחר פסלו של מיכה שהוציאו עמהם ממצרים, ולפיכך היה הענן פולטם, והיה עמלק גונבם ומחתך את מילתם וזורקן כלפי מעלה, ואמר ראה מה שאני עושה בבני בריתך, שנאמר ויזנב בך כל הנחשלים

דחמא דניאל כן אמר ליה לית את יהיב לי רשותא למיסק ולמנשק הדין צלמא דידך על פומיה, אמר ליה ולמה על פומיה, אמר ליה דהוא טעים משתעי, מיד נתן לו רשות וסלק מיסלק, אישתבע לציצא ואמר ליה בשר ודם אני ושלוחו של הקדוש ברוך הוא אני אלא הזהר שלא יתחלל בך שם שמים וגוזר אני עליך שתבא אחרי, בא לנשקו והוציא בלעו מתוך פיו, מן דנחת מתכנשין כל זני זמרא והוּוּ מקלסין קדמוהי ולא הוּוּ עביד כלום, באותה שעה הפיל הרוח את הצלם.

ומעין זה איתא גם בזוה"ק פר' תרומה ובתקוני זוהר תיקון סו, ודרשו ע"ז הפס' בירמיהו (נא, מד): וּפְקַדְתִּי עַל-בָּל בְּבָבֶל וְהִצַּאתִי אֶת-בָּלְעוֹ מִפִּי וְלֹא-יִנְהָרוּ אֱלֹוֵי עוֹד גּוֹיִם, שאחרי שמוציאים את השם מפיו של האליל אין שום כח בו ולא ינהרו אליו עוד גוים.

[ומובא בשם רבינו הגר"א לבאר לפי"ז באופן נפלא לשון המקרא בפרשת ואתחנן (ד, כז-כט), ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון, ובקשתם משם את ד' א' ומצאת, דלא כתיב כאן ולא ידברון, כי האליל ידבר בקול חזק וממלל רברבן, אבל כאשר תבקשו מתוך הצלם את השם אזי יראו שאין בו ממש, יעויין בספר קול אליהו שם ובפי' העמק דבר להגאון הנצי"ב].

ופירש החיד"א דהיינו 'לא יהגו בגרונם', שאף שנשמע הקול מפיו של האליל, אין זאת אלא השם מדבר מתוך גרונם ואלא מגרונו.

ולפי"ז הדרינן לבאר סברת המ"ד דדוד אמר את ההלל, ואף שפסל מיכה עומד בבכי, והרי הדיבור יוצא מתוך פיו, מה בכך, הרי לעומתו יאמרו 'לא יהגו בגרונם', ויוציאו בלעו מתוך פיו ואין בו כח מאומה.

בירור באופני קיום מצות סיפור יציאת מצרים

הגדה, סיפור ואמירה

במקראות ובדברי חז"ל

[א] מצינו בתורה הק' שלשה מטבעות לשון בענין סיפור יציאת מצרים, הגדה סיפור ואמירה.

בשמות יג, ח: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. הרי הגדה.

בשמות יג, כו-כז: והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים ואת בתינו הציל.

וכן בשמות יג, יד: והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים.

וכן בדברים ו, כ-כא: כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. הרי אמירה.

בשמות י, ב: ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'. הרי סיפור.

ובלשון חכמים נזכר הענין בעיקר בלשון סיפור, כן הוא בלשון מדרש ההגדה כמה פעמים: ואפילו כולנו חכמים... מצוה עלינו לספר. וכן והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה.

אולם מצינו שנקרא ג"כ בלשון הגדה, כדאיתא בפסחים (קטו, ב), ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. וראה עוד בלשון הרמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ ה"ה), ודברים האלו כולן נקראים הגדה.

ננסה בס"ד לעמוד במקצת על כל אחד ממטבעות הלשון הנ"ל, ולדלות מתוכו את משמעותו המיוחדת.

המשמעויות השונות למילת הגדה

[ב] ונתחיל בלשון הגדה.

האווה"ח הק' בפר' בא שם כתב, וז"ל: צריך לדקדק למה לא אמר ואמרת, כי תיבת והגדת מצינו לרז"ל שאמרו (שבת פז, א: רש"י שמות יט, ג) שיתכוין בה דברים קשים כגידים... ונראה כי יכוין ע"ד אמרם ז"ל מתחיל בגנות ומסיים בשבח, יאמר גנות אבותיהם של האבות כי לא היה דבר משובח, והוא אומרו **והגדת** דברים קשים שלב האדם נעתק מהם, ואח"כ מסיים בשבח והוא אומר **לאמר** אמירות משובחות משמחים את הלב ומסעדים אותו.

וכבר מצינו בביאור רשב"ם להגש"פ שמבאר את הא דאיתא שם בתשובת הרשע: ואף אתה הקהה את שיניו וכו', דהילפותא לזה היא מל' והגדת דהיינו דברים קשים כגידים.

הגדה – דבר חדש?

[ג] משמעות נוספת ללשון הגדה יש ללמוד מדברי הגאון מלבי"ם בפ' לתהילים (יט, ב) עה"פ השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, וז"ל: ויש הבדל בין סיפור להגדה, שהמגיד יגיד דבר חדש הנוגע לחבירו, וזה יגיד הרקיע שמודיע בכל עת מעשי ידי ה' המתחדש בבריאה לצורך ישוב בני אדם, אבל סיפור השמים הם מדבר עבר שה' ברא הכל בששת ימי המעשה, שזה כמספר דבר שכבר היה לעולמים שאינו נוגע לנו בהווה.

והראו בזה דבספר אהל מועד הקדמון (ערך ספר) כתב 'כי ההגדה יורה על החדשות ולא כן ענין סיפור שהוא ענין שנעשה או שנאמר'¹¹².

ומעתה י"ל דה"נ במשמעות לשון הגדה דהכא הוא שיגיד הדברים כאומר דברים חדשים שנתרחשו זה עתה, ויש לזה משמעות הלכתית, ראה לשון הרמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ו) שמביא דין המשנה וההגדה בכל דור ודור וכו', ונוסחו הוא חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו'.

ושם בהל' ז הוא מפרש אופן עשיית הדבר, וז"ל: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד... חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. ועי' חידושי מרן רי"ז הלוי בביאור דבריו.

וראה עוד בשו"ע הרב (סי' תעב, ז) שג"כ העתיק גירסא זו, וכתב 'לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות'.

¹¹² אולם ראיתי בספר שיח הפסח בשם הגר"ח קניבסקי (שליט"א) שסיפר ששמע מאביו בעל קה"י זי"ע ששמע דבר חידוש מעליו אחד, במאי דאיתא 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', וקשה מה בכך שהגיד למה לא יחזור ויגיד, וגם מניין לגמ' חידוש זה. אלא הביאור הוא שהגדה זה לומר דבר חדש שעדיין לא יודעים, ולכן ל"ש לחזור שנית ולהגיד את מה שכבר הגיד מקודם לכן, והקה"י נהנה מזה, ואח"כ אמר הדברים לפני מרן החזו"א, ולא הסכים לזה, ואמר שיש כמה פסוקים שבהם לא ניתן לפרש כן.

ואמר הגר"ח ק (שליט"א) שמסתבר שאחת ההוכחות היינו מן הפס' האמור בביכורים 'הגדתי היום לד' א', ושם הרי ל"ש לומר שמחדש דבר חדש להקב"ה, ובהכרח שאי"ז פירוש מילת הגדה].

בין הגדה לאמירה

[ד] אולם נראה שיש נפק"מ הלכתית נוספת בלשון הגדה, וכמו שיתבאר.

הנה בגיטין (עא, א) איתא, אמר ר' זירא, אי קשיא לי הא קשיא לי, דתניא אם לא יגיד, פרט לאלם שאינו יכול להגיד, אמאי והא יכול להגיד מתוך הכתב.

ובתוס' שם (ד"ה הא) כתב וז"ל, דהגדה חשיבה ע"י הכתב כדפרישית, אע"ג דממעט חרש וחרשת מחליצה לפי שאינם באמר ואמרה, אמירה ודאי לא הוי אלא בפה.

ולכאורה ביאור הדברים הוא, דאמירה זה עצם הדיבור בפה, ולכן זה שייך גם כאשר אומר בינו לבין עצמו באין שומע, ואילו הגדה ענינה הוא העברת הדברים לאחר, ובהגדה הדיבור הוא רק היכי תימצי להעביר את הדברים לאחר, וכמו שמצינו 'ויבא המגיד ויגד לאברהם' וכל כיוצא בזה.

ואשר ע"כ סברי התוס' דגם אי כתיבה לא הויא כדיבור ולכך לא חשיבא אמירה, הנה בכלל הגדה ישנה שעיקרה הוא העברת הידיעה לחבירו, ושייך גם ע"י כתיבה.

(ה) והנה הרא"ם בתשובה (ח"א סי' מא) כתב שהשומע מאחר זכירת יציאת מצרים יוצא כאילו אמרו בעצמו דשומע כעונה, והובאו דבריו בכנסת הגדולה סי' תעא לענין ההגדה ומצות סיפור יצי"מ בליל פסח.

וכבר העיר על דבריו בספר 'שבח פסח' (לרבי ישמעאל הכהן בעל שו"ת זרע אמת, דיני מגיד סי' ב) דיש לחלק שכל דברי הרא"ם אמורים בחיוב הזכירה של יצי"מ בכל ימות השנה, אבל לא בחיוב הסיפור של ליל פסח שהחיוב הוא להגיד לאחרים כמו שאמר והגדת לבנך.

ועי' בשו"ת הר צבי (או"ח סי' נז) שהביא שבשו"ת חת"ס (או"ח סי' טו) פשיטא ליה דהגדה אפשר להוציא מתורת שומע כעונה, וכתב, וז"ל, וצ"ל דאעפ"י שבהגדה בליל פסח המצוה היא להגיד לאחרים, מ"מ אין זה לעיכובא, כדאיתא בפסחים (דף קטז), ת"ר חכם בנו שואלו ואם לאו הוא שואל לעצמו, וז"ל המכילתא שהובא בסה"מ להרמב"ם: מכלל שנאמר והיה כי ישאלך וגו'. בינו לבין עצמו מניין, ת"ל ויאמר משה וגו'. [וראה עוד להלן בזה בענין 'אופן מצות הגדה'].

ועל דרך זה יש לבאר עוד דברי הרא"ם בתשובה (כלל כד סי' ב) שכתב, וז"ל: וששאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים, ואין אנו מברכין עליהם כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו, וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים, עכ"ל.

וכבר העירו בזה, שמשמעות לשון הגדה היינו הגדה בפה ולא סגי במה שיהרהר בעלמא¹¹³.

ונראה בביאור דבריו, דאף כי ודאי הגדה מתפרשת הגדה בפה ולא בלב, מ"מ אין כאן דין של אמירה בפה בדווקא אלא להעביר את הידיעה לחבירו באיזו שהיא צורה ולפרש לו הענין, ויתכן גם ע"י כתיבה וכיו"ב, ולכן אין מברכין על אמירה זו, שכן אין המצוה עצם האמירה של הסיפור, אלא הקניית הידיעה לשומע.

¹¹³ ועי' שו"ת הרא"ם סי' מב (מובא גם בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' י), פמ"ג פתיחה כוללת הל' ק"ש אות ד, ובסי' תעד במשכ"ז ס"ק א, ובהגהות חכמת שלמה שם, ובשו"ת טוב עין (להרב חיד"א, סי' יח), ובשו"ת מהר"ש לאניאדו החדשות סי' יט, וכן בשו"ת שאגת אריה סי' ז וסי' יג ובמנ"ח מצוה כא אות א.

וזהו דמייתי הרא"ש מכמה וכמה מצוות הנעשים זכר ליציאת מצרים שאין מברכים עליהם, כי הזכרון יצי"מ אינו מתפרש בעצם מעשה האמירה אלא בהקניית הידיעה והזכרון שבא בעקבות המעשים, ודוק היטב.

ויתכן נפ"מ בזה, אם יראה לבנו באצבע דברי ההגדה מתוך הכתב, די"ל דהא מיהת ידי 'הגדה' יצא.

ו) ונראה עוד נפקותא להלכה מהגדרה זו של הגדה. הנה כתב הרמ"א (סי' תעג, ו), ויאמר בלשון שמבינים הנשים והקטנים או שיפרש להם הענין, וכן עשה ר"י מלונדר"י כל ההגדה בלשון לע"ז כדי שיבינו הנשים והקטנים (כל בו ומהרי"ל).

וביאר המשנ"ב ס"ק סד: כדי שיבינו הנשים - שהרי גם נשים חייבות במצוות הלילה ובאמירת הגדה, וכן"ל בסי' תעב סעיף יד.

ברם, בברכי יוסף שם הביא תשובת בית דוד שביאר שמה שיאמר בלשון שמבינים הוא משום חיוב דידן ולא מצד חיוב הנשים. (וכעין זה דנו בדברי הברייטא שהובאו לעיל דאיתא שאם אין בנו חכם אשתו שואלתו, עי' מנ"ח מצוה כא ס"ק ו אות י).

ונראה דאם באמת גדר החיוב הוא אמירה בפה, יתכן שכאשר אומר להם בלשון הקודש אפילו אם אינן מבינות שפיר דמי, אבל כיון דבהגדה עסקינן, דהיינו העברת הידיעה לזולתו, אזי כל שאינן מבינות כלל מה שאומר להן אין זה בכלל הגדה.

[ו] וראה בדברי הברכי יוסף שם שצידד לומר שהדין האמור בברייטא (קטז, א) דחכם בנו שואלו... ואם לאו הוא שואל לעצמו, שבאמת אין בזה קיום דין הגדה, אלא זה נלמד מהא דכתיב 'לאמר', אמנם זה יוצא רק באמירה בפה, יעו"ש, וראה עוד בספר פחד יצחק פסח מאמר ד בהרחבה.

אמנם שמעתי מאמור"ר שליט"א שאמר לבאר דין זה באופן אחר, ונרחיב בהצעת ענין זה בכללותו.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

[ז] בפסחים (קטז, א) איתא, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. ושמאל אמר עבדים היינו. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה... מאי בעי למימר ליה. א"ל בעי לאודויי ולשבוחי. א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה.

והנה בביאור השמועה יל"ע בכמה מילי.

א' מה יסוד מחלוקתם דרב ושמאל מהיכן מתחיל בגנות.

ב' מה ענין העובדא דר"נ ודרו עבדיה למחלוקת רב ושמאל, דלשון הגמ' לבסוף: פתח ואמר עבדים היינו - דפסק כשמאל, משמע דזה שייך לההיא פלוגתא, וצ"ב.

ג' מהו 'פטרתן מלומר מה נשתנה', כיצד נפטר מלומר מה נשתנה דהיינו מדין סיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה, ע"י מה שנשא ונתן עם עבדו במציאות של עבד דעלמא.

פתח ואמר - לאחר שאלת הבן

[ח] וברשב"ם ד"ה פתח ואמר - לאחר שאלת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם.

וכתב בנימוקי הגרי"ב דהנה בתוס' לעיל (קטו, ב ד"ה כדי) מבואר דבשאלת התינוק למה אנו עוקרים השולחן לא נפטר ממה נשתנה, וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחילת שאלתו. ולפי"ז י"ל דהכא לא פי' הגמ' רק תחילת שאלתו.

וזהו מש"כ הרשב"ם לאחר שאלת הבן, דבאמת לא נפטר משאלת הבן מה נשתנה, רק חידוש הגמ' הוא שנפטר הוא עצמו לאחר שאלת הבן מלומר בעצמו השאלה מה נשתנה רק מתחיל מיד התשובה עבדים היינו, וכדינו של הרמ"א (סי' תעג סעיף ז), וראה הגהות חת"ס שם שזה שלא כמשמעות ל' הרמב"ם חמץ ומצה (פ"ו ה"ב).

ובאמת בדקדוקי סופרים בשם כת"י איתא דלא גרסינן כלל פטרתן מלומר מה נשתנה, וכתב ביפה עינים דכ"מ ברשב"ם, וראה בהגהות יעב"ץ. אמנם דברינו להלן יסובו ליישב הגירסא שלפנינו שאכן נפטר מלומר מה נשתנה, ומשמע שנפטר לגמרי וגם הבן איננו שואל¹¹⁴.

נחלקו רב ושמואל רק במה פותח תחילה

[ט] והנה בסדר ההגדה שלפנינו מובא גם עבדים היינו וגם מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו. ולכאורה צ"ב, דאם רוצים לקיים דברי שניהם רב ושמואל, מן הראוי להקדים מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו שבסדר המאורעות זה קודם.

וע"כ נראה דאמנם לא היתה מחלוקת בין רב ושמואל מה לומר, ולדברי שניהם אומרים גם מתחילה וגם עבדים היינו, ורק נחלקו במה פותחין תחילה, וכ"כ בפ"י ההגדה לריטב"א. ונראה שבוזה את"ש ג"כ מה שמקשים, היאך סבר רב דפותח ב'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו', והרי בלישנא דקרא מפורש 'והיה כי ישאלך בנך מחר וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו', דאמנם גם לרב משיבים לו כדברים הללו, אלא שאי"ז עיקר הגנות. ויסוד המחלוקת דפליגי בה רב ושמואל היינו מהי עיקר הגנות שהיה קודם יציאת מצרים, ומהי התשובה לשאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ומהו המאורע המרכזי של יציאת מצרים.

ולפי"ז נמצא דאנן פסקינן כדברי שמואל, וכנראה משום שכן נהג ר"נ שהוא בתראי. וכן מצאתי בדברי המהר"ל בגבורות ה' פר' נב, ויעו"ש שפי' ששורש מחלוקתם הוא מהי עיקר הגנות דמתחילה עובדי ע"ז היא גנות הנפש ורב חשבו לעיקר הגנות, ושמואל סבר דעבדים היינו שהוא גנות הגוף הוי גנות טפי, יעו"ש.

אולם לענ"ד קשה לשמוע כן, דלשמואל שהלכה כמותו יהיה עיקר הגנות עבדות הגוף ולא שעבוד הנפש, והמצב שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו.

ויתכן לומר דאמנם כו"ע לא פליגי דגנות הנפש גדול טפי, ועלינו לשבח לאדון הכל שלא עשנו ככל המונם המשתחווים להבל ולריק, ומ"מ שמואל אית ליה טעמא אחרינא דיש לפתוח תחילה בעבדים היינו, וכמו שיתבאר לפנינו בסיעתא דשמיא.

ההודאה חלק ממצות סיפור יציאת מצרים

¹¹⁴ וזה עתה מצאתי דבר מעניין המובא במאמרו של רי"ש שפיגל הי"ו במאסף 'ישורון' יב עמ' תתו: 'השימוש בקיצורים ובראשי תיבות שאינם שכיחים', שמביא מספר ברכת אברהם לר' אברהם אבלי מפפד"מ שתמה על לשון רשב"ם הנ"ל, וכתב דהוא טעות סופר שהיה כתוב לאשה, שאמר כן לאשתו, וטעה המעתיק שהוא ר"ת לאחר שאילת הבן.

ויעייין עוד בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רכב), וז"ל, וגם מדברי רשב"ם בדף קט"ז שכתב פתח ואמר לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וכו' דמשמע שגם אחר שאמר ר"נ עבדא דמפיק וכו' היה הבן שואל דאל"כ הו"ל לפרש לפי שאמר פטרתן מלומר מ"נ פתח ואמר מיד עבדים היינו אמרתי דאינו ראה דאפשר שהוא מעשה בפ"ע וקאי אדלעיל דפליגי רב ושמואל דרב ס"ל דמתחיל מתחילה ע"ז ושמואל ס"ל דמתחיל עבדים היינו לזה אמר דר"נ פתח ואמר לאחר שאלת הבן עבדים היינו.

[י] ונראה לבאר בהקדם יסוד גדול בעיקר מצות הסיפור, דהנה כבר עמדו רבותינו ביחוד מצות סיפור יצי"מ בליל הפסח ממצות הזכירה הנוהגת כל השנה, וזה לפי דברי הרמב"ם (חו"מ פ"ז ה"א) דהמקור למצות הסיפור בליל ט"ו הוא ג"כ מקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, דזה המצוה של זכירה¹¹⁵.

והנה מדברי הגמ' הנ"ל נראה ששמענו גדר נוסף במצות הסיפור דליל ט"ו שאינו כלול במצות הזכירה כל השנה, שדרו עבדא אמר לר"נ בעי לאודויי ולשבוחי. הרי שיש במצות הסיפור גם מגדר הודאה.

ולשון הרמב"ם בסה"מ שם, היא שציונו לספר... כפי צחות לשון המספר וכל מי שיוסיף במאמר ויארץ הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה'¹¹⁶... ולהודות לו יתעלה על כל הטוב ביצי"מ הרי זה משובח, ע"כ. ובדומה לדברים אלו בספר החינוך מצוה כא.

הרי שישנו ענין הודאה בכלל מצות הסיפור, ויתכן שזהו הטעם לזה שמגיד כפי צחות המספר, וכן שמוסיף ומאריך בהגדלת חסדי ה', משום שתכלית הסיפור הוא להגיע מזה להודאה על כל הטוב.

וכן מצינו בעוד מדברי הראשונים.

בדברי האבודרהם בסדר ההגדה פירש מילת הגדה בשם יש מפרשים שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, כמו שמתרגם בתרגום ירושלמי (דברים כו, ג) הגדתי היום לה' אלקיך - שבחית יומא דין, וכן תרגמו רבינו סעדיה בערבית. הרי מבואר שישנה משמעות של הגדה במובן של שבח והודאה ולא במובן של סיפור ואמירה¹¹⁷.

ובריטב"א בפ' ההגדה על כולנו חכמים וכו' - אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות.

ויתירה מזו מצינו בדברי הר"י בן יקר שמבואר בדבריו שע"כ תקנו לומר ב' פרקים ראשונים של ההלל בהדי ההגדה והסיפור על המצה, להכיר כי מה שאנו חולקין ההלל חלוקה גמורה היא. והיינו שבאמת חלק זה של ההלל הוא חלק ממצות הסיפור.

עוד מצאתי מובא בשם החת"ס בביאור 'ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים', שענין המצוה לספר היינו משום שאיננו מספרים זאת לזולת לשם חידוש, אלא כדי לספר תהילות ד', כמו שנאמר בהבאת הביכורים, כאשר מתחילים מארמי אובד אבי, 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לד' אלקיך', כלומר, אין ההגדה מכוונת אל הכהן, אלא לד' - להודות לד' על חסדיו.

¹¹⁵ וראה בדבריו בסה"מ עשין קנז, ובספר מנחת חינוך מצוה כא, ובספר עמק ברכה בשם מרן הגר"ח, וע"ע בשיעורי חג הפסח מאאמו"ר שליט"א עמ' מד.

ונכתב בענין זה בספר בלבת אש: "לפני כמה שנים בביקורי בחולו של מועד חזרתי לפני רבינו זצוק"ל מה שאמר אאמו"ר שליט"א על הקושיא הידועה מה בין מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת כל השנה כולה למצות הסיפור הנוהגת בלילה הזה, דבאמת אין כאן ב' מצוות חלוקות, אלא ענין ההזכרה בשלימות מתקיימת אחת בשנה בליל פסח, שאז מפרטים בסיפור יותר, וכל השנה מזכירים הסיפור בקצרה, וענין הזכירה מענין הסיפור. והביא אבי מורי שליט"א דוגמא לזה ממה שבראש השנה ישנה מצוה של 'אמרו לפני מלכויות' בסדר ארוך של עשרה פסוקי מלכויות וכו', ובכל השנה כולה ממליכים בקצרה ע"י אמירת שמע ישראל. ובשמעו הדברים היה ניכר על רבינו זצוק"ל קורת רוח מרובה מאוד".

¹¹⁶ ובדברי הרמב"ם אלו שמענו לכאורה עוד חילוק ברור בין מצות הזכירה של כל השנה למצות הסיפור בליל ט"ו, שנכלל בזה לא רק להזכיר את עצם נס היציאה ממצרים, אלא גם לספר את כל הניסים והנפלאות שנעשו בזמן יציאת מצרים, ועי' במאסף תורני ישורון כרך יב עמ' תשמו בשם הג"ר יעקב שפירא מוואלאז'ין בעל גאון יעקב בדומה לזה.

¹¹⁷ ומה שתרגם כן הירושלמי שם הוא כדי להרחיק ההגשמה, דלא שייך מושג הגדה כפשוטו כלפי הקב"ה, וזה לפי האמור שהגדה ענינה העברת ידיעה, ומה שייך להוסיף לו יתברך ידיעה.

[הוספה משנת תשע"ב: ובאמת הרי מתנאי החיוב המיוחד של סיפור יצי"מ בליל פסח הוא 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', והנה מהו מתחיל בגנות נתפרש להדיא בגמ', וכן"ל, אולם מהו מסיים בשבח לא נתפרש, ומצינו בזה כמה שיטות בדברי הראשונים.

בלשון הרמב"ם בה"ד: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה 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. נראה שהסיום בשבח הוא באותו ענין עצמו שהתחיל בו, שאם מתחיל ב'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו הרי הסיום בשבח הוא ב'ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו', ואילו אם מתחיל ב'עבדים היינו' הרי הסיום בשבח הוא ב'ויוציאנו ה' א' משם וכו'.

וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ד) ומסיים בשבח כלומר ועכשיו קרבנו המקום וכו'. וכן פירש בקרבן העדה לירושלמי פרק ערבי פסחים.

אולם מצינו כבר בקדמונים שפירשו שהסיום בשבח הוא בהלל והודאה, יש שפירשו שהסיום הוא ברכת אשר גאלנו או ההקדמה לברכה 'לפיכך אנחנו חייבים', ראה במדרש שכל טוב (בובר) שמות פי"ב: ומסיים בשבח, היינו דמסיים בשבחו של הקדוש ברוך הוא בא"י אמ"ה אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, וחותרם בא"י גאל ישראל.

ובספר שבולי הלקט סדר פסח סי' ריח: או יש לומר מה שאומרים בסוף אשר גאלנו היא ברכת ההגדה שהרי יש בה הזכרת מצה ומרור ופסח ובזמן הבית היה מקדימין ואומרין והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים והרי יש בה תשובה לכל השאלות ועל כן פותחין בה בברוך וחותרמין בברוך לפי שהיא מטבע ארוך. ולמה קבעוה בסוף ההגדה לפי שרוצין לדרוש כמה דרשות בענין ההגדה ואם היה מברך תחלה אשר גאלנו לא היה חוזר למפרע ודורש אל השעבוד.

וכן פירש רשב"ץ בפירושו להגדה: וכן בסוף ההגדה אנו מסיימין בשבח לפיכך אנו חייבין להודות להלל וגו'.

ויש שפירשו על פרקי ההלל שקודמים לברכה, כמבואר בתוס' רי"ד פסחים קטז, ב: ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל.

ובפי' הגדה של פסח לריטב"א כתב: ומסיים בשבח, לתת שבח והודאה לשם יתברך אשר מאשפות ירים אביון.

ומכל זה עולה בעליל שענין ההלל וההודאה מישך שייכא לעצם מצוות הסיפור, וכמש"נ. ע"כ הוספה].

[יא] ויש לדון אם באמת קריאת שני פרקים אלו הם מדין הגדה וסיפור או מדין הלל¹¹⁸.

ולכאורה יש לדון דממה שמכסה את המצות ונוטל הכוס בידו נראה שהוא הילול ושבח, ולא דין של סיפור, דדין הסיפור הוא שיהיה על המצה, לחם עוני - שעונין עליו דברים הרבה, ולכן בעת ההגדה והסיפור הוא מגלה את המצות. ומאידך גיסא, דין ההלל הוא שיאחז הכוס בידו כמו דכתיב כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא¹¹⁹.

¹¹⁸ ועי' היטב לשון רש"י פסחים לו, א ד"ה שעונין: שעונין עליו דברים - שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, וכן איתא במדרש שכל טוב פרשת בא 'שעונין עליו דברים, היינו הגדה והלל', ובבית הבחירה למאירי פסחים קטו, ב 'הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ר"ל הגדה והתחלת הלל', וצ"ע.

¹¹⁹ וכיוצא בזה יש לדון במה שנוהגים לכסות המצות ולהגביה הכוס באמירת 'והיא שעמדה', מאי טעמא. ובספר שער הכולל כתב שזהו משום דהוי הלל ושירה, ואין שירה אלא על היין. אולם כבר העירו על דבריו, דאינו אלא סיפור דברים, והוסיף לדייק מלשוננו של הגר"ז

אכן ראה בדברי המהר"ל ב'דברי נגידים' (עמ' קנד) דסימן הלל קאי על חציו האחרון של ההלל שהוא הודאה על הנסים שנעשו לאבותינו במצרים, וז"ל: מפרשי ההגדה עשו מן הלל נרצה ב' סימנים, ואמרו שנרצה פירושו מי שעשה כסדר הזה הזה נרצה לפני המקום. ולא נראה לי לפרש כך, דא"כ אין זה סימן על איזה עשיה כמו הסימנים שעד כאן, ולמה משמעו זאת כאן יותר מבקיום מצוות אחרות שג"כ המקיימן נרצה לפני המקום.

ונראה לי שהלל נרצה הוא סימן אחד וכל עבודת הסדר נכלל בי"ד סימנים כנגד היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, ונרצה הוא סימן על חצי השני של ההלל שעיקרו הוא עניני תפילה לפני הקב"ה על הגאולה שלמה שאנו מקוים עליה, ואנו מבקשים שנהיה נרצה לפניו לעשות גם לנו נסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו במצרים, ולפיכך זה ההלל הוא נקרא הלל נרצה, אבל ההלל שעד לא לנו נקרא הלל סתם כי הוא רק הודיה על נסי מצרים.

והנה בלבוש סי' תפ כתב: טעם חלוקת הלל, מפני דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביציאת מצרים ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה דאיירי כולה ביציאת מצרים, אבל חצי הלל האחרון וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעוה יחד אחר הסעודה.

ובערוך השולחן (סי' תעג סעיף כח) כתב דחלוקת ההלל היא משום ברכת אשר גאלנו, דרוצים אנו שברכה זו תחשב כברכה על ההלל, מאחר שאין מברכים על הלל זה.

ברם, מעצם אופן החלוקה שנבחרו דווקא שני הפרקים הראשונים השייכים לגאולת מצרים היה נראה דמישך שייכא לסיפור יציאת מצרים,

הפרק הראשון נאמר בעת היציאה ממצרים, וכמו שמופיע בדברי הילקוט (רמז תתעב) שכאשר בא פרעה באמצע הלילה לבקש ממשה ואהרן להסיר את מכת בכורות מעל מצרים, אמרו לו אמור: הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי ועכשיו הרי אתם בני חורין, אין אתם עבדים אלא של הקב"ה, צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו, שנאמר הללויה הללו עבדי ה'.

ובמחזור ויטרי ביאר הא דכתיב: להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו, וז"ל: כך עשה לישראל שהיו ירודים ומוטים במצרים עד עפר והושיבם לכסא עם מלכים.

ובפי' המיוחס לרשב"ם וברוקח שפירשו הכתוב: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה, שזה עולה על ישראל בעת יצי"מ, שהיו המצרים סבורים שהם בטלים מפו"ר, שכן פרעה גזר על פרישות ד"א, ובצאתם ראו כי כנסת ישראל אם בנים היא, שכמה חבורות בנים קטנים יצאו עמנו, שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד.

והפרק השני הרי מיירי על יציאת מצרים בהדיא: בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לוועז וגו'. ומעתה לא רחוק לומר שנבחרו פרקים אלו בתורת הלל כחלק מן המגיד וסיפור יציאת מצרים, וכנ"ל.

וכן מפורש בדברי כמה ראשונים ואחרונים, מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג עמ' 25 בשם הרוקח: ר"י בן יקר בפיסקא שפוך חמתך: אברבנאל: לבוש סי' תפ: סדר היום: הגר"א בפי' ההגדה.

וראה עוד בספר תשובות בשמים ראש (המיוחס לרא"ש סי' קצו) בדבר הקושיא למה אין מברכים על מצות סיפור יצי"מ, וז"ל: לא יעלה על הדעת לברך על הברכות והשבחות כמו

בשולחנו שכאן כתב שיש נוהגים, ובהגבהת הכוס באמירת לפיכך נקט שנוהגין, והיינו לפי דעתם הוא באמת מה"ט דהוי הלל ושירה, ואילו כאן הטעם הוא ע"פ קבלה.

שאינן מברכין שציונו לברך ברכת המזון, וההגדה כולו קילוסים ושבתות, וברכת אשר גאלנו ברכה גמורה היא שסומכין עליה אפילו להלל, דבעלמא מברכין אשר קדשנו וציונו¹²⁰.

[יב] ויתכן עוד, שגם החילוק דבלייל ט"ו ישנו דין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח ג"כ נעוץ בזה, שמכלל מצות הסיפור של ליל פסח הוא לא רק לזכור גוף העובדא שיצאנו ממצרים, אלא גם להבין את עומק הגאולה שהיה בזה והיציאה מאפילה לאור גדול, ורק באופן כזה מגיע להכרה עמוקה בפנימיות הנפש בחסדי ה' וטובותיו ויכול להודות ולשבח באמת. ולכן מתחיל ומפרט את הבירא עמיקתא והגנות שהיה לאבותינו.

וראה לשון הריטב"א בפי' ההגדה בטעם הדבר: לתת שבח והודאה לה' אשר מאשפות ירים אביון. ובספר סדר היום כתב: מפני שאנו חייבים להכיר הגמול והטוב שהטיב הקב"ה עמנו וכדי להגדיל ענין הגמול צריכין אנו להתחיל בגנותינו כדי לסיים בשבח השי"ת.

ומעתה י"ל, דאף כי גם לשמואל עיקר הגנות היא גנות הנפש, מ"מ הדבר המוחש יותר לאדם שיסודו הוא מעפר ושוכן בית חומר הוא גנות הגוף, ויותר בנקל להגיע לרגשות הודאה עמוקים בתוככי נפשו ע"י שמדגיש את ענין גנות הגוף טפי, וזוהי עומק סברת שמואל שפותח בעבדים היינו ורק אח"כ אומר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו אע"פ שזהו עיקר הגאולה לחירות עולם, וגם זה קדם בסדר הדברים.

אכילת המצה כקרבת תודה

[יג] כתב הרמ"א (סי' תעה סעיף ז): ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון זכר ללחמי תודה.

¹²⁰ ומטו משם הגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל שהביא דברי רש"י בספר שופטים פ"ו פ"ג, נאמר שם בדברי גדעון למלאך ה': "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו" ומפרש רש"י: פסח היה, אמר לו אמש הקרנו אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים וכו'. הרי שכלל גדעון המזמורים הראשונים של ההלל בכלל 'אשר ספרו לנו אבותינו', ומתבאר דמזמורים אלו הם בכלל מצוות סיפור של "והגדת לבנך".

ואגב גררא אביא כאן גדול נוסף הנלמד מענינו של ההלל דגדעון, מתורת אאמו"ר שליט"א.

ע"י פירוש הרוקח על התפילה במזמור הודו, וז"ל: בשרו מיום אל יום ישועתו - שמיום אל יום היינו מט"ו ניסן זה עד ט"ו ניסן הבא, המשיכו לבשר ישועתו.

והנה בשופטים פ"ו י"ג כתיב: ואיה כל נפלאותיו אשר סיפרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ד' וגו'. ופירש"י: פסח היה אמש הקרני אבי את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים. וצ"ע טובא למה מזכיר את אמירת ההלל דוקא, הרי בליל הסדר שמע את כל סיפור יציאת מצרים ואת כל הניסים והנפלאות שהם שורש האמונה בהשגחה פרטית, ומדוע הזכיר את אמירת ההלל במסוים.

ונראה שטענתו של גדעון היתה שכיון שהקב"ה עושה ניסים עם ישראל, א"כ שיעשה אף להם ניסים, אכן לכאורה אין זו טענה, שיש לומר שרק לדור ההוא במצרים נעשו ניסים, ומהיכתי תיתי שבכל דור יעשה הקב"ה ניסים שאינם בדרך הטבע. וע"ז יכול היה גדעון להביא רק מן ההלל, שהרי ההלל של ליל הסדר הוא הלל של שירה ולא הלל של יו"ט, וכבר יסד לן מרן הגרי"ז זצ"ל שאין שירה זו נאמרת אלא ע"י מי שנעשה לו הנס בעצמו, וע"כ דכיון דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה ממצרים, על כן אומרים הלל של שירה. ואשר לפ"ז מבורא היטב הטענה של גדעון, שכיון שאביו הקרא לו את ההלל, ע"כ שכל הניסים הללו יכולים ליעשות אף לנו, וא"כ איה נפלאותיך וכו'.

[ושוב מצאתי בפי' האלשיך לשופטים שם "והענין היה שהראהו ה' כי עם שישאל היו בלתי ראויים, עם כל זה צליל לחם שעורים, היא מצות העומר, היה מתהפך במחנה מדין, והוא שהיה העומר מתהפך, כי זכות העומר היה בא להציל, ולהיות במחנה מדין היה הדבר מתהפך באמור הללו עובדי עבודת אלילים והללו עובדי עבודת אלילים כי כמדון כן ישראל. וזהו מתהפך"].

ובביאור רבינו הגר"א פירש: דהיוצא מבית האסורין צריך להודות כמ"ש בפ"ט דברכות, ואמרינן בתורה שאם אפאן ארבע חלות יצא, אחד לחמץ ושלש למצה¹²¹.

ומקור הדברים בדברי הרא"ש בקיצור הל' פסח, וכן הוא במחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254-310) סימן נג, 'ונביא ג' מצות זכר לתרומת לחמי תודה שמביאין אותם הצריכין להודות', וכ"כ בספר המנהיג הל' פסח עמ' תפד.

ובפירוש זבח פסח לאברבנאל פירש שאלת מה נשתנה הראשונה: שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה, דקאי על קרבן תודה שבא מחמץ ומצה, והלילה הזה בא רק ממצה. (ובטעם הדבר, ראה רמב"ן פר' אמר כג, יז ופירוש ר"י גיקטיליה להגש"פ על הא לחמא עניא. והחת"ס ביאר דכיון דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, וכן אנו אומרים בהגדה: ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, לכן דינו הוא כקרבן מילואים שבא מצה ולא חמץ).

ועוד מצינו ששוה קרבן הפסח לקרבן תודה שמצד הדין זבח שבו הוא נאכל ליום ולילה כקרבן תודה, עי' בפסחים (ג, א)¹²².

ויש מן האחרונים שחידשו טפי, דהנה בנוסח ההגדה שלפנינו איתא: מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצת כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם. אולם במשנה הנוסח הוא: על שום שנגאלו אבותינו במצרים¹²³.

אולם, יש שביארו, דחייב מצה הנאכלת עם הפסח הוא כמו ששינונו, על שם שנגאלו אבותינו במצרים, כלומר, שעל שמחת הגאולה נצטוו לאכול המצה עם הפסח כענין קרבן תודה עם לחמה שנאמר בה (ויקרא ז, יב): והקריב על זבח התודה חלות מצות משוחים בשמן. והמשנה מיירי בזמן הבית, שהרי איתא שם: פסח שאנו אוכלין על שום מה.

ואילו בנוסח ההגדה כבר מיירי לאחר שחרב בית המקדש וקאי בחיוב המצה ד'בערב תאכלו מצות', מצות מצה בפנ"ע שלא באה עם הפסח, ומצה זו אנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ (ראה הגדת ליל שימורים לבעל ערוך השולחן והגדת אמרי שפר להנצי"ב)¹²⁴.

ביאור דינים נוספים במצות סיפור יצי"מ לפי האמור

[יד] ונראה עוד, שיסוד זה של סיפור מתוך רגשות הודאה פנימית הוא עיקרי בכל מצות הסיפור, וכמה הלכתי גבירתי איכא למילף מיניה. דהנה מצינו חיוב מיוחד במצות הסיפור

¹²¹ והדברים עולים בקנה אחד עם מה דאיתא בפ' הגר"א להגש"פ "והענין, שארבעה צריכין להודות, יורדי תימ, והלפי מדברות, וחולה ונתרפא, ויוצא מבית האסורין, והן נגד ארבעה ענינים הנ"ל, ענין רעבון נגד חולה ונתרפא, כמו שכתוב 'כל אכל תתעב נפשם' כו'. ענין דרך נגד היוצא בשניא למדבר. ענין אכילת התאב ואינו משיג כל צרכו הוא נגד יורדי תימ, שכל נחותי ימא לא מיתבא דעתיה עד דנחתה ליבשתא, וענין לא מיתבא דעתיה הוא קאדם התאב דבר ואינו משיגו. וענין שעבוד הוא נגד יוצא מבית האסורים והיא 'השפחה אשר אחר הירחים', 'בכור השבי אשר בבית הבור', והכל אחד.

וכאשר היינו עבדים במצרים היינו בכל הענינים הנ"ל, וכאשר יצאנו משם יצאנו מכל אלו הענינים, והיינו כמו שכתב בהגדה לקמן שאלו לא יצאנו הרי אנו וקנינו כו'. אבל עכשיו הגם שבשני דברים אנו שוין להם גם כן, שאנו בגולה בדרך וגם אנו עבדים, אבל עתה אנו מעבדים בכל עת להגאל אשר מחכים אנו בכל יום. וזהו השתא הכא לשנה כו', השתא עבדי לשנה הכא כו', אשר לא כן היה כאשר היינו במצרים, שאם לא היו נגאלים אבותינו ברגע זו, הרי אנו וקנינו כו'. ויעו"ש בכל דבריו.

¹²² ויל"ע לפי"ז בדברי הגמ' בזבחים ט, א: מי איכא מידי דפסח גופיה לא בעי לחם.

¹²³ ובדברי הרמב"ם ג"כ מצינו סתירה בזה, דבפרק ז העוסק בחיובי הלילה כתב: מצה ע"ש שנגאלו, ואילו בפרק ח המפרט את סדר הלילה כתב: על שום שלא הספיק וכו', וכ"כ בנוסח ההגדה. ובדוחק יש לאחד את שני הדברים ולומר דהמצה היא ע"ש הגאולה בחיפזן ומיד.

¹²⁴ ועי' מש"כ בזה בביאורי ההגדה בביאור הא לחמא עניא.

שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולפי גירסת הרמב"ם החיוב הוא "להראות" במעשה, והיינו לא להזכיר שהיה מאורע כזה לאבותינו בעבר, אלא לחוש את ענין היציאה כאילו זה עתה בהווה, וכמו שהובא לעיל. ואפשר שזה כדי לעורר בקרבם את רגשי ההודאה.

וכן הפרט שצריך לספר בדרך שאלה ותשובה, היינו ג"כ לגרום לתשומת לב והתעוררות נפשית לעצם הסיפור.¹²⁵

ויעויין עוד דבר נפלא בדרכי משה הקצר (סימן תעג ס"ק יב), וז"ל, מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה שאנו מספרים כבוד האל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה.

וכן ידוע לבאר משמו של השפת אמת הטעם שאין מברכין על מצות סיפור יצי"מ, משום שאין מברכים על מצוות שכליות. כלומר, דהסיפור הוא באופן שזה נובע מרגשות הודאה והכרת הטוב.¹²⁶

ביאור העובדא דר"נ ודרו עבדיה

[טו] ולפי"ז נראה לבאר השייכות של העובדא דר"נ ודרו עבדיה לדינו של שמואל שפותח בעבדים היינו. די"ל דהטעם שנפטר מלומר מה נשתנה אחר כל הדו"ד עם העבד, הוא משום שמטרת אמירת מה נשתנה דהיינו סיפור בדרך שאלה ותשובה היא כמש"נ כדי לעורר את התפעלות הנפש לסיפור ולהודאה, וזה כבר נתקיים ע"י ההמחשה של הדו"ד עם העבד ותשובת העבד שאמר שצריך להודות ולשבח, וע"י דבריו כבר הגיעו להרגשה בסיפור.

ומובן גם השייכות לדברי שמואל, שהרי זו סברת שמואל שהעיקר במצות הסיפור זה הרגשת הנפש, וכמו שנתבאר.

ולפי"ז נראה דזהו ג"כ גדר דין ההגדה כאשר בנו אינו חכם והוא שואל לעצמו, דאזי הוא מקיים את ההגדה לא במובן סיפור והעברת ידיעה אלא במובן שבח והודאה, ואמנם כאשר מרחיב בדברים ומפרשם בדרך שאלה ותשובה באר היטב יש בזה הודאה מעולה ומשובחת יותר.

ביאור מחודש בדרך הפשט

[טז] אולם בדרך הפשט נראה לבאר עוד, דמטבע הגדה נאמר באופן של הקניית ידיעה מחודשת לגמרי לחבירו בלא שתקדם לזה שמץ מושג או בדל ידיעה אצל השומע, וזה לעומת

¹²⁵ וזה מלבד התועלת הזה להסברת והטעמת הדברים, עי' בספר דרך פקודין מצוה כא, חלק המחשבה סי' ג.

ודבר חידוש גדול מצינו בדברי האוה"ח הק' בפר' בא (יג, יד) עה"פ: והיה כי ישאלך בנך לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ממצרים, וז"ל: פי' בשעה שיראה בנך ענין פדיון בכור אם ישאלך אתה חייב לומר לו, אבל בלא שאלה אין חיוב אלא בליל פסח, ולזה דקדק לומר מחר, פי' אפילו למחר דהיינו כל זמן שיהיה, עכ"ל.

¹²⁶ הוספה. והנה בעל הנתיבות בפירושו מעשה נסים עמד בזה דלחכמים דסברי שאין מזכירין יציאת מצרים בלילות, והיינו כסברת ריב"ל בברכות (ד, ב) דגאולה מאורתא לא חשיבא, היה ראוי מטעם זה להיות מצות הסיפור ג"כ רק ביום ולא בלילה.

ובביאור זכר יוסף כתב, וז"ל, אבל בפשיטות אינו ענין לזה, דלענין הזכירה בכל השנה לא קבעה התורה החיוב רק בזמן היציאה ולא בזמן שניתן להם רשות לצאת, ובפרט שבליילה עדיין לא היה הכרת הנס בפועל קודם שיצאו, וכמו שהיה בשאר המכות שבסורם מאתו חור פרעה לסורו והכביד את לבבו. אבל ההגדה מפרטי הסיפור מסיבת ההצלה שהטילה התורה בלילה זו במכת בכורות והצלת בתי ישראל... וכמו שדרשו בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים, שהוציאו מזה שחייב כל אחד לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ובשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ולכן אין לזה התיחסות בזמן היציאה רק בסיבת ההצלה שהיה בלילה.

וראה חידוש נפלא בהקדמת הגש"פ מעשה ניסים לבעל הנתיבות שכתב שאין יוצאים ידי חובת סיפור יצי"מ בזכירה גרידא, ומביא דברי הפוסקים דס"ל כן, וכותב בזה"ל: אלא ודאי דבליילה זה סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף, וכשמחסינן דבר אחד לא יצא, יעו"ש באורכו. ואולי גם ענין זה לפרש ולפרט כל השתלשלות הניסים הוא בכדי להעמיק חקר בהכרת הטובות והחסדים להודות ולהלל, ועי' להלן בענין 'סיפור' בפרט זה.

לשון אמירה שזה בא כתגובה ותשובה לשאלה, [אמנם אין זה מצד עצם הדבר שהוא חדש, וכמו שהובא לעיל בשם המלבי"ם, אלא מצד שזה חדש לחבירו], וכך זה מדויק בלשון המקראות, דבכל דוכתי דמיירי משאלת הבן תחילה כתב לשון אמירה, ואילו דווקא כאשר לא קדמה לזה שאלה כתיב והגדת לבנך¹²⁷.

ולפי"ז מבואר עוד לשון ההגדה: ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר. ונאמרו בזה כמה ביאורים בגדר הילפותא. ולפי דברינו י"ל דמל' והגדת קא יליף, דרך באחד כזה שאינו יודע לשאול ולא התעורר מעצמו לכלום שייך מושג הגדה, ודוק.

ויתכן לבאר לפי"ז עוד מה דאיתא בהגדה: ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכבר תמהו בזה, מהיכי תיתי שאם כבר יודעים כבר אין מצווים לספר, ומאי ס"ד מעיקרא. ואולם לפי דברינו בביאור מלת 'הגדה' את"ש, דסד"א דכיון דכתיב ביה הגדה, וזה קאי על הקניית ידיעה חדשה לחבירו, כל שכבר כולם יודעים ואין בזה כל חדש לא יהיו מצווים בזה.

עוד יש לשית לב לכך שבעצם כתוב זה הוא הפסוק היחיד האמור לגבי החיוב המיוחד ללילה זה, וכפי שיתבאר.

הכתוב 'ואמרתם זבח פסח' בפשוטו לא מיירי ששואל כאשר רואה את אכילת הפסח בלילה, אלא כלישנא דקרא: מה העבודה הזאת לכם, ומיירי על עבודת הפסח שהיא ההקרבה. ואילו הכתוב 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת' מיירי בענין קידוש הבכורות ולא לענין ליל פסח כלל. הכתוב בפר' ואתחנן כי ישאלך בנך...מה העדות והחוקים וגו', לפי פשוטו קאי על כלל מצוות התורה, ולא נזכר שם מאומה ממצוות הפסח.

ולפי"ז מבואר היטב, שדוקא כאן דמיירי גבי המצה, ובשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, שאז ישנה למצות ההגדה באופן של 'את פתח לו' כתיב לשון הגדה, ועיין. (ועיקר חילוק זה להלכה בין חובת ההגדה לבן בלילה זה לשאר ימות השנה, מבואר כבר בדברי רבינו החת"ס ובדברי הגרי"ש בעל שואל ומשיב בהגדת דברי שאול).

הגדה מלשון משיכה

[יז] יצויין כאן למשמעות נוספת למלת 'הגדה'. בהגדת אמרי שפר להנצי"ב פירש את האמור בהגדה: ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך, דצריך האב לפתוח את לב הבן בדבריו ע"מ שישאל, ולשון והגדת הוא מלשון משיכה, שימשוך את לבו, וכן תרגם אונקלוס (בראשית לז, כח) וימשכו - ונגידו, יעו"ש. ובדומה לזה מצינו גוד אסיק וגוד אחית שענינם משיכה, וכבר כתב בן בספר בית אהרן - קארלין, וראה מהר"ם שיק מצוה כא.

לכאורה זוהי ג"כ כונת רש"י (שמות יג, ה) בביאור והגדת לבנך, וז"ל: את העבדה הזאת - של פסח. והלא כבר נאמר למעלה (יב כה) והיה כי תבואו אל הארץ וגו', ולמה חזר ושנאה, בשביל דבר שנתחדש בה. בפרשה ראשונה נאמר (שם כו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, בבן רשע הכתוב מדבר שהוציא את עצמו מן הכלל, וכאן והגדת לבנך, בבן שאינו יודע לשאול, והכתוב מלמדך שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב.

¹²⁷ וראה במכילתא דרשב"י (שמות יג, ג): והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, יכול אם שאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך אע"פ שלא שאלך. ויש לדון אי כוונת המכילתא מעצם לשון והגדת לבנך או מן פרשה זאת שלא נזכר בה שאלת הבן, ובפשטות כאידך גיסא, וכן מבואר להדיא באבודרהם, אבל לפי דברינו י"ל כחד גיסא, וכן ראיתי בשם ספר 'פרקי מועד' להגר"מ גיפטר.

ואמנם כך כתב בכלי יקר שם, וז"ל, על כן נאמר כאן לשון והגדת לבנך שאם הוא אינו יודע לשאול אזי תמשוך לבו לעבודת ה' יתברך, כמו שנאמר משכו וקחו לכם צאן רצה לומר משכו לב בניכם לעבודת ה', וכן אגדה לשון משיכה כאמור על ידי דברים רכים.

ונראה עוד להעמיק בזה, דהנה מרגלא בפיהם של בעלי המוסר לבאר החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים בכל השנה למצות הסיפור בליל פסח, כי זכירה היינו לזכור בעלמא, ואולם לספר היינו לחיות ולחוש בעצמו את כל מאורעות היציאה. ובאמת כך מבארים מקרא שכתוב בתורה: וידעת היום והשבת אל לבבך, כי אין די בידיעה, ועיקר עבודת האדם היא ההשבה אל הלב.

ובזה מבואר החיוב למשוך את הלב של הבנים, כי אין העבודה בלילה הזה להשריש ידיעות בעלמא אלא להשיב אל הלב.

עבודת הסיפור – השבה אל הלב

[יח] ואמנם כך תנן במתני' ונעתק בהגדה: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו'. ובפשוטו מכלל חיוב הסיפור הוא, וזוהי עבודה קשה שבמקדש שיראה את עצמו בחוש וירגיש כאילו יצא ממצרים.

ויש שביארו לפי"ז באופן פשוט דברי בעל ההגדה: ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכו'. וזה צ"ב, מה הצד שאם חכמים ונבונים המה יהיו פטורים ממצות עשה שבתורה לספר ביציאת מצרים, והיכן מצינו פטור כזה של חכמים בשאר מצוות התורה, אתמהא.

\ואמנם הביאור הוא דכאן מיירי מענין מצות הסיפור המתקיים בנוסח ההגדה שתקנו חכמינו ז"ל וסדרו לכל שדרות העם לאמרו בליל פסח, כנער כזקן כעם ככהן. וזה פלא, למה תקנו נוסח אחד שזה לכולן, ואף שמצינו שלפי דעתו של בן אביו מלמדו, הנה ודאי תחילת החיוב היא לומר ככל הנוסח האמור בהגדה.

ויתירה מזו מצינו בדברי הגמ' (קטז, א) שאם אין לו בן או אשה הוא שואל לעצמו, ואפילו שני ת"ח שואלים זה לזה. ומהי התועלת שבשאלה זו. אלא שכאן העבודה היא השבה אל הלב, ולכן גם לחכמים ונבונים סודו הדברים בשפה פשוטה ומובנת ולא בלשון ערומים, ראב בכל זה בספר מכתב מאליהו ח"ד עמ' 249.

אכן בדברי הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל מצינו שינוי גדול בהבאת דברי המשנה שהיא קולא גדולה בכל הענין, וז"ל בפ"ז ה"ו: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים. הרי שני שינויים הכרוכים זה בזה, א' החיוב אינו מסור ללב להרגיש כאילו יצא אז ממצרים, אלא החיוב הוא בהל' מעשה להראות בכל מיני פעולות כאילו יצא ממצרים. ב' וממילא אין החיוב אלא להראות כאילו יוצא עתה ממצרים ולא כאילו לא יצא אז.

ברם, מצאתי בדרשות חת"ס ח"ב עמ' 536 שנקט גם בחיוב לראות את עצמו שאין זה חיוב לראות את עצמו כאילו יצא אז, אלא כאילו יצא עתה, ולפי"ז יצא לבאר דעת האומרים שברכת אשר גאלנו היא ברכת המצוות של מצות סיפור יצי"מ וכל ההגדה, וצ"ב למה אין מברכין סמוך לעשייתה. אמנם כיון שחייב לראות א"ע כאילו יצא עתה בלילה זה, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, הרי קודם גמר הסיפור הוא כאילו עדיין בגיותו שאינו יכול לברך, ומברך אחר הסיפור כמו גר שמברך אחר הטבילה.

וכן ביאר לפי"ז הטעם שפורסין מה שלמה בלי ברכת המוציא, אף דבעלמא מברך ואח"כ בוצע, דאנו רואין את עצמנו כגויים עד אחר הסיפור, ובוצעין בלא ברכה כמו אבותינו במצרים, וזהו הפי' 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא וגו'.

משמעות 'סיפור'

[יט] מעתה נעתיק עצמנו ללשון סיפור.

הנה מטבע זה מצינו בתורה כאשר מיירי מהמכות 'למען תספר... את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתני בס'. ונראה שהמושג סיפור בניגוד להגדה או אמירה מתייחס לסיפור המאורעות בהרחבה ותיאור סדר ההשתלשלות.

ומצינו בדברי כמה פוסקים להלכה שפרט זה הוא לעיכובא במצות הסיפור.

בחיי אדם (כלל קל דין יא) כתב, כל אחד מישראל מחויב מן התורה לספר יציאת מצרים בליל א' מדאורייתא... והיא מצוה נוספת על שאר לילות, שהרי בכל לילה חייב להזכיר יציאת מצרים, אבל בלילה הזה חייב לספר המעשה כמו שנזכר בהגדה.

וכן בפירוש מעשה נסים לבעל הנתיבות, וז"ל: ולפענ"ד נראה דבליילה זה סיפור מעליא בעינן ולא יצא בדיבור אחד, דדיבור אחד בכלל זכירה הוא, וזכירה בכל לילה נצטוינו ומה חידשה התורה בלילה זה יותר. אלא ודאי דבליילה זה סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף בעינן, ע"כ.

וראה עוד בלשון הרב בשולחנו (סי' תעג סעיף מג), ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואח"כ מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין... בכל דור ודור... ואותנו הוציא משם... לפיכך... עד בא"י גאל ישראל, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו ישראל מדורות הראשונים.

ואמנם מובא באחרונים, שאחד החילוקים בין מצות הזכירה בכל ימות השנה למצות הסיפור בליל הסדר הוא לספר את כל השתלשלות המאורעות של יציאת מצרים,¹²⁸

שיטת הראשונים שאינם מחלקים בין מצות זכירה למצות סיפור

¹²⁸ ראה פנים יפות שמות יג, ח: הגש"פ מעשה נסים לבעל הנתיבות: מהר"ם שיק מצוה כא: שו"ת בנין ציון ח"א סי' ל: כת"ס בביאור ההגדה: חידושי הגר"ח על הש"ס עמ' לג: עמק ברכה סי' עז בשם הגר"ח: שו"ת דברי יואל סי' כה.

והנה כתב הרשב"ץ במאמר אפיקומן: ואפילו כולנו יודעים את התורה - וכל יום אנו הוגים בתורה ומתוך קריאת התורה אנו מספרים ביציאת מצרים, עם כל זה הגדה זו היא מחויבת בלילה הזה על הלחם הזה שהוא לחם עוני שעונין בו דברים הרבה.

ונ"ב ע"י ג"א שליט"א: פשטות דברי רבינו מורין, דליכא כלל חילוק בצורת ובאופן קיום מצות זכירת יציאת מצרים דכל ימות השנה לבין סיפור יציאת מצרים בליל פסח, מלבד הא דצריך שיחיה על הלחם. ובפרט ממש"כ דמתוך קריאת התורה אנו יוצאים ידי חובת הסיפור אלמלא שאין לנו לחם לפנינו, וכ"ז דלא כמש"כ האחרונים דלסיפור יציאת מצרים דליל ט"ו, בעינן באופן של שאלה ותשובה ודרך סיפור וכו'.

ובאמת כן מבואר נמי מדברי הארחות חיים (הל' ליל הפסח אות יח) והאבודרהם משמיה דהרשב"א (בפירוש ההגדה), שכתבו דהא דאין מברכין על סיפור יציאת מצרים משום שאין לה שיעור ובדיבור אחד יצא אלא שכל המרבה הרי זה משובח וכו'. (ועיין בהגדת מעשי ידי יוצר להגר"ש קלוגר שכתב דלדעתם ע"כ צ"ל, דהא דשנא סיפור דליל ט"ו משאר ימות השנה, היינו במה שהוא על הלחם, וכמש"כ רבינו) וכ"כ רבינו להדיא לקמן בפסקא דאת פתח לו שסיפור יצ"מ הוא בין בדרך שאילה ובין שלא בדרך שאילה.

אמנם במאמר חמץ (אות קט) כתב רבינו דברים המנוגדים לאשר נשמע מדבריו כאן (לכאורה), וז"ל שם: וזאת המצוה היא מיוחדת בליל הפסח, נוספת על מצות זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה שאומרים פרשת ויאמר שנזכרת בה יציאת מצרים. אבל זאת המצוה המיוחדת בזמן הגאולה היא להגיד אל הבנים זכר הנסים והנפלאות שנעשו לנו בזמן הגאולה. כדי שישאר הזכר לדורות, עכ"ל.

וכ"כ נמי בווהר הרקיע (אות כו): והרמב"ם ז"ל כלל מצוה זו [דזכירת יצ"מ כל השנה] עם מצות והגדת לבנך, ואינו נראה שאותה מצוה מיוחדת לאותה ליליה ולא פטרתה פרשת ויאמר ולא ברכת אמת ואמונה. עכ"ל. וכדבריו שם, דיש חידוש בצורת הסיפור דלילה זה, כן משמע גם מדבריו לקמן בפסקא דיכול מראש חודש, שכתב שם וז"ל: ולפי שהזכרנו זה הפסוק של והגדת לבנך ביום ההוא באנו לדרוש אותו ולדקדק אותו מה בא למעט באומרו ביום ההוא, אם למעט כל השנה, לא היה צריך למעט שלא נספר ביציאת מצרים כל השנה שזה דבר פשוט הוא, עכ"ל. ומשמע דאיכא חילוקא בין הני דכל השנה לדינא דליל ט"ו, באופן דקשיא ליה היאך ס"ד דצורת החיוב דליל ט"ו יהיה כל השנה, וצ"ע.

[יח] ונראה עוד שאף שבדברי כמה ראשונים נראה דלא סברי חילוק זה בעצם מצות הזכירה בליל הסדר, שהרי מובא באבודרהם ובכל בו (סי' נ) הטעם שאין מברכין על סיפור יצי"מ משום שיוצא יד"ח במה שאומר בתחילה בקידוש זכר ליציאת מצרים, ועוד הביאו בשם הרשב"א דהטעם משום דהוי מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא, אלא כל המרבה הרי זה משובח, ועי' פר"ח סי' תעג ס"ק ו' בסופו.

מ"מ כל זה אמור ביחס לעיקר מצות הזכירה מה"ת, דסברי הני קמאי דלא נאמר שיעור אחר של זכירה בלילה זה, אבל ודאי שבפרטי המצוה דליל ט"ו מודו כו"ע דהוי תוספת שבח בעצם המצוה מדאורייתא להרבות בסיפור, וכל המרבה הרי זה משובח, וזה ידעינן ממטבע לשון סיפור, וכמו שנתבאר.

יצויין עוד למה שכתב בעל 'בני יששכר' בספר דרך פיקודיך (מ"ע נא חלק הדיבור אות ב) דהגדה וסיפור היינו שיבין ג"כ את הדברים ולא רק אמירתם בעלמא¹²⁹.

ועוד יש לציין מה שמביאים מדברי המרדכי ד'סיפור' היינו בקול רם, וכן איתא בדברי המהרש"ל סי' פח שיאמר ההגדה בקול רם. ואמנם כך מסופר על מרן החת"ס בכמה מקורות.

כך נמצא בהגש"פ חתן סופר וז"ל, וכן שמעתי מקדוש זקני החת"ס ז"ל, ממרחק הרבה בשוקי בראי נשמע קולו בקודש מרוב רגשת רשפי אש שלהבת י'ה בעת אמירת ההלל בלילה זו. וכן מצינו עדות הגאון בעל ערוגות הבושם [חתן בן החת"ס ר' יוזפא], כי בשונה מדרכו בקודש של החת"ס, בפרט בעת זקנתו לומר הכל בחשאי, בהתלהבות פנימית בדרך נפלא עד מאוד, בכל זאת בשני לילות בעריכת הסדר היה קורא ההגדה בקול חוצב להבות אש עד מאוד, עד שהיה קולו נשמע בחוצות מביתו והלאה הרבה מאוד. [שירת משה עמ' מה].

אגב נציין עוד למש"כ רבינו החת"ס בדרשות בענין מצות הסיפור, וז"ל: ע"י מעשה לילה הזה הוא מברר ומלבן אור נשמתו, וזה לשון ספירה, מלשון אבן ספיר, וזהו כל המרבה לספר לברר וללבן הרי זה משובח יותר, לפי בירורו כך שבחו.

משמעות לשון 'אמירה'

[כ] מעתה ללשון אמירה.

כבר נתבאר לעיל מדברי התוס' במטבע לשון אמירה, דהיינו אמירה בפה דווקא, וזאת בניגוד למטבע לשון הגדה שהיא העברת הידיעה לשומע בכל דרך שהיא.

והנה בהגש"פ איתא, ומקור הדברים במשנה פסחים (קטז,א): רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', ולהלן מפרט גם מצה ומרור.

¹²⁹ **הוספה.** ומצאנו להפמ"ג בהקדמתו להלכות ק"ש (ריש סימן נח) שביאר הך דבעינן סיפור בדרך שאלה ותשובה, עפ"י האלשיך הק' בפרשת חיי שרה, ששאל אליעזר לרבקה: "ויאמר בת מי את הגידי נא לי", ורבקה השיבה: "בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור" (בראשית כד, כג כד), וקשה מדוע הוסיפה רבקה בתשובתה "בן מלכה אשר ילדה לנחור", הלא לשאלת אליעזר "בת מי את" היתה צריכה להשיב "בן בתואל" ותו לא.

וביאר האלשיך הק', דיש הפרש בין אמירה וסיפור להגדה, כי אמירה ודיבור יצדק גם על ענין קצר, אבל הגדה לא תצדק רק על דברי סיפור נמשך וארוך, ולכן כששאלה אליעזר: "בת מי את הגידי נא לי" בלשון הגדה, כוונתו שלא יחפוץ שתאמר בת פלוני בלבד, רק "הגידי נא לי" הגדה באורך עד ראש היחס, ועל כן הגידי עד עיקר היחס שהוא עד נחור. ולפי"ז כתב הפמ"ג, דכיון דמצות סיפור יציאת מצרים למדנו ממה דכתיב "והגדת", לכן החיוב הוא לספר באורך ובהמשכה בפרטי הנסים וטעמי המצוה].

ובפשטות המקור מן הפסוק הוא לזה שהקב"ה פסח על בתי אבותינו במצרים, ובדומה לזה איתא בגירסא שלפנינו מקורות מן הפסוקים לזה שנגאלו אבותינו ממצרים וזהו טעם אכילת מצה, וכן שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, וזהו הטעם לאכילת מרור.

אולם בדברי התוס' שם (ד"ה ואמרתם) מבואר דהילפותא מהך קרא ד'ואמרתם' היא אחרת, וז"ל: פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצ"ל נמי מצה זו מרור זה.

הרי דישנה ילפותא מהך קרא לומר דוקא בפה את הטעמים לקיומן של המצוות. ונראה בדברי תוס' דזה דין בפנ"ע של אמירה בפה, ולא מכללא דמצות סיפור יצי"מ הוא, ואף אם באמת נימא דזה ענף ממצות הסיפור, ו'לא יצא ידי חובתו' היינו ידי חובת סיפור יצי"מ, מ"מ נראה ברור דזה דין נוסף על עצם מצות הסיפור, שתהא אמירה בפה בדווקא, וזה נאמר רק ביחס להני תלת פסח מצה ומרור דבעי לפרש טעמיהן בפה.

ומבואר מטבע זה של אמירה דכתיב ואמרתם זבח פסח הוא לה', שנתיחדש כאן ענין אמירה בפה של טעמי המצוות.

'את אשר התעללתי במצרים'

[א] כתיב בריש פר' בא (י, א-ב), ויאמר ה' אל-משה בא אל-פרעה כי-אני הכבדתי את-לבו ואת-לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבן: ולמען תספר באזני בנך ובן-בנך את אשר התעללתי במצרים ואת-אתתי אשר-שמתני בם וידעתם כי-אני ה'.

ופירש"י, ולמען תספר - בתורה להודיע לדורות: התעללתי - שחקתי, כמו (במדבר כב כט) כי התעללתי בי, (שמואל א' ו' ו) הלא כאשר התעולל בהם, האמור במצרים. ואינו לשון פועל ומעללים, שאם כן היה לו לכתוב עוללתי, כמו (איכה א כב) ועולל למו כאשר עוללת לי, (שם כב) אשר עולל לי.

והנה מטו בשם מרן הגרי"ז¹³⁰ לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ו ה"ג), וז"ל, ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה... לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקדוש ברוך הוא את לבו, ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה, וכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זאת העמדתך, כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו.

ומבואר בדברי הרמב"ם שכל ענין שליחות משה לפרעה היה רק להודיע לבאי העולם, אבל לפרעה עצמו לא היה יכול להועיל, וזהו האמור כאן במקראות, בא אל פרעה כי אני הכבדתי את פרעה וגו', ולא תועיל במה שאתה בא אליו לשלח את בני ישראל ממצרים, אלא התועלת היא 'למען תספר באזני בנך ובן-בנך' דהיינו להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב, ולפרעה עצמו כל השילוח לא היה אלא התעללות, וזהו דמסיים 'את אשר התעללתי במצרים'. עכת"ד.

¹³⁰ מאורי המועדים עמ' קז; משנת רבי מאיר הלוי.

ובאמת הדברים כבר מרומזים בדברי הרמב"ן על אתר, וז"ל, וטעם התעללותי - כי אני מצחק בו, שאני מכביד את לבו ועושה הנקמות בו, כטעם יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (תהלים ב ד).

הרי מפורש בדבריו שענין ההתעללות והצחק נעוץ בהכבדת הלב של פרעה, וכפי שזה נראה בעליל בסדר הכתובים, אלא שהגרי"ז הוסיף לבאר שענין ההתעללות בפועל היה מעשה השילוח אצל פרעה¹³¹.

ובדברי רבינו בחיי כאן ישנה תוספת דברים, וז"ל, וידעתם כי אני ה'. לשעה ולדורות, כי מתוך המוסר הזה שנתן הקדוש ברוך הוא במצרים יכירו ישראל לדורות וידעו שמו הגדול, גם אומות העולם יתיסרו בהם ויראו ויקחו מוסר, כענין שכתוב בפלשתים כשעכבו ארון הברית אצלם (שמואל - א ו, ו), ולמה תכבדו את לבבכם כאשר כבדו מצרים ופרעה את לבם הלא כאשר התעלל בהם וישלחם וילכו.

הרי שלהסבר זה ישנו כבר יסוד בלשון הכתוב בשמואל הנ"ל.

ואמנם מלבד שהסבר זה מדויק היטב בסדר המקראות, שבפס' הראשון בפרשה מיירי מענין הכבדת לב פרעה והביאה אל פרעה למרות הכבדת הלב, והיינו מחמת הטעם של 'וידעתם כי אני ה' כמו שממשיך בפס' ב, הנה מדויק כן גם בחלוקת הענינים בפס' ב, וכמו שעמד על כך באור החיים דנראה שענין 'את אשר התעללתי במצרים' וענין 'ואת אותותי' הינם ב' ענינים שונים, וזהו גם הסיום 'וידעתם כי אני ה'.

[ב] ברם צ"ב טובא, דהא לישנא דקרא מפורש 'וּלְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֵי וְבְנֵי בְנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת־אֹתוֹתַי אֲשֶׁר־שָׁמַתִּי בָּם', הרי מפורש שחלק ממצות הסיפור מלבד סיפור המכות דהיינו 'אותותי אשר שמתי בם', היינו לספר 'את אשר התעללתי במצרים', ואי נימא דההתעללות במצרים היינו אותו מעשה השילוח של משה אל פרעה למרות הכבדת הלב של פרעה, היכן זה נמצא בסיפור יצי"מ ובהגדה של פסח.

וכן ראיתי שהקשה הג"ר מאיר הלוי זצ"ל.

[ג] ושאלתי זאת מקמיה מו"ר הגרי"י קאלמנאוויץ שליט"א, ואמר שב' תשובות בדבר, חדא, מי יימר שקרא ד'ולמען תספר' מיירי מחובת הסיפור של יציאת מצרים בליל פסח, הלא יתכן שהמכוון הוא שיספר לבנו במהלך לימוד פר' בא. וביותר נראה דעצם הדבר שמספר שהיו עשרת המכות כבר כלול בזה ענין השחק וההתעללות והכבדת הלב של פרעה, כי היאך יתכן שיקבל כמה מכות כאלו ולא ישלחם מיד, וכמו שאמרו לו עבדיו הטרם תדע כי אבדה מצרים, עכ"ד.

[ד] ועוד הוסיף שיתכן גם לפרש שההתעללות והשחק קאי על עצם המכות, ובענין זה יש לציין להמובא בשם החפץ חיים בזה"ל, הרב מרדכי פסח פאדערעווסקי מקוברין, שימש את החפץ חיים ורשם בפנקסו המיוחד שלו עובדות ושיחות מהחפץ חיים, וז"ל: בליל ש"ק אחד כמו בשעה שתים עשרה בלילה, כשהלכתי דרך בית החפץ חיים, שמעתי נעימת קולו ונגשתי לחלונו וראיתי שיושב על מטתו ולומד חומש בפ' וארא, ועל כל מכה ומכה היה מתפעל ואמר בהתפעלות גדולה אי אי, ובבואו למכת שחין "ולא יכלו החרטומים לעמוד מפני השחין", צחק בקול, שלא שמעתי ממנו אף פעם שיצחק בקול כל כך, וההתפעלות היתה כל כך גדולה, כאדם שרואה בעצמו המכות, כך היתה אמונתו חזקה בתוה"ק. ועמדתי כך יותר מחצי שעה. עכ"ל.

הערות וביאורים על סדר הגדה של פסח

¹³¹ אלא שבדברי הרמב"ן נראה שהתכלית של ההתעללות והשחק היינו כדי לנקום בפרעה ולהענישו בעשרת המכות, ולא כמבואר בדברי הרמב"ם דהיינו 'כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב'.

זרוע וביצה

[א] כתב המאירי בפסחים קיד, ב: ויש מהם שהצריכו לשני מיני בשר אחד זכר לפסח והוא צלי ואחד זכר לחגיגה והוא מבושל ולשון זה פסקו גדולי המחברים וכן ראוי לעשות ומ"מ נהגו העם בזרוע וביצה, ואף במדרש באים עליהם מצד הלשון ר"ל ביעא ודרעא כלומר בעא רחמנא ופרוקינן בדרעא מרממא.

ובהרבה מן הקדמונים (ב"י בשם כל בו, אבודרהם, ספר המנהגות, רבינו מנוח, מאמר חמץ לרשב"ץ ועוד) הביאו כן בשם הירושלמי "שהמנהג לקחת זרוע וביצה כלומר בעא רחמנא למיפרק יתנא בדרעא מרממא"¹³², ובאמת אינו בירושלמי לפנינו.

וצ"ב, חדא מהו הענין המיוחד לרמז על הזרוע הנטויה, ובאמת אנו מוצאים הדגשה מיוחדת על ענין זה, דכתיב בתהילים (קלו, יא-יב): וַיֹּצֵא יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ: כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ: וַיִּבְרָא נְטוּיָה כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.

ובלשון הרמב"ן פרשת ואתחנן (ה, טו): ועל כן יצונו שנזכור את היד החזקה והזרוע הנטויה שראינו ביציאת מצרים, וממנו לנו היראה כמו שאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה'.

וביותר יש להשכיל בינה מהי ההדגשה שיש כאן **רצון הקב"ה**, ומה השייכות המיוחדת של דבר זה עם זרוע וביצה, מה גם שהזרוע והביצה ביסודם באים כזכר לקרבן פסח וחגיגה הבאה עמו, והיאך ענין הפסח מתקשר במיוחד עם הזרוע הנטויה.

[ב] ונראה בהקדם דברי הגאון המלבי"ם בפרשת כי תבוא פרשת מקרא ביכורים, "וזה הוא היד והזרוע הנטויה כי שר של מצרים היה טוען הללו עובדי ע"ז והוצרך להעביר כח הדין ועז"א ויוציאנו ביד חזקה ובזרוע נטויה".

ובפרשת ואתחנן (ז, יט): ומפני שהתיראו שאין זכותם מספיק שיעשה להם נפלאות ביד חזקה אמר שיזכרו הזרוע הנטויה, שמבואר אצלי בכ"מ שזרוע ה' מציין שמניע יד גבורתו שלא ע"י זכות התחתונים רק באתערותא דלעילא שבכל אלה הדברים הוציאת מארץ מצרים.

ובדבר זה כבר קדמו האלשיך בכמה דוכתי, ומהם בפרשת וארא, בביאור וגאלתי אתכם בזרוע נטויה", שהראה הוא יתברך אותו לעיני כל ישראל, מת על שפת הים, כד"א (לקמן יד ל) וירא ישראל את מצרים מת, מתים לא נאמר אלא מת, זה שרו של מצרים וכו' (עיין שמות רבה כב ג).

ובפי' לתהילים שם: ביד חזקה לעכב המנגדים כל יקטרגו כעוזא שרו של מצרים (עי' ילקוט שמעוני שמות רמא), כי אם בזרוע נטויה לינקם מהמקטרג כמו שאמרו ז"ל (ספר הזוהר) וירא ישראל את מצרים מת, שרו שלו, שר של מצרים מצרים שמו.

ומעין זה מצינו בדברי רבי צדוק הכהן (מחשבות חרוץ אות ט): ואחר כך כוס ברכת המזון שעל השביעה וקבלת השפע זהו על גמר הגאולה ושלימותה דהוכרח בזרוע נטויה ושפטים גדולים על המירור והכל במשפט, והמירור היה מפני נפילתם עד שהיה להם טענה הללו עובדי עבודה זרה וכו' ועל זה הוצרך הזרוע הנטויה לבוא עליהם בזרוע כמי שבא על חבירו בעקיפין שאינו שומע לטענותו כלל.

¹³² ובאמת יש מן הראשונים שלא קישרו הזרוע והביצה יחד, אלא זרוע לזכר הזרוע הנטויה, וביצה דבעא רחמנא לאצולן, ע"י בדרשה לפסח להרוקח, וכן במהרי"ל: ביעא דבעא רחמנא עלן. ובראבי"ה ובלקט יושר.

והעולה מן הדברים שענין 'בזרוע נטויה' היינו ההתגברות על הקטרוגים שאין בני ישראל ראויים מצד מעשיהם להיגאל¹³³.

ומעתה מבואר שזהו ענינו הפנימי של קרבן הפסח שהקב"ה פסח בדרך דילוג וקפיצה וגאלם שלא לפי מדרגתם ומעשיהם, והיינו מצד רצונו הגדול של הקב"ה לגאלם, וכן מצינו להדיא במדרש שהש"ר (ב, א: ר' נחמיה אמר קול דודי הנה זה בא זה משה, בשעה שאמר לישראל בחדש הזה אתם נגאלין אמרו לו משה רבינו היאך אנו נגאלין והלא אין בידינו מעשים טובים, אמר להם הוואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט במעשיכם הרעים.

וזוהי ההדגשה דבעא רחמנא למיפרק יתנא בדורא מרמא, וכהיום הזה בגלותינו אנו עושים זכר מיוחד לזה לעורר את האהבה עד שתחפץ. וכתב החפץ חיים בספר מחנה ישראל שער האחרון פ"ב: ואל יאמר האדם איך יוכל להיות שיבוא משיח צדקנו בימינו הלא אין בידינו מעשים טובים כראוי דזה אינו דידוע דכשהקב"ה חפץ לגאלנו אין מביט כ"כ בענינינו כדאיתא במדרש אמרו ישראל האיך אנו נגאלין והלא אין בידינו מעשים טובים א"ל הוואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט וכו'.

וכהשלמה לענין זה ממש מצינו טעם נוסף בקדמונים ל'ביצה', בספר אמרכל: והביצה דסתם פה שונאינו. ובהגהות מהר"א שטיין על הסמ"ג עשה מא: ביצה שאין לה פה כי נסתמו פיות שונאינו.

ביצה משום זיז

[א] איתא בפסחים (קיד, ב): מאי שני תבשילין... חזקיה אמר אפילו דג וביצה שעליו. רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.

בשבלי הלקט (סדר פסח סי' קיח): ועוד יש שם לפי סידורו של רב עמרם גאון זצ"ל [שהשני תבשילין] דג וביצה ביצה משום זיז ודג משום לוייתן.

ובדומה לזה בספר תניא רבתי (סי' מז): עוד כתוב בסדורים וצריך להיות בקערה דג וביצה דג משום לוייתן וביצה משום זיז.

והדברים סתומים, מהו אותו 'זיז', ואמנם בדעת זקנים מבעלי התוס' פרשת בא (יב, ח) נוספה עוד תיבה: ב' תבשילין זכר למשה ואהרן. ד"א דג כנגד לוייתן. ביצה כנגד זיז שדי. ובהגדה שלמה עמ' 65 מביא כהאי לישנא בשם תשובת רב שרירא גאון המובאת ב'מעשה רוקח' סי' נט.

ובגליוני הש"ס כאן הביא דברי ספר תניא הנ"ל, וכתב ע"ז: נ' הכוונה על זיז שדי המוזכר באגדה דרבב"ח ב"ב ע"ג ב' וע"ש ע"ד ב', ולא ידעתי מה רמז לזיז בביצה. וע' שו"ת מהרי"ל סי' נ"ח בשם הרוקח מנהיגנו ליקח זרוע וביצה כו' ביעתא משום דבעא רחמנא לאצולן עכ"ל וכ"ה במהרי"ו סי' קצ"ג וכ' שם עוד זרוע ע"ש זרוע הנטוי עכ"ל.

[ב] ונראה לבאר בהקדם כמה הקדמות.

הנה בהגהות חשק שלמה באגדתא דרבב"ח שם כתב וז"ל, גמ' אמר רב אשי ההוא זיז שדה הוא דכתיב וזיז שדי עמדי. נ"ב וכן פירש בתרגום שם וז"ל ותרגול ברא דקרצוליה שרין בארעא ורישיה מטי בשמיא מרנן קדמי עכ"ל.

והנה שתיים זו שמענו מדבריו, הא' כי ה'זיז שדי' היינו תרגול ברא שכנפיו מונחות בארץ וראשו מגיע השמימה, והב' שהוא 'מרנן קדמי'.

¹³³ ושוב ראיתי אריכות גדולה להרדב"ז בספר מצודת דוד מצוה קז.

[וצריך לדעת שישנו 'תרנגול ברא' שהוא דוכיפת, תרנגול הבר, כמו שפירש רש"י בפר' שמיני (יא, יט) ובפר' ראה (יד, יח), וזהו עוף אחר, וכמו שהאריך בכנסת הגדולה (הגהות ב"י יו"ד סי' פב. אולם יעויין באגרות הפמ"ג איגרת ה, ואכ"מ)].

ובאיוב (לט, יג): **כִּנְף־רִנָּנִים נַעֲלָסָה אִם־אֶבְרָה חֲסִידָה וְנָצָה**. ובתרגום: גדפא דתרנגול ברא דמשבחא ומקלסה, וברש"י: כנף רננים נעלסה - כן שם עוף גדול רננים ולשון משנה קרוי בר יוכני.

ועל בר יוכני זה מצינו במדרש רבינו בחיי פרשת בשלח (טז, ד; צוויין בהערות לשבה"ל מהדורת זכרון אהרן): וצריך אתה לדעת כי כשם שהמן היה מאכל גופני קיים תולדת האור העליון, ונתן למקבלי התורה כדי לזכר שכלם ולעלות השגתם בידיעת השי"ת, כן מצינו מאכלים גופניים קיימים והם בעלי חיים מעותדים לעתיד לבא, ועתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מהם סעודה לצדיקים, ואולי כי גם הם מתולדת האור העליון, וע"כ הם קיימים, ואלו הם דג ששמו לויתן, עוף ששמו בר יוכני, ונבראו שניהם ביום ה' ונקרא בר יוכני לפי שהוא מוכן לסעודת הצדיקים. [וכן כתב בספר כד הקמח ערך חתן על השלחן].

ולכאורה כמעט מפורש כן בדברי חז"ל במדרש (ויקרא רבה פר' אחרי מות כב, י): ר' מנחמא ור' ביבי ור' אחא ור' יוחנן בשם ר' יונתן אמרו תחת מה שאסרתי לך התרתי לך תחת איסור דגים לויתן דג טהור תחת איסור עופות זיו עוף טהור הוא הה"ד ידעתי כל עוף הרים וזיו שדי עמדי א"ר יהודה ברבי סימון בשעה שהוא פורש את כנפיו מכהה גלגל חמה הה"ד (איוב לט) המבינתך יאבר נץ יפרוש כנפיו לתימן ולמה נקרא שמו זיו שיש בו כמה מיני טעם מזה ומזה, ויעו"ש עוד.

ואמנם בספר האסופות סדר ליל פסח איתא בזה"ל, ואותן ג' תבשילין, דג וביצה ובשר, הם כנגד ג' מיני תבשילין שעתידין בני הגולה לאכול בסעודה לעתיד לבוא, דג כנגד לויתן, ביצה כנגד זיו שדי, בשר כנגד שור בהררי אלף¹³⁴.

[ג] והנה איתא בבכורות (נו, ב): פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני, וטבעה ששים כרכים, ושברה שלש מאות ארזים. ומי שדיא ליה, והא כתיב כנף רננים נעלסה, אמר רב אשי ההוא מוזרתא הואי.

ופירש"י: והכתיב כנף רננים נעלסה - ומתפרש הכי בלשון נוטריקון נושא עולה ונתחטא שכך אמר הקדוש ברוך הוא וכי בראתי כנפים משובחות לאותו עוף בר יוכני שיש לה כח כל כך שנושאה ביצה גדולה כזאת ומגביה למעלה ומורידה בנחת בקינה אלמא דלא שדיא ליה, נתחטא לשון ירידה וחבירו במסכת תענית (דף יט) בן המתחטא לפני אביו.

ובמנחות (סו, ב): ואומר נתעלסה באהבים, נשא ונתן ונעלה ונשמח ונתחטא באהבים; ואומר: כנף רננים נעלסה, נושא עולה ונתחטא. ופירש"י: כנף רננים - בר יוכני. נעלסה - נוטריקון נושא ביצתו עולה למעלה ונתחטא ומורידו בקנו שאינו מטיל ביצתו עד שיעלה בקן המיוחד לו נ' נושא ע"ל עולה ח' חטוי והאי חטוי לשון הורדה כדתנן במסכ' יומא (דף נח) התחיל מחטא ויורד.

ועי' עוד ביומא (פ, א): ואימא ביצת בר יוכני.

¹³⁴ ובאמת אנו רואים שייכות גדולה בין סעודה זו של ליל הסדר לסעודת לויתן לעתיד לבוא בנוסח 'הרחמן' המיוחד שמתפללים שנוכה לישב עם הצדיקים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. [ובדברי הגר"א מבואר שד' כוסות נגד ד' עולמות שהם עוה"ז וימות המשיח ותחיית המתים ועוה"ב, וכוס ג' הוא נגד תחיית המתים "שהוא מברך על מזונו שאז הוא סעודת לויתן", והדברים עמוקים, והאריך בזה הגרי"א חבר בספר שיח יצחק ח"ב דרוש לשבת פר' וישלח, אבל לפי"ז יש לנו טעם מתוק בנוסח זה של הרחמן].

ויש לציין לדברי הירושלמי פ"ק דמגילה המובאים בתוס' בע"ז (י, ב ד"ה וויי לה) וז"ל, דמגילה (פ"א) א"ל אנטונינוס לרבי את מאכילני מן לויתן לעתיד לבא א"ל אין מן אימר פסחא לית את מאכילני ומן לויתן את מאכילני.

וכן איתא בשם רבינו הגר"א (ליקוטים בסידור ר' נפתלי הירץ עמ' קיד סדר שמו"ע) בטעם חציית המצה, "אבל חציה לאפיקומן לעתיד לבוא", וראה עוד בהגדת יד מצרים להגרי"א חבר בהקדמה.

ואולי יתכן לומר שהרננה והשירה של אותו בר יוכני עוף הענק שראשו מגיע השמימה לפני הקב"ה הוא בעצם הנשיאה של הביצה, שאינו מטיל ביצתו באופן שמחריב את העולם אלא רק כשעולה למעלה ומורידו בקנו המיוחד לו.

ועכ"פ הא מיהת נתבאר היטב שזכרון אותו 'זיז' הוא בביצה, שכן כל שבחו וסגולתו הוא בביצה.

[נתעוררתי לזה בזכות מאמרו של הגר"ש צ'צ'יק שליט"א ב'רוממות' גליון 261, חג הפסח תשפ"א].

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים

[א] נקדים בזה דברים יסודיים שראיתי בספר 'נחלת בנימין', וכאן באו בתוספת נופך.

הנה במתני' בפרק ערבי פסחים תנן: מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ טרם נגאלו. הרי שעיקר טעם אכילת מצה היא ע"ש הגאולה. וא"כ צ"ב מה מזכירים את המצה כלחם עוני שאכלו אבותינו במצרים.

אכן רש"י בפרשת ראה (טז, ג) פירש לחם עוני - לחם שמזכיר את העני שנתענו במצרים.

והחתם סופר בחידושו לפסחים (קטו, ב) כתב, וז"ל: לחם שעונין עליו דברים הרבה. היינו דברי חירות שכן עונה לשון הרמת קול שמחה, ולדבר אחר לחם עני זכר לעניות. ובפרוסה שכן יש במצה ב' טעמים א' זכר לעניות שהי' אוכלים כן במצרים כדרך העבדים שמאכילים אותן לחם שלא נתחמץ באשר שמשביע מהר ואינו רעב מאותו אכילה כ"כ מהרה¹³⁵, וגם דרכם בפרוסה לקבל פרס משלחן רבם. והטעם הב' זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם.

והטעים בזה בנו הגדול בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' צא), וז"ל, אבל מצה מרמז על השיעבוד ועל הגאולה והיינו שעונין עליו דברים הרבה דבר והפוכו שיעבוד וגאולה, ושניהם מרמזים בקרא לחם עני כהא לחמא די אכלו בשעת השיעבוד, וכי בחפזון יצאו, עד שלא ספק בציקם להחמיץ וכו' והיינו הכתיב והקרי הכתיב לחם עני וכתיב ג"כ כי בחפזון יצאת, וזהו עצמו הקרי עוני יוצא מתוך הכתיב לענות עליו דברים הרבה ושני' הקרי וכתיב מתאחדים וממקור א' יוצאים כנ"ל נכון וישר בעזרת החונן דעת.

ויסוד הדברים מרומז בדברי הרמב"ן בפר' ראה שם, וז"ל, 'באר בכאן דברים רבים. כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים'¹³⁶.

[ב] ובאמת בהרבה מעניני הסדר ומצוותיו אנו מוצאים שמרמזים לחירות ולעבדות גם יחד, בענין החרושת מצינו שנחלקו אמוראים בפסחים (קטז, א) אם היא זכר לשעבוד - לטיט או שהיא זכר לחירות שבתוך השעבוד, זכר לתפוח שנאמר תחת התפוח עוררתך.

¹³⁵ כמש"כ בספר אבודרהם סדר ההגדה ופירושה: ואם תאמר מהו די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כי 'ויאפו את הבצק' לא היה אלא אחר יציאת מצרים. ופירש ה"ר יהוסף האזובי בשם בן עזרא שהיה שבו בהורדו והיו מאכילין אותו לחם מצה ולא נתנו לו לעולם חמץ. והטעם מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ ויספיק ממנו מעט וכן היו עושים המצרים לישראל.

¹³⁶ ועי' עוד לשון הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ה ה"כ) וראה עוד דברי הרמב"ם בענין טיבול מצה בחרושת (שם ח, ח) והשגות הראב"ד שם, ורבינו מנוח שם.

גם ב'כורך' אנו משלבים יחדיו בין הפסח והמצה שהם זכר לגאולה ולחירות עם המרור שהוא שזכר למרירות השעבוד.

גם בענין שני הטיבולים, בספר מעשי ד' ביאר שזה כנגד הגלות והגאולה, טיבול ראשון כנגד 'ויטבלו את הכתנת בדם' – מכירת יוסף שזהו הגורם לגלות מצרים¹³⁷, וטיבול שני כנגד הגאולה לזכר 'וטבלתם בדם אשר בסף'.

[ג] אכן יש לבאר יותר ענין החלוקה של שני הזכרונות דאיתנייהו במצה. הנה בעיקר המצוה של אכילת מצה מטו בי מדרשא לומר דתרתיהו בהו. חדא, מצות אכילת מצה הנלמד מקרא דבערב תאכלו מצות. ושנית מדיני אכילת הפסח דכתיב ביה על מצות ומרורים יאכלוהו.

ומעתה נראה, דאף כי מצות אכילת מצה הנלמד מבערב תאכלו מצות זכר ללחם עוני ולשעבוד היא, מצות אכילת מצה שהיא מדיני אכילת הפסח היא לזכר הגאולה.

וכן נראה מבואר מהא דתנן כל שלא אמר שלשה דברים הללו וכו'. ופירשו בתוס' בפסחים (קטז, א ד"ה ואמרתם): פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח¹³⁸, וצ"ל נמי מצה זו מרור זה.

והנה הא דהוקשו מצה ומרור לפסח הוא בקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דקמירי בחובת אכילת הפסח על מצה ומרור, וילפינן בהיקשא דבעינן נמי לפרש מפני מה אוכלים הפסח על המצה והמרור, דכ"ז הוא ככלל ואמרתם זבח פסח הוא.

ולפי"ז מבואר דהא דאוכלים מצה על שום מה שלא הספיק בציקים להחמיץ הוי טעם שנאמר לענין אכילת מצה מדיני הפסח, ובזה נאמר הטעם דאכילת המצה ע"ש הגאולה. וענין המצה כענין הקרבן פסח שבאה עמו שעל נס הגאולה הן באין.

ברם, מצות אכילת המצה דילפינן מבערב תאכלו מצות האמורה גם בזמן הזה דאין קרבן פסח, היא זכרון לחם העוני שאכלו אבותינו במצרים. ולפי"ז מבוארים היטב שני הטעמים הללו, ע"כ מתו"ד הספר הנז' עם הוספות¹³⁹.

¹³⁷ עי' שבת (י, ב), 'ואמר רבא בר מחסאי אמר רב חמא בר גוריא אמר רב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשכיל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים'.

ובילקוט שמעוני תהילים רמז תרמח: א"ל הקדוש ברוך הוא לשבטים, אתם מכרתם את יוסף לעבד, חייכם שבכל שנה אתם קורין, עבדים היינו לפרעה במצרים. וכן הוא במדרש תהילים מזמור י'.

ובהגהות מנהגים (קלויזנר) סי' קיא: עתה אשיב השאלה ששאל, מה נשתנה מה שמתחיל גנות עבדים, היינו משום דאמרין בשוחר טוב, לעבד נמכר יוסף תחילה נקדם לומר עבדים היינו בגנות שמכרתם אותו, ורקח.

וכן בפ' הרשב"ץ להגש"פ: והנה תשובת שאלת מה נשתנה היא עבדים היינו לפרעה במצרים. וארז"ל שהוא פותח בגנות והגנות הוא מה שאמרו במדרש אתם מכרתם יוסף לעבד חייכם בכל שנה תקראו עבדים היינו לפרעה. והשבח הוא כי כמו שיוסף מבית האסורים יצא למלך גם אנחנו יצאנו לחירות.

[וב'פסיקתא' המובא באוצר מדרשים: וכי מאחר שישראל חביבים כ"כ למה מסרם ביד אויב, א"ר חנינא לפי שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה, בתחלה קודם שירדו למצרים היו בני האמהות מבזין בני השפחות ולא נהגו בהם מנהג אחוה והיה הדבר קשה מאד בעיני הקדוש ברוך הוא והיתה רוח"ק צוחת ואומרת כלך יפה רעיתי, אמר הקדוש ברוך הוא היאך אעשה להם שיקבלו בני השפחות, אורידם למצרים והיה כולם עבדים ובשעה שאגאלם אתן להם מצות פסח שיעסקו בה הם ובניהם ובני בניהם ויאמרו כולם עבדים היינו לפרעה, נמצאו כולם שוים, וכל כך למה, להודיע גדולתו ושבתו של הקדוש ברוך הוא לכל באי עולם וידעו לעשות שלום בין בריותיו, לכך נקרא שמו שלום, שנאמר ויקרא לו אלהים שלום.

וכידוע ענין ההנהגה עם בני השפחות כרוך עם מכירת יוסף].

¹³⁸ בעיקר ביאור דברי תוס', ראה שו"ת בנין ציון סי' ל, פירוש מדרש הגדה להגאון מלבי"ם.

¹³⁹ וראיתי שהגאון רבי חיים פיינשטיין שליט"א ביאר כיסודי הדברים הנ"ל, ועוד הוסיף טעם לשבח למה מזכירים ענין ה'לחם עוני' בתחילה וה'זכר לחירות' בסוף, דבתחילת סדר ההגדה כאשר מתחילים בגנות וסיפור השיעבוד אזי ענין המצה הוא באמת זכר ללחם

[ד] ונראה לבאר עוד בעיקר תקנת אמירה זו שמקורה מדברי הגאונים, דעתה אחר החורבן אנו אומרים את ההגדה וסיפור יציאת מצרים רק על המצה, ומקיימים בזה הדין של לחם עני - שעונין עליו דברים הרבה כדאיתא בפסחים לו, א.

אמנם, יהא רעוא דלשנה הבאה נזכה לומר ההגדה על הפסח ועל המצה ומרור שעמה. ויתכן דבאמת דין האמירה בזמן שבית המקדש קיים הוא גם על קרבן הפסח, דאיתא בשיבלי הלכות הגירסא: בעבור זה - לא אמרתי אלא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך, ועי'.

[ה] אכן ראיתי למי שכבר עמד בזה, מה ענין 'הא לחמא עניא' להזמנה ד'כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח'. וביאר שזהו מקיום הדין של דרך חירות שהרי עבד כל מה שקנה הוא קנה רבו, ואינו ברשות עצמו לקרוא אחרים לסעודתו, שכל אכילתו של רבו היא, ולהכי יש בזה הנהגת דרך חירות להזמין אחרים לסעודתו. [הגר"ל מינצברג זצ"ל].

וקצת נראה כן בפירוש הגדה של פסח לרשב"ץ, וז"ל, ואנו אומרים כן כי במצרים היו אבותינו רעבים מן הלחם, והיום יש לנו לחם לאכול לשבעה ולהשביע רעבים שיהיו באוכלי שולחנו.

וכבר הבאנו לעיל מספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים ליל הסדר: וכן אמר בתחילה באגדה: כל דכפין ייתי ויכול שבוה נראה טוב עין. גם נראה דאומר כל דכפין וכו' כדי להראות עצמו בחירות, כי זה חירות ושמחה וא"כ לו נאה לברך ולהודות.

ונראה להטעים בזה, שהכוונה היא שאע"פ שבעצם אנו אוכלים לחם עוני, זכר ללחם צר ומים לחץ שאכלו במצרים, מ"מ מכריזו ואומר שעתה הוא בן חורין, ומגלה זאת בקריאת אחרים לאכול עמו, שאינו אוכל זאת בדרך עבדות, אלא כבן חורין, רק שיש באכילת המצה גם זכר ללחם עוני.

ושוב ראיתי בפי' החת"ס על חד גדיא שהביא דברי בעל מעשי ה' שמפרש ש'הא לחמא עניא' יסדו אחר הגלות, ויען כי במצה ישנם שני חלקים הא' זכר לחירות והב' זכר לעבדות שהוא לחם שאוכלים העבדים, הנה ישבו עתה וקוננו ודמעתם על לחים שאין עוד המצה זכר לחירות כי אם זכר לעבדות.

ומוסיפים עוד, כל דכפין ייתי ויכול, לשעבר לא עקרנו מחבורה לחבורה דכתיב בבית אחד יאכל, ועכשיו כל דכפין ייתי ויכול, שאין לנו לא פסח ולא חגיגה. ולכן זה נאמר בלשון ארמית שכך היו מדברים אז רוב ההמון כידוע. ולכך תקנו זאת לדורות באותו לשון למען נזכור בראש שמחתנו ימי צאתם מארץ מצרים ונתפלל לה' להטיב לנו לגאלינו.

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים

כתב הגר"א בפירושו להגש"פ: הענין שבאמת אכלו אבותינו לחם כזו במצרים כמ"ש הראשונים שדרכם של מצרים היה להאכיל למצרים לחם עוני כזו, וגם כשהוציא ה' אותנו ממצרים היה בחיפזון עד שלא הספיק וכו', ומה שצויה לעשות חג המצות, ונקרא ע"ש הלחם הזה אינו על אכילתן במצרים, רק על יציאתן לחירות, אך מחמת הלחם אשר אכלו מחמת חיפזון, איננו שייך לקרוא לחם עוני, מחמת שהיה ברצון טוב ובשמחה, אמר בהגדה הא לחמא עניא מחמת די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים ששם היה כל העינויים.

ולכאורה צ"ב, אם אמנם אכילת המצה אינה בתורת לחם עוני אלא זכר ליציאה לחירות ולגאולה, מה הענין להזכיר גם ענין ה'לחם עוני'.

עוני והשעבוד, וכדאמרין בפסחים קח, א דתרי כסי קמאי לא בעי הסבה דאכתי עבדים היינו קאמר, ואולם כאשר מגיעים בסוף לסיפור היציאה והגאולה, אזי המצה היא זכר לחירות.

ויתכן לומר שכדי לחדד את ההרגשה של ההודאה על היציאה לחירות, מביעים את שני צדדי המטבע של המצה, שאותה המצה שאכלוה במצרים כלחם עוני, עתה אוכלים אותה ברצון טוב ובשמחה מחמת החיפזון.

והעירני הרה"ג ר' יחיאל מושקט שליט"א שבעין דבר זה מצינו בקידושין (סד, א): דתניא מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים, ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה, וקרא לכל חכמי ישראל. אמר להם: אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש, אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו, והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו.

ופירש רש"י: כשהיו עסוקים בבנין - בית שני שבאו מן הגולה והיו עניים והיו מוציאים הוצאות במלאכה אף אנו נאכל מלוחין להיות זכר לעוני אבותינו ולהודות לפני הקדוש ב"ה שהצליחנו והעשירנו. [ושוב מצאתי בהגש"פ דמרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שביאר ע"פ דברי הגמ' הללו].

והדברים עולים בקנה אחד עם מה שהובא במקו"א מדברי רבינו הגר"א בביאורו על מה שכתב הרמ"א (סי' תעה סעיף ז): ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון זכר ללחמי תודה, וז"ל, דהיוצא מבית האסורין צריך להודות כמ"ש בפ"ט דברכות, ואמרין בתודה שאם אפאן ארבע חלות יצא, אחד לחמץ ושלש למצה.

ויתכן שזהו ג"כ הביאור באכילת הפסח על מצות ומרורים, שהפסח עצמו ודאי הוא זכר לגאולה על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים והצילם, וכורכים אכילה זו במרור לחדד הרגשת היציאה מעבדות לחירות.

הא לחמא עניא... כל דכפין ייתי ויכול.

משכבר הימים כתבנו בזה, דלכאורה צ"ב, מה ענין 'הא לחמא עניא' להזמנה ד'כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח'. אלא הביאור שזהו מקיום הדין של דרך חירות שהרי עבד כל מה שקנה הוא קנה רבו, ואינו ברשות עצמו לקרוא אחרים לסעודתו, שכל אכילתו של רבו היא, ולהכי יש בזה הנהגת דרך חירות להזמין אחרים לסעודתו.

וקצת נראה כן בפירוש הגדה של פסח לרשב"ץ, וז"ל, ואנו אומרין כן כי במצרים היו אבותינו רעבים מן הלחם, והיום יש לנו לחם לאכול לשבעה ולהשביע רעבים שיהיו באוכלי שולחנו.

ובמקום אחר הבאנו לשון ספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים ליל הסדר: וכן אמר בתחילה באגדה: כל דכפין ייתי ויכול שבוזה נראה טוב עין. גם נראה דאומר כל דכפין וכו' כדי להראות עצמו בחירות, כי זה חירות ושמחה וא"כ לו נאה לברך ולהודות¹⁴⁰.

ונראה להטעים בזה, שהכוונה היא שאע"פ שבעצם אנו אוכלים לחם עוני, זכר ללחם צר ומים לחץ שאכלו במצרים, מ"מ מכריז ואומר שעתה הוא בן חורין, ומגלה זאת בקריאת אחרים לאכול עמו, שאינו אוכל זאת בדרך עבדות, אלא כבן חורין, רק שיש באכילת המצה גם זכר ללחם עוני, מצד החפצא דמצה.

ועתה זיכני השי"ת לבאר לפי דברי ספר החינוך (מצוה טו), וז"ל, שלא להוציא מבשר הפסח ממקום החבורה. שנאמר לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה. משרשי מצוה זו, מה שכתבנו, לזכר ניסי מצרים, ומפני שנעשינו אדונים, באה המצוה 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 לרעיהם לפי שהוא חדוש אצלם.

¹⁴⁰ ועוד הוסיף שם: כי גלות מצרים היה ע"י רע עי"ן ר"ע בגימטריא ארבע מאות כמבואר בבחי' פרשת לך - לך (טו, יג). [והובאו דבריו במטה משה סי' תרנד. ולכאורה זהו הביאור בדברי הרמ"א סימן תעט: ונהגו שבעל הבית מברך ברכת המזון בליל פסח, שנאמר טוב עין הוא יבורך (משלי כב, ט) והוא מיקרי טוב עין שאמר כל דכפין ייתי ויכול וכו'.

הרי מבואר ש'דרך מלכי ארץ' והנהגת מלכות היא שהכל ערוך ומוכן בתוך הבית פנימה ואין מוציאים מן הבית כלום, והיינו הן מצד שלא חסר מאומה, והן מצד שאין זה עסק וחידוש לשלוח לחוץ מנות לרעיהם. ולפי"ז מובן היטב הכזרה זו.

מנהגינו למזוג כוס שני של 'הגדה' רק לאחר אמירת הא לחמא עניא, וכן מבואר מלשון השו"ע (סי' תעג סעיפים ו-ז), יעו"ש, ובמשנ"ב (ס"ק סז).

ולכאורה נראה דהיינו משום שזו היא תוספת מאוחרת ואינה מעצם ההגדה, וכבר עמד ע"ז הרשב"ץ במאמר חמץ, וז"ל: ובמשנה [ו] בגמ' לא נזכר הא לחמא עניא, וכ"כ בספרו יבין שמועה. ועי' בריטב"א שזה אינו מסידור המשנה אלא מתיקון האמוראים, וי"א שזה מיסוד הגאונים.

אולם ראה בפי' הריב"א עה"ת בראשית פרק יט: ואעפ"י דאמרינן בהגדת הא לחמא עניא אני ולא המלאך וכו', הרי שזה שימש כפתיחה להגדה כולה, ונקראת ההגדה ע"ש פתיחה זו.

וכן נראה מסידור הדברים לאחר סימן מגיד, וכן מדברי הרמב"ם שהעתיק אמירה זו לאחר שכתב: נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל... מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא וכו', משמע שזהו מסדר ההגדה.

וראה עוד בספר נוהג כצאן יוסף שכתב שהוציא הא לחמא עניא בלשון מגיד, מפני שכל הפיוטים האלו נקראו הגדה¹⁴¹.

ונראה שזה באמת הגדה, אבל אין זה התחלה של הסיפור שמתחיל ממה נשתנה, אלא זו היא הגדה בפנ"ע, ראה בארחות חיים וכל בו, שזאת היא הודעה לתינוקות למה אנו מחלקים המצה לשתיים כדרכו של עני. וזהו הנידון אם זה מישך ל'יחץ' ולכן רק אח"כ מוזגין כוס שני, או דזה מ"מ שייך ל'מגיד'.

ולפי"ז מבואר ששואלין מה נשתנה הלילה הזה... הלילה הזה כולו מצה, ואע"פ שכבר אמר התשובה מקודם לכן שאוכלים המצה משום שאכלוה אבותינו בארץ מצרים, כי זוהי הגדה בפנ"ע.

אמנם חידוש גדול מצינו בשבולי הלקט (סדר פסח סי' ריח), וז"ל: ומגביהין את הקערה ואומרים פה אחד בהלל ובשיר [ובנחת] הא לחמא עניא כו' שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו'. ומחודש הוא שזה בגדר הלל. ואולי זהו הטעם למה שמובא בפוסקים לומר הא לחמא עניא בקול רם, [עי' תשו' מהרש"ל סי' פח, הו"ד בחק יעקב סי' תעג ס"ק לג].

מאידך גיסא מצינו בתו"ד שבולי הלקט שם: ועוד יש לומר שיש בבבא הזאת פסח מצה ומרור מצה הא לחמא עניא די. מרור כל דכפין ייתי ויכול כמה דתימא נפש רעבה כל מר מתוק. פסח כל דצריך ייתי ויפסח ועליהם נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה וגו' כאשר מפרש בהגדה לפנינו בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, עכ"ל. הרי שזה מענין ההגדה עצמה, וקיום מצות והגדת לבנך.

* * *

¹⁴¹ וז"ל השל"ה מסכת פסחים מצה עשירה - דרוש שלישי (א): וכבר נודע, כי סדר ההגדה שלנו סודרה בבבל, ו'הא לחמא עניא' יוכיח, שמסודר בלשון תרגום. ומבואר דסבר שזה חלק בלתי נפרד מההגדה.

יתכן ליתן טעם לענין זימון האורחים דווקא בליל הסדר, 'כל דכפין ייתי ויכול וכו', ע"פ לשון הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה ג) בביאור מצוות אהבת ד', 'כבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו. וזה כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו וכו'.

ולכן בלילה זה שכולו רצוף אהבת ד' אנו דורשים וקוראים האנשים לשולחן הסדר לבקשם לאהוב את ד' ע"י סיפור הנסים והנפלאות שעשה עמנו.

כל דכפין ייתי ויכול

כתב בספר שבלי הלקט (סימן ריח), וז"ל, כל דצריך ייתי ויפסח, רבינו ישעיה דיטראני כתב דלא גרסינן לה לפי שאין לנו פסח עתה, ואפילו אם היה לנו עתה פסח, לא היינו מזמינים אותם, שאין הפסח נאכל אלא למנוייו כשהוא חי כמו שדרשו חכמים [פסחים פ"ט א'] מהיות משה מחיותיה דשה, [ואז] רשאיין לפחות ולהוסיף, אבל לאחר שנשחט לא, ועל כן לא גרסינן ליה. ואחי רבי בנימין נר"ו כתב דאין חשש לסלק ליה ואף על פי שאין עתה זמן פסח וכו', וכן משמעו כל מי שאין לו פסח יבוא וימנה על שלי, **ובודאי קודם הפסח אמרי לה, וקבעוהו בהגדה לזכר בעלמא וכו', עכ"ל.**

וזה שלא כמפורש באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) המנהג הקדמון, וז"ל, כתב רב מתתיה מה שנהגו לומר כל דכפין ייתי ויכול כך היו מנהג אבות שהיו מגביהין שולחנתם ולא היו סוגרין דלתותיהן והיו אומרים ככה כדי שיבאו ישראל העניים שביניהם לאכול ולקבל שכר היו עושין זה ועכשיו שנעשו שכיני עכו"ם יותר משכיני ישראל מפרנסין אותם בתחלה כדי שלא יחזרו על הפתחים¹⁴², ואח"כ מגביהין את השלחן ואומרו כמנהג הראשונים ע"כ¹⁴³, ואמרינן במסכת תעניות¹⁴⁴ רב הונא כי הוה אכיל הוה פתח הכי כל דכפין ייתי ויכול. ובליל פסח יש הוצאה גדולה ואין ביד העניים לקנות די ספוקם על כן נהגו לומר כל דכפין ייתי ויכול, כלומר מי שהוא רעב ואין לו מה יאכל יבא ויאכל עמנו. עכ"ל.

ועי' פרי מגדים אשל אברהם (סימן תעג ס"ק כד), וכשאומר כל דכפין יפתח דלת הבית, ויש אומרים שקאי אבני ביתו. וע"ע בשער הציון (סימן תעט ס"ק יב), וז"ל, דבלאו הכי מבואר בכמה ספרים בשם הזוהר הקדוש דמצוה להזמין אורח עני בחג, ובפרט בפסח שאומר כל אחד כל דכפין ייתי ויכול.

ברם, לפי דברי שבה"ל נראה למצוא מקור בנוסח זה למנהג שנוכר בדברי הרמ"א (סימן תכט סעיף א), ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח. וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה (א"ז), דכיון דכל בני העיר מחויבים ונתנו מעות חטין לצרכי הפסח, אזי ודאי יצדק לומר על אותה נתינת קמחא דפסחא 'כל דכפין ייתי ויכול'.

ומעין זה מצאתי בהגהות חכמת שלמה למהרש"ק סי' תכט, וז"ל, ומנהג לקנות חטים וכו'. נ"ב, נראה לי טעם נכון בעזרת השם יתברך למנהג זה, כיון דנתקן לומר [בהגדה של פסח] בכהא לחמא כל דכפין ייתי ויכול, והרי באמת אם יבוא עני ולא יתנו לו הוי כדובר שקרים לפניו יתברך. לכן נתקן ליתן לעניים מעות חטים, א"כ אחר כך כשיבוא העני יאמרו לו אני לא

¹⁴² ולפלא מה שכתב בסידור הגריעב"ץ שמה שאומרים כל דכפין ייתי ויכול הכוונה היא לעניים נכרים, שמקדימים אותם מפני דרכי שלום, כמו שאמרו מפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, ורק אח"כ מזמינים עניים ישראלים באמירת כל דצריך, ולכאורה יש לעיין דהרי אסור להזמין נכרי לסעודה ביום טוב גזירה שמא יבשל עבורו, ואפילו תהיה על ידי זה איבה אסור, כמבואר בביאור הלכה (סי' תקיד ד"ה אסור להזמין), וצ"ע.

¹⁴³ דברים אלו מקורם בדברי הרי"ף גיאות הל' פסחים.

¹⁴⁴ המכוון לדברי הגמ' שם (כ, ב), אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דהוה עביד רב הונא... כי הוה כרך ריפתא הוה פתח לבביה ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכול. אמר רבא כולהו מצינא מקיימנא, לבר מהא דלא מצינא למיעבד משום דנפשי בני חילא דמחוזא. ופירש"י, דאיכא עניי טפי, וקא מיכלי קרנא. ועי' מהרש"א שם והגהות מצפה איתן.

אמרתי רק כל דכפין ייתי וייכול, אבל אתה אינך דיכפין, כי כבר נתתי לך מעות חטים, ואם אתה נתת המעות על דבר אחר אתה גרמת בעצמך, ולא יהיה דובר שקרים לפני הקדוש ברוך הוא, ואתי שפיר. וזה נראה לי טעם נכון, ודוק היטב.

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות

הנה כבר עמדו העולם בשינוי הנוסח ב'מה נשתנה', שבמתני' נזכר גם ענין נוסף, שבכל הלילות אנו אוכלין בין צלי בין שלוק בין מבושל הלילה הזה כולו צלי, וזה משום דמיירי בזמן שבית המקדש קיים, ולכן בהגדה דמיירי לאחר החורבן כמו שמבואר להדיא בנוסח הא לחמא עניא, לא נזכרה שאלה זו. אבל איפכא קשיא, למה במתני' לא נזכר השינוי של הסבה.

ומטו בזה משמיה דרבינו הגר"א, שבזמן המשנה היו רגילים לאכול בהסבה כל השנה, ולא היה בזה כל שינוי, ורק בהגדה דידן שחבורה זמן רב אחר חורבן הבית, שכבר לא נהגו הכל להסב, ממילא נתעורר ענין השינוי של הסיבה.

ויש מוסיפין בזה עוד, שבזמן הבית מה שנהגו להסב אינו לצד הנהגת חירות של לילה זה במסוים, אלא שכן הוא דרך אכילת קדשים, שנאמר בו דין למשחה לגדולה שאוכל כדרך שהמלכים אוכלים, ואגב אכילת הפסח כבר אוכל כל הסעודה באופן כזה¹⁴⁵.

וראיתי מעירים מלשון הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח, שבה"ב העתיק כל סדר מה נשתנה, וודאי מיירי בזמן הבית, שהרי הזכיר גם השינוי של כולו צלי, ומ"מ זכר גם השינוי של הסיבה. וביותר, שבה"ב כתב: בזמן הזה אינו אומר כולו צלי שאין לנו קרבן, הרי להדיא דבה"ב מיירי בזמן הבית, ומ"מ שואל גם על הסבה.

ונראה שאין זו קושיא כ"כ, שדברי הגר"א אמורים כפשט במשנה שלא הזכירה, והרמב"ם לא נקט שזה בדווקא, ופשוט. (וזה מסתברא טפי ממה שבדו מלבם שהיו בזה כמה נוסחאות, ואכמ"ל), ושוב ראיתי שכ"כ בספר אור אברהם.

ועוד מתרצים בזה בחילוק נחמד, דהנה במתני' סתם לן תנא הלכה כראב"ע דאכילת מצה עד חצות, כמבואר בגמ' (קכ, ב) דמה"ט תנן דהפסח אחר חצות מטמא את הידים, וא"כ י"ל דזהו הטעם להסב כדתנן במס' נגעים: הנכנס לבית המנוגע מיסב ואוכל. ופירש"י הטעם משום שע"י הסיבה ממהרין לאכול, ולא בעי דווקא לטעמא דדרך חירות, שישנו קיום דין של הסיבה. ורק לדעת בעל הגדה דסבר כר"ע דזמנו כל הלילה, מתעורר לשאול על השינוי של הסיבה. (באר יצחק לר' יצחק דאנציג).

הלילה הזה מרור.

בסידור רס"ג וכן הוא נוסח בני תימן "הלילה הזה כולו מרורים", ובאמת כבר בלשון הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ח ה"ב) מצינו נוסח זה בתוך הסדר שהיו עושין בזמן הבית, ואילו בנוסח ההגדה בסוף הפרק איתא 'מרור', [ועי' בצפנת פענח קונטרס השלמה השמטה א]. \

ושמא יש לומר בהקדם דהנה עה"פ בפרשת בא (יה, ח): וְאָכְלוּ אֶת-הַפֶּסַח בַּלַּיְלָה הַזֶּה צָלִי-אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל-מִרְרִים יֹאכְלֶהוּ, אֵת אֶת-הַתְּרֻמָּה הַמִּיּוֹחֵס לַיּוֹב"ע, טָוִי נֹר וּפִטִּיר עַל תְּמָכָא וְעוֹלָשִׁין יִיכְלוּנֶיהָ. ובלשון התרגום לשה"ש (ב, ט) והוא לעמיה דאכלין ית נכסת חגא טוינורא על תמכיה ועולשין ופטירין.

¹⁴⁵ ועי' מש"כ בס"ד בענין הסיבה.

ונראה קצת שפירש 'מרורים' בלשון רבים ב' מיני מרור¹⁴⁶, ועכ"פ הא מיהת פשיטא שזה אינו אלא בדין של אכילת מרור בזמן הבית שהיה קיום דין ד'על מצות ומרורים', אבל בזמן הזה שאוכלים רק לקיום תקנת חז"ל אינו אלא 'מרור'.

הלילה הזה כולו צלי.

כתב בהגהות הרש"ש (פסחים קטז, א), וז"ל, לכאורה תמוה וכי לא יכול לאכול קודם אכילת הפסח בתוך הסעודה בשר מבושל חולין ג"כ או שלמים מבושלין (עי' זבחים צט, ב).

וביאר, ונ"ל משום דתני לעיל (קיד) במשנה הביאו לפניו כו' ושני תבשילין (והם זכר לפסח ולחגיגה) ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח, וזה נ"פ דגם החגיגה היו מביאין עמו, (והא דל"ת לה משום דלרבנן דב"ת אינה באה בשבת ובמרובה ובטומאה לכן לא פסיקא ליה למיתנא ואף על גב דכאן סתם כב"ת ל"ק דהא גם לעיל (סט ב) סתם דלא כוותי' וכש"כ לפירוש התוספות לעיל (נט ב) ד"ה בי"ד בסופו דגם לב"ת אינה דוחה שבת א"ש אף לדידיה), אבל שאר צרכי סעודה לא היו מביאין עד זמן האכילה עצמה, לכן לבן תימא שפיר שואל הבן הלילה הזה כולו צלי שאינו רואה לפניו עה"ש רק הפסח והחגיגה שהמה צלויים, אבל לרבנן הרי גם החגיגה לפניו שהיא יכולה להיות מבושלת. ובזה א"ש נמי מה שדקדקו קצת מפרשי הגדה מדוע אינו שואל על ד' כוסות כיון שאינו רואה כולם לפניו. [ועי' צל"ח פסחים שם ולעיל ע, ב].

ברם, בקובץ מוריה (ניסן תשכ"ט) מובא בשם הגאון רבי בנימין דיסקין זצ"ל מהורודנא (אבי הגה"ק מהרי"ל זי"ע) שביאר שא"א היה לאכול בליל הסדר רק פסח וחגיגה הבאה עמה שנאכלין צלי (כשיטת בן תימא כמבואר בדברי רב חיסדא בגמ'), שהרי חטאת ואשם א"א לאכול יחד עם הפסח, שהרי אינם נאכלין רק בעזרה ולא בכל העיר, וקרבן שלמים א"א בערב החג שהרי ממעט באכילתו בזמן שאין מפטירין אחר הפסח, ותודה אין מביאין כלל בער"פ מפני חמץ שבה. ומה שנשאר לנו זה רק בשר חולין משחיטת חולין, אולם מאחר דקיי"ל בשר חולין מטמא את הקודש, א"כ ל"ש לאכול החולין יחד עם הקרבנות.

בהגש"פ 'אוצר מפרשי ההגדה' שי"ל ע"י מכון ירושלים הביאו מספר המצרף לר' משה קוניץ סי' רלב שהעיר שנאמר כאן 'מה נשתנה' ולא 'למה נשתנה', שלשון למה משמעו שאינו רוצה לקבל מה שרואה לפניו כמו 'למה יאמרו הגויים', אבל לשון מה, פירושו שמקבל הדבר אלא שמבקש לדעת טעמו.

והנה כידוע על המחבר ר' משה קוניץ בעל 'בית רבי' ועוד יצאו עוררין, אבל נראה כי הדברים יש בהם טעם, ובדומה לזה מקובל בבית בריסק לומר כי יש לשאול 'וואס' ולא 'פאר וואס', ועומק הענין דבאמת בשאלת החכם מבואר שיודע הוא שישנם חוקים בתורה, דברים שאין בהם טעם, ואין הוא חותר לידע טעמי המצוות אלא בשביל להבין מהותן ותוכנן, וזה פשר שאלות מה נשתנה, להבין תכלית ומהות מצוות הלילה.

הנה יש שהקשו, על מה ששואל מה נשתנה, והרי כבר מקדימים לזה התשובה באמירת 'הא לחמא עניא. וביארו דענין השאלה הוא לא הלמאי אוכלים מצה בלילה זה, כי גם בכל הלילות

¹⁴⁶ ועי' בשפ"א סוכה יג, א ובמשאת המלך סי' קמ.

אנו אוכלין חמץ ומצה, אלא למה כולו מצה ולא חמץ, ועל איסור החימוץ אין תשובה מספקת ב'הא לחמא עניא'.

ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים.

כבר נתקשו בזה רבים דהא במשך אלפי שנים מאז ועד עתה נתחלפו הרבה ממלכות, יעויין בפ' אמרי שפר להנצי"ב ובבית הלוי ועוד.

אולם באמת בזוה"ק פרשת בא (לו ב) נתפרש שהדברים כפשוטו ממש "עבדין לאסירי דישתעבדון בהון לעלמין ולא יפקון לחירו וברוחצנותא דאלין דרגין סריבו מצראי די בהון עבדו קשרא לישראל דלא יפקון מן עבדותהון לעלמין, ובהאי אתחזי גבורתא ושלטנותא דקודשא בריך הוא ודכרנא דא לא ישתצי מישראל לדרי דרין דאי לא הוה חילא וגבורתא דקודשא ב"ה כל מלכי עמין וכל חרשי עלמין וחכימי עלמין לא יפקון לישראל מן עבדותא דשרא קטריין דלהון ותבר כל אינון כתרין בגין לאפקא לון, על דא כתיב (ירמיה י) מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך.

ועי' עוד דברים נפלאים בספר שפתי כהן על התורה פר' שמות, וז"ל, ולזה היתה הפריה והרביה שלא כדרך העולם. אמרו ז"ל שהיו יולדות ששה בכרס אחד ויש אומרים שש מאות, הכוונה בזה כשגזר הקדוש ברוך הוא כי גר יהיה זרעך נגזר על הדורות היוצאים שהם זרעו של אברהם עד סוף העולם וכדי שלא יהיה תרעומת אותם שנשתעבדו לומר זרעך אמרת כל הדורות הם זרעו ולמה אנו ולא אחרים, לזה היו יולדות ששים או שש מאות כמאן דאמר, לסבול עול הגרות שנגזר על זרעו של אברהם ומסתלקים קמא קמא, יש מהם שסבלו מעט ויש מהם שראו הגלות ונסתלקו, ואלו הן הדורות שסובלים עולו של פרס, ובפרט דור אחרון שסובלין חבלו של משיח הם היו ראשון בהסתלקותם כי היו יולדות בכל יום וכולם לא יצאו אלא נסתלקו, ולזה אמר כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם לא פירש באיזו ארץ לרמוז על כל הדורות, אם כן כל הגלויות סיבתם גלות מצרים, אמנם אותם שסבלו גלות מצרים ורדו בהם בפרך הם נקראים בכור שנאמר בני בכורי ישראל, וזו היא שבכל המצוות אומר אני ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים שכל הדורות היו שם והוציאם, וזה שתיקן לנו עזרא הסופר בתפילה אמת ממצרים גאלתנו כל בכוריהם הרגת ובכורך ישראל גאלת וים סוף להם בקעת, לא אמר לנו, כמו שאמר בגאולה גאלתנו, לומר שכל הדורות ירדו למצרים ונסתלקו והוא אומרו גאלתנו. אבל בענין הגאולה האמיתית לא היתה אלא לאותם שסבלו עבודת פרך שנקראים בכור לפי שסבלו גלות ראשון לזה נקראו בכור זהו ובכורך ישראל גאלת וים סוף להם וכו', ולא לשאר דורות כי שאר הדורות היו מסתלקים, וכן אמרו ז"ל בענין מתן תורה שכל הדורות היו שם ולזה אמר להם אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך, ובזה תבין כי התורה ניתנה לדורות הבאים ואיך יכתוב עליהם אשר הוצאתיך והם לא יצאו ואיך יאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ועל זה רמזו ז"ל שאמרו חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא, היה להם לומר לראות מהו להראות אלא לומר שיביא ראיה לעצמו מן התורה שהוא יצא.

וראה עוד בדבריו פר' ויגש עה"פ (מו, ז) בניו ובניו בניו וגו' וכל זרעו הביא אתו מצרימה.

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח

שמעתי מדודי הג"ר אשר אריאלי שליט"א שהביא דברי ההפלאה ב'פנים יפות' (פר' בא יג, ח; פרשת ויקהל לה, א) שביאר את הפסוק בעבור זה עשה ה' לי וגו', בשביל מצות סיפור יציאת מצרים בזכותם נעשו האותות והמופתים, כדכתיב בריש פ' בא למען תספר באזני בנך, וז"ש וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, שהשבח הוא שהיה לו חלק ביציאת מצרים שנעשה בזכות העתידין לספר, והיינו שאמרו לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל והיינו שהניסים לא נעשו אלא בשביל הסיפור.

כל ימי חייו להביא לימות המשיח

פי' הראשונים, דהיינו שזה ריבוי שיהא גם זכירה בימות המשיח, אבל זה כמו דאיתא בברייתא בברכות יב, ב דברי חכמים לבן זומא: לא שתעקר יצי"מ ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויצי"מ טפל לו, כ"כ הרשב"ץ, שבלי הלקט, זבח פסח ועוד. וראה בתוס' רע"א למתני' סופ"ק דברכות דמה"ט תנן 'להביא' לימות המשיח' ולא ימות המשיח בסתמא דומיא דלילות.

אכן אולי יש לדון שכ"ז אמור בדין זכירת יצי"מ של כל ימות השנה, שיסוד מצות הזכירה נראה לבאר לפי"ד רש"י בפרשת בא עה"פ: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים - בעבור שאקיים מצוותיו כגון פסח מצה ומרור הללו. היינו שיסוד ענין היצי"מ הוא המחייב בקיום כל המצוות. ומקרא מלא דבר הכתוב בפר' ציצית: למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי... אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים¹⁴⁷.

ולכן לעתיד לבוא בימות המשיח שיהיו ניסים גדולים יותר, הרי שיהיה מחייב עיקרי יותר לקיום המצוות, ויציאת מצרים תהיה טפילה לו.

אמנם, כבר נתבאר לעיל, שמגדרי מצות סיפור זה השבח וההודאה, ונראה שבוזה העיקר הוא יציאת מצרים, שהרי היציאה מעבדות רוחנית לחירות עולם היא ביציאת מצרים, וזהו ההודאה שאין למעלה ממנה, ועי' עוד בזה בהגש"פ 'שירת הגאולה' לאא"ז בעל עינים למשפט.

ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

והנה בתורת מרן הגרי"ז מצינו בביאור ענין הבטחת ברית בין הבתרים והתגשמותה דברים נפלאים, והעתקתי הדברים כמו שהם מופיעים בכתבי הסטעסיל סי' צב, ואף שיסודי הדברים באו בספרא דבי רב בפרשת בא^[1], ואלו הן:

בא (י"ב, מ') ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. ופירשו רש"י והרמב"ן דשלשים שנה אלה הנוספים על ת' שנה המה היו משנגזרה גזירה בין הבתרים עד שנולד יצחק.

וצ"ב הא בגזרת בין הבתרים כתיב (לך לך ט"ו י"ג) "ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", הרי דגזרה זו נאמרה על זרעו, והיינו משנולד יצחק, וא"כ צ"ב מה ענין למנין מיוחד גם בשבועת גזרה זו, דהא הגזרה נאמרה רק על זרעו, ורק ת' שנה ולא ת"ל שנה.

והנה בפירש"י על פסוק מ"א דכתיב "ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו וגו', ופירש"י (והוא מהמכילתא) "ויהי בעצם היום הזה", מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן כהרף עין, בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגזרה גזרת בין הבתרים עכ"ל. וצ"ב כנ"ל מה ענין זמן גזרת בין הבתרים ליציאתן ממצרים.

¹⁴⁷ ומו"ר הדרכי שמואל זצוק"ל חידש שזה מעכב במצות זכירת יציאת מצרים שתכלית היציאה היא "להיות לכם לאלקים", והיינו כאמור שכל המטרה היא בעבור שאקיים מצוותיו.

והנראה בזה דחוף ממה שנאמר בבין הבתרים דגזרת גרות ועבדות ועיניו יהא ת' שנה, נאמר עוד זמן הקץ מתי שיגאלו, כדאיתא בפרש"י על פסוק מ"ב דכתיב: "הוא הלילה הזה וגו'" וכתב רש"י, הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך, דהנה בגלות בבל נאמר זמן גלותן שיהא שבעים שנה, ובגלות אדום (הגלות הזה) לא נאמר זמן, דבכל זמן שיעשו תשובה יגאל את ישראל דכל שעה ושעה ראוייה לגאולה, ואשר זה הוא מעיקרי האמונה שאחכה לו בכל יום שיבא. (עי' ברמב"ם הלכות מלכים פ"א הי"א ודו"ק). אך נאמר קץ שבו יגאלו עכ"פ, כדכתיב: "ויפח לקץ לא יכזב" (חבקוק ב') דאם לא זכו ח"ו יהא "בעתה" (סנהדרין צ"ח) בעת הקץ שהובטח עליו.

והמבואר לפנינו דבגלות מצרים היו ב' הדברים, נאמר זמן גלותן ושעבודן דהוא לת' שנה, ונאמר גם הקץ מתי שיגאלו וכדאיתא בילקוט תהלים סימן תתס"ה, אין ישראל נגאלין אלא מתוך ה' דברים: מתוך צרה, מתוך תפלה¹⁴⁸, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה ומתוך הקץ וכו', וכן אתה מוצא כשנגאלו אבותינו ממצרים, מתוך ה' דברים נגאלו וכו' עיין שם.

הרי מפורש דנאמר בגלות מצרים כמו בגלות אדום קץ לגאולה, וזהו דאיתא "הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך", דהיינו דנאמר לו ג"כ קץ, דבלילה הזה יגאלו בניו, ומבואר היטב הא דכתיב זמן מושבותן ת"ל שנה, שהוא משעה שנגזרה הגזרה, וזהו שאמר ג"כ "ויהי מקץ ל' שנה ות' שנה" וזמן זה הוא זמן אחר לא ההוא דכתיב שם, דמה דכתיב שם זמן דת' שנה הוא זמן גרות ועבדות ועיניו, והוא נגזר על זרען משעה שנולד יצחק, אבל זמן זה דת' שנה הוא זמן הקץ שנאמר לאברהם, שבו יגאלו בניו, כמוש"כ, וזהו דאמר מכיון שהגיע הקץ כהרף עין וכו' שהקב"ה עשה שלא יצטרכו להתעכב כהרף עין, ע"י שבט"ו בניסן וכו'.

ומבואר זה ע"פ מה שאיתא בהגדה של פסח, "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא שהקב"ה חשב את הקץ וגו'", והיינו ששומר הבטחתו לאברהם שבלילה הזה אני גואל את בניך, וחשב שני זמנים אלה, של זמן גלותן וזמן הקץ שיסתיימו ויגיעו כאחד, שלא יעכבן כהרף עין ממה שצריך, ואי אפשר זאת אלא ע"י מה שלידת יצחק וגזרת בין הבתרים היו ביום אחד, ודו"ק.

והנה במדרש איתא שאת הארבע מאות שנה שהיו צריכים להיות במצרים והיו רק מאתיים ועשר, והיינו משום שמעת שנולד יצחק התחיל המנין, ובמקו"א יש במדרש, שקושי השעבוד השלים המנין, ונראה דנאמר כאן שני דברים: א'. גלות של ת' שנה. וב'. עבדות של ת' שנה, והנה לזה שנגזר ת' שנה גלות, השלים מה שמנו כבר מעת לידת יצחק. שנחשבו שנים אלה לגלות, אכן עבדות לא היה בשנים אלו, ולזה דשיעור עבדות דת' שנה השלים קושי השעבוד, והיה כמו בת' שנה.

והנה אם היו משועבדים ועובדים כבר בשיעור של ת' שנים, אך בגלות לא היו עדיין ת' שנה, היו צריכים עוד להשאר במצרים. וכן להיפך אם גלותם כבר נמשך ת' שנה, ואך לא ענו אותם בשיעור עבדות של ת' שנים היו צריכים להשאר עוד במצרים. ולזה היו רחמיו של הקדוש ברוך הוא לחשוב ולכוון בדיוק נמרץ שיהיו שתי גזרות אלה נגמרים ביחד ברגע אחד, כדי שלא יצטרכו להשאר אף רגע אחד מיותר במצרים, וזהו שאמר כאן ברוך וכו' שהקב"ה חשב את הקץ, וכמוש"כ.

וזהו שאמר (שמות ג, ז) "כי ידעתי את מכאוביו" דהיינו כיון שנצטרכו לשער קושי השעבוד שיהא שיעור עבדות ועיניו בקושי בזמן הקטן, דומה לשיעור עבדות ועיניו של ת' שנה ולשער זאת אין בשר ודם יכול לעשות, ורק הקדוש ברוך הוא בעצמו רק הוא יכול לעשות זאת. וזהו

¹⁴⁸ לפי דברי הילקוט הללו יתבאר היטב דברי הרמב"ן בפרשת שמות, וז"ל, והאריך הכתוב להזכיר טענות רבות בגאולתם, וישמע אלהים את נאקתם, ויזכור אלהים את בריתו, וירא אלהים, וידע אלהים, כי ידעתי את מכאוביו (להלן ג ז), כי אף על פי שנשלם הזמן שנגזר עליהם לא היו ראויים להגאל, כמו שמפורש על ידי יחזקאל (יחזקאל כ ח), אלא מפני הצעקה קבל תפלתם ברחמיו, עכ"ל.

שאמר "כי ידעתי את מכאוביו", דמכאוביו, דהיינו הקושי "ידעתי" בידי לשערנו בחשבוננו הנכון, וידעתי כי הגיע הזמן.

וזהו דאמר (שם ו, א) "ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה" ומבוארים הדברים, דהנה משה טען לפני ה' דמאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה, ע"ז ענהו ה' עתה תראה וגו', דהיינו דעתה שהרע והוכבד השעבוד, אדרבה על ידי זה יוכשר להיות גאולתם ופדות נפשם, כך גם נשלם גם ה"ועבדום וענו" של הת' שנה, ע"כ הדברים.

והוסיף ע"ז נכדו הגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א, דלפי"ז מבואר היטב שיש כאן קיום ושמירה מיוחדת של הבטחה לאברהם אבינו, שהרי אם מצד עיקר גזירת העינוי והשעבוד, הרי בדין הוא שיתמו כאשר יכלה המועד שנגזר עליהם, ומה ענין זה לשמירת הבטחה.

אולם לפי דברי הגרי"ז מבואר דבאמת הקב"ה עשה בזה חסד מיוחד שהגאולה הגיעה בליל הפסח, ויחד עם זאת חשב הקב"ה את קץ העינויים והשעבוד, וזה ביאור ההודאה המיוחדת 'ברוך שומר הבטחתו לישראל', שהקב"ה ברוב רחמיו חשב את הקץ לזרז את הגאולה ע"י קושי השעבוד שהשלים שנות העבדות.

ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקדוש ברוך הוא חשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

יש לדקדק בלשון הכתוב שאמר הקב"ה לאברהם "ידע תדע", ומהי הכפילות על לשון ידיעה, [ובשם הגרי"ז מובא שהעיר בהלשון ידע תדע, שצ"ע הרי די במה שיאמר לו הנבואה עצמה ולמה הוצרך להוסיף כאן שידע מה אומר לו].

ונראה דבאמת יש כאן בתוך הפסוק רמז ל'חשב את הקץ', והיינו שהרי בלשון הפסוק מפורש "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", וזוהי ידיעה אחת, שהגזירה היא על ארבע מאות שנה, ומ"מ אחר שהקב"ה חשב את הקץ, והיינו כמו שפירשו הראשונים (ראה אבודרהם ועוד, וראה פרקי דרבי אליעזר פרק מח¹⁴⁹) שחשב למנות את הארבע מאות שנה מעת שנולד יצחק ונפחתו מנין ק"ץ שנים מן החשבון, אזי נמצא שיצאו טרם הזמן, וזוהי הידיעה השנייה.

אך גם זה נרמז בתוך המקראות, כדכתיב "וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּךָ אֲנִי וְאַחֲרַיִךְ יֵצְאוּ בְרֶכֶשׁ גָּדוֹל", וביאר הרמב"ן שם, וז"ל, והנכון בעיני, כי טעם וגם, אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבדו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שעשו גזרתי. והטעם כמו שאמר הכתוב (זכריה א יד) וקנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה... וכן היה במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם דן אנכי שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגזר עליהם או הוסיפו להרע להם.

והיינו שכיון שהיה קושי השעבוד ע"י המצרים, ומהאי טעמא ד'דן אנכי', אזי יצאו טרם הזמן, ודוק.

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו... ולבן בקש לעקר את הכל.

כתב מהר"ם חגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' יט), וז"ל, שאלה איך ולמה היה שונא לבן את יוצאי ירכו ויאמר להשמידם. תשובה. דבק היה בע"ז שלו ובקש לעקור מתוכו כל שרש דבר נמצא בו מרשימו של אברהם שעבד את ה' וזהו ע"ד שאומרים שיורד דבר קדוש למקום

¹⁴⁹ ועי' בתרגום לשה"ש (ב, ח) שהקב"ה חישב בדרך זו את הקץ בזכות האבות והאמהות.

שאינו לשידבקו בו הניצוצות של קדושה כך סבר להפך שיבא מזרעו של אברהם וילקט כל כיוצא בו שנשאר במשפחתו ואח"כ יעקב לבן וישאר הוא לאלהיו.

העולה מדבריו שלבן הארמי זה היה היפוך העבודה של שיעבוד מצרים ותכליתה, ודוק.

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקר את הכל

[א] ידוע לתמוה, אטו בסיפור יציאת מצרים באנו למעט מרשעותו של פרעה, שהיתה פחותה משל לבן, שלא גזר אלא על הזכרים.

והנה כיוצא בזה איתא בסוטה יב, א: תנא עמרם גדול הדור היה, כיון שראה שאמר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, אמר: לשוא אנו עמלין. עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים.

וצ"ב דהנה ודאי יחוד גזירת פרעה רק על הזכרים לא היה מצד טוב לבו ורחמנותו על הנקיבות, אלא כפי שנתפרשו הדברים בחז"ל היה זה דווקא מחמת גודל רעתו ורשעותו, כמו דאיתא בשמות רבה פרשת שמות (פרשה א), וכל הבת תחיון - מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצריים שטופים בזמה.

וברמב"ן פרשת לך לך (יב, י): 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.

ועי' מהרש"א בח"א בבא בתרא קטו, ב: גמירא דלא כלה שבטא כו'. ופרשב"ם ראייה לדבר אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליתם. מבואר בגזירת פרעה שאמר כל הבן הילוד היאורה גו' שבקש להרוג הזכרים ולכלות מהם שמות מטות אבותם כדאמרינן בשמות רבה נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים כו'. והיינו דבאמת גזירת פרעה היה לכלות את זכר ישראל לגמרי ע"י התבוללות הנקיבות במצרים.

וכן מצינו בדברי האוה"ח הק' פרשת שמות (א, טז) וז"ל, עוד צריך לדעת טעמו למה לא גזר על הכל, ואין להאמין עליו כי במדת רחמים נהג לשום להם שארית בארץ כי שורשו שורש אכזרי הוא...

והנה עצה חכמה יעץ פרעה בדבר זה לבל יוכלו עלות מהארץ, והוא כי באמצעות שיהרגו כל זכר ויתרבו הנשים והן האשה טב למיתב טן דו ויתחברו נשי ישראל עם המצריים ויתחתנו בהם ומעתה אין מציאות לעלות מן הארץ כשיהיו לעם אחד. גם יפגינו הנפשות הקדושות בערבוב הנפשות הטמאות ויהיו שם עד עולם ב"מ. ותמצא שאמרו רז"ל (ויק"ר פל"ב) שלא נגאלו ישראל עד שהיו בהם ד' דברים וא' מהם ששמרו עצמם מן העריות, ועל זה מפורש בקבלה (שה"ש ד') גן נעול וגו', ואם היו מתחתנים עם המצריים לא היתה בר מינין תקומה לשונאיהם.

ונראה להוסיף בס"ד, שזהו שמדגיש בהמשך ההגדה 'ואת עמלינו אלא הבנים שנאמר וגם כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו ואת הבת תחיון, ולשם מה מוסיף סיפיה דקרא שאת הבת יחיו, וע"כ דוהי חלק מהגזירה, וכמש"נ.

[ב] וזכר לדבר מדברי בעל ההגדה עצמו בסמוך: והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא בכל דוד ודור עומדים עלינו לכלותינו.

והנה האברבנאל בספרו זבח פסח מחק מילת 'לכלותינו', כי פרעה בא לשעבדם ולא להמיתם ולכלותם.

ואמנם לכאורה כדברי האברבנאל מפורש להדיא בגמ' מגילה יד, א: תנו רבנן, ארבעים ושמנה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן. הרי להדיא שבזמן פרעה לא היתה הגזירה למיתה.

ובדומה לזה מצינו במגילת תענית בטעם תקנת היו"ט דפורים שלמדוהו מק"ו מפסח, וז"ל: דבר אחר. ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה אלא על הזכרים בלבד שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגומר עשו אותם ימים טובים גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות שנאמר מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד על אחת כמה וכמה שאנו חייבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה.

וצ"ב הגירסא אשר לפנינו שזוהי גירסת הרמב"ם בהגדה שלו, וגם כ"ה בדברי הגאונים רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, וכל הקדמונים.

[ג] ואשר נראה בזה, דבאמת יש כאן שני חלקים, החלק האחד היינו במציאות הגשמית של כלל ישראל, בזה שונה הוא פרעה מלבן הארמי שביקש לעקור את הכל, ואילו פרעה לא גזר אלא על הזכרים ולא על הנקבות, ולכן מדין הלל על הנס עשו ק"ו פורים מפסח שכאן הגזירה הגשמית היתה למיתה ונצלו לחיים, וכאן רק יצאו מעבדות לחירות, ורק על הזכרים בתקופה מסוימת היתה גזירה שזרקו התינוקות לים.

אבל בנוסף לזה היתה כוונה לעקור את המציאות הרוחנית של כלל ישראל, ובזה היה פרעה גדול מכולן, שהרי עצתו היתה להשאיר את הנקבות בחיים ולהשיאן למצרים, ועי"ז להכרית את קיומו הרוחני של כלל ישראל בתורת עם ישראל, ועי"ז הוא דקאי הפיסקא 'והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו וגו', שאף מצד פרעה יצאה הגזירה לכלות את עם ישראל כליון רוחני.

ויתכן שאף זה בכלל ההבטחה לאברהם אבינו, שלא זו בלבד שיפסקו העינוי והעבדות והגירות אשר יהיה לזרעו בארץ לא להם, אלא ש'נצח ישראל לא ישקר' וימשיכו בני ישראל להחזיק במעוז האמונה שזה העיקר הגדול ששתל אברהם אבינו בעולם כמפורש בדברי הרמב"ם ריש הל' ע"ו.

ואולי אף זה בכלל הגאולה שהובטחה לאברהם אבינו, שהרי מוצאים אנו שבכלל ארבע לשונות של גאולה היינו 'ולקחתי אתכם לי לעם' שפירשוהו הראשונים על קבלת תורה ומצוות בהר סיני, ובהכרח שרק באופן כזה שמקבלים תורה זוהי גאולה אמיתית.

ויתבאר לפי דברי רס"ג הידועים שאין אומתינו אומה אלא בתורותיה, ובלא קבלת תורה ומצוות, אין זו גאולת עם ישראל בתורת עם ישראל, רק גאולת יחידים מתוך ארץ מצרים¹⁵⁰.

¹⁵⁰ ואמנם רואים אנו כי אף שהכניסה לארץ ישראל הרמוזה בלשון החמישית 'והבאתי אתכם אל הארץ' הריהי השלמה של הגאולה, מ"מ אינה נמנית לדין בכלל לשונות הגאולה, וע"כ דאף כי אין שלימות בלא א"י, מ"מ שייך מציאות של גאולה אמיתית בלי א"י, ומשא"כ בלי קבלת תורה ומצוות ל"ש מציאות של גאולה כלל.

וכי"ב פירשו במה שאנו אומרים בהגדה: אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל – דיינו.

[ד] והנה עד כה היו דבריני לפי המהלך הפשוט שההבטחה שניתנה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים עד 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' נתקיימה במילואה בימים ההם, אבל באמת רבינו הבית הלוי בחיבורו עה"ת פרשת שמות לא נקיט הכי, ונעתיק מקצת דבריו.

יש מדרשים אומרים דבאמת הגאולה היה באמצע הזמן. ובמכילתא (שהש"ר ב - ח) איתא דישאל שאלו למשה והלא אין בידינו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים מדלג על הקצים והעבורים והחשבונות. הרי מבואר דהיה באמצע הזמן. והזמן החסר להם ישלימו בהיותם בלא"ה בגלות אחר אז יצורף גם מה שנחסר מהם אז, והרבה דברו בזה בספרי הדרוש...

דבמכילתא פרשת בא (פרש' יד) איתא כתוב אחד אומר (בראשית טו) וענו אותם ארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר (שם) ודור רביעי ישובו הנה, אמר הקדוש ברוך הוא אם הם עושים תשובה אני גואלם לדורות, ואם אין עושים תשובה הריני גואלם לשנים. הרי דאם היו זכאים אז היה הקץ של דורות וקץ זה כבר הגיע זמנו וכמו שכתב רש"י בחומש (בראשית טו טז) שיהודה מיורדי מצרים פרץ חצרון וכלב שהיה מיוצאי מצרים ובא לארץ, והיה אז גאולה קיימת ולא היתה ע"י שליח. אבל כיון שלא עשו תשובה והיה הקץ של ת' שנה ולא הגיע הזמן, וע"כ הוצרך להיות ע"י שליח. וזהו כששאלו היכן הוא היתה התשובה אם אני בא להביט במעשיהם אינם נגאלים דלא עשו תשובה ולא הגיע הזמן, וע"כ הוא ע"י שליח. ויתפרש הפסוק לפי הדרש קול דודי הנה זה בא, דבעת הגאולה לא היה רק קול דודי, על דרך מאמר חז"ל (עי' זהר פנחס רלב א) שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ולא נגלה לנו רק קולו ע"י נביאו ולא דודי בעצמו, ונתן לזה טעם מדלג על ההרים, שמדלג על הקצים מהחשבון בזכות ההרים דהיינו אבות, וכמו שנתבאר. ומה שאמר במדרש אם אני מסתכל במעשיהם אינם נגאלים לעולם, כוונתו למה דמבואר בספרים דאם לא היו נגאלים אז היו מקולקלים כל כך עד דשוב לא היו נגאלים לעולם גם בהגיע הזמן.

ובפרשת בא כתב הביה"ל: והנה בהגדה של פסח אמרו ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים הרי אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וכבר ידוע ומפורסם הפירוש בזה דאם היו שוהין עוד איזו זמן במצרים לא היה להם מקום להגאל עוד לעולם. ולהסביר הכוונה בזה דהמצריים בשיעבודם החטיאו אותם באונס עד שישראל נשתקעו בעבירות ובטומאתן של מצרים ואם היו שם עוד הי' נשקעים כל כך בטומאה עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה ממה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב והיו מושרשים בטומאתן בלא שום הבדל ושוב לא היה להם שום יחוס לאבותינו ולא היה מקום להבטחת כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול דההבטחה הרי היה לגאול זרעו של אברהם ולא למי שאינו נקרא זרעו וכמו דעשו וישמעאל לא נקראו זרעו כמשא"כ (בראשית כא) כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו (נדרים לא א) ביצחק ולא כל יצחק.

זהו מה שנוכל להסביר ע"פ פשוט מה שהובא בשם קדוש ה' האר"י ז"ל דאם היו שוהין במצרים היו נכנסים בשער החמשים של טומאה ולא היו נגאלים לעולם. והגם כי דברים בגו בכוונת הדברים האלה, רק ע"פ ההסבר הפשוט הוא כן. ועכ"פ נתבאר דאלמלי לא היה אז באותו זמן גאולת מצרים לא היה מקום כלל לגאולה העתידה. וא"כ שתי הגאולות צמודים ומדובקים יחד כל אחת בחברתה. והנה כבר ידוע דהגזירה בבין הבתרים היה על ארבע מאות שנה והם לא היו רק רד"ו שנים, ומבואר במדרשים טעמים על זה או דהחשבון התחיל מלידת יצחק ואם נאמר כן היה גאולת פסח בזמנה ומצד עצמה, וכיון שהגיע הזמן קודם שנשתקעו בטומאתם ונגאלו אז וקיבלו אח"כ התורה והמצוה ועי"ז יהיו יכולים להגאל גם בגאולה העתידה כיון שנשתרשו בקדושת התורה. ונמצא דפסח גרם לנו גם הגאולה העתידה.

עוד יש במדרש דבאמת נגאלו ממצרים תוך הזמן. וז"ל הילקוט (שמות קצ) על פסוק החודש הזה לכם, קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים (שיר השירים ב) בשעה שבא משה ואמר להם בחודש הזה אתם נגאלים אמרו לו לא כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך כו' ארבע מאות שנה והלא אין בידינו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל והוא חפץ

בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים על הקצים והחשבונות. הרי אומר להדיא דגאלם תוך הזמן.

וכבר כתבו המפרשים דגאלם תוך הזמן וכשיתחייבו עוד לגלות ישלימו גם זה הזמן החסר להם אז. והטעם לזה הוא כמו שנתבאר כיון דלא יכלו להתמהמה שם עוד ואם היו שוהים לא היה נגאלים לעולם ונגאלו תוך הזמן כדי שיהיה מקום לגואלם לעתיד, וא"כ גאולה העתידה המוכרחת להיות היא גרמה לגאולה הראשונה הגם דלא הגיע זמנה כלל והעתידה היא העיקרית והיא הכריחה להראשונה להיות. וא"כ הרי אינו יודע איזה עיקרית אשר היא הגורם לחברתה להיות.

ואמנם ע"ד זה נמצא בספר שבולי הלקט סדר פסח (סי' ריח) לפרש דברי ההגדה כאן, וז"ל: שהקב"ה מחשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים. פי' אחי ר' בנימין נר"ו שזה שאמר שהקב"ה מחשב את הקץ לא קאי איציאת מצרים אלא אגאולה אחרונה קאי והוא להחזיק לב אומרי ההגדה לפי שבבשורת בין הבתרים הראה לו הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו כל הגליות ושעבודן וגלותן וגאולתן ועכשיו שבאין לספר ביציאת מצרים לבם מתחזק על ההבטחה שהבטיחן ומשתעשעין ומתנחמין בה שעתיד לקיימה להן באחרונה כמו שקיים בראשונה וכה פתרונו ברוך שומר הבטחתו של ישראל כלומר ברוך המקום שעתיד לשמור לנו ההבטחה של גאולה שהבטיחנו. ברוך הוא שהוא מחשב את הקץ תמיד ואומר מתי יבא הקץ והעת של גאולה לעשות מה שאמר והבטיח לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידע תדע וגו' בארץ לא להם בבבל ועבדום במדי וענו אותם ביון וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי באדום ובכולהו חתם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול הרי הבטחה של גאולה כך נדרשין בבראשית רבא¹⁵¹.

ולפי"ז מדויק מאוד לשון ההגדה ברוך 'שומר' הבטחתו לישראל, בלשון הווה, שהוא עדיין שומר ומצפה לישועתן וגאולתן השלמה של ישראל העתידה לבוא שזהו הקיום המושלם של הבטחת בין הבתרים.

ולפי האמור נמצא שבכלל הבטחת בין הבתרים הוא שיהיה נשאר זרע ישראל, ולא יוכלו לכבות גחלתם לעולם, וכן"ל.

[ה] ומעתה יתבאר עוד מה דאיתא בהגדה 'והיא שעמדה לאבותינו ולנו', ובפשוטו דקאי על ההבטחה של ברית בין הבתרים, וצ"ב היכן מצינו בהבטחה זו שלא יוכלו לכלות את ישראל לעולם, ולפי האמור את"ש היטב.

ומטו בשם הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל שהביא ע"ז דברי המדרש (בראשית רבה פרשת לך לך (פרשה מד, יט): וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, היה לומר גם, מאי וגם אלא גם הוא מצרים, וגם, לרבות ארבעה גליות. הרי מבואר שכל גליות ישראל נכללו בהבטחת ברית בין הבתרים. וכבר נמצא כן בהגהות חכמת מנוח פסחים קטז, ב.

ועוד שמעתי מהגאון רבי מתתיהו מיינצר שליט"א לבאר לפי דברי הפסיקתא זוטרתא (לקח טוב בראשית פרק טו סי' יב): ויהי השמש לבא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. אלו ארבע גליות, לפיכך פירשתי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש בקרבנות, ויהיה זה הענין בגליות שכל זמן שישראל עוסקין בקרבנות, אינן משועבדים תחת האומות, חרב בית המקדש, בטלו הקרבנות, מיד נשתעבדו, ולכשיגאלו ע"י קרבנות יגאלו, דכתיב בריח ניחוח ארצה אתכם, ויעו"ש שמפרש רמז ארבע גליות בקראי.

ועי' עוד בדעת זקנים מבעלי התוס' על פס' זה (בראשית טו, יב).

¹⁵¹ וראה עוד בדבריו להלן בביאור "והיא שעמדה": פי' אחי ר' בנימין נר"ו הבטחת הגאולה שהבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו בין הבתרים כשהראה לו השעבוד וגליות היא אותה ההבטחה שעמדה לאבותינו במצרים ובבבל ובמדי וביון והיא העומדת לנו באדום שאז הראה לו כל הגליות וכן הוא מפורש בבראשית רבא אימה זו בבל חשיכה זו מדי גדולה זו יון נופלת עליו זו אדום וכשם שהראה לו השעבוד כן הראה לו הגאולה כמו שפירשנו למעלה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול על כולן הוא אומר כן.

[ו] על הדברים האמורים יש להוסיף בדרך אפשר לבאר 'ברוך שומר הבטחתו לישראל' דהיינו לישראל סבא שהוא יעקב אבינו, דהנה מצינו בפרשת ויגש (מו, ב-ד) שהבטיחו הקב"ה ברדתו מצרימה, ויאמר אלהים לישראל במראת הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני: ויאמר אנכי האל אלהי אביך אל תירא מרדה מצרימה פי לגוי גדול אשימך שם: אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלה גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך.

ואיתא במדרש בראשית רבתי פרשת ויגש עמ' 212: במראות הלילה. ב' מראות הראהו הב"ה באותו לילה, הראהו שעבוד בניו במצרים, ואנכי אעלה גם עלה (מ"ו ד') זו גאולה. למה בלילה, כנגד הגלות שהוא חשוך כלילה כד"א שומר מה מלילה (ישעיה כ"א י"א), וכנגד גאולת מצרים שעתידה להתחיל בלילה וכו'.

ובפירושי סידור התפילה לרוקח [פ] אמת ואמונה עמ' תנו: ונאמר כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו לפי שכתוב ביעקב ואנכי אעלה גם עלה לרבות כל הגליות, על כן אומר יעקב ברוך אתה ה' גאל ישראל.

וראה עוד דברים נפלאים בזוהר הק' פרשת בשלח, וז"ל: דבר אחר וירא ישראל את היד הגדולה וגו' האי קרא לאו רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה, בקדמיתא וירא ישראל ובתרא וייראו העם את יי', אלא אמר רבי יהודה ההוא סבא דנחת עם בנוי בגלותא וסביל עליה גלותא ואעיל לבנוי בגלותא הוא ממש חמא כל אינון נוקמין וכל גבוראן דעבד קודשא בריך הוא במצרים הדא הוא דכתיב וירא ישראל, ישראל ממש, ואמר רבי יהודה סליק קודשא בריך הוא להאי סבא ואמר ליה קום חמי בניך דנפקין מגו עמא תקיפא, קום חמי גבורין דעבדית בגין בניך במצרים, והיינו דאמר רבי ייסא בשעתא דנטלי ישראל לנחתא בגלותא דמצרים דחילו ואימתא תקיפא נפל עלוי, אמר ליה קודשא בריך הוא ליעקב אמאי את דחיל (בראשית מו) אל תירא מרדה מצרימה, ממה דכתיב אל תירא משמע דחילו הוה דחיל, אמר ליה כי לגוי גדול אשימך שם, אמר ליה דחילנא די ישיצון בני, אמר ליה אנכי עמך ארד מצרימה, אמר ליה תו דחילנא דלא אזכי לאתקברא ביני אבהתי ולא אחמי פורקנא דבני וגבוראן דתעביד להו, אמר ליה ואנכי אעלה גם עלה, אעלה לאתקברא בקברי אבהתך, גם עלה למחמי פורקנא דבני וגבוראן דאעביד להו, וההוא יומא דנפקו ישראל ממצרים סליק ליה קודשא בריך הוא ליעקב ואמר ליה קום חמי בפורקנא דברך דכמה חילין וגבוראן עבדית להו ויעקב הוה תמן וחמא כלא הדא הוא דכתיב וירא ישראל את היד הגדולה, ר' יצחק אמר מהכא (דברים ד) ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים, מאי בפניו בפניו דא יעקב דאעיל לכלהו תמן, עכ"ל.

ולפי"ז מבואר בפשיטות שהבטחה כוללת את קיומו של עם ישראל בכל הגלויות, והבטחה זו היא שעמדה להם בכל הדורות.

בעיקר השבח ד'ברוך שומר הבטחתו לישראל', יל"ע מאי רבותא יש בקיום הבטחה, וכבר הקשו כן בספר בינה לעתים דרוש כה, ובספר אמרי בינה דרוש א' לשבת הגדול, יעו"ש.

אולם ב' פירושים יש למילת 'שומר', או שמירה כפשוטו שמקיים ההבטחה, או שומר ומצפה לקיום ההבטחה, [והארכנו במקו"א]. ולפי הפי' השני את"ש ענין השבח שמאחר ששומר ומצפה לקיים הבטחת ברית בית הבתרים, לכן חשב את הקץ וכו' וסייב קושי השיעבוד על מנת לקרב הגאולה. וכן פירש הגרמ"ש שפירא וצוק"ל.

ועד"ז מתבאר הפס' בנחמיה, ותקם את דבריו כי צדיק אתה, ומהו הרבותא בקיום הדיבור לומר כי צדיק הוא, יען כי 'ותרא את עני אבותינו במצרים וגו', ובגלל קושי השיעבוד מיהר לקיים את דברו.

אף אתה אמור לו כהלכות הפסח

יש לדקדק מהו 'כהלכות הפסח', ה"ל למימר 'הלכות הפסח'. ועי' במלבי"ם עה"פ מה העדות.

ויתבאר היטב לפי מש"כ בסידור רש"י (סימן שצא), וז"ל, וכן החכם שואל מה העדות החוקים והמשפטים כלומר למה אנו אוכלין החגיגה קודם [לפסח הלא הפסח עיקר אף אתה אמור לו כהלכות הפסח שלפניך אנו אוכלים החגיגה קודם] והפסח באחרונה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, בגמר אכילה כשנפטרינ מסעודתן אוכלין כזית מבשר פסח, כדי שיהא הטעם פסח בפיו כל שעה.

ועוד בביאור התשובה לבן החכם, יעויין בשו"ת בית אפרים או"ח סי' מו.

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

ביאר בפי' הרשב"ץ: כי זה השואל נתעורר על השינוי שאנו עושין לחלק לתינוקות קליות ואגוזים וכמ"ש בגמ' (פסחים קח ב) וכי מה תעלה בדעתך שתינוקות ביין אלא מחלק להם לתינוקות קליות ואגוזים. פירוש קודם סעודה כדי שישאלו. והתינוק תמיה ואומר זה השינוי למה כי אין דרכנו כל השנה לאכול קליות ואגוזים אלא לאחר סעודה. ואנחנו משיבין אותו כי הלילה הזה הוא משונה לפי שא"א לאכול אחר הפסח הנאכל על השבע באחרונה וכן על כזית מצה באחרונה דבר אחר כדי שישאר טעם פסח ומצה בפה.

ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר

כתב בספר אבן האזל סוף הלכות מעילה, וז"ל, ושמעתי בשם גאון אחד שאמר לו אחד מהחפשים יש לי קושיות, אמר לו הגאון אם הי' לך קושיות הי' אפשר ליישב לך קושיותיך, החסרון הוא שהם אצלך לא קושיות אלא תירוצים, אינך רוצה לשמור דיני התורה ואתה רוצה לתרץ עצמך למה אין אתה שומר, ולכן אתה ממציא לך קושיות והם אצלך תירוצים, וכשאומר לך תירוצים לא יתקבל אצלך כי אתה רוצה בהקושיות, ואמר הגאון שזהו מה ששנו חכמים בהגדה של פסח, בדבור רשע מה הוא אומר, שאומר בעל ההגדה ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, לומר דלכאורה מקודם הוא כופר וא"כ מוציא עצמו מן הכלל, אבל באמת אינו כן דסיבת מה שכופר הוא בשביל שרוצה להוציא עצמו מן הכלל ולהפטר מדיני התורה, וזהו הסבה שכופר בעיקר.

רשע... ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקהה את שיניו ואמר לו: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל.

דוגמת ניב זה מצינו בתנ"ך [ירמיה לא, כח]: אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהנה. ובחז"ל בכמה מקומות, ראה בסנהדרין קט, ב על קורח בן יצהר בן קהת - שהקהה שיני מולידיו. ופירש"י: שנתביישו אבותיו במעשיו הרעים.

ובסוטה מט, א לגבי קטני בני רשעי ישראל (שמתו בעודם קטנים. רש"י) שמבזבזין דין אביהם לעתיד לבוא, אומרים לפניו, רבש"ע, למה הקהת שיניהם בם, ופירש"י: למה האבלתם וצערתם עלינו במוותינו ונפרעת עלינו בחייהם.

ובכן שמת' לב לתופעה שביטוי זה מופיע כמעט¹⁵² תמיד ביחס שבין אבות לבנים, שהאבות מתביישים בבניהם, וכן להיפך, הבנים סובלים ומתביישים בעוון אבותם.

ולפי¹⁵³ מה מעניין הדבר שכאן בתשובת הבן הרשע האב 'מקשה את שיניו' של בנו הרשע, והרי לכאורה בדיוק להיפך, כאן האב מנתק את בנו ממנו, ואומר לו בעבור זה עשה ה' לי ולא לו, כלומר, אני זכיתי לנסים ולא אתה שבעבור כפירתך בעיקר לא היית זוכה להגאל!

אמנם ראיתי שהחת"ס בתורת משה מפרש דבאמת ה' הקשה את שיניו' הוא כנגד האב שיצא לו בן רשע כזה, ואף שהאב אינו בדרגה שפלה כזו, מ"מ הרי אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה, פי' דהאבות ג"כ אינם טובים ומקיימים מצוות בקרירות וכיו"ב, אלא שהם רק אכלו בוסר ועוד לא הוציאו מחשבתם אשר לא טובה לפועל, והבנים כבר מקהים שיניהם בדרך זו.

ושוב מצאתי עוד בפנים יפות פר' בא, וז"ל, לכן הקשה את שיניו ולא יחוס להתגרות עמו ולומר לו כי שורש נשמתו שהיה בעת ההוא לא היה נגאל, מפני עוונותיו שהוא מתיש כח שורש נשמתו שהיה בעת ההוא. והוא ענין מה שאמר הכתוב בירמיהו [לא, כח - כט] לא - יאמרו עוד אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה, כי אם איש בעונו ימות, ואוכל הבוסר תקהינה שיניו, שחטא האב אינו נרשם בבניו אלא העון כמ"ש לעיל, והיינו שהאב מפריש עצמו מבנו הרשע ואומר שאין לו חלק בו מחמת רשעו, כי אם הרשע שהוא האוכל הבוסר תקהינה שיניו, לזה אמר בהגדה הקשה את שיניו וכיו"ס¹⁵³.

רשע... ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקשה את שיניו ואמר לו: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל.

הראני אחי הרה"ג ר' שלמה זלמן שליט"א ב'חידושי רבינו יונה' סנהדרין נט, ב, וז"ל, אין לנו אלא אליבא גיד הנשה ואליבא דר"י. איכא למיתמה היכי קרי לה לגיד הנשה נאמרה לב' נולד נשנית בסיני דהא מעיקרא לבני ישראל בלחוד איתמר דהא כתיב על לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, אבל שאר בני נח שאינן בכלל בני ישראל אינן בכלל האיסור וכיון שכן אפילו אם שנאה הכתוב לא היה בדין לחייבם. וי"א דודאי אין ב"נ בכלל, ומיהו נאמר לבני ישראל שנשתיירו במצרים שם והולידו בנים ולא רצו לקבל עליהם מצוות, שאם נאמרה בסיני לזה ולזה נאמרה, ואותם בנים שהולידו משומדים מצווין על ג"ע, אבל אם לא נאמרה בסיני לישראל נאמר כלומר לאותם שקבלו תורה בהר סיני, יעו"ש בתוך דבריו.

והדברים מחודשים ונפלאים, ועכ"פ בזה מבואר עוד "אילו היה שם לא היה נגאל", שמלבד המתים במכת חושך, היו גם שנשתיירו שם.

בעבור זה עשה ד' לי

[א] כתיב בפר' בא (יג, ח), והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים.

¹⁵² עיי' ב"ק כז, ב קצת בדומה לזה: בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חבך ליטול את שלך שלא ברשות, שמא תראה עליו כנגב, אלא שבור את שיניו, ואמור לו שלי אני נוטל.

¹⁵³ ויעו"ש עוד בדבריו ויש להבין יותר מה שאמרו שהוציא עצמו מן הכלל שהוא שורש כל המצות, זהו שאחז"ל בשבת פרק ר"ע [פז א] בשבירת הלוחות שהיה משה דן ק"ו ומה פסח שהוא א' מתרי"ג מצות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו וכו', יש לדקדק דהו"ל ומה פסח שהוא מצוה א', אלא דבאמת קי"ל [חולין ד ב] מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה, אלא הענין מה שאמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו מפני כי מצות הפסח היא מצוה כוללת לכל התורה, שהכניעו בו ע"ז של מצרים שהיו אדוקים בו כידוע, ורמז לדבר כי פסח במילואו פ"ה סמ"ך ח"ת עולה במספר תרי"ג, והוא רמז שכולל כל תרי"ג מצות, והיינו שאמר כיון שכפר בפסח והוציא עצמו מן הכלל שכולל כל התורה הרי כפר בעיקר, עיי"ש, ורמז זה של מילוי האותיות שהוא תרי"ג כבר נמצא בהרוקח ובשפתי כהן עה"ת ועוד.

הנה רבותינו מפרשי הפשט עמדו הרבה על פשרו של מקרא זה, ותמצית כל הענין נמצא בפי' האבן עזרא (הפירוש הארוך) וז"ל, אמר רבי מרינוס, פי' בעבור זה, היה ראוי להיותו הפוך זה בעבור שעשה ה' לי. והביא רבים כמוהו לדעתו. ולפי דעתי, אין אחד מהם נכון, כי איך נהפוך דברי אלהים חיים. וטעם הפסוק הפך מחשבתו, כי אין אנו אוכלים מצות בעבור זה, רק פי' בעבור זה, בעבור זאת העבודה שהוא אכילת המצה ולא יאכל חמץ שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. והטעם לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו, ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג, יב), וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים (במד' טו, מא).

הרי לנו ב' ביאורים בפס', אם מכוון הפס' עולה על דלעיל, שהעבודה הזאת שאנו עושים היא בעבור שעשה לנו ד' את כל הנסים והנפלאות ביציאת מצרים, וכן פירשו רשב"ם ורמב"ן ועוד.

ולפי ביאור זה פירש הרמב"ן מילת "זה", כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים.

אכן ניתן לפרש שהמכוון הוא כריהטת לשון הפס' עצמו שתכלית הנסים והנפלאות שעשה ד' ביצי"מ היא בעבור קיום המצוות.

וכפירוש זה מבואר בתרגום יונתן, ותתני לבך ביוםא ההוא למימר מן בגלל מצוותא דא עבד מימרא דיי לי ניסין ופרישין במפקי ממצרים. וכן פירש רש"י, בעבור זה - בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו.

והיינו שנתקשה רש"י היאך מתפרש לשון 'בעבור זה', הרי אינו רואה כעת את כל המצוות, ועל כן מפרש דבאמת מראה לו באצבע רק על הפסח המצה והמרור, ואומר לו שבעבור מצוות כגון אלו עשה ד' לו בצאתו ממצרים.

[וכעיקר פי' זה דקאי על המצה ומרור מובא ברמב"ן, ורבותינו דרשו (במכילתא כאן) כי על מצה ומרור שמונחים לפנינו ירמוז, והיינו הא דדרשינן התם בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך].

וגם בדברי הראב"ע נראה שעמד בקושי זה, וביאר דהיחוד של מצה 'שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם'.

[ב] והנה לפי פירושא בתרא מבואר ביותר העולה מדברי ההגדה שפס' זה הוא התשובה לבן הרשע, ודרשו 'לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל'. והיינו שמאחר שכל הגאולה היא בעבור שאקיים מצוותיו, לכך הרשע שפורק מעליו עול המצוות, לא היה זוכה לגאולה. ויתכן עוד להעמיק בדין ודברים שבין האב לבן הרשע, דשאלת הבן הרשע היא 'מה העבודה הזאת לכם', ומבאר הירושלמי פרק ערבי פסחים, מה הטורח הזה שאתם מטריחין עלינו בכל שנה ושנה'.

והיינו שהבן הרשע סבור שהגאולה היתה להוציאנו מעבדות לחירות גמורה ופריקת עול מוחלטת, ולכן שואל למה הטורח והיגיעה הגדולה, וע"ז באה התשובה כי באמת לא יצאנו מעבדות לפריקת עול, אלא מעבדות לעבדות, דעד עתה היו עבדים לפרעה ועכשיו עבדי ד', וכל היציאה והגאולה היא לתכלית עבדות ד' שהיא באמת החירות האמיתית.

והנה בנוסח ההגדה שלפנינו איתא, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, אף אתה הקהה את שיניו וכו', ומשמע שזה ב' ענינים שונים, אולם בלשון המכילתא איתא, זה בן רשע שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה הוציא מן הכלל ואמור לו בעבור זה עשה ד' לי, לי עשה ולא לך עשה.

ונראה הביאור שאין כאן רק הנהגה של מדה כנגד מדה וענה כסיל כאילתו, אלא שמבחינת הבן הרשע הכניסה בתוך הכלל היא בכך שהוא בן ונצא לזרע ישראל, ואף אם פורק עול הנהו ואינו מקבל עליו עול עבדות ד' וקיום המצוות, וע"ז באה התשובה שער כמה שהוציא את עצמו מן הכלל לגבי העבודה, ממילא הוציא את עצמו מן הכלל כלפי הגאולה, כי גם אנשים מזרע ישראל לא נגאלו אם לא קיבלו עליהם עול מלכות שמים. ודוק.

ולפי"ז נראה שהוצאת עצמו מן הכלל אינה ביחס לחיוב של קיום המצוות בפועל, אלא להבנת עצם המציאות של כלל ישראל ומהותו, ומה מאוד יומתקו לפי"ז דברי בעלי התוס' בדעת זקנים, וז"ל, זו שאלת בן חכם מאותן ארבעה בנים הנזכרים בהגדה ואף על פי שהוא אומר אתכם, דמשמע כמו לכם ולא לו, מ"מ כיון שאמר אשר צוה ה' אלהינו אינו מוציא עצמו מן הכלל כמו רשע שאומר מה העבודה הזאת לכם, והאי דקאמר (אתכם) לפי שעדיין לא נולד באותה שעה שהקב"ה צוה אותה מצוה.

והיינו שקיום המצוות בפועל תלוי בגדלות של שנים, אבל התפיסה וההבנה מהי 'העבודה' זה אינו תלוי במנין, ולא יצדק ע"ז להוציא את עצמו מן הכלל.

[ג] ובאמת יש לדון אם פרט זה של ביאור תכלית יציאת מצרים והגאולה זה חלק מקיום מצות סיפור יציאת מצרים, או שזה נאמר רק כתשובה לבן הרשע, שזוהי תשובתו וברך זה מקיים בבן הרשע 'הקהה את שיניו'.

תם מה הוא אומר, מה זאת

ופירש רש"י (שמות יג, יד): מה זאת - זה תינוק טפש שאינו יודע להעמיק שאלתו וסותם ושואל מה זאת. והנה בפרשת תולדות עה"פ (בראשית כה, כז): יעקב איש תם יושב אהלים, פירש"י: כלבו כך פיו, מי שאינו חריף לרמות קרוי תם. וצ"ב בהגדרת ענינו של תם, ועי' בהגדת ליל שמורים.

ונראה שהחילוק נעוץ במי הדברים אמורים, דהנה על תינוק שהוא עדיין לא הגיע לכלל דעת לא שייך לכנותו טפש בעבור חסרון דעת שבקרבו, ולכך אותו תינוק שאין בו די דעת להעמיק השאלה ושואל בסתמא נקרא תם. אולם כאשר בגדול ואיש עסקינן, הרי חסר דעת מכונה בתורה ככסיל ואויל, ו'תם' אינו כינוי לחסר דעת אלא למי שאינו חריף לרמות, ודוק.

[ובפי' המיוחס לרבינו הגר"א מבואר שחכם הוא ת"ח, וההיפוך ממנו הוא שאינו יודע לשאול, והתם הוא ההולך בתמימות, והפכו הוא הרשע. ומבואר דענין התמימות אינו מתייחס כלל לחלק הדעת שבאדם אלא לחלק ההנהגה].

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

מובא בשם הגרי"ז בזה"ל, מכאן ראינו למה שכתב הרמב"ם בפ"א מעכו"ם ה"ג דגם אברהם עבד מתחלה ע"ז ע"ש, [ועי' בראשית רבה פרשה סד, ד שנחלקו בזה], דאם הכוונה על תרח מאי "אבותינו" הוא זה, אמנם מהפסוק שמביא "תרח אבי אברהם" משמע לכאורה הכוונה על תרח, אך קשה לומר כן וצריך לדחוק דמהפסוק אין כוונתו להביא ראייה מתרח. [ועי' פרי צדיק לרבי צדוק הכהן פר' וירא].

אמנם יעויין בשו"ת חתם סופר (ח"ז סי' מב), וז"ל, הנה ישראל במצרים הי' להם דין בן נח, אפילו למאן דאמר ישראל קודם מתן תורה דין ישראל להם, היינו אבותינו הקדושים ששמו כל התורה עד שלא ניתנה, וכן ישראל אחר צאתם ממצרים אבל במצרים משוקעים במ"ט שערי טומאה ועבדו ע"ז ועל כן נקראת גאולת מצרים חוץ יד וזרוע נטויה, מה שאין כן שארי גאולות, דבקיבוץ גלויות כתיב [ישעי' מ' י'] שכרו אתו ופעולתו לפניו, שהקב"ה יבוא ללחום

עם השרים שלמעלה ע"י שבר הצפון לצדיקי ישראל, מה שאין כן אז שהיו ערום וערי' היתה הגאולה בחזקת יד, והיו ממש כבני נח ונאסר להם חמץ אפילו בחצי שיעור כדין בן נח - והואיל וחייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ולזכור גם כן תוקף הנס שהיתה הגאולה בחזקת יד כי עובדי עבודה זרה היו אבותינו ונידונו כבני נח, על כן נאסר לנו החמץ גם כן בכל שהוא, שהוא לזכור יום צאתינו מארץ מצרים, עכ"ל.

ומבואר בדבריו שפירש מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו על אלו שהיו במצרים.

וראה עוד בזה להלן על 'ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו'.

ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו

בפשוטו 'ועכשיו' קאי על יציאת מצרים שאירע בלילה זה, ואנו אומרים 'קרבנו' כי חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא [עתה - לשון הרמב"ם] ממצרים¹⁵⁴.

ברם, צ"ב מהו 'ועכשיו' קרבנו המקום לעבודתו, אטו הקירבה לעבודת המקום היתה רק ביציאת מצרים, הן אמנם שתרם אבי אברהם ואבי נחור וגו', אבל מני אז היו האבות הק' ושבטי י'ה, ונתקרב לעבודת ד', ומה זה ענין ליציאת מצרים¹⁵⁵.

ושמעתי מהגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א לבאר בזה ע"פ דברי הרמב"ם הל' עבודה זרה (פ"א ה"ג), וז"ל, כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו... כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם, וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו... והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים, וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו וכו'.

ולפי דבריו מבואר היטב, דאמנם ביציאת מצרים כאשר נשלח משה רבינו לגאלם, היה זה כדי להציל מידי ה' מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, כי 'כמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר'. ודפח"ח. ושמעתי שגם בפי' פסחא דאגדתא נראה שביאר כן¹⁵⁶.

¹⁵⁴ ויעיין בספר שם משמואל (פרשת פקודי), וז"ל, כי הנה כמו ביציאת מצרים יצאו ישראל לחירות בגוף ונפש, אף שהיו בלתי ראויים שהיו במ"ט שערי טומאה, וכמ"ש הרמב"ם (בהל' ע"ז סוף פ"א) שכמעט קט שהי' נעקר העיקר ששתל אאע"ה, אלא בחדש הש"י נגלה עליהם מלך מה"מ הקדוש ברוך הוא וגאלם, כן בכל שנה בהגיע החודש הזה מתעורר חסד ה' להוציא את נפשות ישראל משעבודם ביד כחות החיצונים ומעומקא דהטומאה אפי' הנפשות העומדים בדיוטא התחתונה, כמו שהי' אז ביציאת מצרים שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, שהוא רמז לשער הני' שבטומאה שהבא שמה ח"ו נעשה כולו חמץ ואפס כל תקוה, כן נשאר לדורות. וידועין דברי החדש לאברהם להאזולאי שאין אדם בא לשער הני' שבטומאה עד שיחטא ד' מאות ימים רצופים, ובאשר אין ד' מאות ימים שלא יהיה בהם פסח ע"כ אי אפשר לשום נפש מישראל לבא לשער הני' שבטומאה, ובכן כל נפשות ישראל בלי יוצא מהכלל עתידין להתתקן ולאור באור החיים.

ובאמת בפי' ההגדה לרשב"ץ מופיעה גירסה 'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו במצרים', אבל זה לא עולה יפה עם ההמשך, ויעוי' בזה בקובץ ישורון, טו, תשס"ה, עמ' תתעג, מאמר מרי"מ פלס בענין 'מנהגה ונוסחתה של הגדת באקי'. ובאמת ברוקח משלב את שני העניינים וכתב דאבותינו היינו תרח ואברהם וכן במצרים.

¹⁵⁶ וכן שמעתי בפסח תשפ"א מפי הג"ר מרדכי אויערבאך שליט"א.

והנה 'קרבנו המקום לעבודתו', לכאורה קאי על מתן תורה, אולם ראה נא לישנא דקרא בפר' יתרו (יט, ד) אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על-כנפי נשרים ואבא אתכם אלי. ובתרגום אונקלוס, אתון חזיתון דעבדית למצראי ונטילית יתכון כד על גדפי נשרין וקריבית יתכון לפולחני. הרי דהקירוב למתן תורה מצד הקב"ה היה ביציאת מצרים, שע"ז נתקרב ישראל וקיבלו עליהם באמירת נעשה ונשמע את התורה.

ובתרגום המיוחס ליונתן, אתון חמיתון מה די עבדית למצראי וטענית יתכון על עננין הי כעל גדפי נשרין מן פילוסין ואובילית יתכון לאתר בית מוקדשא למעבד תמן פסחא ובהוא ליליא אתיבית יתכון לפילוסין ומתמן קריבית יתכון לאולפן אויריתי.

הרי שאותה הקירבה נעשתה כבר בזמן יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן.

אבל בפשוטו יל"פ גם לולי חידושו של התרגום יונתן, דיצי"מ זה השורש של מתן תורה, והדברים מבוארים בלשון הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"ז הי"ב), קשה עונשן של מדות יתר מעונשן של עריות שזה בינו לבין המקום וזה בינו לבין חבירו, וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים שהיא תחילת הצווי, וכל המקבל עליו מצות מדות הרי זה מודה ביציאת מצרים שהיא גרמה לכל הצוויין.

ובמגיד משנה שם ביאר וז"ל, ויציאת מצרים היו בה מופתים מחודשים והם מורים על החדוש ועל ההשגחה ובוזה יתקיימו לנו צוויי התורה ואזהרותיה ובלתי כן יתבטלו כולן, וזה מאמרו שהיא גרמה לכל הצוויין.

אבל לפי פשוטו נראה יותר בלשון הרמב"ם דהמושג צוויי הוא לעבד, וביציאת מצרים נתחדשה עליהם עבדות ד' חילוף עבדות פרעה, וכמו שהארכנו בזה במקו"א.

מתחילה עובדי עבודה היו אבותינו

קטע זה בהגדה מבוסס על הכתובים ביהושע (כד, ב-ג), ויאמר יהושע אל-כל-העם כה-אמר ה' אלהי ישראל בעבר הנדור ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים: ואקח את-אביכם את-אברהם מעבר הנדור ואולך אותו בכל-ארץ כנען וארבה את-זרעו ואתן לו את-יצחק.

ויל"ע בכמה פרטים, חדא, במאי דכתיב תרח אבי אברהם ואבי נחור ולא מצויין האח השלישי שהוא הרן. ועוד, הא דכתיב 'וארבה את זרעו' בפשוטו לא קאי על יצחק אלא על הקודמים לו או ישמעאל או בני קטורה, כמבואר במפרשים¹⁵⁷. ויש להבין מאי רבותא דריבוי אותו הזרע, ומהו השבח וההודאה על זה. ועמד בכ"ז בפי' האלשיך ליהושע, יעו"ש.

ובספר שם משמואל כתב וז"ל, וארבה את זרעו וגו', פרש"י ישמעאל וכל בני קטורה, יש להבין מה טובה היתה לישראל בזה שנותנין שבח עלי', התינח ישמעאל כדי שתצא הפסולת מאברהם טרם הולידו את יצחק ויצא יצחק מנוקה, אבל בני קטורה שנולדו אחר לידת יצחק מה דהוה הוה. ונראה דהנה אברהם הי' כוכב מזהיר ומאיר לכל העולם ולימד אמונת הש"י בעולם, ולעומת זה הי' להעולם דביקות בו ונקרא אב לכל העולם כמ"ש כי אב המון גוים נתתיך, ובאשר הי' להעולם חיבור בצד מה לאברהם שוב הי' להעולם חיבור בצד מה לישראל באמצעות אברהם, וע"י חיבור זה יש בכח האומות למשוך את ישראל לאחור ולהכניס בהם כחות חומריים כמו מהותם, ע"ז עשה הש"י תקנה והרבה את זרעו ישמעאל וכל בני קטורה,

¹⁵⁷ יעו"י בפי' הריטב"א ועוד. ואמנם בשם האר"י ז"ל מובא ד'וארבה' בגימטריא יצחק.

למען אשר חיבור העולם לאברהם יסוב על ישמעאל ובני קטורה וישראל יהיו נפרדים מהם נקיים ככסף צרוף.

ולפי דבריו דמיירי כאן בענין הבירור והליבון של הקדושה מן הטומאה, כצרוף הכסף, את"ש היטב דלא נקט כאן אלהי הרן, שכן לא בא לנקוט שמות האחים, רק בא לנקוט הבירור של שני הדרכים דרך אברהם ודרך נחור, ואילו להרן לא היה שום דרך, אלא היה פוסח על ב' הסעיפים לראות מי נוצח כמובא בחז"ל¹⁵⁸.

מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו. שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם וגו'.

נראה לבאר הבאת פסוק זה בדווקא, ובהקדם מה שכתב הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' מד) וז"ל, ומראש יש לדעת שלא כדברי המעריך אשר מאז היתה יהודה לקדשו ישראל לגוי לא היה דור פרוץ כעת הזה ח"ו, לא כן האמת, כי גם בעת בואנו לאה"ק והרבה דורות אחרי כן אחרי שהיה יצרא דע"ג שולט ובווער כתנור וכדאיתא (בסנהדרין דף קב:) ממילא לא היה איש בטוח בעצמו שלא יגיע לידי ע"ז אם לא שהתנהג בדרך חסידות להטות מחשבותיו תמיד שיהא נוכח ה' דרכו. ודבר זה למדנו מדברי יהושע לישראל (בס' יהושע כד), אחרי אשר הציע לפניהם עבודת ה' ועבודת אלהי האמורי וגם הזהיר את העם ואמר לא תוכלו לעבוד את ה' כי אלהים קדושים הוא וגו' והמה ענו כשורה לא כי את ה' נעבוד, והוסיף יהושע לאמר עדים אתם בכם כי אתם בחרתם לכם את ה' לעבוד אותו ויאמרו עדים, הוסיף עוד ועתה הסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם והטו את לבבכם אל ה' אלהי ישראל ויאמרו העם אל יהושע את ה' אלהינו נעבוד ובקולו נשמע, ולא נתבאר מה זה הוסיף יהושע באחרונה להזהיר ומה ענו אותו העם.

אלא הענין שידע יהושע יצרא דע"ז ישלוט באה"ק וכדאיתא במדרש שה"ש עה"פ רחצתי את רגלי איככה אטנפם, שאמרו ישראל בדורו של עזרא שאינם רוצים לשוב לאה"ק משום שרחצתי את רגלי מיצרא דע"ז איככה אטנפם, שאותו מקום משיאנו לע"ז, ע"כ הזהיר יהושע אותם שלא תהיו בטוחים על רצונכם היום לעבוד את ה', ע"כ אם באמת אתם מקבלים עליכם שלא לעבוד ע"ז, בע"כ תסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם, היינו אפי' מה שהכנענים עובדים ע"ז בקרבכם, תסירו בע"כ, כדי שלא תהיו נמשכים אחריהם, וגם הטו את לבבכם אל ה', פי' שלא תסמכו אשר גם מבלי משים לב אל ה' לא תגיעו לידי ע"ז, אלא תטו את לבבכם אל ה', לשוות את ה' נגד לבבכם תמיד, זאת היה אזהרת יהושע אשר ידע בנבואה יצרא דע"ז באה"ק, אבל ישראל לא ידע עם ה' לא התבונן באזהרת יהושע, ויענו גם בפעם הזה את ה' אלהינו נעבוד ובקולו נשמע, פי' אין לנו לירא כ"כ, אלא גם בלי הטית הלב תמיד שהוא דרך חסידות, לא נעבוד ע"ז אלא את ה' אלהינו, והנה מה עלה בדורות הללו עברו על אזהרת יהושע ונכשלו כמה דורות עד שבא שמואל הנביא וחזר להזהיר ע"ז וכו', יעו"ש.

ומבואר שעד שנתבטל יצרא דעבודה זרה הקשה, היתה המערכה נטושה על זה, וגם אחר שקיבלו את התורה ובאו לארץ ישראל, היה הנסיון כבד, ותלוי בבחירתם, ומ"מ היה כאן

¹⁵⁸ ולולי דמיסתפינא אמינא דזה מענינו ומהותו של יום ט"ו בניסן – בירור וצירוף של חלק ד', שהרי אירעו בו כמה מאורעות דשייכי לזה, מלבד ענין לקיחת הברכות ע"י יעקב אבינו, מצינו עוד בפרקי דרבי אליעזר (פרק כא), הגיע ליל יו"ט של פסח, א"ל אדם לבניו בליל זה עתידין ישראל להקריב קרבנות פסחים הקריבו גם אתם לפני בוראכם, הביא קין מותר מאכלו קליית זרע פשתן והביא הבל מבכורות צאנו ומחלביהן כבשים שלא נגזזו לצמר ונתעב מנחת קין ונרצית מנחת הבל וכו'.

וכן הוא בפיוט מערבית לליל ב' של פסח, ליל שימורים גש רצוי לכהן מבכורות צאנו ומחלביהן בליל חג פסח. [ועי' במה שנתבאר להלן על 'נרצה'].

ובספר הכתב והקבלה פרישת בראשית הוסיף בזה, לפי זה אפשר לכון זמן זה בלשון מקץ דקרא, כי חצי ניסן הוא התחלת זמן הקציר (ב"מ ק"ו ב') ולשון קץ נרדף עם לשון קציר, כי קציר יורה על כריתות התבואה, והוא הושאל משם קצר, לשון קצור (קורץ) דהיינו קצור אורך השבולת, וכן קצץ שיוורה על הכריתה (וקצץ פתילים) נגזר משורש קץ לשון קצה כלומר שע"י הקציצה נתהוה בדבר הנקצץ קץ וסוף שלא היה בו תחלה בהיותו שלם ומחובר, וכבר יבאו שתי הלשונות לענין אחד, ונפשנו קצה, ותקצר נפש העם, וכן יהודה שת קציר (ה' יהושע ו') פירשוהו ענין קץ וסוף כמו קציר תבואה בבשולה, לפי זה טעם מקץ ימים מתחלת זמן קציר.

בחינה של 'קרבתנו' המקום לעבודתו, היינו שיצאו מן החושך והטומאה, ולא היו חסרים אלא עמידה על המשמר תמיד לבלי נטות במחשבת הלב אחר עבודה זרה.

ולבן ביקש לעקור את הכל

פירש הרשב"ץ: לולא שהקב"ה מנעו כמו שאמר הוא עצמו ואלהי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע גלה דעתו כי לולא האזהרה הזאת היה רוצה לעשות רעה וכן אמר הוא יש לאל ידי לעשות עמכם רע, וזהו לעקור את הכל כי כן אמר הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא גלה דעתו כי הכל היה רוצה ליטול לולי אזהרת האל יתברך.

ארמי אובד אבי

ז"ל הגר"א בתיקונים מזוהר חדש (פ"ג עמ' כה ד"ה ריקם שלחתני): יעקב בלבן דוגמת ישראל במצרים, כמ"ש האבות הן סימן לבנים, גלות יעקב, ואח"כ לקח את כל רכושו כמ"ש הנה ראיתי את כל אשר לבן כו', וכן וינצלו את מצרים, ובמקל לקח לבן ברכושו דוגמת מטה דמצרים, והמקל הוא ה' כנ"ל וז"ש מקל, לבנה, לח, לזו וערמון, ה' דברים, ובעל המטה יעקב דוגמת מרע"ה ו' כידוע, זה מלגאו וזה מלבר, ועשר מכות כמ"ש ו' ובאות י' כו', וכמו שברח יעקב כן במצרים שאמרו דרך כו', כמ"ש בת"ז בפורקנא קדמייתא דנפקו במנוסה כו', וכן דרך שלשת ימים, וכן ויוגד ללבן ביום השלישי, וכן השיגו ביום השביעי כמ"ש וירדוף אחריו דרך כו', הכל כמו במצרים, וכן כל המעשה למי שמדקדק, ולכן אמרו בספור יצי"מ ודורש מארמי אובד אבי עד כו', וז"ש ואמאי בגין כו' ור"ל היאך ע"י היו"ד לא הושב ריקם, ואמר בגין דאתמר בלבן ותחלף כו' להשיבו ריקם, ולכן לקח בכולם כמ"ש אם כה יאמר עקודים כו', וז"ש ובאת יו"ד אתעביד ליה לה, כמו ביצי"מ דעשר מכות היו עשרה נסים לישראל כמ"ש עשרה נסים נעשו לאבותינו, וכן ביעקב כתיב ומאשר לאבינו כו'.

אנוס על פי הדיבור

צ"ב מהו ענין האנוס כאן, הרי לא מצינו שנצטווה לירד למצרים, רק שאמר לו הקב"ה אל תירא מרדה מצרימה.

ויעויין באבודרהם. בביאור הגדה של פסח לרשב"ץ, וז"ל, זה האנוס היה לקיים גזירת כי גר יהיה זרעך (בראשית טו, יג) וכמו שדרשו (שבת פט ב) בחבלי אדם אמשכם בעבותות האהבה (הושע יא, ד) שראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שגרמה זכותו במכירת יוסף משל לפרה סוררה שאינה נכנעת לילך לבית הטביחה שמושכין את בנה והיא נמשכת אחריו כן יעקב ירד דרך כבוד בעבותות האהבה בגלות מפני יוסף שהיה שם וזהו אנוס על פי הדיבור, פירוש ע"פ הנבואה מענין (ירמיה ה, יג) והדבר אין בהם, להיות שנגזרה גזרת כי גר יהיה זרעך.

ויהי שם לגוי [גדול] מלמד שהיו ישראל מצוינים שם

יעויין פסיקתא זוטרותא (בראשית מז, יב), וז"ל, זהו שארז"ל שהיו ישראל מצוינים שם, שכל זמן שהיו ישראל פרים ורבים היו נכתבים שמותם בבית המלכות, כדי שיטול פרס שלו מבית המלכות, פלוני יש לו עשרים נפשות יטול כך וכך, פלוני יש לו שלשים נפשות יטול כך וכך, הוא שהמצריים אומרים הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו.

ובאיסור והיתר לרש"י (סי' לג - ביאורי ההגדה), וז"ל, ויהי שם לגוי גדול מלמד [ש]היו ישראל מצויינים כלם נתאספו שם יחד במקום אחד בעיר אחת שלא נתפזרו בערים.

ובחידושי הגר"ז עה"ת (סטענסיל סי' ט), וז"ל, ואעשך לגוי גדול. והנה גדול יש לפרש בב' אופנים אחד גדול בכמות וב' גדול במעלה וכדכתיב "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו" וכו', והנה ההבטחה של גדולה בכמות ל"ש שתתקיים באברהם לבדו, אבל הגדולה במעלה יכולה להתקיים באברהם עצמו, וזהו ביאור "ואעשך" לגוי גדול, והיינו הגדולה במעלה והשם גוי גדול היה לאברהם עצמו.

ובהגדה של פסח ויהי שם לגוי מלמד שהיו בני ישראל מצויינים שם, גדול עצום כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו וכו', ויש נוסחאות שכתוב בהם ויהי שם לגוי "גדול"¹⁵⁹ מלמד שהיו בנ"י מצויינים שם, וזהו כדברינו דהשם גוי גדול קאי על גדולה במעלה.

וירעו אתנו המצרים כמה שנאמר הבה נתחכמה לו

נראה לבאר, שהרי בעכו"ם כבר מתחייב על מחשבה רעה המצטרפת למעשה, ראה בתוס' בקידושין (לט, ב ד"ה מחשבה), וע"כ היינו משום שבעכו"ם הרוע כבר נמצא במהותם בכח, ורק במעשה זה יוצא אל הפועל. ולכן זה נחשב שהרעו אתנו המצרים כבר במחשבת הבה נתחכמה לו, שזוהי העצה רעה שיעצו עלינו. (וראה רש"י ריש פר' כי תבא עה"פ ארמי אבד אבי), ושוב ראיתי שכן פירש זקניני זצ"ל בשירת הגאולה.

וכעין זה כבר ביארו הראשונים בהא דאיתא לעיל: ולבן בקש לעקור את הכל שנאמר ארמי אבד אבי, ראה בשבלי הלקט ובאבודרהם דנאמר אבד אבי אע"פ שביקש ולא עלתה בידו מה"ט דהקב"ה מצרף לרשעים מחשבה כמעשה. [ובתרגום: בעא לאבדא ית אבא].

וירעו אותנו המצרים כמו שנאמר הבה נתחכמה לו

בהדר זקנים מבעלי התוס' תחילת פרשת שמות: למה הביא האי קרא היה לו להביא ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך. או מקראות אחרות דמיירי טפי בהרעה. אלא ר"ל וירעו אותנו כלומר עשו עצמינו רעים מכל אדם שאומרים עלינו הבה נתחכמה לו. [וכן פירש אברבנאל, ועי' בבית הלוי פרשת שמות א, ט].

ובשפתי כהן פר' חוקת (כ, טו): לומר שאלו עשאונו רעים וחטאים, שלמדונו מעשיהם, כמו שאמרו חז"ל מה אלו עובדי עבודה זרה אף אלו עובדי עבודה זרה.

ואת הלחץ זה הדחק, כמה שנאמר וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם.

צ"ב מאי מייתי מקרא, הרי לא מוזכר שם מידי מהדחק רק שהיה לחץ.

ואולי באמת לא בא להביא ראיה לפירוש הפסוק, אלא שמפרש מילות ארמי אובד אבי וגו', היאך שבאמת כל עניני השיעבוד שאומר בשעת הבאת הביכורים כתיבי בפרשיות דשיעבוד מצרים.

[וכן נראה בהא ד'ואת עמלינו אלו הבנים, כמה שנאמר וירא את ענינו ואת עמלנו', ובפי' הגדה של פסח לריטב"א, וז"ל, שהם עמל האדם כי כמה האדם יגע לגדלם וללמדם דרך ארץ ותורה, וכן יגע כדי שיוכל להניח להם ממון אחר מותו. וכבר אמרו בעון נדרים בנים מתים שנאמר אל תתן את פיך לחטיא את בשרך כדאיתא במסכת שבת (לב ב). ויעויין בספר מעשי ה' מעשי מצרים פרק כד (פירוש ההגדה), וז"ל, ובאומרו ואת עמלנו אלו הבנים, לא הוצרך להביא

¹⁵⁹ כן איתא בספרי ורב עמרם גאון ומחזור ויטרי ואבודרהם ושבה"ל ורשב"ץ ועוד.

ראיה לזה, שכבר ידענו מאמר הכתוב (קהלת ד, ח) ולמי אני עמל שנאמר על הבנים. [ועי' בספר אמת ליעקב פר' כי תבוא כו, ז].

ועי' סוטה יא, א: לשוא אנו עמלים וכו', ובמהרש"א ח"א שם. ונראה לבאר ע"פ מש"כ בספר כלבו (סימן נא), וז"ל, ואת עמלנו אלו הבנים פירוש שהם עמלו של אדם שצוה לאבדם שהיגע לריק נקרא עמל, ועל כן הביא זה הפסוק כל הבן הילוד].

ובפי' הריטב"א, וז"ל, פי' כי כשראו המצריים שלא היו יכולין לכלותם התחילו לדחוק אותם שיחזירו לאמונתם ויתערבו בהם, ודחק זה שמד, וזהו שנאמר וגם ראיתי את הלחץ, כי זה הוסיף לגאול אותם מהרה, כי ירא אנכי שמא לא יוכלו לעמוד בנסיון, כי כבר התחילו להתערב בהם קצת ולבטל ברית מילה וללכת אחרי הכוחות העליונים והכשפים.

ועוד שמעתי לפרש לפי דברי הרמב"ן על הך קרא, וז"ל, וטעם וגם ראיתי את הלחץ - לאמר שיקח נקמה מפרעה ומעמו מפני שעשו עמהם יותר מן הנגזר להם בלחץ גדול שלוחצים אותם, כאשר פרשתי בסדר לך לך (בראשית טו יג).

והיינו שענין הדחק זה תוספת הלחץ שעשו המצרים יתר על גזירת ועבדום וענו אותם, וזה עולה מתוך תוכן המקרא.

וכל הבת תחיון

כתב בספר שם משמואל, וז"ל, נראה מהא דבעל ההגדה הביא סיום הפסוק דכל הבת תחיון דגם זו היתה גזירה, כבמדרש שמות (א' י"ח) מה צורך לפרעה לקיים הנקבות אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצרים שטופי זימה. וכ"כ בספר טעמא דקרא.

ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח ואת ערם ועריה.

מלשון הכתוב נראה לכאורה שאמנם כלל ישראל מצד עצם מהותם הינם ראויים להיגאל, שמדמה לשלב של גדלות והתפתחות וכו', ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים, שדים נכנו ושערך צמח וכו', אלא שחסר רק הלבושים - ערום ועריה מן המצוות, והיינו כי אע"פ שנשתקעו במ"ט שערי טומאה, ומצד המעשים היו ג"כ עובדי עבודה זרה וערומים מן המצוות שיהיה להם זכות להיגאל, אבל היתה מהותם טובה, ונשאר בהם מהות זרע קודש.

ושמחתי שכן מצאתי שאמר הגאון רבי שניאור קוטלר בשם אביו מרן הג"ר אהרן זצוק"ל שכאן מבואר שבמדות היו בדרגה גבוהה עד שנקראו עדי עדיים, אבל לא היו להם מצוות ולכן נתן להם הקב"ה מצוות. (קובץ קול התורה, אנגליה, חוברת סא, ניסן תשס"ו, עמ' כב).

ובמופתים זה הדם כמה שנאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן.

כתב הרמ"א (סי' תעג סעיף ז): ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע (ד"ע) כשמגיע לדם ואש ותימרות עשן וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל ובפרט הכל ט"ז פעמים (מהרי"ל).

ובמשנ"ב ס"ק עה: ט"ז פעמים - כנגד אותיות י"ו משמו של הקב"ה שהכה את פרעה. וצ"ב האש ותימרות עשן לא נאמר במכות שהכה ה' את פרעה, אלא בנבואת יואל (ג, ג) על מה שיהיה לעתיד לבוא.

אולם, ראה בפ' שבחא דמרא להגש"פ (מאת בעל 'הרי בשמים') שביאר דהדם ואש ותמרות עשן היו ג' כ"ב במצרים, והוכיח כן מדברי הילקוט, וז"ל: וכשם שנפרע ממצרים כך עתיד להביא על האומות שנאמר ונהפכו נחליה לזפת וגו' לילה ויומם לא תכבה, ולמה שבטלו ישראל את התורה שהיו יגיעים בה יומם ולילה, והאש שאני מביא בהם אינו כבה לעולם אלא לעולם יעלה עשנו.

והוסיף טעם לשבח לפי דברי הגמ' בב"ב (ע"ה, א) דדרשו דמי שענינו צרות בת"ח מתמלאות ענינו עשן לעולם הבא, ולפיכך הדין נותן שגם במצרים אשם לא תכבה ויעלה תמרות עשן בעיניהם כי גם המה בטלו את ישראל מן התורה, יעו"ש. (מהר"ש גוטמן שליט"א).

ומצאתי בפ' הריטב"א להגש"פ כאן: ובמדרשו של רשב"י, שהיו נעשים כאש שורף ומתמלא כל מצרים עשן מהם [נ"א: בפיהם] והיינו דכתיב דם ואש ותמרות עשן.

ועתה ראיתי דבר נאה בשם מהר"ם בנעט [מקורו בספר תולדותיו, והובא בספר מהר"ם בנעט על חג הפסח], דהנה בעל ההגדה חשיב שני מכות חרב ואש דלא כתיבי בתורה, וקשה שהרי במדרש (תנחומא וארא פרק יד) חשיב כל עשר מכות מדה כנגד מדה, ומה מכ"כ היה במכות אלו.

אמנם איתא בגמ' בסוטה (יא, א) שפרעה רצה לדון את ישראל באש, ויועציו אמרו לו שאברהם ניצול באור כשדים מכבשן האש, ורצה לדונם בחרב, וא"ל שיצחק ניצול מזה בעקידה.

אכן כיון שעכו"ם נידונים גם על המחשבה, לכן נידונו המצרים גם בעבורם בחרב ובאש.

ובזה מבאר בדרך נפלא מקרא כתוב: ויאמר יתרו עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים כי בדבר אשר זדו עליהם, שהרי מבואר בגמ' שם שיתרו היה באותה עצה, ואיהו דידע את מחשבתם אשר זדו להרע בחרב ובאש וראה עונשם באלו, אמר שפיר 'עתה ידעתי'.

ועתה ראיתי מש"כ זקני ההפלאה בספר פנים יפות פרשת וארא, וז"ל: ונהפכו לדם. פירש"י לפי שעובדים לנילוס הלקה יראתם ואח"כ הלקה אותם, יש לפרש בזה מה שאמר בהגדה ובמופתים זה הדם כמו שנאמר [יואל ג, ג] ונתתי מופתים בשמים ובארץ, והענין כי לכאורה מכה זו היה שינוי בטבע הבריאה וכאחז"ל בים [ש"ר כא, ו] וישב הים לאיתנו לתנאי שהתנה במעשה בראשית על קריעת ים סוף דאין כל חדש תחת השמש א"כ ה"נ הוי שינוי בטבע הבריאה, אך כתבנו במה שאמר הכתוב [תהלים קה, כז] שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו, פירושו מפני שחשך היה קצת שינוי בטבע הבריאה ולא מצינו תנאי במעשה בראשית, אבל רש"י פירש בקהלת [א, ט] ואין כל חדש תחת השמש, אבל משמע למעלה מהשמש יש חדש א"כ בחושך בשמש עצמה יש חדש, וממילא כיון שנלקה אור השמש למצרים היה ממילא החושך למצרים למטה בארץ, והיינו דאמר שלח חשך למעלה וממילא החשיך למטה, והיינו דקאמר ולא מרו את דברו שאין בזה שינוי לדברו דהיינו במעשה בראשית, דכתיב [תהלים לג, ו] בדבר ה' שמים נעשו, וה"נ יש לומר במכת דם שהלקה את יראתם דהיינו השר שהוא למעלה מן השמש וממילא נלקה השמש, והיינו דקאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ שעיקר המופת היה בשמים וממנו נמשך לארץ, והיינו דקאמר דם ואש ותמרות עשן דהיינו דם למטה ואש שייך בדיון השר של מעלה.

[א] כתיב (ז, יח): והדגה אשר ביאר תמות ובאש היאר ונלאו מצרים לשתות מים מן היאר.

כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות, וז"ל, ובאש לפי שאילו לא היה נבאש לא היו נמנעין מלשתות הימנו, כי אע"פ שמראיתו דם, טעמו היה מים, שמא היו שותין כמו שאומות העולם אוכלין עתה, לפיכך הדגה תמות כדי שיבאש היאור.

ולפי דבריהם למדנו, שבמכת דם המים נהפכו לדם רק במראיתם ולא מצד גוף ה'חפצא' בעצם, ולכך מה שלא יכלו לשתות מים מן היאור היינו רק מחמת הביאוש של מיתת הדגה¹⁶¹.

והנה בחזקוני הפליג לחדש שלא נעשה היאור דם אלא לפי שעה, ומיד מתה הדגה מחמת הדם, ואח"כ חזר היאור לקדמותו, ומה שכתוב 'ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאר' לא מפני שהיה דם, אלא משום ביאוש היאור ע"י מיתת הדגה, יעו"ש. וצ"ב מהיכתי תיתי שביאור תהיה המכה רגע אחד, בעוד שבכל ארץ מצרים המכה נמשכת שבוע ימים.

[ב] אולם מהרי"ל דיסקין פירש כמין חומר לישנא דקראי (ו, יט): קח מטף ונטה ירך... ויהיו דם והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים, מהי הכפילות שיהיה דם, אלא שלא תאמר ויהיו דם היינו המראה של המים יהיה דם, אבל בעצם הטעם יהיה כמו מים, או שיוכלו לתקן אותם במיני רפואות עד שיהיו יפים לשתות כמו מים, וע"ז אומר הכתוב שוב: והיה דם בכל ארץ מצרים, והיינו שיהיה דם כפשוטו.

ואמנם כן מצינו באלשיך בפ' לתהלים (שם), וז"ל, והוא כי גם שהמצריים היו עושים דם בלטיהם הלא היו ב' הפרשים, א' כי הם היו עושים להט שהיה מראה דם ולא היו מהפכים המים לדם ממש, ועוד כי מה שהם עשו בלהט היה במים שהיו פועלים בם הלהט בלבד אך לא בשאר מימות, אך הוא ית' ויהפוך לדם יאוריהם ממש היה נהפך לדם, עכ"ל.

[והוסיפו בזה נפ"מ אם הדם היה בממשו או רק במראיתו וטעמו וריחו, לגבי שיעור רביעית לטומאה וטהרה, שהרי דם סמין יותר ממים כמבואר בשבת (עז), שדם סמין יותר מין ויין סמין יותר ממים].

[ג] ברם, בפ' העמק דבר (ז, ז) מצינו שהרכיב שני הפירושים יחדיו, דבאמת היה את שני הדברים, 'ונהפכו לדם' – עבה ומסרחת כמו דם, וכן להלן פס' כ, ויהפכו כל המים אשר ביאר לדם, אכן זהו דווקא 'על המים אשר ביאור', אבל בכל ארץ מצרים לא היה כן, אלא רק 'ויהיו דם', 'והיה דם'.

ובזה נתבאר מקרא בתהילים (קה), ויהפוך לדם יאוריהם ונוזליהם בל ישתיו, היינו שהיאור נהפך לדם ממש, אבל שאר נוזלים לא נהפכו לדם אלא רק 'בל ישתיו'.

¹⁶¹ ועי' עוד בספר אסיפת חכמים (אופיכאך תפ"ב – פפד"מ תפ"ה) שהפליג יותר לחדש על דרך זה, ולמר שרק ביד המצרי נהפכו המים לדם, וז"ל: שמעתי אומרים בשם הגאון הגדול המפורסם בדורו מוהר"ר נפתלי הירץ ז"ל שהיה אב"ד בק"ק לבוב ליישב זאת בדרך זה, דהנה יש לפרש ב' אופנים, הא' שהיאור נהפך לדם ולישראל שבא למלאות מים מן היאור נהפך בכדו למים, ואופן הב' שהיאור לא נהפך כלל לדם רק כשהמצרי בא למלאות מים נהפך בכדו לדם ולישראל נשארו המים במראיתם. אכן מהפס' והדגה אשר ביאור מתה מוכח כאופן הב', דקשה למה לי והדגה שביאור מתה, פשיטא אטו פסיק רישיה ולא ימות, מכיון דנעשה המים לדם פשיטא דמתו הדגים שבתוכו. אלא ודאי דהמים לא נשתנו כלל ממראיתן, רק בידי המצרי נהפך לדם, וה"ק דנס אחר היה אע"פ שלא נשתנו המים רק ביד המצרי אע"כ מתו הדגים.

וחכ"א הביא ראיה לדבריו מדברי המדרש (שמו"ר ט, י): א"ר אבין הלוי בריבי, ממכת דם העשירו ישראל, כיצד, המצרי וישראל בבית אחד והגייגית מלאה מים ומצרי הלך למלאות הקיתון מתוכה מוציאה מלאה דם, וישראל שותה מים מתוך הגייגית, והמצרי אומר לו תן לי בידך מעט מים ונותן לו ונעשו דם, ואומר לו נשתה אני ואתה מן קערה אחת וישראל שותה מים והמצרי דם, וכשהיה לוקח מישראל בדמים היה שותה מים, ומכאן העשירו ישראל.

ולשון המדרש מורה בהדיא כדברי הגר"ה הנ"ל באופן הב'. [והגר"ה זצ"ל לא נכנס לחקירה זו אם נהפכו רק במראה או גם בעצם].

אבל יעויין לשון האב"ע להלן פס' כד, רבים אומרים, כי המים היו ביד המצרי אדומים כדם, ונתלבנו ביד הישראלי. ועי' בפ' רשב"ם בפר' בשלח עה"פ כל המחלה אשר שמתי במצרים – שעשיתי מימיהם דם ולא היה להם מים לשתות. לא אשים עליך כי אני ד' רפאך – אשר רפאתי למים, עכ"ל. משמע שאמנם המים נרפאו ביד הישראלי.

ואמנם באמת מלשון המקראות נראה שדם במקום מים היה בכל ארץ מצרים, אבל ביאוש היה רק ביאור עצמו שהוא מקור השתיה של ארץ מצרים, וראה עוד בחזקוני שם בסוף דבריו.

[ד] ולפי דבריו אולי ניתן לבאר גם דברי החזקוני הנ"ל שביאור המכה היתה רק רגע אחד, דהמכוון הוא על המכה המיוחדת של היאור שנהפכו המים בעצמותן לדם, שלזה סגי ברגע אחד, אבל בודאי מראה המים לא נשתנה מדם למים כמו בכל מימות ארץ מצרים.

ולפי"ז מבואר ג"כ מה שמקשים העולם בהא דכתיב להלן בפס' כב, 'ויעשו כן חרטמי מצרים בלהטיהם', והיינו שגם הם הפכו המים לדם, וצ"ב מנא להו מים להופכם לדם¹⁶². ולפי האמור י"ל, דבאמת לא לקחו מים הנראים כמים והפכום לדם, אלא מים שבמראיתן הם דם אבל בעצמותן הם מים והפכום לדם ממש.

[ה] ובטעמא דמילתא דביאור נהפכו לדם ממש, נראה לפי דברי המדרש (שמות רבה כאן פרשה ט), למה לקו המים תחלה בדם מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור, אמר הקדוש ברוך הוא אכה אלוה תחלה ואח"כ עמו משל להדיוט אומר מחי אלהיאי ויבעתון כומריא וכו'. ובמדרש הגדול איתא שיהא ריחו כנבילה ויהא לפרעה ולמצרים בושה גדולה שלקה אלהיהם תחילה. ומטעם זה ביאור עצמו נהפכו המים למציאות של דם, שעי"ז הדגה אשר ביאור מתה ובאש היאור והיה ריחו כנבילה.

[ו] ובדברי המדרש הגדול שם מבואר דאף טעמו וריחו דם, וביאוש היאור היה מחמת הדם ולא מחמת מיתת הדגה].

והנה בלשון המדרש משמע שמכת היאור היתה ע"י הקב"ה בעצמו שמכה את אלהיהם, ואכן כך כתב הנצי"ב שם שביאור הכה הקב"ה בעצמו במטה משה, ובכל ארץ מצרים ההכאה היתה ע"י אהרן.

כתיב בפרשת וארא (ז, כג): וַיִּפֹּן פְּרַעְהַ וַיִּבְאֵא אֶל-בֵּיתוֹ וְלֹא-שָׁתָ לְבוֹ גַּם-לְזֹאת.

נראה מלישנא דקרא דכיון שפנה פרעה ובא אל ביתו לכך לא שת לבו גם לזאת. ובפשוטו הביאור שהיאור היה ממלכתו של פרעה, כמו דכתיב ביחזקאל (כט, ג), הִנְנִי עֹלֶיךָ פְּרַעְהַ מֶלֶךְ-מִצְרַיִם הַתְּנִים הַגְּדֹל הַרְבֵּץ בְּתוֹךְ יִאֲרֵיוֹ אֲשֶׁר אָמַר לִי יִאֲרֵי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי, ומכת דם היתה מכוונת על היאור במיוחד, וכמו שנתבאר לעיל, וכאשר פרעה בא לביתו ופנה את לבבו מן היאור, לכך לא שת לבו גם לזאת.

[ובניגון של מוסר יש לומר, אחרי המכה הנוראה שחוזה על היאור, הוא הולך הביתה ופונה לעסקיו כאילו לא קרה שום דבר, 'ולא שת לבו גם לזאת'. זה פרעה המשול ליצר הרע.

ויש להטעים עוד, דהנה בתרגום יונתן כתב וז"ל, וַעֲבַד פְּרַעְהַ צוֹרְכִיָּה וְעָאֵל לְבֵיתִיהָ וְלֹא שׁוּי לְבִיָּה לְחוּד לְמַחְתָּא דָּא. ויל"ע מה שייך לכאן ענין עשיית הצרכים של פרעה. אולם הביאור הוא שפרעה היה בבחינת 'שבתך בתוך מרמה', הוא חי בתוך השקר של עצמו, הנה היאור האלוה הגדול קורס לנגד עיניו, והוא ממשיך כרגיל עם השקר, ועושה צרכיו לתוכו, ואח"כ פונה לביתו ולסדר יומו כאילו דבר לא אירע].

ובמשך חכמה כתב חידוש נפלא, וז"ל, 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

¹⁶² ובתרגום יונתן מבואר שלקחו מים מארץ גושן ששם לא היה דם. ואמנם עצם הדבר שבארץ גושן לא היה מכת דם שנוי במחלוקת, הרמב"ן נקט בפשיטות שגם מכות דם צפרדע וכינים לא היו בארץ גושן, אבל באב"ע בפס' כד נחלק בזה, יעו"ש.

פרעה למשה שגדלוהו תוך ביתו כבני מלכים. לכן לא היה במימי ביתו שלא נהפכו לדם, ולכן "לא שת לבו גם לזאת", ופשוט.

ובמדרש שכל טוב נמצא בזה"ל, אמר איני חושש לכך שאם איני שותה מים אני שותה יין, אבל עמו היו מצטערין דכתיב ויחפרו.

כינים

[א] כתיב (תהלים קה, לא), **אמר ויבא ערב כנים בכל גבולם.**

ופי' האלשיך, וז"ל, אמר ויבא ערוב. שנית, כי עדיין היו הכנים בכל גבולם שהיתה עקיצתם גדולה ממחט ודרך חיות לברוח מהם. ומהכתובים בתורה נראה שטרם הסרת הכנים מהגבול בא הערוב, ועם כל זה לא נמנעו הערוב מלבוא בעוד הכנים בארץ. וכ"כ המלבי"ם כאן.

אבל יתירה מזו שמענו בפירושו בפר' וארא (ח, יד), וז"ל, ונשארו הכנים באדם ובבהמה, וגם רמז עמ"ש בפי' תהלים עמ"ש ויבא ערוב גו' כנים בכל גבולם, שמכת הכנים לא סרה מהם ונשארה בכל אנשי הדור ההוא, שגם אחר שהביא מכת ערוב היה כנים בכל גבולם, ועז"א ותהי הכנס באדם ובבהמה, ר"ל שנשארה בהם לעולם, שכבר כתבתי שמכת כנים לא היה להורות איזה דבר רק להכות אותם במכת בזיון, שלכן בא שלא בהתראה ולא סרה מהם גם אח"כ.

[ב] ונראה ביאור הדבר, ובהקדם שהיו שני חלקים במכת כינים, חלק אחד שכל עפר הארץ נהפך לכינים, וכדאיתא במדרש (משנת רבי אליעזר פרשה יט עמוד 348), וז"ל, אין לי שהיה כנים אלא בעפר, מנ' אף בשדותיהן ובתבואותיהן היו כנים, שנא' כנים בכל גבולם. אף על עפר שהיה טוח בבתייהן נעשה כנים, שנא' כל עפר הארץ היה כנים, והיו נעשין בבשרן כמחטים, שנא' ותהי הכנים באדם ובבהמה.

ובפירוש רבינו יונה עה"ת כתב, וז"ל, יסוד העפר שהוא מציאות דומם שאין בו חיות ותנועה נהפך לשרץ שיש בו חיות. והרמב"ן (ח, טו) כתב, וז"ל, רק מכת הכנים היתה יצירה, ואין טבע העפר להיות כנים, על כן אמר והיה לכנים, ואמר להוציא את הכנים, כענין תוצא הארץ נפש חיה וגו' ויהי כן (בראשית א כד). ולא יוכל לעשות כמעשה הזה זולתי היוצר יתברך ויתעלה.

ובמדרש (שמות רבה) (פרשת וארא פרשה י), למה הביא עליהם כנים, לפי ששמו ישראל מכבדי חוצות ושווקים, לפיכך נהפך עפרם כנים, וחופרין אמה על אמה ולא היה שם עפר, שנאמר כל עפר הארץ היה כנים.

[ג] והנה מכה זו של הפיכת העפר לכינים היתה גם בארץ גושן מקום מושב בני ישראל, כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות (ה, ד), ולשון התורה בכל מכה מהן שהיא במצרים לבד, זולת הכינים, שהוא לא באר בה זה, אבל ידוע שלא ענש את ישראל, ואמנם היו מצויות אצלם ולא ציערו אותם, וכך בארו החכמים.

וכ"כ בפי' רבינו יונה שם, לבד במכת הכנים שכתוב ותהי הכנים באדם ולא הפרישה התורה בין מצרים ובין ישראל אלא קבלה היא ביד חכמים שאף גם בזאת לא לקו בה.

וכן מטין בזה מלשון רש"י, וז"ל, אל נא תקברני במצרים - סופה להיות עפרה כנים ומרחשין תחת גופי. הרי מפורש שגם בארץ גושן העפר נהפך לכינים.

וצריך לומר דהיינו משום שהמכה הזאת חלה על כפר ארץ מצרים, ואף ארץ גושן בכלל, ועי' מהרי"ל דיסקין פר' ויחי שגם עפר ממצרים שהיה בארץ אחרת נהפך לכינים.

[ד] אמנם היה חלק נוסף שהכנינים ציערו את המצרים, ובתנחומא (פרשת בא סימן ד) איתא שהיו נכנסים בגופם של מצרים כחצים, וכן איתא במדרשים שהיו עולין עליהם וחוטטין את עורם¹⁶³, וחלק זה לא היה בישראל כלל כמפורש בדברי הרמב"ם ורבינו יונה¹⁶⁴.

ומעתה נראה שחלק זה של המכה נעלם ככלות זמן ושיעור המכה, שפסקו מלצער את המצרים, אבל מציאות הפיכת העפר לכינים לא פסקה, כי לא נהפך בחזרה לעפר, ודוק.

ערוב

[א] איתא במדרש (שמות רבה פרשת וארא פרשה יא), ושמתי פדות בין עמי, מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקדוש ברוך הוא פדיונם המצרים, ואף לע"ל הקדוש ברוך הוא מביא עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ומשליכן לתוך גיהנם תחת ישראל, שנאמר (ישעיה מג) כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך.

וצ"ב מה היחוד במכה זו שהיו ישראל ראויים ללקות בה¹⁶⁵.

ובספר בית הלוי פר' שמות ביאר דערום זה חיות רעות, וחיה רעה היא מכה מהלכת וכדאיתא במס' תענית (יט) דעל חיה רעה מתריעין בכל מקום, ומש"ה הוצרכו לפדיון ממנה, יעו"ש.

ולפלא שהדברים כבר מפורשים ברמב"ן על אתר, וז"ל, בעבור היות המכות הראשונות עומדות איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גשן, אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גשן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה, לכך הוצרך לומר והפליתי את ארץ גשן, שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא.

ובמדרש שכל טוב (בובר סי' יח), וז"ל, [והפליתי] ביום ההוא. אף על פי שהתיבה נדרשת לשון פלא, כלומר אעשה פלאות לארץ גושן שיהיו באי עולם מפליאין בעיניהם האין ארץ זו לקתה וארץ זו לא לקתה, יש לגבורי כח לדרוש התיבה ולהדבירה על אופן העלמה, ודומה לדבר כי יפלא ממך דבר (דברים יז ח), שהרי לא נאמר והפליתי ביום ההוא לארץ גושן. אי נמי עם ארץ גושן, אלא את ארץ גושן, וכך פשוטו של פסוק והעלמתי ביום ההוא את ארץ גושן: אשר עמי עומד עליה, שלא יראוה חיות רעות שאם היו רואין אותה כיון שהיא בתוך ארץ מצרים היו נכנסין בתוכה ומזיקות את ישראל, וראיה לדבר הדם [על] המשקוף ועל שתי המזוזות (שמות יב כג), וכתוב ולא יתן המשחית וגו', שכיון שניתנה רשות למשחית ולמחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע.

ודברי המדרש הם כנגד המשך דברי הרמב"ן שם שמוציא מלשון המקראות שגם יהודי במצרים לא היה ניזוק, וז"ל, ואומר ושמתי פדות בין עמי ובין עמך, שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש יהודי לא יזיקוהו ויאכלו המצריים, כדכתיב (תהלים עח מה) ישלח בהם ערוב ויאכלם, וזהו לשון פדות, כטעם נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך.

¹⁶³ וחלק זה של המכה באמת לא היה מוגבל לארץ מצרים במסוים, ואיתא בבעל הטורים שאף אם היו בורחין אל הים מפני הכינים היו באים הכינים אחריהם ונלחמים עמהם.

¹⁶⁴ דלא כשיטת האב"ע (ז, כד) שמכה זו וכן מכות דם וצפרדע כללו מצריים ועבריים, ואלו השלש מעט הזיקו, ועיי' בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתיג), וז"ל, ומה שכתב הראב"ע כי מכת הדם והצפרדעים והכנים היה למצרים ולישראל אסור להאמין דבר זה כ"ש שהכתובים מורים הפך ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור ויחפרו כל מצרים סביבות היאור משמע אבל ישראל לא היו צריכים לזה כי היו שותים ממימי היאור. ובצפרדעים כתיב ובכה ובעמך וגו' וסרו הצפרדעים ממך ומבתיך ומעבדיך ומעמך וגו' משמע שלא היו בישראל. וכן הכנים וילמד סתום מן המפורש. ולא ידעתי אם המכה היתה גם לישראל מה ראיה יש בה לפרעה שישלח את ישראל מארצו ולא היה ראוי להטריח הקולמוס בכיוצא בזה אלא שלא ליתן פתחון פה לדוברים עתק על דרו"ל.

¹⁶⁵ וברד"ק תהילים קו, ז: וכן בערוב אמר ושמתי פדות בין עמי ובין עמך, וכן בשאר המכות, אף על פי שלא נכתב.

[ב] בספר חנוכת התורה, וז"ל, בפסוק הנני משליח בך ובעבדיך וגו' את הערוב ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם האדמה אשר הם עליה. הנה על תיבת האדמה הזאת נאמרו הרבה פירושים. ויש לבאר דהנה רש"י ז"ל פירש ערוב כל מיני חיות רעות. והנה איתא בר"ש פ"ח דכלאים מ"ה שיש חיה אחת ששמה ידעוני וכמין חבל גדול יוצא משורש שבארץ וכו' וכשבאין לצודה אין אדם רשאי ליקרב אצלה שטורפת והורגת אלא גוררין אותה אל החבל עד שהחבל נפסק והיא מיד מתה וכו' עיין שם. והנה כאן אמר הכתוב ומלאו בתי מצרים את הערוב כל מיני חיות רעות אם כן יפלא היאך הביא עליהם החיה הרעה הנזכר לעיל ששמה ידעוני הלא היא קשורה בחבל בארץ ואם יפסק החבל היא מתה מיד. משום הכי אמר וגם האדמה אשר הם עליה ר"ל האדמה אשר החיה קשורה עליה בחבל.

וכן מובא בספרים קול אליהו ודברי אליהו מספר דברי שאול בשם רבינו הגר"א, ובספר שפתי חכמים בשם הג"מ יהונתן אייבשיץ, ובספר פנים יפות כאן בשם זקינו זצ"ל, ובספר קהלת משה בשם הגה"ק מו"ה שמשון מאוסטרופולי ועוד.

ויש לציין בזה דבספר עץ חיים (שער מ"ב פ"א) איתא שהבחינה האמצעית בין צומח לחי, הוא אדני השדה, שהוא חי הדבוק בחבל היוצא מטבורו ונשרש בארץ, עי' בספר אור המאיר פר' בהעלותך ובספר בני יששכר מאמרי ניסן מאמר יא שהביאו דבריו.

דבר

[א] והנה לעיל בהגדה מפרש שיד חזקה מרמז למכת דבר, וזרוע נטויה מרמז לחרב דהיינו מכת בכורות כמבואר בראשונים, ומופתים מרמז למכת דם, וצ"ב במה נתייחדו מכות הללו יותר משאר מכות.

וכן מצינו עוד בכתובים שהוזכרו ב' מכות אלו ביחוד, בפרשת שמות (ה, ג): וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְכְּחָה לְד' אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בַּדֶּבֶר אֹן בְּחֶרֶב. [ויעוי' רש"י דפן יפגעך היו רוצים לומר, אלא שחלקו כבוד למלכות].

ונראה לומר שנתייחדו מכות אלו שיש בהן משום ביטול אלהי מצרים וכוחם הרוחני, וראה בפ' ההגדה לריטב"א שביאר בטעמא דמילתא, 'אמרו רז"ל במכילתא אם של עץ נרקבת [וכו'], כלומר כי סר צילם העליון מעליהם שהיה מעמידן, ומיד ניתך ונרקב, ובזה נודע כי מכת אלהים היא, כי אין כח מושל על כח אחר לבטלו אלא הקדוש ברוך הוא לבדו'.

ובדומה לזה כתב השל"ה הק' (פרשת בא), וז"ל: ואמר (שמות יב, יב) 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', רצה לומר, בשר ובמערכת שלו ובדוגמתו שלמטה בכולם 'אעשה שפטים', על כן אמר 'אלהי מצרים' לשון רבים. וזהו 'החדש הזה לכם' (שם שם, ב), רצה לומר, החדש הזה שהוא ניסן הצומח בו מזל טלה, הוא 'לכם', לכם הוא נתון.

והנה במכת דבר הוכו הבהמות שהם הע"ז של מצרים שעבדו לצאן משום שהאמינו במזל טלה, ובמכת דם היתה מכה ליאור שעבדו לו המצרים.

וכן במכת בכורות היתה מכה לאלהות מצרים, כמו דאיתא במכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא - מסכתא דפסחא פרשה ז: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה', שפטים משונים זה מזה של אבן היתה נמסת ושל עץ היתה נרקבת ושל מתכת נעשית חררה שנאמר ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובאלהיהם עשה ה' שפטים וי"א של אבן נרקבת ושל עץ נמסית ר' נתן אומר שפטים שפוט שופטי שפטים נרקבים נבקקים נגדעים נשרפים.

וז"ל הזה"ק (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רנא עמוד א): לאחזאה לון דאיהו עתיד לאיתפרעא מנהון הדא הוא דכתיב (שמות יב) ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ידוד כד מטעיין לבריינ ועבדין גרמייהו אלוהות, ובגין דטלה ממנא דיליה איהו רב על כל ממנן דאלהים אחרים מני קודשא בריך הוא לישראל ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית

ואשליט לון עליה ותפשי ליה תפיש בתפישא דלהון יומא ותרין ותלת, ולבתר דא אפיקו ליה לדינא לעיני כל מצראי לאחזאה דאלהא דלהון ברשו דישראל למעבד ביה דינא, בג"ד (שם) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו למהוי דן באש צלי ומני לזרקא לגרמיה דיליה בשוקא בבזוי ובג"ד ועצם לא תשברו בו ומני ליומא רביעאה בתר דהוה תפיש תלת יומין קשור למעבד ביה דינא ודא קשיא לון מכל מכתשין דמחא לון קודשא בריך הוא על ידא דרעיא מהימנא ולא עוד אלא דמני דלא למיכל ליה בתיאובתא ומיד דחמאן גרמוי בשוקא ולא יכלין לשזבא ליה דא קשיא לון מכלא ולא עוד אלא דאתמר בהו ומקלכם בידכם לאתכפייא כל דחלן דמצראי תחות ידיהו, ובגין דאינהו בכורות ממנן כתיב וי' הכה כל בכור.

וכן יתבאר לפי מש"כ המהרש"א בח"א שבת (פז, ב) על דברי תוס' שם בדבר שבת הגדול, וז"ל: ואחרי הדקדוק במאמר כפי מה שכתבו התוס' כשלקחו פסחיהם נתקבצו בכורות כו' מפני מה נתקבצו הבכורות מעיקרא יותר משאר העם שהרי עדיין לא הגידו להם שיהרגו בכורי מצרים, אבל הכוונה כי מזל טלה הוא ראש ובכור לכל המזלות והוא עצמו מזלן ואלהיהן של מצרים ומהבכורות, ועל כן נתקבצו הבכורות טפי כשלקחו פסחיהן שהיה טלה שהוא מזלן ואלהיהן של הבכורות, יעו"ש.

ובספר פנים יפות פר' ואתחנן, וז"ל, וכן מצינו במצרים שנאמר הוציאת ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה, וכבר כתבנו שזהו שחז"ל [הגש"פ] ביד חזקה זו הדבר וזרוע נטויה זו החרב של מכות בכורות, כי במכות דבר שהוא מכה החמישית כבר נכנע פרעה כפירש"י אלא ה' חיוק לבבו, והטעם בזה כי ע"ז במצרים היה במקנה הצאן כמו שנתבאר בפרשת וארא, וכיון שנפרע מאלהיהם במכות דבר כבר הותש חילו של פרעה וביטל את העבודה מאבותינו במצרים, אבל גמר ביטול ע"ז שלהם היה בשעת מכת בכורות¹⁶⁶ כדכתיב [שמות יב, יב] ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, והוא ממש דוגמת גידוע ושיבור הפסילים קודם כיבוש ושריפת ע"ז לאחר כיבוש¹⁶⁷.

[ב] ועתה נתעוררתי לבאר יותר בדרך הפשט המיוחדות של מכת דבר ומכת בכורות, ויתבאר בהקדם הכתוב בישעיהו (סד, א), פְּקֹדֶתְךָ אֵשׁ הַמָּסִים מִיָּם תִּבְעֶהָ אֵשׁ לְהוֹדִיעַ שְׁמֶךָ לְצָרֶיךָ מִפְּנֵי גוֹיִם יִרְגְּזוּ. ופירש"י, כקדוח אש - את דבר הנימס מלפניו וכאשר המים תבעה האש כשתתן גחלת או מתכת במים יעלו המים אבעבועות כל זה עשית במצרים ויהי ברד ואש מתלקחת בתוכה... להודיע שמך לצריך - כענין שנא' באותה מכה ואולם בעבור זאת העמדתיך וגו' לו עשית עתה כן אז מפניך גוים ירגזו.

¹⁶⁶ ובדרך זו נראה לבאר דברי הריטב"א בפ' להגדה, וז"ל, ביד חזקה זו הדבר. כלומר שנעשית ביד חזקה, שהיא יד ה', לפי שהיה בה הדבר אמר כן, ולא בכל החזק ממש, כי לא הראה הקדוש ברוך הוא החזק רק בדבר השלם הוא מכת בכורות, וכדאמר בספרי ולכל היד החזקה (דברים ל"ד) זו מכת בכורות שנאמר (שמות ו') וביד חזקה יגרשם מארצו, ולפיכך לא נאמר בדבר הזה אלא הנה יד ה' הויה.

ומבואר דאמנם היה כאן התחלה וסוף, וזה ביחס לאלהי מצרים.

וכן עולה מדברי מרן רי"ז הלוי בספרו כאן שביאר שכל המכות היו ע"י משה ואהרן, אבל מכת דבר היתה ע"י יד ה' בלבד בלי יד אחר באמצע. וצ"ב במה נתייחדה מכת דבר ג"כ שהיתה ע"י הקב"ה בעצמו. [ובפשוטו י"ל שבכל המכות הרי היה בריאה מיוחדת של צפרדעים ערוב וכינים וכו' שיזיקו למצרים, וכאן המכה עצמה היא הנזק, ועי' בספר משלחן רבי אליהו ברוך. אבל הא גופא צ"ב מאי שנא מכה זו].

ולפי האמור בפנים שתוכן מכת דבר זה ביטול הע"ז של מצרים את"ש היטב שזה הוצרך להיות ע"י הקב"ה בעצמו, וכלישנא דקרא 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ד', ודרשו בזה אני ולא השליח, אני הוא ולא אחר.

¹⁶⁷ וראה עוד חידוש גדול בספר פנים יפות פרשת בא, וז"ל בתו"ד: אך מסתמא היו כמה להיפך שהיו בחזקת בכורים, ובאמת לא היו בכורים שאביהם כבר הולידו בזנות אפ"ה מתו, והטעם בזה מה שאמר ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים ואחז"ל [מכילתא בא, יב כט] שהיו עובדים לבכורים, והוצרך לזה הטעם שאפילו אותן שלא היו בכורים כיון שהחזיקו אותן לבכורים היו עובדין אותם, לכך מתו גם הם, וכן בכור השבי אותן שהיו בכורים באמת מתו מטעם שהיו בגזירת בנך בכורך שאף הם היו שמחים והזידו עליהם כנ"ל, ואותן שלא היו באמת בכורים אלא שהחזיקו אותן לבכורים, אף שאומות אחרים לא היו בכלל אלהי מצרים מכ"מ כדי שלא יאמרו יראתן תבע עלבונם לכך מתו אף אותן שהחזיקו בחזקת בכורים, והיינו דכתיב ותעש לך שם כיום הזה כדי שידעו הכל שהשי"ת בעצמו הפליא לעשות, כמו שאמר אני ולא אחר].

ומבואר דמכת ברד היתה מכה מיוחדת רק בשביל 'להודיע שמך לצריך', כי במכת דבר היה כלול בעיקרו מכת מוות לכל המצרים, וכמו שכתב הרמב"ן (ח, טו), וז"ל, ולכן לא התרה בו בכנים ולא בשחין ובחשך רק בדבר, בעבור שהוא מיתה, וראוי שתחול גם באדם כאשר אמר לו אחר כך (להלן ט טז) ואולם בעבור זאת העמדתך, ולכן הודיעו הענין איך יהיה.

והאלשיך עה"פ בתהלים (עח, נ), יִפְלֹס נְתִיב לְאֹפֶן לֹא־חֶשֶׁךְ מִמְּנוֹת נִפְשָׁם וְחִיָּתָם לְדָבָר הַסְּגִיר. וז"ל, והנני מביא ראיה לזה מן התורה והיא כי הלא לא חשך ממות נפשם כי במכת הדבר האם לא ראינו חשך ממות נפשם של מצריים וחיתם בלבד הם בהמתם לדבר הסגיר, ולמה לא המית בדבר גם האנשים ויכלם, אך אין זה כי אם שהאלקים עשה למען הביא מכת בכורות אל הפועל כי בה הכירו גדולתו יתברך, וגם ראו כי המכה ההיא נגעה עד הנפש מה שאין כן הקודמות שלא היו באנשים, ואילו היה הדבר מכה באדם טרם בא מכת בכורות היו משלחים את ישראל, על כן למען תחול גם מכת בכורות התעלל בהם לבלתי השליט הדבר באדם כמדובר. וזה מאמר התורה באומרו כי עתה שלחתי את ידי כו' ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי כו' (שמות ט), שהוא הלא בדבר הייתי מכחיד גם האנשים ולא משליטה בבעלי חיים בלבד, אך בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי כו', שהוא ע"י מכת בכורות כאומרו (שמות ט) כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי כו' שהיא מכת בכורות וכו'.

ולפי האמור נמצא שזה ענין היד החזקה שבמכת דבר, שהיתה כלולה בה מכת מיתה גם למצרים, רק שלתכלית להודיע שם שמים לצרים לא מתו פרעה וכל עבדיו וכל עם ארצו.

והגרא"ב פינקל זצ"ל הוסיף בזה לבאר לשון הכתוב בפרשת שמות (ג, יט) וְאֲנִי יִדְעֹתִי כִּי לֹא־יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהֵלֵךְ וְלֹא בְּיַד חֲזָקָה. וקשה להלום לשון הכתוב כפי פשוטו, שהרי אדרבה ביד חזקה נתן להם מלך מצרים להלך. ופירש"י שם, לא יתן אתכם מלך מצרים להלך - אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלך. והיינו שזה מתפרש כמו 'אם לא' ביד חזקה. [וכן הוא ב'תרגום השבעים' הידוע, ועי' רמב"ן].

אולם לפי האמור י"ל שהכוונה היא למכת דבר שהיא 'היד החזקה', שאף שהיה כלול בה סכנת מכת מות למצרים לא נתן להם פרעה להלך עד מכת בכורות.

[ג] ברם באמת יש מקום לפרש את כל הענין על מכת בכורות, ואין הכוונה למכת דבר במקנה ובצאן, וכמו שכתב ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (שבת הגדול), וז"ל, וזה שדרש המגיד ביד חזקה זה הדבר ובודאי אין הכוונה על מכת דבר שהיה בבהמות שבמכה זו לא יצאו עוד ממצרים ובקרא כתיב ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וגו' ועל כרחק הכוונה על מכת בכורות שעל ידה יצאו ממצרים ומייתי ראיה מקרא דהנה יד ה' הויה במקנך ששייך לשון יד ה' על מכת דבר, וכן יד החזקה היינו מכת בכורות, ודרש ובזרוע נטויה זו החרב וכו' ולא מצינו שום מכת חרב במצרים, והכוונה על חרב הבכורות באבותיהם.

וכעין סיוע לדבריו יש למצוא בלשון הספרי פרשת וזאת הברכה (פיסקא שנו), ולכל היד החזקה, זו מכת בכורות.

וכתב בתורה תמימה שם, נראה דסמך לדרוש כן עפ"י המבואר בס"פ בא בענין קדוש בכורים, והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים. הנה פתח לאמר בחזק יד הוציאנו ושב לפרש מתי היתה היד החזקה היא מכת בכורות, הרי יד החזקה כנוי למכת בכורות. ולבד זה בכ"מ מצינו תואר היציאה ממצרים בלשון יד חזקה, כי ביד חזקה ישלחם, כי ביד חזקה הוציאך ה', ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה, והרבה כהנה. וידוע דקץ היציאה היה בסבת מכת בכורות, כמבואר סו"פ בא, ולא ע"י מכות הראשונות, הרי יד חזקה כנוי למכת בכורות.

ואולם אין הכרח מדברי הספרי שלא לפרש 'יד חזקה' על מכת דבר כפשוטה של הגדה, לפי מה שהבאנו בהערה מדברי הריטב"א בפי' להגש"פ כאן.

ונראה שזו גם כוונת הכתוב (ה, ג) וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לְד' אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדִבְרֵי אֵן בְּחָרֵב, דכל המכוון היינו על מכת בכורות, וכדברי החזקוני "כאן עשה משה מצותו של הקדוש ברוך הוא להתרות בפרעה בתחלה במכת בכורות כמו שפרש"י גבי הנה אנכי הורג את בנך בכורך"¹⁶⁸, ו'בחרב' היינו החרב של הבכורות, וכן שמעתי מהגרי"י קלמנוביץ שליט"א¹⁶⁹.

כתיב (ט, ז): וַיִּשְׁלַח פְּרָעָה וְהִנֵּה לֹא־מֵת מִמִּקְנֵה יִשְׂרָאֵל עַד־אֶחָד וַיִּכְבֹּד לֵב פְּרָעָה וְלֹא שָׁלַח אֶת־הָעָם.

בפשוטו הביאור הוא כמו שכתב באבן עזרא, וז"ל, אעפ"י ששלח, והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד, חזק היה לבו. וכיוצא בזה מצינו לעיל במכת כינים (ח, טו) וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטָמִם אֶל־פְּרָעָה אֲצַבֵּעַ אֱלֹהִים הוּא וַיַּחֲזֹק לִב־פְּרָעָה וְלֹא־שָׁמַע אֱלֹהִים כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר ד'. והיינו שאע"פ שאמרו החרטומים אליו שזהו אצבע אלקים למרות זאת הכביד וחזק לבו.

אמנם יעויין במדרש (רבה פרשה יא) כאן, מהו עד אחד, אפילו בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל לא מתה. וכן הוא בתנחומא סי' יא.

ונראה לבאר על דרך שכתב בפנים יפות להלן פר' בא (י, כה), וז"ל, ומה שאמרו חז"ל [רש"י לקמן יב, לא] דמה שאמר וברכתם גם אותי הוא לקיים דברי משה מה שאמר גם אתה תתן בידנו, יש לומר אף שלא הזכיר שנתן להם משלו, מ"מ כיון שדרך המלך שנוטל מעשר מבהמות דהיינו בהמות ארנונא כפירש"י בפסחים דף וי"ו [ע"א], וכיון שאמר גם צאנכם גם בקרכם קחו דהיינו בלי שיור עישור ולכך אמר וברכתם גם אותי דהוי כנותן להם, ובזה מובן מה שאמר במכת דבר [ט, ז] וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לב פרעה משום דהוי לו חלק עישור בהם ואם היו מתים היו יכולין לומר לו שלך מת כדאיתא בבכורות דף י"ז, עכ"ד.

ולפי דברי הפנים יפות מבואר עוד לשון המקרא דמה שראה שלא מת ממקנה השותפות היתה זו סיבה יתירה להכבדת הלב, ועי' בחי' מהרי"ל דיסקין.

שחין

[א] כתיב בפר' כי תבוא (דברים כח, כז), יִפְכָּה ד' בְּשָׁחִין מִצָּרִים וּבְשָׁחִרִים וּבְגָרִב וּבְחָרָס אֲשֶׁר לֹא תוּכַל לְהִרְפָּא.

ועי' בסוגיא דבכורות (מא, א) באריכות, ובתוס' שם (ד"ה אלא תלתא), וז"ל, דמצרים לח מבחוץ ויבש מבפנים, וכיון דיבש מבפנים לא מתסי, ואם נתרפאו ממנו המצריים שמא מעשה נס היה.

¹⁶⁸ וז"ל, שלח את בני וגו' הנה אנכי הרג וגו' - היא מכה אחרונה ובה התרהו תחלה מפני שהיא קשה, וזה הוא שאמר (איוב לו כב) הן אל ישגיב בכחי, לפיכך מי כמוהו מורה (איוב לו כב). בשר ודם המבקש להנקם מחבירו מעלים את דבריו שלא יבקש הצלה, אבל הקדוש ברוך הוא ישגיב בכחו ואין יכולת להמלט מידו, כי אם בשוכו אליו, לפיכך הוא מורהו ומתרה בו לשוב.

¹⁶⁹ ועצם הפירוש שחרב של מכת בכורות היינו החרב של מכת הבכורות עצמם, כבר נתבאר להדיא בפירושי הראשונים על הגש"פ, עי' אבודרהם וארחות חיים וכל בו ועוד.

נראה מלשוננו דלא ברירא להו לתוס' אם אמנם נתרפאו המצרים ממכת שחין או לאו.

ובגמ' סנהדרין (קא, א), אמר ליה רבי אבא לרבה בר מרי, כתיב כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך, וכי מאחר שלא שם רפואה למה, אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן מקרא זה מעצמו נדרש, שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך אם תשמע לא אשים, ואם לא תשמע אשים, אף על פי כן כי אני ה' רפאך.

וביאר בספר משך חכמה (שמות טו, כו) דקאי על שחין מצרים דמבואר בגמ' בבכורות הנ"ל שאין לזה רפואה, לכן אמר כי אני ה' רופאך, על דרך פלא, מה שלא על פי דרך הטבע. עכ"ד. ומשמעות הדברים שבאמת המצרים לא נתרפאו ממכת שחין.

ויעויין בפ' הגאון מלבי"ם פר' וארא (ט, יא), וז"ל, וגם מודיע שהשחין לא נתרפא גם אחר הזמן כמ"ש בשחין מצרים אשר לא תוכל להרפא, וז"ש כי היה השחין בחרטומים, ר"ל שנשאר בהיותו לעולם, עד ששתי המכות כנים ושחין שבאו דרך עונש כמ"ש (ז יד) לא סרו מהם לעולם.

והנה מלשוננו משמע דאמנם רק בחרטומים היה השחין לעולם ולא בשאר מצרים, ואמנם כן מפורש בילקוט שמעוני כאן (פרשת וארא רמז קפד), וז"ל, דמצרים לח מבחוץ ויבש מבפנים דאמר ר' יהושע בן לוי שחין שהביא הקדוש ברוך הוא וכו' ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני השחין כל מכה ומכה היו מוסיפין הניחו ידיהם לחיקם והוציאו מצורעת כשלג ולא נתרפאו עד יום מותן. וכן כל מכה ומכה היו מוסיפין עד יום מותן וכן כל מכה ומכה היו מוסיפין מכה עד שחין דכתיב ולא יכלו החרטומים.

ולפי"ז י"ל דאמנם מעשה הנס נעשה לכל מצרים בכך שנרפאו מן השחין, אבל החרטומים לא נתרפאו, ובהם נהג מנהגו של עולם, כדברי הגמ' בבכורות שם, ילפת זו חזוית המצרית (שחין שהובא על המצרים. רש"י), ואמר ר"ל למה נקרא שמה ילפת שמלפפת והולכת עד יום המיתה, ואלו הם מדוי מצרים שאין להם רפואה.

ובספר פני מלך הוסיף לפי"ז דבר נפלא, דבזאת יבואר מאי דכתיב גבי מכת שחין, (שמות ט, יב) ויחזק ד' את לב פרעה, והנה עד כאן כתיב ויחזק לב פרעה והיינו שהחזיק לבו מאליו, ומהו דכתיב הכא ויחזק ד' את לב פרעה.

ולדברי התוס' יבואר, דעד עתה, מצא פרעה בכל מכה איזה טעדיקי להראות שאין המכה אנושה כ"כ, ושאין בה הוכחה למציאות אלוקית, ואילו עתה, הקדוש ברוך הוא עצמו עשה נס למצרים שנתרפאו משחין שאינו בר ריפוי, ובזה הקדוש ברוך הוא חיזקו לבל ישמע בקולו, וזהו ויחזק ד' את לב פרעה.

ועוד י"ל ע"פ מה שמצינו בפרקי דרבי אליעזר (פרק מז), וז"ל, הכניס ידו לחיקו והוציאה מצורעת, הכניסו ידם לחיקם והוציאו מצורעת, ולא נתרפאו עד יום מותם, וכל מכה ומכה שהביא ה' במצרים הם היו מוסיפים מכה על מכה עד שהביא ה' עליהם את השחין ולא יכלו לעמוד ולעשות כן, שנ' ולא יכלו החרטומים. עכ"ל. ולפי"ז נראה דע"ז קאי המכוון ב'מדוי מצרים'.

ובעיקר דברי הפרד"א דכל מכה ומכה עד מכת שחין הם היו מוסיפים מכה על מכה, צ"ב שהרי מקרא מפורש הוא גבי מכת כינים (ח, יד), וַיַּעֲשׂוּ-בֶן הַחֲרָטָמִים בְּלִטְיָהֶם לְהוֹצִיא אֶת-הַכִּנִּים וְלֹא יָכֻלוּ וְתִהְיֶה הַכִּנִּים בְּאָדָם וּבַבְּהֵמָה. ופירש"י, ולא יכלו - שאין השד שולט על בריה פחותה מכשעורה.

ובמשנת רבי אליעזר (פרשה יט עמוד 356), המכות הללו נשנו בספר תלין, חוץ משלשה, שלא נשנו, הכנים, והחשך, והשחין, מפני שכולם מפורשין שלא עשו החרטמים כמותן. בכנים הוא אומ', ויעשו כן החרטמים, להוציא את הכנים ולא יכלו. בשחין, ולא יכלו

החרטמים. בחשך, לא ראו איש את אחיו. השאר, שהיו בני אדם חוששין שעשו החרטמים כמותן, בא דוד וסמכן כולן לגבורתו שלהקב"ה, ולא צרך לסמוך שלש מכות הללו, מפני שהן מפורשין בתורה.

ואשר נראה בזה, דגם במכת כינים היו מוסיפים מכה על מכה, כי לא יכלו לעשות כינים של פחות משעורה, אבל כינים גדולים יכלו לעשות, ועיין.

[ב] הנה בפר' עקב כתיב (ז, טו), וְהִסִּיר ד' מִמֶּךָ כָּל חֲלִי וְכָל מַדּוּי מִצְרִים הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעָתָ לֹא יִשְׁימָם בָּךְ וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנָאֶיךָ.

למה הכוונה ב'מדוי מצרים הרעים' בספורנו בפר' בשלח (יד, כד), כתב וז"ל, ויהם. במיני חלאים כענין בפלשתים ותהי יד ה' בעיר מהומה גדולה מאד, ויך את אנשי העיר מקטן ועד גדול, וישתרו להם עפולים (ש"א ה, ט) ואותם מיני חלאים הם מדוי מצרים הרעים והיא היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים שראו ישראל וייראו, כאמרו והשיב בך את כל מדוי מצרים אשר יגורת מפניהם (דברים כח, ט), אמנם פרטי המכות שהזכירה התורה לא היה בהם שום חולי זולתי השחין, והנה התורה הזכירה שחין מצרים (שם פסוק כז) והזכירה גם כן מדוי מצרים.

ונראה מדבריו דאמנם שאר המכות אינם בהגדרת מדוי מצרים הרעים כלל, כי לא היה בהם שום חולי, ואף כי אין הכוונה בפסוק למכת שחין שהיא נזכרת בנפרד בפס' בלישנא אחרינא.

ויעיין בספר דגל מחנה אפרים פרשת עקב שם, וז"ל, הנה אחי הרב החסיד המפורסם ר' ברוך הקשה על פסוק כל המחלה וגו' איזה ענין חולי היה במצרים וכי דם היה חולי למצרים או צפרדע ושאר מכות והיה ראוי לומר כל מכה אשר שמת. אך זה לא קשה על פי הקדמה שאמר אא"ז וללה"ה דאין הקדוש ברוך הוא שולח יסורים על האדם אלא אם כן שולח עליו מקודם חולי מרה שחורה, וידוע מאמרם ז"ל (בבא מציעא ק"ז ב) פ"ג מיני חולאים תלויים במרה כמנין מחלה, ועל דרך זה מבואר שפיר ענין מחלה הכתוב בתורה כי זה הוא תחילת כל חולי וכל מכה ויסורים כנ"ל, יעו"ש.

והנה הרב חיד"א כתב בספר פני דוד פר' וארא על מכת חושך, וז"ל, גם אז"ל דכל המכות ברגע קטן היו באות על ישראל ותכף היו נצולים, אך הוצרכו לכך למען דעת תוקף המכות. וז"ש ויהי חשך וכו'... ובזה פירשו כת הקודמין פ' והסיר ה' ממך כל חולי דלעתיד המכות מחודשות הבאות על הגוים בתחילה הלא מזער כמעט רגע יבואו על ישראל ויסתלקו וזהו והסיר וכו' וזהו בחדשות, ברם כל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת דבמצרים אתם ידעתם עמקן וצערן לא ישימם בך כלל כי כבר ידעתם מאז הייתם במצרים, עכ"ד בקיצור.

וכוונתו לדברי המדרש (דברים רבה פרשת עקב שם), וז"ל, שנא' וכל מדוי מצרים הרעים, אלו הן המכות שבאו על המצריים. אשר ידעת, את מוצא שכל מכה שהיתה באה על המצריים היתה שפה בישראל, לכך אמר אשר ידעת לא ישימם בך.

ועכ"פ מבואר בדבריו דמדוי מצרים היינו כל עשרת המכות, וכן עולה מדברי מדרש שכל טוב בפר' בשלח, וז"ל, כל המחלה. כלומר מיני חולי שמחלין את הגוף: אשר שמת במצרים. אלו עשר מכות שבכללם לקו חמשים מכות, ע"כ.

ובפי' רשב"ם על פס' זה, וז"ל, כל המחלה אשר שמת במצרים - שעשיתי מימיהם דם ולא היה להם מים לשתות.

ובהדר זקנים מבעלי התוס' שם, כמנין אש"ר עולה מנין המכות שהוכו במצרים ועל הים כאשר אמרו התנאים כשתמנה כל מנין התנאים יחד כך עולה דצ"ך עד"ש באח"ב.

[ג] כתיב (שמות ט, י), וַיִּקְחוּ אֶת פִּיחַ הַכֶּבֶשֶׂן וַיַּעֲמֵדוּ לִפְנֵי פְרַעְה וַיִּזְרֹק אֹתוֹ מֹשֶׁה הַשְּׂמִימָה וַיְהִי שָׁחִין אֲבַעְבַּעַת פֶּרֶחַ בְּאָדָם וּבְבִהֶמָּה.

ופירש"י, באדם ובבהמה - ואם תאמר מאין היו להם הבהמות והלא כבר נאמר (פסוק ו) וימת כל מקנה מצרים, אלא לא נגזרה גזירה אלא על אותן שבשדות בלבד, שנאמר (פסוק ג) במקנך אשר בשדה והירא את דבר ה' הניס את מקנהו אל הבתים. וכן שנויה במכילתא אצל (יד ז) ויקח שש מאות רכב בחור.

ואמנם הרי שיטת הרמב"ן לעיל לפרש 'במקנך אשר בשדה', וז"ל, התרה אותם בהווה, כי רוב המקנה בשדה, אבל היה הדבר גם במקנה אשר בבית, כמו שאמר (להלן פסוק ו) וימת כל מקנה מצרים. ולפי דבריו הדרא קושיית רש"י לדוכתא מאין היו להם הבהמות.

וכתב האברבנאל, וז"ל, ומלבד זה אין ספק שהיו במצרים מקנה רב ובהמה רבה מאנשים נכריים סוחרים הבאים שמה לעשות מעשיהם ולא מת לפי שמשפט השם אמת ולא ירשיע מי שלא חטא ואלה הוכו בשחין כי לא מתו. גם נאמר שכאשר מת כל מקנה מצרים קנו המצריים ממקנה ישראל וגם הלכו לארץ כנען ולשאר הארצות לקנות מקנה בו היתה מכת השחין וגם מכת הברד שנאמר שם הירא את דבר ה' הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים.

[ד] כתיב (ט, ח), וַיֹּאמֶר ד' אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן קְחוּ לָכֶם מֵלֶא חֲפִינֵיכֶם פִּיחַ כֶּבֶשֶׂן וַיִּזְרְקוּ מֹשֶׁה הַשְּׂמִימָה לְעֵינֵי פְרַעְה.

ויש להבין מהי ההדגשה שיעשו תחילת המכה דווקא לעיני פרעה, ולא מצינו כן להדיא בעשיית שאר המכות אלא במכת דם דכתיב בה (ז, כ), וַיַּעֲשׂוּ-כֵן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צֻוְּהָ ד' וַיִּרְם בַּמָּטָה וַיִּזְרְקוּ אֶת-הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לְעֵינֵי פְרַעְה וּלְעֵינֵי עֲבָדָיו וַיַּהֲפֹכוּ כָל-הַמַּיִם אֲשֶׁר-בַּיָּאֵר לָדָם.

והנה לגבי מכת דם מצינו כמה אנפי.

הרמב"ן לעיל (ח, טו) ביאר וז"ל, והטעם, כי בדם בעבור היותה המכה הראשונה רצה שיעשנה לעיניו ובלי יראה ממנו. וזה טעם ונצבת לקראתו (לעיל ז טו), והתיצב לפני פרעה (פסוק טז), שיעמוד כנגדו ביד רמה.

או יתכן הביאור כמו שכתב רבינו בחיי לעיל (ז, יד), הנה אנכי מכה במטה אשר בידך. הנה אנכי בגזרתי, למדך שנהפכו המים לדם במראה, בטעם, ובריה. במראה שנאמר ויך את המים אשר ביאור לעיני פרעה ולעיני עבדיו, כי ראו כן בעיניהם.

או יתכן כמו דאיתא במדרש (משנת רבי אליעזר פרשה יט עמוד 344), וז"ל, לפי שנעשו דם. וישראל שותין ממנו, ואינן נזוקין, לא מטעמו, ולא מריחו, ולא ממראיו. ולא היה הופך לדם אלא בפני המצרים, שנ' לעיני פרעה ולעיני עבדיו.

אבל במכת שחין מאי איכא למימר, מהי ההדגשה שעשיית המכה תהא דווקא לעיני פרעה.

ונראה לפי המבואר בדברי רש"י כאן, וז"ל, וזרקו משה - כל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא ביד אחת. הרי נסים הרבה, אחד שהחזיק קומצו של משה מלא חפנים שלו ושל אהרן. ואחד שהלך האבק על כל ארץ מצרים. הרי שמלבד עצם תוצאת המכה, היה כאן נס ופלא באופן עשיית המכה בצורה זו, ולכן היה ענין מיוחד שתהא עשיית המכה 'לעיני פרעה'. [משלחן רבי אליהו ברוך].

ברד

[א] כתיב (שמות ט, כט), וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֹשֶׁה כִּצַּאתִי אֶת הָעִיר אֶפְרַשׁ אֶת כָּפִי אֶל ד' הַקּוֹלוֹת יִחְדְּלוּן וְהַבֶּרֶד לֹא יִהְיֶה עוֹד לְמַעַן תִּדַּע כִּי לִד' הָאָרֶץ.

ובבעל הטורים, הקולות יחדלון והברד לא יהיה עוד. אבל לא אמר על הקולות שלא יהיה עוד, כי יהיו במתן תורה (עי' זבחים קטז א).

ואמנם בפ' רשב"ם בפר' יתרו (כ, טו) איתא, רואים את הקולות - הברד והאבנים, כדכת' קולות אלהים וברד. ומשמע דהיינו אותם אבנים וברד, וכדברי בעה"ט.

ובפשוטו יש לבאר לפי דברי התנחומא (פרשת וארא סימן כא), וז"ל, ולמה בזכות התורה שניתנה בקולות, שנאמר וכל העם רואים את הקולות. ומעתה כיון שכל הקולות בזכות מתן תורה, מבואר שנשארו עד מתן תורה.

ועוד נראה לבאר, דהנה להלן בסמוך כתיב (ט, כח), הָעִתִּירוּ אֶל ד' וְרַב מִהֵיט קֶלֶת אֱלֹקִים וּבָרֶד וְאֶשְׁלָחָה אֶתְכֶם וְלֹא תִסְפּוּן לַעֲמֹד. ופ' רבינו בחיי, וייחס הקולות לשם אלהים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משברים את הלב ומרעישים את הגוף ובאים בגבורה גדולה, וכן אמרו רבותינו ז"ל (ברכות נט א) למה נבראו רעמים כדי לשבר עקמימות שבלב.

ותוספת ביאור מצינו בדברי הכלי יקר, וז"ל, ברד וקולות השמיע ה' לאוזנו, על אשר חטא בקול ואמר מי ה' אשר אשמע בקולו. ולפי שלא רצה לשמוע בקול ה' על כן השמיעו ה' בעל כרחו את קולו, קול ה' על המים, קול ה' חוצב להבות אש אשר תהלך ארצה, לומר שאם מרצון טוב לא רצית לשמוע בקול ה' עתה שמע בקולו, קול ה' יחיל פרעה וכל חילו.

[ב] כתיב (שמות ט, יח - כא), הִנְנִי מִמְטִיר כֶּעָת מַחֵר בָּרֶד כָּבֵד מֵאֲדָשׁ אֲשֶׁר לֹא־יִהְיֶה כְּמֵהוּ בְּמִצְרַיִם לְמִן־הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד עֵתָה: וְעֵתָה שְׁלַח הָעֹז אֶת־מִקְנֶה וְאֶת כָּל־אֲשֶׁר לָהּ בַּשָּׂדֶה כָּל־הָאֵלֶם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר־יִמָּצֵא בַּשָּׂדֶה וְלֹא יֵאָסֶף הַבִּיָּתָה וְיֵרֶד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וּמָתוּ: הִירָא אֶת־דְּבַר ד' מַעֲבָדִי פֶּרַעְה הִנֵּס אֶת־עַבְדִּיו וְאֶת־מִקְנֵהוּ אֶל־הַבְּתִיִּם: וְאֲשֶׁר לֹא־שָׁם לְבֹן אֶל־דְּבַר ד' וַיַּעֲזֹב אֶת־עַבְדִּיו וְאֶת־מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה.

ויש להתבונן במה שמצינו יחוד במכה זו שהיתה הצלה וניסה לירא את דבר ד' גם מבין המצרים, וידוע מה שביאר הגרי"ז (מובא בסטענסיל סימן פט, ויעוי' במשאת המלך) דנראה מדפרט הכתוב אדם ובהמה ועשב השדה כל אחד לחוד, דהברד לא היה בכל מקום, דאם היה כך לא היה צריך לפורטן, וע"כ דהברד היה רק היכא דהיו אלה, דהיינו דהיה רק על האדם וכו' ולא יותר.

וכן ביאר דמה שאמר "ועתה שלח העז מקנך וגו'" אין זה משום דהבית יהווה שמירה עליהם מפני הברד, משא"כ אם היה בשדה בלי מחסה, אלא דכך נאמרה מכה זו דהברד יהיה רק על אלה שיהיו בשדה ולא על אלה שיהיו בבית.

ולפי דבריו נמצא שהיתה כאן הגבלה בעיקר המכה שהיתה המכה רק למי שלא היה ירא את ד' מבין המצרים, ועל מי שלא הכניס את עבדיו ואת מקנהו אל ביתו.

ויש להתבונן ביחודיות מכה זו שנראה כאילו מטרתה ותכליתה היא על מנת לנטוע יראת שמים בלבבות, וכל עצמה של מכה זו היא על מנת להראות כח ד' וידו הגדולה, ואשר על כן לא הושמה בירא את ד' מבין המצרים, ועי' מה שכתב באור החיים (פס' יט).

ובאמת במקרא להלן (פס' ל), **וְאַתָּה וְעַבְדֶּיךָ יָדְעָתִי כִּי טָרִם תִּירָאוֹן מִפָּנֵי ד' אֱלֹקִים**, ופירש"י, עדיין לא תיראון. וכן כל טרם שבמקרא עדיין לא הוא, ואינו לשון קודם, כמו (בראשית יט ד) טרם ישכבו, עד לא שכיבו (שם ב ה) טרם יצמח, עד לא צמח, אף זה כן הוא ידעתי כי עדיין אינכם יראים ומשתהיה הרוחה תעמדו בקלוקלכם.

אולם הרמב"ן חלק על פירושו, וכתב וז"ל, יפה תפש ר"א על דברי רש"י שאין "טרם" כמו "לא", אבל הוא כטעם "קודם". ופירש כי הכתוב יחסר מלה אחת, טרם זה תיראון, כלומר טרם שאפרוש כפי ויחדלו הקולות והברד אתם יראים את ה', כי בסור המכה תשובו ותמרו. והנכון עוד שנפרש כי ירמוז גם לפעמים הראשונים, יאמר, כבר ידעתי מכם כי בטרם אתם יראים ובאחרית אתם מורדים, כי לעולם טרם סור מכם המכות אתם יראים את ה' כאשר עשיתם בצפרדעים (לעיל ח ד) ובערוב (שם שם כד), ותשובו ותמרו את פי ה', וכן תעשו לעולם, ומפני זה לא הזהירו עוד בשובו, אבל התפלל עליו בארבה על דעת כדי שיוסיף לחטוא.

הרי לנו לפי פירושם שבאמת תכלית המכה הושגה - לפי שעה, ופעלה את פעולתה ליירא את שם ד'.

והנה לעיל כתיב (ט, יד), **כִּי בַּפֶּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלֵחַ אֶת-כָּל-מִגַּפְתִּי אֶל-לִבְךָ וּבְעַבְדֶּיךָ וּבְעַמֶּךָ בְּעִבּוֹר תִּדְעֶנּוּ כִּי אֲנִי כְּמֹנִי בְּכָל-הָאָרֶץ**.

ופירש"י, את כל מגפתי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות.

אולם באור החיים הק' פירשה על מכת ברד, וז"ל, והנכון בעיני שנתכוין לומר אליו כי באמצעות מכה זו יטה לבו להבין להרגיש במגפות שהביא עליו ה', יובן כי בכל מכה ומכה שהביא עד עתה לא היה מחליט פרעה בדעתו כי הם מאלהי היכולת והיה תולה במכשפות ומעשה שדים, וזה לך האות שגם החרטומים עושים כן, והגם שהיתה מכה שאמרו החרטומים אצבע אלהים היא, יש מקום לפרעה לחשוב כי אפשר כי האנשים ההמה לא השיגו השגת משה ואהרן במכשפות ואומרים כן ולעולם ימצא אדם מכשף שיעשה כן, לזה אמר אליו ה' כי בפעם הזאת באמצעות המכה אשר אביא עליך אני שולח את כל מגפותי שכבר הבאתי עליך אל לבך פי' שתדע כי לא מעשה כישוף ושדים המה אלא מעשה אלהים, והוא אומרו מגפותי בכינוי העושה אותם כי בראותך מכה נפלאה אשר אין יכולת לשד וכשוף לעשות אפי' דומה דדומה להוריד אש מן השמים בפלאי פלאות אז לראשונות תתבונן.

והנה בדברי האוה"ח למדנו היחודיות שישנה במכת ברד, שאין שום אפשרות לתלותה בדרכי הטבע, וגם לא בלמעלה מן הטבע, כוחות מסוימים שישנם בתוך מערכת הבריאה שבכוחם לשדד כוחות הטבע כמו מעשי כשפים, אלא זה מכה נפלאה שפועלת יראת ד', כי זה מעשה ידיו ואין בלתו.

ויתכן להוסיף נופך בביאור פלאות מכת ברד, שהענין הוא כמו שכתב רש"י (פס' כד), מתלקחת בתוך הברד - נס בתוך נס, האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם.

והנה מצינו בדברי הזוהר הק' (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רנז עמוד א), ובגין דא אתקרי שמים כליל אש ומים אש דגבורה ומים דחסד וכו'.

והנה כאן במכת ברד היו בלולים האש והמים שהם מידות חסד וגבורה, והנה אף הגבורה שהיא למעלה מדרך הטבע, מ"מ עדיין יש פתחון פה לטעון שזה מקרה של יציאה מדרך הטבע, או מעשי כשפים וכד', והיראה באה ע"י השילוב והמיזוג של המידות חסד וגבורה שזה מוליד מידת יראה.

וכן מצינו בברכת אבות שבתפילת שמונה עשרה – הגדול הגבור והנורא, הגדול – מידת החסד, הגבור – מידת גבורה, והנורא – מידת תפארת שזה המיזוג של החסדים והגבורות.

[יעוי' לשון זוהר חדש (תיקונים כרך ב דף סח עמוד ב), ומסטרא דתלת אבהן דאתקריאו אל אלהים ה' דאינון האל הגדול הגבור והנורא אתקריאת גדולה גבורה תפארת. וכן הוא בפי' התפילה לרוקח ובריקאנטי בכמה דוכתי, ובספר מגיד מישרים להב"י].

ובספר רפדוני בתפוחים לדודי הגר"ש אריאלי שליט"א כאן הקשה לפי דברי הגרי"ז הנ"ל שהבאנו לעיל דנמצא לפי דבריו דלא רק שהיה נס והבדלה בין ארץ מצרים לארץ גושן, אלא שגם בארץ מצרים גופיה היתה הבדלה שעל הבתים לא ירד ברד, ומהו זה שכתוב 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד'.

ומטו לבאר משם הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א דמה שכתוב 'ועתה שלח העז את מקנך וגו'', אין זו עצה בעלמא, דאטו לא ידעו מעצמן שאם יש אפשרות הצלה שכדאי להם להציל עצמן, אלא הפי' דהך גופא מה שהניסו את עבדיהם ואת מקניהם מפרד ד', זה היה זכות שלהם להינצל, ובזכות היר"ש שלהם ניצלו. [וזה מבואר היטב לפי מה שבא בדברינו עד כה שכל תכלית מכה זו היתה על מנת לנטוע יר"ש בלבבות].

ואמנם ההבדל בין הירא את ד' מעבדי פרעה לעם ישראל, דעבדי פרעה היו צריכים לעשות מעשה של יר"ש כדי להינצל, אבל עם ישראל בעצמותן הן יראי ד', וכמ"ש במחית עמלק ולא ירא אלקים, משמע דישראל בעצמותן יראי ד', וזהו דחדית קרא דישראל לא היו צריכין למעשה של יר"ש כי הם בעצמן יראי ד', וזהו עצם ההבדלה שנעשה אז להבדיל בין יר"ש של ישראל לבין יר"ש של המצריים, וזוהי ההדגשה על ארץ גושן אשר שם בני ישראל, עכ"ד.

ונראה להוסיף בזה את דברי חז"ל המובאים ברש"י (ויקרא כ, כו), וז"ל, ואבדל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו. רבי אלעזר בן עזריה אומר מניין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשר ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשרי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, **שתהא הבדלתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים.**

הרי לנו שמעיצומה של ההבדלה בין ישראל לאומות העולם, שיהו פורשים מכל העבירות והמעשים המגונים מחמת יראת שמים, ודוק.

[ג] לשון המדרש (ויק"ר פרשת מצורע יז, ד): ד רב הונא בשם רבי יהושע בר אבין ור' זכריה חתניה דרבי לוי בשם ר' לוי אין בעל הרחמים נוגע בנפשות תחלה ממי את למד מאיוב... אף במצרים כן ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים ואח"כ ויך גפנם ותאנתם וישבר עץ גבולם ואח"כ ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם, אף מחלון וכליון כן בתחלה נגעה בהם מדת הדין בממונם ואח"כ וימותו גם שניהם ואף נגעים הבאים על האדם תחלה הן באים בביתו חזר בו טעון חליצה ואם לאו טעון נתיצה הרי הן באים על בגדיו חזר בו טעון כביסה וא"ל טעון שריפה הרי הם באים על גופו חזר בו יטהר וא"ל בדד ישב.

הרי שמכת ברד זהו קיום של "אינו פוגע בנפשות תחילה", וכמין גזירה על הממון – המקנה והעץ – שיאבד.

ובזה יתבאר היטב הא דאיתא במדרש (שמו"ר פר' וארא יב, ד) ירד הברד והיה עשוי אנבטאות אנבטאות ומסבב את מקניהם ולא היו יכולים לצאת, והיה המצרי מביא את המאכלת ושוחטה, והעוף יורד עליו מלמעלה ואוכלו שנאמר ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים, מהו ומקניהם לרשפים אלו העופות, כמד"א ובני רשף יגביהו עוף.

והיינו שהיה גז"ד איבוד על המקנה, ולכן בא העוף ואכלו.

ארבה

כתיב (שמות י, ד-ו), **כִּי אִם מֵאֵן אֶתָּה לְשַׁלַּח אֶת עַמִּי הַנִּנִּי מִבְּיַד מִחֵר אֲרֶבֶה בְּגִבְלָהּ: וְכִסָּה אֶת עֵין הָאָרֶץ וְלֹא יוּכַל לִרְאֹת אֶת הָאָרֶץ וְאָכַל אֶת יֵתֵר הַפִּלְטָה הַנִּשְׁאַרְתָּ לָכֶם מִן הַבֶּרֶד וְאָכַל אֶת כָּל הָעֵץ הַצֵּמַח לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה: וּמִלֹּאֵו בְּתִיף וּבְתִי כָּל עֲבָדֶיךָ וּבְתִי כָּל מִצְרִים אֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֲבֹתֶיךָ וְאֲבוֹת אֲבֹתֶיךָ מִיּוֹם הַיּוֹתָם עַל הָאֲדָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפֶּן וַיֵּצֵא מֵעַם פְּרָעָה.**

הרי מבואר כאן שני חלקים במכת הארבה, תחילה יכסה את עין הארץ ויאכל את כל העץ אשר בשדה, ואח"כ יכנס בבתיים וימלאם וכו'. והנה בפסוקים להלן לא נזכר קיום החלק השני כלל.

וביאר המפרשים, שזהו פירוש המקראות להלן (שם טז-יז), **וַיִּמְהַר פְּרָעָה לִקְרֹא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר חֲטֹאתִי לַד' אֱלֹקֵיכֶם וְלָכֶם: וְעַתָּה שָׂא נָא חַטָּאתִי אֵךְ הַפֶּעַם וְהִעֲתִירוּ לַד' אֱלֹקֵיכֶם וַיִּסַּר מֵעַלִי רַק אֶת הַמּוֹת הַזֶּה.**

אכן מהו ענין המות המיוחד בכאן כאשר יכנס הארבה בבתיים, מצינו כמה אנפי בדבריהם.

בכלי יקר פירש לפי פשוטו, וז"ל, וזה שאמר ולא יוכל לראות היינו הארבה שהזכיר לפנינו לא יוכל לראות הארץ, ועל ידי שלא יראה הארבה את הארץ יאכל את הכל ולא ישבע עד אשר יבקש אחר כך גם אשר בבתיים. ומה שמצינו שבשימוש המכה לא אכלו כי אם את שבשדות ולא מצינו שנכנסו לבתיים, לפי שנאמר וימהר פרעה לקרוא למשה ולאהרן, למה לא נאמר לשון וימהר בשום מכה, אלא לפי שידע פרעה שאם לא ימצאו בשדות יאכלו גם מה שבבתיים על כן וימהר פרעה קודם שיכנסו לביתו, ולכך ועתה שא נא חטאתי ועתה תיכף ומיד קודם שיכנסו לבתיים.

וכו מפרש רבינו בחיי באופן השני, וז"ל, או יאמר "את המות הזה", לפי שכל פירות האדמה נשתדפו בברד ואחר כך בא הארבה לכלות מה שהשאיר הברד, ואחר שתי מכות אלה לא נשתתירה מחיה לבני אדם בארץ, והנה זה להם מות.

הגאון המלבי"ם מחדש שהיה כאן סכנה נוספת מעבר לאכילה מצד צחנת הארבה, וז"ל, וימהר פרעה. שאח"כ התחילו לכנס בבתיים כמ"ש ומלאו בתיך, והיה סכנה שע"י הצחנה שלו יתהווה דבר ומות בבתיים. ויאמר חטאתי לה' ולכם, שידוע מחוקי המלכות לכבד את השלוחים וצירי הממלכות וכ"ש מלאכי ה', וע"ז בקש שימחלו לו ויעתירו בעדו ויסר מעלי רק את המות ר"ל שכבר השחית הכל ולא נשאר להסיר רק את המות שיסובב על ידו כשימלא את הבתיים ע"י צחנתו.

רבינו בחיי באופן השני מחדש שהיתה מיתה במישרין ע"י הארבה, וז"ל, רק את המות הזה. למדך שהיו בני אדם מתים במכת הארבה כשם שהיו מתים במכת הברד, ואולי היה הארבה מסמא את עיניהם כענין הצרעה בזמן יהושע. [ועי' רמב"ן פר' משפטים כג, כה].

ובמדרש שכל טוב, וז"ל, רק את המות הזה. הארבה הזה אוכל ואינו נהנה, היה נופל על פני המצרי והיה מנקר את עיניו ואוכלן.

ובשפתי כהן פר' בא (י, טז): וימהר פרעה לקרוא למשה ולאהרן. מהו המהירות אם היה קודם שיאכל הכל טוב היה למהר, אבל אחר שאכל הכל שנאמר ויאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ ולא נותר כל ירק בעץ ובעשב השדה אם כן המהירות למה. שמעתי לפי שאמר לו משה ומלאו בתיך ובתי כל עבדיך כשראה שלא נותר כל ירק בעץ ובעשב השדה, אמר עתה

יכנסו לבתינו ויאכלו עינינו, ולזה ירא מהם, ואמר שא נא חטאתי והעתירו ויסר מעלי, מעלי ממש, שלא יבואו עלי וימיתוני מיתה משונה כזו, לזה אמר רק את המות הזה.

[ובדומה לזה מטו בשם מהרי"ל דיסקין שהארבה שבאו למצרים היו סומין, ומה"ט אכלו הרבה, וכמו דאיתא ביומא (עד, ב), אמר רב יוסף מכאן רמז לסומין שאוכלין ואין שבעין].

ולפי"ז מבואר היטב 'רק את המות הזה' דהיינו משום שסומא חשוב כמת כדאיתא בנדרים סד, ב.

ובבעל הטורים, וז"ל, ויסר. ג' במסורה. ויסר מעלי רק את המות הזה. ויסר הצפרדעים (לעיל ח ד). ויסר מעלינו את הנחש (במדבר כא ז). מלמד שעם הצפרדעים ועם הארבה היו נחשים ממיתים בהם. על כן אמר ויסר מעלי רק את המות הזה].

חושך

כתיב בפרשת בא (י, כב): **ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים.**

כתיב בתהילים (קח, כח): **שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו.** ופירש"י: המכות שצוה עליהם באו במצוותיו ולא שינו את דברו.

וצ"ב מאי רבותא איכא, וכי ביד המכות לשנות את דבר ה'. ועוד יש להבין, למה נאמר שבח זה בפס', דווקא גבי מכת חושך ולא על שאר המכות.

וראיתי מבארים בזה, דאמנם במכת חושך היה חידוש מיוחד יתר על שאר המכות, שהרי מציאות זו ששורר חושך ביום זהו שינוי סדרי בראשית של השמש והירח, שהרי מצינו בדברי חז"ל (ירושלמי ברכות סא, א, ועי' ריש פסחים): משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שני איסטרטיגין, זה אומר אני משמש ביום וזה אומר אני משמש ביום, קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהיה תחומך, קרא לשני ואמר לו היום יהיה תחומך. הדא הוא דכתיב ויקרא אלקים לאור יום לאור אמר לו היום יהיה תחומך, ולחושך אמר לו הלילה יהא תחומך.

ועל חוקים אלו נאמר ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור. ובקידוש לבנה אנו מברכים: חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם. וזוהי הרבותא שמכת חושך באה במצוות ה' ולא מרו המאורות את דברו¹⁷⁰.

ועוד נראה לבאר באופן א לפי דברי האלשיך בתהלים שם, וז"ל, כי הלא ראינו שלח חשך שהוא כמאמר המתרגם בתר דיעדי קביל ליליא (אונקלוס שמות י כא), שבעלות השחר אחר ששלח חשך הלילה והלך לו, הביא חשך זה, וזהו מה שאמרו ז"ל (שמות רבה יד ב) שהביאו משהינם. ולא מרו את דברו, לא נתרעם חשך הלילה שיעשה על ידו ולא האחר שהביאו מתפקידו, כי שני מיני החשך הודו, זה להסתלק וזה לבוא. וזהו ולא מרו את דברו.

ולפי דבריו נראה לבאר מה שמצינו בפס' זה קרי וכתיב, דברו בלשון יחיד ודבריו בלשון רבים, יען כי באמת לא מרו את דבריו ברבים, כי אף שהיה כאן רק דיבור אחד לשלוח החושך שהיה בריאה חדשה עתה ולא החושך של הלילה, ולא המרה החושך השלוח את דבר ד', הנה גם לא המרה החושך הקבוע בלילה את דבר ד' במה שנסתלק והלך לו, וזה כפתור ופרח.

¹⁷⁰ ברם, יעויין בפנים יפות פר' וארא (ז, יז) שנקט שלא היה בזה שינוי ממעשה בראשית, וז"ל, אך כתבנו במה שאמר הכתוב [תהלים קה, כז] שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו, פירושו מפני שחשך היה קצת שינוי בטבע הבריאה ולא מצינו תנאי במעשה בראשית, אבל רש"י פירש בקהלת [א, ט] ואין כל חדש תחת השמש, אבל משמע למעלה מהשמש יש חדש א"כ בחושך בשמש עצמה יש חדש, וממילא כיון שנלקה אור השמש למצרים היה ממילא החושך למצרים למטה בארץ, והיינו דאמר שלח חשך למעלה וממילא החשך למטה, והיינו דקאמר ולא מרו את דברו שאין בזה שינוי לדברו דהיינו במעשה בראשית, דכתיב [תהלים לג, ו] בדבר ה' שמים נעשו.

מכת בכורות

בפרשת בא (יב, כב-כג) כתיב: ולקחתם אגדת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות... ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר: ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף.

לכאורה נראה דבאמת היו כאן ב' מצוות ה' כנגד שני ענינים נפרדים.

הא' כדי שיפסח ה' על הפתח, ויבדיל בין בכורי מצרים לבכורי ישראל, נצטוו ליקח האגודת אזוב ולטבול בדם וליתן על המשקוף ועל שתי המזוזות, וראה ה' את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח על הפתח.

הב' הרי כיון שניתנה רשות למשחית לחבל, ולילה רשות למחבלים הוא שנאמר בו תרמוש כל חיתו יער (רש"י), לכן אל תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ובזכות שיקימו הדין הזה שלא יצאו מפתח הבית ינצלו גם מזה, כי ה' לא יתן למשחית לבא אל הבית.

וגם להלן יב, כז כתיב: ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל. הרי שני חלקים. פסיחת השי"ת עצמו על הבית. ב' דין הצלה על הבית, וזה מן המשחית, ודוק.

ונראה עוד, שהמצוה הראשונה היתה בשביל הבכורים וגדולי הבית, להציל ממוות נפשם כאשר יפסח ד' על הפתח, אבל המצוה של 'אל תצאו' מצד המשחית זה קאי על כולם, ולא רק על הבכורות.

אמנם יתכן לפרש שהכל ענין אחד הוא, ונקדים בזה המובא בשם הגרע"א בספר חוט המשולש עמ' קפב, שהקשה למה לא קדשו גם הבכורים מאב רק פטר רחם, כי הנס היה ג"כ על הבכורים מאב, כי אפילו לא היה בבית בכור מאם אזי הגדול שבבית מת, וא"כ מהראוי היה לקדש גם הבכורים מאב.

ותירץ, שלכאורה קשה כיון שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד למצרים כדכתיב אני ה' אני ולא מלאך ולא שרף וכו', א"כ למה צריך לנתינת דם על המשקוף ועל המזוזות, וגם אמאי לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם מטעם שניתנה רשות למשחית אינו מבחין, הלא הקב"ה בכבודו ובעצמו היה והוא ידע להבחין.

אולם צריך לומר דעל הבכורים מאב לא שייך הבחנה דאין כל אחד יודע בבירור אם הוא בכור לאביו, רק הקב"ה בכבודו ובוזה היה הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי זה לא היה יכול למסור לשליח כיון שאינו יודע להבחין בין טפה של בכור, רק על הבכור מאם שהוא דבר הניכר ומבורר לכל זה היה ע"י השליח, וע"ז אומרים כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין, ומשו"ה לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם עד בוקר. וא"כ מה שנעשה ע"י הקב"ה בעצמו אין שייך בזה נס כי הקב"ה הוא היודע ומבחין, רק הנס היה על הבכורים מאם ע"י המשחית, ולכן קדשו רק הבכורים מאם, עכ"ד.

ושוב מצאתי ממש כדברים הללו בפי' 'חסד לאברהם' להגש"פ, ושם ישנה תוספת נופך, דהנה איתא במדרש שהיו המצרים מטמינים בכוריהם בבתי ישראל שלא ישלוט בהם המשחית. אמנם מה שיכלו להטמין הוא רק את הבכורים מצד האם שהיו גלויים להם, ולא הבכורים מצד האב שאין מכיר בהם והם נשארו בביתם.

ולפי"ז מדויק להפליא דאמנם הבכורים מאם היו בבתי ישראל, וזה ניתן למשחית, ועל זה נאמר ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף, והיה ע"ז הנס בבתי ישראל אשר בארץ גושן,

אבל אותן הבכורות מאב שנשארו בארץ מצרים ע"ז נאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה ההוא - אני ולא מלאך וכו'.

ויתכן עוד לבאר, דהנה רש"י בפרשת בא פירש לשון 'ופסחתי' בב' אנפי, 'ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו לא ה) פסוח והמליט. ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרויים זה בתוך זה, וכן (מלכים א' יח כא) פוסחים על שתי הסעיפים, וכן כל הפסחים הולכים כקופצים, וכן (ישעיהו לא ה) פסוח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים.

ומקור הדברים במכילתא דרבי ישמעאל פר' בא - מסכתא דפסחא פרשה ז: ופסחתי עליכם. ר' יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהב"ה מדלג על בתי בניו במצרים שנאמר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים, ואומר הנה זה עומד אחר כתלנו וגומר. רבי יונתן אומר ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ואני איני חס על המצרים. הרי שהיה מצרי בתוך ביתו של ישראל שומע אני ינצל בגינו ת"ל ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ולא על המצרים. הרי שהיה ישראל בבית המצרים שומע אני ילקה בגללו ת"ל ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים בכם אינו הווה אבל הווה הוא במצרים וכו' ¹⁷¹.

ופירש המלבי"ם 'לדעת ר' יאשיה הוא מענין דלוג שלא נכנס לבית ישראל כלל, ולדידיה כשהיה מצרי בבית ישראל היה ניצול, וכדבריו משמע ממ"ש לקמן ופסח ה' על הפתח שמשמע שלא נכנס לבתיהם כלל, ור' יונתן מדייק מ"ש פה ופסחתי עליכם שר"ל שאף כשהיה מצרי בבית ישראל שאז נכנס בפתח להרוג את המצרי בכ"ז אפסח עליכם, ומפרש פסיחה מענין חייס ורחמים, ומ"ש לקמן ופסח ה' על הפתח הוא כשלא היה מצרי בבית ישראל, וכן מדייק ר' יונתן מ"ש ולא יהיה בכם נגף אבל יהיה במצרים וזה כשישראל בבית המצרי, ובאר שנס זה לא יהיה רק עתה בהכותי בארץ מצרים לא אחר זמן.

אכן לפי דברינו יתכן שאף לדעת ר' יאשיה אותן שנטמנו בבתי ישראל לא ניצולו, אלא שהם נהרגו ע"י המשחית שבא אל הבתים לנגוף, ואילו קרא ד'ופסח ה' על הפתח' קאי על הקב"ה בעצמו שהרג את הבכורות מאב במקומותיהם במושבותם, והקב"ה בעצמו קיים 'פסיחה' מלשון דילוג וקפיצה.

ואילו לדעת ר' יונתן ה'ופסח' מתפרש על ההגנה וההצלה ששמר הקב"ה ולא נתן למשחית לבוא אל בתי ישראל ולנגוף את ישראל, רק את הבכורות מאם שנטמנו שמה, ומתפרש פסיחה מל' רחמים.

ונמצא שלפי דעת ר' יאשיה הפסוק מתחלק לשני חלקים, דחלקו הראשון מיירי על הקב"ה שדילג וקיפץ מעל בתי ישראל, והחלק השני מיירי ממה שלא נתן למשחית לחבל בבתי ישראל, ואילו לר' יונתן כל הפס' מתפרש בענין אחד, דהקב"ה חס וחמל והגן על הפתח ולא נתן למשחית.

==

בספר מהרי"ל דיסקין (עה"ת פרשת בא) מובא בזה"ל: 'ולקחתם אגודת אזור וגו', והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות, איתא בספר הזוהר הקדוש שעשו את האות מן הדם את שם הוי"ה ב"ה, ע"ש דכתב רשום שמא דקוב"ה ¹⁷². וקשה, כיון דיצאו ממצרים א"כ היה השם

¹⁷¹ וראה עוד בתוספתא סוטה פ"ד ה"ה: באברהם מהו אומ' והוא עומד עליהם וגו' אף המקום ברוך הוא הגין את בניו במצרים שנ' ופסח ה' על הפתח.

¹⁷² ז"ל הזוה"ק: אמר רבי אבא בכמה אתרין חס קודשא בריך הוא על בניו, עבד בר נש ביתא וקודשא בריך הוא אמר ליה כתוב שמי ושוי לפתחך ואת שרי לגו ביתא ואנא אוהיב לבר בפתחך לנטרא לך והכא אמר רשים על פתחא רזא דמהימנותא דילי ואת שרי לגו ביתך ואנא נטיר לך לבר דכתיב ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר וכתיב וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף, תו אמר רבי אבא כוונא דשמא קדישא ה עבדו בההוא שעתא, מה שמא קדישא אתחזר בהאי

הקדוש נשאר שם על כל הבתים בביזיון ח"ו, ואין לומר שמחקו אותו טרם צאתם משם דהלא אסור למחוק את השם.

ותירץ אדמו"ר זצ"ל, דכך היה הענין, דבאמת נתנו את הדם על המשקוף מבפנים הבית וכתבו את השם הוי"ה ב"ה בהיפך כמו בחותם, היינו מתחילה י' הפוך ואח"כ ה' הפוכה, והמשקוף נעשה שקוף כמו זכוכית ונראה מבחוץ שם הוי"ה ב"ה ישר, כמו שצריך להיות ונראה גם למלאכים כן. וניחא מה שהקשינו, דהא באמת לא היה השם כתוב ביושר כי אם בהיפך, ובאופן כזה לא נקרא שם, והיו יכולין למחוק כולו טרם יצאו משם, ואולי להניחו שם כך כתוב ג"כ לא איכפת לן, עכ"ל.

יציאה ד'מכת בכורות'

יסודו של מרן הגרי"ז בחילוק שבין כלל המכות למכת בכורות; כלל המכות בגדר משפט ודין, מכת בכורות למטרת שילוח

[א] בחידושי מרן רי"ז הלוי פר' וארא עה"פ ראה נתתיך א' לפרעה, וז"ל, פירש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו', והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה, ולכן מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר ואחרי כן יצאו וגו'. וכ"ה מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות פ"ב דמשפט המצריים היתה י"ב חודש, הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח¹⁷³. ולכן כתיב בכל מכה ומכה פרעה לחוד ועבדיו לחוד ועמו לחוד, כי לכל אחד בפ"ע היתה המכה והדין כפי מה שנתחייב, ופשוט.

ובכתבי הגרי"ז (סטענסיל סי' ריב) מובא עוד לפרש לפי"ז הא דאיתא בפיוט בהגש"פ, אלו עשה בהם שפטים וכו' ולא הרג את בכוריהם דיינו. וצ"ב דלכאורה ב'שפטים' נכללים כל עשרת המכות וממילא גם מכת בכורות בכללם. אולם לפי האמור דהמכות היו בגדר משפט ודין ולא למטרת שילוח, אבל במכת בכורות מבואר בשמות (ד, כג) וְאָמַר אֱלֹהֶיךָ שְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְשַׁלְּחוֹ הֵנָּה אֲנִי הֵרַגְתָּ אֶת בְּנֶךָ בְּכֹרְךָ, והיינו דמכת בכורות היתה עבור מה שלא שלחו את בני ישראל ממצרים, וכיון שמשני טעמים היו, ע"כ כתבם לחוד.

ויש להוסיף בזה דבכמה מפרשים איתא דשפטים היינו עשר המכות.

הרחבת היריעה: יסוד הגר"ח - גאולה ופדות, ודברי הגר"א על הפדיון שהוא גאולת לילה

[ב] ונראה להרחיב היריעה במה שמצינו שני גדרים במכת בכורות, גדר של משפט ודין ככל שאר המכות, וכן גדר של שילוח ויציאה, ויתבאר בהקדם כמה וכמה הקדמות.

כתב רבינו הגר"א באדרתו בפר' ראה בביאור המקרא (דברים יג, ו) וְהִנָּבִיא הָהוּא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה' אֱלֹהֶיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדֶךְ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדְיָנָה מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבַעֲרַף הָרֶעַךְ מִקֶּרְבְּךָ, וז"ל: שב' גאולות היה ביציאת מצרים אחד בלילה והוא אתחלתא דגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה לפטור מיד מן המכות אמור להם בני חורין אתם, ולמחרת בעצם היום יצאו ממצרים

שעתא דינא אוף הכי אתחזור האי דמא בהאי שעתא דינא דכתיב וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות רשימא דכלהו סומקא לאתחזאה.

¹⁷³ וכן מפורש ברש"י ד'דן אנכי' היינו בעשר המכות.

ביד רמה, ועל גאולת לילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וגאולה של יום הוא ביד רמה בחזקה, לכך אמר המוציא אתכם ממצרים והוא ביום, וזהו המוציא על כרחם, והפדך הוא גאולת לילה שנתנו פדיון, וכן נאמר בישעיה הקצר קצרה ידי מפרדות ואם אין בי כח להציל, ידי מפרדות הוא גאולה שע"י פדיון כמו במרדכי שניתן המן תחתיו¹⁷⁴, ובמצרים ניתנו בכוריהם תחת בכורי ישראל, לכך אמר לשון פדיון, ואם אין בי כח הוא גאולה בלי פדיון, והיא ביד חזקה, עכ"ל.

ונראה בביאור דבריו לפי הידוע בשם מרן הגר"ח (מובא בהגש"פ מבית לוי (עמ' קפט), וז"ל, 'על גאולתנו ועל פדות נפשנו', הנה אמר הגר"ח דחלוקה גאולה מפדיון בעיקרה וביסודה, דלשון גאולה מצאנו לגבי שדה אחוזה דחוזר ביוכל כדכתיב גאולה תהיה לו, והיינו דלשון גאולה הוא לשון של העברת רשות בעלמא, משא"כ לשון פדיון מצאנו גבי פדיון מע"ש ופדיון הקדש, והיינו לשון פדיה הוא חלות בחפצא דבעצמותה נשתנה בה דמקודם היתה הקדש ועכשיו היא חולין.

והנה בעבדות ישנם שני דברים, א' דין עבדות שהוא עבד בעצם אע"פ שאינו עבד ומ"מ הוי עבד, ועוד שהוא עובד במציאות ולזה לא צריך שיהיה לו דין עבד. וביציאת מצרים הרי היו שני הדברים, א' עצם זה שהקב"ה הוציאנו שלא נעבוד לפרעה בפועל, ועוד שביציאת מצרים נאמר עבדי הם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ודרשו ולא עבדים לעבדים, דנאמר בהם דכלל ישראל בעצמותם נעשו לבני חורין שאינם יכולים להיות עוד עבדים בחפצא.

וזהו מה שאומרים בתפילה 'ממצרים גאלתנו' הכוונה שאין אנו עובדים עוד לפרעה דע"ז שייך לשון גאולה, 'ומבית עבדים פדיתנו' היינו דחל עלינו שם בני חורין, ובעצם החפצא נפדינו מדין עבד.

והראיה לזה מילקוט פר' בא (סי' רח) שאמר משה לפרעה אמור אתם ברשותכם הרי אתם עבדי של הקב"ה, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, ומדאמר משה שישחררם ע"כ דהיה להם דין עבדים בעצמותם [שאלו הם לשונות של שחרור כדאיתא בגיטין (מ, א)]¹⁷⁵, עכ"ד.

מכת בכורות – יצירת מציאות חדשה של עבדי ד'

[ג] ונראה להוסיף בזה דברי הגמ' במגילה (יד, א), רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן, יעו"ש. הרי מבואר שביציאת מצרים נהייתה מציאות חדשה של עבדי ד' ולא עבדי פרעה, ואף אם אכתי עבדי איזה מלך רשע אנן, אכתי יצאנו מכלל עבדים מצד החפצא.

והאי מילתא אירע בחצי הלילה במכת בכורות, כדאיתא בירושלמי פסחים פרק תמיד נשחט, וז"ל, אמר רבי לוי כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה. והיה קולו

¹⁷⁴ והנה רבינו הגר"א משווה אהדדי הפדיון של מכת בכורות שהיה בליל ט"ו בניסן לפדיון של מרדכי שניתן המן תחתיו, ומתי היה הפדיון הזה? הרי גדולת מרדכי היתה 'בלילה ההוא' כאשר נדדה שנת המלך וגו' כמבואר באסתר פ"ו, ואיתא במדרש (פנים אחרים פ"ו) שזה היה בליל ט"ו בניסן, אותו הלילה ממש!

וכן מפורש בפיוט 'שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה', והיינו שהמן האגגי נוצח בנדר שנת אותו הלילה של אחשורוש.

ויעיין בדרכי משה (או"ח סי' תרצ), וז"ל, כתוב בשם מהרי"ל (שם עמ' תכט) מאוד מקובל בעיני מנהג מהר"ר שלום כץ ז"ל שליח צבור במגענצא שכשהגיע לומר בלילה ההוא (שם ו א) הגביה קולו יותר ממה שעשה עד כאן כי מכאן ואילך התחלת הגאולה, עכ"ל. וכן העתיק במ"ב שם ס"ק נב 'כשיאמר בלילה ההוא נדדה יגביה הקול כי שם מתחיל הנס.

ובאמת זו גמרא ערוכה, איתא במגילה (יט, א), היכן קורא אדם את המגילה וכו'. תניא, רבי שמעון בר יוחאי אומר מבלילה ההוא. אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה... ומרדכי היהודי את כל תקף... ומאן דאמר מבלילה ההוא תוקפו של נס.

¹⁷⁵ ועי' באריכות במאמר 'היציאה ברכוש גדול' שהארכנו עוד בענין זה.

מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום ומה היה אומר קומו צאו מתוך עמי. לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

ובמדרש תהלים (מזמור קיג), ר' יהודה בר סימון אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים, ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל כט), ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה, שנאמר ויהי בחצי הלילה, הוי אומר נגינתי בלילה באותה הלילה שגאלתנו והוצאתנו לחירות, שהיינו עבדים לפרעה, וגאלתנו ועשיתנו לך לעבדים, לכך נאמר הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה.

ולפי דברים אלו מבוארים היטב דברי רבינו הגר"א שהיתה גאולה כבר בלילה, 'והוא אתחלתא דגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה לפטור מיד מן המכות אמור להם בני חורין אתם', ועל גאולת לילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת', והיינו פדיון מצד החפצא שעמ"י בעצמותם נעשו בני חורין¹⁷⁶.

ונראה שזהו שאנו אומרים בתפילה, המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם, דה'חירות עולם' בהפקעת העבדות בגוף החפצא דישראל נעשה במכת בכורות, וכמ"ש נ.

יחודה של מכת בכורות שהיא מציאות השילוח ולא עונש בעלמא

[ד] ועתה נבאר השייכות של מכת בכורות לענין זה של פדיון וחירות מעצם שם העבדות, ונקדים עוד, דהנה יש להקשות מפני מה דווקא במכת בכורות הוצרכו ישראל לזכויות מיוחדות על מנת שיפסח ד' על הפתח ולא יתן למשחית לנגוף את בכורות ישראל, ואיתא ברש"י (שמות יב, ו), ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצוות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה וכו', יעו"ש.

ואילו בשאר המכות מצינו שהיו הבדלה והפלאה שהפלה ד' בין מחנה ישראל ובין מחנה מצרים, ולא נזכר שצריך לזה איזו זכות מיוחדת, וכבר הקשה כן האברבנאל בפי' זבח פסח, והאריך בזה הנותיבות בפי' מעשה נסים, וכן ראיתי דמטו קושיא זו בשם הגה"ק בעל אבני נזר זצוק"ל.

ולפי דברי הגרי"ז הנ"ל דכלל המכות באו בגדר עונש ודין על המצרים ולא למטרת שילוח, מבואר היטב דכיון שישראל היו הנרדפים והמעונים שבעטים באו העונש על פרעה ועל המצרים, ממילא לא היו בכלל המכות, ולא הגיע אליהם שום עונש ומשפט, וישנן הבדלה והפלאה בין ישראל למצרים, אבל במכת בכורות שיש בה גדר נוסף של יציאה ושילוח אזי בעינן לזכויות מיוחדות כדי שעם ישראל יזכו להינצל ממכה זו.

קושי היציאה במכת בכורות 'גוי מקרב גוי'

[ה] ואמנם יציאה זו של עם ישראל ושילוחם מעם המצרים לא עלתה על נקלה, מאחר שכבר היו מעורבים ומשוקעים בתוכם ובתוך טומאתם, שכן כתיב בתורה, (דברים ד, לד), או הַנִּסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לֹא גוֹי מִקֶּרֶב גוֹי בְּמִסַּת בָּאֶתֶת וּבְמוֹפְתִים וּגו'. ובמכילתא דרבי ישמעאל

¹⁷⁶ ועוד הארכנו בזה מכבר במאמר יהודה לקדשו, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

(בשלח - מסכתא דויהי פרשה ו), שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה.

ובמדרש (ויקרא רבה פרשת אחרי מות פרשה כג, ב), רבי אליעזר פתר קרא בגאולת מצרים מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים היא קשה על בעלה ללוקטה כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל הה"ד או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו' אלו ואלו ערלים אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים א"כ לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם.

ואמנם אין הכוונה לחטא עבודה זרה ממש כפשוטו, אלא להתערות וביטול באומה המצרית, וכמו שאילפנו לקח טוב באור החיים פר' בא (יב, ו), עוד ירמוז על דרך אומרם ז"ל (שיר השירים רבה פ' כשושנה בין החוחים) בפסוק גוי מקרב גוי שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי עבודה זרה מצד היותם בין המצריים, ואמרו עוד (שמות רבה פט"ז) שרמז הכתוב באומרו משכו שימשכו מעבודה זרה. והנה אין כוונתם ז"ל לומר חס ושלוש שהיו עובדי עבודה זרה אלא לצד שהיו ביניהם מבלי ידיעתם יעשו חוקים של עובדי עבודה זרה בפרטי המלבושים והמאכלים ודברים הרגילים, ואשר על כן מלבד שצוה שיעקרו מאותם פרטים שידמו להם נתחכם עוד אל עליון לעקור בחינת הרע מהם ולעשות תיקון עון זה ואמר שיקחו הטלה שהיא עבודה זרה של מצרים שבה היה לישראל המכשולות ויעשו בה מצוה האמורה בענין ובזה יהיה להם תיקון לשמירת עון עבודה זרה, והוא אומרו והיה לכם למשמרת פירוש במקום מצות שמירת עבודה זרה כשינהגו בו משפט כתוב והבן, עכ"ד.

וכה כתב בבית הלוי דרוש ב', וז"ל, חזינן מדברי הני מדרשים הנזכרים לעיל דגאלם תוך הזמן ודלג על החשבון, וכבר ביארו הרבה מהדרשנים בחיבוריהם דיעה זו, דהגאולה היתה תוך הזמן, ונתנו טעם לדבריהם על פי הקבלה. וההסבר לזה, משום דהמצרים בשיעבודם לישראל החטיאו אותם באונס עד שגם הם היו משוקעים בעבירות ובטומאתן של מצרים, עד שאם היו עוד זמן מה במצרים היו נשתקעים כל כך בטומאתן עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאתם ככל הגוים אשר על פני האדמה, ושוב לא היו מתייחסים כלל אחרי אבותינו¹⁷⁷, וממילא לא היה מקום להבטחה שאמר לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך כו' ואחרי כן יצאו. דעיקר כוונת ההבטחה הוא לגאול זרעו של אברהם אבינו ולא מי שאינו נקרא זרע אברהם, וכמו דבני עשו וישמעאל אינם נקראים זרע אברהם כן היה חלילה בישראל. ולכך מיהר לגאולם כשהיה עדיין קצת רושם קדושה מורשה להם מאבותיהם בפנימיות הלב, והיו מיוחסים עדיין זרע אברהם אוהבו, והיה מקום להבטחה לחול. והגם כי לא ראיתי הדברים כתובים כן על ספר, הנני מסביר לי כן מה שראיתי במחברים הביאו דברי קדוש ה' האר"י ז"ל שכתב שאם היו עוד במצרים היו נכנסים בשער החמישים של הטומאה ולא היו נגאלים לעולם, ואין אתנו יודע בנסתרות, והסברתי לי בנגלות כנ"ל¹⁷⁸.

מכת בכורות - יציאה רוחנית

[ו] נמצא איפוא שבמכת בכורות היתה היציאה הרוחנית משם העבדות של מצרים, והפדיון הרוחני מהביטול וההשתקעות במצרים, ונביא עוד מדברי רבותינו בכח הרוחני הנעלה של מכת בכורות.

¹⁷⁷ והנה בספר משן חכמה פר' בא עמד על כך, ש'המתבונן יראה כי במצרים נשתכח מהם גופי תורה שהיו "גוי מקרב גוי" (דברים ד, לד), 'הללו עובדי עבודה זרה (והללו עובדי עבודה זרה)' - (מדרש שוחר טוב טו, ה), וכן הפרו ברית מילה [ילקוט (דברים תתכ"ח)]. אמנם הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, כמו שאמר במכילתא (דפסחא פרשה ה) שלא שינו שמם לא שינו לשונם שלא גילו מסתורין, יעו"ש. [נועי' עוד בדבריו לשיטתו בפר' משפטים (כב, יז)].

אולם מדברי הביה"ל וכן משמעות האוה"ח הק' נראה שבאמת לא חטאו בעבירה החמורה של ע"ז כפשוטו, אלא נתעורו ונערכו בין המצרים, ורק שהיתה עדיין איזו חציצה של הבדלה בינם לבין המצרים באותן תלת מילי שלא שמם ולשונם וכו', והכניסה בשער הני היתה מטשטשת החומה הזאת ג"כ לכדי ביטול גמור בין המצרים.

¹⁷⁸ ובענין זה הארכנו במאמר 'חמישים שערי טומאה', יעו"ש.

באור החיים פר' בא (יא, ה), וז"ל, וראיתי לתת טעם למה לא יצאו ישראל אלא באמצעות מכת בכורות. עוד למה ה' הכה אפילו בכור שאינו מצרי דכתיב (לקמן י"ב כ"ט) בכור השבי. ואולי כי הטעם הוא לצד שמצינו שקרא ה' לישראל (לעיל ד' כ"ב) בני בכורי, וכבר הודיענו רבותינו ז"ל (זהר ח"ב רס"ג) כי כל מה שברא ה' במדת הטוב גם זה לעומת זה עשה האלהים בבחינת הרע וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה יש כנגדה בקליפה והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה, ולזה כנגד בחינת הבכורה שבקדושה היתה בחינת בכורה שבקליפה אוהזת ותוקפת בה לבל שלח עד אשר הרג ה' כל שם הבכורה שבקליפת מצרים בין של מצרים בין של האומות שהיו שם דכתיב עד בכור השבי ובכור השפחה וכל בכור בהמה, וגם בכור ישראל קדש אותם ה' כאומרו (במדבר ח' י"ז) כל בכור וגו' הקדשתי אותם לי כדי שלא תשאר בכורה זולת של קודש אשר הקדיש ה', ולזה מת אפילו בכור בהמה, וכיון שנעקר שם זה נפל ענף הרע שהיה מחזיק בבכור הקדושה ולזה תכף יצאו בני ישראל והגם שמצינו שיצאו ורדפו אחריהם, חשבו שעדיין יש בהם כח לאחוז בהם, וצא ולמד מה עלתה בידם לא נותר בהם עד אחד, עכ"ד.

ובספר פנים יפות (פר' בהר), וז"ל, ואחז"ל [מכילתא בשלח טו, א] שתחילה נפרע מאלוהיהם שהוא שר שלהן וכן מצינו במצרים שנאמר [שמות יב, יב] ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, כי אין עיקר השיעבוד אלא לע"ז שלו כדין עבד שקנה עבדים שהכל הוא לרבו ראשון [יבמות סו א], ועיקר הגאולה והפדיון הוא בהוציאו אותו ממזל שלו.

ענף ב

ב' חלקים במכת בכורות: מכה על פטרי רחם ילידי מצרים בכל מקומות מושבותיהם, ומכה על הבכורות וגדולי הבית בארץ מצרים דייקא

[ז] ונראה עוד להוסיף לפי דברי הגרי"ז ולראות נפלאות בענינה של מכת בכורות, ונקדים מן הכתובים באשר למכה זו, בתהלים (עח, נא), ויך כל־בְּכוֹר בְּמִצְרַיִם רִאשִׁית אוֹנִים בְּאֶהֱלִיָּהֶם. ובתהלים (קה, לו), ויך כל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ רִאשִׁית לְכָל־אוֹנִים.

ואיתא במכילתא דרבי ישמעאל (בא - מסכתא דפסחא פרשה ז), והכתי כל בכור בארץ מצרים אפילו ממקומות אחרים והם במצרים ובכורי מצרים אפילו הם במקומות אחרים מנין ת"ל למכה מצרים בבכוריהם וגומר. בכורי חם כוש פוט ולוד מנין ת"ל ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם.

ובפסיקתא רבתי (הוספה א פסקא ב - ויהי בחצי הלילה), ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור... דבר אחר כל בכור [אילו] הבכורות מתו בלבד למה כתב כי אין בית אשר אין שם מת, וכי לא היו בתים שאין שם בכורות מהו שכתב כי אין בית וגו', א"ר אבא בר חמא בית שלא היה בו בכור הקדוש ברוך הוא היה נוגף את גדול הבית שנאמר ויך כל בכור במצרים ראשית לכל אונם כענין שנאמר שמרי הראש כי לא היה בכור.

ובמדרש תהלים (שם), ויך כל בכור במצרים. אמר ר' אבא בר אחא בכור לאיש, בכור לאשה, בכור לבהמה, בכור לכל דבר, ואם לא היה בבית בכור היה האפוטרופוס שבבית מת, שנאמר כי אין בית אשר אין שם מת (שמות יב ל).

ולפי הדברים הללו כתב בפ' הגאון מלבי"ם לתהלים שם, וז"ל, ועל ידי כן ויך כל בכור במצרים, שלח עליהם שנית מכות בכורות להרוג אנשים, ומ"ש ויך כל בכור היינו גדול הבית, וראשית אונים הוא מי שנולד מטפה הראשונה, והנה הבכור וגדול הבית לא נהרג רק במדינת מצרים, בין שהיה מילידי מצרים בין שהיה מילידי מדינה אחרת וגר במצרים, וז"ש ויך כל בכור במצרים, והראשית אונים לא נהרגו רק מילידי מצרים ולא הגר שם ממדינה אחרת, אבל זה נהרג אף במדינה אחרת אם היה מילידי מצרים, ועז"א ראשית אונים באהלי חם, שחם כולל

השורש שמצרים יצא ממנו, כמ"ש ובני חם כוש ומצרים ופוט וגו', ואם נמצא יליד מצרים גם באחלי חם, שגר בכוש או בפוט וכנען, נהרג ג"כ, וכן אמרו חז"ל שנהרגו בכורי מצרים שגרו במקום אחר ובכורי אומות אחרות שגרו במצרים, עכ"ד.

ולפי דבריו שמעתי לדקדק לשון המקראות בפר' בא (יא, א -ו), ויאמר ד' אל-משלה עוד נגע אחר אביא על-פרעה ועל-מצרים... ויאמר משלה כה אמר ד' כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים: ומת כל-בכור בארץ מצרים מבכור פרעה הישב על-כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחמים וכל בכור בהמה.

הרי שבתחילה אמר הכתוב 'ועל מצרים' ולא הזכיר ארץ, וכן אני יוצא בתוך מצרים, ולא בתוך ארץ מצרים, ואילו בהמשך אומר 'ומת כל בכור בארץ מצרים', וכבר עמד בזה בכלי יקר.

ולפי האמור בדברי המלבי"ם הדברים מתפרשים יפה, דמתחילה מיירי ממכת בכורות של הבכורות - פטר רחם, וזה אינו דווקא בארץ מצרים, אלא על האומה המצרית בכל מקום שהיא, ואח"כ מיירי במכת גדולים שבבית כמשמעות לישנא קרא 'ומת כל בכור', [דכיוצא בזה דריש בפסיקתא רבתי על והכתי כל בכור], ואמנם זה היה רק בארץ מצרים כמפורש במלבי"ם.

ב' החלקים במכת בכורות, משפט ועונש על פטרי רחם, ומכה על גדולי הבית למטרת שילוח

[ח] אולם נראה לבאר ביתר עומק ענין ב' חלקים אלו, דהנה בדברי מרן הגרי"ז נתבאר לעיל לחלק בין מכת בכורות לשאר מכות, דבמכת בכורות מבואר בשמות (ד, כג) ויאמר אליך שלח את בני יעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכרך, והיינו דמכת בכורות היתה עבור מה שלא שלחו את בני ישראל ממצרים, ונראה מדבריו דאמנם זה בא להפקיע שלא היתה המכה בגדר עונש ומשפט.

מאידך גיסא, מצינו בדברי הספורנו (ד, כג) שיטה הפוכה בתכלית, וז"ל, הנה אנכי הורג את בנך בכורך. כפי המשפט האלהי שהוא מידה כנגד מידה, כאמרו וכארח איש ימציאנו, כי אמנם מכת בכורות לבדה היתה למשפט עונש לפרעה מכל המכות, אבל שאר המכות היו לאות ולמופת למען ישובו, כי לא יחפוץ במות המת כי לא נעל בפניהם דרכי התשובה אמתית כלל, לו חכמו לשוב אל האל יתברך מאהבת טובו ויראת גדלו... אבל מכת בכורות וטביעת פרעה וחילו בים היו שפטים אלהיים לקיים מדה כנגד מדה.

וחזר ושנה דבריו להלן (ז, ד), וז"ל, ולא ישמע אליכם פרעה. לא קודם ההקשאה, גם לא אחרי כן עם ראותו רבוי האותות והמופתים, ולכן אעשה בהם שפטים, והם מכת בכורות וטביעת מצרים בים סוף, ששניהם בלבד היו על צד עונש להם מדה כנגד מדה. אבל שאר המכות היו אותות ומופתים להשיבם בתשובה, כאמרו בזאת תדע כי אני ה', בעבור תדע כי אני ה' בקרב הארץ, למען תדע כי לה' הארץ, למען שיתי אותותי אלה בקרבו, ולמען תספר וידעתם. אתה ישראל והמצרים. וגם כשהטביעם בים כוון לעשות באופן שהנשאים במצרים יכירו וידעו כאמרו וידעו מצרים כי אני ה'.

והנה אף כי דברי הגרי"ז כראי מוצקים, דפשטות דברי חז"ל מורים בדרך כלל כשיטה שכל עשר המכות היו עונש. דרך משל, במשנה בעדויות (פ"ב מ"י) משפט המצרים י"ב חודש, וזה כולל כל עשר המכות. וכן במדרש (שמו"ר ה, ז) עה"פ 'ואני אחזק את לבו' - כדי להיפרע דינם מהם. וכן הוא בעוד מדרשים.

אבל מצינו גם מדרשים שבהם נראה שלמדו כשיטת הספורנו. במדרש (שמו"ר טו, כז) איתא דקרא ד'גם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי' שנאמר לאברהם היינו מכת בכורות, והכי מבאר

קרא דבסמוך, 'עוד נגע אחד אביא על פרעה', דהיינו נגע שאמר לאחד שהוא אברהם, עיי"ש בכל האריכות.

ואולם יתכן לקיים הדברים מעט, דבאמת מכת בכורות נכללת בכלל המכות דהויא נמי עונש ומשפט במצרים, ואולם נוסף במכת בכורות עוד חלק עיקרי שזה נעשה למטרת שילוח.

והנפק"מ בזה נראה דהיינו בב' חלקי המכה, וכמו שיתבאר, דהנה החלק של הריגת פטר רחם שהוא ענין חשיבות ו'ראשית אונים' זה בתורת עונש ומשפט במצרים, וזה יתקיים באמת בראשית אונים של מצרים בכל מקומות מושבותיהם, ואפילו שלא במצרים, כי זה היה עונש על האומה המצרית, ובלא שייכות למקום ארץ מצרים, ואולם המכה של גדולי הבית היה למטרת שילוח, שהם היו ה'בעלי דברים' במצרים, ולכן היו כלולים במכה זו גם גדולי הבית שאינם מן האומה המצרית כלל, שלא יפריעו בשילוח¹⁷⁹.

ענף ג

כתיב בסוף התורה הק' (דברים לד, יב), ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני פל-ישראל.

וביאר הרמב"ן, וז"ל, ובספרי (בסופו), ולכל היד החזקה, זו מכת בכורות, שנאמר בו (שמות ו א) כי ביד חזקה ישלחם, ולכל המורא הגדול, זו קריעת ים סוף. ד"א ולכל המורא הגדול, זו מתן תורה... וטעם אשר עשה משה - שהכין והראה זה לעיני כל העם, כלשון ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב ה), וימהר לעשות אותו (שם יח ז), לעשות את יום השבת (לעיל ה טו), כי משה לא עשה היד החזקה והמורא הגדול, רק הכין אותם, ובעבורו נעשו לעיני כל ישראל.

וכן הוא ברמב"ן בפר' בא (יא, י), וז"ל, וטעם ומשה ואהרן עשו את כל המופתים האלה - הם המופתים הנזכרים למעלה, ואמר זה בעבור שהשלים כל המעשים שעשו, וגזרת מכת בכורות שכבר הודיעו אותה לפרעה, כי במיתת הבכורות אין למשה ואהרן בה מעשה.

ולפי דברי מרן הגרי"ז מבואר היטב החילוק המבואר בפס' בין מכת בכורות שזהו היד החזקה שנעשה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו לבין שאר האותות והמופתים, המבואר בלשון הפס' לעיל מיניה שנעשו ע"י משה רבינו בשליחות הקב"ה, 'ולא קם עוד נביא בישראל כמשה... לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו', דלשאר המכות מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, ובזה באמת היתה החלוקה לכל אחד כפי מה שראוי לו בעונשו, לפרעה, ולכל עבדיו, ולכל ארצו. אולם במכת בכורות היתה כאן תכלית נוספת שעיקרה הוא למטרת שילוח, ובזה לא היה למשה מעשה וחלק, אלא נעשה בידו החזקה של הקב"ה.

והיינו משום שהיציאה ממצרים ושילוח עם ישראל היה צריך להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכמו שאומרים בהגדה, ויציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך וכו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו וכו' אני הוא ולא אחר. [ספר נועם שיח להגרי"נ אינהורן זצ"ל; מובא בספר רפדוני בתפוחים עמ' ל].

¹⁷⁹ ועי' שמות רבה (פרשת בא פרשה יח, י), הרבה נסים עשה הקדוש ברוך הוא לישראל הרג בכורי מצרים שהיו משולים לבהמה, שנאמר (יחזקאל כג) אשר בשר חמורים בשרם הרג בכורי שבי שהיו אומרים לשבוי שהיה חבוש בבית האסורין רצונך שתצא ויגאלו ישראל והוא אומר לא נצא מיכן לעולם כדי שלא יצאו ישראל לכך דנן עמהם, מבכור פרעה עד בכור השבי, משל למלך שעשה שמחה לבנו והרג שונאיו אמר המלך כל מי ששמח לי יבא לשמחת בני וכל מי ששונא לי ייהרג עם השונאים, כך האלהים עשה שמחה לישראל שגאלן אמר האלהים כל מי שאוהב את בני יבא וישמח עם בני, הכשרים שבמצרים באו ועשו פסח עם ישראל ועלו עמהם, שנא' (שמות יב) וגם ערב רב עלה אתם, וכל מי שרצו שלא יגאלו ישראל מתו עם הבכורים, שנאמר (תהלים עח) ויך כל בכור במצרים.

אולם צ"ב, איזה הכנה למכת בכורות נעשתה ע"י משה ואהרן. ולכאורה הביאור הוא שההכנה למכה היא ההתראה וההודאה על המכה שתבוא, ולכן נחשב שהמכה עצמה היא השלמת כל המעשים שעשו, ועיין.

זבח פסח הוא לר'180

[א] כתיב בפרשת בא (יב, כז): וְאָמַרְתֶּם זֶבַח-פֶּסַח הוּא לַד' אֲשֶׁר פָּסַח עַל-בְּתֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת-מִצְרַיִם וְאֶת-בְּתֵינֵנו הִצִּיל.

הנה לפי פשוטו, הנס הגדול במכת בכורות היה לבכורי ישראל, שהקב"ה הכה כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה, ואילו בכורי ישראל ניצלו ממכה זו, אלא שאם כן הוא, צ"ב טובא, מפני מה חיוב ומצות קרבן הפסח מוטל על כל בני ישראל ולא על הבכורות לבדם, וכמו שמצינו לגבי מצות פדיון הבן שזה מוטל רק על הבכורות, [וכן מנהג תענית בכורות בערב פסח זכר לנס שאין נוהגים בו אלא הבכורות].

ובאמת המתבונן יראה שגם בדיוק לשון המקראות נראה שהנס היה עם כל בני ישראל ולא רק עם הבכורות, שלא אמר 'בנגפו את בכורי מצרים ואת בכורותינו הצייל', וכן ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף, היה לו לומר ולא יהיה בבכורכם נגף, וכן בהכותי בארץ מצרים, ולא אמר את בכורי מצרים, וצ"ע¹⁸¹.

ובאמת בעיקרא דמילתא יש לעיין, ונביא את הדברים בלשונו של האברבנאל כפי שהעתיק דבריו בספר מעשי ד' (מעשי מצרים פרק כד): ולזכרון החסד הגדול הזה מהצלת בכורי בני ישראל באה מצות הפסח בכל דור ודור, ומצות קדש לי כל בכור באדם ובבהמה, ותחתם נבדלו הלויים, ומצות הציצית וגם המזוזה באו על זה, והוא דבר מתמיה מאד, לפי שאם המצרים נתחייבו במכת בכוריהם לפי שהחזיקו ושעבדו את ישראל שאמר עליו ה' (שמות ד, ה) בני בכורי, הנה ישראל לא היו מחוייבים באותה מיתה כפי שורת הדין, ולמה יומתו מה עשו, ואם המלך ציוה איש אחד לצעקת גואלי הדם להרוג את הרוצחים, האם ראוי שיאמר לעלובים צועקים על דמי אחיהם שעשה עמהם חסד בשלא הרגם גם כן, כי הנה הרוצחים היו חייבים מיתה לא הצועקים העלובים, ואיך יספו כצדיק כרשע. וכן היה ענין ישראל הם צעקו אל ה' בצר להם מן המצריים, וישמע אלהים את נאקתם וקבע את קובעיהם נפש, האם ראוי שיאמר עליהם שהגדיל לעשות עמהם חסד ורחמים בשלא הרגם בכלל המצריים הפושעים, השופט כל הארץ לא יעשה משפט.

ואתה תראה כי במכת הערוב הפלה ה' את עמו אשר בארץ גושן לבלתי היות שם ערוב, ובמכת הדבר נאמר גם כן והפלה ה' בין מקנה מצרים ובין מקנה ישראל, ובמכת חשך נאמר ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, ולדעת חז"ל (ראה גם שמ"ר ט, י, וראה פירוש המשניות להרמב"ם אבות פ"ה מ"ד) בכל המכות היתה הפלאה. והנה לא נעשה שם סימן ונתינת הדם על המשקוף לשלא ילקו עם המצריים, ולא נצטוו על זה במצוה. גם בקריעת ים סוף נכנסו בני ישראל בים ויבואו מצרים אחריהם והמצריים טובעו בים סוף אחד מהם לא נותר, ובני ישראל הלכו ביבשה, ולמה לא נצטוו על אותה תשועה במצוה מעשית, וגם סימנן בהוראת שעה כדי שיזכו בהפלאה, ולא נתקנה עליה מצוה לדורות כמו שנצטוו בפסח ובקידוש הבכורות בעבור שלא הוכו עמהם. והספק הזה אצלי עצום מאד, ותמהתי הפלא ופלא מהמפרשים איך לא העירו עליו, עכ"ל מהרי"א.

ואלו הינם קושיות גדולות ונכבדות למאוד.

ובספרי מעשי ד' כתב לבאר וז"ל, וטענתו זאת והפלאים אשר הפליא בה באמרו שהמפרשים לא נתעוררו, אמת הוא לדעתי לפי שאין לה לא מציאות ולא התחלה. שכבר אמרו רז"ל (בבא קמא ס, א) משניתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע. והוא בעצמו פירש על ויציאנו ה' לא ע"י מלאך, שהמשחית שנאמר הוא עיפוש אויר שאינו מבחין, והוצרך נס

¹⁸⁰ מהדורה אחרת ע"פ היסודות הנ"ל.

¹⁸¹ ועי' מה שכתבו בזה מהר"ל בספר גבורות ד' פרק לו ובבית הלוי עה"ת פר' בא (יב, יג).

להצילם עם היותם מבלתי מחוייבים, גם כאן אפילו לפי פירושו מה היא טענתו. ומה נזעק, שהלא אחרי היות המכה ההיא או ע"י משחית כפשוטו, או ע"י עיפוש אויר הרי אינו מבחין. ולכן הוצרכו הסימנים ועשיית הזכר לזה בקרבן פסח וקידוש הבכורות, שהקב"ה מנע המשחית ומיעט רשותו שהיה לו לחבל בלתי הבחנה. ואם כן מבואר שאין לטענתו זאת מקום כלל, גם אין צורך לכל תשובותיו, יעו"ש¹⁸².

ולכאורה דברים אלו הינם ישוב מספיק לשאלה מה היה הנס בכך שבכורי ישראל לא מתו, ומאי שנא ממכות ערוב או דבר, כי היה ע"י משחית שאינו מבחין, וכן זה מיישב את השאלה מפני מה חיוב קרבן פסח מקיף את כל בני ישראל, גם אותם שאינם בכורות.

אולם עדיין אין זה מיישב את עיקר השאלה, אטו זה היה עיקר הנס של יציאת מצרים שעל זה נצטוו בקרבן פסח, היינו שהמשחית פסח על בתי בני ישראל ולא עבר על בתי בני ישראל לנגוף, לכאורה זהו נס 'צדדי' בדרך הפעולה של הקב"ה במצרים, שלא נתקיים בעם ישראל 'טוביה חטא זיגור מינגד'.

ואמנם במצות סיפור יציאת מצרים ענין המצוה הוא לספר את ניסי היציאה, וכמו שמבואר בלשון הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ב): מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, וכן הוא בלישנא דקראי (יג, יד): וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֶה וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים, והיינו שהתשובה היא עצם היציאה ממצרים.

וצריך תלמוד.

[ב] כתיב בפרשת ראה (טז, ג): **לֹא־תֹאכַל עֲלֵיוֹ חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל־עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עִנִּי כִּי בַחֲפֹזִן יֵצְאֶת מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת־יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.**

וצ"ב מהי ההדגשה המיוחדת ביציאה בחפזון, שזה קובע לדורות מצות אכילת המצה לחם עוני כי בחפזון יצאת, וכל עצמו של חג תלוי בזה שלא הספיק בציקם להחמיץ.

[ג] ברם, כבר הבאנו לעיל מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי פר' וארא עה"פ ראה נתתיך א' לפרעה, וז"ל, פירש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו', והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה, ולכן מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר ואחרי כן יצאו וגו'. וכ"ה מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות פ"ב דמשפט המצריים היתה י"ב חודש, הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח¹⁸³. ולכן כתיב בכל מכה ומכה פרעה לחוד ועבדיו לחוד ועמו לחוד, כי לכל אחד בפ"ע היתה המכה והדין כפי מה שנתחייב, ופשוט, ויעוי' בכל מה שכתבנו בזה.

ולפי יסודו של הגרי"ז מבואר היטב, שבכל המכות בודאי אף שהיה נסים גלויים ונפלאות בפדות ובהפלאה שהיה בין המצרים ובין בני ישראל, מ"מ לא נקבע איזה זכר מיוחד לזה, כי גדר המכות הוא משפט ודין ולא למטרת שילוח, והרי בני ישראל אינם ראויים לעונש ומשפט, ומהיכי תיתי שילקו על חטאי המצרים, ברם שונה היא מכת בכורות שהיא למטרת שילוח.

ויסוד ענין השילוח שבמכה זו, שמכת בכורות היתה מכה לאומה המצרית כולה, כיון שהבכורות הם היו החוזה של האומה, וכמו דכתיב בפסוק 'למכה מצרים בבכוריהם',

¹⁸² יעו"ש עוד אריכות בדברים שאינם על דרך הפשט.

¹⁸³ וכן מפורש ברש"י ד'דן אנכי' היינו בעשר המכות.

ופשוטו של הכתוב שהכה את כל מצרים בהריגת הבכורים, וזהו שאמרו על הריגת הבכורות 'כולנו מתים', כי ניטל תוקפם ובית חייהם, ודווקא כאן במכת בכורות היה הפדיון של בני ישראל מתוך המצרים שמכאן ואילך נידונו כאומה אחרת לגמרי, וחל בהם גדר יציאה 'גוי מקרב גוי'.

ועומק ענין הפדיון כי כבר נשתקעו במ"ט שערי טומאה ולמדו ממעשי המצרים, ולכך היה נצרך החפזון, כי עוד רגע קט כבר לא היו יכולים לצאת, וכלשון המכילתא פרשת בשלח: שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא כהוא שומט את העובר ממעי הפרה ואומר ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל וגו'.

ובמדרש (ויק"ר אחרי מות כג, ב; שהש"ר ב, ב): רבי אליעזר פתר קרא בגאולת מצרים מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים היא קשה על בעלה ללוקטה כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל הה"ד או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו' אלו ואלו ערלים אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים.

כחצות – לקיים אמיתת נבואת משה

איתא בברכות (ד, א), וכיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר כחצות, משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא וכו'.

ולכאורה צ"ב, הרי אחרי שכדברי משה רבינו כן יהיה בהפרש כמה רגעים, ויעבור הקב"ה בכל מצרים ויכה כל בכור, ובכל אלהי מצרים יעשה שפטים, מה יהיה שייך לומר משה בדאי הוא.

וכבר עמד בזה רבינו בחיי בפר' בא (יד, ד), וז"ל, ויש לשאול על המאמר הזה כי בודאי איצטגניני פרעה וחרטומיו מן המכה השלישית שהודו על כרחם ואמרו: "אצבע אלהים היא" לא נתראו לפני משה ולא באו בהיכל המלך כלל, כי ראו במשה שהשיב כל חכמתם אחור ודעתם יסכל, וא"כ איך יתלו הטעות במשה ויאמרו משה בדאי הוא, והם היודעים כי נאמנים כל דבריו בתשע מכות הקודמות ולא נפל מכל דבריו ארצה, והנה המה חכמים מחוכמים המכירים כי מעשיו של משה היו מאת השם כי כבר הודו בכך, ועוד כי אף אם יתלו הטעות במשה מה היה משה חושש להם שישנה בשביל כך הלשון שנאמר לו מפי הגבורה "כחצות" ויאמר להם בשמו כחצות.

וכתב לבאר וז"ל, והנראה לומר כי עד המכה השלישית היו האצטגנינים והחרטומים חזקים באמונתם והענין ברור אצלם, כי כל מעשיו של משה רבינו בדרך חכמה ותחבולה לא מאת הש"י, אבל כאשר היתה המכה השלישית היו מכחישים חכמת עצמם ומודים בנבואת משה, ואז אמרו "אצבע אלהים היא" ומשם ואילך היו רואים שהיו המכות באות בדבריו של משה ואחר התראתו מיד, והיו רואים שהיו מסתלקות בכל פעם ופעם בכח תפלתו, אז היה הענין הולך ומתחזק בלבם והיתה נבואת משה מתבררת אצלם והיה שם שמים נודע ומתקדש בעולם על ידו, וכיון שנאמנו דבריו בכל המכות והיה ענין החרטומים והאצטגנינים הולך לאחור בשקריהם ופחזותם וענין אמיתת נבואת משה מתגבר והולך, לכך נתירא משה במכה זו האחרונה שהיא חתימת עשר מכות, פן ימצאו החרטומים והאצטגנינים מקום לטעות בדבריו מה שלא מצאו עד עתה בין המכות הקודמות, כי אם היו מוצאים עתה מקום לטעות יהיו מכחישים כל המכות והאותות והמופתים למפרע ויתחלל שם שמים, וע"כ היה הענין מוכרח למשה שהוצרך לשנות לשון הש"י פן יטעו הם ויכחישו למפרע ונמצא שם שמים מתחלל, וחשש בזה במכה האחרונה לפי שכל האותות הקודמים תלוין בה.

ונראה לבאר יותר לפי דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ריש פרק י, וז"ל, כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידיים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו', לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות השם ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע אלא לעבוד את ה' במצות התורה אין אומרים לו קרע לנו הים או החיה מת וכיוצא באלו ואחר כך נאמין בך, אלא אומרים לו אם נביא אתה אמור דברים העתידיים להיות והוא אומר ואנו מחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבואו, ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן.

ולפי"ז נראה דהחשש מפני האיטגנין היה שיכפרו בנבואת משה ולא שיכפרו בכחו של הקב"ה, ובזה מיושבת קושית הזוה"ק (פרשת בא דף לז עמוד א) על דברי הגמ' דידן, וז"ל, ואי כמה דאמרי חברנא דלא יימרון אצטגניני פרעה משה בדאי הוא, הא קושיא באתריה קיימא בג' גווי דאפי' ישראל יימרון הכי, חד דאי הכי הוה ליה למימר ויאמר משה כחצות הלילה, אמאי קאמר כה אמר יי' וגו', כמה דלא אתכוון שעתא דהא לא יתפסון במשה אלא בפטרונא בגין דאמר כה אמר יי' וגו', יעו"ש.

והנה מקורו של הרמב"ם לחידוש דין זה מובא בספר עבודת המלך דהיינו מדברי הירושלמי פי"א דסנהדרין בעובדא דירמיה וחנניה בן עזור שמת בערב ראש השנה וצוה את בניו להסתיר הדבר ולהוציאו אחר רה"ש בשביל לעשות נבואתו של ירמיה שקר הרי שנביא מוחזק כירמיה אם נפל דבר קטן מדבריו הוא ראייה שהוא שקר. והביאו בספר קרית מלך על אתר.

ובאמת כבר בדברי הרד"ק בירמיה (כח, ז) מבואר יסוד זה כביאור בדברי הכתוב.

וראיתי שמבארים לפי"ז לשון ברכת ההפטרות שלאחריה, האל הנאמן האומר ועושה המדבר והמקיים שכל דבריו אמת וצדק: נאמן אתה ד' אלהינו חי וקיים לעולם ועד נאמן אתה הוא ד' אלהינו ונאמנים דברך ודבר אחד מדברך אחור לא ישוב ריקם כי אל מלך נאמן אתה ברוך אתה ד' האל הנאמן בכל דבריו, ע"כ.

ומבואר בדברי הרא"ש (בתוס' הרא"ש לברכות מו, ב¹⁸⁴) דאע"פ שמפסיקין באמצע הכל ברכה אחת היא. וענין הברכה היא שכל נאמנות הנביא מבוססת על כך שלא נפל דבר אחד מדבריו, וכל דבריו אמת וצדק¹⁸⁵.

רבי יוסי הגלילי אומר...

כתב בספר מעשי ד' למהר"א אשכנזי: אתה המשכיל ראה, שהנוסח מן הדרשות האלה ר' יוסי הגלילי ור' אליעזר ור' עקיבא, לא הביאם הרמב"ם בנוסח ההגדה (סוף הל' חמץ ומצה). גם הנוסח שאנו אומרים כמה מעלות טובות למקום עלינו לא הביאה בנוסחתו. נראה שנהגו לאומרה לקיים מה שנאמר שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, אם כן ניתן רשות להוסיף על המטבע, ולכך הוסיפו כל הדרשות הללו.

¹⁸⁴ וז"ל, ומה שרגילין להפסיק לכשמגיעין עד שכל דבריו אמת וצדק ואח"כ מתחילין נאמן אתה הוא ה' אלהינו לאו משום דשתי ברכות הם דא"כ הוה ליה לראשונה לחתום בברוך, אלא הכל ברכה אחת היא ומה שמפסיקין בה משום דאמרינן במס' סופרים שהיו רגילין הכל לומר שם דברי שבח, ותדע דברכה אחת היא שהרי תקנו למפסיד שבע ברכות כנגד ז' שקראו בתורה ג' לפני הפטרה וארבע לאחר הפטרה ואי חשבת להו בתרתי הוה להו שמנה.

¹⁸⁵ ועי' ערוך השולחן (או"ח סימן רפד), וז"ל, זה שאומרים ודבר אחד מדברך אחור לא ישוב ריקם ולכאורה הך אחור מיותר ואין לו הבנה ונ"ל דה"פ דזהו מילתא דפשיטא שכל דברי התורה וכל דברי הנביאים יתקיימו אי"ה והמפקפק בזה אין לו חלק באלקי ישראל אלא דלכאורה בדברים שכבר עברו אין לנו תועלת בדבריהם וחלילה היא כסיפור מעשה אבל האמת דגם העבר עדיין נוצץ בכל עת ובכל זמן כמו יציאת מצרים שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ונמצא דבכל עת הוא יצ"מ וכן כל דברי הנביאים שכבר עברו לא עברו ולא יעברו ונוצצים תמיד ופועלים בכל עת וזהו מסגולת תורתנו הקדושה ולזה אומרים ודבר אחד מדברך אחור לא ישוב ריקם כלומר אפילו אותם העומדים עתה באחור שכבר עברו גם הם לא ישובו ריקם.

אולם באמת במעשה רוקח הל' חמץ ומצה פ"ח הי"ד כתב: בספר כת"י קדמון מצאתי להרב אברהם בנו של רבינו ז"ל וז"ל ויש מי שמזכירים אחר תשלום דרש פרשה זו וסימן העשר מכות דרש אחר לחז"ל במכות זכרו אותן במכילתא על קריעת ים סוף והוא רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר וכו' ר' אליעזר אומר וכו' רבי עקיבא אומר וכו' ואחר זה אומר כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' על אחת כמה וכמה וכו'. וכל זה דרש גלוי ההבנה ועליו ועל כיוצא בו נאמר כל המרבה וכל המאריך ביציאת מצרים הרי זה משובח ואמירת זה מנהגינו ומנהג קדמונינו אבא מארי ז"ל והקודמין לו וחכמי המערב ועם זה היות שאבא מארי ז"ל לא זכרו בנוסח ההגדה שכתב בסוף הל' חמץ ומצה לפי שהוא בלתי מפורסם בכל המדינות ולא הכרחי כמו שכתב ע"כ.

ויש להתבונן עוד למה נחשב טופס הודאה זו כריבוי ואריכות ביציאת מצרים, ולפי פשוטו היינו משום שחלק מן המעלות הטובות היינו ניסי יציאת מצרים.

אולם נראה לפי מה שכתב הרמב"ם שענין האריכות היינו גם מה שמאריך ב'דרש פרשה זו' של מקרא ביכורים, וכתב הרשב"ץ בפירושו "כמה מעלות טובות למקום עלינו וגו'. לפי שאחר שאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה, הוצרכנו להתחיל בגנות ולומר עבדים היינו לפרעה במצרים והוצרכנו לסיים בשבח ולדרוש פרשת מקרא בכורים והיא מארמי אובד אבי עד סוף הפרשה ודרשנו אותה עד ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וגו' ובסוף אלו הפסוקים יש ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וגו'. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' על כן אנו מסיימין בשבח כמה מעלות טובות למקום עלינו¹⁸⁶ קודם שהבאנו גרגיר זה של תאנה או אשכול זה של ענבים, והקב"ה מתרצה לנו במתנה קטנה כזאת פרעון לכל הטובות שעשה עמנו קודם שהבאנו הפרי הזה וזה מרחמי שמים המרובים ואמרנו כי הרבה טובות יש למקום עלינו עד שבאנו אל בית המקדש להביא לו זה הפרי".

ולפי דברי הרשב"ץ נמצא שתוספת זו היא מענינא דפרשת הבאת ביכורים.

מלוש בצק עד חמצתו

[א] כתיב בהושע (ז, ד): כָּל־מִנְאָפִים כָּמוֹ תַנּוּר בַּעֲרָה מֵאִפָּה יִשְׁבּוֹת מַעִיר מְלוֹשׁ בָּצֶק עַד-חֲמֻצָּתוֹ.

ובתרגום יונתן: כולֵּהוֹן מִחֲמֵדִין לְמִינָף נָשִׁי חֲבֵרִיהוֹן דְּלָקִין כְּתַנּוּרָא דְאֵלִיהוֹן נְחִתּוּמָא בְּכֵן יִגְלוֹן בְּפִרְיעַ מְקַרְוִיהוֹן כְּמָא דְמוֹחֵן לְקִימָא מִחֻשְׁבַּת רִשְׁעָא וְעַל דְּלֹא אִדְכְּרוּ נָסִין וְגִבּוֹרִין דְּאִתְעֵבִידוּ לְהוֹן בְּיוֹם מִסְקָהוֹן מִמְצָרִים מַעֲדָן מִלֹּשׁ לִישָׁא עַד לֹא חֲמֻעַ.

ורש"י על אתר הביא ג"כ התרגום יונתן והוסיף "ואיני יכול ליישב בו לשון המקרא".

וצ"ב, מהי ההדגשה על הזמן שבין הלישה עד שלא הוחמצה העיסה, שאז באותו הזמן נעשו הנסים והנפלאות ביציאת מצרים.

וכן הובא בפיוט 'אין ערוך אליך' לשבת הגדול: ועלינו הפליא חסדיו ונשא נס. ונקם נקמתנו מכל בעלי אונס. והכניעם בזעם וצרה בחורי און וחנס. ומלוש בצק עד חמצתו דנם באונים להקנס.

[ב] ושמא יש לומר בהקדם דברי המכילתא (בא פרשה יג): וישא העם את בצקו טרם יחמץ מגיד שלשו את העיסה ולא הספיקו לחמצה עד שנגאלו, וכן אתה מוצא לעתיד לבא דכתיב כולם מנאפים כמו תנור בוערה מאופה ישובות מעיר מלוש בצק עד חומצתו יום מלכנו החלו

¹⁸⁶ ויש להטעים בזה מה שראיתי לפרש בשם הגר"ז גורביץ זצ"ל בביאור "כמה מעלות טובות למקום עלינו", דבפשוטו היינו שעשה לנו ובשבילנו, אבל יש לומר עוד ד'עלינו' מתפרש כמו "יצא עליהם שטר חוב (ב"ב קכד, א) דר"ל כמה מעלות טובות תובע הקב"ה מעימנו מחמת כל מה שעשה עמנו.

שרים חמת מיין וגו'. [והיינו דהמכילתא דריש סמוכין עם תחילת הפס' הבא בהושע "יום מלכנו"].

ומבואר מדברי המכילתא דאמנם בני ישראל לא נמנעו מלחמץ את העסה אלא שלא הספיקו עד שנגאלו, וכן מפורש בדברי רש"י עה"פ (יב, לד) וישא העם את בצקו טרם יחמץ משארתם צרלת בשמלתם על שכםם, טרם יחמץ - המצריים לא הניחום לשהות כדי חימוץ.

וכן היא ג"כ משמעות לשון הכתוב (שם פס' לט): ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדקה לא עשו להם¹⁸⁷.

והנה המפרשים האריכו הרבה על הקושיא שהרי בני ישראל נצטוו "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה", עי' ברא"ם ובדברי דוד להט"ו ובשפתי כהן ועוד. [וכבר דנו בזה הראשונים, ועי' מה שנתבאר להלן במאמר 'ויאפו את הבצק', ואכ"מ].

[ג] ומהר"ל בספר גבורות ד' (פרק לז) הפליג לחדש בזה, וז"ל, וישא העם בצקו טרם יחמץ וגו'. משמע מזה שאם היה להם פנאי היו אוכלים חמץ, וכן הוא אומר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים, משמע אילו לא גורשו היו אופים אותו חמץ, וכן אמרו ז"ל פסח מצרים היה נוהג יום אחד פסח דורות נוהג שבעה ימים. והטעם שלא נהג רק יום אחד בלבד, לפי שפסח מצרים על שם הגאולה עצמה וגאולה עצמה לא היתה רק יום אחד, אף על גב שהיה נמשך מגאולה זאת קריעת ים סוף גם כן כמו שאמרנו למעלה, מכל מקום פסח מצרים על שם הגאולה עצמה והרי באותה שעה לא היה להם עוד גאולה, ואם כן גאולת מצרים שהיא להם בעצמם לא היה רק באותו יום. אבל בודאי כאשר היה זה שהיה להם קריעת ים סוף והגאולה היתה נמשכת ז' ימים אז הגאולה נחשב עד יום שביעי ואסור חמץ ז' ימים.

ואשר מבואר בדברי מהר"ל דאמנם איסור חמץ מיתלי תלי וקאי בגאולה, וכל מהות איסור החימוץ היינו דווקא מחמת אותו החיפזון של הגאולה, וזהו חידוש עצום, שאם אמנם לא היתה הגאולה, וטרם שהיתה הגאולה, באמת לא היה איסור חמץ!.

ולפי"ז מה מאוד יוטעמו לנו דברי התרגום על "דלא אדכרו נסין וגבורין דאתעבידו להון ביום מסקהון ממצרים מעדן מילש לישא עד לא חמע", דהגאולה בחיפזון בנסים ונפלאות זה ממהות נס היציאה.

[ד] ואולם יש להבין מה ענין ההדגשה בזה שהגאולה היתה בחיפזון, והרי אנו מוצאים דבר זה בכמה מקומות. בנוסח ההגדה של הרמב"ם "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא: מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים".

וכן להלן "מצה זו שאנו אוכלים. על שום מה. על שום שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד שנא' ויאפו את הבצק וגו'".

ומצאתי בזה דברים נפלאים בדרושי הצל"ח (דרוש לו), וז"ל, והנה במשנה בערבי פסחים ר"ג הי' אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו... מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, מרור על שום שמררו המצרים חיי אבותינו במצרים וכתב התו"ט לשון הרמב"ם בסוף הל' חמץ ומצה, מצה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק וגו', וכן הוא ברא"ש, וברי"ף גורס כגורסתינו אבל גורס כמו שנא' ויאפו את הבצק וגו' ולא יכלו להתמהמה ע"ש בתו"ט וצריך להבין למה שינו הרמב"ם והרא"ש לשון המשנה, והרי"ף שלא שינה הוסיף להביא לשון המקרא, וביותר תמוה שהרמב"ם עצמו בפ"ז מה' חמץ העתיק לשון המשנה, ובפ' ח' הלכה ד' וכן בסוף סדר ההגדה שינה וכתב כלשון שהעתיק התו"ט בשמו.

¹⁸⁷ ועי' ברמב"ן שנדחק הרבה להעמיד לשון הכתוב לפי דרכו "שאפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמץ ונכרתה".

והנה כבר כתבתי שעבודה כפולה היה עלינו במצרים וגם ישועות שנים היה בגאולת מצרים, והעבודה כפולה היא עבודת הגוף והנפש, עבודת הגוף בחומר ולבנים ובכל עבודה בשדה, ועבודת הנפש ששקעו נפשות בני ישראל בטומאת חלאת הזוהמא של טומאת מצרים, וכן היתה הגאולה גאולת הגוף וגאולת הנפש, והנה עבודת הגוף וגאולתו היה דבר הנראה בחוש, אבל טומאת הנפש וגאולתה צריך ראייה והוכחה, כי אינם דבר המורגש, אמנם חפזון גדולה ובהלה גדולה היה ביציאת מצרים, עד שלא הספיק בצקם להחמיץ, עד שנגלה הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו וגאל אותנו, והנה החפזון הזה לא הי' נחוץ בעבור עבודת הגוף, שהרי כבר פסקה העבודה מר"ה, וכמ"ש רז"ל בר"ה פסקה עבודה מאבותינו במצרים, אבל כל החפזון הזה היה בעבור גאולת הנפש, ואלמלא עוד רגע היו משוקעים בעומק הטומאה, עד שלא הי' להם עוד תיקון, והרי החפזון והבהלה ראייה גדולה לגאולת הנפש.

והנה המשנה ר"ג אמרה הי' בזמן הבית, ואז היינו צריכים לשבח גם על גאולת הגוף. ולכן אמר סתם מצה על שנגאלו ממצרים, והיינו גאולה סתם הן לגוף הן לנפש, ולכן לא הביא הפסוק ולא יכלו להתממה, שזה מיירי רק בגאולת הנפש, וכן הרמב"ם בפ' ז' העתיק לשון המשנה, אבל בפ' ח' אף שהתחיל בזמן המקדש מ"מ מיירי גם בזה"ז וכמו שמסיים שם ובזה"ז וכו', וכן הרא"ש מיירי בזה"ז, ולכן עתה מה בצע לנו בגאולת הגוף, והרי עבדים אנחנו, ומאי איכפת לנו אם היינו עדיין עבדים למצרים, או עתה לישמעאלים א"כ עיקר הדבר אצלינו גאולת הנפש, ולכן הוצרכו להביא ראייה על גאולת הנפש, ממה שלא הספיק בצקם להחמיץ, עד שנגלה הקדוש ברוך הוא וכן ולא יכלו להתממה.

וזה טעם הרמב"ם בנוסח הגדה שלו, כתב בהתחלת דבריו וז"ל, נוסח הגדה שנהגו בה **בזמן הגלות** כך הוא, מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים עכ"ל, וצריך להבין מה הכוונה בזה, אלא הוא הדבר שדברתי שבזמן הגלות יש מקום לבעל דין לחלוק תכף בכוס שני, שבו מתחיל השינוי משאר מועדים, ויש מקום לשאול הלוא עתה אנחנו ג"כ בגלות, וא"כ מה ריבוי השמחה הזה על יציאת מצרים, ולכן מקדים בבהילו יצאנו ממצרים, והבהלה אות ועדות על גאולת הנפש. עכ"ד¹⁸⁸.

ולפי דברי הצ"ח יתכן לבאר קישור הדברים בנוסח הרמב"ם "בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, דבזמן הבית לא הדגישו את ענין ה'לחם עוני' כיון שלא התייחסו במסוים לגאולת הנפש, וכמש"נ.

ובפי' רבינו חננאל (פסחים לו, א) מצינו חידוש לפרש "לחם עוני - שעונין עליו דברים הרבה" דקאי על אמירה זו דמצה זו, וז"ל, ושנינן הא דאסור מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו'. וכן הוא בספר העיטור¹⁸⁹.

וחזינן שמחבר ב' הענינים של 'עוני' יחדיו, עונין עליו האמירה של מצה זו וכן ענין לחם עוני כפשוטו.

ולפי האמור מובן שאמנם ה'דברים הרבה' הוא האמירה של לחם עוני דמצה זו על שום שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ וכו', וזה מיירי דווקא בזמן הגלות, וכאמור.

ולפי ביאור זה מדויק עוד מה שמודגש בנוסח ההגדה "עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם", ולא שנגאלו בסתמא כלשון המשנה, כיון דמיירי על גאולת הנפש, שלזה היה צריך הגילוי שכינה על מנת להוציאם ממ"ט שערי טומאה.

¹⁸⁸ רעי' עוד במרומי שדה פסחים קטו, ב.

¹⁸⁹ וכן משמעות לשון התוס' בפסחים (קיד, א ד"ה הביאו לפניו): ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר (לעיל לו. ולקמן דף קטו:) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה.

רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים... ועל הים לקו חמישים מכות, במצרים מה הוא אומר ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים הוא ועל הים... את היד הגדולה.

שמעתי מדודי הגאון רבי אשר אריאלי שליט"א ששמע מפיו הגאון רבי חיים בריס זצ"ל משמו של הגאון רבי אייזיק שר זצ"ל, דהריבוי של ניסי קריעת ים סוף לעומת הניסים במצרים אינו רק ריבוי בכמות המכות כפול חמשה, אלא היה המכות באיכות פי חמשה, ובאמת היו אותם המכות של יציאת מצרים, רק היה בגילוי שכינה ובאופן של 'יד החזקה' לעומת הגילוי המצומצם של אצבע במצרים, [ולכן 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי], וזה חידוש.

ר' יוסי הגלילי אומר. מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמישים מכות. במצרים מה הוא אומר, ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא. ועל הים מה הוא אומר, וירא ישראל את היד הגדולה. כמה לקו באצבע, עשר מכות. אמר מעתה, במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות.

הקשה בני חיים יעקב נ"י שאף כי במכת כינים נאמר 'אצבע אלקים היא', אבל מצינו במכת דבר 'הנה יד הויה במקנך', וכמו דאיתא לעיל מיניה בהגדה, ביד חזקה זו הדבר, ומייתי עליה האי קרא.

ומצאתי שהקשה כן בפנים יפות (ח, טו), ותירץ וז"ל, וצ"ל כיון דכתיב בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן, הרי דהכה בכל אצבע במין אחד ומ"מ אינה נחשבת אלא למכה אחת בכלל עשר מכות, וכן במכה זו אף דכתיב ותהי הכינים באדם ובבהמה אינה נחשבת אלא מכה אחת, והיינו שאמרו אצבע אלהים היא.

ובתורה תמימה שם יישב, ואפשר לומר הכוונה דכל מכה לקו באצבע אחת, ואם כן במכת דבר שהיא המכה החמישית הרי לקו כבר בחמש אצבעות לכן כתיב בה יד הכוללת חמש אצבעות.

ושוב מצאתי במהרי"ל (סדר ההגדה אות כז): שאלו למהר"י סג"ל אם כן איך אמר ביד חזקה שתיים. וכן קשה נמי גבי דבר דכתיב נמי יד ונדרוש נמי הכי. ואמר מהר"ש דהמכות שהיו במצרים חשובות כאלו הן בפעם אחת, דמסתמא דומות להדדי. ולכך אין לדקדק כך, אבל מה שהיה על הים היינו במקום אחר ומדשינה וכתב יד שם לדרוש כמו שדורש.

כמה מעלות טובות למקום עלינו

במדרש שכל טוב פר' בא: וצריך שיאמר כמה מעלות טובות, ולא יפחות מחמש עשרה דהיינו ט"ו גמולות טובות שגמל הקדוש ברוך הוא עמנו משיצאנו ממצרים עד שנבנה בית המקדש, והני ט"ו מעלות כנגד ט"ו שיר המעלות שאמר דוד.

ובפי' הריטב"א: כמה מעלות טובות למקום עלינו. כלומר שעשה עלינו ושם בנו, והם חמש עשרה כמנין שם י"ה צור עולמים העומד על הכסא על ט"ו מעלות, כדאיתא בפרקי הכלות, וכנגדן במשכן ט"ו קלעים לכתף, וכן אמר דוד המלך ע"ה בספר תהילים ט"ו מעלות, וכנגדן עשו בבית המקדש ט"ו מעלות כדאיתא במסכת מדות (פ"ב מ"ה).

ובאבודרהם: כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' כלן ט"ו טובות שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל וקראן מעלות כנגד ט"ו מעלות במקדש שעולין מעזרת הנשים לעזרת ישראל, וכנגד ט"ו שיר המעלות שאמר דוד בשעה שבא לחפור את השיתין של בית המקדש.

וצ"ב מה שייכי חמש עשרה מעלות שבמקדש לסדר ההגדה של פסח.

אולם יתבאר כל זה לפי דברי הרשב"ץ בפירושו, וז"ל, כמה מעלות טובות למקום עלינו וגו'. לפי שאחר שאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה, הוצרכנו להתחיל בגנות ולומר עבדים היינו לפרעה במצרים והוצרכנו לסיים בשבח ולדרוש פרשת מקרא בכורים והיא מארמי אובד אבי עד סוף הפרשה ודרשנו אותה עד ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וגו' ובסוף אלו הפסוקים יש ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וגו'. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' **על כן אנו מסיימין בשבח כמה מעלות טובות למקום עלינו קודם שהבאנו גרגיר זה של תאנה או אשכול זה של ענבים והקב"ה מתרצה לנו במתנה קטנה כזאת פרעון לכל הטובות שעשה עמנו קודם שהבאנו הפרי הזה וזה מרחמי שמים המרובים ואמרנו כי הרבה טובות יש למקום עלינו עד שבאנו אל בית המקדש להביא לו זה הפרי.**

והיינו כי שבח זה ביסודו הוא שבח שנאמר במקרא ביכורים כאשר עומד בבית המקדש ומביא את הביכורים.

בספר לקט יושר: וכשהתחיל כמה מעלות טובות מגביה הכוס עד לכפר על כל עונותינו.

וצ"ב בטעמא דמילתא. ומצאתי בדרשה לפסח להרוקח: ראיתי אבא מרי הרב ר' יב"ק שהיה מגביה הכוס כשהיה אומ' והיא שעמדה לאבותינו ולנו עד מצילינו מידם, וכן כשהיה אומ' כמה מעלות טובות למקום ב"ה עלינו אילו הוציאנו ממצרים ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו, וכן כשהיה אומ' לפיכך אנחנו חייבין עד ונאמר לפניו הללויה, וכן [כ]שהיה אומ' אשר גאלנו עד גאל ישראל [היה מגביה הכוס. ור' משה ב"ר שמואל הלוי היה מגביה הכוס מן לפיכך עד גאל ישר']. ונר' לי אלעזר הקטן אף על פי שאינו חייב, שלא מצינו סעד לא במקרא לא במשנה לא בתלמוד, מנהג יפה הוא, על שם כוס ישועות אשא כשאומרים שבח שאומרי' על הכוס, על שם (המשבח) [המשבח] אלהים ואנשים, וכן עשו אבותינו ה[ר]בנים [וכן עשו אבות] אבותינו נ"ע.

אילו עשה באלהיהם ולא הרג את בכוריהם

בספר מעשי ה' הקשה "יש להתעורר במה שהקדים עשיית משפט לאלהיהם, טרם אומרו הריגת בכוריהם, ומצאנו בכתוב היפך זה שנאמר (שמות יב, יב) והכיתי כל בכור בארץ מצרים ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים"¹⁹⁰.

ונראה לפי מה שכתב בפ' רבי חיים פלטיאל (יב, א): מיהו תימא היאך ירד לתוך מצרים אני ולא מלאך, אי דיבור קל לא כ"ש הוא בעצמו. וי"ל כדפי' רש"י דוהשם הוא וב"ד, ובית דינו ירדו תחילה ובטלו הע"ז כדכתיב ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, ואז לא היתה מלאה גילולים.

ומעתה יש לומר דה'עשה באלהיהם' לאו היינו עשיית השפטים שנמסו ואבדו לגמרי כל האלילים, אלא שקודם לכן היה ביטול הע"ז.

אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם

¹⁹⁰ ועי' בזה דברים נפלאים בקובץ מוריה, גליון שטז-שיח, עמ' קפו מאת הגריצ"מ מאנן שליט"א.

צ"ב דהלא ביזת מצרים אינה ענין לכל ניסי היציאה ממצרים, אלא לקיים את ההבטחה לאברהם אבינו: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, וכדאיתא בברכות י, ב דהיה כדי שלא יאמר אותו צדיק וכו'.

וראיתי בפ"י רשב"ם שעמד בזה, ופירש דזה קאי על ביזת הים. אולם צ"ע דבסדר הדברים משמע דעדיין לא מיירי מניסי קריעת ים סוף, דרק אח"כ אומר: אילו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים.

אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה

יעויין באורחות חיים פירוש ההגדה, וז"ל, ולא העבירנו בתוכו בחרבה כלומר שנעבור במעט מים או במעט טיט ואנחנו עברנו בחרבה.

ובשבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח), וז"ל, ואחרי שכפל הנס לקרוע לנו את הים ולהעבירנו בתוכו בחרבה ואף על פי שעברה עמנו ע"ז כמה דתימר ועבר בים צרה זה פסלו של מיכה (עי' סנהדרין קג, ב) ולא היינו ראויין לעבור¹⁹¹.

ויש לחבר הדברים יחד, ע"פ מה דאיתא בפרק חלק (סנהדרין צג, א), יהושע כהן גדול איחרוכי מאניה, שנאמר ויראני את יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה' וגו', וכתוב ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו'. אמר ליה: ידענא דצדיקא את, אלא מאי טעמא אהניא בך פורתא נורא, חנניה מישאל ועזריה לא אהניא בהו כלל... מאי טעמא איענש, אמר רב פפא שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן. שנאמר ויהושע היה לבש בגדים צואים, וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים, אלא מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן.

הרי לנו שכל שיש באדם איזה רבב מן החטא במה שאינו מוחה בעבירה כבר נדבק בו ג"כ ואינו ניצול לגמרי.

מעתה מבואר שהיה זה חסד גדול, שאף שעבר עמם פסל מיכה ולא מיחו בו, מ"מ עברו בחרבה ולא נדבק בהם בוץ וטיט. (יעויין בהגדת ר"ר מרגליות).

אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה.

בפ"י רבינו הגר"א לישעיה (ח, כג) כתב, בירדן המים היורדים קמו נד אחד, וכל ישראל עוברים בחרבה, משא"כ בים אם היו המים נחרבין היה להם טורח גדול לירד, כי שולי הים עמוק

¹⁹¹ ועי' במדרש שמות רבה (כי תשא מא, א): לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים, רבי יהודה אומר לנו בושת הפנים, ושליך הצדקה, ישראל עוברים בים וכספו של פסל מיכה עובר בים שנא' (זכריה י) ועבר בים צרה והיה הים נקרע לפניו הוי לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים. וראה עוד ברבינו בחיי פרשת בראשית (ג, כא).

ובספר עבודת ישראל להמגיד מקונונין ג"כ ביאר כדברי שבלי הלקט, והוסיף בזה דבר נפלא, וז"ל, שזה היה חסד נוסף שהלך פסל מיכה בין מחנה ישראל ואף על פי כן עבר בים צרה וזה נקרא בחרבה, וזה היה במכוון. שלכאורה איך שגו וטעו חכמי מצרים לעבור בים אחרי ישראל הלא ידעו כי ה' את ישראל ונלחם להם והוא עושה להם נסים ונפלאות, ומדוע לא יראו לעבור במצולה פן יהמו יחמרו מימיו וירעשו עליהם, אלא על כרחך כיון שראו איצטגניני פרעה כי עבר בים צרה אם כן אמרו אין זה מדרך הנס מישועת ה' כי גם המסכה עברה, אלא דרך הטבע הוא שהים ברח לאיזה סיבה או רוח, והיו רודפים אחרי ישראל עד שנטבעו במצולות. ולכן זה שהעבירנו בתוכו בחרבה היתה סיבה לשקוע צרינו בתוכו, והיה זה חסד נוסף על קריעת ים סוף.

ויעויין בפירוש רבינו חיים פלטיאל (טו, יא): וא"ת תניינא אמאי דגש מי כמוך, לפי שישמע אדם שיאמר ב' פעמים מי כמוך יחשוב בלבו שיש פסל מיכה, בשביל כך הוא דגש. וכן כתב במחצית השקל או"ח סי' נא ס"ק ז.

ומבואר שבעצם הנוסח של שירת הים ישנו רמז לפסל מיכה, ושבויר בצידו כפילות התיבה עם דגש, ואולי זה כעין תיקון ומחאה כנגדו.

עמוק, ואם היו המים מתייבשין כמו נד, היה טורח גדול לעלות, כי המים תלול באמצע גבוה כמין הר, לכן הפליא הקב"ה חסדו ובקע גובהו של ים עד מקום שהמים שוים עם הארץ, וגזר אותן כמין חומה מימינם ומשמאלם, והמים ששוין עם פני כל הארץ נתייבשו כעין קרח, ועליהם דרכו בני ישראל, וכן סידר בעל ההגדה, אילו קרע לנו את הים, ולא הטריחנו לעלות, והעבירנו בתוכו בחרבה, ולא הטריחנו לרדת.

ובפיל' ההגדה כתב, והים בקעת לפניהם, זהו המים הגבוהים, ואח"כ ויעברו ביבשה, ובאותן מים ואת רודפיהם השלכת, וז"ש אילו קרע לנו את הים כדרך שעשה בירדן, דיינו, עאכ"ו שקרע לנו ולא הטריחנו לעלות, והעבירנו בחרבה, ולא הטריחנו לרדת.

ואמנם כתובים רבים מתפרשים לפי האמור, ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בפתחמות כמדבר (תהילים קו, ט), מוליכם בפתחמות פסוס במדבר לא יפשו (ישעיה סג, יג).

אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה.

בספר בלבת אש הובא מתיאורו של הגאון רבי אליהו ויינר שליט"א אודות רבינו זצוק"ל לבילי הסדר בזה"ל, הנה עוד דוגמא מצורת אמירת ההגדה. רבנו לא נחה דעתו מאלו ששואלים ב"דיינו" מה היינו מרויחים אם היה בוקע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה, וכדומה.

הוא עצמו היה מסביר בתוך מהלך הדברים, תוך כדי האמירה היה מרומם אותנו ומכניס אותנו ל"לב הענין": אילו קרע לנו את הים, הלא ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, וידועים דברי רבנו שדייק מהרמב"ם דלא כמו שמטו משמו של אחד מגדולי ישראל¹⁹² שראתה שפחה על הים ונשארה שפחה, ואילו יחזקאל בן בוזי נתעלה, אלא שאכן כולנו היינו בדרגה של נבואה, ובאמת השפחה על הים הייתה בדרגה גבוהה יותר, כך כותב הרמב"ם במפורש שקטנה שבהם גדולה מיחזקאל בן בוזי, אם כן זה הפשט אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה, שאפילו אם כולם היו מתים שם אבל הלא זכו להגיע לדרגה של נבואה!.

ובהערה שם הבאנו: כן הוא לשון הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ד) דמיירי מנבואת משה לדור המדבר, וז"ל, וזה שהוא לא היה מדבר עם אנשים המוניים, ולא עם מי שאין להם מעלה, אלא עם אנשים שהקטנה שבנשיהם היתה כמו יחזקאל בן בוזי, כמו שזכרו החכמים, עכ"ל. הרי שמצב זה של השגה כמו יחזקאל הנביא נמשך כל ימי היותם במדבר עד פטירת משה.

וכן הוכיח רבינו זצוק"ל מלשון הרמב"ם בפירושו עה"ת להלן (טז, ו) בענין מדרגת אוכלי המן, וז"ל, ודע כי יש במן ענין גדול, רמזוהו רבותינו במסכת יומא (ע"ב) לחם אבירים אכל איש (תהלים ע"ח), לחם שמלאכי השרת אוכלין... ואמרו במכילתא היום אין אתם מוצאים אותו אבל אתם מוצאים אותו לעולם הבא. וזה יסבול שני פירושים, שנאמר שיהיה בבני העולם הבא מי שלא הגיעה מעלתם ליהנות תמיד מזיו השכינה, ויהיה קיומם בדבר המתגשם מן הזיו ההוא, כמעלת דור המדבר שהשיגו לזיו השכינה בים, כמו שאמרו ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא, ומאותה שעה נתעלית נפשם להתקיים בתולדותיו שהוא המן.

ושנה דבריו והרחיבם בשער הגמול, וז"ל, והנה ראינו כי זכי הנפש קיום גופם בדברים הדקים, והזכים מהם בדקים מן הדקים, כי אנשי המן נתקיימו במן הנבלע באברים שהוא מתולדת האור העליון המתגשם ברצון בוראו יתברך וזכו בדבר משעה שנתעלית נפשם במה

¹⁹² ראה שיחות מוסר מהגר"ח שמואלביץ (ח"א מאמר כז, תשל"ג מאמר יא), המוסר והדעת לר"א יפה (ח"א עמ' 71), דרכי החיים מפי הגרמ"י ליפקוביץ בשם המשגיח ר"י לעויןשטיין, אור לישורים לר"א קלרמן (מועדים עמ' קי) בשם ר"א מישקובסקי, ובדומה לזה כתב ר' צדוק הכהן מלובלין בכמה מקומות, (פרי צדיק פרשת שקלים, ליקוטי מאמרים עמוד קסח).

שהשיגו בנפלאות הים, כמו שאמרו ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא. ומשה רבינו שנתעלית נפשו ונתיחדה יותר מהם בידיעת בוראו לא הוצרך לדבר ההוא שנתגשם ונתקיים גופו בזיו השכינה ובהשגה העליונית¹⁹³.

ולטעמיה אזיל בפירושו עה"ת בפרשת חוקת (כ, ח): אבל אמרו בו "מרייתם פי" (להלן כז יד) הוא כמו שאבאר, שהוא לא היה מדבר עם סכלים ולא עם מי שאין לו מעלה אבל אשה קטנה שבנשיהם היתה כיחזקאל בן בוזי כמו שזכרו החכמים.

והוסיף רבינו זצוק"ל להטעים בזה, דהא מיהת פשיטא דלא שייך ליתן מאכל אדם לפני הבהמה לאכול, וק"ו שלא שייך ליתן מאכל אבירים מלאכי השרת לילודי אשה, וע"כ שהדרגה של הראיה המוחשית בשעת קריעת ים סוף הפכה את עם ישראל לראויים לאכילת המן.

ברם, יש להעיר ממה שכתב בדרשות הר"ן (הדרוש החמישי), וז"ל, וכן על דרך זה מה שאמרו בסוטה (ל ב) בפרק כשם תנו רבנן דרש ר' יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרוה עולל על ברכי אמו, ותינוק יונק משדי אמו, כיון שראו את השכינה עולל הגביה את צוארו ותינוק שמיט שדי אמו, ואמרו זה אלי ואנוהו שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, ואין בעוללים ויונקים השלמויות שהזכיר ר' [יוחנן], אלא שהיה זה דבר נסיי נתחדש לשעתו. וכן ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל.

ועתה ראיתי בזוה"ק פרשת יתרו (צד, א), וז"ל, חמאן עינא בעינא זיו יקרא דמריהון מה דלא הוה כההוא יומא מיומא דאתברי עלמא דקודשא בריך הוא אתגלי ביקריה על טורא דסיני, ואי תימא הא תנינן דחמאת שפחה על הים מה דלא חמא יחזקאל נביאה יכול כההוא יומא דקאימו ישראל על טורא דסיני, לאו הכי, בגין דההוא יומא דקיימו ישראל על טורא דסיני אעבר זוהמא מנייהו וכל גופין הוו מצחצחון כצחצחא דמלאכין עלאין כד מתלבשן בלבושי מצחצחון למעבד שליחותא דמריהון ובההוא מלבושא מצחצחא עאלין לאשא ולא דחלין, כגוונא דההוא מלאכא דמנוח כד אתחזי ליה ועאל בשלהובא וסליק לשמיא דכתיב (שופטים יג) ויעל מלאך יי' בלהב המזבח, וכד אעבר מינייהו ההוא זוהמא אשתארו ישראל גופין מצוחצחין בלא טנופא כלל ונשמתין לגו כזוהרא דרקיעא לקבלא נהורא, הכי הוו ישראל דהוו חמאן ומסתכלין גו יקרא דמריהון מה דלא הוי הכי על ימא דלא אתעבר זוהמא מנייהו בההוא זמנא.

הרי מפורש בדברי הזוה"ק שהדרגה של ההתגלות בקריעת ים סוף לא היתה בבחינת פסקה זוהמתן שהיה במעמד הר סיני. ולפי"ז נראה שגם כוונת הר"ן על דרך זה, שהראיה לא היתה מהפכה גמורה של הפיכת כל המציאות לשלימות אחרת, אבל ודאי שזה שינה במהותן, וכמש"נ¹⁹⁴.

[ועוד יש לומר באופ"א ובהקדם דברי הזוה"ק פרשת כי תשא, וז"ל, תא חזי, כָּל עֲנָנֵי יָקָר דְּאָזְלוּ בְּמִדְבָּרָא, לֹא הָווּ חֲפִיִּין אֲלָא לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻדְיָהוּ. וְהָהוּא עֲנָנָא דִּיקָר, דְּכָתִיב וַיֵּן הוֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם, אֲזָלָא לְקִמְיָהוּ. וְאֵלִין עָרְב רַב, וְכָל אִינוֹן בְּעִירֵי עֲאֲנִין וְתוֹרִין, הָווּ אֲזָלוּ לְבָר מְמִשְׁרֵייתָא, לְבִתְרֵייתָא. וְת"ח, כָּל אִינוֹן אַרְבְּעִין שָׁנִין דְּקָא אֲזָלוּ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּרָא, שׁוּם לְכָלוּכָא וְטִנוּפָא לֹא הָוּה גּוֹ עֲנָנֵי לְגוֹ. וְע"ד עֲאֲנֵי וְתוֹרֵי דְהָווּ אֲכָלִי עֵשֶׂב לְבָר הָווּ, וְכָל אִינוֹן דְּנִטְרֵי לֹון. א"ר אֶלְעָזָר, אָבָא, אֵי הָכִי אִינוֹן עָרְב רַב לֹא הָווּ אֲכָלִי מִן מִנָּא. א"ל וַדַּאי הָכִי הוּא. אֲלָא מָה דִּיהִבִּין לֹון יִשְׂרָאֵל, כְּמָאן דִּיהִיב לְעִבְדֵיהּ. וּמִמָּה הָווּ אֲכָלִי. מִתְמַצִּית, מָה דְּאִשְׁתָּאֵר מִבְּתֵר

¹⁹³ והשווה לזה דברי הרמב"ן בריש פר' וירא, וז"ל, אין גלוי השכינה כאן וכאן לצוות להם מצוה או לדבור כלל, אלא גמול המצוה הנעשית כבר, ולהודיע כי רצה האלהים את מעשיהם, כענין שנאמר אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקין תמונתך. וכן ביעקב אמר ויפגעו בו מלאכי אלהים, ואין שם דבור ולא שחדשו בו דבר, רק שזכה לראיית מלאכי עליון, וידע כי מעשיו רצויים. וכן היה לאברהם בראיית השכינה זכות והבטחה. וכן אמרו ביורדי הים, שאמרו זה אלי ואנוהו ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא, זכות להם בעת הנס הגדול שהאמינו בה' ובמשה עבדו.

¹⁹⁴ ועוד בגדר האי ראיית שפחה, יעויין בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רלד ובדברי תלמידו ר"י אבן שועיב בדרשותיו פר' בשלח.

רִיחָא, פִּסּוּלָת. וְקָרָא אֶכְרִיז וְאָמַר, וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶכְלוּ אֶת הַמֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא אַחֲרָא. וַיֵּרְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מֶן הוּא, וְלֹא שָׁאֵר עֲרַב רַב, עָאנִי וְתוֹרִי, דִּהּוּוּ בִּינִייהּ.

הרי מבואר שדרגת הערב רב לא היתה בשווה לבני ישראל גם לגבי שלא זכו להיכנס בתוך הענן וגם לגבי אכילת המן, ומעתה יש לומר דאמנם מה שראתה שפחה על הים, אם היתה במדרגת הערב רב ולא התעלתה לדרגת בני ישראל, היה במדרגה פחותה יותר, ובאמת לא נתעלתה לכדי אכילת המן ממשי, אלא ניזונו מן הפסולת].

אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה

ראיתי בשם רבינו הדרכי שמואל זצוק"ל שביאר מעלה הקירבה להר סיני גם בלא נתינת התורה הק', ע"פ הכתוב בפר' נצבים (ל, יב): לֹא בְּשִׁמְיִם הָיָא לְאִמּוֹר מִי יַעֲלֶה-לָנוּ הַשָּׁמַיִמָּה וַיִּקְחֵהָ לָנוּ וַיִּשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וַנַּעֲשֶׂנָּה, וברש"י: לא בשמים היא - שאלו היתה בשמים היית צריך לעלות אחריה וללומדה, [עי' עירובין נה, א].

ומעתה יש לומר שזוהי המעלה בקירבה לפני הר סיני, אף בלא נתינת התורה, שאזי היינו עושים סולמות לשמים לקבל את התורה, וכח זה ניתן ע"י הקירבה להר סיני¹⁹⁵.

אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה

יתכן לפרש לפי דברי הרמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ח ה"א) "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו, צרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות, ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך, וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם, ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

ונראה לבאר עוד בהקדם המובא בשם מרן הגרי"ז (חי' עה"ת סטענסיל פרשת יתרו סי' קד) עה"פ (יט, יט) משה ידבר והאלקים יענו בקול, דהנה אחד מן החילוקים שיש בין משה לשאר הנביאים הוא, דשאר הנביאים לא יכלו לשאול ורק נאמר להם, אבל משה רבינו היה יכול לשאול, כדכתיב "עמדה ואשמעה מה יצוה ה' לכם" ויקרב משה את משפטן לפני ה'" כמבואר ברמב"ם בפ"ז מיסוה"ת ה"ו ובסנהדרין פרק חלק בביאור הי"ג העיקרים היסוד השביעי.

וזהו כוונת דברי הרמב"ם כאן "ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים", והיינו שמה שהיה מיוחד בנבואת משה רבינו ראו את זה במעמד הר סיני ולכן ע"י מעמד הר סיני נתאמת נבואתו.

ומעתה מבואר היטב, דאע"פ שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, וזכו לדרגת נבואה, וכלשון הרמב"ם בשמונה פרקים שהבאנו לעיל בסמוך "שהקטנה שבנשיהם

¹⁹⁵ וכמה נאין הדברים למי שאמרן, זי"ע.

היתה כמו יחזקאל בן בוזי, מ"מ בקירבה לפני הר סיני זכו לדרגה מושלמת של אמונה. [ועי' עוד בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן קיז].

אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה

מקובל לפרש, דמעמד הר סיני אף בלא קבלת התורה היה מעמד של חיזוק באמונה וביראת שמים, שהרי איתא בחז"ל שפתח להם שבעה רקיעים עליונים ותחתונים והראה להם שאין עוד מלבדו. אבל שמעתי מהגאון רבי ברוך רוזנברג זצ"ל שהקשה ע"ז, הרי בלי תורה אין קיום אמיתי לכל ההשגות האלו.

וביאר לפי מה שמצינו בחז"ל שכאשר שמעו מפי הקב"ה את הדברות באותה שעה נתקעו דברי תורה בלבם והיו לומדים תורה ואינם משכחים, ואחר שאמרו למשה דבר אתנו אתה ונשמעה שוב היו שומעים ומשכחים. ובנוסח אחר מצינו שכאשר שמעו מפי הגבורה לא היה יצר הרע שולט בהם. ומבואר שם עוד שלעתיד לבוא נשוב ונזכה לזה שיהיו לומדים ואינם משכחים שנאמר ישקני מנשיקות פיהו, וכן שלא ישלוט בהם יצה"ר שנאמר והסירותי את לבב האבן מקרבכם.

וביאר עוד, שמעלה זו של תקיעת דברי תורה בלב, וכן שאין שולט בהם יצר הרע לא נאבדו לגמרי בעת הזאת, אלא שנשארו תלויים ועומדים, והשתא מעלות אלו נקנים בעמילות ויגיעה אמיתית בתורה ואינם כקנין טבעי, אלא צריך לעמול ולהצטער על זה.

ולפי"ז מבואר דאם באמת קרבנו לפני הר סיני והיינו מקבלים את התורה ע"י משה, אבל לא הקב"ה בעצמו היה נותן לנו את התורה בשמיעת הדברות מפיו, דיינו, וק"ו כאשר זכינו לשמיעת הדברות מפי הגבורה, ומשום כך למעלות נשגבות אלו.

ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו

בפי' רבינו הגר"א לשה"ש (א טז), הנך יפה דודי אף נעים, אף ערשנו רעננה, כי עתה אף שהקב"ה מקבל בתשובה, העוון עצמו אינו נמחק, אבל בבנין הבית מכח הקרבנות לא נשאר רושם כלל מהעונות, וזהו אף ערשנו רעננה, וכן המשכן היה מכפר, וז"ש כשלג ילבינו, והיינו ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו.

ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו

מטו לתמוה בזה, שהרי כתב הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה, מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש וגו'. הרי שתכלית בניית בית הבחירה היא גם להקרבת הקרבנות וגם לעליה לרגל.

וכן הוא בנוסח תפילת המוספין, ומפני חטאנו גלינו מארצנו... ואין אנחנו יכולים לעלות וליראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך. ועשיית חובותינו היינו הבאת והקרבת הקרבנות. ומעתה צ"ב למה נקט בעל ההגדה רק את ענין כפרת הקרבנות.

והנה בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) מובא שינוי נוסח ותוספת הסבר, וז"ל, ולבנות לנו את בית המקדש זהו אוהל מועד שנתיישב בנוב וגבעון ושילה כמה דתימר ועשו לי מקדש וגו' ולא בנה לנו את בית הבחירה זה בית המקדש שבנה שלמה הוא הנקרא בית עולמים ובית הבחירה על שם אל המקום אשר יבחר ה' שאין עוד אחריה היתר לבמות היתה חיבה גדולה

ודי לנו¹⁹⁶... ומסדר והולך עד בנין הבית לפי שצריך לומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלין פסחים בלילה הזה בהלל ובשמחה כמה דתימר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וגו'.

ולפי"ז מבואר שלא בא למנות כל המעלות שזכינו, אלא אלו שהינם המכשירים והמביאים להקרבת הפסח בלילה הזה, ולכן מסדר והולך ניסי היציאה ממצרים על כל פרטיהם עם השלבים של ההגעה לארץ ישראל דרך המדבר ומעמד הר סיני ונתינת התורה ובניית בית הבחירה, ומצות עליה לרגל לא שייכא לזה.

אולם יש שביארו שהמעלות אינם הודאה דשייכא לפסח, אלא מעלות של השלמת הנפש והמעלות הרוחניות של כלל ישראל, יעויין בפירוש החיי אדם, ולפי"ז יישב בספר משמר הלוי את הקושיא הנ"ל.

ובאמת יש להעיר עוד, חדא, מהו הטובה הבאה לנו היום מבנין בית המקדש אחר כי גלינו מארצינו ונוטל כבוד מבית חיינו. ועוד, לשון "לכפר על כל עוונותינו" קשה דהא רוב הקרבנות מכפרין על השוגג ולא על עוון, דעוון היינו מזיד כדאיתא ביומא (פו, ב) והוה ליה לומר לכפר על כל חטאתינו.

וב' קושיות אלו מתיישבים בדברי הגמ' בתענית (כו, ב): אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה, אמר אברהם רבונו של עולם שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר ליה: לאו. אמר לפניו רבונו של עולם, הודיעני, במה אירשנה אמר ליה: קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת וגו'. אמר לפניו רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם.

ומדויק שנאמר כאן שמכפר על כל העוונות, והיינו לא רק על עוונות ולא רק על חטאים, אלא על כל העוונות, וצ"ב היאך יפה כח אמירת המעמדות ופרשיות הקרבנות יותר מהקרבת הקרבנות עצמן, אבל מיושב הקושיות הנ"ל.

ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו

נראה לבאר בס"ד בהקדם דבר חידוש שמצינו בספר שבלי הלקט כאן, דהיתה לפנינו הגירסא "אילו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית המקדש דיינו, אילו בנה לנו את בית המקדש ולא בנה לנו את בית הבחירה דיינו", וביאר בשם אחיו רבי בנימין: "אם הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית המקדש הרי זו חיבה גדולה ודי לנו ואחרי שכלל גם זאת להכניסנו לארץ ישראל ולבנות לנו את בית המקדש זהו אוהל מועד שנתישב בנוב וגבעון ושילה כמה דתימר ועשו לי מקדש וגו' ולא בנה לנו את בית הבחירה זה בית המקדש שבנה שלמה הוא הנקרא בית עולמים ובית הבחירה על שם אל המקום אשר יבחר ה' שאין עוד אחריה היתר לבמות היתה חיבה גדולה ודי לנו".

ובהמשך דבריו ביאר מעלת בית הבחירה "בנה לנו את בית הבחירה כמו שפירשנו זה בית עולמים לכפרה על כל עוונותינו שהיו תמיד של שחר מכפר על עונות של ערב ותמיד של בין הערבים מכפר על עונות של יום דאמר מר לא לן אדם בירושלים ובידו עון שנאמר צדק ילין בה צדיק ילין בה".

¹⁹⁶ והיינו לפי נוסח מחזור רומי: אילו בנה לנו את בית המקדש ולא בנה לנו את בית הבחירה.

ולכאורה מבואר ומוכרח מתוך דבריו דאמנם בזו היתה יתירה מעלת בית הבחירה בית עולמים אשר בירושלים עיר הקודש יותר ממשכן שילה ונוב וגבעון "לכפר על כל עונותינו", והיינו שלא לן אדם בירושלים ובידו עוון, ע"י כפרת התמידים. ומשמעות הדברים דאמנם בשילה ובנוב וגבעון התמידים לא כיפרו באופן זה, וצ"ב.

ולכאורה נראה שאמנם היתה מעלה יתירה מצד העיר ירושלים, וכמשמעות לשונות חז"ל שדרשו כן עה"פ צדק ילין בה, והדגישו "מעולם לא לן אדם בירושלים", והיינו כי מצד קבן התמיד גופא אין כפרתו אלא על חייבי עשה כמו קרבן עולה, ולא על כל העבירות, ואמנם בעל התניא באגרת התשובה כתב "והתמיד שהוא קרבן עולה מכפר על מ"ע בלבד", אבל בודאי שריהטת לשונות חז"ל וכל הראשונים שבירושלים היתה כפרה על כל העוונות¹⁹⁷, ובע"כ שזה מצד המקום – ירושלים, וזוהי מעלה רק בבית הבחירה בית עולמים¹⁹⁸.

וכך מצינו בספר יערות דבש (ח"א דרוש ז) "הנה בזמן הבית אמרו בירושלים צדק ילין בה, שלן אדם בלי חטא, כי מקום קדושת ציון וירושלים, וריח הקטורת, וקרבנות, היו מבערים רוח הטומאה, ולא היה ביצר הרע כח לשלוט באנשים כלל, ולכך היו בהם קדושים שרויים בלי חטא, וחיה זה לאות כי אינו בסיבת החומר, כי בזה שוה ירושלים כמו שאר מקומות", יעו"ש ובדרוש ט¹⁹⁹.

[ובפי' רוח חיים עמ"ס אבות (פ"ה מ"ה) כתב שמה ששינו "לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם", היינו משום ש"לא לן אדם בירושלים ועבירה בידו", ו"אין הערוד ממית אלא החטא ממית", ולא יכלו להזיקם].

ולפי"ז מדויק ג"כ דאמר "על כל עונותינו", ואף שהקרבן מכפר רק על השוגג ולא על המזיד, אלא דמיירי כאן בכפרה מיוחדת שלא לן אדם ובידו עוון.

¹⁹⁷ עיי' בשו"ת חת"ס ח"ז סי' לד.

¹⁹⁸ וכן שמעתי מהגרי"י שליט"א דאף דנטה דעתו כהפשטות שהקרבן הוא המכפר, ולא מצד קדושת המקום, מ"מ נקט שהכפרה של קרבן התמיד היא כפרה מיוחדת ולא רק על מצוות עשה, ומייתי עלה דברי הגמ' שילהי ב"ק (פב, ב): תנו רבנן כשצרו בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ. ובכל יום היו משלשים להם בקופה דינרין, והיו מעלים להם תמידין. היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית, אמר להם כל זמן שעוסקין בעבודה אין נמסרים בידכם. למחר שילשלו דינרין בקופה, והעלו להם חזיר וכו'.

ולשון הזה"ק פרשת פינחס: צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי וגו'. פתיב החפץ ליי' בעולות וזבחים פשמוע בקול יי' וגו'. לית קעוּתא דקב"ה, דייחויב פר נש, וְעַל חֻבִּייהָ יִקְרִיב קָרְבָּן. אֲלֵא קָרְבָּן דְּאִיהוּ בְּלִי חֻבִּיהָ, דְּאִיהוּ קָרְבָּן שְׁלָמִים, וְאִקְרִי שְׁלָמִים, וְקָרְבָּן תְּמִיד אוֹף הִכִּי, ואף על גב דמכפר על חובין.

ויש לדרון למ"ד דמקריבין אע"פ שאין בית, אם גם לענין הקרבת התמיד אמרינן הכי, ובנוסח הבקשה שאומרים אחר אמירת פרשת התמיד, "ועתה בעונותינו חרב בית המקדש ובוטל התמיד", ולכאורה מה ענין חורבן בית המקדש לכאן, הרי מקריבין אע"פ שאין בית, וביותר, שהרי אין זה לפי הסדר, שביטול התמיד שאירע ב"ז בתמוז קדם לחורבן בית המקדש, ולכאורה נשמע מזה דהקרבת התמיד בעי בנין בית המקדש לכו"ע, וצ"ע.

והרמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות (מאמר אם כל חי ח"ג סי' כג) כתב שגם בזה"ז עומד אליהו ומקריב תמידין בבית המקדש ואף על פי ששמש, דהרי תנינן מקריבין אף על פי שאין בית, יעו"ש.

¹⁹⁹ שם כתב בזה"ל, ופרשו המפרשים, דלאו דוקא ירושלים, רק הקרא מכנה כל ארץ ישראל בשם ירושלים, דקרא כתיב, צדק ילין בה, וכל דברי ירמיה וישעיה וכי על ירושלים לבד נאמרו הלא על כל ארץ ישראל, רק הכל טפל לירושלים, וזה פשוט.

והנה אף שכתב שירושלים לאו דווקא אלא כל ארץ ישראל, אך שוברו בצידו, דהכל מגיע מכח ירושלים ומצד שהכל טפל לירושלים, אבל כאשר אין בית הבחירה בירושלים ליכא כלל ענין זה, וכאמור.

אולם עייין בפרי צדיק לרבי צדוק הכהן מלובלין פר' צו וז"ל בתו"ד, וזה שאמרו הלשון לא לן אדם בירושלים וכו'. וקשה דהא התמיד מקריבין מתרומת הלשכה שהוא משקלי ישראל מכל ארץ ישראל, ואף בחוץ לארץ היו שולחין שקלים, והיה לו לכפר על עוון ישראל מכל מקומות מושבותיהם, אך לפי האמור בחוץ לארץ או בשאר ארץ ישראל שלא ידעו בכיוון זמן הקרבת התמיד, לא שייך כאילו הקריב נפשו שיועיל התשובה על הרהור הלב, מה שאין כן בירושלים שהיו אנשי מעמד שעמדו על הקרבת התמיד, וכל אחד גמר בנפשו להקריב נפשו לפני הקדוש ברוך הוא, שפיר אמר שלא לן אדם בירושלים ובידו עוון שהועיל התשובה על ידי הקרבת התמיד כאמור.

וראה עוד בספר אמרי בינה דרוש א לשבת שובה שכתב בתו"ד "לא כן עת ישבנו על אדמתנו לא לן אדם בירושלים בחטא והי' מתעורר תיכף האדם לשוב מצד קדושת ירושלים".

ונראה לחדש עוד, דהנה לגבי כפרת הקרבנות איתא בתענית (כז, ב) אמר לו [הקב"ה לאברהם אבינו, בזמן שאין בית המקדש קיים] כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם, ונראה שכל זה הוא בכפרת הקרבן מצד החפצא דקרבן לחוד, אבל בכפרה כגון זו הבאה מכח קדושת בית הבחירה וציון וירושלים לא מהני קריאת סדר הקרבנות.

ובזה את"ש דברי הלבוש סי' רפג שכתב בטעם שאין קורין בשבת קריאת נוספת למטיר במוספי השבת, "ויש אומרים עוד טעם אחר משום דאיתא במסכת תענית [כז ע"ב] אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם ע"ה תקנתי להם סדר הקרבנות, בזמן שקוראין אותם לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ומוחל אני על כל עונותם, ובמוסף שבת אין קרבן לכפרג שכולם עולות, וזהו שאומרים רצית קרבנותיה, למה רצית קרבנותיה לפי ששאר ימים טובים בכולן באה חטאת ובשבת כולן עולות".

ובעולת שבת שם השיב "מה שכתב הלבוש שכולן עולות וכו' לא נהירא דהא עולות היו מכפרים על מצות עשה וכו', ועוד הא אמרו חז"ל לא לן אדם בירושלים ובידו עון לפי שתמיד של שחר ובין הערבים היו מכפרין", ועי' בא"ר שם, ולפי האמור ודאי לא מהני קריאה לכפרה זו.

ברם, בגמ' שילחי מנחות (קי, א) דריש עה"פ בדה"י (ב, ב, ג) "הִנֵּה אֲנִי בֹנֶה בַּיִת לְשֵׁם ד' אֱלֹהֵי לְהַקְדִּישׁ לוֹ לְהַקְטִיר לִפְנֵי קִטְרֵת־סַמִּים וּמַעֲרֹכֶת תַּמִּיד וְעֹלוֹת לִבְקָר וּלְעֹרֹב לְשִׁבְתוֹת וּלְחֻדְשִׁים וּלְמוֹעֲדֵי ד' אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם וְאֵת עַל־יִשְׂרָאֵל, ורבי יוחנן אמר אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. הרי דקאי נמי על "מערכת תמיד".

פסח שאנו אוכלין על שום מה וכו'

יעוי' להלן בדברינו על 'נרצה' בענינו המיוחד ומהותו של קרבן הפסח שהוא לבטל ולהתרחק מעבודה זרה.

ויתכן שכיון שמהות קרבן פסח זה הכפירה בע"ז, לכן מצינו בו פסול מיוחד של ערלות שלא נמצא מעכב כזה בכל התורה. שהרי אפילו מי שאנוס בכך שלא מל כגון מתו אחיו מחמת מילה לא יאכל בו, ולא עוד אלא שאפילו מילת עבדיו ובני ביתו מעכבתו, וזה משום שלאכילת הפסח נצרך שם יהודי הכופר בע"ז, וזה ג"כ ענינה של מילה כידוע. [ובמאמר מיוחד הנקרא 'יהודה בקדשו הארכתני בזה, ואכ"מ].

ועוד זאת מצינו בספרי שהובאו דבריו ברש"י (במדבר מח, יב): וכי יגור אתך גר ועשה פסח - יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד, ת"ל והיה כאזרח הארץ מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר. הרי דבעינן ילפותא שלא נימא שקרבן פסח הוא חלק מסדר הגירות והכניסה לכלל ישראל.

ובמשך חכמה פרשת בהעלותך שגם עמד ע"ד הספרי הנז', וביאר על דרך האמור בהרחיבו בענינו של קרבן פסח שהוא קרבן מיוחד של הבדלה מע"ז לעבודת ה' והאריך ברעיונות נפלאים. ובסו"ד כתב לחדש, דיתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דווקא בלא עשה פסח, אבל עשה פסח עם הציבור סגי בלא קרבן והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל מאכלו פסח בלא קרבן, יעו"ש היטב.

ואחר כל ההקדמה הנ"ל, הבה נקרא היטב את האמור במתני' ובהגדה בטעם הפסח: **פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים, על שום מה? - על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, [בהגדה ובמשניות שבגמ' נוסף: שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא**

לה', אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים, בנגפו את מצרים, ואת בתינו הציל]. הרי מבואר שטעם הפסח הוא זכר לפסיחה ולא ע"מ לבטל את הע"ז.

ועמד בקושיא זו הרב חיד"א בפירושו שמחת הרגל וכתב דבאמת אין האמור בהגדה טעם לפסח שעשו בני ישראל במצרים שזה היה לבטל הע"ז, אלא טעם לפסח שהיו אבותינו אכלים 'בזמן שביהמ"ק היה קיים', שאז לא היה שייך הך טעמא, והדברים מחודשים.

אולם באמת בלשון המדרש עצמו [שם] מצינו שני הטעמים מובאים בחדא מחתא, וז"ל: משכו וקחו לכם, כלומר, משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים, ועשו הפסח, שבכך הקב"ה פוסח עליכם. הרי שהדברים כרוכים זה בזה.

ולכאורה נראה מזה שיש כאן מעשה ותוצאה כאחד, מעשה של ביטול ע"ז של מצרים, ובזכות זה נוצר הפסיחה על בתיהם וההצלה מנגפי מצרים. והביאור הפשוט הוא, שאין זה סתם ענין של שחר ועונש, אלא הכפירה באלהי מצרים יוצרת חומה של התבדלות גמורה מהמצרים, שלא שם חלקם כהם, שהם משתחוים להבל וריק, ואנן עבדי ה' ולא עבדי פרעה, וזה הויה את ההבדלה והפסיחה על בתי ישראל, והדם שהיה על המשקוף ועל שתי המזוזות היה העדות על אותה הבדלה.

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר ואותנו הוציא משם, למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו.

והנה לפי הגירסא אשר לפנינו צ"ב ענין הכפילות, שהרי כבר ברישא דבריינא מפורש שאדם חייב לראות את עצמו כאילו שהוא עצמו יצא ממצרים, ויליף לה מהא דכתיב בצאתי ממצרים ולא אמר בצאת אבותינו ממצרים (רשב"ם, רי"ד ועוד), וא"כ מה מוסיף עוד לומר שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם שנאמר ואותנו הוציא משם.

ברם, הביאור הפשוט לכפילות זו נעוצה במקור הדברים, דהרישא מקורו במתני', ואילו קרא דמייתי בסיפא מקורו הוא מדברי רבא (קטז, ב): צריך שיאמר ואותנו הוציא משם. ופירש רשב"ם: צריך שיאמר פס' זה ואותנו הוציא משם, שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם שאף אותנו גאל הקב"ה, עכ"ל.

אכן צ"ב, אף כי רבא חידש דצריך שיאמר הדבר בפה ולא די שיראה את עצמו, מה מצא בפס' 'ואותנו הוציא משם' יותר מקרא דמייתי במתני', וצ"ע.

ואמנם לפי גירסת הרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ו): בכל דור ודור חייב אדם **להראות** את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא **עתה** משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', היה מקום לפרש דברישא מיירי ליוצאים ממצרים עצמם שלהם הוא מצוה והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ולא יהא זה נחלת העבר שמספר ממה שהיה פעם.

ויתכן שזהו גם יסוד החיוב לפי הרמב"ם 'להראות את עצמו', והיינו דהחיוב אמור אפילו ליוצאים ממצרים שלא יראו זאת כדבר שאירע בעבר אלא כדבר המתרחש בשעה זו, שהלא ודאי שהוא רואה עצמו כיוצא ממצרים, שהרי הוא בעצמו יצא, אלא החיוב הוא להראות בהנהגה כאילו הוא עתה בשעה זו יוצא ממצרים, (אלא דצ"ב היכי יליף לה מהאי קרא).

ואולם בסיפא מיירי מהבנים שלא יצאו הם עצמם ממצרים, ומ"מ הרי הם בכלל גאולת מצרים, וזה מן הטעם שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וזה יליף מקרא דכתיב במשנה תורה (ו, כג) ואותנו הוציא

משם למען הביא אותנו אל הארץ וגו', וזה לא נאמר ליוצאי מצרים עצמם אלא לבניהם שלא היו ביציאה, ושוב ראיתי מובא כע"ז בשם הגש"פ תולדות אדם והגש"פ מדרש הגדה.

אך דא עקא, שבדברי הרמב"ם גופא נראה שערבב הדברים, שהרי מייתי לדינו קרא דכתיב ואותנו הוציא משם, ולא מייתי קרא דרישא דבעבור זה וגו'. וראה עוד בסיום דבריו: ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו עתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, הרי שאין הנידון על היוצאים ממצרים עצמם אלא על בניהם שיראו כאילו הם עצמם יצאו, וצ"ע בדברי הרמב"ם הנ"ל.

ואשר נראה לבאר בזה עומק הפשט על פי דברי המפרשים, שנאמרו כאן שני חלקים. חלק אחד: הרגשת פעולת היציאה ממצרים, שגם המספר והמגיד ירגיש בסיפורו כאילו הוא יצא ממצרים, ויראה את עצמו כזה, ולפי דברי הרמב"ם נתחדש עוד שצריך להראות כן בהנהגתו, וזה ילפינן מעצם נוסח חיוב ההגדה לבן שהוא 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, והיינו שכן היא מצות ההגדה לדורות שכל אחד ואחד מבני ישראל אומר שהוא עצמו יצא ממצרים.

ויתכן שלדברי הרמב"ם החיוב להראות הוא מעיקר מצות הסיפור, דהגדה הוא לחבירו, וסבר הרמב"ם דכיצד היא ההגדה שהוא עצמו יצא עתה ולא רק אבותיו, והלא אינו משנה את נוסח ההגדה של מה שאירע. וע"כ שהחיוב הוא 'להראות' שנוסח הדברים ואופן ההגדה יהיה כאילו הוא בעצמו יצא.

וחלק שני: לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר ואותנו הוציא משם, למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ביאור הדברים, הגאולה כוללת גם אותנו יחד עם גאולת אבותינו, וזה קאי על הגאולה הרוחנית והיציאה מעבדות לחירות, וזה יליף מדכתיב ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו אל הארץ אשר נשבע לאבותינו, והיינו שגאולתנו כלולה בגאולת אבותינו והתכלית היא נתינת הארץ שהובטחה לאבותינו, ועי' בשו"ת המאיר לעולם ח"א סי' כה.

ושוב ראיתי בערוך השולחן (סי' תעג סעיף כב) שביאר דקרא דבעבור זה יש מקום לפרשו רק על בני אותו הדור, וזוהי הרי טענת הרשע, מה העבודה הזאת לכם, שהרי אבותיכם נגאלו ולא אתם), ולזה מוסיף ומייתי קרא דואותנו הוציא משם למען הביא אותנו אל הארץ, דזה ודאי לא מיירי ביוצאי מצרים שלא זכו ליכנס לארץ אלא בבניהם אחריהם שאף הם יצאו ממצרים.

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... לפיכך אנחנו חייבים להודות... למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו.

נראה ביאור הדברים בהקדם דברי הכל בו (סימן נא), וז"ל, בכל דור ודור, כאלו הוא יצא ממצרים, פירוש אחר שאמר הכתוב בצאתי שהוא כנוי למדבר בעדו והיה יכול לומר בצאת אבותינו ממצרים ואף על פי שבתחלת ההגדה אמר ואלו לא הוציא חזר כאן לעכובא, ומפסוק של ואותנו הוציא משם יוצא זה שהוא מיותר שהרי למעלה ממנו אמר ויוציאנו ה' ממצרים הלכך למה חזר ואמר ואותנו הוציא משם לעכובא כלומר שחייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, או נוכל לפרש ואותנו הוציא משם שאם הם לא יצאו עדיין היינו גם אנחנו שם הלכך כשהוציאם כמו שהוציא אותנו. לפיכך אנו חייבין, פירוש אחר שאנו כאלו יצאנו ממצרים חובה עלינו לומר שירה כמו שאמרו אבותינו ע"ה, עכ"ל.

ונראה לבאר ולהרחיב היריעה, דהנה כתב בחידושי הר"ן בפרק ערבי פסחים (קיה, א), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשו' שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה שכן שנינו רג"א אומר וכו'.

לפי' אנו חייבין להודות להלל וכו' ונאמר לפניו הללויה ולפי' אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים ר"צ ור"י ור' יצחק בן גיא ז"ל.

ובביאור הדברים נראה שהגדרת אומר שירה דהכא היינו שהוא אומר שירה על הנס כאילו אירע עמו עכשיו, והיינו מהאי טעמא דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ואין כאן קריאת הלל על הנס שנעשה בעבר.

וזוהו ביאור דברי הכל בו בביאור סמיכות הענינים, ובגדר 'לפיכך', דמהאי טעמא 'שאנו כאלו יצאנו ממצרים חובה עלינו לומר שירה כמו שאמרו אבותינו ע"ה'²⁰⁰.

ובמה שכתב הכל בו 'כמו שאמרו אבותינו ע"ה', ומנא לן שאבותינו אמרו שירה באותו הלילה, איתא במכילתא פרשת בשלח (מסכתא דשירה פרשה א), את השירה הזאת וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן, הראשונה שנאמרה במצרים שנ' השיר יהיה לכם כליל התקדש חג וגו'. וכן הוא בתנחומא בשלח סי' י.

ובאגדת בראשית (בובר, פרק ט), שיר המעלות רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל (תהלים קכט א). זש"ה והיה כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת (דברים לא כא), אמר הקדוש ברוך הוא כאשר תמצאנה לישראל אלו הצרות ואצילן מהן, אותה שעה יאמרו לי שירה... וכן את מוצא במצרים היו משועבדין, וכיון שהצילן היו יושבין ואוכלין, ומיד אמרו שירה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. כאותה הלילה, שנאמר ליל שמורים וגו'.

ובמדרש תהלים (בובר, מזמור יח), זהו שאמר הכתוב לך יום אף לך לילה (תהלים עד טז), ר' יודן אומר בשם ר' יהודה, כל שאמר דוד בספרו, כנגדו וכןגד כל ישראל וכןגד כל העתים אמרו, אמר לפניו רבונו של עולם עשית לנו נסים בלילה ואמרנו שירה בלילה, שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי, ואומר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. ובדומה לזה בבראשית רבה פר' בראשית.

וברש"י ישעיהו (ל, כט), השיר יהיה לכם - כליל הפסח תבא לכם שמחה זו. כליל התקדש חג - כמו שאמרת' שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנחרב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים מדרש תהלים.

אולם נראה להוסיף עוד נפק"מ והרגשה בהלל מיוחד זה 'כמו שאמרו אבותינו ע"ה', דאיתא במדרש תהלים (מזמור קיג), אמרו לו [לפרעה] מבקש אתה לכלות המכה הזאת, אמור הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, ואין אתם עבדי, אלא עבדי ה', [התחיל פרעה צווח ואומר לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדי ה'] וצריכים אתם להללו שאתם עבדיו, שנאמר הללויה הללו עבדי ה', וכן הוא אומר כי לי בני ישראל עבדים (ויקרא כה נה), וכן הוא אומר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.

הרי מבואר שהיה כאן מטבע מיוחד של הלל על כך שנעשו עבדי ד', 'וצריכים אתם להללו שאתם עבדיו', ואולי גם ההלל שלנו בלילה זה צריך להיות בהדגשה על העבדות שזכינו לה בזמן זה.

חייב לראות את עצמו - בכל יום

בחת"ס עה"ת פר' כי תצא, וז"ל, אשר הזהיר כ"כ על אהבת הגרים, כי זהו בטבע האנושי, מי שהיתה אלמנה או שהיה יתום ויודע נפשם, לכשיעלו במעלות ירחמו על אלמנות ויתומים וכן גרים, אך בניהם אשר לא ידעו נפש אלמנה וגר, איננו בזה אחר משאר כל אדם, וא"ע אנחנו מבני בניהם של יוצאי מצרים ואין אנו יודעים נפש הגר. אך החיוב על כל אדם מישראל לראות עצמו בכל יום כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים ויודע נפש הגר, ואם אינו מרחם עליו

²⁰⁰ וכן ביאר בספר משנת יעבץ. ועי' כתבי הגרי"ז בערכין י שביאר באופ"א.

הרי הוא כמכחיש שאיננו בכלל אותם הרואים עצמם בכל יום כאילו יצאו היום ממצרים, על כן הזהיר על זה מאוד, עכ"ל.

וכן נראה בדברי השל"ה (מסכת פסחים מצה עשירה דרוש ראשון), וז"ל, על כן בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא. וזהו ענין הזכרת יציאת מצרים בכל יום כאילו היום הזה יצאנו, וזהו מצות ספור כפרוטגמא חדשה. כי היציאה מועלת לכל קדושה שאנו מתקדשים בכל יום ויום, ולכל דבקות וקירוב לה' בכל יום ויום, הכל תלוי ביציאת מצרים.

ובתניא ליקוטי אמרים (פרק מז), והנה בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. והיא יציאת נפש האלהית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלהינו ה' אחד.

ולכאורה הוא כנגד הפשט הפשוט בדינא דמתני' דמייתי לה מקרא שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ומפורש בקרא 'ביום ההוא'.

אולי יש לבאר לפי דברי האברבנאל, וז"ל, ואמרו הקדושים חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לפי שמה שזכרנו ענין היציאה והחג בכל חוקותיו ומשפטיו יכלול לכל אדם בכל דור ודור ולזה היתה יציאת מצרים שורש לכל מועדי ה' ולכל המצו' לפי שהוא למוד והוראה על כל ימי חלדנו ולכך צותה תורה שאחר הפסח נמנה שבעה שבועות שהם פרקי האדם וגבולי זמנו כמו שאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות תהיינה כי המספר ההוא מורה על ימי חייכם שיהיו כלם מכוונים להשיג לשלמות הרוחני שיקבלו במתן תורה, עכ"ל.

להודות... ולקלס.

בפירוש הריטב"א כתב דאין ראוי לומר ולקלס, לפי שנופל בו לשון גנאי כמו שכתוב בתהילים עט לעג וקלס, וכ"כ הרשב"ץ בשם י"א. ברם, הוסיף שרבותינו היו משתמשים בו בלשון שבח, א"כ נכון לומר לקלס לשון שבח, ואין לחוש שיהיה לשון לעג וקלס, ויגיד עליו רעו שאר המילות שהן לשון שבח. ובפירוש 'גאולת אברהם' לרבי אברהם בן רבינו הגר"א כתב דזהו מין שבח שהוא קלסה לכל האומות.

וראה לשון רש"י בחבקוק (א, י): והוא במלכים יתקלס - וכל לשון קלסה לשון דיבור הנדברים בו יש לטוב ויש לרע. וראה עוד בשבלי הלקט השלם בענין תפילה אות ח

אמנם בכיוצא בזה מצינו שנחלקו הגאונים הובאו בב"י או"ח סי' נו בענין אמירת הקדיש, וז"ל: מצאתי בשם רבינו האי גאון שהגון לומר ויתקלס לפי שהקדיש נאמר על העתיד שיצא ה' ונלחם... ויתקלס הוא לשון זיון, וכובע נחושת (שמואל א א, יז) תרגומו קולסא דנחשא. (א"ה, ראה רש"י פסחים נג, א ד"ה מקולסין, רש"י שם עד, א ד"ה מקולס, רש"י ביצה כב, ב ד"ה מקולס). ובשם רב יהודאי גאון שאין אומרים ויתקלס לפי שאנו מוצאים אותו בלשון גנאי, וכן מנהג פשוט שאין אומרים אותו, עכ"ל.

ועי' בתוס' ב"מ כה, ב ד"ה כאבני בית קוליס, וז"ל: והא דקרי ליה בעלמא מרקוליס היינו חילוף קילוס, דהם קורים קילוס לשון שבח וחכמים החליפו לגנאי לשון לעג וקלס.

והוסיפו על כך: מנחם בן סרוק פירש קלס "ענין לעג ובוז" ותו לא. (מפני שבמקרא אין מקום מפורש שהכוונה לשבח, חוץ מ'כזונה לקלס אתנן' (יחזקאל ט"ז ל"א) שג"כ יש לדרוש לשני פנים).

על דעת רבינו הרד"ק ורבי יונה נ' ג'אנח הענין מורה הן על לעג והן על השבח, כל דבר לפי ענינו, ודרך חז"ל להשתמש בו לשבח, "אשרי מלך שמקלסין אותו בביתו כך".

ור' אליה המדקדק בנימוקיו אמר "וא"כ יהיו שני ענינים בשורש אחד דבר והיפוכו וזה לא יתכן" עכ"ל. וכל זה מפני שתפש את דעתו של הראב"ע בזה וכידוע שיטתו בענין דבר והיפוכו.

ולענין דרוש וחרירות, אוסיף מה ששמעתי מדודי שליט"א על מה שאחז"ל בפסחים ע"ד. "ת"ר איזהו גדי מקולס דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה כל שצלאו כולו כאחד" ולפי זה הסביר איך יתכן ששורש אחד יורה על שני הפכים, ש'קלס' מורה על פירוט כל הדבר כאחד ולא להפיל דבר מנו ארצה, ולכך, אם טוב הוא, אז הקילוס לשבח, אך אם איננו טוב, אין לך לעג ובזיון גדול מזה. ודפח"ח.

ולענין "ויתקלס" הביא הרד"ק המנהג הפשוט לומר ויתעלה ויתקלס, והוסיף "אבל רבי עמרם גאון ז"ל כתב בספר תפילות שלו שאין ראוי לומר ויתקלס.

ועי' בהגדת בעלי התוספות ע' רכ"ב שכבר עמדו בזה שיש חילוק בין לשון מקרא ללשון חז"ל בזה. וכמדומה שגם היעב"ץ כתב מזה.

ויש שכתב: קיים שינוי הלשון בין קילוס בלשון המקרא לקילוס בלשון חז"ל. בלשון המקרא 'קלס' היא לשון לעג וכו'. בעוד שבלשון חז"ל המילה 'קלס' קשורה למילה יונית דומה שפירושה שבח.

[ראה מילון אבן שושן על הערך קֶלֶס: א. לעג, בז: "לקלס אתנן" (יחזקאל טז לא).

ב. (מיונית: קלוס - יפה, טוב) שבח, הלל: "לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח... לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו" (הגדה של פסח).

ויש שכתב להוכיח חילוק זה מדברי הגמ' בשבת קח, א: וזו שאילה שאל ביתוסי אחד את רבי יהושע הגרסי: מניין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהיה תורת ה' בפין מדבר המותר בפין. אלא מעתה על גבי עור נבלות וטרפות אל יכתבו. אמר לו אמשול לך משל, למה הדבר דומה, לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות, אחד הרגו מלך ואחד הרגו איספקליטור, איזה מהן משובח, הוי אומר: זה שהרגו מלך. - אלא מעתה יאכלו. אמר ליה: התורה אמרה לא תאכלו כל נבלה ואת אמרת יאכלו. אמר ליה: קאלוס. (משובח טעם זה. רש"י) ובר"ח שם כתב להדיא שהוא לשון יוני.

אמנם מצאתי בספר מעייני אגם על לעזי רש"י, שדבר זה תליא באשלי רברבי, מה שכבר קצת הזכירו כאן, שלדעת הר"ח והאבן עזרא, אין במקרא שורש קלס במשמעות שבח, ולדעות אחרות רש"י ון' גאנח, יש במקרא בפסוק שכבר הזכירו, "היית כזונה לקלס אתנן".

ברכת אשר גאלנו

בלשונות הראשונים²⁰¹ מבואר שברכה זו היא מעין ברכת שעשה נסים שמברכים בהדלקת נר חנוכה ובפורים במקרא מגילה, והיינו שבג' מצוות אלו, ד' כוסות הדלקת נר חנוכה ומקרא מגילה מצינו מטבע מיוחד של פרסומי ניסא, וחיוב נשים משום שאף הן היו באותו הנס.

ובהרחבת יתר מצינו בלשון ספר כל בו (סי' נ) "ואין אומרים והגיענו שעשה נסים בליל זה כמו בחנוכה ובפורים שברכת אשר גאלנו במקומה ויותר מבוארת שמזכירין בה פרט הנס,

²⁰¹ ספרי רש"י ובית מדרשו (האורה); סידור רש"י; מחזור ויטרי; איסור והיתר סי' לו ועוד), המנהיג, רוקח סי' רפג, אבודרהם. וכן הוא בדרכי משה סי' תפג ובמעשה רב ובחיי אדם ועוד.

וכן הוא בלשון הטור סי' תעג: ואינו מברך שעשה נסים לפי שעתיד לאומרו בהגדה.

וכבר נמצא בפיוט של ריט"ע לשבת הגדול "ואינו אומר נס עדיין שצריך לאמרו באגדה וראוי לכופלו אין".

וכתב רב עמרם ז"ל וז"ל לא לטעי איניש למימר שעשה נסים דיום ישועה הוא ועדיף מנסים, ויש אומרים כי לפיכך אנו חייבין הוא במקום שעשה נסים כמו שמבואר בו למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו וכו', וברכה זו של אשר גאלנו לא נתקנה על הכוס אלא ברכה בפני עצמה היא על שהארכנו בספור הנסים וענין הגאולה שאם נתקנה על הכוס היינו מקדימין לברך בפ"ה כמשפט כל שאר ברכות הערוכות על הכוס".

אולם מהרי"ל (סדר ההגדה סי' יח) פליג בזה וז"ל, והא דלא מברכין שעשה נסים איציאת מצרים, אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין שעשה נסים אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים דתיקנו הברכה משום הנס, מצות ופסח דאורייתא גם אם לא הנס. ויש אומרים דסומכין על מה שמזכירין בהגדה הנס. וקשה לרב אדהיכא סומכין, אם על שעשה נסים לאבותינו זה לא הוי ברכה, ואם על ברכת אשר גאלנו אין בו משום לשון נס. ע"כ טעמא כדפירשתי.

כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בציון עירך וששים בעבודתך.

העירו בזה, הרי בכלל המועדים גם ראש השנה ויום הכיפורים (עי' ר"ה ד, ב; יט, ב), אולם הרגלים הינם רק פסח שבועות וסוכות, ור"ה ויוה"כ אינם קרויים רגל, וא"כ כאשר עתה אנו עומדים בפסח, הרי הרגל הבא – חג השבועות יגיע לפני ה'מועד' שהוא ר"ה, והיך הפך הסדר שהקדים מועדים תחילה.

ונראה ליישב לפי דברי שיבלי הלקט, וז"ל, יש תמיהין והא קיימא לן דבניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל והיכי קאמר יגיענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך כו' דמשמע שבועות וסוכות ומתפלל שתהא הגאולה בינתיים [והרי הוא כמו תפלת שוא]... ואחרי ר' בנימין פי' דהא דקאמר למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום מראש השנה ויום הכיפורים וחג הסוכות קאמר ואתיא כר' אליעזר דאמר במס' ראש השנה בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל ומשום הכי קאמר למועדים ולרגלים. למועדים היינו ראש השנה ויום הכיפורים שבכלל אלה מועדי ה' הם. ולרגלים היינו חג הסוכות ושמיני עצרת שגם הוא רגל בפני עצמו הוא.

ולפי דבריו הסדר נכון ומתוקן.

כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום

שמעתי מהגאון רבי מרדכי אויערבאך שליט"א בשם אביו מרן הגרש"ז זצוק"ל שהיה חביב בעיניו הביאור שהכוונה "למועדים אחרים" היא לפסוק בזכריה פרק ח', "כה אמר ה' צבאות, צום הרביעי [יז בתמוז] וצום החמישי [תשעה באב], וצום השביעי [צום גדליה], וצום העשירי [עשרה בטבת] יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים", ועל זה אנו מתפללים שה' יזכנו להגיע לאותם "מועדים אחרים".

אולם הלב מרגיש שאלו הן דברי דרוש, והפירוש הפשוט נראה בהקדם מה שיש לבאר כאן כמה מילי, א' מה הוא החילוק בין מועדים לרגלים. ב' מה טעם מתפללים כאן על העתיד.

ובכתבי הגאון האדר"ת²⁰² מובא בשם הגאון מו"ה בצלאל מווילנא שאמר ש'מועד' היינו חג הפסח, והיינו לפי מה שמבואר במתני' פסחים (פ"י מ"ו) שנוסח זה הוא מיסודו של רבי עקיבא, ואיתא בעירובין (צו, א) דתניא ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה ימים

²⁰² נדפס בקובץ מוריה, גליון רנז – רנט, ניסן תשנ"ט, עמ' צג.

ולא לילות. מימים ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר לא נאמר חוקה זו אלא לענין פסח בלבד. ומבואר דר"ע מפרש "למועדה" על חג הפסח, ומעתה יש לומר ד'למועדים' קאי על חג הפסח, ו'לרגלים' על שאר הרגלים.

ועיקר בקשה זו יתבאר ע"פ מה דאיתא במדרש תנחומא (פרשת בראשית סי' ד): א"ר חנינא יש לנו ללמוד ממקום אחר אלה תעשו לה' **במועדיכם** אלה עשיתם לא נאמר אלא תעשו תעשו כן לשנה הבאה, ומבואר שעל עשיה במועד נאמר 'תעשו' שמשמעו "תעשו כן לשנה הבאה", ועל כן מבקשים במיוחד "כן יגיענו למועדים ולרגלים אחרים".

כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום

נראה להרגיש במטבע לשון זה "הבאים לקראתנו לשלום", לפי מה שביאר האבודרהם בנוסח אתה חוננתנו: הבאים לקראתנו לשלום על שם הנה ימים באים. ואמר לקראתנו על שם וגם הנה הוא יוצא לקראתך. ואומר לשלום כי כן דרך התלמוד לכל אדם הבא אומר לו בואר לשלום.

והיינו שהימים הגדולים באים כביכול לקראתנו ומקדמים אותנו בברכת שלום, ועל כן כמה יש לנו להתכונן לקראתם.

שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך

בירושלמי פרק ערבי פסחים (ה"ה) ישנה תוספת בלשון המשנה: רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו יגיענו לרגלים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך ששים בעבודתך ובחידוש בית מקדשך ושם נאכל מן הפסחים ומן הזבחים אשר הגיע דמם²⁰³ על קיר מזבחך לרצון.

תוספת זו איננה בכל הנוסחאות של המשנה ובהגדה של פסח שלפנינו. אבל כן נמצא בשיבלי הלקט סדר פסח סי' ריח, ובנוסח ההגדה מנהג איטליה וכן במחזור רומא בולוניא ש"א ובמחזור נירנברג כת"י, ראה הגדה שלימה.

ובאמת כנוסח זה איתא גם בירושלמי תענית פ"ב ה"ב בתוך נוסח תפילה קצרה "וישמחו כל חוסי כן בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך".

ונראה שתוספת זו לאו בכדי הוא, שהרי מצאנוה גם בנוסח תפילת הבינונו בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ג; תענית פ"ב ה"ב) "כי מפוזרים אתה מקבץ ותועין עליך לשפוט ועל הרשעים תשית ירך וישמחו כל חוסי כן בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך ובצמח דוד עבדך".

ובפירוש 'כתר המלך' (על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"א; להגאון רבי כתריאל אהרן נאטאן מחכמי ליטא לפני כמאה שנה) ביאר בזה וז"ל, וצריך לבאר מה זה דהוסיף הירושלמי ועוד יש לדקדק דהלא זה היה לומר תחלה קודם ששים בעבודתך דהא לא יוכל להיות עבודה בלא בית המקדש. אמנם יבואר כן דהנה הירושלמי אזיל לטעמיה דהנה איתא בירושלמי דמעשר שני פ"ה א"ר אחא זאת אומרת דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד ופרשו המפרשים דיוכל היות לדברי הירושלמי דגם עתה יהיה כמו בבית שני פקודה ע"י המלוכה ירום הודה לבנות ביהמ"ק ואח"כ יבוא משיח עיין שם בתוס' יום טוב במשנה פ"ה ואם בזה האופן תהיה כן תחלה יבנה המקדש על ידינו, ואח"כ יהיה עת הגאולה שלמה שיבוא משיח בן דוד אזי תחלה יבנה מכסף וזהב ואבנים ועצים כמו בית ראשון ושני ואח"כ כאשר יבוא משיח יבנה באש מן השמים כמו שכתבו רש"י ותוס' במס' סוכה (דף מב) מדברי המדרש.

²⁰³ גם כאן יש שינוי "אשר הגיע דמם" במקום אשר יגיע דמם. וצ"ב.

והוסיף עוד להלן: וזהו רק הירושלמי לטעמיה, אבל גמ' דידן לא ס"ל כן דהא במס' יומא (דף ו' ע"ב) אמרינן כיצד מלבישין לעתיד לבוא וכו' כשיבוא משה ואהרן וכו', אלמא דס"ל דעבודה בבית המקדש לא יהיה תחלה קודם שיבוא משיח בן דוד ויביאו משה ואהרן אש מן השמים ולהכי דאמרינן תחלה ששים בעבודתך אזי כבר יבנה המקדש מן השמים ויהיה מחודש באש מן השמים ע"י מעשה הקדוש ברוך הוא ולהכי אין הגירסא של ובחידוש בית מקדשך לא במשנה ולא בהגדה שלנו כמבואר ודוק.

ונראה לנטות הקו הלאה, ולהוסיף דלא בכדי בנוסח דידן לא מופיעה תוספת זו, כיון שיש בזה נפ"מ בעיקר נוסח ברכה זו, דהנה מצינו בתוס' פרק ערבי פסחים (קיד, ב): אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה - כשחל י"ד להיות בשבת אין צריך רק בישול אחד דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת, ומיהו אומר ר"י דמ"מ אין לחלק דדמי לחובה אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין וגם יש לחוש שמא לא יעשו בשאר פסחים ואין שום חשש אם אנו עושין אף על גב דלא צריך דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה בשבת דהקרבה מסורה לזריזין וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו וליכא למיטעי אן הבא להניח מלעשות שני תבשילין אין מזהירין אותו. [וראה ברא"ש ובטור סי' תעג].

והעיר בגליוני הש"ס (על הירושלמי במע"ש שם) דמשמעות דברי התוס' דבניין ביהמ"ק יהי' אחר תחיית המתים דיהי' וודאי אחר ביאת משיח כדמשמע בכ"ד. וע"ע בבלי יומא ה' ב', וכוונתו ללשון הגמ' שם הנז' לעיל "כשיבוא משה ואהרן" שזה כפי הנראה מקור לשון התוס'.

ומעתה נראה שכאשר י"ד חל להיות בשבת אליבא דהתוס' בודאי אין מקום לומר תוספת זו, שהרי כל הנוסח מבוסס על כך שכאשר יבנה בית המקדש משה ואהרן יהא עמנו, והיינו שלא יקדם בנין בית המקדש למלכות בית דוד.

[ולכאורה לפי דברי הירושלמי הנ"ל היה מקום לבאר הא דאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק כט), אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְכִי מָה רָאָה הַכְּתוּב לומר שְׁתֵּי פְעָמִים בְּדַמִּיךָ חַיִּי. אֲלָא אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּזִכּוֹת דָּם בְּרִית מִלָּה וְדָם פֶּסַח גְּאֻלְתִּי אֲתַכֶּם מִמִּצְרִים, וּבְזִכּוֹתֶם אֲתֶם עֲתִידִין לִגְאֹל בְּסוֹף מַלְכוּת רְבִיעִית, לְכַךְ נֶאֱמַר שְׁתֵּי פְעָמִים בְּדַמִּיךָ חַיִּי. וריהטת הלשון משמע שיעשו קרבן פסח קודם הגאולה, ועי' בפירוש הרד"ל אות לח שפירש כן ודחה דר"א סבירא ליה דבתשרי עתידין להיגאל, יעו"ש].

ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים

בהגדות המצויות כתוב בסוגריים 'במוצאי שבת אומרים מן הפסחים ומן הזבחים', כי בפסח שחל במוצאי שבת אוכלים רק קרבן פסח שדחתה הקרבתו את השבת, אבל לא קרבן חגיגה שאינו קרב בשבת, וע"כ הסדר הוא 'מן הפסחים' - בליל הסדר, 'ומן הזבחים' בהמשך ימות החג.

וראיתי בספר חזון יחזקאל על תנ"ך ואגדה [שי"ל בשנת תשס"ט] שמובא שם שרבינו [הרב אברמסקי] אמר תמיד מן הזבחים ומן הפסחים ואף במוצאי שבת, כי בשנה זו כבר אין אפשרות לאכול הלילה קרבנות, כי לא הקריבום ביום, ולשנה הבאה מי יימר שיחול במוצאי שבת?

וביאר שמה שכתוב בהגדות 'במוצאי שבת' וכו' זה טעות, כי היה כתוב במש' מן הפסחים ומן הזבחים, והכוונה במשנה כלומר, בנוסח המשנה שבגמ' (פסחים קטז, ב), אמנם אנו אומרים 'מן הזבחים ומן הפסחים' כגירסת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואין הבדל בין מוצאי שבת ליום אחר, עד כאן.

קשה לקבל את הדברים מכמה סיבות.

א. כבר על נוסח המשנה בגמ' העירו תוס' על אתר והביאו מהמכילתא דגרסינן מן הזבחים ומן הפסחים, שחגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע, וכן הוא בטור סי' תעג ובספר המנהיג סי' עה ובשבה"ל ובאבודרהם ובאגודה, ודחוק לומר שההגדות 'עשו עסק' ותפסו את הנוסח הנדפס.

ב. יתירה מזו, הרי המקור לשינוי בין הימים מקורו בדברי הראשונים, בדברי המהר"י ווייל [סי' קצג], והובא להלכה במג"א ובט"ז.

ואם כי בשערי תשובה שם ס"ק כז הביא מתשובות כנסת יחזקאל סו"ס כג שדרש בשבת הגדול שלא לשנות הנוסח גם במוצאי שבת, מחמת הטענה הנזכרת שמתפללים על שנה הבאה, וגם אם בשנה הבאה לפי הקביעות יחול בשבת, אין בכך כלום, שאז יקדשו ע"פ הראיה, וכ"כ הריעב"ץ שאין לשנות, מ"מ הרי במהרי"ל מובא הטעם בשם מהר"ש לומר מן הפסחים ומן הזבחים בשינוי קצת, וז"ל: ואמר טעם, כי פסחים הם לעולם, אבל זבחים אינם כשע"פ בשבת. ונראה כי זהו טעם לשינוי קבוע. ויתכן שאף שהפוסקים לא קבלו טעמו והעתיקו החילוק בין אם חל במוצ"ש או לאו, מ"מ עכ"פ נוכל לקבל אפשרות שיש טעם בדבר להקדים פסח לזבח, מחמת חשיבות הפסח בשנה זו.

ושוב ראיתי בהגדה שלמה (מבוא, פרק כח הערה 10) שכבר מביא בדומה לזה מי שרצה לחדש שמה שכתוב בהגדה במוצאי שבת וכו' מקור הדבר בט"ס כי היה כתוב בראשי תיבות במש"ב, כלומר, במשנה שבירושלמי הגירסא להיפך, וטעה מישהו וחשב שהכוונה למוצאי שבת. ועל כך מגיב המחבר [החכם ר"ש אשכנזי]: אבל זה שגיאה גסה כי מחדש זה לא ידע מכל המקורות הנ"ל שאין כאן ט"ס כלל, אלא חידושו של המהר"י ווייל, ובהגדות שנד' מקודם וכן הרבה שנד' אחריו אין כלל הערה זו בהגדה.

והעירוני שכבר קדם בהשערה זו הגאון ר' ברוך עפשטיין זצ"ל בספרו 'מקור ברוך' חלק ג פרק כו אות ה ויעו"ש שהאריך בזה, והו"ד בספר פרדס יוסף פרשת בא יב, יא (אות נה בדפו"ח). ובהערת האמרי אמת שם כתב: מה שכתב בענין על הזבחים ועל הפסחים, אין כל חדש ואין נכון לדחות דברי הטו"ז ומג"א וב"ח שהביאו כן בשם מהר"י ווייל, עיין שם ואינו טעות הדפוס. ועי' עוד מש"כ הגר"ר מרגליות בפ' באר מרים להגש"פ.

ואחתום בעתירה שהתחנן משה איש האלוקים בתשובות חת"ס ח"ה בהשמטות סי' קצו, וז"ל: נזכה לאכול מצות בתוך אחינו בעיר הקודש ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים ונעלה עולות מרווחים ונשכון משכנות מבטחים.

שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון

עי' להלן ב'נרצה' מה שנתבאר בענין זה. וביאורים נוספים, יעוי' באור שמח הל' פסולי המוקדשין פ"ב ה"י בשם חתנו ה'זרע אברהם' [ובהגש"פ מבית לוי, ובקובץ תשובות ח"ד סי' רכח].

ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה

עי' היטב בספר עמק ברכה הגדה סי' ג ובתשובות והנהגות ח"ג סי' קלט [בשם מרן הגרי"ז] בביאור המנהג הנפוץ שאומרים "ונאמר" בחולם ולא בסגול, וקאי על מה שעומד לומר ההלל, וזו היא שירה חדשה, שאינו אומר הלל על הנס שנעשה בימים ההם לאבותינו, אלא בגדר 'שירה חדשה' דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, והרי הוא אומר עתה הלל בתורת שירה על הנס, יעוי' בדבריהם.

ולפי²⁰⁴ מיושב עוד מה שנתקשה השל"ה בהמשך דבריו מהו "שירה חדשה הללויה", ולפי דבריהם יתפרש שמפרש שה'שירה חדשה' היינו אותו ההלל שמתחיל לומר הללויה²⁰⁴.

מוציא מצה

המוציא לחם מן הארץ

בכמה ספרים הובאה קושיא בשם הגאון רבי יצחק הוטנר זצוק"ל, מאי טעמא מברכינן על הכזית הראשונה של מצה ברכת המוציא, והא אכילה זו היא מצוה ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ולמה יברך ברכת הנהנין.

ועי' היטב במה שכתבו בזה בשו"ת משנה הלכות חלק יט סי' נט ובשו"ת להורות נתן חלק יד סי' כו, ובקובץ מוריה גליון רצד – רצה, ניסן תשס"ג, עמ' קצא, וגליון שכג – שכד, ניסן תשס"ו, עמ' קפה.

והנה בהגש"פ אור החמה כתב שהטעם להא דאיתא בשו"ע ריש סי' תעה שאוכלים ב' כזיתים מצה, כזית מן המצה השלימה וכזית מן המצה הפרוסה, היינו משום שבקרנן פסח מצינו שהאוכלו לשם הנאת גופו אינו מקיים מצוה מן המובחר (ראה נזיר כג, א), ולכן אם יאכל רק כזית אחד מן המצה ויברך עליו ברכת המוציא ועל אכילת מצה יש לחוש שפוגם בכך בכוונת המצוה, שהרי בברכת המוציא הכוונה היא על הנאת גופו מהלחם, שכן אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, ובכוונה זו גורע בכוונת אכילת המצה לשמה, ולכן צריך לאכול שיעור שני כזיתים כדי לקיים את המצוה מן המובחר, כזית אחד לשם אכילת מצה לשמה, וכזית שני לשם המוציא, שכן פחות משיעור כזית אין בו חשיבות לעצמו והוא נגרר אחר הכזית השלם של חובה, שבו הכוונה היא לשמה ולא לשם הנאה, מה שאין כן בכזית של המוציא.

ולפי²⁰⁵ נמצא דאדרבה דווקא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו לכך ישנו כזית בפנ"ע לברך עליו ברכת המוציא. ודוק.

על אכילת מצה

כתב בשו"ת חת"ס (ח"ה השמטות סי' קצו): והנה חמץ חיובו כרת והנזהר ממשוהו נמלט מכל חטא ועון כל השנה כולה מ"ע של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידה נשארת לנו מכל מצות אכילה שבכל התורה אין לנו פסח ולא קדשים לא תרומה ולא מעשר שני רק מצוה א' משנה לשנה ואם גם היא לא תועילה בדינו בשלימות ולא עוד אלא כי תחת יופי שיהי' האכילה של כל ז' ספק אי' כרת ולא עוד אלא שיכשיל בזה רבים ח"ו וגם נוציא על זה אלפים הייטב בעיני ה' חלילה חלילה.

זכר למקדש כהלל

על האמור בהגש"פ 'זכר למקדש כהלל לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו', והקשה האדמו"ר ה'שר שלום' מבעלזא הרי פס' זה נאמר בפסח שני, ולמה שביק קרא דפסח ראשון – 'ומצות על מרורים יאכלוהו'²⁰⁵.

²⁰⁴ ועי' עוד במאמר "הלל בליל פסח", מאת הרב מרדכי קנר, קובץ קול התורה סז, תשס"ט, עמ' קפב ואילך.
²⁰⁵ ובקובץ תשובות למרן הגריש"א ח"ד סי' מו ביאר דהואיל ועוסקים אנו באכילת מצה ומרור בלבד בלא קרבן פסח, לא רצה בעל ההגדה להביא חלק מן הפסוק בפרשת בא "ומצות על מרורים יאכלוהו", שהרי זה פסוק דלא פסקיה משה, לעומת זאת בפרשת בהעלותך אף על פי שמביא רק חלק מהפסוק, אין זה בכלל פסוק דלא פסקיה משה, על פי מה שכתב המגן גבורים ח"א סי' נא בשם יכין ובעוז,

וענה על כך, שזה לשון בקשה, שהננו מחכים לגאולה וישועת ה' כי קרובה לבוא ויבנה בית המקדש עוד לפני הקרבת פסח שני, ומבקשים שנקיים מה שנאמר בו על מצות ומרורים יאכלוהו.

ומפי השמועה נמסר כי איש אחד מלבוב נכנס אצל השואל ומשיב טרם נסיעתו לבעלזא לחג הפסח, ואמר לו רבי יוסף שאול שישאל נא את האדמו"ר שאלה זו, וכאשר שב ובפיו התשובה הנ"ל, אמר רבי יוסף שאול לתמוה ע"ז, שהרי אין ציבור עושין פסח שני. על כך השיב השר שלום ע"פ דברי הירושלמי בפסחים ריש פרק מי שהיה: התם ניתן לישראל לבנות בית הבחירה, ר' יהודה אומר צבור ועושין פסח שני, עיי"ש. הרי משמע שכאשר יבנה בית המקדש בין שני הפסחים, אז יביאו כל הקהל פ"ש.

[ידוע מה שמציינים בזה לדברי המנ"ח מצוה ש"פ (ר"ת פסח שני) באמצע הסימן שדן בזה והעלה ככל הנ"ל, ושוב כתב, וז"ל: ואני כותב זה בין שני הפסחים, יה"ר שיבנה מהרה קודם פסח שני ונוכה ונעשה הפסח שני אמן ואמן, שוב ראיתי בירושלמי וכו', ומביא דברי הירושלמי הנ"ל. ועי' בזה בהרחבה בספר בית ישראל השלם (טויסיג) פר' בהעלותך, ובקובצי כתר תורה ראדומסק א' וב'.

וראיתי בספר 'שבח נעורים' [לרב"ח שטיינר בעל 'בירורי השיטות' עמ"ס קידושין וסוכה] בפרשת בא שמביא בהקשר לווארט זה כדלהלן.

החת"ס בתשובותיו (יו"ד סי' רלג ד"ה אמנם ידעתי) כותב בתו"ד בזה"ל: ויום כ"ה למב"י, יו"ד אייר יום ביקור פסח שני, עכ"ל. והקשו בזה מגמ' ערוכה בפסחים צו, א דאיתא התם ד'הזה' למעוטי פסח שני, ופירש"י: מביקור ד' ימים. הרי מפורש להדיא שאין ביקור לפסח שני, ואיך כתב החת"ס דיו"ד אייר הוי יום ביקור לפסח שני.

והרבי מגאלנטא זי"ע בספרו אור פני יהושע עמ' קיח תי' ע"פ דברי מהר"י מבעלזא הנ"ל בשם הירושלמי שכאשר יבנה בית המקדש בימים שבין פסח ראשון לפסח שני יביאו כל הציבור פסח שני, ומעתה י"ל דהא דממעטינן פסח שני מביקור היינו דווקא בזמן שביהמ"ק קיים ואין ציבור נדחין לפסח שני, ולא היו לפסח שני רק מעט קרבנות, ואותם קרבנות מועטים יש שהות לבקרן ביום אחד, וא"צ לזה ד' ימים, אבל כשיבנה ביהמ"ק לפני פסח שני, וכל ישראל יביאו פסח שני, בואי יהיה צריך ימי ביקור, ולא ע"ז קאי המיעוט.

והוסיף בספר הנ"ל להטעים זה בלישנא דקרא 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', היינו רק כאשר עבדת את העבודה הזאת דהיינו שהקרבת בזמנו פסח ראשון, אזי יהא דין הביקור רק בחודש הזה. ובזה מבואר דהחת"ס התכוין לביקור פסח שני באופן זה דווקא.

ובעצם הקושיא הנ"ל, הגאון ר' אברהם יעקב זלזניק זצ"ל תירץ באופן פשוט ונפלא, ע"פ דברי הרמב"ן בפרשת בא (יב, ח) עה"פ: ומצות על מרורים יאכלוהו, וז"ל: שיעורו ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש, ובמצות עם מרורים יאכלוהו. וכן על מצות ומרורים (במדבר ט יא), כמו עם, וכמוהו ויבאו האנשים על הנשים. וכן ראשו על כרעיו ועל קרבו (בפסוק הבא). ולא אמר "עם", ללמד שאינו חובה שיהא כורכן בבת אחת ואוכלן. ויחסר הכתוב בי"ת, כמו ירחצו מים, וימת סלד לא בנים (דהי"א ב ל). וילמד הכתוב שאין מצוה במרורים אלא עם אכילת הבשר, אבל המצות חזר וצוה בערב תאכלו מצות, אפילו בפני עצמן, כדעת רבותינו (פסחים קכ א): ויותר נכון שנאמר כי "ומצות" נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה עם מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר, והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר

דבמקום דאיכא אתנחתא, אין בזה משום פסוק דלא פסקיה משה, ומכיון דאיכא אתנחתא אחרי "בין הערבים יעשו אותו", הרי "על מצות ומרורים יאכלוהו" היינו פסוק דפסקיה משה.

עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה, כל אחת צוה בפני עצמה.

והנה לפי פירושו השני של הרמב"ן שנקטיה לעיקר, נמצא דבהאי קרא ד'ומצות על מרורים יאכלוהו' לא נאמר כלל דין אכילת מצה עם מרור, אלא אכילת פסח עם מצה, וכן אכילת מצה עם מרור, ולכן הוצרך הלל למייתי מקרא דכתיב גבי פסח שני 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ודפח"ח. (ספר זכרון יהודה לקדשו עמ' קלא).

[ועי' עוד בשאגת אריה סי' ק שהוכיח כפירוש זה של הרמב"ן גם מדברי הרא"ש שכתב דמשום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה פחותה מכזית, אבל בירקות הראשונים שמברך עליהם בפה"א בעלמא ואינו מברך עליהם ל' אכילה א"צ מהם כזית, דלפי"ז המרור שאוכל בכריכה דאינו מברך עליהם אפילו בפה"א א"צ כזית דהא מדינא מרור בכ"ש סגי, אלא מפני שמזכיר לשון אכילה בברכה הוא דצריכה כזית א"כ בכריכה וודאי א"צ כזית. ולפ"ד ז"ל צ"ל דהא דכתיב על מצו"מ יאכלוהו האי יאכלוהו לא קאי אלא אפסח לחוד ולא אמצה ומרור שעמו].

צפון

כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן שפא אותיות ג-ה): ובזה יש ליתן טעם דמברכין על אכילת מצה ומרור לראב"ע [קכ ע"ב] דאכילת פסח עד חצות ויליף מגזירה שוה דועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף בלילה הזה דכתיב באכילת פסח עד חצות. והדבר יפלא. שהרי העברה בארץ מצרים הי' ברגע חצות ממש. ואיך יליף לאכילת פסח עד חצות²⁰⁶. וצ"ל כיון דאי אפשר לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל. והמעשה צריך המשך זמן. על כרחך הפירוש שבחצות יהי' כבר הבשר פסח נאכל. וכן במצה דיליף מפסח וכל שכן מרור דכתיב גבי פסח. ואם כן כיון דמצוות מצה ומרור שבהגיע חצות יהי' כבר נאכל יותר טוב לברך בעל כנ"ל [דהיינו דמשמע נמי לשעבר].

ובזה יש ליתן טעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. שאסור לאכול לאחר הפסח. ולהנ"ל יש לפרש כיון שהמצוה בהגיע חצות. אם כן צריך שיהי' טעם פסח אז בפיו שלא יהי' כלה אכילת פסח מכל וכל. על כרחך שיהי' טעם מצה אז וישאר אז רושם מהמצוה.

ולפי"ז כתב לחדש את חידושו הידוע, "ועל כן נראה לדינא למאן דאמר אין הפסח נאכל [אלא] עד חצות. והוא הדין מצה. דלאחר חצות מותר לאכול. ובלאו הכי נראה כן דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצוה. ועל כן נראה דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות. **יאכל כזית מצה על תנאי** אם הלכה כר' אלעזר בן עזרי' יהי' לשם אפיקומן. וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון. ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים ואם הלכה כרבי עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני".

²⁰⁶ במעדני יו"ט פ"ק דברכות על הרא"ש סי' ט אות א ביאר בזה: דודאי דאין לפרש כי להלן ממש דא"כ ברגע דחצות היו צריכים לאכול וזה אי אפשר משני טעמים שאין יכולין לכוין אותו הרגע וגם ברגע א"א שיאכלו ואין לומר ג"כ מחצות ואילך חדא דהפסח ניתן להם כדי שיקימו מצות הש"י ולא יתן המשחית לבא אל בתייהם לנגוף. ועוד דהסברא נותנת שצוה להם שיאכלו בעת האכילה ואינה לאחר חצות.

וכיוצא בזה כתב הצ"ח בברכות ט, א, וז"ל, הנה זה פשוט שמכת בכורות היה רק ברגע חצות ממש ולא קודם ולא אחר חצות, אמנם הא ודאי דלא קשיא דגם אכילת פסח ניליף בג"ש דלא יהיה נאכל רק ברגע חצות ממש ולא קודם לכן ולא אח"כ, דזה דבר שאי אפשר, דרגע חצות הוא רגע שאין לו שום משך כלל ולא שייך ברגע כזה אכילה כלל אפי' כל דהו, ק"ו הפסח שעכ"פ צריך לאכול כזית ממנו. וא"כ על כרחך הלימוד הוא או התחלת זמן אכילה או על סוף זמן האכילה. ויעו"ש עוד שנתקשה דעדיין צ"ע מנא לן דחצות היינו סוף זמן אכילתו ולא תחילת זמן אכילתו. ועי' בשפ"א ובהערות הגר"ש אלישיב שם, ובספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר ד טיול בפרדס דרוש ה שגם נתקשה בזה.

ובשו"ת מהר"י לבית לוי כלל חמישי סי' לה כתב: ויש לומר דמאי דלמד ר' אלעזר מהגזירה שוה אינו אלא בעד זמן סוף אכילתו, דאילו בעד התחלת זמן אכילתו מפסוק דכבוא השמש נפקא, וכדלקמן כבא השמש אתה אוכל וכו'.

ונראה להחרחב היריעה בס"ד, ובהקדם דברי רש"י בפרשת לך לך עה"פ (יד, טו) ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויפם ויךדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק, "ומדרש אגדה שנחלק הלילה ובחציו הראשון נעשה לו נס, וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים".

ועמד בזה בספר שם משמואל על הגש"פ, דהנה בדברי המשנה הנ"ל משמע שמכת בכורות שהיתה בחצי הלילה מתייחסת לחצי הראשון של הלילה, ואילו בדברי רש"י הנ"ל מבואר שהיא מתייחסת לחצי השני של הלילה.

וביאר "ונראה דהנה הפסח הי' אתדל"ת למכת בכורות כבמדרש אתם שוחטים פסחים ואני אשחט בכורי מצרים, וע"כ אתי שפיר דמאחר דברגע החצות שמתחיל לחצי השני היתה מכת בכורות בהכרח לומר דאתדל"ת שקדמה לה היתה קודם חצות, הגם דהלשון מה להלן עד חצות קשה קצת, אבל בירושלמי הגירסא מה להלן חצות, ואתי שפיר, ולגירסת הבבלי אפשר עוד לומר דעכ"פ ההעברה היתה קודם חצות, כפשטות לישנא דקרא ועבר ה' לנגוף, והכל הי' מחמת אתדל"ת הקדומה".

ומעין רעיון זה מצינו בפנים יפות פרשת בא (יב, מב) בביאור דברי רש"י הנ"ל, "ויש לפרש עוד כי באמת כל הפעולות שנעשו באורות העליונים היו בחצי לילה הראשונה כמבואר בכוונות [סידור האר"י שער חג המצות] ולכך נצטוו לעשות כל המצות בחצי לילה הראשונה כמ"ש בזוהר [חקת קפד א] בעובדא דלתתא אתערותא לעילא, אבל ההשפעה מלמעלה למטה הוא בחצי אחרונה, והיינו דכתיב ליל שמורים הוא לה' שבחצי הלילה ראשונה, מעבודת המצות דלתתא נתעורר הארה למעלה ובאה הארה אח"כ למטה להוציאם, והיינו דאחז"ל [ברכות ד ב] גאולה מאורתא הוי דהיינו שפעולת הגאולה היתה בחצי הלילה הראשונה.

בשו"ע סי' תעג סעיף ו: ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה.

ובבאר היטב ס"ק יט: גם ראוי לכורכה במטפחת ולהניח בין הכר והכסת.

בספר מקראי קודש להגרצ"פ פראנק (ח"ב סי' מא) הביא תרי אנפי למנהג זה, או שזה מדין "ושמרתם את המצות", וביאר הגאון בעל עמודי אור ע"פ דברי הגמ' בברכות כד, א דבין כר לכסת הוי דרך שמירה, [ועי' בסדר מהר"ם זצ"ל המובא בהגהות מיימוניות הל' חו"מ "ובוצע שניה למשמרת נתונה"].

או מדין זכר לקרבן פסח, דאיתא במאירי (פסחים קיד, א ד"ה במקדש) שבזמן אכילת קרבן פסח היו מצניעים את בשר הפסח אחר אכילת כזית ממנו ואוכלים בשר החגיגה, ויסודו דין החבאה והצנעה.

כתב בתר"י (ברכות כט, ב מדפי הרי"ף): ובזה אנו מתרצין מה ששואלין העולם בלילי פסח למה אין אנו מברכין בטיבול שני ב"פ האדמה כמו בטיבול ראשון והטעם מפני שכיון שמתחלה היתה כונתו לאכלם שהיה יודע שמחויב היה באכילתן דברים הבאים מחמת הסעודה הוו והוו להו טפילה לפת ולפיכך אינו מברך עליהם בורא פרי האדמה אלא ברכת המצוה בלבד דהיינו לאכול מרור והכי תנן בפסחים (דף קיד א) בהדיא עד שמגיע לפרפרת הפת דמשמע דטפילה הוו לפת. ומזה הטעם נמי היו מברכין על הפסח לאכול את הפסח ולא היו מברכין שהכל וכו' מפני שטפל הוא אצל הפת שאכל מתחלה (כיון שחייב באכילתו) וחייב לאכול אחר המצה והמרור דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו.

וכדברים הללו ממש מבואר במרדכי פסחים רמז תריא ובאור זרוע הל' פסחים סי' רנו ובברכות מהר"ם סי' טו ובשבלי הלקט סדר פסח סי' ריח.

ולכאורה מבואר בזה חידוש בגדר "דברים הבאים מחמת הסעודה" שאין המכוון בגדר המצומצם של עיקר וטפל, שאכילת הטפל נטפלת לעיקר, שהרי בנידון זה אוכל את הפסח כדבר בפנ"ע, ואינו אוכלו ביחד עם הפת, ואדרבה, אוכלו על השובע בלא פת, אלא שכל מה ששייך להך סעודה נטפל לעיקר הסעודה שהוא הפת, וה"נ הטיבול השני אף שאין אוכלו עם הפת כלל, נחשב לדבר הבא מחמת הסעודה ונפטר בברכת המוציא על הפת.

אמנם בתוס' רבי יהודה החסיד (ברכות מא, ב ד"ה לאחר) כתב בענין זה, וז"ל: ומ"מ פת פוטר ברכת שהכל מאכילת פסח כדפרישא לעיל, אף על פי שאוכלים אותו בלא פת לרבנן דלית להו כריכה כהלל, כל מה שנאכל בלא פת אינו אלא מחמת המצוה, ולא מחמת שקצים בפת ומושכין ידיהן ממנה, יעו"ש.

ומשמע דבעי לתוספת של סברא שלולי דין המצוה היה אוכלו עם הפת, ואין כאן היסח הדעת מעצם אכילת הפת. וצ"ע.

ובאמת במוסגר בדברי רבינו יונה יש כאן תוספת סברא שנראה ממש איפכא מסברא ר"י החסיד "כיון שחייב באכילתו", והיינו שכיון שחייב לאכול הפסח [או הטיבול שני] במהלך הסעודה נחשב מחמת כן כחלק מן הסעודה.

ומצאתי סברא זו בנהר שלום על השו"ע סי' קעז ס"ק ב.

ברך

כתב בשו"ת שיח יצחק [וייס; סי' רכ]: בסדר קדש ורחץ שיסדו הקדמונים, אשר טמונים בו כמה ענינים רמים כאמור בס' יש"ה, וכמה הילכתא רבתי יוצאים מפייט זה. עיי' בהגדת שבח פסח להגאון בעל שו"ת זרע אמת פלפולים גדולים בכל תיבה, (ובטעם שבדרך פיוט עשו הגדולים סדר דיני ליל התקדש חג, הוא משום שהלילה הק' הלא מיוחדת לשירה וזמרה, עיי' נפלאות דברי אלקים חיים למהרש"ל בשו"ת שלו (סי' פ"ח) עש"ה).

צ"ע לי טובא, למה לא הזכירו הקדמונים ג"כ גבי צפון ברך, ליטול ידיה למים אחרונים, וברמב"ם (פ"ח מחמץ ומצה) הזכירו, וכן הפייטן בפייט אלקי הרוחות לכל בשר דשה"ג עש"ה, וכי תימא לרוב פשיטות לא הזכירוהו, הרי גם רחצה נט"י לפני אכילת המוציא הוא פשוט, ואעפ"כ הזכירוהו, ואם תאמר שרחצה חיוב להזכירו, באשר הייתי סובר באשר כבר נט"י לטבול כרפס א"צ עוד, עיי' היטב ביתה יוסף (ריש סי' תע"ה), הרי ג"כ כאן יכולים לטעות שא"צ מים אחרונים בליל זה באשר ליל שמורים הוא, והרי טעם מים אחרונים משום סכנה, כמפורש ברמב"ם (פי"א מברכות הלכה ד'), שמה"ט אין מברכים עליהם, וכן הוא בתוס' חולין (ק"ה ע"א) ד"ה מים ראשונים, וה"א שבלילה הלזו שהיא ליל שמורים, שמה"ט אין קורים ק"ש על מיטתו, מפני שמשומרת מן המזיקין, ה"א ג"כ שא"צ למים אחרונים, והו"ל להזכירם.

והנה לכאורה יש להפליא על דברי מרן המהרי"ל זי"ע, שבהלכות ההגדה שלו (דפוס ווארשא דף ט"ז ע"ב) כותב וז"ל, מים אחרונים נוטלים קודם ברכת המזון אחר אכילת אפיקומן, ואמר מהר"י סג"ל, דלא בעו ברכת ענ"י דמשום נקיות וסכנה הן, עכל"ק, מפורש יוצא בעליל דמהרי"ל ס"ל חובת מים אחרונים גם בליל התקדש חג פסח בליל שמורים, ולא ס"ל שליל שמורים היא תגן שלא יבוא לסכנה דמלח סדומית. ובסדר ליל שני דפסח כותב בדף י"ז ע"א, בליל פסח יקרא אדם לפני מטתו ברכת המפיל חבלי שינה וק"ש, אך שאר פסוקים שאומרים להצלת המזיקין לא צריך, כי ליל שמורים היא משומר ובא מן המזיקין. ולמה לא הגיד מרן המהרי"ל כן ג"כ לענין שיפטור ממים אחרונים בליל זה.

אמנם נלענ"ד דסברת מהרי"ל היא כך, דלגבי ק"ש על מיטתו באמירת הפסוקים, כמפורש יוצא פ"ק דברכות דאם ת"ח א"צ לומר הפסוקים להגנה כי תורתו משמרתו, והארכת בזה בדפוס בקונטרס וילקט יוסף דשנת תרס"ח עש"ה, לזאת אמרין דג"כ בליל התקדש חג פסח א"צ לאומרה, דהליל שמורים תשמרהו ותנצרהו מסכנת המזיקין, אבל לענין נטילת מים אחרונים, שהחמירו חכז"ל פ"ק דעירובין, והשמיע דמחנה היוצאת למלחמה אף שפטורים ממים ראשונים נט"י לפני הסעודה, אבל במים אחרונים חייבים מפני הסכנה, ובפרט גדול ועצום כמה שנאמרו בספרו דמהר"ל מפראג זי"ע, בנתיבות עולם (נתיב העבודה פט"ז), שלא כדברי התוס' בעירובין, אלא אף שמלח סדומית אין מצוי כעת בכ"ז צריכים ליטול מים אחרונים, דבשביל כך קאמר על מלח סדומית, אמר אביי ומשתכח בי קורטא בכורא, כלומר בכור שהוא שלשים סאה לא נמצא רק קורט א' ומה הוצרך לדבר זה אם לא שבא לאשמעין שלא תאמר בימינו שלא נמצא מלח סדומית לא אמרו שהוא חובה, ולכך אמר שהרי לא נמצא בכור רק כמו קורט ואפ"ה הם חובה, אף על גב דלא שכיח לגמרי שיהא נמצא קורט זה על הידים, עכ"ז הוא חובה, וכן אף במקום שאינו שכיח יש לחוש שמא פעם אחת נמצא אף אם אינו רק בדרך רחוק מאוד, עכד"ק. ולא מצינו בשום מקום בש"ס שת"ח לא יצטרך ליטול מים אחרונים, הרי דאין שום דבר שיוכל להגן בפני סכנה זו, ואף שדומה לק"ש על מטתו כדהעלו התוס' בחולין (ק"ה ע"ב), שהוא ג"כ משום סכנה, יש חילוק ביניהם, ולזאת בליל שמורים ג"כ צריכים ליטול מים אחרונים, ודו"ק היטב. עכ"ד.

ובלקט יושר ח"א עמוד צד ענין ה: [מדי"ח ידי"ו מזוהמ"ות מל"ח המהפכ"ה]. כלומר נוטל ידי מפי מלח סדומית, מלשון כמהפכת סדום, ותלמודא קאמר ידיים מזוהמות פסולות לבהמ"ז. ואף על גב דאין מלח סדומית עתה מצוי בינינו, ולא קפדינן האידנא אידים מזוהמות, כמו שכתבו הגאונים, יראה דמשום חיבת הכוסות והנסים נהגו בו סילסולים הראשונים. וכן יסדו ר"י ט"ע בסדרו, ואשירי וא"ח לא הזכירו נטילה זו בסדריהם. וכן משמע במרדכי שלהי פסחים דגם לדידן נהגו נטילה זו.

הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב יום שכולו ארוך יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה ויהי חלקינו עמהם

יעויין ברכות יז, א: מרגלא בפומיה דרב: [לא כעולם הזה העולם הבא], העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.

ונראה דאמירת 'הרחמן' זה בליל הסדר אתא לחדד את ההרגשה הנכונה של חיות, דהנה איתא בתו"כ ריש פ' בהר: וקדשתם את שנת החמשים שנה מה תלמוד לומר לפי שנאמר בעשור לחודש שיכול אין לי שנה מתקדשת אלא בעשור לחודש, וכשהוא אומר וקדשתם את שנת החמשים שנה מלמד שהיא מתקדשת מראש השנה, אמר רבי יוחנן בן ברוקה לא היו עבדים משועבדים נפטרים לבתיהם ולא שדות חוזרות לבעליהם אלא אוכלים ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם עד שהגיעה יום הכיפורים, הגיע יום הכיפורים תקעו בשופר, חזרו שדות לבעליהם ועבדים נפטרים לבתיהם.

הרי לנו שהעטרה בראש היינו עטרת החירות, ואצל עבדים בעולם הזה החירות מתבטאת בפריקת עול שעבוד בשר ודם, ואדרבה, אוכלים ושותים ושמחים, ואילו בחינת חיי עולם הבא היינו ההפקעה מאכילה ושתיה, "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה".

ובביאור המדרגה של 'עטרותיהם בראשיהם' נאמרו פירושים רבים בדברי הראשונים, ואכ"מ²⁰⁷.

שפוך חמתך

כתב בערוך השולחן ריש סי' תפ: ואחר ששתו הכוס השלישי נוהגין לומר שפוך חמתך וגו' ולפתוח הדלת כדי לזכור שהוא ליל שמורים ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על הבבליים שחרבו בהמ"ק ועל כי קודם ביאת המשיח יבא אליהו כדכתיב [מלאכי ג, כג] הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני וגו' ולכן המנהג להעמיד עוד כוס באמצע השולחן וקורין אותו כוסו של אליהו ויש שהיו נוהגים לעמוד מהסיבה ולאמר ברוך הבא והכל לחיזוק האמונה כי כך אנו מקובלים שבניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל כדאיתא בפ"ק דר"ה [י"א]. ולכן בעת גמר הסדר קודם אמירת לא לנו וגו' כי לשמך תן כבוד אנו מתעוררים שיתן כבוד לשמו הגדול יתברך.

וכן נהיגי גבן כמנהג זה לומר ברוך הבא וכן המנהג המובא גם במשנ"ב: מזיגת כוס נוסף לאליהו הנביא.

והנה בפשוטו לא מובן כ"כ מנהג 'ברוך הבא', מהיכי תיתי שיבוא בשעה זו, ואולם המנהג מבואר יותר לפי תוספת במנהג זה שמובא בספר יוסף אומץ "ובשעת פתיחת הפתח יתחיל בעל הבית שפוך. ומה טוב ויפה המנהג שעושין דבר מה זכר למשיח, שנופל (אחד) לתוך הפתח בשעת התחלת שפוך, כדי להראות בליל גאולתנו הראשונה אמונתנו החזקה על גאולתנו האחרונה".

והנה לפי האמור הרי שבמנהג פתיחת הדלת ישנם ב' ענינים נפרדים, א' לזכרון ליל שימורים שלא מתייראים מן כל מיני המזיקים מבחוץ. ב' פותחים הדלת לביאת אליהו הנביא שיבשר הגאולה או המשיח שיבוא לגאלנו.

אולם בדברי הגאונים²⁰⁸ אנו מוצאים שפתיחת הדלת היינו בכדי שאנו נצא מן הדלת לקבל את פני אליהו, "מצאתי במגילת סתרים, ראיתי מרבנא אלוף אבא לא היה סוגר דלתי הבית אשר אנו יושבין בו כלל. מעידנא ועד עתה כך מנהגנו, ודלתות הבית פתוחות, וכשיבוא אליהו נצא לקראתו במהרה בלא עיכוב. ואמרינן: בפסח עתידין ליגאל, שנאמר: ליל שימורים הוא לה' ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית".

שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו: כי אכל את יעקב ואת נהוה השמו. שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישיגם.

[א] והנה מקור אמירה זו שנמצאת כבר בראשונים²⁰⁹, היא בתהלים (עט, ו-ז): שִׁפְךָ חֲמַתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מַמְלָכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ: כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נְהוֹה הַשֵּׁמוֹ.

²⁰⁷ והצד השווה שבכל הפירושים השונים, היינו מדרגות והשגות רוחניות הנובעים ממעשי האדם בעולם הזה, ובעיקר מלימוד התורה הק', וכלשון רבינו הח"ח בהקדמת ספר משנ"ב, "לכך הקדוש ברוך הוא ברוב חמלתו נתן לנו התורה הקדושה שהיא ג"כ נצחית וע"י קיומה מאיר אור ה' על נפשנו ומאותו האור אנו מתענגים שהוא מין תענוג רוחני וע"ז נאמר אז תתענג על ה' וזהו מה שאחז"ל צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. והוא העידון הגדול מכל העדונים שבעולם שיכולים להמצא והוא המחיה אותנו נצח".

ומה יקר להעתיק כאן דברי רבינו הח"ח בספר גדר עולם פרק ו' במוסגר: ולבסוף כשהאדם בא לעוה"ב תחת הכבוד שנתן להשי"ת שמעשיו נבראו עטרות שמעטין לו, אותן עטרות גופא נותן לו הקדוש ברוך הוא ומלבישין אותו בראשו וזהו שכתוב כי מכבדי אכבד וזהו כוונת חז"ל לע"ל צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, ועטרותיהם דיקא שלא אמרו ועטרות בראשיהן וכעין זה היה מעולה ודכתיב צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו.

²⁰⁸ אוצר הגאונים פסחים קט, ב ממעשה רוקח סדר ליל פסח סי' ע, ועי' אור זרוע סי' רלד.

²⁰⁹ יעויין לשון התוס' ברכות יד, א ד"ה ימים "ובלילי פסחים יש שמברכין פעמים בתחלה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור".

ובדומה לזה כתיב בירמיהו (י, כה): שֹׁפֵךְ חַמַּתְךָ עַל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מְשֻׁפָּחוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ כִּי אָכְלוּ אֶת יַעֲקֹב וְאָכְלוּ וַיִּכְלְהוּ וְאֵת נְוָהוּ הַשָּׁמוּ.

והנה רבו הפירושים על שייכות כתובים אלו כאן²¹⁰.

הרשב"ץ במאמר חמץ כתב: ונתנו הטעם בזה. לפי שאמרו בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) שארבעה כוסות הם כנגד ארבעה לשונות של גאולה. שהם והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. וכנגד ארבעה כוסות של תרעלה שעתיד הקדוש ברוך הוא להשקות למלכות הרשעה. על כן אנו אומרים שפוך חמתך על הגוים. ואין זה הטעם מחייב להיותו בכוס רביעי יותר משאר הכוסות. ונ"ל טעם יותר מחייב היותו בזה הכוס [הרביעי] יותר מהאחרים לפי שהוא כוס רביעי. והשוותה כפלים מתחייב בנפשו. ובגמ' (פסחים קט ב) הוצרכו לתת טעם למה תקנו חכמים דבר שיש בו סכנה. אם מפני שכל אחד מארבעה כוסות הוא מצוה בפני עצמו ואין מצטרפין להיות זוגות. אם מפני שכוס של ברכת המזון מצטרף לברכה ואינו מצטרף לפורענות. וכאלו הן שלשה ואחד ואין כאן זוגות. או מפני שנאמר (שמות יב, מב) ליל שמורים. [ליל] משומר מן המזיקין. לכן אנחנו אומרים שאין לנו בזה הכוס הרביעי דאגה מפורענות. והשם ישפוך חמתו על הגוים. לא עלינו. ולזה הוא נקשר. לא לנו ה' לא לנו. [וראה עוד באוהל מועד שער הפסח דרך חמישי נתיב ו].

[ב] והתעוררתי בזה עוד בס"ד, ובהקדם דברי הרמב"ן ז"ל הידועים בפרשת לך לך (טו, יד), עה"פ: וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, וז"ל: והנכון בעיני, כי טעם וגם, אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבודו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שעשו גזרתי. והטעם כמו שאמר הכתוב (זכריה א יד) וקנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה, ואומר (ישעיה מז ו) קצפתי על עמי חללתי נחלתי וגו'. וכן היה במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם דן אנכי - שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגזר עליהם או הוסיפו להרע להם. וזהו מה שאמר יתרו כי בדבר אשר זדו עליהם (שמות יח יא), כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם. וכן כי ידעת כי הזידו עליהם (נחמיה ט י).

וכ"כ בהשגות הראב"ד בהלכות תשובה (פ"ו ה"ה) 'והשני כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבעו מהם כענין שנאמר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה לפיכך נתחייבו'.

ובאמת רעיון זה עצמו כתב הרד"ק בבראשית שם, וגם על פס' דידן בתהילים, וז"ל: ולפי שאכל את יעקב אשר ידע אותך והשמו הנוה שהיו עובדים בו אליך היה לך לשפוך חמתך עליהם, כי אף על פי שחטאנו ובמצותיך וברצונך באו עלינו היה להם לרחם ולא לאכול ולכלות, וכן אמר הכתוב (זכריה א, טו): אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה. וכן פירש בקרא דירמיהו: כי אכלו - ואף על פי שהם שבט אפך על ישראל אתה קצפת מעט והם עזרו לרעה וראוין הם ליענש ועליהם שפוך חמתך.

וכן מצאתי שפירש אב"ז בעל ההפלאה בכמה דוכתי פסוק זה, וז"ל בספר המקנה קידושין ל, ב: כמו שנידונין העכו"ם המשעבדים את ישראל, אף על פי שנגזר מן השמים מ"מ הם מתכוונים לרעה כמ"ש שפוך חמתך וגו' אשר לא ידעוך, פי' שאין עושין זה משום גזירת

²¹⁰ וראה להלן.

ויש להביא כאן הארה נפלאה שאמר הגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א, דהנה כתב הרמ"א סימן תפ: וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' קודם לא לנו (ר"ן פרק ע"פ) ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שמורים ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה' (מהרי"ב), וכן נוהגין.

ומבואר דענין השפוך חמתך אינו דווקא על הגויים ואומות העולם, אלא על אלו המכחשים בד', וזה תוכן הכתובים, "אשר לא ידעוך – בשמך לא קראו". רעיון.

השי"ת אלא הם מתכוונים לרעה. וכ"כ בפנים יפות ריש פרשת דברים ובפנים יפות פרשת אחרי מות.

[ג] ואמנם נראה שהנהגה זו שהיתה עם המצרים תהיה גם לעתיד לבוא עם כל הצרים הקמים עלינו לכלותינו, שכן פירש רש"י את הכתוב בשירת האזינו האמורה על אחרית הימים, 'ותאחז במשפט ידי - להניח מדת רחמים באויבי שהרעו לכם, (זכריה א, טו) אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה'.

וכ"כ רש"י בפירושו לישעיהו (סג): וחמתי היא סמכתני - חמתי שיש לי על האומות אשר אני קצפתי מעט על עמי והמה עזרו לרעה היא סמכתני חיזקה ידי ועוררה את לבי ליפרע מהם ואף על פי שאין ישראל ראוי והגונים לגאולה.

[ד] אכן נראה להוסיף עוד תבלין בביאור הכתובים, ובהקדם מה שנראה לחקור לפי דברי הני קמאי, אם אותם המצרים קבלו את עונשם רק על אותה התוספת שהוסיפו בזדון לבם וברשעתם, או שבעילה זו שהוסיפו על המוטל עליהם, שוב נתברר שגם כאשר קיימו את הגזירות המוטלים עליהם, לא עשו זאת מחמת ציווי השי"ת, ושוב נפרעין מהם על כל מעשיהם הרעים והשחתתם כי רבה.

ובספר קדושת לוי פרשת בא הביא דברי הרמב"ן הנ"ל בפרשת לך לך, והוסיף בזה"ל: והנה לכאורה קשה על דברי הרמב"ן, כי הגם שהוסיפו להרע, לא היה לו לענוש רק על התוספות, ולא על הרעה בעצמו. אפס לפי מה שכתבתי יתבאר, כי עבור התוספות הרעה נראה בעליל שהרעה בעצמו לא לקיים גזירות הבורא יתברך, רק זדון לבם השיאם, ששונאי ה' וישראל המה, וראוי לענוש על הרעה בעצמו.

וזהו 'ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו' (לעיל ג, ז), ולכאורה אין להפסוק פירוש מהו 'ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו', והוי ליה למימר ואת צעקתם שמעתי מפני עניים או מכאוביו, כי הרחמנות על ענוי בית ישראל. ועוד מה 'כי ידעתי', הוי ליה לומר כי ראיתי את מכאוביו, כי ידיעה שייך בדבר הנסתר, ובדבר הנגלה שייך ראיה. אכן לפי דברינו יתכן, שקשה למה שמע צעקתם, הלא גזר עליהם שיעבוד, לכן אמר 'מפני נוגשיו', שהם כיוונו להרע את ישראל, לא לקיים גזירותיו, לכן יעשה נפלאות בקרבם ויכה בעברתו כל בכוריהם, וישפוט אותם בדצ"ך עד"ש באח"ב. וסיים 'כי ידעתי את מכאוביו', כי השם יתברך יודע מכאוביו של בני ישראל, לא לקיים גזירותיו עשו כי אם זדון לבם השיאם לשנוא ה' ואת בני ישראל, לכן שלח בם חרון אפו כו' (תהלים עח, מט) ופדה בשמחה מעבדות לחירות. כן עכשיו יקוים בנו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (מיכה ז, טו), אמן.

וכבר נמצא כן בדרשות הראנ"ח שפירש כן את הפס' באיכה תבוא כל רעתם לפניך, שמאחר שמוסיפים על הגזירה, שוב תבוא כל רעתם לפניך ויקבלו עונש על הכל.

[ה] ובפי' תפארת ציון על המדרש פר' משפטים הסמיך לזה הלכתא דתנן בריש בבא בתרא ד, ב: המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו; רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. ופירש"י: מגלגלין עליו את הכל - לתת חלקו בשלשת הראשונות דכיון דגדר את הצד הפתוח גלי דעתיה דניחא ליה במאי דגדר חבריה. וה"נ י"ל דמגלגלין על אומות העולם את הכל, אחר שגילו בדעתם דניחא להו במה שעושין ע"פ הגזירה.

[ואמנם כיו"ב מצינו בדברי הבית הלוי פרשת בשלח, אבל נחית עלה מטעמא אחרינא, ואלו דבריו: לכאורה נראה אשר לעתיד לא יגיע להם עונש רק כפי ערך היסורים שהוסיפו מדעתם. אבל אותו שיעור השיעבוד שהיה ברצונו יתברך אין בהם עון אשר חטא כלל. רק הענין יובן דבמס' מכות (דף ה') תנן משלשין בממון ואין משלשין במכות כיצד העידוהו שחייב מאתים וזו ונמצאו זוממין משלשין ביניהם. אבל אם העידוהו שחייב מלקות ארבעים ונמצאו זוממין

כל אחד מהם לוקה ארבעים ומפרש שם רבא הטעם משום דבעינן כאשר זמם לעשות לאחיו ופריך א"ה ממון נמי ומשני ממון מצטרף מלקות לא מצטרף. וכבר שמעתי לאחד מגדולי החכמים שנדחק להבין החילוק שביניהם בסברא.

ובאמת החילוק פשוט דבממון מאה זוזים הם ממש החצי מן מאתים וכשמשלמין ביחד הוא ממש כאשר זמם דב' פעמים מנה הם מאתים. אבל מלקות ההכאה השניה מכאבת יותר הרבה מן הראשונה וכן השלישית קשה הרבה יותר משתים הראשונות וכן כולם יען כי באים על בשר המוכה ונכאב כבר מן הראשונות והכאה אחת איננה החצי מן שתי הכאות דהשניה היא כפלי כפלים מן הראשונה, וכיון דהעדים רצו לחייבו בשקר ל"ט מלקות לא מהני מה שילקו זה החצי מן ל"ט וזה החצי דבשני חצאים אינו מגיע להיסורים כפי אשר הם ביחיד ואי אפשר לטעום הכאב מן המכה האחרונה השלישית ותשיעית אם לא ילקוהו מקודם כל הראשונות, ומש"ה אף על גב דכשדים לא חטאו רק בהוספתם אבל כיון דהוספתם באה על ישראל המוכים כבר הגם שהיסורים הקודמים הגיע לישראל עבור חטאם מ"ה הרי אי אפשר להכשדים להרגיש הכאה היתירה וכובדה אם לא יתנו להם גם הקודמים ולעשות בשרם מוכה ונכאב כשל ישראל ואח"כ ישלמו להם גמולם, ואז יהיה ממש מדה כנגד מדה, ויעו"ש עוד שהוסיף בביאור כתובים שונים].

ולפי"ז נראה לבאר דזהו מטבע הלשון 'שפוך חמתך על הגויים וגו'', והיינו שתהא החמה שפוכה עליהם בגודש על כל מעשיהם הרעים, ולא יבואו עמם בחשבון רק על מה שהוסיפו יתר על הגזירה מן שמיא.

[ו] ובפירוש האלשיך הק' למיכה (ה, יג) בתוך אריכות דבריו בזה"ל: והוא כי לכם הכל עשיתי ע"י עצמי, שעל כן רחמתי להשאיר לכם שארית, והשלכתי עיקר הכעס על הבנינים, אך האף והחימה שהם מלאכים רעים כליתים בעיר ולא בעם, כד"א כלה ה' את חמתו שפך חרון אפו ויצת אש בציון, אך לגוים ההם ועשיתי באף ובחימה הם המלאכים רעים, את הגוים עצמם אשר לא שמעו לי, כי אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה, עכ"ל.

וזהו דיוק לשון הכתוב שהקב"ה ישפוך עליהם החמה, וכן בהמשך מוזכר מידת אף, 'תרדוף באף ותשמידם מתחת שמי ה'".

[ז] ואולי יש להוסיף ולהטעים בזה, דהנה המשך הכתוב נראה כנותן טעם לבקשת עונש כזה: 'כי אכל את יעקב ואת נהוה השמו', ואולי הביאור הוא דהנה כל חורבן בית המקדש הוא ברחמיו ית"ש, שכילה חמתו בעצים ובאבנים, כמו שפירש רש"י בתהלים (עט, א) עה"פ מזמור לאסף אלקים באו גוים בנחלתך... שמו את ירושלים לעיים - לגלים ומהו מזמור והלא קינה היא, אלא לפי שנאמר (איכה ד') כלה ה' את חמתו ובמה כלה ויצת אש בציון מזמור ושיר הוא ששפך חמתו על עצים ועל האבנים ולא עשה כליה בבניו.

וכך מייתי רש"י בקידושין לא, ב: איסתייעא מילתא... וי"מ שמקרא זה לבדו דרש מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך וגו' קינה לאסף מיבעי ליה ודרש כך שאמר אסף שירה על שכילה הקדוש ברוך הוא חמתו בעצים ואבנים שבביתו ומתוך כך הותיר פליטה בישראל שאלמלא כך לא נשתייר משונאי ישראל שריד וכן הוא אומר כלה ה' את חמתו ויצת אש בציון (איכה ד).

ומקור הדברים במדרש איכה רבה (פרשה ד, יד) 'כתיב (תהלים עט) מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך, לא הוה קרא צריך למימר אלא בכי לאסף נהי לאסף קינה לאסף, ומה אומר מזמור לאסף, אלא משל למלך שעשה בית חופה לבנו וסיידה וכיידה וציירה ויצא בנו לתרבות רעה, מיד עלה המלך לחופה וקרע את הוילאות ושיבר את הקנים ונטל פדגוג שלו איבוב של קנים והיה מזמר, אמרו לו המלך הפך חופתו של בנו ואת יושב ומזמר, אמר להם מזמר אני שהפך חופתו של בנו ולא שפך חמתו על בנו, כך אמרו לאסף הקדוש ברוך הוא החרیب היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר, אמר להם מזמר אני ששפך הקדוש ברוך הוא חמתו

על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל, הדא הוא דכתיב ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה'.

והנה הגויים שהחריבו את ביהמ"ק 'ואת נוהו השמו' הרי היתה זאת גזירה מפי עליון לטובה, ששפך חמתו על עצים ואבנים, ולכך היה בדין לפטור את אומות העולם השליחים בפועל שעשו זאת מעונש. וביותר, שהרי בכל מעשה החורבן לא היו אלא כחומר ביד היוצר, וכמו דאיתא במדרש שיר השירים רבה (פרשה ג) 'אמר ר' יהושע בן לוי כל עמא טוחנין חטים ואת אמרת קחי רחים וטחני קמח אלא כך אמרה ירושלים לבת בבל אילולי ממרום עשו מלחמה עמי את היית יכולה לי, אילולי שלח אש בעצמותי את היית יכולה לי, הוי קמחא טחינא טחנת ואריא קטילא קטילת ודרא יקידא יקדת'.

אבל כיון ש'אכל את יעקב', ועשו משפט כליה בישראל ח"ו, בע"כ ש'המה עזרו לרעה', ולכן ישפוך עליהם ה' חמתו, וזה כפתור ופרח.

[שוב ראיתי שככל הדברים האלה מובא בשם הגאון רבי חיים ירוחם גינזבורג שליט"א בספר 'משלחן מלכים' – פסח עמ' תתשל].

שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו: כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו. שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישיגם.²¹¹

נראה לבאר שייכות אמירה זו כאן, בהקדם הכתובים ביחזקאל פרק כ: (ו) בַּיּוֹם הַהוּא נִשְׁאַתִּי יְדִי לָהֶם לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶל-אֶרֶץ אֲשֶׁר-תִּרְתִּי לָהֶם זֶבֶת חֶלֶב וְדִבֹּשׁ עָבִי הִיא לְכָל-הָאֲרָצוֹת: (ז) וְאָמַר אֲלֵהֶם אִישׁ שְׁקוּצִי עֵינָיו הִשְׁלִיכוּ וּבְגָלוֹלִי מִצְרַיִם אֶל-תַּטְמָאוּ אֲנִי ד' אֱלֹהֵיכֶם: (ח) וַיִּמְרוּ-בִי וְלֹא אָבוּ לְשִׁמְעַי אֲלֵי אִישׁ אֶת-שְׁקוּצִי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת-גְּלוֹלִי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ וְאָמַר לְשַׁפֵּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם: (ט) וְאָעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי לְבַלְתִּי הַחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר-הִמָּה בְּתוֹכָם אֲשֶׁר נִודַעְתִּי אֲלֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם.

הרי לנו שבמצרים היה צריך להיות 'שפוך חמתך' על בני ישראל חלילה, והטעם שלא אירע כן, היה בעבור שמו הגדול שנקרא עלינו, וזהו ענין הבקשה "שפוך חמתך על הגוים ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו".

ולפי"ז נראה עוד²¹² שזה כמין הקדמה לפסוקי ההלל "לא לנו ד' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך ועל אמתך".

הלל²¹³

²¹¹ בשו"ת מהרש"ל סי' פח "ואח"כ ימלא כוס הרביעי לסיים עליו וישפוך דם עממיו וישפוך ר"ל שיאמר שני פעמים שפוך ויגמור הלל".

ובקובץ זכור לאברהם (חולון) תשס"ב - תשס"ג, עמ' קלז ואילך נדפסו הלכות פסח בחרוזים מתלמיד מהרש"ל רבי יעקב ב"ר יוסף מקיצינגען, ושם איתא "יאמר שפוך פעמיים", פי' יאמר שני פעמים דהיינו שפוך חמתך וגו' עם הפסוק שלאחריו כי אכל את יעקב וגו' ושפוך עליהם זעמך וגו' עם פסוק של איכה תרדוף באף וגו'. וכ"כ מורי ז"ל. והטעם לפי שהלל יש בו ה' דברים כדאיתא בערבי פסחים (קח), א' יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ומלחמת גוג ומגוג ותחיית המתים, על כן חולקין אותו לשנים, לפני הסעודה אנו אומרים מה שמדבר ביציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה לפי שכבר עברו, ואחר הסעודה אנו מתחילין לא לנו שמדבר ממלחמת גוג ומגוג והוא לעתיד, לפיכך אנו מבקשים תחילה נקמה שישפוך חמתו עליהם, ואומרים ב' פעמים שפוך, הראשון מדבר ממלכות הרשעה שהחריבו את ביתנו ואכלו אותנו בכל פה וזה"ש כי אכל את יעקב וגו', ושפוך שני מדבר על מלחמת גוג ומגוג שכן כתיב לפני שפוך זה תחשכנה עיניהם מראות ומתניהם תמיד המעד, יעו"ש.

²¹² תוספת זו מהרה"ג ר' עזריאל שלמה הכהן דיאמנט שליט"א. \

²¹³ ביאורי ההלל באו במקומם בספר 'הגיון בכנור'.

איתא בגמ' בפרק ערבי פסחים (ק"ז, א), הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וכו'.

והקשה המהרש"א, היאך אמרו משה וישראל "בית אהרן בטחו בה" ו"יברך את בית אהרן" והרי אז עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן.

התשובה מאהבה (ח"ב סי' רס"ד) כתב בזה די"ל דאף אי נימא דמשה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, אין הכוונה שאמרו הנוסח כהוייתו כמו שאמרו דוד בספר תהלים, וכן בודאי יש בהלל פסוקים שהוסיף דוד המלך וכגון "פתחת למוסרי" דמבואר ביבמות (עז, א) דדוד אמרו ע"ש ב' מוסרות שהיה עליו פתחת רות המואביה ונעמה העמונית, ע"ש.

וכן כתבו הראשונים לגבי תפלה וברכת המזון דגם אם הם מן התורה, אבל נוסח התפילה תקנוהו אח"כ, עיין ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוה להרמב"ם (שורש א אות ט).

כתב הרמ"א (סי' תעז סעיף א): ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות. (ר"ן פ' ע"פ וסוף פ"ב דמגילה).

והנה יש לדקדק בתרתי בלשון הרמ"א, חדא, שנראה בלשונו שרק צריך לקרות את ההלל קודם חצות, ובמשנ"ב כתב: ר"ל עם ברכתו שמברך לאחריה יאמר לכתחלה קודם חצות. ולכאורה יש נפקותא גדולה בזו, שהרי בין גמר ההלל להברכה שלאחריה שחותם מלך מהולל בתשבחות אומר גם נשמת כל חי והלל הגדול, והוי זמן טובא, והיאך סתם הרמ"א דסגי בגמר קריאת ההלל. [ועי' בקובץ תשובות מהגרי"ש אלישיב, ח"ד סי' מז, שאלת גאב"ד ערלוי ותשובתו].

וביותר, דהנה בביאור הגר"א כתב "בשביל כוס ד'", ולפי"ז גם צריך לשתות הכוס הרביעי קודם חצות, וזה חידוש גדול.

וצ"ב שהרי מקור הדברים הוא בר"ן, ושם לא נזכר מידי מענין שתיית כוס רביעי אלא מלתא דההלל.

ובר מן דין יל"ע טובא, דהא בלשון הרמ"א נראה דסבירא ליה לעיקר כדעת התוס' במגילה (כא, א ד"ה לאתויי) שכתבו בסוף דבריהם "אבל בהלל שלאחר אפיקומן אין להחמיר כ"כ שהרי מדרבנן הוא", ונקט לשון של לכתחילה, "ויקדים עצמו", ומעתה צ"ב דלכאורה יותר היה לו לחוש להברכה מחמת ספק ברכות לקולא מאשר לעצם דין קריאת ההלל, שאם זמן ההלל הוא רק עד חצות היאך יברך אחר חצות, ועמד בזה בתשובות והנהגות ח"ד סימן קג, ויעו"ש מה שכתב בזה²¹⁴.

ועוד ציינו בזה לדברי הח"ח בספר מחנה ישראל (ח"א פרק לו) "ויראה להקדים עצמו לאכול הכזית מצה קודם חצות וגם ההלל יראה לאמר קודם חצות. ואם היה אנוס כגון שעמד על המשמר וכיוצא בזה ובא אחר חצות אפ"ה צריך לומר הגדה כי המ"ע דסיפור יציאת מצרים זמנו הוא כל הלילה עד שתחטפנו שינה וכן צריך לאכול מצה אך לא יברך על המצה ברכת אשר קדשנו וכו' וכן לא יחתום ההלל בברכה אם הוא לאחר חצות". וצ"ע שהרי במשנ"ב כאן כתב שרק יאמר לכתחילה קודם חצות, [ובשעה צ"ע ציין להגר"ז וחק יעקב], ומשמע שיכול לחתום בברכה. ועי' מה שכתב בזה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יח סי' כח.

²¹⁴ וראה עוד במאמר "הלל וארבע כוסות אחר חצות", מאת הגאון רבי יהודה אריה הרשלר, קובץ מוריה שיג - שטו, תשס"ה, עמ' קו ואילך, ובמאמר "שתית ד' כוסות לאחר חצות", מאת הרב שלמה זלמן אולמן, קובץ מבית לוי ט, תשנ"ו, עמ' פז ואילך.

הלל הגדול

למה נקרא שמו הלל הגדול

[א] איתא בפסחים (ק"ח, א), תנו רבנן רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון, ויש אומרים ה' רעי לא אחסר. וגירסת הרי"ף ורבינו חננאל והרמב"ם חמישי אומר עליו הלל הגדול. [ועי' בתוס' לעיל ק"ז, ב].

ועוד איתא שם: ולמה נקרא שמו הלל הגדול, אמר רבי יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה.

ופירש רשב"ם, שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול.

אולם בפירוש רש"י ישנה תוספת לזה, הכי גרסינן: רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו הלל הגדול שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו' דכתיב הודו לאל השמים נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול.

ונראה שלרש"י אנו כאילו הופכים את סדר הפסוקים, נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו הודו לאל השמים כי לעולם חסדו, שהקב"ה שהוא אל השמים ויושב בכבודו של עולם הוא מחלק מזונות לכל בריה, וזהו כל ענינו של 'דבר גדול'. וצ"ב.

כל ענינו של המזמור אחד

[ב] והנה מהרש"א בחידושי אגדות הקשה, וז"ל, ויש לדקדק אהיה דפ"ק דברכות דאומרים תהלה לדוד ג"פ בכל יום משום דכתיב ביה פותח את ידך גו' ופריך ונימא הלל הגדול ומשני דאית ביה תרתי דאתי נמי בא"ב ה"נ מה"ט נימא דהלל הגדול היינו תהלה לדוד דעדיפא טפי דאית ביה תרתי.

וביאר וז"ל, וי"ל דודאי לגבי הך מלתא דהקב"ה זן ומפרנס כל העולם מפורש טפי בקרא דנותן לחם לכל בשר דמה"ט פריך התם ונימא הלל הגדול כו' כמפורש שם. ועוד דכל הכ"ו הודו מכונין אדבר זה שהקב"ה זן כל עולם בחסדו שהתחיל הודו לאלהי האלהים גו' והודו לאדוני האדונים גו' לומר שלא ניתן הארץ ביד שרי מעלה אבל הוא בעצמו משגיח זון כל בריה וזה שסיים הודו לאל השמים גו' גם שהוא יושב למעלה הוא משגיח בארץ ליתן לכל בריה שפלה פרנסתה ולכך נקרא הלל הגדול ואומרים אותו בפסח במקום סעודה על הכוס, אבל התם לגבי תפלה טפי אית לן למימר תהלה לדוד דאית ביה תרתי דהיינו דאית ביה נמי א"ב אותיות התורה ואמרי' אין עומדין להתפלל אלא מתוך דבר הלכה ודו"ק.

ונראה לבאר ולהרחיב מעט דברי מהרש"א, שבתפילה החשיבות היא להזכיר שבחים בדרך תפילה הזכרה בעלמא מהלכתא דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, ובה ישנה מעליותא לתהילה לדוד שמלבד ההזכרה של פותח את ידך יש בה הזכרה של אותיות הא"ב שזה כעין דברי תורה, וזו מעלה להתפלל מתוך דברי תורה. אולם כאן הנידון הוא לא הזכרה של שבח, אלא שיש כאן חפצא של הלל הגדול שכל תוכן המזמור הוא דבר זה שאף שהוא יושב ברומו של עולם למעלה הוא בעצמו זן ומשגיח על כל בריה.

ומוסיף המהרש"א שזהו שמסיים המזמור 'הודו לאל השמים כי לעולם חסדו', ולפי דבריו מה ימתקו דברי רש"י הנ"ל שאף ש'הודו לאל השמים' כתיב לאחר 'נותן לחם לכל בשר' הרי הוא נדרש עמו, שכן אין כאן פסוקים נפרדים, אלא כל המזמור ענין אחד, ובשיטה אחרונה חוזר מענינו של כל השטר.

וסמך ליה לגזור ים סוף לגזרים

[ג] ובדרך זו נראה לבאר הא דאיתא שם בסמוך, אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, דכתיב נתן לחם לכל בשר וסמך ליה לגזור ים סוף לגזרים.

וכתב מהרש"א בח"א: לא ידענו מאי סמיך ליה דהא כמה קראי אפסיקו בינייהו ואי קרי ליה סמיך משום דבחד מזמורא נינהו א"כ הל"ל נמי דקשין מזונותיו כבריאת שמים וארץ וכמכת בכורות וככל הני נסים דכתיב נמי בההוא מזמורא.

וכן הקשה בהגהות חכמת מנוח, שהרי יש הפסק כמה פסוקים בינתיים, וניער פרעה למולך עמו וגו' ועוד כמה פסוקים, והיכי דריש סמיכת ואינו סמוך. ויעו"ש שהאריך²¹⁵.

ולפי דברי מהרש"א כאן נראה שכיון שכל המזמור מענין אחד, ו"כל הכ"ו הודו מכונין אדבר זה שהקב"ה זן כל עולם בחסדו" שפיר חשיב 'סמיך ליה'.

הלל הגדול על ירידת גשמים

[ד] ונראה שמטעם זה שנינו בתענית (פ"ג מ"ט), מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות אמר להם רבי טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול.

ופירש"י (שם כה, ב), ועשו יום טוב - מתוך שמחה. הלל הגדול - הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסדו, ומפני שנאמר בו נותן לחם לכל בשר, כדאמרין בשילהי פסחים.

והנה ברבינו חננאל שם איתא, הלל הגדול דכתיב ביה מעלה נשיאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה דאמר ר' יוחנן הלל הגדול משעומדין בבית ה' עד סוף הלל הגדול. וכ"כ בספר האשכול (הלכות שני וחמישי ותענית).

אולם תוספתא ערוכה היא בתענית (פ"ב ה"ז), הנכנס לעיר ומצאן שמתענין הרי זה משלים עמהן אי זהו הלל הגדול הודו לאלי האלים הודו לאדוני האדונים וגו'.

ולפי האמור יש להטעים שאף שמצינו כמה וכמה מזמורים ושבחות שנזכר בהם שבח נתינת מזון והשפעת פרנסה ממרום, הנה כי כן, כל ענינו של מזמור זה ו'חפצא' דהלל דיליה הוא להודות ולהלל על שהקב"ה בעצמו מחלק מזונות לכל בריה.

"כדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה"

[ו] הנה כתב בעל המאור (כו, ב מדפי הרי"ף): והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, יש שפירשו טעמו של דבר כדי שיהא הפסח נאכל על השבע וכדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה.

ומבואר בדברי בעל המאור חידוש גדול שנקט טעם חדש להא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן משום שיוכלו לומר הלל [הגדול] "בכרס מלאה", וביאורו דהנה תנן בתענית (פ"ג מ"ט): מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות אמר להם רבי טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול. ואיתא בגמ' (שם כה, ב) אביי ורבא דאמרי תרווייהו לפי שאין אומרים הלל [הגדול] אלא על נפש שבעה וכרס מלאה. ופירש רש"י אלא בנפש שבעה - מתוך שכתוב בו נותן לחם לכל בשר (תהלים קלו) נאה להאמר על השבע²¹⁶.

²¹⁵ ולחביבות דבריו אעתיקם, "לכך נ"ל שקשיא ליה וכתוב בתריה ולא לקמיה כי כיון שנותן לחם לכל בשר אינו אלא טבעו של עולם אם לא היה בדרך נס היה לו לומר אצל אותם פסוקים שמדברים בטבעו של עולם לעושה השמים בתבונה וגו' לרוקע הארץ על המים וגו' לעושה אורים וגו'. ולמה אמרו אחר הנסים לגזור ים סוף וגו' ונער פרעה וגו' למכה מלכים וגו' שכולם ענין נסי יציאת מצרים ובמדבר ובארץ כנען אלא להורות שגם זה נס כמותם וזכר קריעת ים סוף שהוא הנס הגדול ודומה אליו בצד מה שכתוב בזוהר שקריעת ים סוף היה לטובים ולרעים יחד כי כמה מישראל היו עובדי ע"ז ופסל מיכה עבר בים צרה. כן המזונות שנותן לחם לכל בשר טוב ומטיב לטובים ולרעים בהם".

ועי' עוד בפ' נזר הקודש על המדרש בראשית רבה פרשת בראשית (כ, ט), ובחדושי אגדות למהר"ל שבת נג, ב, ובספר ווי העמודים עמוד התורה פרק ב.

²¹⁶ ובתוס' בתענית (כו, א ד"ה שאני) וז"ל, ובפסוקי דזמרה נוהגין לומר שחרית ודווקא בפסוקי דזמרה קודם התפלה, אבל בשעת תפלה אין אומרים אותו אלא בנפש שבעה ובכרס מלאה.

ובהגהות הגריעב"ץ שם בפסוקי דזמרה בשבת אומרים אותו בלי נפש שבעה. לפי שהנפש שבעה ושמחה בשבת שיש לאדם נפש יתירה, גם פסד"ז משמחי לב.

ומכאן הוציא בעל המאור טעם לזה שכאשר יאמר הלל הגדול בליל פסח אחר ברכת המזון והשלמת הלל המצרי כבר יהיה בנפש שבעה וכרס מלאה.

ובאמת שבלשונות הראשונים נראה קצת להיפך, שהטעם שאומרים הלל הגדול דווקא בליל פסח הוא בגלל דאיכא "נפש שבעה וכרס מלאה" וליכא שכרות, וז"ל ספר המכבים: ואף על גב דאביי ורבא דאמרי תרווייהו בתענית אין אומר הלל הגדול אלא בנפש שביעה ובכרס מלאה שלכך אנו אומרים אותו ליל פסח אחר הסעודה, עשינו שבת כשאר יומי דמחזא דמשום דשכיחי בהו שכרות הוו אמרי ליה לפני אכילה ובליל פסח ליכא שכרות דאמרי' בין הכוסות הללו לא ישתה. ומפרש בירושלמי משום שכרות ולא לימא הלל הגדול, ולכבוד ימים טובים אנו אומרים בהם אילו המזמורים כמו בשבת. [ועי' עוד בספר המנוחה לרבינו מנוח הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט, ובספר הרוקח הלכות פסח סי' רפג].

ועכ"פ לפי דברי בעל המאור, חזינן שישנה סיבה מיוחדת לקריאת הלל הגדול בליל פסח, עד כדי שמשום כך נאמרה ג"כ ההלכה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וצריך ביאור בשייכות המיוחדת של הלל הגדול לחג הפסח דייקא, הרי מעליותא דהלל הגדול נתפרש בדברי הגמ' בפסחים שם: ולמה נקרא שמו הלל הגדול, אמר רבי יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה. וברש"י: דכתיב הודו לאל השמים נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול.

וצ"ב מה ענין דבר זה לליל הפסח דייקא, דהתייחסו שאומרים אותו לאחר שהיה עצירת גשמים והתענו והתפללו ונענו וירדו גשמים, שזה מענינו של הלל זה שנאמר בו נותן לחם לכל בשר, אבל מה שייך זה להלל דפסח.

ובאמת הרי עיקר ענינו של חג הפסח הוא ההלל המצרי שאנו קוראים אותו ומברכים עליו, וכמו דאיתא בברכות (נו, א): אמר ליה אקריין הללא מצראה בחלמא, אמר ליה ניסא מתרחשי לך. וברש"י: הללא מצראה - הלל שאנו קורין בפסח, לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול, קורין לזה הלל המצרי. ניסי מתרחשי לך - שעל ידי נסים נקרא ניסן, שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן. הרי לנו להדיא דאדרבה ההלל הגדול הוא 'הלל אחר' מהלל המצרי הנאמר בפסח על ניסי הגאולה.

ובחידושי הר"ן להלן (ק"ט, א) כתב "ואם הוא מוסיף על ד' כוסות נמצא שאין הרמז מתקיים בדבר והיינו נמי דתניא חמישי אומר עליו הלל הגדול אלמא אין לו רשות לשתות כוס חמישי אלא א"כ אומר עליו הלל הגדול, ובהלל הגדול מיהא שרי שאף בו יש זכר ליציאת מצרים.

ומשמע דאמנם מה שאומר הלל הגדול היינו בצירוף שנוכר בו בקצרה ניסי יציאת מצרים וקריעת ים סוף. וכן הוא בדרשה לפסח להרוקח: לר' טרפון חמישי להלל הגדול שיש בו יציאת מצרים טעון כוס.

ובאור זרוע (הל' פסחים סי' רנו) איתא: שצריך בחמישי לשתות יין יאמר בחמישי הלל הגדול שמזכיר בו יציאת מצרים ונותן לחם לכל בשר דקשים מזונותיו של אדם. ומשמע שכוונתו להא דאיתא להלן בסמוך שם אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה: קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, דכתיב נתן לחם לכל בשר וסמיק ליה לגזר ים סוף לגזרים. ולפי"ז נמצא שהנס של נותן לחם לכל בשר מישך שייכא לנס קריעת ים סוף, דנשתו ונסמכו זה לזה.

אכן לפי"ז אין זה שייך כ"כ לליל יו"ט ראשון של פסח אלא לליל שביעי של פסח, ואמנם מצינו כעין זה בברייתא דמסכת סופרים (פי"ח ה"ג): וביום טוב האחרון של פסח, הלל הגדול, ואיזה הלל הגדול, הודו לי"י כי טוב, הודו לאלהי האלהים; ונהגו העם לומר הלל הגדול, אף על פי שאינו מן המובחר²¹⁷.

ומצאתי בענין זה דברים עמוקים למחר"ל בספר גבורות ה', וז"ל, וכל דבר שבא מעולם העליון אל העולם הגשמי מתרבה ומתפשט לכל צד, והצדיקין הם ארבע סימן לדבר ונהר יוצא מעדן

²¹⁷ אינו מן המובחר לפי שאינו בנפש שבעה ובכרס מלאה, וכאמור, וכן פירש בנחלת יעקב, והובא לעיל.

להשקות הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים ולכך לשונות הגאולה שבאה מעולם העליון ד', והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. וכל דבר ודבר ענין מיוחד בגאולה, ולכך יש לשנות עם אכילה זאת שבאה על הגאולה יש לשנות ארבע כוסות גם כן על הגאולה שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה, מפני כי הכוסות יותר עליונים ולכך כוללים כל הסעודה עד שיהיו שנים לפניו ושנים לאחריה והסעודה בתוכם. אמנם כוס חמישי מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי רבוי שלו מתאחד בעבור שיצא מכח אחד ומספר ארבע שהם מחולקים לד' צדדין מתאחד על ידי חמישי אשר הוא בתוכן וביניהם ועל ידו מתאחדים הארבע, ולכך כאשר הגאולה באה מעולם העליון מתפשט לארבע לשונות הגאולה שהם והוצאתי והצלתי וגומר, בא עוד ענין חמישי והוא דבר בפני עצמו כמו שהחמישי מיוחד בפני עצמו והחמישי הזה הוא הפרנסה שבאה מן השם יתברך, והשם ית' היה מפרנס אותם בכל צרכיהם. ולפיכך כוס חמישי יש לומר עליו הלל הגדול שבו נותן לחם לכל בשר וגומר. **ויראה כי הוא נגד והייתי לכם לאלהים שנאמר אחר ד' לשונות של גאולה כי הפרנסה היא מן האלהים בעצמו דכתיב האלהים הרועה אותי מעודי.**

וטעון הרחבה והעמקה, ועוד חזון למועד אי"ה²¹⁸.

הלל הגדול – נשמת כל חי

[ו] והנה איתא בפסחים (ק"ח, א), מאי ברכת השיר. רב יהודה אמר יהללך ה' אלהינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי.

ופירש רשב"ם, יהללך. וגומרין בו בא"י מלך מהולל בתשבחות וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבח: ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. אף נשמת דהיינו ברכת השיר דמתני', דאילו יהללך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל ומאי שנא ליל פסח דנקט אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו. וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרן כדלקמן דהשתא איכא ברכה בכל חדא וחדא והכי הויא מילתא שפיר כן נראה בעיני.

ומבואר בדברי רשב"ם ד'ברכת השיר' קאי על נשמת כל חי שזוהי ברכה מיוחדת שנתקנה על הלל הגדול. וביאר מהרש"א, וז"ל, בשמעתין לא הוזכר דהלכה כר"י בתרוייהו אלא דר"ל דהיינו מה דאמר בסדר הגדה לומר יהללך ונשמת משום דקי"ל כר"י לומר תרוייהו דר"י ברכת אחרת בא להוסיף וקבעוהו לחלק הברכות דהיינו ברכת יהללך אחר הלל וברכת נשמת אחר הלל הגדול זהו דעת הרשב"ם דר"י בא להוסיף ברכה, אבל מנהיגו אינו כן דאין אין חותמים בברכה רק אחר נשמת וכמ"ש התוספות בשם הר"ח כהן ודו"ק.

והיינו בדברי התוס' שם מבואר דברכת השיר אין ענינה להלל הגדול, וז"ל, רבי יוחנן אמר נשמת כל חי - נראה ה"פ אף נשמת כל חי אחר יהללך דאי לא תימא הכי אנן כמאן עבדינן וקורא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה. ורבינו חיים כהן לא היה חותם ביהללך כי אם בנשמת לבדו משום דלישנא דברכת השיר משמע חדא ברכה.

ולפי ב' הפירושים בתוס' ברכת השיר לא קאי בברכה על הלל הגדול, אלא או דקאי על כך שזה מוסב על פסוקי דזמרה, או דקאי על הלל המצרי שאחר יהללך מוסיף את נשמת.

ועכ"פ לדעת רשב"ם נמצינו למדים שברכת השיר היינו נשמת שנתקנה על אמירת הלל הגדול.

והנה בסידור עבודת הלבבות יצא ר"ז יעבץ בהמצאה חדשה לומר שתקנת אמירת נשמת כל חי בשבת היתה מחמת שאומרים בה הלל הגדול, ולכן ראוי לומר לסיום את ברכתה - נשמת כל חי. והסמיק לזה את דברי ר' יוחנן הנ"ל, ויעו"ש עור. [וראה במאמר 'תפילת נשמת כל חי' מאת ר' מרדכי ברויאר, קובץ המעין לז, תשנ"ז, ב, עמ' 75 ואילך].

²¹⁸ ועוד יש כאן נקודה לבירור, דמחד גיסא חזינן שהיחוד בהלל הגדול הוא הנהגת שם אלקים, האלקים הרועה אותי, ומאידך, הלא מובא באבודרהם שבהלל הגדול ישנם כ"ו פסוקי הודאה להקב"ה, כמספר שם הוי"ה, ומשום כך נקרא הלל הגדול, כמ"ש כי גדול ה' ומהולל מאד. וצ"ע.

ובאמת שכל דבריו אינם עומדים בשיטת התוס', וכמש"נ, וגם בדברי התוס' בתענית נתבאר שאמירת הלל הגדול נאמרת דווקא בתורת פסוקי דזמרה לפני התפילה ולא בתורת הלל הגדול, וכמו שהבאנו לעיל.

אמירת 'רננו צדיקים' אחר הלל הגדול ונשמת

[ז] אולם הא מיהת נראה שמצינו דבר משותף ואותו מטבע בהלל הגדול ובנשמת כל חי.

הנה בתוס' בפסחים (ק"ח, א) מצינו, מהודו עד על נהרות בבל - וכן אנו עושים. ורננו צדיקים בה' אינו מן המזמור.

וביאר מהרש"א, וז"ל, ודאי דזה המקרא אינו מן המזמור זה בספר תהילים אלא שהוא תחילת מזמור ל"ג בספר תהילים. ואולי משום דבברכות שאומרים בשבת נסדר זה המזמור רננו צדיקים בה' וגו' אחר הלל הגדול וטועה האומר שזה הפסוק רננו צדיקים וגו' שייך אדלעיל להלל הגדול ויסברו שתחילת המזמור שנסדר אחר הלל הגדול מתחיל הודו לה' בכנור, ע"כ אמרו אל תטעה בכך לומר כן בסדר של פסח דלא קאמרי הכא אלא עד על נהרות בבל וק"ל. [ועי' בשו"ת מהרש"ל סי' פח].

ולכאורה הדברים צ"ב, מהיכי תיתי שיטעו לומר שפסוק זה הוא חלק בלתי נפרד מהמזמור של הלל הגדול, ואטו בטיפשאי עסקינן.

אולם המעיין היטב בסידורי הראשונים וספרי המנהגים יראה שבסידור מזמורי השבת ציינו את הלל הגדול ואח"כ 'הודו לד' בכינור', ומוזה נראה כי אין זה סתם סמיכות בעלמא, אלא שהסמיכו את 'רננו צדיקים' למזמור הלל הגדול עצמו וכרכוהו יחד (מחזור ויטרי סי' ק"ח; סידור רש"י סי' תצד; אור זרוע הל' שבת סי' מב).

ודבר זה חזינן ג"כ ב'נשמת כל חי' שסמכו לה, שוכן עד וגו' וכתוב רננו צדיקים לד' לישרים נאווה תהילה²¹⁹.

ויתכן לבאר טעם תקנת סמיכות 'רננו צדיקים בד' לישרים נאווה תהילה', שהרי איתא בשבת (ק"ח, ב): אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני, והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. כי קאמרינן בפסוקי דזמרה.

ופירש"י, הרי זה מחרף ומגדף - שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים, (ק"ז, א), וזה הקורא תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ.

פסוקי דזמרה - שני מזמורים של הילולים הללו את ה' מן השמים הללו אל בקדשו.

ובפשוטם של דברי רש"י נראה שהנפקותא בין ההלל שבכל יום - פסוקי דזמרה, שני מזמורי הילולים האחרונים לבין ההלל שנתקן לאמרו בפרקים מיוחדים להלל והודיה אין זה חילוק מהותי, אלא שמזמורי ההלל (הגדול או המצרי) נתקנו לפרקים מיוחדים, ולכן מי שקוראם שלא בזמנם הוא כמזמר שיר ומתלוצץ, ואילו פסוקי דזמרה נתקנו לגומרם בכל יום.

ולכאורה אי תקנינן לומר הלל הגדול בכל שבת יש בזה משום חשש חירוף וגידוף ח"ו, ולכן ממשיכים ואומרים 'רננו צדיקים בד' לישרים נאווה תהילה'.

ויתבאר בהקדם דהנה בטעמא דהאי מילתא שאין לומר הלל בכל יום ביאר מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק סא) כי ראוי שהעולם יהיה נוהג כמנהגו, ואם לא היה כן, אם כן כאילו ח"ו מדות השי"ת אינם אמתיים, שהרשעים ועובדי עבודה זרה בטובה, והצדיקים בצרה, אלא ע"כ שהעולם כמנהגו נוהג... ולכן הגומר הלל בכל יום שנראה שאומר דהקדוש ברוך הוא

²¹⁹ ועי' בספר אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל בפסחים שם קצת בדומה לזה. ובאמת ראיתי אצל אחד העוסקים בתחום זה רשימה ארוכה של ספרים ישנים וכת"י עתיקים שהמזמור מתחיל ב'הודו לד' בכינור', ושייכו את הפס' רננו צדיקים בה' לקטע של הלל הגדול, וכן נראה למעיין בסידור ר' הירץ ש"ץ וסידור השל"ה ועוד.

וראה עוד בספר המנהגים (חילדיק; מנהגי חודש ניסן מנהגי ליל הסדר וחג ראשון של פסח), ואומר הלל הגדול, לא לנו, כי לעולם חסדו כ"ו פעמים עד נאווה תהילה.

מנהיג עולמו בכל עת בדרך נס, הרי זה כחירוף וגידוף, שאם כן למה דרך רשעים צלחה ואינו מאבד ע"ז מן העולם... אבל האומר הלל בזמנו, הרי הוא מודה שעולם כמנהגו נוהג, ורק לפרקים בזמנים מיוחדים עושה הקדוש ברוך הוא נסים לעם ישראל. עכת"ד.

והיינו שתקנת אמירת ההלל זה על נסים וגילויים מיוחדים שאינם קבועים בהנהגת הבריאה המתנהלת בהנהגת הטבע, אלא באים רק מזמן לזמן, ומי שאומרם בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כאילו זוהי ההנהגה הקבועה, והרי אינו כן.

ובמקו"א הרחבנו לבאר ענין החילוק בין הלל המצרי או הלל הגדול שהינם נסובים על הנסים המיוחדים והנפלאות הגדולות של יציאת מצרים וקריעת ים סוף וכדומה, לבין הפסוקי דזמרא דהיינו פסוקי תהילה לדוד, לפי דברי רבינו מאיר שמחה בב' מקומות בספרו משך חכמה. בפרשת בחוקותי (כו, ד) ובפרשת בראשית (ה, א) ובתוך דבריו מבואר ש"החסיד הדבוק להשם יתברך באמת ובלי מסך מבדיל, יבטלו ממנו כל הדמיונים החומריים והטבעיים, ובלי יבדילו בין צורה ליוצרה. הנה כל הנבראים והמציאות וההשגה בכללה, הוא שפע נשפע מזהר רצונו יתברך בלי הפסק, והמה אורות מאירים מההשגחה כל רגע, ומזה ימלאון חדרי נפשו. כי זה המציאות וההנהגה וההשגחה המה כבוד הבורא, מהם יושג השם יתברך, ועל ידם יחזה להבורא ראייה מושכלת, וזה התפעלויות נפשו באמת. אבל מרוב תדירותם וההרגל אשר הורגלו בהם בני אדם הפשוטים, לא יתבוננו אל מעשה ה' זולת כאשר הבורא יתברך שמו משנה ההנהגה התדירית, ועושה לזמן לא כביר הנהגה חדשה [כי הנס לא יתמיד, כי אם יתמיד הוא שב לטבע, ומתחייב שינוי רצון חלילה, דברי רמב"ם].

וזה שאמר ש"חסידך יברכוכה וכבוד מלכותך יאמרו", ואח"כ "וגבורתך ידברו", אבל "להודיע לבני האדם" [הפחותים במעלה] "גבורותיו", "וכבוד הדר מלכותו" שהמה יתבוננו מגבורותיו כבודו והדרו. כי לחולשת ראיית עיני שכלם, יפרידו בין ההנהגה להבורא, וכאילו העולם עומד בפני עצמו ואינו מכיר כבוד הבורא. רק על ידי ההערה שהעיר הבורא יתברך עליהם במה שמשנה הטבע ומשדד המערכה, בזה יודעו כי אלקים הוא המנהיג, ובהשגחתו מסובב כל הסיבות, וכל ההנהגה הטבעית ממנו הכל. וזה שאמר, שלבני אדם מוכרח להודיע גבורותיו, יעו"ש.

ולפי"ז נראה שזהו שממשיך ואומר 'רננו צדיקים וגו' והמשך הוא הניסים וההנהגה של דרכי הטבע, 'בדבר ד' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם. כונס כנר מי הים וגו', ורק מחמת שממשיך ההודאה באופן כזה, הרי הוא ניצול מחשש חירוף וגידוף שישנה באמירת הלל שבכל יום.

ואולי מהאי טעמא ד'הלל הגדול' משלב גם את נתינת המזונות הקבועה 'נותן לחם לכל בשר', לכן בחרו לומר הלל זה כאשר נושעו מעצירת גשמים, ולא את ההלל המצרי.

ומצינו בסיום חנוכת בית המקדש שג"כ אמרו הלל הגדול כשבח והודאה לד' על גמרו, כמו דכתיב (דברי הימים ב ז, ג) וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאִים בְּרָדָת הָאֵשׁ וּכְבוֹד ד' עַל הַבַּיִת וַיִּכְרְעוּ אַפְּסֵם אֶרְצָה עַל־הַרְצָפָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ וְהוֹדוּת לַד' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ.

ובמצודת דוד פירש, והודות לה' - אמרו הודות לה' את ההלל האמור בה כי טוב וכו' והוא הלל הגדול. (ונראה שאף כי גם בהלל המצרי נזכר הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו, שם הוי רק הזכרה באמצע ההלל, וכאן כל המזמור מענין אחד של 'הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו', וככל הנתבאר לעיל).

הנה חכם אחד העיר מפני מה לא נרמזה מלחמת יהושע בעמלק בהלל הגדול. וראה זה מצאתי בפירושי סידור התפילה לרוקח, וז"ל, ויפרקינו מצרינו שיסד דוד המלך הלל הגדול נגד מגילת אסתר, תדע שתמצא כל כך תיבות בהלל הגדול כמו שיש פסוקים במגילת אסתר. קס"ו תיבות בזה המזמור שיש בו ויפרקנו מצרינו, וכן קס"ו תיבות בפרשת ויבא עמלק.

הלל

בש"ע סי' תפז סעיף ד איתא: בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור **בנעימה** בברכה תחלה וסוף... וברמ"א: וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל.

והנה מקור דברי המחבר הוא במס' סופרים פ"כ ה"ז: ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גלויות, ולברך עליהן, **ולאומר בנעימה**, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים.

ולכאורה לפי"ז ההדגשה המיוחדת של 'בנעימה' היינו משום 'ונרוממה שמו יחדיו', וזה ל"ש בהלל שאומר בביתו, אמנם הנה מצאתי בספר שבלי הלקט "מוזגין כוס רביעי וגומרין את ההלל **בנעימה והודאה** כמו ששנינו רביעי גומר עליו את ההלל". וביוסף אומץ: יאמר חצי הלל האחרון בנעימה.

ובספר סדר היום: ויאמר לא לנו ה' **בנעימה** וקול זמרה כדרך בני חורין שיצאו משעבודם ויאמרו הודו לה' כי טוב כל"ח על הצלתם ועל פדות נפשם²²⁰.

קריאת ההלל בליל פסח במצרים

דברי מרן הגרי"ז ביסוד דין ההלל בליל פסח; סימוכין לדבריו ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" מיירי בהלל בתורת אמירת שירה

[א] כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו): ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל.

ובהשגת הראב"ד "ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהיה לכם כליל התקדש חג".

וכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' חנוכה עמ' 26) "והנה על עיקר השגת הראב"ד מהקרא דהשיר יהיה לכם, לכאורה היה אפשר לומר ע"פ מה שכתב הר"ן בפרק ערבי פסחים (כו, ב מדפי הרי"ף²²¹), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה²²² שאין מברכין על הלל שבלי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה שכן שנינו ר"ג אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו' לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו אלו דברי הגאון ז"ל וכן הסכימו הגאונים רב צמח ורב יוסף ורב יצחק בן גיאות ז"ל.

וביאר הגרי"ז "הרי דהלל תרי דיני איתנהו ביה, דיש הלל שדינו שאומרים אותו בתורת אומר שירה, כמו הלל של לילי פסחים דהפסח טעון הלל באכילתו, ודינו שנאמר בתורת שירה ולא בתורת קורין כמש"כ ר"ה גאון ז"ל, והלל זה לא נתקנה בו ברכה, ועוד איכא דין מסוים של קריאת הלל שהוא מצוה מדברי סופרים בי"ח ימים שהיחיד קורא בהם את ההלל ודינו הוא דין קריאה ולא דין אמירת שירה ונתקנה עליו ברכה כמו על כל מצוה שמדברי סופרים. ולפי"ז הרי יש לומר דהקרא דהשיר יהיה לכם כל עיקרו לא מיירי אלא מהלל של שירה בלבד, דהרי כתיב ביה כליל התקדש חג דהיינו הלל של ליל פסח שכל עצמו הוא רק הלל של שירה

²²⁰ ועי' עוד בתשובות והנהגות ח"ב סי' קלט, ואין לדבריו שום הכרח, וכבר השיב על דבריו הגרמ"מ הלוי זצוק"ל במכתבו אליו הנדפס בקונטרס 'פניני הימים' פסח.

²²¹ ועי' בחידושי הר"ן פסחים קיח, א.

²²² עי' תשובות הגאונים שערי תשובה סימן קב.

ולא הלל של קריאה דזה הוי מדברי קבלה, אבל הרמב"ם הרי מיירי הכא מדין מצות קריאת ההלל ב"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל דהיינו הלל של קריאה ונתקנה בו ברכה כמבואר להדיא בדברי הרמב"ם דמזה ההלל הוא דקמיירי... וזה לא הוזכר כלל בהפסוק דהשיר יהיה לכם, וכל עיקר מצוותו וענינו הוא רק מדבריהם בלבד, אבל מדברי קבלה אין לנו רק הלל שאומרים אותו בתורת אומר שירה כמו הלל של ליל פסחים ולא זולת זה". [ויעו"ש עוד שהאריך לפי דרכו, ויתבאר קצת אי"ה בהמשך דברינו].

והנה בדברי מרן הגרי"ז נמצינו למדים שפירש הכתוב ד'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' דמיירי מהלל שנאמר בתורת אומר שירה, ובאמת שכך הוא משמעות הכתוב בישעיהו (ל, כט), וכמו שפירש רש"י שם: השיר יהיה לכם - כליל הפסח תבא לכם שמחה זו: כליל התקדש חג - כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנחרב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים. מדרש תהלים. והיינו שישעיהו נתנבא שמפלת סנחריב תהיה כליל פסח ויאמרו הלל ושירה על הנס כמו שאמרו שיר של פסחים במצרים.

וכן נראה גם בדברי הגמ' בפסחים (צה, ב): הראשון טעון הלל באכילתו [והשני אינו טעון הלל באכילתו]. מנא הני מילי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג [כמו שאתם נוהגים לשורר כליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו, רש"י] לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל. הרי דהגמ' נמי ס"ל דהפס' מיירי מן ההלל שנאמר על אכילת הפסח שנתבאר בדברי הגרי"ז שהוא הלל בתורת אומר שירה, וע"ז הוא דממעט דמ"מ אינו נאמר באכילת פסח שני כיון שאינו לילה המקודש לחג.

וכן נראה לשמוע מהא דתנן בערכין (י, א) ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת, ובשמונת ימי החג. ופירש רש"י: בשחיטת פסח ראשון - בי"ד בניסן שהיו קורין ההלל בעזרה בשעת שחיטה... ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים.

והנה איתא בירושלמי סוכה (פ"ה ה"א): רבי יונה בשם רבי בא בר ממל ושמחת לבב כהולך בחליל כל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג²²³. הרי דקרא דישעיהו ד'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל' מיירי בדין הלל זה שנאמר בתורת אומר שירה.

הקושיות דנראה דפי' כתוב זה על הלל בתורת קריאה

[ב] אמנם להלן שם (י, ב) איתא: ראש חודש דאיכרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה.

והנה כאן לגבי הלל של ראש חודש ודאי מיירי בדין קריאת הלל מלתא דיום ראש חודש ולא בתורת אומר שירה, ועלה מייתי מיעוטא דקרא דכליל התקדש חג, דשאין מקודש לחג אין טעון שירה, והרי תרי דיני נינהו, ומאי מייתי מדין שירה על הנס דהוי מדברי קבלה לדין תקנת הלל של קריאה שיסודו מתקנת חכמים.

וביותר יש להקשות, דהא אי הפס' מיירי בהלל שנאמר בתורת אומר שירה, אזי יש להבין שהמיעוט של "לילה המקודש לחג", היינו שאף שבאמת ענין ההלל מענינא דאכילת קרבן הפסח הוא, מ"מ כיון שאין זה ליל חג הפסח ואינו הזמן שנתרחש בו הנס, אזי נתמעט דאין שייך לומר בזמן זה הלל בתורת אומר שירה, אבל מה ענין זה למילף מינה להלל שנתקן בתורת קורין שלא יאמר אלא ביום חג.

ושוב מצאתי שכבר עמד בזה בטורי אבן במגילה (יד, א) והניח בקושיא.

²²³ ואמנם רש"י בישעיהו שם פירש 'כהולך בחליל' באופן אחר, "תשמחו במפלת סנחריב כשמחת מביאי ביכורים שהיה החליל מכה לפניהם לבוא בחר ה', כמו ששינו במס' בכורים".

גדר הלל בתורת קריאה שהוא מיוסד ומושגת על דין ההלל בתורת שירה

[ג] וע"כ צריך לדחוק ולומר דאע"פ דהא מיהת פשיטא דתרי דיני נינהו, והרי תקנת הקריאה די"ח ימים אינה אלא מדבריהם, ומה ענין זה לחיוב מדברי קבלה דילפינן מן הכתוב דהשיר יהיה לכם, מ"מ כוונת הגמ' היא בתורת 'זכר לדבר', דמהתם חזינן שחלק מן המחייב והתנאים של אמירת הלל היינו שהיה בזמן של "חג", וא"כ סברא הוא שגם תקנת חכמים לומר הלל בתורת קורין בי"ח ימים, לא נאמרה אלא שיאמרו הלל ביום של חג האסור במלאכה, והיינו משום שהכתוב תלה אמירת ההלל בכך שנתקדש החג, ולא בכך שזהו יום ט"ו דאיתרחיש ביה ניסא, וחזינן דענין הלל מישך שייכא עם חג.

אולם יותר נראה לומר דבאמת לאו תרי דיני נינהו לגמרי, ובהקדם דיש לעיין בעומק הדברים מה גדר ענין זה שישנו הלל הנאמר בתורת קריאה וישנו הלל הנאמר בתורת אמירת שירה, דהנה הגרי"ז הביא לשון המרדכי בפסחים (רמז תריא) "על קריאת הלל שבלילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברך עליו לגמור לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן ואינו אלא כקורא בעלמא וכן פירש רב צמח ורב האי שאין אלא כקורא בעלמא. וכן כתב בעל הלכות גדולות אין מברכין בלילי פסחים לגמור את ההלל לפי שחולקין אותו לאמצע", וביאר הגרי"ז "ולכאורה שני טעמים נפרדים הם טעמא דמפסיקין בו וטעמא שאין קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, ומה זה דכיילי להו בחדא. ולכאורה הדבר צ"ב.

אולם לפי דברינו הנ"ל י"ל דבאמת יסוד הדבר אחד הוא, דמפסיקין בו ואין אומרים אותו כולו ביחד ש"מ דאינו נאמר בתורת קריאת הלל רק בתורת אומר שירה, ולהכי אומרים אותו לחצאין דאין בו דין גומר, והן הן דברי המרדכי שכתב לפי שמפסיקין בו ואינו אלא כקורא בעלמא".

וככל דברי הגרי"ז מפורש בלשון הריטב"א בפירושו להגש"פ, וז"ל, ובירושלמי ובתוספתא מונה אותו בפירוש בזמן שבית המקדש קיים לילה אחת ובזמן הזה שתי לילות, ואמרין שם שאומרים אותו בנעימה גדולה, ובירושלמי נראה שהיו נוהגים לקרותו בבית הכנסת בערבית, ומפני זה יש אומרים כי אדם יוצא בהלל של הגדה ומברך עליו, והמנהג שלא לברך, ואין לשנות, אבל הראוי לכל אחד ואחד לקרות פעם אחרת הלל גמור, **כי מה שאומרים אותו בסעודה אינו אלא דרך שירה, ולפיכך חולקים אותו ומשיחין ואוכלים ושותים בינתיים.**

ומבואר בדברי הריטב"א תרתי, חדא, דאמנם ההלל שאומרים בסעודה נאמר ב'דרך שירה', ועוד, שזהו הטעם שחולקין אותו ומשיחין ואוכלים ושותים בינתיים, והכל ענין אחד הוא.

האומנם, דבלשון המרדכי משמע קצת דהלל זה שאומרים בליל פסח בתוך הסעודה מיגרע גרע ש'אינו אלא כקורא בעלמא', אבל באמת נראה דאדרבה, איפכא מסתברא, הלא הלל זה שנאמר בתורת שירה על הנס הוא יסוד דין הלל מדברי סופרים, המרומו בהכתוב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", ואילו ההלל שנאמר בתורת קורין הוי רק מתקנת חכמים.

ויותר נראה מסברא דההלל שתיקנו חכמים בכל הני ימים שגומרין בהן את ההלל מושגת ומיוסד על דין הלל דשירה על הנס ואינו דין נפרד לגמרי, ויתבאר בהקדם מה שמצינו שעל הלל שנאמר בתורת שירה על הנס אין מברכין, ואילו על קריאת ההלל תקנו ברכה, ומאי טעמא איכא.

אולם נראה פשוט שעל דבר שבעצמותו הוא הודאה או שירה לא שייך ברכה, וכמו שלא מצינו שיתקנו ברכת המצוות על ברכת המזון, והיינו משום שלא שייך לתקן מטבע ברכה על דבר שה'חפצא' דיליה הוא ברכה, ולכן על הלל בתורת אומר שירה לא נתקנה ברכה, אכן הלל שנתקן בתורת קורין מברכין עליו, והיינו משום שאין כאן חפצא של הלל ושירה מצד עצמו, אלא שמצד היו"ט תקנו חכמים לקרות את טופס ההלל שאמרו אבותינו כשירה על מה שאירע להם, ולכך שפיר שייך ע"ז ברכה, כיון שאין אומרים זאת בתורת שירה והודאה על מה שנעשה לנו, אלא קורין את ההלל שאמרו אבותינו. [שמעתי מהרה"ג ר' עזריאל שלמה הכהן דיאמנט שליט"א].

ויסוד לחלוקה זו שרק על דבר שהוא במטבע של 'קריאה' שייך ברכה ולא על דבר שהוא במהותו שבח או הודאה, מצאתי במאמר חמץ לרשב"ץ, וז"ל, מה שאין מברכין על ההגדה

והיא מצוה קבועה שאפי' [אם] אין לו בן הוא שואל לעצמו ואומר מה נשתנה. לפי שאינה אלא קריאה בעלמא. ודומה לברכת המזון שהיא מצות עשה מן התורה ואין מברכין עליה אקב"ו לברך על המזון. וכן ברכת התורה לפני שמנה אותה [הרמב"ן ז"ל] [למצוה], ואעפ"י שאנו מברכין על התורה ועל ההפטרה ועל קריאת מגילה ועל ק"ש. **שאני התם לפי שהקריאה היא מסודרת אין להוסיף ואין לגרוע.** אבל ההגדה וברכת המזון וברכת התורה לפני שאין מסודרין ויש להוסיף ולגרוע לא שייך ביה ברכה.

ולפי"ז מובן שחז"ל לא חידשו מטבע נוסף ונפרד של הלל בתורת קריאה, אלא שתקנו לקרות בי"ח ימים את ההלל שאמרו אבותינו, ואם יסודה של אמירה זו מישך שייכא ל"מקודש לחג", אזי בודאי דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ולא שייך לתקן תקנת קריאת הלל בזמן שאינו חג.

ויתכן לבאר עוד, דבאמת מה שייך לומר שירה על הנס אחר כל כך הרבה שנים מן הזמן שהתרחש, וע"כ שזה בכל השפעת הזמן שמתחדש עלינו, כידוע מדברי הרמח"ל בדרך ה' ועוד, וזהו בכח "מקודש לחג", שהשפעת קביעת היו"ט היא המחדשת את המצב ששייך לומר שירה על הנס. ודוק.

סתירת דברי חז"ל אם אמרו ישראל הלל ושירה כליל הפסח

[ד] ועכ"פ הא מיהת שמעינן שכליל פסח קראו ישראל את ההלל בשעת אכילת הפסח בתורת אומרים שירה.

וכן מפורש בכמה מדרשי חז"ל, במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דשירה פ"א): עשר שירות הן, הראשונה שנאמרה במצרים שנ' השיר יהיה לכם כליל התקדש חג וגו'.

ובאגדת בראשית סי' ס: וכן את מוצא במצרים היו משועבדין, וכיון שהצילן היו יושבין ואוכלין, ומיד אמרו שירה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. כאותה הלילה, שנאמר ליל שמורים וגו'.

ובמדרש תהילים מזמור קיג: אזכרה נגינתי בלילה לפיכך עם לבבי אשיחה, ר' יהודה בר סימון אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים, ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר השיר (הזה) יהיה לכם כליל התקדש חג ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה, שנאמר והי בחצי הלילה, הוי אומר נגינתי בלילה באותה הלילה שגאלתנו והוצאתנו לחירות, שהיינו עבדים לפרעה, וגאלתנו ועשיתנו לך לעבדים, לכך נאמר הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה.

ומשמעות הדברים שאמרו שירה את פסוקי ההלל המתחילים הללו עבדי ד'.

ובאדרת אליהו פרשת וזאת הברכה (פרק לג אופן שני) "וחזר לשבחו של הקדוש ברוך הוא וישראל בכלל. וסיפר את כל הנסים שנעשו מיציאת מצרים ואילך. אין כאל ישרון. הוא יציאת מצרים כי מבואר שהיא שקולה כנגד כל הנסים שבתורה. ובו נודע שאין כמוהו בכל הארץ וכמ"ש בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ. ולמען ספר שמי בכל הארץ. ואמר אין כאל ישרון פי' כאל של ישרון. שנבחר לו אז לעם כמ"ש שלח עמי ויעבדני. וקרא ישרון על השירה הראשונה ששרו לו ביציאת מצרים כמ"ש השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.

ומעתה יש לעיין טובא בדברי הגמ' בפסחים (קיז, א): הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה. וברש"י: אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן - מיציאת מצרים ועד דוד לא אמרו עליו הלל.

וכן במגילה (יד, א): ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. וברש"י: מעבדות לחירות - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים.

וצ"ב אטו רק בשעה שעלו מן הים אמרוהו, והרי כבר אמרוהו בשעת אכילת הפסח, שאמרו פסוקי ההלל בתורת אומר שירה.

ועוד צ"ב דאי משום סברא ד'אפשר ישראל שחטו את פסחיהן... ולא אמרו שירה', הא איתא לטענה זו גם על שחיטת הפסח הראשונה.

ובשפת אמת הקשה דלכאורה טעם הזה שייך גם בלילה דאפשר ישראל אוכלין את פסחיהן, יעו"ש.

ומצאתי בספר שפתי כהן עה"ת פרשת בשלח שעמד בכעין זה, וז"ל, אז [ישיר] בא"ת ב"ש עת, לומר שמיום שנברא העולם לא היה עת לומר שירה עד שיצאו ישראל ממצרים ונקרע להם הים, ואף על פי שאמרו שירה בליל פסח לא היו כולם כאחד אלא כל אחד בביתו או בחבורתו, ולזה לא נזכרה בתורה אלא ברמז שנאמר כליל התקדש חג וגו'.

אכן, הא מיהת ודאי אין דבריו מספיקים ליישב כל התמיהות הנ"ל.

בליל הפסח במצרים לא אמרו 'שירה' מושלמת אלא רק מקצת

[ה] ואשר נראה לומר בס"ד בהקדם מה שכתב בספר עמק ברכה (ענין הלל על הנס), וז"ל, הנה מו"ר הגאב"ד דבריסק (שליט"א) אמר בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, דיש לעיין, אם יבוא הנביא בשם ה' ויאמר שהשם יעשה לישראל נס, או אם ימצא מי שיהי' לו בטחון גמור בה', בטחון של מאה אחוזים, שבהחלט יעשה השם לו נס, אם ראוי לומר בכה"ג את השירה מיד קודם הנס ולצאת בזה יד"ח שירה. ואמר, שזהו ביאור הכתוב בתהילים: ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך, פי', אף שיש לי בטחון הגמור בישועתך, בזה רק יגל לבי בישועתך; אבל מתי אשירה לה' כי גמל עלי, לאחר שגמל עלי, והיינו לאחר הנס, אז אשירה לו, שזהו דין בשירה על הנס שאין אומרים השירה אלא לאחר הנס. עכ"ד.

והנה, עיקר דין זה מבואר הוא בירושלמי פ' ערבי פסחים ה"ה, גבי ההלל שבסדר ליל פסח, דפליגי שם במתני' 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 מזכיר יציאת מצרים א"ל ב"ה אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיע לחצי גאולה האין 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.

והביאור הוא, דב"ש סברי, דדוקא הפרק א' של ההלל, שכתוב בו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, שפיר אומרים בלילה קודם חצות, מפני שכבר בטל מהם השעבוד עוד בלילה; אבל פרק הב' של ההלל, שכתוב בו יצ"מ, איך אפשר לומר קודם חצות, והלא לא יצאו ישראל עדיין ממצרים, ואיך מזכירין יצ"מ והלא אין אומרים שירה אלא לאחר הנס, ואף שכבר הבטיח להם השם על ידי משה רבינו להוציאם ממצרים, משום דזהו דין בשירה על הנס שאין אומרים אותה אלא לאחר מעשה הנס. וב"ה סברי, דמכיון שחלק אחד מהנס כבר נעשה, והיינו ביטול השעבוד, שבשבילו ראוי להתחיל במצות שירה, ומכיון שמתחיל בשירה אומרים לו לגמור את כולה.

ולפי"ז מבואר היטב, דאע"פ שאמרו ישראל הלל ושירה בליל פסח במצרים, וזהו דאיתא במדרש שאמרו הללו עבדי ד', וזו היתה השירה הראשונה של ישראל, אבל לא היתה זאת שירה מושלמת של יציאה מעבדות לחירות, שאף שכבר לא היו נחשבים לעבדי פרעה כיון שכבר בטל מהם השעבוד כבר בלילה, אבל עדיין לא יצאו ממצרים בפועל להחשב לבני חורין, ומה שלבית הלל המשיכו לומר גם הפרק השני היינו רק משום המתחיל אומרים לו לגמור.

ומעתה מיושב שלא ניתן ללמוד ק"ו לחיוב הלל ביציאה ממיתה לחיים מהלל של ליל פסח אלא רק ממה שאמרו שירה על הים, וכן מיושב שבשעת עשיית הפסח במצרים בודאי לא אמרו שירה על הלל, שהרי היו עבדי פרעה, והיאך יאמרו שירה על הנס. וכן מיושב קושיית

השפ"א שאכילת הפסח במצרים לא חייבה באמירת הלל דשירה על הנס מאחר שעדיין לא איתרחיש ניסא²²⁴.

יש לדון למאן דסבירא ליה הרהור כדיבור, אם גם לגבי קיום אמירת הלל יהיה שייך בהרהור, והיינו לפי ב' הגדרים הנ"ל, בתורת קריאה, דשמא אף שנחשב כדיבור, מ"מ סו"ס אין כאן מעשה קריאה.

ומצאתי בטורי אבן מגילה יט, ב דפשיטא ליה דלמ"ד הרהור כדיבור מהני הרהור אף בהלל, ומאידך הנצי"ב במרומי שדה שם כתב: ונראה דאפילו למ"ד הרהור כדיבור דמי, זה אינו במקום שהמצוה מקריאה כמו במגילה והלל. דקריאה ודאי שאינו בהרהור. וכפירש"י בחגיגה דף ה' ב' בד"ה הכי כו' וכל קריאה השמעת קול הוא. וכ"כ בהעמק שאלה סי' נ"ג לענין הפסוק כי שם ה' אקרא, דברה"ת מה"ת אינו אלא כשמדבר ולא בהרהור, עפ"י דעת רש"י ז"ל הנ"ל. ואפילו הגר"א ז"ל דמחייב לברך ברה"ת גם על הרהור, אינו אלא מדרבנן כמו על כל המצות, אבל מדאורייתא ודאי דדוקא בדבור. ולא כהגאון שאגת אריה ז"ל בסי' כ"ד. וא"כ במגילה והלל ודאי דבעי קריאה. בהלל כתיב בפירוש ובשם ה' אקרא. ובמגילה קריאתה זו הלילא ודינה כהלל.

ויש לדון עוד שכיון שישנו ענין של פרסומי ניסא באמירת ההלל, כדאיתא להדיא בברכות (יד, א), ועל הלל דליל פסח מצינו בהדיא בביאור הגר"א בהל' חנוכה (סי' תרעא סעיף ז) על דין השו"ע שם שמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, "ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרים בב"ה משום פרסומי ניסא כמ"ש בירושלמי", וזה ודאי לא מתקיים ע"י הרהור. ועי' בטורי אבן שם.

ואגב גררא יש להעיר דנראה ודאי דאף שגם בהלל ישנו ענין פרסומי ניסא, מ"מ אין זה בדרגה של קריאת המגילה לענין פרסומי ניסא, דהנה כבר עמדו התוס' בסוכה מז, א בכך שעל קריאת המגילה מברך שהחיינו ואילו על קריאת הלל לא מברך, ומשמע בדבריהם שלא מצאו לזה טעם. אבל בתוס' הרא"ש שם כתב "והא דמברכין שהחיינו על קריאת מגלה ואקריאת הלל אין מברכין, איכא למימר פרסומי ניסא שאני".

וכן מצאתי בדברי מהרי"ל (סדר ההגדה סי' מה): אמר מהר"י סג"ל שרבינו שמחה כתב שנשים חייבות לקרא הלל בליל פסח שאף הן היו באותו הנס. ולפי זה אפשר שנשים אומרות הודו ועונים אחריהן, ואמרת לפניו והא חייבות במגילה משום דהיו באותו הנס מ"מ פסק המרדכי שאין מוציאות אנשים. והשיב לי שאני מגילה דצריכה לקרוא ברבים ולפרסומי ניסא ניותר יפה באנשים.

ונראה דאף דבהלל איכא ג"כ ענין של פרסומי ניסא, מ"מ אין זה כל יסוד ומטבע הלל, אלא רק ענין נוסף באמירת ההלל ומעליותא בו, משא"כ הדלקת נר חנוכה דכל החפצא דקיום מצותו הוא פרסומי ניסא, ועיין.

נרצה

²²⁴ שוב מצאתי בהגהות מצפה איתן במגילה שם וז"ל, רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה כו'. משמע דביציאת מצרים אמרו הלל לבד משירה שאמרו על הים וכ"מ בברכות (דף נו) דקרי הלל המצרי. וכ"מ בירושלמי פ"ה דפסחים נתן כח בקולו של פרעה מהלך מ' יום ומה היה אומר קומו צאו מתוך עמי לשעבר הייתם עבדי פרעה מכאן ואילך אתם עבדי ה' באותה השעה היו אומרים הללויה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. וכ"מ במכילתא בשלח דא' שם גבי עשר שירות ראשונה נאמרה במצרים שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג שניה על הים. והנה קשה ע"ז מדרבא גופיה דאמר בב"ק (דף קיג) דעבד עברי הנמכר לנכרי גופו קנוי וא"כ אכתי הווי עבדי פרעה ולא יצאו לחרות באמירה קומו צאו בעל פה כיון דגופו קנוי דהכי מוכח בקידושין. ודברי התב"ש בב"ק בזה א"מ. אלא י"ל דש"ה דאמירת פרעה היתה שיהיו עבדי ה' וקי"ל דלגבוה הוי אמירה כמסירה.

[א] כתב מהר"ל ב'דברי נגידים' (עמ' קנד) וז"ל: מפרשי ההגדה עשו מן הלל נרצה ב' סימנים, ואמרו שנרצה פירושו מי שעשה כסדר הזה נרצה לפני המקום. ולא נראה לי לפרש כך, דא"כ אין זה סימן על איזה עשיה כמו הסימנים שעד כאן, ולמה משמענו זאת כאן יותר מבקיום מצוות אחרות שג"כ המקיימן נרצה לפני המקום.

ונראה לי שהלל נרצה הוא סימן אחד²²⁵, וכל עבודת הסדר נכלל בי"ד סימנים כנגד היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, ונרצה הוא סימן על חצי השני של ההלל שעיקרו הוא עניני תפילה לפני הקב"ה על הגאולה שלמה שאנו מקוים עליה, ואנו מבקשים שנהיה נרצה לפניו לעשות גם לנו נסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו במצרים, ולפיכך זה ההלל הוא נקרא הלל נרצה, אבל ההלל שעד לא לנו נקרא הלל סתם כי הוא רק הודיה על נסי מצרים.

[ב] אולם גם לדעת מפרשי ההגדה שפירשו "מי שעשה כסדר הזה נרצה לפני המקום", יש לבאר מאי רבותא איכא בהך ריצוי, ולמה זה נחשב לסימן מיוחד מסימני הסדר.

וביותר, שהרי כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט פרק ו) "סימנא מילתא היא בהני חמשה עשר מלות של הסדר "קדש ורחץ וכו'", כי נרמזו בו סודות גדולים ונפלאים מאוד. ועל כן בעבודה זו יאמר גם סימניה בפה מלא: דהיינו קודם הקידוש יאמר בפה מלא קדש, וקודם הרחיצה הראשונה יאמר ורחץ, וכל כל הסדר עד נרצה, יאמר גם כן בפה מלא נרצה.

[ג] ולפי פשוטו יש לומר דהנה מנהג קדום הוא לומר בסיום הסדר 'לשנה הבאה בירושלים', ונזכר כבר בספרי המנהגים להראשונים ובלבוש, וכן הוא המנהג גם במוצאי יוה"כ, ונראה הטעם בזה כי בליל הפסח אנו מסדרים את עבודת סדר קרבן הפסח, ואילו ביוה"כ את 'סדר העבודה', ולכן מתפללים לשנה הבאה בירושלים.

ולכך גם נמצא מטבע של "נרצה" בשניהם, שהרי גם על מוצאי יוה"כ מובא בתוס' שיליה יומא דאמרי' במדרש דבמוצאי יוה"כ בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך, וסיפיה דקרא 'כי כבר רצה הא' את מעשיך, ומטבע לשון ריצוי הוא על עבודת בית המקדש כמו שאנו מתפללים רצה ד' א' בעמך ישראל ובתפילתם והשב את העבודה וכו'²²⁶.

והנה הט"ז (סי' תעג) תמה על המנהג בליל הסדר ליטול לדבר שטיבולו במשקה אף שבשאר ימות השנה נוהגים להקל, ובפתיחה להגדה של הנצי"ב כתב שחז"ל הנהיגו לעשות הסדר כמו בזמן שאכלו פסחים, וכמו שנהגו בזמן המקדש שהיו נוהרים בטבולו במשקה מחמת הקדשים.

ובספר מקראי קודש (ח"ב סי' נב) הוסיף לבאר לפי"ז מנהג לבישת בגד פשתן לבן, יעו"ש²²⁷. וכבר קדמו המהר"ל בספר דברי נגידים וז"ל, הכהן הגדול נכנס ביום הכיפורים לפני ולפנים בבגדי לבן, בשביל שהיה קונה מדריגה העליונה, וליל שמורים הוא כיום הכיפורים בזה הענין, וטעם שניהם נסתר. ועי' עוד בהקדמה להגדת מגדל עדר בשם הגרצ"ה קאלישר זצ"ל.

ושוב מצאתי בספר מגיד מישרים להב"י (פרשת צו מהדורא קמא), שמבאר כל סמני הסדר קדש ורחץ וכו' לפי דרכו וז"ל, ובהכי נרצה יעלו על רצון מזבחי, ובזמן שבהמ"ק קיים הו עבדי פסח' לרמוזי להני מילין גופיהו, יעו"ש.

²²⁵ וכן משמע בספר המנהגים (חילדיק): הלל נרצה פי' יאמר הלל הגדול עד כי לא נאה.

²²⁶ ויש לדון אם אמנם ישנו קיום של 'ונשלמה פרים שפתינו' בסדר ההגדה, וביותר במה שנהגו לומר אמירת סדר קרבן פסח בערב פסח, שכן עולה מדברי השל"ה במסכת פסחים פרק נר מצוה סי' לה: והנה, בזמן בית המקדש היה הפסח נשחט אחר התמיד של בין הערבים וכדי שישלמו פרים שפתינו, ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפילת המנחה, והעתיק כל הענין מספר סדר היום. וכ"כ בסידור הרב. [ועי' בספר דרך פקודין מצות עשה ה חלק הדיבור]. ובסידור הגריעב"ץ מובא שיש נהגו ללמוד ברמב"ם הל' קרבן פסח. ואולם דודי שליט"א בהגש"פ 'היד החזקה' עמ' קפט שדי נרגא בזה, יעו"ש.

ולגבי אמירת סדר העבודה ביוה"כ הביא שם משבלי הלקט סי' שכ שמקיים בזה ונשלמה פרים שפתינו. אולם באמת כבר מפורש כן בלשון רש"י יומא (לו, ב ד"ה ההוא דנחית): שליח צבור, שמסדר בתפלתו של יום הכפורים סדר עבודתו של כהן גדול על שם ונשלמה פרים שפתינו.

²²⁷ ולפלא שהזכיר שם מנהג לבישת הקיטל, שהוא מנהג אחר שהובא מחז"ל ואינו מנהג ירושלים עיה"ק, ועי' מה שכתב בזה בהגדת 'מחשבת בצלאל' להגר"ש דבליצקי זצ"ל.

ועוד יש להוסיף ולהטעים בזה, ע"פ דברי הפמ"ג (סי' תסח), וז"ל, פסח אין בא לכפרה, מכל מקום אי אפשר שלא נרצה ואהוב לה' בקרבן. והיינו שכל עבודת קרבן הפסח אינה עבודה של כפרה אלא עבודה של ריצוי, ועל כן גם עבודת 'סדר פסח' בזמן הזה תכליתה הוא 'נרצה'.

[ד] ברם, עוד נראה לבאר בס"ד ע"פ מה דאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק כא): ר' יוסף אומר קין והבל תאומים היו שנ' ותהר ותלד את קין, בההוא שעתה אוסיפת למילד, ותוסף ללדת את אחיו את הבל ויהי קין איש אוהב לזרוע ויהי הבל איש אוהב לרעות צאן, זה נותן ממלאכתו מאכל לזה, והגיע לילו יום טוב בפסח וקרא אדם לבניו ואמר להן עתידין ישראל להקריב קרבנות פסחים הקריבו גם אתם לפני בוראכם, והביא קין מותר מאכלו קליות זרע פשתן, והביא הבל מבכורות צאנו ומחלביהן כבשים שלא נגזזו לצמר, ונתעבה מנחת קין ונתרצה מנחת הבל, שנ' וישע ה' אל הבל ואל מנחתו.

וכן יסד הפייט במערבית ליל שני של פסח המתחלת 'ליל שמורים' (מובא במחזור ויטרי סי' תמז): ליל שמורים גש רצוי לכהן. מבכורות צאנו ומחלביהן. בלילי חג פסח.

ומבואר שקרבן זה של פסח עמד מתחילה כבירור על הריצוי, להבל נתרצה ד' וקין נתעבה מנחתו, ועל כן יש כאן סימן מיוחד 'נרצה'.

[ה] אולם להבין בעומק טפי ענין הריצוי המיוחד שהיה בקרבנו של הבל, שע"ז הוא שאנו אומרים בסיום הסדר "נרצה", יש לנו לברר מהו היחוד בקרבנו של הבל יותר משאר קרבנות.

אכן מצינו בתו"כ פרשת שמיני (מכילתא דמילואים אות לא) ועוד מדרשים²²⁸: וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות... רבי אומר כימי עולם כימי נח, וכשנים קדמוניות כשנות הבל שלא היתה עבודה זרה בעולם.

וביאור הענין כתב החת"ס (תורת משה הפטרת פרשת זכור) וז"ל, והענין כי הרמב"ם במורה (ח"ג פרק מו) יחב טעמא לקרבנות שלא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר שלא יזבחו זבחיהם לשעירים כדרכי או"ה אז, אבל אין חפץ ה' בעולות כלל, והרמב"ן (פרשת ויקרא א, ט) השיב עליו שעושה שולחן ה' מגואל ח"ו, אלא הטעם על זה הפשוט לעורר לב האדם לתשובה שיראה שמהראוי לזבחו ולנתחו נתחים נתחים על שחטא נגד מלך עליון ית"ש, אבל הקדוש ברוך הוא חס עליו ולוקח נפש הבהמה תמורתו, אמנם ע"ד האמת יש בו סוד עמוק שהוא עיקר קיום השכינה בישראל, הכי קרא שמו קרבן שמקרב ישראל והשכינה אהרדי, עיין שם ובעקידה.

והנה זה פירוש הפסוק וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כנ"ל, בהקדים דיהודא נקרא הכופר בע"ז כמו שאמרו חז"ל (מגילה יב, ב) על פסוק איש יהודי, וירושלים נקראים צדיקים גמורים הקרובים אל ה' ירא שלם, ואמר שמנחת יהודה וירושלים יערב לו כימי עולם נח, וכשנים קדמוניות קרבנו של הבל, דהמודה בה' וכופר בע"ז הוא הנקרא יהודי אינו צריך לקרבן כדעת הרמב"ם הנ"ל, אלא להתעוררות כמ"ש הרמב"ן שמהראוי לנתחו לנתחים וכו', והיינו כקרבן נח שלא הי' ע"ז בעולם אלא להתעוררות שחם הקדוש ברוך הוא עליו מלהשטיפו במי מבול, אמנם הצדיקים גמורים המכונים ירושלים שאין להם עון אשר חטאו, ע"כ קרבנם הוא רק כקרבנו של הבל להמשיך השראת השכינה עליו כי לא חטאו בדבר שיצטרך קרבן להתעוררות רק שיפן ה' אליו, ולכן סמך המדרש דבריו על הפסוק אדם כי יקריב מכם קרבן לה', שהכונה שיראה להקריב אל ה' קריבות להמשיך השכינה בתחתונים כנ"ל.

ומעתה נראה לבאר ענין 'נרצה' האמור בכאן, דמסתברא מילתא דהיינו מאותו ענין של 'רצון' האמור בקרבנו של הבל, וכמו שמפורש בדברי מדרש אגדה פרשת בראשית (ד, ג): ויהי מקץ ימים. זמן פסח היה, אמר אדם לבניו עתידים ישראל כולם להביא פסחיהם ויהיו לרצון ועת רצון היא זאת, אף אתם הביאו קרבניכם לפניו וירצה לכם.

²²⁸ ויקרא רבה פר' צו (י, ד); איכה רבה פרשה ה אות כא.

ובהקדם דהנה כתב בספר עמק ברכה (הגדה סי' ב): בברכת "אשר גאלנו" שלאחר ההלל מסיימים: כן ה' אלקינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון וכו'.

צריך ביאור על אריכות הלשון הזה, שהוצרכו לבאר שנאכל שם מן הפסחים, מן איזה פסחים "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון". הרי זה פשיטא, שכל קרבן אם מקריבים אותו כדינו והוא כשר הרי הוא לרצון.

ונראה בזה, עפ"מ ששמעתי בשם הגאון הנצי"ב מולוז'ין ז"ל לבאר מה דאיתא במדרש (הביאו הגאון מוהר"י עמדין ז"ל), שלאחר חורבן המקדש עד חורבן ביתר הקריבו ישראל קרבן פסח בירושלים במקום המקדש, והנה מדהקריבו קרבן פסח ע"כ שבנו שם מזבח, וא"כ קשה למה לא הקריבו גם שאר קרבנות כיון שהי' להם מזבח.

ואמר ע"ז, דכיון דבעינן שחיטת הזבח לשם ריח לשם ניחוח, כדתנן דלשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח לשם ניחוח, ונהי דאין זה אלא לכתחלה ואינו מעכב בדיעבד, זהו משום דראוי לשם ריח ניחוח וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל לאחר החורבן, שהתורה אמרה: והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם, והעידה התורה שהקרבנות שוב לא יהיו לריח ניחוח, ונמצא ששוב אינם ראויים לריח ניחוח, וע"כ שאר קרבנות כיון דצריך בהם ריח ניחוח אי אפשר להקריב, דפסולים הם מטעם דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בהם; משא"כ בקרבן פסח, דלא כתיב ביה ריח ניחוח ולא צריך בו שחיטה לשם ריח ניחוח, שפיר הי' אפשר להקריב גם לאחר החורבן. עכ"ד ז"ל²²⁹.

וטעם הדבר, מה שקרבן פסח שאני מכלל הקרבנות דלא צריך ריח ניחוח, נראה, עפ"מ שכתב הרמב"ן בסה"מ מצוה א' בטעם בעל הלכות גדולות שלא מנה במנין המצות האמונה במציאות השם, וכתב, שאין מנין תרי"ג מצות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או שלא לעשות אבל האמונה במציאות ה' שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים ובגילוי שכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצות לא ימנה בחשבונם. ועפ"ז נראה, שכל הקרבנות היסוד שלהם הוא עשיית רצון השם, כמו שאמרו חז"ל: ריח ניחוח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וע"כ צריך בהו ריח ניחוח; אבל קרבן פסח עיקר יסודו אינו אלא משום ביטול ע"ז שהמצרים היו עובדים להם, והיו צריכים לשחוט הצאן כדי למשוך ידיהם מע"ז, כמו שאמרו חז"ל: משכו וקחו משכו ידיכם מע"ז, ולהראות בזה האמונה בהשם, והאמונה בהשם אינו נכנס תחת סוג רצון ה' וגזירותיו, כמו שאינו נמנה במנין המצות לדעת הבה"ג, וע"כ לא שייך ב' ריח ניחוח שענינו אמרתי ונעשה רצוני.

וזהו שאנו מבארים בברכת אשר גאלנו, ששוב נזכה לאכול מן הפסחים, ולא כפסחים שהקריבו אחר חורבן המקדש, שלא הי' בהם ריח ניחוח ולא היו לרצון לפניו, אלא מן הפסחים "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון", שיהיו לרצון ויהא בהם ריח ניחוח, שיבנה בית המקדש וישיב שכינתו לציון.

[ו] ונראה להוסיף עוד בהרחבת הדברים במה שנתבאר לן בדברי רבינו בעל דרכי שמואל זצוק"ל (מכתי"ק, נדפס בספר אהל רחל) בענינו המיוחד של קרבן פסח וחילוקו משאר הקרבנות, וז"ל: בקרבן הזה נאמר משכו וקחו לכם, משכו מן עבודה זרה²³⁰, כידוע דהרמב"ם מבאר בטעם הקרבנות דזה להבדל מע"ז, ובכל דרכי ואופני העבודה שהיה רגילים בעבודה זרה, נתנו לעומת זה במצות הקרבנות, והרמב"ן השיג על זה דבודאי דיש בזה טעמים עליונים וזה גבוה מעל גבוה ונקרב רק לשם המיוחד, ומסתמא דברי הרמב"ם לפי פשוטן של דברים, וכאשר ידוע, דהרמב"ם²³¹ מבאר הטעמים לכל סוגי הקרבנות, ורק לא מצא טעם ללחם הפנים

²²⁹ דברי הנצי"ב נמצאים בספריו למכביר, ראה באריכות בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' נו, ובהעמק דבר פרשת בחוקותי ופרשת בהעלותך ט, א, ופרשת ראה טז, ג.

ונציין כאן עוד מן האחרונים שמביאים דבריו ומפלפלים בהם, כלי חמדה פרשת כי תבוא, שו"ת דבר אברהם ח"ג סי' יט, שו"ת חזון נחום ח"א סי' סג אות כא, הערות למרן הגריש"א פסחים טז, ב, ועי' חזו"א מנחות סי' ל ס"ק ה.

²³⁰ "משכו ידיכם מע"ז והדבקו במצות". מכילתא דרבי ישמעאל פר' בא מסכתא דפסחא פ"ה.

²³¹ בספר מורה נבוכים ח"ג פרק מה. וכבר עמד בהקבלה זו בספר אמרי אמת (גור) פרשת אמור.

והיותו על השלחן תמיד, וצא וראה דגם האר"י ז"ל דגילה טעמי תורה, לא נתגלה לו טעמא דתריסר נהמי²³², וצא ולמד תוקף גדולת רבנו הרמב"ם ז"ל, ואולי דבהקרבן הראשון דנצטוו להביא בתוך ערות הארץ דמצרים, היה בזה הרבה בבחינה הזו דמשכו מעבודה זרה, ניתן גם להבין שכל דרכי העבודה זרה של העכו"ם, מן הסתם יש בזה שייכות לרגשי וכוחות הנפש [וכיון שיסודו וראשית שרשו מצד הרע, סופו הבל וריק, וכלשון הרמב"ם הלכות ע"ז, וכיון שארכו הימים כו', אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וכו' ע"ש], והיצה"ר של ע"ז הרי היה גדול מאד, ואנשי כה"ג הוצרכו לבטל כח היצר הנורא הזה, ורבנו הגר"א ז"ל בסדר עולם שנה לנו, דבאותו זמן שבטל היצר דע"ז, בטל גם כח הנבואה, ובודאי דאנשי כנה"ג ראו ברוח קדשם דכדאי לוותר על הענין הנשגב והנורא של נבואה, משום ההפסד והקלקול הנורא של יצר דע"ז, מן הסתם א"כ כ"כ דיש כ"כ יצר ורגש בכוחות הנפש של האדם הגדול בעל יצר דע"ז [לשון רבנו החזו"א], זה מתבטא גם בכל סוגי הע"ז למיניהם, ואולי יש שייכות, להבדיל אלף אלפי הבדלות, בבחינת זה לעומת זה, בתחילת ההתעוררות של האדם בכח הקדושה להקריב קרבן לד', ואז במצב הנורא של הללו והללו, הוצרכו בתחילה לעקירה גדולה, משכו מעבודה זרה, וזה היה עיקר גדול בהקרבן של פסח מצרים, אף שבודאי היה בזה ענינים עליונים כאשר מגלה לנו ברמז רבנו הרמב"ם ז"ל.

ויעו"ש עוד באריכות דבריו שמבאר לפי"ז כמה דברים מיוחדים שהיו בפסח מצרים ואינם בפסח דורות²³³. ועי' עוד בספר משך חכמה פרשת בהעלותך (ט, ז).

²³² כמ"ש בזמר אתקינו סעודתא: יגלה לן טעמא דבתריסר נהמי.
²³³ ונעתיק כאן עיקרי הדברים: בפסח יש הבדל בין פסח מצרים, אשר זה הצווי בראשונה על הקרבן וקיומו, לבין פסח דורות, וחלוקין בהלכותיהן, כמו ששנו חכמים בלשון המשנה, מה בין פסח מצרים לפסח דורות וכו', וכן נתפרש ברמב"ם סוף הלכות ק"פ ע"ש, ומי בא בסוד ד', וכבר כתב בס' נפה"ח הק' דטעמי מצוות עד תכליתם לא נתגלו אפי' וכו', אבל ממה שיש קצת להתבונן בזה, פסח מצרים, יסוד ענינו בבחינה ידועה, בתחילת הגילוי של כלל ישראל, אשר יציאת מצרים זה כידוע הלידה דכלל ישראל, וכן שמענו מפי הגבורה, אנכי וגו' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כידוע אשר ישראל היו אז בשפל המדרגה, שקועים במ"ט שערי טומאה, וכמו שקטרגו בעת קריעת ים סוף הללו עובדי ע"ז והללו וכו', וגם מצרים, המקום שבו שחטו ואכלו את הפסח, היה מקום של תכלית הטומאה וריחוק מרוחניות, ומשה רבינו היה יוצא מחוץ לעיר לתפילה לד' [כמבואר ברש"י]. ולכן כלל ישראל, גם מבחינת דרגתם הרוחנית וגם מבחינת המקום, אולי ניתן להיאמר דלא היו כ"כ שייכים עוד לקרבן כקרבן דורות, וכאשר הקב"ה חישב את הקץ והגיע זמן גאולתם, היו אז במצב של "את ערומ ועריה" ושקועים כאמור בעומק הטומאה רח"ל, ורבנו הגר"א ז"ל מגלה לנו, מאשר הקב"ה חשב מחשבות לטוב לנו, כי מה שיש בצד הטומאה והרע רח"ל, זה לעומת זה, זה רק עד שער מ"ט, אבל אין לצד הטומאה והרע שער חמישים, וזה רק בצד הקדושה, אשר הקב"ה יזכנו בזה בגאולת עולמים ועי"ז יבטל לגמרי הרע, ונגלה כבוד ד' ויהיה ד' אחד ושמו אחד, ולא יאמר עוד חי ד' אשר העלה וגו', ובזמן יציאת מצרים עוד לא נתבטל הרע לגמרי, והקב"ה בא לגאול אותנו, במצב אשר לא יוכלו להתמקמה, וערומים מן המצוות, והקב"ה נתן להם מיד בתוך מצוה זו להקריב קרבן זבח פסח לד', בתוך המצב של שפל המדרגה, והיה צריך התחלה של עקירה מכח הרע, ולהתקרב לד' יתברך, בעודם בתוך ערות הארץ, במצרים עצמה...

ניתן בזה להבין קצת, הדבר המיוחד בפסח מצרים לאכילתו בחפזון, משום שמצבם הרוחני של ישראל היה אז בשפל המדרגה, בבחינת שלא יכלו להתמקמה, וכבר היו מוכרחים להבדל מטומאת מצרים, וכל מהות עבודת הקרבן היה לברוח בזריזות גדולה מתוך הטומאה, לצאת בלי להסתכל לאחור, לנתק את עצמם מהטומאה, כמ"ש עה"פ משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודה זרה. וגם אולי לא היו ראויים לאכילה במתון וישוב הדעת והתבוננות, בעוד כח הרע חזק ומחלחל ח"ו, ולא היה להם רשות אלא לאכול בחפזון, כשם שעצם יציאה ממצרים היה בבחינה ובחפזון [ובדברי רבנו הגר"א ז"ל, דכח הרע רוצה לעשוק ח"ו מהשער החמישים, ואולי במצב ההוא של תחילת יסוד קדושת ישראל, ואשר היה צריך להעלותם ברום המעלה, בהנהגה של חסדים גמורים לא לפי מעשיהם, היה חשש שכח הרע יתגבר ח"ו, ואנחנו לא זכינו לבית נבונים], וכדמבאר רבנו הרמב"ם ז"ל בפ"י עה"ת, דהיציאה בחפזון דעדיין היה כח הרע בעולם, ונחפזו לברוח מהרע וליכנס לטוב, ולעתיד לבוא בזמן תיקון העולם ולא יהא שום רע, אז אין צורך לחיפזון, ושלא יראה כבורח ח"ו, כי לא בחפזון תצאו וגו' וד' אליכם מלככם.

בקרבן הפסח, מתחלק לשני זמנים, זמן שחיטת והקרבנות הפסח, וזמן אכילת הפסח, ודלא ככל הקרבנות דביום זבחכם יאכל, והרמב"ם עה"ת מבאר דעיקר מצות האכילה זה ביום הזביחה, ובקרבן פסח זמן האכילה ככלות יום הזביחה, וכאמור ומי בא בסוד ד', ואולי דכל זה גם שייך לתחילת הדרך של משכו, לעזיבת הרע ולקירבת ד', וצריך בתחילה הקרבת הקרבן וזריקת הדם, לפני הלילה הזה אשר כיום יאיר, אשר אז העם ההולכים בחושך ראו אור גדול, ורק אחרי יום הקרבת הקרבן, נטהרו ונהיו ראויים לאכילת קודש לפני ד' בליל גדול זה, וכן לדורות, זמן ההקרבה לפני התקדש החג, אשר לא מצאנו כן בהקרבנות דשאר המועדים, אשר לעולם הקרבן בעיצומו של חג, כי פסח דורות עם מה ששינו מה בין כו', שורשו זה הקרבן דפסח מצרים, ולעולם התחדש העקירה וההתעוררות מן הרע לפני החג עצמו, כדי שיהיו ראויים להאור הגדול של ליל התקדש חג המצות.

וכמו כן תופס יותר מקום בקרבן פסח מצות האכילה, והרמב"ם מונה אכילת קרבן הפסח כמצוה בפני עצמה, מה שאין זה באכילת שאר הקרבנות, וגם פסח דורות יש בו בזה ממהות פסח מצרים. והיא בדרגה שונה משאר קרבנות, כמבואר במשנה, שעיקרו בא לאכילה. ולכן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה, משא"כ בשאר קרבנות ציבור, שרק ההקרבה נדחית ולא האכילה. והרמב"ם פסק דמחשבת לשם חולין פוסל בקרבן פסח, משא"כ בשאר קרבנות, ומשום דהתורה הקפידה ואמרתם זבח פסח לד', והיינו משום דזה גופי' דבא לאכילה, מעכב כאן המחשבה לשם קודש ולא לשם חולין [וכן מבאר באור שמה, דכיון דבא לאכילה, חשיב לשם חולין מינה דמחריב בה], ובשאר קרבנות, אפי' אם נטמא הבשר, מקריבין את האימורין, משא"כ בפסח דצריך בשר לאכילה, וכל זה אולי דגם בפסח דורות מונח בזה מן הפסח הראשון, בעודם בתחילת הבנין של כלל ישראל, וניתן יותר לאכילה הוא ובני ביתו והמנויים, ויש בזה בבחינת גדולה לגימא וכו', וגם זבח במשפחה והמנויים להבדל מהעכו"ם ולהתיחד לעצמם באכילת קודש לד' [וכבר הזכרנו דברי הרמב"ם בענין הקרבנות וא"צ

[ז] ויתכן עוד לבאר בזה שיטת הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין (פט"ו ה"א): הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם, בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'.

וכבר נלאו חכמי לב במקור וביאור חידוש זה דפסח גרע מחטאת דגם לשם חולין פסול, ועי' בהקדמת ספר קרן אורה לזבחים ובספר אבן האזל שם ובספר אמת ליעקב ועוד.

ולפי האמור יש ליתן טעמא במילתא דבקרבת בעלמא ענינו הוא בגוף החפצא דהקרבת, ואית לזה שם קרבן בעצמותו גם אם מחוסר מחשבת לשמה, ואף בחטאת דלאו מינה לא מחריב בה, אולם בקרבן פסח שכל מהות הקרבן זה הביטול ע"ז שבו, אזי אם שוחט לשם חולין, עיקר חסר מן הספר ופסול.

[ח] ועוד נראה לבאר לפי יסוד זה, דהנה כתיב בדברי הימים ב ל, יז-כ: כִּי־רַבַּת בִּקְהָל אֲשֶׁר לֹא־הִתְקַדְּשׁוּ וְהַלֹּלִים עַל־שְׁחִיטַת הַפִּסְחִים לְכָל־לֹא טְהוֹר לְהַקְדִּישׁ לַד': כִּי מִרְבִּית הָעָם רִבַּת מֵאֲפָרִים וּמִנִּשְׂאֵי יִשְׁשָׁכָר וּזְבֻלוֹן לֹא הִטְהִירוּ כִּי־אָכְלוּ אֶת־הַפֶּסַח בְּלֹא כִכְתוּב כִּי הַתַּפְלִל יְחֻזְקִיהוּ עֲלֵיהֶם לֵאמֹר ד' הַטֹּב יְכַפֵּר בְּעַד: כָּל־לִבָּבוּ הָכִין לְדְרוֹשׁ הָאֱלֹהִים ד' אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וְלֹא כְּטִהַרְתָּ הַקֹּדֶשׁ: וַיִּשְׁמַע ד' אֶל־יְחֻזְקִיהוּ וַיִּרְפָּא אֶת־הָעָם.

והנה מהו הביאור "וירפא את העם", רד"ק פירש: שסלח להם עונם, וכן בענין הסליחה רפאה נפשי כי חטאתי לך. אולם בלשון הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פ"ד הי"ח) מצינו: ומפני דברים אלו שעשה שלא כהלכה נאמר כי אכלו את הפסח בלא ככתוב, וביקש רחמים על עצמו ועל החכמים שהסכימו על מעשיו שנאמר כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד ונאמר וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם שנרצה קרבנם.

הרי שריצוי הקרבן היינו רפואת העם, וצ"ב, הרי הריצוי הוא ריצוי של הקרבן ולא ריצוי של מביאי הקרבן, שהרי פסח אינו בא לכפרה על חטא אלא לרצון, ומה ענין רפואה יש כאן. אכן לפי האמור דיסוד הבאת קרבן פסח היינו לביטול הע"ז מבואר היטב שריצוי הקרבן היינו ריפוי העם מחולי הע"ז.

ושוב הראוני שבזה"ק פרשת פינחס (רע"מ רנא א-ב) מפורש להדיא שקרבן הפסח ואופני עשייתו הינם לתכלית ביטול הע"ז, וז"ל, וע"ד אמר דאיהו פסח אמאי. אלא דחלא דמצראי, ואלקא דילהון הנה אימרא. אמר קב"ה, מבצעשור לחדש סיבו דחלא דילהון דמצראי, ותפשו ליה, ויהא אסור ותפיש בתפישא דילכון, יומא חד ותרין וג', וביומא ד', אפיקו ליה לדינא, ואתכנשו עליה. ובשעתא דמצראי הוה שמעין קל דחלא דילהון, דתפיש בתפישא דישראל, ולא יכלין לשזבא ליה, הוה ככאן, והנה קשא עליהו, כאילו גרמיהו אתעקידו לקטלא. אמר קב"ה, יהיה תפיש ברשותיכו, יומא בתר יומא, ארבעה יומין, בגין דיחמון יתיה תפיש, וביומא ד' אפיקו ליה לקטלא, וייחמון ליה מצראי הנה אתון עבדין ביה דינא, ודא קשא להו מן כל מכתשי דעבד לון קב"ה, אינון דינין דיעבדון בדחליהון. לבתר דינין ליה בנורא, דכתיב פסילי אלהיהם תשרפון באש. אמר קב"ה, אל תאכלו ממנו נא. דלא יימרון ברעותא ובתיאובתא דחלנא, אכלין ליה הכי. אלא אתקינו ליה צלי, ולא מבושל, דאלו מבושל יהא טמיר, ולא יחמון ליה, אלא תקונא דיליה דיחמון ליה הכי מוקדא בנורא, בגין דריחיה נודף. ותו רישיה עליה כפוף על קרסולוי, דלא יימרון דחיה, או מלה אחרא הוא, אלא דישתמודעון ליה, דאיהו דחלא דלהון. ותו, דלא ייכלון ליה. בתיאובתא, אלא על שבועא, ארח קלנא ובזיון. ותו, עצם לא תשברו בו, אלא דיחמון גרמוי רמאן בשוקא, ולא ייכלון לשזבא ליה. וע"ד כתיב, ובאלהיהם עשה ה' שפטים. דינין סגיאין. תו ומקלקם בידכם, ולא חרבא ורומחא ושאר מאני קרבא.

[ט] ועצם הדבר שמהותו של קרבן הפסח היה בשביל להתרחק ולבטל את העבודה זרה במצרים, מפורש בדברי המדרש (שמות רבה טז, ג): הה"ד יבושו כל עובדי פסל. בשעה שאמר הקב"ה למשה לשחוט הפסח, אמר לו משה, רבון העולם הדבר הזה היאך אני יכול לעשות אי אתה יודע שהצאן אלהיהן של מצרים הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא

לפנים], ושייכים יותר למשכו מן הרע, ולתחילת הכניסה לטוב ולקדושה, ויש גם בפסח דורות, מהיחוד לצאת מן הרע, ולהתורומם להדרגות הגבוהות.

יסקלוננו. אמר לו הקב"ה, חיך אין ישראל יוצאין מכאן עד שישחטו את אלהי מצרים לעיניהם שאודיע להם שאין אלהיהם כלום.

ונתבאר בהרבה ספרים (תורת חיים חולין צב, א; ספר בני יששכר ועוד) ששחיתת השה לקרבן פסח זה היה ביטול הע"ז של מצרים שישראל היו שטופים בו (כמבואר בדברי הרמב"ם בהל' ע"ז סוף פרק א), שכן הטלה הוא אלהיהם של מצרים, ובשחיתתו הוכיחו את אפסיותו.

ובספר שפתי כהן עה"ת האריך לבאר שזהו כל מצות שחיתת הפסח, לבטל את מזל טלה שהמצרים שלטו בו, וגם לשחוט הפה - סח של המקטרג שרו של מצרים שאמר מה נשתנו אלו מאלו, לזה שחטוהו כדי שידע שבטלתם אותו ויסתם פיו, ושחטוהו יום י"ד לפי שבלייל ט"ו היו נימולים וע"ז של ישראל אין לה ביטול.

ועוד כתב טעם לאיסור 'כל עצם לא תשברו בו', לפי שאיזה מישראל היו עובדים למזל טלה, וע"ז של ישראל אין לה ביטול עולמית, לזה העצם שהוא העיקר לא ישבר שהוא אסור בהנאה ואין לו ביטול.

וכן כתב בחתם סופר על אתר, והוסיף לבאר לפי"ז לשון הכתוב להלן (שם יב, כד): ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם, דהיינו בעתיד בזמן שכבר לא יודקו לבטל את הע"ז, ואז תהא מצות קרבן פסח כחק בלא טעם.

[נ] ומעתה מבואר דזהו שמסיימים בתפילה ובתחינה 'נרצה', שמתפללים ומייחלים שאף שיסוד דין חיוב הקרבן פסח הוא "משכו וקחו", מ"מ יירצה לפני ד' כקרבן הבל שנתרצה לפני ד' בזמן הזה, והיינו דווקא לפי שלא היתה מטרתו ותכליתו כנגד עבודה זרה במסוים, "וכשנים קדמוניות כשנות הבל שלא היתה עבודה זרה בעולם".

ויתכן עוד שגם פסח דורות ביסודו הוא מענין פסח מצרים, ואין בין וכו', ולכך מוכרח שאף בפסח מצרים היה גם צפון ענין של 'רצון' ו'ריח ניחוח' אלא שלא היה זה עיקר ותכלית הקרבן, ואשר ע"כ אנו מתפללים שבפסח לעתיד לבוא לא נצטרך כמעט ל'משכו וקחו' וכל ענינו ומהותו יהיה "לרצון".

ונראה להוסיף עוד בדרך דרוש ואגדה, דהנה בבעל הטורים פרשת תולדות (כו, כז) איתא עה"פ וַיִּגְשׁ וַיִּשְׁקֶלְלוּ וַיִּרְחֹ אֶת־רִיחַ בְּגָדָיו וַיִּבְרַכְהוּ וַיֹּאמֶר רִיחַ בְּנֵי כְרִיחַ שְׂדֵה אֲשֶׁר בְּרִכּוֹ ד', וירח. ב' במסורת. וירח את ריח בגדיו. וירח ה' את ריח הניחוח (לעיל ח כא). מלמד שנכנס עמו גן עדן (ב"ר סה כב): וירח. בגימטריא יום פסח היה: ריח. בגימטריא ליל פסח: כריח. ב'. כריח שדה. כריח לבנון (שה"ש ד יא). שזכות ריח ניחוח העולה מן הלבנון פירוש בית המקדש (גיטין נו ב) עמד לו (עי' ת"י).

ויש לומר דאמנם בקרבן הפסח של יעקב אבינו היו מעורבים יחד ב' ריחות, ריח ניחוח של גן עדן, וזהו הטעם העליון של קרבנות, וריח בגדיו ודרשו חז"ל ריח בוגדיו, וזהו הריח של קרבן פסח מצרים, שענינו הוא משכו וקחו בטעם התחתון של קרבנות, והיה 'ריח בני' שקול כריח שדה, היינו שהריח בוגדיו עלה לרצון כמו ריח ניחוח העולה מן הלבנון²³⁴.

ומצאתי בדרושי הצל"ח דרוש לח, וז"ל, ואפשר בזה רמז מה שנתנו בשלהי מגילה (לא, א), סימן לקריאת החג הקדוש הזה, משך תורה קדש בכספא, פסל במדברא שלח בוכרא, משך מה שצוה הקדוש ברוך הוא אותנו במצוה הראשונה במצרים משכו וקחו לכם צאן, לא תאמרו שאין בזה שום צורך גבוה, ורק למשוך יד מע"ז כדברי הרמב"ם, לא כן הוא, אלא אף על פי שכבר קיימתם משכו ידיכם מע"ג, ואין אתם להוטים אחרי ע"ג, אף על פי כן קחו לכם צאן לפסח, כי הקרבנות מצד עצמם הם צרכי גבוה, והראי' ע"ז תורה שור שהקריב אדם הראשון כדברי הרמב"ם ז"ל, ושמה תאמר איך אפשר שבדברים גשמיים נעשה פעולה למעלה ברוחניים, לזה אמר קדש בכספא, לשון חשק נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' כו', כי

²³⁴ ובמאמר "דיני ומנהגי ערב פסח שחל בשבת", מאת הרב דוד יואל וייס, קובץ אוצרות ירושלים, קמב עמ' תרעב, בשם רא"ז מרגליות מובא בשם בשם הסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי זצוק"ל שאמר שמנהג עתיק של חכמי הספרדים להריח בשמים בכל ליל פסח – לפני קידוש, והוסיף כי ריח כמספר ליל פסח.

בהחשק הנמרץ אדם מקדש עצמו מלמטה ומקדשין אותו מלמעלה, באשר לבי ובשרי שוים שהלב מתלהב בחשק ההתלהבות אז ירננו וגו'²³⁵.

חסל סידור פסח כהלכתו²³⁶... כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו.

נראה לבאר ע"פ מה שכתב בספר בני יששכר (מאמרי ראש חודש מאמר ב - והיה מדי חודש), וז"ל: ויתפרש עוד עפ"י מה שכתב הרב הקדוש מהרמ"ע ז"ל בעשרה מאמרות, שלעתיד לבא ב"ב נצטרך להקריב כל הקרבנות שחסרנו כל ימי גלותינו, דהיינו כשיגיע ראש חדש ניסן נצטרך להקריב כל קרבנות המוספין של כל ראשי חדשים של ניסן של כל ימי הגלות, וכן בשבתות למשל בהגיע שבת פרשת נשא נצטרך להקריב כל הקרבנות המוספין של כל ימי הגלות של שבתות האלו, עיין שם, ובוזה פירשנו בטוב טעם מה שאנו אומרים במוספין ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב וכו' ואת מוסף יום ראש החדש הזה נעשה וכו', הנה תיבת הזה אינו מובן, ולפי דברי הקדוש הנ"ל ידוקדק היטב, שבאמת נעשה ונקריב מוסף השבת הזה וראש חדש הזה, והוא נכון בעזה"י,

ולפי"ז מבואר ג"כ מה שאומרים 'כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו', דלא קאי על פסח שני או פסח של שנה הבאה, אלא על סדר קרבן פסח זה שנזכה לעשותו בב"א, [בשם האדמו"ר מצאנו קלויזנבורג שליט"א מארה"ב].

אז רוב נסים הפלאת בלילה²³⁷

בהקדמה לתוכן הפיוט נראה להביא דברי חז"ל במדרש שמות רבה פרשת בא (יח, יב): יב מה ראה לומר ליל שמורים שבו עשה גדולה לצדיקים כשם שעשה לישראל במצרים ובו הציל

²³⁵ והנה המהר"ל תמה דמ"מ איזה עשיה יש כאן בסימן זה של 'נרצה'.

ואשר נראה בזה בהקדם הכתוב במלאכי (ג, יז) וְהָיוּ לִי אֲמֹרֵי ד' צְבָאוֹת לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סִגְלָה וְחִמְלָתִי עָלֵיהֶם כְּאֲשֶׁר יִחְמַל אִישׁ עַל-בְּנוֹ הַעֲבָד אֹתוֹ (הפטרות שבת הגדול).

וענין חמלה הנזכרת כאן בפשוטו אינו מתפרש כרחמים אלא כאהבה, עי' ברמב"ן פרשת ראה יג, ט וברד"ק שמואל ב כא, א, וכן מתפרש מה שאומרים בברכת אהבה רבה "חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו", עי' באבודרהם שם.

ויש לומר ד"בנו העובד אותו" זה שלימות העבודה, דהנה מצינו בב"ב (י, א): אתם קרוים בנים וקרוין עבדים, בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, הרי שדרגת בן היינו שעושה רצונו של מקום, ומשא"כ דרגת עבד שנחשב אינו עושה רצונו של מקום.

ויש לבאר שאף שמציאות של עבד היא שעול אדוניו עליו ועושה ככל אשר יצוה אותו רבו, מ"מ אינו בבחינת עושה 'רצונו' של מקום לחזר אחר עשיית רצון אדוניו אם אינו מפרש לו בהדיא בציווי, ואדרבה אם אינו מצוה אותו בדיעבד, ואדרבה עבדא בהפקירא ניהא ליה.

ואילו מציאות של בן הוא שעושה רצונו של אביו, אבל לפי המצוי אינו עובד את אביו וקיי"ל דכיבוד אב משל בן ואינו מחויב לאביו בכל חיובי העבדות, [וחדוש גדול למדנו בדברי ספר חרדים (מ"ע פ"ה): דבור חמישי דעשרת הדברות כבד את אביך ואת אמך שהן שתי ענפים ותלויים בדבור כדכתיבין לעיל תלויים נמי במעשה כדאמרינן בפרק קמא דקדושין איזהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא ומשמשו כל מיני שימוש כן כתב הרמב"ם וכן מצאתי במשלי הערב שחובה על הבן להחזיק עצמו אצל אביו ואמו כעבד לרבו... וכתב בנבואת הנביא מלאכי **כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו**. ולכן שלימות העבדות היא בנו העובד אותו.

ויש לומר שזה נתחדש ביציאת מצרים, שהיו עושים רצונו של מקום שהרי נקראו בנים למקום כמו דכתיב בני בכורי ישראל... שלח עמי ויעבדוני, ומאידך גם היו בשם עבדיעם, הללוהו עבדי ד'.

ונמצא שזו דרגה מיוחדת של עבדות, שעובד למלא רצון אביו, וזו עבדות של ריח ניחות "אמרתי ונעשה רצוני".

²³⁶ על מקורה וגלגולה של אמירה זו, וכן על "כן נזכה לעשותו" על דרך הפשט, ראה במאמר "אמירת חסל סידור פסח בהגדה", מאת הרב עמיחי כנרת, קובץ המעין מו, תשס"ו, ג, 17 – 21.

המילים 'בקרוב נהל נטעי כנה' אינם מובנים כ"כ, הרי הקב"ה מנהל אותנו בכל עת, ובלקט יושר איתא "מהר לציון נטעי כנה".

²³⁷ פיוט זה שחיברו ינאי שולב גם ביוצר לשבת הגדול וגם בהגש"פ.

לחזקיהו ובו הציל לחנניה וחביריו ובו הציל לדניאל מגוב אריות ובו משיח ואלהיו מתגדליו, שנאמר אמר שומר אתא בקר וגם לילה, משל לאשה שהיתה מצפה לבעלה שפירש למדינת הים אמר לה יהא סימן הזה בדרך בעת שתראי אותו סימן דעי שאני בא ואני קרוב לבא, כך ישראל מצפין משעמדה אדום אמר הקדוש ברוך הוא הסימן הזה יהיה בידכם ביום שעשיתי לכם תשועה ובאותו לילה היו יודעים שאני גואלכם.

ויש לומר שלכן מזכירין הנסים והנפלאות שאירעו באותו הלילה.

כבר פירשו שעיקר הפיוט מיוסד על דברי המדרש (רבה בלק פרשה כ פסקא יב; תנחומא בלק סי' יא) ויבא אלהים אל בלעם לילה זש"ה (שמות יב) ליל שמורים הוא לה', הוא הלילה הזה כל הנסים שנעשו לישראל ופרע להם מן הרשעים בלילה היה (בראשית לא) ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה, (שם כ) ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה, (שמות יב) ויהי בחצי הלילה וכתוב (שם יד) ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, (בראשית יד) ויחלק עליהם לילה וכן כולם.

וראה עוד פסיקתא רבתי (איש שלום, הוספה א פסקא ב - ויהי בחצי הלילה), וז"ל, אבא שאול אומר מכאן לתפלה אדם מכוון לבו בתפלה יהי' מבושר שתפלתו נשמעת שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך (תהלים י' י"ז), אמר דוד [הואיל] ויש עתים לתפלה אף אני איני זו מתפלתי בחצות הלילה שנאמר חצות לילה אקום וגו', אמר חייבים אנו להודות לך על הנסים שעשית לנו שהרגת בכורי מצרים ואת שונאים בלילה, אף סנחריב לא פרעת הימנו אלא בלילה ויהי בלילה ההיא ויצא מלאך ה' וגו' (מלכים ב' י"ט ל"ה), בלשצר לא פרעת הימנו אלא בלילה בה בליליא קטיל וגו' (דניאל ה' ל'), אף המצרים לא פרע מהם הקדוש ברוך הוא אלא בלילה, מנין, ממה שקרא בענין ויהי בחצי הלילה (וגו') וה' הכה וגו'.

והנה בילקוט שמעוני אסתר (רמז תתרנח) איתא, בלילה ההוא, ארבעה פעמים כתיב בלילה ההוא וארבעתם היו בליל פסח, שתיים ביד בניה של רחל, ושתיים ביד בניה של לאה, היינו דכתיב וללבן שתי בנות שהיו שקולות זו כזו, מכת בכורות ומפלת סנחריב ביד בניה של לאה, ומפלת גדעון והמן ביד בניה של רחל, בסנחריב כתיב ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, הציץ רבשקה על החומה ושמע שהיו קוראים את ההלל ואמר לסנחריב חזור לאחוריך כי נסים יעשה להם בזה הלילה, והיה מבזה על הדברים דכתיב ינופף ידו הר בת ציון, ד"א זה לילה שנגלה הקדוש ברוך הוא לאברהם ויוצא אותו החוצה ד"א זה לילה של סיסרא דכתיב הכוכבים ממסלותם. ויאמר המן בלבו, ויאמר עשו בלבו.

וביתר הרחבה מצינו בספרי דאגדתא על אסתר (מדרש פנים אחרים (בובר) נוסח ב פרשה ו), וז"ל, א"ר חלבו בד' מקומות נאמר בלילה ההוא, וארבעתן היו בלילי פסחים, שנים משל רחל, ושנים משל לאה, לקיים מה שנאמר וללבן שתי בנות (בראשית כט טז), שתיהן שקולות זו כזו, מה שעמד מזו עמד מזו, מזו עמדו מלכים, ומזו עמדו מלכים, מזו עמדו נביאים, ומזו עמדו נביאים, ובשתי לילות של פסח נעשו נסים ע"י בניה של זו, שנאמר ויהי בחצי הלילה (שמות יב כט), זה היה ליל פסח, ונעשו נסים על ידי משה, שהיה מבני בניה של לאה, ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו', ואותו לילה ליל פסח היה, שעלה סנחריב והיה רבשקה שם הלך והציץ על פתח החומה של ירושלים ושמע אותן קוראין הלל, ואמר לסנחריב לך וחזור לאחוריך, למה אלהיה של אומה זו עסוק הוא להיות עושה להם נסים בלילה הזאת, והיה מבזה על ירושלים, כשראה אותה אמר בשביל העיר הזאת הקטנה הייתי מייגע כל הצבא הזה, היה מבזה עליה, שנאמר ינופף ידו הר בת ציון (ישעיה י לב), ואמר לחיילותיו לינו הלילה, ובשחרית אנו נוטלין אותה אבן אבן והולכין, כנף משלי ממלאה כל ארץ ישראל, שנאמר והיה מוטות כנפיו מלא רוחב ארצך עמנו אל (ישעיה ח ח), ושלשה עשר מסעות הלך בו ביום לבא לירושלים, שכן הוא אומר בא אל עית עבר במגרון וגו' (ישעיה י כח), עוד היום בנוב לעמוד, אמר לחיילותיו מחר נשכים ונוטלין אותה אבן אבן, א"ל הקדוש ברוך הוא אין מבקשים ישינים אלא עוררין, לכך נאמר עליהם לעת ערב והנה בלהה (שם יז יד), מה עשה הקדוש ברוך הוא, ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו' (שם לז לו), ואותו הלילה ליל הפסח היה, ונעשה הנס הזה ע"י חזקיה מבני בניה של לאה. ושנים ע"י בניה של רחל,

שנאמר ויהי בלילה ההוא ויאמר ה' אל גדעון קום רד במחנה (שופטים ז ט), ליל הפסח היה, שכך כתוב והנה צליל לחם שעורים (שם יג), זהו העומר שהוא קרב בפסח²³⁸, ואחת בימי מרדכי, שהוא מבני בניה של רחל, לכך נאמר בלילה ההוא נדדה שנת המלך.

והנה כל אלו הדברים נזכרו או נרמזו בפיוט זה, מכת בכורות – זרע בכורי פתרוס מחצת בחצי הלילה. מפלת סנחריב – יעץ מחרף לנופף אווי הובשת פגריו בלילה. מפלת גדעון – נראה שהוא נרמז בתחילת הפיוט 'בראש אשמורות זה הלילה' והוא ע"ש לישנא דקרא (שופטים ז, יט), ויבא גדעון ומאָה איש אֶשֶׁר-אָתּוֹ בִקְצֵה הַמַּחֲנֶה ראש האֶשְׁמֹרֶת הַתִּיכּוֹנָה אֲךֹ הָקָם הַקִּימוֹ אֶת־ הַשְּׁמָרִים וַיִּתְּקֵעוּ בַשּׁוֹפָרוֹת וַנִּפּוֹץ הַפְּדִים אֶשֶׁר בִּיָּדָם, ולעיל מיניה (פס' יג) כתיב, ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויאמר הנה חלום חלמתי והנה צלול צליל לחם שְׁעָרִים מִתְהַפֵּךְ בַּמַּחֲנֶה מִדִּין וגו'. מפלת המן – עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה.

אמנם יעויין במהרש"א חידושי אגדות יומא (כט, א), וז"ל, אף אסתר סוף כל הנסים כו'. לכאורה דהצרות נמשלו בכ"מ ללילה והגאולה ליום וא"כ בהיפך הל"ל דאסתר נמשלה לערב מה ערב סוף כל היום אף אסתר סוף כל הנסים שנמשלו ליום וי"ל כלפי מ"ש דהנסים המפורסמים בעוה"ז התחילו בחצות לילה כמו שייסד הפייט אז רוב נסים הפלאת בלילה כו' ומסיים בו שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה כו'.

ומלשון המהרש"א משמע קצת שאמנם אין הדגש בפיוט זה על נסים שנעשו בליל ט"ו בניסן בדווקא, ובאמת יש לדון כן בכמה וכמה פרטים שנזכרו בפיוט זה, וכמו שיתבאר.

ועוד יש להביא כאן דברי הקדושת לוי (חנוכה) המחודשים שנראה מהם שכיון שכל נסים אלו אירעו בפסח לכן לא נקבע לזכרם חג מיוחד, ונכללו בזכרון של חג הפסח, וז"ל, מה שהקשינו בספר קדושת לוי שחברנו (עי' קדושה ראשונה לחנוכה; קדושה רביעית לפורים אות א) למה עשו זכר לנס חנוכה ולא לנס גדעון וחזקיה. אפשר לומר, דמפלת סנחריב וסיסרא היה בפסח, כנזכר באגדה ובמדרשים (עי' שמו"ר יח, ה).

אלא דאם כן למה עשו זכר לנס למפלת המן דהיינו פורים, הלא גם המן נתלה בפסח (עי' מגילה טז, א; אסת"ר ח, ז). וזה מבואר במאמר רבותינו ז"ל בגמרא מגילה (ז, א), 'שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות' כו', דבאמת חכמינו ז"ל ודאי היו קובעים זכר לנס בלא בקשתה כדי להודות לה', אפס טעם חכמים מאחר שנתלה המן בחג הפסח למה קבע יקבע זכר לנס, הלא בלא זה מהללים לה' אז עבור יציאת מצרים, גלל כן בקשה אסתר 'קבעוני לדורות', זכר לחודש שנפל הגורל עליו, 'והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה' (אסתר ט, כב), וכיון שעיקר הנס דהיינו תליית המן היה בחג הפסח, גלל כן הוצרכה לבקש מחכמים 'קבעוני לדורות'.

שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה

הנה כפי פשטות הדברים נשמע שכתובת הספרים על פי המן היתה בליל ט"ו בניסן, אבל לא כן נראה בלשון הכתוב באסתר (ג, יב) ויקראו ספרי המלך בחדש הראשון בשלושה עשר יום בו ויכתב קכל אשר צוה המן וגו'. הרי שהיה זה בי"ג ניסן.

ובסידור יעב"ץ מובא שטעם תענית בכורים בערב פסח הוא כי ביום זה – י"ד בניסן כתב המן את הספרים להרוג את היהודים, עכ"ד, והובאו לעיל במקומו, וזה תימה רבתא.

²³⁸ ולכאורה הנס של גדעון לא היה בליל ראשון של פסח אלא למחרתו זמן הקרבת העומר, וכמו שנתפרש בפירוש רש"י לשופטים (ו, יג) אשר ספרו לנו אבותינו – פסח היה אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתי שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים ועתה נטשנו אם צדיקים היו אבותינו יעשה לנו בזכותם ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו ואיה כל נפלאותיו.

ולכאורה עוד מוכח כן, דהנה בהגהות מהרש"ם על השו"ע הל' יו"ט סי' תצה הגאון מהרש"ם ז"ל בא"ח סימן תצ"ה הקשה על הכתוב וגדעון בנו חבט חטים בגת להניס מפני מדין, ולדברי רש"י שהיה זה בפסח היאך הותר לו לעשות מלאכה דאורייתא ביום טוב. ולפי האמור שהיה זה בליל שני של פסח לק"מ.

עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה

הנה כפי פשטות הדברים נשמע שנדידת שנת המלך אחשוורוש היתה בליל ט"ו בניסן, וכן מפורש להדיא במדרש ספרי דאגדתא שהובאו דבריו לעיל, וכן מפורש בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב אסתר ד, יז), וביום י"ו בניסן נתלה המן, לא עמד גזירתו אלא ב' ימים, וביום ג' נצלב, כי נדדה שנת המלך בליל שמורים, אולם לאו מילתא דפשיטא היא, כי פשטות המדרשים נראה שימי התענית שקדמו ליום השלישי שבאה אסתר לפני המלך היו ג"כ בפסח, וכמו דאיתא בפיוט "אומץ גבורותיך" – **קהל כינסה הדסה לשלש צום בפסח**, עי' בעטרת זקנים סי' תרפו ס"ק א, ויעויין בירורא דכולא מילתא בספר משנה שכיר על מגילת אסתר תחילת פ"ו.

ויעויין בדברי המהרש"א בחידושי אגדות מגילה (טו, א), וז"ל, ויעבור מרדכי גו' יום א' דפסח כו'. ופרש"י שהרי בי"ג כו' ובי"ו נתלה המן בערב, עכ"ל. ונראה לפי ענינו דביום ראשון שהתענו דהיינו בי"ד באה אסתר לפני המלך בלבוש מלכות דהא אח"כ כתיב נדדה שנת המלך גו' כמפורש במדרשות ובתרגום שהיה ליל ראשון דפסח. אבל רש"י פירש לקמן דויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות דהיינו ביום ט"ו היה יום שלישי לשילוח הרצים, עכ"ל. ולפי זה צ"ל אין מוקדם ומאוחר דזה המעשה דבלילה ההוא נדדה שהיה בליל ט"ו היה קודם מעשה דותלבש אסתר גו' שהיה ביום ט"ו, וצ"ל נמי דהמעשה מהר קח את הלבוש גו' ויקח המן גו' לא היה ביום שאחר ליל ט"ו שנדדה שנת המלך כדמשמע מקרא אלא שהיה ביום י"ו ביום הנפת העומר כדמוכח לקמן ובו ביום עשתה אסתר משתה שני לכך פרש"י כאן דבו ביום בערב נתלה המן שהרי כל מעשה מהר את הלבוש גו' ויבא המלך והמן לשתות גו' וכל הענין בו ביום קודם שנתלה המן היה. [ועי' הגהות הרש"ש].

ודרך נוספת ומחודשת כתב בספר יערות דבש (ח"ב דרוש ט), יעו"ש.

[וראה עוד בהגהות שער יוסף להגרי"נ שטרן זצ"ל על דרשות חתם סופר לפורים (עמ' 414 בהג"ה), וז"ל: מקום אתי להציג פה מה שראיתי בפנקס הרב ר' פישל סופר ז"ל אחרי שהביא בשם רבו החת"ס מה שכבר נדפס לעיל בסוף דרוש לו' אדר תרפ"ו לפ"ק כתב אח"כ, וז"ל: וכעין זה פירש [אדמו"ר] מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו וכו' הגיע זמן ק"ש של שחרית. ובאמת הובא פלוגתא בפ' ע"פ (ק"כ ב) שראב"ע אומר עד חצות ולומד בגז"ש הזה הזה וכו'. אך הנה המן ביטל ישראל לילה ראשונה של פסח מלספר ביציאת מצרים כדאיתא במס' מגילה (ד א) שלכך חייבים לקרות המגילה בלילה שנאמר אלקי וגו' ולילה ולא דומיה לי שהיו זועקין בימי צרתן בלילה. והיא היתה לילה ראשונה של פסח, שבלילה ההיא נדדה שנת המלך עד בשחרית שכתוב ויבא המן, שמאז התחיל מפלתו של המן. ובני ברק הם היו בני בניו, היו רוצים לתקן חטא אבותיהם, לכך היו מספרין כל הלילה ביציאת מצרים עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית ואז היה מפלתו ותו לא צריכין לתקן. עכ"ל].

ובאמת הדוחק היותר גדול הוא לומר שגם המאורע של כתיבת הספרים, שמחמתו פנה מרדכי לאסתר ואמרה אסתר צומו עלי וכו', וקראה את המלך ואת המן אל המשתה, וגם נדידת שנת המלך שהיתה רק באחד הלילות אחר כך, ככל הנראה בין המשתה הראשון לשני כמו שמשמע בכתובים במגילה, שניהם היו בליל ט"ו.

ובמדרש אסתר רבה איתא שהסעודה הראשונה היתה בליל ט"ו, והסעודה השניה היתה בליל ט"ז, ואמנם מפורש במשנ"ב סי' תרצ סק"ב בשם הספרים²³⁹ לעשות סעודה ביו"ט שני זכר לסעודת אסתר, שבו ביום נתלה המן.

²³⁹ מג"א הקדמה לסי' תצ בשם השל"ה. וראה בהרחבה במאמר "סעודת אסתר ביום טוב שני של פסח" מאת הרב דוד אברהם מנדלבוים, קובץ זכור לאברהם (חולון) תשס"ג, עמ' קמה – קסח.

ובתרגום על אסתר (ה, א) איתא 'ויהי ביום השלישי' – והוה ביומא תליתאה דפסחא, ולפי"ז נמצא שסעודה ראשונה היתה ביום שלישי של פסח דהיינו י"ז ניסן, וסעודה שניה בי"ח בניסן, וא"כ נדדה שנת המלך בליל י"ח ניסן.

מאורעות נוספים שלא נמצא להדיא שהיו בפסח

ברם, גם אזכורים נוספים בפיוט זה כגון המעשה דלבן הארמי, הפחדת ארמי באמש לילה, לא נמצא להדיא שהיה זה בליל פסח, וכן המלחמה של יעקב אבינו עם שרו של עשו, וישר ישראל למלאך ויוכל לו לילה, ואף בגליונות הגר"ח קניבסקי (שליט"א) שהובאו בספר 'שיח הפסח' לא ציין להם מקור.

ובהגדת 'מעשה נסים' לרבינו הנתיבות כתב שלמד גז"ש לילה לילה מאבימלך, ואולם הוסיף עוד שהפייטן חיבר שני מדרשים חלוקים, דודאי חלום לבן ומה שנאבק עם המלאך לא היו בלילה אחד כמבואר בקרא.

כן המאורעות שהיו עם דניאל, לאיש חמורות נגלה רז לילה, נושע מבור אריות פותר בעתותי לילה, לא מצינו שהיה זה בליל פסח.

ולכן יש יסוד סביר להניח שאין הכוונה דווקא למאורעות שאירעו בליל הפסח, אלא שבדומה לניסי יציאת מצרים שאירעו בלילה - ליל שמורים הוא לה', כך כל הנסים שנעשו לישראל ופרע להם מן הרשעים בלילה וכדברי המדרש שהובאו בתחילת דברינו, וכמו שמביא המדרש את גילוי של הקב"ה לבלעם בחלום הלילה וכדומה.

אך דא עקא, מהשמטת הפיוט דווקא את נס קריעת ים סוף המוזכר במדרש שהיה ג"כ בלילה כדכתיב ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, ידים מוכיחות ניהו שבמתכוין הושמט מאחר שבודאי לא היה בליל ראשון של פסח!

ושמחתי למצוא בביאור זכר יהוסף (להגרי"ז שטערן משאויל) שהביא מקור להך דדניאל מלשון המדרש שמות רבה (פרשת בא פרשה יח, יב), מה ראה לומר ליל שמורים שבו עשה גדולה לצדיקים כשם שעשה לישראל במצרים ובו הציל לחזקיהו ובו הציל לחנניה וחביריו ובו הציל לדניאל מגוב אריות ובו משיח ואלהו מתגדלין, יעו"ש.

ועוד כתב, וז"ל, והנה כאן צירף הנסים שהיו בלילה, ואף שאין רמז שהיה בליל פסח כמו מה שנאבק יעקב עם המלאך וקרא שמו ישראל שהיה עד עלות השחר, וכן מה שנראה אל לבן בחלום הלילה, ואם שהמפרשים הרחיקו לדרוש בגז"ש דלילה לילה מאבימלך... ויתכן שמוסב אז רוב נסים על מה שאמר לאחר זה בראש אשמורות זה הלילה, וכשמות יד, כד ויהי באשמורת הבוקר וישקף ד' על מחנה מצרים.

ובדבריו אלו תשובה למה שהערנו לעיל על השמטת ניסי ליל שביעי של פסח.

שוב ראיתי שמציינים למה שכתב בהגש"פ 'באר ההגדה' בענין זה (עמ' קח, קט, קיא), ושם הוכיח במישור שלא כל המאורעות היו בליל ראשון של פסח, וכמו למשל מעשה אבימלך עם שרה אמנו, יעו"ש²⁴⁰.

²⁴⁰ ואולם יעויין בפיוט ליל שמורים הנאמר בתפילת מעריב שנזכרו שם מאורעות שה בבית פעה ובבית אבימלך שהיו בליל הפסח: ליל שמורים הללה יסכה בפלך. לרקמות תוכל למלך. בלילי חג פסח: ליל שמורים הדחף ונסחף אחוריים בליל חג פסח... ליל שמורים וכח חשאי בחילה. אבימלך בחלום לילה. בליל חג פסח.

ובנוגע לשרה בבית פרעה יעוי' בפרקי דרבי אליעזר פרק כו: רבי טרפון אומר, באותה הלילה שנקלטה שרה אמנו, אותה הלילה ליל פסח היה, והביא הקדוש ברוך הוא על פרעה ועל ביתו נגעים גדולים, להודיעו שכן הוא עתיד להכות את מצרים בנגעים גדולים, שנאמר ונגע ה' את פרעה נגעים גדולים.

זועמו סדומים וְלוֹהֵטוּ בָּאֵשׁ בַּפֶּסַח, חֶלֶץ לוֹט מֵהֶם וּמִצּוֹת אָפֶה בֶּקֶץ פֶּסַח.

העירו המפרשים, שהרי דברי הפיוט מיוסדים על הא דכתיב בפרשת וירא "ויבואו שני המלאכים סדמה בערב... ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו", והרי אותו היום היה בערב של היום שהגיעו המלאכים לאברהם אבינו לבשרו על לידת יצחק, והיה בט"ו ניסן, וא"כ נמצא שאפיית המצות היתה בליל ט"ו ניסן, והיכי קרי לה 'קץ' פסח שמשמעו הוא סוף פסח והרי הוא תחילת חג הפסח.

וביארנו בב' אנפי, הא' ד'קץ' לאו לשון סוף ואחרית דייקא, אלא פירושו הוא 'זמן', ומצינו כהאי גוונא בכמה דוכתי בלשונות הפיוטים, כמו ב'מעוז צור' – וקרב קץ הישועה, או בקרובה לפר' זכור 'מה כחי כי אייחל לקץ זכור'.

ובאמת כן הוא במכילתא פר' בא ובסדר עולם פ"ה: ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה מגיד שמכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין [בחמשה עשר בניסן נדבר המקום עם אברהם אבינו בין הבתרים] בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לבשרו [בחמשה עשר בניסן נולד יצחק] ומנין שבחמשה עשר בניסן נגזרה גזרה בין הבתרים שנ' ויהי מקץ קץ אחד לכולן. והיינו זמן אחד לכולן²⁴¹.

הב' ע"פ דברי הרמב"ן פרשת ראה (ט, יא) בשם האבן עזרא ש'קץ' מתפרש גם על התחלה, "וכן אמרו המדקדקים כולם, כי הראש והסוף יקראו קצה, שכל דבר יש לו ב' קצוות", ולפי דרך זה יתפרש 'בקץ' – בתחילת הפסח. ושתי דרכים אלו נתבארו בשיעורי מורינו רבי דוד פיינשטיין; בעניני חג הפסח ח"ב עמוד סח].

אולם הוסיף עוד להעיר שם בעצם הענין שלוט אפה מצות, שהרי כל ענין קיום המצוות שייך בישראל ולא בגוי, ואפילו לא בתורת אינו מצווה ועושה, דליכא שם מצוה עלה אלא כשהיא נעשית ע"י ישראל, יעו"ש באריכות בשם הגרי"ז, ואשר לפי"ז תמה איזה ענין קיום מצוה של מצה היה שייך גבי לוט.

ובאמת יעויין באור החיים שם שמבאר שאפה את המצות עבור המלאכים ולא עבור עצמו, וז"ל, כי לוט לא קיים התורה... ולפי דברי רז"ל יום ט"ז בניסן היה והאכילם מצות ולהיות שצריכין שמירה הוצרך לאפותם בידו לשומרם והוא אומרו ומצות אפה.

ומצאתי בשל"ה הק' (פסחים מצה עשירה דרוש שלישי) שתמה בזה, וז"ל, ויש לתמוה, וכי לוט היה צדיק כל כך לקיים מצוה דמצות, ועדיין לא נצטוו אף זרע אברהם, והלא הוא שהסיע את עצמו מקדמונו של עולם, ואמר אי אפשי באברהם ובאלוהיו, כמו שכתב רש"י בפסוק (שם יג, יא) 'ויסע לוט מקדם'. ויעו"ש באריכות ע"פ דרוש שהרן אבי לוט היה דבוק במצות מצה ואחריו לוט.

ואולי יש לומר בדרך דרוש, בהקדם הענין המיוחד שישנו בקרבן פסח משאר קרבנות, שנתבאר לן בדברי רבינו זצוק"ל (מכתי"ק, נדפס בספר אהל רחל), וז"ל: בקרבן הזה נאמר משכו וקחו לכם, משכו מן עבודה זרה, כידוע דהרמב"ם מבאר בטעם הקרבנות דזה להבדל מע"ז, ובכל דרכי ואופני העבודה שהיה רגילים בעבודה זרה, נתנו לעומת זה במצות הקרבנות, והרמב"ן השיג על זה דבדאי דיש בזה טעמים עליונים וזה גבוה מעל גבוה ונקרב רק לשם המיוחד, ומסתמא דברי הרמב"ם לפי פשוטן של דברים, וכאשר ידוע, דהרמב"ם מבאר הטעמים לכל סוגי הקרבנות, ורק לא מצא טעם ללחם הפנים והיותו על השלחן תמיד, וצא וראה דגם האר"י ז"ל דגילה טעמי תורה, לא נתגלה לו טעמא דתריסר נהמי, וצא ולמד תוקף גדולת רבנו הרמב"ם ז"ל, ואולי דבהקרבת הראשון דנצטוו להביא בתוך ערות הארץ דמצרים, היה בזה הרבה בבחינה הזו דמשכו מעבודה זרה, ניתן גם להבין שכל דרכי העבודה זרה של העכו"ם, מן הסתם יש בזה שייכות לרגשי וכוחות הנפש [וכיון שיסודו

ובילקוט שמעוני פר' לך לך רמז סח: הנס החמישי נלקחה שרה שנאמר ותקח האשה בית פרעה. ואותה לילה היה י"ט של פסח והביא הקדוש ברוך הוא על פרעה ועל ביתו נגעים להוריע שכן הוא עתיד להכות את ארצו שנא' עוד נגע אחד אביא על פרעה.

²⁴¹ וראה במאמרו של נ' וידר, 'המונח קץ במגילות הגנוזות ובפיוט', התגבשות נוסח התפילה כרך שני עמ' 492.

וראשית שרשו מצד הרע, סופו הבל וריק, וכלשון הרמב"ם הלכות ע"ז, וכיון שארכו הימים כו', אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וכו' ע"ש], והיצה"ר של ע"ז הרי היה גדול מאד, ואנשי כה"ג הוצרכו לבטל כח היצר הנורא הזה, ורבנו הגר"א ז"ל בסדר עולם שנה לנו, דבאותו זמן שבטל היצר דע"ז, בטל גם כח הנבואה, ובודאי דאנשי כנה"ג ראו ברוח קדשם דכדאי לוותר על הענין הנשגב והנורא של נבואה, משום ההפסד והקלקול הנורא של יצר דע"ז, מן הסתם א"כ דיש כ"כ יצר ורגש בכוחות הנפש של האדם הגדול בעל יצר דע"ז [לשון רבנו החזו"א], זה מתבטא גם בכל סוגי הע"ז למיניהם, ואולי יש שייכות, להבדיל אלף אלפי הבדלות, בבחינת זה לעומת זה, בתחילת ההתעוררות של האדם בכח הקדושה להקריב קרבן לד', ואז במצב הנורא של הללו והללו, הוצרכו בתחילה לעקירה גדולה, משכו מעבודה זרה, וזה היה עיקר גדול בהקרבן של פסח מצרים, אף שבודאי היה בזה ענינים עליונים כאשר מגלה לנו ברמז רבנו הרמב"ן ז"ל.

ויעו"ש עוד באריכות דבריו שמבאר לפי"ז כמה דברים מיוחדים שהיו בפסח מצרים, וראה עוד במשך חכמה פרשת בהעלותך, ובמה שהבאנו לעיל על פיסקא 'פסח זה על שום מה'.

והנה נודע שעיקר בית מדרשו של אברהם אבינו היה בענין העבודה זרה, כדאיתא בע"ז (יד, ב): א"ל רב חסדא לאבימי, גמירי, דעבודת כוכבים דאברהם אבינו ד' מאה פירקי הויין, ועי' ברמב"ם ריש הל' ע"ז (פ"א ה"ג). ומעתה יש לומר שלוט הידר רק בכל מה שנוגע לענין של עבודה זרה, ובשל כך היה קיים את מצוות קרבן פסח, ואילו המצות שאפה לא היו לקיום מצות מצה, אלא לקיום מצות קרבן פסח כדינו 'על מצות ומרורים יאכלוהו'.

[ומצאתי בספר אגרא דכלה פרשת בא: ומצות על מרורים וכו'. נמסר תרין, דין, ואידך ומצות אפה להם ויאכלו [בראשית יט ג]. להורות, כמו כאן מיירי בפסח, כן שם היה המעשה בפסח, וז"ש זועמו סדומים ולוהטו באש בפסח, חלץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח. הרי דמיירי מאלו המצות, והן הן הדברים].

ומעתה מבואר היטב לשון הפיוט 'ומצות אפה בקץ פסח', ד'קץ' היינו קץ וסוף זמן קרבן פסח, שאפה מצות על מנת לאכלם עם הפסח, ועיין.

טאטאת אדמת מוץ ונוץ בעברך בפסח

מצינו בכמה מקומות כינוי מצרים כ'מוץ', בהושע (ט, ו): כִּי־הִנֵּה הִלְכֹוּ מִשְׁדֵּי מִצְרַיִם תִּקְבְּצֵם מִן הַתִּקְבָּרִים. וברש"י, מוץ - מארץ מצרים היא. ובתרגום יונתן פר' ויגש (מו, כא): וּבְנֵי דְבְנִימִין עֲשָׂרָא וְשִׁמְהוֹן עַל פְּרִישׁוֹתָא דְיוֹסֵף אַחוּי מְפִים דְּאַזְדָּבָן בְּמוֹץ. [ועי' בהגהות חשק שלמה סוטה לו, ב].

אכן בפשוטו כל כינוי מוץ היינו על שם נוף שזה מקום במצרים, ומ"ם ונו"ן מתחלפות, כמו שכתבו הרד"ק בפי' ליחזקאל (כט, ג) והאברבנאל והאלשיך בהושע שם, וכאן משמע שזה ב' מקומות.

יעץ מחרף לנוף אווי הובשת פגריו בלילה

כתיב בישעיה (י, לב) "עוד היום בָּנָב לַעֲמֹד יִנְפֹף יְדוֹ הָרַר בְּתִצִּיּוֹן גְּבַעַת יְרוּשָׁלַם", וברש"י שם: עוד היום בנוב לעמוד - כל הדרך הזה נתלבט כדי לעמוד בעוד היום בנוב לפי שאמרו לו איצטגנינו אם תלחם בה היום תכבשנה וכשעמד בנוב וראה את ירושלים קטנה לא חש לדברי איצטגנינו והתחיל להניף ידו בגאווה וכי על עיר כזו הרגזתי כל החיילות הללו לינו פה הלילה ולמחר ישליך בה איש אבנו.

והדברים מיוסדים על דברי הגמ' בסנהדרין (צה, א), יעו"ש באריכות.

ונראה שזוהי ה'עצה עמוקה' שהיתה בפי ה'מחרף' דהיינו סנחריב, ו"אווי" כינוי לירושלים עיה"ק כמו דכתיב "כי בחר ד' בציון אוה למושב לו". [ובוידוי אשמנו מכל עם: החבל איוויון].

שורפו משמני פול ולוד ביקד יקוד פסח

על דרך הפשט מיוסד על הכתוב בישעיהו (י, טז): לִכְן יִשְׁלַח הָאֱדוֹן ד' צְבָאוֹת בְּמִשְׁמְנֵי רִזּוֹן וְתַחַת כְּבֹדוֹ יִקְדּוּ וְיִקְדּוּ בִּיקוֹד אֵשׁ, עַי' בסנהדרין צה, ב.

ועל דרך הדרוש, כתב בספר דרך פקודיך (עשה ו ח"ו) וז"ל, ודכירנא שעפי"ז פירש כבוד אדמו"ר הרב הקדוש מהרמ"מ זצוק"ל הפיוט [בסוף הגש"פ] שורפו משמני פול ולוד ביקד יקוד פסח, הנה פול ולוד הם סנחריב ומחנהו [מ"ב טו יט, ישעיה סו יט], הנה נשרפו ע"י המלאך בלילה, ודימה שריפתם ליקידת הפסחכט), והנה הפסח לא ניתן לשריפה רק לצלייה, ואמר כבוד אדמו"ר להיות בערב פסח בא סנחריב ויצר על ירושלים, והנה בני ישראל הקדושים הגם שלא היו בטוחים שיזכו לקיים מצות אכילת הפסח פן יבוא האויב לתוך העיר ויעשה מה שיעשה, עכ"ז אמרו עכ"פ נקיים מצות שחיטה בעודנו בחיים חיותינו כי זה מצוה בפני עצמה, וכשקיימו מצות שחיטה וראו שעדיין יש פנאי אמרו נעשה את שלנו ונקיים מצות צליה שהוא הכנה לאכילה ובאם נזכה לאכילה מה טוב ועכ"פ שחר מצוה בידינו, ועכ"פ להיות שהיה הכל בחפזון ודאגה וטרדת הלב, הנה לא נשמרו הפסחים בשעת צליה שיהיו נצלים כראוי וטובים למאכל ונחרכו ונשרפו מחום האש כדרך הצלי באש אם אין עומדים אצלו בקיאים בדבר להופכו ולנתק האש באופן הנצרך, והנה כאשר ראו בני ישראל שריפת הפסחים היה צר להם על שאינו באפשרי להם לעשות המצות בשלימות אמרו יהא רעוא שאנשי סנחריב ישרפו ויתנו ליקוד אש כאשר נעשה לפסחינו, וקיים השי"ת קללתם וניתנו מחנה סנחריב ליקוד אש, וזהו שורפו משמני פול ולוד ביקד יקוד פסח, באותו הזמן אשר ניתן הפסח ליקוד אש מחמת החפזון וקללו ישראל מחנה סנחריב שיהיה לשריפה כמוהו וכן נעשה בהם. ובזה יונח לנו למה נידונו דוקא בשריפה הלא מדת השי"ת לשלם לאיש כפעלו מדה כנגד מדה, ובאלה הדברים יונח בטוב טעם, וערבים עלי דברי דודים דברי כבוד אדמו"ר וציניתי הענין למשמרת בכאן.

קהל כינסה הדסה לשלש צום בפסח

עי' מה שכתבנו בענין התענית בפסח בפי' למגילת אסתר (ד, טז).

והנה מלשון הפייט נשמע שענין הצום מתייחס לאסתר והיא כינסה הקהל וקבעה הצום, אולם באמת לשון הכתובים במגילת אסתר נראה שזו היתה פעולתו של מרדכי כמו שנאמר ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר ציותה עליו אסתר. וצ"ל שכיון שהיה זה בציווי של אסתר נחשב כאילו עשתה היא. ועדיין צ"ע.

אכן מצאתי בהגהות הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר (פרק נ אות נט), וז"ל, לפי מש"ל שהיתר עברת התענית בפסח הוראת שעה היתה, י"ל למ"ד אסתר ברוח הקודש נאמרה, שזה שאמר כאן ששמע ועבר (להתענות בפסח) כאשר צותהו אסתר ברוח הקודש. (וי"ל עוד שזהו שאמרה וצומו עלי וכד"א עלי קללתך בני [בראשית כז, יג] שתרגם אונקלוס עלי אתאמר ברוח נבואה, אף כאן אמרה אסתר וצומו וסמוכו עלי בזה, כי כן נאמר לי ברוח הקודש).

אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב במהרה בימינו בקרוב

צ"ב הכפילות²⁴².

²⁴² ובעיקר כפילות הבקשה על בנין הבית, ציינו בזה ללשון המדרש בראשית רבה פרשת בראשית (יג, ב): וכל שיח השדה... כל תפלתן של ישראל אינו אלא על ב"ה, מרי יתבני בית מקדשא מרי יתבני בית מקדשא.

ובהגש"פ חתן סופר הביא בשם בעל מחצית השקל לפרש לפי דברי הגמ' בגיטין פח, ב: מהרה דמרי עלמא תמני מאה וחמשינ ותרתי הוא, וע"כ אנו מבקשים שיהיה במהרה בימינו בקרוב ולא מה שנחשב אצל הקב"ה 'בקרוב'.

אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב במהרה בימינו בקרוב. אל בנה אל בנה ביתך בקרוב

צ"ב הלשון והכפילות.

ביאר בשו"ת להורות נתן חלק טז סימן יט לפי מה שהביא מספר מעשה רוקח על המשניות דמחיית עמלק יהיה ביום י"ד ניסן ובנין בית המקדש ביום ט"ו ניסן, ואף על גב דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, בנין דלעתיד יבנה בידי שמים ושפיר יוכל להבנות ביום טוב, וכדברי רש"י בר"ה (ל, א) ובסוכה (מא, א). ולטעם זה אומרים כליל פסח אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב. ולפי"ז נראה לפרש אריכות הלשון "אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב" ומפרש איזה בקרוב, ומשיב "במהרה בימינו בקרוב", היינו ביום שלנו שאנו עומדים בו ביום טוב ראשון של פסח, ואם תאמר הלא אין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, ומתרץ "אל בנה", שהקב"ה בעצמו יבנה את בית המקדש וירד בנוי ומשוכלל מן השמים, ולכן "בנה ביתך בקרוב" גם ביום טוב.

פיוט חד גדיא

נראה לומר בס"ד טעם חדש לקישור תוכנו הנשגב של פיוט זה לליל חג הפסח.

הנה בפיוט אלהי הרוחות לשבת הגדול מכונים המצרים כ'מתעבר על ריב לא לו' – "ושברת ראשי תנין על ריב לא לו מתעבר".

וראיתי בספר הנפלא הגש"פ ירושלים במועדיה להגאון רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א שביאר זאת לפי דברי הרמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה שכתב בתו"ד: והלא כתוב בתורה ועבדום ועינו אותם, הרי גזר על המצרים לעשות רע... וכן המצרים כל אחד ואחד מאותן המצרים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו להשתעבד בארץ לא להם.

ולפי"ז מבואר דאמנם עם ישראל דינו היה להיות משועבד בארץ לא להם, אבל המצרים למתעברים על ריב לא להם נחשבו, דלא נגזר עליהם להרע לישראל, עכ"ד הנחמדים.

והנה ידועה קושיית העולם בפיוט חד גדיא, דאם הגדי הוא תמים ולא פעל און, והחתול הוא רודף ושופך דמים, אזי הכלב הוא צדיק במעשיו במה שנפרע מהחתול, ואזי נמצא שהמקל אינו צודק וכו', ויוצא לבסוף החשבון שהקב"ה אינו בצד הצדק ח"ו.

ומבארים בזה, דאם הגדי והחתול רבים, הכלב מה לך פה ומה באת להתערב, ולכן הוא הרשע, וממילא בדין עשה המכה, ושוב נמצא דהקב"ה משפטו צדק.

ולפי"ז נמצא שאנו למדים מסדר המאורעות בפיוט זה, דהכלב הוא רשע, ואף שמצד עצם המעשה יש לומר שפעל כשורה, מ"מ נענש כי הוא מתעבר על ריב לא לו. וזה מרמז על עונש המצרים שנענשו על שנשתעבדו בישראל, אף כי כן היתה הגזירה כי גר יהיה זרעך בארץ לא לו להם ועבדום וענו אותם, מ"מ נענשו כמתעברים על ריב לא להם, ודוק.

כמובן שכל הפירוש הנ"ל הוא בדרך צחות, ולמעשה כולם הם בגדר 'מתעבר על ריב לא לו' מאחר ואין כוונתם לדרוש משפט ולעשות צדק, אלא ליטול שכרם, עושי מעשי זמרי ומבקשים שכר כפינחס, ולכך הכל נפרעין מהן לאלתר, ועל דאטפך אטפוך, וסוף מטיפיך

יטופון (אבות פ"ב מ"ו). ורק הקב"ה הוא גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם (קהלת ה, ז). ובהגדה שלמה הוסיף לציין לזה לדברי המדרש ב"ר סוף פר' נח במשא ומתן בין אברהם אבינו לנמרוד.

ובקשר עם קדמות חד גדיא, בהגש"פ הגדה שלמה הנ"ל כתב בשם סידור כ"י משנת ה"א קס"ו שזה נמצא כתוב על קלף בבית מדרשו של הרוקח.

אולם לפי פשוטו ענינו של פיוט זה אינו החלק של ה'שכר ועונש' שגלום בו, אלא ה'גבוה מעל גבוה' שומר, ובא לחזק את האמונה שהקב"ה הוא בעל הכוחות כולם, וקצת מתוכן הפיוט נמצא במדרש חכמינו ז"ל (בראשית רבה פרשת נח לח, יג): נסביה ומסריה לנמרוד, א"ל נסגוד לנורא, א"ל אברהם ונסגוד למיא דמטפין נורא, א"ל נמרוד נסגוד למיא, א"ל אם כן נסגוד לעננא דטעין מיא, א"ל נסגוד לעננא א"ל אם כן נסגוד לרוחא דמבדר עננא, א"ל נסגוד לרוחא א"ל ונסגוד לבר אינשא דסביל רוחא, א"ל מילין את משתעי אני איני משתחוה אלא לאור, הרי אני משליכך בתוכו, ויבא אלוה שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו.

הבל יפצה פיהם של אלו המחפשים מקורות דלוחים ומעינות נרפשים לפיוט קדוש קדמון זה, שרבותינו [בין השאר, הגר"א ור' יהונתן אייבשיץ והחת"ס ור' יעקב עמדין] כתבו לו פירושים, וראה מה שצווח בזה הרב החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' כח²⁴³.

וְאִכְלִיתֶם אֹתוֹ בַּחפְזוֹן – כיצד?

כתיב בפרשת בא במצות אכילת הפסח (יב, יא): וְאִכְלִיתֶם אֹתוֹ בַּחפְזוֹן פֶּסַח הוּא לֵד'. ויש לנו לברר מהי אותה אכילה בחפזון, שהרי 'חפזון' הוא כמובא ברש"י ובתרגומים לשון בהלה ומהירות, ואיזוהי אכילה של בהלה.

ובאמת מצינו בדברי חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל בא מסכתא דפסחא פרשה ז) שפירשו 'חפזון' דהאי קרא על חפזון שכינה, וכן הוא בתרגום המיוחס ליונתן "וְתִיכְלוּן יְתִיָּה בְּבִהִילוֹ דְּשִׁכְיָנָהּ מְאִרֵי עֲלָמָא", או שפירשו [עד] שעת חפזון. כך מפרש ר"ע בזבחים (נז, ב), ופירש"י: שהם נחפזים ללכת והיינו לאור הבוקר כדכתיב (שמות יב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר.

והיה מקום לפרש שיאכלוהו בצורה של מהירות ולא בנחת וברוגע, וכן פירש הנצי"ב ב'העמק דבר' כאן: לפי הפשט הידוע שיהא נאכל כמו איש הנחפז לצאת לדרך, והכי תנן בפסחים פ"ט דפסח מצרים היה נאכל בחפזון ולא פסח דורות, וביארו בגמ' משום דכתיב אתו בחפזון ולא פסח דורות. ולזה הפי' יש לבאר סיפיה דקרא פסח הוא לה', שזה טעם על מצוה זו בשביל שבאותו עת היה הקדוש ברוך הוא פוסח ומדלג על הפתחים, מש"ה המצוה לאכול כמו העומד על הדרך וממהר ומדלג.

אולם בדברי הקדמונים אנו מוצאים שפירשו שהאכילה של קרבן הפסח צלי אש ולא מבושל היא אכילת חפזון, ברשב"ם (יב, ח): ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו' - כל ענייני אכילה הללו דרך חיפזון ומהירות הוא כאדם הנחפז ללכת.

ובפירוש רבי יוסף בכור שור (יב, ט): לפי שצוה הקדוש ברוך הוא לאכול בחפזון, אמר אל תמהרו כל כך [עד] שתאכלו אותו חי, מיד שיתחמם באש, כאדם שאומר: "נאכל אותו נא" עתה, מיד, מהרה, ולא נמתין עד שיתבשל. ובשל מבושל במים: וגם לא תבשלו במים אותו שיתאחר לבשל, ואין זה דרך חפזון, כי אם צלי אש: שיתבשל מהר, ובשלוהו כל צרכו. כן דרך

²⁴³ ראה באריכות במאמר "חד גדיא", מאת הרב טוביה פריינד, קובץ ישורון ח, תשס"א, עמ' תרנ ואילך.

בני אדם הנחפזין ללכת שאוכל צלי, שהוא ממחר מבישול אחר, שאין חציצה בינו לבין האש. ולכך קורא "צלי אש" שהוא לשון מיהור.

ובחזקוני (יב, כז): ד"א מה העבדה הזאת לכם שנאכלת צלי שהרי אין שאר בשר קדש נאכל צלי. ואמרתם זבח פסח הוא ובשביל זבח החפזון אנו אוכלים אותו צלי לפי שהוא דרך חפזון.

וכן הוא בדברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים (ח"ג פרק מו): אמנם החקים 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 עקר הענין בכל אלו, והוא אמרם ואכלתם אותו בחפזון, ואין עם החפזון פנאי לשבר העצמות, ולא לשלוח ממנו מבית לבית ולהמתין השליח עד שישוב, שאלו כלם מעשה ההתרשלות 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.

ובספר החינוך (מצוה ז): מלבד שאכילת הצלי יורה על החפזון שיצאו ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בקדרה²⁴⁴.

והנה מצינו מרגניתא טבא בשם האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור שביאר טעם למצות הסבה, וכן לכך שהמנהג ליקח לכתחילה חיטין לאפיית המצות (רמ"א סי' תנג סעיף א), ע"פ דברי הגמ' בריש עירובין (ד, א): כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר. חטה לכדתן הנכנס לבית המנוגע... והן טהורין עד שישא בכדי אכילת פרס, פת חיטין ולא פת שעורין, מיסב ואוכל בליפתן. ופירש"י, פת חיטין - אין שוהה בה כפת שעורין. מיסב - שהייה זו בהסיבה שיערוהו ולא בנאכלת בעמידה והולך ובא, שהוא שוהה באכילתו יותר. ואוכלה בליפתן - שנאכלת מהר.

והיינו שכיון שנאמר 'ואכלתם אותו בחפזון' ומצוה שיאכל במהירות, אזי תקנו שיאכל פת חיטין ובהסבה למהר האכילה. (ספר ליקוטי יהודה פסח).

ומצאתי שכרעיון זה, ובתוספת נופך קדמו בספר ברית שלום הקדמון, שישנו כאן גם קיום התנאי של אוכלה בליפתן, "ציוה הקדוש ברוך הוא לאכול הבשר על מצות ומרורים, ופירש הרב אבן עזרא דהמרורים הם דוגמת הלפתן ללפת בו את הפת וכו', כוונת הכתוב בזה, ליתן שיעור על אכילה זו שיהיו אוכלים דווקא בליפתן".

והוסיף עוד דבר מפליא בהג"ה, דמצינו בעירובין (כט, ב): אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהוא ליפתן כדי לאכול בו. כל שאינו ליפתן כדי לאכול הימנו. בשר חי כדי לאכול הימנו. בשר צלי, רבה אמר כדי לאכול בו, ורב יוסף אמר כדי לאכול הימנו. הרי דלרבה אכילת בשר צלי זמנה שווה לאכילת 'כל שהוא ליפתן', ונמצא שאכילת 'מיסב ואוכל בליפתן' בזמן הזה הרי היא אכילת חפזון כמו אכילת צלי של קרבן הפסח.

צבאות השם

כתב הרמב"ם הל' סנהדרין (פכ"ה ה"ב): 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.

ונראה לבאר עומק המעלה של 'צבאות השם' שתואר זה חל בעת היציאה ממצרים ע"פ דברי הרמב"ן בפרשת בהעלותך (יא, טז): אספה לי שבעים איש מזקני ישראל - כבר הזכירו

²⁴⁴ ובדברי החינוך מבואר עוד שאכילת צלי היא "דרך חירות", "לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות".

רבותינו, כי שבעים אומות הן בשבעים לשון, ויש לכל אחת ואחת מזל ברקיע ושר למעלה... ובפרקי רבי אליעזר (פרק כד) אמר הקדוש ברוך הוא לשבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו בואו ונבלבל לשונם. ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים... כי ראוי במספר השלם הזה שישרה עליהם כבוד השכינה כאשר היא במחנה העליון, כי ישראל צבאות השם בארץ, כמו שנעשה ארון וכפורת ומשכן בדמות המשמשין במרום ונעשו הדגלים בדמיון המרכבה אשר ראה יחזקאל להשרות שכינה עליהם בארץ כאשר היא שכינה בשמים.

הנצנים נראו בארץ

איתא במדרש (שמות רבה פרשת בא טו א): קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך, אמר לפניו רבון העולמים ת' שנה אמרת לנו להשתעבד ועדיין לא שלמו, אמר ליה כבר שלמו שנאמר כי הנה הסתיו עבר מיד גלו הצדיקים את ראשיהם שהיה מכוסה שנאמר הנצנים נראו בארץ אלו הן שבטו של לוי שהיו צדיקים כולן.

והנה המדרש הזה הוא מדרש פליאה, וכבר הילכו בו רבים, מה טעם שבט לוי נתביישו וכסו ראשם מתחילה, ואילו אח"כ שנאמר להם ששלמו ימי השעבוד, גלו את ראשם, וכל הענין אומר דרשוני וחיו.

אכן באמת נראה שהביאור הקרוב לפשט הוא ששבט לוי, לא זו בלבד שלא היו בכלל גזירת השעבוד, אלא שעוד הרגישו אשמה על מצב השעבוד של כלל ישראל שהם גרמו לכך.

ויתבאר בהקדם דברי המדרש (שמו"ר פרשת שמות ה, טז): ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן מהו למה, אמר להם אתם למה, ודבריכם למה, לכו לסבלותיכם, א"ר יהושע בן לוי שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך. אמר להם פרעה בשביל שאתם פנוים אתם אומרים נלכה ונזבחה לאלהינו לכו לסבלותיכם. [מובא ברמב"ן ורבינו בחיי ה, ד ושם נוסף: לסבלותיכם - לישראל].

והרי באותה שעה שבאו לפני פרעה, לא די שלא הוקל השעבוד, אלא נעשה קשה יותר, כמו שנאמר (ה, ה-ט) וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה הֲנִי רֹבֵם עִתָּה עִם הָאָרֶץ וְהַשְׁבַּתֶּם אֹתָם מִסְּבָלָתָם: וַיֵּצֵא פַרְעֹה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־הַנְּגִשִּׁים בָּעָם וְאֶת־שֹׁטְרֵי לֵאמֹר: לֹא תֹאסְפוֹן לָתֵת תְּבֹן לָעָם לִלְבָּן הַלְּבָנִים כְּתָמוֹל שִׁלְשָׁם הֵם יִלְכוּ וְקִשְׁשׁוּ לָהֶם תְּבֹן: וְאֶת־מִתְכַּנֵּת הַלְּבָנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תָּמוֹל שִׁלְשָׁם תְּשִׁימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ כִּי־נִרְפִים הֵם עַל־כֵּן הֵם צֻעְקִים לֵאמֹר נִלְכָּה נִזְבַּחַה לֵאלֹהֵינוּ: תִּכְבֹּד הָעֶבֶדָה עַל־הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ־בָהּ וְאֶל־יִשְׂרָאֵל בְּדַבְרֵי־שָׁקֶר.

ובספר משך חכמה פרשת קרח (טז, ט - י) יצא לחדש ששבט לוי היו השוטרים הממונים על בני ישראל, וז"ל, המעט מכם כי הבדיל וכו' להקריב וכו' ויקרב וכו'. יתכן כי המה הובדלו מכל ישראל במצרים, שלא נשתעבדו שם, והיו מקיימין המצוות במצרים, וזהו שאמרו (דברים לג, ט) "כי שמרו אמרתך" - במצרים. ולדעתי, היו השוטרים הם משבט לוי, כי לא היו משועבדים, ולכן אמר ביבמות פרק יש מותרות (פו, ב): (אמר רב חסדא, בתחילה) לא היו מעמידין שוטרים אלא מן הלויים (שנאמר דברי הימים ב, יט, יא "ושוטרים הלויים לפניכם"). כי זכו זה ממצרים, והיו מזוככי השכל ודבוקים במושכלות, ולא היו טרודים בחומר ולבנים, ולא עבדו עבודה זרה, יעו"ש.

ובדברי רש"י בפר' שמות (ה, יד) מצינו דהשוטרים ישראלים היו וחסים על חבריהם מלדחקם, וכשהיו משלימים הלבנים לנוגשים שהם מצרים והיה חסר מן הסכום, היו מלקין אותם על שלא דחקו את עושי המלאכה, לפיכך זכו אותם שוטרים להיות סנהדרין ונאצל מן הרוח אשר על משה והושם עליהם, שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, מאותן שידעת הטובה שעשו במצרים כי הם זקני העם ושוטרי.

ומקור הדברים במדרש (שמו"ר ה, יד): ויכו שטרי בני ישראל, מכאן אתה למד שהיו כשרים ומסרן עצמן על ישראל וסבלו מכות כדי להקל מעליהם ולפיכך זכו לרוח הקודש שנאמר

אספה לי שבעים איש מזקני ישראל וגו', אמר הקב"ה הם לקו עליהם לפיכך יזכו לרוח הקודש ונתמנו נביאים עליהם.

ואשר נראה לפי כל האמור, כי יחודו של שבט לוי הוא הנשיאה בעול והרגשת 'עמו אנכי בצרה', שלא עמדו על דם אחיהם ורעייהם, ומבשרם לא נתעלמו, ובצרתם להם צר. ואולי יש למצוא רמז לזה בדברי המדרש (שמו"ר א, ה): ואלה שמות בני ישראל, על שם גאולת ישראל נזכרו כאן... לוי - ע"ש שנתחבר הקדוש ב"ה לצרתם מתוך הסנה, לקיים מה שנאמר עמו אנכי בצרה. הרי ששבט לוי מרומז בעצם שמו הענין דעמו אנכי בצרה.

ועוד ראיתי מובא בזה דברי השל"ה הק' פר' וארא (דרך חיים) שעמד על דיוק הכתובים שם דבשבט ראובן ושבט שמעון כתיב אלה ראשי בית אבותם, ואילו גבי שבט לוי כתיב ואלה שמות בני לוי, מהי ההדגשה במה שהוסיף 'שמות'. וביאר דהענין הוא ששבט לוי לא היו בכלל השעבוד, ולוי ידע דבר זה ורצה להשתתף בצרת השעבוד, מה עשה, קרא שמות לבניו על שם הגלות, דהיינו שם גרשון על שם כי גרים הם בארץ לא להם, ושם קהת על שם שיניהם קהות, ושם מררי על שם וימררו את חייהם, יעו"ש.

ובילקו"ש ריש שמות: מרים שנקראת ע"ש המרור. ובמדרש משה (מובא באוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד 357), איש היה בארץ מצרים ושמו עמרם בן קהת בן לוי בן ישראל, ויקח האיש את יוכבד דודתו לו לאשה, ותהר האשה ותלד בת ותקרא שמה מרים, כי בעת ההיא החלו המצריים בני חם למרר את חיי בני ישראל, ותהר עוד ותלד בן ותקרא שמו אהרן כי בימי ההריון החל פרעה לשפוך דמי זכריהם ארצה ומהם השליך ליאור, וה' הטח חסד עליהם ולא מת אחד מהם מאשר היו משליכים היאורה, והיה מחייתם מהקב"ה, ואשר היו מושלכים בשדה היו מכלכלים אותם מלאכי השרת ומצילין אותם ומביאין אותם לאבותיהם בחורים גדולים. הרי מבואר שעמרם נשתתף עם ישראל בצער בנתינת שמות.

וכן בילקו"ש (ישעיהו רמז תמט): וכן אתה מוצא במצרים, אלה משפחות לוי משפחת הלבני - על שם טיט ולבנים.

והנה כתב הרמב"ן בפרשת במדבר (ג, יד): והנה לא היו שבט הלויים כשאר השבטים, כי מבין חדש ומעלה לא היו רק עשרים ושנים אלף (להלן פסוק לט), ומבין שלשים שנה כלם שמנת אלפים (להלן ד מח), והנה לא יגיעו מבין עשרים שנה ומעלה לחצי שבט מישראל הפחות שבכלם, ועדיין לא נשאו הארון שתהיה הקדושה מכלה בהם, וזה תמיה איך לא יהיו עבדיו וחסידי ברוכי ה' כשאר כל העם. ואני חושב, שזה חזוק למה שאמרו רבותינו (תנחומא וארא ו) כי שבטו של לוי לא היו בשעבוד מלאכת מצרים ובעבודת פרך. והנה ישראל, אשר מררו המצריים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם, היה הקדוש ברוך הוא מרבה אותם כנגד גזרת מצרים כמו שאמר (שמות א יב) וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, וכאשר נאמר עוד בגזרת אם בן הוא והמיתן אותו וירב העם ויעצמו מאד (שם פסוק כ), כי היה הקדוש ברוך הוא אומר נראה דבר מי יקום ממני או מהם, אבל שבט לוי היו פרים ורבים כדרך כל הארץ ולא עלו למעלה כשאר השבטים וכו'.

[ועי' בגור אריה פר' ויצא (כט, לד). וראה עוד בכלי יקר פר' ויצא שהוסיף (ל, ו): ונראה שגם מטעם זה היו שבט לוי עניים ולא היה להם נחלה בארץ כי כל שפרע חוב כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם, היה בכלל ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, וכ"כ בפרשת דרכים (דרך מצרים דרוש ד), ובספר שפתי כהן עה"ת ובתיבת גמא ריש פר' קרח].

והנה באוה"ח שם קרא תימה על דברי הרמב"ן, וז"ל: וטעם הא' של העינוי הוא טעם נכון אבל לא יוצדק לפי מאמר חז"ל (ב"ר פ ע"ט) שאמרו לא מת יעקב עד שהגיעו ישראל לכלל מספר ס' ריבוא, ובהכרח ליישב הכתובים לפי דבריהם ז"ל כי אמרו כן ירבה פירוש כמו כן בשיעור הראשון ירבה ולא היה מתמעט הגם שהיו הורגים מהם ומענים אותם היה כח בישראל לפרות ולרבות כמשפט הראשון למלאות החסר, ומה שאמר הכתוב ובני ישראל פרו וגו' ויקוצו מפני וגו', לצד כי בימי יעקב היו קטני קטנים ולא היו עושים רושם בעיר וכשגדלו עשו פירסום, ומעתה הריבוי היה קודם העינוי ולמה לא יהיה כן לשבט לוי.

ובצרור המור פר' במדבר הביא דברי הרמב"ן וכתב וז"ל, וזה דוחק הקצרה יד ה' להרבות לשבט לוי בשביל זה, והוסיף שלכן הרמב"ן נוטה לפירוש אחר, יעו"ש.

ובאמת יש לעיין בעיקר הדבר, ובהקדם דברי החזקוני פרשת שמות (א, ז): ובני ישראל פרו וישרצו לקיים מה שאמר הקדוש ברוך הוא, אל תירא מרדה מצרימה, כי לגוי גדול אשימך שם.

הרי שהנס של ריבוי בני ישראל, ובני ישראל פרו וישרצו וכו', זה אינו דווקא מחמת שפרעה רצה להמעיטם, הם אומרים פן ירבה ושכינה אומרת כן ירבה, אלא כדי לקיים את ההבטחה שניתנה ליעקב אבינו 'כי לגוי גדול אשימך שם'.

וכך הוא גם בסדר המקראות שריבוי בני ישראל מופיע קודם שקם מלך חדש ועצתו הרעה על בני ישראל, ואדרבה, לפי פשוטו נראה שעצת פרעה הגיעה בעקבות ריבוי בני ישראל, וכפי שאמר פרעה: 'הבה נתחכמה לו פן ירבה', וכן מפורש בדברי המדרש (תנחומא פרשת שמות סי' ה): וימת יוסף וכל אחיו ואעפ"כ ובני ישראל פרו וישרצו, ר' ינאי אומר כל אחת ואחת יולדת ששה בכרס אחת, וי"א י"ב דכתיב פרו שנים וישרצו שנים וירבו שנים ויעצמו שנים במאד מאד שנים ותמלא הארץ אותם הא י"ב, ורבי יונתן אמר ותמלא הארץ אותם מלאו את הארץ כחרשים של קנים, כיון שראו המצרים כך חדשו עליהן גזרות שנא' ויקם מלך חדש וכי חדש היה אלא שחדש גזירות פורעניות עליהן.

ולולי דמיסתפינא אמינא, דאמנם לצד השעבוד והגזירות הקשות של המצרים דנהו שבט לוי כמו שני רעבון שאסור לשמש מיטתו בהן, כדאיתא בתענית (יא, א). ומבואר שם הטעם שצריך אדם לנהוג צער בעצמו ולא לפרוש מן הציבור. אכן עם ישראל לשבטיו כבר היה די להם בצער ועינוי עבודת פרך ונגישות המצרים, ושבט לוי שלא היו בכלל השיעבוד נשתתפו בצער אחיהם בני ישראל בכך שפרשו מנשותיהם ולא עסקו בפו"ר.

ועיוין בתוס' שם, שאין זה איסור גמור לשמש בשני רעבון אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות. ברם, שבט לוי נהגו בחסידות ונשאו בעול בצרת אחיהם.

ומהאי טעמא היה מנין בני לוי מועט יותר משאר השבטים, משום שפרשו מפו"ר, [ואף שבודאי לא עשו כן לכל אורך התקופה, יעוין בסוטה (יב, א) עובדא דעמרם].

אולם כאשר נתברר להם שאדרבה, קושי השיעבוד השלים, וניצני הגאולה נראו בארץ דווקא מחמת שפרעה הכביד עולו על בני ישראל, "מיד גלו הצדיקים את ראשיהם שהיה מכוסה", וקמו והתעוררו שבט לוי הצדיקים, כי חלק היה להם בזירוז הגאולה.

זכר לחפזון

מצינו כמה אנפי של 'זכר' לחפזון שהיה בעת שיצאו אבותינו מארץ מצרים.

כתב הרמב"ן סוף פר' ראה (טז, ב), ובאר בכאן דברים רבים. כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ.

ור' חיים פלטיאל בפר' בא ביאר טעם אכילת פסח צלי ולא מבושל מחמת זכר לחפזון, וז"ל, ואינו נאכל אלא צלי זכר לחפזון דכל בישול הוא דרך קבע.

וכ"כ מדנפשיה בתורה תמימה בפר' בא (פי"ב הערה פד), וטעם הדבר שנאסר כל בשול נראה משום דענין אכילת פסח בכללו נצטוו לאכול במהירות ובחפזון זכר לחפזון היציאה כמפורש בכתוב, לכן גם ענין הכנתו מצוה לעשות במהירות, וצלי אש הוי הכנה יותר מהירות וקרובה לגמרה מאשר בשל במים.

ובליקוטי יהודה עניני פסח מובא בשם האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור שאמר ע"פ דברי הגמ' בריש עירובין (ד, א), פת חטיין ולא פת שעורין, מיסב ואוכל בליפתן.

ופירש"י, פת חיטין - אין שוהה בה כפת שעורין. מיסב - שהייה זו בהסיבה שיערוהו ולא בנאכלת בעמידה והולך ובא, שהוא שוהה באכילתו יותר.

וביאר דמכאן יש לתת טעם הגון למה שחייבו חז"ל להסב בליל הפסח, וכן למנהג שהביא הרמ"א (סי' תנג סעיף א) שמהדרין לקחת דוקא חיטין למצות מצוה, דכיון שנצטוו בפסח מצרים 'ואכלתם אותו בחפזון', לכן תיקנו שיסב האדם בשעת אכילת המצוה ויהדר לקחתה מחיטין, שבזה ממנהר את אכילתו כדפירש"י כאן, ומתקיים בו 'בחפזון'.

עוד יש לציין בזה ללשון הפיוט לשבת הגדול, ולמה אכילת חמץ עד שש שעות, זכר לחפזון שכינה להעביר גזירות רעות.

ובאמת כבר העירו בזה, מה טעם ישנו לזכור החפזון, והשל"ה הק' בכמה מקומות הרחיב את יריעת הקושיא, וז"ל, יש להקשות, על מה שנתן סיבה לאכילת מצה שתהא זכר לחפזון החרות שהיה להם במצרים, שהוציאו 'עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה' (שמות יב, לט), אשר המשמעות מזה, שהחפזון לענין גאולה דבר טוב הוא. והדבר נראה בהיפך בדברי הנביא שאמר על הגאולה אחרונה, 'כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו' (ישעיה נב, יב).

בשלמא בלא זאת הפסקא (מההגדה), בפסוק עצמו פרשת ראה (דברים טז, ג) בפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים', לא שייך להקשות קושיא זו, כי כבר הרגיש רש"י בזאת הקושיא, ותירצה. וזה לשון רש"י, כי בחפזון כו', וחפזון לא שלך היה אלא של מצרים, שכן הוא אומר (שמות יב, לג) 'ותחזק מצרים על העם' וגו' אשר בלי ספק רש"י ז"ל במה שכתב 'וחפזון לא שלך היה אלא של מצרים', כתב כן כדי לתרץ קושיא זו, דודאי חפזון אינו מעליותא כשהחפזון מצד הנגאל, אבל בכאן שהחפזון מצד המצריים היה, שעל אפם ועל חמתם שחררו אותם לבני חורין מהר מהר, זהו מעליותא. וכמו שפירש רש"י, כן הביא בילקוט, 'כי בחפזון יצאת', יכול חפזון לישראל ולמצרים, תלמוד לומר (שמות יא, ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו', אמור מעתה למצרים היה חפזון ולישראל לא היה חפזון. עכ"ל.

אבל בפסקא זו משמע שהחפזון היה לישראל, שהרי אמר 'על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם', אשר הכוונה בו שלא הספיק הבצק להחמיץ בדרך הרב שהלכו בו מרעמסס לסוכות, שם נגלה עליהם הקדוש ברוך הוא, כדכתיב 'ויסעו מסוכות כו', וה' הולך לפניו יומם', כי הלכו בדרך ההוא בחפזון הרבה, ובאו לסוכות ששם נגלה עליהם הקדוש ברוך הוא טרם שהחמיץ בצקם, אשר מזה נתבאר מהות ביאתם שמה. וחפזון זה של ישראל היה, דחפזון של מצרים היה ברעמסס, כמו שנאמר (שם יב, לז) 'ויסעו... מרעמסס', אבל החפזון דמרעמסס לסוכות זה היה לישראל. נמצא הדרא קושיין לדוכתא.

והגר"י מליסא בעל התיבות בהגש"פ מעשה ניסים ביאר שהחפזון דיציאת מצרים שהיה בבחינת 'ולא יכלו להתמהמה', כי הקב"ה עדיין לא העביר את רוח הטומאה מן הארץ, והוציאו ממצרים טרם שנשקעו ח"ו בטומאה לגמרי, וזה בודאי שבח גדול. אבל לעתיד לבוא כאשר יעבור רוח הטומאה ויתכלה לגמרי, אין מעלה בחפזון, ו'לא בחפזון תצאו'.

חג הפסח – השליטה על מזל מאדים והפיכתו לטובה

הפיכת כוכב רעה – מזל מאדים לטובה

[א] ברש"י פרשת בא (י, י): ראו כי רעה נגד פניכם - כתרגומו. ומדרש אגדה שמעתי כוכב אחד יש ששמו רעה. אמר להם פרעה רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקדוש ברוך הוא להרגם אמר משה בתפלתו (שמות לב יב) למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאתם, זו היא שאמר להם ראו כי רעה נגד פניכם, מיד וינחם ה' על הרעה והפך את הדם לדם מילה, שמל

יהושע אותם, וזהו שנאמר היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם, שהיו אומרים לכם דם אנו רואין עליכם במדבר.

וראה עוד ברש"י ביהושע (ה, ט) שמביא דברים אלו בשם רבי משה הדרשן, ומובא גם בילקוט שמעוני פרשת כי תשא רמז שצב ויהושע רמז טו.

וענין זה של הפיכת המזל של 'רעה' שהוא מזל מאדים, מבואר ביתר הרחבה בדברי רבינו בחיי בפרשת בא (שם), וז"ל, והכוכב הזה הוא כוכב מאדים ועשו הרשע קראו אדום ומזה נכפל בו הלשון: (בראשית כה, ל) "מן האדום האדום הזה", וכמו שבארתי שם. ופרעה הרשע שהיה אצטגנין גדול קראו רעה, לפי שהוא סיבת הרעות כולן הוא כוכב מורה על הדם והחרב והשממון והפצעים והמכות ושם נפל שדוד מדה כנגד מדה, כי נענש במה שחטא הוא הקשה את לבו וכתוב (משלי כח, יד) "ומקשה לבו יפול ברעה" ועל כן נאבד בסוף, ואמר "נגד פניכם" הוא בכוחו הגדול לנגדם מביט אליכם ומעותר להזיק לכם בדרך הזה במדבר, וראה עוד בדבריו שם.

ובדבריו בפרשת כי תשא (לב, יז): ועוד תכלול מלת "ברעה", כי היו מושכין כח מן הכוכב שהוא מאדים ששמו "רעה", ולכך הזכיר מחול שהוא כלי זמר כנגד כוכב מאדים²⁴⁵, ולכך הזכיר לו אהרן אתה ידעת את העם הזה כי ברע הוא", כי הרע נמשך מן הכח הנקרא רעה.

ובכלי יקר על אתר הוסיף להטעים בזה, ע"פ דברי הגמ' בשבת (קנו, א): האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיר דמא. אמר רב אשי אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא, אי מוהלא. וביאר, וטעמו של דבר לפי שאין הקדוש ברוך הוא משדר המערכה מכל וכל כי אם זה הדבר אשר יעשה ה' ליראי ה' וחושבי שמו שבזמן שיש במערכה הוראת איזה דבר רע אזי הקדוש ברוך הוא מסבב פני המערכה אל דבר אחר בדומה לו, באופן ששומר מצוה לא ידע דבר רע, ומשפט המערכה יתקיים על כל פנים... כך בצאת ישראל ממצרים ראה פרעה באצטגנינות שלו כי כוכב מאדים ששמו רעה עולה כנגדם המורה על שפיכת דם, והוראת הכוכב ההוא לא יתוקן כי אם על ידי מוהלא או טבחא ושניהם כאחד טובים, לפי שיש ספק אם כוכב זה מורה על הריגה ממש, או על פצע וחבורה לבד, או על שניהם כאחד, על כן לתיקון ספק זה צריך לשניהם להיות מוהלא וטבחא, ועל כן מסר ה' לישראל שתי מצוות, דם פסח, ודם מילה, לפי שרצה להצילם ממשפט המערכה ולהסב פני הוראתו של המזל ההוא על טבחא ומוהלא, טבחא זביחת דם פסח, ומוהלא היינו דם מילה, רמז לדבר כי רעה עולה למספר ערלה, ונצטוו על שניהם להנצל מהריגה ממש ומפצע וחבורה, ויעו"ש עוד באריכות.

ויסוד הדברים נמצא גם בגור אריה למהר"ל שם.

ובאלשיך עה"פ במשלי (כב, ג): עָרוֹם רָאָה רָעָה וְנִסְתָּר וּפְתִילִים עָבְרוּ וְנִעְנְשׁוּ, וז"ל, והוא לומר פקח עיניך וראה, כי לא בהחלט נתננו ה' ביד המזל, וזה לך האות והמופת כי הלא ביד כל אדם להפכו ולהמלט ממנו, כענין בצאת ישראל ממצרים היה כוכב המורה רעה נגד פניהם והיה גזור דם, וראה יהושע והפכו לדם ברית, ואמר היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם, וכן בגמ' דמאן דנולד במזל דלהוי אשיר דמא, יכול להסתיר מרעתו ולמהוי מוהלא או אומנא, הנה כי בידו להפך שפיטת המזל מרעה לטובה, וכן שמעתי דימה הראב"ע ז"ל ענין המזל, אל סוס ירוץ לאורך הדרך, ובדרך אנשים שטוחים ארכם על פני רחבה, כי לא יבצר מהזהיר למלט נפשו כי יקום ויסתר טרם תשיגנו מרוצת הסוס, כן הדבר הזה הגלגל יגלגל וגזרתו תרוץ על איש כגבור, ועד אשר לא יבואו ימי הרעה יוכל איש להמלט ממנה, כענין היום גלותי וכו' ששינו מדם הריגה לברית מילה, וההיקש בנולד במאדים שיעשה עצמו מוהלא קודם שתקדמו מדת שפיכות דמים, ובגלל הדבר הזה לא ינקה שופך דם האדם, מכל אשר ישית עליו הוא ית' בתורתו, כאומרו למה אמות ונולדתי במאדים וזה פריי להרוג ולאבד, כי תשובתו בצדו, שאין המזל מעכב הבחירה מלהפך דם נפש לדם ברית או הקזה או טבחא, וזה יתכן הוא מאמר הכתוב ערום ראה רעה לומר, בעיניך תביט כי אין מקרה לידת איש בתנועת

²⁴⁵ ועוד נתבאר בדבריו להלן פס' יט: מכל כלי זמר שהיו שם לא הזכיר אלא מחול, והטעם כי תמצא בכתוב שבעה מיני זמר, שהם כנגד שבעה כוכבי לכת... מחול כנגד מאדים... ומפני זה הזכיר במעשה העגל מחול יותר מכל שאר הכלים אשר היו שם, לפי שהמחול כנגד כוכב מאדים, כי היו במדבר במקום חורב שממה, והכוכב הזה שולט עליו, וזהו שתמצא על הים "ותצאן כל הנשים אחריה בתפס ובמחלת", כי היו שם נשים שלא היתה כוונתם לשמים.

מזל פלוני מחייב גזרתו, כי הלא אשר הוא ערום ראה רעה בשפיטת מזלו ונסתר ממנה, כענין ביוצאי מצרים שנסתרו מרעת המזל והיפכוה לדם מילה, או אם נולד במזל שיהיה שופך דמים ובוחר להיות מוהל או טבח או מקיז דם וההיקש בזה. ופתיים אשר לא נסתרו עברו נענשו, כלומר, אם בפתייתם שלא נשמרו עברו ושפכו דמים אם נולדו במאדים וכיוצא, אין להם תואנה להפטר מהעונש באומרם מזלי גרם, כי הלא היה יכול להסתיר ממזלו ולהפך הגזרה כמדובר, על כן נענשו על פי התורה וזהו עברו נענשו, אם כן איפוא אין ספק כי הכל מאתו ובידו ית', כי גם כל מעשה המזל ממנו הוא כמעשהו²⁴⁶.

מכת בכורות בשעת שליטת המזל

[ב] אולם בדברי הריקאנטי (שמות יא, ד) אנו למדים שכבר במכת בכורות היה ענין זה של הפיכת מזל מאדים, טעם היותה בחצות הלילה, כי אז ממשלת מדת הדין לפעול פעולתה, ואותה שעה היתה שעת מאדים הממונה על הדם ועל ההריגה, שהרי בחמישי בשבת יצאו אבותינו ממצרים ובליל חמישי מתו בכורי מצרים, וכשתחשוב סוד כצנ"ש חל"ם בראשי לילות, חל"ם כצנ"ש בראשי הימים, תמצא תחלת מאדים בחצות ליל חמישי.

וכן כתב הגאון מלבי"ם שם. והיינו שגם במכת בכורות הפך ד' את המזל מאדים ופסח על בתי בני ישראל בזכות דם הפסח ודם המילה כדברי הפס' ביחזקאל (טז, ו) 'ואמר לך בדמיון חיי', ואיתא במדרשים דהיינו דם פסח ודם מילה.

מילת צפורה לבטל מזל מאדים / דם פסח ודם מילה על הבתים

[ג] וראה עוד בדברי המלבי"ם בפרשת שמות (ד, כה) שביאר בדרך זו מילת בנו של משה ע"י ציפורה, וז"ל, ובאשר משה הרג את המצרי חשבה מפני שנולד במזל מאדים שהוא מוהל או אשיר דמא, ורצתה לבטל זה ע"י דם המילה, ואמרה חתן דמים אתה לי, ר"ל שאתה מחותן לי ואתה מחותן ג"כ לכוכב של דם, ורצתה לבטל הוראת הכוכב שהוא מחותן אליו.

והנה מצאתי במדרש פסיקתא זוטרתא פרשת שמות (ד, כה): ותגע לרגליו. על רגליו של משה, כדי שלא יגע בו המשחית וכשם שנתנו ישראל במצרים מן דם פסחים על המשקוף, ולא נתן המשחית לבוא אל בתיהם.

ובאמת מצינו בכמה דוכתי ענין זה שנתנו על המשקוף ועל הבתים, בתרגום המיוחס ליונתן פרשת בא (יב, יג): ויהי דם נכסת פסחא וגזרת מהולתא מערב לכוין למעבד מניה את על בתיא. וכן הוא במדרש שכל טוב שם ובמדרש בראשית רבתי פרשת לך לך.

ובזוה"ק פרשת אמור: ת"ח, בשעתא דקב"ה הוה קטיל לבוכרי דמצראי, כל אינון דקטל בפלגות ליליא, ואחית דרגין מעילא לתתא. ביה שעתא עאלו ישראל בקיומא דאת קדישא, אתגזרו ואשתתפו בכנסת ישראל, ואתגזרו בה. פדין ההוא דמא אחזיאו ליה על פתחא. ותריין דמי הוו, חד דפסחא, וחד דמא דאתגזרו. והוה רשים על פתחא, רשימא דמהימנותא, חד הקא וחד הקא וחד ביניהו, והא אתמר, ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף, בגין לאחזאה מהימנותא.

בתחילת ליל שבת מזל מאדים

[ד] והנה כתב המגן אברהם (סי' רעא ס"ק א) בשם ספר תיקוני שבת, (שהוא סדר זמירות והנהגות לשבת קודש מאת האריז"ל ותלמידיו) "שיקדש קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים ובסוף יום ו' הוא מזל צדק לכן יקדש בצדק". ועי' בבאר היטב שם ובשו"ע הרב שם ס"ק ג.

ובדומה לזה מצינו בדברי מהרש"א ח"א תענית (ח, ב): וב' מזלות אלו מאדים ושבטאי מורים על הרע כמפורש בפ' מפנין ובפ' מי שהחשיך וכוכב צדק שהוא מורה על הטוב כדאיתא שם הוא משמש אותה שעה שקודם ליל שבת קודם מזל מאדים וגם הוא מתחיל שעה אחת על

²⁴⁶ וראה עוד בדבריו עה"פ בתהילים (צא, י): לא־תִאֲנֶה אֱלֹדֶיךָ רָעָה לְנֶגְעָה לֹא־יִקְרָב בְּאֶהְלֶךְ, דקאי על האי מזל מאדים המרומז ב'רעה'.

יום שבת אחר מזל שבתאי ומטעם זה ציונו הקדוש ברוך הוא לקבל שבת בתוספת שעה אחת קודם הלילה שמתחיל מאדים שעדיין צדק משמש באותה שעה שקודם לילה.

ויש יסוד למנהג זה כבר בדברי מהרי"ל בתשובותיו (סי' קנב) שעולה מדבריו טעם שמקדימים (באשכנז) תפילת ליל שבת וקידוש מבעוד יום, ע"פ דברי חז"ל (שבת קיט, א) ששני מלאכים מלווים לו לאדם בליל שבת, אחד טוב ואחד רע וכו', ולפי סדר המזלות בסוף יום הששי הוא מזל צדק ותחילת ליל שבת הוא מזל מאדים, והם שני מזלות - המלאכים. ולכן מקדשים מבעוד יום. ועי' במעשה רוקח על הרמב"ם (פכ"ט משבת ה"ד).

ענין הסכנה של מזל מאדים כבר נפתח בספרי הראשונים, והוא תלוי בפירוש דברי הגמ' (שבת כד, ב) שתקנו אמירת ברכת מעין שבע בליל שבת משום סכנה. וראבי"ה (סי' ר) הביא פירוש: "משום דבתחילת ליל שבת קאי מאדים בזווי". וכ"כ בספר המכנים לרבי נתן ב"ר יהודה (עמ' יט), ומוסיף הערה: "משום מאדים המשמש בערב שבת תקנוה בשבת, ולא ביום טוב שחל להיות בחול" (דבריו הובאו ב"ארחות חיים" דין תפלת ער"ש סי"א וב"כלבו" סי' לה).

ובערוך השולחן (סי' רעא סעיף ה) תמה על מנהג זה, וז"ל, ולענ"ד הוא תמוה דח"ו לומר שאנחנו תחת המזלות ואדרבא ראיתי בקדמונים שהאומות הקדמונים היו יושבים בשבת בחשך ובוכים מפני שהמזלות של שבת מורים לרעה והקב"ה צוה אותנו להיפך להדליק הרבה אור ולהתענג עצמינו להראות שאנו למעלה מהמזלות ואותנו לקח ד' להוציאנו ממערכת השמים ואיך נאמר כזה וצע"ג והבוטח בד' חסד יסובבנו.

ועוד העירו בזה מדברי הזהוה"ק פרשת תרומה (שיש נוהגים לומר בליל שבת קודם תפילת ערבית), "וכל שולטני רוגזין ומארי דדינא כללו ערקין (ואתעברו מינה) ולית שולטנו אחרא בכלהו עלמין", (משמרת שלום סי' כז אות ג. וע"ע בשו"ת דברי יציב יו"ד ח"א סי' נח וליקוטים והשמטות סי' כט, ס' זכרון יהודה בשם מהר"ם א"ש וצ"ל).

אכן לפי המבואר לעיל מדברי הראשונים לגבי ברכת מעין שבע, הרי שבליל שבת שכיחים המזיקים, וצריך תלמוד.

שמירת השבת רק לשומרי שבת

[ה] ואשר נראה על דרך דברי הגאון היעב"ץ בסידורו (חלק ביה"כ, לשכת שרים, בית מה. הוצאת 'אשכול' עמ' תרכה) שתקנו לומר שיר של פגעים, "יושב בסתר", בשחרית של שבת לשמירה, "ועם שכתב בזהר... שבכניסת שבת מתעברים ומסתתרים בנוקבא דתהומא רבא, ע"כ צ"ל דוקא כשישראל שומרים שבת כהלכתה, אבל כשאינם נוהרים כראוי, אז אדרבה מתגברים בליל שב"ק, לפי שהיא שעת שליטתן וכו'. וכן הוא לפי הנודע בחכמה במערכת השמימית, ששני כוכבים רעים שולטים בו, מאדים בלילה, שבתאי ביום. גם ע"ד הסוד וחכמת האמת, ידוע כי יש בו התעוררות הדינים ביותר מחמת עליית המלכות, עי' ספר 'מצות שמורים', וביחוד מאחר שמחזירים אחריהם לבטלם ולסלקם באותה שעה, לכן כשמוצאן במה להאחז, מתפשטים יותר, וצריך שמירה מעולה". עכ"ל היעב"ץ.

ושורש דברי היעב"ץ נעוץ בדברי הט"ז (סי' רסז סק"א) שכתב טעם למה נהגו לחתום בליל שבת ברכת השכיבנו ב"ושמור צאתנו" היפך הדין המבואר שם בדברי המחבר (סעיף ג): בברכת השכיבנו אינו חותם בה שומר עמו ישראל, אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס סכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך. וביאר הט"ז, וז"ל, וכתב הטעם בטור כדאיתא במדרש שבשבת א"צ שמירה שהשבת שומר ונוהגין לומר פסוק ושמרו בני ישראל וגו' לומר שאם ישמרו שבת א"צ שמירה והוא ג"כ מעין גאולה כדכתיבנא לעיל שאם שמרו ישראל ב' שבתות מיד היו נגאלין עכ"ל. ומן התימה על מנהגנו שאומרים ושמור צאתנו וכו' הפך הדין... ונ"ל דטעם שלנו ע"פ מ"ש הטור דהא דבשבת א"צ להתפלל על שמירה לפי שאם ישמרו את השבת השבת ישמור אותם והיינו אם ישמרו אותו כראוי כמ"ש אלמלי שמרו ישראל ואנו יודעים שאין אנו בחזקת שומרי שבת כראוי ע"כ צריכין אנו להתפלל על השמירה.

וכ"כ בן דורו הרמ"ע מפאנו: "מי שאינו שומר כדת, שבת אינו משמרת ומאדים הורסו".

ומה נעים להסמיך לדבריו את לשון ראב"ע בשירו הנודע "כי אשמרה שבת אל ישמרני"²⁴⁷.

ליל שימורים לכל בני ישראל

[ז] והנה לגבי ליל פסח שחל בשבת, הובא בספר ויגד משה, שאין חוששין לקדש בשעה זו של תחילת הלילה [וכמשמעות לשון הפסוקים], והטעם לפי שהוא ליל שימורים.

כיוצא בזה מובא ביד אהרן על השו"ע (הל' פסח סי' תפז), שהרב ראש יוסף תמה עמ"ש הפוסקים דה"ט שאין לומר בר' מעין ז' בליל פסח שחל בשבת, משום דליל פסח ליל שימורים הוא לה', לילה המשומר ובא מן המזיקים. והרי מבואר בטור שאין חותמים בערבית של ליל שבת השומר את עמו ישראל לעד, כדאיתא במדרש שבשבת א"צ שמירה, שהשבת שומר, ואפ"ה אומרים ברכה מעין ז'. וא"כ אף בליל פסח היה לנו לומר ברכה זו אף שליל שימורים הוא.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' כה) ביאר לפי דברי הט"ז הנ"ל, שכל דבריו שהשבת שומרת רק על מי ששומר אותה, זה אמור דווקא בליל שבת, אולם הרבותא דליל פסח היא שליל שימורים הוא לכל בני ישראל, ולא דמי לשבת שאינו שומר אלא על השומרים אותו, יעו"ש שהאריך.

ולפי כל האמור נראה להטעים הדברים, שהרי עצם הדבר שניתן להפוך את מזל מאדים לטובה, מבואר בגמ' שבת שזה ניתן לכל אחד מישראל, ומה היה הרבותא שהקב"ה הפך את הדם לדם מילה.

אכן הקב"ה הפך את הדם כבר במדבר, למרות שמלו רק בכניסתן לארץ בימי יהושע, וכן במכת בכורות הרי השמירה היתה גם על הנקבות אף שלא שייך אצלם מצות מילה (עי' כלי יקר שם שזה היה מחשבת פרעה שאמר לכו נא הגברים ועבדו את ד'), ועל כרחק דשאני שמירה דפסח שהיא לאו דווקא לשומרים את הפסח, אלא 'לכל בני ישראל'.

שמחה בפסח

מובא בשם מו"ר זצוק"ל הכ"מ, ואלו הדברים.

מצות השמחה מפורשת בתורה (דברים ט"ז) בחג השבועות ובחג הסוכות בשבועות נאמר 'ושמחת לפני ד' אלוך' ובסוכות 'ושמחת בחגך', ואילו בחג הפסח לא מפורש ענין השמחה.

וכתבו התוס' בחגיגה (ח). דילפינן פסח משבועות בהיקש, וכן הביאו מספרי דילפינן לה מעצרת, וצריך ביאור שלא נתפרש בתורה ענין השמחה בפסח שהוא ראש המועדים.

וגם בפשט הכתובים צריך ביאור, שהרי פסח הוא המועד הראשון שנמנה שם בפרשת ראה, ולמה לא פירשה התורה את השמחה בפסח? ונראה שמכיון שהפסח הוא מבוא לתכלית של קבלת התורה, לכן עיקר השמחה נתפרשה בתורה בחג השבועות, ולמדים פסח משבועות.

וביתר עומק נראה בזה, שהרי ענין השמחה הוא בהתחדשות שיש לו לאדם בהיותו במצב שלם בלא חסרון, וזה הוא ענין המועדים, כאשר בהתחדש הזמנים, הרי האדם מופרש מימות החול ימי המעשה, ומתענג על ד' ושמח בו.

מציאות שכזו קיימת בכל המועדים שהתחדשה בהם הארה גדולה, בחג השבועות קבלת התורה, ובחג הסוכות בצילא דהימנותא, אבל בפסח, עיקר ההארה שהיתה היא עקירת הרע והבריחה ממקום הטומאה, ובזה אין כל כך את ענין התחדשות השמחה, שהלא כל עיקר

²⁴⁷ וכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"א סי' רט. כל דברינו אלה ע"פ מה שליקט בספר דף על הדף שבת שם.

ותכלית יציאת מצרים היתה להגיע לתכלית - 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה', קבלת התורה על הר סיני. וכל זמן שלא באנו לכך עדיין לא נשלמה השמחה, ואמנם ודאי כיון שזה מועד מצווים אנו לשמוח, שהרי חג זה הוא שורש וסיבת כל המועדים, וכל הדברים הטובים שהיו לישראל, אך מכיון שעיקר שלימות היציאה היתה בחג השבועות לכן ענין השמחה מפורש יותר בחג השבועות.

ובאמת קושיא זו כבר נפתחה בדברי חז"ל, בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, נספחים ב - פרשה אחרת), וז"ל, 'ושמחת בחגיך (דברים טז, יד). את מוצא שלש שמחות כתיבי בחג... אבל בפסח אין את מוצא שכת' בו אפילו שמחה אחת, ולמה, אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כת' שם שמחה. ד"א למה אין כת' שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויבך אל תשמח²⁴⁸.

ובמדרש אגדה (פרשת ראה) נוסף ביתר ביאור, וז"ל, לפי ששנינו בארבעה פרקים בשנה העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר היוצר יחד לבם וגו' (תהלים לג טו), ובחג נידונים על המים, כי זמן פסח הוא חסרון ועדיין יש לעשות, לכך אין כתיב שמחה, אבל בעצרת עבר דין אחד, לכך נאמר בו שמחה אחת, בחג שכבר עברו שלשה דינים פסח ועצרת וראש השנה, לכך נאמר בו שלשה שמחות.

ובחזקוני פר' ראה הביא הדברים, והביא תי' נוסף, וז"ל, הזכיר למעלה בשבועות שמחה לפי שהוא זמן קציר וזמן שמחה כדכתיב שמחו לפניך כשמחת בקציר, וכ"ש עכשיו בסוכות שאספו הכל מן השדה אבל בפסח לא הזכיר שמחה לפי שעקרו של חג להזכרת הנס של יציאת מצרים הוא ועדיין אין עקר שמחה לקנות תבואה. וראה עוד ברבינו בחיי.

ובדעת זקנים מבעלי התוס' ובפי' הרא"ש ביארו בפשיטות טפי, לא מצד הדינים, אלא לפי שבפסח עדיין לא נלקטו התבואות ולא פירות האילן²⁴⁹.

ולכאורה היה נראה שהכל הולך אל מקום אחד לפי מה ששמעתי פעם מרבינו זצוק"ל, שהתהליך הרוחני מקביל לתהליך הגשמי, וכשם שפסח שבועות וסוכות מסמלים ג' תקופות מצד היבול הגשמי, כך מקבילים הדברים מבחינה רוחנית, שבפסח היה לידת כלל ישראל, ובשבועות בחינה של קציר וכו'.

ומעתה זה ברור שבמקביל לענין הגשמי, שאף כי פסח זה ההתחלה והלידה שבזה טמון כל ההמשך, וזה הזמן של התחלת התבואה וכו', והשורש שממנו יוצא הכל, מ"מ ענין שמחה לא שייך על התחלה לחוד.

זבוב בעל עקרון

כתיב בישעיהו (ז, יח): **וְהָיָה יוֹם הַהוּא יִשְׂרָאֵל לְזָבוּב אֲשֶׁר בְּקִצָּה יְאִרִי מִצְרַיִם וּלְדַבּוּרָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר.**

ובשבת (קכא, ב): חמשה נהרגין בשבת, ואלו הן זבוב שבארץ מצרים, וצירעה שבנינוה וכו', ובהגהות הרש"ש שם: ובזה יתפרש יפה קרא (דישעיה ו) ישרוק ה' לזבוב אשר בקצה יאורי מצרים ולדבורה אשר בארץ אשור.

²⁴⁸ יע"י משך חכמה פר' ראה טז, טו.

²⁴⁹ יע"י בטורי אבן חגיגה ו, ב בשם היראים ובהגהות הרש"ש שם.

ובשבת (פג, ב): בעי רב אחדבוי בר אמי עבודה זרה פחותה מכזית, מהו, מתקיף לה רב יוסף למאי אילימא לענין איסורא לא יהא אלא זבוב בעל עקרון, דתניא וישימו להם בעל ברית לאלהים, זה זבוב בעל עקרון.

וביאר מהר"ל בחידושי אגדות שם: ר"ל כל עוד שהע"ז מאוסה ושפלה פחותה יותר היו להוטיין אחריה, וכמו שהיו מניחים אלקים חיים ומלך עולם והיו דביקים בע"ז הפחותה, מזה תראה כי היו להוטיין אחר המגונה והפחות ולכך כל עוד שהיה הע"ז פחות ובזויה היו עוד יותר דביקים ולהוטים אחריה. וכבר אמרנו ופרשנו טעם זה כי זה היה מכח היצר הרע שהוא מסית את האדם אחר הרע הגמור, כפי מה שהוא [נקרא] יצר הרע והוא נקרא רע, ולכך הוא משתוקק אל דבר שהוא יותר רע ומגונה, וכבר בארנו דבר זה בספר הנצח במקומות הרבה ע"ש, וזהו וישימו בעל ברית לאלהי עקרון, כי זבוב אלהי עקרון נקראת בעל ברית לגודל התשוקה והאהבה שהיה להם עם הע"ז, וכל זה מפני גודל פחיתתם.

=====

אכילת פסח מצרים במקום המקדש

[א] כתיב (שמות יט, ד), **אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבֹא אֶתְכֶם אֵלַי.**

ובתרגום המיוחס ליונתן, **אַתּוֹן חֲמִיתוֹן מֵה דִּי עֲבָדִית לְמִצְרַאִי וְטַעַנִּית יִתְכוֹן עַל עֲנָנִין הִי כְּעַל גְּדִפֵּי נְשָׁרִין מִן פִּילוֹסִין וְאֹבִילִית יִתְכוֹן לְאַתֶּר בֵּית מוֹקֶדֶשׂא לְמַעַבְד תַּמָּן פִּסְחָא וּבִהּ הוּא לִילֵיא אַתִּיבִית יִתְכוֹן לְפִילוֹסִין וּמִתַּמָּן קְרִיבִית יִתְכוֹן לְאוּלְפִן אוֹרִיתִי.**

וכבר האריכו רבים בדברי התרגום הנפלאים הללו, וביארו לפי"ז כמה מקראות.

כמין חומר מתפרש בזה המקרא האמור בפר' מקרא ביכורים (דברים כו, ט) **וַיִּבְאֲנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתְּנוּ־לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ.** ואיתא בספרי (פיסקא שא), ויביאנו אל המקום הזה, זה בית המקדש או יכול זה ארץ ישראל כשהוא אומר ויתן לנו את הארץ הזאת, הרי ארץ ישראל אמורה ומה תלמוד לומר ויביאנו אל המקום הזה בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת.

וצ"ב סדר הדברים, שהרי תחילה מגיעים אל ארץ ישראל ואח"כ אל בית המקדש. וכתב הרחיד"א בספר פני דוד שם, וז"ל, ולכאורה יפלא דהענין היה להפך כי בתחלה זכו בארץ ישראל ולבסוף דוד הע"ה קנה המזבח מארונה ושלמה הע"ה בנה הבית והול"ל ויתן לנו את הארץ הזאת ויביאנו אל המקום הזה. ומשם הרב מהר"י מולכו ז"ל שמעתי שפי' במ"ש בתרגום המיוחס ליונתן פ' בא ע"פ ואשא אתכם על כנפי נשרי' שהביאם ממצרים לבה"מ לאכול הפסח וז"ש ויוציאנו ה' ממצרים ואז ויביאנו אל המקום הזה זה בה"מ ואח"ך ויתן לנו את הארץ הזאת עכ"ד ודפח"ח.

[ב] וכן מטו לבאר²⁵⁰ לפי"ז בשום שכל סדר המקראות בשירת הים (טו, יג-יז), **נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם־זוֹ גָּאֻלְתָּ נְהַלְתָּ בְּעֶזְךָ אֱלֹהֵי־נִגְהָ קִדְשְׁךָ... תִּבְאֲמוּ וְתִטְעַמְוּ בְּהַר נִחְלָתְךָ מִכֶּן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלַּת ד' מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנֵנִי יְדִידִי.**

²⁵⁰ בדומה לזה בשם האדמו"ר מהרי"ד מבעלזא.

ובתרגום יונתן, דברת בחסדך עמך האילין די פרקת ואחסינת יתהון טוור בית מקדשך מדור בית שכינת קודשך... תעול יתהון ותנצוב יתהון בטור בית מקדשך אתר דמכוון קביל כורסי יקרן מוזמן קביל בית שכינת קדשך אתקינתא יי בית מקדשך יי תרתין אידיך שכלילו יתיה.

וצ"ב מהי הכפילות בדבר ההבאה למקום בית המקדש. אולם לפי דברי התרגום הנ"ל שהביאם בליל פסח לאכילת הקרבן במקום הקודש, מדוקדק מאוד, דתחילה כתיב 'נחית בחסדך... נהלת בעזך', והיינו שהביאם על כנפי נשרים – ענני הכבוד באותו הלילה לאכול הפסח, ושוב לאחר מכן, אחר קריעת ים סוף וכו' ששמעו עמים ירגזון וכו', אזי 'תביאמו ותטעמו בהר נחלתך', כבר באו למקום המקדש בקביעות להיות נטועים שמה²⁵¹.

ושוב מצאתי במדרש שכל טוב (בובר) על אתר, אל נזה קדשך. למקום בית המקדש, דכתיב ביה נזה שאנן אהל בל יצען (ישעי' לג כ), ואכלנו שם הפסח, והחזרת לנו למצרים מיד.

[ג] וראיתי בשם האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור להקשות, דאם אמנם אכלו את הפסח בבית המקדש, היאך נאמר בקרא 'נעליכם ברגליכם', והרי בהר הבית אסור להיכנס במנעלו.

אולם נראה ליישב זאת לפי המובא בשם מהרי"ל דיסקין זי"ע בזה"ל, נעליכם ברגליכם וגו'. פי' אע"פ דכתיב אני ולא השליח, והיה להם שם גילוי שכינה כמו דאיתא בהגש"פ, וקיי"ל דכל היכא דאיכא גילוי שכינה אסור בנעילת הסנדל כמו ביו"כ, וכן איתא במד"ר פר' שמות של נעליך כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע של נעליך, וכן הכהנים

²⁵¹ ועוד יש להעמיק בזה טפי, דבפעם הראשונה שהגיעו להר הקודש בירושלים לא היתה זאת מדרגת האמיתית, וכמו שביאר בספר אוהב ישראל (פרשת מסעי), וז"ל, העולה מדברינו הנ"ל שגאולת עם בני ישראל ממצרים בליל ראשון של פסח היתה על ידי התגלות בחינת יד הרמה. ואז נתגלו כל המוחין דגדלות ועל ידי זה נתעלו כל הניצוצות הקדושים ונגאלו כל הניצוצין מיד המצרים ונתעלו ונתדבקו בשורשם הרמה מקור מוצאיהם ותיכף אחר כך ניטלה מהם בחינה ומדריגה זו הגדולה והוצרכו אז בני ישראל לילך ולנסוע ממסע למסע וממדריגה למדריגה. ובכל מסע נתגלה בחינה אחת ואות אחד משם מ"ב הקדוש אנא בכח. ועל ידי זה נתעלו הניצוצות הקדושים שבמסע ההוא ונתדבקו בשורשם ובמקום מוצאיהם עד אשר השלימו המ"ב מסעות בשלימות בחינת השלוש ידו"ת ואז נכנסו אל ארץ חפץ ה' בה. ואז חזרו ובאו אל המדריגה הזו בעצמה שהיה בליל ראשון דפסח על ידי התגלות יד הרמה. כי בחינה גדולה ההוא נלקח מאת תיכף אחר ליל ראשון דפסח למען אשר יתעצמו בעצמם בכל עוז על ידי המ"ב מסעות לחזור ולבוא אל מדריגה הלזו. וכן הוא על דרך זה גאולת כל אדם מישראל מיד המצרים אותו וכנ"ל.

ועל פי זה יובן התרגום יונתן על פסוק (שמות יט, ד) ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. כי בליל ראשון דפסח באו ענני כבוד ונשאו את בני ישראל לירושלים והקריבו שמה את הקרבן פסח ואחר כך שבו למצרים עיין שם. והיינו כי על ידי התגלות יד הרמה בלילה ההוא נגאלו אז גאולה שלימה כראוי רק אחר כך תיכף חזרו לקדמותן. למען יתעצמו בעצמם בכל כח ועוז על ידי המ"ב מסעות עד אשר באו לארץ הקדושה וכנ"ל.

ובספר שם משמאל (פרשת ויקהל), וז"ל, ובדוגמא זו הי' במצרים שהיו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, ולפי הסדר לא הי' אפשר לגאלם אלא שנגלה עליהם מ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם, היינו שהשפיע עליהם מעלמא דאתכסיא והגביה אותם למעלה דרך דילוג וקפיצה למעלה מהסדר, ואז בהכרח נפרדה מהם טומאת מצרים. וזהו שבזוה"ק בכמה מקומות דאדכר חמשין זמנין באורייתא יצי"מ לאחזאה דהאי יובלא אפיק לישראל ממצרים, כי יובל היא שער ה' ששם אין לטומאת מצרים שום מציאות, ופרחה טומאתם מהם. וזהו ענין קרבן פסח שפירש"י שהוא לשון דילוג וקפיצה, והיינו שבשביל שנגבהו למעלה מן הסדר דרך דילוג וקפיצה למעלה מקום שאין לטומאה מציאות כלל פרחה טומאתם מהם, וזהו שבזוה"ק דאדכרו למיכל על פתורא דאבוהון, שהי' להם זה הענין למקוה טהרה למיכל על פתורא דאבוהון, כי בלתי טהרה זו ע"י דילוג וקפיצה א"א לזכות לפסח כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק, מה גם למיטב עם המלך על שלחנו, וע"ז נאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים, היינו למעלה מהסדר והדרך, אלא בהתעופפות ברום רקיע דרך הנשר בשמים.

ועי' עוד בפנים יפות פר' בא (יג, ח) ובעוד מקומות.

ועבודה זו של 'דרך דילוג וקפיצה' היא גם מצד כלל ישראל ולא רק מצד הקב"ה, יעויין בגור אריה למהר"ל פרשת בא (יב, יא) בביאור הפירוש השני ברש"י, דבר אחר דרך דילוג וקפיצה. כלומר פירוש "פסח לה" דרך דילוג וקפיצה תעשו עבודתו "לה", זכר לשמו שקרוי פסח על שם דילוג. ולפי זה הוא דבר אחד קפיצת פסח הוא לה', רוצה לומר דרך דילוג תעשו עבודתו לה'.

והיינו שמה שנדרש מבני ישראל באותה שעה היה הכוונה לשמים בכל מעשי הפסח, אף שלא היו במדרגה.

והנוגע לעניינינו ועבודתנו עתה, דהנה איתא במדרש תהלים מזמור מח: אמר רב נחמן מה שהיה הוא שיהיה (קהלת א ט), כשם שנטל הקדוש ברוך הוא את ישראל בענני כבוד והקיפם ונשאם, שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים (שמות יט ד), כך הוא עתיד לעשות להם, שנאמר מי אלה כעב תעופינה.

יתכן שבכלל זה שהקב"ה ישא אותנו לכנפי נשרים, תחזור בחינה זו של דילוג וקפיצה.

לא שמשו במקדש אלא יחפים, אפ"ה כאן שהיה להראות האמונה והבטחון שהם מזומנים לדרך כדפירש"י, ע"כ אני מוחל ומתיר להם²⁵².

[ואולי זהו הביאור בדברי המדרש תנחומא פרשת לך לך פסקא יז: עד שרוך נעל. אמר הקדוש ברוך הוא בזכות כך אני נותן לבניך מצות הפסח, שנאמר וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם. והיינו שאמנם היה בקרבן הפסח קיום מיוחד של 'נעל', אף שהיו במקום המקדש].

כשמחת מביאי ביכורים

[א] כתיב בישעיהו (ל, כט), **הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כָּלִיל הַתִּקְדָּשׁ־חֶג וְשִׁמְחַת לִבָּב כְּהוֹלֵךְ בְּחִלִּיל לְבֹא בְהַר־ד' אֶל־צֹר יִשְׂרָאֵל.**

ופירש"י, השיר יהיה לכם - כליל הפסח תבא לכם שמחה זו: כליל התקדש חג - כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנחריב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים. מדרש תהלים:

כהולך בחליל - ותשמחו במפלת סנחריב כשמחת מביאי ביכורים שהיה החליל מכה לפניו לבוא בהר ה', כמו ששינינו במס' בכורים.

הנה יש לנו להתבונן היטב בקישורו של חוט המשולש זה, שמחת מפלת סנחריב, שמחת יציאת מצרים כליל פסח, ושמחת מביאי הביכורים.

ובפשוטו השייכות בין מפלת סנחריב לשמחת שיר ליל פסח הוא מחמת שהדבר הזה אירע בפסח, כמו שהקדים רש"י, ועי' במגילה לא, א. ופירש"י, עוד היום - לפי שמפלתו של סנחריב כליל פסח היה.

אולם עדיין לא נתיישבה בזה ההשוואה לשמחת מביאי הביכורים.

עוד מצינו שייכות בין ביכורים לסדר ליל פסח, שכן כל סדר ההגדה נקבע על פרשת ביכורים כמו דתנן בפסחים (פ"י מ"ד), מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

ויתירה מזו שמענו בלשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ד), וכל המוסיף ומאריך בדרש **פרשה זו** הרי זה משובח. הרי שגם הריבוי בסיפור יצי"מ הוא בדרשת אלו הפסוקים של מקרא ביכורים.

ועוד שמעינן מדברי כמה ראשונים שגם מביאי בכורים היו מזכירים כל נוסח ההגדה של פסח, וז"ל ראבי"ה (פסחים סימן תכד), ורבי יהודה החסיד פירש דרבי יהודה בספרי על מ[ביאי] בכורים אמר דצ"ך עד"ש באח"ב, ואשמועינן שבזה הסדר יש לקרות למביאי בכורים, ולא כאותו סדר שכתוב בתילים. אב"י העזר"י. וכ"כ בפסקי תוספות מנחות סי' רלד, ובהגהות

²⁵² ושמא היה מקום להוסיף טעם בזה, דבאמת היה כאן גילוי שכינה באופן של מידת הדין, וזה גופא היה הפסיחה כביכול שהגילוי שכינה לא היה לישראל באותו האופן, ולכן "נעליכם ברגליכם", כאילו אין הגילוי שכינה נוגע אליהם.

אולם באמת בלשון ההגש"פ "עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם", נראה דאמנם הגילוי שכינה באותו הלילה היה גם כלפי ישראל, וכן מבואר בספרים הקדושים, ואכ"מ.

מיימוניות הלכות חמץ ומצה נוסח ההגדה אות ב. [ועי' בזה בשו"ת הרב"ז ח"ג סי' צו, ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יז סי' כד]²⁵³.

[ב] ואולי יש לומר בהקדם דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (שורש א), וז"ל, ובמסכת ערכין (י ב) דרשו בו השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו מקודש לחג אינו טעון שירה. ואף על פי שזה מדברי קבלה הוא, אבל יאמר הנביא כי ישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים כליל התקדש חג והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררין בקול גדול כמו שאמרו (פסחי' פה ב) בזית פסחא והלילה פקע איגרא.

ולפי"ז היה מקום לומר דבאמת אין שייכות פנימית בין שמחת ליל פסח, שמחת מפלת סנחריב ושמחת מביאי ביכורים, אלא יש כאן דמיון בחלק העניה והשירה בקול רם, ו'קול רם' זהו ביטוי עז לגודל השמחה, כמו דכתיב בעזרא (ג, יב), וְרָגְלִים בְּתְרוּעָה בְּשִׁמְחָה לְהָרִים קוֹל, וכמו דכתיב באיכה (ב, ז), קוֹל נְתָנוּ בְּבֵית־ד' פְּיוֹם מוֹעֵד. ופירש"י, כיום מועד - שהיו שמחים ומשוררים בתוכו בקול רם כן נתנו האויבים בחרבנו קול שמחה.

ובאמת גם לגבי חיוב ההגדה בפסח וסיפור יציאת מצרים מצינו בדברי הריטב"א בפי' להגש"פ, וז"ל, וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו, וכן מובא במשנ"ב סי' תעג ס"ק סא בשם תשובת מהרש"ל.²⁵⁴

ויש שהוסיפו בזה לפי דברי הגמ' בפסחים (לו, א), דאמר שמואל לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה. וברש"י תהלים (קיט, קעב) תען לשוני - כל עניה לשון קול רם הוא ואב לכולם וענו הלויים ואמרו. וכן בפי' לשה"ש (ב, י) ובפי' לדניאל (ג, ט), ועי' רש"י בסוטה (לב, ב ד"ה בקול נמוך)²⁵⁵.

²⁵³ ויש לדון לאידך גיסא, האם כליל פסח אומרים כל הפרשה של מקרא בכורים, דהנה במתני' ביכורים פ"ג מ"ו תנן: וקורא מארמי אוכד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה. ומהו גמר הפרשה? מפורש בדברי הרמב"ם הל' בכורים פ"ג ה"י: ארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה עד אשר נתת לי יי'. והכי נמי במתני' פסחים פ"י מ"ד תנן: מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה. אטו גם בהגש"פ גומרים כל הפרשה, הרי אין אומרים כלל הפס' החמישי שבפרשה "ויבאנו אל המקום הזה" וגו'.

וזו הערה גדולה, ועי' מה שכתבו בזה בשו"ת מלמד להועיל ח"ג סי' סה ובשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' צב.

²⁵⁴ ובספר שם משמואל כתב, וז"ל, וכן מנהג ישראל לקרוא את ההגדה בקול רם, וכן הוא לשון הש"ס שעונין עליו דברים הרבה שלשון שעונין הוא הרמת קול.

ועוד יש לציין כאן לשון התרגום באיכה שם, קלא יהבו בבית מקדשא דה' כקל עמא בית ישראל דמצליין בגויה דיומא דפיסחא. ובפשוטו קאי על אמירת ההלל, כדאיתא בפסחים פה, ב דהווי אמרי הלילה ופקע איגרא. ויש לדון שזה נאמר גם על ההגדה, ואף שנאמר בתרגום לשון תפילה, הנה איתא בדרכי משה הקצר (סימן תעג), מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה שאנו מספרים כבוד האל ושבחיו יתעלה לכן צריך כאן נטילה.

[ועי' ליקוטי מוהר"ן (תורה רא), מרומו בתרגום (איכה ב) שבפסח צועקין בהתפילה כמובא על פסוק קול נתנו בבית ה' כיום מועד, כקל עמא דמצלין בחגא דפסחא].

והנה גם בדברי התרגום הללו מצאנו ששייכות הגדולה בין פסח לט"ב – יום החורבן והאבל הגדול של בית מקדשנו, וזה לעומת זה עשה האלקים, כאשר נראה בעליל מנוסחאות הקינות, ובפרט בקינה הידועה הסובבת על החילוק המכאיב בין 'בצאתי ממצרים' ל'בצאתי מירושלים'.

ויסוד הדברים מבואר במדרש (פתיחתא לאיכה רבה יח), רבי אבין פתח השביעני במדבר, בלילי הפסח של יום טוב הראשון, הרוני לענה בתשעה באב ממה שהשביעני בלילי יום טוב הראשון של פסח הרוני בלילי תשעה באב לענה, הוי בלילי יום טוב הראשון של פסח הוא לילי תשעה באב ועל זה היה מקונן ירמיה איכה ישבה בדד. [והיינו שלעולם ליל יו"ט ראשון של פסח חל באותו היום בשבוע שחל ת"ב]. ויעוי' בזה בספר בית הלוי עה"ת פר' בא (יח, ב) ובדרושים דרוש ב. ועוד בדרך פלפול בהקדמת ספר שב שמעתא (ד"ה שבת).

ויש בזה גם נפק"מ למעשה, כתב הרמ"א (הלכות פסח סימן תעו סעיף ב), נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים, זכר לאבלות, ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח. ובביאור הגר"א מציין כמקור את דברי המדרש הנ"ל.

²⁵⁵ ולפי"ז דנו הפוסקים דלא ליתני במקרא ביכורים וכן בסיפור יציאת מצרים שומע כעונה, לפי סברת הבית הלוי (סוף ספר בראשית) שלא ניתן לצאת ידי חובת ברכת כהנים על ידי שומע כעונה, משום שברכת כהנים צריך לומר בקול רם, שנאמר אמור להם, ואיתא בסוטה

וכן מצאתי בחת"ס שם, וז"ל, היינו דברי חירות שכן עונה לשון הרמת קול שמחה.

[ג] אולם באמת מצינו לכאורה שייכות פנימית בין הך דסנחריב וחזקיהו לשירה ושמחת הביכורים, דאיתא בסנהדרין (צד, א), תנא משום רבי פפייס גנאי הוא לחזקיה וסייעתו שלא אמרו שירה, עד שפתחה הארץ ואמרה שירה שנאמר מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק וגו'²⁵⁶. הרי מבואר דשירתם של מביאי הביכורים מענין אחד עם שירת הארץ שהיא הקדימה ופתחה בשירת 'מכנף הארץ זמירות שמענו'.

ואמנם בפרק שירה איתא דפסוק זה היא שירתה של הארץ.

[ד] ובאשר לשירת פסוק זה מצינו דבר נפלא בדברי התוס' בסנהדרין (לז, ב), וז"ל, מכנף הארץ זמירות שמענו - כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו) גבי חיות שש כנפים לאחד, וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף, והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו²⁵⁷.

[ה] ויש לנו להקדים תחילה בענין שירתן ושמחתם של מביאי ביכורים, וכך מצינו בפי' המלבי"ם שם, וז"ל, וכן כאן הגדתי היום לה', ע"י הבאת הביכורים, כידוע שהיתה הבאתה בכבוד ושמחה והכל היו יודעים שאין ראוי זה בשביל המעט פירות, ועוד למה לו לישא ממרחק הלא שוקי ירושלים מלאים מפירות ובנקל יוכל להביא משם מנחה ודורון אלא הכל לפרסם כי הארץ היא במתנה מה' ונתן להם שיהיו רק כאריסים בעבודת האדמה ולזה יביאו הביכורים.

הרי לנו דבהבאת הביכורים אין המעשה של ההבאה עיקר אלא המדרש והמקרא, שבאמירת מקרא ביכורים יש כאן גילוי דעת של הכנעה לפני הקב"ה, שמודה לו על כל פרי האדמה שנתן לו, שהכל הוא מידו ולא כוחו ועוצם ידו עשו לו כל זאת.

ודבר נפלא הטעימנו האור החיים הק' שם (כו, ח) בענין זה, וז"ל, אמר וענית יש מפרשים לשון התחלה וכמו (איוב ג) ויען איוב, ואפשר שהוא עוני כאדם פחות שקבל טובה גדולה

(לח, ב) אמור להם - כאדם שאומר לחברו, ולכן לא ניתן לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, שכן נחשב לשומע כאילו אמר, אך לא נחשב לו שאמר בקול רם, וא"כ ה"ה בסיפור יציאת מצרים כיון דכתיב עניה ובעי קול רם. [ע"י בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ח"א סי' מז, ובכתבי הגר"ז סוטה לח, ט, ובשו"ת להורות נתן ח"ח סי' פג].

²⁵⁶ ומצאתי במשנת רבי אליעזר (פרשה יד עמוד 271), וז"ל, היא שעמדה לישראל בימי חזקיה, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו. וכי יש כנף לארץ ואומר שירה. אלא זו תפלת חזקיה וישעיה, שהיו מתפללין, והציצית על כתפיהן.

וזה עולה בקנה אחד עם כל מה שנתבאר, וזאת לפי דברי השל"ה הק' (מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר), וז"ל, ולב שפל, בפרשה של ציצית, והיינו דכתיב (ישעיה כד, טז) 'מכנף הארץ זמירות שמענו', דפירשו במדרש (זהר ח"ג דף קע"ה ע"א) דעל כנף הציצית קאמר. ולפי זה 'הארץ' רמז לישראל, שמשפילים עצמם כארץ. ועליהם אמרו רבותינו ז"ל (קהלת רבה פ"א ס"ט) שאמר הכתוב (קהלת א, ד) 'דור הולך ודור בא' אלו אומות העולם, 'והארץ לעולם עומדת' אלו ישראל, דכתיב בהו (מלאכי ג, יב) 'כי תהיו אתם ארץ חפץ'. וכנף הציצית, רמז להם לישראל וסימן להשפיל עצמן.

²⁵⁷ בשו"ת צפנת פענח (ורשא סי' ק"מ) ביאר, שאין הכוונה שאין אומרים כלל קדושה בימות החול. אלא שבתוספתא ברכות (פ"א הי"א) נחלקו במה שאנחנו אומרים קדושה, אם זהו רק סיפור דברים, שאנו מספרים שהמלאכים מקדישים בשמי מרום, אנו שאנחנו בעצמנו מקדישים בפועל כמו המלאכים.

וכתב בזה דתלוי בשני הנוסחאות, דלנוסח ספרד שאומרים 'נקדשך ונעריצך', היינו שאנו מקדישים בעצמנו בפועל, משא"כ לנוסח אשכנז 'נקדש את שמך בעולם - כשם שמקדישים וכו'" אין זה רק סיפור דברים.

ברם, בספר כלבו (סימן לז) ביאר בדומה לזה אבל באופן אחר, וז"ל, וכתב ה"ר יוסף ז"ל וזה לשונו, ומה שאנו אומרים בכל הקדושות נקדש את שמך או נקדישך ונעריצך מלכנו שאנו עושים המלאכים עיקר ובקדושת מוסף אנו אומרים המוני מעלה עם עמך ישראל וכו' כלומר הרי אנו עושים ישראל עיקר על פי המדרש נתקן שש כנפים לאחד כל כנף אומר שירה ביומיה ובשבת אומר החיה אין לי עוד כנף והקב"ה אומר יש לי כנף אחד בארץ שאומר שירה אלו ישראל, זה שאמר הכתוב (ישעיה כד, טז) מכנף הארץ זמירות שמענו, ושלל לחלק בתפלת יוצר לא תקנו כך אלא במוסף.

ממלך שמעני עצמו לפניו בלב נשבר כמו כן הוא יכניע עצמו לפני ה', ויאמר ארמי אובד אבי כי אבינו היה אובד ותועה וגולה במצרים במתי מעט וגו', ויוציאנו ה' ממצרים ויביאנו וגו', וכנגד מאמר זה שיש בו עילוי וחשיבות אמר ואמרת, וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל (פסחים קטז א) בענין הגדת פסח מתחיל בגנות ומסיים בשבח.

הרי לנו שהענין המיוחד של הבאת הביכורים והענייה שיש בהם הוא החלק של ה'מתחיל בגנות' וההכנעה לפני ד' שמכיר שאין בידו כלום והכל מאתו יתברך.

[ו] ונראה שזה היה הענין המיוחד של מפלת סנחריב כמו דאיתא במדרש (איכה רבה פתיחתא), וז"ל, ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן דוד ואסא ויהושפט וחזקיהו, דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם וגו' אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה כן הה"ד ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם... עמד אסא ואמר אני אין בי כח להרוג להם אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה שנאמר וירדפם אסא וגו' לפני אסא אין כתיב כאן אלא לפני ה' ולפני מחנהו, עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנאמר ובעת החלו ברנה ותהללה וגו' עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנא' ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור.

היינו שהשמחה הגדולה היתה שבמפלת סנחריב היתה הכרה עמוקה ומלאה שהכל מעשה ידי ד' הוא, ואין שום חלק בזה לבשר ודם, וכן בשמחת ליל הפסח היתה הכרה עמוקה בזה, שהרי הכל היה מעשה ידי ד' שהרג את הבכורות בעצמו לא על ידי מלאך ולא ע"י שליח, ועי'.

[ז] ונראה שזוהי שירתה של הארץ, שאף ש'הארץ נתן לבני אדם', מ"מ 'מכנף הארץ זמירות שמענו', והארץ עצמה נותנת שבח והודאה ליוצרה, והזמן המיוחד לזה הוא יום השבת, שבו כל הבריא שובתת ממלאכת עבודה ויצירה, ובכך היא מגלה דעתה שהכל הוא מעשה ידי אדוני הארץ.

וכל תוכנה של שביתת השבת היא הכנעה זו, כמו שהפליא לבאר בפ' הרש"ר הירש בפר' יתרו, וז"ל, ויום השביעי וגו'. ששת ימים תעבוד את ה' בעשותך מלאכתך בעולמו, והיום השביעי שבת, יום "שביתה ממלאכה", לה': ביום השביעי תשבות ממלאכתך, ושביתה זו היא כניעתך לפני ה' אלהיך, כניעה המתחדשת מדי שבוע בשבוע. בכך תביא לידי ביטוי, תמיד מחדש, כי לה' כל נשימה ונשימה שאתה נושם וכל רגע ורגע שבהליכות העולם, וכי הוא אלהיך המודד לך כל חלקך בעולמו והרוצה שתעבוד אותו בכל כוחות יישותך: לא תעשה כל מלאכה בשבת, ובכך תוכיח כי מלאכתך היא "עבודת ה'". ביום השבת תסיר מעל ראשך את כליל תפארת ממשלך בעולם ותשית את עצמך ואת עולמך בהכנעה תחת כסא כבוד ה' אלהיך.

[ח] בדומה לדברים אלו מצינו מפורש בלשונו הזהב של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים (ח"ג פרק לט), אבל מקרא בכורים יש בו מדת ענוה ג"כ, שהוא לוקח סל על כתפיו ומודיע חסדי השם וגמולותיו להודיע לבני האדם, שמעבודת השם הוא שיזכור האדם עתות צרתו וענייני מצוקותיו כשירחיב השם לו, וזאת הכוונה חזקה אותה התורה במקומות רבים, וזכרת כי עבד היית וגו', מפני שפחד מן המדות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאווה ועזיבת הדעות האמתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו', ומפני זאת היראה צוה במקרא בכורים בכל שנה לפניו יתעלה ולפני שכינתו, וכבר ידעת ג"כ חזק התורה לזכור המכות שחלו על המצריים תמיד, למען תזכור את יום צאתך מארץ

מצרים, ואמר ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וגו', ובדין היה לעשות כן בזה הענין, מפני שהם עניינים שמאמתים הנבואה והגמול והעונש, א"כ כל מצוה שמביאה לזכרון דבר מן הנפלאות או להתמיד האמונה ההיא כבר נודע תועלתה, עכ"ד הנעימים.

מסמך גאולה לגאולה

מסמך גאולה לגאולה עדיף

[א] איתא במגילה (ו, ב), דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה... רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון... אלא רבן שמעון בן גמליאל מאי טעמא, אמר רבי טבי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף. ופירש"י, גאולה לגאולה - פורים לפסח.

ונראה בס"ד לדרוש ה'סמוכין' ולמצוא קישור פנימי בין הגאולות הגדולות דפורים ודפסח, ובהקדם שנבין עצם המושג גאולה.

"סוד גאולות" – הבדלה בין ישראל לעמים

[ב] איתא בפרקי דרבי אליעזר (היגר, פרק מז) ובדומה לזה בבמדבר רבה (פי"ח כא), ר' אליעזר אומר חמשה אותיות שנכפלו בכל האותיות שבתורה כלם לסוד גאולות, כ"ף כ"ף אברהם אבינו נגאל מאור כשדים, שנ' לך מארצך, מ"ם מ"ם נגאל בו יצחק אבינו מיד פלשתים, שנ' לך מעמנו, נו"ן נו"ן נגאל בו יעקב אבינו שנ' הצילני נא מיד אחי, פ"א פ"א בו נגאלו אבותינו ממצרים, שנ' פקוד פקדתי, צד"י צד"י בו עתיד הב"ה לגאול את ישראל משעבוד ארבע מלכיות ולאמר להם צמח צמחתי לכם, שנ' ואמרת אליו כה אמר ה' צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח, עכ"ל.

והנה כאשר נתבונן בכל הני גאולות ונחפש בהם 'סוד' משותף, נגלה כי שורש ויסוד ענין הגאולה היינו ההבדלה מן אומות העולם, דהנה גבי אברהם אבינו שניצול מכבשן האש באור כשדים לא בחרו חז"ל לציין אלא את הפס' 'לך מארצך', והיינו שנפרד ונגאל מחברת עובדי ע"ז ונבדל מהם, וגאולת יצחק אבינו מיד הפלשתים איננה השלום והפיוס עם הפלשתים שהיה אח"כ בברית הבארות, אלא היתה דווקא הפירוד מן הרשעים 'לך מעמנו'. כיוצא בזה גאולת יעקב אבינו איננה הפיוס עם עשו, אלא דווקא ההכרה בצורך להיבדל ולהשמר מחברתו שהיא מתבטאת בתפילה הנוראה 'הצילני נא מיד אחי', הפחד מה'אחזה' של עשו, כפי הסברו הידוע של הבית הלוי²⁵⁸.

ועל דרך זה היא גאולת מצרים, ויתבאר הרמז במילות 'פקד פקדתי', בהקדם דברי המדרש (דברים רבה פרשת עקב), ד"א כי ה' אלהיך הוא האלהים, אר"ל, לה"ד לאוהבו של מלך שהפקיד וכו', בא בנו מבקש את הפקדון בידו, א"ל המלך לך והבא לי שנים אסטרטיגין ושנים

²⁵⁸ וז"ל בריש פר' וישלח, ויש לפרש הכוונה דיעקב בהודעו 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, ועל אלו שני האופנים אמר הכתוב ויירא יעקב מאד ויצר לו דאמר ויירא על ספק שמא יהרגנו ויצר לו על הספק שמא יתקרב לו. וזהו שביקש על הני שני אופנים הצילני נא מיד אחי מיד עשו שאיננו רוצה בו לא לאח ולא לעשו וביקש שיצילו משני ידיים הללו. ונתקבלה תפלתו, דבתחילה היה בדעת עשו להרגו והקב"ה הצילו מידו, ואח"כ כשנתרצה לו ביקש להיות עמו ביחד ואמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך ויהיו שניהם ביחד, והוא דחה אותו בדברים וניצל גם בזה ממנו וכמו שאמר הכתוב וישב עשו ביום ההוא לדרכו שעירה, השמיענו הכתוב דבאותו יום עצמו נפרד עשו ממנו והלך לדרכו ולא נתעכב אפילו יום אחד עמו וכבקשתו.

עשר בולבוטין ועל ידיהם אני נותן לך את הפקדון, כך אמר הקדוש ברוך הוא, כשיצאו ישראל ממצרים אבותיכם הפקידו אצלי פקדון, שנא' פקד פקדתי אתכם, אמר להם [יבאו] שני אסטרטגיוגין, זה משה ואהרן, וי"ב בולבוטין אלו י"ב נשיאי שבטים, מנין, שנא' תפקדו אותם לצבאותם אתה ואהרן ואתכם יהיו איש איש. עכ"ל. והיינו דעם ישראל שבטי יה הם עם לבדד ישכון, והמה פקדון של האבות שמור וגנוז אצל הקב"ה.

ובנוסח דומה אך מעט שונה מצינו בפסיקתא רבתי (פיסקא יט - ויהי בשלח), ואמרו רבותינו ודאי כל מי ששולח ידו בפקדונו של חבירו ראוי שתישבר זרועו, ממי את למד, מפרעה שהיו ישראל נתונים בידו פקדון וביקש לפשוט יד בהם ושבר הקדוש ברוך הוא את זרועו שנאמר בן אדם את זרוע פרעה מלך מצרים שברתי (יחזקאל ל' כ"א), ומניין שהיו ישראל בידו פקדון שכן הוא אומר למשה שיאמר לישראל פקד פקדתי אתכם, ולפי שהיו ישראל מתיאשים מן הגאולה אמר הקדוש ברוך הוא לך אמור להם כשם שבעל הפקדון אימתי שרוצה הוא נוטל פקדונו כך אתם אימתי שיגיע זמניכם מיד אני מוציא אתכם מידו. ובדברי הפסיקתא מבואר שהם פקדון של הקב"ה ביד פרעה.

וענין הגאולה העתידה ע"י משיח צדקנו הנרמזת באות צד"י הכפולה, בפס' בזכריה, איש צמח שמו ותחתיו יצמח, הרב חיד"א בספרו חומת אנך שם כתב, ובא וראה שאותיות מנצפך הם גבורות ובהם נעשו נסים לנו ולאבותנו, וכתוב והוא יבנה את היכל ה' רמז לשכינה כי היכל גימטריא אדני ע"י תהיה השכינה שלימה ליחדה עם דודה. ורמז כי בטלה הסט"א שהיא חמץ ונעשה צמח, צמיחת קרן לדוד ולישראל חלק ה' עמו, וכן צמח גימטריא חלק. [ויעוי' בספר נצח ישראל למהר"ל פרק ל].

הרי שוב נתבאר כאן ענין ההפרדה וההבדלה שעם ישראל הוא 'חלק ד', וכמו דכתיב בשירת האזינו (דברים לב, ח - ט) בְּהִנָּחֵל עֲלֵינוּ גוֹיִם בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יֵצֵב גְּבֻלַּת עַמִּים לְמַסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי חֵלֶק ד' עָמוּ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ, וזה ענינה של הגאולה השלמה לבטל את כח הסט"א לגמרי.

וראה נא נפלאות בילקוט שמעוני (פרשת בלק רמז תשסח), הן עם לבדד ישכון. הן בלשון יונית אחד אינו מחשבן עם אומה אחרת, תדע לך שהוא כן חשוב כל האותיות ותמצא כולן יש להן זוג וה'א ונו"ן אין להם זוג א' אחד ט' תשעה הרי עשרה. ב' שנים ח' שמונה הרי עשרה, א"ט ב"ח ג"ז ד"ו ה' אין לה זוג, וכן י"ץ כ"ף ל"ע מ"ס נ' אין לה זוג, דבר אחר ובגוים לא יתחשב משל למלך בשר ודם שזימן כל בעלי אומניות כל אחד יומו והסבו ואכלו, ובנו של מלך בשביל שלא תהא דעתו קנוטה עליו אמר לו אביו הסב ואכול עמהן, לאחר שיצאו אמר בנו של מלך לפדגוג שלו עם מי אני אוכל, אמר לו לשעבר היית אוכל עם בעלי אומניות אבל עכשיו עם אביך אתה אוכל, כך בעולם הזה כדי שלא תהא נפשן של ישראל עגומה עליהן נתן להן הקדוש ברוך הוא שיהיו אוכלין עם כל מלכות ומלכות, כשתבא גאולה לעתיד הן אוכלים לעצמן שנאמר הן עם לבדד ישכון, אמרו ישראל שמא מה שקבלנו עם האומות לשעבר מתחשב לנו, אמר להם ובגוים לא יתחשב.

כיון שנתבאר לנו שענינה של הגאולה היא ההבדלה של עם ישראל מן אומות העולם, יש לנו לברר ענין הגאולה המיוחדת בפורים ובפסח, שכל הגאולה היתה ההבדלה בין ישראל לעמים, ואף גם זאת, הפגם שקדם לתיקון והוחשך שהיה סיבת האורה היה בטשטוש הגבולין וביטול המחיצות שביננו לאומות העולם.

וכתב ר' צדוק הכהן מלובלין בספר פוקד עקרים (אות ה), וביציאת מצרים שנתיחדו ישראל לעם בפני עצמו מיוחד לה', ועמוד הענן מקיפם קדמם עמלק ואמרו ז"ל (מכילתא פרשת

עמלק א') שגנב נפשות מבני ישראל מתוך הענן והוציא לחוץ וזה כל מבוקשו שלא יהיה הבדל בין ישראל לעמים, וכן כל טענות המן ישנו עם אחד וגו' (אסתר ג', ח') על שהם מיוחדים ולא נסבי מינן וכו'.

החטא והפגם בימי אחשורוש – 'וקרא לך ואכלת מזבח'ו

[ג] ונרחיב מעט בענין זה, הנה בפורים כל החטא והפגם היה הפגיעה באותה הבדלה, וכמו דאיתא במגילה (יב, א), שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

והנה עוד איתא בגמ' שם בסמוך, אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם. אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים, והיינו דכתיב כי לא ענה מלבו.

ובספר פנים יפות פר' וילך (לא, יז) האריך בביאור השמועה לפי דרכו, ובתו"ד כתב, וז"ל, ע"ז אמר דעיקר גז"ד היה על שושן לפי שנהנו מסעודתו של אותו הרשע, ועברו על מ"ש (שמות לד, טו) וקרא לך ואכלת מזבח'ו, כמשחז"ל (ע"ז ח, א) ישראל שבחו"ל שאוכלין ושותין עמהם עובדי ע"ז בטהרה הם והיה גזר דין עליהם באמת ולא לפנים אלא שנקרע מחמת שעשו תשובה מיד, יעו"ש.

הרי מבואר דכל החטא והפגם שבעטיו היתה הסרת הטבעת בימי אחשורוש היתה בגין הריסת חומות ההתבדלות מבין האומות, והנני מעתיק בזה מה שכתבנו בביאורי מגילת אסתר הרחבת הדברים.

איתא במגילה (יב, א): כרצון איש ואיש - כרצון מרדכי והמן, מרדכי דכתיב ביה איש יהודי, והמן דכתיב ביה איש צר ואויב. ופירש"י: כרצון מרדכי והמן - הם היו שרי המשקים במשתה.

ובפשוטו נראה, דאמנם הסעודה היתה כשרה למהדרין גם לדעתו של מרדכי, ולא היה בה חשש יין נסך וכיו"ב. וכן מפורש במד"ר כאן: אין אונס - אין אונס ביין נסך. וכ"כ באריכות בספר מגיד מישרים להב"י (פרשת ויקהל מהדורא קמא), וז"ל, דליכא למימר דמשום דאכלו מאכלות אסורות איחייבו דהא כתיב והשתייה כדת וכו'. כלומר דעל פי דת כל אחד ואחד היתה השתייה דישאל דאסור להם יין נסך ויין של גוים לא הווי משקין להו אלא מיין של ישראל ושמשיין ישראל הווי מוזגין להון. וכן מיכלי דיהבי להו לישראל הווי בשילי ליה ע"י ישראל דלא הווי אנסי להו למיכל ולמשתי מאי דאסר להו. וז"ש אין אונס והיינו דכתיב לעשות כרצון איש ואיש.

ויתכן שזהו טעמו של רש"י שלא פי' ששרי המשקים יעשו כרצון איש ואיש כפשוטו (עי' מהרש"א), משום שאם נכרי היה שר המשקים בהכרח לא היה זה לפי רצונו של מרדכי שהרי זה יין נסך, (ועי' בספר טעמא דקרא).

ועי' מגילה (יג, ב): ולמלך אין שוה להניחם - דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות... ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו. ובהגהות ר"ש מדאסוי כתב: צ"ע דהא זה מגזירת ב"ש וב"ה בשבת (יז, ב).

אולם נראה דבאמת אף שלא נתקן כתקנת מאכלות אסורות, מ"מ נהגו כן להתבדל מהעכו"ם ממאכלן וממשתינהן, ומאותו הטעם הזהיר מרדכי שלא לילך לסעודה זו, ואכן התביעה

עליהם אינה אכילת איסור, אלא מה שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ונתערבו בגויים ולמדו ממעשיהם.

ושמחתי למצוא שמפורש כן להדיא בספר מגיד מישרים לב"י (שם), וז"ל, אבל חובא דילהון אף על גב דאוכלין ומשקין הוו דהתירה מ"מ כיון דמסעודתו של אותו רשע נהנו הוי כאלו כנסת ישראל ינקא מההוא סטרא. ובהכי גרמו לאטלא זוהמא בכנסת ישראל. והיינו טעמא דאמור רבנן ישראל שבחוצה לארץ עובדי ע"ז בטהרה הם וכו' דאע"ג דאוכלין ומשקין דהתירה נינהו כיון דמסעודתו של גוי אכלי להו הוו כאלו ינקי כ"י מההוא סטרא. וה"ה אי שדר ליה הגוי אוכלין ומשקין מסעודתו שלא ליהנות מסעודת גוי. בר מאי דשדר ליה עופות חיים וכיוצא בהם מידי דאית להו חיותא ושדר ליה כד הוה חי דכיון דאית ביה חיותא ועדיין הוא חי לא חל עליה סואבותיה של נכרי. וטעמא דאיתחייבו כליה משום דמטרוניתא איפגמא על ידיהו כד יכלון שונאי ישראל יכלה פגימותא וסואבותא דאתא על ידיהו.

וכן כתב בספר משנת ר' אהרן (ח"א עמ' קפ), דכיון שאמרו (סנהדרין קג, ב): גדולה לגימא שמקרבת את הרחוקים, לכן נתבעו על מה שהנאת הסעודה הביאה בכנפיה קירוב הדעת עם העכו"ם.

וראה לשון התרגום, ובאשלמות יומי משתיא האלין עבד מלכא לכל עמא בית ישראל דאשתכחו חייביא בשושן בירנתא דאיתמניאו עם ערלאין דיירי ארעא, ע"כ. ומשמע שהאיסור הוא עצם מה שנמנו עמהם לסעודה.

ונראה שזה היה בכוונת אחשורוש שיתערבו בסעודתו, ועד"ז יתפרשו דברי המד"ר על אתר: א"ל הקב"ה, אני איני יוצא מידי בריותי, בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, וכי יכולה היא לינשא לשניהם, ואתה אומר לעשות כרצון איש ואיש, למחר באים לפניך שני בני אדם בדין, איש יהודי ואיש צר ואויב, וכי יכול אתה לצאת ידי שניהם, אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה.

והיינו שכונת אחשורוש היתה, שאפשר להרוס ולהחריב את חומת ההבדלה בין ישראל לאומות, וזה ע"י שיכשירו המאכלות ועוד כיו"ב, באופן שיהיה על פי שורת הדין, וע"ז א"ל הקב"ה, יהודי וגוי זה תרתי דסתרי ואין יכולים להיות יחד בכפיפה אחת כמו שני אנשים לאשה אחת, וזה הוכיח לאשורוש מה' איש יהודי' האמיתי מרדכי, וכן מהגוי האמיתי 'איש צר ואויב' המן הרשע.

התיקון: 'ליהודים היתה אורה' – חיזוק ההבדלה

[ד] איתא במגילה (טז, ב), א"ר יהודה, אורה זו תורה... שמחה זה יו"ט... ששון זה מילה... ויקר אלו תפילין. וברש"י, שהמן גזר עליהם שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו בניהם, ולא יניחו תפילין.

ונראה לבאר מה מצא המן דווקא במצוות אלו לגזור עליהם. הנה החוט השני והברית התיכון העובר בין כל הדברים הללו הוא, היחוד של האומה הישראלית בבריאה, וכמו שיתבאר להלן.

תורה – איתא בסנהדרין (נט, א), ואמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה – לנו מורשה ולא להם.

יו"ט – ג"כ איקרי אות, שהרי איקרי שבת, עי' רש"י ויקרא כב, טו ומהרש"א, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"י מהלכות מלכים ה"ט), וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו²⁵⁹.

מילה – כל ההבדלה מן האומות מושרשת באות ברית זה, דהא תנן בנדרים (לא, ב), שאני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים, שנא' כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב, ואומר והיה הפלשתי הערל הזה, ואומר פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים. רבי אלעזר בן עזריה אומר מאוסה היא הערלה שנתגנו בה רשעים, שנא' כי כל הגוים ערלים.

תפילין – גם נחשבו ל'אות', ואיתא בברכות (ו, א), ומנין שהתפילין עוזו הם לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו, אמר ליה ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישראל, אין, דכתיב את ה' האמרת היום וה' האמירך היום.

גאולת מצרים – 'גוי מקרב גוי'

[ה] והנה גם גלות מצרים נתאפיינה בטשטוש יחוד עם ישראל מבין אומות העולם, כדאיתא במדרשי חז"ל (ויקרא רבה פרשת מות פרשה כג ועוד), רבי אליעזר פתר קרא בגאולת מצרים מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים היא קשה על בעלה ללוקטה כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל הה"ד או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו' אלו ואלו ערלים אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים א"כ לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם.

והיו כבושים לגמרי תחת שלטון הטומאה של מצרים, וכמעט כאילו היו דבר אחד לא יפרדו, כדאיתא במכילתא ריש פר' בשלח (מסכתא דויהי פרשה ו), ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, כצפור שהיא נתונה ביד אדם שאם יכבוש ידו מעט מיד הוא חונקה שנ' נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים הפח נשבר ואנחנו נמלטנו ואומר עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ ברוך ה' שלא נתננו טרף וגו', וכאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה שנ' או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה ואומר ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל וגו'.

ובמדרש שכל טוב (פרשת בא), והיה לכם למשמרת. לפי שהיו ישראל מניחין את המילה כדמוכח בספרי או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי, מלמד שלא מלו ישראל במצרים, כדי למצוא חן בעיני מצרים, לפיכך הפך לבם לשנוא אותם להתנכל בעבדיו.

וגם שורש הגאולה והזכות שבעבורה נגאלו היה בעבור ההבדלה של עם ישראל כעם בתוך גולת מצרים, כדאיתא בחז"ל (במדב"ר יג, יט; פרקי דר"א סו"פ מח; מדרש תנחומא פרשת בלק סימן כה), ילמדנו רבינו בזכות כמה דברים נגאלו ישראל ממצרים, כך שנו רבותינו

²⁵⁹ ועוד יתכן לבאר באופ"א הענין המיוחד בימים טובים כמה שמסמל את ההבדלה, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות אבל פ"א ה"י), כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקן עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין לעצמן [כשאר האומות] וכן האפיקורוסין [והמומרים] והמוסרין כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמים שהרי אבדו שונאיו של הקדוש ברוך הוא, ועליהם הכתוב אומר הלא משנאיך ה' אשנא. עכ"ל. הרי דמעצם המושג של ציבור ישראל הוא ענין המועדות שהוא מקרא קודש ואסיפת עם, ועיין.

בזכות ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו שמם, ולא שינו לשונם, ולא גילו מסתורין שלהם, ולא נפרצו בעריות.

ובתנא דבי אליהו (אליהו רבה פרשה יז), בעטרה שעטרה לו אמו... ד"א בעטרה שעטרה, כשהיו ישראל במדבר לא שינו שמם ולשונם, והיו מלאכי השרת מרננים אחריהם ואומרים, בודאי יש בהן באילו כמעשה אברהם יצחק ויעקב, לפיכך לא שונה שמם ולשונם²⁶⁰.

ובהגש"פ, ויהי שם לגוי, מלמד שהיו ישראל מצוינים שם.

ובפרקי דרבי אליעזר (פרק מז) איתא, ובזכות שלשה דברים יצאו בני ישראל ממצרים, לא החליפו לשונם, ולא הלשינו איש רעהו, ובייחוד השם. נראה כי גם הענין של אחדות שלא הלשינו אחד על חבירו היינו לצד התאחדותם לעם אחד כנגד האומה המצרית, וענין יחוד השם בודאי מישך שייכא ליחוד עם ישראל כעם שענינו ותוכנו הוא הכפירה בע"ז ויחוד השם.

וכתב מהר"ל בספר נצח ישראל (פרק כה), וז"ל, וכשם שקיום ישראל היא השמירה מן חלוק עצמם, שבזה יהיו אומה שלימה, וזהו קיום ישראל בגלותם. וכן ההבדל מן האומות - עד שהם אומה שלימה בעצמם - הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות - עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות - הוא קיומם בגלותם.

ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם (דברים כו, ה) "ויהי שם לגוי גדול", מלמד שהיו ישראל מצוינים (ספרי שם). וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש (שמות א, ה), והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם (דברים כו, ו), והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלט בו ההעדר, כמו שהתבאר לך למעלה. והוא שעמדה להם בגלותם גם כן, כמו שאמרו ז"ל במדרש בשביל ר' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. ששאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראויים להפרד מתוכם. ועיין בחבור גבורות השם, שם תמצא פירש אלו ד' דברים. עכ"ד.

ועמד בזה במשך חכמה בפר' בא (יב, כב), וז"ל, הנה המתבונן יראה כי במצרים נשתכח מהם גופי תורה שהיו גוי מקרב גוי, 'הללו עובדי עבודה זרה' (והללו עובדי עבודה זרה), וכן הפרו ברית מילה. אמנם הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, כמו שאמר במכילתא (דפסחא פרשה ה) שלא שינו שמם לא שינו לשונם שלא גילו מסתורין, יעוין שם. לא כן בגלות בבל, היו שומרים גופי תורה, אמנם הסייגים והגדרים עברו, שבניהם היו מדברים אשדודית ושינו שמם והתחתנו עם גויי הארצות, כמו שנאמר בעזרא (נחמיה יג, כג - כד). והנה בימי היות

²⁶⁰ ועי' בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) פר' וארא, וז"ל, והוצאתי אתכם, והצלתי אתכם, וגאלתי אתכם, ולקחתי אתכם, כנגד ד' זכויות שבידם, שלא שינו את לשונם, ולא חילפו את שמלותם, ולא גילו את סודם, דכתי' ושאלה אשה משכנתה, ולא בטלו ברית מילה.

וראה בדרשות מהר"ח אור זרוע (סימן ו), וכן אמר ר' שישנה בהילוכו ובמלבושיו מן הגויים אף על גב שאינו עושה איסור יש לו לשנות כל מה שיכול שני' ואבדיל אתכם מן הגוים להיות לי. ועי' בחכמת אדם שער איסור והיתר ריש כלל פט, ובשו"ת צמח צדק (לובאוויטש, יו"ד סימן צא).

ישראל בגולה העיקר הוא הסייגים והגדרים שלא יתערבו בין העמים. ולכן אמרו (סוטה לו, א) עד יעבר עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא כדרך וכו', אלא שגם החטא, פירוש שעברו הגדרים והסייגים, יעו"ש דבריו הנפלאים.

ועוד מצינו שגאולתם היתה בזכות דם הפסח ודם המילה, כמובא ברש"י פר' בא (יב, ו) מדברי המכילתא שם, ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר מתבוססת בדמך, בשני דמים.

ובמקו"א (מאמר יהודה לקדשו) הארכנו יחודם של ב' מצוות אלו שהינם מתיחדות בכך שהם מבטאות את הכפירה בע"ז, ולפי דרכנו כאן י"ל שבכפירה בע"ז מתבטא יחודו של עם ישראל כ'עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב'.

וראה עוד את דברי האור החיים הק' שם, וז"ל, והיה לכם למשמרת... עוד ירמוז על דרך אומרם ז"ל (שיר השירים רבה פ' כשושנה בין החוחים) בפסוק גוי מקרב גוי שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי עבודה זרה מצד היותם בין המצריים, ואמרו עוד (שמות רבה פט"ז) שרמז הכתוב באומרו משכו שימשכו מעבודה זרה. והנה אין כוונתם ז"ל לומר חס ושלוש שהיו עובדי עבודה זרה אלא לצד שהיו ביניהם מבלי ידיעתם יעשו חוקים של עובדי עבודה זרה בפרטי המלבושים והמאכלים ודברים הרגילים, ואשר על כן מלבד שצוה שיעקרו מאותם פרטים שידמו להם נתחכם עוד אל עליון לעקור בחינת הרע מהם ולעשות תיקון עון זה ואמר שיקחו הטלה שהיא עבודה זרה של מצרים שבה היה לישראל המכשולות ויעשו בה מצוה האמורה בענין ובזה יהיה להם תיקון לשמירת עון עבודה זרה, והוא אומרו והיה לכם למשמרת פירוש במקום מצות שמירת עבודה זרה כשינהגו בו משפט כתוב והבן.

מכת ערוב – נס מיוחד של הפלאה ופדות

[ו] הנה מצינו ראינו חידוש נפלא בדברי רבינו הגר"א זי"ע באדרתו פר' עקב, וז"ל, המסות – הוא נסים שעשה לישראל שניצולו מכל המכות, ובפרט במכת ערוב, עכ"ל. וצ"ב מהו הנס המיוחד שהיה במכת ערוב.

ומצינו כזאת כבר בדברי חז"ל, בשמות רבה (פרשת וארא פרשה יא), 'ושמתי פדות בין עמי, מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקדוש ברוך הוא פדיונם המצרים, ואף לע"ל הקדוש ברוך הוא מביא עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ומשליכן לתוך גיהנם תחת ישראל, שנאמר כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך'.

ובמדרש שכל טוב (פרשת וארא פרק ח סימן יט), ושמתי פדות בין עמי ובין עמך. מתוך עמך אקח פדיון, וזה הפדיון יהא מפריש בין עמי ובין עמך, ומהו ניהו פדיון היינו תינוקות של מצריים שהיו הערוב הולכים ונוטלין מעריסותיהם והורגין אותם, וכה"א נתתי כפרך מצרים.

וביאורם של דברים למדנו בדברי הרמב"ן בפר' וארא (ח, יח), וז"ל, והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן - בעבור היות המכות הראשונות עומדות איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גשן, אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גשן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה, לכך הוצרך לומר והפליתי את ארץ גשן, שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של

ישראל היא. ואומר ושמתי פדות בין עמי ובין עמך, שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש יהודי לא יזיקוהו ויאכלו המצריים, כדכתיב ישלח בהם ערוב ויאכלם, וזהו לשון פדות, כטעם נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך.

ומבואר בדבריו דאמנם היה כאן הפלאה ופדות, וזהו נס מיוחד, ואמנם כל מהותה של הבדלה זו היא 'בין עמי ובין עמך', והיינו לא בין יהודי למצרי בתורת יחיד, אלא כעם, ולכן ארץ גשן שהיו בה רוב ישראל, נידונית אחר רובה להנצל מזה לגמרי.

'כוס ישועות אשא' – ישועת ההבדלה

[ז] והנה כתב במגן אברהם (סימן תעג ס"ק כז), כשיאמר והיא שעמדה לאבותינו וכו' יאחז הכוס בידו ויכסה הפת עד מצילנו מידם (של"ה), והובא במשנ"ב ס"ק עג וכל הפוסקים.

ומקורו טהור כבר בדברי הראשונים, נמצא במנהגי מהרי"ל (לקט יושר ח"א עמוד פד ענין ג), וכתב בסדרו בשם רוקח שצריך ג"כ להגביה הכוס באמרו והיא שעמדה לנו עד והקב"ה מצילנו מידם. ויראה דכיון לסוד כוס ישועות אשא וכו'. ואמר לי כל אדם צריך להגביה הכוס באמרו והיא שעמדה וכו', אף על פי שאינו יודע הסוד, ויכוין למה שכיון הרוקח.

ואמנם לא באנו בסוד ד', אבל כבר פירשו בזה בתראי (תכלת מרדכי למהרש"ם, וכן מטו משמיה דהגאון הק' רבי אהרן וואלקין זצ"ל הי"ד), דענין הגבהת הכוס היינו לומר שדווקא אותה הבדלה מן האומות שמתבטאת בהבדלה מיינם, שגזרו על יינם משום בנותיהן, וכמו שאמר המן למלך אחשוורוש, כדאיתא במגילה (יג, ב), ולמלך אין שוה להניחם, דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות. ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו, היא זו שעמדה לאבותינו ולנו כנגד כל הקמים עלינו לכלותינו, ולא נסיון ההתערבות וההתבוללות רח"ל בהם ובהמונם.

ובמשך חכמה פר' וארא (ו, ו) ביאר בזה יסוד ענין ארבע כוסות, וז"ל, לכן תיקנו על היין, שהם היו נגאלין בשבילו, שהבדילו עצמם מהמצרים - וכן יבדלו ישראל בגלות זה, ויהיו מצויינים, ובזה יגאלו. ולכן מורה על היין, דאין מורה על ההבדלה יותר מהיין, וכמו שהלשין המן... וגזרו על יינם משום בנותיהם' - שגם בזה כעת ייבדלו, וייגאלו במהרה בימינו אמן.

וביתר עומק נראה לפי מה דאיתא בתיקוני זוהר (תקונא חמיסר דף ל עמוד ב), וז"ל, אתמר הכא בטח בדד ואתמר התם ביה במפקנו דגלותא י"י בדד ינחנו ואין עמו אל נכר לא אתערבון בבנוי ערבוביא דגוירים ובגין דא אין מקבלים גרים לימות המשיח ודעליהו דזרע יעקב אתמר גפן ממצרים תסיע מה גפן לא מקבלא הרכבה ממין אחרא כן זרעיה הוו נטרין אות ברית ולא מקבלין הרכבה ממין אחרא וכל מאן דנטיר אות ברית זכי למלכו, עכ"ל. הרי לנו שהגפן שממנו בא היין מסמל את ההבדלה והיעדר ההרכבה.

ונראה עוד, דהנה כתב הרמ"א (או"ח סימן רצו), נהגו לומר קודם הבדלה שעושים בבית: הנה אל ישועתי וגו' כוס ישועות אשא וגו' ליהודים היתה אורה וגו', לסימן טוב.

ואשר מבואר בזה, דהפסוקים שאומרים קודם ההבדלה מענין ההבדלה הם, דכוס הישועות היינו כוס ההבדלה המושתת על כך שהאל הוא ישועתי ולא אפחד מן האומות, וע"ז מוסיפים את יסודי ההבדלה של ישראל מן העמים - 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר'.

זכירת יציאת מצרים בהבדלה – 'בין ישראל לעמים'

[ח] כתב בספר המצוות לרמב"ם (מ"ע קנה), היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור במ יציאת מצרים וכו'.

לכאורה משמע כאן שגם במטבע ההבדלה במוצ"ש ישנה הזכרה של יצי"מ, וזו איננה לפנינו, ובאמת במהדורת הגר"ח העליר ליתא למילות 'יציאת מצרים'.

אלא שבאמת מצינו כזאת בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי (אופק) או"ח סימן פט), כך אמר רב נטרונאי גאון: בהבדלת מוצאי שבת אם אומר הבדלת ישראל ממצרים, כגון הבדילני דודי מטומאת פתרוס, דלאו הבדלת שבת מחול היא, הרשות בידו. וכן הובא בסדר רע"ג סדר מוצ"ש, ובספר המנהיג הל' שבת עמ' קצ.

ובשו"ת שיח יצחק סי' קסט הציע בזה דבר חדש, וז"ל, ולענ"ד יש ליישב, הנה בסוף פרשת שמיני כתיב, כי אני ד' המעלה אתכם מארץ מצרים וגו' להבדיל בין הטמא ובין הטהור [ויקרא י"א, מ"ה מ"ז], ובאור החיים לבעל פרי תואר ז"ל, וזלה"ק, אין הקדוש ברוך הוא כביכול יכול ליחד שמו אלא על המושלל ממין הרע ההוא, ולזה לא יחד שמו עליהם עד שהוציאם מארץ מצרים. ועפי"ז אומר, כיון שאומר בברכת הבדלה, המבדיל בין קודש לחול בין ישראל לעמים, וזה נעשה רק ע"י ההעלאה מארץ מצרים, ממילא הזכיר בזה יציאת מצרים. [ועי' עוד בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' נד].

וגאלתי והדר ולקחתי

[ט] ונראה דאמנם הגאולה שהיא אותה הבדלה והפרדה של עם ישראל מבין העמים בבחינת 'סור מרע' היא ההקדמה ללקיחה של עם ישראל להיות חלק ד' חבל נחלתו כמו שמצינו בדברי רש"י בפר' קדושים (כ, כו) מדברי המכילתא שם, ואבדל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו.

והנה גם ענין ההבדלה היא אחת מן הגאולות שנעשו בידי הקב"ה, וכמו שאנו אומרים בתפילה 'והבדילנו מן התועים', ומ"מ תחילת עבודת ההבדלה תלויה בנו ובמעשינו, שאנו נתבדל מן העמים ומתרבותם. וכבר עמד בזה ר' צדוק הכהן מלובלין בספר ישראל קדושים (אות ה), וז"ל, ואף על פי שלשון הכתוב ואבדיל, שהשם יתברך הוא המבדיל, ולא אמר בלשון ציווי שתבדילו עצמכם וכן חז"ל דייקו לישנא אם מובדלים משמע מעצמו דלא אמר מבדילים אתם עצמכם מן העמים מכל מקום שייך על זה עונש אם לאו, כי השם יתברך מוכן תמיד להבדילם להיות לו, כי יעקב בחר לו וגו' ואמר להם ואתם תהיו לי וגו' וגוי קדוש.

מקלכם בידכם

[א] כתיב (יב, יא), וְכָכָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נַעֲלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלֵכֶם בְּיָדֵיכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחַפְזוֹן וגו'.

וצ"ב מהי ההדגשה בזה ש'מקלכם בידכם', דכלליות ענין הפסוק מבואר היטב, דכולה מיירי מאכילת חיפזון כעוברי דרכים, שאין מתירין חגורם וקשרי נעליהם ומניחים מקלם לאכילה, אלא יהיו 'מזורזין כיוצאי דרכים' (פסיקתא ושכל טוב), אולם אטו רובא דעלמא יוצאים לדרך כשמקל בידם, והלא לכאורה אינו ענין אלא לזקן או חולה.

ובאבן עזרא, ומקלכם בידכם - לנהוג החמורים, כמו ויך את האתון במקל (במדבר כב, כז).
וכן הוא בחזקוני.

ובצרור המור כתב, ומקלכם בידכם. ולא חרב ורומח אלא מקל דרך בזיון כמו לכפריים. ויסוד
להאי פירושא נמצא כבר בזה"ק (פרשת פנחס דף רנא עמוד ב), תו ומקלכם בידכם ולא
חרבא ורומחא ושאר מאני קרבא.

ולפי פירושים אלו באמת אין ענין מיוחד באחיות המקל ביד דייקא, אלא זה לאיזה צורך, או
שהוא הוראה על דרך השלילה לאפוקי שלא יטלו כלי זין.

ברם בספר פסח מעובין (סי' שטו) כתב, ומנהגי ליקח מקל בידי ומנעלי ברגלי, ולומר ככה
תאכלו אותו מתניכם חגורים ונעלכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחיפזון פסח
הוא לד' וכו'.

וטעון ביאור.

[ב] איברא, בריקאנטי כתב, ומקלכם בידכם, כמה דאת אמר [בראשית לב, יא] כי במקלי
עברתי את הירדן הזה, והבן זה, עכ"ל. ומבואר בדבריו דאמנם נטלו את המקל בתור כלי זין
כנגד המצרים.

ומצאתי הרחבת דברים בזה בספר אמרי בינה (דרוש א לשבת הגדול), וז"ל, והנה אמרתי על
מאמרם ז"ל ששאל מין לר"ג מי תופס המלכות אחרינו הראה לו וידו אוחזת בעקב עשו כי
יעקב מחזיק תמיד לעשיו בעקיבו ובידו להפילו כל שעה ומרמז להם ג"כ הש"י ומקלכם
בידכם שאח"כ תלוי בנו להכות לאה"ע על קדקדם ואכלתם אותו בחפזון להראות כי נחוץ
הי' לפדות למען יתקדש שמו אבל לא הי' ראוי לכך רק פסח הוא לד' שפסח על בתינו והוצל
אותנו. ולע"ל כאשר יזדככו ישראל ויצאו מתוקנים נאמר כי לא בחפזון תצאו יען לא הוצרך
הש"י למהר ולהחיש, עכ"ל.

[ג] ונראה לפרוש מעט יריעת הביאור, הנה בכמה מדרשים איתא השייכות בין מקלו של יעקב
לישועות שראו ישראל במצרים, במדרש אגדה (פרשת וישלח), כי במקלי עברתי. רמז לו
שעתידין בניו לעבור את הירדן כשם שעבר יעקב אבינו במקל, שנאמר ביהושע ביבשה עבר
ישראל את הירדן (יהושע ד כב), וזה המקל אשר עברו בים בני ישראל, שנאמר הרם את מטך
(שמות יד, טז), ובזה המקל עתי שישאנו המלך המשיח, שנאמר מטה עוזך ישלח ה' וגו'
(תהלים קי ב).

ובמדרש ילמדנו [מובא באוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד 224], כי במקלי עברתי את
הירדן הזה. כיון שהגיע לירדן לא היה יודע מה לעשות, תלה עיניו להקב"ה אמר רבוני אתה
יודע שאין עמי כלום אלא המקל הזה, א"ל הכה את הירדן ועבור, וכן עשה. א"ל זה סימן לבניך
כשם שנקרע הירדן מלפניך כך עתיד ליקרע לפני בניך²⁶¹.

ובפשוטו הכוונה היא שניסי קריעת ים סוף והעברת הירדן הם בזכותו של יעקב אבינו.

²⁶¹ ועי' עוד בב"ר וישלח (עו, ה): כי במקלי עברתי את הירדן הזה, ר' יהודה בר' סימון בשם ר' יוחנן אמר בתורה בנביאים בכתובים
מצינו שלא עברו ישראל את הירדן אלא בזכותו של יעקב, בתורה כי במקלי עברתי את הירדן הזה, בנביאים (יהושע ד) והודעתם את
בניכם לאמר ביבשה עבר ישראל את הירדן הזה, ישראל סבא. ועי' עוד בש"ש רבה (ד, ד).

אולם יתכן עוד בהקדם ביאור תוכן ומהות 'מקל', איתא בסנהדרין (ח, א), אמר רבי יוחנן אמר לו משה ליהושע אתה והזקנים שבדור עמהם. אמר לו הקדוש ברוך הוא טול מקל, והך על קדקדם, דבר אחד לדור ואין שני דברין לדור. [ומובא ברש"י פרשת וילך לא, ז].

ומשמע ד'מקל' היינו ביטוי לכח המלוכה והממשלה, וכן נראה בלישנא דקרא בפר' ויחי (מט, י) לֹא־יָסוּר שִׁבְט־מִיְהוּדָה וּמִחֻקֵּי מִבְּיֵן רַגְלָיו. וביאר הרד"ק, המושל יקרא שבט לפי שרודה על העם ומיסרם כמו שמיסר אדם בשבטו וכן דרך המושלים להיות שבט בידם לדמיון זה כמו שנאמר את שרביט הזהב אשר בידו, וכן אמר שבט מושלים שבט מלכותך. ובגמ' ריש סנהדרין (ה, א), כדתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט.

וכן נראה מדברי הגמ' בסנהדרין (כ, ב) גבי מלכות שלמה המלך, אמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים שנאמר וישב שלמה על כסא ה', ולבסוף מלך על התחתונים... כך מלך על כל העולם כולו, ולבסוף לא מלך אלא על ישראל, שנאמר אני קהלת הייתי מלך על ישראל וגו', ולבסוף לא מלך אלא על ירושלים, שנאמר דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים, ולבסוף לא מלך אלא על מטתו, שנאמר הנה מטתו שלשלמה וגו', ולבסוף לא מלך אלא על מקלו, שנאמר זה היה חלקי מכל עמלי.

ובמהרש"א בחידושי אגדות שם כתב וז"ל, דדרך הכתוב לומר כן על מי שיש לו דבר מועט כמו שאמר יעקב במקלי עברתי את הירדן הזה, ועתה וגו', עכ"ל.

אולם נראה כי מקל זה מטה מלוכה וממשלה הוא, וביותר נראה לפי מה דאיתא בילקוט שמעוני (פרשת חקת) בשם מדרש ילמדנו עה"פ קח את המטה, זה שאמר הכתוב (תהלים ק"י, ב') מטה עוזך ישלח ה' מציון, זה המטה שהיה ביד יעקב אבינו, שנאמר כי במקלי עברתי: והוא המטה ביד יהודה, שנאמר חותמך ופתילך ומטה אשר בידך: והוא היה ביד משה שנאמר ואת המטה הזה תקח בידך: והוא היה ביד אהרן שנאמר וישלך אהרן את מטהו: והוא היה ביד דוד, שנא' (ש"א י"ז, ב') ויקח מקלו בידו: והוא היה ביד כל מלך ומלך, עד שחרב בית המקדש, וכן עתיד אותו המטה לימסר למלך המשיח, עכ"ל.

ועל פי זה מבואר היטב מה שאמרו 'ולבסוף לא מלך אלא על מקלו', כלומר שרק מקלו הוא לו לאות על המלוכה, וזהו שאמר שלמה: זה היה חלקי מכל עמלי, ד"זה" מורה באצבעו על המקל שבידו, זה לו לאות ולמופת על המלוכה.

ומעתה נראה דזהו המכוון בדברי הריקאנטי הנ"ל דבכח המקל אשר בידם יגברו בני ישראל על המצרים כמו יעקב אבינו, וכהוספת האמרי בינה 'ומרמז להם ג"כ הש"י ומקלכם בידכם שאח"כ תלוי בנו להכות לאה"ע על קדקדם'. ודוק.

ועוד נראה, דהנה כתיב בירמיהו (מח, יז), גָּדוּ לוֹ כָּל־סִבְיָיו וְכָל יָדָעִי שָׁמְנוּ אִמְרוּ אִיכָּה נִשְׁבֵּר מִטֶּה־עָז מִקֵּל תִּפְאָרָה. וביאר המלבי"ם, וז"ל, אמרו איכה נשבר מטה עז מקל תפארה. המטה יציין את המלכות, והמקל הם השוטרים הרודים בעם, ואם המטה אינו עז רק תפארה ורודה ע"י מקל עז ובחזקה אינו טוב, אבל במואב היתה המלכות עזה מצד עצמה, והמקל היה רק לתפארת המלוכה ולא רדה בעז.

המבואר דמקל זה ביטוי לממשלה בכח, וזה המכוון ב'מקלכם בידכם', וכנ"ל.

ועתה מצאתי בספר אגרא דכלה פרשת וישלח, וז"ל, כי במקלי עבדתי את הירדן הזה. נרמז בכאן ברמזי התורה שיעברו ישראל את הירדן בי' לחודש ניסן [יהושע ד יט], כי איתא בקרנים

ובפירוש דן ידין שחודש ניסן נקרא מקל (עיין שם טעמו ונימוקו עמו), וכן הוא בגימטריא מק"ל, נמצא נרמז במקלי, במקל י' עברתי את הירדן, דהיינו בי' לחודש ניסן עברו ישראל את הירדן בחרבה.

בסדר רב עמרם גאון ובסידורי התימנים ישנו נוסח שלם אחר ברכת 'אשר גאלנו' שמתחיל 'אתה גאלת', ושם איתא: **וימרו את חייהם בפרך ובתשניק**. וביאורו ע"פ מה דאיתא במדרש ב"ר פר' נח לז, ד: ד"א שנער שהם מתים בתשניק בלא נר ובלא מרחץ. ובירושלמי ברכות פ"ד ה"א איתא 'בתשנוק'.

ולפי כל הפירושים תמצית הענין הוא שמתים בבזיון ובתוך זוהמא ולא בכבוד, ללא 'מרחץ' ונר לעריכת טהרה כדבעי, ונראה שכנגד זה העניש הקב"ה את המצרים על ים סוף דכתיב **"וַיִּנְעָר ד' אֶת־מִצְרַיִם בְּתוֹךְ הַיָּם"**, וברש"י: וינער ה' - כאדם שמנער את הקדירה והופך העליון למטה והתחתון למעלה, כך היו עולין ויורדין ומשתברין בים, ונתן הקדוש ברוך הוא בהם חיות לקבל היסורין: וינער - **ושניק**, והוא לשון טרוף בלשון ארמי והרבה יש במדרשי אגדה.

'נתתי כפרך מצרים'

[א] כתיב בישעיהו (מג, ג), **כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַךָ נָתַתִּי כִּפְרָךְ מִצְרַיִם כּוֹשׁ וּסְבָא תַּחְתֶּיךָ**. ופירש"י: נתתי כפרך מצרים - והם היו לך לפדיון שבכוריהם מתו ואתה בני בכורי נצלת והייתם חייבים כליה כמו שנאמר (ביחזקאל כ) ואומר לשפוך חמתי עליהם בארץ מצרים.

וזה דבר הנביא יחזקאל (כ, ח): **וַיֹּמְרוּ בִּי וְלֹא אָבוּ לְשָׁמֹעַ אֵלַי אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ וְאָמַר לְשַׁפֵּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֶפִּי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם**.

ושמעתי מחכ"א שליט"א לפרש לפי לשון זה ביחזקאל מה שאנו אומרים בליל הפסח 'שפוך חמתך', כי אנו מבקשים שאותם החימה והחרון אף שהתעוררו עלינו בעוונותינו ח"ו ישפוך ה' על הגויים בזמן הזה כמו בימים ההם. וראה עוד לשון רש"י בתהלים (מז, ד): ידבר עמים תחתינו - יתן דבר בעובדי כוכבים תחת נפשנו להיות חמתו מתקררת בהם ואנו נצולים כענין שנאמר ונתתי כפרך מצרים וגו'.

[ב] וענין זה של פדיון עם ישראל וכופרם באיבוד המצרים מבואר בדברי חז"ל, במכילתא דרבי ישמעאל פרשת משפטים (מסכתא דנזיקין פרשה י), 'אומות אין להם פדיון, שנ' אח לא פדה יפדה איש ולא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם, חביבין ישראל שנתן הקדוש ברוך הוא אומות העולם כפרה תחת נפשותיהם שנאמר' **נתתי כפרך מצרים כוש וגו'**, מפני מה, מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך ואתן אדם תחתך ולאמים תחת נפשיך²⁶².

ויתירה מזו מצינו ב'משנת רבי אליעזר' (פרשה יט עמוד 358, י"ל בניו יורק תרצ"ד מכת"י. הכולל עשרים פרשיות, בתחילתו ברייתא של ל"ב מידות של ר' אליעזר ב"ר יוסי הגלילי עם ביאורים, ואח"כ מדרשי אגדה), 'ר' שמעון אומר, אין פחות משש מאות אלף בכורות שמתו באותה הלילה, שנ' ונתתי כפרך מצרים, והכופר אחד תמורת אחד.

²⁶² והדברים עולים בקנה אחד עם הא דאיתא במכילתא פר' בא מסכתא דפסחא פי"ב: ואמרתם זבח פסח הוא ליי'. רבי יוסי הגלילי אומר ראויין היו שונאיהם של ישראל כלייה במצרים עד שגמר האחרון שבהם את פסחו שנא' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח.

וכן מצינו גם בשאר המכות, בשמות רבה (פרשת וארא פרשה יא), 'ושמתי פדות בין עמי, מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקדוש ברוך הוא פדיונם המצרים, ואף לע"ל הקדוש ברוך הוא מביא עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ומשליכן לתוך גיהנם תחת ישראל, שנאמר כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיו'.

והאריך בזה רבינו הגר"א באדרתו בפר' ראה בביאור המקרא (דברים יג, ו): 'וְהִנָּבִיא הָהוּא אֹי חֹלֶם הַחֲלוֹם הָהוּא יוֹמֵת כִּי דְבַר סֵרָה עַל ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדֶךְ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחֶךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבְּךָ, וְזו"ל: שב' גאולות היה ביציאת מצרים אחד בלילה והוא אתחלתא דגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה לפטור מיד מן המכות אמור להם בני חורין אתם, ולמחרת בעצם היום יצאו ממצרים ביד רמה, ועל גאולת לילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וגאולה של יום הוא ביד רמה בחזקה, לכך אמר המוציא אתכם ממצרים והוא ביום, וזהו המוציא על כרחם, והפדך הוא גאולת לילה שנתנו פדיון, וכן נאמר בישעיה הקצר קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל, ידי מפדות הוא גאולה שע"י פדיון כמו במרדכי שניתן המן תחתיו, ובמצרים ניתנו בכוריהם תחת בכורי ישראל, לכך אמר לשון פדיון, ואם אין בי כח הוא גאולה בלי פדיון, והיא ביד חזקה, עכ"ל.

וראיתי בספר 'משלחן מלכים' (פסח עמ' תתשח) אריכות דברים בזה מהגאון רבי מאיר הלוי סאלאוויצקי צוק"ל, שעמד בעיקר הדברים הנ"ל, ועוד ביאר לפי"ז לשון הברכה בתפילת ערבית, 'המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', דווקא ההדגשה 'בעברתו', שהרי היה כאן גדר של כופר ופדיון שהעברה והחימה של הקב"ה נתקררה על בכורות מצרים, וממילא יצאו בני ישראל מתוכם לחרות עולם.

[ג] ועתה נוסף בזה עוד בס"ד, יעויין בטור סי' תל בטעם קריאת שם שבת הגדול "לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים מקחו בעשור... 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.

ובב"י הביא כן משאר ראשונים, וכבר העיר שבדברי התוס' בשבת (פז, ב) מבואר "בענין אחר", וז"ל, כדאמרין במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך. אמרו להן זבח פסח לה' שיהרג בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה הה"ד למכה מצרים בבכוריהם.

ונתקשיתי בדברי התוס', חדא, נתקבצו "בכורות", למה דווקא הבכורות נתקבצו. ועוד, אטו רק בלקיחת הפסחים שמעו הבכורות על מכת בכורות ולא שמעו מה שאמר משה רבינו "עוד נגע אחד". ועוד, מהו הנס הגדול שהבכורות הרגו הרבה מן המצריים, ומה הרויחו מזה בני ישראל קודם יציאתם ממצרים.

והנה ישנה גירסא בדברי התוס' נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל, וצ"ב אומות העולם מאי בעו התם.

ומצאתי את שאהבה נפשי במשנת רבי צדוק הכהן מלובלין ואעתיק דבריו (פרי צדיק שבת הגדול אות א) "וצריך להבין למה נקרא זה נס גדול, הא כמה נסים גדולים מזה נעשה. ומה גם שזה היה על ידי הבכורות ולא נעשה כלל בציווי ה' יתברך ולא נחשב כלל בין המכות, גם מה תועלת היה מזה ליציאת מצרים. ובעיקר הלשון נס גדול קשה להבין מה שייך אצל ה' יתברך

נס גדול היפלא מה' דבר, גם קושית המפרשים דהוה ליה לקבוע ביום י' לחודש שיהיה נקרא יום גדול ולמה קבעוהו בשבת שקודם פסח.

אך באמת הא דנקבע ביחוד במזמור הלל הגדול, למכה מצרים בבכוריהם כי לעולם חסדו כפי מדרשם אף שזה לא נחשב במנין המכות, ולא הוזכרו שם שאר המכות, הענין הוא דכתיב נתתי כפרך מצרים וגו' ואתן אדם תחתך ולאומים תחת נפשך, והיינו שכשיש קטרוג על ישראל חס ושלום, נותן ה' יתברך כופר תחתם מאומות העולם ועל ידי זה מתבטל הקטרוג ואמר נתתי כפרך מצרים לשון עבר, ואתן אדם תחתך שדרשו (ברכות ס"ב ב) אל תיקרי אדם אלא אדום והיינו שכן יהיה במלכות הרביעית גם כן. **והיכן מצינו שניתנו המצרים לכופר, הוא מה שהכו הבכורות באבותיהם.** ואמר על זה מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך היינו אף שיהיה קטרוג על ישראל מה נשתנו אלו מאלו, כמו שקיטרג הס"מ ושר של מצרים כמו שאמרו במדרש רבה (שמות רבה כא, ז) ובזוה"ק (ח"ב קע ב), אך ואני אהבתיך אהבה בלא טעם על דרך מה שנאמר (מלאכי א, ב) במה אהבתנו הלוא אח עשו ליעקב וגו' ואוהב את יעקב, היינו אף שעשו עושה כמעשה יעקב או להיפך חלילה מכל מקום ואוהב את יעקב אהבה בלא טעם, ומטעם זה נתתי כפרך מצרים.

ובמדרש (תהלים קלו) איתא ששים ריבוא הרגו הבכורות באבותיהם המספר סוכם למספר בני ישראל ששים ריבוא, מפני שזה היה לכופר לישראל שלא יהיה קטרוג עליהם ומשום הכי נעשה נס זה על ידי הבכורות עצמן שלא בציווי דאם לא כן היה על גוף דבר זה קטרוג מה נשתנו אלו מאלו ונתן ה' יתברך בלב הבכורות שיהרגו אבותיהם מעצמן מפני פחד מכת בכורות ואז נעשו הם כופר לישראל, וכן לעתיד כתיב ואתן אדם תחתך אל תיקרי אדם אלא אדום שהוא שורש כל קליפות שבעים אומות, והשר שלו הוא על כל שרי אומות העולם, ולאומים תחת נפשך, לאומים היינו כל השבעים אומות, שמקליפות עשו מסתעף שבעים קליפות, שלושים וחמש מימינא ושלושים וחמש משמאלא וזה שורש השבעים אומות וכל אומה ואומה מכניסים הרע מקליפות שלהן גם בלב ישראל, ולכן יהיו הם כופר לישראל (כמו שנתבאר במקום אחר בענין נוטל חלקו וחלק חבירו בגיהנום), וכמו שנאמר ונשא השעיר את כל עוונותם עוונות תם ואז לעתיד גם כן יסבב ה' יתברך שיהרגו זה בזה שיהיו הם כופר לישראל וכן מה שנאמר כוש וסבא תחתך שיתגרו זה בזה. נמצא מה שהרגו הבכורות מעצמן באבותיהם ששים ריבוא היה עיקר הסיבה ליציאת מצרים".

ולפי דבריו יש לומר דהיינו ביאור הגירסא בכורות 'אומות העולם' דבאמת היה כאן לא רק כופר מצד המצרים אלא מכל אומות העולם.

[ד] עוד מצאתי דבר נפלא בשיט"מ נדרים לב, א בשם רבינו נתן וז"ל, שעה עומדת לו. מזלו עולה. וכן יש במדרש שכשישראל נולד במזל רע והוא מטיב מעשיו הקדוש ברוך הוא לוקח כוכבו של אחד מן האומות שנולד לו במזל טוב ומחליפו במזל של ישראל שנאמר מונה מספר לכוכבים וגו' ולעיל מיניה כתיב הרופא לשבורי לב שקורא לכוכב הטוב שמו של ישראל ומחליפו במזלו. וכן מצינו באברהם שנאמר מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו כדאיתא התם. וכתיב נתתי כפרך מצרים ואומר ידבר עמים תחתנו וגו'. וכן נדרש מונשא השעיר עליו את כל עונותם שעיר עשו תם יעקב. וכן במדרש למכה מצרים בבכוריהם מה ענינו אחר את הירח וכוכבים. מלמד שהפך הקדוש ברוך הוא מזלן של ישראל שהיה להם להיות שם ארבע מאות שנה על ידי הכוכבים שהחליף מקומן ולא היו שם כי אם רד"ו.

שלח עמי ויעבדוני

[א] הנה משה רבינו נצטווה מאת ד' לבקש מפרעה ללכת שלשת ימים במדבר ולזבוח לד', ואולם לבסוף לאחר מכת בכורות הרי שיצאו לגמרי מעבדות לחירות, וכפי שמפורש בלשון הכתוב (יד, ה), מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו.

ועי' בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה) דפרעה היה אומר קומו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה, מכאן ואילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים הללוי' עבדי ד' ולא עבדי פרעה.

וכן בילקוט פר' בא (רמז רח), הרי מתו כל מצרים שנאמר כי אמרו כלנו מתים, א"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא. התחיל פרעה צוח לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם. צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר הללויה הללו עבדי ה'.

וצ"ב, מפני מה הסיר פרעה לגמרי את עול עבדותו מעליהם, ולא הגביל את היציאה כדבריהם שבקשו לצאת רק לג' ימים, וכפי שאמר להם מתחילה 'ולכו עבדו את ד' כדברכם'. ובאמת גם לאחר מכת בכורות מודגש ענין זה של העבדות, (יב, לא), ויקרא למשה ולאהרן לילך ויאמר קומו צאו מתוך עמי גם-אתם גם-בני ישראל ולכו עבדו את ד' כדברכם, אבל לא התנה שיהיה רק לג' ימים, אלא היה הפקעת העבדות, וכמו שנתבאר, וצ"ע.

[ב] ואשר נראה לפי דברי מו"ר זצוק"ל שאמר במעמד 'הקבלת פני רבו' השתא, ואלו דבריו, "ויסוד הדברים בקצרה הוא, כאשר בא משה רבינו לפרעה לא תבע על העיניו והסבל - השיעבוד של עם שלם באופן שלא נשמע מעולם, אלא כדכתיב (שמות ה א), כה-אמר ד' אלקי ישראל שלח את-עמי ויחגו לי במדבר, וכן אח"כ כסדר במהלך המכות (ח טז; י ג), שלח עמי ויעבדני. התביעה מפרעה היא שיסיר את עול העבדות מבני ישראל על מנת שיוכלו לעבוד את עבודת הקב"ה, ותמצית התביעה היא שבני ישראל אינם עבדיו אלא עבדי ד', ויעודם הוא להיות לו לעם.

אע"פ שמשה רבינו יכול היה לבקש מפרעה כי יפחית את השיעבוד לא עשה זאת, וזו היתה טענת דתן ואבירים (שם ה כא), ירא ד' עליכם וישפט אשר הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו, ונראה מדברי המדרש כי הטענה היתה שלא התפשרו עם פרעה על הפחתת והמעטת השיעבוד, לדאוג על הגשמיות ולהקל מסבלות עם ישראל, ואף שבודאי משה רבינו הרועה הנאמן אשר ראה בסבלותם נשא בעול וכאב פי כמה וכמה ומסר נפשו על טובתן של ישראל, וכל זה איננו נוגע לו, הקב"ה חפץ בעם ישראל שיעבדו לו.

ומצינו בזה דברים נוראים במדרש (רבה פרשת וארא פרשה ו), אר"י בר סימון כי העושק יהולל חכם זה משה, עושק שעשקו אותו דתן ואבירים, יהולל חכם עירבבו אותו, ויאבד את לב מתנה, וכי תעלה על דעתך שהיה משה מתאבד אלא הם שהקניטוהו ואמרו לו ירא ה' עליכם וישפוט, ואף הוא מקפיד ואומר ומאז באתי אל פרעה. הרי שאותם דברים שאמר משה לפני הקב"ה מיד לאחר מכן (שם כב-כג) וישב משה אל ד' ויאמר אדני למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני: ומאז באתי אל-פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא-הצלת את-עמך, היו בלבול וערבוב של דברי דתן ואבירים, ועל דברים אלו הקפיד עליו הקב"ה והזכיר את האבות שלא הרהרו אחר מידותיו ואמר 'חבל על דאבדין ולא משתכחין', (אף שבודאי לא קם כמשה, מ"מ 'אין קורין אבות אלא לשלשה', ולא משתכחין בבחינה זו). ועל כך נענש משה 'לפיכך עתה תראה. העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה אומות, כשאביאם לארץ' (רש"י שם). עכת"ד.

ולפי זה מבואר דאמנם הויכוח הניטש בין פרעה למשה רבינו לא היה על השיעבוד והעינוי כלל, אלא על המהות הרוחנית, שפרעה חפץ שיהיו 'עבדי פרעה'.

[ג] ונראה להרחיב בזה עוד, דהנה ידוע בשם מרן הגרי"ז (חידושי הגרי"ז עה"ת סטענסיל סימן ריא; הגש"פ מבית לוי עמ' קפט), בהא דאיתא בהגדה של פסח: הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט ומאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה וכו'. צ"ע מה שהוסיף משעבוד

לגאולה הרי כבר אמר מעבדות לחרות, והנה אחד שאל את הגר"ח זצ"ל מהו החילוק בין גאולה לפדיה, ואמר לו דגאולה הוא שם הנופל על רשויות כגון גאולת שדה מרשות זו לרשות אחרת, אך פדיה הוא שם הנופל על חלולים ואיסורים כפדיון הקדש ומע"ש, והוסיף ושאל אותו א"כ מהו זה שאומרים ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו ואיזה שני דברים היו.

וביאר לו עפי"מ דאיתא בילקוט פ' בא (סי' ר"ח) עה"פ ויקם פרעה לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי וגו', א"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם, מבואר בזה דהיו צריכים שפרעה ישחררם בלשון שחרור. והביאור נראה דע"י הגזירה של ועבדום וענו אותם נמסרו ישראל להיות עבדים לפרעה והיה עליהם תורת עבדות וע"ז היו צריכים שחרור, וזהו ענין הפדיה שהיה שם נוסף על הגאולה שנגאלו מרשות מצרים, היו צריכים גם לפדיה מהשם עבדים שחל עליהם ע"י "ועבדום ועינו אותם", וע"י השחרור נעשו בני חורין, וזה היה באמצע הלילה, ואולי הגאולה שיצאו מרשות מצרים לא היתה עד למחר, וזהו ביאור "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו" עכ"ד.

ובזה יש לבאר מה שאומרים כאן הוציאנו מעבדות לחירות ומשעבדו לגאולה, דקאי אהנך ב' דברים מעבדות לחרות הוי מה שהופקע מעליהם השם עבדות, ומשעבוד לגאולה היינו מה שנגאלו מתחת ידם ומהעבדות בפועל של חומר ולבנים לחרות.

וכן מה שאומרים ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו מכוון על ב' דברים הנ"ל. וזהו גם מה שאנו אומרים בברכת המזון ועל שהוצאתנו ה' אלוֹקינו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים, דהיציאה מארץ מצרים היא עצם זה שאין אנו עובדים, ופדיתנו מבית עבדים היינו זה שבעצמיותנו נפדינו ונעשינו בני חורין בחפצא. עכ"ד.

[ד] והוסיף חכ"א שליט"א, דהנה איתא ברש"י פר' יתרו (כ, ב), מבית עבדים - מבית פרעה שהייתם עבדים לו. או אינו אומר אלא מבית עבדים, שהיו עבדים לעבדים, תלמוד לומר (דברים ז ח) ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים, אמור מעתה עבדים למלך היו, ולא עבדים לעבדים.

הרי מבואר שבני ישראל לא היו עבדים למצריים אלא עבדי פרעה בלבד, אך לעומת זאת בדברי רש"י בפר' בא (יא, ה), מבכור פרעה עד בכור השפחה - כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל. ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם ושמחים בצרתם. הרי לנו שגם נשתעבדו לכל יושבי מצרים.

אלא הביאור הוא ע"פ הנ"ל, דאף כי היה העינוי והשיעבוד ע"י כל מאן דבעי, והיו הפקר ומרמס לכל, מ"מ בעצם עבדותם היו עבדים אך ורק לפרעה, וכן מדויק בלשון רש"י 'שאף הם היו משתעבדים בהם', אבל לא היה זה בגדר עבדות²⁶³.

[ה] ונראה שרק ע"ז היה הדין ודברים עם פרעה על אותה עבדות, וכאשר פרעה נוכח לדעת כי כבר לא ימשיכו להיות עבדיו, והוכרח לשחררם מידו להיות עבדי ד', שוב לא היה לו חפץ בהיותם משועבדים תחת ידו, וגם אח"כ כאשר נמלכו בהם ניחמו על ששילחו את ישראל מן העבדות ולא מן השיעבוד כמדויק בלישנא דקרא.

²⁶³ ויעויין פי' הריב"א פר' ואתחנן שעמד על לישנא דכתיב אנכי ד' א' אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, מהו בית עבדים, וז"ל, יש פירושים שכתו' בהם מבית עבדים ממקום שהייתם שם עבדים עכ"ל. ויש להקשות בפ' יתרו פרש"י מבית עבדים ולא עבדים לעבדים, ויעו"ש שמיישב דיש פי' שכת' בהם מבית עבדים ממקום שהייתם שם עבדים. וכ"כ בגור אריה שם על דברי רש"י.

ולכן מודגש בכל המקומות ענין עבדי פרעה ולא עבדי מצרים, ועל כך היה ההלל ביציאתם כמו שהבאנו מהמדרש שאמר להם פרעה 'צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר הללויה הללו עבדי ה'".

וראה נא עוד במדרש תהלים (מזמור קיג), אזכרה נגינתי בלילה לפיכך עם לבבי אשיחה, ר' יהודה בר סימון אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים, ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר השיר (הזה) יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל כט), ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה, שנאמר ויהי בחצי הלילה (שמות יב כט), הוי אומר נגינתי בלילה באותה הלילה שגאלתנו והוצאתנו לחירות, שהיינו עבדים לפרעה, וגאלתנו ועשיתנו לך לעבדים, לכן נאמר הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה.

[ו] ולהשלמת הענין נעתיק מה שכתב בספר ערוך השולחן (סימן תעג), וז"ל, ועיקר אמירת ההגדה הוא שע"י יציאת מצרים נשתעבדנו עד עולם לדורי דורות לד' ולתורתו ואנחנו עבדיו וזהו מדין גמור כי בן חורין אינו נקנה לעבד בע"כ אבל מי שהיה עבד לאחד ולקחו אחר מבעליו לו לעבד א"צ דעת העבד ונקנה לו בע"כ של העבד כמבואר ביו"ד סי' רס"ז ועתה כיון שהיינו עבדים לפרעה והקב"ה פדה אותנו מידו ולכן בע"כ אנחנו עבדיו וזהו שאמר הכתוב [ויקרא כה, נה] כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים כלומר כי לי בני ישראל עבדים בע"כ שלא ברצונם מפני שהוצאתים ממצרים שהיו שמה עבדים ולכן בכל דור ודור חייב לראות עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ונקנה לו להקב"ה לעבד עולם ואינו רשאי לפרוק עול התורה מעל צוארו.

שבת לוי בכלל גזירת השיעבוד

הנה בכמה מקומות בדברי חז"ל מבואר ששבת לוי לא היו בכלל גזירת שיעבוד מצרים, ראה בשמו"ר פר' שמות פרשה ה סי' טז, ובתנחומא פר' וארא סי' ח. ויעויין ברש"י פר' שמות (ה, ד), 'אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות'. וברמב"ן שם, 'ומנהג בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם, ולכן הניח להם פרעה שבת לוי שהיו חכמיהם וזקניהם. והכל סבה מאת ה'". וכן ברבינו בחי שם.

ובחזקוני שם, הטעם מפני מה זכו שבטיו של לוי להיות חפשי משעבוד מצרים, כשעבדו מצרים בישראל מתחלה היה פרעה משעבד עצמו עמהם כדי שיתאמצו במלאכה כדדרשין בפרך בפה רך באותה שעה נזכר שבטו של לוי מה שצוה יעקב בשעת פטירתו שלא ישארו לוי לפי שהיה עתיד לשאת את ארון קודש ולא רצה לשעבד את עצמו ולא הכריחם פרעה, מיום ההוא והלאה הוקבע להיות משועבד כל מי ששעבד עצמו. ועוד נמצא באגדה, אברהם מסר כל קבלת התורה ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי ולוי וזרעו הושיבו ישיבות במצרים ולפי שלא היו יודעים שום מלאכה ולא נסו בה רק בתורה היה כל עסקיהם לא נשתעבדו במצרים.

והנה בתוס' במגילה (ד, א ד"ה שאף הן) ביאר ענין חיוב נשים משום שאף הן היו באותו הנס, וז"ל, לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג, וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים. והנה לפי שיטה זו ראיתי למי שהקשה דהתינח הנשים שהיו בכלל גזירת השיעבוד, וכמפורש בדברי חז"ל בגמ' סוטה (יא, ב), את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך - אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים. אבל שבת לוי שלא היו בכלל השיעבוד. אבל שבת לוי מפני מה חייבין בארבע כוסות הרי לא היו באותו הנס.

ובאמת יש לדון שאין זו קושיא כלל, דבאנשים אין צריכים טעמים לחיובי, שהמצוות ניתנו לכלל בלי תוספת טעם, ואף הגרים בכלל כל המצוות אף שאינם שייכים בטעם של יציאת מצרים וכיוצא בזה, והתורה נמסרה לכל, ורק בחיוב דרבנן שתקנו לחייב נשים הפטורות מה"ת צריכים אנו לטעם שאף הן היו באותו הנס.

אכן בדומה לזה יש להעיר מדברי הילקוט בפר' יתרו, וז"ל, וישלח משה את חותנו ואחר כך בחדש השלישי. אמר שלמה לב יודע מרת נפשו ובשמחתו אל יתערב זר. אמר הקב"ה בני היו משועבדין בטיט ולבנים ויתרו היה יושב בתוך ביתו בבטח והשקט ובא לראות בשמחת התורה עם בני. לפיכך וישלח משה את חותנו ואחר כך ובחדש השלישי. ולפי"ז יש לדון מפני מה זכו שבט לוי לקבלת התורה אחר שלא היו משועבדים בטיט ולבנים, והארכנו בזה בב' אופנים בחי' לפר' יתרו, ולהלן נרחיב יותר באופן הראשון.

והנה המהר"ל בגור אריה שם כתב דאע"ג דשבט לוי לא נשתעבד היו יראים מפני גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, וכן היה שוחט בניהם ק"ן בבוקר וק"ן בערב, יעו"ש. ויסוד לסברא זו יש למצוא בדברי המרדכי במגילה (רמז תשפ), וז"ל, שאף הן היו באותו הנס להשמיד להרוג ולאבד ואף על גב דפרעה לא גזר אלא על הזכרים מכל מקום הנשים לא היו יכולות להתקיים בלא הזכרים.

ובספר משכיל לדוד כתב כע"ז, דמ"מ לא היו פטורים לגמרי אלא מעבודת פרך, ובמדרש איכא מאן דאמר שהיו שוטרים.

אולם נראה לבאר באופ"א, ויסוד הדברים נתבאר מכבר בחי' לפר' יתרו, דהנה וידוע מאמר הזוה"ק (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רכט עמוד ב), דאתמר בהון וימררו את חייהם בעבודה קשה דא קושיא, בחומר דא קל וחומר, ובלבנים בלבון הלכה,

ומטו לפרש משמו של הגר"ח זי פינקל זצ"ל ממיר, שאמנם הגזירה היא 'עבודה קשה בחמר ובלבנים', ואילו זכו בני ישראל היה מתקיים בק"ו ובליבון הלכה גזירת השיעבוד, ומשלא זכו הרי היא מתקיימת כפשוטו ממש. והוסיף חתנו הג"ר אביגדר הלוי נבנצאל שליט"א, דאמנם כן שבט לוי זכו לקיום הגזירה דעבודה קשה בנוסח קל וחומר וליבון הלכה. (ועי' הקדמת ספר אגלי טל, ובספר משנת רבי אהרן (ח"א עמ' עו, משמו של הגה"ק מהרי"ל דיסקין).

ויסוד הענין שפעמים נגזר על האדם יסורים או צער וכד', והוא במעשיו קובע ובורר חלקו כיצד יתקיימו אלו היסורים, אם ע"י צער - עמל גוף ויגיעת בשר בלימוד התורה ובעיונה, או באופנים אחרים ח"ו, וכמו שביאר היטב רבינו יונה בספר שערי תשובה (שער ד פסקא יא), וז"ל, והשנית כי ישית עמלו בתורה וטרחו בה ואשר תדד שנתו מעיניו יעלה במקום יסורים, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין צט, ב): כל הגופים לעמל יולדו, אשרי מי שהגיעה שלו בתורה²⁶⁴.

וכך פירש בספר ברכת פרץ פר' מקץ את דברי המדרש שם (בראשית רבה פרשה צב), אמר ליה רבי אלכסנדר אינן לך אדם בלא יסורים אשריו לאדם שיסורים באים עליו מן התורה שנאמר ומתורתך תלמדנו, יעו"ש.

ולפי"ז מבואר היטב שאף שבט לוי היו בכלל גזירת השיעבוד, ודוק.

ועתה נתעוררתי ליישב באופן אחר, ובהקדם ביאור כמה מקראות בפר' יתרו, בתחילת הפרשה כתיב (יח, ב) וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת־צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ אַחֶר שְׁלוּחֶיהָ. ופירש"י, אחר שלוחיה - כשאמר לו הקדוש ברוך הוא במדין לך שוב מצרימה, ויקח משה את אשתו ואת בניו גו' ויצא אהרן לקראתו, ויפגשוהו בהר האלהים. אמר לו מי הם הללו. אמר לו זו היא

²⁶⁴ לשון הגמ' שם: והיינו דאמר רבא כולהו גופי דרופתקי נינהו, טובי לדוכי דהוי דרופתקי דאורייתא.

אשתי שנשאתי במדין ואלו בני. אמר לו והיכן אתה מוליכן. אמר לו למצרים. אמר לו על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם. אמר לה לכו אל בית אביך, נטלה שני בניה והלכה לה.

וכבר הקשו, מהו 'על הראשונים אנו מצטערים', הרי בשבט לוי עסקינן שלא היו בכלל השיעבוד, ונדחקו המפרשים באופנים שונים, או דכוונת אהרן הכהן היתה רק על האשה ציפורה (שפתי חכמים), או דהמכוון הוא על גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, או דמ"מ לא היה רוצה שיבואו במקום שיראו ישראל בצרה (דעת זקנים מבעלי התוס'; פנים יפות).

אולם נראה בהקדם הא דכתיב להלן (פס' י), ויאמר יתרו ברוך ד' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים. ופירש"י, אשר הציל אתכם מיד מצרים - אומה קשה: ומיד פרעה - מלך קשה: מתחת יד מצרים - כתרגומו לשון רידוי ומרות היד שהיו מכבידים עליהם, היא העבודה.

ומבואר דיש כאן ב' ענינים שונים של הצלה, ישנה הצלה מעצם השהות ברשות מצרים ופרעה, מלך קשה ואומה קשה, שאין עבד יכול לצאת משם, ובזה נכללו גם שבט לוי, וזהו שכללן ואמר 'אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה', שאף משה וכל שבט לוי בכלל. ועוד ענין נוסף של יד מצרים דהיינו רידוי ומרות היד שהיו מכבידים עליהם בשעבוד שבזה לא היו כלולים שבט לוי, וע"ז דקדק יתרו למינקט 'אשר הציל את העם' ולא 'אתכם'.

ובזה מבואר ד'על הראשונים אנו מצטערים', היינו על עצם השהות במצרים דמיירי הכא שלא יכנסו ציפורה ובניה למצרים, ושפיר איכללו בזה, דלענין זה הו' שבט לוי בכלל סבלות מצרים.

* * *

קדושת מלכות בית דוד בזכות הקפיצה לים

יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו - בזכות הקפיצה לים

[א] כתיב בתהלים (קיד, א-ב), **בָּצַאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בַּיָּת יִעֲקֹב מֵעַם לֵעָז: הִיְתָה יְהוּדָה לְקִדְשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מִמְּשָׁלוֹתָיו.**

ופירש"י, היתה יהודה לקדשו - לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, ואף הם קדשו שמו בירידת הים כענין שנאמר (תהלים ס"ח) שרי יהודה רגמתם, וכמו כן נדרש באגדה מקרא זה, היתה יהודה לקדשו, שקפץ נחשון לתוך הים ואמר אני ארד תחלה, וזהו שאמר היתה יהודה לקדשו.

ומקור הדברים איתא בסוטה (לו, ב; לו, א), 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, קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחילה, שנאמר שם בנימין צעיר רודם, אל תקרי רודם אלא רד ים, והיו שרי יהודה רוגמים אותם, שנאמר שרי יהודה רגמתם, לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזן לגבורה, שנאמר: ובין כתפיו שכן; אמר לו רבי יהודה 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, שנאמר: סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עוד רד עם אל... לפיכך זכה יהודה לעשות ממשלה בישראל, שנאמר היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו, מה טעם היתה יהודה לקדשו וישראל ממשלותיו משום דהים ראה וינוס.

ומבואר שבזכות שקפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה זכה יהודה למלכות. [ובאמת לא היה זה נחשון לבדו אלא כל שבט יהודה אחריו כמפרש במדרשים (שמות רבה פרשת בשלח פרשה כד; מכילתא בשלח פ"ה; פרקי דרבי אליעזר פרק מא).

ולכאורה הביאור בזה הוא שמלבד שבחר ה' בדוד ובזרעו, היתה בחירה מיוחדת בשבט יהודה, וזה ככתוב בדברי הימים (א כח, ד) וַיִּבְחַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָ מִכָּל בֵּית־אָבִי לְהִיטֹל לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם כִּי בִיהוּדָה בָּחַר לְנָגִיד וּבְבֵית יְהוּדָה בֵּית אָבִי וּבְבָנֵי אָבִי בְּיָ רָצָה לְהַמְלִיךְ עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל, ובחירה זו הינה בזכות אותה קפיצה לים תחילה.

ממשלת יהודה כלולה בברכת יעקב אבינו – לא יסור שבט מיהודה

[ב] ברם, ראיתי שמקשים בזה, דהא איתא בגמ' בכמה דוכתי (סנהדרין ה, א; הוריות יא, ב), כדנתיא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים.

הרי לנו שענין המלכות והממשלה של שבט יהודה כבר נעוץ בקרא דכתיב לא יסור שבט מיהודה, ומקרא זה נאמר כבר בברכתו של יעקב אבינו ליהודה, הרבה לפני שקפצו שבט יהודה לים, וצ"ב היכי אמרינן הכא דכל הממשלה היא בזכות שקפצו לים.

ולכאורה היה מקום לדחות, דבחירת שבט יהודה למלכות היתה באמת רק בעת הקפיצה לים, והך קרא דלא יסור שבט מיהודה אינו אלא ברכה או נבואה שלעתיד יזכה יהודה לעשות ממשלה בישראל.

אך לא כן שמענו בדבריו הידועים של הרמב"ן בפר' ויחי על פס' זה, וז"ל, והכתוב הזה רמז כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל. והוא מה שאמר דוד ויבחר ה' אלהי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם כי ביהודה בחר לנגיד ובבית יהודה בית אבי ובבני אבי בי רצה להמליך על כל ישראל (דהי"א כח ד). ואמר לא יסור, לרמז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר. וזהו שנאמר (שם ב יג ה) כי ה' אלהי ישראל נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם לו ולבניו.

הא לן מפורש בהדיא בדבריו שכבר בעת הברכה יעקב אבינו המליך את שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל, וע"ז מביא את הכתוב בדה"י של בחירת שבט יהודה.

ואמנם כדברי הרמב"ן ז"ל מפורש במדרש רבה פרשת ויחי (פרשה צט) ביתר ביאור, וז"ל, יהודה אתה יודוך אחיך, אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה הודית במעשה תמר יודוך אחיך להיות מלך עליהם... מטרף בני עלית מטרפו של יוסף שאמרת (בראשית לז) מה בצע, ד"א מטרף מטרפה של תמר שהצלת ד' נפשות עצמך ותמר ושני בניה... לא יסור שבט מיהודה, זה כסא מלכות (תהלים מה) כסאך אלהים עולם ועד שבט מישור,

איברא, דבמדרש תהלים (בובר, מזמור עו) נראה כי אמנם נחלקו חכמי ישראל בדבר, וז"ל, דבר אחר [עו, ב] נודע ביהודה. מפני מה זכה למלכות, שאלה זו שאלו התלמידים לר' טרפון בצילה של שובך ביבנה, מפני מה זכה יהודה למלכות, אמר להם מפני שהודה במעשה תמר, אמרו לו דיי להודייה [שתכפר] על הביאה, אמר להם מפני שאמר מה בצע כי נהרוג את אחינו (בראשית לז כו), אמרו לו דיי להצלה שתכפר על המכירה, אמר להם על ידי שאמר ישב נא עבדך תחת הנער, אמרו לו בעיא ערבא דמקיים ערבותיה, אמר להם אם כן באיזה זכות זכה, אמרו לו בזכות שקפץ לתוך גלי הים, שהיו כל השבטים עומדים ולא ירדו אחד לים, אלא זה אומר אני ארד תחילה, [וזה אומר אני ארד תחילה], וקידש יהודה שמו של הקדוש ברוך הוא וירד לים וכו'.

ומעתה היה נראה לומר דאמנם זוהי פלוגתא בין התנאים.

'שנתקדש למשול בהן'

[ג] אכן אולי יתכן ליישב באופן אחר, וזהו בהקדם מה שיש לדייק טובא בלשון רש"י בתהילים הנ"ל, היתה יהודה לקדשו - לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, ואף הם קדשו שמו בירידת הים כענין שנאמר (תהלים ס"ח) שרי יהודה רגמתם, וכמו כן נדרש באגדה מקרא זה, היתה יהודה לקדשו, שקפץ נחשון לתוך הים ואמר אני ארד תחלה, וזהו שאמר היתה יהודה לקדשו.

ולכאורה יש בכאן צירוף ושילוב של ב' ביאורים, דהנה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פרק יד) איתא, באותה שעה [אמ' לו] הקדוש ברוך הוא למשה מי ש[ק]ידש שמ[י] על הים הוא מושל [על יש'] שנא' ב[צ]את ישראל ממצרים וגומ' (תה' קיד א) יהודה שקידש את שמי על [הים] ימשול על ישראל.

וכן הוא במדרש תהלים (שם), וקידש יהודה שמו של הקדוש ברוך הוא וירד לים, שנאמר ויהודה עוד רד עם אל (הושע יב א), הוא השלים להקב"ה וקידש שמו של הקדוש ברוך הוא וירד, ובזכות כך זכה למלוכה, שנאמר היתה יהודה לקדשו. לפי שהיתה יהודה לקדשו, לפיכך ישראל ממשלותיו. הוי נודע ביהודה אלהים, לפיכך בישראל גדול שמו של יהודה.

הרי דה'לקדשו' מתפרש על מעשה קידוש ה' שהיה בקפיצה לים, ובשכר זה 'ישראל ממשלותיו'.

לעומת זאת בלשון הגמ' בסוטה שם נראה כי ה'יהודה לקדשו' זהו כבר נתינת השכר, 'מה טעם היתה יהודה לקדשו וישראל ממשלותיו, משום דהים ראה וינוס. ופירש"י שם, ישראל ממשלותיו - דיהודה שנתקדש למשול בהן.

ובלשון רש"י בתהילים ישנו שילוב ומיזוג בין ב' הפירושים, 'היתה יהודה לקדשו - לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, ואף הם קדשו שמו בירידת הים'. ונראה דבאמת שני הדברים באין כאחד, שהם קדשו שמו בירידת הים, וזה מה שגרם ללקיחת יהודה לגורל חבלו וקדושתו. וצ"ב.

והנה בדברי רש"י בתהילים חזינן דענין הזכיה במלכות אינו רק ענין של שררה ושלטון כמינוי על הציבור בעלמא, אלא זהו ענין של קדושה, וזהו שכתב שלקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, וביותר מבואר כן בלשון רש"י בסוטה הנ"ל שנתקדש למשול בהן.

קדושת מלכות - רק במלכות בית דוד

[ד] ולכאורה הביאור בזה דבענין הבחירה ביהודה ובמלכות בית דוד, מלבד ענין השלטון והשררה על הציבור, ישנו בכאן נתינת קדושת מלכות בזרע דוד, וכשם שמצינו לגבי כהונה שישנה קדושת כהונה ישנה ג"כ קדושת מלכות, וזה ענין מיוחד שאינו במלכי ישראל, וכמו שיתבאר.

הנה כבר כתב הרמב"ם בספר המצות (ל"ת שסב) שהאיסור למנות מלך שלא משבט יהודה דומה לאיסור זר שעבד בבית המקדש, וז"ל, אין מלך למי שיאמין תורת משה רבנו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות, נכרי קרינן ביה, כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה, וזה מבואר אין ספק בו.

ועל החידוש הגדול שבדברי הרמב"ם עמד הגרי"פ פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (ח"ג פרשה ז), וז"ל, איברא דדברי הרמב"ם ז"ל שם תמוהים מאוד בזה אצלי. דא"כ כל מלכי ישראל אחר שנחלקה מלכות בית דוד. איך העמידום ישראל ע"פ נביא. ונמצאו עוברים כל עשרת השבטים על ל"ת שבתורה לא תוכל לתת עליך איש נכרי. כיון שכל מי שאינו מזרע דוד נכרי קרינן בי'. לדברי הרמב"ם ז"ל שם. ואיך קבלו דברי הנביא שעל פיו נבחרו. והא הו"ל כמתנבא לעקור ל"ת שבתורה ודינו כנביא שקר. וכאילו התנבא לענין עבודה על זרע אחר בלתי זרע אהרן שראוי לעבודה. נגד הלאו האמור בתורה זר לא יקרב אליכם. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם שכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד (של שלמה) לענין מלכות נכרי קרינן בי'. כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן בי'. והוא דבר מתמיה זר מאוד אצלי איך כתב כן שם בפשיטות כל כך עד שסיים וכתב שהוא מבואר ואין ספק בו.

וגם בחנוך (מצוה תצ"ח) נמשך בזה אחר דברי הרמב"ם ז"ל שם. אלא שלא כתב בהדיא דכל מי שאינו מזרע דוד נכרי קרינן בי' עיין שם. וראיתי בחבורו הגדול (פ"א מהלכות מלכים ה"ז וכו') שכתב וז"ל כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות. והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם וכו'. נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה. ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך. וכל מצות המלכות

נוהגות בו אף ע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך. שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו'. ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים בירושלים. עכ"ל עיין שם.

עוד כתב שם (הלכה ט' י') וז"ל מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם. אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו. שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים. אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון. ואין ממנין אותן בירושלים לעולם אלא מלך ישראל מזרע דוד וכו' עכ"ל עיין שם.

הרי דמלבד שלא הזכיר שם כלל שיהא בדבר אזהרת לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אלא דבהדיא כתב שם שהנביא יכול לבחור ולהעמיד מלך גם משאר שבטי ישראל. והביא ראיה מאחיה השילוני שהעמיד את ירבעם למלך על ישראל. וגם בירושלים אף על פי שכתב שאין מעמידין שם מלך לעולם אלא מזרע דוד דוקא. מ"מ לא כתב שיהא בדבר איסור דאורייתא. וכ"ש אזהרת לאו. אלא מתורת זכות שזכה דוד לכך. וכן היה בעת מלוך מלכים בישראל. אבל אין הכי נמי שאם ע"פ נביא נבחר מלך משאר שבטי ישראל אפילו בירושלים. היו חייבים לשמוע אליו ולהעמידו למלך. ולא היה מוחזק בכך לנביא שקר. משום שאין בזה שום עקירת דבר מן התורה כלל.

וכן מתבאר ממה שאמרו בתוספתא (פ"ב דהוריות) ובירושלמי (פ"ג דהוריות ה"ה) מלך שמת כל ישראל ראויין למלכות עיין שם. ומייתי לה נמי בתלמודא דידן (פ"ג דהוריות י"ג ע"א) עיין שם. ומשמע ודאי כל מלך אפילו ממלכי בית דוד. והיינו ע"פ נביא. שאין מעמידין מלך אלא ע"פ נביא כדאי' בספרי. ואפילו אי לא הוה בעי נביא מ"מ לגבי מלכי בית דוד אי אפשר בלא נביא. כיון שכבר זכו במלכות ישראל. אבל מ"מ ודאי מיהת ליכא בהכי שום איסור מה"ת. וע"י נביא שפיר דמי.

והנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם נראה דהיינו מדאמרינן ביומא (סו"פ בא לו ע"ב ע"ב) אמר ר"י שלשה זירים הם. של מזבח ושל ארון ושל שולחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו של שולחן זכה דוד ונטלו וכו' עיין שם. ומשמע לו להרמב"ם ז"ל שם דשל שולחן דומיא ממש כשל מזבח. וכמו בשל מזבח כל שאינו מזרע אהרן זר קרינן בי'. ומוזהר עלה בלאו דוזר לא יקרב אליכם. הכי נמי בשל שולחן שזכה דוד כל שאינו מזרעו. נכרי קרינן בי'. וא"כ הו"ל בכלל לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. ובאמת דקצת משמע הכי גם מפירש"י שם ע"ש היטב. אבל אין זה מוכרח. והרמב"ם ז"ל גופיה חזר בו מזה בחבורו הגדול כמו שנתבאר.

ומכל אריכות הדברים אנו למדים עכ"פ שעניינה של מלכות בית דוד חלוק לגמרי ממלכות ישראל או שאר מלך שיקום ע"פ נביא, ואף כי להלכה נראה שכאשר ימנו מלך מישראל ע"פ נביא לא יעברו בלאו דלא יקום עליך איש נכרי, מ"מ למדנו כאן המושג של זרות ונכריות גם במלך שכזה כנגד מלך מזרע בית דוד, וכלשון הברכה 'על כסאו לא ישב זר'.

ונראה שזהו הענין המיוחד שדווקא את מלכי בית דוד היו מושחין בשמן המשחה דוגמת כהנים גדולים, וכן נראה בדברי חז"ל (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) ריש פרשת שמות), אמרו רז"ל שלשה כתרים הם, כתרת תורה, כתרת כהונה, וכתרת מלכות, וכתרת שם טוב [עולה] על גביהם, לפיכך אמר שלמה בחכמתו, טוב שם משמן טוב, שהרי הכהונה והמלכות משיחתן וגדולתן בשמן המשחה.

ובמדרש במדבר רבה (פרשת קרח פרשה יח), ולא עוד אלא שכתוב (זכריה ד) אלה שני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ וכי יש לשמן בנים אלא זה אהרן ודוד שנמשחו בשמן המשחה אהרן נטל כהונה ודוד מלכות.

ובפסיקתא רבתי (פיסקא י - כי תשא), ולא עוד אלא כבודי ומרים ראשי, כבודי זה מלכות ומרים ראשי זה שמן המשחה.

והיינו כי ענין הכבוד והשררה זהו בעצם ההתמנות למלך, ואילו הנשיאות ראש היא בשמן המשחה ב'רוממות' של הגברא ובקדושתו דומיא דקדושת הכהונה²⁶⁵.

יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו

[ה] ומעתה היה נראה לומר דבאמת בבחירת שבט יהודה ישנם ב' חלקים, ישנו החלק של ההתמנות לשלטון ושררה, וזה כבר היה כלול בברכת יעקב 'לא יסור שבט מיהודה', אולם ישנו חלק נוסף של קדושת המלכות, ולזה זכו רק במה שנתקדשו למשול ע"י מעשה קידוש השם שנעשה על ידם בקפיצה לים.

וגם מובן שזה כענין של באין כאחד, שהזכות של השלטון והשררה ע"י מעשה קידוש ה' נהפך לקדושה, שע"י מעשה המסירות נפש והקידוש ה' נעשו ל'גורל חלקו וקדושתו', ודוק היטב.

המלאך גבריאל וגאולת מצרים

[א] כתב בספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), וז"ל, הא לחמא עניא... ד"א כדי שלא יכירו מלאכי השרת שאנו מתפארים בכ"ז ויקטרגו עלינו ויזכרו עונותינו שאין אנו ראויין להגאל, שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמית (שבת י, ב) כמו שפירשנו בקדיש.

וכן בפ"י הגדה של פסח לריטב"א, וז"ל, ויש אומרים כי לכך נאמר בלשון ארמי כדי שלא יכירו המלאכים ויקטרגו עלינו שאנו מתפארים בכל זה ויזכירו עונותינו שאין אנו כדאין ליגאל.

והנה הא דאין מלאכים מכירין בלשון ארמי זהו גמרא ערוכה בשבת (יב, ב), והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי.

אמנם בתוס' שם כתב, וז"ל, לבד מגבריאל כדאמר בסוטה בריש אלו נאמרין (דף לג.) דאמר מר בא גבריאל ולמדו שבעים לשונות ליוסף.

ומעתה צ"ב תירוצם של האבודרהם והריטב"א, דמה בכך שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, סו"ס גבריאל המלאך מכיר ויודע לשון ארמי.

[ב] ואמנם ידידי הרה"ג ר' אוריאל ברמן שליט"א דמותיב לה, מפרק לה בהקדם מה שיגע ומצא חלקו הגדול של גבריאל בגאולת מצרים, והביא בזה כמה מאמרי חז"ל ומדרשיהם, כפי שיתבאר לפנינו.

בגמ' בסוטה (יב, ב), ותרא את התיבה בתוך הסוף, כיון דחזו דקא בעו לאצולי למשה, אמרו לה גבירתנו, מנהגו של עולם, מלך בשר ודם גזור גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה בניו ובני ביתו מקיימין אותה, ואת עוברת על גזירת אביך. בא גבריאל וחבטן בקרקע.

הרי לנו שגבריאל הציל את משה מגזירת השלכה אל היאור.

ובילקוט (פרשת שמות רמז קסו) מובא בזה"ל, ויהי מקץ שנתים ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו... ויהי בהרעיב אלהים את הארץ וישלח ויבא את אביו ואת אחיו מצרימה ויכלכלם בלא מחיר והון ואותנו קנה לעבדים ואם על המלך טוב נשפכה את דמו ארצה בטרם יגדל ויקח את המלוכה מידך ותאבד תקות מצרים אחרי מלכו, וישלח אלהים מלאך ממצרים קדושים ושמו גבריאל וידמה כאחד מהם ויען המלאך ויאמר

²⁶⁵ וראה בלשון השל"ה (מסכת שבועות הגה פרק תורה אור), ודבר זה נראה בקדושת מלכות, שהיא מלכות בית דוד, והחולק על מלכות בית דוד כחולק על השכינה (ראה סנהדרין ק"א).

אם על המלך טוב יביאו אבן שהם וגחלת אש וישימו אותם לפני הילד והיה אם ישלח ידו אל השם דע כי מחכמה עשה זאת ונהרגו ואם על הגחלת ישים ידו דע כי לא מחכמה עשה זאת ונחיהו ויטב הדבר בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר המלאך, ויביאיו לו את השם ואת הגחלת ויקח המלאך ידו אל הגחלת ותדבק הגחלת באצבע וישא אל פיו ותבער קצת שפתיו ושפת לשונו ונעשה כבד פה וכבד לשון ויחדלו המלך והשרים מהמית את הילד.

הרי שהציל בשנית את משה רבינו מגזירת המוות אשר ריחפה על ראשו.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ב), וז"ל, מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך... ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.

הרי מודגש בניסי יציאת מצרים שנעשו ע"י משה רבינו, ונמצא שהצלת משה רבינו ע"י גבריאֵל אינה סיוע פרטי, אלא חלק בגאולת יציאת מצרים.

ואמנם גם מצינו לגבריאֵל בעצם הגאולה כדאיתא בילקוט (פרשת בשלח רמז רמא), וז"ל, בשעה שיצאו ישראל ממצרים פתח עוזא שר של מצרים לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו רבש"ע אומה זו שאתה מוציא ממצרים יש לי עליה דין... באותה שעה כנס הקדוש ברוך הוא כל פמליא של מעלה ואמר להם הוו דנין ביני ובין עוזא שר של מצרים... באותה שעה ענה עוזא ואמר רבש"ע יודע אני בעצמי שהן חייבין אלא שב עליהם במדת רחמים, באותה שעה עמד גבריאֵל ולקח מלבן של טיט ועמד לפני הקדוש ברוך הוא ואמר רבש"ע הלא שעבדו בניך שעבוד קשה כזה תרחם עליהם מיד חזר הקדוש ברוך הוא וישב עליהן במדת הדין וחזר וטבעם בים לכך נאמר וירא ישראל את הید הגדולה, יעו"ש כל אריכות הענין.

הרי שמכל פמליא של מעלה שנתכנסו כדיינים, גבריאֵל הוא שעמד וביקש רחמים ופעל לעורר גאולתן.

ובילקוט שם (רמז רלה), ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' בלילה רצה גבריאֵל להרוג את מצרים א"ל הקדוש ברוך הוא המתן להם עד אותה שעה שפעל אביהם עמי שנאמר וישכם אברהם בבקר, כיון ששמע גבריאֵל כך לא נגע בהן כל הלילה שנאמר ולא קרב זה אל זה.

ועוד בילקוט שם (רמז רלד), והמים להם חומה בשעה שירדו ישראל לים ירד גבריאֵל עמהם והקיפם ושמרם כחומה והיה מכריז (בין מים למים) [במים, לימין] הזהרו בישראל שעתידין לקבל התורה מימינו של הקדוש ברוך הוא, ולשמאל היה אומר הזהרו באלו שהן עתידין להניח תפלין בשמאל, ולמים שלפניהם היה אומר הזהרו באלו שעתידין שיהיו חותמין לפנין בברית, ושלאחריהם היה אומר הזהרו באלו שעתידין להראות קשר של תפלין וכנף ציציתיהן מאחריהן.

[וראה עוד בפירושי סידור התפילה לרוקח [לו ויושע עמוד ריב], וז"ל, ויושע יי' תשועה נוצחת ושלימה. מיד מצרים מלאך שרו של מצרים הליץ על מצרים לפני הקדוש ברוך הוא מקום מעמד גבריאֵל, היאך תשא לישר' והלא אמרת ד' מאות שנה עבדום ועתה אתה משלח אותו לרד"ו שנה, נשתתק גבריאֵל שלא מצא תשובה, עד שאמר לו הק' רד ותביא בנה [של רחל] בת בתו של מתושלח, והלך מיכאל ומצא בנה של רחל מת, כי רחל הייתה מעוברת ושקעו אות' בבינין של חומר וטחו אותה בחומר עד שהפילה, והביאה לפני הק', אמ' הק' לעוזא שר של מצרים וכי אמרתי להמית את ישר', וענו אותם אמרתי, היינו דכת' וישאו בני ישר' את עיניהם, שהק' נצח את עוזא על שפת הים שהים הקיאו].

ומכל זה נראה שגבריאֵל המלאך הוא זה שנחלץ חושים להציל את ישראל ולהושיעו בכל התהליך של יציאת מצרים, ויש לומר דלכך אין לעם ישראל לחשוש מפניו שהוא מכיר בלשון ארמי, כי בודאי לא יקטרג עליהם שאינם ראויין להגאל, ודוק.

[ג] ונראה להעמיק קצת בכמה הרהורי דברים בהאי ענינא, דהנה בזוה"ק (פרשת ויחי ועוד מקומות) איתא ד'גבריאלי מסטרא דשמאלא דגבור"ה'. ובזוהר חדש (תיקונים כרך ב דף ס עמוד ב), ויט משה את ידו על הים וגו' וישם את הים לחרבה בתוקפא דגבריאלי שליחא דגבורה דממנא על חרבה. ובריקאנטי בכמה מקומות כתב דגבריאלי משמאלו המקבל מן הגבורה ושמנו מוכיח עליו, על כן הוא שר צבא, עכ"ל.

וכן אנו מוצאים בכמה מקומות שגבריאלי הוא שר הצבא לעשות דין ברשעים, בהפיכת סדום (כלה רבתי פ"ז ה"ב), ובענישת ושתי בעשיית זנב (מגילה יב, ב),

ולכאורה אם גבריאלי הוא מצד הגבורה היאך הוא עומד ומתייצב להצלת ישראל וללמד עליהם זכות.

אמנם כתיב בישעיהו (יט, כב), וְנִגְף ד' אֶת מִצְרַיִם נֶגֶף וְרָפָא וְשָׁבוּ עַד ד' וְנִעְתָּר לָהֶם וְרָפָא.

ומפרש לה בזוה"ק (פרשת בא דף לו עמוד א), וז"ל, תנא רבי חזקיה כתיב (שם יט) ונגף ד' את מצרים נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל, מאי ורפא ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל דתניא אמר רבי יוסי (אמר רבי חזקיה) מ"ד ופסח ד' על הפתח, מאי על הפתח, ופסח ד' עליכם מבעי ליה אבל על הפתח על הפתח ממש זהו פתח הגוף, ואי זהו פתח הגוף הוי אומר זו מילה, עכ"ל.

וראיתי מובא בשם האדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל דהמלאך גבריאלי הוא בבחינת נגוף ורפוא, [ולא מצאתי לע"ע להדיא כן], ואולם בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק שבת הגדול ועוד) ביאר ענין 'נגוף ורפוא' על הדרגה הרוחנית של כלל ישראל, וז"ל, היינו שכל המכות היה נגוף ורפוא נגוף למצרים ורפוא לישראל כדאיתא בזוה"ק (שם ל"א) היינו שבכל מכה יצאו ישראל מקליפה אחת ונתבררו בקדושה במדה שהוא כנגדה, עכ"ל.

ולפי"ז מבואר היטב טעמא דמילתא דגבריאלי הוא המליץ זכות ומעורר רחמים על גאולת ישראל, שהרי טענת עוזא שרו של מצרים היתה שכלל ישראל מצד מעשיהם אינם ראויים לצאת, הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה, כמבואר במדרשים ובפ' רש"י פר' בשלח, וע"ז בא גבריאלי בכח 'נגוף ורפוא' לומר שבאיבוד מצרים על ידו ובמכות הגדולות ממילא יתרומם קרנם הרוחני של ישראל, וממילא ביציאה עצמה ובקריעת ים סוף ואיבוד המצרים כבר יעשו ראויים לזה, ו'גיטו וידו באין כאחד'.

[ד] ונראה שענין גבריאלי המלאך שפועל תמיד לטובת עם ישראל כמבואר בחז"ל בהרבה מקומות²⁶⁶, היינו מצד מדת הגבורה לאיבוד הרשע בעולם, וזה בחינת גבורה איזהו גיבור

²⁶⁶ הצלת חנניה מישאל ועזריה (פרקי דר"א פרק לב; פסחים ק"ח, ב). וביומא (עז, א), אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא אילמלא לא נצטננו גחלים מידו של כרוב לידו של גבריאלי לא נשתיירו משונאיהן של ישראל שריד ופליט, ויעו"ש שנענש גבריאלי ע"ז ומחיוהו שתין פולסי דנורא. ובסוטה לג, ב לימד את יוסף הצדיק שבעים לשון. ובסנהדרין (צו, א) אוקמיה לבלאדן בן בלאדן שלא יפסע יותר לכבוד הקב"ה ויהיה בזה פורענות לישראל. ובמגילה (יב, א) גבי ושתי, בא גבריאלי ועשה לה זנב.

וכל זה אכנס במכוון לישנא דגמ' ביומא שם, אמר הקדוש ברוך הוא מי הוא זה שמלמד זכות על בני? אמרו לפניו רבונו של עולם, גבריאלי.

וראה בילקוט שמעוני איכה (רמז תתרט), כל רעיה בגדו בה, זה גבריאלי ומיכאל שהיו מלמדין עליה זכות.

ויעו"י עוד בשמות רבה (פרשת בא פרשה יח), אמר ר' נחמיה בא וראה אהבתו של הקדוש ברוך הוא על ישראל שהרי מלאכי השרת שהן גבורי כח עושי דברו עשאן הקדוש ב"ה שומרינן לישראל, ומי הם מיכאל וגבריאלי.

ויעו"י עוד בסנהדרין (מד, ב), אמרה רוח פסקונית לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם, אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה אומר להם ומכלים אותם. ופירש"י, רוח פסקונית – גבריאלי, ובהגהות הגר"א כתב שאינו כן, ועי' מש"כ בזה בספר דברי תורה (מונקאטש, ח"א סי' פו).

הכובש את יצרו, שכופה את הרע בעולם, ולכן הוא גם מליץ זכות ורחמים על ישראל להגביר כח הטוב על הרע²⁶⁷.

ואולי מה"ט גופא הוא המלאך המכיר לשון ארמי, שהרי כתב בספר באר שבע בסוטה (לג, א, והו"ד בא"ר או"ח סי' קא), וז"ל, ואפשר לומר דזהו הטעם שאין המלאכים מבינים לשון ארמי, לפי שרצה הקדוש ברוך הוא שלא יבינו כשאנו אומרים תפלות נאות ושבחות גדולות בלשון ארמי, כדי שלא יתקנאו בנו. כן נראה לי, עכ"ל.

ויעויין בספר המנהיג (דיני תפילה עמוד נו), וז"ל, ושמעתי שלכך מנהג לומר [הקדיש] בארמית לפי שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי זולתי שלשת הממוני' על ישראל והמליצים ושרים מיכאל גבריאל רפאל, וכד אמר בסנהדרין בא גבריאל ולימדו שבעים לשונות, עכ"ל. ומתבאר היטב לפי דברי הבאר שבע.

[ה] ונראה לבאר באופן נוסף, ובהקדם דאיתא בתוספתא סוטה פ"ד ה"ה: באברהם מהו אומר והוא עומד עליהם וגו' אף המקום ברוך הוא הגין את בניו במצרים שנ' ופסח ה' על הפתח. [וכן הוא במכילתא בשלח].

ונראה דאופן ההגנה והשמירה על הפתח על בתי בני ישראל היה בבחינת "והוא עומד עליהם", והיינו השראת השכינה, ומעתה מבואר דאותו ה'גילוי שכינה' של מכת בכורות הוא זה שפעל את ההגנה והשמירה על בני ישראל.

* * *

הלימודים מבני ישראל בעת שעבוד מצרים

אכתוב כאן קצת הארות והערות מעניני הזמן, דהיינו ענינא דיומא 'הפרשיות שעוסקים בהם ביציאת מצרים', והלימודים הגדולים שיש לנו ללמוד מזה.

א) איתא בסוטה יא, ב: דרש רב עזירא, בזכות נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, בשעה שהולכות לשאוב מים הקב"ה מזמן להם דגים קטנים... ומוליכות אצל בעליהן וכו', יעו"ש באריכות כל הענין.

ולכאורה ענין הצדקות של הנשים אינו מצד שיש כאן מעשה של חסד וצדקות שבעבורו זכו לגאולה ובזכותו, אלא הענין של גאולה מגיע לאלו שמאמינים בה ומייחלים אליה, וכאשר הנשים הללו גילו את אמונם ובטחונם בצורם באופן נעלה כזה, בתוך השעבוד ועבודת הפרך לא די בזה שלא עשו פעולות של יאוש ח"ו, אלא עוד הגבירו חיילים ועשו השתדלות עצומה מתוך סיכון ומס"נ כדי להעמיד עוד המשך ותולדות לכלל ישראל, זה מה שעמד להם לגאולה.

[והרי זה היה מענין העיני של המצרים למעטן מפ"ו כדאיתא בהגש"פ: וירא ה' את ענינו זה פרישות ד"א, ועי' שמו"ר א, יב. ועי' בעה"ט פס' יא ענתו - ב' במסרת, הכא ואידך גבי אמנון

²⁶⁷ אאמו"ר שליט"א העיר מדברי הגמ' בשבת (נו, ב), אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים, ועלה בו שירטון, ועליו נבנה כרך גדול [של רומי]. וצ"ע.

ויעויין עוד בספר אגרא דכלה (פרשת וירא), וז"ל, נראה לפרש דהנה העקידה היתה להמתיק דינו של יצחק ולקשרו בחסד [זוה"ק שם קי"ט ע"ב], והנה המלאך גבריאל הוא שר הגבורה והדין, עכ"ז הוא כבר בהמתקה, דהנה תמצא אפילו בשעת הדין והחורבן הנה הוא היה ממליץ טוב על ישראל כענין שאמרו חז"ל ביומא [עו א] בפסוק ואני באתי בדברך [דניאל י יב], והנה אותיות גב"ר שבשמו הוא הדין הגמור ואותיות אל"י שבשמו הוא המתקה החסד חסד אל [תהלים נב ג], ודוד אמר בתחנוניו בעת היסורין הייתי כגב"ר אין אי"ל [שם פח ה] [עיי' בספר ברית כהונת עולם היינו כאילו ח"ו הסתכמות הדין בלי המתקה, הבן], יעו"ש.

ותמר, לומר לך מה התם בענין תשמיש אף כאן היו מענים אותם כדי למעטן מתשמיש לבטלם מפריה ורביה.

ובפי' ענף יוסף על עין יעקב הביא בשם ספר אגרת שמואל בשם הרמ"ק שמטרת המצרים בהחלפת מלאכת אנשים לנשים היתה כדי שיתמעטו מפריה ורביה, כי דרך האשה לשאת משאות בראשה ולא בגופה וגבה, והטעם כי כח ההולדה שלה היא במתניה, ודרך האיש להיפך שכח ההולדה שלו הוא במוח שבראש, ולכן המצרים הפכו הסדרים כדי לפגוע בהם בכך זה ולמעטם. והנה כנגד גזירה זו נתחזקו הנשים הצדקניות להרבות פו"ר באורח פלאי].

ולפי"ז מבואר שדבר זה אינו ענין לשאר הזכויות שמצינו שנגאלו ישראל בעבורן, שנמנו בכמה מקומות בדברי חז"ל, (שלא שינו את שמם ואת לשונם, ולא אמרו לשה"ר ולא נמצא אחד מהן פרוץ בערוה, זכות אבות ואמהות, בזכות שבט לוי ועוד), שכאן אין זו זכות להגאל, אלא שכך הוא הדרך שמי שמצפה לגאולה זוכה לה, וכן אנו אומרים בתפילה: את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום.

ודבר נפלא מצינו בפירוש הרא"ש בפרשת בא שדתן ואבירים לא מתו בשלשת ימי אפילה לפי שלא נתיאשו מן הגאולה, והן הן הדברים.

ובספר אהבת יהונתן על פרשת בשלח כתב ר"י אייבשיץ בזה"ל: וידוע דישראל היו קטני אמנה במצרים, שאמר לשוא אנו עמלים וגרשו את נשותיהם, אולם חכמת נשים בנתה ביתה, זהו מרים הנביאה שהשיאה עצה לאביה שיחזיר גרושתו וכן עשו כולם, ואולם הנשים הסכימו מיד ולא נתיאשו מן הגאולה, וכמאמר חז"ל בסוטה, בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים.

ב) והנה כשאנו מחפשים 'מכנה משותף' לכל אותם הזכויות שבעבורם נגאלו ישראל ממצרים אנו מוצאים את ענין היותם יהודים ושמרו על היחודיות של בני ישראל אף בהיותם בגלות בארץ נכריה, ואף שמצינו שנכנסו כבר במ"ט שערי טומאה וגם למדו ממעשי המצרים, צ"ל שהיה זה רק מצד כל מיני עבירות וטומאות, אבל מצד עצם הזהות שלהם שמרו על זהות יהודית.

וזהו ענין שמירת השם והלשון, שזה ייחד אותם כיהודים, וכן יש גירסא שלא שינו את לבושם, וכמו דאיתא בהגש"פ מלמד שהיו ישראל מצוינים שם, וכן זכות אבות ואמהות, נראה פשוט שזה באופן שישנה בחינת 'אוחזין מעשי אבותיהן בידיהם', וזאת הן ע"י ששומרים על טהרת יחוסן, והן ע"י זה שבמעשיהם יש להם איזה שייכות וקירבה למעשי האבות.

והענין של היה אחד מהן פרוץ בערוה, היה מקום לפרש שענינו הוא שלא התבוללו בין המצרים בנישואין, אבל מסתימת הלשון נראה שגם לא נכשלו בעריות בינם לבין עצמם, וכן איתא בחז"ל להדיא שדרשו עליהם 'גן נעול אחותי כלה, אלו הזכרים, גן נעול מעין חתום אלו הבתולות', וכן מביא רש"י לגבי שלומית בת דברי שכל ישראל היו גדורים ושמורים ואחת היתה ופרסמה הכתוב.

ונראה לפרש שהענין של שמירה מעריות זהו בכלל עצם המגדיר של עם ישראל שהוא עם קדוש, ראה לשון תנא דב"א רבה פכ"ג: אפילו המצוה האחת שהיתה בידם נוח לפני הקב"ה הרבה יותר מן כמה מצוות שלנו, ומהי המצוה האחת שהיתה בידם, שנתקבצו כולם באגודה אחת ובריתו ברית שיעשו גמילות חסדים זה עם זה, וימרו ברית המילה שהוא ברית אברהם יצחק ויעקב, ושלא יניחו לשון של יעקב אבינו, ושלא ילמדו לשון של מצרים מפני דרכי ע"ז.

ומבואר דענין שמירת הברית זה הברית של האבות הק', ונראה שאף ששמירת הברית בקו"ע דהיינו עשיית ברית מילה נחלקו רבותינו אם קיימו בני ישראל במצרים, הנה שמירתו בשוא"ת וודאי קיימו, וכל הדברים שהם מניעה וקלקול בשמירת בריתן שמרו והחזיקו.

ואף ענין האחדות והברית בין כולן, וכן שלא אמרו לשה"ר, זה המאחד את כל היחידים להיות לעם אחד, ובזכות זו זכו לגאולה.

ולעומת זאת איתא במד"ר כאן: רבנן פתחין פתחא להאי קרא, בה' בגדו כי בני זרים ילדו עתה יאכלם חדש את חלקיהם, ללמדך כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים... וכיון שעשו כן הפך הקב"ה האהבה שהיו המצרים אוהבין אותן לשנאה שנאמר הפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו, לקיים מה שנאמר עתה יאכלם חדש את חלקיהם.

וביאר רבינו הבית הלוי, 'כי מקודם שהיו מבדילין עצמם מן המצריים היו המצרים אוהבין אותן דאין בזה חשש נזק, כיון שהישראל היה מרחיק עצמו, ואח"כ כשהפרו ברית מילה הבדיל הקב"ה המצריים מהם ע"י השנאה, ולזה החשיב זה הכתוב בתוך הטובות הפך לבם לשנוא, עיי"ש במדרש, דזה היה עיקר הצלתן של ישראל שישארו עם קדוש ומובדל בפני עצמן'.

וידוע עוד בשמו מפי השמועה שאמר 'כאשר אין היהודי עושה קידוש, אזי הגוי עושה הבדלה', ודפח"ח.

וכן מביאים בשמו דאיתא בנוסח ההבדלה בפסחים קג, ב: המבדיל בין אור לחושך בין ישראל לעמים, דכמו שבין אור לחושך יש מרחק קבוע מצד עצם המציאות ואין משמשים בערבוביא, כך בין ישראל לעמים ההבדלה היא בעצם המציאות, ואם אך ינסו היהודים לטשטש את ההבדלה הזאת, מיד תהא ההבדלה ע"י הגויים. וראה מה שהרחיב בזה הגה"ק ר' אלחנן הי"ד בקונט' עקבתא דמשיחא.

ג) ונראה להוסיף עוד, דהנה בקרא כתיב 'ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף', ופירש"י: עשה עצמו כאילו לא ידע. ולכאורה תמוה, הרי יכול היה לתקן ולחדש את גזירותיו גם אם באמת היה יודע ומכיר את יוסף, ולשם מה התנכר כאילו אינו מכירו.

ואולם יתכן לבאר שיוסף הצדיק איוה למושב בני ישראל את ארץ גושן וחקק חוקים של הבדלה וחומות הפרדה בין ישראל שישבו בארץ גושן למצרים, ולכן בזמן חייו יוסף גם לא נטשו ישראל את ברית המילה, אבל המלך החדש חקק חוקים חדשים של התבוללות המצרים בעם ישראל, וזה היה סוד העבדות שנתן עליהם שהיה מתחילה בפה רך ובמתק שפתים, יחד עם המלך עצמו ועם כל המצרים, יען כי עם אחד אנחנו, וזה היה בניגוד גמור להנהגת יוסף הצדיק. וראה בתרגום אונקלוס: דלא מקיים גזירת יוסף.

וזה היה ההתחכמות הגדולה שלו, ובזה היה עמו באותה עצה בלעם הרשע, וגם בעצה השניה להשליך כל הילוד למים, וזה ע"מ לגרום להתבוללות גמורה במצרים, שלא ישארו אך הנקיבות, ועי"ז יתבוללו עמו, וכן כתב האוה"ח הק' בפס' טז, יעויין לשונו הזהב שביאר דבאופן כזה בל יוכלו להגאל ולעלות מן הארץ.

וראיתי דבר נפלא בשם הרה"ק ר' פינחס מקוריץ ששאל על מה שמצינו שבני ישראל שאלו ממצרים שמלות, שהרי מובא במדרש שנאלו אבותינו ממצרים על שלא שינו כסותם, והיאך ילכו ישראל בבגדי מצרים. אלא שבנ"י באמת לא שינו, אבל המצריים שינו והלכו גם בבגדי ישראל, ואותן המלבושים שאלו מהם.

הרי שהמצרים כ"כ רצו להרוס את חומת ההבדלה בין ישראל למצרים, עד שנטלו בגדי ישראל למלבושם.

ונראה שזה ג"כ היה הזכות של שבט לוי, שכיון שהוא לא נתפתה בפיתויי ה'פה רך' של פרעה, ולא הלכו לעבוד עבודת מצרים ברצון, אלא המשיכו לעסוק בתורה, לכן מצרים לא יכלו להם לשעבדם ולא היו בכלל השעבוד, כי היו מובדלים מהם לגמרי, וכשיהודי מובדל מהגוי זוהי הסגולה הכי טובה לו להנצל ממנו, וזכות זו של שבט לוי עמדה לכל כלל ישראל להגאל²⁶⁸.

²⁶⁸ ובאמת יש כאן עוד לימוד, שכל דבר שבא לאדם זה בא רק מכח מעשיו, ואף אחד לא יכול להרע לו חוץ מעצמו, ורק כאשר ישראל מעצמם נתפתו בפה רך יכלו להשתעבד בהם, ודבר נפלא בזה כתב השו"מ בספרו דברי שאול כאן לפרש ענין 'בפרך' ע"פ המובא בתוס' בזבחים עב, ב ד"ה ה"ג אגוזי פרך בשם הפסיקתא דנמשלו ישראל לאגוז שיש בו שלשה מינים של פרך שנפרך מעצמו, וכאן ג"כ נפרכו מעצמן.

ושוב ראיתי שהנצי"ב בפי' העמק דבר כבר עמד בזה, וכתב בביאור 'ותמלא הארץ אותם' שאין הכוונה רק את ארץ גושן שהיה מיוחד לישראל, אלא אפילו כל ארץ מצרים מלאה מהם, וזה משמעות אותם כלומר עמם, ולכן במכת בכורות הוצרכו ל'ופסח ה' עת הפתח' יען כי היו דרים בין המצריים, ויעו"ש שזה הקדמה לבאר שנאת מצרים וגזירת המלכות, וכל החשדות התחילו ממה שבקשו לצאת מרצון יעקב אביהם שישבו דווקא בארץ גושן. ועוד ביאר לפי"ז סיבת הפסקת המילה משמת יוסף, דיוסף לא הניח לעדת מצרים לדור בקרב מצרים, והטעם שהפך ה' את לב מצרים לשנוא עמו היה כי לא היה ניכר ההבדל ביניהם, יעו"ש שכתב ככל הדברים ממש.

ד) ודבר מפליא מצינו בשם הגה"ק מהרי"ל דיסקין, דהנה מובא בפר' לך לך נוסח הבטחת ה' לאברהם אבינו בברית בין הבתרים 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', ולכאורה תיבות 'בארץ לא להם' מיותרות המה, כי מילת גר בעצמו מורה שהארץ לא לו הוא, אלא הכוונה היא כי ישבו בארץ מצרים שהיא ארץ לא להם שאין להם בה שייכות כלל אז ישתעבדו בהם, אבל אם ישבו רק בארץ גושן שהיא ארץ שלהם, כמובא בפרקי דר' אליעזר ובדעת זקנים שארץ גושן נתן פרעה לשרה אמנו במתנה²⁶⁹, אז לא ישתעבדו בהם, ולכן קבע יעקב שם בית מדרש כדאיתא במדרש 'ואת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גשנה, להתקין בית הוועד שיהיה מורה בו תורה', שיהיו השבטים לומדים בו ויתדבקו בידיעת ה' ובמצוותיו, ויהיו בדלים לעם בפני עצמם ולא יתערבו עם המצרים, וכן משמע מדברי הכתוב 'ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים' שמפרשים שמהחלשים שבהם הציג אותם לפני פרעה כדי שלא יקח אותם לעבודתו, וישארו בארץ גושן, וכן אמר להם יוסף 'בעבור תשבו בארץ גושן'.

ועוד ביאר מהריל"ד לפי"ז ענין סמיכות הפסוקים בסו"פ ויגש עם תחילת פר' ויחי ש'פרשה זו סתומה', וישב ישראל בארץ מצרים בארץ וגו' ויפרו וירבו מאוד --- ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, להורות לנו שעיקר חיותו של יעקב היו אלה ה"ז שנה שהיו בדלים ממצרים, ואשר ע"כ לא היה עליהם שום שיעבוד. ורמז לנו הכתוב שכאשר מת הדור הראשון והתקרב להמצרים וירבו ויעצמו ותמלא הארץ אותם, שיצאו מארץ גושן שהיה מיועד להם מאת יעקב ויוסף ונפוצו בכל ארץ מצרים ונתערבו עם כל התושבים המצרים, אז ויקם מלך חדש אשר הכריח אותם להשתעבד, ונתקיים דברי הכתוב כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, אז ועבדום וענו אותם. ובני לוי אשר לא יצאו מארץ גושן ונשארו שם והיו עוסקים בתורה למען דעת עבודת ה' לא נשתעבדו כלל, יעו"ש.

והנה עוד מובא בשם המהריל"ד להאיר, דהנה בקרא כתיב: וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם, ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס, ומה מרמז לנו המקרא ב'למען ענותו', אלא דלכאורה קשה איך נפטרו שבט לוי, ובכללם משה ואהרן מן העבודה של מצרים, ואין לומר משום שהיו מסורים לתורה ועבודה וידיעת ההוראה, שהרי כיון ששמו עליהם שרי מסים לבנין המדינה, לתקן לה מבצרות לשמרה, והיה הברירה בידם לשלם מס ממון תמורת העבודה, היו צריכים כל ישראל להיות שוים, שהרי איתא בב"ב ח דהכל לכריא פתאי אפילו מרבנן, אלא דקיי"ל שם דעבודה שבגוף פטורים כדאמרין התם לא אמן אלא דלא נפקי באוכלוזה, אבל נפקי באוכלוזה רבנן לאו בני מיפק באוכלוזה נינהו, וכאן היה זה עבודת הגוף בעינוי וסבל, ולא יכלו לפטור עצמן בממון ולכך היו פטורין, עכ"ד.

ונראה להוסיף, שבאמת הרי מפורש בדברי חז"ל בסוטה שם שלא היה בבנין פיתום ורעמסס שום תועלת ממונית או הגנה למדינת מצרים, שמיד היה התהום בולעו או שהיה מתרוסס, וכל הכוונה היה לקיים בהם 'ועבדום ועינו אותם', והא מיהת שבעינוי וסבל הרי שבט לוי לא היו בכלל הגזירה, וכמש"נ.

ויתכן מאוד שלולי כל ישראל היו נשארים בארץ גושן ועוסקים בתורה ולא היו מתפתים לצאת משם למצרים ולעבוד עבודתם, לא היה מתקיים בהם כל אותו עינוי וסבל, שהרי מצינו

²⁶⁹ ובאלשיך הק' איתא שבאותו הזמן היה בה קדושת ארץ ישראל, וראה עוד דברים מופלאים בזה בספר מגדים חדשים עה"ת סוף פר' ויגש, שיש מדרשים ודעות רבותינו שארץ גושן מישך שייכא לארץ ישראל, ובאמת לפי"ז מובן מה שאמר יוסף ליעקב שישב בארץ גושן, ומ"מ אמר לו 'והיית קרוב אלי', וצ"ב שהרי אם יושב בארץ גושן ולא בארץ מצרים, הרי הוא רחוק מיוסף שישב במצרים, וע"כ דהמכוון הוא שלארץ גושן יש ג"כ בחינה של א"י, ואמר לו שישב בגושן תמורת הישיבה לא"י שאחר שראה כבר את כבודו של יוסף ויקרו ישוב למקומו בא"י, וע"ז אמר לו שישב בארץ גושן, שיש בה מענין ישיבת א"י, וגם יהיה לו המעלה שיהיה קרוב אליו.

בקרא דנגזר ארבע מאות שנה, רק קושי השעבוד השלים, ואולם בלא"ה נחשב בכלל השעבוד גם עצם הגלות במצרים.

וחלק בלתי נפרד מעבודת הפסח והיציאה ממצרים היה להבדל מהמצרים לגמרי, וכן מצינו בדברי האוה"ח הק' פרשת בא (יב, ו), וז"ל: עוד ירמוז ע"ד אומרם ז"ל בפסוק גוי מקרב גוי שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי ע"ז מצד היותם בין המצריים, ואמרו עוד שרמז הכתוב באומרו משכו שימשכו מע"ז, והנה אין כוונתם ז"ל לומר ח"ו שהיו עובדי ע"ז, אלא לצד שהיו ביניהם מבלי ידיעתם ויעשו חוקים של עובדי ע"ז בפרטי הלבושים והמאכלים והדברים הרגילים, ואשר על כן מלבד שציוה שיעקרו מאותם פרטים שידמו להם וכו'.

[ולפי דברי האוה"ח לק"מ הקושיא שכתבנו לעיל מדברי המדרש, דבאמת בשגגה סרו מעט מלאחוז בדרכי אבות לגמרי].

ה) ועוד לימוד נפלא ביותר מצינו בדברי הגאון הנורא בעל שואל ומשיב בספרו דברי שאול עה"ת כאן בביאור דברי המדרש (רבה ה, טז): ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן, מהו למה, אמר להם אתה למה ודבריכם למה, וז"ל: והמדרש משולל ביאור, ונראה בזה כי הנה זאת לפנינו בישראל האנשים המצוינים בתורה וביראה אחריהם נמשכו כל בית ישראל, וכל איש ואיש מישראל מתברך היה בלבבו שבניו יזכו להיות כמותם שיהגו בתורת ה' ויראתו. והנה משה ואהרן לא עסקו רק בתורת ה' ועבודתו וגם כל שבט לוי לא עבדו לפרעה, וכשראה פרעה כי כל ישראל נמשכין אחריהם ורוצים להשמט מן העבודה, לכן אמר למשה ואהרן למה תפריעו את העם, כי כן דרך העולם וחברת האנושי הוא לעבוד, ואתם ע"י הנהגתכם מפריעים לי לנהל את עבודת המדינה.

ולזה אמר להם 'אתם למה', הדוגמא שלכם שאתם בטלים מהעבודה מפריעה, ודבריכם אל העם באופן זה 'למה שאתם מפריעים גם להם' לכו לסבלותיכם.

וכן אורחות הרשעים שיחשבו כי העמלים בתורה הם הגורמים נזקי הדור, כי אם היו עוסקין בדרך ארץ כל העולם היו נמשכים אחריהם, טח מראות עיניהם כי הם הם המקיימים הדור.

חזון העצמות היבשות

טעמי קריאת 'הפטרת העצמות היבשות' בשבת חוה"מ פסח

[א] איתא בשו"ע (סימן תצ סעיף ט), שבת שחל בחול המועד... ומפטירים היתה עלי.

ובמשנה ברורה (ס"ק יד), ומפטירין היתה עלי - האמורה לענין תחית המתים. והטעם כי תחית המתים יהא בניסן וגוג ומגוג בתשרי ע"כ מפטירין בניסן העצמות היבשות ובתשרי בוא גוג [טור].

והנה טעם זה העתיקו לעיקר כל הפוסקים, ומקורו בטור בשם רב האי גאון ששמע מפי חכמים, אולם באמת נראה לדון טעם אחר לזה, שהרי מקור דין הפטרה זו בשבת חולו של מועד הוא מדברי הגמ' במגילה (לא, א), אמר רב הונא אמר רב, שבת שחל להיות בחולו של מועד, בין בפסח בין בסוכות, מקרא קרינן ראה אתה, אפטורי בפסח העצמות היבשות. ופירש"י, בעצמות היבשות - שיצאו ממצרים לפני הקץ.

וביאור דבריו ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין (צב, ב), ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל, אמר רב אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו, שנאמר ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו ואלעדה בנו ותחת בנו וזכר בנו ושותלח בנו ואלעד והרגום אנשי גת הנולדים בארץ וגו' וכתוב ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו.

ופירש"י, שמנו לקץ - של יציאת מצרים. וטעו - שלא היה להם למנות גזירת ועבדום וענו אותם אלא משנולד יצחק, דהא כתיב כי גר יהיה זרעך - זה יצחק, דכתיב) כי יצחק יקרא לך זרע והם מנו משעת הדיבור לאברהם, ותניא בסדר עולם: אברהם אבינו בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה היה, ומבין הבתרים עד שנולד יצחק היה שלשים שנה, כדכתיב ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו, נמצאת אומר משדבר עמו בין הבתרים עד שיצאו ממצרים היו ארבע מאות, ואותן שלשים שמן הדבור עד לידת יצחק טעו בני אפרים, ומניין שבני אפרים הן שיצאו קודם זמנן ונהרגו שנאמר ובני אפרים שותלח וגו' והרגום אנשי גת.

ונראה מדברי רש"י שהדגיש בתוכן ענין העצמות היבשות את הטעם לזה שזה היה מחמת היציאה ממצרים קודם הקץ, שזה קישור הענין להפטיר בו בפסח ולא כדעת רב האי גאון דהיינו לצד תחיית המתים לחוד, שזה מבואר גם לדעות החולקות בגמ' בסנהדרין שם שהעצמות היבשות לא היו של בני אפרים.

ושוב מצאתי מפורש כן בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריט), וז"ל, ולפי תרגום ירושלמי של פסוק ויהי בשלח משמע שמיתי יחזקאל היו משבט אפרים שיצאו ממצרים מלפני הקץ ונכשלו כדכתיב בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב ודומה קצת שהיא מעין המאורע, וכן מפורש בברייתא דר' אליעזר. [ומובא בא"ר סי' תצ ס"ק יב].

קשר העצמות היבשות של בני אפרים עם קריעת ים סוף

[ב] והנה הקשר של העצמות היבשות דבני אפרים עם היציאה של בני ישראל ממצרים קשורה בעיקר עם ההליכה דרך המדבר ים סוף ולא דרך ארץ פלשתים, וכמו שמפורש בתרגום יונתן ריש פר' בשלח (יג, יד). וְהָיָה כִּד פִּטְר פֶּרְעָה יֵת עֲמָא וְלֹא דְבְרִינוּן יִי אֹרַח אֶרֶע פְּלִישְׁתָּא אַרוּם קָרִיב הוּא אַרוּם אָמַר יִי דְלָמָא יִתְהוּוֹן עֲמָא בְּמִיחְמִיהוֹן אַחוּהוֹן דְּמִיתוּן בְּקָרְבָּא מֵאֲתָן אֶלְפִין גּוֹבְרִין בְּנֵי חֵילָא מְשֻׁבָּטָא דְאַפְרִים מֵאֲחָדִין בְּתַרִּיסִין וְרוּמְחִין וּמֵאֲנֵי זִינִין וְנַחְתּוּ לָגַת לְמִיבוּז גִּיתֵי פְלִישְׁתָּאֵי וּבְגִין דְּעֶבְרוּ עַל גְּזֵרַת מִימְרָא דִּי וְנִפְקוּ מִמִּצְרַיִם תְּלָתִין שָׁנִין קָדָם קִיצָא אֵיתְמַסְרוּ בִידָא דְפְלִישְׁתָּאֵי וּקְטֻלוֹנוֹן הִינּוּן הוּוּ גְרַמְיָא יְבִישָׁא דְאַחֵי יִתְהוּוֹן מִימְרָא דִּי עַל יְדָא דִּיחֻזְקָאֵל נְבִיא בְּבִקְעַת דּוּרָא וְאִין יִחְמוֹן כְּדִין יִדְחֻלוּן וִיתּוּבוּן לְמִצְרַיִם.

והדברים מפורשים ומבוארים בעוד כמה מדרשי חז"ל (מכילתא שם; שמו"ר פרשה ב; פסיקתא דר"כ וילקוט שם).

ולפי"ז הרי זה ענין בעיקר עם יום שביעי של פסח ולא עם שבת חולו של מועד, וכן מצינו בדברי רש"י בפר' בשלח (טו, יד) עה"פ חיל אחז ישבי פלשת, וז"ל, מפני שהרגו את בני אפרים שמיהרו את הקץ ויצאו בחזקה, כמפורש בדברי הימים והרגום אנשי גת. ומקורו בדברי חז"ל במכילתא שם, ואף גם זאת מישך שייכא ליו"ט אחרון של פסח במסוים ולא לחולו של מועד.

סיבת הריגת בני אפרים

[ג] ברם, הנה בסיבת הריגתן של בני אפרים ע"י הפלשתים, יעויין מהרש"א בח"א, וז"ל, ועוד נראה לפרש דדקדק לומר והרגום אנשי גת הנולדים וגו' דמשום שטעו בקץ לא היו חייבים הריגה בידי שמים ע"י אנשי גת אבל כבר היתה השבועה בין אברהם ויצחק ובין הפלשתים ואלו בני אפרים עברו על השבועה שבאו לקחת מקנה אנשי גת הנולדים בארץ ר"ל מאותם שהיו אנשי השבועה עם בני אברהם ויצחק ולכך הרגום על שעברו השבועה שעמהם.

אולם באמת לשון חז"ל במדרש (שמות רבה ריש פרשת בשלח פרשה כ), למה אלא שטעו שבטו של אפרים ויצאו ממצרים עד שלא שלם הקץ ונהרגו מהם ל' רבוא ולמה נהרגו שחשבו מיום שנדבר אברהם בין הבתרים וטעו ל' שנה שנאמר בני אפרים נושקי רומי קשת לולי שטעו לא יצאו מי היה חפץ להוציא אל הרג בניו, אפרים שנאמר ואפרים להוציא אל הורג בניו והרגום פלשתים שנאמר ובני אפרים שותלח והרגום אנשי גת, והיו עצמותיהם שטוחין בדרך חמרים חמרים שכבר היה להם ל' שנה שיצאו עד שלא יצאו אחיהם ממצרים,

ובמכילתא ריש בשלח, ד"א כי אמר אלהים זו מלחמת בני אפרים שנ' ובני אפרים שותלח וברד בנו והרגום אנשי גת, וכתוב בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב וגו', מפני מה שלא שמרו ברית אלהים ובתורתו מאנו ללכת עברו על הקץ ועל השבועה.

וכן פירש רש"י עה"פ הנ"ל בתהילים (עח, ט), בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמִי קֶשֶׁת הִפְכוּ בְיוֹם קָרֵב, וז"ל, שיצאו ממצרים בזרוע לפני הקץ ובטחו בגבורתם ובחציהם וסופם הפכו לנוס ביום קרב כמפורש בדברי הימים והרגום אנשי גת הנולדים בארץ.

הרי מפורש כפשטות משמעות לשון רש"י בסנהדרין שנהרגו בני אפרים על שמיהרו את הקץ, ובזה עברו על השבועה של הקב"ה, והמכוון הוא להא דאיתא בגמ' שילחי כתובות (קיא, א), ההוא מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר ג' שבועות הללו למה, אחת שלא יעלו ישראל בחומה... מיבעי ליה לכדרבי לוי, דאמר שש שבועות הללו למה, תלתא הני דאמרן, אינך שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. בצבאות או באילות השדה אמר רבי אלעזר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה.

מבואר דכאשר עוברים על אותן השבועות ממילא ישנה מציאות של מיתה והריגה עי"ז שהקב"ה מתיר את בשרם כצבאות וכאילות השדה. ועי' בשו"ת הרשב"ש סי' ב שג"כ כתב בהדיא דזהו טעם הריגת בני אפרים.

'פקד פקדתי' שבועה למנוע כשלון בני אפרים

[ד] ויעיין בספר משך חכמה פר' ויחי (בראשית נ, כד), וז"ל, פקד יפקוד אתכם והעלה אתכם. כי הנה למדם כי לא יעלו כחומה עד בוא נביא מהשי"ת ויאמר פקד וכו'. וזה לימוד לדורות, שלא יעלו מעצמן, ולא כמו שעשו בני אפרים שהקדימו הקץ, יעו"ש.

וכבר קדמו בזה בספר ספר מגיד מישרים להב"י (פרשת בשלח מהדורא קמא), וז"ל, ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע וכו' איכא למידק אמאי כפל תרי זימנא השבע השביע וכן כפל פקד יפקוד, אבל רזא דמלתא דיוסף צפה ברוח הקודש דעתידין בני אפרים למיפק קודם הקץ, ומשום הכי לא אומי לבנוהי דיסקון יתיה, דהא אינון יפקון קודם הקץ וקטלין להון בני גת אלא לבני ישראל הוא דאומי והיינו השבע השביע כלומר השביעם דלא יסקון גרמוהי בזמנא קדמייתא אלא בזמנא בתרייתא יסקון יתיה, והיינו פקוד יפקוד אלהים וכו' כלומר כד תהא פקידא תניינא והעליתם את עצמותי ולא בפקידא קדמיתא.

וכן הוא במדרש שכל טוב (ריש פר' בשלח), עברו על הקץ שנגזר בין הבתרים, עברו על השבועה, דכתיב וישבע יוסף את בני ישראל לאמר, ועכשיו יראו ישראל מלחמה שקשה עליהם,

ואולי יש להכניס כל זה בכוונת התוס' בסוטה (יג, א), וז"ל, סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור. תימה והלא מכיר ויאיר בן מנשה נולדו בימי יעקב והיו מבאי הארץ למה לא שאלם

משה והם היו מבני בניו של יוסף. י"ל שסוד הגאולה נמסר לסרח כדאיתא בפירקי ר"א (פרק מח) וכיון שבא משה הלכו זקני ישראל אצלה לפי שכבר נכשלו על ידי בני אפרים שיצאו שלשים שנה לפני הקץ ונמלכו עתה בה, ואמרה להם מה לשון אמר לכם המושיע הזה אמרו לה פקוד פקדתי אמרה להם א"כ הוא הוא לכך הלך גם משה אצלה, מתוספת רבי. עכ"ל.

מבואר בדברי התוס' שבמילות פקד פקדתי בא יוסף לאפוקי מן הכשלון של בני אפרים לדחוק את הקץ.

'הַשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם'

[ה] ומעתה י"ל בפשיטות, דהנה חג הפסח זהו זמן הגאולה, וכמו דאיתא בראש השנה (יא, א), בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל, ולכך 'דבר בעתו מה טוב' הוא להזהיר שלא ידחקו את הקץ קודם זמנו, ושלא יעלו בחומה עד העת שיפקוד ד' וישיב שבות עמו.

ומה מתאים לזה שהפטרה זו היא ביום שבת חולו של מועד, שבו המנהג לקרות מגילת שיר השירים שנכפלה בה האזהרה, הַשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוּ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִיזוּן וְאִם תַּעֲזֹרְרוּ אֶת הָאֱהָבָה עַד שֶׁתִּחַפֵּץ (ב, ז; ג, ה), דקאי על השבועה שהשביע הקב"ה שלא ידחקו את הקץ כמפורש בכתובות שם.

ובדרשות ר"י אבן שועיב ליום אחרון של פסח כתב בפירושא דהאי קרא, וז"ל, ומסיים השבעתי אתכם, מאמר הנביא שהזהיר להם במצרים שלא ידחקו הקץ כמו שאירע להם, כי בני אפרים דחקו הקץ ויצאו שלשים שנה קודם, כי הם חשבו מיום הגזירה ואין המניין אלא משנולד יצחק דכתיב כי גר יהיה זרעך, ולכן השביעם באילות ובצבאות, כי ידוע כי טבע אלו החיות, כי בחדש שנכנסות בחשק הולכות בלא דעת כשכורות ואז צדין אותן הציידין, וכן ישראל לא יתעם אלא החשק ויפלו ביד אויביהם, כמו שקרה לבני אפרים שנפלו ביד פלשתים.

וראה נא לשון הרמב"ם באיגרת תימן לדון מינה אזהרה לנו בזמן הזה שלא לדחוק ולא לחשב את הקץ, וז"ל, ואתה דן מקץ זה קל וחומר: ומה הקץ הזה שנודע זמנו והתבאר לא ידעוהו - כל שכן הקץ הזה הארוך שפחדו הנביאים וחרדו מרוב אריכותו, עד שאמר הנביא על דרך התמהלעולם תאנף בנו תמשוך אפך לדור ודור, ואמר ישעיהו כשספר אריכות הגלות הזו ואספו אספה אסיר על בור וסגרו על מסגר ומרב ימים יפקדו, ובאר לנו דניאל עמק ידיעת הקץ והיותו סתום ונעלם, ולפיכך מנעונו החכמים זכרונם לברכה מלחשוב הקצים לביאת משיח, לפי שיכשל בהם ההמון ושמא יטעה בראותו שבאו הקצים ולא בא. עכ"ל.

דחיקת הקץ – סיבת השעבוד

[ו] אולם נראה לומר עוד, דהנה בכל המדרשים הללו מפורש דבני אפרים יצאו **שלושים שנה** קודם הקץ, וטעותם היתה שמנו זמן הקץ מעת הדיבור בברית בין הבתרים ולא מעת לידת יצחק, אולם בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, פיסקא יא - ויהי בשלח) איתא, כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה. ומי היו, רבנין אמרין בני אפרים ובני שותלח היו, על שטעו את הקץ **שמנים שנה** נפל מהם מאה ושמנים אלף, הד"ה דכתיב בני אפרים נשקי רמי קשת הפכו ביום קרב.

ובפי' מלבי"ם לדברי הימים (א ז, כה - כז), וז"ל, ורפח בנו. יל"פ שארבעה שבפסוק זה הם בניו של בריעה, לכן נכתב ו' בכל אחד, ולעדן היה בנו של תחן, ועמיהוד בנו של לעדן. עכ"פ ידענו יחוסו של יהושע בן נון, שנון היה בן של אלישמע בן עמיהוד נשיא לבני אפרים, עמיהוד

יצא מבריעה בן שותלח. וכל מ"ש לא יסכים לדעת ס' הישר שיצאו בני אפרים שלשים שנה קודם הקץ, ובפר"א פמ"ח דעתו שהיה קודם התחלת השעבוד, ובזה יצדק כל מה שפרשתי, עכ"ל.

והכי איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מז), ר' אליעזר אומר כל אותן השנים שישבו ישראל במצרים ישבו בטח ושאנן ושליו עד שבא נון מבני בניו של אפרים ואמר להם נגלה לי הב"ה להוציא אתכם ממצרים, בני אפרים בגאות לבם שהם מזרע המלכות וגבורי כח במלחמה לקחו את נשיהם ואת בניהם ויצאו ממצרים, ורדפו המצריים אחריהם והרגו מהם מאתים אלף כלם גבורים, שנ' בני אפרים וכו', ר' ינאי אומר לא העבידו מצרים את ישראל אלא שעה אחת מיומו של הב"ה שמנים ושלש שנה, קודם שנולד משה שאמרו החרטומים אל פרעה עתיד אחד להוליד והוא מושיע את ישראל ממצרים, וחשב פרעה ואמר השליכו את כל הילודים הזכורים ליאורה והוא מושלך עמהם ונמצא הדבר בטל, לפי' השליכו כל הילודים ליאורה שלשה שנים קודם שנולד משה, ולאחר שנולד אמרו הנה נולד, אמר להם הואיל ונולד מכאן ואילך אל תשליכו הילודים ליאורה אלא תנו עליהם עול קשה למרר חיי אבותינו בעבודה קשה, שנ' וימררו את חייהם וכו'.

והנה משמעות הלשון בפרקי דר"א הוא שדווקא מחמת אותה יציאה של בני אפרים קודם הזמן התחיל השיעבוד, ועד אותה שעה ישבו 'בטח ושאנן ושליו', ולפי"ז מבואר ביותר השייכות של העצמות היבשות לעיקר הענין של יציאת מצרים.

הידור מצוה עד שליש

כתב בספר בני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ב תוספת שבת אות ה), וז"ל, וכיון שבאנו לדבר מענין זה הידור מצוה עד שליש במצוה, נבא לבאר מהיכן נפקא לן זה מן התורה, דהנה הידור מצוה נפקא לן מפסוק זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, היינו לעשותה בהידור מן המובחר, אבל שיעור שאמרו עד שליש לא נדע מקומו איה, וגם מן הצורך להבין מה שייכות יש לשירת הים שיתבאר בו ענין הידור מצוה.

והנראה לבאר על פי מה דאיתא בתרגום המיוחס ליונתן בפסוק ויקח שש מאות רכב בחור ושלשים על כלו, תירגם ומוליתא תליתאה על כולהון, ולכאורה לא נודע כוונתו, והנראה לפרש על פי הירושלמי כלאים (פ"ח ה"ב) הובא בפירוש הר"ש למשניות (כלאים פ"ח מ"ב) וכן הוא במדרשים (מכילתא פ"א ז) והוא שמעולם לא היו נוהגין ליסע בעגלה רק עם סוס אחד עד שבא פרעה שהיה בימי יוסף הנהיג ליסע במרכבתו בשני סוסים, ואחר כך פרעה שרדף אחרי ישראל היה אוסר שלשה סוסים בכל מרכבה, וזהו הפירוש ושלשים על כולו, וזה ג"כ כוונת התרגום יונתן מוליתא תליתאה (היינו סוס, כענין מולייתות של בית רבי בגמרא) (שבת נב א), ואם כן הוסיף פרעה הידור שליש בעבירה לרדוף אחרי ישראל, והנה השי"ת לקח ממנו נקם סוס ורכבו רמה בים ומבחר שלשיו טבעו בים סוף, על כן שוררו לפניו זה אלי ואנוהו אתנאה לפניו במצות (מכילתא בשלח פ"ג), וממילא נשמע דהידור מצוה עד שליש, כמו שפרעה התנאה בהידור שליש בעבירה, והשי"ת מבחר שלשיו הטביע בים סוף, הנה מחויבים אנחנו להתנאות לפניו במצותיו בתוספת שליש, (ממילא לפי זה נדע דפירוש שליש בזה הוא חלק שלישי נוסף על השנים). עכ"ד המתוקים.

ונראה לבאר באופן נוסף, לפי מה שכתב בספר מגלה עמוקות (אופן פז) בביאור דברי הגמ' בפרק ערבי פסחים (ק"ח, א): אמר לו הקדוש ברוך הוא לשר של ים פלוט אותן ליבשה. אמר לפניו רבונו של עולם, כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה, וחוזר ונוטל ממנו, אמר לו אתן לך אחד ומחצה שבהן. אמר לו רבונו של עולם, יש עבד שתובע את רבו, אמר לו נחל קישון יהא

לי ערב. מיד פלט אותן ליבשה, ובאו ישראל וראו אותן, שנאמר וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. מאי אחד ומחצה שבהן, דאילו בפרעה כתיב שש מאות רכב בחור ואילו בסיסרא כתיב תשע מאות רכב ברזל.

דהיינו שהקב"ה פרע לים 'שליש מלבר', דלקח ממנו מרכבות פרעה וחילו שש מאות רכב בחור ונתן לו תשע מאות רכב בחור בימי סיסרא, וזהו מאי דכתיב 'ושלישים על כולו', ויעו"ש.

ולפי"ז מוטעם היטב שהידור מצוה דילפינן מ'זה אלי ואנוהו', והיינו כמו שהקב"ה התנאה בפרעון לפרעה בהוספת שלישי, כן אנו מוסיפים להידור מצוה עד שלישי.

ובאופן נוסף נראה לפי מה שמצאתי בפירוש הרא"ש עה"ת פר' בשלח, וז"ל, שמעתי פי' נאה קפאו תהומות בלב ים. לבו של אדם בשליש הגוף כמו כן הים נבקע עד שלישו שהיה גדוש וגודשא תילתא ותחתיהם קפאו תהומות בלב ים, וזה שאמר הכתוב דודי שלח ידו מן החור בשיר השירים פי' דודי זה הקדוש ברוך הוא ששלח ידו להעביר ולסעוד הזקנים שלא היו יכולין לעבור את המים שעדיין היה הטיט בהם למעלה לפי שלא קפאו רק עד שלישי והתהום צף ועולה והיה רטוב מקום מעבר. ואסמכוה רז"ל לעשות ציצית שלישי גדיל ושני שלישי ענף ועל יציאת מצרים כתיב פרשת ציצית ושמנה חוטי ציצית כנגד שמנה ימים שיש מיום שחיטת הפסח עד ז' ימים של פסח שעברו הים.

ובפי' בעלי התוס' עה"ת על אתר מפורש יותר שהדבר נעשה לנוחיותם של בני ישראל שאם כל מי הים היו קופאים היו צריכים לעלות עד לשמים, ואם היו נבקעים ממש עד קרקעיתו של ים היו צריכים לירד עד תהום.

ובאמת כבר נמצא עצם הרעיון במדרש במדבר רבה פרשת נשא (ט, יד), וז"ל, באו לים ועשה להם יותר ממצרים במצרים כתיב (שמות ט) הנה יד ה' הויה ובים כתיב יד הגדולה שנאמר וירא ישראל את היד הגדולה. א"ר יצחק וכי יש יד גדולה ויש יד קטנה אלא גדולה ממש שעשה במצרים עשה בים הקפה שלישו של ים שנאמר קפאו תהומות בלב ים והלב שלישו של אדם והלכו בתוכו ביבשה.

ובספר הכתב והקבלה הרחיב היריעה בזה, וז"ל, ואמר הפייטן באחרון של פסח: פנו כאן וכאן שלישי רום מימות צעו הנותרים למדרס פעמות, דומה לזה ראיתי בשם הגר"א (בפי' לישעי' סי' ח) וז"ל. אילו היו מי ים סוף נכרתין לגמרי היה להם לישראל טורח גדול לירד לעמקה עד הקרקע, ואילו היו המים נשארים כמו שהן ומתייבשין היה ג"כ להם טורח לעלותו כי הים תלול באמצע וכהר גבוה, לכן הפליא הש"י חסדו ונפלאותיו בקע לפנייהם גבהו של ים עד מקום שהיו המים שוים עם הארץ, ואותו החלק הגבוה בקע וגזר לגזרים כמין חומה מימינם ומשמאלם, אבל המים השוים עם פני הארץ נעשו כמין קרח ועליהם דרכו בני ישראל, וז"ש והים בקעת לפנייהם היינו המים הגבוהים, ואח"כ ויעברו ביבשה, ובאותן המים עצמם את רודפיהם השלכת, וזהו ויבאו בני"י בתוך הים ביאה ישרה ע"פ המים, ואמר ביבשה היינו על יבושת המים התחתונים,

ולפי"ז יש לומר שזהו ענין 'עד שלישי', כנגד אותו השליש שהקפה הקב"ה בקריעת ים סוף להדר וליפות את הנס שעשה לבני ישראל.

ענינו של יום שביעי של פסח

במגילה (לא, א) מובאים סדרי קריאת התורה במועדים, ואיתא שם שבשביעי של פסח קורים פרשת בשלח, ובפשוטו היינו משום דמיירי שם מענין הנס דקריעת ים סוף שאירע באותו היום, אולם מצינו חידוש גדול ברש"י שם שפירש 'ויהי בשלח פרעה - לפי שביום שביעי של פסח אמרו שירה על הים'.

ומבואר דענינו של יום שביעי של פסח דעלה מוסבת הקריאה היינו שביום ז' של פסח אמרו ישראל שירה על הים.

ואמנם כן מפורש בלשון הספורנו בפרשת ראה (טז, ח), וז"ל, וביום השביעי עצרת. נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת האל יתעלה ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות לפיכך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל כמו שהוא הענין בחג הסוכות שאין השביעי שלו מקרא קדש²⁷⁰.

וראה עוד לשונו הזהב של האברבנאל בפרשת ראה, וז"ל, כי היום השביעי הוא עצרת לה' והוא יום קריעת ים סוף. ועצרת היא שם למלכות מלשון (שמואל א' ט') זה יעצור בעמי. יאמר אותו יום שעמדו על הים מלך הקדוש ברוך הוא עליהם. וכמ"ש ה' ימלוך לעולם ועד. כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו וגו'. ולהיותו יום המלכת הקדוש ברוך הוא על עמו ראוי שלא יעשה בו מלאכה ויהיה יום יותר מקודש מן שאר הימים הששה.

ובספר צרור המור (פרשת בא), וז"ל, כן הם אף על פי שיצאו ממצרים. לא היו שלימים באמונתם עד היום השביעי שעברו בים. כי אז האמינו בה' ובמשה עבדו. ולכן צוה וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש. הוא יום השירה.

ובספר מגדל דוד לרבי דוד כוכבי: ומה שבאה מצות השביתה ביום השביעי של פסח, באמרו מקרא קדש, אין השביתה ההיא מענין חג המצות, כי השביתה ביום ראשון היא זכר ליציאת מצרים, אך ביום השביעי באה השביתה בו לזכר קריעת ים סוף, שבשביעי ירדו לים ואמרו שירה, ואיננו מענין י"ט הראשון, ויורה על זה אמרו ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך, להבדיל יום זה משאר הימים. ר"ל שבא לענין אחר.

ובספר בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פרק לז: וימי פסח היו שבעה כי לא היתה יציאתם שלימה עד יום השביעי שהוא יום קריעת ים סוף שראו ישראל את אויביהם מצרים מת על שפת הים, וכמו שאמר הנביא כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, כי לא היה יום אחד יציאת מצרים כ"א שבעה ימים עד שראו הנפלאות על הים, וכן יראם לעתיד.

וכל אלו הדברים עולים בקנה אחד עם דברי רש"י במגילה הנ"ל שמהותו של יום לא נקבע על מאורעות הנסים, אלא על השירה שנאמרה בעקבותיהם. וזה נפלא.

[ב] והנה כתב במשך חכמה בפר' בא (יב, טז) עה"פ וביום הראשון מקרא קדש, וביום השביעי מקרא קדש, וז"ל, הנה בפסח מצרים, לא היה חימוצו נוהג אלא יום אחד, כן כתבו דיומ טוב לא נהוג²⁷¹ (תוספות יום טוב וצל"ח שלהי מסכת פסחים, מהרי"ט לקידושין לז, ב). ולדעתי הא דאמר להם עתה דבר של דורות, הוא להורות שלימות מצוותיו יתברך, כי כל העמים בדתותיהן הנימוסיות יעשו יום הנצחון יום מפלת אויבים לחוג חג הנצחון. לא כן בישראל, המה לא ישמחו על מפלת אויביהם, ולא יחוגו בשמחה על זה, וכמו שאמר (משלי כב, יז) בנפול אויבך אל תשמח (ובהכשלו אל יגל לבך) פן יראה ה' ורע בעיניו, והשיב מעליו אפו". הרי דאדם המעלה אינו שמח בנפול אויבו, משום שהשמחה רע בעיני ה' הלא הרע בעיני ה'.

²⁷⁰ וראה עוד בדברי הספורנו פרשת אמור (כג, לו), וז"ל: ובהיות שביום שביעי של פסח נעצרו ישראל עם משה יחדו לשורר לאל יתברך כאמרו אז ישיר משה ובני ישראל (שמות טו, א) קדש אותו היום להיות עצרת לה' אף על פי שלא היתה התשועה בתחלת היום וזה באר במשנה תורה באמרו וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה.

²⁷¹ אולם בפסיקתא (מובא באוצר מדרשים): א"ר ברכיהו יום שביעי של פסח היה והיו מתיראים לירד לים כי יום טוב היה.

צריך לשנאתו. ולכן לא נזכר בפסח 'חג המצות, כי בו עשה במצרים שפטים', רק כי הוציא ה' את בני ישראל ממצרים. אבל על מפלת האויבים אין חג ויום טוב לישראל...

והנה במצרים נטבעו בים סוף ביום שביעי של פסח (רש"י שמות יד, ח), ואם היה אומר השם יתברך שיעשו בשביעי מקרא קודש, היה מדמה אדם שהשם צוה לעשות חג לשמוח במפלתם של רשעים. ובאמת הלא מצינו שלא אמרו לפניו שירה, שנאמר "ולא קרב זה אל זה", שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתם של רשעים. ולכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג בשביעי ולהורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שצוה להם טרם שנטבעו בים ודו"ק. וכן מפרש בילקוט רמז תרנ"ד, שלכן לא כתב שמחה בפסח, ואין אומרים הלל כל שבעה משום "בנפול אויבך אל תשמח".

והנה בכל דברי הקדמונים הנ"ל מבואר שהיו"ט של שביעי של פסח ענינו קשור ואחוז בקריעת ים סוף, ואף שאין מפורש בדבריהם להדיא שזה נקבע על מפלת המצרים וטביעתם בים, והיה מקום לומר, דאדרבה, זה נקבע על השירה ולא על עצם מפלת המצרים, מ"מ הרי בודאי תוכן השירה מלא וגדוש במפלתן של המצרים בים, וכל חלקה הראשון של השירה מוקדש לזה, וא"כ קשה לומר שאין שייכות בין קביעת היו"ט למפלת המצרים.

וביותר מצינו בדברי האבן עזרא בפר' בא על פס' זה, וז"ל, וביום הראשון הוא יום יציאת מצרים. והיום השביעי הוא יום טביעת פרעה כאשר אפרש²⁷².

בענינו של יום שביעי של פסח

שביעי של פסח אינו חלוק משלפניו

[א] בסוכה (מז, א): אמר רבי יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח. ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא, תדע שהרי חלוק בשלושה דברים בסוכה ולולב וניסוך המים... אי הכי שביעי של פסח נמי, הרי חלוק באכילת מצה... רבינא אמר, זה חלוק משלפניו, וזה חלוק משלפני פניו. (שמיני חלוק מיום אתמול, שביעי אינו חלוק אלא מן הראשון. רש"י).

מבואר בדברי הגמ' שחלוק שביעי של פסח משמיני עצרת, שאינו רגל בפני עצמו אלא הוי חלק מרגל דחג המצות. ויש לדקדק בלשון הגמ' דמשמע שהחילוק דשמיני עצרת חלוק משלפניו במצוות הרגל ואילו שביעי של פסח אינו חלוק מיום שלפניו אינו יסוד טעם החילוק בין שמיני עצרת לשביעי של פסח לענין ברכת הזמן, ואין זה אלא ראייה, ומעתה צריך הסבר מהו יסוד החילוק.

והיה נראה לומר ששמיני עצרת חלוק בענינו מחג הסוכות, ובהקדם דברי הגמ' בסוכה (נה, ב): הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך. והיינו דשמיני עצרת הינו מועד מיוחד שבו מתייחדים עם הקב"ה, ושמחים בו, ולכן שמיני עצרת במהותו חלוק משאר ימי החג, וזהו הטעם והשורש

²⁷² ואגב גרר נביא בזה, דהנה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ב אות מב כתב: אולם לפי קוצר שכלי נראה לי לפי מה שכתב מהר"ל בספר גבורות ה' [פרק לז] בטעם פסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד. משום שעדיין לא הי' נס קריעת ים סוף בשביעי של פסח. וקדושת חול המועד הוא רק משום ששרוי בין ימים טובים שבתחילה ובסוף.

ולפלא שבספר גבורות ה' נמצא בנוסח אחר לגמרי, וז"ל, והטעם שלא נהג רק יום אחד בלבד, לפי שפסח מצרים על שם הגאולה עצמה וגאולה עצמה לא היתה רק יום אחד, אף על גב שהיה נמשך מגאולה זאת קריעת ים סוף גם כן כמו שאמרנו למעלה, מכל מקום פסח מצרים על שם הגאולה עצמה והרי באותה שעה לא היה להם עוד גאולה, ואם כן גאולת מצרים שהיא להם בעצמם לא היה רק באותו יום. אבל בודאי כאשר היה זה שהיה להם קריעת ים סוף והגאולה היתה נמשכת ז' ימים אז הגאולה נחשב עד יום שביעי ואסור חמץ ז' ימים.

הרי דלא מיירי מצד קביעות היו"ט כלל, אלא מצד שלא נשלמה הגאולה, ועי' להלן בסמוך מדברי אאמו"ר שליט"א בענין זה.

לחילוק במצוותיו שאין צריך סוכה ולולב וניסוך המים כיון שהשמחה היא בהקב"ה בעצמו, אולם שביעי של פסח אין ענינו חלוק במהותו משאר ימות החג, ומה"ט אין דינו חלוקים.

תוכנו ומהותו של מקרא קודש דשביעי של פסח – קריעת ים סוף ושירת הים

[ב] אכן עדיין צריך ביאור, דהנה טעם חילוק שביעי של פסח משאר ימי החג, והיותו יום טוב, היינו משום שבו ביום היתה קריעת ים סוף, וכן נאמרה בו שירת הים, ומצינו במסכת סופרים דהקריאה בשביעי של פסח היא פרשת בשלח. וברש"י בתחילת פרשת בשלח (יד, ה) כתב בשחרית אמרו שירה, והוא יום שביעי של פסח, לכן אנו קורין השירה ביום השביעי. וחזינן דענינו של יום הוא קריעת ים סוף ושירת הים.

ובספורנו פרשת אמור (כג, לו): עצרת הוא. ענין העצירה הוא לא בלבד לשבות ממלאכת הדיוט אבל היא עם זה אזהרת עמידה איזה זמן במקומות הקדש לעבוד במקומות ההם את האל יתברך בתורה או בתפלה או בעבודה... ובהיות שביעי של פסח נעצרו ישראל עם משה יחדו לשורר לאל יתברך כאמרו אז ישיר משה ובני ישראל קדש אותו היום להיות עצרת לה' אף על פי שלא היתה התשועה בתחלת היום.

ובספורנו פרשת ראה (טז, ה): וביום השביעי עצרת. נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת האל יתעלה ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות לפיכך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל כמו שהוא הענין בחג הסוכות שאין השביעי שלו מקרא קדש.

הרי לן דטעמא דמקרא קדש של שביעי של פסח הוא משום שירת הים.

והנה מצינו בדברי הרמ"א (סי' תצ סעיף ז): ואומרים בתפילה ובקידוש זמן חירותינו כמו ביו"ט ראשון (מהרי"ל ומנהגים). ובחק יעקב (ס"ק ט) כתב בשם מהרי"ל שי"א זמן שמחתנו משום שהוא טביעת מצרים. (ועי' בביאור הגר"א). ובשיירי כנה"ג סי' תפז ס"ק ב הביא דברי מהרי"ל, וכתב, וקשיא אם הלל הגדול לא אמרינן משום מעשה ידי טובעין בים איך נאמר זמן שמחתנו על הטביעה.

וכתב החק יעקב: ובאמת לא קשה מידי, דדוקא ההלל לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא כאלו יש שמחה לפניו, אין אומרינן משום מעשה ידי טובעים בים, אבל אומרים זמן שמחתנו שיש באבוד רשעים רנה.

ומבואר בדבריהם ג"כ שהיו"ט שייכא לקריעת ים סוף, אלא שנחלקו אם משום זה שייך לומר זמן שמחתנו.

{מיהו הראוני דברי המשך חכמה בפרשת בא (יב טז): והנה המצרים נטבעו בים סוף ביום שביעי של פסח, ואם היה אומר השם יתברך שיעשו בשביעי מקרא קודש, היה מדמה אדם שהשם צוה לעשות חג לשמוח במפלתם של רשעים. ובאמת הלא מצינו שלא אמרו לפניו שירה, שנאמר ולא קרב זה אל זה, שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתם של רשעים. ולכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג בשביעי ולהורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שצוה להם טרם שנטבעו בים. וצ"ע.}

קריעת ים סוף – השלמת הגאולה והיציאה ממצרים

[ג] והנה בליל ט"ו בניסן - ליל יציאת מצרים, מבואר בקדמונים ששני דברים היו בו, יציאה משעבוד לגאולה ויציאה מעבדות לחירות. וכמו שביאר מרן הגר"ח (עי' כתבי הגרי"ז עה"ת סי' ריא) שבשעבוד מצרים היו שני ענינים, א' שהיו משועבדים תחת יד פרעה ועבדו עבודת פרך. ב' שמכלל הגזירה של "ועבדום וענו אותם" היה לבני ישראל דין ותורת עבדים במצרים, (ובפי' שמחת הרגל על הגש"פ להחיד"א הביא נידון האחרונים אם היה דינם כעבד כנעני או כעבד עברי), וזהו שאומרים בתפילה "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו", פדיון מדין העבדות וגאולה מן השעבוד בפועל.

והנה לכאורה אע"פ שפרעה שחרר אותם מדין עבדותם בליל ט"ו בניסן וכבר נגמר הפדיון, וכמבואר במדרש שפרעה עמד וקרא הרי אתם לעצמכם הרי אתם בני חורין, ואף נגאלו

ממצרים ביום ט"ו ביציאתם מרשות מצרים, אבל עדיין לא נגמרה ונשלמה גאולתם מהשעבוד, מכיון שהמצרים יכלו לרדוף אחריהם ולשעבדם מחדש, וכמו שלבסוף רדפו אחריהם, ונמצא איפוא שלא נשלמה גאולתם עד לקריעת ים סוף שטבעו המצרים בים.

וכן מבואר בירושלמי פסחים (פ"י ה"ו): כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה'. התנדבו ראשי עם כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה התיבון הרי גאולת מצרים שנייא היא שהיא תחילת גאולתן. ופי' הפ"מ והקה"ע שלא אמרו שירה מיד במצרים אלא על הים כיון שעד שלא טבעו המצרים עדיין לא נשלמה הגאולה.

שירת הים על השלמת הגאולה

[ד] והעולה עוד מדברי הירושלמי שהשירה היתה על עצם גאולתם ויציאתם ממצרים ולא רק על הנסים של קריעת ים סוף לבדם.

ובזה אפשר לבאר דברי רש"י במגילה (יד, א) בביאור הא דאיתא שם: מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן, אי הכי הלל נמי נימא, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. וברש"י ד"ה מעבדות כתב "ביציאת מצרים אמרו שירה על הים".

והקשה הטורי אבן, א' הא הך שירה היתה רק לשעתה ולא לדורות.

ב' הא נס שעל הים לא הוי מעבדות לחירות אלא ממיתה לחיים.

ג' דפריך בסמוך אמאי אמרין הלל ביציאת מצרים על נס שבחול, והא בשביעי של פסח אין אומרים הלל כמבואר בערכין (י, ב), ובשעת הנס גופא פליגי תנאי בפסחים (ק"ז, א) אם אמרו הלל. ואשר על כן פירש הטורי אבן שהק"ו בגמ' היינו מהלל של ליל הסדר דילפינן מהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, והכל את"ש.

אכן נראה ליישב שרש"י סובר ששירה שאמרו ישראל על הים לא היתה על הגאולה ממיתה לחיים אלא על עצם יציאת מצרים, וכיון שלא נגמרה הגאולה עד שטבעו המצרים בים, לכן חשיב לה "מעבדות לחרות", והא דלא חשיב ממיתה לחיים י"ל בתרתי, חדא, שהרי המצרים לא רצו להרגם, אלא לשעבדם לעבדות מחדש, ואם היו חוזרים לא היו נהרגין. ב' ועוד י"ל ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין (לט, ב) מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני, ולכן אין אומרים שירה על איבוד המצרים בניסי קריעת ים סוף, אלא על מה שיצאו ממצרים ונשלמה היציאה בים, שעל זה מצו שפיר לומר שירה.

ומכל זה מבואר שקריעת ים סוף היתה הגמר של היציאה ממצרים.

והנה במג"א (סי' סז ס"ק א) כתב לחדש שיוצאים ידי חובת זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים. ובהגהות הגרע"א שם כתב בשם החתם סופר (בתשובה שנדפסה בסוף ספר ים התלמוד) שאין נראה כן שהרי למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כתיב, וצריך להזכיר דוקא את יום יציאת מצרים, (וכן נמצא בהגהות חת"ס על השו"ע שם), והוסיף הגרע"א "ולענ"ד אמת בפיו, דלהדיא איתא במדרש שמות רבה פכ"ב: שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קרי"ס ומכת בכורות באמת ויציב, ואם לא אמר מכת בכורות לא יצא".

[אגב יש להעיר, דלפי נוסח זה של המדרש המובא בלשון הגרע"א צריך לומר שהגרע"א מביא ראיה מכך שרק לגבי הזכרת מכת בכורות מבואר דהוי לעיכובא, אבל הזכרת קריעת ים סוף אינה לעיכובא, ובע"כ שאין די בהזכרה זו.

אכן בלשון המדרש שלפנינו מפורש ממש כדברי החת"ס "שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב, ואם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים"].

ועכ"פ בדברי המג"א בודאי מפורש שקריעת ים סוף היא גמר של יציאת מצרים, שהרי לפי שיטתו יוצאים ידי חובת זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים, ואפי' לפי החת"ס הרי

לכתחילה מצות זכירת יציאת מצרים כוללת מכת בכורות וקריעת ים סוף, ובע"כ שאין זו זכירה נפרדת, אלא דמכת בכורות וקריעת ים סוף מגוף יציאת מצרים.

אשר לפי"ז מבואר היטב ששביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו כיון שאף שנתיחד בקריעת ים סוף ובשירת הים, מ"מ אין ענינו חלוק מחג הפסח, כיון שאז נשלמה הגאולה והיציאה ממצרים²⁷³.

השלמת החירות הרוחנית בקריעת ים סוף בהתעלות באמונה

[ה] ברם, היה מקום לחלק ולומר שאף שנתבאר שהיציאה מהשעבוד לא נגמרה עד אחר טביעת המצרים, אבל היציאה מחלות דין עבד להיות עבדי ה' שכבר היתה בליל ט"ו בניסן, כבר נשלמה בליל ט"ו, וידוע לבאר שזהו דאיתא בגמ' במגילה שם: רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן, דאמנן היציאה ממצרים מחלות דין עבד היא כמו שאומרים בתפילה "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", שכלפי היציאה מן השעבוד בפועל היה מקום לומר "אכתי עבדי פרעה אנן", שעדיין אנו תחת שעבוד מלכויות, אבל המכוון ב'עבדי פרעה' היינו למציאות ה'עבדות' מבחינה רוחנית ועצמותית, ובזה נהפכנו לבן חורין עד עולם.

אמנם באמת נראה, שאף מצד היציאה הרוחנית היה בקריעת ים סוף, ענין השלמה וגמר ליציאת מצרים, דהנה עיקר הגלות היה מה שהיו תחת עובדי ע"ז, כמו שמצינו (ילקוט שמעוני רמז רלד) שקטרגו המלאכים הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, וביציאה ממצרים יצאו ממ"ט שערי טומאת מצרים, ועיקר הנסיון היה באמונה בה', ואף שכבר בהיותם במצרים כתיב "ויאמן העם", אבל עדיין לא היו שלמים באמונתם עד קריעת ים סוף שזכו לגילוי שכינה עד שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, וכאשר הגיעו לדרגה זו אמרו שירה, וכך הוא סדר הדברים, "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ואח"כ "אז ישיר משה ובני ישראל".

ובשיר השירים (ד, ח) כתיב: תשורי מראש אמנה. ובמדרש שמות רבה פרשת בשלח (כג, ה): א"ר נחמיה לא זכו ישראל לומר שירה על הים אלא בזכות אמנה שנאמר ויאמן העם וכתוב ויאמינו בה'.

דבר החלום - מעשה נפלא מהקדמת הספר הקדמון "ברכת אברהם"

[ו] והנה בהקדמת הספר "ברכת אברהם" להגאון ר' אברהם טריביש אשכנזי זצ"ל (שי"ל) בהסכמת הבית יוסף) כתב לזכרון עולם סיפור על חלום שחלם, "וזה דבר החלום בליל שבת פרשת בשלח, שהיה יושב על ספסל בעלית בית מדרשו וכנגדו ישב איש זקן מאד ובעל זקן לבן בשערות ארוכות (ולאהבת הקיצור נשמיט הפרטים שאינם שייכים לעיקר) וישאלהו הזקן, בני, מי היה גדול בנביאים. וענה לו ולא קם עוד נביא כמשה אז. אמר אליו, אם כן למה לא עשה משה כאשר הנביאים שהיו אומרים בנבואתם הנחמות קודם זמן קיום הנחמות, כך היה ראוי למשה לומר השירה קודם טביעת המצרים בים, וזה היה לו לכבוד ולתפארת להראות לישראל נבואתו האמיתית שהיה יודע שיטבעו המצרים בים כמו שעשו שאר הנביאים שלא היתה מעלתן כמוהו. וענה לו, כי ידע משה על רוב עם ישראל שלא היו חזקים באמונה אמר בדעתו אם אשיר את השירה קודם שיראו ישראל מיתת המצרים בים לא ישירו

²⁷³ ויתכן להפליג ולחדש עוד, שכיון שקריעת ים סוף שאירעה בשביעי של פסח לא חשיבא כגאולה נפרדת אלא כהשלמה וגמר הגאולה של היציאה בט"ו, אזי גם הנס של קריעת ים סוף אינו מתייחס אחר היום השביעי במסוים, אלא גם לכל הימים שבינתיים, שהימים שבינתיים נחשבים כחולו של מועד גם מצד היו"ט ראשון שלפניהם וגם מצד היו"ט שלאחריהם.

ועל דרך זה עולה סגנון לשון המדרש (פסיקתא דרב כהנא נספחים ב'; ילקוט שמעוני פרשת אמור רמז תרנד; שבלי הלקט ענין ר"ח סי' קעד) וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון וליליו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויבך אל תשמח.

מדויק בלשון המדרש שטעם זה עולה על כלל ימי הפסח לבד מיו"ט ראשון.

וכן מדויק בלשונות הרמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ד: כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערכה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חודשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו. [ועמד בזה בבני בנימין שם]. ובהל' חנוכה פ"ג ה"ז: וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חודשים.

עמי את השירה על זה אמתין שיראו ישראל מפלת המצריים כדי שיזכו כל ישראל לשורר את השירה עמי. ועל זה הוסיף שם וז"ל: "עד כאן היו דברי ושתק הזקן וקבל תשובתי בשמחה.

ומוסיף שם: אחר הדברים האלה היה דבר ה' אלי אברהם במחזה לאמור כי תשובתי אמיתית, כי הפסוקים רומזים זה הענין דכתיב "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ד' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו", מכלל דעד עתה לא היו חזקים באמונה, "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה". כלומר אז כשראו הנס ישיר משה ובני ישראל את השירה ומשה זכה וזיכה את הרבים, אבל אם לא היו רואים הנס לא היו אומרים עם משה את השירה. [ויעו"ש שכל ימיו היה בטוח שאותו זקן היה אליהו הנביא זכור לטוב, ונתחזק בדעתו כשראה בתשובות מהר"ם שסיפר על גילוי אליהו ותאר שם את אליהו כזקן אחד בעל שיבה ובעל שיער].

העולה מדבריו שבקריעת ים סוף נתעלו ישראל ונתחזקו באמונה, ורק על ידי זה יכלו לומר שירה²⁷⁴.

וכן מבואר ככל דברינו בדברי הבית הלוי בדרושים שנדפסו בסוף התשובות דרוש טז, וז"ל, והנה בחג המצות שנגאלו בו ישראל מיד מצרים דעיקר הגאולה הי' ביום ראשון שהוא ט"ו בניסן שבו יצאו ממצרים ומיהר פרעה לשלחם, וכמאה"כ בעצם היום הזה יצאו בני ישראל מארץ מצרים, וגם ביום השביעי שעברו בו את הים בחרבה, ועל אותו יום נאמר ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים דאז באותה יום נגמרה הישועה שניצולו מהם ולכך ביום הראשון נאמר יצאו בני ישראל מארץ מצרים דהיינו ממדינתם, וביום השביעי נאמר ויושע ה' את ישראל מיד מצרים דהיינו מרשותם דיד הוא רשות וכמו ויקח את כל ארצו מידו דאז כבר היו במדבר ויצאו מארצם רק מרשותם יצאו ביום השביעי של פסח שנטבעו המצריים. [מתורת אאמו"ר שליט"א].

תוספת על השירה בקריאה בשביעי של פסח

"עד כי אני ה' רופאך"

[א] בטור סי' תצ: ומקדשין כליל ז' על היין ואין אומרים זמן וקורין ה' בפרשת בשלח מריש סדרא עד רופאך.

וכן נתפרש בדברי כל הראשונים (ריא"ז; סידור רש"י; מחזור ויטרי; שבלי הלקט; אבודרהם ועוד).

ובלשון הרמב"ם (הל' תפילה פי"ג ה"ח) שלפנינו: ביום טוב אחרון ויהי בשלח עד סוף השירה עד כי אני ה' רופאך. ובמהדורת הרש"פ במדור שינויי נוסחאות נכתב: עד סוף השירה – כן הוא בכתבי היד ובס' מוגה ובדפו"ס. בארח"ח ובכל בו ובס' הבתים ובס' השלחן עד כי אני ה' רופאך. בשאר דפוסים עד סוף השירה עד כי אני ה' רופאך.

ונמצא דהא מיהת ברירא בדברי הטור ועוד הרבה מן הראשונים שקורין עד כי אני ה' רופאך, ובלשון הרמב"ם לא ברירא מילתא אם עד סוף השירה או עד כי אני ה' רופאך.

ובשו"ע הרב (סעיף ח) כתב: ובשביעי של פסח קורין פרשת בשלח עד סוף השירה, ונוהגין לקרות עד כי אני ה' רופאך. [וכנראה גרס בדברי הרמב"ם כמו בכת"י, ולכן נקט רק כמנהג את דעת שאר הראשונים שקורין עד כי אני ה' רופאך].

מהי שייכות הפרשה למאורע של קריעת ים סוף

²⁷⁴ אגב יש להעיר, שעדיין אינו מובן כל הצורך היאך יישב את הקושיא, שהרי עיקר הקושיא היה כשאר הנביאים שיאמר הנבואה לפני המאורע, וע"י זה יהיה אות על אמיתות נבואתו, ולפי תירוצו מובן רק מדוע לא אמרו את השירה לפני קריעת הים, אבל עדיין קשה למה לא אמר להם זאת בתורת נבואה.

[ב] ועב"פ צ"ב טובא להבין שורש המנהג הזה לקרוא בשביעי של פסח עד כי אני ה' רופאך, ומה שייכות פרשה זו של המאורע שהיה במרה שלא היה מים לעדה לשתות כי המים היו מרים ונס המתקת המים ואח"כ שימת חוק ומשפט ודברי ד' כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים.

וביותר צ"ב לפי הגירסא שלפנינו בדברי הרמב"ם שגריס גם 'עד סוף השירה', ומה ענין זה לסוף השירה. ואמנם גם בפסקי ריא"ז ובשבלי הלקט איתא בזה"ל, קורין ה' בפרשת ויהי בשלח וכל השירה עד כי אני ה' רופאך שהרי בו ביום עברו בני ישראל את הים. ומשמע שתוספת זו עד כי אני ה' רופאך מישך שייכא לשירה.

אעפ"כ אני ה' רופאך

[ג] והנה עה"פ (טו, כו): וַיֹּאמֶר אֱמֶשְׁמוֹעַ תְּשַׁמְעַ לְקוֹל ד' אֱלֹהֶיךָ וְהִישָׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהִאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשִׁמְרַתָּ כָּל-חֻקָּיו כָּל-הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר-שִׁמְתִּי בַּמִּצְרִים לֹא-אֶשְׁיֵם עָלֶיךָ כִּי אֲנִי ד' רֹפֵאֲךָ, פִּירֵשׁ רש"י: - ואם אשים הרי היא כלא הושמה, כי אני ה' רופאך.

ומקור דברי רש"י דברי רבי יהושע במכילתא, וכן בגמ' סנהדרין פרק חלק (קא, א): אמר ליה רבי אבא לרבה בר מרי כתיב כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך וכי מאחר שלא שם רפואה למה, אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן מקרא זה מעצמו נדרש, שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך אם תשמע לא אשים, ואם לא תשמע אשים, אף על פי כן כי אני ה' רפאך.

וכבר נתקשו בזה המפרשים, שהרי מתחילה אמר שלא ישים, וכיצד הוא אומר תוך כדי דיבור שישים ומהו תוספת התנאי הזה שאם ישים ירפא, ועוד, אם משים ומרפא, מה התועלת בכך שמשים, שלא ישים ולא ירפא. עי' בגור אריה ונחלת יעקב ושפתי חכמים, ובמהרש"א ח"א סנהדרין (שם).

ברם, לכאורה פשר דבר נמצא בתרגום יונתן על אתר: וְאִם תַּעֲבֹרֶן עַל פְּתָנִי אוֹרִיִּיתָא וּמִשְׁתַּלְחִין עָלַי אֵין תְּתִיבֹן אַעֲדִינוֹן מִנָּה אָרוּם אָנָּה הוּא יְיָ אֶסְאָךְ. והיינו שתוכן דברי הפסוק הוא שחלוק ענין שימת המכות על ישראל משימת המכות על המצרים, שאצל המצרים המטרה היא להעניש ולהכות אותם, ואילו כאן אין המטרה לעונש ח"ו, אלא שישבו בתשובה, והרפואה של המכה היא בבחינת 'שוברו בצידו' ע"י התשובה שישבו ישראל אל הקב"ה, שאזי הקב"ה ירפאם ממכות המצרים²⁷⁵.

נגף ורפוא ושבו ער-ד' ונעתר להם ורפאם

[ד] ונראה שכן מפורש עולה מדברי הכתוב בישעיהו (יט, כב): וְנִגַּף ד' אֶת-מִצְרַיִם נִגַּף וּרְפָא וְשָׁבוּ עֲרֵד-וְנִעְתָּר לָהֶם וּרְפָאֵם, ופשוטו של הכתוב מיירי במה שיהיה לעתיד לבוא עם מצרים כמבואר במפרשים שם.

וכן עולה מדברי הגמ' במגילה (יג, ב): אחר הדברים האלה, [מאי אחר], אמר רבא אחר שברא הקדוש ברוך הוא רפואה למכה. דאמר ריש לקיש אין הקדוש ברוך הוא מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחילה, שנאמר כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים אבל אומות העולם אינו כן, מכה אותן ואחר כך בורא להם רפואה, שנאמר ונגף ה' את מצרים נגף ורפא.

אולם ידוע כי הזוה"ק פרשת בא (לו, א) מפרשו על מה שהיה במצרים בעת מכת בכורות: תנא רבי חזקיה כתיב ונגף יי' את מצרים נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל, מאי ורפא ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל.

²⁷⁵ עיי' פנים יפות כאן מעין זה.

וכך ביאר בספר שם משמואל (שמות תרפ"ג) את דברי הגמ' במגילה המובאים בסמוך: ונראה עפ"י מאמר הש"ס מגילה (יג, ב) אין הקדוש ברוך הוא מכה את ישראל אלא כבורא להם רפואה תחילה שנא' כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים, אבל אומה"ע אינו כן מכה אותן ואח"כ בורא להם רפואה שנאמר ונגף ה' את מצרים נגוף ורפא. והטעם כי העונשין לישראל אינם בתורת נקם ושילם, אלא למרקם ולצחצחם כדי שיהיו ראויים לקבל את הטובה, וא"כ הרפואה היא סיבה לעונש דאם לא תצויר הטובה ראש וראשון לא היה בא העונש, ע"כ בורא להם הרפואה תחילה, משא"כ באומה"ע שהעונש הוא תשלום גמול עוונם ואיננו תלוי ברפואה.

ובדרך זו ביאר רבי שבתי בן השל"ה בספר ווי העמודים (עמוד השלום פרק כז) גם את מה שהיה בקריעת ים סוף: ואמר 'מרכבות פרעה וחילו ירה בים', ופסוק (שם שם, ו) 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'. פירש רש"י: [ולו נראה אותה ימין עצמה תרעץ אויב], מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי מלאכות ביד אחת.

ונראה שהביאור הוא שהצלת כלל ישראל במכת בכורות ובקריעת ים סוף היתה רק ע"י ששבו אל ד' בכל לבם, וזו היתה בחינה של 'ואם אשים – אני ד' רופאך', ואין זה שלא היו שייכים למכות ולמידת הדין, אלא שניצלו ונתרפאו בכח 'כי אני ד' רופאך'.

הנהגת 'החטא ממית' בישראל ולא באומות העולם

[ה] ונראה עוד שיסוד החילוק בין ישראל לאומות העולם בענין זה של מכות מצרים, נעוץ בדברי הגמ' בברכות (לג, א): תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם הראו לי את חורו הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא.

ונראה פשוט שהנהגה על טבעית זו ש'החטא ממית' ולא הערוד זוהי הנהגת השי"ת והשגחתו הפרטית על עם קרובו, אולם האומות בודאי נתונים ומשועבדים לפגעי הטבע, ויעויין בדברי הרמב"ן בתחילת פרשת בחוקותי (כו, ו) "כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם, וכמו שאמרו אין ערוד ממית אלא חטא ממית".

וכאן המקום להביא דבר נפלא ששמעתי בשם דודי הגאון רבי אשר אריאלי שליט"א, דהנה איתא בסנהדרין (שם), תנו רבנן שלשה ניבאו ולא ראו... איצטגניני פרעה דאמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב המה מי מריבה המה שראו איצטגניני פרעה וטעו. ראו שמושיען של ישראל במים הוא לוקה, אמר כל הבן הילוד היארה תשליכהו, והן לא ידעו שעל עסקי מי מריבה לוקה.

וכן בסוטה (יב, ב): והיינו דאמר רבי אלעזר, מאי דכתיב וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות ואל הידעונים המצפצפים והמהגים, צופין ואינם יודעין מה צופין, מהגים ואינם יודעים מה מהגים, ראו שמושיען של ישראל במים הוא לוקה, עמדו וגזרו כל הבן הילוד היארה תשליכהו, כיון דשדיוה למשה, אמרו תו לא חזינו כי ההוא סימנא, בטלו לגזירתיהו, והם אינם יודעין שעל מי מריבה הוא לוקה. והיינו דאמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב המה מי מריבה אשר רבו, המה שראו איצטגניני פרעה וטעו.

ויש לבאר טעותם, שהם ראו את העונש – את הערוד, ולא את החטא של מי מריבה, ולא ידעו שאין הערוד ממית אלא החטא ממית, ואמנם גוי אינו יכול להבין זאת.

ויתכן עוד שזהו כל תוכן המעשה במרה, שהרי המים היו מרים ולא יכלו לשתות, ואילו כאשר שמעו לקול ד', אזי מתקו המים, והרי זה בא ללמד שהרפואה נמצאת בשמיעת דבר ד', ורק החטא ממית²⁷⁶.

ומצאתי כיסוד כל הדברים הללו בלשונו הזהב של רבינו בחיי בספר חובת הלבבות (שער חשבון הנפש פרק ג): כשיסתכל המשכיל בזה ויחשב במה שמנסה הבורא בו את בני אדם במה שספרנו מן הפגעים בעוה"ז ובהצלחתו מהם והמלטו מהמהם עם מה שהוא ראוי להם, יגדל שבחו על טובות האלהים עליו וימהר אל התשובה ובקשת המחילה על מה שקדם לו מן העוונות והחטאים, אשר הסתירם הבורא עליו זמן ארוך, וירויץ להדבק בעבודת הבורא ליראה מהם ולדחות אותם, כמ"ש והיה אם שמע תשמע בקול ה' אלהיך, ואמר והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים וגו', ואמר אחד מחסידינו הקדמונים ז"ל לתלמידיו ראו שאין

²⁷⁶ ועי' ברכות (נה, ב): אמר ר' זוטרא ורב אשי הווי יתבי בהדי הדדי, אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמייע ליה לחבריה. פתח חד מינייהו ואמר: האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא, ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידיהו, ולימא הכי: רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך, חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא, בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים, אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף, ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכו'.

ערוד ממית אלא החטא ממית, ואמר דוד ע"ה על שחל ופתן תדרך תרמס כפיר ותנין כי בי חשק ואפלטו וגו'.

העולה מן האמור ותוספת דברים

[ו] ומעתה יש לומר שזוהי השייכות של מעשה מרה וההבטחה כי אני ד' רופאך לקריעת ים סוף ושירת הים, ולכן ממשיכים בקריאת הפרשה בשביעי של פסח עד כי אני ד' רופאך, וזוהי ההשלמה הראויה לקריאת השירה, וכאמור.

ועתה שמעתי מידידי הגאון רבי יעקב גוטסגנדה שליט"א לבאר השייכות באופן נוסף, ובהקדם דברי האבן עזרא (טו, כו): וטעם המחלה. יש לך לזכור, כי בעיניך ראית המחלה והנגעים והמכות אשר שמת במצרים בעבור שמרדו בי ואם תשמע חקי תמלט מהם, שלא אעשה לך כאשר עשיתי להם. ועוד, כי אני ה' אהיה רופאך מכל מחלה שגזרתי להיותם על הארץ, אין לך צורך לרופא, כאשר רפאתי המים המרים, שאין יכולת ברופאים לרפאם. והנה דבר מרה הפך המכה הראשונה, כי מימי היאור היו מתוקים ולא יכלו לשתות מהם. וכאן המים המרים שבו מתוקים. והנה השם עשה הדבר והפכו. על כן יש לך להשמר שלא תמר בו, ולאהוב אותו, כי הוא ייטיב לך.

ולפי"ז מובן היטב השייכות למכות מצרים, ובפרט למכת דם, ויסוד הדברים כפי האמור, שהכל תלוי בקיום דבר ד', וכדברי הרמב"ן סוף פרשת בא "שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזירת עליון.

לקט פנינים – שביעי של פסח

מעשה דסלע ומי מריבה בשביעי של פסח

כתב מרן החת"ס בתורת משה פרשת חוקת (כ, יב) "הנה ידוע כי מתה מרים ביו"ד ניסן (סדר עולם פ"י), ומסתמא לא נסתלק הבאר עד אחר י"ז ניסן ששלמו ז' ימי אבלה של הצדקת כפירש"י בפ' נח (ז ד) לענין ז' ימי אבלותו של מתושלח הצדיק, ומסתמא לא התלוננו ישראל על משה עד שהלכו ג' ימים בלא מים י"ח י"ט כ' ניסן, כדלעיל פ' בשלח (טו כב) וילכו ג' ימים במדבר ולא מצאו מים וילוננו העם, דכללא היא אין הקדוש ברוך הוא משהה לצדיקים בצרה יותר מג' ימים (ב"ר צא ט), לכן המתינו ג' ימים, וכיון שלא יצאו מצרתם התלוננו, והנה לפי חשבון זה ה' מעשה דסלע ביום טוב כ"א ניסן, שהוא יו"ט ז' של פסח.

ולעיל מיניה פס' י כתב לפי"ז: והנה העושים מעשיהם ע"י השבעות וכשפים וכיוצא צריך לזה יום ידוע ושעה מיוחדת, וישראל ח"ו לא פקפקו והאמינו וידעו שמעשה משה רבינו אינו בהשבעה אלא על פי ה' והאמינו מאז גם בים, אבל כשנענין נראה דהוצאת מים מסלע ה' חיזוק לזה, שכבר כתבנו שקרי"ס²⁷⁷ ה' בשביעי של פסח, ואי אפשר לפעול דבר והיפוכו, קריעת ים סוף נעשה ים ליבשה וכאן חלמיש למעינו מים, וזה אמר בתהלים (קיד ה) מה לך הים וגו' מלפני אדון חולי ארץ וגו', והא ראי' ההופכי הצור אגם מים באותו יום עצמו.

ועוד בה שלישיה בדרשותיו לז' אב (עמ' שכח), יעו"ש באריכות דבריו.

מיתת המצרים ע"י השירה

כתב מרן החת"ס בתורת משה פר' בשלח (יד, כ) ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה. ואיתא (מגילה י ב) שהי' רוצים המלאכים לומר שירה אמר הקדוש ברוך הוא מעשי ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. בשם חכם אחד שי"ל כי הנה מצינו בסנחריב שמתו כולם בליל פסח, ואמרו חז"ל (סנהדרין צה ב) שהיו שומעין קול שירה של מלאכים כשהיו אומרים שירה ועי"ז ה' מתים, וה"ה גם בפרעה ה' רוצים המלאכים לומר שירה כדי שימותו

²⁷⁷ כבר הגיהו שצ"ל מעשה מי מריבה, וכאמור בדבריו הנ"ל.

המצריים ע"י שמיעה זו, אבל הקדוש ברוך הוא משלם מדה נגד מדה לפי שהי' המצריים משליכים בני ישראל במים לפיכך נשקעו המצריים בים, והי' הקדוש ברוך הוא רוצה להמית את המצריים במים מדה נגד מדה, וזה שאמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי שהמה ילדי בני ישראל טבעו המצריים וצריך לשלם להם מדה כנגד מדה ואתם רוצים לומר ולהמית אותם על ידי שירה.

ומעין זה מובא בספר חנוכת התורה פר' בשלח, ובספר מאור ושמש ברמזים לשביעי של פסח מביא כן בשם הרה"ק ר' שמעלקא מניקלשבורג זצ"ל.

ה' מלך עולם ועד

במכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דשירה פרשה י: ר' יוסי הגלילי אומר אלו אמרו ישראל על הים ה' מלך לעולם ועד לא היתה אומה ולשון שולטת בהן לעולם אלא אמרו ה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא.

ובשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תניינא פתיחה סימן ב: ופירשנו בזה בחדושינו בילדותי מ"ש המשורר ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו כלומר אם היו אומרים ה' מלך כבר היו אבדו גוים מארצו רק הם אמרו ה' ימלוך לכך הוי רק לע"ל²⁷⁸.

שרח בת אשר – כח השלום

איתא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא יג): ר' יוחנן הוה יתיב דרש כיצד היו המים עשויין לישראל כחומה. דרש ר' יוחנן כאילין קנקיליא. אדיקת שרח בת אשר ואמרת תמן הוינא ולא הוון אלא כאילין אמפומטא. ר' יוחנן הוה יתיב דרש כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי יריכו וגו' (בראשית מו, כו), ויוסף ושני בניו, והא אינון חסירין חדא, ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא זו יוכבד שנולדה על פילי מצרים. ויש אומרים סרח בת אשר השלימה מניינן של ישראל, אנכי שלומי אמוני ישראל (שמואל ב כ, יט), אני השלמתי מיניינן של ישראל, אני השלמתי נאמן לנאמן.

ונראה לבאר בס"ד, דלא בכדי באה שרח בת אשר והעידה על אופן הנסים של קריעת ים סוף, ונבאר תחילה פשוטן של דברים, דהנה איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מב): רבי אליעזר אומר, ביום שנקוו המים בו ביום נקפאו ונעשו לשנים עשר שבילים, שהם כנגד שנים עשר שבטים ונעשו חומות מים, ובין שביל ושביל חלונות, והיו רואין אלו את אלו.

ובפי' הרד"ל שם אות לג: ובין שביל לשביל חלונות. בערוך ערך אמפומאות העתיק לשון הפר"א וחלונות אמפומאות בין שביל לשביל והיו רואין כו', ופירשו שם חלונות פתוחות מצד לצד. ולעיל פ"י שאמרו והיו ב' עיניו של דג כחלונות אפומיאות מאירות ליונה קשה לפרש כן, שעניי הדג לא היו פתוחות וחלולות, ובערך אפמטא הביא מדברי הפסיקתא דבשלח פרעה והובא גם בילקוט שמואל ב כ רמז קנב כיצד היו המים עשויין לישראל כחומה, דרש ר' יוחנן כאילין קנקליא (פי' בערך קנקל מכבר מעשה רשת תרגומו קנקליא), אודקת (פי' הציצה על ר"י ותלמידהון בעת שדרש כן) סרח בת אשר ואמרת תמן הוינא [כשעברו ישראל הים] ולא הוון אלא כאילין אפומטיא, ופירשו הערוך מראות. ונ"ל שאמפומאות דכאן ואפמיטאות דפסיקתא הכל אחד, שהן מראות של זכוכית שרואין דרך עליהן, וכמש"ל פ"י אות מ"ט, וזהו שאמר במכילתא הקפיא להם את המים לשני חלקים ונעשו כמין בולס של זכוכית, ופירש רבינו בחיי שנעשו בהירים כשוהם שיהיו רואין זה את זה דרך עליהם, ודרשו

²⁷⁸ ושמעתי מהגאון רבי מרדכי אויערבאך שליט"א שהגרי"מ חרל"פ זצ"ל היה פותח תמיד דבריו בליל שביעי של פסח [קודם שירת הים] בדברים אלו.

קפאו כמו אור יקרות וקפאון שהוא ענין אור ודבר המזהיר, וכן פי' בערוך ערך בולס על לשון בולס של זכוכית שבפסיקתא דפ' פרה (שישנו לפנינו גם בבמדבר רבה פ' חקת) שהוא מראות של זכוכית.

והיינו שסרח העמידה צורת הנס שלא ראו אלו את אלו דרך מעשה רשת, אלא ראייה בהירה ומושלמת במראה של זכוכית מלוטשת.

ונראה שזה היה כוחה הגדול של שרר בת אשר, כח השלום והשלימות²⁷⁹, ונפתח במה שמצינו בתרגום המיוחס ליונתן פר' פינחס (כו, מו): וְשׁוֹם בְּרִית אֲשֶׁר סָרַח דָּאֲדָבְרַת בְּשִׁיתִין רִיבּוֹן מְלָאכִין וְאִיתְעַלְתָּ לְגִנְתָּא דְעֶדְן בְּחִיָּהּ מִן בְּגִלְל דְּבִשְׁרֵת יִתְיַעֲקֹב דְּעַד פְּדוֹן יוֹסֵף קָיִים. ומבואר שליוו אותה ס' ריבוא מלאכים שזהו המנין המרמז והכולל את כל נשמות ישראל²⁸⁰, והיינו משום שזה היה כוחו אחדות ושלימות ישראל, שמחמת זה היא בישרה ליעקב אבינו את בשורת "עוד יוסף חי", ובזכותה גם נתגלה ארונו של יוסף, וזהו 'השלמתי נאמן לנאמן', ובכח זה היה כל הנס של קריעת ים סוף, כמו שדרשו חז"ל, הים ראה וינס, מה ראה, ארונו של יוסף ראה, והיא השלימה המנין של שבעים נפש במצרים שזהו השורש והיסוד של ששים ריבוא נשמות ישראל, דבשבעים נפש ירדו למצרים, ובששים ריבוא יצאו ממצרים.

ותוכן עדותה היא לאחד ולהגביר השלום שהראיה של כלל השבטים ביציאת מצרים היתה ראייה מושלמת, "רואין אלו את אלו".

וכך לדורות, גדול היה כוחה למנוע שפיכות דמים ע"י יואב, ולהציל עיר ואם בישראל, וכמו דאיתא בילקוט שמעוני שם: וכל העם אשר את יואב משחיתים להפיל החומה. כיון שהרגישה שרר התחילה צועקת קראו לי ליואב א"ל האתה יואב אתה הוא חכם שהכתוב מקלסך יושב בשבת תחכמוני לא קראת בתורה כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום לא היה לך לעשות כן, דבר ידברו בראשונה לאמר שאול ישאלו וקראת אליה לשלום למה תבלע נחלת ה'. כיון ששמע כן נתיירא. ויאמר יש כאן צורך שנאמר [ויען יואב] ויאמר (יואב) חלילה, א"ל יואב לא כן הדבר כי איש מהר אפרים אדם בעל מום עובר ע"ז שנאמר ושם נקרא איש בליעל ושמו שבע בן בכרי, א"ל אנכי שלומי אמוני ישראל אני הוא ששלמתי מנין כל ישראל שנאמר ושם בת אשר שרר, אלא עמוד במקומך אני עושה שלום שנאמר הנה ראשו מושלך אליך.

שירה – מה אדיר שמך בכל הארץ

איתא בתוספתא (ליברמן סוטה פ"ו הל' ד-ה): ר' יוסי הגלילי אומר כיון שעלו ישראל מן הים וראו את אויביהם פגרים מתים ומוטלין על שפת הים אמרו כולם שירה עולל מוטל בין ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו כיון שראו את השכינה הגביה עולל צוארו ותינוק שמט פיו משדי אמו וענו כולם שירה ואמרו זה אלי ואנוהו... באותה השעה הציצו מלאכי השרת שקשרו קטיגור לפני הקדוש ברוך הוא בשעה שברא הקדוש ברוך הוא אדם הראשון ואמרו לפנינו רבונו של עולם מה אנוש כי תפקדנו וגו' ותחסרהו מעט מאלהים וגו' תמשליהו במעשה ידיך צונה ואלפים וגומר צפור שמים וגומר באותה שעה אמר להם הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת בואו וראו שירה שבני אומרינ לפני אף הן כיון שראו אמרו שירה מה שירה אמרו ה'

²⁷⁹ וזהו הכח המיוחד של שבט אשר, ראה במדרש שכל טוב פרשת ויגש (מו, מז): וישוה וישוי. שניהן דעתן נוחה עם אחיהם ומשווין דעתן עמהם, והיינו דכתיב ברוך מבנים אשר יהי רצוי אחיו (דברים לג כד): ובריעה שנוהג בריעות ובשלום עם אחיו.

ומצאתי בספר אמרי אמת (סוכות תרע"ט): ולאשר אמר ברוך מבנים אשר (דברים לג כד), ברש"י אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר, היינו שבני אשר היו כולם בשלום וזהו יהי רצוי אחיו שהיה שלום בין האחים, וכן איתא בספרי (פיס' שנה) שריצה את אחיו, שעשה שלום בין השבטים, וזה שנקראו שמות הבנים ימנה וישוה וישוי ובריעה ושרת אחותם ובני בריעה חבר ומלכיאל (בראשית מו יז) שהשמות הללו מרמזים על שלום, ישוה וישוי היינו שהשתוו וכן חבר ומלכיאל הם מענין זה, וגם שרר אחותם היתה מאחדת כדאיתא במדרש (תנחומא וירא יב) שעליה נאמר (שמואל ב' כ יט) אנכי שלומי אמוני ישראל, שעשתה שלום בישראל, וזה שברכת אשר היא ברכה אחרונה בברכות השבטים וכן ברכת שים שלום היא הברכה האחרונה שבשמונה עשרה.

²⁸⁰ והארכנו בזה בכמה מקומות, יעוי' במאמרי אגדה פרשת במדבר.

אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ מפי עוללים ויונקים וגו' ה' אדוננו. ר' שמעון בן מנסיא אומר לא נאמרה פרשה זו אלא על יצחק בן אברהם לענין עקדה.

ובדומה לזה איתא במדרש שה"ש זוטא (א, א): מנין אתה אומר ששתי שירות אמרו מלאכי השרת, אחת בעקדת יצחק ואחת על הים. ביצחק היו משוררים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא ואומרים ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ.

[ובתנחומא בשלח יא: ואף מלאכים אמרו שירה שנאמר ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ].

ויש לבאר עומק הדבר שמלאכי השרת אמרו שירה דווקא בעת עקידת יצחק ובעת שאמרו ישראל שירה על הים, ומהי תוכנה של שירה זו: מה אדיר שמך בכל הארץ.

ונראה בהקדם מה שנתבאר בדברי הראשונים (סידור רש"י סימן תקיד: ליקוטי פרדס מרש"י (יט א); שבולי הלקט ענין שבת סי' קכו, וכן הוא בארחות חיים וכל בו ועוד) בביאור מה שאומרים בתפילת מנחה של שבת: אברהם יגל יצחק ירנן וגו', "רינה ביצחק לפי שמצינו בהגדה רננו צדיקים בה". כשהצדיקים רואין שכינתו של הקדוש ברוך הוא מיד אומרים שירה שכן מצינו שכשנעקד יצחק וראה את השמים פתוחים מיד אמר שירה כשאמר יצחק לאביו הנה האש והעצים ואיה השה לעולה השיב לו אברהם לעולה בני אתה הוא השה תעלה לעולה ומיד נעקד יצחק על גבי האש והתחיל וראה שכינה למעלה ממנו בשמים עומדת לקבלו כריח ניחוח ואז רינן יצחק ואמר שירה ומה שירה אמר שירה של קרבן".

ומבואר שגם יצחק אבינו בעת עקידתו אמר שירה, ומהות שירה זו היא מחמת ראיית השכינה 'למעלה ממנו בשמים', וזה ענין השירה של המלאכים שטענתם היתה 'תנה הודך על השמים', והנה כאן נהיה מצב מיוחד של 'מה אדיר שמך בכל הארץ' ששמים וארץ נשקי אהדדי, ונגלה כבוד ד' בשמים ליושבי הארץ.

קריעת ים סוף והעברת הירדן

[א] כתיב בתהלים (קיד, א-ג), בַּצֵּאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֵעָז... הֵימָּה רָאָה וַיִּגָּס הַיָּרְדֵּן יָסֵב לְאַחֹר. רבים מן המפרשים פירשו דקאי על נס העברת הירדן בימי יהושע (אב"ע; רד"ק; מאירי; ספורנו; מצו"ד; מלבי"ם ועוד)²⁸¹.

חזינן הקשר שישנו בין נס יציאת מצרים וקריעת ים סוף לנס העברת הירדן ע"י יהושע בן נון לפני כניסתו לארץ ישראל.

ואמנם כן מצינו מפורש בדברי הנביא יהושע (ד, כא-כד), וַיֹּאמֶר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲשֶׁר יִשְׁאַלְוּ בְּנֵיכֶם מָחָר אֲתָבֹתֶם לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה: וְהוֹדַעְתֶּם אֶת-בְּנֵיכֶם לֵאמֹר בֵּיפְשָׁה עֶבֶר יִשְׂרָאֵל אֶת-הַיָּרְדֵּן הַזֶּה: אֲשֶׁר-הוֹבִישׁ ד' אֱלֹקֵיכֶם אֶת-מִי הַיָּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם עַד-עֶבְרַתְּכֶם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה ד' אֱלֹקֵיכֶם לַיָּם-סוּף אֲשֶׁר-הוֹבִישׁ מִפְּנֵינוּ עַד-עֶבְרָנוּ: לְמַעַן יָדַעַת כָּל-עַמִּי הָאָרֶץ אֶת-יְד ד' כִּי חֲזָקָה הִיא לְמַעַן יֵרָאֶתְּ אֶת-ד' אֱלֹקֵיכֶם כָּל-הַיָּמִים.

ובספרי פרשת ואתחנן (פיסקא כז), עה"פ (ג, כד), אֲדֹנֵי אֱלֹקִים אַתֶּם הַחֲלוּת לְהִרְאוֹת אֶת-עַבְדְּךָ אֶת גְּדֻלַּת וְאֶת-יִדְּךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי־אֵל בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֶׂיךָ וְכַגְבוּרְתְּךָ, וז"ל, אשר יעשה כמעשיך במצרים, וכגבורותיך על הים. דבר אחר כמעשיך במצרים, וכגבורותיך על הירדן.

²⁸¹ ופ"י זה נראה מרווח ע"פ דרך הפשט, שכן לפי רש"י בתהילים המבאר על שעת קריעת ים סוף שכל מימי בראשית נבקעו, צ"ב למאי נקט דווקא את הירדן.

ובמדרש ויושע (אוצר המדרשים אייזנשטיין, עמוד 155), עד יעבור עם זו קניית – עם יהושע את הירדן ויבואו ויירשו את ארצם וישולם נדר שנדרת לאברהם אביהם.

ובגמ' בסנהדרין (צד, ב), אמר רבי אלעזר בר ברכיה, אין נמסר עם עיף בתורה ביד מי המציק לו. מאי כעת הראשון הקל ארצה זבולן וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים, לא כראשונים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, וראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים וכדורכי הירדן. אם חוזר בו מוטב, ואם לאו אני אעשה לו גליל בגוים.

ופירש"י, כעת הראשון הקל ארצה זבולן וארצה נפתלי וגו' לא כראשונים – עשרת השבטים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים עמו של חזקיה הכבידו עליהם עול תורה, והיינו דכתיב האחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים, ראויין הללו לעשות להם נס כיוצא מצרים שעברו את הים וכדורכי הירדן.

[ב] עוד נראה כן בדברי הפוסקים, דהנה איתא בשו"ע (או"ח סימן תל), שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו. וכתב הט"ז, וז"ל, רבים מקשים א"כ ה"ל לייחס הגדול' לי' בחדש אפי' בחול. ושמעתי מפי הרב מהר"ר משה חריף ז"ל דבאותו י' לחדש נעשה עוד נס שנבקע הירדן, וא"כ היו סבורים שהמעלה היא מחמת נס הירדן, לכן קראוהו שבת הגדול דיום עלייתן מהירדן לא היה בשבת, והגדתי זה לפני מו"ח ז"ל וקלסי'.

וכבר הקשה על דברי הט"ז בספר תולדות יעקב יוסף פרשת יתרו (כ, ו), וז"ל, ונפלאותי, דמהיכי תיתי הא לקבוע שבת הגדול על נס של ירדן, דאם כן תקשי הא קריעת ים סוף הי' נס יותר גדול, ומאי טעמא לא קראו אותו יום גדול, ומהיכי תיתי לומר שנקרא שבת הגדול עבור נס הירדן, או דה"ל לקבוע עבור כל הנסים הנזכרים.

[ג] ואמנם מצינו בחז"ל שהזכות של קרבן פסח ביציאתם ממצרים עמד להם בקריעת הירדן, כן איתא בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב, פרשת בא), ד"א והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר. למה היה פסח מצרים לקיחתו מבעשור, רמז להם שעתידין ישראל לעבור בירדן בעשור, שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הזה (יהושע ד יז), תבא זכות לקיחת הפסח ותתחבר עם לקיחת האבנים מן הירדן.

ובדומה לזה, איתא בילקוט שמעוני (יהושע רמז טו), והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש, אמר רבי לוי לקיחת הפסח עמדה להם בירדן, דכתיב בעשור לחדש הזה ויקחו להם וגו', וכתוב התם והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש.

[ד] עוד מצינו בדברי הרוקח בפירושי סידור התפילה, וז"ל, הים ראה ארונו של יוסף וכן הירדן, לכך אמ' יוסף ב' פעמים פקד יפקד אלקים, אמר לאחיו כשהקב"ה יפקד אתכם הים והירדן יקרעו בזכותי כשיראו עצמותי, לכך והעליתם את עצמותי... הירדן יסוב לאחור בגימט' בזכו"ת יוס"ף.

וכבר נתפרש להדיא בבראשית רבה (פרשת וישב פרשה פד), וז"ל, הים לא נקרע אלא בזכותו של יוסף, ה"ד ראון מים אלהים ראון מים יחילו נתן תהום קולו, גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף, א"ר יודן ב"ר שמעון אף הירדן לא נקרע אלא בזכותו של יוסף.

[ה] ובביאור ענין השייכות בין קריעת ים סוף לבקיעת הירדן האריך בספר קרן אורה בתענית (ל, ב), יעו"ש.

אולם באמת בדברי הספרי שכינה בקיעת הירדן כגבורות כלפי מעשים על יצי"מ וקרי"ס, וכן ממה שנראה שהוצרכו לזכות המיוחדת של לקיחת הפסח לעבור את הירדן, נראה שהעברת הירדן היתה מדרגה עליונה יותר מקריעת ים סוף, וצ"ב.

* * *

מלחמה על ים סוף

[א] כתיב בפרשת עקב (יא, ב-ד), וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר ד' אלהיכם את גדלו את ידו החזקה וזרעו הנטויה: ואת אתתיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה מלך מצרים ולכל ארצו: ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם בדרךם אחריכם ויאבדם ד' עד היום הזה.

והנה המעיין היטב בלשון המקראות יווכח ד' בתוך מצרים עשה ד' לפרעה ולכל מצרים 'אותות ומעשים', ואולם בקריעת ים סוף היה זה איבוד. ועוד מודגש שזהו איבוד מוחלט 'עד היום הזה'. ואמנם הרמב"ן דקדק בהאי לישנא, וז"ל, לא הבינתי טעם "עד היום הזה", כי כל המתים בים אבדן עולם הם אובדים. ויעו"ש מה שכתב בזה.

כיוצא בזה מצינו בלשון רש"י בפרשת ואתחנן (ד, לד), במסות - על ידי נסיונות הודיעם גבורותיו, כגון (שמות ח, ה) התפאר עלי, אם אוכל לעשות כן, הרי זה נסיון: באותות - בסימנין להאמין שהוא שלוחו של מקום, כגון (שמות ד ב) מה זה בידך: ובמופתים - הם נפלאות שהביא עליהם מכות מופלאות: ובמלחמה - בים, שנאמר (שם יד כה) כי ה' נלחם להם.

ובדעת זקנים מבעלי התוספות שם, ובמלחמה. הוא קורא לים סוף מלחמה משום דכתיב שם ה' ילחם לכם.

הרי לנו שחלוקים במהותם המכות והעונשים שהכה ד' את המצרים בתוך מצרים שהיה זה בגדר אותות ומופתים, מקריעת ים סוף שהיה זה בגדר של מלחמה.

וברש"י פר' יתרו (כ, ג) אשר הוצאתיך מארץ מצרים - כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי. דבר אחר לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים וכו'. ומקור דבריו מדברי המדרש (שמות רבה שם פרשה כח פסקא ה), בא וראה שאין מדותיו של הקדוש ברוך הוא כמדת בשר ודם, מלך בשר ודם אינו יכול להיות עושה מלחמה ולהיות סופר ומלמד תינוקות, והקב"ה איננו כן אתמול בים כעושה מלחמה שנאמר (שמות טו) ה' איש מלחמה וכו'.

הרי מדויק שהגילוי כאיש מלחמה הוא דווקא בקריעת ים סוף ולא במכות בתוך מצרים.

[ב] ולכאורה נראה מזה, דאמנם גדר מכת בכורות במצרים עיקרה ויסודה היה לתכלית הצלת ישראל ויציאתם לחירות, אף שהיה בהם גם בחינת דין ומשפט למצריים²⁸², אבל בקריעת ים סוף כל התכלית והמנהגות היא מלחמה לד' במרים, ואמנם כן נתבאר בדברי הספורנו ריש פר' בשלח (יג, יז) ויהי בשלח. ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים. אף על פי שהכונה האלהית היתה להוליך את ישראל להר סיני לקבל התורה ומשם לארץ ישראל, כאמרו ולקחתי אתכם לי לעם והבאתי אתכם אל הארץ (לעיל ו, ז - ח) מכל מקום הכונה עתה היתה להוליכם לים סוף אשר לא היה דרך לאחד מאלה, וזה להטביע שם את פרעה וחילו, על דרך ומשכתי אליך אל נחל קישון את סיסרא (שופטים ד, ז).

וראה עוד בלשונו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ח ה"א), אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצלילן בתוכו.

²⁸² יעויין לעיל באריכות במאמר יציאת מכת בכורות.

וכתב בספר עבודת המלך שם, וז"ל, צריך ביאור לכאורה דהא עיקר נס קריעת ים סוף הלא היה כדי שיעברו ישראל בתוך הים ביבשה ולמה הזכיר רבנו רק מה שהיה צריך להשקיע את מצרים, והפשוט דר"ל דכוונת כל הצווי היה בשביל כך וכמ"ש הכתוב ואכבדה בפרעה ובכל חילו ובלא זה היו ישראל נצולין באופן אחר לגמרי ולא היו צריכין לשוב לפני פי החירות והדברים ארוכים.

[ג] וביתר עומק נראה בהקדם המבואר בדברי חז"ל, שבקריעת ים סוף לא היתה כאן רק מלחמת קיום כנגד פרעה וכל חילו בארץ, אלא היתה כאן מלחמה רוחנית בצבא השמים, וכמו שמבואר בדברי המדרשים, בשמות רבה (פרשת בשלח פרשה כא פסקא ה), א"ר אלעזר בן פדת כיון שיצאו ישראל ממצרים היו נושאים עיניהם והיו המצרים רודפים אחריהם שנאמר ופרעה הקריב (וגו') נוסעים אינו אומר אלא נוסע, כיון שיצא פרעה והמצריים לרדוף אחריהם תלו עיניהם לשמים וראו שרן של מצרים פורח באויר כיון שראו אותו נתייראו הרבה שנאמר וייראו מאד, ומהו והנה מצרים נוסע אחריהם שרן של מצרים היה שמו מצרים, שאין הקדוש ברוך הוא מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחלה... אף שרו של פרעה מצרים שמו והיה פורח לרדוף אחריהם כיון שהשקיע הקדוש ברוך הוא את המצרים בים לא שקע תחלה אלא שרן שנאמר וינער ה' את מצרים בתוך הים זה שרן של מצרים ואחר כך ונער פרעה וחילו, וכן סוסייהם ורוכביהם רמה בים אינו אומר אלא סוס ורוכבו זה השר שלהן²⁸³.

ובזוה"ק (שמות תוספת דף רעב עמוד ב), אבל כשיצאו ממצרים כמה מקטרגי מזמני על ישראל לדחותם בים כמה מים מרים נודמנו וקטרגו, באו לים בא רהב שרו של מצרים ושל ים אמר קודשא בריך הוא למשה הרם ונטה ירך כיון דאמר הרם את מטך מהו ונטה את ירך אלא הרם את מטך נגד רהב שרו של מצרים.

וז"ל רבי משה אלשיך בפר' שמות, עוד ידענו מרבותינו ז"ל כי שרו של מצרים, מצרים שמו, על פסוק והנה מצרים נוסע אחריהם, ועל פסוק וירא ישראל את מצרים מת וכו'.

ונבא אל הענין, והוא, כי הנה טרם עת צאת ישראל ממצרים, לא התאמץ עוזא שרו של מצרים להחזיק בישראל, עד שיצאו והיו בים סוף. כמאמרם ז"ל נוסעים לא נאמר [אלא נוסע], מלמד ששרו של מצרים היה בא אז נגד ישראל. וכן אמרו רבותינו ז"ל (זוהר ח"ד קע ב), שצווח לפניו יתברך, משוא פנים יש בדבר, הללו עובדי עבודה זרה והללו וכו' הללו מגדלי בלורית והללו וכו', ושמעם ארבע מאות שנה עדיין נשארים ק"ץ שנה, ושיעמוד מיכאל בדין במקומם, והוא במקום המצריים בפני בית דין של מעלה. וראה הוא יתברך, כי אם אין הוא יתברך לישראל מי להם. ונכנס בעובי הקורה על ידי עצמו וגאלם. כאשר האריכו רבותינו ז"ל בדבר. הנה, כי לא התחזק שרו של מצרים, רק בעת היציאה בים סוף, אך לא מעתה. ועל כן כל עיקר צורך העשות על ידי השכינה, הוא בזמן ששרו של מצרים מתאמץ נגדם להצילם מידו, אך לא מעתה.

ובשפת אמת כתב וז"ל, והענין הוא כי עיקר הישועה הוא בשורש של מעלה שזה נעשה בקי"ס כמ"ש במד' וירא כו' את מצרים מת שרו של מצרים. ולכן ויושע ה' ביום ההוא דייקא. שהי' הישועה למעלה ולמטה. וכן ראו בנ"י ברוה"ק כל התקונים שנעשה למעלה בשבילם.

דתן ואבירם בקריעת ים סוף

²⁸³ ואף כי בדברי הזוה"ק (פרשת שמות דף יח עמוד א) נראה כי ההתחלה של המלחמה עם שרו של מצרים היתה כבר במכת בכורות, וז"ל, א"ר יודאי א"ר יצחק מה הוה מחשבתהון דמצראי דממנע מישראל פריה ורביה ושלטנא דממנא עליהון דאעיל בלבהון כך אלא אמר להון הוו ידעין דזמין ברא חדא למיפק מישראל דיתעביד דינא באלהיהון על ידיה, דאמר רבי יוחנן בשעה שאמר משה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים הלך דומה שרו של מצרים ד' מאות פרסה אמר ליה קודשא בריך הוא גזרה נגזרה לפני דכתיב (ישעיה כד) יפקד יי' על צבא המרום במרום וגו', באותה שעה נטלה השררה ממנו ונתמנה דומה שר של גיהנם לידון שם נפשות הרשעים.

ובזוה"ק שם לעיל מיניה (דף טז עמוד ב) מפורש דבתחילת שעבוד מצרים היתה המלכה של שרו של מצרים, וז"ל, ד"א ויקם מלך חדש על מצרים וגו' אר"ש בההוא יומא אתיהיב ליה רשותא לשרו של מצרים על כל שאר עמין, דתנא עד דלא מית יוסף לא אתיהיב שלטנו לשלטנא דמצרים על ישראל כיון דמית יוסף כדן ויקם מלך חדש על מצרים ויקם כמאן דהוה מאין וקם

(א) איתא במדרש שכל טוב (שמות יד סי' לא), ורבותינו דרשו, ואמר [פרעה לבני ישראל (שמות יד ג)]. לדתן ולאבירם שנשארו במצרים, ובאו עם פרעה ואח"כ כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד תהו בלבם ונתערבו עם אחיהם בני ישראל.

והנה יסוד הדברים נמצא בתרגום המיוחס ליוב"ע (יד, ג), וימר פרעה לדתן ולאבירם בני ישראל דמשתירוון במצרים מטרפין הינון עמא בית ישראל בארעא טרד עליהון טעוות צפון נגדוי דמדברא²⁸⁴.

ואולם יש שהקשו בזה, דלהלן (יד, יב) כתיב, הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבד את מצרים ממדתנו במדבר. ופירש"י אשר דברנו אליך במצרים - והיכן דברו (שמות ה כא), ירא ה' עליכם וישפוט. והנה בפס' קודם לזה כתיב, ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, פירש רש"י, ויפגעו - אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירם היו, שנאמר בהם יצאו נצבים²⁸⁵.

אבל נראה דלא קשיא מידי, דאמנם רש"י לשיטתו לא פירש את 'ואמר פרעה לבני ישראל כיוב"ע', אלא פירש לבני ישראל - על בני ישראל. וכן ה' ילחם לכם - עליכם, (בראשית כ יג) אמרי לי אחי הוא - אמרי עלי, ואילו בתרגום יונתן לא פירש דהיינו דתן ואבירם, לא בפר' שמות על אלו שאמרו ירא ד' עליכם וישפוט ולא כאן בפר' בשלח.

(ב) אמנם עיקר הקושיא היא כיצד שרדו דתן ואבירם עד לאחר קריעת ים סוף, וכמו שכתב בפ' המיוחס להרא"ש פר' בא, וז"ל, יש לשאול מ"ש שמתו כל הרשעים בתוך ג' ימי אפלה ודתן ואבירם לא מתו שהיו רשעים גמורים²⁸⁶. [וכן הקשה והניח בקושיא בפ' ר' חיים פלטיאל ריש פר' קורח, ובספר מעשה נסים].

²⁸⁴ והו"ד במהרש"א ח"א בסנהדרין (צד, א), ויעו"ש מה שהוסיף בזה.

²⁸⁵ כך הקשה בספר מנחם ציון (רימנוב, פרשת בשלח), וכתב לבאר, וז"ל, וביאור הענין דידוע שדתן ואבירם היו דלטורין וספרו לפני פרעה את כל דברי משה [ילקו"ש פ"ב רמז קסז], וכששמע פרעה שמשה אמר לישראל מפי הגבורה כי ביד חזקה יגרשם מארצו, הקשה את לבו למאן לשלחם, ואולם דבר ה' יקום לעולם, ואחר עשר מכות בהרגו ה' כל בכור ויקם פרעה לילה ותחזק מצרים על העם לגרשם בחזקה, אבל הקדוש ברוך הוא כבר הבטיח לישראל להוציאם ביד רמה, על כן צוה להם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, וגם בהיות הבוקר עדיין לא הלכו, שהוצרכו להשאיל להם כלי כסף וזהב עד אחר חצות בעצם היום הזה, ועיכוב יציאתם היה תמוה בעיני פרעה כי אותה היו מבקשים, ועל כן היה סבור שנבוכים הם ואינם יכולין לצאת, ובנתיים היו דתן ואבירם יוצאים ונכנסים בבית פרעה ואמר להם שהישראל נבוכים בארץ, ואח"כ בצאת ישראל ממצרים יצאו דתן ואבירם עמהם, ופרעה לא הרגיש כלל שסבור שמסבכין בשווקין וברחובות בכל ארץ מצרים שאינן יכולין לצאת, עד שהוגד לו באמת כי ברח העם, היה סבור שמדעת ישראל עשו כך שעשו קנוניא עם דתן ואבירם להטעותו, ולפ"ז שני הכתובים מכוונים שדתן ואבירם הם שפרעה דבר אליהם נבוכים הם וגו', והם המדברים אל משה על הים, הוא הדבר אשר דברנו וגו'.

ומלבד שהדברים מחודשים מאוד מצד עצמם, הרי שבמדרש שכל טוב מבואר להדיא לא כן, אלא שהם לא יצאו יחד עם בני ישראל, ובאו עם פרעה, ואח"כ כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד נתערבו עם אחיהם בני ישראל.

אולם מצאתי גם בתפארת ישראל על המשניות (בועז) בפר' ערבי פסחים, וז"ל, ומלבד זה דתן ואבירם ואביריהו כולן היו שם, וכולן היו מטונפים ומגואלין בכל תועבות מצרים. כמו שכתוב [דברים ד'] להוציא גוי מקרב גוי, עכ"ד. וצ"ע.

²⁸⁶ ויש לחדד הקושיא בהקדם לשון האור החיים הק' בריש פר' שמות ב, (יא), וז"ל, איש עברי מאחיו. דקדק לומר מאחיו, ירמוז כי הביט בו שהיה מהצדיקים שבישראל כי היו אז בישראל רשעים וצא ולמד מה שאמרו ז"ל (מכילתא י"ב כ"ט) בפסוק וחמשים עלו וגו' שד' חלקים ולמ"ד יותר מתו בימי החושך והשאר עלו לצד היותם רשעים, ותמצא שכאשר אמר בסמוך ב' אנשים עברים נצים לא אמר מאחיו לטעם שהיו רשעים כי הם דתן ואבירם.

אמנם יעויין לשון האור החיים הק' ריש פר' קורח, וז"ל, ואומרו ודתן ואבירם וגו' פירוש גם אותם לקח כדי לערער גם מכתם שהם גדולי שבט ראובן הבכור ליעקב, ובאמצעות זה החשיבו עצמן ויקומו לפני משה פירוש קימה ומעלה בהשוואה עם משה, קרח למה שהוא כנוכח, ודתן ואבירם לצד היותם גדולי ראובן שהוא גדול מכל האחים וגם מלוי, עכ"ל.

ויש לדחוק דהיינו לשון חשיכות וגדולת כבוד בעלמא שהיו נחשבים, ולא מצד מעלתם, וכן מצינו בכמה מקומות תואר גדולי הדור בכעין זה, [ואף שבכמה מקומות בודאי מתפרש על גדולי הדור בתורה וביראה], יעויין ברש"י (בראשית יח, ח) משתה גדול - שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך (ועי' ב"מ פז, ב), ובפסחים מט, ב, לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור. וכן בתוספתא עבודה זרה פרק ד, וכן היה ר' שמעון אומ' אלמלך היה מגדולי הדור ומפרנסי ציבור, ועי' ב"ב צא, א בשם רשב"י. וברות רבה פרשה ו

ותירץ, וז"ל, י"ל אע"פ שהיו רשעים לא נתייאשו מן הגאולה. [וכן תירץ בספר שפתי כהן עה"ת לרבי מרדכי הכהן מתלמידי גורי האר"ז"ל].

ועדיין קשה מפני מה זכו דתן ואבירם לרווח והצלה גדולה כ"כ, שיבקע להם הים בפרטות, אחר שכבר עברו בני ישראל בתוך הים.

ויש שביארו בזה לפי מה שהובא לעיל דעה"פ ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, פירש רש"י, ויפגעו - אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירם היו, שנאמר בהם יצאו נצבים וכו'. ובסמוך (פס' יט), ויראו שוטרי בני ישראל אתם ברע לאמר לא תגרעו מלבניכם דבר יום ביומו. ומשמעות הכתובים היא שדתן ואבירם שהם צעקו והחציפו כנגד משה ואהרן הם היו מבין שוטרי בני ישראל. וכ"כ בפ"י עץ יוסף על המד"ר (א, כח).

וכן עולה מלשון האוה"ח הק' פר' בשלח (שמות טז, ג), וז"ל, בשבתנו על סיר וגו'. מכאן אתה למד כי מדברי לשון הרע זה הם אותם שלא היו עליהם עול סבלות מצרים והם השוטרים, כי המעונים סובלי עול הגלות לחמא עניא אכלו במצרים. ואולי שהם הרשומים ברשע הוא דתן ואבירם.

והנה על אותם השוטרים מצינו בשמות רבה (פרשת שמות רבה) (פרשת שמות פרשה ה, כ), ויכו שוטרי בני ישראל, מכאן אתה למד שהיו כשרים ומסרו עצמן על ישראל וסבלו מכות כדי להקל מעליהם, ולפיכך זכו לרוה"ק שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל וגו'.

ואולי זוהי הזכות שעמדה להם לדתן ולאבירם, כיון שהיו בין שוטרי בני ישראל שהוכו בעבור אחיהם, ואיתא בגמ' בתענית (יא, א), וכל המצער עצמו עם הצבור זוכה ורואה בנחמת צבור, וכאן לא רק שציערו עצמם עם הציבור אלא בשביל הציבור, ולכן נקרע הים בעבורם במיוחד.

והוסיפו לפרש לפי"ז את נוסח התפילה, 'וזדים טיבעת וידידים העברת', וכבר הקשה בפירושי סידור התפילה לרוקח (עמ' שה), וז"ל, ועוד למה אומרים וידידים טיבעת ואחר כך וידידים העברת, והלא ישראל עברו תחילה ואחר כך מרכבות פרעה וחילו טבעו, כדכתיב לגזור ים סוף והעביר ישראל וניער פרעה, וכן אומרים במעריב המעביר בניו בין גזרי ים סוף ואחר כך בתהומות טיבע.

ולפי האמור י"ל דאותם 'ידידים' היינו דתן ואבירם שנשאו בעול עם אחיהם הסובלים ונצטערו עם הציבור, ואותם הקב"ה העביר בתוך הים אחר שכבר טבעו המצרים.

* * *

'ויאפו את הבצק'

[א] כתיב בפר' בא (יב, לט), ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ פי-גרשנו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם-צרה לא-עשו להם.

וכן בקהלת רבה פרשה ז על אבות אביו של אלישע שהיה מגדולי הדור וזימן את כל גדולי הדור. ובזוהר חדש פרשת בראשית, ומי הם אותם העוברים העבירות גדולי הדור אנשי השם שהיו גדולים בדור.

וראיתי בספר ערבי נחל (פר' ויגש דרוש ב), וז"ל, ובראותו כי הם דואג ואחיותפל שהם עצמם נשמות דתן ואבירם שהרעו למשה רבינו ע"ה כמ"ש האר"י ז"ל והיו בני אדם גדולים, עכ"ל.

בתרגום יונתן על אתר איתא, וְהוּ קִטְעִין מִן לִישָׁא דְאַפִּיקוּ מִמְצָרִים וְסִדְרִין עַל רִישֵׁיהוֹן וּמִתְאַפִּי לְהוֹן מְחוּמָּתָא דְשִׁימָשָׁא חֲרִירִין פְּטִירִין אָרוּם לֹא חֲמִיעַ אָרוּם אִיתְרִיכוּ מִמְצָרִים וְלֹא יִכִּילוּ לְמִישְׁהִי וְסִפִּיקָא לְהוֹן לְמִיכַל עַד חֲמִיסָר יוֹמִין לִירְחָא דְאִיר מְטוּל דְזוּוּדִין לֹא עֲבָדוּ לְהוֹן.

וכדבריו שהמצות הללו נאפו בחום השמש, נתפרש גם בקרובה לשבת הגדול מאת רבינו יוסף טוב עלם, קטוף הַעֲסָה בַּחֲרָרָה קְמוּצָה. רְצוּפָה בְּרִאשֵׁיהֶם שְׁלֹא חֲמָצָה. שֶׁמֶשׁ שֶׁזָּפְתָה וְאֶכְלוּהָ מִצָּה.

[ב] והנה לפי פשוטו של מקרא נראה כי מצות אלו לא נאפו למצה של מצוה, אלא לקיום מצות מצה אכלו מצות במצרים קודם חצות לילה טרם שיצאו, ואילו מצות אלו שנאפו רק במהלך היציאה למחרת בבוקר שימשו להם כצדה לאורך כל הדרך עד ט"ו באייר, כמפורש בדברי התרגום.

וכן מפורש להדיא בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריג), וז"ל, ובדברי הגאונים ז"ל מצאתי מצה הנאפת קודם ארבעה עשר כדי לאכול אותה בלילי חובה נראה שוודאי כשרה ויוצא בה ידי חובתו אך משום חבובי מצוה בשעתה אין לי להקדים ולאפות קודם חצות. וראיה לדבר מיוצאי מצרים שלא אפו המצות מראש חודש אף על פי שנצטוו על פסח מצות ומרור מאז, אלא המתינו עד שיצאו ממצרים דכתיב ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ וכו', ואפילו מצה שאינה של חובה לא אפו מתחילה, קל וחומר מצה של חובה, ומצה של חובה אכלו במצרים.

וכן מדויק עוד בלשון הרמב"ן כאן, וטעם ויאפו את הבצק - שאפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחממת ונכרתה. ואמר כי גורשו ממצרים, לומר שאפו אותו בדרך בעבור כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות, ועל כן נשאו אותו בצק ומשאותם צרורות בשמלותם על שכמם, ומהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסכות, כשבאו שם לשעה קלה כדברי רבותינו²⁸⁷.

הרי נתבאר בדבריו שהטעם שאפו את הבצק מצות הוא מחמת איסור חמץ ולא מטעם שנצטוו על אכילת מצה, ובאמת שרבים מן הראשונים פירשו הפס' כפשוטו שאפו אותו מצות רק מחמת שגורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, ולא מחמת איסור חמץ כלל, כמו שכתב הר"ן שם, וז"ל, שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום כדאיתא בפסח שני, ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ, ולפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר שלא הוזהרו בבל יראה אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפאוהו מצה,

[ג] אלא שהעומד לנגד זה הוא, דהנה לשון המשנה בפרק ערבי פסחים הוא, רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור... מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, אלא שבלשון הגמ' נוסף במוסגר, שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'.

ובלשון הרמב"ם בסוף הלכות חמץ ומצה איתא, על שם שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, וכן גירסת הרא"ש במשנה.

²⁸⁷ אריכות דברי הרמב"ן בביאור לשון הפס' באה ליישב את תמיהת הראשונים המבוארת בדברי הר"ן המובאים להלן דמלישנא דקרא משמע דכל הטעם שאפו את הבצק עגות מצות כי לא חמץ היינו רק משום שגורשו ממצרים ולא מחמת איסור חמץ, ועי' היטב בכל המפרשים כאן רבותינו בעלי התוס' בחיבוריהם הרבים, ובחזקוני ובעמר נקא כאן, ובתורי"ד בפסחים שם ועוד.

ולכאורה נראה מזה שמצות מצה לדורות טעמה הוא על שם אותן המצות שאפו בצאתם ממצרים, ואי נימא ככל האמור, הרי לא היו אלו מצות של מצוה כלל, אלא מצות בעלמא.

אולם באמת שמעתי מרבינו הגרי"י שליט"א שבדברי הרמב"ם בה"ה נתבאר להדיא דמצה על שם הגאולה. ולפ"ז צריך לפרש מש"כ בפ"ח ה"ד וז"ל, ואומר מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד וכו'. שהעיקר הוא מש"כ בסיפא שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם מיד, והיינו על שם הגאולה.

וכן מה שסידר בעל ההגדה בטעם דמצה זו על שום מה, צ"ל דהעיקר הוא הסיפא בדבריו, והיינו על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ 'עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם' דעיקר הטעם הוא מה שגאלם, ומה שאוכלים מצה משום זה, היינו משום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ משום הגאולה שנגאלו מיד. ומי שאינו אומר כן בהבנה זו, הנה לא יצא ידי חובתו, לשיטת הרמב"ם.

ברם בדברי הר"ן עצמו נראה שעמד בזה, שכתב בסוף דבריו, 'וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה'. והיינו שהציווי של המצה הוא זכר לגאולה שהיתה באותה שעה שלא יכלו להתמהמה ולא זכר לאותם המצות שאפו באותו הזמן.

ובספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) הביא ג"כ כדברי הר"ן הנ"ל בשם ר' ישעיה זצ"ל, והוסיף וז"ל, ואם תאמר הרי אנו אומרים מצה זו שאנו אוכלין על שום מה על שום שלא הספיק בציקו של אבותינו להחמיץ כך פירושו מכיון שהקב"ה רואה את העתיד צופה ומביט מה שעתיד להיות על כן צום מבערב על הנס של מחר, עכ"ד.

והמהרש"א בחידושי אגדות שם כתב וז"ל, מצה זו על שום מה על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ שנאמר ויאפו את הבצק, כ"ה בסדר הגדה ובאשר"י. ויש לעיין בזה לפי טעם זה היה ראוי להיות מצות אכילת מצה אחר חצות לילה שאז יצאו ממצרים ונתקיים ויאפו את הבצק אשר הוציאו וגו', גם בפסח שאכלו במצרים למה אכלו אז מצה דאין סברא שאכלוהו ע"ש העתיד. וי"ל דודאי איסור חמץ כל ז' הוא מטעם ויאפו את הבצק גו' אבל מצות אכילת מצה בערב הוא מטעם אחר וכו', יעו"ש.

[ד] אולם בדברי האברבנאל מצינו שנחלק על פי' הרמב"ם הנ"ל, וכתב וז"ל, והיותר נכון בעיני בזה הוא שבמצרים צוה השם לישראל במצות הפסח והמצות שיאכלו אותם בלילה הראשון ובשבעה ימים אחריו ושכן יעשו את החג לדורות בענין הפסח בלילה ההוא ובענין המצות כל שבעת הימים. והיה הפסח להורות ולזכור הנס שהיה עתיד לעשות שיפסח ה' על הפתח ויצילם ממכת בכורות והיו המצות לזכרון הגאולה והיציאה מהגלות בחפזן ומהירות רב ונמרץ שהיה עתיד להוציאם בליל הפסח. האמנם אלו נתנה המצוה הזאת לישראל אחרי צאתם ממצרים אולי שלא יהיו מרגישים במהירות הגאולה ולא יעמדו על טעם המצוה ההיא ואמתתה. לכן הערים הקדוש ברוך הוא לצוות אליהם המצוה הזאת במצרים קודם יציאתם משם ולהיותה המצוה הראשונה שנצטוו בה היו זריזין עליה מאד ולשו עיסותהן בחשבם שיהיה להם פנאי לאפות אותם במצרים מצות כמו שנצטוו וקודם האפיה בא פרעה ועבדיו לילה לאמר קומו צאו מתוך עמי ויצאו בחפזן גדול וישאו את בצקם צרורות בשמלותם על שכמם כי לא יכלו להתמהמה לאפות אותן במצרים כאשר חשבו והיו בני ישראל ונשותיהן חרדים ומצטערים על עיסותיהן שמא יחמצו ויחטאו לאלהים במצוה הראשונה אשר צוה אותם וכאשר הגיעו לסכות או למקום אחר נאות לאפות את בצקם בדקו אחריה ומצאו עוגות מצות כי לא היו חמץ ואז הכירו וידעו שבחפזן גדול יצאו ושהגדיל השם לעשות עמהם

נס וזה הכרה הזאת הגיעה להם בעבור שנצטוו קודם היציאה בשמירת המצות, ולכך אמר רבן גמליאל שהיה טעם המצה באמת מפני שלא הספיק שהוא מהירות היציאה עם היות שנצטוו ראשונה עליה לאותה סבה שזכרתי.

ואולם לפי דבריו תמוה ביותר, שהרי לפי המבואר בתרגום יוב"ע ובפיוט הנ"ל האפיה היתה בחמה, ואין מצות אלו כשרות כלל, וכפי שתמה הגר"ח קניבסקי (שליט"א) בספר דרך אמונה (ביאור ההלכה פ"ו מהלכות ביכורים ד"ה ליבשה בחמה), וז"ל, וקשה דהא במצה כזו אין יוצאין יד"ח כלל וכנ"ל וכבר העירו בזה (עי' בס' פרדס יוסף), והנה לפ"ד ר"ת (בתו' פסחים ל"ז ב') דכל שתחלתו עיסה שביליתה עבה אף שסופה סופגנין דהיינו שאפאה בחמה כמ"ש בפסחים שם או שבישלוה חייב בחלה וה"ה שיוצאין בה ידי מצה לדעתו כמ"ש מהר"ם חלאוה שם א"ש, ואפי' לפ"ד הר"ש בפ"ק דחלה דאם הי' דעתו לאפותה בחמה פטורה מ"מ מודה שאם לא הי' דעתו לאפותה בחמה רק אח"כ נמלך ואפאה בחמה חייבת בחלה... א"כ גם כאן הרי לא הי' דעתן בשעת לישה שיאפה בחמה רק לא הספיק בצקם להחמיץ א"כ יוצאין בזה ידי מצה, אבל לפ"מ שפסק השו"ע שם כרבנו ירוחם דענין המוציא חלוק מחלה ואף דלענין חלה קי"ל כהר"ש דאם לא הי' דעתו לאפותה סופגנין חייב בחלה מ"מ לענין המוציא תלוי בשעת אכילה ולא בשעת גלגול כחלה ולכן א"א לברך עליו המוציא, יל"ע מה הדין לענין מצה... אבל גבי נאפית בחמה י"ל דאיכא בה טעם מצה ומ"מ מסתבר דמצה דמי להמוציא וברהמ"ז דתלוי בשעת אכילה ולא בשעת גלגול וא"כ קשה שלא יוצאין בזה ידי מצה.

ה] וביאר הגר"ח ק" (שליט"א), וי"ל ע"פ המבואר בשבת ל"ט א' דחמי טבריא אינו חמי חמה רק חמי האור דחלפא אפיתחא דגיהנם ומבואר דפיתחא דגיהנם הוא אור ממש ובב"ב פ"ד א' איכא למ"ד דשימשא חורא היא והא דקא סמקא צפרא ופניא צפרא דחלפא אפיתחא דגיהנם ופניא דקא חלפא אוורדי דג"ע. והנה יציאת מצרים הי' בבקר בנץ החמה כמ"ש בברכות דף ט' וא"כ י"ל דהתרגום יונתן ס"ל כהאי מ"ד ולכן בבקר השמש חמה ושורפת מחום הגיהנם שעברה על פתחו וזה נקרא אור ממש נמצא שהמצה נאפו מהאור ממש, ולפ"ז הנאפה בחמה בבקר אינו בכלל נאפה בחמה, אך כ"ז לפי הת"י, אבל למאי דמסקי' בגמ' דידן בב"ב שם דשימשא סומקתא היא אין חילוק בין בבקר לבערב ולכן להלכה אין נ"מ בזה, שו"ר בברכות ל"ח א' האי כובא דארעא אדם יוצא בו יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן בו, וצ"ע.

עיונים וציונים בדברי הפוסקים הלכות פסח

סימן תכט

אי מצה חשיבא 'פרסומי ניסא'

בספר תשובות והנהגות (ח"ה סי' קלד) כתב: נלענ"ד להעיר דבר חדש, דהנה בפסחים (קיב א) תנן לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי, ומקשינן בגמ' פשיטא, ומסקינן לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פירסומי ניסא מודה, הרי מפורש בגמרא שיש בשתיית ד' כוסות מצות פירסומי ניסא כמו בנר חנוכה ומגילה, ולכן מחזר על הפתחים לצורך קיום מצוה זו,

ונראה פשוט שאם מצינו בד' כוסות שמצותם מדרבנן משום חירות דיש בזה פירסומי ניסא, כ"ש מצה שהיא דאורייתא שנאכל כזכר לחירות מה"ת, יש בה דין פירסומי ניסא, וצריך לחזור על הפתחים... וזהו חידוש שבאכילת מצה מקיים פירסומי ניסא.

ובפרשת ראה (טז, ג) דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים, מפרש רש"י על ידי אכילת הפסח והמצה תזכור את יום צאתך, והיינו כמ"ש שבאכילה מתפרסם שיצאנו ממצרים בחפזון, וזהו פירסומי ניסא ונוהג כל שבעה כמפורש בפסוק.

(מיהו הראוני שבשו"ת "בשמים ראש" (סי' צד) דן אם חולה שאב"ס חייב לאנוס את עצמו לאכול מצה ומרור, ומוכיח מהא דנדרים (מט ב) דר"י הוי חגיר רישא מהא דשתה ד' כוסות, ודוחה, "דשאני ד' כוסות דחביבא להו ואותו לבד קורא פירסומי ניסא", ולענ"ד דבריו מוקשים טובא וכמ"ש). עכ"ד. ויעו"ש עוד.

והנה אף שמצאתי במדרש שכל טוב פרשת בא "ומצה נמי בלילי פסחים כי אכיל לה צריך הסיבה, **משום פירסומי ניסא**", מכל דברי הרמ"א והפוסקים בסי' תכט נראה דבודאי אין הדבר כן, ואין נותנים מן התמחוי למצות מצה, אלא לזה ישנו מנהג קדום של מעות חיטין.

ולכאורה הביאור הוא שמצה אינו נחשב לפירסומי ניסא כמו ד' כוסות, שהללו נתקנו ל"פירסומי ניסא" ולקיים המצוות על הכוס באופן של שירה והודאה ופירסומי ניסא, ואף אם המצה גם מזכירה את הנס, מ"מ אין זה גדר מצות האכילה שהיא מצוה מן התורה, ופשוט.

אכן חידוש מצאתי ב"סדר פסח לחד מקמאי" שנדפס ע"י הג"ר שמואל אליעזר שטרן [בקובץ זכור לאברהם (חולון) תשס"ב - תשס"ג, עמ' יט; אות ל] שכתב לגבי ברכה ראשונה על המרור שאינה נפטרת ע"י הפת "לא אמרו אלא ברכת הנהנין שתקנו חכמים, אבל ברכת אכילת מצה ומרור **שהם משום פירסומי ניסא** לא מצי למיפטר". וצ"ב, מה הנידון לגבי הברכה, אולם עכ"פ הא מיהת שמעינן בדבריו שיש ענין פירסומי ניסא לא רק בהמצה אלא גם בברכה על המצה והמרור. וצ"ע.

ברמ"א סעיף ב: ואין אומרים מזמור לתורה ואל ארך אפים ולמנצח בערב פסח ולא ביום טוב, (מנהגים).

בספר המנהגים (טירנא אות עג): א"א למנצח בע"פ ובעיו"כ לפי שבאלו ימים לא היה יוצא דוד ע"ה למלחמה. עוד נראה לי ערב פסח משום שהוא יום טוב מן התורה משעת שחיטת הפסח.

והטעם הראשון ביאר בשו"ת שיח יצחק סי' רצז וז"ל, עפ"י רש"י בתהלים מזמור זה מזמור כ', וז"ל, "יענך ה' ביום צרה, המזמור הזה על שם שהי' שולח את יואב ואת כל ישראל למלחמה, והוא היה עומד בירושלים ומתפלל עליהם, כענין שנא' (שמואל ב' יח) טוב כי תהיה מעיר לעזור, ואמרו רבותינו אלמלי דוד לא עשה יואב מלחמה", וכיון דמזמור זה מזמור שמתפללים בעת המלחמה לזאת מובן שביום שלא הלך למלחמה, אין אומרים מזמור זה.

וכהטעם השני מפני שהוא יו"ט, העתיק הלבוש סי' תסח סעיף י.

ובנוגע לטעם הראשון, בספר המנהגים למהר"א קלויזנר איתא בנוסח אחר: ובכל ערבי י"ט אין נופלין ובאסרו חג, וגם אין אומרים בהם למנצח, וכ"ש בערב פסח לפי שאומרים הלל על הקרבת הפסח, וביום שאומרים הלל אין אומרים למנצח וא' ארך אפים. וכן במהרי"ל בשמו: כ"ש בערב פסח דאז אומרים הלל עם הקרבת הקרבן ויום ההלל מבטל תחינה וגם למנצח²⁸⁸.

²⁸⁸ ובארחות חיים הל' הבדלה כתב: לפי שהוא יום הלל, עם כל זה שלא היו אומרים אותו עד אחר חצות מקצתו ככלו.

סימן תל

מנהג אמירת ההגדה בשבת הגדול וטעמי שלילת המנהג

תמיהה בדברי רבינו הגר"א בביאורו

[א] בשו"ע או"ח הלכות פסח סי' תל סעיף א: שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו. הגה: והמנהג לומר במנחה ההגדה, מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו.

והנה מקור דברי הרמ"א הוא ב'מנהגים' סדר ניסן עמ' תלג, וכן מצינו בדברי ראבי"ה ח"ב מס' פסחים סי' תכה: נהגו התינוקות להקדים ולקרות ההגדה ביום שבת הגדול, וכענין זה כתוב בסדר רב עמרם, ונראין הדברים כדי להסדיר בפייהם ויבינו בפסח וישאלו.

ובביאור הגר"א סק"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 כו'.

וכן במעשה רב סי' קעז איתא: בשבת הגדול במנחה אין אומרים 'עבדים היינו', מטעם המבואר במכילתא, ונתקנה בהגדה, יכול מראש חודש ת"ל בעבור זה בשעה שמצה ומרור כו'.

והדברים צ"ב למאוד, מאי ראייה איכא מדברי המכילתא שאין מקום למנהג לומר הגדה בשבת הגדול, הרי דברי המכילתא מוסבים על עיקר החיוב מן התורה והמצוות עשה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו דילפינן מ'והגדת לבנך', ועלה קאי המיעוט דבעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אבל מנא לן לשלול המנהג שהזכיר הרמ"א. ועוד צ"ב, מה באמת הטעם שאין לנהוג כן.

ביאור ע"פ דברי תרומת הדשן

[ב] ואולי י"ל בהקדם דברי התרומת הדשן סי' קכה על השאלה: קטן בע"פ שרי להאכילו מצות או לאו. תשובה: אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל, נראה דאין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך כו', ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה, כיון דאין המצה חידוש לו לקטן. והובאו דבריו בקצרה במשנ"ב סי' תעא ס"ק יג.

והנה מדברי התורה ד' שנים זו שמענו.

א' אכילת המצה מישך שייכא למצות סיפור יציאת מצרים, ואין המיעוט רק על הזמן גרידא, לומר שהזמן הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אלא המצה היא חלק בלתי נפרד מן הסיפור, כמו שפירש"י על פס' זה (יג, ח): בעבור זה - בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה

ובאמת יש לדון בהגדרת היו"ט דערב פסח, ומו"ר הדרכי שמואל זצוק"ל היה מביא בזה את דברי רבינו הגר"א בהל' אכילת (סי' שצט ס"ק ט) ואת דברי הפנ"י בתחילת פרק מקום שנהגו (ג, א), יעוי' לעיל במאמרינו על תענית בכורות שהבאנו הדברים והבאנו עוד דברים בזה.

ובדברי הראשונים הביאו גם דברי ספר המחכים "דערב הרגל כרגל וצפרא דרגלא כריגלא". יעוי' ארחות חיים וכל בו סי' מב.

ומרור הללו²⁸⁹. ואם ימלא כריסו מן המצות בער"פ, יש בזה חסרון בסיפור יציאת מצרים של הלילה שלא תהא המצה חידוש בעיניו.

ב' שבסיפור יציאת מצרים ישנו ענין של 'חידוש'.

ולפי"ז יש לבאר הטעם לשלול מנהג זה לומר הגדה בשבת הגדול, כיון שזה יהיה חסרון בהגדה של ליל פסח, וזהו אשר נאמר במיעוטא ד'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, דהסיפור כהלכתו צריך שיהיה בליל ט"ו, ואחר שמקדים לשבת הגדול את אמירת ההגדה, שוב אין כאן חידוש.

דברי הגריעב"ץ בענין זה

[ג] ובאמת במור וקציעה כתב הגריעב"ץ ג"כ לתמוה על מנהג זה שהביא הרמ"א מדברי המכילתא שהביא הגר"א, 'תמהתי על זה מעודי, כי אנו עושין בזה היפך ממה שאנו אומרים כאן בזאת ההגדה, שהרי מבואר בה יכול מר"ח... א"כ מנין להוסיף על המצוה'.

ואילו בסידורו בפירושו להגדה כתב הריעב"ץ לשלול המנהג משום דבעינן שתהא מצות הסיפור לתיאבון, וז"ל: מדומה אני שהקדימו שלא להקדים אמירת ההגדה עכ"פ בע"פ, ודאי לא שפיר דמי כדרך שיש קפידא על אכילת מצה מבעו"י ה"נ מילתא חדתא חביבא ויהבי דעתייהו ושמעו, משא"כ אם הרגילה על לשונו מבעוד יום כבר נזדקנו הדברים ואין הנפש מתפעלת ממנו כ"כ.

עם זאת הוא מסתייג משלילת העיון והלימוד בהגדה לגמרי, ואדרבה הינו ממליץ לעיין בהגדה מקודם, אבל לא לערוך בשפתיו, וז"ל: עם שבודאי אין לאסור לימוד הנאתה מבעו"י, אדרבה לדעתי מצוה רבה לטרוח מקודם לירד לעומקה, וכך נאה וראוי לכל יר"ש באמת לעיין בה תחילה, אך לא יוציאנה בשפתיו בקריאה ממש כסדרה כדי שתהא שגורה על פיו מטעם הנ"ל הברור בעיני²⁹⁰.

ומ"מ נראה שכיון היעב"ץ בעצם הקושיא מדברי המכילתא להבנה הנ"ל, ובאו דבריו אלו ולימדו על אלו שדברי המכילתא למעט שיספר רק בליל ט"ו היינו משום האי טעמא. [יסוד דברים אלו שמעתי מהגר"ע מדלוב שליט"א]²⁹¹.

מקור התרוה"ד מלישנא ד'והגדת'

[ד] אמנם יש לדון מאין הוציא התרוה"ד ביאור זה דבעינן שתהא מצות והגדת לבנך בגדר חידוש ביום ההוא.

ואולי י"ל לפי מש"כ במקו"א, משמעות נוספת ללשון הגדה יש ללמוד מדברי הגאון מלבי"ם בפ' לתהילים (יט, ב) עה"פ השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, וז"ל: ויש הבדל בין סיפור להגדה, שהמגיד יגיד דבר חדש הנוגע לחבירו, וזה יגיד הרקיע שמודיע בכל עת מעשי ידי ה' המתחדש בבריאה לצורך ישוב בני אדם, אבל סיפור השמים הם מדבר עבר

²⁸⁹ ועי' בפ' ההגדה לריטב"א: בעבור זה, לא אמרתי לך לספר אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על השלחן שתוכל להראות אותם באצבע שאתה אומר מצה זו מרור זה, עכ"ל.

²⁹⁰ מאידך, יעויין לשון מהרי"ל הל' ער"פ סי' י: אמר מהר"י סג"ל דיש לחזור ההגדה של פסח עם הנערים בשבת הגדול.

²⁹¹ ועוד כתב הרב יעב"ץ שם בתו"ד: יכול מר"ח וכו' שהקפידו שלא להקדים אמירת ההגדה משום דקעבר על בל תוסיף, לכן תמהתי על מנהג האשכנזים במנחה בשבת הגדול וכו' עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, דהרי קיי"ל דשלא בזמנו בעי כוונה שיתכוין לשם מצוה ואי לא לא עבר כמש"כ בגמרא בר"ה כ"ח ורש"י שם, וא"כ הרי באמירת עבדים היינו בשבת הגדול אינו מתכוין לשם מצות אמירת ההגדה אלא כאמירת תהילים וכו' ג וליכא ע"ז ב"ת, עי' שו"ת מגדנות אליהו (רובינשטיין; ח"א סי' פו).

שה' ברא הכל בששת ימי המעשה, שזה כמספר דבר שכבר היה לעולמים שאינו נוגע לנו בהווה.

ומעתה י"ל דה"נ במשמעות לשון הגדה דהכא הוא שיגיד הדברים כאומר דברים חדשים שנתרחשו זה עתה, ויש לזה גם משמעות הלכתית, ראה לשון הרמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ו) שמביא דין המשנה וההגדה בכל דור ודור וכו', ונוסחו הוא חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' ²⁹².

ביאור אחר בכוונת הגר"א

[ו] אולם יתכן לומר אופן אחר בכוונת רבינו הגר"א, שלא בא לשלול את אמירת ההגדה בשבת הגדול, אלא להביא ראיה שאין מקור וענין לנהוג כך, וזה מתוך דברי המכילתא שנתבאר בה הס"ד 'יכול מר"ח', ויש לבאר מה טעם הס"ד דמכילתא לומר שיקיים מצות והגדת לבנך כבר מר"ח. ומצינו בזה ב' פירושים בדברי הראשונים.

בכלבו סי' נא מפרש ב' פירושים: יכול מר"ח - פירוש עתה מפרש אימתי זמן ההגדה יכול מר"ח שהתחילה הגאולה, ועוד ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח ב' שבתות וזהו מר"ח.

והיה מקום לומר שרבינו הגר"א פירש כפירוש הראשון דהיינו משום תחילת הגאולה, שכבר ענין תחילת הגאולה נראה בר"ח שבישרם על הגאולה ומכת בכורות, וסבר הגר"א דאם באמת ישנו ענין לומר הגדה בשבת הגדול והטעם הוא כמו שהקדים הגר"א בביאורו לשו"ע 'שאז התחילה הגאולה עם לקיחתו', [ובלבד או"ח סי' תרסט, כדי לזכור גם יציאת מצרים ביום שבת הגדול שנעשה בו הנס הגדול במצרים], למה אין זה מופיע בתורת ס"ד לחייב במצות והגדת לבנך משבת הגדול, וע"כ דאין ענין כזה.

ולפי"ז ההוכחה היא מעצם הס"ד, ולא ממיעוט דקרא. אמנם אין ההוכחה אלא לומר שאין ענין כזה, אבל אין סרך איסור בדבר.

ולפי הך גיסא מדויק היטב לשון הגר"א שהקדים טעם המנהג של האמירה משום התחלת הגאולה, שבא להקשות מדברי המכילתא לפי הטעם הלז, ועיין.

'התחלת הגאולה עם לקיחתו'

²⁹² וביותר נראה לפי מה שנתבאר במקו"א, דמטבע הגדה נאמר באופן של הקניית ידיעה מחודשת לגמרי לחבירו בלא שתקדם לזה שמץ מושג או בדל ידיעה אצל השומע, וזה לעומת לשון אמירה שזה בא כתגובה ותשובה לשאלה, וכך זה מדויק בלשון המקראות, דבכל דוכתי דמייירי משאלת הבן תחילה כתב לשון אמירה, ואילו דווקא כאשר לא קדמה לזה שאלה כתיב והגדת לבנך.

וכן שמעתי בשם הגאון בעל להורות נתן זצ"ל שאמר כי בכל כתבי הקודש חזינן שלשון הגדה מורה על הגדת דבר שנתחדש, ואילו אמירה היא חזרה על הראשונות.

ועוד כתבנו שם בס"ד: וראה במכילתא דרשב"י (שמות יג, ג): והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, יכול אם שאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך אע"פ שלא שאלך. ויש לדון אי כוונת המכילתא מעצם לשון והגדת לבנך או מן פרשה זאת שלא נזכר בה שאלת הבן, ובפשטות כאידך גיסא, וכן מבואר להדיא באבודרהם, אבל לפי דברינו י"ל כחד גיסא, וכן ראיתי בשם ספר 'פרקי מועד' להגר"מ גיפטר).

ולפי"ז מבואר עוד לשון ההגדה: ושאנו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר. ונאמרו בזה כמה ביאורים בגדר הילפותא. ולפי דברינו י"ל דמל' והגדת קא יליף, דרק באחד כזה שאנו יודע לשאול ולא התעורר מעצמו לכלום שייך מושג הגדה, ודוק.

ויתכן לבאר לפי"ז עוד מה דאיתא בהגדה: ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכבר תמהו בזה, מהיכתי תיתי שאם כבר יודעים כבר אין מצווים לספר, ומאי ס"ד מעיקרא. ואולם לפי דברינו בביאור מלת 'הגדה' את"ש, דסד"א דכיון דכתיב ביה הגדה, וזה קאי על הקניית ידיעה חדשה לחבירו, כל שכבר כולם יודעים ואין בזה כל חדש לא יהיו מצווים בזה, עכ"פ שם.

ונראה דמה"ט בעינן שהדברים יהוו חידוש לקטן, שאם יודעם מכבר אין זו הגדה של דברים שנתרחשו זה עתה.

[ז] ובכוונת הדברים 'שאז התחילה הגאולה עם לקיחתו', ראיתי שפירשו בכמה אנפי.

האופן האחד על דרך דברי התוס' בשבת (פז, ב; והובא בדבריו בביאורו), וז"ל: ואותו יום חמישי בשבת היה כו' - ואם כן ברביעי שחטו פסחיהם ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן שאז היה בעשור לחדש ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרינן במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך אמרו להן זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה הה"ד למכה מצרים בבכוריהם.

האופן השני על דרך דברי הטור כאן, וז"ל: שבת שלפני הפסחא קורין אותו שבת הגדול והטעם לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב בעשור לחדש 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 שינייהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר²⁹³, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול. [אולם יעויין במהרש"א ח"א שבת פז, ב שכולל ב' הפירושים יחדיו]²⁹⁴.

ביאור הס"ד ר' יכול מראש חודש'

[ח] ברם, כפירוש השני הנ"ל בכל בו דהס"ד יכול מר"ח היינו מצד השאלה בהלכות הפסח, כתבו עוד ראשונים, ז"ל רש"י בספר האורה ח"א פירוש האגדה: והגדת לבנך יכול מראש חודש, ששואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שתי שבתות, תלמוד לומר ביום ההוא. והדברים מחודשים, דלכאורה צ"ב מה ענין זה לזה, ומה ענין לימוד הלכות למצות סיפור. וזה מבואר היטב לפי מה שהארכנו במקו"א להוכיח שמצות הסיפור כוללת עיסוק בכללות ענין יציאת מצרים, ויוצא יד"ח גם בעסק בהלכות הפסח, ולזה ס"ד שיתחייב בזה מר"ח.

²⁹³ לא נתבאר בדברי הטור מפני מה 'לא היו רשאים לומר להם דבר', ובאמת בכל בו (סי' מז; הובא בא"ר כאן) איתא "כשראו המצרים כן חגרו איש חרבו על ירכו ויבקשו להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים והשם ברחמיו הגין עליהם והחלה את מצרים בתחלואים משונים ונדונו ביסורין גדולים ולא יכלו להזיק לישראל ועל שם שנעשו נסים גדולים לישראל באותו שבת שהיה לפני הפסח נקרא כל שבת שלפני הפסח שבת הגדול".

ובביאור דברי הטור היה נראה לפי דברי הב"ח כאן, וז"ל, קשה דלמה יהיו שיניהם קהות עכשיו ביותר וכי לא היו המצריים יודעין שישראל שוחטין ואוכלין אילים וכבשים בכל יום ויום ונראה שישראל הודיעו למצריים שמצות השם עלינו לשחטו למטה כי בזה ישחט גם למעלה (זהר בא לט ב) וזהו על ששחטו את אלהיהם דאת מרבה גם אלהיהם למעלה ועוד משמע את אלהיהם של ישראל כי רובם של ישראל עבדו עבודה זרה וכדברי רז"ל (מכילתא בא פר' יא) משכו ידיכם (שמות יב כא) מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה ועל כן היו שיניהם קהות כי עד עתה עבדו לו ועכשיו שוחטין את אלהיהם של עצמם למטה כי בזה ישחט למעלה.

ומעתה מבואר היטב שלמצרים לא היה שום כח לעמוד כנגדם, כי התחילה הגאולה בכך שהכניעו את כח הע"ז ואלהי מצרים מלמעלה.

ועוד מצאתי בשבלי הלקט (סדר פסח סי' רה): אמר להם הקדוש ברוך הוא עתה תראו הפלא אשר אעשה וצוה להיות משמרת עד ארבעה עשר והיו הכבשים צועקים ומצרים היו שומעין ומיעיהן היו נחתכין והיו נידונין ביגונות לבם ולא הזיקו לישראל מאומה **כי כולם נפלו בחולי רע ומר מפני הכעס**.

ואולי זהו גם הביאור ב'לא היו רשאים לומר להם דבר' מפני חולי הכעס.

²⁹⁴ ועוד פירשו ע"פ דברי רבינו הגר"א בפירוש הגש"פ על 'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, שהיו שני עניני גלות, גלות הנפש וגלות הגוף, ומפרש תחילה גלות הנפש ואח"כ גלות הגוף, ע"כ. ומעתה בשבת הגדול שכבר קיימו בעצמם 'משכו וקחו' וכדרשת חז"ל משכו מע"ז, ולקחו אליל מצרים לקרבן לה', כבר אז התחילה גאולת הנפש.

וראה לשון פסיקתא זוטריתא (לקח טוב) כאן: והגדת לבנך. יכול מראש חודש, יתחיל האב להגיד לבנו הלכות הפסח, ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

אכן בספר שבולי הלקט סדר פסח סי' ריח מצינו תוספת דברים בזה, וז"ל: יכול מראש חודש. כלומר מאחר שאנו מקדימין לדרוש בהל' המועד קודם המועד א"כ בזה יעשה פתח לבנו ותהיה מצות והגדת נוהגת מראש חודש שהרי עומד בראש חדש ומזהיר על הפסח שנאמר החודש הזה לכם ראש חדשים וגו' דבר אל בני ישראל לאמר ויקחו להם איש שה וגו': ת"ל ביום ההוא. כלומר מצות ההגדה נוהגת ביום הנס: אי ביום ההוא יכול מבעוד יום. פי' משעת שחיטת הפסח שהרי כתיב בו מועד צאתך ממצרים ת"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך הא למדת שמצות ההגדה בשעת אכילתו של פסח ולא בשעת אזהרתו ולא בשעת לקיחתו ולא בשעת שחיטתו.

טעם חדש לאמירת ההגדה בשבת הגדול

[ט] בפירוש פעולת שכיר על מע"ר כתב טעם חדש למנהג זה של אמירת ההגדה בשבת הגדול, נ"ל טעם התפשטות המנהג הוא משום דאי איקלע יו"ט ראשון של פסח בשבת היה אסור לקרוא ההגדה אלא א"כ שנים בספר אחד, ולא התירו לקרותו אחד אחד אלא משום דהוי כעין ראשי פרקים, דאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת, כמבואר בשו"ע (סי' ערה, ט), וכשעובר עליה י"ב חודש שאינו קורא אותה מיקרי שכוחה ועזובה, ע"כ הנהיגו לקרות אותה בשבת הגדול, שלא יעברו עליו י"ב חודש מבלי קריאה, ומתוך זה מיקרי שגור בפיו²⁹⁵.

ומוסיף בפעולת שכיר שרבינו הגר"א לא חש לזה כדרכו שלא לחדש בציבור דברים שלא שערם חכמי התלמוד, ואי איקלע יו"ט הראשון בשבת, יקרא כל א' לעצמו קודם הפסח כדי שיהא שגור בפיו.

ובהגהות אמרי שמואל על מע"ר ציין בענין זה את מש"כ בספר שבולי הלקט ענין שבת סי' סד, וז"ל: אבל אם יודע קצת הפיוט על פה מותר לעיין ראשי הדברים בתוך הספר והוא יגמור הדבר מחוץ וחוזר ומעיין בספר לאור הנר וגומרו בחוץ כדאמר רבה בר שמואל אבל מסדר הוא ראשי פרשיות, וכן הדין בלילי פסחים שחל להיות בשבת וצריך לו לומר הגדה על השלחן אם הוא יחידי אסור לקרות בספר ולא יועיל בעיוני אשתו עמו אם אינה יודעת לקרות בספר אבל עיוני ראשי הדברים שיוודע לגמור בחוץ מותר. וכתב אחי ר' בנימין נר"ו שהתרומה הזאת מדומעת במקצת מה שאמר בלילי פסחים שחלו להיות בשבת וצריך לו לומר הגדה על השלחן אם הוא יחידי אסור לקרות בספר ולא יועיל בעיוני אשתו עמו מה יעשה תיבטל מצות והגדת לבנך משום ספק שמא יטה, ועוד אם התרנו לקרות שני גברי בחד ענינא דאיכא למימר כל אחד ואחד נותן דעתו לקרות ואינו מרגיש בהטיית חברו, כל שכן שיש להתיר בשאין חברו עמו בספר ובעיוני אשתו, והא דנקט תרי גברי בחד ענינא רבותא קמ"ל שאעפ"י ששניהן קורין שרי וכ"ש אם האחד קורא והאחר מעיין בו ושומע לאפוקי ביחיד בינו לבין עצמו דלא יקרא. ועוד דקריאת הגדה בספר הוי כעין ראשי פרקים דאין עם הארץ בעולם שלא תהא קצת שגורה בפיו ובעיונו קצת בספר קורא פעם בספר ופעם חוץ לספר. וכדברי אחי נראה בעיני דכל שכן שהאשה זכורה להזכיר לבעלה שלא יטה מאחר שהיא אינה טרודה לקרות.

²⁹⁵ וכ"כ בשו"ת שיח יצחק (ווייס, סי' רא), וז"ל, ולענ"ד נראה דטעם המנהג, דהרי בב"י סי' עה"ר חקר, אם מותר לומר ההגדה בליל פסח שחל להיות בשבת מצד שמא יטה, והעלה להתיר מטעם דאין לך ע"ה שלא תהא שגור בפיו קצת, והנה אפילו שנוסח הנאמר משלשים ושלשים יום נפסק הלכה בסי' ק"א שצריכים לסדרו מקודם, ומחה"ש [סי' ק'] חוכך להחמיר אפילו קידוש לבנה, וכן נהג מהר"ם א"ש ז"ל אחריו, עיין זכרון יודה, וממילא מכ"ש שצריכים לסדר ההגדה מקודם, ובפרט לד"מ בסי' תע"ב יש להגדה דין תפלה, ע"ש לענין נט"י, ואין עת פנות לזה להשגירה בפיו רק בשבת שהכל פנויים, ולזאת יען שאם חל ליל א' דפסח בשבת החיוב להסדיר מקודם, לזאת תקנו הגאונים כן, בכל שנה ושנה ולא פלוג, ועיין ביעב"ץ שהעיר ג"כ מזה להסדירה בפיו.

במגן אברהם (סי' תל ס"ק א): ורש"ל הי' דורש שכל א' יאכל מעט קודם פסח מקמח של פסח כי שמא היה שם חשש חימוץ ויתלה במה שאכל, וטוב ליתן ממנו לעני (מט"מ ושל"ה).

והנה במקור הדברים בספר מטה משה מופיעים הדברים כך: כתב הר"ר אשר ז"ל (מלוניל, ספר המנהגות) בהלכות פסח, נהגו כל ישראל לעשות לחם בערב שבת הגדול, הגדול לפי גדלו, והקטן לפי קטנו, וקורין אותו חלת עני, ובלע"ז לחם בתי הכנסת, ומחלקין אותו לעניים, ומיום שזלזלו בו נשתלחה מאירה בתבואה עכ"ל. ושמעתי ממורי ז"ל שהיה דורש כל אחד יאפה חלה אחת או תבשיל אחת מקמח הנטחן לפסח, כי שמא היה שם חשש חמץ ויתלה אותו בהוא שנטל מהם. ואפשר שאותו חלת עני היה גם כן מקמח הנטחן לפסח וזה היה טעם.

והעולה מדברי המטה משה שהמנהג הקדמון אין יסודו מצד הטעם של המהרש"ל בתורת עצה לצאת מחשש חימוץ, אלא יסוד הענין הוא 'חלת עני' ומצות צדקה, וכך זה נמצא בקדמונים (ספר המנהגות לר"א מלוניל; ארחות חיים; כל בו; ועי' באליה רבה "ואפשר שאותו חלת עני היה מקמחא דפסחא, וזה היה טעמו").

ונראה דאמנם הטעם מבוסס על דברי מהרש"ל, וזהו המבואר בדברי השל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה סי' יד): 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 בהוא 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.

ובדברי השל"ה שמענין שהשייכות למצות צדקה היא מטעם נפרד שראוי לאדם לקדש בקדושה זו ליתן מקמחו לעניים, ועי"ז הקמח של פסח יהיה ביותר מקודש. והגאון האדר"ת נתקשה בדברי המג"א: וטוב ליתן ממנו לעני, 'לא ידעתי טובו בכאן מבמקום אחר, ואולי הוא כהא דברכות לט, ב הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה ליתעביד ביה מצוה אחריתי. [קובץ מקבציאל אהבת שלום לד, תשס"ח, עמ' נז].

[ועי' בהגהות לשל"ה וז"ל, ומדברי הר"ר אשר הנזכר לעיל יובן פשט נחמד במנהגות של שבת הגדול איתא שם: ומפטירין בה 'וערבה לה' (מלאכי פרק ג'). ויש מקומות שאין מפטירין 'וערבה' אלא כשחל שבת הגדול בערב פסח. ויש אומרים, כשחל שבת הגדול בפרשת מצורע מפטירין 'וארבעה אנשים' כי גם בו כתוב מענין הנס, עכ"ל. ולכאורה אין הדברים מובנים, מה ענין כשחל דוקא שבת הגדול בערב פסח, או מה ענין מענין הנס. בהפסרת 'וערבה', מוזכר מענין הברכה, כשמפרישין מעשרות וחלה, 'במארה אתם נארים כו' ובחנוני נא בזאת כו' על כן יש שייכות להפסרה זו כשנותן 'חלת העני'. על כן יש [ש]אין אומרים הפסרה זו רק כשחל ערב פסח בשבת, שאז ודאי כבר היה לו קמח בביתו [והפריש] חלה, מה שאין כן כשיש עוד איזה ימים לפסח. ובהפסרת מצורע גם כן יש מענין הנס הזה, דהיינו ברכת 'סאה סלת בשקל' כו'].]

סימן תלא זמן בדיקת החמץ

בדעת הטור בדין ביעור ובדיקה בחמץ שאינו ידוע

הנה הב"י נקט בפשיטות בדעתו כריהטת לשונו דמדאורייתא לא נאמר אלא דין ביטול, ואין חיוב בדיקה וביעור כלל, ואפילו בחמץ הידוע. אולם הב"ח נתקשה בדבריו לפי מה שפירש בדברי הטור דמש"כ דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מיירי בחמץ ידוע, וסגי בביטול בעלמא, וכ"ש בהוצאה, אלא שחכמים הצריכו שיוציאו מן הבית בדווקא, ואף בחמץ שאינו

ידוע שאינו צריך ביטול, הצריכוהו לבדוק אחריו. ולפי"ז מבואר בדעת הטור דאיכא חיוב בדיקה וביעור לחמץ שאינו ידוע וכ"ש לחמץ הידוע, יעו"ש.

ובעניי לא ידעתי מה הוקשה לו, הרי בדברי הטור מפורש להדיא טעם חדש שבחמץ הידוע לא סגי בביטול, והצריכו להוציאו מן הבית, משום שחששו שמא יבוא לאוכלו אם ישאר בבית, וזה כשיטת התוס' בכל ענין הביעור והבדיקה. ונמצא דבאמת כל מושג הביעור הוא מחודש מדרבנן, ולא שחכמים אמרו שלא יקיים השבתה בביטול מה"ת, אלא יקיים ההשבתה בביעור, ומהיכן לקח הב"ח להכניס סברת הר"ן בשיטת רש"י בדעת הטור, דענין תקנת הביעור מישך שייכא לקיום ההשבתה מה"ת.

והמשך דברי הטור שהצריכו עוד לבדוק אחריו בחורין ובסדקין, הוי תוספת חידוש בדין התקנה דשמא יבוא לאוכלו, דתקנה זו אינה מחייבת רק בביעור החמץ הידוע לו, אלא גם מחייבתו לבדוק אחר החמץ שאינו ידוע לו, וצ"ע בכל דברי הב"ח.

ביאור לשון המחבר סעיף א.

בטור מבואר שהצריכו בדיקה בכל המקומות שדרך להשתמש שם חמץ. ונראה שעל דרך זה מבוארים דברי השו"ע כאן שהעתיק ג"כ לשון זה, שלא בא לומר באיזה מקומות מחויב הבודק לבדוק, אלא איזה מקומות הכניסו חז"ל בעצם תקנת הבדיקה.

ולא ידעתי מה הוקשה לו להמ"ב שפירש בדבריו בס"ק ד: לאו דוקא, אף שאין דרך להכניס שם חמץ, רק במקום שמשתמשים שם לפרקים בחמץ, חיישינן שמא הכניס שם חמץ ולא אדעתיה, וכמבואר לקמן סי' תלג. הן אמת שהיחיד הבודק מחויב לבדוק גם במקום שהוא עצמו אין דרכו להכניס שם חמץ אלא כאשר המקום מצד עצמו מיועד לשימוש בחמץ לפרקים, אבל הא מיהת דבמקום כזה שמצד עצם המקום אין דרך להכניס שם חמץ אינו בכלל חיוב הבדיקה כלל.

ונמצא דבסי' תלג מיירי בחובת הבדיקה הפרטית של הבודק, וכאן מיירי בעיקר חובת הבדיקה על איזה מין מקומות נתקנה בכללות, ובדווקא נקט דרך במקום כזה שדרך להכניס שם חמץ הוי בכלל, ופשוט.

בדיקת חמץ בתחילת הלילה

[א] ראשית נקדים, בלשון המחבר ד'בתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ', לא נתבאר אם היינו דאז מתחיל זמן הבדיקה, וכמובן שעדיף להזדרז ולבדוק מיד, או שעיקר המצוה היא לבדוק בתחילת הלילה, וזה עיקר התקנה.

וכאידך גיסא מצינו בלשון הב"ח שנקט בביאור דברי הטור דעיקר המצוה היא בתחילת הלילה, ולא ידעתי מנין לקח לו זה בדברי הטור, ואין זכר לזה בדבריו, והשמיט לגמרי הענין של תחילת הלילה.

ולענ"ד פשט דברי הטור כך הוא, שמתחילה ביאר למה בודקין בלילה ולא ביום, וע"ז מייתי שני טעמים האחד שאור הנר יפה לבדיקה בלילה, והשני שהיא שעה ידועה שכל אדם מצוי אז בביתו, ושני טעמים אלו כלולים בדברי רב נחמן בר יצחק בגמ'.

ושוב ביאר דלכן יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק, ומבואר בהמשך דבריו דהיינו טעמא משום דחיישינן שמא יטרד וישכח מלבדוק. ונראה כוונתו שמא ימנע מלבדוק לגמרי, שישכח מחובת הבדיקה המוטלת עליו, ושוב ילך לשנתו ולא יבדוק עד למחרת, ונמצא שהפסיד קיום תקנת הבדיקה שהיא בלילה.

וזה גם ביאור דברי אביי שאמר בגמ' על דברי ר"נ: הלכך האי צורבא מרבנן לא ליפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארביסר דילמא משכיה ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה. משמעות לישנא דאביי דמחמת המשכות השמועה ימנע ממצות הבדיקה בלילה לגמרי, ולא רק שיפסיד את התחלת הלילה.²⁹⁶

ואדרבה, בדעת הטור נראה שלא סבר דין זה של תחילת הלילה, שהרי כתב לחלוק על דעת רבינו יונה שאם התחיל ללמוד מבעוד יום אינו צריך להפסיק, משום דכיון שהטעם הוא משום שלא יטרד בלימודו וישכח מלבדוק, אין חילוק בזה וגם אם התחיל פוסק, ולמה לא נקט דיפסיק כדי לקיים את עיקר המצוה לבדוק בתחילת הלילה, וכמו שנקטו כמה אחרונים סברא זו בביאור דעת הרמ"א, ומזה נראה דלא סבירא ליה הך מילתא.

אכן, בדברי המחבר מבואר להדיא דישנו דין של תחילת הלילה, אולם לא נראה דזה גדר של עיקר המצוה, שהרי המחבר פסק כרבינו יונה שאם התחיל אינו צריך להפסיק, וגם בדברי הרמ"א בדברי כמה אחרונים נראה שאין טעמו משום שמפסיד את עיקר המצוה, ורק בדברי הגר"א בביאורו שמעינן הכי.

וצ"ע טובא במה שכתב כן הגר"א בדעת הטור, אחר שנתבאר לעיל בדבריו שאין זכר לזה.

ובאמת מתוך דברי הב"ח גופיה נראה שלא נתכוין שזה עצם צורת מצות הבדיקה שתהא בתחילת הלילה בדוקא, וכנראה שהוא רק בגדר הידור מצוה וכיוצא בזה, שהרי הב"ח מצדד לפסוק כרבינו יונה הנ"ל, ואף שלבסוף מכריע כהרמ"א מיישב דעתו לחלק לחלק מדין קידוש, משום דבבדיקת חמץ יש לחוש טפי שמא ישכח, הרי שלא נקט בטעמו של הרמ"א משום דמפסיד את עיקר המצוה שהיא בתחילת הלילה, ועי' ²⁹⁷.

ועוד בענין זה, ראה דברי הצ"ח המחודשים במש"כ בדין חזקת בדוק (סי' ג), ושם ג"כ כבר עמדנו בעיקר הדברים.

[ב] הנה בלשון המחבר יש לדקדק שפתח בדין שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל ולא ילמוד, ולענין אם התחיל מבעוד יום נקט רק המקרה של לימוד, ולא נתפרש מה דין התחיל לאכול.

ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים מן הקצה אל הקצה, דדעת המ"א דמשמע דמדבר הרשות לכו"ע פוסק²⁹⁸, והיינו דגם לדעת רבינו יונה בשאר מילי לבד לימוד אפילו אם התחיל פוסק, ורק מלימוד לדעת המחבר אינו פוסק. אולם בחק יעקב מבואר דמה שנקט המחבר והרמ"א הציור של לימוד דווקא, היינו משום דבשאר דברים אינו מפסיק לכו"ע, יעו"ש.

ומעתה יש להפליא בדברי המשנ"ב, דמחד גיסא נקט בבירור בס"ק ט לחלוק על דברי המ"א, דבאמת המחבר מיירי גם בשאר מלאכות, ולא דווקא נקט ללמוד, ולפי דעתו אם התחיל

²⁹⁶ ואמנם, באמת לדברי הראשונים דסברי בדברי ר"נ מבואר דין בדיקה בתחילת הלילה, אזי מתפרשים דברי אביי דלא ליפתח בשמעתא כדי שלא ימשך ויפסיד זמן תחילת הלילה.

ונראה דלפי מה שהוציא המשנ"ב ס"ק ז ממשמעות לשון המ"א דאסור ללמוד גם בזמן חצי שעה שקודם הבדיקה, יותר מסתבר כפשט הנ"ל, דאזי לישנא דאביי דילמא אתא לאמשוכי, היינו דבאמת בעצם הלימוד עתה אינו מפסיד את זמן הבדיקה בתחילת הלילה, ומ"מ חיישין שימשך בלימודו ויפסיד זמן זה.

²⁹⁷ ובאמת, הרי בדברי הב"ח נראה דטעם דעיקר המצוה בתחילת הלילה הוא לפי שכך תקנו, וזהו הזמן שהעם מצויים בבתייהם, וכמו שנראה בדברי הראב"ד שהובא בר"ן, אולם המשנ"ב נקט הטעם דראוי להתחיל לבדוק בתחילת הלילה כדי שלא יתירש או שלא ישכח, וצ"ע.

ואמנם ראה במשנ"ב ס"ק ג בביאור דברי ר"נ דנראה שנקט כפשוטו דזמן שמצויים בבתייהם היינו כל הלילה ולא פוקי מן היום, ושלא כדברי הב"ח הנ"ל.

²⁹⁸ וראה מחצית השקל שביאר בכונתו 'ומשמע' לדקדוק הנ"ל.

לעשות שאר מלאכות ג"כ אינו מפסיק. ומאידך גיסא, בביאור דברי הרמ"א בס"ק יב נקט דה"ה לשאר מלאכות, שלא כדברי החק יעקב. ולפי דבריו צ"ב מאי טעמא נקט המחבר הציור של לימוד בדווקא.

(ובטעמו נראה משום שנקט כטעמו של הגר"א בביאור דברי הרמ"א, שחולק על דברי רבינו יונה לאו מטעמא דחיישין שמא ישכח גם בכה"ג, אלא דהכא מפסיד את הבדיקה בתחילת הלילה, וזה כונתו במש"כ בשער הציון שם דכן משמע בביאור הגר"א, ועיין).

[ג] נחלקו האחרונים בביאור דברי המחבר 'בתחילת ליל י"ד בודקין את החמץ', מהו תחילת הלילה, דהמ"א פירש דהיינו סמוך לכניסת הלילה, אכן בחק יעקב נחלק עליו, והביא בזה לשון הרא"ש בתשובה כלל יד סי' ג שמפורש בדבריו דמיירי על תחילת הלילה אחר צאת הכוכבים, ולא בבין השמשות.

ובמשנ"ב בס"ק א הכריע בענין זה שלא כדברי המ"א, ולא העתיק שיטתו כלל, אלא נקט בבירור דהיינו תיכף אחר יציאת הכוכבים, ובשער הציון הערה מקורו מא"ר וחק יעקב ודרך החיים ושאר אחרונים.

והנה במ"א ס"ק ה מבואר דכיון דזמן הבדיקה הוא קודם צאת הכוכבים, לכך יבדוק ואח"כ יתפלל אחר צאת הכוכבים. ואם לא בדק אחר צאת הכוכבים יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל, ואי ליכא אחר יעשה כמ"ש הב"ח, ויעוין בדבריו בסמוך שהביא הכרעת הב"ח בזה.

אמנם, כל דברי הב"ח שם אינם אמורים בהלכות קדימה כלל, רק מצד דיני החששות, דשם אם יבדוק תחילה ישכח להתפלל, או שאדרבה יש לחוש יותר שישכח לבדוק, יעו"ש.

והנה בחק יעקב כתב בענין זה, וז"ל: והמ"א מסיק... ואזיל לשיטתו שדעתו כדעת הב"ח דזמן בדיקה קודם צאת הכוכבים, אבל לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר זמן הבדיקה הוא בלילה אחר צאת הכוכבים, א"כ מי שרגיל להתפלל ולקרוא ק"ש בזמנה אל ישנה, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, יעו"ש.

ובמשנ"ב בס"ק ח העתיק בזה דברי המ"א דהמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל, ואי ליכא אחר יתפלל תחילה, אכן אם הוא רגיל לעולם להתפלל ביחידי יבדוק תחילה דבכה"ג אין לחוש שמא ישכח. ואח"כ העתיק דברי החק יעקב הנ"ל, ובשער הציון מייתי שכן כתבו באלהו רבה ומקור חיים, ומסקנתו דעבד כמר עבד וכו'.

ויש להעיר, דבדברי המשנ"ב חזינן דלא סבר כמ"ש בחק יעקב שכל דברי ב"ח ומ"א הנ"ל בהקדמת הבדיקה לתפילה אמורים רק לשיטתם דזמן הבדיקה קודם משום שהוא קודם לצאת הכוכבים, שהרי דעתם הנ"ל לא העתיק המשנ"ב כלל, ומ"מ סבר הכא לשיטתם בדין הקדימה, והכריע דעבד כמר עבד, וצ"ע. והראוני שגם בחיי אדם כן הוא, דלענין זמן הבדיקה הכריע בבירור שלא כדבריו, וכאן הביא שתי השיטות.

ואולי י"ל, דסבר דסברת תדיר ושאינו תדיר שייכא גם לפי דעת המ"א, דאף שזמן הבדיקה קדם לזמן צאה"כ שהוא זמן תפילת ערבית, הנה עתה שהגיע זמן צאה"כ ולא בדק עדיין, ישנם לפניו שני מצוות תדיר ושאינו תדיר, ולא איכפת לן במה שחובת הבדיקה חלה עליו תחילה לענין דין הקדימה עתה, ומדלא חייש המ"א לסברא זו דתדיר, וסבר דמצד הקדימה יש לבדוק תחילה, א"כ גם אנן בדין שהנפ"מ היא גם לכתחילה בבואו לבדוק בעת צאה"כ יבדוק תחילה, ודוק²⁹⁹.

סימן תלד

סעיף ב ברמ"א: ויאמר הביטול בלשון שמבין (מהר"י ברי"ן). ואם אמרו בל' הקודש כל חמירא כולל חמץ ושאר (ת"ה סימן קל"ד), אבל בשאר לשונות צריך להזכיר כל אחד בפני עצמו (ד"ע).

ובביאור הגר"א: אבל בשאר כו'. שכל בו כתב לומר חמירא וחמיעא שחמץ ושאר ב' דברים הן וכ' ת"ה דלשון חמירא כולל אף חמץ כמ"ש בפ"ק בעירו חמירא דבני חילא דחמירא ידיה הוא ובפ"ב זבינו חמירא דבני חילא וז"ש בהג"ה אבל בשאר כו'.

ומשמעות דברי הגר"א דאמנם לשון חמירא במשמעותו הפשוטה היינו שאור, אלא שלשון זה כולל גם חמץ, ולכן כאשר אומר בלשון הקודש דהיינו בלשון הגמ'³⁰⁰ 'חמירא' כולל גם חמץ וגם שאור, אבל כשאומר בלשון אחרת כולל בלשון המקרא 'חמץ' אין זה כולל שאור.

ואמנם בתרגום אונקלוס מתרגם 'שאר' – חמירא ו'חמץ' חמיעא. וכן הורה הגר"י לכוין באמירת תיבות אלו³⁰¹.

וכן משמעות לשון תרומת הדשן סי' קלד שזהו מקור דברי הרמ"א, וכן הוא בספר המנהגים קלויזנר סי' צד בהגהות סי' י.

אכן במשנ"ב ס"ק ט מעתיק מדברי החי"א "וע"כ טוב ללמוד לע"ה שאינם מבינים בלה"ק אן אשה מבטלת שתאמר בלשון שמבין דהיינו (אללען חמץ אדער זויער טייג וואס עם איז אין מיין רשות זאל זיין הפקר אונד זאל ניט זיין גירעכניגט נאר אזוי וויא ערד אין גאס)". ולפי נוסחא זו נמצא איפכא דחמירא היינו חמץ וחמיעא היינו שאור, וצ"ת.

ועי' עוד בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' לב.

סעיף ג. בביטול היום יאמר דחזיתיה ודלא חזיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה.

צ"ב מהו 'דביערתיה', אם החמץ מבוער כבר, מה הוא זקוק לביטול. ומטו בשם הגאון בעל תורת רפאל מוואלאז'ין שאמר דהיינו על גוונא דחמץ שנפלה עליו מפולת דהרי הוא כמבוער, ומ"מ אמר רב חסדא דצריך שיבטל בלבד.

ומהרש"ם ב'דעת תורה' כאן ביאר בתרי אנפי, א' שהכוונה על מה שמוכר לנכרי, שמא לא היתה המכירה כדין, לכן הוא מבטלו. [וכן הובא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת חו"מ סי' ה אות מה בשם הגאון ר' יוזפא מזאלקווא ז"ל ובשו"ת דבר משה (או"ח סי' צח). ב' אם בשעת שריפת חמץ לא הקפיד שהחמץ ישרף היטב ונחרך רק מסביב ולא בפנים, חמץ זה מבטל באמירת "דבערתיה".

ובשו"ת אור לציון ביאר בהקדם כמה הקדמות, בשו"ע סימן תמה סעיף ג, קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם, ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים, אעפ"י שהמקום הפקר לא יניחנו שם, אלא יבערנו. ובסימן תלג סעיף ו: וכן אמצעה של חצר אינו צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצוים שם יאכלוהו. והני מילי מספק חמץ, אבל ודאי חמץ לא. הגה: אבל לקמן סימן תמ"ה סעיף ג' מבואר דמותר להשליך חמץ במקום שהעופות מצויים, כל שכן שאין צריך לבער משם אפילו חמץ ודאי, עד לאחר זמן איסורו.

³⁰⁰ עיי' היטב בעטרת זקנים ובחק יעקב ובפרי מגדים א"א ס"ק ו, בשו"ת שער אפרים סי' ד ובקונטרס אחרון שבסופו תשובת הגאון בעל אליה רבה, ועי' עוד בדברי הרמ"א בתשובותיו סי' קכז, ובלשונו באה"ע סי' קכו סעיף א.

³⁰¹ ראה בספר עובדות והנהגות ח"ב עמ' סט, מובא בהגש"פ שירת הלויים.

והנראה בישוב דעת המחבר, דהנה מצינו בלשון הרמב"ם (פ"א ה"ב), והמניח חמץ ברשותו בפסח, אף על פי שלא אכלו, עובר בשני לאוין, שנאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך, ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם.

מבואר שאין עובר מן התורה אלא אם מניח ברשותו, אבל המניח במקום הפקר אינו עובר. ובזה ניחא, שבסימן תלג מיירי בחצר שלו שאיסורו מן התורה, ואין לסמוך על אכילת העורבים בודאי חמץ, שאין ספק מוציא מידי ודאי, אבל בסימן תמ"ה הרי כתב מרן שהמקום הפקר, ובזה אינו עובר מן התורה, ולכן רשאי להשליך שם. (וראה גם בט"ז ובבאר הגולה בסימן תלג שם).

ואולם כל זה לפני זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו, פשט דברי המחבר משמע שאף שהוא מקום הפקר ואינו ברשותו, אעפ"כ לא יניחנו שם וצריך לבערו. והיינו שאע"פ שמדאורייתא אינו עובר עליו כמו שנתבאר, מכל מקום מדרבנן צריך לבער. (וראה בגר"א ובמג"א ובט"ז שם).

ועל פי זה יש לבאר נוסח דביערתיה ודלא ביערתיה, שלשון ביעור אינו נופל רק על דבר שמבער אותו מן העולם בלבד, אלא אף על הוצאה מרשותו, וכלשון הכתוב (דברים כו, יג) בערתי הקדש מן הבית, שהכוונה שהוציא מרשותו, וזה כוונת האומר דביערתיה, שמבטל לא בלבד את החמץ שלא מצאו ולא ביערו, אלא אף את החמץ שביער אותו, דהיינו שהוציאו לרשות הרבים, ג"כ מבטלו, שהרי על כל פנים מדרבנן צריך לבער אותו.

בדין ביטול ע"י מופלא הסמוך לאיש

לא מהני ביטול בקטן, אם ביטול מדין השבתה או מדין הפקר; אם ביטול מטעם הפקר, והפקר מדין נדר, מאי טעמא לא יועיל ביטול ע"י מופלא הסמוך לאיש

[א] עמדתו ואתבונן, דהנה נחלקו הראשונים בגדר דין ביטול חמץ, דעת רש"י בריש פסחים (ד, ב) דביטול חמץ הוא מדין תשביתו, והיינו השבתה בלבד, וכן דעת הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"ב, שביטול חמץ הוא שיחשיב אותו כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. ואילו לשיטת התוס' שם גדר הביטול הוא מטעם הפקר דיצא מרשותו.

ובפשוטו קטן אינו בכלל גדר השבתה בלבד דחמץ, שהרי קטן אין לו מחשבה כדאיתא בחולין (יג, א), וכן אין קטן אינו בכלל הפקר, כמפורש בלשון רש"י בב"מ כב, א ד"ה יתמי ד"קטנים אין הפקירן הפקר"³⁰².

³⁰² אגב נציין כאן לדברים נפלאים שמצינו בחידושי אבן העזר על פסחים [והובאו בשו"ת אריה דבי עילאי או"ח אבני זכרון סימן ח, ובשו"ת שו"א ומשיב רביעא ח"ב סי' קצב] שביאר בשיטת רש"י בריש פסחים שפירש טעם דין בדיקת חמץ "שלא יעבור עליו בכל יראה ובכל ימצא", והתוס' (בד"ה אור) הקשו עליו דכיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (ו, ב) הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. וכתב באבן העזר לתרץ קושיית התוס' ע"פ דין הירושלמי (פסחים פ"א ה"א; הובא בטור סי' תלג) דחורי הבית שהם למעלה מעשרה אין צריכין בדיקה, והטור תמה דאין זה נראה דהלא עיקר תשמיש אדם הוא למעלה מ', והב"י כתב לתרץ ד"ל דהנחת חמץ בחורין ובזיוזין התינוקות מצויין בו יותר מהגדולים, וכיון דקטנים אין תשמישן אלא בתוך י' אין החורין והזיוזין צריכין בדיקה אלא כשאניס גבוהים יותר. והקשה באבן העזר דאטו מי לא בעי בדיקה בשביל תשמישן של גדולים. וכתב ליישב דהנה בירושלמי שם קאמר הדות (פי' בור) אין צריך בדיקה, מתירא הוא התינוק לילך שם. נמצא מדברי הירושלמי דעיקר הבדיקה הוא מחשש התינוקות שהכניסו חמץ.

ומעתה י"ל ע"פ מה דפסק השו"ע (סי' תרנח סעיף ו) דביו"ט ראשון של סוכות אין ליתן לקטן את האתרוג בידו קודם שיצא בו הגדול מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזיר לגדול אינו מוחזר, ונראה מזה שהקטן אינו יכול ג"כ להפקיר, דאל"כ קשה הא יש תקנה שהקטן יפקיר האתרוג ויחזור הגדול ויזכה בו, ועוד דעל כרחק צ"ל דקטן אינו יכול להפקיר דהרי הפקר הוא מדין נדר ואין נדר הקטן כלום. וממילא מובנת שיטת הירושלמי וכן מתורצת קושיית התוס' דהלא משום חמצן של גדולים שיכולים להפקיר בודאי לא היינו צריכים לבדוק דהיה סגי בביטול דהוי הפקר, אבל משום חמצן של קטנים, דבחמץ יש להם יד לזכות ולעומת זאת להפקיר ולבטל אין בכוחם ונמצא שהקטנים שהגיעו לחינוך יעברו בכל יראה ובל ימצא ואביו מצווה עליו לשומרו שלא יעבור, ולכן תיקנו חז"ל חובת בדיקת חמץ, וא"כ בחורים שהם למעלה מ' דאין תשמיש קטנים שם וכן בבור שמתירא הקטן ללכת לשם לא הצריכו חז"ל בדיקה דהרי שם יש רק חשש חמץ של גדולים ולהם מועיל הביטול, וא"כ באמת עיקר הבדיקה הוא משום מצוות חינוך שהאב מצווה, וכיון דחינוך הקטנים אינו אלא מדרבנן לכן מדאורייתא בביטול בעלמא סגי (דהיינו לחמצן של גדולים ואילו על חמצן של קטנים אין אנו מזהירים מדאורייתא) ואין צריך בדיקה אלא מדרבנן. ע"כ תורף דבריו.

אולם אכתי יש לדון להך טעמא דביטול משום הפקר, שיועיל ביטול במופלא הסמוך לאיש, דהנה מצינו בדברי כמה אחרונים³⁰³ שהעירו שיועיל הפקר במופלא הסמוך לאיש, והיינו לפי דברי הרמב"ם הל' נדרים פ"ב הי"ד: ההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו. ומעתה כיון שמופלא הסמוך לאיש נדרו נדר, ה"נ נימא שיועיל הפקר מטעם נדר.

ואי אמרינן שאף הביטול הוא מטעם הפקר, נימא דיועיל הביטול ע"י מופלא הסמוך לאיש.

מחלוקת האחרונים אם לשיטת הרמב"ם הפקר הרי הוא כנדר במהות חלות הנדר, או רק במה שחל ע"י דיבור

[ב] ותחילה נקדים שבעיקר ההנחה שאם "הפקר הרי הוא כמו נדר", יש לדמות לגמרי גדר של הפקר לנדר, וחלות הפקר הוי כנדר לכל פרטיו, יש לדון טובא, דבספר שערי יושר שער ה פרק כג אות תקעו כתב וז"ל, ועל פי מה שנתבאר יתורץ מה ששמעתי מקשים, דאם הפקר מטעם נדר למה לא יהני הפקר בקטן שנה לפני גדלות מטעם מופלא סמוך לאיש כמו בהקדש וכיו"ב, ועל פי מה שכתבנו חלוק דין הפקר מדין הקדש, דבהקדש גם הקנין נעשה על פי דבורו משום אמירה לגבוה, אבל בהפקר הקנין נעשה ע"י הוצאה מרשותו לא על פי הדיבור.

והיינו שכל דמיון הפקר לנדר אינו במהות ואופן חלות ההפקר, אלא רק לטעם שחלות הפקר חל בדיבור בעלמא, אולם אופן החלות הוא שחל קנין והוצאה מרשות ולא דיבור בעלמא. [ועי' עוד בחידושי ר' שמעון שקופ נדרים סימן כה].

אולם באמת מצינו ראינו בדברי גדולי האחרונים שנקטו שלדעת הרמב"ם יש לדמות הפקר לנדר בכל מהות החלות, וכמו שיתבאר להלן בדברינו, ונקדים כאן דברי הקצוה"ח (סי' רעג ס"ק א): והנה מסופקני לפי מה שמבאר דהא דאסור לחזור אינו אלא משום דהוי כמו נדר שאסור לחזור, א"כ נראה דהפקר אינו עושה קנין, דאי עושה קנין מאי ענין נדר לכאן הא תיפוק ליה דכבר יצאה מרשותו, אלא ע"כ נראה דהפקר אינו קנין אלא הא דאינו יכול לחזור בו היינו מתורת איסור בל יחל. ויעו"ש שנקט נפ"מ בהפקיר ומת דאפשר דהוא של היורשין כיון דאינו אלא משום נדר, והנודר ומת אין היורשין מחויבין לקיים נדרו³⁰⁴.

אכן כבר העירו בעיקר דבריו האמורים בישוב שיטת רש"י, שהרי כל יסוד התיירץ הוא רק אם נימא דביטול מטעם הפקר, וזו היא באמת שיטת התוס', אך רש"י לשיטתו דביטול מהני מה"ת כיון דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבחה דלב היא השבחה, א"כ מהיכי תיתי שהקטן לא יוכל להשבית.

ולכאורה יש ליישב בכוונתו על דרך דברי הר"ן בריש פסחים (בד"ה ומהו ענין בטול זה), שנראה מדבריו דגם לרש"י חלות הביטול הוא מטעם הפקר (ומש"כ רש"י מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו ר"ל שמהו אנו יודעים שמועיל ביטול, אך חלות הביטול גם לרש"י הוא מדין הפקר אלא שכאן חידשה תורה דגם הפקר כזה מהני אף שלא נשלמו בו כל תנאי הפקר, וכמש"כ הר"ן שם באריכות) וכדמוכח מדבריו הגמ' להלן שם (ו, ב) דמייתי על דין ביטול הך דסופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים וכו' דבזמן שאין בעה"ב מקפיד עליה מותרין משום גזל ופטורים משום מעשר. דההיא משום הפקר נגעו בה, וא"כ שפיר יש לקיים תירוצו של האבן העזר בדעת רש"י.

אכן לפי הנתבאר לעיל בשיטת רש"י, יש לומר בפשיטות על דרך דברי האבן העזר ולא מטעמיה, דאמנם עיקר הבדיקה משום חמצם של קטנים כדברי הירושלמי, ועל חמץ הקטן לא מהני השבחה דיליה משום דקטן אין לו מחשבה, וכאמור.

³⁰³ עי' בהגהות מראה כהן ב"מ שם בשם "אחיו מהרש"ך נ"י": וראיתי להסתפק דאף לפרש"י דאין הפקרו הפקר וגרע אפי' ממתנה, מ"מ אפשר דזהו דוקא כל זמן דלא הגיע למופלא סמוך לאיש, אבל במופלא הסמוך לאיש כיון דנדרו נדר מה"ת, וכבר כתב הרמב"ם ז"ל דהפקר מטעם נדר א"כ אפשר דהפקרו הפקר מה"ת ועדיף ממתנה ומכירה ובחידושי לחו"מ הארכתי בזה.

ובשו"ת מגן שאול סי' קסב: אך צ"ע, דא"כ בהגיע לעונת נדרים דהיינו מופלא הסמוך לאיש בן י"ב לזכר ובת י"א לנקבה כמו"ש ביו"ד סי' רל"ג להוי אז הפקירן הפקר אם יודעין מהו הפקר כבנדרים, ולא מצאנו לאחד מהפוסקים שיאמר כן, והרי מופלא סמוך לאיש הוא מן התורה כמו"ש א"ז הב"ח שם ע"פ גמ' דנדה מ"ו ע"ב, ופסקו רמב"ם [פי"א מנדרים ה"ד] וסמ"ג [לאוין רמב] שהוא מן התורה, ולמה לא מהני הפקר בכה"ג. וכעין זה ראיתי בשו"ת שואל ומשיב ח"א סק"מ שהקשה, למה לא יועיל שאלה וחרטה בהפקר כבנדר ובפרט עד שלא בא לרשות הזוכה, (עמ"ש בחי' לסי' רנ"ח מזה באריכות), ולא התעורר מקושיתי הנ"ל. ומצאתי אח"ז בהגהת ש"ס חדש הגה' חשק שלמה במס' ב"ב בהגהת מראה כהן דף מ"ה ע"א שעמד ג"כ על קושיא זאת ממש. [וכנראה כוונתו לדברים הנ"ל, דבב"ב מה לא נמצא מיד].

³⁰⁴ ועי' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שטז שהאריך להשיב על דבריו, ובשו"ת אור שמח ליקוטים סי' כח נדפס דברי הגרמ"ש "בענין הפקר כנדר - קנאת הצדק. כהנא מסייעא לכהנא", יעו"ש בדבריו הנפלאים.

ובגליין ציינו שם לעי' בשו"ת חת"ס או"ח סי' סב, ובשו"ת הרי"מ אהע"ז סי' טז, ובזכר יצחק סי' לא.

קושיות האחרונים בדין ביטול חמץ אם מהני מדין הפקר והפקר מדין נדר

[ג] ובספר יד המלך (לנדא; הלכות שלוחין ושותפין פ"א ה"א) עמד בנקודה זו אם גדר ההפקר לפי הרמב"ם היינו ממש כמו נדר, ומייתי סיעתא מדיני ביול חמץ, וז"ל, איברא דבזה גופא יש עוד לעיין ולהסתפק טובא אם הא דכתב רבינו דהפקר הוא כנדר אם כוונתו הוא דכל כח הפקר אינו רק תורת נדר אשר המפקיר מחוייב לקיים דברו אבל אין בו שום כח קנין כלל, דא"כ איך נפרש כל דין ביטול חמץ לשיטת הר"ן והתוס' שכתבו דכל כחו של ביטול אינו רק כח הפקר, ואם אין בהפקר רק כח חיוב קיום נדר איך יפקע ע"י הביטול עבירת לאו דב"י, האם נאמר דאם אחד נדר על חמצו קודם פסח ליתנו לעכו"ם ועדיין לא נתנו דיהיה פוטר את עצמו בזה מעבירת לאו דב"י.

הן אמת דבירושלמי פרק כל שעה [פסחים פ"ב ה"ב] איכא פלוגתא דר"י ור"ל בהפקיר חמצו בי"ג מהו לאחר הפסח אם מהני הביטול או לא, ומעיקרא עלה בדעת הירושלמי דפליגי בפלוגתא דר"י ורבנן אם הפקר כמתנה, (ועיין בתשובות חות יאיר סי' מ"ח), אבל מסיק שם בירושלמי דפלוגתיהו הוא אם חוששין להערמה או לא, ולכן לא פליגי רק בהיתר לאחר הפסח, אבל בתוך הפסח כ"ע סברי דאינו עובר עליו ומשום דכל הפקר יש לו כח קנין. ואנן קיי"ל כרבנן דר"י בר יהודה דבהפקיר תיכף משהפקירה יצא מרשות הבעלים, והא דכתב רבינו דההפקר הוא כנדר אין כוונתו דאין להפקר כח אחר רק כח נדר דהלא כה דברי רבינו בעצמו שם [הלכות נדרים פ"ב הלכה יד] דההפקר אעפ"י שאינו נדר הרי הוא כמו נדר, הרי לנו בפירוש בדעת רבינו דכח הפקר אינו כח נדר. רק דהא דכתב רבינו דהרי הוא כמו נדר כוונתו הוא להסמיך כחו של קנין הפקר לאיזו כח קנין אחר הנאמר מפורש בתורה וכדרכו של רבינו בכל המקומות להורות על כל הענינים כח מקורם בתורה.

וכתב לצמצם הדמיון בין הפקר לנדר דהיינו רק לגבי כח הדיבור, וז"ל, ובאמת אין שום מראה מקום ואין שום רמז בתורה על כח קנין הפקר, ואף דמצינו כמה כחות קנינים מפורש בתורה, בכל זאת אין הכח של כל הקנינים האלה רק בבני אדם פרטיים בין איש לרעהו וכמו מוכר וקונה פרטי אשר בקנין מכירה, או נותן ומקבל פרטי אשר בקנין מתנה, משא"כ קנין חיוב כללי אשר יתחייב אדם אחד לכלל בני אדם זה לא מצינו בתורה כלל, ולכן סמכו רבינו לכח נדר, דכמו דיכול אדם לנדור ליתן לעניים דמחוייב לקיים דברו, ואף דאינו פורט בנדרו לאיזה עניים הוא מחייב את עצמו, הרי מצינו חיוב בתורה אשר יכול אדם לחייב את עצמו משלו בדיבורו לכללות בני אדם עניים ואין קפידא בכך שיהיה החיוב לבני אדם פרטיים דוקא, כמו כן גם בכח קנין הפקר יש כח בדיבורו של כל אדם להקנות דבר משלו לבני אדם בכלליות לעניים ולעשירים. אבל בכל שאר ענינים אין לשתי כחות האלה של נדר עם הפקר שום ענין זה לזה, ויש הרבה דברים אשר המה חלוקים זה מזה ויש באחד אשר אין בשני.

ונקודה זו אשר עורר 'יד המלך', דאטו מהני מעשה של נדר לאפקועי מב' יראה, והיאך מהני הביטול מטעם הפקר, הנה בדומה לזה מצינו לעוד מרביתנו האחרונים.

במנחת חינוך (מצוה יא אות א) כתב: ובענין חמץ של הפקר נ"ל לכאורה דבחמץ של הפקר יהיו בעלים עוברים עליו לדעת הר"ם פ"ב מנדרים דהפקר מדין נדר, והב"י בח"מ סי' ער"ה כ' עליו דאם חוזר עובר בבל יחל, וא"כ י"ל בהפקר מהני שאלה, וא"כ בחמץ של הפקר יהיה עובר עליו משום דאי בעי מיתשל, וע' ר"נ נדרים דף פ"ה כתב דלא מצינו שאלה בהפקר, ואפשר דלא ס"ל כדעת הר"ם דהפקר מדין נדר, וצ"ע.

וקצת צ"ע על המנ"ח שלא נטה קו שאלתו לשאול על הביטול מטעם הפקר היאך מהני, הרי מהני ביה שאלה, ולמה העמיד הקושיא רק על חמץ של הפקר דייקא.

ומצאתי בספר אתוון דאורייתא (כלל יז) שאמנם הקשה על דין הביטול מהך דמהני ביה שאלה, וז"ל: לדעת הרמב"ם... קשה דראוי שיועיל שאלה בהפקר כמו שמועיל בנדר וא"כ איך מהני שום ביטול בחמץ הא גם אחר הביטול הוא שלו מטעמא דהואיל אי בעי מיתשיל ונהי דעל הרמב"ם ז"ל לא קשה דהוא אזיל בשיטת רש"י ז"ל דביטול הוא מטעם שמחשבו בלבו כעפר וע"כ בטל חשיבותיה ואיננו עובר עליו בב"י ובב"י שכך גזרה תורה במ"ע דתשבייתו ואין הביטול מטעם הפקר כלל וכמבואר ברמב"ם ה' חמץ ומצה ע"ש... אכן לתוס' הנ"ל דביטול הוא מטעם הפקר שפיר קשה דאפי' אם נאמר דשאלה בהפקר לא מהני אחרי שזכה בו אדם

להפקיע קניינו אפי' אם הפקר מטעם נדר דאין בשאלה כח להפקיע קנין, וכן"ל, עכ"ז בחמץ אכתי ראוי שיעבור כיון דעדיין לא זכה בו אדם ומהני שאלה וא"כ שפיר שייך הואיל אי בעי מתשיל וכמ"ש הרמב"ן בפסחים באמת להוכיח דביטול לאו מטעם הפקר הוא דאל"כ אכתי יעבור מטעם הואיל אי בעי זכי ע"ש וא"כ אף על גב דלתוס' לא אמרי' הכי משום דזכי' חדשה היא עכ"ז הואיל אי בעי מתשיל ונעקר ההפקר למפרע... וא"כ על כרחך דלתוס' נוכרח לומר דהפקר הוא מטעם קנין ואין בו ענין נדר ופליגי אדעת הרמב"ם הנ"ל.

אכן בקצוה"ח נתקשה בדין ביטול מטעם הפקר והפקר דמי לנדר, גם בלאו הכי דשאלה, וז"ל, ואפשר לומר נמי מהאי טעמא שיטת רש"י בביטול בחמץ משום דכתיב תשביתו, ובתוס' כתבו משום הפקר דכתיב לך שלך כו' אבל אתה רואה של אחרים ע"ש ריש פסחים, וכיון דהפקר אכתי של הבעלים אלא דרביע עליה האיסור כל יחל וא"כ אכתי שלו הוא ולא הוי של אחרים. ואף על גב דכתבנו [דהפקר אינו ברשותו], (ד) עכ"פ דבר שאינו ברשותו מיקרי חמץ [ד] עשאו הכתוב כאילו ברשותו, דהא אמרו שני דברים אינו ברשותו חמץ ובור, ומש"ה כתב רש"י משום תשביתו.

גם אם נפרש דהפקר הוי כנדר ממש, כתבו הרשב"ץ והב"י דביטול אינו מטעם הנדר; ביאור השערי יושר בדברי הב"י; קושיות על דבריו; ביאור אחר בדברי הב"י

[ד] ברם באמת מצינו למימר דהפקר דמי לנדר ממש, ומ"מ לחלק בין ביטול להפקר, ופתח דברינו בדברי הב"י בהל' פסח (או"ח סי' תלד אות ד), וז"ל: ושלוחו יכול לבטל. כן כתב הרב המגיד בפרק ב' (ה"ב) בשם בעל העיטור (ח"ב הל' ביעור חמץ קכ:): וכן כתב גם כן הר"ן בפרק קמא דפסחים (ג: סוף דבור ראשון) ושיש אומרים דכיון דביטול מתורת הפקר נגעו בה שליח לא מצי מבטל שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום עד כאן. ולי נראה דאף על גב דביטול מדין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ידי שליח משום דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בגלוי דעתא דלא נוחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי. אי נמי דטעמא דבהפקר לא מהני שליחות היינו משום דהפקר יש לו דין נדר כדמוכח בפרק קמא דנדרים (ז.), וכדכתב הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ב הי"ד), וכיון דדין נדר יש לו משום הכי לא מהני ביה שליחות שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום, אבל ביטול שאינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחות.

הרי נתפרש בחילוקו השני של הב"י דביטול מהני שליחות משום שאף אי הפקר דמי לנדר, ביטול "אינו ענין לנדר".

והחיד"א במחזיק ברכה שם העיר שקדמו להב"י במאמר חמץ לרשב"ץ (אות כ), וז"ל, ושליח אי מצי מבטיל או לא. הרב בעל העיטור ז"ל כתב. כיון דקימא לן בפ' השואל (בבא מציעא צו א) דשלוחו של אדם כמותו בכל התורה כלה. אם כן אם שליח בטל (ת) [ה]ו לא עבר בלא יראה ובלא ימצא. ואחרים חולקים. דכיון דבטול מתורת הפקר נגעו בה. כדמוכח בגמרא נראה שאינו יכול לבטל. שהאומר לחבירו הפקר נכסי. אין בדבריו כלום.

ונראה לי טעם שבהפקר לא מהני שליחות. משום דהפקר דין נדר יש לו כדמוכח בפ"ק דנדרים (ז א). לפי שהוא מפקירו לעניים ולעשירים. משום הכי לא מהני שליחות בהפקר. שהאומר לחבירו קבל נדר זה עליך בשליחותי להאסר בו. אינו כלום. אבל לענין בטול חמץ ודאי מהני. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות נדרים (פ"ב הי"ד) דהפקר דין נדר יש לו. ואינו ענין לענין בטול חמץ.

וצ"ב בטעמם של הרשב"ץ והב"י לחלק דביטול אף דהוי מטעם הפקר, מ"מ לא בעינן לדין נד, ולכאורה עד כמה דביטול אתינן עלה מטעם הפקר, והפקר גופיה מהני מדין נדר, היאך נוכל לומר שהביטול חל בלא כח של נדר.

ובשערי יושר שם (אות תקע) כתב לבאר סברת הב"י, "דבכל הפקר דעלמא מה שיוצא מרשות בעלים הוא ע"י התיחדות החפץ להשתמשות כל אדם שזה ענין הדומה לנדר, וגמר ההפקר הוא הפקעת זכות הבעלים, אבל בביטול חמץ ליכא ענין התיחדות החפץ לאיזה השתמשות, אלא רק הפקעת זכותו לחוד, ומה דמהני בחמץ הפקעת זכות ע"י דבור מה דלא מהני בשאר הפקר הוא כמו שכתב הר"ן דבע"כ שאני בטול חמץ, דהרי מהני גם בטול בלב ובהפקר לא

מהני דברים שבלב, והטעם בזה דהרי מצינו גם בשאר דוכתי דמהני גמר ומקנה בלי מעשה קנין הראוי כמו שכתבו התוס' בבכורות דף י"ח ע"ב ד"ה אקנויי קא מקני יעו"ש.

ובאמת היה נראה עיקר כדבריו דשאני ביטול חמץ במהותו דהוי הפקעת זכותו ע"י דיבור ולא התייחדות לאיזו השתמשות, אכן נראה שאין טעם החלות של ביטול בלא שום מעשה קנין מצד סברא של 'גמר ומקנה', דאי נימא הכי מהו דמיון ביטול להפקר. ועוד צ"ב, שאם באמת מהות החלות של הפקר וביטול שוים המה, אלא שבביטול פועל מטעם גמר ומקנה, ולכן לא בעינן לכח של נדר, מ"מ אינו מובן היאך יכול לחול הביטול ע"י שליח, שהרי ה'גמר ומקנה' שישנו בדיבור ודאי לא אלים מ'מילי' ומילי לא מימסרן לשליח, וכטענת הגרע"א בתוספותיו על המשניות (גיטין פ"ד אות לה) לבאר דברי הר"ן³⁰⁵.

גם מה שנקט בשערי יושר שם (אות תקסט) להעמיד כללות שיטת הב"י בביאור הפקר מדין נדר כדבריו דלא מדמי להו בעיקר מהות החלות, אלא רק לענין דמהני בדיבור, וכאמור, והכריח כן ממה שכתב לחלק בין ביטול חמץ להפקר דעלמא לגבי דין שליחות, דביטול חמץ לא שייך לנדר, לא משמע כן כלל בדברי הב"י.

ויותר היה נראה בשיטת הב"י, דגם בתירוצו השני מסתמך על מה שכתב מתחילה, והיינו דביטול שאני מהפקר בכך שחמץ אינו ברשותו של אדם, ובעינן לביטול רק משום דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומהאי טעמא אף אי מתורת הפקר נגעינן בה, מ"מ לא בעינן לחידוש של נדר, ותירוץ זה פליג על התירוץ הראשון בזה דלא סגי בגילוי דעת בעלמא, אלא בעינן לתורת סילוק של הפקר שמוציא את הדבר מרשותו, אבל אין זה פועל באופן של נדר, ולכן מועילה שליחות. וצ"ע.

חידוש הב"ח דמהני ביטול על דבר שאינו ברשותו ועל דבר שלא בא לעולם

[ה] אולם באמת מצינו קולא גדולה בדין הביטול שחידש הב"ח בתשובותיו סי' קכד משום דביטול מטעם הפקר והפקר כנדר, וז"ל, וכ"כ הרא"ש בפ' השולח מבואר שם להדיא דאם אמר בפירוש לשון הפקר דהוי הפקר גמור וכל הקודם בה זכה אלמא דיכול להפקיר אפילו לא בא עדיין לרשותו... מ"מ בהא ליכא מאן דפליג דלשון הפקר להדיא מהני' אפי' לא בא לרשותו וממילא ה"ה לדבר שלא בא לעולם דטעם אחד לשניהם, וה"ט דווקא מצד הקנין להקנותו לרשות אחר אין קנין נתפס בדשלבל"ע או בדבר שלא בא לרשותו, אבל ההפקר שהוא אינו אלא ע"פ דיבורו, ולכך בנדר שאינו בא אלא להוציאו מרשותו בלבד יהיה הזוכה מי שיהיה יכול להוציאו מרשותו ע"פ דבורו בין בדבר שלא בא לעולם בין בדבר שלא בא לרשותו והכל מדין נדר וממילא לענין ביטול חמץ שהוא מדין הפקר יכול לבטל כל חמץ שיבא לרשותו אעפ"י שלא זכה בו רשותו עדיין ושוב אינו עובר עליו או חמץ שלא נתחמץ עדיין גם כן יכול לבטל.

ועי' בפמ"ג משב"ז סי' תלו ס"ק ז.

סימן תע

תענית בכורים בערב פסח

המנהג להקל ולאכול בסעודת מצוה

הנה ידוע המנהג שהקלו בתענית בכורים בע"פ לאכול בסעודת מצוה ולרוב בסיום מסכת. וראה משנ"ב (סי' תע ס"ק י): ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה, וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת וכו'. ויש להבין טעם קולא זו, ומה נשתנה תענית זו מכל התעניות אף דער"ה, שלא נהגו כן.

³⁰⁵ ובספר יד המלך שם האריך לחזק בסברא דעת הר"ן דלא מהני ביטול ע"י שליח מחמת דביטול מטעם הפקר, יעו"ש.

דין תענית בלי איסור אכילה

ובספר דרך שיחה עמ' רמא הביא שמועה בשם מו"ר הגאון רבי גרשון אידלשטיין (שליט"א), שאביו זצ"ל הגיע פעם להחזו"א ואמר לו כי בנו העיר הערה, היות ובכור הוא, ובערב פסח עשה סיום ואכל, אם צריך לעשות עוד סיום בסעודה שניה, והשיב החזו"א שאין צריך עוד סיום, וראיה משלמה המלך שעשה שבעה ימים סעודה על סיום בנין בית המקדש, [ובבית יוסף סוף סי' תרסט כתב שמכאן המקור שעושין סעודה לגמרה של תורה]. באמרו את הדברים לפני הגר"ח קניבסקי (שליט"א), הוסיף הגר"א מן שליט"א: אך אמר לי הגאון הנ"ל שלא היה זה משא ומתן בהלכה כי אם שיחת חולין של ת"ח.

והשיב הגר"ח קניבסקי (שליט"א): אף שיחות חולין של החזו"א יש בהם דברים של טעם, ומה שתענית בכורות שונה משאר תעניות שבהם אף אם אכל ממשיך בתענית, משום שבכל תענית מלבד מה שהיום הוא יום תענית יש גם איסור אכילה, ולא כן בתענית בכורות, שמלבד התענית אין כלום.

אמנם בספר 'סערת אליהו' שמעין טפי, שמובא שרבינו הגר"א שהיה בכור הידר בער"פ אחר סעודת מצוה מפני התענית, (ועי' נשמת אדם ריש הל' שבת הוראת הגר"א לאכול אפילו סעודת פדיון הבן שלא בזמנה), הרי שזה בבחינת הידור מצוה שלא להתענות, ותחת זה לאכול בסעודת מצוה. ונראה שאין זה רק חילוק בין אם ישנו איסור אכילה נוסף לדין תענית אם לאו.

ערב פסח זה יום טוב

ובדרך פשוט נראה לומר לפי דברי הפמ"ג בקונטרס נועם מגדים שמבאר הטעם שאין אומרים למנצח וקל ארך אפים בערב פסח, (כמבואר ברמ"א או"ח סי' תכט סעיף ב), וז"ל: והטעם נראה לי שיום הקרבת קרבן פסח הוי כיום טוב... ואף שהקר"פ אחר חצות קרב, מ"מ אף בשחרית אין אומרים למנצח, דמ"מ יש לו מעלה יתירה אותו היום.

[והנה איתא בתרומת הדשן ח"ב סי' פ: ואם י"ל תחינה ביום ו' בשחרית כשהחתן בבהכ"נ, נראה דאין לומר תחנה, הואיל ובאותו יום נכנס לחופה כולי יומא חדא מלתא היא ומועד דיליה הוא. וראיה מע"פ דא"א למנצח משום שחיטת פסחים, אף על גב דאין פסחים אלא לאחר חצות.

ובפמ"ג משב"ז סוף סי' קלא "והקשינו לעיל [ס"ק י] הא ערב שבת וערב יום טוב תוספת דלהון דין תורה. ויש ליישב דמכל מקום תוספת הוא משום לילה, מה שאין כן ערב פסח אחר חצות יום טוב בפני עצמו הוה"ל].

ועי' פני יהושע בפסחים (נ, א), וז"ל: ולולי שאיני כדאי היה נראה לי לפרש דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות, היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא, והיינו משום דכתיב בפר' אמור אלה מועדי ה' וסמך ליה בחודש הראשון כו' פסח לה', וא"כ משמע דמהאי שעתא די"ד לאחר חצות איקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד וכו', ומשו"ה יש מקומות שנהגו אפילו קודם חצות משום גדר דלאחר חצות דלא ליזלו ביה.

וכן מפורש בדברי רבינו הגר"א בביאורו לשו"ע (יו"ד סי' שצט ס"ק ט) על מה שנפסק שם בדיני אבילות: ובערב פסח מותר בכל אחר חצות, דהיינו מזמן שחיטת הפסח ואילך, וז"ל: נראה דחשיב כמו מועד דקרא חשבו בתוך המועדים.

ודבר נפלא מצינו בהגדת אמרי שפר להגאון הנצי"ב שפירש נוסח ברכת אשר גאלנו 'כן ה' א' וגו' יגיענו למועדים ולרגלים אחרים, דמועדים היינו ער"פ שהוא בכלל מועדי ה' שנמנו בפרשה³⁰⁶, ולרגלים אחרים היינו הרגל עצמו³⁰⁷.

ובהגדת פסח דורות כתב דבאמת שם פסח קאי על יום י"ד שהוא זמן שחיטת הפסח, ויום ט"ו נקרא פסח בעבור שהוא זמן אכילת הפסח, וכל שבעת הימים נקראים פסח דכתיב פסח שבעת ימים כי הפסח בתחילתם.

ולפי"ז יתכן דמטעם שנהגו בו כמקצת יו"ט כבר משחרית, לכך העדיפו שלא להתענות בו כלל, ואפילו לא עד חצות, וכ"ש שלא להשלים בו, שאחר חצות הוא יו"ט גמור.

ושוב ראיתי שמביאים בשם ספר התדיר לחד מקמאי (עמ' ריט) שכבר תמה על מנהג התענית מאחר שמבואר במס' סופרים שאין אומרים תחנונים ואין מתעניין בערב פסח.

ובספר הר המוריה הלכות כלי המקדש פ"ו כתב בזה, וז"ל: גם תענית בכורים בע"פ יוכיח שמתענים כמבואר במס' סופרים, אף דמבואר התם דאסור בהספד ותענית, אלא ע"כ כיון שאינו תענית של צער מותר. והמל"מ נדחק ליישב דתענית בכורים היא תקנה קדומה ולא הועיל בתרוצו לשיטת התוס' ר"פ מקום שנהגו דיום הקרבת קרבן מדאורייתא אסור במלאכה א"כ ה"ה הספד ותענית כמבואר בירושלמי דחד טעמא לכולהו אלא ודאי דתענית כזה מותר. מפי ידי"נ הרה"ג מו"ה צבי הלוי נ"י בליווייס מווארשא.

טעם התענית זכר לנס או זכר לתענית

ובדרך דרוש יש לומר לפי מש"כ הטור דהטעם של תענית בכורים הוא זכר לנס שניצולו בכורי ישראל ממכת בכורות. וכ"כ האבודרהם בסדר ההגדה על הא לחמא עניא.

ובפשטות כוונתם כמש"כ בברכי יוסף כאן שהתענית היא לפרסום הנס שנעשה לבכורי ישראל בחצות ליל ט"ו בעת מכת בכורות. ולפי"ז היה ראוי לעשות התענית בט"ו, רק כיון שהוא יו"ט שאסור להתענות בו הקדימוהו לי"ד³⁰⁸.

ובספר הליכות שלמה (פרק ח הערה 1) הובא שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל הקשה, שכיון שעיקר זמן התענית הוא בט"ו והקדימו לי"ד, א"כ היה ראוי להקדימו לי"ג בחודש, שהרי גם יום י"ד חשוב כיו"ט מפני הבאת הקרבן ואסור במלאכה, [ועי' לקמן מה שהבאנו בזה].

ועוד צ"ב למה עושין הזכר לנס ע"י תענית בדווקא ולא ע"י משתה ושמחה כמו שמצינו בשאר מקומות.

ובשו"ת זכרון יהודה (או"ח סי' קלג) חידש הגר"י גרינוולד מסאטמר דבאמת אין התענית זכר לנס, אלא שעיקר הטעם כעין תענית אסתר דמסתמא גם במצרים כאשר בא משב רבינו

³⁰⁶ ומצינו בכמה דוכתי דאיקרי מועד, לשון הכתוב בפרשת אמור, אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם במועדים: בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לד'. ובפרשת ראה: כי אם אל המקום אשר יבחר ד' א' לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים.

ובאיכה (ב, ז): זָנַח אֲדֹנָי | מִן־בְּחֹרֹן נֶאֱרַךְ מִקֶּדְשׁוֹ הִסְגִּיר בְּיָדָאֻלַּב חֹמֶת אֲרָמְנוֹתֶיהָ קוֹל נִתְּנָה בְּבֵית־ד' בְּיָוֶם מוֹעֵד. ובתרגום: כקל עמא בית ישראל דמצליין בגויה ביומא דפסחא.

וכן באיכה (ב, כא): (כב) תִּקְרָא לְיוֹם מוֹעֵד מְגוּרֵי מִסְכֵּיב וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אֲפִיד' פְּלִיט וְשִׁגְרִיד. ובתרגום: תהי קרי חרותא לעמך בית ישראל על יד משיחא היכמא דעבדת על יד משה ואהרן ביומא דפסחא.

³⁰⁷ ומו"ר זצוק"ל דן במי שהזכיר בתפילה במקום 'חג המצות' – חג הפסח, אם צריך לחזור, דיש לומר שחג הפסח היינו יום ארבעה עשר ולא שאר ימות החג, ונטה לומר שיצא מאחר שבלשון חז"ל נקרא כל החג – חג הפסח, וכן מטו משמיה דמרן הגריש"א זצוק"ל (חשוקי חמד ריש מס' פסחים), וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קז.

³⁰⁸ עי' שו"ת מהרי"ל סי' קי, וז"ל, הא כל ערבי פסחים נמי דהנס היה בחצי לילה ט"ו והם מתעניין י"ד, אלא כיון דאי אפשר בזמנו מקדימין ליה לזכר בעלמא כמו תענית אסתר לפי המיימוני וכו'.

להודיעם שבליל ט"ו ימותו כל בכורי מצרים, בודאי התענו הבכורים כדי שינצלו, ואף שמה שהבטיחם על כך, מ"מ בעיני רחמי שמים, ע"כ עתה הבכורים מתענים זכר לתעניתם, וזו כוונת הטור 'זכר לנס', ולפי"ז ערב פסח זהו עיקר קביעות התענית.

ויסוד הדברים נמצא כבר בדברי החתם סופר בפרק ערבי פסחים (ק, א), יעו"ש.

והנה בסיום מסכת מצינו שאומרים: בהתהלך תנחה אותך ובשכבך תשמר עליך והקיצותה היא תשיחך. והביאור בזה, שישנה סגולה מיוחדת בגמר מסכת שלימה שהמסכת מגינה על הלומדה, וידוע המעשה המובא בספר חסידים במסכת חגיגה.

ולפי"ז י"ל בדרך דרוש, דאמנם הבכורים שהיו זקוקים באותו הלילה לשמירה מיוחדת, ואיתא במדרש שהיו אומרים השכיבנו, גם עשו סיום מסכת לשמירה. ונמצא שגם בסיום מסכת ישנו ענין של זכר לנס הבכורים כמו בתענית, ולכן הקלו במיוחד בתענית זו בסיום מסכת.

שוב ראיתי במאמרו של הגר"י קפלן שליט"א בקובץ מוריה [ניסן תשע"א, עמ' רלו] שהביא דברי רש"י בפירושו לסוף משלי פרק אשת חיל, שפירש הפס': 'לא יכבה בלילה נרה' בביאור הנמשל דקאי על התורה ולומדיה, וז"ל: בליל כתיב חסר ה', בליל שמורים שנגפו המצריים האירה לישראל והגינה עליהם. הרי להדיא שהשמירה על הבכורים היתה בזכות התורה, ואין שמירה כתורה, ויעו"ש בכל מאמרו דברים נכוחים.

(עיקרן של דברים ע"פ מה ששמעתי מדודי הגאון ר' שלמה אריאלי שליט"א, וראה עוד בספרו 'רפדוני בתפוחים' מועדים עמ' כח).

ועכ"פ הא מיהת נראה דה'זכר לנס' מתקיים גם בסיום מסכת שעושין בשביל הפקעת התענית, וסברא זו נזכרה בשו"ת ערוגת הבשם.

לפעול תגבורת מדת הרחמים כעין שהיה אז להבכורים

מצינו מהלך נוסף ע"פ אגדה בשו"ת ויען יוסף (להגרי"י גו"ו מפאפא) או"ח סי' רי, וז"ל: על דבר אשר נתקשית מה ענין תענית בכורים בערב פסח, הלא אדרבה ראוי להיות יום שמחה על נס ההצלה.

הנה בזה צריכין אנו לדברי אגדה, דידוע מהמדרש (עיין שמות רבה פכ"א אות ז) דהיה קטרוג על ישראל ביציאת מצרים מה נשתנו אלו מאלו הללו עובדי עבודה זרה וכו' וכפרש"י בפ' בשלח על פסוק ויסע מלאך הא' וגו' מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל וכו' עיין שם, והוצרכו ישראל לתגבורת של מדת הרחמים, וכן היה גם בשעת מכות בכורות, אף שאינו מפורש אבל הוא דבר הלמד מענינו דאמר הכתוב אשר פסח על בתי בני ישראל וגו' ואת בתינו הציל, מכלל דהיה קטרוג עליהם אם להנצל, דאל"כ לא היה נקרא בשם הצלה, וכל ענין שנעשה לכלל ישראל בימים קדמונים מתעורר כל שנה כידוע מספרים הקדושים, ואולי קודם התעוררות הגאולה שבליל התקדש חג ג"כ יש חשש התעוררות קטרוג כעין שהיה אז, על כן מתענין הבכורים לפעול תגבורת מדת הרחמים כעין שהיה אז להבכורים שלא שלט עליהם מדת הדין, כנלענ"ד.

ערב פסח – מחיית עמלק

ויתכן לבאר עוד בס"ד, ובהקדם דאיתא במסכת סופרים (פכ"א ה"א) הביאו הטור (או"ח סי' תכ"ט) וז"ל, אין מתענין בניסן, שבאחד בניסן הוקם המשכן ושנים עשר נשיאים הקריבו לשנים עשר יום וכל אחד עשה יום טוב. והקשה הבית יוסף (שם ד"ה והכי), דהא טעמא דמסכת סופרים אינו אלא עד לאחר יום טוב, ולמה אמר הטור אין מתענין בכל החודש, ומפרש שם מפני שכבר יצא רוב חודש בקדושה.

והגה"ק בעל מעשה רוקח (על המשנה ריש פסחים, ועה"ת ריש פר' בא) תמה, דאם כן העיקר חסר מן הספר. ועוד דבמסכת סופרים אמרו, לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין עד שיעבור ניסן וכו' וכן לעתיד יבנה בית המקדש בניסן.

וביאר בעל מעשה רוקח כוונת המסכת סופרים, לפי מה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי (ר"ה ל, א), שיהא יום הנף כולו אסור מאי טעמא מהרה יבנה המקדש, ופריך בגמרא דאיבני אימת, ומסיק שיבנה בין השמשות או ביום טוב או בלילה, ולפי הכתוב 'כי יד על כס קה', 'יד' היינו י"ד ניסן שאז תהיה מלחמה לה' בעמלק ושר שלו, ואיתא בגמ' סנהדרין (כ, ב), שבתחלה צריך להיות מחיית עמלק ואחר כך בנין בית המקדש. אם כן רבן יוחנן בן זכאי חשש, כיון שבנין בית המקדש אינו אפשר עד שימחה עמלק וזה יתקיים בי"ד ומיד בט"ו יבנה המקדש, והנה איתא במו"ק (ח, ב), שאין מערבין שמחה בשמחה, נמצא לעתיד כשיבנה המקדש יהיה החנוך שבעת ימים אחר יום טוב כמו בחינוך דשלמה, נמצא שימשך החינוך עד כלות כל חודש ניסן, ובוה מבוארים דברי המסכת סופרים.

[עי' בחי' חת"ס סוכה מא, א שהביא קיצור הדברים בשם "מעשה רוקח להחסיד מה"ו אלעזר בראד ז"ל שהי' אב"ד בק"ק אמשט"ד" וסיים בה "ודפח"ח"].

ועיקרא דמילתא שבער"פ הוא זמן מחיית עמלק, מובא הרבה בספרי החיד"א מדברי רעיא מהימנא פרשת פינחס וז"ל, ובח'דש הראשון, מאן ראשון. דא ניסן. תמן אולידת ה'היא ח'ה, לקיים מה דאוקמוה מארי מתניתין, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל. ובי"ד דיליה, ויאמר פי יד על כס קה, תמן אומי לאעברא מעלמא ורעא דעשו עמלקיים, בההוא זמנא משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. משכו: משך ידו את לוצצים.

ועוד האריך בזה מהר"ל בספר אור חדש (פ"ד פי"ג) וז"ל, ועוד יש לפרש שכך אמר כי עת הזאת מוכן דוקא לישראל לבטל כח המן ולא עת אחר מהחודש הזה כי הוא חדש ראשון ועשיו גם כן שהוא בית אב של עמלק שבא ממנו המן הוא ג"כ ראשון והגורל היה בי"ג לחודש כי בי"ד מבערין השאור והחמץ מן הבתים וזה הדבר הוא רמז על השבתת עשיו שהוא השאור מן העולם ולכך אמרו בזכות ג' ראשון זכו לשלש ראשון כדאיתא בפרק קמא דפסחים (ה, א) ואמר שם בזכות אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם (שמות יב, טו) זכו להכרית זרעו של עשיו שנקרא ראשון שנא' (בראשית כה, כה) ויצא הראשון אדמוני ולכך אמר אם החרש תחרישי בעת הזאת שהוא מיוחד להשבתת שאור ריוח והצללה וגו'.

ומעתה נראה לבאר שזהו גם ענין התענית ביום זה, ובהקדם דברי המדרש (משנת רבי אליעזר פרשה טו; לקח טוב פ' בשלח יז, ט) וכן מצינו באבותינו הראשונים, כשהיו הצרות מגיעות אותן, היו גוזרין תענית ועושין תשובה, והקב"ה עונה את תפלתן. ממי אתה למד, ממשה רבינו במלחמת עמלק. כיון שראה שהיא עת צרה, גזר תענית על ישראל וזימן למחר, שנ' ויאמ' משה אל יהושע. ר' אלעזר המודעי אומ', מה ת"ל מחר, גזור תענית ונהא מעותדין על מעשה אבות ומעשה האמהות, שנ' על ראש, אלו האבות, שנ' כי מראש צרים אראנו, הגבעות, אלו האמהות, שנא' עד תאות גבעת עולם. קראו כל ישראל צום, ולא טעמו מאומה אותו היום, ועמדו בתפלה ובתחנונים עד הערב, שנ' ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש.

וכן מבואר בדברי הראשונים בביאור ענין תענית אסתר, יעוי' ברא"ש ובר"ן ריש מסכת מגילה שמשח עשה תענית כשנלחם בעמלק³⁰⁹.

ומעתה מבואר טעם נוסף לענין התענית בערב הפסח, והוא דבר חדש בס"ד.

הגירסא במסכת סופרים: הבכורים מתענגין

³⁰⁹ ושוב ראיתי שהאריך טובא בענין זה הגרי"ח סופר שליט"א במאמרו "מלחמת עמלק", בקובץ מקבציאל ל, תשס"ה, עמ' רב – רי, והביא מדברי רבינו הגר"א ועוד, והסביר ענין ביעור חמץ דשייך לזה, יעו"ש היטב.

בספר פאר יצחק - תולדות מהרצ"ה מזידיטשוב - (פרק כה אות ד) הביא ששמע משמו של בנו הצדיק רמ"מ זצ"ל, שהרה"ק הנ"ל היה בכור ולא הקפיד מעולם על תענית זה, ואמר שעיקר תענית זו הוא ממסכת סופרים (פרק כא, ונזקק שם טעות שבמקום הבכורים מתענים צ"ל הבכורים מתענגים מפני שהוא יו"ט שלהם. והוסיף הרמ"מ, ואף שהדבר כמעט זר ומתמיה, אחרי שדין זה נזכר בטוש"ע שתי פעמים בסי' תכט ובסי' תע, אל לנו לשכוח מי היה רבינו וכו'.

ובספר נימוקי או"ח (סי' תע) יצא כנגדו בחריפות גדולה, על שתלה במהרצ"ה בוקי סריקי, וחלילה לסמוך עליו בזה.

יצא להצדיק ב'צבי לצדיק'

ובספר צבי לצדיק פרק יב חזר אותו מחבר ומצדיק את דבריו כנגד דברי הביקורת, ומעלה בתגובתו שלל טיעונים מעניינים.

ראשית, מעולם לא אמר שהיה ט"ס בטוש"ע כאשר האשימוהו בזה, אלא בדברי מסכת סופרים שעליה כתב מהרי"א מקומרנא בספר היכל הברכה פרשת ואתחנן ש'לאו מר בר אשי חתים עלה כי מסכת זו נתחברה בדור אחרון, ומי יודע כמה דברים מבטן מי יצאו'.

עוד הוא טוען, לאור אזהרתו החמורה של מהרצ"ה בספרו עטרת צבי פר' ויקהל 'שלא למחוק הספרים אם לא ע"י רב מקובל מפי מקובל עד אליהו', בודאי שלא עבר על דברי עצמו ולא בדה מלבו גירסא חדשה במס' סופרים אם לא שקיבלה מרבתי.

ועוד, הרמב"ם לא מזכיר מנהג זה בספרו, וגם לא מובא בספר המנהיג. וביותר, שבב"י מובא שיטת רבינו יחיאל שאין ענין התענית אלא מפת, ומותרין הבכורים לאכול מיני תרגימא, שזהב ג"כ מורה שאין הדברים ברורים באשר לתענית זו.

ועוד, למה באמת סומכים כל הבכורים על איזה סיום ותולים עצמם באילן אחד צורבא מרבנן שמסיים, שלא מצינו כן בשום תענית שבחובה.

ועוד הוא כותב: וביותר אני מתפלל אחרי שהוא בעצמו בספר דברי תורה (מהדו"ת אות מב) מאריך בנוגע לתענית יחיד ביום א' שהוא יום אידם, שהגה"ק ר' יחזקאל משיננא היה נמנע מלהתענות בו, ובקש ומצא לו סמוכים בש"ס (תענית כב, ב) שאנשי מעמד לא התענו ביום ראשון (לדעת ר' יוחנן) מפני הנוצרים שקמו בסוף ימי הבית שני והנהיגו בו יום אידם, ע"כ חדלו להתענות בו.

ועוד זאת, אחרי שהוא בעצמו בספרו חמשה מאמרות (מאמר משיב מפני הכבוד) האריך ע"ד הספר חה"י והמאמר החשוד שבו, על אודות 'בכור בן הצנועה שיש לשפוך לב ונפש עליו בעצם יום התענית של ער"פ', והולך ומברר שהכוונה כאן על משיחם, שנגמר דינו בער"פ, והיום ההוא יום תענית גדול אצלם, ושיש כאן תערובת של מינות ושציו"ת, איך זה לא עלה על לבו שמא דווקא מפני הטעמים הללו עשה רבינו מעשה רב בעצמו ולא התענה בער"פ, כדי להוציא מלבן של צדוקים שרצו להכניס בתענית זה כוונות של ע"ז, שאפילו אם היתה הגירסא במס' סופרים נכונה והדין דין אמת יש להמנע ממנו, שלא יהיה כמודה בע"ז ועילוי יראתם ח"ו.

ובספר נטעי גבריאל העיר, שגירסא זו עולה יפה עם מה דאיתא במס' סופרים: אין אומרים תחנון כל ימי ניסן ואין מתענין בער"פ, וכמו שכבר עמדנו בזה לעיל.

וכבר ביטל שמועה זו מעיקרא בספר דברי תורה מהדורא ה' אות טו להרה"צ וכו' בעל המחבר שו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש, וחיזק דבריו בנמוקי או"ח סי' תע. וכיון שנמצא

בסמיכות מקום לנושא השמועה וגם עמד אתו בקירוב משפחתי הרי זה מוסיף תוקף לביטול שלו.

אבל בספר ועלהו לא יבול עמ' קעג מובא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שאף כי הרבי ממונקאטש התריע כנגד השמועה, אך הרב מבארנוב ז"ל (שדר בסוף ימיו בעיה"ק ת"ו, ותלמידו הוא הגאון המקובל רא"ז מרגליות זצ"ל) בירר ואישר מפי רבנים זקנים ששמעו מפי הרה"ק מזידיטשוב שאכן נכונה השמועה, ושבזה מובן למה לא מובא דבר זה בראשונים עד הטור, מיהו למעשה כך נשתרש המנהג שיוצאים ע"י סיום מסכת, [אבל אין לסמוך ע"ז בלא סיום].

ועוד סביב פולמוס זה, יעויין בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' צג אות ד ובשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' מב אות א.

[אמנם מקור דברי הטור הוא כבר בדברי אביו הרא"ש בפרק ערבי פסחים סי' יט. והרא"ש מביא ראיה מדברי הירושלמי דאיתא דרבי לא אכל בער"פ משום שהיה בכור. וכבר העירו בזה, דבירושלמי משמע דדחי הך טעמא ומסיק דלא אכל משום דאיסטניס היה, ועי' פר"ח וברכי יוסף כאן, ובירר הענין כשמלה בספר משמרת ליל שימורים להגרמ"מ קארפ שליט"א סי' ה³¹⁰.

ועוד ראה בכל הענין, שו"ת ארץ צבי סי' עט: מקראי קודש פסח ח"ב סי' כב: מועדים וזמנים ח"ז סי' קסט.

ועתה י"ל קובץ מוריה (גליון שסד-שסז, ניסן תשע"א), שם במאמר מאת הרב אברהם אריה, מרבני ק"ק תימן, (עמ' קפד ואילך) האריך למעניתו בכל הענין.

על הדברים הנ"ל העיר חכם אחד שליט"א מארה"ב:

אין ספר נטעי גבריא לפני, אבל לא הבנתי דבריו המצוטטים. הן זה לשון מסכת סופרים (פכ"א ה"ג): לפיכך אין אומרין תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין עד שיעבור ניסן אלא הבכורות שמתענין בערב הפסח והצנועין בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאוה והתלמידים מתענין בו שני וחמישי מפני חילול השם ומפני כבוד ההיכל שנשרף.

לא אבין איך אפשר להעמיס "מתענגין" בתוך דברי מסכת סופרים דמיירי לפניה ולאחריה מתענית.

ולא לשכוח, שסימן תכ"ט מאיסור תענית ואי אמירת תחנון מיוסד על הלכה זו שבמסכת סופרים, כך שהנוקט שלא מר בריה דרב אשי וכו', אי אפשר לו לסמוך גם על דינים הללו.

לגבי מה שמצטט מספר 'ועלהו לא יבול' "בזה מובן למה לא מובא דבר זה בראשונים עד הטור". תמה אקרא, הרי הטור עצמו מביא מדברי הראב"ה (אבי העזרי), כמו כן כבר ציין כב' שזה נזכר גם ברא"ש, אבל באמת כבר הביא המרדכי (פרק ע"פ) מרבינו יחיאל רביה דרביה

³¹⁰ וביותר יש להעיר, דאם אמנם מחלוקת היא בין הירושלמי למס' סופרים, הרי כבר כתב הרא"ש בהלכות קטנות (הל' ס"ת פרק יג, דין פתוחות וסתומות), וז"ל: וכאשר כתבתי נראה עיקר דהירושלמי הוא עיקר כנגד מסכת סופרים כי מס' סופרים נתחבר בדורות האחרונים, ולא הובא מדבריו בתלמוד, עכ"ל.

ובדברי הראב"ה (סי' תקכה) מבואר להדיא שהירושלמי נחלק ע"ד מס' סופרים, אמנם בכל דברי הפוסקים נראה שטרחו למצוא מקור דווקא מדברי הירושלמי, עי' ב"י וב"ח, ובמאמר מרדכי כבר העיר למה לא סגי להו במקור זה ממס' סופרים. וכנראה שגם הם ישבו על מדוכה זו מהי דעת הירושלמי, וסבירי שאם אמנם דעת הירושלמי דלא כמס' סופרים, הרי דבריו מכריעין כנגדו, ולכן הדגישו דסבירי נמי בדעת הירושלמי כן.

של הרא"ש שדן במנהג זה ואף התיר לבכורים לאכול מיני תרגימא. ובאמת מוזכר כבר בתוספות פסחים ק"ח. בד"ה רב ששת.

בקצרה, מנהג ותיק של ראשוני אשכנז, ומיוסדת על פי דעה אחת בירושלמי (כמו שכתב מפורש המרדכי בפרק מקום שנהגו), ומפורשת במסכת סופרים. ואיך אפשר לדחות כל זה בקל.

ובאשר למה שמקילין באכילת ערב פסח כל שיש סעודת מצוה, כבר האריכו רבים. ובפשטות אפשר לומר דצירפו עכ"פ לסניף דעת רבינו יחיאל דמותר לאכול מיני תרגימא, נמצא דאינו תענית גמור אלא חיוב מניעת סעודה, וכל כי האי הקילו בסעודת מצוה (נוסף לכך שלדברי רבינו יחיאל אינו נוגע אלא לשחרית, כי אחר סוף זמן אכילת חמץ אף שאר בני אדם אסורים לאכול פת חמץ או מצה.

ולסיום נצטט דעת שני גדולי הדורות, הנה ז"ל הגרע"א בתשובותיו ח"ה סי' לד: גם אנכי דרכי למחות באותם שמכוונים לסיים בכדי לאכול ולהזמין לקרואים, זולת אם באמת אסתייע מילתא שגמר סדרו בער"פ איני מוחה להזמין ת"ח, כההוא דעבידנא יומא טבא לרבנן.

ובשו"ת תשובה מאהבה [ח"ד או"ח סי' תע, הו"ד בנוב"י מהדורת מכון ירושלים כרך א בתשובות הנוספות או"ח סי' ז], וז"ל: דכירנא כד הוינא טליא שאלתי את רבותי, רבינו הגדול מוהר"ר יחזקאל סג"ל לנדא נ"ע, והגאון המפורסם מוהר"ר מאיר פישלס נ"ע, אם אוכל לעשות סיום מסכתא בער"פ כי בכור אני ובכור אחר נפל, ומיחו בידי ולא אמרו טעמא. גם נכרז בחוצות ע"פ בי"ד, מי שעושה סעודות סיום בע"פ בשביל הבכורים הוא שלא ע"פ הוראות חכמים, עכ"ל.

והשווה לזה מה שכתב בשו"ת בית מרדכי (ח"א סי' נו): אם זכרוני אינו מטעני, ראיתי בשנת תרצ"ט, בהוספות שסופחו לשו"ת נודע ביהודה בהוצאה חדשה בפולין, - חיפשתי את ההוצאה הזאת בספריות בישראל וטרם מצאתיה - שרבינו הר"ר יחזקאל לנדא, אבד"ק פראג ובית דינו צוה להכריז לפני פסח בכל בתי הכנסת שבפראג שלא לעשות סיום מסכת בערב פסח בכדי לפטור את הבכורות מתעניתם, אלא שהבכורות חייבים להתענות כדינא בטור וש"ע.

והגאון מאור הגולה מהר"ש קלוגר כתב בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן שיז, וז"ל: שאלה בנדון תענית בכורים בע"פ אם מהני הסיום שאינו בזמנו להשהותו עד ע"פ ולעשותו. הנה בגוף הדין אם ראוי כלל לשהות הסיום על זמן אחר עיין בחבורי שנות חיים שהבאתי ראי' לכאן ולכאן אך זה אם ראוי לעשות כן או לא אבל לדחות תענית בכורים דהוי מדינא זה לא מהני רק סיום בזמנו אבל לא לעכבו מזמן אחר לע"פ ודאי אין ראוי לעכבו ולא מהני לדחות התענית בזה.

מאידך, מהרש"ק בספרו שם או"ח סי' שפו, מיקל מאוד בסיום שאינו 'מתוזמן' אלא איתרע בדיוק בו ביום, שאף סיום על 'נביא' הכי קטן נחשב לסיום, וז"ל: ועל סיום איזה נביא החילוק כך, אם למד לפי תומו וסיים בערב פסח, יכול להיות אפילו על סיום נביא אחד, אפילו הוא קטן בקפיטלין; אבל אם למד כדי להיות לו סיום, אז על מסכת גדולה, כיון דהוי מעלת הלימוד, לו יהא דהוי שלא לשמה, נמי נחשב סיום. אבל אם לומד איזה נביא כדי לעשות סיום, אין זה סעודת מצוה.

והגאון הרי"ח הטוב מבגדד בספרו שו"ת רב פעלים ח"ד או"ח סי' לה החמיר מאוד בענין, ויעו"ש באריכות לשונו.

תעניתו של רב ששת

איתא בפסחים (קח, א): רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא.

ובתוס' שם, וז"ל, לאו דוקא אלא שומר עצמו מלאכול. אי נמי היה מקבל עליו ממש תענית כדי שיהא נזכר ונוהר מלאכול. והבכורות נהגו להתענות ערב פסח דקתני במסכת סופרים (פרק כא הלכה ג) שאין מתענין בניסן אלא הבכורות בערב הפסח³¹¹.

ולכאורה צ"ב טובא, מה ענין מנהג תענית בכורות בערב פסח שהיא תענית שנתקנה משום איזה טעם, לתעניתו של רב ששת שהיא מחמת שהיה איסטניס ומעונג, ואי הוה טעים מצפרא לא מצי למיטעם מצה לתיאבון לאורתא (כלשון רש"י כאן).

וכן צ"ב בסידור ההלכות בשולחן ערוך סי' תע שכותרתו 'שהבכורות מתענין בערב פסח', שבסעיפים א' וב' מיירי מתענית הבכורות, ואילו בסעיף ג' איתא: האיסטניס מתענה בערב פסח, כדי שיאכל מצה לתיאבון.

ולכאורה נראה מזה שגם תענית הבכורות מישר שייכא לאותו טעם שהאיסטניס מתענה בערב פסח, כדי שיאכל מצה בתיאבון.

וחכ"א רצה לחדש שזהו גדר וטעם תענית בכורות שבאו בתענית לקיים בהידור אכילת מצה בתיאבון, ש'זכר לנס שניצלו ממכת בכורות' חפצו לקיים המצוה של אכילת מצה בשלימות ובהידור מצוה, ולכן הרחיבו את הדין שלא יאכל אדם סמוך למנחה כדי שיאכל מצה לתיאבון (לפירוש רש"י ורשב"ם) לכל היום כולו³¹².

ויעויין לשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב, וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה, אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהן, וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאוה ויהיו מצוות חביבין עליו וכו'³¹³).

³¹¹ ובתוספות ר"ד כאן מפורש טפי, וז"ל, גרסי' בירושלמי דלמא בכור הוה רב ששת ומסיק לא אסתניס הוה. מוכיח משם שהבכורות נוהגין להתענות בעה"פ וכך נוהגין עכשיו בכל קהלות המערב.

אולם המעיין בלשון הירושלמי שלפנינו יראה שאינו על רב ששת, אלא על רב יונה אבוי דרבי מנא.

ואולי היה מקום לומר בדרך דרוש ע"פ מה דאיתא בברכות (יז, א): רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים, גלוי לפניך, בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני.

ומעתה יתכן שר"ש התענה בערב הפסח כדי לקיים 'כאילו הקרבתי' על קרבן פסח.

³¹² ויש לדרוש לפי' בתענית בכורים מוקדם כאשר ער"פ חל להיות בשבת ומקדימים הבכורים להתענות ביום חמישי, דלכאורה בטל כל הטעם של התענית, ובאמת כבר נחלקו הפוסקים אם בכה"ג התענית קילא משאר תעניות, משום שאינו בזמנו (כ"כ הגרי"ח זונפלד בקונטרסו על ער"פ שחל להיות בשבת), ומאידך בישועות יעקב כאן יצא לחדש שבשנה זו לא תועיל סעודת מצוה לבכורים משום סברת המג"א (סי' תקנט ס"ק יא): וכ' הר"ש הלוי ס"ב חתן ביום ת"צ לא ישלים תעניתו אף על פי שהיה בידו לדחות הנשואין משא"כ במיל' אבל בתוך ז' ימי משתה משלים ומיירי במקום שלא נהגו לצום ביום החופה עכ"ל כ"ה ועכשיו נתפשט המנהג שרוב הסעודות עושין בליל א"כ ביום התענית ג"כ אין להקל. [וראה עוד במג"א (סי' תקסח ס"ק י): וצ"ע כשמתענים כ' סיון במלכות פולין אם מותר לאכול על סעודת מצוה ומיהו בזמניו על הרוב עושין כל הסעודות בלילה], ואמנם בער"פ בעלמא ל"ש סברא זו שא"א לעשות סעודת מצוה בלילה שהוא יו"ט וכמו פורים שחל בשבת, יעו"ש.

ובספר מקראי קודש ח"ב סי' כג דן בזה, ויעו"ש כמה צדדים.

³¹³ ראה במאמרו של הגאון רבי אליהו לוין שליט"א "תענית בכורות" קובץ אורייתא ו, תשנ"ט, עמ' צא. ועוד בענין תענית בכורות, עי' בשו"ת החיד"א סי' ב ובספר באר יוסף על התורה בסופו עניני פסח בארוכה, וביסוד הדברים נדפס בדומה לזה גם בשם מרן הגרש"ז איועבראך דצוק"ל בקובץ מבקשי תורה, וכן ב'הליכות שלמה'.

ועוד על דברי התוס', יעויין במשנה למלך פ"ו מהל' כלי המקדש הט"ו ובספר הר המוריה שם.

ועתה ראיתי בסידור הגריעב"ץ עמודי שמים שער המפקד שער שני טעם נוסף לתענית בער"פ, ולא דווקא לבכורים אלא לאנשי מעשה, "מפני שבו התענו כל היהודים הנמצאים בשושן, והוא העיקר מהשלשה ימים בתענית, שבו בלבד השלימו תעניתם כמו שכתבתי במור וקציעה סי' תרפו. ועוד הוסיף: ידש לומר עוד טעם אחר מפני שבו כתב המן ספרים להשמיד כל היהודים.

תענית לנקבות

איתא בשו"ע סי' תע סעיף א: ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה. הגה ואין המנהג כן. (מהרי"ל). ובביאור הגר"א ביאר בטעמו של הרמ"א דהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה.

וברמ"א שם סעיף ב: ונוהגין כשהאב בכור האם מתענה תחת בנה הקטן. ובביאור הגר"א: שמיתת הבכורות בעוון אביהם ואמם כמ"ש הנה אנכי הורג וכו' למכה מצרים וכו' וכן בפדיון ויהרוג וכו' וכל בכור בני ואע"ג דאין אשה מצוה התורה פטרתה כשם שפטרה לבת מפדיון ואפ"ה י"א שמתענה. ועי' מ"א בשם מהרי"ל (- ומט"מ כ' דא"צ להתענות וכ"כ מהרי"ל), וכמ"ש בס"א בהגה ואין וכו'.

ומבואר בדברי רבינו הגר"א, דלפי המהרי"ל שהו"ד ברמ"א סעיף א דנקבה בכורה אינה מתענה גם א"צ האם להתענות בעבור בנה הבכור. והיינו משום שהרי גם הנקיבות היו בכלל מכת בכורות, ומ"מ לא ניתן לה קדושה ופטורה מפדיון, וגם פטורה מלפדות את בנה. וע"כ שנאמר כאן דין פטור שהתורה פטרה את האשה מכל ענין הבכורה, אע"פ ששייכא בטעם הדבר, וה"נ א"צ להתענות לא בעצמה ולא עבור בנה.

אבל בדעת הרמ"א מבואר להדיא לא כן, שאף שאשה בכורה אינה מתענה, מ"מ עבור בנה מתענה. וי"ל דס"ל הטעם שאין מתענה כמ"ש בדרכי משה משם מהרי"ל, דכמו שלא נהגו שגדול הבית מתענה אע"פ שגם בהם היתה המכה. דהיינו שהמנהג להתענות אינו אלא על בכור הקדוש בקדושת בכורה, אבל אין כאן איזה דין פטור על נקבה שלא תתענה. ולכן על בנה הבכור שפיר היא מתענה.

ועוד נראה דלפי הרמ"א לא תליא המנהג בדין פדיון, ולכן אף שאין האשה פודה בנה הבכור, מ"מ מתענה בעבורו.

וראה בטור שכתב בשם הראב"ה, וז"ל: שגם בכור לאם יש לו להתענות כמו שהיתה המכה גם בהם, ומיהו גדול הבית אין צריך להתענות, אע"פ שהיתה בהם המכה לא מחמירין כולי האי. הרי להדיא בדברי הראב"ה, שאין דין התענית תליא בדין פדיון, שהרי בכור מאם אינו בפדיון.

ואמנם כבר מפורש בדברי המהרי"ל, דלא תליא מילתא בפדיון, שהרי כתב שגם בכורות כהנים ולויים מתענים ואף שאינם בני פדיון, ובאמת ביוסף דעת לבעל שואל ומשיב יו"ד סי' שה כתב לפוטרים מתענית מה"ט, ומיהו בחק יעקב וא"ר ומ"ב כאן הכריעו כמהרי"ל.

סי' תעא

ברמ"א סעיף ב: ויש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח, כדי לאכול מרור לתיאבון (תא"ו נ"ה ח"ג), וכן ביום ראשון של פסח, כדי לאכול בליל שני לתיאבון. וכן נוהגין קצת למעט באכילת מצה ביום ראשון מהאי טעמא (כל בו). ויש מחמירין עוד שלא לאכול פירות, כדי לאכול החרוסת לתיאבון, ואין לחוש למנהג ההוא.

[א] והנה במשנ"ב (ס"ק טו) כתב: מרור לתיאבון - ואין למנהג זה טעם [אחרונים].

וצ"ב שהרי בדברי הרמ"א מפורש שלא פקפק אלא על המנהג שנהגו באכילת חרוסת³¹⁴, והיינו טעמא כמו שכתב בדרכי משה "כי אין החרוסת באה לאכילה שנאמר שנצרך לאכלה

³¹⁴ מנהג זה מובא גם באור זרוע (סי' רנז) בזה"ל, ופליאה למה חרוסת לא יאסר קודם זמנו כמצה ואימר שרי משום דאמרי' בירושלמי חרוסת [חד אמר צריך] לעשותו צלול וזכר לטיט וחד אמר עב זכר לתפוח אמר רב מנא צריכים אנו למיחש לתרויהון ולכן נהגו לעשותן בלילה צלול וכל זמן שלא [נתן] לתוכן משקה לא נגמרה מצותו.

לתיאבון", אולם כלפי מרור הרי מקור הטעם הוא מלשון הרמ"א, וכאמור, שהרי בלשון רבינו ירוחם לא נתפרש שום טעם אלא מדגיש שאין זה איסור אלא מנהג, "יש שנהגו שלא לאכול חזרת קודם פסח וכן היה נוהג הרשב"א לא שהיה אסור אלא שלא לשנות מנהג הקדמונים זולתי אם היה מנהג טעות", וא"כ מפני מה ביכר המשנ"ב סברת הב"י שכתב "ואין טעם למנהג ההוא ואנו לא נהגנו כן", על פני דברי הרמ"א.

ובעולת שבת כתב: ובאמת אין טעם למנהג הזה, דטוב הוא שלא יאכל המרור לתיאבון, וגם הב"י כתב שאין טעם למנהג הזה, מכל מקום נראה דאין לשנות באשר שהוא מנהג קדמונים.

ועוד מצאתי סברא ד'לתיאבון' אף לגבי חרוסת, בספר התרומה הל' שבת סי' רמב' ובליל פסח שחל להיות בשבת מותר לעשות זמית לערב מים ומלח לעשות בו טבול ראשון דהלכה כרבנן דשרו מי מלח מועטין. דפסקו הגאונים ר' יעקב ורבי יצחק נכדו בן אחותו דאסור לעשות טבול ראשון בחרוסת משום דעיקר מצוה הוא בטבול שני עם המרור וקודם המצוה אין לו למלאות כריסו מחרוסת אלא לתאבון יאכלנו כמו מצה". ומובא בהגהות מיימוניות הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב ובדרכי משה כאן ס"ק ה.

ובהגהות מיימוניות מסיים בה: והרבה יש לחלק בינו ובין מצה שהרי אין מברכין על אכילת חרוסת כמו על אכילת מצה.

ובאמת בדברי הרמ"א מדויק שטענתו היא מצד שחרוסת אינה בגדר 'אכילה' אלא בגדר 'טיבול', ועל כן לא שייך בה הדין של אכילה לתיאבון. ונראה שזו גם כוונת הגהות מיימוניות שאין מברכין על אכילת חרוסת כמו על אכילת מצה, והיינו משום שאין כאן תקנת מצות אכילה אלא מצות טיבול.

אבל הלבוש כאן כתב על המנהג בחרוסת "ויש מחמירין עוד שלא לאכול פירות בערב פסח כדי לאכול החרוסת לתאבון, ואין זה מנהג, שהחרוסת אינו מצוה לאוכלו אלא כדי לבטל הארס שבמרור כמו שיתבאר, ואדרבה בלילה אסור לאכול הרבה ממנו, וצריכין לנפצו מעל המרור שלא יבטל טעם המרור, וא"כ למה לא יאכל פירות ביום.

ויש לדון שהרי נחלקו רבנן וראב"ז אי חרוסת הוי מצוה או רק לבטל את הארס שבמרור, והרמב"ם פ"ז הי"א פסק כראב"ז דהוי מצוה, עי' במ"מ, ובביאור הגר"א כאן כתב דטעם היש מחמירין משום דקיי"ל כראב"ז דהוי מצוה, ומעתה נראה שאף טעמו של הרמ"א לדחות מנהג זה אינו משום דלא הוי מצוה, אלא דהוי טיבול, וכדנתבאר, וצ"ע בהבנת דברי הלבוש [והגר"ז והבגדי ישע והברכי יוסף כאן שהעתיקו טעמו]³¹⁵.

[ב] ובאמת נראה שיש לחקור מהו ענין אכילת לתיאבון, אם היינו משום חביבות של המצוה, וא"כ ודאי שפיר י"ל שאין ענין לתיאבון שייך באכילת מרור, וזו סברת העולת שבת, או שזה קיום מושלם מעולה יותר של מצות אכילה, וכל כמה שיש מצות אכילה שייך ענין לתיאבון, וזו סברת הרמ"א שאינו משיב אלא על החרוסת כי אין כאן אכילה אלא טיבול, אולם כל כמה דעסקינן ב"אכילה", שפיר ישנו הידור של לתיאבון.

ושוב מצאתי בספר משאת המלך (סי' יז) כיסוד דברינו בשיטת הרמ"א, ואתי עלה מכיוון אחר, ואלו דבריו.

ולמתבאר נחא דברי הירושלמי סוכה פ"ב הל"ז דגרסי' תמן (לבתר דיליף התם חג הסוכות ט"ו ט"ז מחג המצות), חבריא בעיא אומרי' מה להלן עד שיכנסו למצה בתאווה וכא עד שיכנסו לסוכה בתאווה, בעי ר"ז אי מה התם עד שיאכל כזית מצה וכא עד שיאכל כזית דגן בסוכה ע"ש. וצ"ע דהנה דין זה שיאכל מצה לתאבון מבואר ברש"י ורשב"ם ריש ע"פ הטעם משום הידור מצוה, והיינו לכאורה שתהא המצוה חביבה עליו טפי, וא"כ צ"ע כיון דאינו דרש והלכה במצה, מה שייך לילף לה בגז"ש לחג הסוכות.

וכן בספר הפרנס סי' קע.

³¹⁵ ומצאתי שכבר העיר בזה הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א, קובץ מבית לוי יב, תשנ"ח, עמ' פט.

וביותר צ"ע ל"ל ילפותא כלל הלא הידור זה שייך גם בחג הסוכות דגם שם הוי מצוה, ומאי האי דתלי אך אי הוא דילפי' בגז"ש. וגם יש להבין דמה סברא שיחשב הידור באכילת מצה מה שהוא תאב מפני שהוא רעב.

מיהו למבואר יתיישב לן היטב דלעולם אין ענין ההידור באכילת מצה לתיאבון שעי"ז ניכרת חביבות המצוה, אלא ענינו כיון דהמצוה היא אכילה וכיון דאכילה גסה לא שמה אכילה, א"כ כשאוכל מצה לתאבון הוי הידור בהדין אכילה, והוי שפיר מצוה מן המובחר, ולפי"ז בסוכה כיון שאין המצוה אכילה אלא התדורו, והאכילה היא רק לשוייה לתדורו, א"כ אין שייך הידור בדין אכילה כיון דאין האכילה גוף המצוה רק התדורו, והרי אכילה חשובה לא משוייה ליה לתדורו יותר מהדור, ולכך אין שייך דין זה דיכנס לסוכה כשהוא תאב, אלא דבעי אי נילף ט"ו ט"ו מחג המצות שתהא האכילה עצמה מצוה, וממילא יהא בזה דין הידור כבמצה, ובענין זה הוי בעיא דר"ז אי מה התם עד שיאכל כזית מצה וכא עד שיאכל כזית דגן, ופי' לענין דנבעי כזית לענין סוכה (ועי' רא"ש סוכה סי' כ"ז שפי' בע"א). והיינו נמי כבעיא קמיייתא דנילף דאיכא כאן מצות אכילה כבמצה.

סי' תעב

לשון הטור: ויהיה שולחנו ערוך מבע"י כדי לאכול מיד כשתחשך ואף אם הוא בבה"מ יקום משום שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו אבל לא יאכל קודם שתחשך אף על גב דבשאר שבתות וי"ט יכולין להוסיף מחול על הקודש פסח שאני דזמן אכילת מצה אינו אלא בלילה דומיא דפסח.

הנה דברי הטור מיוסדים על דברי התוס' בפסחים (צט, ב ד"ה עד שתחשך) והרא"ש ועוד ראשונים שכתבו שמקור דין זה דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך "כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח". ומקור זה הועתק בט"ז ובמשנ"ב ושאר פוסקים.

אולם באמת בספר האגודה כאן כתב "עד שתחשך דוקא נקט עד שתחשך, דגבי שבתות וימים טובים אומר קידוש מבעוד יום ואוכל, אבל הכא בפסח בערב תאכלו מצות. סמוך למנחה פי' מט' שעות ולמעלה"³¹⁶.

והנה כתב הרמ"א בהלכות סוכה (סי' תרלט סעיף ג): ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה (ב"י בשם א"ח). ובדברי גדולי הפוסקים שם, בלבוש ובט"ז ובמשנ"ב איתא שהמקור הוא "כמו במצה דכתיב בה בערב [תאכלו מצות]".

ולפלא למה העתיקו כאן מקור אחר שלא נתבאר בדבריהם בהל' פסח.

ובאמת צ"ב בדברי התוס' והראשונים בפסחים למה הביאו ממרחק לחמם ללמוד בהיקש מפסח ולא מייתו מקרא דבערב תאכלו מצות, ובספר דבר שמואל הביא שבספר חזון עובדיה סי' א האריך בזה שבלא היקשא היינו מפרשים בקרא ד'בערב' דהיינו מבעוד יום.

ולכאורה גם אם המקור באכילת מצה היינו מפסח, עדיין ניתן ללמוד בהיקש לחג הסוכות, דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש. וצריך תלמוד. [ויש ליישב].

סעיף א: יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך; ואף אם הוא בבית המדרש, יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו.

הנה בשעה צ"ס"ק ב צידד בכוונת המחבר, וז"ל, ואפשר עוד לומר בכוונת המחבר, דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין

³¹⁶ וכן מצאתי ב"ליקוטים צרפתיים אשכנזיים בפירוש ההגדה", מאת הג"ר גד חסידה, קובץ צפונות טו, תשנ"ב, עמ' ה.

דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת, ואף על גב דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו, וצריך עיון.

והדברים מתמיהים ומפליאים מאוד, אטו כל תקנת מה נשתנה בתחילת ההגדה הסדורה לנו במשנה 'אין בכך כלום', ועוד, "עיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה בעיניו", אטו אין מי ששואל בעת האכילה. [שמעתי מהגר"מ אויערבאך שליט"א].

ויעויין בשו"ע הגר"ז ששינה מלשון המחבר: שמצוה למהר להתחיל הסדר בשביל התינוקות שלא ישנו והתורה אמרה והגדת לבנך ביום ההוא.

גדר הסיבה – זכר לחירות או דרך חירות

לשון המשנה (פסחים צט, ב), **ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.**

בגירסא אשר לפנינו וכן גירסת תוספתא וירושלמי גריס 'אפילו' בלא וי"ו, ואזי נראה שזה מתפרש כדין בפני עצמו של חיוב הסיבה, ואשמועינן שאפילו עני שבישראל שייכא ביה הסבה, דס"ד דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה שאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות, כמו שכתבו התוס' בפירושם הראשון.

ולכאורה הלשון קצת צ"ב, דמלבד שאשמועינן הדין דווקא בעני, קודם שהשמיענו התנא עיקר חיוב הסבה, עוד נקט בדרך שלילה, לא יאכל עד שיסב, והרי ליכא חיוב הסיבה בכל הסעודה, וכלשון הרמב"ם בפ"ז ה"ח, וז"ל: ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך.

ברם יתכן שהביאור הוא דבטור ובשולחן ערוך (סימן תעב סעיף ב) איתא: ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות. והיינו שהמצוה של הסיבה אינה רק לקיים האכילה או השתיה המסוימת בצורה של הסיבה, אלא זה צורת ישיבה על השולחן, וזה דין המוטל עליו כבר בהכנת ועריכת השולחן, ומדויק בלשון הראשונים שההסיבה היא במטה ו'על השולחן', וזהו המקור לדין הטור והשו"ע שייכין מקום מושבו בהסיבה דרך חירות.

ונראה עוד, דהנה בלשון רש"י ורשב"ם מבואר שהסיבה היא 'זכר לחירות', וזה עולה בקנה אחד עם הגירסא 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', והיינו שהמעשה הסבה הוא רק זכר לחירות, ואינו נוהג עתה מעשה חירות בעצמו, ולכן לשיטתם לא איצטריך לאשמועינן שאפילו עני לא יאכל עד שיסב מצד דיני הסבה, כי אף שהוא עתה עני ואין לו כרים וכסתות וכו', מעשה ההסבה הוא רק זכר לחירות, ומתקיים בכל גווני בכך שמיסב. ואמנם ברש"י ורשב"ם הגירסא היא 'ואפילו' בוי"ו, ולדידהו צריך לפרש כביאור השני בדברי התוס' שהדין הזה קאי אדלעיל, והחידוש הוא שאפילו עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך.

אולם בלשונות הרמב"ם למדנו שהסבה זה 'דרך חירות', ולכך מוכרח כסברת התוס' שיש חידוש בהסבת עני שהרי אין זה דרך חירות, וזה עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם ש'חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', וזה אינו 'זכר' בעלמא אלא זו הנהגה למעשה של חירות, ועי'.

הסיבה בזמן הבית ובזמן הזה

[א] הנה בתוך שאלות מה נשתנה המובאים במשנה (קטז, א) לא נזכרה כלל שאלת מסובין. ואמנם רבינו הגר"א בפירושו להגדה עמד על כך, וביאר דמשנה זו מזמן הבית היא, שהרי נזכר בה הקושיה על קרבן פסח דהלילה הזה כולו צלי, ובזמן זה לא היתה ההסיבה שינוי, יען כי היו יושבים תמיד בהסיבה, שכן היה דרכם כמו דאיתא בגמ' בכמה מקומות. אבל עתה שאין לנו קרבן פסח וליכא השינוי דכולו צלי, השמיטו שאלה זו והכניסו תחתיה שאלת מסובין, הנחשבת לשינוי כיון שאין דרכינו לישב מסובין.

ונראה לבאר בס"ד ענין שינוי ההנהגה דוקא לאחר חורבן הבית, דמאותה שעה ואילך כבר נחשבת ההסיבה לשינוי, דהנה במדבר רבה (ב, א) איתא: ויסב אלקים את העם דרך המדבר, מהו ויסב, שהרביצם כדרכי המלכים רבוצים על מיטותיהם. וראה עוד כע"ז בספר המנהיג סי' נד ובאורחות חיים סי' ב.

[ב] ונראה דענין הסיבה אינו דרך חירות בעלמא לאפוקי מדרך עבדות, אלא זוהי ההנהגה מיוחדת של בני מלכים, וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם: כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עד שיהיה דרך חירות.

וכן הוא במחזור ויטרי (סי' צג): וזו היא הסיבה בני חורין **מלכים**.

ויעוי' במדרש במדבר רבה (פרשת במדבר פרשה א אות ב), ד"א וידבר ה' אל משה במדבר סיני זש"ה (ירמיה ב) הדור אתם ראו דבר ה' המדבר הייתי לישראל אם ארץ מאפליה וגו' אמר הקדוש ברוך הוא לישראל על שאמרתם למשה למה העליתנו ממצרים להמית במדבר וכי כמדבר הייתי לישראל וכי כמדבר עשיתי עמהם בנוהג שבעולם מלך ב"ו שיצא למדבר שמא מוצא הוא שם שלוח כשם שהיה מוצא בפלטיין או אכילה או שתייה ואתם הייתם עבדים למצרים והוצאתי אתכם משם הרבצתי אתכם בסיגמטין שנאמר (שמות יג) ויסב אלהים את העם דרך המדבר, מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מיטותיהם.

ובפיוט לשבת הגדול, ולמה מסובין במטה כבודה וכלולה, זכר לחירות וריבוץ ענני כבוד בחתולה שכן דרך בני מלכים לנהוג כבוד ולסלסלה.

[ג] ומעתה נראה לומר דמה שבזמן הבית נהגו לאכול בהסיבה היינו לפי שהיו מורגלים באכילת בשר קדשים, וגבי אכילת קדשים איתא בזבחים (כח, א): אבל הכא אימא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, ופירש"י: לענין קדשים כתיב גבי מתנות כהונה, לכל קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה, והיינו לגדולה כדמתרגמין לרבו, ללמד שיהיו אוכלין אותן דרך אכילת מלכים המשוחים וכו'. ולכך הורגלו לאכול בהסיבה כדרך המלכים ולא היה בזה שינוי³¹⁷.

בדין "חוזר ושותה בהסיבה" בכוסות ראשונות

³¹⁷ ובאופן אחר מצינו בספר מעגלי צדק [סדר פסח עמ' קד; להגרד"צ קרלנשטיין וצוק"ל] שהאריך לבאר טעמם של אלו החולקים על הראב"ה, וכן הכריע המחבר, דלכאורה תמוה, הרי כיון שכיום אין נוהגים להסב, ואפילו אין דרך המלכים בזה, אין כאן דרך חירות, ואדרבה זה דומה לחולי, (כלשון המהרי"ל בהל' ההגדה שמביא דברי הראב"ה).

אלא נראה לומר דלדידהו מלבד דין הסבה כניהוג דרך חירות, יש בזה קיום של זכר למה שהיה ביציאת מצרים, ומצינו במדרש רבה ריש בשלח שלמדו מ'ויסב אלקים את העם' שמכאן למדו רבותינו שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכן עשה להן הקב"ה, וכן מבואר בכמה מאמרי חז"ל, וזה כמו שמצינו שעושין כמה מיני זכר בלילה זה, כמו שנותנים האפיקומן במפה זכר למשאוותם צוררים (משנ"ב סי' תעג ס"ק נט) ועוד.

בש"ע סי' תעב סעיף ז: כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה.

הגה... ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות; אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה (מנהגים).

ובמשנה ברורה ס"ק כא: כתב מג"א דכל זה לעיקר הדין דרשות בידו לשתות כמה כוסות אבל למנהגנו שאין שותין שום כוס אפילו בין כוסות ראשונות וכדמבואר בסימן תע"ג ס"ג הוי ליה כנמלך ואם שותה צריך לברך. והוסיף עוד דלפי זה אפילו בין ראשון לשני אין כדאי שיחזור וישתה דכיון שמברך עליו נראה כמוסיף עוד כוס על הכוסות [וכדמבואר בטור סימן תע"ג בשם אבי העזרי' ולכן לא יחזור וישתה ויסמוך על דעת אבי העזרי' כמו בכוסות אחרונות. ומיהו אם שכח ולא היסב בכוס שני יחזור וישתה בהסיבה בלי ברכה דלא הוי כנמלך שהרי גם בתוך הסעודה אם רוצה לשתות אין צריך לברך וסומך על ברכת כוס שני. ונכון שקודם שמברך על כוס ראשון יהיה בדעתו לחזור ולשתות בין הכוסות הראשונות ואז אפילו יטעה וישתה כוס ראשון בלי הסיבה יוכל לשתות כוס אחר בהסיבה ובלי ברכה ולא יהא נראה כמוסיף.

ובש"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח) "ולענ"ד צ"ע הרי סו"ס נוהגים אנו כמ"ש בש"ע תע"ג סעיף ג' שראוי ליזהר לחוש להסוברים שאין שותין בין כוס ראשון לשני כמו שאסור בין ג' לד', וא"כ איך יוכל לשקר את עצמו ולומר שמכוין לשתות בו בזמן שידוע שמנהגו תמיד לחשוש להאוסרים, ואף אם כוונתו רק לזה שאם ישכח ולא יסב שיש בדעתו לשתות כוס אחר ג"כ נלענ"ד דאין זה חשיב כמתכוין לשתות יין כיון שסו"ס דעתו להסב ולא לשתות, ובפרט דלא שייך כלל תנאי כזה בשעה שמברך בורא פרי הגפן שהוא ממש סמוך לחיוב שתיה בהסיבה וצ"ע. יעו"ש.

ושמא יש לומר בהקדם מה שראיתי מקשים על דברי הפרי חדש שהובאו בביאור הלכה להלן בסמוך סעיף ח ד"ה שלא כסדר לא יצא, וז"ל, עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים והוא מדברי הרשב"ם. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים אפילו שהה בין כוס לכוס מיקרי שלא כסדר ולא יצא. אכן מלשון הש"ס משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בב"א והיינו או כפירוש רש"י בפעם אחת או עכ"פ כפירוש שארי מפרשים אפילו בזה אחר"ז רצופין, אבל אם שהה בינתים אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות. ומצאתי פלוגתא בזה בין הב"י להפר"ח, עיין בב"י בסימן תפ"ד לענין ברכת המזון ודעתו שם דבדיעבד יצא וכמש"כ, ובפר"ח חולק שם עליו מהא דכאן דכשלא אמר על הסדר לא יצא. ובאמת אין השגה מזה על הב"י וכמו שכתבנו. ואח"כ מצאתי במאמר מרדכי שגם הוא כתב כדברינו לישיב דברי הב"י, וכעין זה כתב ג"כ בנהר שלום.

וצ"ע על שיטת הפר"ח דסבירא ליה שאם שהה בינתיים נחשב שאינו שותה את הכוס על הסדר, דבגוונא ששתה בלא הסיבה, היכי מהני שיחזור וישתה בהסיבה, בב' כוסות ראשונות, והרי אין זה נחשב ששתה על הסדר.

וע"כ צריך לומר ד"יחזור וישתה בהסיבה" היינו דווקא בגוונא שנזכר מיד ולא שהה הרבה אחר שתיית הכוס מתחילה בלא הסיבה, וע"כ לא נחשב זה כמעשה נפרד של שתיה, ולכן אף לדעת הפר"ח נחשב כשתיה על הסדר.

ומעתה יש לומר שזו היא כוונת המשנ"ב, שודאי אין דעתו לשתות עוד כוסות בפני עצמן בין הכוסות, אולם חושב ומתנה שבדעתו להוסיף על שתיית הכוסות הראשון והשני באם יזדקק לכך, ולזה אין שום מניעה מצד הדין של נראה כמוסיף על הכוסות, ושפיר אין זה נחשב להוספה כל זמן שאינו שוהה הרבה בינתיים, ואינו מברך בשנית על הכוס, ונחשב כהמשך רצוף של שתיית הכוס, וכאילו שותה שתיה ארוכה, ואזי משלים בזה דין השתיה בהסיבה. ודוק.

אלא שיש כאן חידוש נוסף בסברא, שהיה מקום לומר שאף שממשיך את מעשה השתיה, מ"מ אין זה נחשב כשתיית כוס של קידוש, שהרי מצד הקידוש כבר שתה היין, והיך נחשב המשך השתיה גם כהמשך הכוס של קידוש.

וכפי הנראה שבנקודה זו נתקשה מרן הגרש"ז זצ"ל, כפי העולה מדבריו בחי' כת"י המובאים בספר הליכות שלמה עמ' רמה.

שתיית כל הכוס

בשו"ע סי' תעב סעיף ט: שיעור הכוס רביעית... וישתה כולו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות.

ובמשנ"ב (ס"ק ל): כולו או רובו - היינו כולו לכתחלה או רובו בדיעבד ובמדינות שהיין ביוקר אפילו לכתחלה סגי ברובו.

והנה דברי המשנ"ב דלכתחילה בעי לשתות כל הכוס מיוסדים על דברי הב"ח, וז"ל, ומה שכתב ואין צריך שישתה כולו אלא רובו. שם השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא אמר רב נחמן בר יצחק והוא דשתי רובא דכסא וכתבו התוספות רובא דכסא היינו כמלא לוגמיו ומיהו לכתחלה צריך לשתות רביעית. ע"כ. וכן משמע מדברי הרא"ש שכתב והוא דשתי רובא דכסא ובני ביתו שותין המיעוט הנשאר. משמע דלכתחלה א"צ להשקותם אלא הוא שותה כל הכוס והם יוצאין בשמיעה תדע וכו'. הנה מבואר דלכתחלה ישתה כל הכוס. וכך יש לפרש דברי רבינו שכתב דאין צריך שישתה כולו אלא רובו כלומר דברובו יצא אבל לכתחלה ישתה כולו וכן מוכח בדבריו לקמן בסימן תפ"ו שכתב וישתה רביעית או רובו בהסיבה כלומר רביעית שלם לכתחלה או רובו בדיעבד והיינו טעמא דלא אמרינן רובו ככולו אלא לענין שיוצא ברובו בדיעבד אבל לכתחלה ודאי צריך כולו ופשוט הוא.

והנה הב"ח לא ביאר מה הטעם דשאני הכא דין שתיית ד' כוסות דבעי שישתה כל הכוס, כמבואר בדברי הביאור הלכה בהל' שבת (סי' רעא סעיף יג ד"ה צריך לשתות) דאפילו לכתחלה די בשתיית מלא לוגמיו ולא בעינן שישתה כל הכוס כמו לענין ד' כוסות³¹⁸.

ולכאורה הדבר מתבאר בהמשך דברי הב"ח בשיטת הרמב"ן שהיא שיטת היש אומרים המובאת בשו"ע שצריך לשתות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות, וז"ל, דהרמב"ן ז"ל מפרש דטעימת מלא לוגמיו לא קתני לה אלא גבי קידוש וברכת המזון דהתם לא בעינן רק טעימת הכוס ובטעימת מלא לוגמיו הוי טעימה אפילו בכוס גדול והלכך אפילו לכתחלה לא בעי למיטעם רביעית שלם אלא סגי במלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית, אבל כאן דבעינן שישתה ארבע כוסות ולא הוה שתיית כוס אא"כ שותה רוב הכוס.

³¹⁸ ויש להעיר שהגריעב"ץ בסידורו (דיני כוס של ברכה) כתב דבכל כוס של ברכה צריך לכתחילה לשתות רביעית שלם (ועי' ג"כ במור וקציעה סי' קצ מש"כ בזה). ובאליה רבה (סי' רעא ס"ק כח) כתב כן בשם ספר המנהיג. ועי' בשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סי' קלד). ובספר חוט שני (פרק פה סק"ו) כתב דמשום חיוב מצווה איכא בשתיית כל הנשאר בכוס אף בקידוש.

ומבואר דגבי ד' כוסות נתקנה שתיית כוס ולא רק 'טעימת' כוס, ולכן לכתחילה בעי שתיית כל הכוס ולא רק רובו, ולשיטת הרמב"ם מה"ט בעי לשותות עכ"פ רוב כוס גם אם הכוס מחזיק כמה רביעיות.

ולפי פשוטו נראה דהדין שתיית כל הכוס בד' כוסות לאו מלתא דשתיית ד' כוסות של ברכה, שנתקנו הכוסות לשתות אותם על הברכות, אלא מלתא דשתיית ד' כוסות דרך חירות, (עי' בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט), וכן ראיתי שנקט בפשיטות בהערות מרן הגרי"ש אלישיב פסחים שם.

ומעתה נראה לדון דודאי לקיום דין לכתחילה לא יהיה סגי שישתה רוב הכוס בהסיבה, אלא בעי לשתות כל הכוס בהסיבה, שהרי דין הסיבה מחויב מטעם חירות גופא³¹⁹.

בדין הסיבה בכל הסעודה

[א] בב"ח (סי' תעב ס"ק ה) העתיק לשון המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק מח), וז"ל: מדקאמר בגמ' השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא דמשמע דיעבד יצא, יראה דדווקא השמש שמשמש לבני סעודה וא"א לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בסעודה, אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה, דכל האכילה של מצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה.

וכה"ג כתב הרמב"ם בפ"ז ה"ח, וז"ל: ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך. עכ"ד הב"ח.

והרמ"א (סימן תעב סעיף ז) כתב, ולכתחלה יסב כל הסעודה. (מהרי"ב).

[ועי' מאירי (פסחים קח, א): ארבע כוסות כולם צריכין הסבה הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח]³²⁰.

[ב] ויל"ע טובא בדברי הב"ח, שלכאורה קשה להשוות דבריו עם משמעות לשון הרמב"ם מכמה פנים. חדא, בדברי המהר"ל מבואר דבעי הסיבה לכתחילה בכל אכילת המצה, ומצד שאכילת המצה כולה נחשבת לאכילה אחת ארוכה, אבל בלשון הרמב"ם נראה שאפילו אכילת שאר דברים ולא המצה המיסב ה"ז משובח.

וכן נראה בלשון הרמ"א [שמקורו בדברי מהר"י ברונא שאינו לפנינו] שלכתחילה יסב בכל הסעודה ולא דווקא באכילת מצה.

ועוד, מלשון המהר"ל ומדיוקו בגמ' נראה שאין זה רק מצוה מן המובחר אלא זהו דין קיום המצוה לכתחילה, ואילו ברמב"ם מבואר שזה רק ענין שהעושה משובח, והוסיף שאם לאו אינו צריך, ומשמע שאין זה מעיקר הדין לכתחילה.

ועוד נראה, דהנה בלשון רמ"א שכתב: ולכתחילה יסב כל הסעודה וציין כמקור: מהרי"ב, הרי שבדווקא לא צויין ע"ז כמקור את דברי הרמב"ם, דברמ"א מפורש שהוא דין לכתחילה ולא רק הידור ומצוה מן המובחר, ובאמת בביאור רבינו הגר"א הביא מקור לדין זה משמש שאכל

³¹⁹ ועי' מה שכתב בזה הגאון רבי דוד כהן שליט"א, בקובץ בית הלל כב, תשס"ה, עמ' יד ואילך.

³²⁰ ובברכי יוסף בס' תעג כתב, ועתה ראיתי להרב בית דוד ס' ר"ן שכתב וז"ל, דבר ברור הוא שכל הסבה שצריך להסב בלילה הזה הוא דוקא בשעת אכילה ושתייה, ולא בשעת ברכה וכו' עד כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס וקריאת הגדה וברכת המוציא על אכילת מצה צריך בלא הסבה, עכ"ל.

כזית יצא, וכדיוקו של המהר"ל. והוסיף ע"ז: ובמתני' לא יאכל וכו' משמע כל הסעודה, וראה פר"ח.

[ג] ובביאור דעת הרמב"ם וטעמו, נראה דלאו משום מצות אכילת מצה קאתי עלה, אלא זה מכלל דין הסיבה שהיא מצוה בפנ"ע מהלכתא דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכן עולה מלשונו בה"ו: בכל דוד ודור חייב אדם להראות... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב.

והדברים ארוכים וערוכים בספר חידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ז ה"ז) וכן בה"ט במוסגר. וראה עוד מן המובא בשמו בהאי ענינא בבאר המלך ובמשנת יעקב על אתר.

אמנם, באמת נראה כי מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי על אתר דאיתא: א"ר לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בפסח צריך לאכול מיסב, וראה בפני משה שביאר שנחלקו אם צריך לאכול רק כזית מצה שיוצא בו יד"ח בהסיבה או כל הסעודה.

ונראה דהרמב"ם פסק לעיקר כדעה שניה בירושלמי דרך כזית מצה, ומ"מ למד מדברי ר' לוי דיש בכך הוראת דרך חירות להסב בכל הסעודה.

ובנותן טעם להעתיק כאן דבר נפלא מספר מהרי"ל (סי' לט; מנהגי מהר"ש מנוישטט סי' שב אות ט), וז"ל, נשאל למהר"ש הא דאמרינן גבי אכילת אפיקומן אם ישן לא יאכל אם פי' דוקא באמצע אכילת אפיקומן או אפי' קודם שהתחיל לאכול. ואמר אפי' קודם שהוא מתחיל בו. ואף על גב דאמרינן הפסח אין נאכל אלא על השובע, היינו לבסוף, מ"מ עיקר אכילה של זאת הלילה כקרבת פסח, וחשוב הכל אכילה של הקרבן וסעודה אחת היא, ואם ישן בה הרי הוא כב' חבורות. ולכך אם ישן קודם אכילת אפיקומן אין לו אח"כ לאוכלו. [ועי' במג"א סי' תעח ס"ק ה].

הסיבה בנשים וגדר נשים חשובות

[א] בשו"ע (סי' תעב סעיף ד), אשה אינה צריכה הסיבה אלא א"כ היא חשובה. וברמ"א, וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פ' ע"פ ורבינו ירוחם) אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב (ד"ע).

כתב בספר טעמא דקרא (מהדורה חדשה), וי"ל דמש"כ המרדכי ורבינו ירוחם דכל הנשים שלנו חשובות הן הוא מההיא שעתא שרגמ"ה ז"ל גזר בחרם שלא לישא שתי נשים, ומאז מיקרי נשי דידן חשובות³²¹. ולפי"ז א"ש מה שהמחבר לא כתב ד"ז דאזיל לשיטתיה בשו"ע אה"ע ס"א ס"י דלא פשטה תקנתו בכל הארצות, וגם לא החרים אלא עד סוף האלף החמישי, אך מהרמ"א שם מבואר דגם האידנא איכא להחדר"ג ולהכי שפיר כתב דהנשים שלנו מיקרי חשובות, [ויעו"ש שהביא מדברי הכה"ח דאצל בני ספרד המנהג שנשים מסיבות].

[ב] אמנם נראה דלכאורה תליא מילתא בביאור ענין חשיבות הנשים, דהנה בטור כאן מובא בטעם פטור אשה מהסיבה, וז"ל, פירש רשב"ם מפני שאימת בעלה עליה, ולפ"ז אלמנה

³²¹ וכן ביאר בספר פתחי אברהם להגרא"ד אויערבאך שליט"א, והוסיף להטעים שמני אותו החרם נמצא שכל אשה חשובה היא בביתה, שהרי אין שתי נשים האחת חשובה והאחת פחותה הימנה. ויעו"ש שביאר לפי טעם זה הענין שהנשים סומכות על הראבי"ה ולא האנשים. וראה בהערה הבאה.

וגרושה בעו היסיבה. ובה"ג כתב משום דלאו אורח ארעא דאשה למזגא, ולפ"ז כל אשה אינה צריכה היסיבה.

ועי' באור זרוע (סי' רנו) דאשה אינה צריכה. מפני שהיא כפופה לבעלה ואין לה נכון להראות לפניו שררה וחירות, ואם חשובה היא נדונה. כגון גברתנית כמו הכא באשה חשובה עסקינן גבי שבת ואחרי שהיא גברתנית צריכה היסיבה. והיינו שמפרש כרשב"ם, ולפי"ז ענין החשיבות היינו חשיבות בעצם, ולפי"ז שפיר י"ל כהאי חילוקא דטעמא דקרא.

אולם לכאורה לפי טעמא דבה"ג דלאו אורח ארעא מה הביאור לומר דכולהו נשים חשובות מאותה התקופה של חדר"ג, אטו דין גרמא להו שיהיה דרכן בהסבה.

[ואולם יש לדון שכל דברי המרדכי ורי"ו לא קאי להאי טעמא, ואמנם לא משמע כן בדבריהם, ועי' ברכי יוסף, וז"ל, ונראה דלפי טעם הגאון דמאי דאשה אינה צריכה היינו משום דלאו דרכה למזגא, והוא טעם כעיקר, כמ"ש הרב פר"ח וכמ"ש אות ב'. אם כן האידנא דאיש ואשה יחד עשיר ואביון בימי שנה לאו ארח ארעא למזגא, מאחר שכן ליל התקדש חג דנהוג להסב, איש ואשה שוו בשיעוריהן, וצריכו הסבה, דאידי ואידי בכל השנה לאו ארחיהו בהכי. ודוק, עכ"ל]³²².

הסיבת תלמיד אצל רבו

[א] איתא בפסחים קח, א: בן אצל אביו בעי היסיבה, איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי, ת"ש אמר אביי כי הוינן בי מר זגיןן אברכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף, א"ל לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים.

והנה יש לדקדק בדברי הגמ' כמה אנפי. חדא, מהו החילוק בדין המורא בין מורא אביו למורא רבו בדין היסיבה, והא חייב גם במורא אביו ואמו, והוקש כבודם לכבוד המקום, וראה בט"ז יו"ד סי' רמב ס"ק א שאין חילוק בזה בשיעור המורא [וראה להלן בהערה].

ועוד, מהו שאמר רב יוסף: לא צריכתו, דמשמע שזהו דין פטור ביסודו, והוה ליה למימר להו אסור לכו משום מורא³²³.

³²² ובעיקר שיטת ראבי"ה, יש מי שחילק בין אנשים לנשים בזמן הזה לגבי חיוב הסבה, שאף על פי שאשה חשובה מסיבה כאיש, בכל זאת אין עיקר חיובן שווה. הנשים כולן לא היו בכלל תקנת הסבה, ורק אשה חשובה שהיא רגילה להסב כל השנה יצאה מכלל כל הנשים לענין זה והרי היא מסיבה. ובזמן הזה שאין רגילים כלל בהסבה כדברי ראבי"ה, אין לאשה חשובה מעלה על יתר הנשים, וחזר דינה להיות ככל הנשים שאינן בכלל תקנת הסבה. משא"כ, חובת אנשים בהסבה היא גם לבני אדם שאינם רגילים להסב. וכך שנינו בפסחים (צט, ב): "אפילו עני בישראל לא יאכל עד שיסב", ואף שמש העומד לפני בני הבית לשרתם צריך הסב (פסחים קח ע"א). מבואר שבאיש אין החיוב תלוי במי שדרכו להסב, על כן אין לפטור אנשים מהסבה מהטעם שבזמן הזה איננו רגילים בכך, כסברת ראבי"ה.

ועי' כתב חכ"א שיח"י: יש להעיר שבאמת מקור דין הראבי"ה אינו מן הראבי"ה עצמו אלא סבו הראב"ן (כמו שהזכיר בב"י), שכן כתב 'והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו בדרך הסיבתינו, ואין לנטות ימין ושמאל'.

וכשהדברים לפנינו במלואם נמצאנו למדים לכאורה חידוש בשיטה זו, שאין הכוונה שבטלה מצוות הסבה או שאנו פטורים ממנה (כמו שהבינו האחרונים מדברי הראבי"ה הקצרים), אלא שאנו מקיימים אותה בפועל בדרך שאנו רגילים לישב בנות. ויש לפלפל בזה הרבה, ואכמ"ל.

³²³ ובישוב דקדוק זה עתה מצאתי את שאהבה נפשי בהערות ממרן הגריש"א, וז"ל, לא צריכתו וכו'. וקשה הא כיון שמצה צריך היסיבה א"כ צריכים התלמידים לאכול המצה במקום שאין רבם שם, כדי שיקיימו המצוה כתיקונה. וי"ל דההסיבה בעצם אינה מתנאי קיום המצוה דאז אין חכמה עצה ותבונה כ"א לקיים ההסיבה כפשוטה בכל גוונא, אלא בעינן שבשעת אכילת המצה לא יהיה סתירה לדרך חירות, ואם יכול להסב ואינו מיסב הרי זה סתירה לדרך חירות ובכח"ג ההסיבה מעכבת, אבל במקום שאינו יכול להסב מחמת דרך ארץ וכבוד א"כ אין כאן סתירה לדרך חירות.

וביותר, הרי הסיבה היא מצוה עכ"פ מדברי סופרים, וא"כ למה לא נימא בזה סברא דאתה ורבך חייבים בכבודי, והכל הושוו בפני כבוד המקום, ותדחה מצות ההסיבה מצות מורא רבו.

ועוד, הא כיון דלהסיבה בעלמא בכל השנה מהני לזה מחילת רבו, א"כ למה לא יהא מצוה על הרב למחול, כדי שיקיים התלמיד מצות הסיבה.

[ב] ורשב"ם פירש דבן אצל אביו אינו כפוף כ"כ, וצ"ב מהו שיעור זה של כפיפות. ובפשוטו י"ל דבאמת אין כאן איסור מצד דין מורא להסב, אלא דבאופן שהוא כפוף לרבו אין משמעות לזה שיסב, שבכל ענינו הוא לא בניהוג של בן חורין בהנהגה חיצונית זו, ולכן לא מחויב בהסיבה.

ונראה עוד דמוכרח לומר כגדר זה באשה גבי בעלה, דהתם דוחק הוא לפרש מצד חיוב מורא כפשוטו, דהא ליכא מצוה גמורה של מורא וראה ברשב"ם שהוסיף בזה מדברי השאילתות דרב אחאי דלאו דרכיהו דנשי למיזגא, ומשמע דחד טעמא ניהו, והינו שלהסיבה של אשה כנגד בעלה אין משמעות של דרך חירות כיון שהיא כפופה לו, ומאותו הטעם אין דרכם של נשים להסב, כיון שהם כפופים לבעליהם, הההסיבה לא מבטאת אצלם כלום.

ובזה מבואר לישנא דרב יוסף: לא צריכיתו, דבאמת אין כאן דין איסור ביסודו, אלא דין פטור, ועי' פר"ח.

אמנם ראה משנ"ב סי' תעב ס"ק טו שכבר עמד כיו"ב בדקדוק לשון המחבר שם א' צ"ה הסיבה, וכתב משום דברישא אמר צריך נקט הכא א"צ, אבל באמת איסורא נמי איכא להסב בפניו דמורא רבו כמורא שמים. ומבואר שלא כפי האמור, ונראה מדבריו שהשתית זאת על דברי ר"י דמורא רבו כמורא שמים, דמשמע דאיסורא נקט, וצריך תלמוד בהבנת דברי רב יוסף לאשורן.

[ג] ואשר נראה בס"ד דהנה יש לדקדק מאי מיייתי מהא דמורא רבו כמורא שמים, והלא אין זה המקור לדין מורא רבו, וראה רשב"ם דהמקור לדין מורא רבו כמורא שמים הוא מקרא דאת ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, השוה מורא רבו למורא שמים, ועי' רש"י לעיל (כב, א) דקאי על מורא רבו, ולכאורה צ"ב היכן נזכר כאן רבו, לכאורה זה דין מורא ממי שנחשב לת"ח.

עוד יל"ע, דהנה בב"מ (לג, א) תנן אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת, שאביו הביאו לחיי עולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי עולם הבא, ובפשוטו מיירי בדין כבוד, שאף שלא מצינו מקור לדין כבוד רבו, מ"מ ילפינן לה בק"ו מסברא שהרי הוא מביאו לחיי עוה"ב, ולכן מהאי טעמא גופא הוא גם קודם לכבוד אביו, וכן מפורש בטור שם. ויל"ע למה לא סגי לן בהאי ק"ו לדין מורא, ולמה בעינן לילפותא דדרש ר"ע את ה' א' תירא לרבות תלמידי חכמים.

ואדרבה כ"ה דרך בנ"ח לאכול זקוף סביב רבם המיסב, וזהו דרך חירות לכתחילה. והיינו דא"א לומר דהוי כהסיבה בפועל שהרי גם בכפאוהו פרסיים אמרינן בר"ה כ"ז. דיצא יד"ח מצה, ואז אף אם יסב אי"ז דרך חירות כלל הסיבה בכפיה כזו, וע"כ צ"ל דאה"נ א"צ הסיבה כל בכה"ג שאי ההסיבה אינה מראה היפך דרך חירות, ואין ההסיבה מצוה כשלעצמה רק שלא יהא בהעדרה היפך דרך חירות.

וקושיא זו בכפאוהו פרסיים ידועה בשם מרן הגרא"מ שך זצוק"ל, ועי' בתשובות והנהגות ח"ג סי' קלד ובספר עטרת המועדים.

ויעו' עוד במה שהוסיף בזה בהערות הגריש"א ראש השנה כח, א.

[ד] ואולי י"ל, דאמננס עצם דין מורא ידעינן מהאי ק"ו מאביו, ואף שמעינן מזה ממילא דגדול מוראו וקודם לאביו, ומ"מ בילפותא דאת ה' א' תירא' שמענו גדר אחר של מורא, ונעתיק בזה מה שנתבאר במקו"א בדין המורא.

וזה בהקדם מה שאמר מרן הגרי"ז (מובא בכתביו בכורות ו, ב) לדייק לשון הרמב"ם בסוף המצוה: וזה כלו לקוח בראיה מהיות הכתוב מצוה לכבד החכמים והאבות כמו שהתבאר בלשונות רבים מן התלמוד, לא שהיא מצוה בפני עצמה, והבן זה.

ודייק הגרי"ז דחלוק דין כבוד ומורא דרבו מכבוד אביו ומוראו, דבאו"א הכבוד והמורא נמנו כב' מצוות, וראה דברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"ג) איזהו כבוד ואיזהו מורא. אבל כאן מפורש בדבריו דכבוד ומורא רבו זוהי מצוה אחת.

ובדרך זו מבואר דבריו בהל' ת"ת שהבאנו בתחילת דברינו, דאף כי ודאי הדין כבוד ברבו הוא מלתא דוהדרת פני זקן ולא מק"ו בעלמא, ובעשה זה כלול גם מוראו, ומ"מ תוספת דין מורא ברבו על דין כבוד חכם בעלמא האמור כאן נתגלה לן מק"ו מאביו, אכן תמן הכל היא מצוה אחת.

אולם נראה בס"ד גדר החילוק, שכאן הכבוד והמורא כלולים יחדיו ולא בב' מצוות ככבוד אב ומוראו, בעומק טפי, דהנה בהל' ממרים שם מפורש ברמב"ם חיובים ודינים שונים הכלולים בחיובי כבוד ומורא אביו. ואולם הן הנהגות במעשה כבוד - מאכיל ומשקה מלביש ומכסה ומשמשו בשאר הדברים שהשמים משמשים בהם את הרב. מורא - לא עומד במקומו וכו'.

וראה לשון הרמב"ם סה"מ עשה ריא: שציונו לירא מאב ואם והוא שיתנהג עמהן כמנהג מי שהוא ירא ממנו שיענישו כמו המלך וכו'. מבואר שדין מורא או"א אינו שיהיה לו פחד ויראה מהם בהרגשת הלב, ולא כחיוב יראת ה' שמחייב הרגשת מורא. ומה שהושווה מוראם למורא המקום הוא לא בגדרי המורא, אלא מלמד על חשיבות וערך המצוה.

אבל דין מורא רבו הוא לא דיני הנהגה של מורא, אלא מורא רבך כמורא שמים, שזהו חיוב שיהיו לו רגשי יראה מרבו³²⁴.

³²⁴ ואמננס באמת יש לדון אם ישנו גדר של 'כמורא שמים' באביו, ומצינו בזה כעין סתירה, בקידושין ל, ב איתא: נאמר: איש אמו ואביו תיראו, ונאמר את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, הוזהר הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום. וכן איתא בירושלמי פאה פ"א ה"א: נאמר [ויקרא יט ג] איש אמו ואביו תיראו ונאמר [דברים ו יג] את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד הקיש מורא אב ואם למורא שמים.

ברם בתוס' בכורות ו, א ד"ה פירש כתבו: וא"ת לוקמא בכבוד אב ואם דמשווה כבודן לכבוד המקום קידושין (דף ל:) ולעבוד עליו בשני עשה (כדאמר תפילה ושיחה עשה). י"ל דמשמע ליה דומיא מורא של מקום וזה אי אפשר ורבי עקיבא מרבה תלמידי חכמים דתנן (אבות פ"ד מ"ב) מורא רבך כמורא שמים.

ולכאורה נראה מזה שאע"פ שהוקש למורא המקום מ"מ אין לזה גדר של כמורא שמים ממש. [ועי' תוס' ב"ק מא, ב ד"ה כיון שיישבו באופ"א. אולם בשיט"מ שם מובא תי' נוסף בשם תלמיד הר"פ: ועוד דלא משמע ליה לרבות מאת הסמוך לשם אלא כעין יראת ה' ולכך דריש מהא לרבות תלמידי חכמים משום דאמר מר מורא רבך כמורא שמים אבל מורא אביו ואמו לא דנהי דהוקש כבודם לכבוד המקום מכל מקום מורא לא איתקשי. וכ"ה בתוס' ר"פ שם, ועי' מהרש"א ח"א].

ועי' עוד בנדרים סד, א: מתני', רבי אליעזר אומר פותחין לו לאדם בכבוד אביו ואמו. ובר"ן שם מיייתי: ירושלמי - הכל מודים בכבוד רבו שאינו מעמיד דתנינן ומורא רבך כמורא שמים הלכך אין פותחין בו. ומבואר דבאביו ליכא כמורא שמים, ועי' בס' יד דוד שם.

ועי' לשון הטור יו"ד ריש סי' רמב: כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא מצווה בכבוד רבו ויראתו ורבו יותר מאביו שאביו הביאו לחיי העה"ז ורבו מביאו לחיי העה"ב ואין לך כבוד ככבוד רבו ומורא כמוראו ואמרו חכמים ומורא רבך כמורא שמים. ובפרישה שם ס"ק ב. [ויעי' בריש דברינו שהבאנו דברי הט"ז דפליג על הפרישה וס"ל דמורא שווה באב ורב, כיון דהוקשו לית בהו חילוקא כלל, ואמננס בכל האמור מצינו ראינו מקורות רבים לחילוק הפרישה, ועי' בראשון לציון לבעל האוה"ח שם].

אולם יעויין בריטב"א יבמות כו, א ד"ה ופרכינן דמפורש גם באביו שמוראו עליו כמורא שמים.

ונראה שזהו מוצא הדינים דחולק על רבו ומהרהר אחר רבו המבוארים בהל' ת"ת, ולא שמענו איסורים כאלו במורא אביו, רק איסור שלא יסתור את דבריו בפניו או שלא בפניו שזהו מעשה של זלזול כבודו. והיינו משום שלא נתחייבנו ברגשי מורא ופחד כלפי האב, וזה נתחדש רק במורא רבו שהוא כמורא שמים ומתחייב מזה אפילו לא לחלוק על דעתו מבלי להביעה במעשה, או להרהר במחשבה אחר רבו.

ולפי"ז עולה יפה החילוק באופני המצוה, דבאביו שנתחייב במעשים והנהגות של כבוד ומורא ומוגדרים בפעולות שונות הכלולים בחיובים אלו, הרי ודאי ב' מצוות נפרדות המה דישנה הנהגת כבוד וחיוביה וישנה הנהגת מורא וחיוביה.

ברם, במורא רבו שהחיוב הוא לירא ממנו בהרגשה, יתכן לומר שהמורא זה תוספת בדין הכבוד, והיינו שהרגשת מורא זה הדרגה העליונה בענין של כבוד, והכל נכלל במצוה אחת של כבוד והידור והדרת פני זקן, ועיין.

[ה] ובזה מבואר דאף כי ודאי חיוב המורא הוא מלתא דרבו ולא מדין ת"ח, מ"מ גדר מורא זה כמורא שמים, הוא מחמת הדין ת"ח שברבו, ופשוט כביעתא בכותחא דאם רבו אינו בגדר ת"ח אין בו דין מורא מסוים זה.

ונראה שבאמת מעשה הסיבה איננו סתירה לדין מורא מצד עצמו, אלא שזה סתירה להרגשת המורא שנעוצה בדין מורא רבו כמורא שמים, וזה גדר הדין דאפילו הסיבה של מצוה אינו מיסב בפניו.

ומעתה יתכן לומר כפי שנתבאר דיסוד הדין כאן הוא לא דין איסור להסב אלא פטור, ומ"מ נקט רב יוסף האי דינא דמורא רבו כמורא שמים להערות מקור הדבר המיוחד ברבו שדין מוראו פוטר מהסיבה.

[ו] והנה בלשון המחבר מבואר דהגמ' מיירי גם ברבו שאינו מובהק, ובספר ברכת רפאל העיר מלשון השו"ע (יו"ד סי' רמב סעיף טז) בדין אל יסב לפניו 'אלא יושב כלפני מלך' וכו'. ורבינו הגר"א ציין מקורו מההיא דשמעתין, ואמנם שם בסעיף ל מבואר דמיירי דוקא ברבו מובהק, וצ"ע בסתירת דברי המחבר, ויעו"ש שהאריך בדברים נכוחים.

ואולי י"ל לפי האמור, דהא מיהת חיוב מורא בהנהגה במעשה שלא יסב לפניו אמור דוקא במורא רבו מובהק, ומ"מ המושג של מורא רבו כמורא שמים, יסודו מלתא דת"ח שבו ולא מלתא דרבו, ולכן שייך לדון בכל רבו, פטור מלהסב מחמת חסרון הרגשת החירות שבהסיבה, ועי' היטב.

[ז] והנה בשו"ע שם כתב דבן אצל אביו אינו צריך הסבה אפילו הוא רבו מובהק. וביאר המג"א ס"ק ו' דהיינו טעמא משום דאפילו הוא רבו מסתמא הוא מוחל לו - אבודרהם, וכן הביא בשער הציון מדברי השאלות פר' צו ומדברי הכל בו.

אולם לא כן מבואר בדברי התוס' בפסחים שם שנקט בפשיטות שאביו והוא רבו ג"כ אינו צריך דלא גרע מרבו אחר, מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה כדאמרינן בפ"ק דקידושין...

ועי' עוד אריכות דברים בברכי יוסף סי' תעב ס"ק ה.

ועוד יש לציין לדברי הגמ' בכתובות כח, א': וצריכא; דאי אשמעינן אביו, משום דשכיח גביה, אבל רבו לא; ואי אשמעינן רבו, משום דאית ליה אימתיה דרביה, אבל אביו לא. ומבואר דבאביו ליכא סברת מורא ואימה. וה"נ חזינן לגבי קריאה לאור הנר בשבת יג. דרק ברבו איכא אימתא.

ואפ"ה קאמר בפני אביו צריך הסיבה. הרי שאף שלמסקנא נראה דסברי התוס' שא"צ הסיבה, מ"מ לא נראה בדבריהם שהטעם הוא מסברא חיצונית של מחילה, וצ"ב בהבנת כל הענין.

והנה באם רבו נותן לו רשות להסב, עי' משנ"ב ס"ק טז דאם רבו נתן לו רשות מחויב הוא להסב, ובשער הציון הערה מקורו, וז"ל: מסקנת פר"ח וכן משמע מרי"ץ גיאות שכתב אע"ג דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף, וממילא כיון דהרב מחל לו איכא מצוה דהסיבה.

וראיתי בספר שערי זבולון להגר"ז שוב שליט"א שכתב להקשות על דברי הרי"ץ גיאות דאם אכן זה רק גדר של דחיה, הא כיון שמוטלת עליו מצות הסיבה למה לא יהא עדיף שלא יאכל אצל רבו כלל כדי לקיים מצות הסיבה כראוי.

ועוד, הרי המחבר כתב בסעיף ז דכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה. וראה בביאור הלכה שם ד"ה לא יצא דנראה דלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה ובירך ברכת המזון ואח"כ נזכר שלא היה בהסיבה צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, יעו"ש.

ומבואר מזה דתקנת הסיבה אינה רק מצוה להסב לחוד, אלא זה מעכב מדרבנן במצות מצה, וא"כ מה שייך הכא דחיה של כבוד התורה שלא להסב, הא הוא מפסיד מצות מצה כתיקונה.

ובאמת עיקר הדבר צ"ב, דמעולם לא שמענו שמצות כבוד אביו באופן שאיננו מוחל (לדברי הפמ"ג משב"ז ס"ק ד), או מצות כבוד רבו תדחה איזה מצוה, ועי' מש"כ בקובץ הערות סי' יז אות ב. ויעו"ש שהאריך בזה, ונעלה כאן הדברים כפי הבנתינו ובתוספת נופך.

[ח] הנה יל"ע בעיקר הטעם שנקטו הראשונים דאצל אביו א"צ הסיבה משום דבסתמא אביו מחיל ואינו מקפיד, למה ניזיל בתר סתמא ולא נימא שיבקש ממנו רשות כמו אצל רבו אם הוא חפץ להסב.

ובאמת יעויין בחק יעקב שכתב וז"ל: ולפי"ז נראה היכא ידיענו דאב אינו רוצה למחול אין להסב, אך י"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם, ע"כ. ולכאורה נראה מזה דבאמת אינו גדר של דחיה בעלמא, דא"כ מה שייך כאן בטלה דעתו.

ובמג"א הביא מהט"ז ס"ק י ומדברי המהרש"ל בהגהותיו לטור דכל הפטור ומיסב נקרא הדיוט (הט"ז מיירי בסתמא על כל הפטורים והמג"א העתיקו בנידון דידן). ולכאורה גם מזה מוכח שפטור נאמר כאן ולא דחיה.

[ט] ואשר נראה לבאר ביסוד הענין, דגדר תקנת הסיבה היה על דרך מה שמצינו בנוסח מה נשתנה, שבכל הלילות אנו אוכלים בין יושבים ובין מסובים הלילה הזה כולנו מסובים, והיינו שהתקנה היתה שאם בכל השנה ישנן שני אפשרויות לאכול בשיבה רגילה או בהסיבה דרך חשיבות, הרי שבליילה זה יש לבחור באפשרות של הסיבה בלבד, ברם באופנים שבכל השנה אין הדרך להסב כלל לא תקנו הסבה בליילה זה כלל.

ולפי"ז מובן היטב לישנא ד'לא צריכיתו', הן אמנם דשורש הענין דתלמיד אצל רבו לא מיסב אצל רבו כל השנה הוא משום מורא רב, והוי דין של איסור, אך כאן הוא דין פטור, שכיון שאין הדרך להסב אצל רבו לא חלה עליו תקנת הסיבה.

ולפי"ז מבואר היטב דין בן אצל אביו ואפילו הוא רבו, דאין זה רק אומדנא כה"ג דבסתמא עתה הוא מוחל לו שיקיים המצוה ויסב, אלא הרגילות היא שכן אצל אביו מיסב בכל השנה, ואפילו הוא רבו, וממילא הוי ג"כ בכלל תקנת הסיבה.

[י] והנה הפר"ח נסתפק בדין נתינת רשות ע"י רבו אם הוא מחויב בכה"ג להסב, ומסיק לבסוף, וז"ל: ומיהו מההיא דבן אצל אביו משמע שכל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסיבה.

איברא, לאור כל האמור נראה דאין מזה הכרע, כיון שאביו ורבו חלוקים הם במציאות הרגילות, ואצל אביו דרכו להסב ולכך ישנה תקנת הסיבה בעלמא משום דמסתמא מוחל, אבל אצל רבו יתכן ואפילו אם מוחל להדיא אינו בכלל תקנת הסיבה כלל, וכמש"נ³²⁵.

וגדולה מזו שמעינן בדברי החק יעקב הנ"ל דאצל אביו אין דין תקנת ההסיבה מבוסס על מחילה בפועל, אלא אמרינן בכל גווני בטלה דעתו אצל כל אדם, ואין דין כבודו דוחה מצות ההסיבה, והרי נאמרה תקנת הסיבה במציאות הרגילות של אב, ומשא"כ ברבו יתכן שלא נאמרה כלל מצות הסיבה והמיסב אצל רבו פטור מן הדבר ועושהו הוי, והדיוט מיקרי.

שוב מצאתי יסוד הדברים בהערות הגרי"ש אלישיב פסחים קח, א, ויעוי' בדבריו שם לפי"ז בדין הסיבה באכילת הכהנים שיירי מנחות למצות מצה, וראה מה שדן בזה הגרצ"פ פראנק זצ"ל בספר מקראי קודש פסח ח"ב עמ' ריא ומה שמביא מדברי זקני הגר"י אריאלי זצ"ל.

והאריך בכל הצדדים במאמר "הסיבה אצל רבו או רב העיר" מאת הרב יצחק זעקל פולק, קובץ קול התורה מד, תשנ"ח, עמ' קו ואילך.

ואמנם בדברי רי"ץ גיאות נראה דלא כהבנה זו אלא שזה גדר דחיה, וכמש"נ, [ושוב ראיתי שבספר פירורים משולחן גבוה ח"ה עמ' רלא מטו בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שביאר בדברי רי"צ גיאות כדברינו, וז"ל, לכאורה מפני כבוד התורה אין דרכו כל השנה להסב, וממילא פטור כמו אשה ועבד].

אבל שמעתי מידדי הרה"ג ר' שלמה יאקב שליט"א ראייה ברורה מדברי הגמ' שלא כדבריו, דאיתא שם: מיתיבי עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו. ומשני, כי תניא ההיא בשוליא דנגרי.

ולכאורה צ"ב, אם איירינן הכא משום דחיה, ומצד דכבוד התורה עדיף, א"כ פשיטא דשוליא דנגרי מיסב דאין שייך להאי טעמא כלל, ומאי רבותא אשמועינן תנא דברייתא. וע"כ דמיירי הכא מצד הרגילות להסב, וכנ"ל.

[יא] והנה בגדר פטור אשה שאין צריכה הסיבה, מצינו בלשון הרשב"ם, וז"ל: מפני אימת בעלה וכפופה לו, ומפרש לה בשאלות דרב אחאי לאו דרכיהו דנשי למיזגי. והנה יש מקום לומר שאלו הן שני טעמים שונים לפטור אשה.

³²⁵ וראיתי בשם הגאון רבי אברהם גניחובסקי זצוק"ל דמספקא ליה באחד שאכל מצה ללא הסיבה, ובעת ששב לאכול מצה בהסיבה הגיע רבו וישב לפניו, והשתא הוא פטור מהסיבה, מי נימא שיאכל שוב מצה ללא הסיבה, ועכשיו קיים מצוותו מאחר שכך הוא דינו לאכול המצה ללא הסיבה, או שכיין שבלא"ה אינו מיסב, א"כ מה יוסיף לו כעת אכילת מצה ללא הסיבה, שהרי מצות מצה כבר יש לו ורק חסר לו ההסיבה, וזה לא ירויח עתה. (קובץ בנתיבות ההלכה לד עמ' 276).

ולכאורה היה נראה יותר שיאכל מצה שנית, כי אין חסר לו ההסיבה במסוים, אלא שחסר לו אכילת המצה כתיקונה, וכעת כשהוא אצל רבו, הרי אכל המצה כתיקונה.

ויש לפלפל גם לפי הצדדים שכתבנו בפנים אי הוי גדר של דחיה ופטור או מצד שכן הרגילות ואין מציאות של הסיבה. [וראה עוד במאמר "אכל מצה בלא הסיבה, והלך אחר כך אצל רבו", מאת הרב אהרן רובינפלד, קובץ הבאר טז, תשס"ב, עמ' עב ואילך].

אולם לא נראה כן, שהרי רשב"ם גרס אשה אין צריכה הסיבה בלא תוספת המילים 'אצל בעלה'. וע"כ שאין הטעם משום שמורא בעלה עליה. ועי' ביאור הגר"א סי' תעב ס"ק ד. ונראה שרשב"ם למד שהכל ענין אחד הוא, ושורש הדבר שאין דרך אשה להסב הוא משום שמורא בעלה עליה והיא כפופה לו, ודוק.

אכל כזית מצה בלא הסיבה, אם יש לזה תיקון ב'כורך'

בהגדה של פסח "גאוני ווילנא" מובא מחו"ז הג"מ רבי שלמה הכהן מווילנא זצ"ל וז"ל: משמע (מלשון השו"ע) דאף אם אכל כזית מצה הראשון בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ואמאי הא יכול לצאת בכזית מצה דכורך דהטעם דאין יוצאין במצה דכורך לחוד משום דאיתי מרור מדרבנן ומבטל למצה מדאורייתא, אבל בנד"ד הרי יצא ידי דאורייתא וא"כ יכול לצאת בכורך, דלדידיה שניהם דרבנן דהא דמחויב לאכול מצה בהסיבה היינו מדרבנן דתיקנו שיאכל בהסיבה, ואין לומר דכיון דאכל מרור בפני עצמו בתחילה חיישין שמא הלכה כרבנן דאפי' בפ"ע יצא ונמצא שכבר יצא ידי חובת מרור ואיתי מרור דרשות דכורך ומבטל למצה דרבנן. דהא ליתא דלא יאכל באמת מרור בפ"ע כלל ויצא במרור דכורך, דהטעם דאין יוצאין במרור דכורך משום דשמא הלכה כרבנן דיצא כבר במצה שאכל בפני עצמו ואיתי מצה דכורך דהוי רשות אליבא דרבנן ומבטל למרור דרבנן, וכמו שמבואר בסוגיא דפסחים קט"ו ועיי"ש בתוס', אבל בנד"ד דאכל בלי הסיבה הרי חייב מדרבנן לאכול שנית ולא יבטל כלל דהא מחויב במצה דרבנן מיהת, ולכן נראה לי דמש"כ הש"ע דאם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול מיירי שנזכר לאחר שכבר שאכל מרור בפני עצמו, או דמיירי בכזית מצה דאפיקומן, אבל בכזית מצה הראשון נ"ל כמש"כ בעז"ה דלא יאכל מרור בפני עצמו כלל רק יאכל כורך לחוד ובזה יהיה יוצא הכל, ומ"מ צ"ע להלכה בזה, עכ"ל.

אולם בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' לח) בתשובתו להגאון האדר"ת שהעיר ג"כ הערה זו כתב וז"ל, ומה שהקשה הדר"ג בהא דסי' תע"ב ס"ו דבאכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דהא כל טעמא דאין יוצאין בכזית של כורך משום דאיתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, א"כ הרי כל חיוב הסיבה רק מדרבנן, ובאכל כזית א' בלא הסיבה כבר יצא י"ח של תורה ושוב יוכל לצאת בכזית כורך ואולי אין חיוב דרבנן של הסיבה שוה כחיוב של אכילת מרור בעצמו עכ"ד.

והנה מ"ש דשמא אין החיובים שוים הוא נגד מ"ש התוס' שם בד"ה אלא מברך, וברא"ש סי' כ"ז דאי הלכתא כהלל הוי מרור דרבנן ולא מבטלי להדדי. וגם קושייתו נראה ליישב דלדידן איכא נמי ספיקא שמא הלכה כרבנן דאין מצוה בכריכה והוי רשות וחיוב הסיבה דרבנן, א"כ כיון שכבר אכל מרור בפ"ע אתי רשות דמרור ומבטל למצה דרבנן אלא דכל קושי' כת"ר הוא דלא יאכל המרור בפ"ע רק ביחד בכריכה, והרי במש"ז סי' תע"ה סק"ז הביא מהפוסקים דלרבנן לכתחלה בעינן כל א' בפ"ע אלא דבדיעבד באכל בכריכה יצא, א"כ אין לו לעבור בידים שלא לאכול המרור בפ"ע אלא בכריכה ולעשות נגד המצוה שצריך לכתחילה לאכול בפ"ע, ולכן פסקו הפוסקים דצריך לחזור ולאכול בהסיבה.

ועי' עוד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' לח.

הסיבה – הפקעה מדרך עברות

[א] כתב במאמר חמץ לרשב"ץ (סי' קיט), וז"ל, אם שתאן בלא הסיבה היה נראה שדינו כדין שתאן חי. ידידי ארבע כוסות יצא וידי חירות לא יצא. אבל ראיתי בספר הטורים (סי' תעב) שצריך לחזור ולשתות בהיסבה. ואינו נראה מזה הטעם שכתבתי.

ויעוי' בפרי חדש סי' תעג סעיף ז שגם העלה בתוך דבריו טענה זו, ובברכי יוסף ס"ק ח.

ובאמת צריך טעם לדידן מאי שנא דבשתאן חי אמרינן דידי יין יצא ורק ידי חירות לא יצא, ופירש"י ורשב"ם, כלומר אין זו מצוה שלמה שאין חשיבות אלא ביין מזוג. והר"ן כתב, וז"ל, כל' שלא יצא ידי מצוה מן המובחר ומיהו אינו צריך [לחזור] ולשתות ד' כוסות, אולם בשתה ד' כוסות בלא הסבה הדין הוא כמו שכתב הטור, ומקורו בדברי הרא"ש (פ"י סי' כ), ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה.

[ב] ומטו משמיה דמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שביאר בזה, דכאשר שותה הכוס בלי הסבה לא זו בלבד שאינו מקיים ניהוג דרך חירות, אלא דחשיב ששותה הכוס בדרך של עבדות, וכאשר שותה בדרך עבדות, הרי זו סתירה לתוכן ענינם של ארבע כוסות שהם כנגד ארבע לשונות של גאולה, ולכך לא יצא. ומשא"כ ביין חי, אף דמחיסרא בחפצא דילייה בדרך חירות, מ"מ אין זה מעכב במצוה, אלא רק אינו מצוה מן המובחר, מאחר ששתייתו בכה"ג אינה נחשבת כשתיה בדרך עבדות.

ועוד הוסיף הגרי"ש א"צוק"ל לבאר לפי"ז את ההלכה שתלמיד אצל רבו שאסור לו להסב משום מורא רבך כמורא שמים, הרי הוא נפטר לגמרי מן ההסבה, וא"צ לילך להסב במקום אחר שלא בפני רבו, וזאת מאחר שבמקום שאסור לו להסב, כאשר אינו מיסב, אין כאן הפקעה מדרך חירות, ואין זה דרך עבדות, כי גם בן חורין נוהג כך. עכת"ד.

[ג] ולפי חידוש נפלא זה היה מקום לנטות הקו הלאה, ולבאר ענין נוסף שמצינו בדין הסבה. הנה איתא בשולחן ערוך (סימן תעב סעיף ד), אשה אינה צריכה הסיבה אלא א"כ היא חשובה. הגה: וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פ' ע"פ ורבינו ירוחם), אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב (ד"ע).

והנה רבים תמהו בזה מה נשתנו הנשים מן האנשים שאינם סומכים על ראבי"ה דבזה"ז אין דרך להסב, ומאי שנא נשים מאנשים, והרי בכל מצוות הסדר שוים אנשים ונשים. ועי' בכף החיים על אתר שמעורר שאדרבה יש להן לקיים מצוות היום כמו האנשים.

והנה בלשון המשנ"ב (ס"ק יב) נראה שנתכוין לבאר החילוק שכתב וז"ל, דסתם אשה אין דרכה להסב בשום פעם, עכ"ל. כלומר שגם אשה חשובה שהיתה מדינא צריכה להסב הלא אין זה דרכה, משא"כ באנשים שאע"פ שבזה"ז אין הדרך להסב בזמן חדוה, אבל אין זה מספיק לפטרם מליל פסח בהסבה, כהראבי"ה, שלפעמים בכ"ז האנשים מסובים דרך חרות גם בזה"ז משא"כ בנשים.

וזה דחוק ביותר, בפרט כי בזה"ז לא נראה כי האנשים מסיבים באיזה פעם. וביותר, שהרי להלכה לא נתקבלה שיטת ראבי"ה דליתלי הלכתא דהסבה במנהג בזה"ז, ואף שאין דרכנו בהסבה, תקנת חז"ל שתקנו להסב דרך חירות במקומה עומדת, וא"כ מה נשתנו הנשים בענין זה.

וראיתי בערוך השולחן כאן שתמה על דברי הרמ"א, וז"ל, ולענ"ד קשה לומר כן דא"כ למה האנשים לא סמכו על ראבי"ה. ועוד דהוא דיעה יחידא³²⁶.

³²⁶ ובערוך השולחן השיב על סברת הראבי"ה, וז"ל, וזהו הטעם שהצריכו חז"ל הסיבה מפני שכך היה בימיהם שבני חורין היו אוכלין דרך הסיבה על כרים וכסתות דרך גדלות ולכן יכין מושבו מבעוד יום ומקום המושב שיהיה בהסיבה דרך חירות ודע שהטור כתב בשם ראבי"ה דבזמן הזה במדינתנו שאין רגילין לאכול בהסיבה א"צ להסב ע"ש אבל כל רבותינו לא ס"ל כן ואדרבא נלע"ד דכיון שמצוה לעשות שינויים בליל זה כמ"ש הרמב"ם בפ"ז [הל' ג'] שצריך לעשות שינויים בליל זה כדי שיראו הבנים וישאלו א"כ אין לך שינוי טוב

עוד מצינו בשו"ע (סעיף ז), כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה, דאין דרך להסב, כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה (אגודה פרק ע"פ).

ואף כאן צ"ב טובא, היאך סומכים אנו על ראבי"ה רק בדיעבד, אחר ששיטה זו דחוייה היא להלכה, ויש ליישב.

[ד] ברם, לפי דרכו של הגריש"א זצוק"ל היה נראה לבאר ביסוד דינו של ראבי"ה, דהנה זה פשוט שסברת ראבי"ה לומר ש'בזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו', והיינו שבטלה כיום ההנהגה של דרך חירות, היא סברא שלא נתקבלה להלכה, וכמו שכתב הב"י בשם המרדכי והגהות מיימוניות שכתבו על הראבי"ה דיחיד הוא בדבר זה. והוסיף הב"י, כלומר שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה.

ואולם מה שסומכים עליו לענין דיעבד בשתיית ב' כוסות אחרונות בלא הסבה, היינו על דרך שנתבאר, דסברת ראבי"ה שאין רגילות בני חורין להסב נתקבלה לענין שעכ"פ מי שאינו מיסב בזמן הזה אין בזה הפקעה מדרך חירות וניהוג של דרך עבדות, כי סו"ס אין הרגילות כיום להסב, ולכן אף שידי חירות לא יצא, מ"מ לא נהג בדרך עבדות, ובדיעבד במקום שיש הפסד אם יחזור וישתה כמו אחר שתיית כוס ג' אינו חוזר.

ונראה שזהו ג"כ הביאור במנהג הנשים בזמן הזה, דהנה באמת מעיקרא דתקנה לא חייבו את הנשים בהנהגת דרך חירות, אלא שאשה חשובה חייבת להסב, מאחר שדרך אשה חשובה להסב, אזי כשאינה מסיבה זה ניהוג של הפקעה מדרך חירות, דהוי כדרך עבדות, ואמנם בזה סמכין על סברת ראבי"ה בזה"ז דאין רגילות להסב, דהא מיהת כאשר אינה מסיבה אין זה הפקעה מדרך חירות, ולכן גם נשים חשובות בזה"ז אינם נוהגות להסב.

אבל האנשים בודאי לא סמכי על ראבי"ה, באשר יש עליהם דין חיובי של ניהוג חירות, דזה לא פקע גם כאשר בזמנינו אין הרגילות להסב, ועי' היטב³²⁷.

מהסיבה שאין אנו רגילים בזה ועכשיו עושין אותו וראיה לזה שהרי במשנה [קט"ז]. בשאלת מה נשתנה לא הוזכרה שאלת ההסיבה ובנוסחא שלנו ישנה והטעם דבזמן המשנה לא היתה שינוי ולא היה לכן מה לשאול על זה אבל עכשיו שואל על השינוי ולכן העיקר כדברי רוב הפוסקים שחייב יש בהסיבה.

ולכאורה נראה דנפקותא איכא להלכה אם ישנו הידור מצוה להסב ממש על המטה כדרך הקדמונים, כפי שנהג מו"ר הגרש"א זצוק"ל, או שאדרבה, די בשינוי של הסיבה, וא"צ הסיבה כמאמרה. וראה מה שהאריך בזה בשו"ת הב"ח החדשות סי' ה.

ויש לציין בזה דבר נפלא דאיתא בליקוטים שבסוף ספר מהרי"ל (סי' מו): אמר שאינו רגיל לכבס סדינין ששוכב עליהן בכל לילה, רק מפסח לפסח. מ"מ נקיים הם משאר סדיני בני אדם ששכבו בהן שבועיים.

ומן הסתם מה שהחליף דווקא לפסח היינו משום שקיים בזה ההסבה.

³²⁷ ומצינו דברים בהבנת שיטה זו להלכה באופ"א, בשו"ת ב"ח החדשות (סימן ה) לגבי דין אבל בהסבת ליל פסח, וז"ל, ואפילו לפ"ז ודאי בליל פסח דהסיבה מצוה היא צריך לאכול בהסיבה אף על פי שהיא מכלל הדברים המביאים לידי שמחה דאבל חייב בכל המצות אפי' תוך ז' שרי ואצ"ל תוך יב"ח כדפרישית אלא שבזה צ"ע בארצינו שאין רגילות להסב א"כ אין בהסיבה מצוה כמ"ש המחברים בשם ראבי"ה דאנו א"צ להסב וא"ל דאנו לא נהגין כוותיה דיחידא הוא כמ"ש בהגה"מ הא ודאי ליתא דהא מנהגינו כאגודה שכתב שבדיעבד יצא אם אכל בלא הסיבה וכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו בדיעבד ודאי דמבואר דאנו תופסין עיקר כדברי ראבי"ה ומה שאנו אוכלין ושותין בהסיבה לכתחלה זה אינו נגד ראבי"ה דגם הוא מודה דגם עתה הוא דרך חשיבות ותענוג ודרך חירות ושמחה אלא שכתב שא"צ הסיבה דגם ישיבה כדרכו הוא דרך חירות ומ"ש בהגה"מ וז"ל ראבי"ה כתב שאין אנו צריכין הסיבה בזמן הזה שהרי בני חורין אין מסובין ואדרבה ישיבה כדרכו הוי דרך חירות אמנם יחידא הוא ע"כ אין לדייק מל' ואדרבה כו' דר"ל דלכתחלה אין לישיב בהסיבה אלא ישיבה כדרכו דהא ודאי ליתא שהרי בתחלת לשונו כתב אין אנו צריכין הסיבה וכו' דמשמע דאי בעי עביד הסיבה.

אלא ודאי כך הם כוונת דבריו דאין אנו צריכין הסיבה בכרים וכסתות שהרי בזמן הזה בני חורין אין מסובין ואדרבה ישיבה כדרכו הוא דרך חירות לעולם משא"כ בכרים וכסתות דהוי דרך חולים ואף על פי דבאינו חולה האי הסיבה בכרים וכסתות מורה על דרך חירות מ"מ בישיבה כדרכו הוי דרך חירות עכ"פ מש"ה אף לכתחלה א"צ הסיבה אבל ודאי מודה ראבי"ה ז"ל דבהסיבה בכרים וכסתות הוי נמי דרך חירות באינו חולה והלכך שפיר עבדינן ככ"ע דלכתחלה בעי הסיבה בכרים וכסתות מאחר דברים חולקים על ראבי"ה וס"ל דאף בארצינו בעי הסיבה עכ"פ, ויעו"ש עוד. ועי' עוד בשו"ת מהרש"ל סי' פח,

שומע כעונה בשתיית ארבע כוסות

מובא בספר שמחת המועדים (מאת הרב שמחה הלוי הולנדר, מודיעין עילית תשע"ד; עמ' שנט):

מספרים שמרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל לא יכל לשותות יין או מיץ ענבים בכלל, והלך לשאול את מרן הרב מבריסק מה לעשות, וענה לו דהרי שיטת תוס' בפסחים (צט, ב ד"ה לא יפחות) שדין ד' כוסות של ליל הסדר הוי אותו גדר כמו קידוש בליל שבת, ולכן אפשר לצאת בשומע כעונה בלי לשותות כלל (עי' בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ שהאריך בזה), וכשסיפר הפסק הזה למרן החזו"א אמר לו שאין תוס' כזה.

והנה כאשר ספרתי את זה למר"ר מרן הגר"ש בירנבוים ז"ל מיד פתח התוס' בפסחים, וניסה לראות איך הבין החזו"א את התוס', דהא כל השנים היה פשיטא ליה כמרן הגרי"ז, אבל אחרי הרבה זמן של עמל ועם כמה נסיונות להבין פשט אחר הוא סגר הגמ' ואמר שאינו יורד לסוף דעתו של החזו"א.

וכן מביא מרן הגר"מ שטרנבוך שפעם מרן הגרי"ז היה בדרך עם אחיו הגר"מ והיה להם רק ארבע כוסות של יין ביניהם, והחליטו שאע"פ שאחד מהם יכול לצאת ידי חובתו עם חמר מדינה, מ"מ יותר טוב לעשות כשיטת התוס' בפסחים, ואחד יוציא את השני מדין שומע כעונה אע"פ שרק אחד מהם יוכל לשותות ארבע כוסות, עכ"ד.

והנה חפשתי בחזו"א ובספרי גדולי תלמידיו ולא מצאתי התייחסות לענין זה, ואדרבה, בספר אמרי יושר לב"א הגאון רבי מאיר גריינמן שליט"א נמצא מפורש כהבנת הגרי"ז [כמובן דלא משמיה], האם ידוע איזה מקור להנ"ל?

והעירוני למובא מכתבי מרן הגר"ש ז"ל, וז"ל, בפסחים צט ע"ב נסתפקו התוס' אם יוצאין ידי מצות ארבע כוסות ע"י אחר עיי"ש (ועי' גם ברא"ש שם סי' כא), ושורש הספק הוא אם שתיית ד' כוסות הוי מצוה דרבנן כמו מצוה ומרור ונמצא שכל אחד חייב בכך, או דהוי רק מצוה לכבד את ליל פסח בשתיית ד' כוסות, וא"כ הו"ל כמו קדושא רבה של שבת דהוי רק בפה"ג והעיקר הוא השתיה, ואפ"ה מוציא אחרים גם אם אינם טועמים. ועכ"פ כיון שבמסקנתם כתבו התוס' רק "ונראה להחמיר" ומשמע דאכתי ספיקא הוא, נמצא שלדעת התוס' מי שהוא זקן או חולה באופן שאינו שותה כלל ארבע כוסות, טוב שיבקש מאחר שיוציאו כיון דאפשר שיכולים להוציא אחרים בשתיה זו. (הליכות שלמה, פ"ט, דבר הלכה אות ל) ³²⁸.

בשביל שלא יישנו התינוקות

איתא בשולחן ערוך (הלכות פסח סימן תעב סעיף א), יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך; ואף אם הוא בבית המדרש, יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו.

ועכ"פ ההנחה הרווחת בפוסקים היא שגם לדעת הראב"ה, בהסבה בזה"ז יש בה ניהוג חיובי של דרך חירות, וכמובא להדיא בדברי הב"ח והמהרש"ל, אבל כבר ציינו בזה את לשון מהרי"ל (סדר ההגדה), פעם אחת כתב מהר"ש שמצא כתוב בגיליון אלפסי שהניח לו אביו מה"ר זעקל ז"ל, ששמע מפי רבו הר"ר יודא ז"ל דדוקא בימיהם שהיו רגילין בהסיבה בשאר ימות השנה, או מחוייבין בה בפסח, אבל לדין שבשאר ימות השנה לא נהגין בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי. עכ"ל. ועי' תשובות והנהגות ח"ה סימן קלט.

³²⁸ וראה עוד בחידושי"ת ב"יסוד דין ברכה על הכוס" מאת הגאון רבי אברהם פרבשטיין, קובץ ישורון ב, תשנ"ז, עמ' רסב ואילך.

ובמשנה ברורה (ס"ק ג) שמצוה למהר ולאכול וכו' - ר"ל לזרז לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך ביום ההוא.

ובשער הציון (ס"ק ב) בתוך דבריו, וז"ל, ואפשר עוד לומר בכונת המחבר, דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת, ואף על גב דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו, וצריך עיון.

ולכאורה צ"ב, למה הוצרך לכל זה, ואמאי לא נקט בפשיטות דיש למהר ולהזדרז כדי לחנך הקטנים בכל מצוות הלילה, מצה מרור אפיקומן וד' כוסות, דאם ישתהה ויישנו התינוקות לא יוכל לחנכן לזה.

איברא, דכן הוא כבר בפסקי ריא"ז בפסחים (קט, א) ועוד ראשונים.

ולכאורה נראה בזה, דאם משום מצות חינוך, יש לומר דמצות חינוך היא לחנך את הקטנים למצוות, וגדר מצות חינוך היא להרגיל את הקטנים בקיום המצוות מחמת חובת מצוה דידהו, ואם ישנים הם בודאי הוא פטור מכך, ואין שום חיוב לדאוג לכך שיהיו ערים ויוכל לחנכן. מיהו שאני מצות והגדת לבנך, שזהו גם קיום מצוה דקאי עליו עצמו, דזוהי מצוה שמוטלת עליו, ואם בניו יישנו היאך יקיים מצוה זו, ומה יועיל לו מה שהם פטורים מזה, ועיין.

ובספר ערוך השולחן כאן נראה שביאר באופ"א, וז"ל, לפי שראינו שהתורה הקפידה על שאלות הבנים בלילה הזה כדכתיב כמה פעמים כי ישאלך בנך וגו' וכל עיקר סיפור יציאת מצרים הוא ע"י שאלות הבנים ותשובות האב דע"י זה נתבררה האמונה הטהורה לפיכך עשו כל הפעולות שהתינוקות יהיו ערים ולא ישנים בעת הסדר וכך חובה עלינו לעשות.

חיוב נשים ותינוקות בארבע כוסות

[א] איתא בפסחים (ק"ח, א): ואמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס.

ולכאורה צ"ב, שהרי בסמוך מייתי הגמ' ברייתא בזה"ל: ת"ר הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, וא"כ מה חידש ריב"ל בדבריו לחייב נשים, ולא משמע בדבריו שרק בא לבאר הטעם לחיובן משום שהיו באותו הנס.

וביותר יל"ע, דהנה רש"י ורשב"ם פי' דאף הן היו באותו הנס היינו שעל ידן נגאלו שבשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה משום דע"י אסתר נגאלו וכן גבי חנוכה. ובתוס' הקשו ע"ז ופי' בשם הירושלמי שאף הן היו באותו הסכנה. אכן לקמן בחיוב התינוקות פי' רשב"ם שגם הם נגאלו.

וצ"ב דאם מה שהיו בסכנה סגי בזה לחייבם, אמאי בחיובא דנשים הוצרך הרשב"ם לפרש משום שעל ידן נגאלו ולא סגי במה שהיו בסכנה.

ושמעתי מאמור"ר שליט"א, וכאשר הצעתי הדברים לפני מו"ר זצוק"ל פירש כן מדעתו, דודאי בברייתא לא מיירי בחיוב עצמי של הנשים והתינוקות אלא זה מחיובא דבעל הבית שיהיו לפני כולם ארבע כוסות משום ששייכי בזה וגם נגריים אבתריה, והעד ע"ז חיוב התינוקות דמאי שייך לחייבם, וראה מאירי. ובאמת שלחיוב זה סגי גם לשיטת רשב"ם מה שהיו בכלל הסכנה ושייכי לזה.

אמנם, ריב"ל חידש שנשים חייבות מצד עצמן מכח שאף הן היו באותו הנס, ובהאי חיובא לרשב"ם לא סגי לחייבם משום שהיו בסכנה רק משום שעל ידן נגאלו.

שוב ראיתי שזה מדוקדק בפי' רבינו חננאל שהוסיף בד' ריב"ל נשים חייבות בארבע כוסות כאנשים. והיינו כמש"נ שזה חיוב עצמי כמו אנשים.

[ב] והנה שיטת ר' יהודה בברייתא, וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקים להם קליות ואגוזים בער"פ כדי שלא ישנו וישאלו.

וכבר תמהו בזה, דמשמעות לשון ר"י שאם היה לתינוקות תועלת ביין לא היו מחלקים להם אגוזים אלא נותנים להם יין. ולכאורה מה ענין זה לזה, הרי נתינת יין לחכמים זה משום שאף הם נגאלו (לפי' רשב"ם), ואילו אגוזים וקליות זה בשביל שלא ישנו וישאלו.

ושמא ניתן לומר, דבאמת מה שמחויבים התינוקות ביין לת"ק אינו מצד מצות חינוך לחנך התינוקות במצות ד' כוסות, אלא הוי מלתא דבעה"ב, ולכן לא קשיא מה תועלת לתינוקות ביין, ופי' רשב"ם: הלא פטורין מן המצוות, דבאמת לאו חיובא דידהו הוא. אולם סברת ר"י היא שכיון שאין להם תועלת בזה, א"כ לא מתקיים איזה דין בנתינת יין דייקא, וע"כ עדיף לקיום הדין דיליה שישתתפו עמו שיחלק להם קליות ואגוזים שעי"ז לא ישנו וישאלו³²⁹.

ועתה עוררני אחי הגדול הרה"ג ר' יצחק שליט"א ב' נקודות בזה, חדא, בדברי הראשונים מצינו שנחלקו אי מיירי הכא בתינוקות שהגיעו לחינוך או טרם שהגיעו לחינוך, יעויין לשון ה"ר"ן (בפי' על הרי"ף), כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות. ומבואר שדנים כאן בהגיעו לחינוך, ומלתא דמצות חינוך³³⁰.

אכן יש מן הראשונים שנראה בדבריהם דמיירי בלא הגיעו לחינוך. וכן נראה בסידור ההלכות בשו"ע סי' תעב, דבסעיף טו כתב: תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו. ובסעיף טז כתב: מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו. הרי דפסק דנותנים גם יין וגם קליות ואגוזים, וע"כ דבהגיעו לחינוך נותנים יין וקרבנן, ובלא הגיעו לחינוך אף לרבנן נותנים קליות ואגוזים כדי שישאלו.

ומ"מ גם לפי הני דסברי דמיירי בלא הגיעו לחינוך יש לצדד שיסוד הענין היינו לאו מלתא דבעל הבית, אלא מלתא דהקטנים כדי שיהיו שייכים בענין הסדר, וענין כלליות הסדר הוא ההנהגה דרך חירות ושמחה, וזה ישנו לתינוקות ע"י הקליות והאגוזים תחת היין שאין להם שום תועלת בו.

וכן נראה בדברי מהרש"ל בים של שלמה (פ"ב דביצה), וז"ל, עוד כתב הקאר"ו (ב"י שם) וז"ל: מ"ש הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, לא מצאתיו מפורש. ואף על גב דתניא בפ' ע"פ (פסחים ק"ט ע"א) על ר"ע, שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בע"פ, הא מפרש התם טעמא, כדי שלא ישנו, וישאלו, וא"כ היכא דלא שייך האי טעמא מנ"ל ע"כ. ואני אומר, אולי סמך על התוספתא דע"פ (פ"י ה"ב) דקאמר שם, מצוה על האדם לשמח בנוי וב"ב, עד ר"י אומר נשים בראוי להן, וקטנים בראוי להן, ומה ראוי לקטנים, כי אם קליות ואגוזים. ומצינו נמי לשם בע"פ (קח ב) ת"ר: הכל חייבים בד' כוסות. אחד אנשים, ואחד נשים, ואחד תינוקות. אר"י, וכי מה תועלת לתינוקות ביין, אלא מחלק להם קליות ואגוזים, כדי שישאלו. וא"כ בודאי מ"ש ר"י וקטנים בראוי להם, היינו קליות ואגוזים.

³²⁹ ייתכן עוד דגם לר"י הדין דלא ישנו וישאלו לפי רשב"ם אינו לקיים מצות והגדת לבנך, שזה מצוה בפנ"ע של סיפור יציאת מצרים, אלא זה מדיני עריכת השולחן של בעה"ב שגם התינוקות יהיו שייכים לזה, וזה משום שגם הם נגאלו והם בתורת הקיום של המצוות, וזה מחודש.

³³⁰ וביאור דעת רבנן, יעויין בפר"ח, וז"ל, אלא העיקר דרבנן מחייבי לחנך לתינוקות ביין אף על פי שאין תועלת להם בזה, דכל דתקון רבנן בקטן דומיא דגדול, דכי היכי דבגדול אף על פי שמזיקין לו הד' כוסות חייב לשתותן וכדלעיל בסעיף י', הוא הדין נמי לקטן שהגיע לחינוך אף על פי שמזיק לו היין מחייב מדרבנן, וכההיא דקטן חגיר דפרק קמא דחגיגה [ו, א], יע"ש. ור' יהודה סבירא ליה דלא תקון רבנן לחנוכי לקטן במידי דלית ליה תועלת מיניה. וכן מפורש בחי' רבינו דוד שחיוב הקטנים הוא משום חינוך. ויעויין ב"ח ס' תעב ס"ק ז.

ומבואר בדבריו שהשווה הב"י ענין חלוקת קליות ואגוזים דהכא למצות שמחת יו"ט לשמח
התינוקות בקליות ואגוזים, והתם בפשוטו לאו מלתא דיליה הוא, אלא שהוא מצווה לשמחם.
ועיין³³¹.

מנהג חלוקת קליות ואגוזים

התעוררתי ל'הרגשה' במנהג זה דחלוקת קליות ואגוזים, דלכאורה צ"ב, דאם אינו נעשה אלא
לשינוי בעלמא, הרי עושין כמה וכמה שינויים, ולשם מה הוצרכו לעשות דווקא שינוי נוסף
זה כבר בתחילת הסדר, ובשאר השינויים שעושין כמו הטיבולים וכיוצא בזה נמצאו טעמים
נכבדים.

ויתכן בהקדם הא דאיתא במכילתא דרשב"י פרשת בא (יב, לט): וגם צדה לא עשו להם מלמד
שאף קליות ואגוזים לא נטלו בידם לתינוקות לדרך.

ואיתא במדרש שמות רבה פרשת שמות (ג, ג): מי אנכי, אמר ר' נהוראי אמר משה לפני
הקדוש ברוך הוא אתה אומר לי הוצא את עמי בני ישראל [ממצרים]. איכן אני מושכם בקיץ
מפני החמה ובחורף מפני הצנה, מנין לי לספק במאכל ומשתה, כמה חיות יש בהם, כמה
מעוברות יש בהם, כמה תינוקות יש בהן, כמה מיני ריבוכין התקנת להם לחיות שבהם, כמה
מניקות למעוברות שבהם, כמה קליות ואגוזים התקנת לתינוקות. [ומעי"ז במדרש שהש"ר
א, א].

והיינו דקליות ואגוזים הינם ממש חיי נפש בעבור התינוקות, ובמדרש בראשית רבה פר' חיי
שרה (ס, יא): ויוצא העבד כלי כסף. ר' הונא אמר קונבי רבנן אמרי קליות ואגוזים, וקליות היו
חביבין מכל, אלא ללמדך שאם יוצא אדם לדרך ואין אצטרכיא עמו מסתגף הוא.

ומעתה כמה זכרון טוב ל"זכרתי לך חסד נעוריך" ישנו במנהג זה של חלוקת קליות ואגוזים
לתנוקות.

דרך הסיבה וחירות

באליהו רבה סי' תעג ס"ק ה כתב לגבי קידוש והבדלה בליל הסדר "הבדלה וכו'. מיושב (מטה
משה סי' תריח), כמו הלל שבכל השנה בעמידה, ובליל פסח בשיבה משום הסיבה וחירות
כמ"ש ס"ס תכ"ב [ס"ז]. ולפ"ז אין לעמוד גם בהתחל(ו)ת ויכלו.

וכוונתו לדברי שבלי הלקט המובאים בב"י הל' ראש חודש (סי' תכב) "כתוב בשבלי הלקט
(סי' קעג) הורה הרב רבינו מאיר דמצות הלל קריאתו מעומד והטעם כתב ה"ר בנימין על שם
הכתוב הללו עבדי יי' שעומדים, ומה שקורין אותו בליל פסחים בשיבה מתוך שחולקין אותו
אין מטריחין עליו לעמוד. ועוד שהרי עומד על שולחנו וכוסו בידו ושמא תטרף דעתו מתוך
סעודתו ויפול הכוס מידו. והר"מ כתב לפי שדרך ליל פסח [דרך] הסיבה וחירות אין מטריחין
אותו לעמוד³³².

³³¹ וראה עוד בארוכה במאמר "בענין ד' כוסות לקטנים", מאת הרב אבשלום שניידר, קובץ עוז ואורה ג, תשס"ו, עמ' רנא.
³³² ובענין זה ישנו חידוש כפול, שהרי באמת אינו מיסב לא בקידוש ולא בהלל אלא יושב באימה וביראה, וכמפורש בדברי האחרונים
(שו"ע הרב ופמ"ג סי' תפו וחק יעקב סי' תעג, ומ"מ בשיבה ולא בעמידה יש ג"כ איזה קיום של דרך הסיבה וחירות, והיינו שזהו בלי
טורח.

סי' תעג

'ורחץ' - נטילת ידיים ל'כרפס'

כתב הג"מ חיים ברלין זצוק"ל (שו"ת נשמת חיים סי' נ), וז"ל, בדין טבול הראשון שבסדר ליל פסח, שמעיקרא לא ניתקן אלא משום היכרא לתינוקות כידוע, ולכאורה עיקר ההיכר הוא הטבול, כמו ששנו במשנת מה נשתנה הלילה הזה שתי פעמים פסחים קט"ז א', ומחמת שהוא טבולו במשקה צריך נטילת ידיים וכל זה פשוט ונודע. וא"כ אם ירצה לטבול את הכרפס במי פירות שאין הטבול צריך נט"י, הלא לכאורה א"צ לטול ידיו, ומצות טבול ראשון יצא שהרי איכא היכרא לתינוקות, ומלשונות רבותינו הראשונים ז"ל לא משמע הכי, שכולם קבעו בסדר הלילה נוטל ידיו כו', הרמב"ם והטור והש"ע, וההגמ"י בסימני הסדר קדש ורחץ, כאלו חובה הוא ליטול ידיו, והלא אם ירצה לטבול במי פירות שאינם משבעה משקין אינו מחוייב ליטול ידיו, והכי משמע לשון הסוגיא, דבמשנה לא נזכר כלל הנטילה אלא הטיבול, ובסוגיא קט"ו ב' אדברי' ר"ח לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו בטבול ראשון נוטל ידיו בטבול שני, ולא אמר נוטל ידיו בטבול ראשון אלא נטל ידיו בטבול ראשון, משמע שיוכל להיות שלא נטל ידיו בטבול ראשון, והיינו שיטבול במי פירות, ולמה זה כתבו כולם בפשיטות שיטול ידיו כאילו הנטילה היא חיובית.

ועל רבינו יוסף טוב עלם ז"ל בפיוטו לשבת הגדול אינני מתפלא, יען כי הוא סובר שגם טבול ראשון הוא בחרוסת כמבואר בדבריו, והחרוסת נעשה גם ביין ושפיר בעי נטילה, אבל לכל הפוסקים ולמנהגנו שטבול ראשון אינו בחרוסת וכמ"ש הרשב"ם במשנה קי"ד א' ד"ה מטבול, וא"כ למה זה כתבו לחיוב לטול ידיו, וחפשתי למצוא הדין אם רשאי לעשות טבול הראשון במי פירות ושלא ליטול ידיו כלל, ולא מצאתי. עכ"ד.

וראשית יש להתפלא עליו שלא ראה שכבר קדמו בטענה זו, במחזור ויטרי הל' פסח סי' ס וז"ל בתו"ד, והאי טיבול עביד ליה כעיקר מצוה וצריך לטבול במשקה או בחומץ או בשום משקה. אבל לפי שהחרוסת לפניו שהוא מצוה יטבול בו דאי לא טביל אלא אכיל להו במלח אמאי צריך נטילת ידיים הא נוטל ידיו לפירות הוא.

ובאור זרוע סי' רנו "דנטילה ראשונה לא הוי כנוטל ידיו לפירות דה"ז מגסי הרוח דמאחר שירקות צריכי טיבול קיי"ל כל שטיבולו במשקה טעון נט"י מפני שהידים הן שניות וכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה והאוכל ירקות בחומץ או במלח או בשר ודגים בחרדל או בשומין ובפלפלין וזה נקרא טיבול בכל מקום כדאמר מטבול עמו בציר ובהשוכר את הפועלים אומר כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל ודאי להא צרי' נט"י (הוי שומן כן) [משא"כ] בפירות וכן בלחמניות שקורין ניל"ש מפני שכמה פעמים אוכלים אותה בלי טיבול, ויש מקילין לומר דאין נקרא טיבול במשקה שמטבילין אותם לטעם כגון חזרת ושאר ירקות דאין רגילים כלל להיות נטבילים כך".

ברם, באמת מצאתי לשונות כמה מן הראשונים שכתבו להדיא שגם על טבילת כרפס בחרוסת לחוד בלא יין או משקה אחר נוטל ידיו.

'ורחץ' שקודם לכרפס

[א] בדברי כמה קדמונים אנו מוצאים שהמנהג היה שאת הנט"י שקודם הכרפס היה נוטל רק בעל הבית לבדו, ונאמרו בזה כמה טעמים, וכמו שיתבאר להלן בס"ד.

כתב ספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח), וז"ל, נוטל הבקי [הכרפס] או שאר מיני ירקות שהן לטיבול ראשון ומברך בורא פרי האדמה ומטבל בחרוסת ומשקעו שם יפה ואוכלין אותו בלא הסיבה.

והנה בדברי שבה"ל מדויק שאף כי את ה'ורחץ' ואת הטיבול של הכרפס בחרוסת עשה בעל הבית, את האכילה עשו כל המסובים, והיינו שהמנהג היה שבעל הבית ערך את הטיבול עבור כל המסובים.

וכן מפורש בלקט יושר (ח"א עמוד פח ענין א), וז"ל, יטול ידי"ו כהלכ"ה בל"י צווח"ה, כלומר יטול ידי"ו ככל תורת נט"י דלסעודה. בל"י צוח"ה כלומר בלי הרמת קול דברכה, והכי כתבו התוספות דהמברך הוי ברכה לבטלה... וראיתי במחזורים ישנים שכתוב, ויטול הבקי את ידיו, כלומר העושה את הסדר.

ויראה לפי פי' התוספות יתכן דאין צריך לטול רק הבקי משום דשאר המסובים לא נוגעים למשקה כלל, דהבקי מושיט להם לאכול. אבל לפי פירוש רשב"ם דפירוש הטעם דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה ה"ל הנך משקין כמו נהמא, וצריך לטול ידי"ו כמו נהמא, וא"כ כל המסובין היו צריכים נטילה כמו אוכל מחמת מאכיל שצריך נט"י³³³.

ואמנם כהצעתו הראשונה של הלקט יושר, דהיינו טעמא מחמת שהטיבול עצמו לא נעשה אלא ע"י בעל הבית, כך מדויק בלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ב), וז"ל, מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת, ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית.

הרי לנו שני נימוקים לכך שדווקא בעל הבית נוטל את ידי"ו ל'ורחץ', או מחמת שהוא לבדו עושה את הטיבול ונוגע במשקה, או מחמת שרק בעל הבית מפסיק עם אמירת הקידוש, ואינה עולה לו נטילה ראשונה קודם קידוש מחמת הפסק.

וראה מה שהאריך בזה בספר מקראי קודש ח"ב סי' לט.

והנה כתב בספר יוסף אומץ (סי' תשמה), וז"ל, בענין נטילת ידיים לפני הקידוש יש מחלוקת גדולה מהרים גדולים, ולצאת ידי כולם טוב להביא עצמו לידי חיוב נטילה על ידי מימי רגליו או נקביו קודם הקדוש ולא יברך על נט"י רק אשר יצר, ודין זה הוא לבעל הבית שחוזר ונוטל ידי"ו קודם האכילה, אכן המסובין שאין דרכם ליטול ידיהם עוד הפעם, ואף כי לא שפיר עבדי, מ"מ לפחות ידקדקו שתהיה נטילה ראשונה כשרה וראויה ויברכו עליה, ולא יפסיקו בשום דבור רק לצורך הסדר והסעודה. וצ"ב במה שלא סבר את החילוקים הנ"ל.

ובאמת יש לעיין אם עיקר החילוק נעוץ בכך שבעל הבית עושה את מעשה הטיבול במשקה ולא המסובים, והחיוב נטילה היינו רק מחמת מעשה הטיבול, או שכיון שרק בעה"ב מטבל, אזי אין המסובים נוגעים בהכרפס כלל.

ועי' היטב בשו"ת להורות נתן ח"א סי' י.

³³³ וטעם זה אינו מספיק דבפ' אלו דברים מוכח בהדיא, דאפילו ניצוצות שאחורי הכוס, וליחלוחית שבמפה שמנגבין בה את הידים, חשו חכמים לטומאה, מטעם דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה. וא"כ כ"ש המשקין שע"ג הירקות שהוטבלו, שיהיו טמאים מן הידים של המסובין. אלא י"ל טעם אחר, משום דהאידינא נוהגים הרבה בנ"א ליטול ידיהם בלילי פסח קודם הקידוש כל המסובין בלא ברכת נט"י. וכתב במרדכי פ' ערכי פסחים דלדידהו כיון דלא מקדשי אלא ששומעין הקידוש מבעה"ב לא הוי הקידוש הפסק לנט"י שעושיין לטיבול. אבל ב"ה כיון דאיהו מקדש חשיב הפסק, ולכך בעי ליטול ידי"ו שנית. עכ"ל. ויעו"ש עוד.

[ב] והנה כמדומה שכהיום הזה אין מנהג כזה שרק בעל הבית יטול, ולכאורה נראה לבאר זאת עם מילות סימני הסדר 'קדש ורחץ', שכבר עמדו בזה, על ו' החיבור של ה'ורחץ', דמאי שנה מכל סגנון הסימנים, וה"ל למימר קדש רחץ. ולכאורה נראה מזה שיש שייכות לקידוש עם הנטילה, וזה אינו, שהרי הנטילה היא לצורך הטיבול של כרפס, ואינה ענין לקידוש.

וביאר הגרא"ד אויערבאך (שליט"א), גאב"ד טבריה, דהנה המנהג הקדום באשכנז בכל קידוש של שבת ויו"ט היה שנוטלים ידים לסעודה ואח"כ מקדשים, כדאיתא בטור ושו"ע (סי' רעא), ובדורות האחרונים נשתנה המנהג ע"פ הגר"א. והנה לשון הרמ"א (שם סעיף יב), וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות רק בליל פסח, כמו שיתבאר סי' תע"ג. וביאר במשנה ברורה (ס"ק סג) החילוק משום שאז מפסיקין הרבה באמירת הגדה עד הסעודה. ולפי"ז נמצא כשאומרים קדש, לפי המובן הרגיל הכוונה היא ליטול ידים ולקדש, לכן באה ההדגשה שליל פסח שאני, 'קדש ורחץ', הנטילה נדחית לאחר הקידוש.

והן אמנם שנטילה זו אינה על הסעודה, שזהו הסימן של 'רחצה', ונטילה זו היא על הירקות, אבל ברור שאם היו נוטלים קודם הקידוש, לא היה מקום לעוד נטילה, ומחבר סימנים אלו של ההגדה הוא מחכמי אשכנז הקדמונים, עכת"ד הנכוחים המובאים בהגש"פ 'פתחי אברהם'.

ולפי"ז היה מקום לומר, לפי טעמא בתרא שהחילוק בין בעל הבית למסובים הוא שבעה"ב אינה עולה לו נטילה ראשונה שקודם הקידוש, מעתה י"ל דכיום הזה שאיננו נוטלים לידים בליל פסח קודם הקידוש כלל, אזי ממילא כל המסובים מחויבים ליטול ידיהם קודם אכילת הכרפס, דתו הדר ליה החילוק בין בעל הבית למסובים, ופשוט.

[ג] אלא שיש להעיר בעיקר דברי הגרא"ד (שליט"א), שהרי מקור סימני הסדר הוא מרש"י ז"ל, ומובא במחזור ויטרי (הל' פסח סימן סה), והנה במחזור ויטרי לעיל מיניה בסי' נו כתב, וז"ל, בא להסב נוטל ידיו קודם קידוש ואין כאן משום גסות. דנטילה זו אינה באה אלא משום דרוצה לטבול אחר קידוש. כדא"ר אלעזר אמר רב אושעיא כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. וקידוש לא הוי הפסק. דבנטילה שנייה אמרי' כיון דבעי למימר אגדת' והלילא דילמא אסחיה לדעתיה ונגע. דהתם הפסקה גדולה הוייא ואסח דעתיה מן הנטילה. אבל קידושא הפסקה מועטת היא. ולא יסיח דעתו. דכל זמן שיברך לא יגע בידיו בשום דבר מיאוס. ולאחר שיקדש מעט מברך על הירק וטובל ואוכל.

הרי שגם בדברי המחז"ו שהוא מקור הסימנים מבואר **שאכן נהגו מנהג זה של נט"י קודם קידוש גם בליל הפסח עצמו**, ומחמת דין הנטילה שעל הטיבול של כרפס, ולא מחמת דין נטילה לסעודה, והיינו משום שכלפי הנטילה לטיבול אין את החסרון שנקטו הפוסקים מחמת ההפסק של אריכות ההגדה.

[ד] ומבואר מדברי המחז"ו גם שלא כסברת הלקט יושר הנ"ל, אלא שהקידוש אינו הפסק מן הנטילה לטיבול.

ובאמת יל"ע בדברי הלקט יושר הנ"ל על בעל הבית ד'כיון דאיהו מקדש חשיב הפסק, ולכך בעי ליטול ידיו שנית', מפני מה בכל השנה אין הקידוש נחשב להפסק לנטילה המחויבת מעיקר הדין, וכאן הקידוש הוי הפסק לנטילה רק לצורך טיבול.

וביותר, שהרי בתוס' פרק ערבי פסחים (קו, ב ד"ה מקדש אריפתא), וז"ל, פירש רשב"ם שהיה מקדש על הפת במקום יין ואם כן היה נוטל תחלה ולא הוי קידוש הפסק. וקשה לר"ת דקידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק שהקידוש הוא לאחר המוציא והוי כמו גביל לתורי דלא הוי

הפסק בין ברכה לאכילה וכ"ש דלענין נטילה לא הוי הפסק אבל במקדש על היין שהוא קודם המוציא יהיה הפסק בין נטילה לאכילה ומיהו יש ליישב פירוש דפעמים היה דעתו לקדש אריפתא והיה נוטל ואח"כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא והיה סומך על אותה נטילה.

ובשפת אמת שם כתב וז"ל, לא זכיתי להבין דבריהם בזה דמאיזו טעם היה נראה להם לחלק דבין המוציא לאכילה לא הוי קידוש הפסק משום דהוי כמו גביל לתורא ובין הנטילה לאכילה הוי הפסק דה"נ שייך הטעם דהוי כמו גביל לתורא כיון דא"י לאכול בלי קידוש דגם אם נזכר בין הנטילה להמוציא שלא נתן לבהמה לאכול נראה דרשאי לומר גביל לתורא ואי נמי פשיטא להו לתוס' דצריך לברך המוציא ולומר אח"כ גביל לתורא א"כ ה"ה הכא למה הנוטל ידיו לא יקדש יברך המוציא ויקדש אח"כ אכן משמעות לשונם נראה דס"ל דאי מקדש אריפתא אז חשוב הקידוש כמו גביל לתורא הואיל ושייך טפי הקידוש להפת משא"כ במקדש על היין אך סברא ברירא לא ידעתי לזה, יעו"ש.

ולכאורה לפי המנהג הנזכר ברמ"א שנהגו ליטול קודם הקידוש אף שמקדשין על היין, בע"כ שאין הקידוש נחשב להפסק, והיינו טעמא משום שכיון שא"א לאכול בלא קידוש, הוי כמו גביל לתורא, אף שמקדש על היין, ומעתה יש להבין מפני מה הקידוש יחשב להפסק ביחס לטיבול, אחר שהטיבול ג"כ צריך לקידוש.

[ה] אולם באמת היה נראה לעיקר בדברי הלקט יושר, דסבירא ליה כישוב התוס' לקושיית ר"ת, שכל הטעם שנוטלין קודם הקידוש, היינו משום שפעמים שמקדשים על הפת, ומה"ט נוטל ואח"כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא, ולכן זה מועיל כלפי הפת, אבל בליל הסדר שמחויב לקדש על היין מצד החיוב של ארבע כוסות, תו סלקא ליה הסברא הזו, והוי הקידוש על היין הפסק גם כפי הטיבול.

ולפי סברא זו באמת נראה שישנו טעם חדש שלא לנהוג ליטול קודם הקידוש בליל פסח, וא"צ לדברי הפוסקים מצד שנטילה זו לא תפטור את חיוב הנטילה לסעודה מצד הפסק אריכות ההגדה, אלא דישנו הפסק מצד הקידוש בכה"ג, כיון שמוכרח הוא לקדש על היין.

וכן מצאתי להדיא בספר השולחן (לרבי חייא ב"ר שלמה אבן חביב תלמיד הרשב"א), וז"ל, נהגו עכשיו במקומות אלו שנוטלין לידים תחילה ואחר כך מקדשין, בלילי שבתות ולילי ימים טובים, חוץ מהפסח שמקדשין ואחר כך נוטלין לידים. ונראה שהטעם בזה מפני שבשאר שבתות וימים טובים בחביבות תליא מילתא, ואם רצה מקדש על הפת, ואין הקידוש הפסק כמו שאמרנו. אבל בלילי פסחים על כרחו מקדש על היין שצריך הוא ארבעה כוסות, ויהיה הקידוש הפסק בין הנטילה והאכילה. לפיכך מקדש ואחר כך נוטל ידיו.

וכבר ציין המהדיר שם (רמ"י בלוי) שזה נזכר בקצרה בדברי הרשב"א בתשובותיו (חלק א סימן קפח), וז"ל, אבל לאחר שאמרו דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא אין זה כמזלזל בקדוש. דדילמא היה לו לקדש על הפת לפי שהוא תאב לאכול יותר מלשתות. ולפיכך מקדש בין אריפתא בין אחמרא. ועל כן נהגו הכל עכשיו ליטול ידיהם קודם קדוש ואין אדם נמנע בכך אלא בערבי פסחים. ואומר אני שהטעם בערבי פסחים מפני שאי אפשר לו בפת דבכוס ראשון אומר קדוש היום.

ברם נראה שמה שלא נקטו הפוסקים טעם זה היינו דס"ל דבכל השנה ג"כ אין קידוש על היין נחשב להפסק כמו גביל לתורא, וכסברת השפ"א הנ"ל. וכך כתב הטור כאן, ומיהו מי שרגיל ליטול כל ימות השנה קודם קידוש ולא חשיב לקידוש הפסק שהוא צורך סעודה שהרי אסור לאכול עד שיקדש גם עתה יכול ליטול קודם:

וכן הוא במהרי"ל (סדר ההגדה), וז"ל, ואמר מהר"י סג"ל שפליאה בעיניו נשגבה מאי שנא דבליל הסדר המקדש נוטל ידיו אחר הקידוש ובשאר י"ט קודם... ואין לומר דמה שאין נוטלין קודם הקידוש משום דחשיב ליה קידוש הפסק דמאי שנא מכל השנה.

וכ"כ במטה משה (עמוד העבודה ליל הסדר סימן תרכד), וז"ל, וזה לאותן דלא היו נוטלין קודם קידוש, אבל מי שנהג כדעת מור"י ז"ל דשפשף ונטל קודם הקידוש, אם כן ממילא לטיבול לא בעי נטילה, דלא עדיף ההיא טיבול מאכילה ממש, שהרי בכל השנה לא היו קידוש הפסק ואוכלין ע"י נטילה דמקודם קידוש, כל שכן טיבול.

ויעוי' עוד בב"י שהביא ב' השיטות, והעתיק הסברא שנתבארה בשם הרשב"א מדברי רבינו ירוחם. וראה עוד בשו"ת מהרש"ל סי' פח.

[ו] שוב ראיתי בדרישה שכתב סברא נוספת לחלק בין קידוש דליל פסח לקידוש בכל השנה כולה לגבי הפסק, והיינו משום דכאן הנידון הוא כלפי הטיבול ולא כלפי לפטור הסעודה, וז"ל בתו"ד, וגם אין לומר שיטול קודם קידוש כדי לצאת בו ידי טיבול שיטבל מיד אחר הקידוש דזה פשוט לו שאין אותה נטילה עולה לו לטיבול דבשלמא בכל השנה דאין קידוש אלא במקום סעודה לכך נפטר בנטילה שקודם קידוש, אבל טיבול ראשון שאינו צורך הסעודה א"כ ודאי נחשב הקידוש הפסק ואינו עולה לו וא"כ נמצא דברכה ראשונה תהיה לבטלה, משא"כ בשאר בני בית שאין עושין קידוש א"כ נטילה דקודם קידוש עולה להן לטיבול כיון דאין להם הפסק, עכ"ל.

ולא נתבארה לי סברתו, דהן אמנם שהטיבול אינו צורך הקידוש, מאחר שיש כאן סעודה אח"כ, מ"מ עצם הדבר שאינו יכול לאכול הטיבול בלא קידוש, זה טעם מספיק לקשר הקידוש עם הטיבול שלא יהיה הקידוש הפסק בין הנטילה לטיבול, וצריך תלמוד.

[ובאמת בהגהות הסמ"ע לשו"ע שנדפסו בקובץ זכור לאברהם (חולון תשנ"ב) הביא דברי רבו המהרש"ל שאין חילוק בין הקידוש לגבי טיבול לגבי קידוש של כל השנה לגבי הסעודה].

בכלליות הנושא של נט"י קודם הקידוש ויסודי מנהג אשכנז הקדום, ראה במאמרו הערוך של הרב בנימין שלמה המבורגר שליט"א בקובץ ישורון (כרך ב עמ' תקפג ואילך).

* * *

הנה במשנ"ב הל' נטילת ידיים סי' קנח ס"ק כו כתב: והאחרונים הסכימו דמיני תבשיל כיון שאין דרך ליגע בו ביד אלא לאכול בכף א"צ נט"י, ואפילו אם נוגע בו בדרך מקרה בתוך הכף ג"כ א"צ נטילה וכן נוהגין אבל מה שדרך ליגע בו בידיו אף על פי שאוכל בכלי לא מהני.

ולפי דבריו יש לעורר, דלא מיבעיא שיש לאכול הכרפס ולטובלו ביד ולא בכלי, אלא שאף שבעת אוכלו בידים, מ"מ באם הדרך הוא לאכול ולהטביל כיוצא בזה בכלי, מאי טעמא מחויב בנטילה.

ומצאתי בתשובות והנהגות ח"ו סי' מג שעורר בזה, והוסיף שבערוך השולחן (שם סי' ב) וכן בכ"ח (שם ס"ק כג) מביא משו"ת בית דוד ועוד פוסקים דאפי' אם אוחו האוכל המטבול במשקה בידים א"צ נטילה אם בעלמא הדרך לאוכלו בכף.

וכתב ליישב דבזה גופא שמצותה לאוכלו בידו נתחייב בנטילה, דהא דלא תיקנו נט"י כשאוכל בידיו דבר שבעלמא דרכו לאוכלו בכף, היינו משום דבכ"ח ג' נחשב שאכלו שלא כדרכו, ועל אכילה שלא כדרכו לא תיקנו חז"ל חובת נט"י כיון דלא שכיח, אבל בליל הסדר שמצותה לאכול ביד נחשב שבליל הסדר הדרך לאכול ביד, וכיון דנחשב שאכלו כדרכו הרי"ז בכלל תקנת חז"ל שתיקנו נט"י לדבר שטיבולו במשקה כשאוכלו בידיו כדרכו.

מנהג אכילת כרפס

[א] הנה מנהג אכילת ה'כרפס' לא נתפרש להדיא בגמ' ובדברי הגאונים וגדולי הראשונים מפרשי הש"ס, אלא רק בספרים מאוחרים יותר מתקופת הראשונים, אמנם הסימן הזה מופיע באחד מסימני הסדר בסדר 'קדש ורחץ' שיש המייחסים אותו לרש"י (כך במחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254-310) סי' סה: סדר ערוך שסידר רבינו שלמה בר יצחק זצ"ל), אולם מקובל יותר שמחברו הוא רבינו שמואל מפלייזא מבעלי התוס', מחבר הפירוש השלם והמקיף על פיוט אלקי הרוחות לרבינו יוסף טוב עלם המובא באור זרוע הל' פסחים סי' רנו, וכן מובאים שמועותיו הרבה בדברי הראשונים, ראה במרדכי פסחים סי' תקעג ועוד. (כך נקטו בהגדת ר"ר מרגליות, ובהגדה שלמה עמ' 77).

יסוד אכילת הכרפס הוא דין טיבול ראשון המבואר במתני' (קטז, א), ולדברי רש"י ורשב"ם היינו 'כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה'. ובדברי הראשונים מבואר שדין טיבול זה מתקיים בכל הירקות, אלא שכמה ראשונים הזכירו שעדיף לקחת ירק הנקרא 'כרפס'.

[ב] ירק זה מובא במתני' בשביעית ריש פרק ט, כרפס של נהרות, [ועי' במדרש חופת אליהו מובא באוצר המדרשים עמוד 167 שהאוכל כרפס הוין ליה בנים זיוותין], ובירושלמי שם איתא, מהו כרפס שבנהרות. רבי יוסי בר חנינה אמר פיטרוסלינן, ומזה נראה כי הוא פטרוזיליה. [ברם, בבית יוסף סי' תעג מובא בשם מהרי"ל 'אבל בפיטרוסיל' וקירבי"ל בלשון אשכנז היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור', ועי' מג"א].

לעומת זאת ברש"י בסוכה (לט, ב ד"ה והכרפס) מפרש בשם י"א שהוא אפי"א, וכן ברש"י בכתובות (סא, א ד"ה כרפסא) ובע"ז (כח, א), וכן מפורש בדברי הראב"ה (סי' תקכה) ובספר האגור (סי' תתא) ובעוד ראשונים (ספר המנהיג; שיבלי הלקט; פירוש הריטב"א להגש"פ ועוד) לגבי אכילת הכרפס בליל הסדר.

ובשו"ת חתם סופר (ח"א סי' קלב), וז"ל, ועוד באתי לעוררהו ע"ד שארי ירקות שהמציא מהרי"ל שיהיה כרפס על רמז פר"ך ס' כמ"ש מג"א [סי' תע"ג סק"ד], ומ"ו הגאון מו"ה נתן אדליר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס הואיל ונפיק מפומא דגברא רבא מהרי"ל ומצא שנקרא ברוב לשונות אפי"א (ובהגדה אפי"ר), והוא הנקרא בלשון דייטש צעלי"ר והוא נאכל כמו שהוא חי נטבל בחומץ וכן אנו נוהגין אחריו, ונתתי סימנא מילתא אפי"א ר"ת כמו אל פועל ישועות אתה, עכ"ל. וכן בקצרה בהגהותיו על השו"ע, והיינו ירק הסלרי.

ועי' מחצית השקל (סי' תעג ס"ק ד), וז"ל, ושמעתי מגברא רבא שנתוודע לו ע"פ החקירה בספרי הרפואות שכרפס הוא מה שאנו קורין צעלי"ר. וכנראה כוונתו לבן מקומו ושעתו הגה"ק ר"נ אדלר. וכן הכריע בקיצושו"ע סי' קיח.

ויש שהעירו לדברי התרגום למגילת אסתר שמתרגם כרפס – כרתנין דהיינו כרתי.

ויש בזה עוד מנהגים שונים, יעויין בא"ר, ובחיי אדם כלל קבט אות ה, ובערוך השולחן, וידוע בזה מנהג החזו"א ליקח 'אוגרק"א' דהיינו מלפפון. והאריך בכל הענין בספר ויגד משה.

[ג] והנה בב"י מובא מדברי המהרי"ל 'יש סמך בלוקח כרפס אותיות ס' פרך ששעבדו מצרים ששים רבוא', ואמנם כן איתא בשינוי לשון מעט במהרי"ל במנהגים ובתשובות סי' נח, וברוקח ובשו"ת מהר"י ווייל סיק' קצג.

ובדרשות ר"י אבן שועיב (שבת הגדול), וז"ל, ונהגו כרפס ואומר הטעם הוא כי הפוך הוא סמ"ך סבלות מצרים פרך³³⁴.

³³⁴ וכן מפורש בהרבה מספרי הקדמונים דהס' היינו סבלות או סבלונות, יעוי' בספר המנהגות לר"א מלוניל ובספר המנהיג ועוד.

והגרח"י קפלן שליט"א (בקובץ מוריה, גליון שפח - שצ, ניסן תשע"ד, עמ' רצא) תמה טובא, שהרי ששים ריבוא הם אלו שיצאו ממצרים ולא אלו שנשתעבדו במצרים בעבודת פרך, ויעו"ש מה שכתב ליישב בזה.

ובאמת יש להוסיף בקושיא, הרי המנין של ששים ריבוא כלל בתוכו גם את שבט לוי שלכאורה לא היו בכלל השיעבוד, אכן יעויין בזה במאמרינו הארוך אודות 'שבט לוי בכלל גזירת השיעבוד'.

[ד] אבל נראה שכבר מקורו טהור מדברי הגמ' בסנהדרין (צא, א), אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס.. 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 ששים ריבוא, ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה.

ויתכן לומר שהמושג של ששים ריבוא אינו מנין מדויק של בני ישראל, אלא זה מסמל את הריבוי והשיעור קומה הכללי של כנסת ישראל, וסמך לזה מהא דאיתא בברכות (נח, א), הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים, שאין דעתם דומה זה לזה... תנא אין אוכלוסא פחותה מששים ריבוא. ובח"א מהרש"א שם וכן הגאון המלבי"ם (שמות יט, א) ביארו, דששים ריבוא כולל כל הפרצופים וכל הדעות ולכן הרואה ששים ריבוא בדווקא מברך ברוך חכם הרזים, ובדומה לזה כבר כתב מהר"י אלבו בספר העיקרים מאמר ראשון פרק כ, וע"ע בספר גבורות ה' למהר"ל פרק ג.

[ה] אולם באמת בספר המנהגות לר' אשר מלוניל (דף כה עמוד א) איתא הרמז בנוסח אחר, וז"ל, ולמה מביאין כרפס שאומר נוטריקון של מלת כרפס בהפך הס' **סבלונות מצרים** והשלשה אותיות הם פרך והטעם סבלונות פרך. וכן מפורש בהרבה מספרי הקדמונים דהס' היינו סבלות, עי' בספר המנהיג ובארחות חיים ועוד.

ועוד ראיתי מובא בספר המנוחה לרבינו מנוח הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב כמה אנפי: ואנו נוהגין בכרפס זכר לכתונת הפסים שעשה יעקב אבינו ליוסף אשר בסבתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים³³⁵, והשומר טוב וזכר לדבר ליל שמורים הוא לה' וכ"ש שהוא טוב למיניקות כי הכרפס מסבב הכפייה לתינוקות כשאוכלות אמותם ממנו עת הריונם וכל עת שמניקות...

ואפשר לומר גם כן שנהגו בכרפס לפי שהוא עשב מורה על נצוח מלחמה וזה לו בסגלה וישראל נצחו אויביהם. כתב חכם אחד דבר זה נסחו כרפס הנלחמים הקדמונים וגבורי החיל היו נושאים את העשב על ראשם וגבור אחד כתר ראשו ממנו אחר שנצח אויביו וכל אנשיו אחריו ע"כ.

ועוד יש לומר טעם במנהג אכילת הכרפס כי לכרפס תועלת בנגעי האברים וכתישתם ולהתיר נפחיהם וישראל היו נרדים במצרים בעבודת פרך והיו אבריהם נפוחים ונכתשים והיו רגילים לאכלו לרפואה ולזכרון זה פשט המנהג לאכלו ליל הפסח.

³³⁵ וכך כתב בדרשות אבן שועיב שם: ויש אומרים כרפס שתי מלות על שם יוסף שהיתה סיבת ירידתו הגלות כר שהיה משה דכתיב שלחו כר מושל בארץ, פס משום כתונת פסים. [והיינו ע"פ דברי הגמ' במגילה (יב, א): כרפס אמר רבי יוסי בר חנינא כרים של פסים. וברש"י תחילת פרשת וישב: פסים - לשון כלי מלת, כמו (אסתר א ו) כרפס ותכלת.

ובספר בן איש חי פרשת צו: וטיבול ראשון זה שהוא כרפס בחומץ הוא זכר לסיבת קושי השעבוד שהיה בשביל מכירת יוסף הע"ה ושהטבילו כתונת פסים שלו בדם ומכרוהו וגרמו צער ליעקב אע"ה, וזה נרמז בכרפס והיינו אותיות כ"ר הם סוף מכר ואותיות פס הם ראש פסים. וטיבול שני שהוא מרור בחרוסת הוא זכר לקושי השעבוד עצמו שמררו חייהם במעשה הטיט הרמוז בחרוסת וכמ"ש בזה בסה"ק מקבציאל.

[ורמזים ע"פ הסוד איתא גם בספר שער הכוונות (דף פ"ג ע"א) ובספר מגיד משרים לב"י (פרשת צו) והחיד"א בהגש"פ שמחת הרגל ועוד].

בשו"ע סי' תעג סעיף ה: וחרוסת יעשה עב, זכר לטיט, ואח"כ נותנין בו מעט חומץ או יין אדום זכר לדם, (טור). ועושין חרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל (תוספות פ' ע"פ) כגון, תפוחים, תאנים, אגוזים, רימונים, שקדים; ונותנין עליו תבלין, כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן שהיו מגבלין בו הטיט (טור).

הנה זה לשון הטור כאן: והחרוסת הוא זכר לטיט שהיו אבותינו משתעבדין בו לכך צריך לעשותו עב זכר לטיט ומדברים חמוצים זכר למרור ואיתא בירושלמי אית דעביד לה עבה ואית דעביד לה רכה זכר לדם. ופירש ה"ר יחיאל דהא והא איתא, מתחלה עושין אותה עבה ואח"כ מרכינין אותה בחומץ ונותנין בה תבלין כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן זכר לתבן שהיו מגבלין בו הטיט ונותנין בה תפוח.

הרי שבדברי הטור מבואר שעושים חרוסת מערבוב של דברים מתוקים ודברים חמוצים.

וכן מפורש בלשונות הראשונים, במרדכי "הסדר בקצרה" רמז תרי"א: בערוך בערך חרסת רבי יוחנן אומר זכר לטיט עושין חרוסת מכל מיני מאכל מתוק מרים וחמוצים כמו הטיט שיש בו כל דבר. ובמאמר חמץ לרשב"ץ "לקהווי שהתפוחים חמוצים הם. ולסמוכי זכר לטיט. ונ"ל שצריך לערב בו פירות מתוקים. שהרי אמרו בגמ' דלא לישאי איניש חזרת בחרוסת דילמא אגב חוליה מבטל ליה לטעמיה. ואנן בעינן טעם מרור וליכא".

והראב"ה כתב: ונותן בו תפוחים חמוצים. ובספר יוסף אומץ סי' תשמו: והתפוחים שבחרוסת יהיו חמוצים.

ויסוד הדברים מבואר בגמ' בפרק ערבי פסחים (קטז, א): רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. מאי מצוה, רבי לוי אומר זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר זכר לטיט, אמר אביי הלכך צריך לקהויה, וצריך לסמוכיה. לקהויה זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה זכר לטיט. ובר"ן שם: צריך לקהווי במיני קיוהא. כגון תפוחים חמוצים וחומץ.

והיינו ש'קיוהא' זה טעם חמיצות, כמו שמבואר בלשון רש"י בעירובין כז, ב: קיוהא - כמו תקהינה שיניו (ירמיהו לא), כלומר: לאו פירא ממש הוא, אלא מים בעלמא שנכנס בהן קיוהא של חרצנים, איגרו"ס בלעז [חמיצות].

ובלשון רש"י בפסחים ל, ב: בית חרוסת - כלי שנותנין בו חומץ, וכל דבר שיש לו קהווי, ורגילין ליתן בו קמח ועשוי לטבל בו בשר כל ימות השנה, והקמח מתחמץ מחמת הקהווי, ולשון חרוסת קהווי, איגירו"ש בלעז.

ויותר מזה מצינו בלשון הב"י "ויש טעות סופר בלשון רבינו וכך צריך להגיה ומדברים חמוצים זכר לתפוח דכתיב תחת התפוח זכר למרור ואף ע"ג דתניא כוותיה דרבי יוחנן וא"כ לא הוה צריך למיעבד זכר לתפוח נקטינן כאביי דמצריך. ועי' בב"ח.

ואילו בדברי הרמ"א אין זכר לזה, אלא שנותנים מעט חומץ או יין אדום זכר לדם, ולכאורה יין אדום אין בו חמיצות, ובאמת גם בלשון הרמב"ם (פ"ז הי"א) משמע טפי שטעם החרוסת מתוק "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד עושין אותה לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכיוצא בהן ודורסין אותן ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח", אלא שמ"מ ברמב"ם מבואר שנותנים לתוכם חומץ, וצ"ב. [הערה זו שמעתי מהגאון רבי אליהו ליברמן שליט"א, ושוב ראיתי שקצת עמדו בזה בשו"ת יד חנוך סי' ח ועוד].

שם. ואח"כ נותנין בו מעט חומץ או יין אדום זכר לדם, (טור).

בחידושי הריטב"א ב"ב צז, ב: ובירושלמי (פסחים פ"י) אמרו כי לענין ארבעה כוסות מצוה מן המובחר ביין אדום זכר לדם שונאינו שנשפך, ומשום דכתיב על כוס של פורענות של אומות של עתיד כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך וגו', וכיון שכן ראוי לחוש לדבר לכתחילה³³⁶.

ובאמת נוסף על הטעם המבואר בגמ' (פסחים קח, ב) משום דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, נתבאר בדברי הראשונים והפוסקים טעם נוסף, זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל³³⁷.

וצ"ב, מה ענין הזכרת הצרה והמצוקה הגדולה שהיתה לבני ישראל בהרמת כוס הישועות של ארבע כוסות, התייחס בחרוסת 'זכר לדם', אבל מה ענינו לכוס. ובע"כ שמענין השבח הוא הרמז של הצרות שנגאלו מהם, וכך מתקיים ביותר ענין ההודאה כמ"ש מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ולכן בהדי הדדי של החירות והשמחה מרמזים לשעבוד.

וכן מצינו בענין כרפס שהוא טיבול לפני הסעודה, ויסוד ענין הטיבול הוא דרך של חירות כמבואר בדברי מהרי"ל³³⁸, ומ"מ בתיבת כרפס עצמה רמזו ענין השעבוד, כמו שכתב מהרי"ל "והטעם משום דכרפס למפרע ס' פרך, ר"ל ששים רבוא עבדו בפרך במצרים".

ולפי"ז נראה לדון במה שכתב בברכי יוסף סי' תעג: כד הוינא טליא שמעתי מפי המרובין מחכמי הדור כי לא פורש אשר לא כתוב בספר אי הכרפס נאכל בהסבה. ולפי טעם הכלבו (סי' נ) דשם רמז כרפס אותיות ספרך, כלומר כשנשתעבדו סבלות בפרך, וי"א ששים רבוא שנשתעבדו בפרך, א"כ דמי למרור ואינו טעון הסבה.

ועתה ראיתי להרב בית דוד סי' ר"ן שכתב וז"ל, דבר ברור הוא שכל הסבה שצריך להסב בלילה הזה הוי דוקא בשעת אכילה ושתייה, ולא בשעת ברכה וכו' עד כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס וקריאת הגדה וברכת המוציא על אכילת מצה צריך בלא הסבה, עכ"ל. ומזה מוכח דהרב סבר בפשיטות דאכילת כרפס בעי הסבה, רק דקפיד על הברכה ידיה, ואינך, כי הוא יברך בלא הסבה.

אמנם ראיתי בספר שבלי הלקט שכתב סי' ס"ד, נוטל הבקי כרפס או ששאר מיני ירקות שהן לטבול ראשון ומברך בורא פרי האדמה ומטבל בחרוסת ואוכלין בלא הסבה, עכ"ל. הרי

³³⁶ בספר הרוקח סי' רפג כתב: ומדאמר בפ' ג' מינין בנזיר (דף לח) חמשה סומקא וחד ד' כוסות של פסח ש"מ מצוה באדום כר' יהודה.

ולפום ריהטא ראייתו צריכה ביאור, הרי איתא בנזיר שם, חמש סומקא נזיר, ועושה פסח, שהורו, במקדש, ומתו, ואטו נימא שנזיר או ביאת מקדש או הוראה תליא ביין אדום דווקא, ולא דיבר אלא בהווה.

ובאמת גם בשיטת רבי יהודה דאמר בפסחים (קח, ב): צריך שיהא בו טעם ומראה. ואמר רבא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, יש לברר אם המכוון הוא שהדבר מעכב גם בדיעבד, ונחלקו בזה הראשונים, עי' בספר גבורות ה' למהר"ל פרק מח שהאריך בזה. ואם באמת כוונת ר' יהודה רק דאיכא מצוה מן המובחר לכתחילה ביין אדום את"ש שבא רק לומר שכן הוא הדרך, והוי מעליותא ביין שהוא אדום.

ואגב גררא יש להעיר בלשון הגמ' בנזיר שם "חמש סומקא נזיר, ועושה פסח", ומה ענין ד' כוסות לעשיית הפסח דייקא. ולכאורה נראה מזה דיסוד תקנת ד' כוסות אינה דין שתייה של הכוסות בעלמא, אלא תקנו זאת על סדר סעודת הפסח, ויש לדון שאם אין לו פת, לא יוכל לצאת כלל ידי ד' כוסות, [גם הכוסות השני והרביעי ולא רק הראשון והשלישי]. וצ"ע.

[נשוב ראיתי מובא מהגאון האדר"ת בקונטרס מגלת סמנים (עמ' עד), וז"ל, ואולם יל"ד בלשון חכמים מאי דנקט עושה פסח, שהרי חיוב ד' כוסות אינו דווקא להעושה פסח, דגם בזה"ז חוב גמור כפ"י דפסחים. ונראה שהוא שיגרת לישנא מברייא דלקמן (מח ב) הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו, ובנזיר מיירי שם, וא"כ בר בוקתיה הוא].

³³⁷ עי' בט"ז, וכבר נמצא ב"פירוש ה"ר שמואל מפלייש זצ"ל" המובא באור זרוע סי' רנו: וגם יין אדום זכר לדבר שהיה פרעה שוחט תינוקות כשנצטרע.

³³⁸ לשון מהרי"ל: ואמר שנראה לו דהכי פי' דאנחנו מדמינן את עצמנו כבני חורין מפני הנס. ועי' ב"ח סי' תעג ס"ק ח ובספר גבורות ה' פרק נ.

מפורש דאוכל כרפס בלא הסבה. וכ"כ צידה לדרך פי"א. וכן ראיתי כתוב משם מטה משה סי' תרכ"ו. וכל זה נעלם מהרב בית דוד.

ועי' עוד במאמר מרדכי כאן.

ולכאורה יש להבין דאיכא צד הסיבה כאן מצד עצם ענין הטיבול שאין מהותו השעבוד. ולכאורה י"ל דיסוד הנידון אי לאכול הכרפס בהיסבה שכבר נחלקו בזה הראשונים, היינו אי יש לזה גדר של תקנת אכילה או רק תקנה של עשיית שינוי בעלמא, ובספר אבודרהם כתב, "ולוקח מן הכרפס ומברך בורא פרי האדמה וטובלו בחרוסת להמית את הקיפא שבירקות בחומץ שבחרוסת כדי שלא תזיק לאדם, ואוכל ממנו כזית בהסבה הוא וכל אחד מן המסובין עמו, כך כתבו הגאונים ורוב המפרשים". ולכאורה הביאור שעד כמה שיש לזה גדר של חיוב אכילה, ועל כן שיעורו כזית, ישנו גם דין הסיבה, וכאמור. ויעוי' מה שהרחיב בזה הגר"נ זוכובסקי שליט"א במאמרו בקובץ מוריה קצו - קצח, תש"ן, עמ' פ.

בשו"ע סעיף ד: מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלשה מצות ומרור וחרוסת וכרפס או ירק אחר (וחומץ או מי מלח).

ויש לדקדק דחזינן שהמחבר לא הזכיר החומץ או המי מלח שצריכים להינתן בהקערה, ורק הרמ"א הזכירם, אף שגם המחבר כתב בסעיף ו שמטבל הכרפס בחומץ. ובמג"א מפורש להדיא שמקומו בהקערה שכתב בס"ק ו "ונ"ל דלאחר שאכל הירק מותר לסלק הירק ומי המלח מהקערה".

ושמא יש לומר דבאמת אין טעם מיוחד בחומץ או במי מלח אלא זהו רק היכי תימצי לטיבול של הכרפס, ובזה חלוק מחרוסת.

[אולם על חומץ מצאתי בשל"ה מצה שצורה סי' קמט: והטיבול בחומץ, כי כן היו משועבדים תחת מעוול וחומץ³³⁹. וגם מובא בספר מעשה רב על רבינו הגר"א שנהג לטבל בחומץ, וכן משמע בב"י דעדיף טפי שכן נהגו המדקדקים. ומובא בשם בעל עמודי אור שהטעם משום הכתוב ברות (ב, יד): וְטַבַּלְתָּ פֶתַח בַּחֲמֵץ³⁴⁰].

הכוונה בברכת הכרפס לפטור את המרור

מקור הדין דבעי כוונה לפטור וטעמו

[א] בשו"ע סי' תעג סעיף ו: נוטל ידיו לצורך טבול ראשון ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה ואוכל, ואינו מברך אחריו.

³³⁹ ויתכן שהשינוי שלנו שלא לנהוג בחומץ אלא במי מלח, היינו בדווקא לאפוקי שאין טיבול זה שייך לשעבוד ולמרירות, אלא הוי טיבול של עשירות וחירות.

וכמין סימוכין לזה, יעוי' לשון האו"ז סי' רנו: ובטיבול זה העולם כולם רגילים לטבל בחרוסת ואינו דאינו רק משום קפא וגם במשנה לא הוזכר בחרוסת עד לבסוף. ובירושלמי איתא דטיבול הראשון מטבל במלח. וכן אמר הקדוש מוורמש כי בחרוסת זכר לטיט ומרור זכר למרירות העבודה קשה וא"כ דינו עם המרור והקודמו כאילו בועל ארוסתו. ועי' עוד לעיל בדין ההסבה בעת אכילת הכרפס.

ואמנם הדמיון לבועל ארוסתו חידוש מופלג הוא, אך עכ"פ חזינן יסוד הענין שאין טיבול זה זכר למרירות.

³⁴⁰ ונראה על דרך דברי השל"ה הנ"ל, ובהקדם דברי המדרש רות רבה (ה, ו): ויאמר לה בועז לעת האכל גשי הלום, ר' יוחנן (נ"א יונתן) פתר בה שית שטין מדבר בדוד, גשי הלום קרובי למלכות ואין הלום אלא מלכות, הה"ד כי הביאותני עד הלום, ואכלת מן הלחם, זו לחמה של מלכות, וטבלת פתך בחומץ, אלו היסודין.

וכן הוא בכל סדר הלילה הזה, זכר לעבודתך ושעבוד וזכר לחירות.

ובמשנ"ב (ס"ק נה): ומברך בורא פה"א - ויכוין לפטור בברכה זו גם המרור שיאכל אח"כ [אחרונים].

והנה המשנ"ב כתב בשם אחרונים שיכוין לפטור בברכת בפה"א שמברך על הכרפס גם את המרור, ולא ציין מי המה האחרונים, ובאמת כך כתב הפרי מגדים (משב"ז סי' תפו): ויכוין על מרור ג"כ. וכן נמצא גם בפסקי הסידור להגר"ז, ובספר בן איש חי (פרשת צו שנה ראשונה אות לב).

איברא שמדין כוונה זו לא נזכר מאומה בדברי הראשונים והפוסקים הקדמונים.

ובאמת הוא חידוש גדול, דהן אמנם שאנו חוששים לדעת רשב"ם (פסחים קיד, ב ד"ה פשיטא) שחולק על דעת רוב הראשונים וסבר שאין המרור נפטר בברכת המוציא של הסעודה כדין דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, ולכן אוכלים מן הכרפס רק פחות מכזית³⁴¹ ולא כזית, וחשבינן את אכילת המרור כהמשך אחד עם אכילת הכרפס, ונפטר המרור בברכת הכרפס, אכן מנא לן דבעינן כוונה מפורשת לפטור את המרור, ומאי טעמא לא סגי בכך שיש כאן בודאי כוונה ברורה לאכול את המרור בתוך הסעודה כדת של תורה, וגם בפשוטו המרור הוי לפניו על השולחן [בתוך הקערה], ולכאורה פשוט שבליל הסדר ליכא היסח הדעת מאכילת מרור.

ובערוך השולחן כאן (סעיף יח) העתיק ג"כ דין הכוונה לפטור, והוסיף בזה טעם וז"ל: ומכוין בברכה זו לפטור גם המרור מברכה אף שמעיקר הדין בלא"ה א"צ מרור ברכה כיון שהוא בתוך הסעודה ובהכרח לאכלו ה"ל כדברים הבאים בתוך הסעודה שא"צ לברך ומ"מ יכוין לפטור כי אולי כיון שהמרור בא למצוה ולא לשם אכילה אינו כדברים הבאים מחמת הסעודה.

ולכאורה אין הטעם מספיק, שטעם זה שהמרור בא למצוה ולא לשם אכילה ולכן אינו כדברים הבאים מחמת הסעודה, זה נתינת טעם לחוש לשיטת רשב"ם ולא להסתמך על שיטת התוס' ורוב הראשונים שדנו המרור כדברים הבאים מחמת הסעודה, ברם יש לומר שגם לשיטת רשב"ם לא ליבעי כוונה מפורשת לפטור, וכאמור, שהרי דעתו עליו ונמצא לפניו.

ושמא יש לומר דכיון דאכילת המרור היא מחמת המצוה ולא בא כמאכל בעלמא בתוך הסעודה, ע"כ בלא שיתכוין להדיא לפטור בברכה את המרור, אין שייכות בין אכילת הכרפס לאכילת המרור, דבעלמא יש כאן שייכות בהלכות סעודה, שאם בדעתו לאכול המאכל או שהוא לפניו משתייכים האכילות זו לזו ונפטר ממילא באותה הברכה, אבל כאן כיון שהאכילות משום מצוה אם לא מכוין להדיא אין שייכות בין האכילות.

תמיהות בהא דמהניא הך כוונה לפטור

[ב] אולם באמת יש לדון מה מועילה הכוונה להדיא לפטור, ונקדים דהנה בשיטת התוס' דסברי לדון את המרור כדברים הבאים בתוך הסעודה מצינו שתי נוסחאות, דבתוס' בפרק ערבי פסחים (קטו, א ד"ה והדר) כתבו וז"ל, ונראה דאין צריך לברך בפה"א אף על גב דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעיל ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון מ"מ ברכת המוציא פוטרן דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שהרי ירקות גוררין הלב וקרי ליה נמי למרור פרפרת הפת וכו'.

והיינו דסברי דלא איכפת לן דהשתא מתכוין לאכול המרור מחמת המצוה, כיון שהמרור מצד החפצא דיליה כמאכל חשיב פרפרת הפת, ולכך דינו כדבר הבא בתוך הסעודה שנפטר בברכת המוציא.

³⁴¹ שהרי באם יאכלו כזית יתחייבו בברכה אחרונה אליבא דשיטת רוב הראשונים, אכן לשיטת רשב"ם אם יברך בורא נפשות שוב יתחייב בברכת בפה"א על המרור כיון שאין המרור נפטר בברכת המוציא, ועוד דלשיטת רשב"ם הויה ברכת בוני"ר על הכרפס ברכה שאינה צריכה שהרי נפטר בברכת המזון.

אולם בדברי התוס' בברכות (מב, א ד"ה אי הכי) נראה דלא פשיטא להו הך סברא, ולכך אתו עלה מטעם אחר, וז"ל, ולהאי טעמא ניהא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה. אלא וודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרין.

הנה לנו שלא דנוהו כדבר הבא מחמת הסעודה משום הרגילות בעלמא, אלא שכמרור דמצוה ג"כ נידון כבא בתוך הסעודה דרחמנא קבעיה חובה.

ובשיטת רשב"ם דסבר דהמרור לא חשיב כדבר הבא בתוך הסעודה, מוכרח דפליג על ב' הסברות הנ"ל, וס"ל דאכילת המרור נידונית כאכילת מצוה ולא כאכילת פרפרת הפת בעלמא, כי עתה אינו אוכלה כפרפרת אלא למצוה, ואף אכילת מצוה לא משוי לה כדבר הבא בתוך הסעודה.

ולפי"ז נמצא שאכילת המרור אליבא דרשב"ם היא כאכילת מצוה בתוך הסעודה דלא שייכא לסעודה כלל, ולכן אינה נפטרת בברכת המוציא.

אכן יש לדון בטעמא דמילתא דלרשב"ם המרור נפטר בברכת הכרפס, הרי יש הפסק גדול ביניהם, ומאי מהני שמתכוין לפוטרו, והתיינח לפי סברת התוס' והראשונים דאכילת מצוה ג"כ נחשבת כחלק מן הסעודה, יש לומר שכבר מתחילת הסדר נחשב הכל כמו סעודה אחריתא, וכמו שמצינו סברא זו לגבי ברכה אחרונה על ד' כוסות שכתב הב"י בסי' תעד בתוך דבריו: ומה שכתב [הטור] בשם ר"ח דכוס של קידוש ושלפני ברכת המזון וכו'. **טעמו דכולה חדא סעודתא היא** מתחיל מכוס של קידוש ומסיים בכוס של ברכת המזון הילכך אין לברך בנתיים כלל.

וכבר נתפרשה סברא זו להדיא בספר מהרי"ל (סדר ההגדה סי' כח): ופשיטא דכוס זה לא בעי ברכה מעין שלש **דמחמת הסעודה הוא**.

וכיוצא בזה כתב בארחות חיים (סדר ליל הפסח): וי"א כי אחר שבא אחר הקדוש הויא כדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שטעונין ברכה לפנייהם ולא לאחריהם לפי שהקידוש תחלת הסעודה היא.

אבל לפי סברת רשב"ם שזוהי אכילה בפני עצמה של מצוה, היאך מהניא הכוונה אחר שיש הפסק גדול כל כך.

והיה מקום לומר סברא כעין שמצינו בספר המנהגות לרבינו אשר מלוניל וז"ל, "ומברך על הכרפס בורא פרי האדמה ולא מברך בורא נפשות ולא בורא פרי האדמה על המרור, משום דלא מקרי נמלך, **כיון דחובה היא עליה למעבר כל סידרא דיומא**". אכן לכאורה לפי סברא זו דאיכא חובה, צ"ב למה בעינן כוונה בהדיא.

וביותר יש לעיין, דהנה בביאור הלכה כאן (ד"ה ואינו מברך אחריו) כתב וז"ל, עיין במ"ב. וכתב הגר"א בביאורו דכ"ז הוא כפי שיטת המחבר בסימן תע"ד דמברך רק ברכה אחת על ב' כוסות הראשונים, ומשום דהלילא והגדה לא הוי הפסק, ולהכי אינו מברך ברכה אחרונה דאסמך ברכת כרפס יאכל המרור בלי ברכה, אבל לפי שיטת הג"ה וכפי מנהגנו דמברך אכל כוס וכוס דא"א לסמוך אברכת כוס ראשון משום דהפסיק בהלילא והגדה וא"כ א"א לומר דסומכין אנו באכילת מרור אברכת כרפס שהרי הפסיק בהגדה והלילא (אלא דפטורא דמרור מברכה משום דהוי כדברים הבאים בתוך הסעודה דנפטר בברכת המוציא) וא"כ הרי חייב לברך ברכה אחרונה אחר אכילת כרפס כיון דלא שייך לסעודה הבאה אחר כן זהו תורף דברי הגר"א. ובאמת הרב מג"א נזהר מזה וכתב בסימן תע"ד דאכל כוס צריך לברוכי לכולי עלמא ואפילו למאן דס"ל דהגדה והלילא לא הוי הפסק ומשום דכל חדא וחדא מצוה בפ"ע להכי צריך לברך על כל אחת (וכמו שכתב הרי"ף בתחלת דבריו בשם רבוותא) ולפי דברי מג"א נדחו דברי הגר"א וכמג"א כתבו הרבה אחרונים למעלה בסימן קע"ח סעיף ו' וזולת הט"ז עיין שם. וצ"ל דגם כאן י"ל סברא זו דכרפס ומרור ב' מצות נינהו ולהכי אין אחת פוטרת את חברתה וצ"ע.

והיינו דהגר"א סבר שהנידון אם לברך על כל כוס ברכה שלפניה היינו אם יש דין הפסק באמצע, ולכך סבר דלדין שמברכים על כל כוס וכוס ואיכא דין הפסק ודאי לא מהני ברכת הכרפס לפטור המרור, ואילו המג"א סבר שאין הטעם משום הפסק אלא משום דהווי מצוות נפרדות הטעונות כל אחת ברכה בפני עצמה, ולפי דבריו אין הכרח פלוגתא שייכת לכאן.

וסוף דברי הביה"ל "וצ"ל דגם כאן י"ל סברא זו דכרפס ומרור ב' מצות נינהו ולהכי אין אחת פוטרת את חברתה וצ"ע", מתפרשים באופן זה, דאף לפי סברת המג"א שאין הטעם משום הפסק אלא משום דהווי מצוות נפרדות הטעונות כל אחת ברכה בפני עצמה, יש לדון דסברא זו שייכא גם בנידון דידן שאף כרפס ומרור הווי ב' מצוות ולא תיפטר אחת בברכת חברתה³⁴².

ולפי סברת הביה"ל בודאי הווי תמיהה רבתא על סברת רשב"ם דברכת הכרפס פוטרת, וזה מהניא מכח הכוונה לפטור, אחר שהינם ב' מצוות נפרדות ולא שייכי אהדדי, ואין כאן רק חיסרון דהווי אכילות נפרדות שע"ז מהני כוונה.

דברי השל"ה הק' שאין להפסיק בדיבור בין הכרפס למרור

[ג] ועוד יש לתמוה טובא במה שמצאתי בדברי השל"ה הק' (מסכת פסחים פרק נר מצוה סי' לח), וז"ל, ועוד מטעם אחר, שלא ישיח שום שיחה עד אחר אכילת אפיקומן, כי ברכת בורא פרי האדמה שמברך על הכרפס, קאי גם כן על אכילת מרור, כמו שכתב רשב"ם (פסחים קיד ב, ד"ה פשיטא), וכן הסכים הרא"ש (שם פ"י סכ"ו), ושעל כן אין לברך בורא נפשות רבות אחר אכילת כרפס, אף אם היה אוכל כזית, כדי שיהיה פוטר בורא פרי האדמה הזה גם על המרור. ואם כן איך ישיח ויפסיק ביניהם במה שאינו מעניינים של הסדר.

ולכאורה צ"ב, היכן שמעינן כזאת, שהרי כאן יש לה לברכה לחול מיד על אכילת הכרפס, ומה בכך שהוא שח באמצע בין אכילת הכרפס לאכילת המרור.

הארת הגרשז"א על קושיית הביאור הלכה

[ד] איברא, בעיקר סברת הביה"ל הנ"ל, מובא בשם מרן הגרשז"א אויערבאך זצוק"ל לתמוה טובא, דלא דמי כלל ברכת בפה"א לברכת בפה"ג דמייירי בה המג"א, דשאני ברכת בפה"ג על כוס של ברכה שכך הוא יסוד המצוה של קידוש והבדלה ועוד מצוות שתקנו על היין שמברך על הכוס ברכת בפה"ג, וזהו מפני חשיבות ברכת היין, וכך היא מצות ארבע כוסות שתקנו ברכה על הכוס לכל מצוה ומצוה, קידוש הגדה ברכת המזון והלל, וסבר המג"א שאין ברכה אחת פוטרת את חברתה, אבל בברכת בפה"א, מה היחוס של בפה"א שעל הכרפס יותר מאשר על המרור, הרי ודאי זה אותו הברכה, ואין זה שייך לחמץ כלל, רק הוא מחויב לברך ברכת הנהנין שלפניה סמוך להאכילה, ולכן לפי סברת המג"א יש לומר דצדקו דברי המחבר אך לדין שמברכים על כל כוס וכוס בפה"ג³⁴³.

הצעה חדשה בישוב כל האמור בס"ד

[ה] ושמא יש לומר בישוב כל האמור בס"ד, דכבר נתבאר בחידושינו לברכות שישנם ב' אופנים כיצד לפטור שתי אכילות בברכה אחת, האופן הא' ע"י גרירה, והיינו שכיון שמברך על אכילה אחת, ובדעתו לאכול עוד, או שישנו עוד לפניו, נגררת גם האכילה השניה אחר האכילה הראשונה ונפטרת בברכתה. והאופן הב' כאשר מאיזה טעם שיהיה ליכא דין גרירה, אזי ניתן לכלול האכילה השניה בברכה הראשונה ע"י כוונה להדיא.

³⁴² כן מוטו משמיה דמרן הגרשז"א אויערבאך זצוק"ל שביאר דברי הביה"ל, מאמר "כרפס ומרור בליל הסדר" מאת הרב אליעזר שטרנפלד, קובץ צהר ה', תשנ"ט, עמ' רפח ואילך.

³⁴³ ושוב מצאתי הארה זו בלשונו הזהב של הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יח בהערה: ועיין במשנ"ב בבאה"ל סוף סי' תע"ג שכתב לענין כרפס ומרור דכיון דב' מצות נינהו לכן אין ברכת פרי האדמה של הכרפס פוטרת את המרור, ולפי דברינו צ"ע דכיון שברכת האדמה של המרור הווי ודאי רק ברכת הנהנין כיון שלא כל פירות האדמה ראויין למרור, ובגלל המצוה הרי מברכין על אכילת מרור, ואף גם הברכה שעל הכרפס היא רק ברכת הנהנין גרידא, וא"כ מה טעם לא יוכל להפטר בזה שכבר בירך תחלה על הכרפס, אולם כדבריו כתב גם המהרש"א בפסחים קט"ו ע"א תוד"ה והדר עיי"ה,

ומעתה נראה לומר כעין סברת הביאור הלכה, אבל רק למחצה, והיינו דכיון דכרפס ומרור הו' ב' מצוות נפרדות, ולשיטת רשב"ם דחיישינן לה בעינן לפטור המרור בברכת הכרפס, וזה לא יתכן בלא כוונה להדיא, כי מצד גרירה, לא שייך כיון שיש כאן ב' מצוות נפרדות, ולכך בעינן כוונה בהדיא.

ומהאי טעמא נמי סבירא ליה להשל"ה להחמיר שלא לשוח בין הברכות, ושאני מכל גווני דעלמא שהברכה חלה מיד על האכילה הראשונה ולאחר זמן אוכל האכילה השניה, אלא הכא הברכה הראשונה חלה על האכילה השניה במסוים מכח הכוונה.

ויש לדון לשיטת רשב"ם בגוונא ששכח ולא כיון בברכת הכרפס על המרור, אם יברך על המרור בפה"א או יאכל המרור בלא ברכה, ואין הכוונה אלא לתוספת, ויש לפלפל, וצריך תלמוד³⁴⁴.

יישוב נוסף בדרך חידוד: בעי כוונה לפטור החריין

[ו] עוד העירוני ליישב בדרך חידוד, בהקדם קושיית המג"א (סי' תעה ס"ק י): 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).

ובגליון הגרע"א כתב ליישב, 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 אבל מ"מ יש לומר דבדיעבד דיצא עמג"א לעיל סי' ר"ה ובהעו"ר.

ואם אמנם הברכה מהניא על החריין רק בדיעבד, בודאי בעי כוונה מפורשת לצאת, דהא בפשוטו אינו יוצא ממילא בברכת בדיעבד, כדחזינן בכמה דוכתי בהל' ברכות³⁴⁵.

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ב): מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובליילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות.

ויל"ע מהו המקור לזה שמראה לו לבן הקטן או הטיפש באצבע 'כמו שפחה זו', ועי' בשו"ת להורות נתן ח"ט סי' י ובשפתי חיים ח"ב עמ' רפט.

ויותר נראה דהיינו מלישנא דקרא בפר' בא (יג, יח): וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעָבוּר זֶה עָשָׂה ד' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם, ועי' בפסחים (קטז, ב): אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה. כתיב הכא בעבור זה וכתוב התם בננו זה, מה להלן פרט לסומא, אף כאן פרט לסומין, יעו"ש.

ועכ"פ 'זה' מתפרש על הוראה באצבע, אלא שלמד הרמב"ם שאין זה לעיכובא אלא חלק מאופן קיום מצות ההגדה לפי דעתו של בן.

קיום דין 'לחם שעונים עליו דברים הרבה' במצת האפיקומן

³⁴⁴ וראיתי כמה מאמרים שדנו בשכח ולא כיון אליבא דהלכתא הן לגבי ברכה ראשונה על המרור והן לגבי ברכה אחרונה על הכרפס באם אכל כזית, יעויין במאמר הנ"ל, ובמאמר "שכח לפטור המרור בעת ברכת הכרפס" מאת הרב שאול יהודה פרידמן, קובץ תל תלפיות סא, תשס"ה, עמ' קסט.

³⁴⁵ הרבה דברים מהרב הגאון רבי עזריאל הכהן דיאמנט שליט"א.

[א] איתא בשולחן ערוך (סימן תעג סעיף ו): ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתיים, ויתן חציה לאחר מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה, וחציה השני ישים בין שתי השלימות.

לשון המחבר לקוח מן הטור, והמשמעות הפשוטה בדבריהם שאין מניחים את החלק המיועד לאפיקומן על השולחן עצמו, אלא מפקיד את המצה אצל אחד המסובין.

וראה עוד לשון הטור והשו"ע להלן (סימן תעז סעיף א), לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה.

ובבאר היטב ס"ק יט: גם ראוי לכורכה במטפחת ולהניח בין הכר והכסת וכשרוצה לאכול יוציאה כמו שהיא בתוך המפה וכו', ומקור הדברים בשו"ת מהרש"ל סי' פח [וראה להן בדבר מנהג הגבהת מצת האפיקומן על הכתף].

ועכ"פ נראה פשוט מסברא שכאשר המצה מכוסה מתחת המפה, אין ההגדרה שזה נמצא על השולחן, ולא בכדי נקרא האפיקומן בסימני הסדר 'צפון' הוא מוצפן ומוטמן ואינו לפנינו בשעת אמירת ההגדה.

[ב] והעיר חכ"א שליט"א, שהרי ידועה שיטת רש"י ורשב"ם שמצות אכילת מצה אנו יוצאים באכילת אפיקומן, והרי נאמר במצת מצוה 'לחם עוני' – שעונים עליו דברים הרבה, ופירש"י דהיינו שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, וא"כ בדין הוא שיהיה על השולחן, וכיצד מתייחסת אמירת ההלל וקריאת ההגדה לחלק המצה העיקרי של האפיקומן שהוא מוצנע ושמור תחת המפה.

והוסיף אותו חכם להראות ללשון פיוט 'אלקי הרוחות' מרבי יוסף טוב עלם דהכי איתא: 'וכד אכל יחצה אחת משלש מצות ואין ברכה עמה, מחצה בקערה ומחצה בשולחן להשימה'. משמע בדבריו שאמנם אותו החצי של האפיקומן ג"כ נשאר על השולחן אלא שרק מסלקו מן הקערה.

ברם נראה שאין מרויחים דבר זה ע"י הנחתו על השולחן, שהרי בלשון הטור להלן איתא, ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן (לו א) לחם עוני שעונים עליו דברים וגם שתהא לפניו כשאומר מצה זו מרור זה.

הרי שכדי לקיים ה'עונים עליו דברים' בעינן שתהא לפניו על הקערה ולא סגי במה שנשאר מונח על השולחן.

ויתירה מזו מצאתי בדברי מהרי"ל בתשובותיו (סימן נח), וכשמתחיל הא לחמא מגביה הקערה וגם אווז מצה בידו עם הגבהתה מסלק מן השולחן לגמרי עד שיגיע לעבדים היינו שכתב בסמ"ק שעונים עליו דברים הרבה ולכך תהא המצה מגולה קצת בשעת הגדה, דאי מכוסה הו' כמאן דליתא כדאשכחן בפריסת מפה בשבת והטעם שלא יראה הפת בושטו, אך כשלקחין היין בלפיכך נכון לכסותו משום הטעם שלא יראה הפת בושטו, כך מנהג ענ"ד³⁴⁶.

³⁴⁶ ברם, במעשה רב הלכות פסח איתא בזה"ל: ואח"כ מגלים פני הכלה לאחר שבע ברכות הנ"ל דהיינו יין קדוש זמן ענט"י בפה"א אשר גאלנו היא ברכת שעשה נסים ובפה"ג על כוס שני. (ועצם הרעיון של שבע ברכות עד שאוכלים המצה נמצא גם במהר"ם חלאווה פסחים מט, א ובשבלי הלקט סדר פסח סי' רח, ובאבודרהם, ובספר צרור המור פרשת ויצא ועוד).

ושמעין בדבריו טעם מיוחד לכיסוי המצה משום כיסוי פני הכלה, וכבר מצינו הדמיון של מצה לכלה, באיסור אכילת מצה בערב הפסח שדימו זאת בירושלמי לכוכל ארוסתו בבית חמיו.

ועי' בשו"ת שיח יצחק סי' רטו לענין דליבעי עשרה כמו חופה.

[ג] ברם מצוי הדבר שישנם הרבה מסובים בשולחן ואין די כזיתים בשלש המצות, ונשאלת השאלה, האם יש ענין להניח על השולחן את כל המצות שיצטרכו לכזית הראשון, או שדי להשים שלש מצות, והשאר יקחו לאחר אמירת ההגדה.

ולכאורה תליא מילתא במה שיש להסתפק בכוונת דין לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, אם היינו דין במצות מצה שצריך לקיים מצות מצה על לחם שעונים עליו דברים הרבה, או שמא המכוון הוא שהמצה היא חלק ממצות הסיפור, ויש קפידא שיקיים מצוות הסיפור על מצה ומרור. ונפקא מינה דאם דין לחם עוני שבעינן שעונים עליו דברים הרבה הוא חלק ממצות ההגדה אם כן די בשלש מצות, אך אם הוא דין במצות מצה, אם כן צריך שיהיו כל המצות שרוצים לצאת ידי המצוה על השולחן.

ובמשנה ברורה (סימן תעג ס"ק יז) על הא דכתב השו"ע (סעיף ד) דמביאין לפני בעל הבית הקערה, כתב וז"ל: אבל לפני שאר בני ביתו אין צריך להניח כסדר הזה, ויעוין גם במשנ"ב (שם ס"ק סו) שכתב בשם מהרי"ל שאין ליתן שום מצה על השולחן עד זמן הסעודה, משמע אפילו אין די מצה לכזית הראשון.

ומכל זה משמע דהוא דין בסיפור יציאת מצרים ולא במצות אכילת מצה, ואף שפשטות הפסוק הוא שזה דין באכילת מצה, דכתיב 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', משמע דאת הלחם עני צריך לאכול, צריך לומר דקרא זה דרשא ואסמכתא ואינו פשטא דקרא, דמיירי שזה יהיה לחם עוני מצד תכונת האפיה וכו', ולא מיירי על העניה. [ועי' בשו"ת משיב דבר ח"א סי' לב].

ולפי"ז מיושב היטב שדין לחם עוני מתקיים במצוה כל שהיא שראויה לצאת בה ידי חובה, ואינו דין במצוה שיוצא בה ידי חובתה שיאמרו עליו הגדה והלל.

[ד] והנה לשון הטור סי' תעג "ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן (לו א) לחם עוני שעונין עליו דברים, וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו מרור זה".

ובפשוטו שיש כאן ב' חלקים, א' מצד מצות מצה ודין 'לחם עוני' שבה שתהא לפניו כשאומר עליה ההגדה, ב' מצד מצות סיפור יציאת מצרים שיסודו הוא לומר ג' דברים בפסח פסח זה מצה זו מרור זה על שום מה, ובשעה זו צריך להיות המצוה לפניו.

אולם באמת הנה לשון הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד: ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה, מפורש שמחזיר הקערה רק באמירת פסח זה וכל ההגדה אינו אומר על המצה.

וכן הוא באור זרוע (סי' רנו): וכשמגיע לר"ג היה אומר כל שלא אמר כו' מחזיר הקערה לפניו ומגביה מצה הבצועה או השלימה.

ובלקט יושר כתב: ובמיימוני משמע שאין מחזירה לפניו עד שיאמר מצה זו ומרור זה ע"ש³⁴⁷.

ובשל"ה מבואר שמצת האפיקומן היא הרמוזה לכלה, וז"ל, ואחר אכילת ירקות, יבצע מצה אמצעית, ויתן חציה, שהיא רומז לכלה כנסת ישראל, שהיא מצה פרוסה, בין שתי השלימות, שהם סוד זרועות עולם. ומטה נתונה בין צפון לדרום, דהיינו תפארת בין דין לרחמים, לרמז בגאולה ההיא נקרכת הכלה אל הדעת, ואז נגאלו ישראל.

³⁴⁷ ולעיל בסמוך כתב: משום דדרשו חכמים לחם עוני לחם שעונין עליו דברים. וא"כ צריך שיהיו לפניו מצה בשעת ההגדה, וגם בשביל שיהיו לפניו להגביהו בשעה שאומר בהגדה מצה זו ומרור זה. וכן יראה דהא דדרשו חכמים בעבור זה לא אמרתי, אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, משמע שצריכים להיות לפניו שיודה עליהם בעבור זה. ואתמה על האשירי שמשמע מדבריו שאין מחזירין הקערה עד אשר יטול ידיו לסעודה.

וצ"ב היכא הוה משמע ליה הכי בדברי הרא"ש, ולכאורה היינו ממה שבהלכות פסח בקצרה השמיט ענין זה של החזרת הקערה לגמרי.

וכן הוא במעשה רב (הלכות פסח סי' קצא): ואומר הגדה עד שמגיע למצה זו מביאין הקערה ואומר ממצה זו עד אשר גאלנו.

והנה יש לעיין לפי שיטת הרמב"ם ודעימיה היכי מפרשו להך ד'לחם עוני' – לחם שעונין עליו דברים הרבה, דלפי כל הפירושים קאי גם על אמירת ההגדה. ועי' בפ' העמק דבר בפרשת ראה (טז, ג).

והב"ח כתב: ואין מכאן ראייה דעליו אין פירושו עליו ממש אלא הכי פירושו על ענין הלחם עונין דברים הרבה שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה שרומז לחירות ולכך מתחילין הא לחמא עניא ועליו נמשך בענין ההגדה וברמב"ם מבואר שאין מחזירין אלא כשאומר מצה זו ומדברי רבינו עצמו יראה שלא נסמך על ראייה זו לגמרי שהרי כתב וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו וכו' כלומר מאחר שעכ"פ צריך שתהיה לפניו כשיאמר מצה זו וכו' ושם ישכח מלהביאו לפניו באמצע קריאת ההגדה לכך טוב שיחזיר הקערה לפניו קודם שיתחיל ההגדה וכך הוא המנהג.

ברם קצת דחוק הוא לומר ד'עליו' לאו דווקא, אולם באמת גירסת רבינו חננאל שם: לחם שעונין אחריו דברים. ולפי"ז ודאי משמע דאין זה דין לומר עליו אלא על עניינו.

ולפי שיטה זו נראה דהא מיהת בודאי אין צריך שיתקיים דין לחם עוני במצה שיוצא בה ידי חובתו דייקא, כיון דזה לא קאי על חפצא מסוימת של מצה, אלא על ענין המצה בכללותו. ודוק היטב³⁴⁸.

טעם בציעת המצה האמצעית לפני ההגדה

בשו"ע סי' תעג סעיף ו: ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתיים.

הנה במג"א ס"ק כ ביאר הטעם: דבעי' לחם עוני דדרכו של עני בפרוסה. [והועתק במשנ"ב ס"ק נז].

ולא נתבארה כוונתו מפני מה בעינן כבר עתה בעת תחילת ההגדה שתהיה המצה – לחם עוני, דבאמת מצינו בזה ב' שיטות, דבבית יוסף כאן כתב: כתב הכל בו (הל' פסח יב): המנהג לחלקה קודם שיקרא ההגדה כדי שיאמר עליה הא לחמא עניא מה לעני בפרוסה אף כאן בפרוסה. וטעם זה הובא גם בארחות חיים ובפ' ההגדה לריטב"א ועוד, ובפרישה ובלבוש ובב"ח ובעטרת צבי כאן.

אולם באמת בדברי כמה אחרונים נראה שאין זה משום אמירת "הא לחמא עניא" בדווקא, אלא מצד עצם אמירת ההגדה שצריכה להאמר על מצה שהיא לחם עוני. כך בלשון מהר"ל בספר גבורות ה' פרק נ: ויבצע המצה האמצעית לשתיים חציה תחת המפה לאפיקומן וחצי השני בין שתי השלימות כדי שיאמר הגדה על פרוסה, כמו שדרשו ז"ל לחם עוני שעונין עליו דברים ודרשו גם כן לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה.

ובשו"ע הרב סעיף לו: ומקצתה השני צריך להחזירו לקערה וליתן אותו בתוך שתי מצות השלמות כדי לומר עליו ההגדה 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"ו 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.

³⁴⁸ וראה עוד כמה שהרחיב בענין זה במאמר "הנחת קצת הסדר על השולחן בעת אמירת ההגדה", קובץ פעמי יעקב סא, תשס"ו, עמ' לו ואילך.

ולכאורה תליא מילתא בביאור דברי הגמ' בפסחים קטו, ב: אמר שמואל לחם עני (כתיב) לחם שעונין עליו דברים. תניא נמי הכי לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר לחם עני, עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה.

והיינו דמצינו למימר שיש כאן פלוגתא, ומאן דדריש 'שעונין עליו דברים הרבה' לא מפרש 'מה עני שדרכו בפרוסה', ולכן כל מה דבעינן שתהיה המצה פרוסה כבר בשעת ההגדה היינו משום שאומרים 'הא לחמא עניא' וכאן בודאי הפירוש הוא פרוסה ולא לחם שעונין עליו דברים, וזו שיטת הראשונים והב"י.

או דילמא שכל חד מצי למיסבר גם הפירוש השני, ואפשר לקיים שניהם כאחד, ועל כן גם למאן דמפרש שעונין עליו דברים הרבה, צריך לומר ההגדה על פרוסה, וזו שיטת מהר"ל ושו"ע הרב.

ואמנם בלשון המאירי בפסחים שם משמע שאין זו פלוגתא, "זה שקראה תורה לחם זה לחם עוני רמז יש בו להרבה דברים" הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ר"ל הגדה והתחלת הלל וכן אמרו לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה וכו'.

וכן מפורש להדיא בלשונו של הגר"ז דאף כי ממשמעות לשון "לחם עוני" דרשינן לחם שעונים עליו דברים, הנה "מתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו דרשו חכמים לחם עני מה דרכו של עני בפרוסה".

אכן החת"ס בחידושו על אתר ביאר דפליגי, וז"ל, לחם שעונין עליו דברים הרבה. היינו דברי חירות שכן עונה לשון הרמת קול שמחה ולדבר אחר לחם עני זכר לעניות ובפרוסה שכן יש במצה ב' טעמים א' זכר לעניות שהי' אוכלים כן במצרים כדרך העבדים שמאכיל' אותן לחם שלא נתחמץ באשר שמשביע מהר ואינו רעב מאותו אכילה כ"כ מהרה וגם דרכם בפרוסה לקבל פרס משלחן רבם והטעם הב' זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם.

[וכן נקט בפשיטות הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"א סימן לב, ובעמק דבר פרשת בא יב, ח].

מקור קדום למנהג הגבהת מצת האפיקומן על הכתף

[א] איתא בשו"ע או"ח הלכות פסח סי' תעג סעיף ו: ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה.

ובמשנ"ב ס"ק נט: יש שנותנין אותה על כתפיהם זכר ליציאת מצרים. ומקורו בדברי המג"א בס"ק כב שכתב: ויש שנותנים אותה על כתפיהן זכר ליצי"מ, וזהו כלה"כ משארותם צרורות בשמלותם על שכמם.

ומקורו הקדום יותר מדברי מהרש"ל בתשובותיו סימן פח, הביאו החק יעקב (סימן תעז, א) וז"ל: אחר האכילה יוציא מטמון דהיינו אפיקומן כמו שהוא כרוך במפה וישלשל לאחוריו וילך בבית כמו ד' אמות ויאמר, כך היו אבותינו הולכין עם משארותם צרורות בשמלותיהם.

ובספר הנהגות מהרש"ל שנכתבו ע"י תלמידו בעל מטה משה כתב בסי' ו: מורי מהר"ש לקח מצה אפיקומן וצרר אותה במפה קודם שאכל אותה והלך בביתו, הולך ובא פעם אחת, ואמר כן היו עושים אבותינו כשיצאו ממצרים. ואמר שרואה כן מחמיר ר' קלמן הזקן ששמע ג"כ מר' דוד כהן הזקן שג"כ עשה ר' איסרלין ז"ל. [היינו רבינו מהרא"י בעל תרומת הדשן, אבל באמת בספר הנהגותיו 'לקט יושר' לא נמצא דבר כזה, רק כתב שהטמנת המצה בתוך מפה היא לזכר משארות צרורות בשמלותם].

ובהגש"פ חתם סופר בדברי נכדו ה'חתן סופר', וז"ל: החלק הגדול ישמרנו במפה לאפיקומן וינחו בין כר לכסת תחת מראשותיו ויהא קצה המפה הכרוכה עליו יוצאת וגלוי' לפניו למען יזכור ולא ישכח לאכול האפיקומן בגמר הסעודה, והמדקדק מניח על כתיפו לזכרון ויאמר לבני ביתו ויראה להם ככה יצאו אבותינו ממצרים משארותם צרורות בשמלותם על שכמם.

[עצם הרעיון ל'זכר' מעין היציאה ממצרים במוחש, כבר נמצא באבן עזרא (שמות יב, יא) 'וטעם 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', הרי שהאב"ע מסתייג מהנהגה כזאת, וצ"ע.

ובפרט שבדברי החק יעקב שם מובא מנהג מבעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובין לאכול האפיקומן מתניכם חגורים ומקלכם בידכם³⁴⁹, וזה כנגד דברי האב"ע. אמנם מסיים החק יעקב 'ובמדינות אלו אין נוהגין בכל זה', ויש לדון אם כוונתו רק לאפוקי ממנהג זה של 'מתניכם חגורים ומקלכם בידכם' או גם מהמנהג המובא בדברי המהרש"ל³⁵⁰].

[ב] והנה בהגדת ר' ראובן מרגליות מצא מקור קדום למנהג זה בדברי רשב"ם בפרק ערבי פסחים (קטו, ב ד"ה ואין עוקר, וז"ל: ויש שנוהגין להגביה את הקערה על הכף ומוציאין הבשר מן הקערה, ולא מלתא היא דהא דאמר לקמן בשר אין צריך להגביה ה"מ בשעה שאומר הגדה פסח שהיו אבותינו כו' וכיון דלא מצי למימר פסח זה אם היה מגביהו לתבשיל שהיה בידו נראה כמקדיש בהמתו מחיים אבל כשמגביה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל היאך נראה כמקדיש קדשים לפיכך אין צריך להוציא ממנה התבשיל וגם הגבהתה חנם ואין כאן היכר לתינוק וכו'.

ולכאורה צ"ב כף זו שעליה מגביהין את הקערה מה טיבה. אלא יותר נראה דט"ס היא, וצ"ל כתף, והרי זה המנהג הנזכר להגביה את הקערה על הכתף, עכ"ד.

ולפי"ז מבואר היטב מנהג זה, שמה שהגביהו את הקערה אינו להיכרא לתינוק, ומה שמוציאין הבשר אינו משום חשש שנראה כאילו מקדישו מחיים, אלא שכיון שהמנהג הוא לעשות זכר ליצי"מ, וביצי"מ לא היה הבשר על הכתף, לכן הוציאו את הבשר מן הקערה, ומיושבים תמיהות הרשב"ם.

ושוב מצאתי שכן מפורש בספר המכתם שם על אתר, וז"ל: ואנו שדרך כולנו להסב על שולחן אחד, ויהיה טורח לעקור את השולחן, נהגנו לעקור את הסל שבו המצות והחזרת ושני תבשילין, ונהגו להגביהו על הכתף, זכר לעל שכמם. ושמעתי שכן מובא גם במאירי וברבינו מנוח פ"ה מחו"מ ה"ב.

[ובספר 'מנחם משיב נפש' כתב דהיינו על כף ידו].

[ג] אלא שכאן מבואר שהמנהג הוא להגביה את כל הקערה, ולא רק את מצת האפיקומן, וצ"ע.

ואולי י"ל דהנה ישנו מנהג ע"פ האריז"ל לכרוך המצות ולהניח המטפחות בין מצה למצה, וכן כתב בספר נוהג כצאן יוסף. אולם בחיי אדם כלל קל סעיף יט כתב: אך מה שנוהגין לכרוך המצות ומניחין המטפחות בין מצה למצה, הוא מנהג בורות.

³⁴⁹ וז"ל, מנהגי ליקח מקל בידי, ולנעול המנעלים, ולומר: וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה' ולכן אני נוהג שלא להפשיט האזור כליל פסח עד אחר אפיקומן.

³⁵⁰ ובערוה"ש הבין ככוונתו שאין נוהגים גם המנהג המובא במהרש"ל, "ובמדינות אלו לא נהגו בזה אלא מוציאין האפיקומן ואוכלין אותו [ח"י והגר"ז]". ואמנם כן מפורש בלשון הגר"ז: ובמדינות אלו אין נוהגין כן אלא מוציאין אותו מתחת המפה שהצניעוהו שם ואוכלין אותו.

ובהגדה לליל שימורים 'אור לישרים' מהג"ר יחיאל העליר בעל עמודי אור בתחילתו ביאר מנהג זה דהיינו לזכר 'משארותם צרורות בשמלותם', יעו"ש³⁵¹.

ולפי"ז נראה דלכן מגביה את המצות יחד עם הקערה, משום שיהיה עטוף ומכוסה על שכמו זכר למה שהיה ביציאת מצרים.

אופן אמירת ההגדה

[א] כתב רבי אליהו מלונדריש בסדר ליל פסח (נדפס בתרביץ כרך כב - תשי"א: עמ' 47): **ונראה שאין המסובים אומרים הגדה רק מי שעורך הסדר**, מדקא פריך בערבי פסחים (קטז, ב) על רב אחא דקאמר, סומא פטור מלומר הגדה - איני והאמר מרימר... מאן אמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן אמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת, ואי המסובים היו אומרים האגדה מאי פריך מרב ששת ורב יוסף, הרי לא היו פטורים האחרים, אלא ודאי שלא היו אומרים האגדה כי אם רב ששת ורב יוסף. ולהכי קאמר תלמודא, אם הם פטורים האחרים היכי פטורים.

וכן קאמר בערבי פסחים (קטז, ב), הכל לפני מי שאומר הגדה. וכן אין עוקרים השולחן אלא לפני מי שאומר האגדה, שלא קאמר לפני האומרים האגדה, עכ"ל. [ועי' פירש"י שם: אלא מלפני הגדול שבהם שעושה הסדר ואומר ההגדה].

ובסדר ההגדה לריטב"א: וחייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים, ואם אינו יודע, אומר מה נשתנה וסדר ההגדה.

ובספר המנהיג (סי' סה) כתב: והגדול שיש בבית מקדש ומברך ועושה כל הסדר.

ובשו"ת מהרש"ל סי' פח כתב: ובודאי הגדול הוא המגיד שהרי כתוב והגדת לבנך.

וכ"כ בשו"ע הרב (סי' תעג ס"ק כד): אבל בני הבית... יוצאים בשמיעה מבעה"ב שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך.

וכן איתא במעשה רב - מנהגי רבינו הגר"א סי' רצא: ואומר הגדה וכולם שומעים. ובהגהות אור לישרים להגר"י העליר ביאר דהבעה"ב מוציאם, והביא הראיה הנ"ל מרב ששת ורב יוסף.

ובמקו"א הבאנו מדברי הרא"ם בתשובה (ח"א סי' מא) שכתב שהשומע מאחר סיפור יציאת מצרים יוצא כאילו אמרו בעצמו דשומע כעונה, והובאו דבריו בכנסת הגדולה סי' תעא לענין מצות סיפור יצי"מ בליל פסח. וכ"כ במנ"ח מצוה כא ובשו"ת חת"ס או"ח סי' טו. ויש לדון לפי"ז דליבעי כוונת שומע ומשמיע כמו דאיתא בשו"ע או"ח סי' ריג סעיף ב.

ואולם לכאורה יש לצדד דלאו מטעם דין שומע כעונה אתינן עלה, שהבעה"ב מוציאם וע"י שמיעתם חשיבי כעונים, אלא דכך היא צורת המצוה של הגדה דהאחד מגיד לבנו או לחבירו והלה שומע, ונמצא דזה מקיים המצוה בהגדה וסיפור וזה מקיים המצוה בשמיעת ההגדה, ולא מטעם דשמיעה כעניה, ולכך לא בעינן כוונת שומע ומשמיע הכא.

ומ"מ הא מיהת חזינן בגמ' דבעינן שהמשמיע יהא בר חיובא ואפילו שאין מוציאם בסיפור, וזכר לדבר מצינו בשופר להני דסברי שהמצוה היא בשמיעה, ומ"מ בעינן שישמע תקיעת בר חיובא.

³⁵¹ וכן הוא בהגהותיו לספר מעשה רב בשם אחיו רבי ישראל. ועי' בספר מקראי קודש ח"ב סי' מא בשמו בנוסח אחר קצת.

[ב] והנה איתא בגמ' (קטז, א), תנו רבנן, חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה.

ויש לדייק, דבסיפא בכה"ג שהיו שני ת"ח מבואר דשניהם שואלין זה לזה, ולמה לא כתיב דאחד שואל וחבירו משיב, ודומיא דמה שמצינו ברישא דבנו שואלו או אשתו שואלתו.

ואולי י"ל, דהיסוד הנ"ל דכך היא צורת הסיפור דאחד שואל וחבירו עונה, זה אמור דווקא בבעל הבית כמו אב לבנו או איש לאשתו, אבל בשני ת"ח לא נאמר זה, כי הרי שניהם מחויבים בהגדה וסיפור כאחד, ומהיכי תיתי שיתקיים באחד מהן הסיפור ע"י שמיעה, וכיון שמתנאי מצות הסיפור הוא שיהא בדרך שאלה ותשובה, לכן כל אחד מהן שואל את חבירו וכן מספר לו.

אולם יתכן עוד לדחות לגמרי היסוד הנ"ל, ולומר דבאמת חיוב הסיפור הוא על כ"א בפנ"ע, ורק מלתא דשומע כעונה יכול לצאת בהגדת חבירו, וכמבואר בכל דברי האחרונים הנ"ל, ואמנם מה שבנו שואלו או אשתו והוא אינו חוזר ושואל, אף דבעינן בהגדה דרך שאלה ותשובה, היינו משום דבבנו מיירי בבנו בפשיטות בקטן שאינו מחויב מצד עצמו בסיפור, וכמו דקרא דוהגדת לבנך לדעת רוב הראשונים מיירי בהכי.

וכיו"ב לגבי אשתו שיש לדון דאינה חייבת בסיפור יציאת מצרים דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ועי' להלן, וכל מה ששואלתו הוא כדי לקיים את מצות ההגדה והסיפור שלו, וכן ביאר בספר מנחת חינוך מצוה כא, רצ"ע.

[ג] ונראה עוד בענין זה, דהנה מצינו שנחלקו הראשונים בענין נוסח מה נשתנה, דשנינו במתני' (קטז, א): מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'.

ובפשוטו נראה דמה נשתנה הוא נוסח שאלת הבן. וכן מפורש בדברי כמה ראשונים, ראה סידור רבי סעדיה גאון עמ' קלז: סמ"ג עשין מא: ראב"ן פסחים עמ' קס: ראב"ה (עמ' 163).

ועי' היטב בדברי התוס' (קיד, א ד"ה הביאו לפנינו מצה) דאביו עונה לו עדיין יביאו שולחן לעשות טיבול שני, והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים. ומפורש יותר בדברי התוס' (קטו, ב ד"ה כדי שיכיר), וז"ל: כלומר, ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא יפטר ממה נשתנה, וההיא דאביו לא פירש הגמ' אלא תחילת שאלתו.

אולם בדברי כמה ראשונים מבואר להדיא לא כן, דבאמת אין זו שאלת הבן, שהרי בשעה זו אין הבן רואה אלא את מזיגת הכוס ועקירת השולחן, וראה לעיל בגמ' קטו, ב: אביו הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו עדיין לא קא אכלין, אתו קא מעקרי תכא מיקמן, אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה. ואילו נוסח מה נשתנה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל או שני ת"ח השואלין זה את זה, כ"כ בשבלי הלקט סי' ריח בשם רבינו ישעיה ובתשובות הרא"ש כלל יד אות ה.

וכך פירשו רש"י ורשב"ם במשנה ד' כאן הבן שואל היינו שהבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה. משמע דבאמת זוהי שאלת הבן ולא נוסח מה נשתנה, וכך דייק בחידושי מהרי"ח למשניות בדבריהם, יעו"ש³⁵².

³⁵² ובאמת זו הערה גדולה למה לא נכנסה שאלה זו ודומיה בנוסח מה נשתנה, וראה מה שכתב בזה בשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' ריב. והנה לפי הגירסא 'וכאן הבן שואל' זו באמת הערה, אבל אי גרסינו כגירסת ר"י בן יקר המובאת ברשב"ם 'וכן הבן שואל' לק"מ, שאדרבה הערה זו הוא שואל כשאלה מתבקשת תיכף ומיד, ושוב מתעורר לשאול על שאר הדברים ככל נוסח מה נשתנה.

ויתירה מזו ראה בדברי המאירי שהוסיף שאם אין דעת בבן להרגיש בענין ולשאול, אביו מלמדו. ואע"פ שתחילת השאלה בעקירת השולחן, הוא מוסיף בשאלות לומר לו שבכל הלילות אנו אוכלין וכו'.

ולכאורה נפ"מ בזה ג"כ אם האב עורך הסדר חוזר ואומר מה נשתנה, דהנה בספר יוסף אומץ סי' תשנ"ד ובספר נוהג כצאן יוסף עמ' רכ כתבו דבעל הבית לא יאמר מה נשתנה אלא בני ביתו, והוא משיב עבדים היינו, ולעומת זאת כבר בתשובת הגאונים מופיע שהמקדש ועורך הסדר אומר מה נשתנה, ראה אוצר הגאונים פסחים עמ' 123 ועמ' 154.

(וראה לשון הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ג) שכתב: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות... אין לו בן אשתו שואלתו אין לו אשה שואליו זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולן חכמים. היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה.

ואילו בפ"ח ה"ב כתב: ואחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה.

והנה בדבריו הנ"ל מבואר דמה נשתנה זה גם שאלת הבנים וגם שאלת המספר את עצמו, ואמנם לפי"ז צ"ע מש"כ דאומר הקורא מה נשתנה, והרי זו גם שאלת הבן. ועמד בזה החת"ס בהגהותיו לשו"ע (סי' תעג ס"ק ז), וז"ל: משמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה, ובגמ' משמע דאם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו.

[וראה עוד בתשובות והנהגות ח"ב סי' רלו בשם מרן הגר"ח, וז"ל: בשם הגר"ח מבריסק צ"ל מוסרים שעיקר חובת הבן לשאול מה נשתנה הלילה, ולא דווקא ד' קושיות וע"ז צריך לעוררו, ולכן מחזירין הקערה ומחלקין קליות לעוררו לשאול, וכן מפרש ברמב"ם פ"ח דחו"מ ה"ב כאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות וכו'"] הרי דלהרמב"ם אומר האב שאלות "מה נשתנה". ומבאר הגר"ח דהבן שואל על שינוי הלילה, וגדול אומר כל שאלות מה נשתנה כדי שתהא הגדה בדרך תשובה לשאלה, וזו כוונת הרמב"ם "ואומר הקורא", דאומר כן הד' קושיות כדי לקיים ההגדה בדרך תשובה לשאלה שהיא מעיקר דין "סיפור יצי"מ" שסיפור הוא בדרך שאלה ותשובה].

[ד] ועי' משנ"ב סי' תעב ס"ק ג שנקט לעיקר דשאלות מה נשתנה המה שאלות הבן, ונדחק לפי"ז בביאור דברי המחבר דמצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו, דהיינו שע"ז יתעוררו לשום לב על כל השינויים ומנהגי לילה זה וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה.

ולשיטתו זו אזיל ג"כ בסי' תעג ס"ק סט, שנדחק בביאור דברי המחבר שם: מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה, - דר"ל שע"ז יתעורר לשאול יתר השאלות ותמיהות שרואה בלילה ההוא, [וע"ע שער הציון סי' תעב ס"ק ב].

ואמנם לפי דבריו מבוארים היטב דברי הרמ"א בשם מהרי"ל דכשהבן או האשה שואלת אין צריך לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים, דבאמת זוהי שאלת הבן ולא מנוסח ההגדה של בעל הבית. (והיה מקום לומר דהמחבר לא נקטיה, משום דסבר דאין זה שאלת הבן כמו שנראה מכל סגנון דבריו וכמשמעות רש"י ורשב"ם, ודוק).

ברם, הנה בדברי הרמ"א נזכר כשהבן או האשה שואלת, והמשנ"ב הוסיף דה"ה אם ת"ח אחד שואל לחבירו הנשאל א"צ לומר מה נשתנה. ויש מקום לדון בזה, דשמא רק שאלת הבן או האשה ותשובת בעה"ב כדבר אחד נחשבו, אבל בשני ת"ח הרי לשון הגמ' הוא ששניהם שואלים זה לזה, וא"כ הרי כל אחד מהם אומר מה נשתנה, וכן פשוט לשון המחבר, וצ"ע בדברי המשנ"ב דנראה דהרמ"א בדוקא נקט, ועי' לעיל בזה.

[ה] ונראה לדון אי נימא דמה נשתנה הוא חלק ממצות ההגדה עצמה, בין אם היא מתקיימת ע"י שאלת הבן או שמתקיימת ע"י בעה"ב עצמו, דזה מענין הסיפור גופא דרך שאלה ותשובה, דהנה כתב הטור סי' תעג: ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה וכו', דא"כ למה החזרת הקערה היא רק לאחר אמירת מה נשתנה קודם עבדים היינו, ואינו מחזיר הקערה מיד שתהא גם אמירת מה נשתנה על המצה.

ואף כי בדין זה ד'לחם עוני' יש לדחות דמ"מ עונין על המצה דברים הרבה, קאי באמת על התשובה והעניה בארוכה ולא על השאלה, ואולם הרי להלן בהגדה איתא: והגדת לבנך... בעבור זה - בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואיך חלק זה של ההגדה מתקיים כאשר אין המצה והמרור מונחים לפניו על השולחן אלא מסולקים הימנו.

אולם ראה בלשון הרמב"ם בסה"מ מצוה קנז שכתב: בעבור זה לא אמרתי... כלומר מתחילת הלילה חייב לספר. ומבואר דבאמת אין המכוון שהמצה ומרור מונחים לפניו על השולחן בפועל, אלא על זמן חיובן, וכן מפורש להדיא בשו"ת תרומת הדשן סי' קלז דר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, ועי' מנ"ח מצוה כא ופי' מהר"י פערלא עשין לג.

ובאמת כן מוכח מדברי רש"י פסחים לו, א ד"ה שעונין דמבואר בדבריו דעל המצה גומרים את ההלל, והרי כבר המצה נאכלה מכבר, וע"כ דמיירי על זמן החיוב של מצה.

ועי' עוד משנ"ת במש"כ בענין השאלה על מזיגת הכוס, ושוב ראיתי שהאריכו בזה למענייתם הגרח"י קפלן שליט"א בקובץ מוריה והרי"מ רובין שליט"א בקובץ היכלא (ניסן תשע"ב).

סיפור יצי"מ – "זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים... וזכרו ליום שיצאתם משם"

כתב הרמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"ז 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.

והנה כבר נשתברו הרבה קולמוסים לבאר כוונת הרמב"ם בתוספת זו 'כמו שנאמר זכור את יום השבת', עי' במגדל עוז ובאור שמח ועוד³⁵³.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סי' כז) כתב: אולם ראיתי באיזה ספר שכותב ששמע מהגרי"ז מבריסק ז"ל שפירש בכוונת דברי הרמב"ם דר"ל ללמוד משבת באיזה אופן הוא שצריך לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, והוא זה, דכמו שבשבת מצות הזכירה היא להזכיר גם מה שעשה הבוית"ש לפני כן כמו שאנו אומרים "כי ששת ימים עשה השם את השמים ואת הארץ וגו', וביום השביעי שבת וינפש" "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית", הוא הדין כמו כן הסיפור בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים צריך בליל ט"ו בניסן להיות ג"כ על זה הדרך.

וכמו שבאמת ממשיך הרמב"ם להצריך להתחיל בזה במה שקרה לפני הגאולה בהמשך דבריו בהלכה ד' וכותב: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפים אחר עבודת אלילים ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו 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 וכו' עכ"ל. וזהו איפוא

³⁵³ וראוי לציין לשון הרמב"ם בסה"מ מ"ע קנז: אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו זכור את יום השבת לקדשו. וכבר ידעת לשון אמרם ואפילו כולנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה כלה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח.

כוונת הרמב"ם בדבריו בה"א ללמוד את הנ"ל בג"ש, משבת זכור מזכור לספר מצות יצ"מ באופן הנ"ל וש"י.

ולכאורה פשוט זה מותאם ומוטעם היטב בלשון המדרש (שמו"ר סוף פרשת בא יט, ז; מובא בנחל איתן ובקריית מלך כאן, ועל' בשו"ת מהר"ש לניאדו החדשות סי' יט): אמר הקדוש ברוך הוא למשה... והזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים, וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, למה כי בחוץ יד הוציאך ה' ממצרים.

והיינו שכשם שזכרון יום השבת הוא לזכור כללות מעשה בראשית ואח"כ את השביתה בו, כך כאן 'היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים' ולא רק את נס היציאה לחוד.

ושוב מצאתי בתורה תמימה פר' בא (יג הערה יד).

אולם באמת נראה שאין זה הביאור הפשוט בלשון הרמב"ם, שהרי "עיקר חסר מן הספר", ויותר עולה בלשונו שהרמב"ם בא לבאר: מנין ש"זכור את היום הזה" מובנו את התאריך המסוים הזה, והיינו לזכור שהנסים נעשו ביום ט"ו בניסן דייקא, ולא בזמן אחר, לכך אמר כמו שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו", ששם מובנו, שהזכירה היא בעצם יום השבת "לקדשו", ואח"כ ממשיך הרמב"ם להוכיח שישנה מצוה מיוחדת לספר בנסים ונפלאות בליל ט"ו, והיינו מן הכתוב "והגדת לבנך".

ואמנם, זהו המשך לשון המדרש הנ"ל: **וזכרו ליום שיצאתם משם** שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, למה כי בחוץ יד הוציאך ה' ממצרים.

וכן ביאר בתשובות ונהגות ח"ו סימן קי, והאריך בזה הג"ר יעקב בוסל זצ"ל בקובץ ישורון ג, תשנ"ז, עמ' שכו, והביא בנוסח זה בשם מרן הגרי"ז.

עיקר מצות הסיפור – מכת בכורות

[א] כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א): מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו', 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.

והנה בפשוטו כוונת הרמב"ם בתחילת דבריו 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן', היינו שהמצוה היא שבליל ט"ו בניסן יספר את כל הניסים והנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, אבל אא"ז הגאון רבי יעקב אריאלי זצ"ל רצה לפרש דהכוונה היא שהמצוה היא לספר בנסים והנפלאות שנעשו בליל ט"ו, והיינו לספר **במכת בכורות** שנעשה באותו הלילה. וע"ז הוא דמייתי קרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, שנצטוונו להזכיר את יום היציאה ממצרים, והיינו 'יום צאתך' במסוים, דשאר המכות לא היו ביום צאתם ממצרים.

ולפי"ז מבואר היטב אריכות לשון הרמב"ם שממשיך 'ומנין שבליל ט"ו' והיינו שעכשיו מחפש מקור לזה שאותו הסיפור צריך להתקיים דווקא בליל ט"ו, וזהו דבר בפנ"ע, וע"ז מייתי מקרא דוהגדת לבנך ביום ההוא לאמר. ומיושב אמאי לא סגי בקרא ד'והגדת לבנך' למילף נמי לעצם חובת הסיפור של הניסים והנפלאות, מאחר שבהאי קרא לא נתפרש מידי בחובת הסיפור על ניסי ונפלאות יום ט"ו במסוים.

ושוב מוסיף הרמב"ם 'וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח', והיינו שגם לספר כלל הדברים שאירעו והיו דהיינו יתר עשרת המכות הוי הידור ותוספת בקיום מצוה זו, והעושה כן הרי זה משובח.

וביותר יש לשמוע כן מדברי הרמב"ם בהלכה ב, וז"ל: מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.

והיינו שיסוד המצוה ועיקרה הוא לומר לבן 'בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות', והיינו את עצם היציאה והפדיה מעבדות מצרים בליל ט"ו, וזוהי מכת בכורות, ולכן זה מה שאומר לבן קטן או טיפש. אבל אם היה הבן גדול וחכם מוסיף ומודיעו את כל מה שאירע לנו במצרים ושאר הנסים והמכות.

[ב] ואמנם מקור דברי הרמב"ם הוא מלישנא דקראי, דהנה בפרשת בא (שמות יג, יד) גבי תשובת הבן התם כתיב: וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים, והיינו שהתשובה היא עצם היציאה ממצרים.

ואילו בתשובת הבן החכם בפר' ואתחנן (דברים ו, כ-כב) כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדוּת וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עַבְדִּים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיֹּצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן ה' אוֹתוֹת וּמִפְתִּים גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ. הרי מפורש שמתחילה מספר את עצם היציאה מעבדות מצרים, ואח"כ מוסיף לו האותות והמופתים שעשה ה' בפרעה דהיינו יתר המכות.

ושוב מצאתי כן בהגדת 'מעשה בר' אלעזר' להגאון מהר"א פּעקלש בעל ה'תשובה מאהבה' שכבר כתב יסוד הדברים בפירוש דברי הרמב"ם, והוסיף לבאר עוד האמור בהגדה 'והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה', שהיינו מה שנעשה בכל אותו הלילה שיצאו ממצרים.

[ג] ונראה עוד להטעים בזה לפי דברי מרן רי"ז הלוי בספרו עה"ת פר' וארא בביאור דברי רש"י שם (ז, א) נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו'', והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים ואח"כ היציאה, ולכן מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, וכן הוא מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות פ"ד דמשפט המצריים היתה י"ב חדש, הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח, ויעו"ש עוד.

ולפי"ז מבואר היטב דמצות הסיפור העיקרית היא על היציאה ממצרים מבית המצרים, שזה כולל רק את מכת בכורות שהיא היתה למטרת השילוח, ואילו שאר המכות הן למטרת משפט ודין במצרים, ואינם כלולים בעצם היציאה, ודוק.

[ד] והנה יעויין במשנ"ב סי' סז ס"ק ג: איתא בש"ס דף י"ג ע"ב שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא ידי המ"ע של הזכירה. וכתב המ"א ונ"ל דכ"ש אם אמר שירת הים דיצא, והחתם סופר פליג ע"ז דבקרא כתיב למען תזכור את יום צאתך וגו' ולא די במה שיזכור שעבר הים והסכים עמו הגאון רע"א בחידושיו ע"ש, ע"כ.

והנה ז"ל הגרע"א בגליונו לשו"ע 'חתני הגאון מהר"ם סופר בתשו' הנדפסת בס' ים התלמוד השיג ע"ז, דרחמנא קפיד למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים ולא קריעת ים סוף. ולענ"ד תורת אמת בפיו של משה, דלהדיא איתא במדרש (ש"ר פכ"ב), וז"ל: שנו רבותינו, הקורא את

שמע, צריך להזכיר קריעת ים סוף, ומכות בכורות, באמת ויציב, ואם לא אמר מכת בכורות לא יצא. עכ"ל הגרע"א.

ולכאורה היה נראה שהגרע"א מסכים כוונתה דהחת"ס, אבל לא מטעמיה, שאין יוצא ידי חובתו בשירת הים הואיל ואין בה זכר למכת בכורות.

אבל לפי האמור נראה דאמנם דא ודא אחת היא, שלא נתכוין החת"ס לאפוקי קריעת ים סוף הואיל ולא שייכא למאורע של יציאת מצרים, אלא הוי מאורע בפנ"ע, אלא דסו"ס קרי"ס לא התרחש ביום ט"ו בניסן – יום היציאה ממצרים, וזהו ביאור דברי המדרש דאם לא אמר מכת בכורות לא יצא, ודוק היטב.

אבל כל דברינו אמורים לפי הנוסח שהעתיק הגרע"א מהמדרש, ברם, בנוסח המדרש אשר לפנינו (שמו"ר בשלח פר' כב) איתא: שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורים באמת ויציב ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ומה בין יציאת מצרים לקריעת ים סוף אלא שיציאת מצרים קשה שנא' או הנסה אלהים, ואתכם לקח ה', תדע לך שזו קשה מזו שביציאת מצרים כתיב אנכי ה' אלהיך אבל בקריעת ים סוף אינו מזכיר את השם.

ומבואר בדברי המדרש להדיא למעט ענין קרי"ס מקיום הזכירה, ולא מצד לישנא דקרא במסוים, אלא שקרי"ס זה מאורע פחות בחשיבותו מיצי"מ.

[ועי' שו"ת חת"ס או"ח סי' טו, וע"ע בשולחן ערוך הרב קונטרס אחרון שם, 'וצ"ע דהא כתיב את יום צאתך, ואף שי"ל קשה לסמוך ע"ז במ"ע דאורייתא'.]

"ומאריך בדרש פרשה זו"

כתב הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד: 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.

וכבר העירו בזה, דהתינח "שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה", שכך תקנו לנו חז"ל בסדר ההגדה, וכך תנן להדיא "דרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה", אולם מניין למד הרמב"ם דישנו גם קיום הלכתא ד'כל המרבה' בדרש בדרש פרשה זו שסיים בה "וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח", מהיכי תיתי עדיפא פרשה זו משאר פרשיות התורה דמיירו מענין יציאת מצרים, ובפט פרשיות תחילת חומש שמות.

וביותר, שהרי בהל' א כתב הרמב"ם "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", וא"כ מה מצינו בפרשה זו טפי.

ובאור שמח ביאר "נראה דאמר (פסחים) בדף ל"ו ע"א ורבי עקיבא ההוא דקרינא עוני לכדשמואל כו', שעונין עליו דברים הרבה. והנה הלל הוי מדברי סופרים, ויציאת מצרים כתוב והגדת לבנך כו', ואמרתם זבח פסח, ואמרת אליו, ולמאי צריך עוני, הוא משום דצריך לדרוש פרשה דבכורים, דכתיב ביה לשון ענייה, וענית ואמרת לפני ה' כו', וזה שעונין עליו דברים הרבה, שירבה בדרוש פרשה זו. וברור.

אולם לכאורה זה אינו טעם מספיק, מהו באמת עדיפות פרשה זו, ויש שרצו לבאר דהיינו משום דיש בפרשה זו קיום ענין של הודאה, ואף זה מכלל חובת מצות הסיפור, וכמו שהארכנו במקו"א.

ומצאתי בס"ד ביאור נפלא³⁵⁴, דבכמה מקראות בתורה שמצינו מצות סיפור תלה הכתוב בכניסה לארץ ישראל, ראה היטב בפסוקים בפרשת בא (יב, כה-כז; יג, ה-ח; יג, יא-יד) ובפרשת ואתחנן (ו, י-כא), והיכן מצינו ענין של הגדה וסיפור יציאת מצרים אחר הכניסה לארץ ישראל אם לא בפרשה זו של מקרא ביכורים.

והרעיון הגנוז בזה שגם לאחר השלמת הגאולה "והבאתי אתכם אל הארץ", מצוה לספר ולהגיד להבן השואל, ולהאריך ולספר מהתחלת הענין, ודוק.

זכירת עבדות מצרים

[א] איתא בפסחים (קז, ב), אמר רב אחא בר יעקב, וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא למען תזכר את יום וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו.

וברשב"ם, צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. בין בכוס בין בתפלה של שבת בגזירה שוה דפסח ובשאר מועדים במה מצינו מפסח: ה"ג כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך וכתוב התם זכור את יום השבת, עכ"ל.

וכתב מהרש"א, וז"ל, ק"ק דבשבת גופיה בדברות שניות כתיב וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'. ואפשר לומר דזכירת יציאת מצרים קאמר דנילף מג"ש להזכיר בקידוש, אבל בדברות שניות לא כתיב רק זכירת עבודת מצרים, אבל מדברי התוספות נראה דיציאת מצרים היינו נמי עבודת מצרים, ודו"ק.

ודברי מהרש"א נפלאו מאוד, שהרי בדברות שניות כך מקרא כתוב (דברים ה, טו), וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ. בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ד' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה עַל-כֵּן צִוְּךָ ד' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת, הרי שנזכר בהדי הדדי לא רק זכירת 'עבודת מצרים' אלא היציאה ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, וכבר תמה כן על המהרש"א בשו"ת בנין שלמה (סי' כא בלוח הטעות שבסוף הספר), יעו"ש.

ואולי י"ל בכוונת מהרש"א בהקדם דברי הרמב"ם בספר ספר מורה הנבוכים (ח"ג פרק לט), וז"ל, שמעבודת השם הוא שיזכור האדם עתות צרתו וענייני מצוקותיו כשירחיב השם לו, וזאת הכוונה חזקה אותה התורה במקומות רבים, וזכרת כי עבד היית וגו', מפני שפחד מן המדות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאווה ועזיבת הדעות האמתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו'.

ונראה מזה כי מלבד זכירת חסד היציאה מארץ מצרים ישנו ענין מיוחד של זכירת העבדות, וזה כתריס בפני מידת הגאווה, ושיהיה לו הכנעה לפני השי"ת, וזה דבר נפרד מזכירת יציאת מצרים כחיוב כללי בכל המצוות מצד האמונה בד', והדגשה זו של זכירת העבדות באה כהמשך לחיוב השביתה של עבדו ואמתו ובהמתו דמבואר לעיל מיניה במקרא שלפניו.

ובלשון מדרש אגדה (בובר) שם, וזכרת כי עבד היית במצרים והוציאך הקדוש ברוך הוא משם למנוחה, לכך ינוח עבדך ואמתך. ובחזקוני, וזכרת כי עבד היית פי' הכתוב כאן הטעם מפני מה שובתים עבד ואמה שע"י כך שאתה והם עובדים כל ששת ימי המעשה ובשביעי נחים תזכור כי היית עבד כמוהו במצרים ויפדך ה'.

³⁵⁴ בקובץ מוריה רלג-רלה, ניסן תשנ"ה, עמ' קלט, מאת הגאון רבי נחמיה רוז'נסקי זצ"ל.

[ב] ואגב אורחא, יעויין לשון הרי"צ גיאנות במאה שערים (עמוד י) כתב, וז"ל, וצריך שיזכיר יצי"מ בקידוש היום, דכתיב שמור את יום השבת, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים. עכ"ל. וכתב בביאור הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג (עשה לג) שנראה שכן היתה לפניו הגירסא בגמרא כאן.

נשים במצות הסיפור

[א] ידוע ומפורסם כי מדרשא הנידון אם נשים מחויבות במצות סיפור יציאת מצרים מן התורה, דהא מיהת פשיטא וא"צ לפנינו שמחויבות מדרבנן, ולו מטעם שאף הן היו באותו הנס, וטעם זה מבואר בגמ' לגבי חיוב ארבע כוסות, והרי אחד הכוסות נתקן על ההגדה והסיפור, ובע"כ שהינם חייבות בסיפור לכל הפחות מדרבנן. אלא שיש לדון אם חייבות מן התורה, שהרי זו מצות עשה שהזמן גרמא.

והדברים נסובים על מה שכתב בספר החינוך מצוה כא שמצוה זו נוהגת בזכרים ובנקבות, ובמנחת חינוך כתב, וז"ל, ד"ז חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות ור"מ פ"ו גבי אכילת מצה כ' מפורש דנשים חייבות כמבואר בש"ס אבל כאן לא כתב זה ולא מצאתי זה בשום מקום וער"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 בכ"מ וע' שאג"א הל' ק"ש בירר בראיות דגם בכל השנה נשים פטורות מזכירת י"מ מפני שהז"ג מכ"ש מצוה זו שהוא פ"א בשנה ודאי הז"ג ול"מ בשום פנים טעם למה יתחייבו נשים.

ואפ"ל לפי"מ שהביא הר"ם כאן פ"ז דזכור את יום צאתך מאמ"צ כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו א"כ אפשר דהוי ג"ש מקידוש של שבת כמו דשם נשים חייבות ה"ה כאן אבל באמת בש"ס דילן אינו מוזכר...

ואין ראי' מאשתו שואלתו היינו דמצוה עליו שיהיה כן אבל על האשה ודאי אין מצוה כלל. וגם החומרא של הרהמ"ח מביא לידי קולא כי לדבריו מוציאין נשים ידי חובתן אנשים בסיפור י"מ ובאמת כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא עש"ס גבי ר"י ור"ש דאמרו הגדה וכו' ולומר כיון דהתורה אמרה בדיבור זה בשעה שיש מצה וכו' והם חייבים באמ"צ ג"כ חייבים בזה אין זה כלום דהתורה כתבה לגבי אנשים דאז הוא זמן חיוב ומצינו כי"ב במצות אחרות ומ"מ אין הנשי' חייבות וצע"ג בזה.

והאחרונים פלפלו בזה הרבה, יעויין בקרן אורה ברכות ג, א ובחיי אדם כלל קל סעיף יב ובפמ"ג סי' תעט א"א סק"ב. (וראה אריכות בזה בשו"ת יחוה דעת ח"ב סי' סה ובקובץ ישורון ג, תשנ"ז, עמ' שלב מאת הגר"י בוסל).

וראה מכתבי הקה"י והגריש"א בענין זה (מובאים בספר אבני חן על המנ"ח פרשת בא) שדנו אם יש למצוא מקור לחיובם מהך דמצה איקרי 'לחם עוני' – שעונין עליו דברים הרבה, כדאיתא בפסחים קטו וברש"י דהיינו שאומרים עליו הגדה וגומרים עליו את ההלל, ונשים איתנהו בכלל מצה וממילא איתנהו גם במצות הסיפור, ומעתה יש לדון בדליכא מצה אם נשים יהיו חייבות, יעו"ש דברים נפלאים, [המכתבים במילואם נדפסו בקובץ צהר ג, תשנ"ח, עמ' מ-מא].

וראה בספר הנ"ל שצידד שניתן ללמוד מזה לא בתורת ילפותא שנשים חייבות בסיפור מלתא דקיום לחם עוני, אלא שהתורה כינתה מצה לחם עוני, ובאותו המצוה מחויבות גם הנשים, ממילא בע"כ שיש בכאן גילוי שאף הן בכלל מצות הסיפור.

ועיקר סברא זו מבוארת במהר"ם שיק (מצוה כא אות ב). וראה עוד בהגהות חשק שלמה (קטו, ב) ובשו"ת דגל ראובן ח"א סי' ו.

ומצאתי בשו"ת ויען יוסף (פאפא; או"ח סימן רצח) וז"ל, ולכאורה יש לומר לפי מה דדרשינן בהגדה בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, מזה חזינן דהתורה תלאה מצות סיפור יציאת מצרים במצות מצה ומרור, מה"ט יש לומר כי היכי דבמצה ומרור שוין נשים לאנשים (כמבואר בפסחים דף מ"ג ע"ב ובטור ושו"ע סימן תע"ב סעיף י"ד) הכי נמי בסיפור יציאת מצרים, אבל זה אינו מספיק אלא לחייב נשים בסיפור יציאת מצרים, ואכתי בהא דאמרה תורה והגדת לבנך דהגדולים חייבים לספר להקטנים יש לדרוש לבנך ולא לבתך, אמנם יש לומר דהיכא דלא מסתבר לפטור לא דרשינן בני ישראל ולא בנות כדאמרינן (קידושין דף ל"ד ע"א) במזוזה אטו גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי, והכי נמי כיון דהתורה כתבה טעמא דמצות סיפור יציאת מצרים למען תספר וכו' וידעתם כי אני ה', דעיקר תכלית הסיפור הוא להשריש האמונה בלב הבנים והוא נחוץ גם לבנות, ושייך בזה כעין סברת אטו גברא בעי חיי וכו'.

וזוהי הרגשה נפלאה. וידידי הרב נח אליהו הלוי ציטרנבויס שליט"א מעיד שמעין זה אמר מו"ר זצוק"ל שאולי משום שיציאת מצרים זה יסוד האמונה של כלל ישראל והכל מתחיל מזה, א"כ לא רצו להפקיע את הנשים מזה.

מנהג רבינו הגר"א בהטפת היין

[א] ברמ"א או"ח סי' תעג סעיף ז: ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל ובפרט, הכל ט"ז פעמים (מהרי"ל).

ובמגן אברהם ס"ק כט ביאר: י"ו פעמים - כנגד חרבו של הקדוש ברוך הוא שנקרא יוה"ך (ד"מ).

ובשינוי מעט מובא במשנ"ב ס"ק עה: ט"ז פעמים - כנגד אותיות י"ו משמו של הקדוש ברוך הוא שהכה את פרעה. ובדומה לזה כתב בלבוש ויהיו סך הזריקות בין הכל ט"ז, לומר שיזרוק דם אויבינו ע"י חרבו של הקדוש ב"ה שיש לו ט"ז פנים.

ובביאור הגר"א הערה מקור הדברים, וז"ל: ונוהגין לזרוק. כמ"ש בירושלמי ר"פ ע"פ מנין לד' כוסות כו' ורבנן אמרי כנגד ארבעה כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את כו' ע"ש. והוסיף עוד: באצבעו. ע"ש אצבע אלהים היא: הכל י"ו פעמים. עמ"א.

ונראה מדבריו שמסכים למנהג מהרי"ל המובא בדברי הרמ"א לכל פרטיו ודקדוקיו.

[ב] והנה בשעה"צ (ס"ק פא) ציין על המנהג להטיף באצבע, לדרכי משה, והעתיקו האליה רבה, וכן הסכים בחק יעקב. והוסיף שפשוט שאם הוא אסטניס ועל ידי זה יהיה נמאס בעיניו אחר כך לשנות הנותר מן הכוס ויבא לידי הפסד אוכלין, אין כדאי לזרוק ממנו באצבעו אלא על ידי שפיכה מן הכוס. אחר כך מצאתי שיש אומרים שלכתחלה נכון לנהוג כן על ידי שפיכה מן הכוס ולא באצבע, ועל כן באסטניס בודאי יש לנהוג כמו שכתבתי.

ונראה כוונתו במש"כ שמצא שיש אומרים למובא בשם האריז"ל שלא לשפוך עם האצבע מהכוס, אלא להטות הכוס ולשפוך מעט, כך איתא בספר פרע"ח שער כא פ"ז, ובשל"ה הק', וביסוד ושורש העבודה שער ט פ"ו, ובחיים לראש בשם הרש"ש זי"ע, ובכף החיים אות קסג.

וכך הביא הגר"ז בשולחנו כאן ס"ק נא: ויש נוהגין מטעם הידוע להם לזרוק מן הכוס עצמו שלא על ידי אצבע. וכן הביא בסידורו, ושם הוסיף עוד: באמירת דם ואש ותמרות עשן ישפוך ג' שפיכות ואין ליטול באצבע לשפוך כי אם בכוס עצמו **וישפוך לתוך כלי שבור** (ויכוין שהכוס הוא סוד המלכות ושופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם שבה על ידי כח הבינה לתוך כלי שבור סוד הקליפה שנקראת ארור). באמירת עשר מכות ישפוך עשר שפיכות מהכוס עצמו כנ"ל (ויכוין בשפיכה גם כן כנ"ל). ופרט זה של שפיכה לכלי שבור נזכר גם בדברי המקובלים הנ"ל, יעו"ש.

והנה במעשה רב (סי' רצא) איתא: וכשמגיע לעשר מכות נותנין לו כלי והוא שופך יו"ד פעמים, וכן בסימן דצ"ך כו' שופך ג' פעמים.

ומשמעות הלשון שרבינו הגר"א לא היה שופך אלא כשהזכיר המכות ולא כשאומר דם ואש ותמרות עשן, וזה חידוש גדול מאוד, שהרי בביאור נראה שהסכים לדברי הרמ"א ולטעם המובא במג"א ברמז ט"ז שפיכות.

ועוד משמע קצת שאינו מטיף באצבעו אלא שופך, וכמנהג המקובלים הנ"ל שלא כדברי הרמ"א, וגם בתוספת 'לתוך כלי' משמע דסבר הענין של שפיכה לתוך כלי שבור, וכ"כ בהגהות אמרי שמואל על המע"ר לבאר בדבריו, [וצ"ב שלא נזכר 'שבור' בדברי המע"ר]. וצ"ע מסתימת הגר"א בביאורו.

[ג] איברא, בהגש"פ אור לישרים ביאר בעל עמודי אור בטעמו של רבינו הגר"א ששפך לתוך כלי, כיון שלא רצה להטיף לאיבוד, ע"ד שנתבאר במג"א (סי' רצו ס"ק ג) בשם הבאר שבע שאין לשפוך מיין הבדלה משום ביזוי משקין.

[ונראה הכוונה שישנו בזיון לשפוך היין על הקרקע, אבל ודאי אין החשש משום הפסד המשקין, ולא יותר לשתות, ועי' בספר הלכות חג בחג עמ' תקמב שתמה על העמו"א שבודאי אין לשתות מיין זה שהזכיר עליו המכות, ובפרט לטעם שכתב הגר"א שמרמז על כוס של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות הגויים, וכ"כ הגר"ח פלאג' בספר חיים לראש שיזוהר לשפוך יין זה כמו מים אחרונים, [ויתירה מזו כתב בעל כנה"ג בפסח מעובין שאף היין הנשאר אין שותין מחמת כן], יעו"ש. אולם נראה כוונתו כנ"ל, ולק"מ.

בבית יוסף (סי' תעג): **כתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד מג ע"ג) נוהגים להגביה הסל על ראשי התינוקות ואומרים לפיכך אנחנו חייבין וכו'.**

ואמנם כך הוא במקור הדברים ברבינו ירוחם ולא נתבאר למנהג זה שום טעם, כי אם המטרה היא להתמיה את התינוקות עד שישאלו, היה צריך לנהוג כן בתחילת הסדר קודם מה נשתנה, ואכן כך נמצא בספר השלחן (לרבי חייא ב"ר שלמה אבן חביב תלמיד הרשב"א), ועוקרין את השולחן מלפני קורא ההגדה, ואומר הא לחמא עניא וקורא כל ההגדה. ונהגו עכשיו כל העם להגביה הסל ולא השלחן. וכן הוא בפסקי רבינו אשתרוק שנד' בקובץ ישורון יב, וב'ערך לחם למהריק"ש' על השו"ע³⁵⁵.

אולם בפסח מעובין לבעל כנסת הגדולה מביא מנהג זה פעמיים (אות רסה ואות רעג) ובשני הפעמים מופיע שכך עושין סמוך לאמירת לפיכך.

ובקובץ נזר התורה י וכן בעוד ספרים הובא בשם האדמו"ר מהרי"ד מבעלזא שביאר הטעם מפני שלא מצינו בשום מצוה שיצטרפו קטנים למצוה רק בשירת הלויים שהיו מסייעים עם

³⁵⁵ בספר סדר היום מובא מנהג דומה: וכשאומר הא לחמא עניא **יתן הקערה על ראשו** והוא עומד ורגליו כמי שרוצה ללכת כדי שישאלו. וראה עוד על מנהג זה במאמר "מנהג משונה אצל יהודי צפון אפריקה: להגביה את הקערה מעל ראשי המסובים" מאת הרב טוביה פרשל, אור ישראל (מאנסי) טו, תשנ"ט, עמ' קמט – קנא.

הלוויים בשירתם (עי' ערכין יג, ב), ולכן עכשיו כשמתחילים לפיכך ומגביהים הכוס משום שאין שירה אלא על היין, עושין זכר לשירי הלוויים שהתנוקות היו מזמרים, על כן מגביהים הקערה על ראשיהם זכר לשירי הלוויים.

סימן תעה

ואין המנהג לטבלה במלח

בשו"ע (סי' תעה סעיף א): ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ביחד, ויטבלם במלח³⁵⁶. הגה: ואין המנהג לטבלה במלח כלילה ראשונה, דפת נקי אין צריך מלח.

והנה בטעמו של הרמ"א שאין טובלים את המצה כלילה הראשון משום שפת נקי א"צ מלח, צ"ב, שא"כ בכל ימות הפסח לא יטבילו את המצה במלח, ולא רק כלילה הראשון.

אכן בלבוש ביאר, וז"ל, ואנו אין נוהגין לטבול במלח כלילה זו משום שתהא נחשב לחם עוני, אף על גב דבלאו הכי לא היינו צריכין טיבול כיון דפת נקייה היא, מ"מ המנהג בכל ימי הפסח להצריכה טיבול חוץ מכלילה הראשונה, מן הטעם שכתבתי.

והיינו שהמנהג הוא שמטבילין במלח למרות שאין מחויבים בכך משום שהיא פת נקיה, למעט הלילה הראשון שישנו טעם של לחם עוני שזה הסיבה שאין מטבילין. ועי' משנ"ב ס"ק ד בשם אחרונים: דטפי הוא נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח.

ובפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ג) הוסיף לבאר ולהסביר גם את לשון הרמ"א, וז"ל, והיינו אף על גב דפת נקי הוא, מכל מקום אין נאכל לתאבון שאין בה מלח, משום הכי בשאר הימים נותנין מלח. ועיין סימן קס"ז סעיף ה' דמכל מקום מצוה לתת מלח אף בפת נקיה, יע"ש. וי"ל דברי רמ"א כן דכלילה ראשונה אין ליתן מלח דפת נקי כו', והואיל וכן אף על פי שבשאר הימים נותנין או עכ"פ מצוה איכא, כלילה ראשונה אין נותנין הואיל ואין עיכוב, דנקי הוא, תו מקיימין ביה לחם עוני. ומיהו דיעבד יצא ולא הוה מצוה עשירה בשביל זה.

ובערוך השולחן (סעיף ה) תמה על טעם זה ד'לחם עוני': ולא ידעתי אטו העני אוכל בלי מלח³⁵⁷.

³⁵⁶ וכן איתא במדרש שכל טוב (פר' בא): חוזר ונוטל לטיבול שני, דהיינו של לחם, דטביל ליה במלח או ליפתן.

והנה שיטת הרמב"ם (פ"ח מחמץ ומצה ה"ח): "ומטבל מצה בחרוסת", וכבר צווח עליו הראב"ד: זה הבל, ועיקר התמיהה נתבארה בדברי הטור שמביא כן בשם רב עמרם גאון, ומקשה: ועוד הקשה בעל המנהיג לדבריהם שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט והאין יתחברו זה עם זה. [ויעו"ש עוד תמיהות].

ובצפנת פענח ביאר בטעמו של הרמב"ם, וז"ל, והנה גבי מצה יש ב' טעמים על מצות אכילתן אחד משום זכר לעוני ואחד משום זכר לחירות עיין פסחים ד' ק"ח ע"א ובמרור רק טעם אחד משום עבדות וחרוסת ג"כ משום עבדות. והנה בזמן המקדש בודאי מטבילין המצה ג"כ בחרוסת אך בזה"ז כיון דחזינן דמצוה דזכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן רק במרור תיקנו משום זכר אבל במצה א"צ לתקן כיון דנשאר בו הטעם משום חירות דהוה מה"ת וא"כ לא שייך טיבול בחרוסת ובוה פליגי רבינו עם הראב"ד ז"ל אם שייך תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא.

³⁵⁷ איתא בתיקוני זוהר (תיקון ט), ולקבל תלת טפין אלין תקינו תלת מצות בפסח חד מצה דלעילא לברכא בה המוציא תניינא לחם משנה תליתאה לחם עוני בלא מלחא דהא אתמר על כל קרבנך תקריב מלח בגין דאיהי מצה פרוסה כגוונא דפריס פריסת מלכותך עד דתהא שלימה לא צריך לקרבא עלה מלח דאיהו חל"ם וכו'.

הרי מפורש ד'לחם עוני' היינו בלא מלחא.

ובדרך דרוש יש לומר בהקדם דברי רש"י בפרשת וירא (יט, כו): ותהי נציב מלח - במלח חטאה ובמלח לקתה. אמר לה תני מעט מלח לאורחים הללו, אמרה לו אף המנהג הרע הזה אתה בא להנהיג במקום הזה.

הרי שנהגה קמצנות שלא נתנה מלח [ובדברי המדרש (ב"ר וירא נא, ה) מבואר ענין אחר למה נהפכה אשת לוט לנציב מלח, ותבט אשתו מאחריה, ר' יצחק אמר שחטאה במלח, באותו הלילה שבאו המלאכים אל לוט מה היא עושה הולכת אל כל שכנותיה ואומרת להן תנו לי מלח שיש לנו אורחים והיא מכוונת שיכירו בהן אנשי העיר על כן ותהי נציב מלח].

אולם בחק יעקב מובא בשם מהרי"ל טעם אחר לכך שלא מטבלין המצה בלילה הראשון 'משום חיבוב מצוה', ואמנם כך מובא בלקט יושר (עמ' פד עמ' ד): מצאתי בא"ח בסי' תע"ה אי משום מצה שאין בה מלח, וצריך בשש ליטבל במלח, וכן הוא לשון הירושלמי וטמיש ליה במילחא, ונמצא בדרשות שאי' מהרי"ל דמצה בליל פסח, אין צריך בשש, משום חיבוב מצוה. וכן העתיקו בשו"ע הרב סעיף י ובערוך השולחן.

ולכאורה משכחת לה נפ"מ לדידן דנהגין כשיטת הגר"א שמכוונים באכילת מצות כל שבעה לשם מצוה, דאי משום טעמא דלחם עוני, לא שייך הך טעמא אלא בלילה הראשון, אבל אי משום חיבוב מצוה לא נטביל במלח כל שבעה, ולא נהגו כן, ושוב ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' קלח שהאריך לפלפל בזה³⁵⁸.

בשו"ע סעיף א: ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת. הגה: ויש אומרים דאין לטבולו, וכן הוא במנהגים וכן ראיתי נוהגין.

ובמשנ"ב ס"ק יט: וכן ראיתי נוהגין - עיין באחרונים שהסכימו דהעיקר כדעה הראשונה ומ"מ היכי דנהוג נהוג.

ובס"ק יז: וטובלה בחרוסת - שהרי כריכה זו היא זכר למקדש כהלל והלל היה מקיים מצות חרוסת במרור זה שבכריכה שהרי לא היה אוכל מרור כלל קודם כריכה זו, וגם בזה צריך לנער החרוסת כמו במרור שאכל מקודם [מאמר מרדכי].

ואלו הם דברי מאמר מרדכי "נראה פשוט לפק"ד דכי היכי דבמרור צריך לנער החרוסת מעליו כדי שלא יתבטל טעם מרירותו ה"נ בכריכה דמאחר דכריכה זו אנו עושין לצאת ידי דעת הילל כמבואר בש"ס ופוסקים והילל לא היה עושה כי אם כריכה זו לצאת ידי מצוה משום דהוה משמע ליה דקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו בהדי הדדי משמע וממילא צריכין אנו לעשות כמו שהוא היה עושה דמטעם זה הכריחו הפוסקים דצריך לטבול כריכה זו בחרוסת משום דמסתמא כך היה עושה הילל וא"כ כי היכי דבאכילת מרור לחודיה שאנו עושין תחילה לצאת ידי דעת חכמים דנחלקו על הלל אמרינן דצריך ליזהר שלא לשהותו יותר מדאי וגם לנער החרוסת מעליו כדי שלא יתבטל טעם מרירותו וה"ה והוא הטעם נמי בכריכה זו שאנו עושין לצאת ידי סברת הלל צריך ליזהר בכל הנ"ל.

ונראה שלא הוצרכו הפוסקים לבאר זה דמאחר שכתבו דכריכה זו היא כדי לצאת ידי הלל ושמטעם זה צריך לטבול בחרוסת כמו שהוא היה עושה ממילא משמע דצריך שלא יתבטל טעם מרירותו דאל"כ אין זכר למה שהיה עושה הלל לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו כנ"ל פשוט ותמהתי על מנהג העולם שנוהגין לאכול הרבה חרוסת עם כריכה זו וכך נהגתי בקטנותי עד שנתיישבתי בדבר.

אמנם מצאתי סמך למנהג העולם בב"י בשם האגור שכתב בשם מהר"י מול"ן וז"ל הכריכה יש לטבול החזרת בחרוסת ולאכול עם החרוסת אבל באכילת מרור יטבול בחרוסת וינענע החזרת מן החרוסת שלא יבטל טעמו ע"כ ולא ידעתי טעם לזה דמאחר דס"ל כדעת הפוסקים לטבול כריכה זו בחרוסת משום דצריכין אנו לעשות כמו שהילל היה עושה ופשיטא נמי דהלל היה מנער החרוסת מעליו כמו שהוא על פי הדין והוא מימרא דר"פ בש"ס דצריך שלא ישהנו בתוכו ולא יתבטל מרירותו ממילא יש לנו לעשות כן. ותו דטיבול כריכה זו גופיה שנוי במחלוקת די"א דאין לטבול בחרוסת כל עיקר כמבואר בפוסקים וכמ"ש מור"ם ז"ל בהגהה וא"כ איך ניקום אנן ונעביד טיבול בכריכה זו יותר ממה שאנו עושין במרור.

³⁵⁸ ויש להבין למה חלה מידת הקמצנות דווקא על המלח, שהרי לוט הכין סעודה ואפה מצות. ומבארים שאם חסר מלח במאכלים, אזי האוכל אינו מתוקן ומתובל כראוי, וממילא אין האורחים אוכלים רק כפי ההכרח.

וכיו"ב יש לומר שהעני אוכל בלא מלח כדי שלא יאכל הרבה.

³⁵⁸ ועי' במאמר "מליחה בחלק המזבח ובחלק הנאכל ומלח על השולחן בכל השנה ובליל שבת והסדר" מאת הרב יעקב ירוחם ורשנר, קובץ קול התורה נט, תשס"ה, עמ' צד ואילך.

והנה עיינתי באגור ומצאתי שם אות באות כמו שהעתיק מרן ז"ל. אמנם דקדקתי במהרי"ל ובדרשות מהרי"ו סימן קצ"ג ולא מצאתי שום משמעות לזה רק את זה מצאתי במהרי"ל שכתב בתחלה דצריך ליזהר שלא להשהות המרור בחרוסת וגם לנענע שלא ישאר עליו חרוסת ואח"כ כתב הר"ש לא חש ונתן למסובין הרבה חרוסת עם מרור ע"כ ובאמת שהוא תמוה שהוא נגד ש"ס ערוך. ומ"מ בדין הכריכה לא כתוב שם כלום מזה וגם לא מצאתי לרבותי' האחרונים ז"ל מפרשי הש"ע שהביאו דברי האגור ז"ל בזה וכן נהגתי לנער החרוסת מעל כריכה זו כמו באכילת המרור וכן נראה לי עיקר", ויעו"ש עוד שהאריך בדברי המרדכי אם משמע כהאגור.

ולפלא שהמשנ"ב העתיק את הכרעת המאמר מרדכי, אחר שהמאמר מרדכי גופיה מעתיק דברי הב"י בשם האגור לחלק בין טיבול המרור לטיבול הכריכה, ואף כי באמת צריך למצוא טעם החילוק בזה, ועי' בפמ"ג א"א ס"ק ז, מ"מ היאך ניתן להתעלם לגמרי מדברי הב"י, וביותר שגם המאמר מרדכי מציין שזה מנהג העולם.

ובאמת שכן הוא ג"כ המשמעות הפשוטה של דברי הרמב"ם (פ"ח ה"ח) "בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש. הרי שלגבי טיבול הכריכה בחרוסת לא הדגיש שלא ישהה אותו בחרוסת.

וכן הוא משמעות דברי השו"ע שכתב וטובלה בחרוסת, ולא כתב שישקע המרור כולו, וכן לא כתב שינער את החרוסת, ומשמעות דבריו שאין צריך בכורך לשקע כולו, אבל גם אין צריך לנער את החרוסת אלא טובלה בחרוסת ותו לא מידי.

[הערה זו שמעתי מהגאון רבי אליהו ליברמן שליט"א, והוסיף לבאר שהטעם שבכורך אין מנער החרוסת כיון שכשם שבמרור בעינן 'טעם מרור' וזהו יסוד דין אכילת מרור, ה"נ בחרוסת טעם חרוסת היינו 'אכילת' חרוסת, שהרי אין דין שיעור אכילה של חרוסת, וכך תוקן המנהג שמקיימים עם חרוסת בכורך.

וקצת משמע כן במנהגי מהר"ש מנוישטט סי' ת אות ה "אמר לי כשכורך מצה ומרור טבל בחרוסת לעצמו כמו שראיתי שנהג מהר"ג ז"ל ליתן לכל המסובין. ואומר שמקשין על המרדכי שכתב דבעינן כזית חרוסת, ומ"ט דבעינן כולי האי ולמה לא תסגי במשהו".]

בשו"ע סעיף א: ואומר זכר למקדש כהלל.

ובביאור הלכה: קשה הלא אמירה זו הוי הפסק בין ברכה לכריכה והמחבר בעצמו מסיים שאין לו להסיח וכו' כדי שתעלה ברכת אכילה וכו'. ודוחק לומר דגם אמירה זו הוי מענין הסעודה כמו טול בריך. ובאמת לא מצאתי לשום פוסק האי לישנא שכתב המחבר רק כתבו דכריכה זו הוא זכר למקדש אבל לא הזכירו שיאמר זכר למקדש ואולי לאו דוקא כתב המחבר ואומר ואוכל וכו' אלא שצריך מתחלה להתחיל לאכול ואח"כ יאמר הגדה זו. ולולא דמסתפינא הוי אמינא דצ"ל במחבר וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל וכלשון הש"ס וכל הפוסקים והאי ואומר הוא שיטפא דלישנא וצ"ע.

ובאמת המחפש בלשונות הקדמונים לא ימצא מי שמזכיר אמירה זו, ובדרכי משה ס"ק ג: (ג) ובמנהגים שלנו (מהר"א טירנא עמ' נב) שיעשה הכריכה בלא טיבול ונוהגים לומר זכר למקדש וכו' וכן ראיתי כתוב על שם מהרי"ל (עי' סדר ההגדה סי' לו).

וראיתי מובא מ"הגדת פראג רפ"ו" בזה"ל, יש בני אדם (אומרים אמרו) עליו על הלל הזקן שהיה כורך מצה ומרור יחד ואוכל לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו וטעמא בידיהו להודיע לכל המסובין שאינו מוסיף על המצות רק שאוכלין הכריכה משום ספק דילמא הלכה כהלל. ויש סידורים שכתוב גם זכר למקדש כהלל.

ונזכר גם בספר יוסף אומץ ובלבוש ובשו"ת מהרש"ל סי' פח.

ובספר גליוני הש"ס (מגילה יח, א) הביא מקור לאמירה זו מדברי מהרש"א ח"א ב"ב סו"פ חזקת הבתים (ס, ב): ואמר תדבק לשוני וגו' שאפשר שיזהר אדם בכל זה ואין כאן זכר שלא ירגיש האדם בזה ויתלה בדבר אחר וע"כ אמר תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי בלשוני בכל המעשים הללו שאני עושה ומשייר זה זכר לחורבן כו'.

וכן כתב הגר"י כהן זצ"ל ב'הררי בקודש' (שעל ספר מקראי קודש ח"ב סי' נב).

במשנ"ב ס"ק טז: וכורכה עם המרור - וצריך כזית מצה וכזית מרור. ובשעה"צ ס"ק טו: שערי תשובה בשם תשובת שאגת אריה, וכן מסיק בספר מאמר מרדכי בשם כמה ראשונים, עיין שם.

והרשב"ץ במאמר חמץ כתב: ויראה שבכריכה צריך כזית מצה וכזית מרור שכן היה עושה הלל ולא ראיתי מי שנתעורר לזה. אבל כתבו שצריך הסבה בכריכה וטבול בחרוסת וכן הוא ראוי לעשות. והמדקדקין אומרים שצריך שלא לשיח בין ברכת מצה ומרור לכריכה כדי שתעלה אותה ברכה לכריכה. אבל טול כרוך לא הוי הפסק.

ועי' עוד בשו"ת כתב סופר אורח חיים סימן פו.

בשו"ע סעיף ב: אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה.

ובמשנ"ב ס"ק כו: דא"א בזה לנהוג כמו בשאר פעמים לאכול בלי ברכה ולברך על אכילת מרור אחר כזית מצה דאחר שכבר מילא כריסו ממנו קודם לכן בלי ברכה אינו הגון לברך אח"כ ע"כ יברך בתחלה על אכילת מרור ואוכל ממנו מעט לשם כרפס (ואינו יכול לאכול לשם מצות מרור דלכתחלה בעינן מצה והדר מרור כדכתיב על מצות ומרורים וכו') ומ"מ הברכה אינה לבטלה שמברך אותה כדי לאכול המרור שאחר המצה והגדה לא חשיב הפסק ובלבד שלא יפסיק בדבורים אחרים.

והנה בלשון המשנ"ב משמע דאוכל ממנו מעט לשם כרפס, היינו שאוכל בדווקא מעט פחות מכזית.

ולכאורה צ"ב טובא, דהנה מקור הלכה זו נתבאר בשער הציון ס"ק כד וס"ק כו דהיינו שיטת התוס', ועיקר דבריהם באו בפסחים קטו, ב ד"ה מתקיף לה, וז"ל, ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על אכילת מרור אף על גב דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה 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 אי נימא בכוונת דברי התוס' ד"אכל ממנו מעט בטיבול ראשון" היינו שאכל פחות מכזית, מאי מדמי לה לתקיעות דמיושב דמועלת ברכה לתקיעות דמעומד שהם עיקר, הא י"ל שפיר דשאני התם דברכתו "לשמוע קול שופר" קאי שפיר על תקיעות דמיושב שתקיעות מעלייתא נינהו, אלא שאינם עיקר, וכלפי הך דהווי רק טפל לגבי העיקר דהיינו תקיעות דמעומד מהני הברכה על התקיעות הראשונות, כיון שכבר חלה הברכה על הראשונות, אבל הכא שאין ברכת על אכילת מרור קיימא על אכילה ראשונה זו דלאו שם אכילה עלה כיון דהווי פחות מכזית, מנא לן שיכול לברך עתה מכח שיחול על אכילה שניה.

ומעתה צ"ע מנין לקח המשנ"ב לפרש בדברי התוס' שאכל רק פחות מכזית, וכלשונו בשעה"צ ס"ק כו "ובתוספות דף קט"ו כתבו עוד דמועלת הברכה מאחר שאוכל ממנו מעט". וכן פסק

להדיא בשו"ע הרב כאן סעיף כב, וכן כתב בפסח מעובין כרפס אות רמב. [שמעתי הערה זו מהגאון רבי אליהו ליברמן שליט"א]³⁵⁹.

ולולי דברי הפוסקים היה נראה לפרש בכוונת התוס' שנקטו "שאכל ממנו מעט", דלאו היינו דווקא פחות מכזית, אלא על דרך המובא בב"י סי' תעג: כתב האגור (סי' תתא) מהר"י מולין (סדר ההגדה עמ' צו סי' יד, שו"ת סי' נח אות א) הורה לחזר אחר כרפס לטיבול ראשון שקורין בלעז אפי"ו כי אינו מרור ויש סמך בלוקח כרפס אותיות ס' פרך ששעבדו מצרים ששים רבוא, אבל בפיטרוסיל"ו וקירבי"ל בלשון אשכנז היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור, ולאחר שמילא כריסו ממרור בטיבול ראשון היאך יברך על אכילת מרור. [והובא במשנ"ב שם ס"ק ב].

והיינו דכיון דעושה אכילת טיבול שני עיקר לאכילת מור, לא שייך שיאכל כמות גדולה מדי ביבול ראשון ותו לא מדי, אבל אין כאן קפידא לאכול פחות מכזית דייקא, ולהיפך, וכאמור.

בביאור הלכה (סעיף ב ד"ה בטבול): ואפשר עוד מדחייבו רחמנא לאוכלו בלילה הזה הוי אכילה חשובה דהא אחשביה רחמנא לאוכלו כמות שהוא וע"כ יש לברך עליו ברכה הראויה לו דהיינו בפה"א ועכ"פ שהכל בודאי צריך לברך עליו. וכן נוטה דעת הגאון רעק"א בחידושו עיין שם.

עי' בספר מקראי קודש פסח ח"ב סי' מט שדן בסברא זו, ואישתמיטיה דברי הביה"ל, ומייתי מדברי כמה אחרונים ומהם תשובת מהרש"ם (ח"ג סי' ט), ועי' עוד בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' קיח לענין אכילת תמכא הקדוש בקדושת שביעית, ומה שהאריך בזה במאמר 'לצאת ידי חובה בתמכא (חריין) של שביעית' מאת הרב יוסף וייס, קובץ נזר התורה טז, תשס"ח, עמ' רסט.

מנהג מצוי בעולם ב'כורך' שנוטלים חריין, אולם יש שקשה להם ליקח שיעור שלם של כזית ממנו, וע"כ נוטלים יחד עם החריין גם חסה ומצרפים יחד לכזית. ואמנם תנן בפסחים (לט, א): ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור... ומצטרפין לכזית.

אלא שעל לשון רש"י "ומצטרפין לכזית" - אם אין לו מאחד מהן כזית, אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו, כתב בשפת אמת: יש לדייק מלשון רש"י ז"ל דדוקא שני חצאי זיתים מב' מינים כיון שהם שוים ואין מין האחד יותר מהמין האחר מצטרפין, אבל אם הרוב ממין אחד אין מצטרף מיעוט ממין אחר להשלים השיעור משום דנתבטל טעם מרירות מין המועט בהרוב וחסר לי' משיעוריה.

אולם באמת בלשון הר"ן "ומצטרפין לכזית" לצאת ידי חובתו. ונ"ל דה"ה דהוה מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין, אלא לגבי מצה פשיטא ליה אבל הכא איצטריך סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים".

ולפי דבריו נראה דמהני צירוף בכל גווני, דסו"ס בכולן טעם מרירות.

מצות חרוסת

[א] ברש"י ורשב"ם בפרק ערבי פסחים (קטז, א): זכר לתפוח. במסכת סוטה (דף יא ב) שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב שלא יכירו בהן מצריים דכתיב תחת התפוח עוררתין.

³⁵⁹ וראיתי שכבר עורר בזה בשו"ת אגודת אוזב לבעל מראות הצובאות או"ח סי' ו, ויעויין היטב בשו"ת תורת חסד או"ח סימן מט, ובמאמרו הארוך של הרב דוד יוסף, קובץ אור תורה רפג, תשנ"א, עמ' תת ואילך.

והנה מודגש בלשונם שהיה 'בלא עצב', ובאמת לא נמצא כן בסוגיא דסוטה ובדברי חז"ל שלפנינו.

ועי' מהרש"א ח"א "לפי המדרש שכתבו התוס' יש לעשות חרוסת גם בשאר פירות שנדמו ישראל בשיר השירים אבל בשמעתין לא נקט אלא זכר לתפוח והיינו דיש לזכור הנס דכל עוד שמררו חייהם היו יולדות בריוח כמ"ש תחת התפוח וגו' כדאמרינן במסכת סוטה ולקיים מ"ש פן ירבה כן ירבה".

ועוד יש לומר, דהנה איתא בגמ' (יב, א) בסמוך על יוכבד אמו של משה רבינו: א"ר יהודה בר זבינא מקיש לידתה להורתה, מה הורתה שלא בצער, אף לידתה שלא בצער, מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה. וכאן הרי קרי להו בגמ' "נשים צדקניות" שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים".

וכן מצאתי בספר ערכי תנאים ואמוראים (לרבי יהודה ב"ר קלונימוס ב"ר מאיר משפירא; ערך רבי יהודה בר זבינא): ותו גרסינן ותהר האשה ותלד בן. והא הויא מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא א"ר יהודה בר זבינא מקיש לידתה להורתה מה הורתה שלא בצער אף לידתה שלא בצער מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה. וכן הנשים [אשר] היו באותו הדור נמי כעין זה היו שלא צער לידה. כדדרש רב עזריא באותה הלכה עצמה בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים שהרי ששה היו בכרס אחד וכתוב תחת התפוח עוררתין

[ב] ואולי יש לומר באופן נוסף, דהנה ידועים דברי האר"י ז"ל (שער הכוונות ענין הפסח) שכל ענין שיעבוד מצרים הוא תיקון לחטא עץ הדעת, ועי' בהקדמת צל"ח פסחים, ובפנים יפות פרשת ויחי (נ, י) כתב וז"ל, ויבאו עד - גרן האטר. תרגם אונקלוס בית אדרי דאטר; יש לפרש שהיה הגורן מסובב בקוצים מקללת אדם קוץ ודרדר כפירוש רש"י שם ולפי שבזכות יעקב הגין בתיקונו חטא עץ הדעת כמו שפירש רש"י בפסוק ויבכו אתו מצרים שבהיותו בחייו בא להם ברכה במצרים בזכותו מה שאין כן בארץ כנען וכיון שראו את הקללה נתעוררו לבכות להתאבל על הצדיק שהלך מהם.

ומבואר שחלק מן התיקון במצרים היה ביטול הקללות שבאו בעטיו של חטא עץ הדעת.

והנה מצינו במדרש (בראשית רבה פר' בראשית יז, ח) ומפני מה ניתן לה מצות נדה, על ידי ששפכה דמו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצות נדה, ומפני מה ניתן לה מצות חלה, על ידי שקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם, לפיכך ניתן לה מצות חלה, ומפני מה ניתן לה מצות נר שבת, אמר להן על ידי שכבתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצות נר שבת. (מובא ברש"י שבת לב, א ועי' ירושלמי שבת פ"ב ה"ו).

והיינו שהאשה נחשבת כגרמא בניזקין לחטא עץ הדעת שגם נעשה ע"י האדם, וע"ז נתקללה גם בקללות מיוחדות של צער עיבור ולידה, ונראה לחדש שכאן היה תיקון של חטא זה, בכך שהיא העמידה את בנין בני ישראל מתוך מסירות נפש, ועל כן כאן לא היה צער של עיבור ולידה, וילדו בלא עצב.

[ג] והנה בשבת (פח, א) איתא: אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב כתפוח בעצי היער וגו' למה נמשלו ישראל לתפוח לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע.

ובתוס' שם: פריו קודם לעליו - הקשה ר"ת שהרי אנו רואים שגדל כשאר אילנות. ומפרש דתפוח היינו אתרוג וריח אפך כתפוחים מתרגמינן כריחא דאתרוגא ואתרוג פריו קודם לעליו שדר באילן משנה לשנה ואחר שנה נושרין עליו של אשתקד ובאין עלין אחרים הוי פריו קודם לאותם עלים

ובמדרש בראשית רבה (פרשת בראשית טו, ז): רבי אבא דעכו אמר אתרוג היה, הה"ד ותרא האשה כי טוב העץ וגו', אמרת צא וראה איזהו אילן שעצו נאכל כפריו, ואין את מוצא אלא אתרוג.

ולפי"ז היה מקום לומר שאמנם מעשה זה ש'תחת התפוח' היינו תיקון לחטא אדם הראשון, ובו קלקל ובו נתקן, יעו"ש.

אולם באמת נראה פשוט ש'תחת התפוח' דקאי עליה דברי הגמ' שהיו יולדות שם בניהם ביחס לנידון דין היינו תפוח כפשוטו ולא אתרוג, וכמו שכתב בשו"ת יד חנוך (סי' ח) "והנה בזה גם רבינו תם יודה שאין הכוונה על עץ אתרוג, אלא היינו עץ שקורין עפפי"ל בוי"ם שטוב לישכב תחתיו בימות השרב ולהתגונן בצלו כי ענפיו מסתעפים לכל צד, ויש מקום להסתתר תחתיו, שאין נמצא זה בעץ האתרוג, וא"כ קרא תחת התפוח בהכרח מוסב על אילן עפפי"ל, וזה ברור, יעו"ש.

מצות חרוסת

[א] במתני' פסחים קיד, א נחלקו תנאים בדין החרוסת, וז"ל המשנה: **הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין** אע"פ שאין חרוסת מצוה, רבי אלעזר בן צדוק אומר מצוה.

ובגמ' קטז, א: ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה, א"ר אמי משום קפא. ופי' רש"י ורשב"ם: שרף החזרת קשה ויש בו ארס. ועי' לעיל מיניה קטו, א דאמר רב פפא ש"מ האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא.

ולכאורה כל זה הוא רק לדין דאינו מצוה, אבל לדעת ראב"צ הוא מטעם אחר, וכן משמעות דברי הגמ' שמבאר המצוה לראב"צ, מאי מצוה, ר"ל אמר זכר לתפוח, ור' יוחנן אמר זכר לטיט.

ונמצא דאליבא דת"ק אין קיום דין בעצם האכילה וטיבול החרוסת, אלא זה רק לצורך טיבול המרור, ואילו לראב"צ הוא דין מצוה, וכמש"נ.

[ב] והנה כתב המרדכי: כורכן בבת אחת ואוכלן, פי' היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית [חרוסת] ואוכלן. וכתב השל"ה הק' בבגדי ישע, וז"ל: איני יודע מנין לו כזית זה, ולא הוזכר בפוסקים, דהא אדרבה אמרין בגמ': לא לישאיה איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חוליה עליה ביה, ומטעם זה כתב הר"ר יונה שצריך לנער החרוסת מעליו כדי שלא יתבטל טעם מרירותו כמ"ש הטור.

ואפשר דר"ל דצריך ליטול כזית חרוסת שישקע בו המרור ולא שיאכל הכזית חרוסת, והטעם דצריך להיות כזית הוא משום דס"ל כר"א דאמר חרוסת מצוה היא, וכל דבר אכילת מצוה צריך להיות כזית ולא כת"ק דאמר אינו מצוה אלא בא שישקע בו המרור משום קפא, וכ"כ הסמ"ג דמצוה היא, ורש"ל מחק מן הספר האי וכזית חרוסת, וצ"ע, עכ"ל.

ויל"ע בדברי השל"ה, דאם באמת הכזית הוא מדין שיעור אכילת מצוה, א"כ הרי ישנו דין לאכול כל השיעור כזית וכמשמעות לשון המרדכי, ואמנם בפשטות דבר זה לא נשמע בדעת ראב"צ במתני', אלא דבעינן שיהא טיבול של חרוסת על השולחן מדין מצוה. ובאמת הרי דברי המרדכי שיטה יחידאה היא, ואף בדבריו לא נתחווה הגירסא, וכמש"נ.

[ג] אולם פשטות לשון הראשונים דלכו"ע חרוסת אין בה מצות אכילה, אלא מצות טיבול, ונמצא דלא נחלקו ראב"צ ורבנן בצורת ושיעור חרוסת, ולכו"ע הוי דין טיבול, ונחלקו רק בטעם הדבר אי רק משום קפא או דאיכא נמי מצוה. ויל"ע אם יש בזה נפ"מ למעשה.

הנה כתב הרמב"ם בפי' המשנה דלדברי ראב"צ חייב אדם לברך אקב"ו על אכילת חרוסת ואינה הלכה. ועי' בחיבורו הל' חמץ ומצה (פ"ז הי"א) שנראה שחזר בו מזה וכתב להדיא דחרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, הרי דפסק הלכה כראב"צ,

ומ"מ להלן בסמוך שמפרש ענינה של חרוסת, וז"ל: ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח, משמע שבאמת ליכא שום דין אכילה דחרוסת רק דין הבאה על השולחן.

ולפי דבריו אלו יתכן, דאמנם לכו"ע מעשה הטיבול בחרוסת הוא משום קפא, ולקיים זכר לטיט לא בעינן לטבולי מידי, אלא שבעצם ההבאה על השולחן מתקיים ג"כ מצוה דזכר לטיט.

[ד] אבל העומד לנגד זה, דהנה כתב הרמב"ם בסמוך בדין כרפס (פ"ח ה"ב), וז"ל: מתחיל ומברך בורא פה"א ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת. ובהגהות מימוניות אות ג כתב: וכן היה רגיל מהר"ם לעשות גם טיבול זה בחרוסת, ואמר מש"כ ר"ת שאינו בחרוסת פי' שא"צ אבל אם רוצה הרשות בידו. וגם מרור הנכרך עם מצה מטבל בחרוסת, וכן מצאתי שכתב רש"י בספר הפרדס, ויעו"ש עוד אריכות בזה. וצ"ב מה שייך טיבול זה דכרפס בחרוסת למצות הנחת החרוסת שעל השולחן, לפי שיטת הרמב"ם.

ולכאורה נראה מזה דמצות חרוסת היא שמניח את החרוסת על השולחן לא כ'קישוט' בעלמא לזכרון, אלא שהוא מניח את החרוסת בתורת טיבול, ולכך גם את הכרפס מטבל בחרוסת אם רוצה, כיון שזהו הטיבול של ליל פסח, וכמו שמלח זה טיבול כללי בכל ימות השנה.

ויסוד לזה בשיטת הרמב"ם מצינו במש"כ בהל' ו, וז"ל: ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת וכו'. ובהשגות: א"א זהו כהלל ומ"מ זה הסדר לא דייק.

ובהל' ח כתב הרמב"ם: בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. ובהשגות: א"א זהו הבל.

וביאר רבינו מנוח בשיטת הרמב"ם, דטעמיה דהרמב"ם משום ליפתן כדאמרינן אין הובצע רשאי לבצוע עד שיביא ליפתן... והכא אין כאן ליפתן אלא החרוסת שהיא לפניו ומשו"ה מטבל בה. ודבר זה הוציא ממה דאמרינן בפרק ערבי פסחים: הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, כלומר אחר הטיבול אינו מטבל עד שמגיע לטיבול שעושה משום ליפתן דהיינו טיבול המצה, והוא שקראו פרפרת הפת.

[ו] ומעתה מבואר דשיטת הרמב"ם היא שהחרוסת היא הטיבול של ליל פסח, ונראה דאמנם בנקודה זו במסוים נחלק עמו הראב"ד וסבר דגם לשיטת ראב"צ הטיבול הוא משום קפא, ולכך טיבול מצה לחודה בחרוסת הוא הבל דאין בזה שום ענין כיון דליכא קפא כלל, אבל בכורך דאיכא מרור ואיכא קפא, אין זה הבל, ומ"מ 'זה הסדר לא דייק' כי כבר מבואר בראשונים שהמצה מבטל טעם הקפא.

ונמצא לפי דברי הרמב"ם, דראב"צ לא נתן רק משמעות של מצוה בטיבול בחרוסת, אלא הפכו לטיבול של ליל פסח, וכמו שנתבאר בס"ד.

טיבול המרור בחרוסת

בביאור ענין טיבול המרור בחרוסת, נקדים מקור הדברים בגמ', איתא בפסחים (קטז, א): רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. מאי מצוה, רבי לוי אומר זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר זכר לטיט, אמר אביי הלכך צריך לקהוייה, וצריך לסמוכיה. לקהוייה זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה זכר לטיט.

והנה אם ענין החרוסת הוא זכר לטיט, ענין השייכות שמטבילין בו דווקא את המרור, נתפרש בדברי ספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תעה), וז"ל: הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אף על פי שאין חרוסת מצוה, נמצא דבמתני' לא מדבר בטיבול ראשון חרוסת אלא בטיבול שני. ואומר אני זה דין נותן והא חרוסת בא זכר לטיט שהאשה ובעלה דורסת, וא"כ

בירקות שניות דחזרת שהוא בא לזכר למרור יש לטבול בחרוסת זכר לטיט להודיע כי מרור שלהם היה בטיט, אבל טיבול הראשון אינו אלא משום הכירה דתינוקות מה לנו זכר לטיט.

וכן בהגש"פ זבח פסח לאברבנאל כתב, וז"ל: הוראת החרוסת קרובה להוראת המרור, כי המרור הוא זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, והחרוסת הוא זכר לחומר עצמו ולטיט אשר בו היו עמלים... והנה הטעם דהוצרכו חז"ל לצוות על החרוסת לדעת ר' יוחנן שהיא זכר לטיט בהיות המרור זכר לזה, לפי שהמרור בא זכר למרירת חייהם ועצבון נפשם, והחרוסת הוא זכר לטיט שהוא חומר השיעבוד, שממנו יתחייב המרירות והעצבון ההוא.

אולם אם החרוסת היא זכר לתפוח, יש למצוא טעם ושייכות בין המרור לחרוסת, ותחילה נפרש מהו ענין 'זכר לתפוח', רש"י מפרש: זכר לתפוח - שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב, שלא יכירו בהן מצריים, דכתיב: תחת התפוח עוררתיך, וכן הוא בדברי רשב"ם ורוב הראשונים שם.

וחידוש מצאתי בדברי רש"י בספר האורה חלק א [פז] דין ירקות, וז"ל: זכר לתפוח, דכתיב תחת התפוח עוררתיך [שה"ש ח' ה'], ויש אומרים זכר לתפוח, כשהיו נושאים הטיט על צוארם [היה טופח צווארם] ונעשה מוגלא, לכך משימין בו מיני פירות ודוכין במדוכה תבלין זכר לתבן, ולכך אוכלין ירקות שהן כמין תבן.

והנה בתוספות שם ד"ה צריך לסמוכיה כתבו, וז"ל: ובירושלמי אמר אית דעבדי זכר לדם, ומשום הכי קרי ליה טיבולו במשקה וכן עמא דבר לסמוכי ובשעת אכילה מקלשין אותו בין וחומץ. ובתשובת הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל בשיר השירים תחת התפוח עוררתיך כפלח הרמון התאנה חנטה אמרתי אעלה בתמר אגוז אל גנת אגוז ושקדים על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ.

והנה יש לדון במה שכתבו הגאונים לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל, אם זהו נתינת טעם לדין בפנ"ע במרכיבי החרוסת, אבל אינו ענין לעצם טעם מצות החרוסת אם משום זכר לטיט או משום זכר לתפוח, או דילמא דזה קאי דווקא מצד החלק של 'זכר לתפוח', שבאותו זכר של תפוח נרמז גם הענין של כנסת ישראל שנמשלו לתפוח.

ולכאורה מצינו שנחלקו בזה האחרונים, הב"ח סי' תעג כתב, וז"ל: ומה שכתב רבינו אחר זה ונותנין בו תפוח וכו'. לא משום דסבירא ליה כרבי לוי דאמר חרוסת זכר לתפוח, דהא ודאי לית הלכתא כוותיה דעיקר החרוסת אינו כ"א זכר לטיט, אלא משום דבתשובת הגאונים כתוב לעשות החרוסת בפירות שנדמה להם כנסת ישראל בשיר השירים תחת התפוח (ח ה). כפלח הרימון (ד ג, ו ז). התאנה חנטה פגיה (ב יג). אעלה בתמר (ז ט). אל גינת אגוז (ו יא). ושקדים על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ כמ"ש התוספות לכך כתב גם רבינו שנותנים בו פירות אלו לזכרון אלו הדברים ומכל מקום קיצר ולא העתיק רק התפוח והתאנה והאגוז משום דאלו נאמרו על גאולת מצרים מה שאין כן כפלח הרימון ואעלה בתמר. ושקדים נמי לא הוזכר במקרא על הגאולה אדרבה על פורענות מקל שקד אני רואה וגו' (ירמיה א יא).

וכן עולה מדברי מהרש"א בח"א כאן, וז"ל: זכר לתפוח, לפי המדרש שכתבו התוס' יש לעשות חרוסת גם בשאר פירות שנדמו ישראל בשיר השירים, אבל בשמעתין לא נקט אלא זכר לתפוח, והיינו דיש לזכור הנס דכל עוד שמררו חייהם היו יולדות בריח כמ"ש תחת התפוח וגו' כדאמרינן במסכת סוטה ולקיים מ"ש פן ירבה כן ירבה.

אמנם בביאור רבינו הגר"א שם כתב: ועושיין. כמ"ש שם זכר לתפוח, ופי' הגאונים ע"ש שנמשלו ישראל לתפוח וה"ה לשאר כו'.

ונראה מדבריו שהתוספת של הגאונים קאי דווקא בחלק ה'זכר לתפוח', והיינו דבאמת יש כאן נתינת טעם חדש בביאור ענין זכר לתפוח, שאינו דווקא תפוח, אלא כל אותן הפירות שנמשלו בהן ישראל.

ולכאורה יש בזה נפ"מ גדולה למעשה, באיזה תפוח מדובר, אם ב'תפוח' בלשונינו ובלשון הרגיל בפוסקים הנקרא 'עפי"ל', או במה שנקרא תפוח בלשון חז"ל שהוא אתרוג, ועי' בשו"ת יד חנוך סי' ח תשובה ארוכה.

ונראה שכל הנידון בזה הוא דווקא להבנת הב"ח והמהרש"א שדברי הגאונים זה ענין בפנ"ע, ולא ביאור וטעם ב'זכר לתפוח', אבל אם זהו תוספת על 'זכר לתפוח', נראה פשוט שהטעם של 'זכר לתפוח' כמו שפירשוהו הראשונים שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב, שלא יכירו בהן מצריים, דכתיב: תחת התפוח עוררתיך, בזה פשוט דמיירי בעץ התפוח כפשוטו, וכמו שנראה בדברי המחבר 'יד חנוך' הנ"ל.

ועכ"פ לפי ביאור הראשונים הנ"ל ענין זכר לתפוח שמרמז על הילודה תחת התפוח, נראה לבאר הקשר למרור, דהנה עיקר העינוי והמרירות היתה מכוונת כנגד ענין הריבוי בילודה, וכמו שדרשו חז"ל עה"פ הבה נתחכמה לו פן ירבה, בדברים רבה (ליברמן) פרשת דברים: אמר להם הקדוש ברוך הוא, זרעו של אברהם, שאמרתי לו כה יהיה זרעך מתמעטין, כך חשבתן למעטן, חייכם וכאשר יענו אותו. מה אמרתם פן ירבה, חייכם, כן ירבה וכן יפרוץ. וכן במדרש תנחומא (בובר) פרשת שמות סימן ח: הבה נתחכמה לו חירף כלפי למעלה. פן ירבה, אמר הקדוש ברוך הוא אתם אמרתם פן, ואני אומר כן ירבה וכן יפרוץ.

וכן אמרו בשמות רבה פר' שמות (פרשה א פסקא יב): ד' גזירות גזר פרעה עליהם, בתחלה גזר וצוה לנוגשין שיהיו דוחקין בהן כדי שיהיו עושין הסכום שלהן, ולא יהיו ישנן בבתיהם, והוא חשב למעטן מפריה ורביה, אמר מתוך שאינן ישנן בבתיהם אינן מולדין, אמרו להן הנוגשים, אם אתם הולכין לישן בבתיכם עד שאנו משלחין אחריכם בבקר, היום עולה לשעה ולשתים ואין אתם משלימין את הסכום שלכם, שנאמר והנוגשים אצים לאמר וגו', והיו ישנן על הארץ, אמר להן האלהים, אני אמרתי לאברהם אביהם שאני מרבה בניו ככוכבים, דכתיב (בראשית כב) כי ברך אברך והרבה ארבה וגו', ואתם מתחכמים להן שלא ירבו, נראה איזה דבר עומד או שלי או שלכם, מיד וכאשר יענו אותו כן ירבה וגו'.

וכן בילקוט שמעוני בשלח רמז רמג: חזר ועשאו בנאים שנאמר ויבן ערי מסכנות למעטן מפריה ורביה.

ובחזקוני פר' שמות: למען ענתו בסבלתם לשון מעוט תשמיש. כמו אם תענה את בנותי, כלומר שימעטו לשמש מטתם בשביל סבלותם, וכל זה לקיים וענו אותם. וכן אמרו רבותינו את ענינו זו פרישות דרך ארץ.

ובכלבו סי' נא: וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ שהפרישום מנשותיהם שלא לשמש עמהן שהיו אומרים להם אם תלכו ללון בבתיכם לא תקומו מהר ולא תוכלו לתת סכום הלבנים.

וזה נראה בכוונת הגמ' בסוטה יא, א: וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ - כן רבו וכן פרצו מיבעי ליה, אמר ר"ל, רוח הקדש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ, דזה היתה כל מטרתם של המצרים בעינוי ובהגברת סבלות בני ישראל שלא יתרבו.

[ובפנים יפות פר' שמות ביאר באופן נוסף השייכות בין העינוי והסבלות למניעת פריה ורביה, וז"ל: למען ענתו בסבלותם. והנה אמרו בהגדה ויענונו זה פרישות דרך ארץ, והוא כי מחמת סבל קושי השעבוד הוא ממעט התאוה להפרישם מד"א, כי זה היה עיקר פחד שלהם פן ירבה, ונתיעצו שע"י העבודה יתמעט תאותם ויפרשו מד"א, וז"ש [ש"ר א, יא] אתם אומרים פן ירבה וכו' וכאשר יענו אותו כן ירבה וכו', והכוונה בזה שבאמת מחמת העבודה נתמעט תאותם.

אמנם בדברי הרב חיד"א בספרו פני דוד פר' שמות נראה ששני ענינים נפרדים ניהו, ואכן עיני מיוחד זה למונען מפו"ר, היה מרשעת המצריים ויזמתם ולא נצטוו על זה מאת הגבורה, וז"ל: לרמוז כי ה' גזר ועבדום וענו אותם ואין במשמעו אלא עינוי אחד, והם ברשען עשו שני עינויים הראשון בחמר ובלבנים וכל עבודה קשה, והשני פרישות דרך ארץ שהיו מפרישין אותם כדי שיוכלו לקום בהשכמה לעבודתם ולנים במקום העבודה חוץ מביתם, ולא היו מניחים הנשים לטבול וגם גזרו כל הבן הילוד ומשו"ה פורשים עצמם, וא"כ השתא דעינום שני עינויים תיסיגי בחצי הזמן].

וכנגד אותו עינוי וסבל באה קיום ההבטחה של 'כן ירבה' בדרך נסית, ובגילוי של נהורא בגו חשוכא, כמו דאיתא בשמו"ר שם: דרש ר"ע בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, ומה עשו בשעה שהיו הולכות לשאוב מים, הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבין מחצה מים ומחצה דגים, ומוליכות אצל בעליהן ושופות להם שתי קדרות אחת של חמין ואחת של דגים, ומאכילות אותן ומרחיצות אותן וסכות אותן ומשקות אותן, ונזקקות להם בין שפתים, שנאמר (תהלים סח) אם תשכבון בין שפתים כנפי יונה נחפה בכסף בשכר ששכבו בין שפתים זכו ישראל לביזת מצרים, שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף, וכיון שמתעברות באות לבתיהן, וכיון שהגיע זמן מולידיהם הולכות ויולדות בשדה תחת התפוח, שנאמר תחת התפוח עוררתך, והקב"ה שולח מלאך משמי מרום ומנקה אותם ומשפר אותם כחיה זו שמשפרת את הולד, שנאמר (יחזקאל טז) ומולדותיך ביום הולדת אותך וגו', ומנקט להם שני עגולין אחד של שמן ואחד של דבש, שנאמר (דברים לב) ויניקוהו דבש מסלע וגו', וכיון שמכירין בהן המצריים רצו להרגם, ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע, ומביאין שוורים וחורשין על גביהן, שנאמר (תהלים קכט) על גבי חרשו חורשים, ולאחר שהולכין מבצבצין ויוצאין כעשב השדה, שנאמר (יחזקאל טז) רבבה כצמח השדה נתתך וגו', וכיון שמתגדלין באין עדרי עדרי לבתיהם, שנאמר ותבאי בעדי עדיים, אל תקרי בעדי עדיים, אלא בעדרי עדריים, וכשנגלה הקדוש ברוך הוא על הים, הם הכירוהו ותחלה שנאמר (שמות טו) זה אלי ואנוהו. [דברי רב עזירא אלו הובאו גם בגמ' סוטה יא, ב].

וזהו ענין הטיבול של המרור בחרוסת לרמוז כי גם בחשיכות הגדולה והמרירות היתירה שעשו המצרים כל מה שיכלו למעטן ולכלותן, נגלה להם אור גדול תחת התפוח. [ושוב מצאתי שעיקר רעיון זה מבואר בקצרה בהגש"פ פתחי אברהם להגרא"ד אויערבאך (שליט"א), והוסיף שהוא "מתוק לחיך"].

* * *

סימן תעו

סעיף ב ברמ"א: נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים, זכר לאבלות, ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח ועוד זכר לחורבן שהיו מקריבין קרבן פסח.

לכאורה היה נראה, וכן משמעות הלשון, דהרמ"א לא בא ליתן טעם לעצם הדבר שנוהגים שאוכלים ביצים 'זכר לאבילות', שמקורו בדברי הכל בו שהובא בב"י כאן "והמבושל עושין מביצה זכר לאבילות בית המקדש", אלא שבא לפרש מה ענין אבילות בית המקדש לכאן, וע"ז ביאר בתרי אנפי³⁶⁰.

ובמור וקציעה כתב: ומה שעושין עכשיו יותר [זכר] לאבילות זה, משאר י"ט, אדרבה בי"ט זה שצריך להראות בו הידור, לא היה לנו לערבב השמחה, היינו טעמא, לפי שבניסן עתידין ליגאל בפסח כימי צאתנו ממצרים, ובפסח יבנה בית המקדש בזמן גאולה ראשונה, ראוי

³⁶⁰ אבל במעשה רב מובא בשם הגר"א: וטעם באכילה לא מפני אבילות כי ח"ו להזכיר אבילות ט"ב בלילה הזה, רק הטעם הוא זכר לחגיגה כי צלי אין לאכול בפסח זכר לפסח רק בשר זכר לפסח וביצה זכר לחגיגה כ"א האפיקומן זכר לפסח.

לעשות זכרון אבלות, שעדיין לא נבנה בימינו ובזמן הזה, וכן קביעות יום ט"ב שוה לראשון דפסח בימי השבוע לזכר זה.

אולם בדרכי משה מבואר שבא ליתן טעם לעצם המנהג שהוא זכר לאבילות, כיון שבכל בו לא כתוב מנהג של אכילת ביצים אלא רק שימת ביצה מבושלת בקערה [עי' בט"ז ס"ק ד], ואילו מנהג האכילה היא תוספת נדבך על המנהג, וז"ל הדרכ"מ: ונראה דמזה נשתרבב המנהג לאכול ביצים בליל פסח.

ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קנו.

ועל עצם המנהג יש להעיר, דלכאורה מצינו סימוכין למנהג זה בדברי הירושלמי פסחים (פ"ד ה"ד): סברין מימר אפי' ביצה אפי' קולקס, ועי' בשיירי קרבן שם.

סי' תעז

בשו"ע (סעיף א): לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע.

ובט"ז (ס"ק א): כתוב במהרי"ל צריך לאכול כשיעור ב' זתים דהיינו כביצת תרנגולת דחביבה היא משאר המצוות דשיעורם בכזית שהוא חצי ביצה ואם לא יוכל לאכול כולי האי מ"מ לא יפחות מכזית ע"כ.

ובמג"א: ומהרי"ל כתב לכתחלה יקח ב' זתים א' זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו ולכל הפחות לא ימעט מכזית (ד"מ ב"ח). וכן העתיק המשנ"ב.

הרי לנו שני ציטוטים שונים שטעמו של מהרי"ל אם משום החביבות מכל המצוות, או משום שכזית אחד זכר לפסח והשני זכר לחגיגה.

ובאמת בדברי המהרי"ל (סדר ההגדה סי' לח) מפורש טעמו של הט"ז "אפיקומן אוכלין אחר גמר הסעודה. ואמר מהר"י סג"ל דצריך לאכול כשיעור ב' זתים, דהיינו כביצת תרנגולת, דחביבה היא משאר המצוות דשיעורם בכזית שהיא חצי ביצה. ונאכל על השובע וגם כדי שביעה, ואם לא יוכל לאכול כולי האי מ"מ לא יפחות מלאכול כזית, ובעי הסיבה".

ואילו דברי המג"א מבוססים על דברי הב"ח [כמצויין במוסגר], וז"ל הב"ח בסי' תעג ס"ק יא, כתב במהרי"ל דחלק הגדול יקח לאפיקומן ולא פחות מחציה דהיינו חלק הקטן וכ"כ מהרש"ל (שו"ת סי' פח) ונראה דהטעם הוא משום דראוי להחמיר לאכול אפיקומן שני זתים על פי פירוש רשב"ם (ק"ט ב ד"ה אין מפטירין) אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח כמו שיתבאר לקמן בראש סימן תע"ז, לכך הצריכו ליקח חלק הגדול נראה לי ודלא כמ"ש במהרי"ל משום חיבוב מצוה ונאכל על השובע וגם כדי שביעה דטעמים אלו אין להם יסוד כנ"ל.

ובביאור הגר"י פערלא על הרס"ג (עשין מז מח מט) כתב שמקור דברי מהרי"ל הם דברי הרמב"ם פ"ח מהלכות קרבן פסח ה"ג (ג) וז"ל, מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו ואם לא אבל אלא כזית יצא ידי חובתו.

והמקור של הרמב"ם מדברי המכילתא פר' בא דאמרינן יאכלוהו פסח נאכל אכילת שובע ואין מצוה ומרור נאכלין אכילת שובע.

ולכאורה נראה שהב"ח והמג"א חלוקים בדין זה של אכילת שובע, וסבירא להו ש'נאכל על השובע' לאו היינו כדי שביעה מן הפסח עצמו, אלא שהפסח נאכל לגמר השביעה, וכלשון רש"י פסחים (סט, ב ד"ה ובמועט): שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחלה כדי שיהא פסח גמר שביעתן, ותיחשב להן אכילה, ולפי הבנה זו אדרבה מביא עוד כזית להשלמת האכילה בתור זכר לחגיגה ולא בתורת קרבן הפסח עצמו. [יסוד הדברים בספר מקראי קודש ח"ב סי' נד, ועי' עוד בספר ערוך השולחן העתיד הל' קר"פ סי' קצב].

ואגב גררא נראה לדון ולפלפל בשיטת הרמב"ם בדין על השובע בקרבן פסח, דהנה בלשון הרמב"ם שם שהוסיף בחתימת דבריו "וכן אכילת בשר פסח שני בלילי חמשה עשר לחדש אייר מצות עשה, שנאמר בו על מצות ומרורים יאכלוהו" היה משמע קצת דבפסח שני ליכא דין על השובע.

ובאמת כבר דנו בזה האחרונים, יעויין בתשו' הגאון האדר"ת שנדפסה בשו"ת בכורי שלמה (ח"א או"ח סי' נא) שדן אי יש דין דנאכל על השובע גם בפסח שני, והגאון בעל בכורי שלמה (סי' נב ס"ק ז) העיר דלכאורה הדברים מפורשים במכילתא דמייתי הדין דעל השובע מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו. והרי פסוק זה כתיב בפסח שני. ומבואר דגם בפסח שני יש דין זה. (ועי' בכלי חמדה פרשת בהעלותך דשקו"ט עם הגאון האדר"ת בזה).

ועי' עוד בדברי הגאון המלבי"ם בפר' בא (יב, ח) בביאור דברי המכילתא וז"ל בתו"ד, וידוע שבין ההבדלים שבין פסח ראשון לפסח שני שפסח ראשון באה חגיגה עמו ולא כן פסח שני, וחגיגה באה עם הפסח כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע, וא"כ בפסח ראשון שהביא עמו חגיגה שכבר הוא שבע מבשר החגיגה א"צ להקדים אכילת המצה ויכול לאכלם ביחד כמ"ש בפסחים (דף קטו), לכן כתיב ומצות בוי"ו דהא אכלם ביחד, משא"כ בפסח שני דאין חגיגה באה עמו צריך להקדים אכילת מצה ומרור כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע לכן כתיב על מצות שהמצה קודמת, וז"ש מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע ולא מצה ומרור.

ברם יתכן דבאמת הדין הראשון של על השובע שיהיה הפסח גמר השביעה זה ישנו גם בפסח שני, אולם הדין המיוחד 'לשובע ממנו' לא מצינו בפסח שני, וצריך תלמוד.

אופן אכילת אפיקומן

[א] בקובץ מוריה [ניסן תשע"א – עמ' לט] בתוך 'הלכות ליל הסדר מספר יוסף אומץ ע"פ כתבי יד' [אות תשעד, העירוני שנמצא גם בספר המקור], וז"ל: ומצוה מן המובחר שיהיה האפיקומן שני זתים וכו', ובשעת אכילתו יניח ידו תחת סנטרו ופיו, שאם יפלו פירורי האפיקומן מפיו או יפלו לתוך ידיו, ויחזור ויאכלם מפני חיבת המצוה.

והנה לעיל בדבריו לגבי אכילת מצה לא כתב הנהגה זו, ועמד בזה בהערות הרב עמיחי כנרתי שם, וכתב: יתכן שכונתו שדווקא במצת האפיקומן יש לנהוג כך, לסימן שקשה עלינו הפרידה ממצות אכילת המצה ולכן בולעים כל פירור, שהרי לא כתב הנהגה זו לעיל בענין אכילת מצה אלא רק באכילת האפיקומן.

בדומה לכך מצאנו בהנהגת המהר"ם להיפרד מהסוכה סמוך ליציאת שביעי של סוכות, ראה בתשב"ץ קטן סי' קמח וברמ"א סי' תרסז, וכן במנהג הגר"א לאכול מצות סמוך ליציאת שביעי של פסח, ראה במעשה רב סי' קפה, עכ"ד.

[ב] אמנם נראה כי באפיקומן יש בדבר תוספת טעם, שהרי כבר בראשונים ובטוש"ע סי' תעח מצינו שנקרא הכזית מצה שאוכלים באחרונה בשם אפיקומן [ועי' ב"י שם, וראה עוד באנציקלופדיה תלמודית ערך אפיקומן], וצ"ב שהרי במשנה ובהגדה נזכר אפיקומן בתור דבר אחר, ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ובטעמא דמילתא כתב הלבוש שם, וז"ל: ואפשר לומר שאנו קורין את המצה עצמה אפיקומן סתם, ע"ש שהיא במקום הפירות שדרך לאכול אחר הסעודה בפעם אחר, ואגב חביבותא דמצוה שהיא חביבה עלינו כפירות מתוקים אנו קורים אותה אפיקומן, כלומר שאומר לבני ביתו או כל אחד לחבירו אפיקו לנו מיני מתיקה והיא המצה שמתוקה עלינו מצותה, עכ"ל³⁶¹. הרי שישנו ענין של חביבות יתירה באכילת האפיקומן.

[ושמעתי מהג"ר יהודה אריה דינר שליט"א, שמנהג אביו הג"ר יוסף צבי הלוי זצ"ל מלונדון היה שלא היו אוכלים לפתן וכיו"ב מנהג אחרונה בליל הסדר, כי האפיקומן הינו הלפתן, שהרי כך שמו 'אפיקומן' אפיקו מן – הוציאו מיני מתיקה, והן הן הדברים].

[ג] ואולי יש ליתן עוד טעם לשבח בזה, דהנה שיטת הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סי' לד), שאכילת האפיקומן היא זכר לקרבן פסח, וכך שיטת הרבה ראשונים (רמב"ן, ר"ן, מאירי וחינוך), וכן פסקו בטוש"ע, [וחולקים על שיטת רש"י ורשב"ם (ק"ט, ב) שזה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזוהי מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה].

והנה נפסק בשו"ע (ריש סי' תעז) שהאפיקומן נאכל בהסיבה, וצ"ב דהתינח אם יוצא באכילתו יד"ח מצות אכילת מצה מבואר דין ההסיבה, אבל אם האכילה היא רק זכר לקרבן פסח מהיכי תיתי דליבעי הסיבה.

אכן בביאור הגר"א ביאר שלשיטת הרא"ש חייב בהסיבה כיון שבזמן הבית היה עיקר אכילתו. כלומר, כיון שבזמן הבית אכילת הכזית מצה באחרונה ובהסיבה, לכן עתה ג"כ חייבים לאכלה בהסיבה, אע"פ שעתה הוא זכר לפסח.

ולכאורה הדבר תמוה, דסו"ס בזה"ז אוכלה זכר לק"פ, ולא זכר למצות אכילת מצה הבאה עמה.

ומוכרח מזה, דאף כי האפיקומן בזה"ז הוא זכר לק"פ, מ"מ לא נקבע בצורת האכילה שלו כ'זכר' בעלמא, אלא יש בזה גם סממן של אכילה כדרך שהיה אז, ומכאן נובע חיוב ההסבה, אף שבזמן הבית ההסבה היתה מטעם אחר לגמרי.

ובזה יש לבאר ענין החביבות המיוחדת של אכילת האפיקומן שהיא חביבה עלינו ביותר, אף שלדעת הרא"ש אין בה אלא קיום זכר לק"פ בעלמא, ואין בה קיום מצות מצה, כיון שתקנת אכילתה היא באופן שבו נאכל בזמן הבית, ויש בה כעין אכילת הפסח והמצה שעמו בזמן הזה, ודוק.

[ד] ואמנם בלשון הרמב"ם (פ"ח מחמץ ומצה ה"ט) ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם... המצה בפיו שאכילתה היא המצוה.

ולא נתפרשה כוונתו, והמשמעות הפשוטה היא דסבר שאכילת אפיקומן עיקרו המשך קיום מ"ע דמצה, אלא דמ"מ כבר יצא ידי חובת כזית מצה דאורייתא באכילתו הראשונה, ונראה דמה"ט לא הזכיר הרמב"ם דין הסיבה באפיקומן. ועי' בערוך השולחן (או"ח סי' תעז סק"ב) ובמרומי שדה (פסחים ק"ט, ב).

ובעיקר נתינת הטעם של הרמב"ם שכיון שאכילתה היא המצוה, לכן צריך שישאר טעם מצה בפיו, בביאור הגר"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (עשה מז) כתב ע"פ הא דתנן בפ"ג דר"ה (כו, ב), שופר של ר"ה וכו' ושני חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים וכו' ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר

³⁶¹ ובפ"י הון עשיר פסחים (פ"י מ"ח), וז"ל, אפיקומן. פי' הר"ב, אפיקו מיני מתיקה. לכאורה העיקר חסר מן התיבה, ונראה דנוטריקון שלו כך הוא, אפיקו מן, פירוש דברים הדומים למן דכתיב ביה (שמות טז, לא) וטעמו כצפיחת בדבש. ועי' תפארת ישראל ביכין שם.

וחצוצרות מאריכות. שמצות היום בחצוצרות, וגם כאן כיון דמצות היום היא בפסח צריך להאריך טעם הפסח או המצה בפיו יותר על כל מה שהוא אוכל או שותה היום.

[ה] ואגב אורחין אציין כאן דבר נחמד שמצאתי בהגדת ר' ראובן מרגליות שהוסיף טעם לשבח בטעם דבעי הסבה בעת אכילת אפיקומן, ע"פ דברי רש"י בברכות (מא, א), וז"ל, מיסב - דרך הסבה, שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה, והרי אכילת הפסח צריכה להיות בחיפזון כדכתיב ואכלתם אתו בחפזון, ולכך כאשר יסב יוכל לאכול במהירות יתר.

ועוד בענין חפזון, כתב החת"ס בספר תורת משה, וז"ל, ואכלתם אותו בחפזון - רומז שיאריך בסיפור יצי"מ כ"כ בשעה שמצה ומרור ופסח מונחים לפניו עד לבסוף יהיה הזמן בהול לאכול פסח קודם חצות או קודם עלות השחר, באופן שתהיה האכילה גופא בחפזון ובבהילות והנסיון יוכיח.

והראו ללשון התוס' במגילה (כא, א ד"ה לאתווי), וז"ל, ומוקי לה כראב"ע דאמר עד חצות וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא, עכ"ל.

* * *

סברת אתכא דרחמנא סמכינן

בתוספות בברכות (מב, א ד"ה אתכא דריש גלותא), וז"ל, מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונברך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן.

וכן נפסק בשו"ע (או"ח הלכות פסח סימן תעז סעיף ב), אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו או שאמר הב לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא. ובטור הביא בזה מחלוקת בין הראב"ה ורבינו פרץ, וכתב שדעת הרא"ש כסברת הראב"ה דצריך לחזור וליטול ידיו ולברך, ולא קים ליה האי סברא דאתכא דרחמנא סמכינן.

והנה בגליון הגרע"א לשו"ע סי' תפ, על מש"כ המחבר שם לגבי כוס רביעי, ואם שותהו בלא הסיבה, צריך לשתות פעם אחרת בהסיבה, כתב וז"ל, בגן המלך לבעל גינת ורדים סי' ל"א הקשה דנימא דלא הוי היסח הדעת דאתכא דרחמנא סמכינן כדלעיל סי' תע"ז ס"ב גבי אפיקומן, עכ"ד.

ובספר גן המלך מפרש שיחתו בקושיא זו, דהרי מקור דברי המחבר בזה היינו מדברי הרא"ש המובאים בטור שם, ברם, הניחא להרא"ש דאזיל לשיטתיה לענין מי שאמר הב לן וניברך ונזכר שלא אכל אפיקומן, דלא אמרינן אתכא דרחמנא סמכינן, ועל כן גם כאן לא אמרינן הכי, אבל הרי המחבר פסק כה"ר פרץ דאמרינן אתכא דרחמנא סמכינן, והיה לו לפסוק שלא יחזור לברך. ומסיים בה, וז"ל, ואין מקום לחלק בין זו לזו ולומר דבאפיקומין מסתבר למיעבד כה"ר פרץ ובכוס רביעי כהרא"ש ותו דא"כ הי"ל לרב ב"י להרגיש בזה ולחלק במה שירצה. ולעד"נ למיסמך אה"ר פרץ דהיא סברא כתבוה התוס' גבי תכא דבי נשיאה וכן גבי כוס ד' דאין לברך לפניו בפה"ג.

אולם נראה דיש לדון בעיקר הסברא ד'אתכא דרחמנא סמכינן', אם יסודה הוא דין אומדנא בעלמא, וכמו שמצינו דאתכא דבעל הבית סמכינן אורח, ולכן לא נחשב זה להיסח הדעת, משום שדעתו היא כמו שמחייבתו ההלכה.

או דילמא דאין זה אומדנא בעלמא שדעתו בסעודה זו מכוונת כפי שיוורהו הדין, ודומיא דסמוך על שולחן בעה"ב, אלא שכיון שסמוך על שולחן הקב"ה אין דעתו קובעת בסעודה זו, וכאילו דעתו מתבטלת לדין.

ומצאתי בלשון מחה"ש בסי' תעז משמעות לב' האופנים הנ"ל, וז"ל, מה שאין כן אתכא דרחמנא בכל ענין לא הוי היסח הדעת, דאין תלוי בדעתו דהא צריך לקיים מצות ה', ובודאי השכחה גרמה לו ליטול ידיו ולא היסח דעתו לגמרי.

והנה אם זה דין אומדנא פשוטה היה מקום לחלק בפשיטות, דהתינח שדעתו בסתמא על אכילת אפיקומן ולא מסח דעתיה מחובתו זו, כי זה מעיקר סדר מצוות הלילה, ואין זו אלא מעשה שכחה בעלמא, אבל לומר שיש אומדנא שדעתו לשתות כוס נוסף באם ישתה הכוס בלא הסבה, אחר שבאמת אין זה פשוט כלל, וגם אינו מוסכם בפוסקים, [והרמ"א הכריע שלא יחזור וישתה כלל כיון שאין דרכנו בהסבה] לית לן לה. ועיין.

מצות אפיקומן בלא הסיבה

ראיתי שמביאים להקשות סתירה בדעת המ"ב, דהנה בסי' תעב ס"ק כב כתב: מיהו באפיקומן אם שכח לאכול בהסיבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן. אולם בסי' תעז ס"ק ד כתב: ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה אי"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה. משמע שלכתחילה אפשר וגם ראוי לאכול האפיקומן בשנית.

אולם לאחר העיון היטב לא קשה ולא מידי. הנה בסי' תעב מיירי בשיטת הרמ"א שם שכתב, וי"א דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא הראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ויתירה מזו כתב הרמ"א שאם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. ולדעה זו נקט המ"ב שודאי שלא יחזור ויאכל אפיקומן בשנית כדי לקיים מצות הסיבה, שהרי העיקר כדעת הראב"ה שאין ההסיבה מעכבת, וא"כ כיצד יאכל ב' פעמים אפיקומן.

וכן כתב בקיצור בשעה"צ ס"ק לג: ח"א וסומכין על הראב"ה או ע"ד הרמב"ם שלא הזכיר הסיבה באפיקומן, עיין ב"י.

ברם, בסי' תעז מיירי בדברי המחבר שפסק שאם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וכן פסק בסי' תעז, א שיאכל האפיקומן בהסיבה, וא"כ אין לו מה שיסמוך על הראב"ה או על הרמב"ם לכתחילה, שהרי הכרעת השו"ע לא כן, ומ"מ כתב בשעה"צ ס"ק ג שהפר"ח סמך בדיעבד על שיטת הרמב"ם.

ושוב ראיתי שכבר כתבו כן מחברי זמנינו³⁶².

סימן תעח

טעם מצה בפיו

³⁶² ראה בספר הסדר הערוך ח"א עמ' רלו וח"ב עמ' שז, ובקובץ ישורון כרך יב עמ' תסג, ובמדריך הכשרות 'מסורת' שנת תשע"ז מהגאון רבי חיים כץ שליט"א.

טעם מצה בפיו – טעם של מצת המצוה או אפילו טעם מצה שמורה בעלמא

[א] כתב בשולחן ערוך הרב (סימן תע"ח סעיף א), אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל כמו שנתבאר בסי' תע"ז.

ולכאורה טמונים בדבריו שני חידושים, האחד, שמותר לאכול אחר אכילת אפיקומן מצה אחרת שמורה שאינו יוצא בה ידי חובתו, שהרי כבר אכל האפיקומן, ובודאי לא משמע בדברי הגר"ז דמיירי שעשה תנאי באכילתו. והשני, ש'טעם מצה' בפיו היינו טעם מצה שמורה שיכול לצאת בה ידי חובת המצוה.

והיינו שמחד גיסא אין הפירוש ב'טעם מצה' בפיו טעם של מצת המצוה, אלא טעם מצה כפשוטו, וזה כנגד הפשטות בדברי הש"ס והראשונים, וכמבואר להדיא בלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ט), ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה. [והיינו שעיקר מצות מצה היינו האפיקומן, ועכ"פ הא מיהת מבואר שטעם מצה היינו טעם אכילת המצוה].

ומאידך, אין הכוונה לסתם טעם של מצה אלא מצה שניתן לקיים בה המצוה. ולכאורה צ"ב, אטו למצה שמורה ישנו טעם אחר, ואם אין הכוונה בטעם מצה לטעם מצת המצוה, אלא טעם מצה בעלמא, מה לי אם היא מצה שמורה או לאו.

אולם נראה שמקורו הוא מלשון הרא"ש פרק ערבי פסחים (סימן לה), והיכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמנטרא אלא כזית בלחוד דמנטר הוא דאית ליה אכיל ברישא מהיך דלא מינטר וברייך עליה המוציא ולבסוף מברך על כזית דמנטרא לאכול מצה ואכיל... ותימה הוא כיון דאיירי בשאין לו אלא כזית אחד שמור היאך יעשה כריכה ויאכל משאינה שמורה ויבטל טעם מצה שמורה. ויותר מסתבר להניח הכריכה שאינו אלא זכר בעלמא ממה שיבטל טעם של מצה.

הרי לנו בהדיא בדברי הרא"ש המושג של 'טעם מצה שמורה', והיינו דהרא"ש לא אתא עלה מטעם שקיום מצות הכזית אחרון לאפיקומן חשוב יותר מהכזית ראשון ולכן ישאיר את המצה שמורה לאפיקומן, אלא משום שבכך שאוכל מצה שאינה שמורה בסוף מאבד 'טעם מצה שמורה'.

אבל באמת נראה שמדברי הרא"ש ליכא למישמע מינה מידי, כי יתכן שכל המושג של טעם מצה שמורה זה עד כמה שמקיים בזה את המצוה בפועל, והיינו מעליותא דיליה, ולא בתורת טעם מצה דייקא.

וצריך תלמוד.

בעבר ואכל אחר אפיקומן ונאבד טעם מצה, אם שרי ליה להמשיך באכילה

[ב] ובאמת יש לכאורה נפק"מ נוספת בהבנה זו, דלכאורה בדברי הגר"ז שמעינן ש'טעם מצה' היינו כפשוטו הטעם של מצה, ולא שישאר עם טעם המצוה דייקא. וראיתי בשם הגאון רבי אברהם גניחובסקי זצוק"ל דמספקא ליה באם אחד עבר ואכל אחרי האפיקומן אי שרי ליה להמשיך לאכול, מאחר דבלא"ה כבר הלך טעם המצה שבפיו ע"י טעם המצה הראשונה, או דילמא שעדיין באיסורו הוא עומד, ואטו מי שאכל שום יחזור ויאכל שום.

ומייתי ראיה נפלאה לאיסורא דהנה המשנ"ב (סי' תע"ח ס"ק ב) כתב שלכתחילה נכון ליזהר שלא לשתות שום משקה חוץ ממים, הרי שאע"פ שכבר שתה אחרי האפיקומן ב' כוסות של ד' כוסות, עדיין אסור להמשיך בשתיה מחמת שמבטל טעם המצה.

ברם נראה לבאר ההגדרה בזה, שטעם מצה אינו הטעם של האוכל 'מצה', אלא טעם מצות מצה, ולהכי חשבינן דד' כוסות לא מסלקים את הטעם של מצה, כי זה מענינא דסדר הלילה ומצוות הלילה, ומשא"כ אם מוסיף שתית משקה אחר, אולם בדברי הגר"ז מוכרח שטעם

מצה היינו כפשוטו ואינו ענין לטעם של קיום המצוה, ולכאורה קשה לשמוע שיהיה איסור להוסיף לשתות עוד משקה, דלכאורה אינו מוסיף בביטול הטעם מידי. וצ"ע.

טעם מצה מישך שייכא למצות סיפור יציאת מצרים כל הלילה

[ג] כתב בספר המנהגות לר"א מלוניל: וקודם ברכת המזון אוכל כזית מצה משומרת ואין לו רשות לאכול ולשתות אחריה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, משום שיהיה לו טעם מצה בפיו, ונ"ב מפני שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים וישבח האל.

ובספר כל בו סי' נ: ותלמיד אחד מרש"י ז"ל פירש כדי שיהיה טעם מצה בפיו מפני שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה על כן צריך שטעם מצה יהיה בפיו.

וכן הוא בארחות חיים, וכן בפ"י הריטב"א להגש"פ.

ומבואר דה'טעם מצה' מהני להסיפור יציאת מצרים. ובפשוטו דהיינו דמהאי טעמא דאיכא טעם מצה מתקיים גם בהלל או בסיפור יציאת מצרים שאחר אכילת אפיקומן "לחם עוני" שעונים עליו דברים הרבה.

ולפי זה מבוארים היטב דברי רש"י פסחים לו, א: שעונים עליו דברים - שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה.

ולפי"ז א"צ למה שכתבו כמה מלקטים שטוב שישאר פרוסת מצה על השלחן בעת אמירת ההלל³⁶³.

אולם באמת נראה סימוכין למנהג זה מלשונות חז"ל, דאיתא בתוספתא סוף פסחים "מעשה דרבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית בייתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות פסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להן לבית המדרש". וצ"ב מהו כוונת לשון התוספתא "הגביהו מלפניהם". ובפשוטו היינו דלקיום מצות סיפור יצי"מ בעינן שיהא מונח על השולחן בקערה מצה ומרור, ואף שכבר יצא ידי חובת מצה ומרור, ולכן כל זמן שהיו ר"ג והזקנים עסוקין בסיפור יצי"מ היה עדיין לפנייהם מצה ומרור על השולחן, ורק בעלות השחר דגמרו לספר, אז הגביהו וסילקו המצה ומרור מהשולחן.

ויתירה מזו מפורש בלשון המכילתא "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך". ולפי"ז מבואר שאמנם אין המכוון שיקיים והגדת לבנך בזמן שמחויב באכילת מצה ומרור, אלא שיהיו מונחים לפניו בפועל מצה ומרור, ועי' בספר משאת המלך סי' קלט ובתשובות והנהגות ח"ו סי' קיא.

אולם באמת בביאור הגר"א סי' תפג מבואר לא כן, דהנה בשו"ע שם איתא דמי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור, ואוכל. וביאר הגר"א "ומברך כו' ואח"כ. שלא נתקן רק אחר ההגדה כמו אם היה לו יין וכמ"ש בשעה שמצה ומרור כו'". ומבואר להדיא דליכא קיום דבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך אחר האכילה. [ועי' בחידושי רבינו משולם דוד הלוי מכתבים עמ' 114].

בדין אכל אחר אפיקומן

תימה רבתא בדברי המשנ"ב בשם אליה רבה

[א] בשו"ע סי' תעח סעיף א: אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר.

³⁶³ וא"צ למה שכתבו כמה מלקטים שטוב שישאר פרוסת מצה על השלחן בעת אמירת ההלל. ועי' עוד כמה שכתב הגאון רבי בצלאל זילטי, בקובץ מוריה גליין ג - ד, עמ' מב.

ובמשנ"ב ס"ק א: ובדיעבד אם אכל אחריו שום דבר יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן.

ובשעה"צ ס"ק ב כתב מקור הדין "אליה רבה, עיין שם שהוכיח כן, דלא כחק יעקב". ולפלא, שהרי באליה רבה כאן ס"ק ב כתב "ואם עבר ואכל אין צריך לחזור ולאכול אפיקומן [חק יעקב סק"א]". וצריך תלמוד.

דברי החק יעקב והערה בדבריו

[ב] והנה ז"ל החק יעקב כאן: ובדיעבד אם אכל אין צריך לחזור ולאכול אפיקומן, עיין לעיל סימן תע"ז ס"ק ה'.

וכוונתו דהנה בשו"ע שם סעיף ב איתא: אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו או שאמר ה' לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא. ואם לא נזכר עד שבירך ברכת המזון, אם נזכר קודם שבירך בורא פרי הגפן יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן (ויחזור ויברך ברכת המזון ויברך בפה"ג וישתה הכוס) (בית יוסף), ואם לא נזכר עד אחר שבירך בורא פרי הגפן לא יאכל אפיקומן, ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה שכולן שמורות הן משעת לישה.

וביאר בחק יעקב ס"ק ה הטעם שאם לא נזכר עד לאחר שבירך בפה"ג סומך על מצה שאכל בתוך הסעודה, "אף שאכל לבסוף שאר דברים, מכל מקום בדיעבד יצא, כן כתב הר"ד אבודרהם הובא בב"י דלא אמרו רק אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ולא אמרו שאם הפטירו יעשו פסח שני, ולא עדיף מצה מפסח עצמו".

והעולה מדברי החק יעקב המבוססים על דברי האבודרהם דדינא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אינו לעיכובא בדיעבד ולכן יצא בדיעבד, ובמקום שכבר בירך בפה"ג על ברכת המזון, שאזי אם יאכל האפיקומן יצטרך לברך ברכת המזון וליקח כוס, כמו שכתבו הראשונים דאין לברך בליל זה ברכת המזון בלי כוס, לפי שתקנו כוס שלישי עליו, וא"כ יהיה כמוסיף על הכוסות³⁶⁴.

אכן יש לעיין בסברת החק יעקב, דהתינח בגוונא שכבר בירך בפה"ג על ברכת המזון, שאזי נשלמה אכילה ראשונה ואנו דנים לחייבו באכילת אפיקומן שני, זה א"א לנו לחייבו דלא אמרו שאם הפטירו יעשה פסח שני, אבל בגוונא דידן דמיירי החק יעקב בסי' תעח, קשה להבין שאם אכל איזה דבר אחר האפיקומן, אם נחייבנו בשנית יחשב הדבר כאכילת אפיקומן שני.

דברי האליה רבה ומשא ומתן בדבריו

[ג] ועתה נבוא לבירור שיטת האליה רבה, דהנה בסי' תעח העתיק הא"ר דברי החק יעקב ככתבם וכלשונם.

אולם באמת הנה הלבוש בסי' תעז כתב "ומטעם זה ג"כ אם נאכל פרוסת האפיקומן בתוך הסעודה או נאבד, יכול לסמוך על מה שאכל כבר ואין צריך יותר, ואם לבו נוקפו יקח מצה אחרת ויאכל ממנה כזית על השובע באחרונה, שכל מצות שלנו בחזקת שימור הן וכולן ראויין לאפיקומן".

והיינו שבדברי הלבוש נראה שתפס לעיקר שאין דין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן לעיכובא שלא ייצא ידי חובת אפיקומן, ויכול לסמוך ע"ז שאכל האפיקומן בתוך הסעודה, וגם באופן שמחמת איזה סיבה א"א לו לאכול שוב אפיקומן כגון שנאכל כבר מה שיעד לאפיקומן או נאבד, שוב אינו מחויב לאכול אפיקומן, אלא שאם לבו נוקפו יכול ליטול מצה אחרת ולאכלה לאפיקומן.

³⁶⁴ ועי' בחק יעקב דמסיים בה "אכן הסכמת האחרונים דלמאן דסבירא ליה דכל השנה ברכת המזון אינה צריכה כוס, גם עכשיו יאכל אפיקומן ויברך ברכת המזון בלי כוס", וכן העתיק המשנ"ב.

וע"ז כתב באליה רבה: ולענ"ד מחויב לעשות כן, שהרי כתב אבודרהם אם שכח ואכל דבר אחר אפיקומן חוזר ואוכל כזית מאפיקומן ופוסק ע"כ. ואין להקשות הא כתב אח"כ שאינו מעכב, שלא אמרו אלא אין מפטירין לאחר הפסח אבל לא אמרו שאם הפטירו שעושין פסח שני ע"כ. נ"ל דהתם אין פסח לאכול מיד רק לעשות פסח שני לא אמרו, והוא הדין היכא דאיכא חשש איסור דהיינו אחר שבירך בורא פרי הגפן דקאי שם עלה, אבל היכא שעדיין לא בירך ברכת המזון ודאי יאכל עוד אפיקומן.

ולכאורה צ"ב בכוונת דברי הא"ר, מהו עיקר נקודת החילוק, דבתוך דבריו נכללו ב' ענינים שונים.

א' שיש חילוק בין מצב אמיתי של דיעבד שאין אפשרות כלל לאכול שוב אפיקומן בלא פקפוק, וכגון שיש חשש איסור בדבר, לבין מצב שיכול לאכול שנית אפיקומן.

ב' דין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אינו טעם לחייבו באכילה מחודשת של אפיקומן, כמו שלא חייבוהו בפסח שני אם הפטיר אחר הפסח. ולפי"ז עיקר הנקודה דבאופן שעדיין לא בירך ברכת המזון, אין זה נחשב לאכילה חדשה של אפיקומן בבחינת "פסח שני", אלא זה המשך ותיקון של האכילה הקודמת, ולכן בכה"ג סבר הא"ר דחייב לאכול שוב אפיקומן כיון שהפטיר אחר האפיקומן הראשון שאכל.

והיה נראה יותר כאידך גיסא, שעיקר החילוק הוא לא במידת ה'דיעבד' ואם איכא חשש איסור בדבר, אלא באם נחשב שיש כאן אכילה חדשה של אפיקומן, אלא שבלאו חשש איסור – אחר שבירך בפה"ג, אזי יתכן שהיה מקום לדון שאף אם בירך ברכת המזון בינתיים אין זה נחשב לאכילה חדשה של אפיקומן.

אכן צ"ב, אמאי אין עצם ברכת המזון מחלקת את האכילות שנחשבת האכילה כאכילה חדשה, ומאי בעינן לטעמא דחשש איסור מצד ברכת בפה"ג, ולא סגי במה שכבר בירך ברכת המזון.

וביותר, שהרי נתבאר בדברי החק יעקב והמשנ"ב שאם באמת אינו מוכרח לברך ברכת המזון על הכוס, גם אחר שבירך בפה"ג חוזר ואוכל אפיקומן ומברך בשנית בלא כוס, ובגוונא שכבר בירך בפה"ג על ברכת המזון, בודאי לא שייך לומר שלא נשלמה האכילה הראשונה של האפיקומן ויש כאן אכילה חדשה.

ועכ"פ יהיה איך שיהיה, צריך תלמוד בסתירת דברי האליה רבה, שכאן העתיק דברי החק יעקב, ואילו לפי דבריו בסי' תעז, אזי בגוונא שעבר ואכל אחר אפיקומן, ולא בירך, ואין שום חשש בדבר שיחזור ויאכל עוד אפיקומן, מהיכי תיתי שלא נחייבנו לאכול בשנית, והרי בדברי אבודרהם נתבאר להדיא "אם שכח ואכל דבר אחר אפיקומן חוזר ואוכל כזית מאפיקומן ופוסק". וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ס אות ב) שכתב "בסי' תע"ח, כ' המ"ב דאם אכל אחרי אפיקומן גם דיעבד צריך לחזור ולאכול, וזה דלא כחק יעקב כאן שהקיל דיעבד, וציין בשעה"צ לא"ר ואני תמה דבא"ר כאן מבואר להדיא דפוסק שאינו מעכב כהח"י, וגם מש"כ הא"ר בסי' תע"ז אינו חולק להמעין". ולא הבנתי דבריו.

ועי' עוד בשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' לג.

קושיא בדברי המשנ"ב

[ד] ומעתה בשיטת המשנ"ב יש לומר שכוונתו בשעה"צ לדברי הא"ר בסי' תעז שהינם דלא כהחק יעקב. [נתעוררתי לזה מאת הרה"ג ר' אברהם שלמה נוביק שליט"א].

אבל קשה טובא לאידך גיסא, הנה המשנ"ב בסי' תעח סתם דאם עבר ואכל אחר אפיקומן חוזר ואוכל, ומשמע שאפילו אם בירך ברכת המזון, וגם בדבריו בסי' תעז ס"ק י נתבאר להדיא שלדידן גם אם בירך ברכת המזון ובירך בפה"ג על הכוס, יאכל אפיקומן בשנית ויברך עליו בלא כוס, וצ"ב שהרי יש כאן אכילת 'אפיקומן שני', וזה לא תקנו לפי דברי אבודרהם.

ואין לומר שהמשנ"ב לא סבירא ליה סברא זו, דלעיל סי' תעב ס"ק כב כתב: מיהו באפיקומן אם שכח לאכלו בהסיבה לא יחזור ויאכלנו דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן. וצריך עיון גדול.

בדין סיפור יציאת מצרים אחר חצות

במשנ"ב ס"ק ו: ויהא זהיר וכו' [לאוכלו קודם חצות] - שכיון שהוא זכר לפסח צריך לאכלו בזמן פסח והפסח אינו נאכל אלא עד חצות וכ"ש כזית הראשון שמברכין עליו על אכילת מצה שצריך ליהדר מאד שלא לאחרו עד חצות. ובדיעבד אם איחר מסתפקים הראשונים אם יצא ידי חובתו וע"כ יאכלנו ולא יברך עליו על אכילת מצה וגם מרור אף שהוא מדרבנן יזהר לאכלו קודם חצות ואם איחר יאכלנו בלא ברכה. ואם החשיך לו קודם אמירת הגדה עד סמוך לחצות יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל וגם יברך על המרור תיכף קודם חצות ואח"כ יאמר הגדה ואח"כ יסעוד סעודתו [אחרונים].

ומקור דין זה ככתבו וכלשונו בדגול מרבבה כאן והובאו דבריו גם בשע"ת.

ובספר עמק ברכה (סדר ליל פסח סי' ד) כתב "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 לא יצא, וא"כ לדידי' גם מצות ההגדה צריכה להיות קודם חצות, דהא בעינן "בעבור זה" בשעה שיש מצה 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".

ובאמת כבר נקטו האחרונים³⁶⁵ דלמ"ד דקרנן פסח עד חצות, גם מצות הסיפור היא עד חצות, שכן נאמר 'בעבור זה' בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

ויש שביארו שכבר יצא ידי חובת מצות הסיפור בקידוש, עי' בפר"ח סי' תעג ס"ק ו ובפמ"ג בפתיחה להל' ק"ש. [וכן נתפרש בדברי הראשונים, רבינו ירוחם נתיב ח חלק ו בשם רבינו פרץ, ובאבודרהם, וברשב"א מבואר שב'דיבור אחד יצא ידי חובתו'], ולכאורה נפ"מ שיצטרך לכוין לצאת יד"ח סיפור, עי' במשנ"ב סי' תעג ס"ק א "וקודם הגדה יכוין או יאמר לצאת ידי מצות סיפור יציאת מצרים [ח"א]". וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ה סי' קכו.

סימן תעט

זימון בברכת המזון והלל דליל פסח

"כדי שיאמר אחד לשנים הודו"

[א] כתב הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סי' לב): ועוד י"ל משום דעיקר ארבע כוסות לא נתקנו ליחיד דאמרינן במדרש תהלים הקוראים צריך שיהיו שלשה **כדי שיאמר אחד לשנים הודו**. דאי לא תימא הכי שצריך לחזור אחר זימון אלא אף ביחיד טעונה ברכת המזון כוס. אמאי קרי לה' ד' כוסות הא ליכא אלא שנים דטופיינא. דקידוש וברכת המזון בעלמא נמי איתנייהו. אלא ודאי בעלמא א"צ לחזור אחר שלשה ובלילי פסח צריך לחזור.

וכנוסח זה שהטעם הוא מחמת שיאמר אחד לשנים 'הודו', כן איתא בהרבה ראשונים ופוסקים (בטור ובספרי רש"י (באיסור והיתר ובסידורו) ובמחזור ויטרי וברוקח ובראבי"ה ובארחות חיים ובכל בו ובאבודרהם ובהאגור ומהרי"ל ועוד).

³⁶⁵ עיי' מג"ח מצוה כא, חת"ס בפי' להגש"פ ועוד. וכבר נפתח בראשונים, בפי' הריטב"א להגש"פ ובפי' ר"י בר יקר.

וכן הוא ברמ"א (סי' תעט סעיף א) שהוסיף על דברי המחבר "מצוה לחזור אחר זימון": והגדול שבהן אומר הודו ואנא, והאחרים עונים אחריו (כל בו)... ויכול לצרף לזימון לענין הלל, אף על גב שלא אכל עמהם.

והנה בדברי הרא"ש מבואר טעם לחזור אחר שלשה משום שיאמר אחד לשנים הודו, ולכאורה יש לדון בטעם זה לפי מה שמצינו במהרי"ל (סדר ההגדה סימן מה; צוין במג"א), "אמר מהר"י סג"ל שרבו מהר"ש לא היה מניח נערים שאינן בני מצוה לומר הודו בליל פסח, אבל אנא ה' הושיעה נא והצליחה נא הניח לומר שאז יכולין להוציא הואיל ועונים אחריהן כל מלה ומלה מה שאין כן בהודו. וכן משמע מלשון רבינו שמחה דכתב הגדול מקרי הודו. ואנא מניחין את הקטנים לומר כדי שלא ישנו וגם כדי לחנכם. ואמר מהר"י סג"ל שכן מצא כתוב תבא מארה למי שאשתו ובניו מקרין לו הודו. [אמר מהר"י סג"ל מצוה שיהיו שלשה שיאמר אחד לשנים הודו. ואם אין חבר סומך על אשתו או על בניו שהגיעו לחינוך, וכן בא"ח בשם הרא"ש]. לשון המיימוני אם היה הקורא קטן או עבד או אשה עונים אחריהם מה שהן אומרים מלה מלה בכל ההלל.

ולכאורה הביאור בדברי מהרי"ל שהמנהג היה שבהודו היה הקורא אומר הודו יאמר נא וגו', והשומעים עונים אחריו הודו, ונמצא שבפסוקי יאמר נא השומעים יוצאים באמירת הקורא מדין שומע כעונה, וכן מפורש בלשון הטור הל' ראש חודש סי' תכב "וקורא ש"צ לבדו הודו והקהל עונים אחריו הודו וקורא פסוק יאמר נא ישראל והקהל עונים אחריו הודו וכן יאמרו נא בית אהרן ועונים הקהל אחריו הודו וכן יאמרו נא יראי ה' ועונים הקהל אחריו הודו וקורין כולם ביחד מן המצר עד אודך כי עניתני ומשם ואילך כופלים כל פסוק ופסוק ואומר ש"צ אנא ה' הושיעה נא ועונים אותו הקהל אחריו וכן באנא ה' הצליחה נא". וזהו יסוד החילוק המבואר בדבריו בין אמירת הודו לאמירת אנא, שבאנא הקהל עונים אחריו ואין יוצאים באמירת הש"ץ.

וכן מפורש בלקט יושר (עמ' סח אות ד) "שלשה שאומרים הלל השנים יוצאים במה שאמר היחיד יאמר נא כשמשיבים לו הודו".

ומעתה יש לדון שלפי מנהגנו ע"פ דברי המשנ"ב בהל' ר"ח (שם ס"ק כ): "וכתבו האחרונים דאף דאמירת יאמר נא ישראל וגו' יאמרו נא בית אהרן וגו' יאמרו נא יראי ד' וגו' יוכלו הצבור לצאת במה ששומעין מפי הש"ץ דשומע כעונה מ"מ טוב יותר שיאמרו בעצמם בנחת דלפעמים אינו מכוין וכן נוהגין כהיום", נמצא שגם כלפי הודו אין כאן קריאת הש"ץ שמוציא את הציבור, ואין שום חילוק בין אנא להודו, וממילא לפי סברת מהרי"ל הנ"ל, יוכל לסמוך על הנשים והקטנים וא"צ לחזור אחר שלשה גדולים בדווקא.

ברם המג"א ציין עוד לדברי מהר"י וייל בתשובותיו סי' קצג "הש"ר ז"ל לא הניח לנשים ולקטנים לומר הודו כיון דהוא תחילת הפרק ואמרינן תבא מאירה למי שאשתו ובניו מקרין אותו והודו הוא תחלת הפרק. אבל על אנא לא הקפיד דלא הוי תחלת הפרק", וחילוק זה ישנו גם לפי מנהגינו³⁶⁶.

"למי אומר הללו לשנים"

[ב] אולם באמת בלשון מדרש שוחר טוב שלפנינו (מזמור קיג) איתא [הללו יה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'], מכאן אמרו חכמים אין הלל פחות משלשה בני אדם, **למי אומר הללו לשנים** [והאומר אחד הרי כאן שלשה]. וכן הוא בילקוט שמעוני רמז תתעב.

³⁶⁶ ויעיין באור זרוע סי' רנו "פי' בשוחר טוב שיהיו הקוראים אותו שלשה כדי שיאמר האחד לשנים הודו וכשמגיע אומר הודו בנגינה ואחריו אומרים כמו כן הודו בנגינה. ובירושלמי גבי שליח ציבור כשש"צ אומר הודו קהל מה עונים א"ל זיל לכיפה פי' תרגום של סלע כיפה כלומר הכה אל הסלע או צועק אליו יהא נראה לך שהסלע יענה מה שאתה אומר הכא נמי הש"צ אומר הודו והן עונים הודו וי"מ זיל לכיפה [בל"א גיוועלב] ובאותו הפי' עצמו".

וכן באור זרוע הל' ק"ש סי' מד, ולפלא שבהל' פסחים סי' רנו העתיק 'כדי שיאמר האחד לשנים הודו'.

ולפי"ז יש לדון במה שכתב המשנ"ב שם ס"ק ט': "אחר זימון - הסכימו האחרונים דהאי זימון אינו לענין בהמ"ז דבשביל זה אינו מחוייב להדר יותר מבשאר ימות השנה והכא לענין הלל מיירי שמצוה להדר לומר הלל בשלשה כדי שיהא אחד אומר לשנים הודו והם יענו פסוק שאחר זה ואותו שיקראוהו לזימון זה לא יאכל ולא ישתה ולא יסייע לברך ברכת הזימון אלא **ישמע הודו ויענה עמהם ויחזור לביתו**", דלכאורה לפי הנוסחא שלפנינו יש לו לומר **מתחילת** ההלל³⁶⁷.

בדברי הראשונים והפוסקים

[ג] והנה מקור דברי המשנ"ב הוא במג"א [וט"ז וחק יעקב], וז"ל המג"א, משמע בטור דוקא להלל מצוה לחזור אבל ברכת המזון דינו כשאר ימות השנה עסי' קל"ז, ויש שרוצין לצרף ג"כ לברכת המזון.

ובאמת בדברי המחבר נראה שזהו דין גם בברכת המזון, דאל"ה ה"ל למינקטיה בסי' תפ דמיירי בדיני ההלל. ועוד, שהרי איכא נפקותא גדולה בזה כמו שכתב הרמ"א אם מצי להצטרף לזימון אף שלא אכל עמהם, דבכה"ג ידי זימון להלל יצא ידי זימון לברכת המזון לא יצא.

ובדעת המחבר היה נראה כהכרעת הדרישה, דהנה בפרישה כתב וז"ל, ושמעתי טעם דמהדרין אחר זימון כדי שיהא הכוס חובה לברכת המזון דבלא שלשה איכא פלוגתא ביני רבוותא אי צריך כוס אף על גב דכל ארבע כוסות הם חובות הלילה מכל מקום מאחר דסדרו את האחד על ברכת המזון רצו לעשותו כדינו.

ובדרישה דחה הדברים **ברעת הטור**, וז"ל, הטעם כתבתי בפרישה עיין שם רק שהטעם זה אינו מספיק לדעת רבינו שכתב לעיל ריש סימן קפ"ב דגם יחיד בעי כוס לברכת המזון וא"כ למה כתב כאן דמצוה לחזור אחר זימון לכן נלע"ד דהטעם הוא אגב שמצריכין שלשה משום הודו מחזירין נמי שיהיו השלשה ג"כ בשעת הזימון דבזימון נמי אומר אחד לשנים נברך וכו' כמו בהודו, וזהו שסיים בראיתו ממדרש תהלים שלא כתוב שם אלא משום הודו גם הרא"ש כתב ואי משום הודו וכו'.

ברם נראה שבדעת המחבר נכון כמו שביאר בדרישה, דמחמת ענין הזימון בהלל אגב גררא כבר מחזירין אחר זימון בג' בברכת המזון.

ואמנם כן הוא משמעות לשון הרא"ש בתחילת דבריו "ועוד י"ל משום **דעיקר ארבע כוסות לא נתקנו ליחיד** דאמרינן במדרש תהלים הקוראים צריך שיהיו שלשה כדי שיאמר אחד לשנים הודו. דאי לא תימא הכי שצריך לחזור אחר זימון אלא אף ביחיד טעונה ברכת המזון כוס. אמאי קרי לה ד' כוסות הא ליכא אלא שנים דטופיינא. דקידוש וברכת המזון בעלמא נמי איתנייהו. אלא ודאי בעלמא א"צ לחזור אחר שלשה ובליילי פסח צריך לחזור".

והיינו שמדברי מדרש תהלים רצה הרא"ש להוכיח לכלל תקנת חז"ל בארבע כוסות שלא נתקנו ליחיד [לכתחילה].

ובספר המנהיג מצינו: לעשות מצוה מהמובחר צריך אדם להיות זריז ונשכר להתחבר עם חביריו ולהיות ג' לכל הפחות, **ולברך בזימון** ולקרות את ההלל כדאמ' בשוחר טוב יבקש רצון.

³⁶⁷ והעירוני דלכאורה אי"ז מחלוקת [רק] בנוסחאות אלא תליא במחלוקת בצורת מנהג אמירת ההלל, והמשנ"ב כתב את הנכון לפי מנהגנו, ואין להביא ע"ז כקושיא מקורות שנאמרו לפי מנהג אחר, ולעשות כמותם למנהגנו אין בו שום טעם. והיינו שבמנהג אשכנז הציבור עונה לחזן רק בפסוקי הודו הנ"ל, ואומרים אחריו "הודו וגו' חסדו" ד"פ. אבל ברס"ג וברמב"ם מבואר סדר אמירת הלל בציבור, שהחזן מקריא את ההלל כולו [ומוציא בו את הרבים יד"ח] והציבור עונים אחריו לאורך כל ההלל אחריו כל פסוק ופסוק, פעם עונים "הללויה" ופעם "הודו וגו' חסדו" ופעם חוזרים אחריו את כל הפסוק שאמר, עי"ש סדר הדברים, וממילא פשוט שכל אחד כתב כמנהגו.

ובספר האגור: ומצוה לחזור אחר זמון דהכי איתא במדרש תילים הקוראין הלל צריכין שיהיו שלשה א' מהם אומר לשנים הודו. ולא נהגין כן דסגי באשתו ובניו שהגיעו לחנוך. ואני המחבר ראיתי בעלי נפש מאשכנז מהדרים להשיג ג' על הסעודה בשני לילות ושהיו בני י"ג שנה.

וראה עוד בהגדת הנצי"ב אמרי שפר שנקט ג"כ שישנו הידור מיוחד בזימון גם בברכת המזון, יעו"ש ראיתו, ובשער הציון סי' קפב ס"ק ג, [ובשו"ת משנה שכיר או"ח סי' ס, ובתשובות והנהגות ח"ה סי' קמה].

ושוב מצאתי ב"הלכות פסח בחרוזים" מאת הג"מ יעקב ב"ר יוסף, תלמיד מהרש"ל [נדפס בקובץ זכור לאברהם (חולון) תשס"ב - תשס"ג, עמ' קנח], וז"ל, ומצוה לזמן בשלשה... ואף שהרא"ש כתב לבסוף ולא נהגו כן והוא דמדרש תהילים סגי עם אשתו ובניו הקטנים כו', אפשר שבימיו ובמקומו לא נהגו כן, אבל אנן במדינות האלו נהגין לחזור אחר הזימון וחשבינן למצוה. [ומביא דברי האגור והשו"ע]³⁶⁸.

מאי שנא הך הלל דליל הפסח

[ד] איברא, דבעיקרא דמילתא יש לעיין, הרי הקושיא שעמדה לנגד עיני הקדמונים היא מאי שנא ברכת המזון דליל הסדר מברכת המזון דכל ימות השנה, אולם בודאי הכי נמי שפיר איכא לאקשוויי, מאי שנא הלל של ליל הסדר מהלל של כל ימות השנה, דהנה הרמ"א בהל' ראש חודש (סימן תכב סעיף ב) כתב, וי"א דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין ואגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא. ובמשנה ברורה (ס"ק יח) כתב בשם האחרונים דעיקר דבר זה אינו אלא לכתחלה ואם אין מצויין לפניו שנים אין לו לחזור אחריהם. ומעתה צ"ע טובא מאי שנא.

הללו עבדי ד' ולא עבדי פרעה

[ה] ואולי יתכן לומר בס"ד, ובהקדם מה ששמעתי מהגרא"א דסלר שליט"א, שעובדא הוה ביום הפורים ששאל הג"ר בן ציון פלמן זצ"ל את מרן הגרא"מ שך זצוק"ל, מאי טעמא לא אמרינן שבהגדה של פסח בליל הסדר יהיה ג"כ קיום של הלל, דומיא דמאי דאמרינן בפורים גבי קריאת המגילה דקרייתא זו הלילא (מגילה יד, א).

והרב שך נהנה מאוד מקושיא זו ולא פסק מלחזור עליה שוב ושוב בפני המתדפקים על דלתו.

ואמר הגה"צ שליט"א בישוב הדבר, דחלוק דין הלל דליל הסדר מהלל דיום הפורים, ובהקדם הא דאיתא בגמ' מגילה שם, רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן. ומבואר שכלפי הלל דפורים אכתי עבדי אחשורוש אנן וההלל הוא על הנסים שנעשו לאבותינו, אבל בהלל דליל פסח היציאה ממצרים היתה ל'חירות עולם', הללו עבדי ד' ולא עבדי פרעה.

ונראה דאמנם זהו החילוק בין מצות והגדת לבנך ועיקר מצות סיפור יצי"מ שמספר את הנסים שנעשו במצרים, וע"י שמקיים את מצות הסיפור וההגדה כראוי, מקיים את החיוב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ואזי הוא מברך ומודה 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים', מקדים גאולתינו לגאולת אבותינו, ועובר לזה הוא אומר את ההלל ומודה על נס הגאולה.

³⁶⁸ ובאמת לולי דמיסתיפינא אמינא שזהו ג"כ יסוד השינוי שבעה"ב מברך ולא האורח, ואף כי בדברי הרמ"א כאן מצינו שנקט הטעם "שנאמר טוב עין הוא יבורך והוא מיקרי טוב עין שאמר כל דכפין ייתי וייכול וכו'", מ"מ זה בצירוף ענין זה דארבע כוסות, ועי' ברכי משה מצאתי כתוב (עי' מהר"א טירנא עמ' נה בהגה) בשם אגודה (פ"י סי' צז) דנוהגים שבעל הבית מברך ברכת המזון בליל פסח כדי שיברך הוא על כל ארבע כוסות עכ"ל.

ובאמת יש כאן תמיהה רבתי, שהרי להלכה נפסק שאורח מברך, ולא פסקין המימרא דאיתא בסוטה (לח, ב) ואמר ריב"ל אין נותנין כוס של ברכה לברך אלא לטוב עין, שנאמר טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל, אל תיקרי יבורך אלא יברך כלפי בעל הבית. ומצינו בזה דברים סתומים בזה"ק פרשת בלק (קפז ב), יעו"ש, וכבר עמד בזה הנתיבות בדרושי נחלת יעקב. וצ"ב מאי טעמא דווקא בליל הסדר, ואטו מחמת האמירה דכל דכפין קרינן ביה טוב עין טפי. [ועי' בערוך השולחן כאן].

ומעתה סברא היא שרק כלפי הלל כזה שהוא על הנסים שנעשו לאבותינו, סגי בסיפור הנסים וקריאת המגילה לצאת ידי חובת הלל, אבל בליל הסדר יש כאן חיוב הלל שהוא 'הללוהו עבדי ד', והיינו הלל על מה שכביכול יצא עתה ממצרים, ולזה לא סגי בסיפור הנסים שהיו בעבר.

וכאשר אומר 'הללו עבדי ד' אינו כאילו חוזר ואומר הלל בעלמא, אלא זהו הלל על הנס שמתרחש כביכול זה עתה.

[והוסיף עוד לבאר גדר הענין ד'הללו עבדי ד', ע"פ דבריו הנפלאים של רבינו יונה ריש ברכות (ב, ב) וז"ל, איזהו בן העוה"ב זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית. י"ל וכי מפני שסומך גאולה לתפלה יש לו שכר כל כך שיהיה בן עוה"ב. ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים שנא' כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרינן ועבדתם את ה' אלהיכם זו היא תפלה וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא. ויש להאריך בזה].

ומעתה יש לומר דטעמא דנתייחד הלל זה משאר הלל בעלמא, דאינו הודאה על מה שאירע לאבותינו, אלא זוהי הודאה על מה שמתרחש עתה, ולא בכדי נקט המדרש שכאשר אומר 'הללו עבדי ד' אומר לשנים, שכן בתיבות אלו נעוץ חילוק הלל זה משאר הלל דעלמא.

הלל בתורת שירה

[ו] ויתכן עוד להרחיב יריעת הביאור, ובנוסף אחר קצת, ובהקדם המבואר בחידושי הר"ן בפרק ערבי פסחים (ק"ח, א), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשו' שאין מברכין על הלל שבילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה שכך שנינו רג"א אומר וכו' לפי' אנו חייבין להודות להלל וכו' ונאמר לפניו הללויה ולפי' אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים ר"צ ור"י ור' יצחק בן גיא ז"ל.

וראה עוד בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קג ובר"ן על הרי"ף פסחים כו, ב מדפי הרי"ף.

ובגדר הלל ד'אומר שירה' כבר דנו בו האחרונים, ויעוי' מה שנתבאר בזה בחדושי מרן רי"ז הלוי ובכתביו לערכין (י, ב).

והביאו מקור לגדר זה של הלל בתורת שירה, מהא דאיתא בירושלמי סוטה פ"ה על שירת הים, מאי לאמור לאמור לדורות, ופי' בקרבן העדה שם, שיזכירו תמיד השירה הזאת א"נ שיאמרו שירה על כל נס שיעשה להם. [יעוי' במאמרו של הג"ר בצלאל ז'ולטי זצ"ל בקובץ מוריה ג, ג - ד, עמ' לז].

ויתירה מזו מצינו במדרש (שמות רבה פרשת בשלח פרשה כג), ויאמרו לאמר, נהיה אומרים לבנינו ובנינו לבניהן שיהיו אומרים לפניך כשירה הזאת בעת שתעשה להם נסים.

ומעתה נראה לומר שבתורת 'קורין' הוא הקריאה עצמה (להקב"ה), ולכן לא בעי דווקא רבים, אבל בתורת שירה היינו גם לאחרים שישמעו את השירה לה' כמו שמצינו בשירה ענין הכרזה לאחרים, כגון בשירת הים - שירו לד' כי גאה גאה, וכן ותען להם מרים שירו לד' כי גאה גאה, דהיינו ע"י עניה, ובדומה לזה בתהילים שירו לד' כל הארץ וגו'. ומה"ט י"ל דשאני הלל זה שיש בו יותר ענין של זימון, שאחד קורא ושנים עונים. ודוק.

סימוכין להבנה זו בלשון הגאונים

[ז] והראני הג"ר יעקב גוטסגנדה שליט"א שכן נראה בהלכות רי"ף גיאת (הלכות הלל), וז"ל, הרי אתה למד שאחר כל דבר ודבר שהקורא אומר עונין אחריו הללויה וקב"ג פעמים הן.

ואמר רבינו האי לענין הלל שבלילי פסחים שאין מברכין לפניו כקוראין אלא כמשוררין שירה הן, שאחר אומר דבר זה והנשארים עונין אחריו הללויה.

סימן תפ

מנהג פתיחת הדלת ואמירת ברוך הבא לפני אמירת שפוך חמתך

[א] כתב הרמ"א (סי' תפ), וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' קודם לא לנו (ר"ן פרק ע"פ), ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שמורים, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה' (מהרי"ב), וכן נוהגין.

ובספר בית הלוי (פרשת בא יב, מב), וז"ל, ולכאורה יש להבין דהרי סימן זה לכאורה היה נכון יותר לעשותו בהתחלת הסדר כשאומר כל דכפין ייתי ויכול ולא עתה אחר בהמ"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 התירוצים שאמר בגמרא הוא משום דהוא ליל שמורים, וזהו כשמוזגין כוס רביעי והרי יקשה להמסובין שהוא זוגות ופותחין הדלת להראות שהוא ליל שמורים וכתירוך של הגמרא.

ובתורה תמימה (פר' בא שם הערה רכד) העיר לפי האי טעמא, וז"ל, ולדעתי מהראוי היה לעשות כן אחר שתייתו ואחר הברכה אחרונה על היין, כדי להורות שאע"פ שעם כוס רביעי גמרו לשותות בכ"ז לא יחוש לזוגות, אבל כשעושין זה אחר מלוי כוס רביעי אין זה הוראה מוכרחת דשמא ישתו עוד כוס חמישי, והרי א"א לחמישי בלי רביעי קודם לו.

והגרי"ז שטערן זצ"ל בעל זכר יהוסף בביאורו להגש"פ הוסיף טעם לשבח לפי דברי הגמ' בפסחים (ק', א), תנו רבנן שותה כפלים דמו בראשו. אמר רב יהודה אימתי בזמן שלא ראה פני השוק, אבל ראה פני השוק הרשות בידו. אמר רב אשי חזינא ליה לרב חנניא בר ביבי דאכל כסא הוה נפיק וחזי אפי שוקא, ולכן פותחין הדלת בשתיית כוס רביעי לראות פני השוק.

[ב] בספר ערוך השולחן כאן, וז"ל, ואחר ששתו הכוס השלישי נוהגין לומר שפוך חמתך וגו' ולפתוח הדלת... ועל כי קודם ביאת המשיח יבא אליהו כדכתיב [מלאכי ג, כג] הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני וגו'. ולכן המנהג להעמיד עוד כוס באמצע השולחן וקורין אותו כוסו של אליהו. ויש שהיו נוהגים לעמוד מהסיבה ולאמר ברוך הבא, והכל לחיזוק האמונה כי כך אנו מקובלים שבניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל, כדאיתא בפ"ק דר"ה [י"א]. ולכן בעת גמר הסדר קודם אמירת לא לנו וגו' כי לשמך תן כבוד אנו מתעוררים שיתן כבוד לשמו הגדול יתברך.

ומנהג זה לעמוד ולקרוא בקול גדול ברוך הבא אינו מובא בשו"ע ובנו"כ, אבל נמצא ג"כ בכמה ספרי מנהגי חסידים (בעלזא, ספינקא ועוד). ואמנם בלשון הערה"ש אין נראה שקריאת 'ברוך הבא' היא לאליהו הנביא, אלא לגואל העתיד לבוא, וזה בא להמחיש האמונה.

ואמנם העירוני שעצם הדבר שאליהו בא בכל בתי ישראל בליל פסח כבר נמצא במאמר המנהגים שבסו"ס שתי הלחם למהר"ם חגיז.

טעם מנהג פתיחת הדלת ב'שפוך חמתך'

[א] ברמ"א (סי' תפ סעיף א): וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' קודם לא לנו (ר"ן פרק ע"פ) ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שמורים, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה' (מהרי"ב).

הנה בלשון הרמ"א משמע שיש במנהג זה ב' חלקים, המנהג של פתיחת הדלת הוא כדי לזכור שהוא ליל שימורים [ואין לנו להתיירא משום דבר, כי הקב"ה שומר עלינו], ואילו השייכות שלו ל'שפוך חמתך' הוא שאנו מבקשים שבזכות האמונה יבוא המשיח וישפוך חמתו על המכחשים בה'.

וכן נראה בדרכי משה (ס"ק א) שמרחיב מעט היריעה וז"ל, כתב מהר"י ברין דנוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך משום דאיתא באור זרוע (ח"ב סי' רלד) שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסח דליל שמורים הוא (עי' שמות יב מב, פסחים קט ב) וזהו אמונה בהקב"ה ובהבטחתו ובזכות הבטחה זו אנו נגאלים, ולזה פותחים בשפוך הדלת כלומר על ידי זה ראוי לבוא משיח.

אולם במקור הדברים באור זרוע נראה קצת שישנה כוונה אחרת בפתיחת הדלת, וז"ל, כתב רב נסים גאון זצ"ל בשם אלוף אביו שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסחים כי זאת היא האמנה בדברו של הקדוש ברוך הוא ובהבטחתו ובשכר האמנה אנו זוכין לגאולה ואמרי' בירושלמי דכתובות פרק הנושא ר' ירמיה מפקיד אלבושני [חורין] חפותין [אלבושני דנרסי] [והבון] מסנאי ברגלי וחוטרא בידי ויהבונא על [סיטרא] אין אתי משיחא [ואנא] מעתד וזאת נמי אמנה היא ויש לו שכר גדול עליה.

והנה במעשה שמביא הירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג; כתובות פי"ב ה"ג) מרבי ירמיה, האמונה בביאת המשיח מתבטאת בכך שהזמין והכין את עצמו שלא יתמהמה בבוא המשיח, ויהיה מוכן לקראתו בקברו כמו שהוא מעותד ליציאה לקבל פניו בבגדים מתאימים, בגד עליון, נעלים לרגליו, מקלו בידו וכו'. ולכאורה היה מקום להבין שזהו גם הטעם לפתיחת הדלת שיהיו מוכנים ליציאה לקבלת פני המשיח.

אלא שבנוסחת האור זרוע אין הדברים ברורים כ"כ, כי מלשוננו "כי זאת היא האמנה בדברו של הקדוש ברוך הוא ובהבטחתו" יתכן לפרש שהאמונה היא בהבטחת 'ליל שימורים', וכן נראה גם מסיום לשונו "וזאת נמי אמנה היא ויש לו שכר גדול עליה", דלא מיירי מאותה אמונה [בביאת המשיח] ממש.

ברם בארחות חיים (סדר ליל הפסח אות לו) וכן בספר המנהיג (הל' פסח) מפורש להדיא כמו שנתבאר, וז"ל, מנהג בכמה מקומות שאין נועלין שם החדרים שישנים שם בלילי הפסח כי בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל דכתיב ליל שמורים הוא לה' לילה המשומר ובא מו' ימי בראשית ואם יבא אליהו ימצא הפתח פתוח ויצא לקראתו מהר. ויש סמך לדבר זה בירושלמי דכתובות פ' הנושא ר' ירמיה מפקד אלבושני חורין חפיתין יהבון מסנאי ברגלי וחוטרא בידי ויהבונא על סטרי אין אתא משיחא הא אנא מעתד ויש באמונה זו שכר גדול וכן אתה מוצא שלא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בשביל האמונה שהאמינו דכתיב ויאמן העם ואין הגליות עתידין להגאל אלא בשביל אמונה שנא' מראש אמנה וכתוב וארשתיך לי באמונה וגו' במגלת סתרים.

דברי ספר המנהיג הועתקו ב'פסח מעובין' לבעל כנסת הגדולה.

הרי שגם הדרשה של 'ליל שימורים' אינה דרשה על 'משומר ובא מן המזיקין', אלא דרשה על 'משומר ובא מששת ימי בראשית' – להגאל.

ולאור דברי הארחות חיים, יתכן לפרש שאמנם בפתיחת הדלת ישנו כמין זכר למנהג 'בחפזון' שהיה במצרים שנאמר בו 'מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם וגו'', כצוואתו של רבי

ירמיה, ועי' במכילתא דרשב"י (פרשת בא יב, יא): ואכלתם אותו בחפזון בבהילות יוצאי דרכים³⁶⁹.

הפסק באמצע הלל דליל הסדר

יש לעיין בשאלה מצויה בדבר ההלל בליל הסדר, דהנה בדרך קריאת ההגדה אנו נוהגים להפסיק בדיבור מענין ההגדה, לפרש ולבאר את הנאמר ולהרבות בסיפור יציאת מצרים כיד ה' הטובה, ובודאי אין בכך משום הפסק, האם ניתן לעשות כן גם בקריאת פרקי ההלל, ההלל ששייך ל'מגיד' לפני הסעודה, וכן בהשלמת ההלל שאחר הסעודה, וב'נשמת כל חי' וכו'.

ועוד יש לדון, באופן שחזור וכופל בדרך שירה הפסוקים מחמת המנגינה וכו', אם אריך למיעבד הכי בהלל זה.

ולכאורה השאלה הזאת נחלקת לשנים, חדא, מצד דין הלל, והיינו שיש לדון בקריאת ההלל בראשי חודשים ובמועדים בכל השנה כולה, אם בכל כה"ג יש לדון בו משום הפסק.

אולם עוד יש לדון לפי מה שנתבאר בדברי הר"ן בפרק ערבי פסחים (ק"ח, א), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשו' שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה שכן שנינו רג"א אומר וכו' לפי' אנו

³⁶⁹ מעניין היה לראות את דברי מהר"י ברונא במקורם, אולם כבר כתבתי על כך משכבר הימים כדלהלן:

כל המצוי בדברי הרמ"א בדרכי משה, ובפרט בהלכות פסח, ימצא פעמים רבות מובאות רבים בשם מוהר"ר ישראל ברין או בקיצורו מהר"י ברין, והרבה דינים ומנהגים משמעותיים מקורם בתשובותיו. לדוגמא, (סימן תלב ס"ק ב): ומהר"ר ישראל ברין כתב דצריך להניח פתיתין וכן נוהגין.

(סימן תלד ס"ק ה): וכתב מהר"ל (שם) כשמבטל ע"י שליח יעמוד אצלו. ובתשובות מה"ר ישראל ברין דהשליח צריך לומר בהדיא חמצו של פלוני יהא בטל.

(סימן תמג): וכן כתב מהר"ל דארבע שעות רצה לומר שליש היום ודלא כתשובות מהר"י ברין דאסר לאכול רק עד ארבע שעות ביום אף בשנת העיבור.

(סימן תס ס"ק ב) וכתב מהר"י ברין בתשובה שצריך שיאמר פירורין יהיו הפקר אבל אם אמר פירורין הפקר אינו מועיל דמשמע דמעצמן הן הפקר וזה אינו וכן אשכחן בגיטין (לב ב) לענין גט זה בטל הוא וכו'.

(סימן תעב ס"ק א): כתב המרדכי ריש פרק ערבי פסחים דאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל אף על פי שאינו דרך חירות וכתב מהר"י ברין דמצוה להסב בכל הסעודה.

(סימן תפ ס"ק א): כתב מהר"י ברין דנוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך משום דאיתא באור זרוע (ח"ב סי' רלד) שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסח דליל שמורים הוא (עי' שמות יב מב, פסחים קט ב) וזהו אמונה בהקב"ה ובהבטחתו ובזכות הבטחה זו אנו נגאלים ולזה פותחים בשפוך הדלת כלומר על ידי זה ראוי לבוא משיח.

(סימן תפ ס"ק א): וכתב מהר"י ברין מי שעושה הסדר לא ימזוג בעצמו אלא אחר ימזוג לו דרך חירות.

נאף כאן נראה לדון אם 'עושה הסדר' דייקא או אף שאר המסובים, ואף ברמ"א סי' תעג סעיף ב כתב: **ובעל הבית** לא ימזוג בעצמו, רק אחר ימזוג לו דרך חירות (מהר"ב). ויש בזה חילוקי מנהגים שיש שנקטו שהיינו דווקא בעל הבית ולא שאר המסובים, כך ראיתי בשם בעל שבת הלוי, אולם יש נוהגים כך גם בשאר מסובים, עי' קיצור שו"ע סי' קיט סעיף ב.

מסתבר להניח שמהר"י ברין ומהר"י ברונא חד גברא נינהו, בהיות ומקור שמו של מהר"י ברונא הוא מאחר שמקום הולדתו בעיר ברין שבגרמניה (בערך בשנת ק"ס).

בסדר לימודי הל' פסח ראיתי השערה מעניינת בשער הצינן (סימן תעב ס"ק כב) בהתייחס לדינו של הרמ"א (שם סעיף ה), ודווקא כשאוכלין על שלחן אחד, אבל אם אוכל על שלחן בפני עצמו צריך להסב, וז"ל, דרכי משה בשם מהר"י ב, ועיין שם עוד מה שהביא בשמו, שדעתו דתלמיד אצל רבו אין צריך אבל רשאי, והשיג עליו הדרכי משה עיין שם, ואפשר דמשום זה הקל מהר"י ב גם בסמוך על שולחן אחר, מה שאין כן לדידן דאיסורא איכא אי אפשר להקל בזה, וכהפרי חדש.

נפנית לחפש את דברי מהר"י ברונא במקורם, והנה אינם בספר תשובותיו אשר לפנינו, בו אין בנמצא כלל על הלכות פסח. עיין במבוא של הגר"מ הרשור לספר שבהדרתו גילה לי שכבר עמד על כך שרבים מן המובאות בשם מהר"י ברונא אינם בנמצא בתשובותיו שלפנינו.

חייבין להודות להלל וכו' ונאמר לפניו הללויה ולפי' אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים ר"צ ור"י ור' יצחק בן גיאות ז"ל³⁷⁰.

ומעתה יש לומר, דאף אי נימא דבהלל שקורין אותו בכל מועדי השנה בתורת קריאה יש בזה משום הפסק כאשר מפסיק בדיבור אחר, אמנם בהלל שהוא בתורת שירה אולי לא נאמר דין הפסק. וביותר יש להתיר כאשר כופל מילים מתוך ההלל.

ותחילה יש להקדים שמצינו מחלוקת הראשונים בעיקר דין הפסק בהלל של כל השנה כולה, דהנה בתוס' בברכות (יד, א ד"ה ימים שהיחיד) כתבו בשם רבינו תם בזה"ל, אבל על מצוה פשיטא דמברכין דהא חזינן כל יום טוב שני אינו אלא מנהג ומברכין והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה. והיינו שהוכיח מאיסור הפסק בהלל דמברכין על ההלל בר"ח, דס"ל דבלאו הברכה ל"ש איסור הפסק.

ברם רבינו יונה בברכות שם (על הרי"ף ז, ב) פליג וכתב וז"ל, ומאי דאמר הכא שאינו פוסק לשיחה בעלמא לא מפני שמברך עליו היחיד אלא אף על פי שלא בירך עליו כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה.

וכ"כ הר"ן בסוכה על הרי"ף (כב, א), וז"ל, ואף ראייה זו אינה כלום אצלי דהא בברכות [דף יג א] מוכח שאין ברכות ק"ש מעכבות קריאתה אלא קראה בלא ברכותיה יצא, ועוד שאפילו אומר אותן כסדר אין ברכות ק"ש כברכת המצוה שאין אנו מברכין לקרות את שמע ואעפ"כ אסור להפסיק בה אלא מפני היראה ומפני הכבוד ואפילו קורא אותה לצאת בה קודם ברכותיה ולמה לא יהא אפשר שיהא הדין כן בהלל אחר שהנהיגוהו לאמרו מפני שבחו של מקום, ואיזה איסור מוצא הרב יותר מפני שמברכין עליו, והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה אבל לאחר שהתחיל במצוה לא.

ומבואר דהתוס' והר"ן פליגי בדין הפסק בברכת המצות, דלשיטת הר"ן איסור הפסק אינו אלא בין הברכה להתחלת המצוה, דס"ל דברכת המצוה חלה על תחילת עשיית המצוה. ואילו התוס' ס"ל דברכת המצוה חלה על כל מעשה המצוה, ואם מפסיק ושח באמצע המצוה חל הפסק בין המצוה והברכה, ולפי הר"ן דליכא איסור הפסק אא"כ הפסיק בין הברכה למצוה, והאיסור חל משום ברכה לבטלה, צ"ל דאיסור הפסק באמצע הלל דר"ח הוא משום קריאת הלל עצמה. דלשיטת הר"ן אף בהלל דר"ח חל חלות קיום קריאה ככתבה, ואסור להפסיק באמצע ההלל משום שע"י ההפסק מפקיע הקיום דקריאה ככתבה.

ובנידון דידן הרי ליכא ברכה להאי הלל, והפסק מלתא דברכה ליכא, ועל כן אין לדון כאן משום הפסק אלא מצד קריאת ההלל, והיינו רק לדעת רבינו יונה והר"ן.

ועכ"פ הא מיהת מבואר שנחלקו גם בדין הפסק מצד קריאת ההלל בהפסק של שיחה, אם ישנו איסור הפסק מצד שמפסיק באמצע שבחו של מקום.

איברא דנראה להקל מכמה טעמים גם לשיטת רבינו יונה והר"ן וכמו שיתבאר.

א] באמת גם לדעת רבינו יונה והר"ן נראה דהאיסור הפסק הוי דווקא בשיחה בטלה משום שמפסיק משבחו של מקום, אולם לדבר מענין הקריאה עצמה יהא מותר לכו"ע.

ועי' בשער הציון בהל' מגילה (סימן תרצ ס"ק נו) וז"ל, והנה לא העתקתי מה שהביא המגן אברהם בשם הלבוש היה אומר ושם רשעים ירקב בעת זכירת המן, דאף אם נימא דזה לא חשיב הפסק משום דהוא מענינו של יום וכדמוכח סוף סעיף י"ג, על כל פנים יוכל לצמוח מזה קלקול גדול וכו'.

³⁷⁰ ובגדר הלל ד'אומר שירה' כבר דנו בו האחרונים, ויעוי' מה שנתבאר בזה בחדושי מרן רי"ז הלוי ובכתביו לערכין (י, ב).

והלל דברים ק"ו, דכאן הוא לא רק מענינו של יום, אלא מענין ההגדה והסיפור גופייהו, ובודאי אין בזה משום הפסק.

ב] הרי נתבאר בדברי כמה ראשונים ופוסקים הטעם שאין מברכים על הלל זה משום שחולקים אותו באמצע ומפסיקים בסעודה. הרי דבלא"ה הלל זה אינו הלל ברצף אחד ויש בו הפסקות, ומהיכי תיתי נימא בזה דין הפסק אם מדבר באמצעו.

ג] יש לדון עוד דלא הוי דין קריאה של הלל, אלא דין של שירה, ומסתברא דקיל אפי לענין הפסק. וראיתי שהביאו סברא זו בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

סימן תפא העסק ביציאת מצרים כל הלילה

[א] בשו"ע (סי' תפא סעיף ב) איתא, חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה.

והנה מקור הדברים ציין הגר"א בביאורו לד' הרא"ש, וז"ל הרא"ש (פסחים פ"י סי' לג): מנהג פשוט הוא שלא לשתות יין, ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהל' הפסח וביציאת מצרים... עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר, והכי אמרינן בתוספתא וכו'. וראה עוד בלשון הטור כאן.

[ב] ויש להעיר, חדא, שבלשון התוספתא (פ"י ה"ח) שלפנינו לא נזכר נוסח של חיוב, רק מובא המעשה בר"ג וזקנים שעשו כן, יעו"ש, ואולי לפני רבותינו היתה גירסא אחרת. וכבר העיר בהגש"פ לנצי"ב שבלשון ההגדה וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, משמע דחיובא ליכא אלא שזה משובח, ולזה מייתי המעשה בראב"ע וכו' שהיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה.

ועוד, בלשון התוספתא שלפנינו ליתא 'עד שתחטפנו שינה' אלא כל הלילה, ועי' פי' חסדי דוד. וצ"ב בשורש שיעור זה וענינו, דהא מיהת לא מסתברא שהחיוב הוא כל הלילה, אלא שנפטר מדין אונס כאשר חוטפתו השינה.

וראה דבר נפלא בספר לקט יושר מנהגי המהרי"ל, וז"ל: וזכורני שישן הב' לילות של פסח על ההסיבה שלו, ולא ידוע לי כ"כ טעמו, ולא ראיתי שתלמידיו נוהגים אחריו כן. וכיוצא בזה מובא במנהגי חתם סופר (י, כג) שהחת"ס היה מתנמנם על ההסיבה וישן עד הבקר.

ועלה בדעתי טעם לשינוי שמצינו בין נוסח התוספתא ללשון השו"ע דאינו 'כל הלילה' אלא עד שתחטפנו שינה, שהרי ליל הסדר יו"ט הוא, ואינו עונג יו"ט להלחם עם שר השינה, ולכן השיעור הוא רק עד שתחטפנו שינה, ועי' פתח הדביר או"ח סי' רפ ס"ק ב.

ובאמת מוטו משמיה דהגרי"ז שמהאי טעמא לא קיים המנהג להיות ניעור בליל שבועות לפי שאינו עונג יו"ט, והוסיף דעולם הפוך ראה, שלא מקיימים דין התוספתא הנ"ל להיות ניעור כל ליל שימורים ולעסוק ביצי"מ. ולפי המבואר באמת נפסק דין התוספתא רק עד כמה שאין זה סותר לעונג יו"ט.

ברם, מובא בהגש"פ של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל משמו שאין הכוונה ש'עד שתחטפנו שינה' אין הכוונה שירדם בפועל על השולחן, שהרי קודם שישן צריך לומר עכ"פ פרשה ראשונה של שמע וברכת המפיל, אלא הכוונה שבמצב שעיף מאוד מותר לו לילך לישון.

ובספר פניני הפסח הביא לזה ראייה נפלאה בשם הרב יוסף ברנשטיין שליט"א מהא דאיתא במד"ר (פתיחתא לאיכה פרק ל) שחזקיהו אמר להקב"ה במלחמת סנחריב, אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנא' (מ"ב יט) ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, יעו"ש, והרי אותה לילה של מפלת סנחריב היה ליל פסח, כמבואר בשמו"ר פר' בא פי"ח וברש"י מגילה לא, א ד"ה עוד היום ובכמה פיוטים, וא"כ היאך אמר חזקיהו אני ישן על מיטתי, ומשמע שאף הותר לו לישן על מיטתו, ודוק.

ואמנם המהר"ל בספר גבורות ה' פרק נג כתב בדבר החכמים שהיו מספרים כל הלילה, וז"ל: וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביו"ט, אמרו שלא היה להם צער, כי מחיבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, עכ"ל.

ועוד מצינו בשו"ת בשמים ראש סי' שמז, וז"ל: מה דאיתא בתוספתא דחייב להיות ניעור כל הלילה זו קשה ממנו שלא ראינו העולם נוהרין בזה, וגם אינו ראוי להטיל עול כזה על הציבור, ולא איברי לילה אלא לשינתא (עירובין סה,א)³⁷¹, ולא נאמרו דברים הללו אלא בר"א ור"י וחבריהם, אבל לא לכל העולם, דבעי שמחת יו"ט ומצות עונה בפסח, והתוספתא שאמר בקשתי ולא מצאתי. וראה עוד בהגדת בית ישראל מהג"ר יצחק יהושע מסלונים בהקדמה שהרחיב לתמוה על תשובה זו.

[ג] והנה שיטת הרא"ש שם (סי' לח) והטור דהלכה כראב"ע דזמן אכילת הפסח עד חצות, ואעפ"כ העתיק דין זה של התוספתא לעסוק ביצי"מ כל הלילה, וצ"ע.

ובדומה לזה העיר בשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' קכא דכיון דראב"ע סבר שנאכל עד חצות, ומבואר בגמ' דזמן אכילת מצה לדידיה הוא רק עד חצות משום דאיתקש לפסח, וזמן סיפור יצי"מ תליא בזמן אכילת מצה וכדאיתא בהגדה: לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וא"כ למאן סיפר אף הוא עד עלות השחר, ועי' קה"י חלק ח ליקוטים סי' מד,ו.

ועוד יל"ע במה שמבואר בדבריהם שהעסק הוא גם ביציאת מצרים והלכות פסח, ומשמע שלא רק במצות סיפור ניסי ונפלאות היציאה, וראה בהגש"פ מבית לוי בשם מרן הגרי"ז.

ויש לציין בזה לדברי הספר 'מנוחה וקדושה' לרבי ישראל איסר מפוניבז' תלמיד הגר"ח מוואלאז'ין (ח"ב סי' יט), וז"ל, ודע שמי שברא אותנו ואת יצרנו הרע, יודע שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אז מועיל מעשה השרשת יראת שמים לבנו ולא בעת אחר... ודע שאף אם תעסוק עמו כל הלילה בדברי חידודים בפירושי ההגדה או בפסוקי התורה לא יצאת ידי חובתך, אך ורק להסביר לו היטב מכל דבר עומק הנס וגבורת ד' ויכלתו לשנות הטבע כרצונו, ואהבתו לעמו, ושמרו החסד לאוהביו לדורותם, וכל הרחבת דברים בכיוצא בהם, והוא הדין לדבר אודות צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ומה שאנו מדולדלים בגלות איך שהוא ייטיב לנו באחריתנו.

[ובקובץ מוריה ניסן תשע"ג הביא הגאון ר' עקיבא קיסטר זצוק"ל בשם מו"ר זצוק"ל שהעיר לסתירה בזה בדעת רבינו הגר"א ז"ל, דבסי' תפא על דברי המחבר שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו ציין בביאורו את דברי התוספתא הנ"ל, ואילו בדברי התוספתא גופא הגיה הגר"א לגרוס חייב בסיפור יציאת מצרים במקום בהלכות הפסח, ויעו"ש מה שכתב בזה³⁷²].

³⁷¹ ועל טענה זו י"ל כמו דאיתא בשל"ה הק' לדקדק בלשון ההגדה במעשה דר"א וכו' והיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה, שנכתב בל' זכר ולא בלשון נקבה, אף דלילה לשון נקבה, כי לילה כיום יאיר, ולכן לילה זה לא איברי לשינתא.

ובדומה לזה מובא בפ' ההגדה להגר"א בפירוש 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', דהזה הוא לשון זכר, והיינו שהלילה נשתנה שנתחייב במצוות כזכר, מכל הלילות שדינן להיות נזכרין בלשון נקבה שלא נתחייבו במצוות כאשה.
³⁷² עי' בהגש"פ שירת הלוויים עמ' כז מה שליקט בזה.

ואולי הביאור הוא שכאשר תקנו מצות סיפור קבעו זאת כסדר של תלמוד תורה המזכיר את יציאת מצרים, ולא כסיפור ניסים ונפלאות בעלמא, ויסוד לזה אנו רואים במה שקבע הרמב"ם בפ"ז מחמץ ומצה: וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

[ובאור שמח ביאר שזהו מדינא ד'לחם עוני', וז"ל: נראה דאמר (פסחים) בדף ל"ו ע"א ורבי עקיבא הוא דקרינא עוני לכדשמואל כו', שעונין עליו דברים הרבה. והנה הלל הוי מדברי סופרים, ויציאת מצרים כתוב והגדת לבנך כו', ואמרתם זבח פסח, ואמרת אליו, ולמאי צריך עוני, הוא משום דצריך לדרוש פרשה דבכורים, דכתיב ביה לשון ענייה, וענית ואמרת לפני ה' כו', וזה שעונין עליו דברים הרבה, שירבה בדרוש פרשה זו. וברור. אמנם יעויין בספר תשובות והנהגות ח"ה סי קמז].

ומצינו בספר שבולי הלקט סדר פסח סימן ריח: יש מפרשין לפי שרצו לדרוש מקראות הללו הכתובים ארבעה בנים מתחיל בברכות התורה, וכן פירש רבינו ישעיה זצ"ל התחלת הדרשה היא ומברך תחלה ואח"כ דורש... וכתב אחי ר' בנימין נר"ו הרי כאן ארבעה ברכות כנגד ארבעה פסוקין הכתובים במצות ההגדה. ומצות הגדה היא מצות עשה והיתה טעונה ברכה, אלא שנפטרת בקריאת שמע, והרי קריאת שמע טעונה ברכה לפני ולאחריה, ומתוך חיבתה רמזו עליה אלו ארבעה ברכות, ואין טעונין הזכרה ומלכות.

ובשו"ת ארץ צבי להגאון מקוז'גלוב כתב להביא ראיה לדברי הר"ש משאנ"ץ דמי שלומד מסכת מגילה מקיים מצוות זכירת מעשה עמלק, ואע"ג שאין נזכר במקום שלומד שם מעשה עמלק, כיון שהמסכת נוסדה על מעשה המן מזרע עמלק חשוב כזכירת מעשה עמלק, דתשובת החכם היא 'כהלכות הפסח', הרי שבלימוד הל' פסח מקיים מצות סיפור יצי"מ, יעו"ש.

וחידוש גדול מצאתי בספר סדר היום (לר' משה בן מכיר) בביאור ענין עשר מכות בתו"ד: וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, ואם יש בו יכולת יקרא מגילת שיר השירים בקול זמרה ותודה שיש בה מעניינא דיומא, ויפרש איזה פ' ממנו השייך ליציאת מצרים, יעו"ש.

וכן מפורש בחי' תלמיד הרשב"א אהא דקתני במתני' פרק ערבי פסחים 'ולפי דעתו של הבן אביו מלמדו', וז"ל, שאם הוא פקח מלמדו הלכות הפסח ואם לאו מלמדו דברים הפשוטים עכ"ל. מבואר שבמה שמלמד את בנו הלכות פסח בלי כל סיפור מענייני יציאת מצרים יוצא יד"ח.

[וראה נא לשון החת"ס בדרשותיו ח"ב דף רסה: ענין הסיפור בלילה הזה איננו לפלפל בהלכה, כי הפלפול הוא בירור הקליפות מהקדושה, ולזה בכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, כי חמץ בגימ' חלק, רמז על מחלוקת הפלפול אויבים בשער, ע"מ להיעשות מצה שלום בסופו, מצה גימט' קהל היפוך המחלוקה כי בסוף נעשו אוהבים זל"ז, אמנם הלילה הזה ליל שימורים אין אחיזה לקליפה כולו מצה ושלום, ורק אך לספר בניסי ה' ונפלאותיו.

לעומת זאת, בשו"ת תורה לשמה סי' תמט מובא בזה"ל: כתב מהרח"ו ז"ל בס' הכונות בדרוש ג' וז"ל ודע כי ראיתי אנשי מעשה נוהגים לעסוק בתורה כל ליל פסח עד הבוקר וכמ"ש מעשה בר"א ור"י וראב"ע שהיו מספרים ביצ"מ כל אותה הלילה וכו', ע"ש. וצ"ע].

[ד] אולם יתכן לבאר דבאמת דין זה אינו ממצות סיפור יציאת מצרים שזהו לראב"ע עד חצות, וכן הלכה אליבא דהרא"ש והטור. ולפי ר"ע מצוותה כל הלילה ולא עד שתחטפנו שינה. רק זהו דין בפנ"ע לקיום לשון המקרא (שמות יב, מב) 'ליל שמורים', וראה אבן עזרא שפי' ליל שימורים - שלא ישנו רק יודו ויספרו גבורת ה' בצאתם ממצרים, וכבר רמזו חכמינו ז"ל הגיע זמן ק"ש של שחרית.

וראה עוד פי' הרמב"ן בפר' בא (יב, מג): שמורים לכל בני ישראל לדורותם שישמרו אותו לעבוד בו לפניו ובאכילת הפסח וזכירת הניסים ולתת הלל והודאה לשמו.

וכן מבואר בפי' הרשב"ץ להגדה ד"ה מעשה, וז"ל: כי המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח כמו שנאמר הוא הלילה הזה שמורים לכל בני ישראל לדורותם, עכ"ל.

וביותר מפורש בחזקוני על הפס' הנ"ל: ליל שמורים הוא לה' ששמרם מן המשחית בנגפו את מצרים, ולפיכך צוה הקדוש ברוך הוא שיהא גם הוא לישראל ליל שמורים לכל הדורות שישמרו אותו לילה שלא ישנו אלא יודו ויספרו את הנסים והגבורות שעשה אלוקים לנו באותו הלילה.

וא"כ יתכן שמשום קיום הענין דליל שימורים ישנו דין שלא ילך לישון, ומקיים את העסק בעניני מצוות הלילה עד שתחטפנו השינה מאליו על מקומו, אבל אין זה מעיקר מצות הלילה וחובבו, ועי' שו"ת שרידי אש ח"א סי' לט.

[ה] ותוספת ביאור בזה למדנו מדברי האברבנאל בפי' זבח פסח להגש"פ שכתב בביאור המעשה בראב"ע וז"ל: האמנם מה ראו השלמים האלה לספר בזה כל הלילה ולסלק שינה מעיניהם... לפי שהלילה הזה ליל שימורים הוא לה', וישראל לא היו ישינים כלל באותו הלילה כשיצאו ממצרים וכו', ולפי שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לכן ראו הקדושים האלו לעשות כמעשיהם, שמיד בתחילת הלילה התעסקו במצות מצה ובמרור ובזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואח"כ בכל שאר הלילה היו מספרים ביציאת בזה הראו עצמם כאילו יצאו.

ומבואר מדבריו עוד דבקיום זה ד' ליל שימורים ישנו הקיום דין דחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים.

[ו] כיוון חדש ומעניין ראיתי ב'עיוני ההגדה' (רח"פ בנ"ש, בני ברק תשמ"ט: פרקי מבוא עמ' י), ואביא עיקרי דבריו.

הוא מניח כי בתקופת המשנה שימשה המשנה בפרק ערבי פסחים כטופס האמירה בליל הפסח מראשית הפרק או ממשנה ב' הפותחת: מזגו לו כוס ראשון וכו', עד משנה ח' אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ואזי כסדר המשניות קיימו את מצוות הערב: קידוש, הבאת השולחן, מה נשתנה וכו', ובמקום שהמשנה מציינת מתחיל בגנות וכו' ודורש מארמי אובד אבי וכו', אמרו את הנוסח השגור בפיהם.

לפי זה נראה כי הביטוי 'הלכות הפסח' בלשון חכמים הוא לאמירת ההגדה, ונקרא כן לפי שנוסח ההגדה נקרא מתוך הלכות הפסח שבמשנה. ולביאור זה נמצא איפוא כי המכילתא והתוספתא מיירי רק בחיוב לספר ביציאת מצרים שנוסחו כלול בהלכות הפסח, ולא קשה מידי.

אסמכתאות לפירוש זה ב'הלכות הפסח', ראה במדרש לקח טוב (שמות יג, ח), וז"ל: והגדת לבנך, יכול מר"ח יתחיל האב להגיד לבנו הלכות הפסח, תלמוד לומר ביום ההוא וכו', וכן הוא במדרש שכל טוב. כאן ודאי אין מקום לפרש 'הלכות הפסח' כפשוטו, שהרי אדרבה ישנו חיוב של שלוש יום קודם הפסח לדרוש בהלכות החג.

ומכאן לביסוס הדברים, בלשון המשנה מובא כל נוסח ההקדמה לברכת אשר גאלנו - לפיכך אנחנו חייבים וכו', ולא הקדימו לזה: 'ואומר', וגם צ"ב עצם הבאת קטע זה במשנה שאין זה דרך המשנה וסגנונה להעתיק נוסחי תפילות והודאות. אולם לפי ההנחה הנ"ל מובן היטב, שכן במהלך אמירת פרק זה בליל הפסח אמרו נוסח זה מתוך המשנה, ולכך לא הקדים לה התנא: ואומר וכו'.

ולפי הנחה זו מאירה במיוחד התשובה שאנו עונים לבן החכם: ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וכבר נתקשו בזה, מה תשובה יש בזה לבן החכם השואל את טעמי המצוות: מה העדות והחוקים אשר צוה וגו', ולכאורה התשובה לזה היא דברי רבן גמליאל בטעמי שלשת המצוות פסח מצה ומרור.

ברם, לפי הנ"ל הכוונה היא אף אתה פתח ואמור לו את נוסח ההגדה השנויה בהלכות הפסח (אגב, הגירסא במכילתא היא: ואף אתה פתח לו בהלכות הפסח) עד המשנה האחרונה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. בתשובה זו טמון גם השתלשלות הדברים מ'עבדים היינו' וכן דברי רבן גמליאל בטעמי המצוות.

וכדברים אלו מפורש להדיא בפירוש רבי דוד הנגיד להגדה בביאור זה, וז"ל: ויקרא ההגדה בפניו ויסביר לו עניניה דיבור אחר דיבור וכו', עד אין מפטירין [אחר] הפסח אפיקומן, היינו סדר לו ההגדה שכוללת מתחילתה ועד סופה, עכ"ל. אלו עיקרי דבריו, ישמע חכם ויוסף לקח.

ובאמת אם מחסיר ואינו מסביר לבנו טעמי המצוות, יש מן הראשונים דסברי ש'לא יצא ידי חובת מצות והגדת לבנך', כמפורש בדברי הרשב"ץ בפירושו להגדה, וז"ל, רבן גמליאל היה אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י"ח ואלו הן פסח מצה ומרור. זאת המשנה היא בפרק ערבי פסחים והיה אומר רבן גמליאל כי (ב)כל סדור ההגדה הוא לומר שלשה דברים אלו ואם לא אמרם לא יצא י"ח והגדת [לבנך] אעפ"י שבשאלת מה נשתנה נזכרו שלשה אלו אינו אלא לענין השנוי שיש בין זה הלילה לשאר הלילות אבל לתת עיקר הטעם בהן לא יצא י"ח אם לא אמרם כסדר. ועי' בשו"ת משיב דבר ח"א סי' לב.

[ז] מאמרו"ר שליט"א שמעתי לבאר באופן מחודש ובהקדם דברי המדרש (שמות רבה פרשת בא פרשה יז סי' ה): ועבר ה' לנגוף את מצרים, וי"א ע"י מלאך, וי"א הקדוש ברוך הוא בעצמו... והקב"ה מחבל בכוריהם של מצרים וישראל עושין כל מה שאמר להם הקדוש ברוך הוא שנאמר וילכו ויעשו, למה היה הקדוש ברוך הוא וישראל דומין למלך שבא עם בניו בים וספינות של פירטון מקיפות אותו, אמר להם הא לכם מוכנות מורניות שלי שאני עובר על גלי הים ונלחם עמהן, כך היה הקדוש ברוך הוא עם בניו במצרים ומחנות מצרים מחשבים עליהם כל הלילה אמר להם הקדוש ברוך הוא אי רשעים על בני אתם מחשבים מורניות שלי מוכנות הן, שנאמר ויושיעם למען שמו, 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 והאלהים מפריש שיכפר דם טמאים על דם טהורים וכו'. הרי שבלי ליל היציאה ממצרים עסקו בני ישראל בהלכות הפסח, ומעתה יש לומר שהעיסוק בהלכות הפסח יש בו משום "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא משעבוד מצרים". ועיין.

סעיף ב. חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. הגה: וכל דין ליל ראשון יש ג"כ בליל שני (אגור). ונוהגים שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע, ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין.

מסידור הדינים נראה לחדש דבר להלכה, ובהקדם כמה הקדמות.

[א] מה שכתב הרמ"א "וכל דין ליל ראשון יש ג"כ בליל שני", מקורו כמצויין במוסגר מדברי ספר האגור בשם שבלי הלקט, והובאו ביתה יוסף כאן, וכך הם במקורם בשב"ל, "ושני לילות הראשונים של פסח דינם שוה בכל סדר חובת ההגדה וארבעה כוסות. ועל זה נשאלה שאילה לפני הגאונים זצ"ל אמור רבנן בלילי פסחים בתר ברכת מזונא אסור ליה למישתי מידי אלא מיא בלילי תנינא דפסחא בתר דקדיש ואכיל ושתי ומברך ברכת המזון וגמר הלילא מהו למשתי חמרא ומיכל כל מאי דבעי, מי אמרינן חיובא דפסחא חד ליליא הוא, והא גמרינן

כל מילי דפסחא בליליא קמא בליליא תנינא פסק ליה כל חיובא דפסחא הילכך שרי, או דילמא עבדינן כליליא קמא מה ליליא קמא אסור אף ליליא תנינא [אסור].

והשיבו כך ראינו שמהדרין מן המהדרין נוהגין לילי שני כראשון ואין אוכלין אחר ברכת המזון כלל ואין שותין אלא כוס שאמר עליו את ההלל מאי טעמא חיישינן לספיקא דאמרין ספק חמשה עשר ספק ששה עשר הוא ואנן כל בני הישיבה והמהדרין שבישראל נוהגין ליל שני כליל ראשון לכל דבריו זכר לפסח. אבל מי שרוצה לאכול ולשתות בליל שני אחר ברכת המזון ואחר יהללך אוכל ושותה ואין עליו כלום. אבל נמצא מוציא עצמו מכלל המהדרין ועובר על דברי חכמים שאמרו לעולם לא יוציא אדם עצמו מן הכלל. ונראה בעיני הדעת שאין להקל בדבר לשנות בין לילה ראשון לליל שני שלאחר שעשינוהו קודם איך נעשהו כחול ובין לילה ראשון ובין ליל שני שניהם אסור לטעום כלום בהם לאחר כוס רביעי.

ומבואר בדברי שבה"ל, שבאמת צדקה סברת השואל לומר שבלייל שני אין את הדין שאין לשתות אחר הכוסות, שכבר נשלם סדר הפסח, ומעיקר הדין "בליליא תנינא פסק ליה כל חיובא דפסחא", אלא שיש כאן מנהג של המהדרין שלא לשנות מאומה "זכר לפסח", ומטעמא דלא יוציא עצמו מן הכלל אסור לטעום כלום גם בליל שני לאחר כוס רביעי.

ועי' בחק יעקב כאן ס"ק ג שהוסיף "ומטעם זה נראה לי דעכ"פ יש לסמוך על דעת הפוסקים המתירין לשתות שאר משקים בליל שניה אחר הכוסות", והיינו כיון שאין זה אלא ענין מנהג ולא מן הדין.

[ב] בתוס' ראש השנה יא, ב: לילה המשומר ובא מן המזיקין - ורבי יהושע תרתי שמעת מינה דכולהו מודו דמשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים (פסחים דף קט:), דתקון ד' כוסות ולא חייש אזוגות.

ובספר "הערות" ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שם מובא "מקשה הערוך לנר, דטעם זה רב נחמן אמרה. ויש שם עוד תירוצים מאמוראים אחרים, ו"א שכוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, וי"א משום שכל כוס וכוס הוא מצוה בפני עצמה ואינם מצטרפים יחד, ועוד מקשה דהלכה כר' יהושע דבניסן נברא העולם, וא"כ יליף מליל שימורים דבניסן עתידין ליגאל, וא"כ הטעם ששותים ד' כוסות הוא מטעם אחר ולא משום ליל שימורים. והרמ"א כתב הטעם דמשומר מן המזיקים.

ונראה דודאי נקטינן האי טעמא דהא בליל שבת תקנו ברכה מעין שבע, משום המאחרים, שלא ישארו לבד בביהכ"נ שיש בו מזיקים, ונפסק להלכה דליל פסח שחל בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע משום שמשומר הוא מן המזיקים ע"כ דנקטינן האי טעמא. ועוד נ"מ אם רוצה לשתות אחר הסדר שתי כוסות מים דלרב נחמן מותר ולשאר טעמים היה צריך להיות אסור וז"א וע"כ דלכולהו יש הטעם של משומר מן המזיקים, ומה שאמרו טעמים אחרים, הוא משום דיש נ"מ בהם, דאם מטעם דכל כוס מצוה בפני עצמה היא, א"כ צריך לעשות ברכה על כל כוס כמו שמבואר למעשה כן. ואם מטעם דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, הרי בזה הוי נ"מ לשאר ימות השנה שאינו מצטרף כוס מצוה לזוגות לרעה.

ולדידי קשיא לי ביום טוב שני של גלויות, דבזה"ז אינו אלא מנהג אבותינו בידינו וא"כ ודאי שאינו משומר מן המזיקים, היאך שותים ד' כוסות לרב נחמן, והא לא כתיב ביה ליל שימורים, [ועל שביעית בזה"ז דהוא מדרבנן כ"כ האחרונים (חו"מ סי' ס"ז) דאיב"ז הבטחה דוצייתא את ברכתיו וכו' ואף להשיטות דיש ברכה אף בשביעית בזה"ז, מ"מ הכא גרע דמכיון שיש סכנה במציאות א"כ מסתבר דליכא בזה ליל שימורים], ובאמת קושיא זו ילה"ק אף בזמן שעשו יום טוב שני משום ספיקא דיומא, דמכיון דזוגות הוי סכנה, היאך סמכו על ליל שימורים שהוא רק ספק, וע"כ דסמכו על שאר הטעמים, ודו"ק. ועי' לבוש".

[ג] והנה לפי ההקדמות הנ"ל, היה מקום לומר שלא בכדי הוסיף הרמ"א "ונוהגים שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע, ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל

שמורים הוא מן המזיקין, דווקא לאחר שכתב **"וכל דין ליל ראשון יש ג"כ בליל שני"**, שאמנם מנהג זה של השמטת חלק מן הק"ש אינו אלא בלילה הראשון ולא בלילה השני, כיון שהלילה השני באמת אינו ליל שמורים, ושאינו לגבי ד' כוסות דסמכין אשאר טעמים כמבואר בדברי הגריש"א.

אלא שבדברי הפוסקים אין מבואר כן, וכדלהלן.

כתב הלבוש סעיף ב: ונוהגין **בשתי לילות הללו** שלא לקרות על מטתו רקג פרשת שמע שהיא חיוב משום ק"ש של שכיבה, אבל שאר ענינים שקורין להגין מן המזיקין אין צריך, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין.

ובספר יוסף אומץ סי' תשצג "ונראה לי שגם בליל שני יש לנהוג כן בקריאת שמע". וכן הוא בפסח מעובין סי' שס, "וה"ה בליל שני לבני חו"ל שעושין שני ימים מספק".

וכן נראה בדברי מהרי"ל שב"סדר ליל שני של פסח" סעיף ב הובא דין זה, "בליל פסח יקרא אדם בפני מטתו ברכת המפיל חבלי שינה וקריאת שמע. אך שאר פסוקים שאומרים להצלה מהמזיקין לא צריך כי ליל שימורים הוא משומר ובא מן המזיקין".

וכ"כ בערוך השולחן סעיף ד.

שם בדברי הרמ"א. ונוהגים **שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע**, ולא שאר דברים שקורין **בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין**.

וכבר העירו בזה, שהתינוח אם תקנת קריאת שמע על המטה היא לעיקר קיום מצות ק"ש של ערבית כשיטת רש"י בריש ברכות מבואר דשאני פרשת שמע משאר דברים, אבל אם עיקר תיקונה לשמירה מן המזיקין, וכשיטת התוס' שם, מה נשתנה פרשת שמע משאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, ולמה אין מועיל ה'ליל שמורים מן המזיקין' לפטור מקריאה זו.

[ובמג"א משמע דמנהג ליל שמורים אינו דוחה תקנת האמירה "כיון שמוזכרת להדיא בגמ' פ' הרואה וכ' מהרי"ו דצ"ל ברכת המפיל"].

ואשר נראה בזה בהקדם לשון מהרי"ל "בליל פסח יקרא אדם בפני מטתו ברכת המפיל חבלי שינה וקריאת שמע. אך שאר פסוקים שאומרים להצלה מהמזיקין לא צריך כי ליל שימורים הוא משומר ובא מן המזיקין. ומטעם זה אין נועלים דלתות בתים בברית חזק כמו שעושין בשאר הלילות דעיקר האמנה לבטוח בשמירת הקדוש ברוך הוא, וכן בא"ז. וגדול האמנה והכל לשם שמים".

הרי לנו שהטעם של ליל שמורים מהני רק שאין לנעול דלתות הבתים בברית חזק, אבל נועלין הדלת, ובספר יוסף אומץ סי' תשצג "ומפני זה אנשי מעשה אין סוגרין דלתותיהם בברית חזק כדרכם כל הלילות, להראות העמים והשרים את יופי בטחונם וחוזק אמונתם שליל זה הוא מיוחד לשמירה, ובה בוא יבוא ברינה משיחנו במהרה בימינו, אמנן כן יהי רצון. **אכן קריאת שמע עצמה וברכת המפיל שינה, שהם חובה, חייב בהם בלילה הזה כמו בכל הלילות**".

והיינו שאין הנהגת ליל שמורים מחייבת להימנע משמירה לגמרי, אלא להביע אמונה ובטחון שהלילה הזה מיוחד לשמירה³⁷³.

³⁷³ ובחק יעקב ס"ק ד: ואין להחמיר על עצמו בזה, כדי להראות שהוא ליל שמורים שנקבע בלבו אמונה זו,

אולם יעויין באור זרוע (סי' רלד; מובא בדרכי משה ריש סי' תפ) כתב רב נסים גאון זצ"ל בשם אלוף אביו שלא לנעול דלתות הבתים בלילי פסחים כי זאת היא האמנה בדברו של הקדוש ברוך הוא ובהבטחתו ובשכר האמנה אנו זוכין לגאולה. ומשמע שאין נועלין הדלת כלל, וכן מבואר בלשון הארחות חיים המובא בב"י כאן.

סימן תצ

סעיף ח: מפטירין ביום שביעי וידבר דוד.

ובלבד: ומפטיר בשמואל מן וידבר דוד עד סוף השירה שהיא מעין המאורע, דמשום שקורין בתורה בשירת ויושע שהוא ענין דיומא כמו שנתבאר בסמוך שבו טבעו המצרים בים וניצולו ישראל, לכך קורין גם שירת דוד ששר ביום שניצל מאויביו.

והנה בלבד סי' תרפה איתא: שבת של פרשת בשלח קורין שבת שירה, משום שיש בה שירת ויושע וגו' אז ישיר וגו', ואומרים בה גאולה יום ליבשה שהיא מיוסדת על קריעת ים סוף, ומפטירין בשופטים בשירה של דבורה אשה נביאה וגו', שהיא מדברת מנפילת סיסרא מעין נפילת פרעה.

ונראה להוסיף ולבאר את דבריו, שהשירה שבפרשת בשלח נקראת בתורת קריאת הפרשה כמו כל הפרשה, ולא בתורת שירה, ועל כן ההפטרה היא מענין עיקר הפרשה שזה נפילת פרעה, וה"נ מפטירין בנפילת סיסרא.

אולם בשביעי של פסח שקורין בתורת "ענין דיומא", יש לזה בחינה של שירה, והרי אמרו "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה", והשירה אינה על נפילת פרעה והמצרים אלא על כך שניצולו ישראל, וע"כ גם מפטירין "שירת דוד ששר ביום שניצל מאויביו".

כוסו של אליהו הנביא

[א] מנהגינו למזוג כוס חמישית יתירה על כוסות המסובים, וקוראים לה כוסו של אליהו, אינה מוזכרת כמעט בדברי הראשונים והפוסקים הקדומים, זולת בחידושי ר' זעליגמאן מבינגא (מחותנו של המהרי"ל) למס' פסחים, מהתקופה האחרונה של הראשונים, שהוסיף ונקט בטעמא דמילתא לפי שאנו מצפים לאליהו שיבוא, לכן מבינים בשבילו כוס יין שאף הוא צריך לכוס. אף המחבר הרמ"א והמ"א לא הזכירו מנהג זה, ואך בחק יעקב סוף סימן תפ, וממנו בבאר היטב ומשנ"ב שם, סידור יעב"ץ חת"ס ועוד העתיקוהו.

אחד המקורות החשובים והקדומים למנהג זה נמצא בשו"ת שתי הלחם (סימן מו) למהר"מ חאגיז. שם הובאה ע"י המדפיס תשובה מתוך ספרו 'מאמר המנהגים', 'כדי שלא להוציא הנייר חלק'. מתוך התשובה יש ללמוד על תוכנו של המנהג להעמיד כוס חמישית הנקרא 'כוס של אליהו', לפיה נעוץ הענין במנהג הכנת כסא של אליהו בברית המילה, ובאזהרה החמורה האמורה בקרבן פסח דייקא, 'וכל ערל לא יאכל בו'. על הזיקה העמוקה בין פסח למילה הארכת בכמה מקומות, [ראה במאמר 'יהודה לקדשו', וכן במאמרי על מצוותיה של ארץ ישראל], והנה כאן אנו מגלים רובד נוסף בשייכות זו.

בהמשך התשובה הוא מוקיע את המנהג שמביא בעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובין (ס"ק קפב) 'שראה מנהג מקצת אשכנזים להניח בשולחן כוס א' ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין

אגב יש לציין שבלשון המכילתא שלפנינו איתא שמורים לכל בני ישראל לדורותם, מגיד שכל ישראל צריכין להשתמר בו. ואמנם הגר"א ועוד הגיהו 'עתידין', ועי' בשו"ת וישב הים ח"א סי' ח, ובשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סימן כה, ובקובץ קול התורה, צה, מאמר "ליל שמורים" מהגר"ר אברהם שטרנבוך, עמ' סא.

למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיורי כוסות המסובים, וכותב: 'פשוט שטעות הוא בידם וחוששני להם מחטאת כי זה הוא זלזול כבוד למכובד מאליו'. ולצד זאת משבח מנהגו של הכנה"ג ש'מאותן השיריים היה נוהג לשתות בתוך הסעודה', ומעיד שאף הוא נוהג כן.

ושוב הוא מציע טעם פשוט יותר לעיקרו של המנהג, 'הואיל וארבעה כסי דהאי לילא ארבעה גאולות קרינן להו וארבע' גאולות ניהו, ראוי ונכון להכין כוס זה בשם אליהו כי הוא המבשר את הגאולה אחרונה'. טעם מעין זה מובא במשנ"ב (סימן תפ ס"ק י) במוסגר: 'לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו'.

אך ראו זה מצאתי בספר 'הר המור' על חג הפסח (שי"ל ע"י מכון הרב פראנק ירושלים תשנ"ה), במאמר מאת הג"ר ירוחם פישל פערלא (עמ' קעח) נותן טעם הגון לקריאת שם 'כוס של אליהו' ע"פ המובא בספר 'חידושי דינים מירושלים': 'דהמנהג אחר הקידוש לשפוך את כל שיירי הכוסות של המסובין לתוך כוס גדולה, וקורין אותו כוס של אליהו הנביא, שכוס זה הוא דוגמת הכוס ששתה אליהו הנביא ע"פ הדיבור כשברח מפני איזבל, דמתחילה כשאמר לו המלאך קום אכול לא אכל כל העוגה ולא שתה כל המים שבצפחת עד שאח"כ נצטוו שנית ואז אכל ושתה ממה שייר בראשונה, כמו שפירש הרד"ק (מלכים א יט, ו). ומוסיף הגריף"פ 'ומפני שבליילה זו נוהגים בכל דבר דרך כבוד וגדולה קורין אותו כוס של אליהו הנביא, וכדי להראות שגם כאן מצוה לשתות גם השאר, חדא משום שהוא שיירי מצוה... ועוד משום דלכתחילה מצוה לשתות כל הכוס כולו'. [ויעו"ש שכתב טעמים נוספים לקריאת שם זה].

[ב] והנה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סי' כח) נדרש לשאלה 'אם יש לשתות בליל הסדר מכוס אליהו, ועל כך משיב:

הנה ממנהג מציגת כוס אליהו לא נזכר בשו"ע, ונזכר רק בחק יעקב בסימן ת"פ סק"ו והובא גם בבאה"ט, וכותב בזה"ל: נוהגין באלו המדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא. והמשנ"ב בסק"י מוסיף להסביר, שהוא זה, לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו, אבל לא נזכר כלל ממנהג טעימה ממנו לאחר מיכן.

ומצאתי שנשאל על כך בספר ליקוטי חבר בן חיים (תלמידו המובהק של הח"ס ז"ל) חלק ה' בחלק התשו' שבסוף הספר, ובהיות שהספר איננו מצוי אעתיק בזה את דברי תשובתו. וז"ל: בענין שאלתו אם לשתות מכוס של אלי' חפשתי בפוסקים ולא מצאתי מבואר מנהג זה של כוס אלי', אלא שבס' יעב"ץ כ' מבינין כוס גדול וקורין אותו כוס של אלי'. אבל לשתות ממנו מאן דכר שמיה, וכמה פעמים הייתי אצל מרן הגאון חת"ס זצוקללה"ה והכוס של אלי' היה גבוה משאר כוסות לכבוד ולתפארת, ומעולם לא שתה אדם ממנו. ומנהגו להניחו כל הלילה על השלחן, אבל מכוסה, ובשחרית אני לוקח אותו לקידוש היום ע"ד שארז"ל הואיל ואיתעביד בי' חדא מצוה לתעביד בי' מצוה אחרת, ובבא אלי' זכור לטוב בב"א יעלה לנו טעם זה ומה דינו כיה"ר א"ס עכ"ל הספר ליקוטי חבר בן חיים.

למדנו מזה שהגאון החתם סופר ז"ל לא טעם מכוס אליהו כלל לא בליל הסדר ולא למחרתו, וכדמדגיש לכתוב "כי מעולם לא שתה אדם ממנו", וגם לרבות הבעל ליקוטי חבר לא שתה ממנו בליל הסדר, ורק למחרתו בשחרית היה הבעל ליקוטי חבר לוקח אותו לקידוש היום. ומטעמיה אחרים, והוא, הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה לתעביד ביה מצוה אחריתא'.

אולם בדברי הכנה"ג שמענו שהיה נוהג לשתות בתוך הסעודה, וכן נהג מהר"ם חגיז אחריו. אף בהגדת דברי נגידים

[ג] דו"ז הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות ח"ב סי' רמד מחדש כי ענין הכוס החמישי אינו רק מנהג להזכיר הגאולה, אלא יש בזה גם הידור הלכתי בקיום מצוות ארבע כוסות לכמה שיטות ראשונים, ואלו דבריו:

שורש הדברים דאף שבליל פסח החיוב ד' כוסות, הנה בפסחים קי"ח איתא (לגירסת הגאונים הר"ח ורי"ף) ת"ר [כוס] חמישי אומר עליו הלל הגדול, ועיין בהשגות הראב"ד על הרז"ה דקיימא לן שזהו מצוה ומשובח, ובמהר"ל בהגדה ש"פ מאריך שודאי מצוה בכוס חמישי רק שותה ראש הבית לבדו. וביאורו שמצוה מן המובחר לומר הלל הגדול על כוס ודינו כקידוש שמוציא ב"ב ומספיק שבעה"ב שותה, ועיין ברש"י עירובין (מ, א) ובראב"ן שמדינא רק בקידוש צריך לטעום אבל בשאר כוס של ברכה אינו אלא משום שזהו גנאי לכוס שלא שותין ממנו, עיין ש"ע הגרש"ז סימן ק"ץ ובמוע"ז ח"ג (רמ"ו), ולפי זה מנהיגו כמהר"ל שצריך למצוה כוס חמישי לומר עליו הלל הגדול, ואף שלדבריו מצוה לשתות ממנו הבעה"ב מ"מ לא מעכב, ובפרט כאן כשנמנע מפני חשש איסור טעימה אחרי הד' כוסות בודאי לא נקרא גנאי, וגם כה"ג לא מעכב'.

ולפי חידושו זה הוא ממליץ על כמה פרטים מעשיים באופן מזיגת הכוס והזמן המתאים לזה, 'ושפיר צריך למזוג סמוך ממש להלל הגדול, שאז המצוה לומר הלל הגדול על כוס חמישי, וראוי שבעה"ב עצמו ימזוג שאז מקיים המצוה מן המובחר לייחד כוס לומר עליו הלל הגדול, משא"כ אם מקדים למזוג לא ניכר שזהו להלל הגדול ולא יצא, ואם כי יש הרבה שיטות בראשונים בדין כוס חמישי, נראה במזיגת "כוס של אליהו" (שיברר ג"כ אם קיימא לן שזהו מצוה מן המובחר) יש לצאת המצוה מן המובחר בליל התקדש חג, וראוי לקבוע המזיגה בזמנה ובבעה"ב וכן אני נוהג בעזהשי"ת' (ולא כמו שקבעתי בשעתו בהגדה של פסח למזוג לפני הלל ע"ש, לעצמי הדרנא בי ונוהג אני כהנ"ל בעזהי"ת').

והנה עצם טעמו מובא בשינוי מעט בספר טעמי המנהגים סי' תקנא בשם זקינו רבינו הגר"א, [נעתק לשם מספר קול אליהו], 'משום דאיכא פלוגתא בגמ' אם צריכין כוס חמישי, ולא איפסיקא הלכתא, וכשיבוא אליהו יתברר הספק, ועל כן מוזגין הכוס מספק ואין שותין אותו וקוראין אותו כוס של אליהו, כי בבואו יתברר כל הספיקות וגם ספק זה'.

ולפלא שלא הזכיר זאת בשמו, אם כי יש לדון אם אכן יצאו הדברים מפי הגר"א, כי לא ברירא גבן אם הגר"א נהג במנהג זה כלל, במעשה רב בסדר הלילה סי' רצא ובהגש"פ עם פי' הגר"א לתלמידו הרמ"מ משקלוב ובחיי"א לא נזכר מזה מאומה, אמנם מצינו מנהג זה בהגדת מגיד צדק לאחד מרואי פניו ר' פנחס מפלאצק.

יצויין עוד שבשם הגר"א מובא טעם לקריאת הכוס בשם 'כוס של אליהו' על שם תנא ששמו ר' אליהו הסובר שצריך לשתות כוס חמישית, כך מובא בספר בינת אהרן בשמו, ומטו בשם מהרי"ד מבעלזא שאמר שטעם זה נגלה להגר"א לפי ששמו היה אליהו. (הסדר הערוך ח"ב פרק קנח הערה 16, בספר זה נסתייעתי בדברים נוספים המובאים כאן).

דברים אלו עולים בקנה אחד עם המובאה הנ"ל, לפי כל האמור נמצא שכוס זו היא בעצם כוס חמישית לצאת יד"ח הסובר כך, ואינה זכרון הגאולה בעלמא.

ברם, זמן מזיגת הכוס המקובלת בספרי המנהגים ומצויינת בהגדות איננה קודם קריאת הלל הגדול, כהמלצת הגר"מ שליט"א, אלא קודם אמירת שפוך חמתך, כפי שהובאו בספר 'הסדר הערוך' ח"א פרק קב הערה 22. ואילו בדברי מהר"ם חגיז הנ"ל נזכר שמכינים אותה ב'תחילת הסדר'.

יש לציין עוד לדברי הרוקח (הלכות פסח סימן רפג), וז"ל, ומוזגין כוס חמישי ואומר הלל הגדול הודו נשמת ופיוטים אחרים אז רוב נסים ואומץ גבורותיך. פרי הגפן ושותין כוס חמישי בלא הסיבה.

[ד] זה עתה נתעוררתי בדרך דרוש ואגדה לבאר תוכן ענין הכוס החמישי דאיירינן ביה.

ונקדים תחילה דברי הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סימן לג), וז"ל, ת"ר כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון. וי"א ה' רועי לא אחסר. ורשב"ם גורס רביעי אומרים עליו הלל הגדול דכוס חמישי מאן דכר שמיה. ואם בא לומר כוס חמישי רשות ואם ירצה יעשה כוס חמישי הכי הוה ליה למימר הרוצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול. אבל לפי גירסת הספרים משמע דל' טרפון. וי"א כוס חמישי הוה ליה חובה ונהגו העולם לעשות רשות.

וכדברי הרא"ש מובא בשם הגאונים בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שכב), ובראבי"ה (ח"ב מסכת פסחים סימן תקכה) ועוד.³⁷⁴

ויש לעמוד בכאן בכמה נקודות, חדא, לברר מהי נקודת המחלוקת בין רבי טרפון לחכמים אם שותה כוס חמישי או לאו. ועוד, הרי מצינו בכאן מחלוקת בדעת ר' טרפון גופיה על מה נתקנה שתיית הכוס החמישי, אם על קריאת הלל הגדול, או על אמירת ד' רועי לא אחסר. ויל"ע בביאור הדברים.

ואשר נראה בזה בהקדם מה שהביא בספר אורחות חיים (ח"א סדר ליל הפסח), וז"ל, והראב"ד ז"ל (תשובות ופסקים סי' נד וסי' קיב) כתב, גרסינן בירושלמי ד' כוסות הללו כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים והוצאתי וכו'. ור' טרפון היה מביא חמישי כנגד והבאתי.

וכן הוא בהשגות כתוב שם לראב"ד (דף כו: מדפי הרי"ף), וז"ל, זה לא ידע על מה הוקבעו, ובודאי יש סמך למנהג הזה מדברי רבי טרפון שאמר [פסחים דף קיח. בגירסת ר"ח והרי"ף] חמישי אומר עליו הלל הגדול ומצוה לעשות כדבריו. והד' כוסות סמכוה באגדה כנגד ד' גאולות, ולקחתי וגאלתי והצילתי והוצאתי, והה' כבר סמכוהו בהגדה כנגד והבאתי.

ומצינו בזה בדעת זקנים מבעלי התוספות פר' בא (יב, ח), וז"ל, וכוס חמישי דהיינו למאן דצריך למשתיה הוא כנגד והבאתי שגם הוא גאולה כדא' אינשי מאן דמריה שחרריה ומסר כל ידיה בידיה אי לא אייתיה 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.

ויש להבין סברתנו דאין אנו מחשבים את 'והבאתי' ללשון של גאולה, וכמו שכתבו בהדר זקנים מבעלי התוס' בפר' וארא (ו, ו), וז"ל, והבאתי לא קא חשיב דאין זה לשון גאולה.

ובספר המנהיג (סי' נא) כתב, והבאתי אינו מן המנין שאינו מן הגאולות אלא בשורת הארץ הוא. וביתר ביאור כתב בספר תורה תמימה (ריש פר' וארא), וז"ל, ומה שלא תקנו כוס הודאה לענין והבאתי אתכם אל הארץ, דאין לומר מפני שאינו מענין הגאולה, שהרי כמו כן תקנו לענין ולקחתי אתכם לי לעם שהוא ג"כ אינו מענין הגאולה י"ל פשוט מפני שבהיותנו עתה בגלות והארץ מסורה בידי זרים אי אפשר לישא כוס יין על זה.

ובדרך זו ניתן להבין היטב דעת הי"א בשיטת ר' טרפון שעל הכוס החמישי אין אומרים הלל הגדול, אלא אומרים מזמור ד' רועי לא אחסר, דבאמת מזמור זה לא קאי על הגאולה העתידה, שהרי כתיב שם, גַם כִּי־אֶלֶךְ בְּגִיַּת צַלְמֹת לֹא־אֶרְאֶה כִּי־אֶתֶּה עִמָּדִי שְׁבֹטִי וּמִשְׁעֲנֵתִי הִנֵּה יִנְחָמֵנִי, אלא זה קאי על הזמן שהגיעו לארץ הקדושה כמו דכתיב לעיל מיניה, בְּנִאֲוֹת דָּשָׁא יִרְבִּיעֵנִי עַל־מֵי מִנְחֹת יִנְהַלְנִי, וכמו שכתב בחידושי רבי אלעזר משה בפסחים שם, ולא על הגאולה העתידה.³⁷⁵

³⁷⁴ ובתוס' פסחים (קז, ב ד"ה רביעי אומר): רביעי גרסי' ולא גרסינן חמישי ולה"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו קימעה לשחות מים יכנס אם חולה הוא או איסטניס ואי בעי משתיא חמרא משום אונס לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס תימה כיון שאוסר לשחות איך תיקנו כוס חמישי הא ארבע כוסות תיקנו ולא חמישי.

³⁷⁵ אולם ניתן לבאר דמזמור זה קאי על הגאולה העתידה והשלמה, וזה לפי דברי הירושלמי כאן, וז"ל, רבי לוי אמר כנגד ארבעה מלכיות ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם [ירמי' כה טו] כי כה אמר ה' אלהי ישראל אלי קח את כוס היין החימה וגו' [שם נא ז] כוס זהב בבל ביד ה' [תהילים עה ט] כי כוס ביד ה' [שם יא ו] ימטר על רשעים פחים אש וגופרית ורוח

אמירת השכיבנו בליל שימורים

כתב בלקט יושר לתלמידו של התרוה"ד: ובשני לילות של פסח לא קרא ק"ש אבל אומר פסוק של רחמים, כגון השכיבנו וברוך ה' ביום וגו'. אבל שמעתי בשם מהר"י ווילא זצ"ל שקרא ק"ש ולא הפסוקים. וזכורני שישן הב' לילות של פסח על ההסיבה שלו, ולא ידוע לי כ"כ טעמו. ולא ראיתי שתלמידיו נוהגין אחריו כן.

ואולי יש ליתן טעם למנהגו שקרא השכיבנו, ובהקדם לשון רבינו יונה על הרי"ף ריש ברכות דף ב, ב מהרי"ף, וז"ל, ואף על גב דצריך לומר השכיבנו בגאולה כגאולה אריכתא דמיא. והטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו השם מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא.

הרי שאמירת השכיבנו אינה סתירה ל'ליל שימורים', ואדרבה מטבע אמירה זו נאמרה באותו ליל שימורים. ובלשון הלקט יושר דהיינו פסוק של רחמים, ובאמת בספר האשכול ובארחות חיים ובכל בו ובשיבלי הלקט (ענין תפילה סי' נא) גם מביאים כעין דברי רבינו יונה בשם 'הרב ר' אברהם ב"ר דוד זצ"ל כתב שמעתי מר' יצחק בן מרן לוי זצ"ל, ונמצא בתשובות ופסקים להראב"ד סי' קצה, ובלשונם איתא שהיו מבקשים רחמים. [ועי' פמ"ג משב"ז סי' רלו ס"ק ב].

אכילת מצה כל שבעה

מצוה מדאורייתא כל שבעה

[א] בספר 'מעשה רב' - הנהגות רבינו הגר"א ז"ל סי' קפה, 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 יום טוב אין צריך אות, פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות.

והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אע"פ שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבות מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו.

ובמוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ וכן חדש באורתא [דשיבסר] נגהי תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר הפסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכ"ז להכירא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו, עכ"ל.

זלעפות מנת כוסם מהו מנת כוסם רבי אבין אמר דיפלי פוטירין כדיפלי פוטירין אחר המרחץ וכנגדן עתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמות [תהילים טז ה] ה' מנת חלקי וכוסי [שם כג ה] דשנת בשמן ראשי כוסי רויה והדין [שם קטז יג] כוס ישועות אשא תריין.

והנה עיקר הדבר דאיכא קיום מצות אכילת מצה כל שבעה, כבר מבואר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קצא) בשם החזקוני³⁷⁶ (שמות יב, יח)³⁷⁷, ויתבאר להלן שיטת עוד הרבה ראשונים כן³⁷⁸.

אכן נראה לברר בזה כמה פרטים, ועיקרו ליקוט מדברי ראשונים ואחרונים, בתוספת נופך, והוספתי עוד בתוך הדברים הרבה הערות וביאורים מחכם אחד דחביבין ליה שמעתתא דרבינו הגר"א, ומהן שציינתי במקומן.

דעת הראשונים

[ב] הנה בעיקר הך מילתא כבר נחלקו רבותינו הראשונים, דהנה בבעל המאור סוף פסחים הקשה אמאי אין מברכים על מצה כל שבעה כדרך שמברכים על סוכה כל ז', הא ילפינן זמ"ז. ותי' שאדם יכול לעמוד בשאר ימים בלא מצה ויהא ניזון באורז וכו' משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה והיינו דאמרינן בשבת בפרק ר"א מצה וכל מכשיריה וכו' עכ"ל הבעה"מ.

ומבואר דס"ל כדעת רבינו דאין חילוק בין מצה לסוכה, רק דזה אינו מוכרח וע"כ לא תקנו בזה ברכה אבל הוי מצוה ושייך בזה ברכה, וכ"מ במהר"ם חלאוה שם, [וכן הובא בכל בו ובמאירי ובמכתם ועוד ראשונים].

והראשונים שם הביאו עוד תי' מהר"ר שמואל שקלי שתי' דבאמת אינו מצוה כלל והוא דלא כרבינו הגר"א עיי"ש, [וכ"נ לכאו' בעיטור הל' מצה ומרור [קלה, א], וז"ל: אבל גבי מצה כי בא למיכל ליכא עליו מ"ע דמצה אלא לאו דבבל תאכל חמץ ואין מברכין אלאו, עכ"ל], וכ"כ במהרי"ל הובא במג"א סי' תרל"ט, יט.

[ג] והנה צ"ע בתי' בעה"מ וסיעתו הא קושייתם אמאי מברכין בסוכות על אכילה בסוכה ואין מברכים על אכילת מצה, והא אכילה בסוכה אינה מוכרחת כמו אכילת מצה ומאי אכפת לן דשינה מוכרחת, וצ"ל דאחר שתקנו ברכה על שינה מברכין תמיד, והדוחק מבואר.

והנראה בזה, דהנה יעויין בגמ' בסוכה דף כ"ז ומש"כ במע"ר סי' רי"ז, ומבואר שם דיש בסוכה ב' מצות חדא מצוה ד'תשבו כעין תדורו' וכעין דירה דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ומכאן זה מחויב בכל עת שאוכל לאכול בסוכה. ויש עוד דין דילפינן מחג המצות דלילה הראשונה חובה ושאר הימים רשות.

ונראה דזה עיקר מה שתירצו הראשו' על קושייתם, דהיינו דבסוכות אין הברכה כל ז' על המצוה של אכילה בסוכה [שהיא רשות], אלא הברכה היא על המצוה של תשבו כעין תדורו דהיא חובה גמורה כל ז' לעשות הסוכה לבית ישיבתו ומקיימה באכילתו ושנתו וטילו, אבל על מצוה שהיא רשות ל"ש לברך כלל, גם אם היא מוכרחת.

והנה הבעה"מ שם הביא דברי הגמ' שבת קלא, א דבעינן למילף דמכשירי מצה דוחין שבת מסוכה ופרכינן: מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, ופירש"י: ואילו מצה לילה הראשון חובה ותו לא כדאיתא בפסחים (קב, א), עכ"ל. ולכאו' מבואר להדיא דלא כדעת רבינו הגר"א והראשונים הנ"ל דיש מצוה במצה כל שבעה.

³⁷⁶ בלשון החזקוני שלפנינו: 'ויש לך דברים שאין מקבלין שכר בעשייתן ועונש כשאין עושין אותן כגון מצה מליל ראשון ואילך. ואמנם החת"ס גרס שמקבלין שכר כשעושין אותה.

³⁷⁷ ויעויין בדבריו דלכו"ע לא יברך על המצה כל שבעה, הואיל ואינה מצוה גמורה בתורת חובה, ועי' להלן.

³⁷⁸ ונציין כאן עוד מראי מקומות בענין זה. ראה תוס' שבת קלא, ב ד"ה ואי מסוכה דמשמע שיש בזה מצוה, אולם בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"א סי' ג אות יא) מדקדק מדברי תוס' סוכה כז, א ד"ה תשבו בשם ירושלמי דליכא מצוה כלל. ועי' שו"ת הריב"ש סי' קנט.

אבל לפמשנ"ת מיושב היטב הגמ', דמה דמכשירי סוכה דוחין את השבת אינו משום מצות אכילה בסוכה דילפינן ממצה, אלא המצוה של בסוכות תשבו שבעת ימים שהיא חובה גמורה, וע"כ לא דמי פסח לסוכה, דסוכה הוי חובה כל הימים והלילות לעשות הסוכה לביתו, אבל פסח הוי חובה רק בלילה ראשונה ובשאר הימים הוי רק מצוה בעלמא וכמש"כ רבינו הגר"א. ולזה הביא הבעה"מ ד' הגמ' הללו.

שו"ר בתוס' הרא"ש בשבת שם שכתב, וז"ל: כלומר כל שבעה ימים מברכין על הסוכה ואין מברכין על אכילת מצה אלא בלילה ראשונה, ומבואר להדיא כדעת רבינו דמצוה איכא רק דאין מברכין, וכוונתו דמהא דאין מברכין מוכח דאינו חובה וע"כ לא דמי לסוכה שהיא חובה כל ז' כנ"ל. ול' הגמ' שם נוהגת בלילות כבימים והיינו דאין חיובם של לילות וימים שוה, עיי"ש בתוס'.

[ד] והנה ברמב"ם פ"ז מסוכה ה"ז כתב, וז"ל: אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה וכו' מכאן ואילך רשות רצה לאכול סעודה סועד בסוכה רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות וקליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח.

והקשו דבסה"מ (עשה קסח) כתב הרמב"ם: מ"ע לישב בסוכה ז' הימים [בימי החג כולם] שנא' בסוכות תשבו שבעת ימים, ובעשה קנח כתב: מ"ע לאכול מצה בליל ט"ו בניסן" הרי מפורש דבסוכה המצוה כל ז' ובפסח רק בליל ט"ו, [עי' בס' אבי עזרי בזה].

ולהמבואר ל"ק כלל, דבדאי מ"ע דבסוכות תשבו שבעת ימים הוי חובה שבעת ימים וכמש"כ הר"מ עצמו שם בה"ה: כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהא אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים וכו' כדרך שהוא דר בביתו. אבל בה"ז מיירי לגבי המצוה דאכילה דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות דלילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות, וע"ז שפיר קאמר דהוא כדין אכילת מצה בפסח. ופשוט.

[ה] וכן מצינו עוד בראשונים שכתבו כדעת רבינו [חוץ מהנ"ל].

א. עי' ברבינו דוד, ר"ן, ונמוק"י בפסחים לו, א דאין לשין במי פירות כל שבעה משום מצוה דבעי לחם עוני [ועי' לקמן].

ב. עי' בס' צידה לדרך (מאמר ד כלל פ"א).

ג. עי' רוקח סי' רצא שהביא בשם מדרש, וז"ל: האוכל מצה כהלכתה שבעת ימים נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, [ועי' תו"ש פ' בא אות רצח שהביא ממדרש כת"י, וז"ל: תהי חביבה אכילתה כל שבעה ואע"פ שהיא רשות].

ד. פי' החזקוני שמות יד, יח.

ה. תרגום יונתן פרשת ראה (דברים טז, ג).

ו. תשו' הרא"ש כלל כג סימן ג.

וע"ע תשו' חת"ס יו"ד סי' קצ"א, ובפני יהושע פסחים כ"ח ע"ב

וע"ע בתוס' ר"ה דף כ"ח דמדמה אכילת מצה כמה פעמים לכהן שנושא את כפיו כמה פעמים ביום, ומבואר כדברי רבינו, ולפי"ז יש גם מצוה [ולא חובה] ליטול לולב כל היום ע"ש, וכאנשי ירושלים ומנהג רבינו, ואכמ"ל בזה.

[ו] ובספר חזון יחזקאל פסחים לח כתב ראייה נפלאה לדעת הגר"א, דהנה התם ילפינן מקרא ד'שבעת ימים מצות תאכלו' שאין אדם יוצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיני נזיר, דבעינן

מצה הנאכלת לשבעה ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה, דאם באמת אין שום קיום מצוה באכילת המצה כל שבעה והרי היא כסתם אוכל שאינו חמץ בעלמא, מה שייך לומר בזה דבעינן שתהא ראויה לשבעה, ולא דמי להא דאמרינן גבי סוכה דבעינן סוכה הראויה לשבעה.

[ויעויין עוד במאמרו של הגאון ר' ברוך שמעון סלומון זצ"ל בקובץ 'בנתיבות ההלכה' לד שי"ל ע"י והגית שדן בראיות נוספות בענין זה, והביא עוד דברי רבינו הגר"א דבחוה"מ נמי איכא 'אות', ומבאר דאזיל לשיטתו בזה, דבחוה"מ פסח נמי איכא אות דמצה. וראה עוד להלן בזה].

כל כזית – קיום מצוה?

[ז] והנה רגילות העולם להבין בדברי הגר"א שישנה מצוה לאכול כמה שיותר כזיתים של מצה כל ימי הפסח, ובכל כזית מצה שאוכל מקיים מצוה.

וראיתי מצינינים בזה לשון הרמב"ם בספר מורה נבוכים (ח"ג אות מג): אבל אכילת מצה אם היתה יום אחד לא הרגשנו בה ולא התבאר ענינו כי ברוב הימים יאכל אדם מצה ומין ממני האוכלים שני ימים או שלשה, אבל יודע ענינו ויצא שמעו בהתעצם אכילת מצה שבוע שלם, עכ"ל.

אבל זה מחודש מאוד מסברא, דהא לא מצינו שום מצוה חיובית של אכילה בתורה באופן כזה, ובמה נתייחדה מצות אכילה זו יותר מכל מצוות אכילה דוגמת אכילת פת בשבתות ויו"ט שאוכל כזית או כביצה ודיו, (ועי' להלן דעת כמה אחרונים דבמצות 'בערב תאכלו מצות' נאמר גדר זה, ומ"מ ודאי יש לחלק טובא ואין לך בו אלא חידושו), והיאך תהא מצוה קיומית זו עדיפא.

למה אין מברכים על המצה כל שבעה

[ח] והנה לעיל הבאנו דברי המג"א הל' סוכה סוף סי' תרלט כתב בשם המהרי"ל, וז"ל: מה שאין מברכין על מצה כל שבעה היינו משום שאין מצוה באכילתו אלא שאינו אוכל חמץ, ומבואר דפליג וסבר דאין קיום מצוה כל שבעה ולדבריו זהו הטעם שאין מברכין.

והנה יש שדנו לדברי הגר"א, כיון דאיכא מצוה באכילת כל שבעה למה אין מברכין על המצה כל שבעה. [וראה בשדי חמד סוף חלק ח מערכת חמץ ומצה סי' יז אריכות דברים בזה שיש שנהגו לברך, ועיי"ש מכתבו של הגר"ש הכהן מוילנא, ובשו"ת משיב דבר יו"ד סי' עז כתב דאין שהוא לא שמענו לברך בכל ימי הפסח, ויעו"ש. וראה עוד בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' רט, ובשו"ת זכרון יהוסף סי' קעח, ובספר עובר אורח שמע אליהו להגאון האדר"ת אות קמ].

אם צריך לחם עוני ומצה שמורה כל שבעה

[ט] ובספר הר אפרים על המכילתא פר' בא כתב דיל"ע לדעת הגר"א, אם כל שבעת הימים המצוה היא לאכול לחם עוני, או שמא י"ל דגם במצה עשירה איכא מצוה דבאמת מצוה עשירה שם המצה עלה, דכל המנחות באות מצוה והיו נילושות בשמן, הרי דמצוה עשירה היא מצוה ורק גבי פסח בעינן לחם עוני, ומעתה אפשר דזה נאמר רק בחיובא דלילה הראשון, יעו"ש, ובהגדת הגרי"א חבר (ד"ה הא לחמא עניא וד"ה אמר ראב"ע) נקט בפשטות דגם להגר"א א"צ לחם עוני כל שבעה.

ועי' עוד בדברי הרמב"ם פ"ה מחו"מ ה"כ וחי' מרן רי"ז הלוי שם.

ובתשובות והנהגות ח"ה סי' קלב כתב בזה, וז"ל, והנה נחלקו התוס' והגר"א אם מותר לאכול בע"פ מצוה עשירה, דלדעת התוס' (פסחים צט: ד"ה לא יאכל) מותר לאכול מצוה עשירה בע"פ,

והגר"א (סי' תמ"ד ס"א) אוסר, ותמוה למה להגר"א אסור לאכול מצה עשירה, והלוא אין מקיימין בזה המצוה בלילה ראשונה ולא כל שבעה.

ונראה ליישב עפ"י חידוש נפלא שחי' המהר"ל מפראג (בספרו "גבורות ה'" סי' מ"ט), דגוף מ"ע דמצה מקיימין גם במצה עשירה, אלא דיש מצוה מיוחדת לאכול מצה לחם עוני, ומי שלא אכל לחם עוני ביטל מצוה זו, אבל גוף המ"ע דמצה קיים (ולדבריו מי שאין לו לחם עוני יאכל מצה עשירה כדי לקיים המ"ע)³⁷⁹, ואף דהפוסקים סתמו דלא כדבריו אלא דאין מקיימין מצות מצה כלל אלא בלחם עוני, אבל לענין מצות מצה כל שבעה, דנאמר בזה תרי קראי, חד בפר' ראה שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, ושם הוזכר לחם עוני, וחד בעיקר המצוה בפר' בא נא' שבעת ימים מצות תאכלו, ובו לא נאמר לחם עוני, ושם יש לפרש כדברי המהר"ל דעיקר המצוה מקיימין גם במצה עשירה, ויש עוד מצוה קיומית מיוחדת, לאכול מצה לחם עוני, ומי שלא אכל לחם עוני לא קיים מצוה קיומית זו, אבל עיקר המצוה קיומית דמצה קיים. ולפי"ז יש ליישב דעת הגר"א דס"ל דכיון דכשאוכל בליל פסח מצה עשירה מקיים המצוה קיומית דכל שבעה, דלילה ראשונה לא גרע מכל שבעה, ושפיר סובר הגר"א דאין לאכול מצה עשירה בע"פ שמקיים בה בלילה את המצוה דכל שבעה.

[י] וכתב חכ"א שליט"א בענין זה, וז"ל:

הנה בהגדה של פסח אמרין הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, ופי' רבינו בביאורו להגש"פ, וז"ל: מה שאמר די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים והלא הכתוב³⁸⁰ אומר [בהמשך ההגדה "מצה זו"] על שלא הספיק(ו) בצקם של אבותינו [להחמיץ], והענין שבאמת אכלו אבותינו לחם כזו במצרים כמ"ש הראשונים [הרמב"ן עה"ת דברים שם, ובפי' ההגדה לרבותינו הראשונים ע"ש בשם ה"ר יוסף האיזובי בשם הר"א אבן עזרא] שדרכם של מצרים היה להאכיל לעבדים לחם עוני כזו³⁸¹ עכ"ד רבינו.

אבל צ"ע דבהמשך ההגדה אנו אומרים מצה זו על שום שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ, ומבואר דמצות מצה היא על מה שהיה אחר היציאה. ומה השיב.

אמנם באמת במשנה שלפנינו אינו כן, אלא "מצה זו על שם שגאלנו", ובזה הביאור כדברי רבינו והראשונים הנ"ל, והנוסח בהגדה אזיל עם הנוסח ברמב"ם "די אכלו אבהתנא דאפיקו מארעא דמצרים", דכל המצוה היא זכר למצה דאכלו כשיצאו ולא שאכלו במצרים כלל. אמנם גי' רבינו נראה 'שלא הספיק', והדרא קושיא לדוכתה.

אך י"ל באופן אחר, דהנה צ"ב בכל זה שהרי נאמר בתורה להדיא "שבעת ימים תאכל עליו מצות, וגו' כי בחיפזון יצאת ממצרים", והיינו דהמצוה היא כי בחיפזון יצאת ממצרים.

ואולי יש לומר דהך קרא דשבעת ימים תאכל מצות, זה קאי על המצוה הקיומית של אכילת מצה כל שבעה כמ"ש רבינו, וזה באמת זכר למה שלא הספיק בציקם להחמיץ כשיצאו בחיפזון, אבל המצוה של בערב תאכלו מצות זה באמת לא משום זה, אלא משום די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים

ולפי"ז יש לומר דבמצוה של שבעת ימים אין דין של לחם עוני דזה אדרבא זכר לחירות, ואין בזה כל הדי' דינים דלחם עוני, אבל בלילה הראשון שיש דין לחם עוני הוא באמת משום מה שאכלו במצרים עצמה דרך עניות, וע"כ נהג רבינו שלא לאכול מצה עשירה בערב פסח. [אמנם בגמ' מבואר דמצה בעי הסיבה משום דהיא זכר לחירות וצ"ע וי"ל].

³⁷⁹ ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' שעז.

³⁸⁰ אולי צ"ל "התנא". או שהכוונה לפסוק דלהלן.

³⁸¹ ועי' במהר"ל מש"כ ע"ז.

אמנם לישנא דקרא שבעת ימים תאכלו מצות לחם עוני, ומבואר לכאורה דגם במצה של זכר לחיפזון יש דין של לחם עוני.

ובדברי רבינו דוד והר"ן ונמוק"י בפסחים הנ"ל מבואר דאין לשין במי פירות כל שבעה משום דבעי לחם עוני, [וכן שמעתי מנהג תימן דכל ז' ימים מברכין על פרוסה], וצ"ע בזה, ואכמ"ל.

אי בעינן מצה שמורה

[יא] וכיו"ב יש לדון לדעת רבינו הגר"א אי בעינן מצה שמורה כל ימי הפסח. והנה במעשה רב סי' קפו כתב, וז"ל: המצות של כל ימי הפסח יהיו מחיטים משומרות משעת קצירה והחמיר מאוד בדבר, מחמת שבמדינתנו מצויין מאוד מי גשמים בימי הקציר והתבואה על פני השדה ועוד כמה חששות דהוי כמו איתחזק ריעותא.

ובספר דמשק אליעזר סי' תנג ס"ק יד הביא הדברים, וכתב להפליא שהרי גמ' ערוכה היא בפסחים מ, א דאוכלים בציקות של נכרים, ואף אי לכתחילה יש לחוש לחשש חימוץ אף מרחוק, מ"מ הא לזה די משומר מעת טחינה דאז יש חשש שמא יגע הקמח למים אבל לא קודם לכן, והאריך עוד בזה.

ולבסוף כתב שאף דבז' ימים אין מחויב לאכול מצה מ"מ אם אוכל מקיים מ"ע, דהוי רק מ"ע של רשות, והוי כמו בסוכה כל ז' דאפשר לו ליפטר כגון הולכי דרכים וכיוצא, ומ"מ באוכל קבע מקיים מצות עשה ומברך על זה, ולפי"ז הא דאיתא דאוכל אדם בציקות של נכרים היינו דאין איסור בזה, אבל לקיים המ"ע של מצה בעינן שימור כמו בליל א', ולכן נהג רבינו לאכול כל שבעה שמורה מעת קצירה.

ולפי"ז נמצא דכל הנהגת הגר"א בזה היא לשיטתו הנ"ל דאיכא מצוה באכילת כל שבעה, וכן הביא ב'קובץ מפרשים' בתוך ספר מעשה רב החדש (בהוצאת ידי"נ הגר"מ זלושינסקי שליט"א, ירושלים תשס"ט) מספר עבד המלך פר' בא בשם רא"מ אייזנשטיין משמם של הגר"ש סלאנט והגרא"ז מלצר זצ"ל.

ונמצא שכל אלו הבינו בדעת הגר"א כהבנה הפשוטה דהמצוה ד'שבעת ימים תאכל מצות' היא מעין המשך של מצות רשות למצוה דבערב תאכלו מצות, ואותם תנאים נאמרו במצוה זו. וכיו"ב י"ל בהאי ספיקא דמצה עשירה³⁸².

סתירות בבירור דעת הגר"א בדין השימור

[יב] אולם באמת אין זה ברור שזהו הביאור בהנהגת הגר"א במצה שמורה, דאמנם הדמש"א הבין בדבריו כמו משמעות לשון הרמב"ם (פ"ח ה"ט) דדין שימור הוא בכל המצות בפסח ואין חילוק בזה בין לילה ראשון לשאר ימים, וכ"כ במ"מ שם, והיינו דבאמת זהו מדין מיוחד של 'שימור' במצה.

אכן בדברי המע"ר לא משמע כן, אלא אדרבה דכל חומרת רבינו היא משום שבמדינתו מצויין מי גשמים ועוד כמה חששות, והוי כמו איתחזק ריעותא דחימוץ.

ואמנם כן עולה בעליל מדברי החיי אדם (כלל קכח דין ל), וז"ל: וכן ראוי שיהיו כל המצות משומרים משעת קצירה שיש כמה חששות מביאת מים על חיטים, וגם לפעמים שמניחין לייבשן במחור יותר מדאי מפני שאין להם זמן לקצור וכו', ואדונינו הגר"א החמיר מאוד בזה שלא לאכול רק מה שמשומר משעת קצירה כל ימי הפסח, והיינו מטעם הזה, ומכ"ש

³⁸² ולענין דין לשמה במצה כל שבעת הימים, עי' משיב דבר שם, ובמועדים וזמנים כתב להוכיח מדברי המאירי פסחים קכ, א דבעי לשמה.

כשמוליכין החיטין יורד לפעמים גשמים מרובין על השקים עד שכמעט נשרה כל השק במים ואסור מדינא.

הרי להדיא דמשום חשש חימוץ נגעין בה, וא"כ ליכא למישמע מינה מידי בהבנת דברי הגר"א, ודוק.

ובדברי הביאור הלכה מצינו לכאורה סתירה בזה, דבסי' תנג סעיף ג ד"ה טוב לשמרן ביאר בדעת הגר"א מטעם שמא ירד עליהן מים במחורב לאחר שתתיבש התבואה, ואילו בסי' תס סעיף א ד"ה מצת מצוה כתב ד'נראה שהוא כסברת המ"מ הנ"ל, וצ"ע.

הבנת המשנ"ב בדברי הגר"א

[יג] הבנה נוספת בדברי הגר"א נראה בדברי המשנ"ב הל' סוכה סי' תרלט ס"ק כו, וז"ל: נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול כל ז' ימי הפסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכל מצות, (והובא במשנ"ב סי' תעה ס"ק מה), אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה.

והנה מדבריו שתיים זו שמענו, חדא, משמע שהמצוה כל שבעה, לא זו בלבד שאינה חובה אלא אינה בגדר מצות 'עשה' אלא מצוה בעלמא, וצ"ב. ועוד, דבאמת לא מקיים מצוה בכל אכילה נוספת, ומקיים מצוה רק באכילת מצה דבר יום ביומו. והיינו דסבר דדומיא דהמצוה דבערב תאכלו מצות שהיא מצוה חיובית לאכול שיעור מצה בלילה ראשון כן הוא המצוה בעלמא בכל שבעת הימים, וזה מחודש למאוד.

ובעיקר דבריו תמהו, דבסוכות ודאי יש מצוה של בסוכות תשבו, ומאי מדמי לסוכה. אבל לפי האמור לעיל לק"מ, דילפינן מהקישא למצות אכילה בעלמא ולא למצות בסוכות תשבו, ומקיימים אפילו בירדו גשמים לחלק מהראשונים, ואכמ"ל בזה.

[יד] והחכם הנ"ל כתב לבאר דרך חדש בדעת רבינו הגר"א, וז"ל: וביסוד שיטת רבינו הגר"א נראה שהוציא מפשוטו של מקרא דבר חדש, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דשבעת ימים תאכל מצות, [וכמ"ש באבן עזרא שם: שבעת ימים תאכל מצות - חיוב ע"ד הפשט]. אלא שהחובה היא ע"פ דרשות חז"ל ומ"מ הוא מצוה כפי פשוטו. ואכמ"ל.

והבאנו דוגמא לזה באליה רבא נגעים (יד, ב) מצורע מנודה מביתו שבעה ימים ואסור בתשמיש המיטה. ופי' ברע"ב מנודה מביתו - לענין זה שאסור בתשמיש המטה, וכמבואר בגמ' במו"ק.

אך רבינו בביאורו שם כתב דהם ב' ענינים דילפינן מקרא של "וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" הא' שיהא מנודה מביתו והב' שאסור בתשמיש המיטה. ועי"ש בספר תפא"י שתמה מנין לרבינו דין זה שלא נמצא בשום מקום. ולדברינו הוא מפשטא דקרא וכשיטת רבינו בכל דוכתא.

שו"ר בפירוש המשנה לרמב"ם בתחילת מסכת כלים, וז"ל: דין המצורע כאשר נרפא מן הצרעת שיטהר בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי צפרים כמו שנתפרש בתורה, ואחר כך יבוא אל העיר וישב שבעת ימים מובדל מאנשי ביתו והוא אמרו וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים, ובשבעת ימים אלו נקרא מצורע בימי ספרו מפני שהוא סופר אותם שבעת ימים, עכ"ל, ומבואר בדברי רבינו.

וכן דעת הרמב"ם בעוד מקומות, עי' בדבריו בהלכות כלי המקדש (פ"ה ה"ז), וז"ל: ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג, ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום.

ולא נמצא לו מקור בחז"ל, [ועי' מנ"ח מצוה קלן], אבל פשוט דלמד הרמב"ם כן מפשוטו של מקרא 'ומן המקדש לא יצא', א"כ אף דחז"ל הוציאו קרא מפשטיה ולמדו דהיינו להטמא למתו מ"מ לא יצא מידי פשוטו עכ"פ בדין לכתחילה, [וכמצוה קיומית כאכילת מצה בז' ימי הפסח], וממילא לא קשה מהך דשמעון הצדיק, ומבת כהן שזינתה עיי"ש בביאור ההלכה להגרר"ק.

וראה עוד בדברי המהר"ל בספר גור אריה (שמות יב, טו) שנדרש לפשוטו של מקרא בזה, וכתב באופנים אחרים, וז"ל: והקשה הרא"ם לא לכתוב קרא דשבעת ימים תאכל מצות, והשתא לא צריך קרא גם כן דששת ימים, ולא צריך לכתוב רק בערב תאכלו מצות כיון דכל ז' רשות הוא.

ויראה לומר דלכך אתא שבעת ימים תאכלו מצות, דבפרק כל שעה (פסחים לח ע"ב) איכא ברייתא דמפיק קרא דשבעת ימים תאכלו מצות להוציא חלות תודה וריקקי נזיר, דיליף מצוה הנאכלת כל ז', יצאו חלות תודה וריקקי נזיר שנאכלת ליום ולילה אחד.

ועוד נראה, דבא ללמד כי כל השבעה הם רשות, ולא תאמר שאם יאכל מצות עובר בבל תוסיף לכך כתב שהוא רשות. ואפילו לרבא דסבירא ליה במסכת ר"ה (כח ע"ב) דלעבור בבל תוסיף שלא בזמנו צריך כונה שעושה לשם חובה, אבל שלא בכונה לא עבר שלא בזמנו, והשתא ממ"נ - אם מכוין למצוה למה לא יעבור, ואם אינו מכוין לשם מצוה - למה יעבור, דנראה אלי כיון שנקרא חג המצות (להלן כג, טו) אפילו מכוין למצוה אינו עובר, דכיון שהכתוב אומר שבעת ימים הם רשות לאכול בהם מצות, אם אוכל בהם מצות אפילו לשם חובה - אין כאן איסור, כיון שהתורה נתנה רשות לך אם אתה רוצה לאכול אכול - אם הוא אוכל לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף, כך יראה, עכ"ד.

ראיית הגר"א מהא דפסח א"צ אות

[טו] וראיית הגר"א מהא דיו"ט דפסח אין צריך אות, ביאר בהגהות פעולת שכיר, דהנה במנחות לו, ב איתא: ר' עקיבא אומר, יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים ת"ל והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, מי שצריכים אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות. וכתבו תוס' ד"ה יצאו דלא רק ביו"ט יש אות שאסור בעשיית מלאכה אלא גם בחול המועד יש אות בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה.

ורבינו סובר דאי משום הא דאסור לאכול חמץ דהוי רק איסור בשוא"ת לא חשיב אות, ורק משום דאיכא מיהת מצוה כל שבעה בקו"ע לאכול מצה הוא דאיכא אות.

וי"ל דאף להך גיסא שכתבנו דהקיום באכילה כל שבעה הוא מצד השלילה שאינו אוכל חמץ, מ"מ כוונת ראיית הגר"א היא, דהא ודאי אופן הקיום הוא בקום ועשה, וזהו דמיחשיב אות, ועי'.

ומיהו בדברי תוס' שלא כתבו כן נראה דפליגי בזה, וכן הוכיח בשו"ת חלקת יואב (סי' א ס"ק כא בהגה"ה). אמנם בתוס' במו"ק יט, א ובתשו' הרא"ש כלל כג סי' ג' בשם גאון איתא דהיינו מצות מצה, ומבואר בדברי רבינו, וכן הביא רבינו באו"ח סי' לא, ג מספר העיתים ובה"ג וזוהר חדש, ועי' עוד במאירי פסחים דף קה, א.

המנהג לאכול חמץ במוצאי פסח

[טז] ובענין מנהג רבינו לאכול חמץ במוצאי פסח, הנה במעשה רב מפורש הטעם, 'וכ"ז להכירא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו, וטעם זה שייך גם לגבי חדש - 'וכן חדש באורתא [דשיבסר] נגהי תמניסר'. ועי' מנהגים דבי מהר"ם עמ' 28 ומנהגי מהרי"ל סוף הל' פסח.

ובתורה תמימה (שמות יב הערה קסח) כתב, וז"ל, ועיין בתרגום יונתן בפסוק זה כתב עד יומא דעשרין וחד לירחא ברמשא דעשרין ותרין תיכלון חמיע, ע"כ, ולא אדע מה רצה בתוספת שתי מלות האחרונות, ואם הם מדברי עצמו או מאיזה מדרש ואגדה, ואיך שהוא, תוספת דברים אלו מכוונת למה שנהגו גדולים מיוחדים לטעום חמץ בכניסת ליל מוצאי פסח [וכך שמעתי בשם הגר"א שהיה מבדיל במוצאי הפסח על כוס שכר חמץ], ואולי באמת סמכו על הת"י, והוא גם הוא כוון למנהג זה והטעם כדי לעשות היכר בין זמן האסור ומותר בחמץ, וכמו כשיוצאין מן הסוכה לבית עושין איזה היכר בהכשר הסוכה להורות ולהראות שפטורין ממנה כמבואר באו"ח סי' תרס"ו, עכ"ד.

ומקור זה הערה גם בספר פרדס יוסף. וכן הובא מגליונות המגיד הירושלמי ר' נטע וייס זצ"ל על המעשה רב, וכן בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רעג.

וכ"כ בחיי אדם (כלל קל סעיף יב), וז"ל: הגר"א היה מהדר לאכול מצות מחדש בליל י"ח ניסן כיון שהיה עליו שם איסור עד היום כדי להראות שמה שנמנע היה מחמת ציווי הבורא והיה מחמיר באיסור חדש ככל איסורי תורה.

ועיין ספר אסופות רבינו חיים הלוי, ובקובץ משולחן מלכים ח"ה [אלול תשס"ז] מה שנדפס שם מהגר"ח מבריסק מקור למנהג רבינו מדברי הרמב"ם, עיי"ש.

ועי' באבות דרבי נתן נוסחא ב' ס"פ כא: מעשה ברבי יאשיהו שהיה מפנה את כליו מערב שבת עם חשיכה מבית זה לבית זה מזויות זה לזויות זה. אמרו לו רבי למה אתה עושה כך. אמר להם כדי שתעבור עלינו שבת שנאמר שבת וינפש (שמות ל"א י"ז): שבת מן המלאכה וינפש מן המחשבה.

אולם באמת היה נראה לבאר יותר מנהג רבינו הגר"א זי"ע, ובהקדם דיל"ע בטעמו ומקורו של תרגום יונתן לפרש כן לישנא דקרא דכתיב בְּרֵאשִׁי בֶּאֱרֶבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְבֹת תֹּאכְלוּ מִצֵּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְבֹת, ולומר דיש כאן הוראה חיובית לאכול חמץ במוצאי יום כ"א בניסן.

וראיתי מבארים בזה, דהנה בדומה להאי לישנא כתיב בפר' אמור (כג, לב), שְׁבֹת שְׁבֹתוֹן הוּא לְכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם בַּתְּשֻׁעָה לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְבֹת מַעֲרַב עַד־עֶרְבֹת תִּשְׁבֹּתוּ שְׁבֹתְכֶם. ואיתא בראש השנה (ט, א) למילף מהאי קרא דין תוספת שבת ויו"ט 'ביציאתו', ומעתה היה מקום לפרש גם בקרא דנן ד'עד יום האחד ועשרים בערב' היינו שיוסיף ביציאת הפסח על ענין אכילת המצות, וזהו דמפרש היונתן דאינו כן, אלא ביאור הקרא הוא דבערב יאכלו חמץ.

ומעתה נראה דכל זה היינו דווקא לפי שיטת רבינו הגר"א דסבר דישנה מצוה קיומית לאכול מצות כל שבעה, ואזי בהכרח יש להפקיע בפירושא דקרא דנאמר כאן בקרא גילוי מילתא שבאופן חיובי במוצאי החג יאכלו חמץ, אבל אי נימא דליכא מצוה קיומית כל ימי החג לאכול מצות, מה שייך ענין תוספת במוצאי החג דס"ד שיאכלו מצות בו, ודוק היטב.

[יז] דו"ז הגר"מ שטרנבוך שליט"א כתב כמה הערות למעשה בענין אכילת מצה כל שבעה, וז"ל בספרו תשובות והנהגות כרך ה סי' קלג:

א. יש להסתפק אם למצוה קיומית צריך כזית דווקא, שהנה לעיקר מצות מצה נחלקו הפוסקים אם יש מצוה פורתא בפחות מכזית כשאי אפשר בכזית, ומובא בשע"ת (ס"ס תע"ה), ויש לומר דהיינו במצוה חיובית שקבלנו שהשיעור הוא כזית ובפחות מזה אין מצוה, אבל כל שבעה שהיא מצוה קיומית זכר ללחם עוני, יש לומר דלכ"ע יש מצוה פורתא אפילו בפחות מכזית, ועכ"פ יש להקל בשיעור כזית למצות כל שבעה ולא צריך לאכול שיעור כזית לחומרא כמו שנהגו בכזית של חיובא לפי המנהג.

ב. ודע שיש לזהר מאד בימי חוה"מ פסח שבכדי לברך ברכת המזון צריך לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס דוקא, ואם שהה יותר מזה הברכה היא לבטלה, ולנטילת ידים להרבה פוסקים צריך לאכול כביצה בכא"פ (עיין בסידור הגר"ז), ובלייל פסח נדחקים שעכ"פ יאכלו כזית בכא"פ (בין שלש לתשע מינוט), אבל גם בכל השבוע שאוכלים לאט בודאי ראוי להזהיר לאכול עכ"פ כזית אחד בכא"פ מפני ברכות לבטלה של נטילת ידים וברהמ"ז אם אינו אוכל כזית בכא"פ. (ובמצות יד שנאכל לאט, החשש מצוי מאד).

ג. במג"א (ר"ס קע"ז) כתב שאם אינו חפץ לאכול פת, אלא אוכל מעט פת כדי לפטור שאר דברים בסעודה, יש להסתפק אם פוטר כיון שאכילת הפת אינה העיקר, אבל הביא במ"ב שם (בשם "לבושי שרד" וח"א ו"מחצית השקל") שבשבת שאכילת פת היא מצוה, הפת חשוב ובודאי פוטר, ולדברינו שאכילת מצה כל שבעה היא מצוה, נראה שגם בזה אם אכל כזית מצה אין צורך להחמיר מחשש שפת אינו פוטר כשאינו עיקר הסעודה. (ולכאורה דברי המ"ב צ"ב, שהרי החסרון בימי החול הוא מפני שרק כשהפת הוא עיקר הסעודה הוא דפוטר ולא כשאינו עיקר הסעודה, ואם כן אף שבשבת הפת היא מצוה מ"מ אינה עיקר הסעודה, ועוד שהרי גם הבשר ודגים חשיבי כיון שמקיימין בהם מצות עונג שבת, ומנלן שבשבת הפת פוטר, ומיהו יש לומר דבחול אפשר שלא לאכול פת כלל, אבל בשבת שחייבין לאכול פת ע"כ נקבע בה סעודת שבת ושפיר פוטר).

ובמק"א הערתי דכשם שיש נוהגין בסוכות שכל שבעה כשנכנסים לסוכה אומרים יה"ר שתהא חשובה מצות סוכה זו וכו', א"כ כ"ש במצה כל שבעה שסתמא אוכלו לאכילה בעלמא ולא דוקא למצוה, ראוי להקדים שרוצה לקיים מצות "שבעת ימים תאכלו מצות, כי בחפזן יצאת מארץ מצרים, ויהי נועם וכו'", וממשיך לעצמו אור מצות מצה מיכלא דמהימנותא.

* * *

מצות אכילת מצה לדעת הגר"א בזמן תוספת יו"ט³⁸³

[א] נודעת שיטת הגר"א שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה וכמובא במעשה רב סי' קפה והובא במ"ב סי' תעה ס"ק מה ובסי' תרלט ס"ק כד, וכלשון הגמ' בפסחים בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, וכן עמד בזה הפנ"י שם, וכנודע בזה גם מדברי החזקוני עה"ת פר' בא וכן כתב החת"ס בכמה מקומות ועוד אחרונים.

ורבינו זצוק"ל בשיעוריו עלה ונסתפק לדעת הגר"א בזמן תוספת יו"ט האם יש גם כן קיום מצוה באכילת מצה או לא, והקדים דבפשטות דין תוספת יו"ט אינו דבר אחד כללי לכל הימים טובים, אלא בכל יו"ט או שבת הוא מעין ענינו, ותוספת דיו"ט של חג המצות הרי הוא כחג המצות ושל סוכות הרי הוא כסוכות וכיו"ב, והרי התוס' פסחים צט, ב דנו למה אין יוצא יד"ח אכילת מצה דליל ט"ו בזמן תוספת יו"ט, ומבואר דסברי דתוספת הרי הוא ממש כקדושת ליל היו"ט, וכן כתב באמרי משה סי' מה משמיה דהגר"ח הלוי ז"ל דלדעת הגר"א בביאורו בשו"ע נראה דבזמן תוספת יו"ט חייב לאכול בסוכה, יעו"ש³⁸⁴.

ומעתה מכיון שבזמן התוספת חל קדושת חג המצות, אזי יש לומר דמקיים הוא באכילת מצה מצוה כמו האוכל מצה כל שבעת ימי החג.

³⁸³ חידו"ת אלו משמו של רבינו הגדול בעל דרכי שמואל זצוק"ל, נדפסו בקובץ בנתיבות ההלכה – פסח, ע"י תלמידו הגאון רבי אליהו ויינר שליט"א מרשימות תלמידים. ההוספה בהערה מתוך שיעורים שנמצאים תח"י משנת תשנ"א.

³⁸⁴ וידועה מחלוקת מהרש"ל והט"ז סי' תרסח בזמן תוספת דשמיני עצרת, דלדעת מהרש"ל חייב הוא עדיין בסוכה עד הלילה, ולדעת הט"ז אינו חייב בסוכה שכבר חל עליו שם יום שמיני עצרת, ורוב הפוסקים נטו בזה מדברי הט"ז. ולכאורה מוכח מהא דאין חל ע"י תוספת קדושת יום הבא ממש, אך פשוט דאינו ענין לכאן דסברת מהרש"ל ושאר פוסקים דאף שבתוספת חל שם היום הבא מ"מ בודאי אינו בדין שיפקע דיני יום הזה אלא דנתחדש שמקבל עליו גם קדושת יום דלהבא ופשוט.

ברם, מאידך יש לומר דבאמת דברי הגר"א מחודשים דהיכן מצינו כן שיש מצוה שאין חיוב לקיימה, אלא שאם עושה אותה מקיים מצוה³⁸⁵, ונראה דלהגר"א גדר הדברים שזה מישך שייך לעיקר המצוה החיובית לאכול מצה בליל החג, ואמרה תורה חובה לאכול מצה בפסח בלילה ראשון שהוא התחלת חג המצות ומכאן ואילך הוא מצוה של רשות ולא של חובה דאת החובה כבר קיים בלילה ראשון בכזית מצה שאכל, [וכעין שמצינו בכמה דוכתי דכזית ראשון חובה ויכול לאכול יותר והכל נכנס בכלל המצוה, וכאן נתחדש בתורה יותר דיש המשך זמן של כל שבעת הימים שיש בהם קיום מצוה באכילה של כל זית וזית של מצה]³⁸⁶.

ולפי"ז נראה דאחר שאמרה תורה דאת חובת אכילת המצה אפשר לקיים רק בלילה כמו שכתבו התוס' פסחים צט, ב מדהוקש מצה לפסח דכתיב ביה בלילה, הרי בזה גילתה תורה דכל ענין מצות המצה שייך רק מהלילה, דאם כזית של חובה תחילתו מהלילה ודאי דגם כזית של רשות שהיא טפילה אליו ונגררת אחריו נוהגת רק מהלילה, אמנם בלילה יש לומר דאף קודם שיוצא יד"ח מצות אכילת מצה כגון אם יכוון שלא לצאת, מ"מ שייך כבר את קיום מצות האכילה דכבר הוא זמן שנוהגת בו המצוה החיובית, אבל בתוספת יו"ט שעדיין לא חל זמן חיוב המצה אין גם את קיום המצוה כלל.

[ב] ויש לדון נפק"מ להלכה בכל זה בדין שאמרו בירושלמי ריש פ' ערבי פסחים דאסור לאכול מצה בארבעה עשר והוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, וכמו שהובא בתוס' שם ובשו"ע ורמ"א סי' תעא³⁸⁷, ועתה אם נימא דיש באכילת מצה שבזמן התוספת קיום מצוה מן התורה נראה דאין בזה האיסור של בועל ארוסתו דאדרבה יש בזה ענין חיובי וקיום מצוה, אבל אם אין בזמן התוספת קיום מצוה כל שכן שאסור דטפי דמי לארוסתו.

והנה בגדר האיסור של אכילת מצה בארבעה עשר הובא בראשונים דהוא כבועל ארוסתו, וכתב במאור סוף פ"ג דפסחים דלכך האיסור קיים רק מחצות היום ואילך משום דאז דמי לארוסה כיון שכבר נאסר באכילת חמץ, והרמב"ן במלחמות שם כתב להוכיח מהירושלמי דהאיסור מעלות השחר וביאר דשפיר דמי לארוסה כל היום משום שחובת הבדיקה בלילה וביום זה כבר זמן הביעור וכבר יש שייכות למצה ודמי לארוסה, [ובלבד שביאר גדר האיסור דבועל ארוסה משום דלוקח קודם הזמן ומחזי כרעבתנותא], ולפי"ז נראה כמו שכתבנו דאין האיסור של בועל ארוסה בזמן התוספת כיון דאדרבה יש בזה ענין של קיום מצוה, אבל בדברי הרמב"ם מבואר דהאיסור משום היכר מצוה דכתב בפ"ו מחמץ ומצה הי"ב אסרו חכמים

³⁸⁵ מצינו כעין זה במצות מעשר בהמה דמדאורייתא אין זה מצוה חיובית דזמן הגורן הוא רק מדרבנן, ועי' בזה בשו"ת חכם צבי, וכבר עורר בזה בשו"ת אהל משה להגר"מ הורביץ ז"ל דהוא דבר חדש, אמנם יש בתורת כהנים דעובר בכל תאחר כשאנו מעשר, ועי' בזה בטור"א ר"ה ו, א ובחזו"א בכורות סי' כז סק"ג.

³⁸⁶ וכעת נמצא מכתב רבינו זצוק"ל להגרש"י שפיץ בענין זה ונדפס בקובץ ישורון, וז"ל, בענין מצוה קיומית אכתוב מה שעמדתי בזה מכבר, ואולי זה פשוט אלא שלא עומדים בזה כי נראה לי ברור של"ש מצוה בתורה שהיא רק לקיום ולא לחיוב והמצוות נתנו לישראל לקיימם ול"ש מצוה שתלוי אם רוצה או לא רוצה, ועיקר ענין המצוה הוא צווי שהוזהרנו ונצטוונו לשמור ולעשות ומכאן זה תמתי על מה שנסתפקו גדולי עולם במצות שלוח הקן אם זהו מצוה קיומית ומה שייך פרשה בתורה שאם ירצו יהי' מצוה, ורציתי להעמיס זה בבאור דברי החכ"צ בזה ואכ"מ.

ואמנם ענין מצוה קיומית כמו מצה כל שבעה וכיו"ב היות שנצטוונו לחובה לאכול כזית מצה וזהו יסוד המצוה ובמצוה החיובית הזאת מסתעף פרטים או המשכים שיוצאים ידי חובה המצוה בלי זה דהיינו שמחויב בכזית בליל טו ויוצא יד"ח ואם ממשיך לאכול כל שבעה ג"כ מקיים מצוה, וכן מצות ציצית שמזהירם על בגד שלו לחובה ומסתעף מזה רשות בגד קיום גם על שאולה או שבעל הבגד מחויב ומוזהר על זה והשואל ג"כ יכול לקיים המצוה ולזה נראה גם בשלוח הקן שזהו לאו הנתק לעשה דהיינו שאם לקח האם מחויב לשלוח ולפני שלקח זה תלוי בו אם יודק לקן לקיים המצוה והארכת בזה....

ושמעתי להסתפק אם בזמן תוספות יו"ט שייך המצוה קיומית של מצה וידועים דברי המאיר לעולם על זה שאמרו יכול מבעוד יום שזה על תוס' יו"ט.

ועיקר הטענה בהבנת ענין מצוה קיומית, כתב כן גם הגאון רבי שלמה פישר זצ"ל בחידו"ת שנדפסו בקובץ ישורון. [והעירוני לדברי רש"י פר' יתרו (כ, א): לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשן אדם מקבל שכר, ואם לאו אינו מקבל עליו פורענות, יכול אף עשרת הדברות כן].

³⁸⁷ תוספת. והנה בתוס' מבואר דהירושלמי מיירי במצה עשירה, ולכאורה י"ל שהנדרון גם על מצה גמורה בזמן התוספת, אם נאמר שיש כבר קיום של מצות מצה, ובה אין האסור של הירושלמי כיון שזה כבר מצה של מצוה ולא סתם מצה בעלמא, ובה רק מדין שיאכל לתאבון זה דין המשנה שלא יאכל סמוך למנחה, אלא דבפשוטו סמוך למנחה היינו לפני זמן התוספת.

לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מרדות וכו', ומשמע דגדר האיסור בכדי שיהיה היכר מצוה אלא ששווהו חכמים כבועל ארוסתו לענין שיקבל מרדות, ומקור דברי הרמב"ם נראה מהא דמוכח מהירושלמי שהאיסור לאכול מצה הוא מתחילת היום כמו שכתב הרמב"ן, והרי אין שייך ארוסה מתחילת היום כמו שכתב המאור, ולכך פירש הרמב"ם דאין זה עצם האיסור וכמו שנתבאר, ולפ"ז יש להסתפק בנדון דידן אם מקיים מצוה בזמן התוספת אם גם כן הוא בכלל האיסור שהצריכו חכמים שיהא היכר של מצוה החיובית להבדילו ממצוה הקיומית וצ"ע, אמנם להרמב"ם אין את כל הנדון לפי שדעתו דאין תוספת שבת ויו"ט אלא ביום הכיפורים, ומ"מ אף להרמב"ם מצוה איכא כמו שכתב הגר"א בסי' רסא מהא שהיו תוקעין בערב שבת להפרישו ממלאכה, אך ענין תוספת זו היא רק לענין להפרישו ממלאכות ולא שיחול קדושת היום, ולפ"ז ודאי אין ענין קיום מצוה דאכילת מצה בזמן התוספת.

אמנם דעת הגר"א כמו שנראה במעשה רב בסדר ליל פסח סי' קצ"א ובתוספת מע"ר דהאיסור משום כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ולמד זה מן הירושלמי דהוא כבועל ארוסתו והיינו משום כלה בלא ברכה, ואיתא כן בהרבה ראשונים עי' באור זרוע וראבי"ה ועוד, ולפ"ז נראה דאף אם יש מדאורייתא קיום מצוה דאכילת מצה בזמן התוספת מיהו יש כאן עדיין את גדר האיסור של כלה בלא ברכה שתיקנו חכמים שתחילת אכילתו מזמן סמוך לפסח תהא דווקא בברכה דומיא דכלה שצריכה ברכה, ומכיון שאין מברכין על מצות אכילה הקיומית הרי הוא בכלל האיסור, וצ"ע בכל זה.

אמנם נראה בעיקר הדבר, דודאי שגם מצה של מצוה אסור בערב הפסח, שהרי גדר האסור מבואר בירושלמי שזה כבא על ארוסתו בבית חמיו, ולהגר"א ז"ל ועוד גדר האסור ככלה בלא ברכה, כמבואר היטב בדברי הגר"א ז"ל, ומה"ט ס"ל להמאור והר"ן שהאסור רק משעה ששית או משעות דרבנן לאסור חמץ, שאז חשיב כארוסה, וא"כ כ"ש המצה הקיומית בזמן תוספת החג שזה יותר בגדר ארוסה, ופשיטא שאסור, ואף להראשונים והגר"א בכללם שאסור כל היום משמע עכ"פ שזה גדר האסור, וצ"ע בלשון הרמב"ן במלחמות פרק שלישי שמבאר שהאסור כל היום משום שזמן הבעור זה בלילה, ואם כונתו משום זמן הבדיקה שזה התחלת הבעור א"כ צריך שיהא האסור מהלילה, וצ"ל דזמן הבדיקה היא בלילה כדתנן אור לארבעה עשר וכו' ואף שעיקר זמנה תחלת הלילה מ"מ נחשב שזמן הבדיקה בלילה ולזה מיד עם גמר הלילה חשיב כארוסתו.

והנה לסברת הר"ם שאסור אכילת מצה בער"פ זה משום היכר המצוה, והא שאמרו בירושלמי שזה כבא על ארוסתו, היינו שחז"ל עשאוהו כך, ולוקה מכת מרדות כמו בארוסה וכמפורש בר"ם בשם, אבל לא שזה מהות גדר האסור, ונראה שמקור הר"ם הוא משום זה שמבואר בהירושלמי שהאסור כל היום וכמבואר במלחמות ובבאור הגר"א, ובתחלת היום ל"ש גדר ארוסה; ומזה למד הר"ם שגדר האסור משום הכירא, וכיון שהאסור שמקדים האכילה לכן עשאוהו כבא על ארוסתו ומכין אותו עד שתצא נפשו, ולהר"ם יל"ע שבזמן תוספת שזה כבר מצה של מצוה הר"ז נכלל ומשתייך עם המצה של החיוב שכמו שמוסיף לפני היו"ט על עצם קדושתו כך הוא מוסיף גם במצות המצה. אמנם להר"ם ל"ש התוספת לקדושת היום כדיבואר בעה"י. וגם לשאר ראשונים נתבאר לעיל שנראה יותר שראשית כל זה מצת החובה ואח"כ יש המשך של קיום ונתבאר במק"א בעה"י. ע"כ דברי רבינו זצוק"ל.

אמנם באמת נראה לדון בזה, ובהקדם דהנה יש מקשים לדברי הגר"א מדברי התוס' בקידושין לח, א ד"ה אקרוי בסופו גבי חדש דאמרינן דאין עשה דאכילת מצה דוחה ל"ת דחדש משום גזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ואי יש מצוה באכילת מצה כל שבעה, א"כ י"ל דגם כזית שני ידחה לאו דחדש, ראה בספר הליכות שלמה להגרש"ז אויערבאך, וכן שמעתי [בכניסתי לשיבת מעלות התורה] ממו"ר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל³⁸⁸.

³⁸⁸ ועי' בשיעורי רבי דוד קידושין שם בשם הגאון רבי אליהו ברוך קמאי ז"ל שאמר שלדברי הגאון, דאכילת מצה בפסח הוי מצוה כל כזית, ראה מכאן דרך מצוה חיובית דוחה ל"ת, ולא קיום מצוה. ועי' בקובץ הערות ריש סי' יד ובקובץ ש"ק קידושין סי' קמג.

(ובדומה לזה הקשו לפי שיטת האחרונים (מהר"ל בספר גבורות ה' פרק מח וב"ח סי' תעב ד"ה והשמש, וראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' תמח ס"ק ז) גבי מצות בערב תאכלו מצות בליל פסח, דכל מה שאוכל מצה הוי מצוה אף ביותר מכזית, ועי' בקה"י ברכות סי' ו ובשו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן ב, ובמקראי קודש פסח ח"ב סי' מח).

והנה בשדי חמד סוף חלק ח מערכת חמץ ומצה סי' יז האריך הרבה בביאור שיטת הגר"א הנ"ל, והעלה דחלוק דין אכילת לילה הראשון משאר ימים, דבלילה הראשון האכילה היא המצוה והיא עיקר התכלית במצוה, אבל בשאר הימים גדר המצוה היא רק מה שבעת בסעודתו הוא אינו אוכל חמץ, ותחת זאת הוא אוכל את המצה, ולכך לא שייך ברכה על אכילת המצה, דבאמת הקיום מצוה היא על צד השלילה שאינו אוכל עתה חמץ.

ולפי"ז מטו ליישב הקושיא בדברי התוס', דאם גדר המצוה היא מה שאוכל מצה תחת לאכול חמץ, הנה בחדש ל"ש שיאכל עתה חמץ ממין זה שהרי אסור הוא כיון שבא מן החדש. [וגם בזה יל"ע טובא, שהרי שייך שיאכל חמץ מן הישן ומהיכי תיתי שנקבע המצוה לפי אכילה מן האוכל שאוכל עתה דייקא].

ועכ"פ לפי דברי השד"ח נראה פשוט דלא שייך לדון שתהיה מצות אכילה בזמן התוספת, והיינו משום שהרי בזמן זה ליכא האיסור של חמץ, ואף שישנו איסור אכילת חמץ מלתא דלא תאכל על חמץ דם זבחי, מ"מ לאיסור זה לא הוסמך מצות אכילת מצה.

אולם בודאי מו"ר צוק"ל לא ס"ל גדר זה בשיטת הגר"א, וכמובא בשמו שסבר שאליבא דהגר"א בעינן שהמצה תהיה לשמה כל ימי הפסח, וגם עדיף לאכול המצה בלי שום תוספת עמה, יעוי' בספר אליבא דשמואל.

בדין מתעסק ודבר שאינו מכויין בלאו דבל יראה³⁸⁹

קושיית המקו"ח והגרע"א בדין מתעסק בלאו דבל יראה; המקו"ח הקשה גם מצד דבר שאינו מתכוין והגרע"א השמיטו; ביאור רבינו דנוסח הקושיא ג"כ לפי מחלוקתם אם פטור מתעסק בהלכות מעשה או בחיוב הלאו

[א] כתב הגרע"א בתשובותיו (קמא סי' ח), וז"ל: וראיתי לידידי בעל חוות דעת בספרו מקור חיים (בסי' ת"ל [תל"א, א]) הקשה בלא ידע שחמץ בביתו אמאי נקטו הפוסקים דהוי שגגת עבירה, הא הוא מתעסק דלא ידע כלל דחמץ בביתו, ונדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה. ולענ"ד עיקר דמתעסק מיקרי ג"כ עבירה, אלא דלא חייבה התורה חטאת עליו.

והנה זה לשון המקו"ח שם: בדין בדיקה בלא ביטול רבו הדיעות, שהרבה פוסקים ס"ל בדדיקה בלא ביטול דאורייתא, וטעמם נראה דס"ל דדמי להא דמבואר ביו"ד סי' פ"ד דפירות שדרכן להתלע במחובר דצריך בדיקה מדאורייתא כיון שהוא דבר המצוי, וה"נ לענין בדיקת חמץ כיון דדבר המצוי הוא להיות חמץ בבית כיון שמשמשין בו כל השנה, וסובר ג"כ כשיש חמץ בבית אף שלא ידע בו דמי לאוכל חלב בשוגג כמ"ש במ"א בסי' תל"ד ס"ק ה' דלא יראה

³⁸⁹ שיעור 'יארצייט' ליל שבת קדש לסדר תצוה – זכור, י"א אדר תשפ"ג, בית המדרש תפילה למשה - חניכי ישיבת כנסת יצחק חדרה.

אחר דברי פתיחה קצרים, עד כמה הקדים רבינו צוק"ל לעסוק בהלכות הפסח, שלושים יום קודם החג, קביעות ארוכה בעיצומו של יום פורים דמוקפין, וגם קודם לכן, הרי בליל ש"ק שבו עלה בסעודה השמימה סמוך לפטירתו ביקש משנ"ב ח"ה ועסק בהלכות אלו. וכמה היו חביב גביה הך ענינא דמתעסק.

בחתומת הדברים, דברתי מענין היוצר לפר' זכור, ומה שכבר הובא במקו"א מענין רפידים ולפידים, ואגב גררא הזכרתי מחיבת רבינו צוק"ל לפיוטי היוצרות, והבאתי מדבריו בתחילת ספרו עמ"ס אהליות באשר למקור המושג 'אבי אבות הטומאה' על מת, המובא בדברי רש"י בכמה מקומות, שמקורו הראשון הוא בפיוט הקליר לפרשת פרה, ודבריו על כך שלא נמצא בכתבי האר"י, [והעירו שבאמת נמצא בוזה"ק].

משמע שלא היה במקום הראוי לראות כמ"ש הרא"ש פסחים ו', וכיון דאם יש חמץ עבד איסורא בעי בדיקה כדי שלא יעשה איסור בשוגג...

ואין להקשות אהמגן אברהם דמדמה אותו לאוכל חלב בשוגג, הא בחלב גופיה לא נקרא שוגג רק כשמכין לאכילה, אבל כשאינו מכין לאכילה כלל כגון קסבר רוק הוא ובלעו לא מיקרי שוגג רק מתעסק, ומ"מ חייב בחלב מטעם דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה כמבואר בשבת ע"ג, אבל בשאר איסורים שאינו נהנה פטור מתעסק, ומכ"ש כשאינו מתכוין כלל דמותר, ואפילו אפשר ולא קמכוין כמבואר בפסחים דף כ"ה, וא"כ הכא גבי חמץ כיון שאינו נהנה ולא מתכוין אמאי אסור, נראה דדוקא בדבר שאסרה התורה לעשות מעשה בזה אמרינן דלא אסרה התורה לעשות המעשה רק בכונה ודבר שאינו מתכוין מותר, אבל כשאסרה התורה דבר שאין בו מעשה כגון הכא שאסרה התורה שלא יהיה חמץ בביתו אפילו כשאין מתכוין אסור.

ומבואר בדברי הנתיבות שהקשה בתרתי, חדא, מדינא דמתעסק, ועוד מדין דבר שאינו מתכוין דשרי, ובדברי הגרע"א לא נמצא רק הקושיא הראשונה מדין מתעסק.

ועוד צ"ב במה שכתב הגרע"א שהמקו"ח נדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה, ומהו הדוחק בזה, הרי החילוק מבואר היטב כמ"ש שם 'דרווקא בדבר שאסרה התורה לעשות מעשה בזה אמרינן דלא אסרה התורה לעשות המעשה רק בכונה ודבר שא"מ מותר, אבל כשאסרה התורה דבר שאין בו מעשה כגון הכא שאסרה התורה שלא יהיה חמץ בביתו אפילו כשאין מתכוין אסור', והיינו שפטור מתעסק הוא רק בהלכות מעשה, אבל כאשר האיסור הוא עצם המציאות דממילא ל"ש לדון מטעם מתעסק.

ובאמת בלשון הגרע"א נראה ששינה קצת מכוון שינויא דהמקו"ח שכתב שהחילוק הוא 'בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה', ומשמע שהחילוק אמור במהות העבירה, וכעין דין לאו שאין בו מעשה, ולכאורה אין זה תוכן החילוק הפשוט המבואר בדבריו שהנידון הוא במה הוא מתחייב, אם במעשה או בגוף המציאות³⁹⁰.

ומכל זה הכריח רבינו הדרכי שמואל זצוק"ל³⁹¹ דנראה מדברי הגרע"א דפטור מתעסק אינו פטור בהלכות מעשה כלל, אלא זהו דין פטור מגזירה"כ בדין שגגת הלאו, ובאמת כן יש לנו לשמוע ביותר ממסקנת הגרע"א לומר דמתעסק מקרי ג"כ עבירה, אלא דלא חייבה התורה חטאת עליו, ומבואר דבאמת זה רק מיעוט מחיוב קרבן שגגה, דמתעסק ל"ח שוגג, אבל מצד עיקר המעשה חשיב שעשה מעשה מושלם, ולכן יש בזה עבירה.

ולפי"ז מוסבר ענין הדוחק הנמצא בחילוק המקו"ח, דכיון שאין לחלק בהל' מעשה, בע"כ החילוק הוא בחיוב הלאו, וזה דחוק להמציא חילוק בזה, דבלאו שאין בו מעשה לא יאמר המיעוט של מתעסק, ויחשב המתעסק כשוגג ממש.

ועוד את"ש שלא העתיק הגרע"א הקושיא מדין דבר שאינו מתכוין שבוזה מודה הגרע"א דלמ"ד דדבר שא"מ שרי היינו פטור בהל' מעשה, שא"א לחייבו על המעשה כאשר לא נתכוין אליו³⁹².

³⁹⁰ ובדומה לזה תמה בשו"ת מנחת שלמה תניינא סי' ל' וז"ל, ברם נ"ל דאין כוונת המקו"ח להחמיר באין בו מעשה, רק כוונתו דבמקום שחייב לעשות מעשה, היינו כדי שהדבר הזה דקפיד רחמנא לא יתקיים ממילא ולהפסיקו, בכה"ג לא שייך כלל הפטור של מתעסק, ולכן ביש לו חמץ בתוך ביתו עובר דנהי שלא עשה מעשה לעבור, אבל מאידך לא עשה מעשה לבער את החמץ.

³⁹¹ בשיעורו בבית הכנסת המרכזי ברמת אלחנן, י"א ניסן תשס"ב.

³⁹² ונראה להטעים עוד בזה, דהא פטור מתעסק ילפינן ממיעוטא דקרא דאשר חטא בה פרט למתעסק, והוי דין מיעוט מגזירה"כ, ומשא"כ ר"ש דשרי דבר שא"מ ידע לה מסבא ולא בעי לזה קרא, וע"כ דלטעמיה לא חשיב מעשה כלל.

ועכ"פ נמצינו למדים שנחלקו רבותינו בגדר מתעסק בתרתי, א. האם יש בו מעשה איסור, שלדעת הגרע"א במתעסק יש מעשה איסור אלא שהוא פטור מקרבן, ואילו לדעת המקור חיים מתעסק נתמעט מעצם האיסור. ב. אם יש פטור מתעסק בעבירה שאין בה מעשה, שלדעת המקור חיים אין פטור כזה, ואילו לדעת רעק"א אין חילוק בין לאו שיש בו מעשה ללאו שאין בו מעשה, ולעולם מתעסק פטור.

אמנם באמת שני הנידונים נובעים משורש אחד, לשיטת הגרע"א, כאשר התורה ממעטת מתעסק, אין כוונתה לפטור אותו מעבירה, אלא רק להגדיר אותו כשוגג בדרגה פחותה, הרי שבכך התורה קובעת כי ישנם כמה דרגות בשוגג, סתם שגגה - חייב עליה קרבן, שוגג בדרגה של מתעסק - פטור אפילו מן הקרבן, אבל מכל מקום האיסור במקומו עומד. ולכן לשיטתו, אין מקום לחלק בין מתעסק שיש בו מעשה לבין מתעסק שאין בו מעשה, כי בשניהם יש כאן שגגה קלושה אשר התורה מיעטה אותה מקרבן.

ומאידך גיסא המקור חיים ס"ל שכאשר התורה ממעטת מתעסק, אין זה בא רק לפוטרו מקרבן, אלא זהו שינוי בשורש הדבר, שהתורה קובעת שבמתעסק המעשה לא מתייחס אל עושהו, והרי הוא כמי שלא עבר עבירה כלל.

ובאותו ענין סיפר רבינו זצוק"ל³⁹³ ששמע מפי הג"ר שמואל יצחק הילמן זצ"ל מלונדון, כי רבנו קדוש ישראל מסלנט זיע"א עמד על קושיא נוראה בהלכות תולעים, למה חייבים לבדוק את האוכל מחשש להמצאות של תולעים, והלא גם אם אכן נמצאים שם תולעים הלא האדם האוכל אינו אלא מתעסק, ויש לפוטרו (ויש לציין, שהקושיא היא רק בהנחה שמי שאינו יודע על קיומה של עבירה הוא בגדר מתעסק, וכן שאין הנאה לאכול שרצים מחמת שהם מאוסים, שאל"כ הרי זה כמתעסק בחלבים ועריות). והרי"ר ר' ישראל קושיא זו אל הגרע"א, ברם, הוא לא קיבל עליה ממנו מענה.

ויהי הדבר בעינינו לפלא, שרעק"א נמנע מלהשיבו מאומה. לימים, פגש רבי ישראל את בנו של רעק"א, הלא הוא הגאון רבי שלמה איגר זצ"ל, ושאלו מדוע אביו לא השיב לו על שאלתו. ויאמר לו רבי שלמה איגר, כי את התשובה המובאת לעיל (סי' ח) באה כתשובה לשאלתו, אולם מאחר והוא חשש מאוד לכבודו של המרא דאתרא בעיר סלנט הגאון הבקי המופלא רבי הירש סלנטער זצ"ל³⁹⁴, לפיכך הוא היה נמנע מלהשיב לשאלות של יושבי עירו, ולכן גם לא שיגר לבסוף את התשובה לרבי ישראל. ואף דבתשובה זו לא הזכיר הגרע"א נידון דתולעים, אבל בתשובתו דמתעסק הוה איסור רק פטור מקרבן, מיושב הקושיא דלכן צריך לבדוק הפירות מתולעים שלא לעבור עבירה דתולעים אף כשהוא מתעסק.

ולאחר ימים, כאשר נשאל רעק"א פעם נוספת בקושיא מעין זו (ע"י השואל רבי אברהם), הוא העתיק לו את התשובה הערוכה עבור רבי ישראל, וזאת מבלי שהזכיר את ענין התולעים שרבי ישראל נתעורר אליו³⁹⁵.

³⁹³ מובא בספר אחיזה בעקב על תשו' הגרע"א.

³⁹⁴ המכונה ר' הירש בעל התוס'. וראה בספר דעת חכמה ומוסר ח"א מאמר צד: ר' ישראל ז"ל מסלנט העיד עוד על דורו הוא שאין שום מורה הוראה בישראל חשוד בעיניו לפסוק הלכה מבלי שידע מקורה מהש"ס. וידוע שרבו של הר"ר ר' הירש ברוידא ז"ל מסלנט הוציא כל פסקיו מד' התוספות.

³⁹⁵ ע"י בתשובות והנהגות ח"ד סי' קצ: בקיץ מצוי תולעים בהרבה מיני מאכלות וצריך בדיקה מדוקדקת (וגם בחורף), והאריכו הפוסקים בחומר האיסור, שיש באכילתן כמה לאוין. והדבר תמוה ומופלא שעכ"פ הרי הוא מתעסק, שמתכוין לאכילת הפרי ולא לתולעים, ומתעסק אין בו איסור כלל, שרק שוגג חייב קרבן אבל מתעסק פטור מקרבן שנחשב כאילו אינו מעשיו. ואף שמתעסק באכילה חייב שכן נהנה, היינו דוקא בכגון חלב שיש בו הנאה, אבל בתולעים לא נהנה והוה לגבי אכילת תולעים מתעסק ומותר. ושמעתי שהגאון רבי ישראל סלנטר זצ"ל שלח מכתב להגאון רע"א זצ"ל עם קושיא זאת ולא קיבל תשובה, והתפלא על כך הגאון רבי ישראל זצ"ל, אבל כשפגש אח"כ את בנו הגרש"א זצ"ל, א"ל שאביו בענותנותו לא רצה להשיב, שמא יפגע בהצדיק רבי הירש זצ"ל מסלנט שהוא רב בעירו, ולמעשה אמר שדעת אביו הגרעק"א כפי שיטתו הידועה שנתבארה בתשובה (סי' ח) שמתעסק נמי יש בו איסור תורה והרואה את חברו מתעסק צריך להפרישו, ונחשב מעשה עבירה וצריך כפרה. ועי' במה שכתב בספר מועדים וזמנים ח"ז סי' רח הערה ב.

ולעצם הנידון, אכן יראה המעיין כי דברי הגרע"א מיישבים את קושיתו של רבי ישראל זיע"א, שאמנם למדנו שמתעסק פטור מקרבן, אבל מכל מקום האיסור קיים, ולכן יש חיוב לבדוק את המאכל מתולעים, כי כאמור, גם אם אכילתו היא בגדר מתעסק, מכל מקום עבירה היא.

ציור של מתעסק בבל יראה בגוונא שחשב על חמץ שהוא מצה; בגוונא שלא ידע שהוא חמץ לא הוא מתעסק כלל אלא שוגג

[ב] וכעין דבריו אלו כתב רבינו זצוק"ל בחידושו שנדפסו בראש הגש"פ "פתחי אברהם" לאחיו הגאב"ד דטבריה, ושם נוספה הארה חשובה בענין זה, וז"ל, אכן בעיקר דברי המקור חיים דלא שייך כלל מתעסק באזהרת בל יראה, אף שהדברים מאירים, וכן נקטי רבוותא וסוגיא דעלמא בבי מדרשא, מ"מ בעניותינו במה דנתבאר לן בדבוק חברים בס"ד, דיש לדון טובא בדבריו הקדושים, דנראה דאף לסברת רבינו זלה"ה, אכתי י"ל דשפיר שייך מתעסק גם בבל יראה, והיינו באופן דשייר בביתו חתיכת חמץ וחשב על חתיכת חמץ דזה מצה, דהיינו שנתחלף לו בין חמץ למצה, דכה"ג הוא שפיר מתעסק, והסברא ברורה בזה, דאע"ג דאין כאן מעשה, מ"מ כל שמתייחס אל שהיית החמץ ברשותו כדבר המותר, אין האיסור מתייחס אליו, דמצידו ובכונתו דאדרבה דמשהה ונמצא מצה בביתו ולא חמץ, וזה ככל מתעסק בהיתרא, דה"נ בלאו דבל יראה, דהלאו דלא יראה חמץ בביתו ומבחינתו מצה בביתו, באופן דאף למה דאנהיר לן רבינו המקו"ח דמתעסק זה הפקעה במעשה האיסור, וכדהבאנו זה כידוע הבאור דמתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה, מ"מ אכתי שייך מתעסק גם בלאו דאין בו מעשה, דהיינו הפקעה בצורת וגדר האיסור, וכמו בנ"ד, דהלאו דלא יראה חמץ בביתו, ומבחינתו זה מצה בביתו, והדברים מבוארים.

ומעתה כיון דזכינו לזה, נראה די"ל עוד בעיקר שאלת רבותינו המקו"ח והגרע"א זיע"א, דבכה"ג דנראה ונמצא חמץ גמור בביתו וברשותו, והוא רק לא יודע מזה, אין כאן דררא דמתעסק, ול"ש להפקיע הלאו דבלא יראה משום מתעסק, כיון דאין לו שום התעסקות ושייכות בהחפצא של החמץ להפקיע מהלאו הזה, דשפיר יש כאן לאו גמור דיראה וימצא חמץ גמור ברשותו, ומה שהוא לא יודע מזה, לא גרע מכל שגגת לאו דיש כאן עבירה גמורה, וגם פטור דדבר שאינו מתכוין ל"ש כאן מהך טעמא כדנתבאר, דפטור דלא מכיון שייך רק במקום שהוא מצידו עשה דבר המותר, אלא דממילא נעשה האיסור, אבל כאן דאין שום חסרון והפקעה בגוף הלאו, ורק דהוא לא יודע מזה, ה"ל ככל לאוין דהתורה בשגגה גמורה. באופן דמיושב היטב קושית המקו"ח, וגם יוצא לדינא דשייך שפיר מתעסק גם בבל יראה. עכ"ד.

ונראה להטעים עוד בעומק הסברא בזה, ושמא לזה נתכוין רבינו זצוק"ל, דשאני לאו דבל יראה דלא בעינן התעסקות חיובית לעבור על לאו זה, אלא עצם הדבר שמשהה חמץ בביתו זה נחשב כמין עשיה לעבור עליו בלאו, ומה שאינו יודע מן החמץ אין זה שום חסרון בשהיית החמץ ברשותו, ולכן בכה"ג מוגדר כשוגג ולא כמתעסק³⁹⁶.

הערה בשיטת הגרע"א לפי חילוקו דפטור מתעסק היינו משום שלדעתו אין כאן מציאות איסור, וכאן יש לומר שאין זה נחשב כן משום שלא קיים מצות בדיקה

[ג] והנה הגרע"א בדו"ח סוף מערכה י (ס"ק יח) כתב בזה"ל: הראיה הג' ממתעסק, תמוה לי, דהא מתעסק גם בשאר איסורים פטור כמ"ש תוספות בשבת, והרי בשאר איסורים ס"ל לתוס' דדשא"מ אסור מדאורייתא לר"י, אלא ע"כ דמתעסק עדיף דלדעתו דהוא תלוש אין כאן

ונציין כמה מראי מקומות בנידון החשוב ד'מתעסק' גבי תולעים, שו"ת שיבת ציון להגר"ש בן הנוב"י סי' כח; שו"ת אמרי יוסף ח"ב סימן ה; שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ו; שו"ת להורות נתן חלק יב סימן סא; שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' א וח"ה סימן צב. וראה עוד במאמר "פירות שהוחזקו בתולעים", מאת הרב יהודה מושקוביץ, קובץ נזר התורה ט, תשס"ה, עמ' קלג – קמז, ובמאמר "בענין תולעים", מאת הרבנים פרץ לוי ומרדכי עמנואל, קובץ המעיין מז, ב, תשס"ז, עמ' 67 ואילך.
³⁹⁶ והיינו לא מצד סברת המקו"ח דלא שייך פטור מתעסק באזהרה שבאה על אי עשיה, אלא דאינו מוגדר כלל כמתעסק אלא כשוגג, ואדרבה משכחת לה פטור מתעסק גם בבל יראה, וכאמור.

מציאות איסור, אבל אינו מכוין כגון גורר דיודע דאפשר דיתעבד חריץ אסור, א"כ אזדא ראייתם, וצ"ע.

ומבואר מדבריו דאמנם פטור מתעסק הוי רק בכה"ג שהעושה אינו מסתפק כלל שמא יש כאן צד איסור במעשה זה, ולפי סברתו מותר הדבר בלא פקפוק, אבל בכה"ג שידוע שיתכן שעובר איסור לא נכלל בפטור מתעסק.

אכן לפי הנחה זו יל"ע בעיקר קושית המקו"ח והגרע"א בדין חמץ, הרי שיטת הר"ן דבאופן שבדק את החמץ כדינו ואח"כ מצא חמץ אינו עובר עליו בבל יראה, ולפי דבריו בהכרח דעבירת בל יראה היא רק באופן שלא בדק משום שהיה סמוך ובטוח שאין שם חמץ, וכיון שלא בדק, הרי ודאי יש כאן סרך ספק שמא נמצא שמה חמץ, והיך נוכל לפוטרו מטעם מתעסק, וצ"ע.

ושוב ראיתי בהגהות תפארת ירושלים על המשניות לבעל זית רענן שבועות פ"ב מ"א שיישב קושיית המקו"ח על פי מה שיסד שם וז"ל, ותמצא מבואר דבשאר מצות לא מיפטר משום מתעסק, רק היכא דלא שגג בתערובות התירא באיסורא, כגון דנתכוין לבהמה זו וכסבור דחולין היא ונמצאת קדשים, אבל היכא דשגג מפני שגגת התערובות, וקסבר דבהמה זו של חולין ואיך דקדשים, ונמצא להיפך, לא מיפטר משום מתעסק. אבל כשידע שיש לפניו תלוש ומחובר, או קדשים וחולין, ושגג על החתיכה שסבור שהיא התלושה, או כסבור שהיא של חולין, דקרובה לפשיעה, דהוי ליה לעיוני או לשיולי לאחרים. וכן נמי גבי העלם מקדש, כיון דנודע לכל דאיכא מקדש בעולם, והוי ליה ליתן דעתו לשיולי לאחרים, ומשום הכי איננו בכלל מתעסק, וקרוב לפשיעה.

ולפי"ז יישב תמיהת המקו"ח, "ולדברינו הנ"ל אתי שפיר, דכיון דידוע שקודם פסח בודאי יש לו חמץ בביתו, היה לו לבדוק היטב, ומשום הכי הוי ליה קרוב לפשיעה, ואיננו בכלל מתעסק. דכיון דידוע שקודם פסח בודאי יש לו חמץ בביתו, היה לו לבדוק היטב, ומשום הכי הוי ליה קרוב לפשיעה, ואיננו בכלל מתעסק".

ויש להטעים עוד לפי מה שכתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות ג) בביאור החילוק בין פטור מתעסק לאינו מתכוין, וז"ל, ובאמת צריך להבין מאי איכא בין מתעסק לאינו מתכוין דלכאורה במתעסק יש לפטור משום אינו מתכוין ובאינו מתכוין מטעם מתעסק. ונראה לפי מש"כ הגרע"א ביו"ד ריש הלכות בשר בחלב בנועל בית בשבת ואינו יודע אם יש שם צבי דאסור אף שאינו מתכוין לצוד, משום דשריותא דאינו מתכוין ליכא אלא היכא שהספק הוא בלהבא ולא בלעבר, דהא אם יש שם צבי הוי פסיק רישא ובספק אם הצבי בבית הוא ספיקא דאורייתא עיין שם. וא"כ ניחא דבכל מתעסק השגגה היא בלעבר ולא בלהבא כגון בסבר רוק הוא ובלעו או שסבר תלוש הוא ונמצא מחובר, דבשעה שעושה המעשה א"א להשתנות עוד, ומשו"ה בכל מתעסק אין לפוטרו משום אינו מתכוין דהוי פסיק רישא, ולהיפוך באינו מתכוין ליכא למיפטריה משום מתעסק דבאינו מתכוין יודע הוא את הספק ובמתעסק אינו מסתפק כלל, כגון בגורר בשבת יודע שאפשר שיעשה חריץ בגרירתו אלא שאינו יודע ודאי, אבל אם בשעת גרירתו לא יסתפק כלל ואצלו ודאי שלא יהיה חריץ כה"ג באמת יש לפוטרו גם מטעם מתעסק.

והיינו דהגדרת מתעסק הוא שכלפי העשיה דלהבא אינו מסתפק כלל שמא יש כאן איסור, ואילו כאן שפיר אית לן לספוקי.

ועי' עוד בספר ברכת אברהם ריש פסחים³⁹⁷.

פטור מתעסק היכא שנתכוין לאיסור אך לא במעשה זה

³⁹⁷ בעיקר ההערה ראיתי שעורר גם הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג, קובץ הלכה ורפואה ג, עמ' קלח.

[ד] כתבו התוס' בשבת (עב, ב ד"ה נתכוין): ונראה לר"ת דהכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר וחותך מה שהיה מתכוין אלא שלא היה יודע שהיה מחובר, ופליגי אביי ורבא בקרא דאשר חטא בה דמוקי ליה רבי אליעזר בפרק ספק אכל (שם יט): פרט למתעסק, והכי איתא התם בהדיא דקאמר עלה לרבא משכחת לה שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לאביי שנתכוין להגביה את התלוש כו', ושמאל דפטר מטעם מלאכת מחשבת היינו בנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא נעשה מחשבתו, יעו"ש.

ומבואר מדבריהם דפטור מתעסק בכל התורה כולה אמור דווקא במקום שלא היה יודע שהוא מחובר, ונמצא שלא נתכוין לעשות דבר איסור כלל.

והנה יש לדון דזה נחא מאוד לסברת הגרע"א הנ"ל דפטור מתעסק הוי דין מיעוט בשגגת הלאו, דאי"ז חשיב שוגג ממש, כיון שלא נתכוין למעשה איסור כלל, אבל לפי ההבנה הפשוטה שזה מיעוט בהל' מעשה, א"כ מה בכך שנתכוין לעשות מעשה איסור של תלוש מחובר, כיון שסו"ס לא נתכוין למעשה מסוים זה, שוב א"א לייחס מעשה זה אליו לחיבו.

וע"כ מבואר מזה שאף לפי הבנה זו, אין המכוון שלמעשה של מתעסק אין שם מעשה כלל, ואינו מתייחס המעשה אל עושהו, אלא ודאי זה פטור מתורת חיוב על המעשה, כיון שלא נתכוין לאיסור, אבל אם באמת נתכוין לאיסור, אף שבמעשה זה הוא מתעסק, אנו מחייבים אותו על מעשה זה³⁹⁸.

הערה בדין חצי שיעור בשביעי של פסח

לכאורה משכחת לה גוונא שיאכל חמץ בפסח ויעבור על איסור דאורייתא, ומ"מ לא יעבור בבל יראה ובל ימצא, והיינו לפי מה שיסודו לן רבותינו גדולי האחרונים, ונעתיק לשון הצ"ח פסחים מד, א "הרמב"ם בפ"א מחמץ הלכה ז כתב האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל, ואעפ"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכות מרדות. והכסף משנה תמה על דברי הרמב"ם הללו דמה צריך קרא בחמץ לכל שהו והרי מחלב ילפינן לכל איסורין שבתורה לאסור בכל שהוא. ואני אמרתי לתרץ קושייתו, דהרי שם בריש פרק בתרא דיומא מפרש טעמיה דר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופיה, ולפי זה באיסור התלוי בזמן כגון חמץ בפסח ואכל פחות מכשיעור ביום שביעי, באופן שאין שוב שהות ביום לאכול עוד כדי להשלימו, לא נוכל למילף מכל חלב, ולכן יליף הרמב"ם מלא יאכל. ולשיטתו אזיל שכתב בהלכה ב דלא יאכל לא יהיה בו היתר אכילה, וסובר הרמב"ם דבאיסור הנאה לא שייך שיעור, וא"כ הוא הדין האכילה פחות מכשיעור לא גרע מהנאה, ולכן אפילו אכל פחות מכשיעור בסוף יום שביעי ג"כ אסור מן התורה.

והרחיב דבריו בשו"ת נוב"י תניינא או"ח סי' נג, וכעיקר יסודו דבאיסור התלוי בזמן ונמצא בסוף הזמן ליכא איסור חצי שיעור מן התורה נטו גם הגרע"א בתשובותיו קמא סי' קנד

³⁹⁸ ושם יש להוכיח עוד דמתעסק אינו הפקעה מגוף שם המעשה, דהנה בעצם סברת חיוב מתעסק בחלבים ועריות משום שכן נהנה, כתב בספר אתון דאורייתא דהיינו משום שבאיסורים אלו החיוב הוא לא על המעשה איסור אלא על ההנאה, ולכן אף שמתעסק נפטר על העשה, מ"מ חייב על ההנאה. ויעי' קובץ שיעורים ח"ב סי' כג, ברכת שמאל כתובות סי' א בשם הגר"ח, ברכ"ש כתובות סי' יב אות ב.

ובקה"י (שבת סי' לה) דחה דבריו מדברי התוס' בסנהדרין סב ד"ה להגביה שכתב בתירוצו הראשון סברת שכן נהנה לגבי חיוב מלאכת שבת היכא דנהנה מן המלאכה, והתם ודאי אין החיוב על הנאה, יעו"ש.

וע"כ מוכרח מזה דסברת שכן נהנה הוי סברא בחיוב על המעשה, דהא מיהת פשיטא שהמעשה מתייחס אליו גם כאשר עושהו דרך התעסקות, אלא שהוא נפטר מחיובו כיון דמיחסרא כוונת הגברא ע"מ לחייבו, ובאופן שנהנה לא בעי הכוונה ע"מ לחייבו, דסו"ס נהנה מן המעשה וזה סיבה לחייבו במעשה זה גם בלי כוונה.

והחת"ס בתשובותיו ח"ו סי' סה, ובמנ"ח מצוה שג אות א, ובפני שלמה פסחים כא, ב ועוד רבים.

והנה על איסור אכילה מרבי קרא 'לא יאכל' לאסור חצי שיעור מה"ת גם בכה"ג, אולם על איסור בל יראה, לא מיבעיא לשיטת השאגת אריה סי' פא והחכם צבי סי' פו דס"ל דליכא כלל איסור חצי שיעור בבל יראה, והיינו משום דכל טעמא דריו"ח דחצי שיעור איסורו מדאורייתא הוא משום דחזיא לאיצטרופי, וזה שייך דוקא במידי דאכילה דאם יאכל אח"כ ישלים את השיעור ויתחייב מלקות, אבל בלאו דבל יראה חשיב דלא חזי לאיצטרופי דאם יבער את החצי כזית הראשון אח"כ שיהיה לו עוד חצי כזית לא יצטרף להשלים את השיעור דכל האיסור הוא רק להשהות כזית.

ולפי"ז בכל חצי שיעור יעבור באיסור אכילה ולא בבל יראה, אולם גם להני דפליגי על הק' חידושא וסברי דישנו איסור בל יראה בחצי שיעור, בהך גוונא דאוכל בשביעי של פסח בסוף הזמן לכאורה יעבור באיסור אכילה ולא בבל יראה.

בענין לבישת הקיטל בליל הסדר לאבל ולחתן בשנה ראשונה

נשאלתי ע"י ידידי הרה"ג ר' יהודה שרגא אבלסון שליט"א, מהו ללבוש הקיטל בליל הסדר, והשאלה תחלק לשנים, א' באשר הוא חתן נקי לביתו בשנתו הראשונה. ב' באשר הוא שרוי בתוך שנת אבלו על פטירת אביו זצוק"ל.

ונתחיל בענין האבילות אשר יסודו יותר בגופי תורה, במג"א סי' תעב ס"ק ה: אבל תוך י"ב חדש א"צ הסיבה (ב"ח), וגם אינו לובש הקיטל כמו שנוהגין דבלא"ה לבו נכנע.

ובמשנ"ב סוף ס"ק יג: וקיטל נהגו שלא ללבוש ומ"מ הלובש אין מוחזין בידו. ובשער הציון ס"ק יז ציין הטעם שאין מוחזין בהלובש: חיי אדם משום דהט"ז וחק יעקב הסכימו שיכול ללבוש.

והיינו דהט"ז סבר הטעם ללבישת הקיטל כמו המג"א שזה מיועד להכנעת הלב, "שלא תזוח דעתו עליו מפני השמחה", אולם לא ס"ל הטעם שנקט המג"א דבלא"ה לבו נכנע, ולכן כתב "ע"כ ילבש בגד מתים, ולפ"ז גם האבל ילבשו".

והנה בשו"ע הרב כאן כתב: ומכל מקום יכול ללבוש הקיטל שלובשין בשעת עשיית הסדר שבגד זה הוא בגד מתים ולובשין אותו להכניע הלב שלא תזוח דעתו מחמת השמחה והחירות שעושין בליל זה.

והיה מקום לומר בטעמו שהכריע בדברי הט"ז, אולם בט"ז לא משמע שרק 'יכול ללבוש', אלא שעל האבל מוטל ללבוש. ועל כן יותר נראה לומר דסבירא ליה טעמו של המג"א שאבל בלא"ה לבו נכנע בכדי שלא יהיה מוטל עליו ללבוש כמו בעלמא, אבל סבירא ליה שגם לפי המג"א אין בסברא זו אלא לפוטרו מלבישת הקיטל, אבל אם רוצה אין מניעה לאבל מללבוש הקיטל, ולכן כתב שיכול ללבוש.

ויתכן שזו גם הכרעת החי"א כלל קל, וז"ל: ומכל מקום הלובש גם כן לא הפסיד. ומבואר בלשונו שלא נקט רק שאין למחות ביד הלובש כמו שציטט המשנ"ב, אלא שלא הפסיד. ולכן נראה יותר שלא כדברי השעה"צ שטעמו משום שיטת הט"ז והחק יעקב שכתבו שלובש, אלא משום שגם לדברי המג"א אין מניעה ועיכוב מללבוש. וראיתי שכן העלה בשו"ת דברי יציב או"ח סימן רח בפשט דברי המג"א. וצ"ע.

ברם כל דברינו עד כה הינם לפי הק' טעמא דלבישת הקיטל היא להכנעת הלב, אולם יש לדון אם זהו הטעם היחיד, דהנה מצינו בדברי הרמ"א בהל' יום הכיפורים סי' תרי סעיף ד: יש שכתבו שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום כפור, דוגמת מלאכי השרת; וכן נוהגין ללבוש הקיטל שהוא לבן ונקי, גם הוא בגד מתים ועל ידי זה לב האדם נכנע ונשבר (ד"ע מהגהות מיימוני פ"ז דשביתת עשור).

ובט"ז שם: יש נ"מ בין ב' טעמים אלו לאבל דלטעם דראשון אסור ללבוש הקיט"ל. ולטעם הב' מותר, ונראה דהסומך על טעם הב' ולבוש לא הפסיד.

והנה ראשית יש לדון אם הטעם הראשון דלבוש דוגמת מלאכי השרת, וזה אסור באבל, שייך גם בליל הסדר. ולכאורה מדברי הט"ז כאן מוכח שאין שייך, דאל"כ מאי שנא דהכא נקט בפשיטות ד'שלא תזוח עליו דעתו מפני השמחה', וסתם דגם האבל ילבשו.

ועוד, דהתם נקט לטעם הב' דמותר, ולכאורה הטעם כמו שכתב בפמ"ג במשב"ז בשיטתו "די"ל דאבל בלאו הכי לבו נכנע", והיינו כסברת המג"א הנ"ל, והיכי נקט כאן לשון "ילבשו", ונראה דלא סבירא ליה הכי סברא.

איברא בשיטת הט"ז נראה דשוברו בצידו, דסבירא ליה דבליל הסדר ישנה סברא מיוחדת דבעינן הכנעת הלב, "שלא תזוח דעתו עליו מפני השמחה", וזה לא שייך ביום הכיפורים שהוא יום יראה ופחד, ואימת הדין עליו, וצריך לומר דהסברא דאבל בלא"ה לבו נכנע מהני רק ביום"כ ולא בפסח שישנה זחיחות הדעת יתירה מחמת השמחה.

והעולה מכל האמור, דלפי הטעם העיקרי שנקט הט"ז כאן בהל' פסח, אזי ישנו צורך חיובי ללבוש הקיטל, וגם לדברי המג"א יש לצדד טובא שאין שום מניעה לאבל מללבוש הקיטל.

אולם מצאתי בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סימן סא אות ז שכתב "בענין לבישת הקיטל לאבל, ביו"כ ובליל פסח בשעת הסדר. הנה אף על פי שיש מחלוקות בין האחרונים מצד שיש שני טעמים בין בפסח בין ביו"כ (אם הוא משום שמחה ודמיון למלאכי השרת שלפי"ז אבל לא ילבשו, או כדי שלא תזוח דעתו עליו ילבש בגד של מתים, ולפי"ז אבל מותר, עי' ט"ז או"ח סי' תע"ב ס"ק ג' ומשנה ברורה ס"ק י"ג, ורמ"א וט"ז סי' תר"י ס"ק ג' ומשנה ברורה ס"ק י"ח), הנה מנהגנו כמדומה שאין לובשין. ומסתבר כן בזמננו, שהטעם דיזכור מזה יום המיתה ביו"כ, וכן בפסח שלא תזוח דעתו עליו, כמעט שאין מרגישין זה כלל. ונשאר רק טעם השני להיות דוגמא למלאכי השרת ביו"כ, ובפסח הוא ג"כ לחשיבות, שבשביל זה הא אין לאבל ללבוש.

הרי שנקט שהטעם השני, שנראה כאן בדברי הפוסקים שהוא הטעם העיקרי, אינו טעם מספיק ללבישת הקיטל בזמנינו, והטעם ללבוש בזמן הזה הוא משום הטעם הראשון דהיינו משום דמיון למלאכי השרת, הוסיף כאן האגרות משה דיש בזה ענין שמחה, וממילא שגם בפסח ישנו ענין חשיבות בזה, ומה"ט מכריע לאבל שלא ילבש.

ובאמת להלכה, כפי הנראה שמנהג קהילות החסידים הוא שאבל לובש הקיטל, כמו שהכריע בשו"ת דברי יציב שם, והוסיף שלפי הטעם הראשון נחשב רק כמלבוש של שבת שהותר לאבל כמו שהאריך שם, [ובאמת צ"ב מניין לקח האגרות משה שיש בזה ענין שמחה]. ועי' עוד במה שכתב בשו"ת שפע חיים ח"ב סי' קכא.

ועי' עוד בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' סו, ובקצה המטה בהשמטות לסי' תרי, וכן הובא בשם בעל שבט הלוי בקובץ מבית לוי ז, תשנ"ה.

ועתה נפן לנידון לבישת קיטל לחתן בשנה ראשונה, הנה כל יסוד המנהג שלא ללבוש קיטל בשנה ראשונה ביום הכיפורים ובליל הסדר הוא מנהג שנזכר רק בספרי הפוסקים המאוחרים יותר³⁹⁹, ונזכר יותר לענין לבישת קיטל ביום הכיפורים, וכן הוא במנהגי הקהילות הקדומות באשכנז⁴⁰⁰, ויעויין בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' כח ובשו"ת דברי יציב או"ח סי' נט.

³⁹⁹ בספר טעמי המנהגים קונטרס אחרון אות תקג כתב לפי שטעם בגד לבן שהוא כבד מתים שלא תזוח דעתו, ובשנה ראשונה צריך להיות שמח וטוב לב; ספר יגד משה סי' יב אות ב.

⁴⁰⁰ ראה "מנהגי קהילת קודש ברלין", קובץ זכור לאברהם (חולון) תשנ"ט, עמ' רכ ובהערות שם.

בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל⁴⁰¹ וכן בשם בעל שבט הלוי⁴⁰² מובא שנוהגים להקל לחתן בשנה ראשונה שילבש, וכן שמי שאין מנהג אבות בידו שלא ללבוש, המנהג ללבוש. וכן הוא 'מנהג ירושלים'.

אך יש להעיר שעיקר טעם המנהג לחתן בשנה ראשונה שלא ילבש הוא משום שיש לו חיוב מיוחד של שמחה, 'ושמח את אשתו', ולכאורה טעם זה מנוגד לטעם שאכל אינו לובש, אם חשבינן דאית בזה חשיבות ושמחה, כדברי האגרות משה. ולכאורה מסברא היה מקום לומר שאכל והוא חתן בשנה ראשונה לא ילבש, אי משום אבילות אי משום שמחה, אולם כבר נתבאר שהנך ב' טעמי לא ברירי כולי האי, ובודאי יכול להקל ללבוש בשופי אם ירצה.

* * *

⁴⁰¹ ספר דברי חכמים עמ' קסח, מובא בפסקי תשובות.

⁴⁰² קובץ מבית לוי ז', תשנ"ה.