

בר
למועדים

חג הפסח
תשפ"ה



לזכות רפואה שלימה
נתן נטע בן ציפורה

Ben and Blima Weintraub

In memory of our beloved parents
Rabbi and Mrs. Ovadia Rosenberg

And in honor of our dear son

Efrem Rosenberg

Rachel and Ariel Rosenberg

להארות והערות נא לפנות אל
kuntres@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

יו"ל ע"י

ישיבת נר ישראל

פסח תשפ"ה

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בעניין שחיטת קרבן פסח ג

מורינו ורבינו הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

ביאורים על ההגדה ה

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין אכילת קרבן פסח על גגין ועליות ו

מורינו הרב דוד קראנגלאס זצ"ל

בענין מצות תשביתו ח

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

יציאת מצרים בחודש האביב י

מדה כנגד מדה יא

הרב אפרים זלמן הלוי איזנברג זצ"ל

שירת הים מורה שבעומק הדין טמון חסד ה' יג

מורינו הרב בערל ויסבורד שליט"א

וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו יד

הרב אברהם חיים ליב פלדמן שליט"א

בענין ספירת העומר - הימים והשבועות טו

ראשי הבורה ואברכי כולל עבודת לוי

חרב שמעון קרסנר

מתי היתה מפלת מתנה סנחריב ולמה לא אמר חזקיה שירה על הנס יח

חרב עזריאל חופטמן

יום היציאה וקריעת ים סוף – שני שלבים בגאולת מצרים כא

חרב יונה יצחק סקלר

דין הלל על היו"ט ועל הנס כד

חרב ישראל דוד רובין

בענין לחם משנה בערב פסח שחל להיות בשבת כז

חרב יהושע משה מגילניק

יסוד גאולת מצרים ל

חרב מרדכי בניוביץ

השאלות של ה"מה נשתנה" ותירוץ לג

חרב מאיר שמחה ברגר

בענין שיעור כדי אכילת פרס לאכילה של מצוה ואיסור לו

חרב יחיאל לייב שרעק

מתי עבר ה' בארץ מצרים בליל ט"ו מ

חרב אליהו הכהן שליח צבור

דין הסיבה אם היא מצוה בפני עצמה מא

חרב אפרים עבי רזנברג

בענין מכירת חמץ ובדרכי הקנין לעכו"ם מד

חרב מנחם הלוי נויברגר

בענין מתחיל בגנות ומסיים בשבח מז

חרב משה סינגר

אם מותר לאפות ביו"ט ראשון בשביל שביעי של פסח מט

חרב משה פרנסקי

מדה כנגד מדה במכת צפרדע נא

חרב יחזקאל פרידמאן

דם פסח ודם מילה נג

חרב שמואל זלאטשווער

בענין טעם אכילת מצה נה

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בענין שחיטת קרבן פסח

באכילה, וזה דומיא לחולין שתכלית השחיטה בו להתיר באכילה, וא"כ כמו שבחולין בעינן שחיטה ראויה כך בפסח בעינן דוקא שחיטה ראויה.

ג) כתב הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פ"טו ה"ד) וז"ל חטאת ששחטה לשם זבח אחר כגון ששחטה לשם עולה או לשם אשם או לשם שלמים פסולה כמו שביארנו. אבל אם שחטה לשם חולין הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים, עכ"ל. עוד כתב שם (הלכה י"א) וז"ל הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה, עכ"ל. ולכאורה תמוה אמאי בשוחט פסח לשם חולין פסק דפסול ובשוחט חטאת לשם חולין פסק דכשר ומאי שנא זה מזה?

ותי' שם האור שמח וז"ל בקרבנות דעיקרן לצורך גבוה הן, שפיר אמר דכיון דרחוק היחס בין הקרבנות לחולין דבחולין השחיטה הוא לאכילה בלבד להתיר מידי נבילה ואבר מן החי, לכן לא אתי מחריב בה, דרק קדשים מחללין קדשים הואיל וקרוב היחס אצלם לכן מפסיד צורת הקרבן, אבל לא חולין דרחוק יחס השחיטה, דכאן בא להתיר באכילה וכאן עיקרו צורך גבוה וכו', אבל פסח שכן הוא נשתנה מכל קרבנות שבתורה שעיקרו אינו אלא לאכילה וכו' וכיון שאצלו האכילה הוי עיקר כמו הזריקה א"כ כי שחט לשם חולין הוי בת מינה ומחריב בה, שמפסיד צורת הקרבן, דיחס חולין ששחיטה בהו רק לאכילה קרוב מאד ליחס השחיטה בפסח שמועיל שיאכל לבעליו שזה מעיקרי צורך צורת הפסח וכו', עכ"ל. והיינו כעין מה שביארנו לעיל.

עוד נראה לבאר החילוק בין פסח לחטאת באופן אחר. דבקרבן פסח יש הלכה דאם נאבד הבשר ואין לו בשר לאכול, אז אין יכול לזרוק את הדם וכל הקרבן כולו פסול. אבל בקדשים אחרים יכול לזרוק הדם אפי' אם נאבד הבשר. והביאור הוא דמכיון שבקרבן פסח עיקרו לא בא אלא לאכילה, ממילא אם נאבד הבשר כל הקרבן פסול. ולפי"ז דברי הרמב"ם מבוארים היטב דהרי היכא דשחט לשם חולין בחטאת זה אינו עולה לחובת הבעלים אלא זה נשאר כקרבן נדבה. וא"כ בקרבן פסח מכיון שזה לא עולה לחובת הבעלים, וא"כ לא יוצאים עם זה דין אכילת קרבן פסח, ע"כ כל הקרבן כולו פסול, דהו"ל כמו נאבד הבשר.

א) מבואר במשנה בפסחים (ע"ג:) שמביאין קרבן ציבור בטומאה טומאה הותרה בציבור, ואפילו הכי הקרבן אינו נאכל בטומאה, ורק נקרב לצאת ידי חובת ההקרה. משא"כ פסח הבא בטומאה, נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

וכן איתא עוד בסוגיא בזבחים (צ"ט:) דבשאר קדשים כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל משא"כ בקרבן פסח הוא מקריב אונן ואוכל. ובתוס' שם (ד"ה אמר רב חסדא) כתבו וז"ל, ונראה לפרש כיון דעיקר פסח לא בא אלא לאכילה כדתנן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שעיקרו לא בא אלא לאכילה הלכך לא חיישינן ביה לאנינות וכו', עכ"ל. וביאור הדברים הוא דבקרבן פסח העיקר זה האכילה וזה נחשב ג"כ חלק מההקרה. ולכן כמו שהוא נקרב בטומאה כך הוא גם נאכל בטומאה וכשם שכה"ג אונן מקריב קרבן פסח כך הוא גם אוכלו, שהאכילה היא גופה דין בהקרה.

ב) עי' בגמ' חולין (פה.) דאיתא התם אליבא דר"ש דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה דיליף מ"טבוח טבח והכין". והקשה שם בגמ' ליגמר משחטי חוץ דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ופרקינן דנין חולין מחולין ואין דנין חולין מקדשים. והקשו שם בתוס' דר"ש ס"ל בפסחים סג. השוחט פסח ביי"ד על החמץ לשמו חייב שלא לשמו פטור. ופי' שם בקונטרס דשלא לשמו פטור דר"ש אזיל לטעמיה דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, ולכאורה קרבן פסח דהוי קדשים הוי לן למילף משחטי חוץ דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה דהוי קדשים מקדשים. והתוס' שם נשאר בצ"ע.

ונ"ל לתרץ קושית התוס' ע"פ היסוד הנ"ל. דבחולין הרי בעינן השחיטה רק בכדי להתיר הבהמה באכילה, אבל בקדשים דין שחיטה הוא דין בפנ"ע שזהו דין בעבודה. וא"כ בחולין שכל דין השחיטה הוא להתיר לאכילה, ממילא אם השחיטה אינה ראויה אז בכלל לא שמה שחיטה, משא"כ בקדשים אע"פ שהשחיטה אינה ראויה ולא מתירה באכילה, מ"מ שמה שחיטה. מיהו קרבן פסח אע"פ שהוא קדשים אפ"ה אמרינן ביה שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. שמכיון שקרבן פסח עיקרו לא בא אלא לאכילה, והאכילה היא חלק מהעבודה, א"כ השחיטה בעינן שתועיל להתיר

ההלכה לגבי פסח ששחט בשינוי השם בין לשם זבח אחר בין לשם חולין דפסול, הביא הפסוק של "ואמרתם זבח פסח הוא לה'". ולכאורה אמאי מייתי לה קרא הול"ל סברא בעלמא, דהרי כל הביאורים דלעיל תלויים אך ורק בסברא. [עי' במרחשת שתי' קושיא זו על פי דרכו ברמב"ם.]

ונ"ל לתרץ ע"פ הגמ' זבחים (ו.) דילפינן התם דקרבת פסח שנזבח שלא לשמן פסול מן הפסוק. וז"ל הגמ' פסח מנלן דכתיב "שמור את חדש האביב ועשית פסח" שיהו כל עשיותיו לשם פסח. אשכחן שינוי קודש שינוי בעלים מנלן דכתיב "ואמרתם זבח פסח הוא", שתהא זביחה לשם פסח וכו', עכ"ל. וא"כ רואים שדרשינן מ"הוא" שקרבן פסח צריך שיהא לגמרי כהלכתו, ואפי' אם חסר רק דין אחד מדיני הקרבן ממילא זה כבר פסול בכל הקרבן. ולפ"ז מכיון שגם בחטאת דאמרינן דאם שחט לשם חולין אע"פ שכשר אבל לא עולה לשם בעלים, א"כ בפסח ג"כ אם הי' פוסק דכשר, בכל זה לא הי' מועיל לעלות לשם בעלים, ועל זה כתב הרמב"ם דילפינן מאמרתם זבח פסח "הוא" דאם זה לא כהלכתו ממילא זה פסול לגמרי, וע"כ קרבן פסח שנשחט לשם חולין פסול לגמרי.

וע' במרחשת (חלק א' סי' ד' סק"ב) שביאר באופ"א החילוק בין חטאת לפסח. דמה דקיי"ל סתם שחיטת קדשים לשמן קאי זה רק בשאר קדשים אבל לא בקרבן פסח. והטעם הוא דבשאר קדשים אם הקרבן הוקדש לשם אחד מן הקדשים שוב אינו עומד להיות קרבן אחר משום שאינו ראוי לאחר, וע"כ אמרינן סתמן לשמן קאי, משא"כ בפסח דקיי"ל דפסח בשאר ימות השנה שלמים הוי, ואף עקירה אינו צריך, א"כ כשהקדישו לפסח מי ימר שיקריבו בזמנו לשם פסח, דילמא יעבור זמנו והוי שלמים, ולכן בתחילתו אינו עומד לשם פסח בלבד, ולכן לא אמרינן סתמן לשמן קאי. ולפי"ז מבואר החילוק של הרמב"ם, דהרי פרכינן בזבחים (ג.) על הא דאמרינן השוחט חטאת לשם חולין כשירה מהא דהכותב גט שלא לשם אשה אפי' לשם נכרית נמי פסול, אלמא דאע"ג דהנכרית לא מינה אפ"ה זה מחריב. ותי' שם הגמ' דבגט דל נכרית מיניה הו"ל סתמא וסתמא פסול, ובקדשים דל קדשים מיניה, הו"ל סתמא וסתמא כשר. ולפי"ז דברי הרמב"ם א"ש, דבפסח מכיון דס"ל דסתמא פסול כדפ"ל א"כ כששחט לשם חולין זה גורם לדל קדשים מיניה והו"ל כסתמא, ובפסח סתמא פסול.

ד) לכאורה צ"ע לפי כל התירוצים הנ"ל. דהרמב"ם דכתב



מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

ביאורים על ההגדה

ואפילו כולנו חכמים כו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים כו' מעשה בראב"ע כו'

ובאמת זהו משמעות לשון סיפור. דאמירה אפשר להיעשות אפי' ע"י מי שאינו מרגיש שום התעניינות במעשה שהוא אומר, אבל משמעות לשון סיפור היינו אמירה עם תחושת התלהבות במה שהוא מספר. והנה בכל שנה ושנה מודפסים כמה פירושים חדשים על הגדה של פסח. וכן היה מעולם, שחוץ מספר החומש, ההגדה של פסח הוא הספר שנכתבו עליו פירושים יתירים יותר מכל שאר ספר אחר. והיינו משום דישראל, אם לאו נביאים הם, בני נביאים הם, וחלים ומרגישים הצורך בפירושים מחודשים בכל שנה, דכיון דצריך להתעניין בהסיפור, ולהתלהב ולהתפעל ממנו, הרי יש צורך ג"כ בפירושים חדשים, כדי שבכל שנה ושנה יהיה בעיניו כדבר חדש, ויתפעל ממנו עוד פעם.

היוצא מדברינו הוא, דבכל שנה ושנה צריך האדם לראות דברי ההגדה כפנים חדשות, כדי שיהא יכול להתפעל ממנו מחדש. וראוי להשתמש בכל תחבולה שיכול, כדי להרגיש התפעלות זו, ואם קניית הגדה חדשה בכל שנה מסייע לו בזה, כך ראוי לעשות, אמנם באמת הפירוש היותר טוב הוא מה שאדם מחדש מעצמו.

צריך ביאור מאי קמ"ל בעל ההגדה במעשה זה. הרי אין דרך התלמוד לקבוע הלכה, ושוב להביא ראיה ממעשה שהיה, שאיזה תנא או אמורא קיים הלכה זו, והכא שפסק בעל ההגדה שאפילו חכמים צריכים לספר ביציאת מצרים, א"צ להביא ראיה מחכמים אלו. וביותר קשה, דבאמת ליכא ראיה ממעשה זה, דדלמא חכמים אלו עשו לפני משורת הדין. ועוד יש להעיר, מאי נ"מ בהא שבאו תלמידיהם ואמרו להם שהגיע זמן ק"ש, הוה ליה למימר רק שהיו מספרים כל הלילה עד זמן ק"ש של שחרית.

ונראה לפרש דבעל ההגדה אתא לאשמועינן גדר מצות סיפור יציאת מצרים, דעיקר צורת הסיפור הוא באופן שהוא מתלהב ומתפעל כ"כ מהסיפור, עד שיכול לעסוק בו הרבה שעות רצופות, והוא אינו מרגיש כלל העברת הזמן. ולהכי הביא בעל ההגדה מעשה זה, דמדמהו צרכו תלמידיהם לבוא ולומר להם שהגיע זמן ק"ש של שחרית, מוכח שלא היו מרגישים בעצמם ששעות הלילה כבר חלפו ועברו, והיינו מפני שעסקו במצות סיפור בהתלהבות והתפעלות גדולה, וכנ"ל.

תרח אבי אברהם

עסק במעלות רוחניות כל ימיו, עד שהתחתן והעמיד תולדות בגיל שבעים.

ואע"פ שטעה תרח טעות חמורה, ועבד ע"ז, ונמצא שכל עבודתו היתה לשם תוהו, מ"מ עצם תחושה זו, שהיה בו שאיפה לרוחניות, הוריש לבניו אחריו, ומזה שאב אאע"ה את השאיפה לדעת את האמת, ולהתגדל במעלות רוחניות, ונמצא דגדלותו של אברהם בא לו במדה מסוימת בירושה מתרח אביו. וכבר מצינו בדברי חז"ל שתרח עשה תשובה, ועולה בקנה חדא עם דברינו, ודו"ק.

מביא בעל ההגדה פסוק מספר יהושע (כד, ב) וז"ל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם כו' ע"כ. הנה הפסוק כאן מייחס את אברהם אבינו אצל תרח, וודאי שאין זה מציאות של יחסין בלבד, אלא ע"כ שבאיזה מדה מתייחס גדולתו של אברהם גם לתרח אביו. ונראה, משום דבכל הדורות שמנח עד אברהם, כולם התחילו לילד תולדותיהם מגיל שלשים בערך, ורק תרח התאחר ולא הוליד שום בן עד שהיה כבר בן שבעים. וצ"ל דתרח לא רצה להתחתן ולהעמיד תולדות, עד שהרגיש עצמו במדרגה רוחנית מסוימת, ולכן



מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין אכילת קרבן פסח על גגין ועליות

הגגין אז לא קשה מידי, דפסח קדשים קלים הוא, ובזה כו"ע מודו דמותר לאכלן על הגגין. אלא נראה מוכח מקושית הגמ' דלמ"ד גגין ועליות לא נתקדשו גם קד"ק אין נאכלין שם.

(ג) ובספר זרע אברהם לר' מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד (סי' ה' אות כ') כתב ליישב את דברי הרשב"א על פי מה שחידש המבי"ט (בקרית ספר פ"ז מהל' בית הבחירה) דמעיקר הדין מותר לאכול קדשים קלים בכל עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, שהרי כשכבש יהושע את ארץ ישראל קידש את כל העיירות שהיו מוקפות חומה בימיו שיהיה להם דין "מחנה ישראל" כמבואר במס' כלים (פ"א מ"ז וברע"ב שם). אלא דלא היה שייך לאכול שם קדשים קלים משום דאם יוציא את הבשר חוץ מירושלים היה נפסל ביוצא, אבל אם יהיה עיר מוקפת חומה סמוך לירושלים באופן שלא היה הבשר נפסל ביוצא אז היה אפשר לאכול שם קדשים קלים, שהרי לאכילת קדשים קלים לא בעינן "קדושת ירושלים" אלא רק קדושת "מחנה ישראל", ולזה סגי בעיר המוקפת חומה.

ובביאור דברי המבי"ט כתב הזרע אברהם שם שהמקור להא דקדשים קלים נאכלין בכל העיר הוא מדדרשינן בזבחים (נה). "תאכלו במקום טהור וכו' טהור מכלל שהוא טמא, טהור מטומאת מצורע [פי' דאין מצורע נכנס לשם דמצורע משתלח חוץ לג' מחנות, רש"י] וטמא בטומאת זב, ואיזה זה מחנה ישראל". ומשמע מהגמ' דהא דקדשים קלים נאכלין בירושלים, אין זה מחמת "קדושת ירושלים" אלא משום דצריך מקום שהוא "טהור ממצורעים" ומטעם זה הוא דנאכלין בירושלים [שהרי מצורעים משתלחים חוץ לירושלים כדאיתא בערכין (לב)].

(ד) אבל הקשה הזרע אברהם על המבי"ט, דהא אנן קי"ל דגם הגגין נתקדשו בקדושת ערי חומה כמו שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' שמיטה ויובל הי"א) לגבי הדין של מוכר בית בבתי ערי חומה, וה"ה לגבי דינא דשילוח מצורעין דחד דינא אית להו. ולפי"ז יוצא לדברי המבי"ט אפשר לאכול קדשים קלים על הגגין של ירושלים, דאע"ג דקדושת ירושלים לית בהו, מ"מ נתקדשו בקדושת ערי חומה שירושלים הוא עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון. וא"כ קשה על המבי"ט מסוגיין דמבואר דלמאן דאמר גגין ועליות לא נתקדשו אין אוכלין שם קרבן פסח, ואמאי לא, דאע"ג דלא נתקדשו בקדושת ירושלים מ"מ נימא דיהיה מותר לאכול שם קדשים קלים

(א) איתא בפסחים דף פה: אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו [פי' בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים, רש"י], איני והאמר רב משום ר' חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא [פי' לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעין, שהיו אומרים ההלל על הפסח כדתנן לקמן (צה). הראשון טעון הלל על אכילתו, רש"י], מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא [אלמא גגי ירושלים נתקדשו, רש"י], לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא [פי' שהיו אוכלים בתוך הבית ואח"כ היו קוראין הלל על הגג, אבל לא היו אוכלים את הפסח על הגג משום דגגין ועליות לא נתקדשו].

מבואר מהגמ' דאע"ג דלקרבן פסח יש דין קדשים קלים והוא נאכל בכל ירושלים, מ"מ אין אוכלין אותו על הגגין והעליות שבירושלים משום שהם לא נתקדשו בקדושת ירושלים.

ויעוין באור שמח (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ז ד"ה לכן) שהקשה מהא דתנן בפסחים (פא:) "וז"ל המשנה, נטמא מעוטו והנותר [פי' שמיעוט של הקרבן פסח נטמא או נעשה נותר] שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן עכ"ל. דהיינו שאם נטמא חלק מן הקרבן פסח או שנעשה נותר אין צריך לשרפו במקדש אלא יכולים לשרפו בחצרותיהן או על גגותיהן. וקשה, דהא קי"ל (בפסחים כו.) דאין שורפין קדשים פסולין אלא במקום אכילתן דהיינו במקום שמותר לאכלן, ודין זה נוהג גם בקדשים קלים כמבואר בפסחים (טט.) ע"ש, וא"כ קשה איך אמרינן במתניתין דהיו שורפין את הפסח שנפסל על גגותיהן, והא הגגין והעליות לא נתקדשו ואינם מקומות הראוים לאכילת פסחים.

(ב) ונראה לתרץ בהקדם דברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' ל"ד) דאפילו למ"ד דגגין ועליות לא נתקדשו היינו רק הגגין של העזרה שהם לא נתקדשו לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים, אבל בגגין ועליות שבירושלים מותר לאכול שם קד"ק, דלא גרעי משאר העיר דאוכלים שם קדשים קלים.

ותמה עליו האור שמח (שם) מסוגיין דמבואר להדיא דלמ"ד גגין ועליות לא נתקדשו אין אוכלים קדשים קלים בגגין שבירושלים, שהרי על דברי רב שאמר דגגין ועליות לא נתקדשו הקשה הגמ' מהא דאמר רב בשם ר' חייא ד"כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא" וסלקא דעתין דאכלו את הפסח על הגג. ואי נימא כמ"ש הרשב"א דקדשים קלים נאכלין על

לראב"ע נאכל רק עד חצות כתב האור שמח לבאר דהנה בכל הקרבנות קי"ל שאין מצוה חיובית על הגברא לאכול כזית מבשרם, אלא כל דינם הוא שהקרבן יתאכל כדי שלא יבוא לידי נותר. אבל קרבן פסח שאני דנתחדש בו חיוב על הגברא לאכול כזית מבשר הפסח כמו שכתוב (שמות יב) "ואכלו את הבשר בלילה הזה", וכן יש בו דינים אחרים שמיוחדים לקרבן פסח כגון שצריך להאכל על מצות ומרורים וכו'. הרי דיש דין מיוחד של "אכילת קרבן פסח" מה שאין כן בשאר קרבנות. אלא שגם קרבן פסח לא יצא מכלל שאר הקרבנות במה שיש מצוה שהבשר יתאכל כדי שלא יבוא לידי נותר, רק דנתוסף בו עוד מצוה שחייב לאכול כזית מבשר הפסח.

ולפי"ז כתב האור"ש דהא דס"ל לר' אלעזר בן עזריה דסוף זמן אכילת פסח הוא בחצות, היינו רק לגבי המצוות המיוחדות והנוספות של אכילת בשר הפסח, שאם אכל את הפסח לאחר חצות לא קיים את המצות עשה של אכילת בשר הפסח. אבל מ"מ אין הקרבן נפסל ונעשה נותר בחצות, רק דפקע מיניה המצוה של אכילת בשר הפסח, אבל עדיין נשאר בו המצוה הכללית של אכילת בשר קדשים קלים, דיש מצוה שהקרבן יתאכל כדי שלא יבוא לידי נותר. ודין זה של אכילת הבשר בתורת קדשים קלים הוא עד הבוקר כמו שאר קדשים קלים ואז הוא נפסל ונעשה נותר.

ח) והיוצא מדברי האור שמח הוא דבכל פסח יש שני דינים, דין פסח ודין קדשים קלים. ולאחר חצות פקע מיניה הדין "פסח" [לפי ראב"ע], אבל עדיין יכול לאכול מדין קדשים קלים עד הבוקר. ולפי"ז מיושבת היטב קושיית האור שמח הנ"ל איך מותר לשרוף את הפסח שנפסל על הגג והרי אין זה מקום אכילתו, דהא דאסור לאכול את הפסח על הגג היינו דוקא עד חצות, דמחמת דין פסח צריך לאכול בירושלים דוקא, ובגגין ליכא קדושת ירושלים ולא נתקיים שם הדין של אכילת בשר הפסח. אבל לאחר חצות הרי פקע מיניה דין פסח, ורק נשאר בו דין קדשים קלים, ומחמת קדושת קדשים קלים מותר לאכול על הגגין, דהא הגגין נתקדשו בקדושת ערי חומה וכמו שכתב הזרע אברהם אליבא דהמבי"ט, וא"כ נמצא דעל הגגין שפיר מקרי "מקום אכילתו" שהרי מותר לאכול שם מדין קדשים קלים [לאחר חצות, וגם קודם חצות מותר לאכול שם מדין קדשים קלים, אלא שאינו מקיים בזה את המצוה של אכילת בשר הפסח]. ולכן היכא שנעשה נותר וטעון שריפה, הדין נותן שאפשר לשרופו על הגגין, דשפיר מקרי זה מקום אכילתו מחמת הדין קדשים קלים שיש בו.

[ופסח בכללן] משום דהוא עלייהו קדושת עיר המוקפת חומה, ולפי המבי"ט זה סגי לדין אכילת קדשים קלים.

ה) ות"י הזרע אברהם דאע"ג דס"ל למבי"ט דהגגין של ירושלים נתקדשו בקדושת ערי חומה ומותר לאכול שם קדשים קלים, מ"מ מודה הוא דאין אוכלים שם קרבן פסח, דקרבן פסח שאני משאר קדשים קלים שהרי כתוב בו (דברים טז, ז) "ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו", ובפירוש הרלב"ג שם כתב דהך "מקום אשר יבחר ה'" היינו ירושלים, הרי דבקרבן פסח נאמר דין מיוחד דצריך לאכול בירושלים דוקא מלבד הדין הכללי של קדשים קלים שצריך להאכל במקום טהור.

ואשר לפי"ז מיושבת היטב שיטת המבי"ט מסוגיא דפסחים הנ"ל, דאע"ג דקדשים קלים נאכלין בגגין של ירושלים משום דקידשו בקדושת ערי חומה, מ"מ קרבן פסח אינו נאכל שם, דקרבן פסח בעי "קדושת ירושלים" דוקא, וגגין ועליות לא נתקדשו בקדושת ירושלים אלא בקדושת ערי חומה בלבד.

ו) ולפי"ז כתב הזרע אברהם דיש ליישב את דברי הרשב"א דכתב דאפילו למ"ד דגגין ועליות לא נתקדשו מ"מ מותר לאכול שם קדשים קלים, והוקשה לן מסוגיין דפסחים דמבואר להדיא דלהך מ"ד אין אוכלין קרבן פסח בגגין שבירושלים. אבל לפי מה שנתבאר מיושב היטב, דהא דקדשים קלים נאכלין בגגין שבירושלים היינו משום דאע"ג דאין בהו קדושת ירושלים מ"מ יש בהו קדושת ערי חומה, וסגי בזה לדין אכילת קדשים קלים וכמו שכתב המבי"ט. אבל קרבן פסח שאני, שהרי נתחדש בו דצריך להאכל בקדושת ירושלים דוקא, והרי גגין ועליות לא נתקדשו בקדושת ירושלים וא"כ מודה הרשב"א דא"א לאכול קרבן פסח בגגין ועליות שבירושלים, עכת"ד הזרע אברהם.

ז) ולפי"ז נראה דיש ליישב את קושיית האור שמח דאיך מותר לשרוף פסח שנפסל על הגגין הא אין הגגין ראויין לאכילת פסח וקיימא לן דבמקום אכילתו שריפתו, ונקדים כאן עוד יסוד שחידש האור"ש (פ"ו ה"א מהל' חמץ ומצה) בדין קרבן פסח.

דהנה יש מח' תנאים (ברכות ט). לגבי סוף זמן אכילת פסח, דר"ע סובר דהוא נאכל עד הבוקר כמו שאר קרבנות הנאכלין ליום אחד ואין נעשין נותר עד הבוקר. אבל ר' אלעזר בן עזריה סובר דפסח נאכל רק עד חצות. ובדין זה דפסח

מוריני הרב דוד קראנגלאס זצ"ל

בענין מצות תשביתו

שם אוכל מינה מיקרי מושבת מן העולם. אמנם לדעת הגר"ז דפת שעפשה חייב לבער מה"ת לדידי' צ"ל דמצות תשביתו הוא ביטול במציאות ממש. וכן מצאתי ג"כ בנודע ביהודה (יו"ד מה"ת סי' נ"ז) דפת שנתעפש אחר זמן איסורו, דאף דבטל שם אוכל מינה ואינה חמץ כלל, מ"מ כיון שכבר חל עליו חובת ביעור אף ששוב נתבטל מתורת אוכל אין זה ביעורו שכבר נתחייב לבערו ביעור גמור או שריפה או שאר ביעורים, עיי"ש.

ג) אולם ראיתי במקור חיים סי' תמ"ב שפסק דהא דפת שעפשה בפסח דחייב לבער היינו דוקא שנתעפשה בפסח, אבל נתעפשה בע"פ אחר שש שעות אינו חייב לבער ומותר לשהותה וליהנות אחר הפסח. והטעם כתב שם, דנתעפשה בפסח מאחר דקודם העיפוש עבר בבל יראה וקנסו חז"ל אפילו לאחר הפסח בהנאה להכי חייב לבער אבל בע"פ אחר שש אינו עובר בבל יראה וכו' עיי"ש, הרי חזינן מהמקור"ח דפת שעפשה בפסח מעיקר הדין אין עליו חיוב לבער אפילו מדרבנן, והא דצריך לבער הוא משום דמאחר שאסור בהנאה מטעם קנס לכן אסור להשהותו, דגם לאחז"פ יהא אסור בהנאה, דהא חמץ לאחז"פ אפרן אסור, ופת שעפשה הוה כאפרן, וחמץ בע"פ לאחר שש כיון דלא עבר בכ"י וליכא קנס לכן מותר להשהותו. ואי ס"ל להמקור"ח כהנוב"י, דכל שחל עליו מצות תשביתו אינו מתקיים המצוה עד שיהי' ביעור לגמרי, א"כ גם בע"פ לאחר שש הרי כבר נתחייב במצות ביעור, ולמה פטור, וכן בעיפשה בפסח למה צריך לטעמא דקנס, אלא ברור דס"ל להמקור"ח דמצות תשביתו היינו להשבית החמץ מתורת חמץ וכשבטל שם חמץ ממנו זהו תשביתו.

ד) ואפשר הי' לומר דלר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה וילפינן מנותר, ובנותר כתב המנחת חינוך בסוף מצוה קמ"ג וז"ל, ונראה פשוט דמצות שרפה היא עד שנעשית אפר או גחלים, עיי"ש. וא"כ מצות תשביתו הוא ביטול ממש מן העולם, אבל לרבנן דלא ילפי, מנותר והשביתו בכל דבר, א"כ סגי בביטול מתורת חמץ, בין שנסבור דלרבנן המצוה היא שלא יהי' לנו חמץ, בין שנימא דהביטול בפועל הוא המצוה, מ"מ סגי כשמבטל מתורת אוכל וחמץ. ובזה אפשר לנו לומר דהמאירי הנ"ל קאי רק אליבא דר' יהודה אבל לרבנן גם הוא יודה דמצות תשביתו היא שיהא מושבת מתורת חמץ.

א) פסחים כא: חרכו קודם זמנו וכו'. יש להסתפק במצות תשביתו, אם הוא השבתה מן העולם ממש, או אם הוא משבית ומבטל מתורת חמץ ג"ז מיקרי השבתה. ונפ"מ אם ישרוף את החמץ עד שאינו ראוי אפילו לאכילת כלב, אי נימא דהשבתה הוא ביטול לגמרי מן העולם א"כ בעינן עד שיהי' אפר או לפחות גחלים, אבל אי נימא שדי בזה שמתורת חמץ יהי' מבוער מן העולם א"כ אף שלא נעשה אפר או גחלים מ"מ בטל מתורת אוכל וליכא חמץ וקיים מצות תשביתו.

והנה מגמ' דילן ליכא להוכיח דבעינן השבתה לגמרי מן העולם, מדקאמר חרכו קודם זמנו ופירשו בתוס' וכן ברא"ש דמירי דאינו ראוי לאכילת כלב, אבל חרכו לאחר זמנו אסור אף שאינו ראוי עוד לאכילת כלב, דאפשר לדחות דהכא מירי בראוי לאכילת אדם ע"י הדחק כדפירש הרא"ש להכי דוקא חרכו קודם זמנו, ועוד יש לדחות עפ"י המקור חיים שנבאר לקמן.

ב) והנה במאירי כאן ראיתי מפורש דמצות השבתה היא דוקא עד שישרוף החמץ ויעשה אפר או גחלים. אמנם נראה דלא כו"ע סוברים כן. דהנה בשער הציון (ס"ק יט) להמשנה ברורה בסי' תמ"ב (סעיף ב') הביא דהפת שעפשה אחר זמן איסורו, דחייב לבער, כן היא דעת הר"ן והמ"מ ועוד כמה פוסקים, ואינו מבואר בהם אם הוא מה"ת או דרבנן, ודעת הגר"ז שהוא מה"ת, ע"כ. והביא ג"כ שם דדעת הרא"ה (הובא בריטב"א פסחים מ"ד) דפת שעפשה בפסח דאינו חייב לבער ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן.

ומעתה אי נימא דפת שעפשה בפסח ונפסלה מאכילת כלב פטור מלבער, אף שכבר חל עליו מצות השבתה מ"מ כשעפשה מיפטר ממצוה זו, א"כ פשוט דכמו כן אם חרך חמץ גמור עד שנפסל מאכילת כלב נפטר מתשביתו, והיינו דבזה שחרכו קיים התשביתו. כמו"כ להפמ"ג דסובר דכל הראשונים דאית להו דפת שעפשה בפסח דחייב לבער הוא מדרבנן, אבל מה"ת פטור ממצות תשביתו א"כ גם לדידהו פשוט דמצות תשביתו הוא רק שיהא מבוטל ומבוער מן העולם מתורת חמץ דאי נימא דמצות תשביתו הוא ביטול לגמרי מן העולם א"כ כיון דבזמן איסורו חל עליו כבר דין תשביתו אמאי פטור ממצוה זו כשנסרחה אח"כ, אלא ברור מזה דמצות תשביתו, הוא רק לבער מתורת חמץ וכיון שבטל

הוה כמו גחלים. ולא מסתבר לומר לאידך גיסא, דהכא בקרבן כשר גלי קרא כל הלילה והרים, דבשרירי כבר קיים מצות הקטרה, אבל בנותר דלא גלי בעינן שריפה ממש דהיינו עד אפר, זה לא מסתבר, משום דהא מצות שריפת נותר מדין קודש הוא, ולא מטעם שאסור בהנאה דהא מצות שריפה היא במקום קדוש כדכתיב בקודש ישראל, ובמקום אכילתן שם נשרפים, א"כ מוכח שמצד שהוא קודש הטעין הכתוב לשורפו, ולהכי מאחר שאפילו בקרבן כשר נתקיים ההקטרה בזה שנעשה שרירי, כ"ש בנותר דג"כ סגי בזה.

תבנא לדינא, דהחקירה שהתחלנו בה תלוי במחלוקת, להמאירי והנוב"י והגר"ז מצות תשביתו היא השבתה מן העולם ממש, אבל להרא"ה ורמב"ם ולפי המקור"ח והפמ"ג לכל השיטות מצות תשביתו היא השבתה מן העולם מתורת חמץ, וכשבטל שם אוכל ושם חמץ קיים תשביתו.

אמנם אע"ג דפשוט להמנ"ח דמצות שריפה בנותר הוא עד שיהי' אפר או גחלים, והמאירי הנ"ל סובר כמותו, מ"מ אכתי אינו מוכרח, ולענ"ד הוא להיפוך. וראיה לזה מגמ' זבחים פ"ו ע"ב (המנ"ח רמז שם לזה), וז"ל, בשרירי מנא הני מילי (ופירש"י בשרירי קשין שנתקשו מחמת האש ששלטה בכולן ונשרפו אלא שלא נעשה פחם אלא כעצים יבשים הם מתוכם) אמר רב כתוב א' אומר כל הלילה והקטיר וכתוב א' אומר כל הלילה והרים, חלקהו חציו להקטרה וחציו להרמה, ופירש רש"י חציו להרמה אפי' קשין שבהם ראוין להרמה וקרויין דשן. ולפי"ז בקרבן כשר גילתה התורה כל הלילה והקטיר, דקודם חצות יחזיר, אבל בנותר כיון דנעשה שרירי וקרויין דשן סגי בזה, וקיים מצות באש תשרופו.

ואפילו לפירוש התוס' דלא הוה דשן, היינו דתוס' ס"ל דגם גחלים לא מיקרי דשן לגבי הרמה, אבל בשריפת נותר דלא בעינן דשן, וגם כשנעשה גחלים קיים המצוה א"כ גם בשרירי



הרב יוסף טנדלר זצ"ל

יציאת מצרים בחודש האביב

גמילות חסדים היא הפועל יוצא של הרחמנות, שמתוך שמרחם על השני גומל עמו חסד.

וביאר שבאמת הם חלוקים זה מזה, שמדת הרחמנות מתעוררת על ידי דבר מבחוץ והיא נולדת מהחסרון של השני ומצרכיו, שבזמן שהאדם רואה מישהו שסובל או שזקוק לעזרה הוא מרחם עליו ומטיב עמו. משא"כ מדת החסד לא באה מהתעוררות חיצונית אלא ממה שהאדם מצד עצמו רוצה להתחסד עם השני, שנפשו של האדם משתוקקת להיטיב ולהתחסד עם זולתו, אף שאינו רואה עתה שום אדם שזקוק לעזרתו.

ועפ"ז מובן הענין של חודש האביב, שהנה עצם יציאת מצרים ממצרים היתה מצד מדת הרחמים, שהרי בני ישראל היו בצרה וצוקה וצעקו אל ה' שיושיעם וה' הושיע אותם מחמת שנצרכו לכך ביותר. אבל מה שיצאו בחודש האביב ולא בחודש אחר אינו מצד רחמים, שהרי בודאי היו שמחים לצאת בכל מצב שהוא, ולא היו סובלים אף אם היו נגאלין בזמן חמה או צינה, שעצם שמחתם מהיציאה היתה מבטלת כל צער ומכאוב. אלא שהנהגה זו באה ממדת חסדו יתברך, שאף בלי החסרון והצורך של ישראל, חפץ הוא להיטיב להם ולהתחסד עמם, ולכן הוסיף להם טובה זו שיצאו באביב ובאופן הנוח והנעים ביותר.

ויש להוסיף בזה שבאמת לא היה זה דבר נפרד אלא היה זה גילוי על כל יציאת מצרים, שכל מה שה' היטיב עם בני ישראל ביציאת מצרים היתה זה מחסדו יתברך דהיינו מרצונו להיטיב עם בני ישראל ולא רק מחמת הרחמנות על צרתם של ישראל.

ולכן נצטוינו לזכור ענין זה ג"כ, שנדע שהקב"ה אינו רק מרחם עלינו אלא הוא חפץ להתחסד עמנו. וזהו שדקדק רש"י בלשונו לכתוב 'ראו חסד שגמלכם', שזהו חסד ולא רחמים.

כתוב ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחוץ יד הוציא ה' אתכם מזה וגו' היום אתם יצאים בחדש האביב (שמות יג, ג-ד). ופרש"י וז"ל, וכי לא היינו יודעין באיזה חדש יצאו, אלא כך אמר להם, ראו חסד שגמלכם שהוציא אתכם בחדש שהוא כשר לצאת, לא חמה ולא צנה ולא גשמים, וכן הוא אומר מוציא אסירים בכושרות, חדש שהוא כשר לצאת, ע"כ.

הנה ה' גילה והדגיש לנו במיוחד את החסד שעשה עמנו כשהוציא אותנו בזמן שהוא נח לצאת, ומבואר שזהו דבר שחשוב לנו לדעת אותו. ולכאורה גדולה מזו מצינו, שהרי מפסוק זה למדו חז"ל את החיוב לזכור יציאת מצרים [וכמו שכתב רש"י כאן וז"ל, זכור את היום הזה - למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום], ולכאורה משמע גם שחלק מהחיוב הוא לזכור שזה היה באביב. וכן משמע בספורנו בפרשת יתרו על הפסוק (לקמן כ, ה) 'זכור את יום השבת לקדשו' וז"ל, זכור את יום השבת, היה תמיד זוכר את יום השבת בעסקיך בימי המעשה, כמו זכור את אשר עשה לך עמלק, שמור את חסד האביב, עכ"ל. והיינו שנצטוינו לזכור גם את החסד המסוים הזה, שה' הוציאנו בחודש האביב.

ושמעתי להקשות, מדוע אנו צריכים להביט על יציאתם בחדש האביב כדי לראות את חסד ה', הלא כל יציאתם מהשעבוד הנורא של מצרים לחירות עולם הוא חסד עצום, והוא גדול בהרבה ממה שיצאו בחודש האביב, וא"כ מהו הענין בהדגשת חסד זה.

ותירץ, דהנה איתא ביבמות (טז), שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים. ולכאורה צריך להבין מדוע חסד ורחמים נחשבים כשני סימנים נפרדים, הרי



מדה כנגד מדה

השמש ונפל לתנור ומת מיתה משונה בשריפה. ואמר הח"ח על זה שהמתין י"ט שנים כדי לראות את העונש שיקבל אותו שמש מדה כנגד מדה, ובאמת נהרג על אותה הבימה שממנה סילק את הרב.

מדה כנגד מדה בעשר המכות

ונראה להתבונן במדה כנגד מדה שמצינו בעשר המכות שאמרו במדרש (תנחומא וארא אות יד) עשר המכות כולן מדה כנגד מדה. וחלק מהדברים מבוארים במדרשים ובמפרשים.

זם

א. היאור נהפך לדם משום שהשליכו את הילדים ליאור, וכאילו היה היאור מלא בדם בניהם (אברבנאל).

ב. המצרים מנעו מבנות ישראל לטבול לנדתם כדי שלא יפרו וירבו [דאף קודם מתן תורה הנשים טבלו לנדותן, עי' בפירוש עץ יוסף על התנחומא], לפיכך לקו מימיהם ונהפכו לדם כנגד דם נדה (תנחומא שם ומדרש רבה ט, י).

ג. המצרים מנעו את ישראל מלרחוץ את גופם, לפיכך נענשו המצרים שמחמת שהיאור נהפך לדם נמנע מהם מלהתרחץ ולהשתמש במים.

צפרדע

א. המצרים השתעבדו בישראל ואמרו להם שיביאו שקצים ורמשים, ועי"ז גרמו שנפשם של ישראל קצה בזוהמתם, לפיכך קצה נפשם של המצרים עי"ז הצפרדעים (תנחומא שם ומ"ר י, ד).

ב. המצרים צעקו לעורר ישראל משנתם, לפיכך הצפרדעים צעקו והעירו את המצרים משנתם.

ג. קשה היה לבני ישראל לישון ביום ובלילה בגלל השעבוד, ולכן מדה כנגד מדה מנעו הצפרדעים את השינה מהמצרים.

ד. המצרים היו מבעיתים את ישראל בקולות וגערות, לפיכך נבעתו המצרים מכח קולות הצפרדעים (עי' מ"ר י, ו).

ה. כנגד צעקת בנות ישראל ודמעתן על לחיין על הריגת בניהן ביאור, באו הצפרדעים מן היאור וצעקתם נשמעת כמו בכי ויללה (אברבנאל).

ו. המצרים ביטלו מבני ישראל להשתמש בקולם לשבח לה' שחרית וערבית, ובמקום לשבח לה' בזמנים אלו בכו בני

אמרו חז"ל (סנהדרין ז), שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, ומצינו בכמה וכמה מקומות בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ שאבותינו וקדמונינו הסתכלו על העולם ועל כל מה שקורה בו במבט זה של מדה כנגד מדה, ותמיד חפשו לראות הנהגה זו של הקב"ה.

וכן מצינו אצל אחי יוסף, שכאשר אמר יוסף שאחד מן האחים ישאר אצלו במשמר ושאר האחים ילכו ויביאו לפניו את בנימין, מיד אמרו (בראשית מב, כא), 'אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו'. ואף שעברו מאז כ"ב שנים, וגם לא חזרו בהם מעצם מה שפסקו שיוסף היה חייב מיתה, מ"מ כאשר ראו שנלקח מהם שמעון, פשפשו במעשיהם והבינו שע"כ הקב"ה משלם להם מדה כנגד מדה על האופן שמכרו את יוסף שהיה בזה חסרון של מדות באופן עשיית הדבר, אף שעצם המכירה היתה כדין לפי דעתם. וכן מבואר בפסוק שלא אמרו אשמים אנו על מכירת אחינו, אלא אמרו אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו.

וכן מצינו בדברי הגמ' בב"מ (פה.), גבי יסורים דרבי שעל ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו וז"ל הגמ', [יסורין] דרבי ע"י מעשה באו וע"י מעשה הלכו, ע"י מעשה באו מאי היא, דההוא עגלא דהווי קא ממטו ליה לשחיטה אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי וקא בכי אמר ליה זיל לכך נוצרת, אמרי הואיל ולא קא מרחם ליתו עליה יסורין, וע"י מעשה הלכו, יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושא [בני חולדה] וקא כנשא להו אמר לה שבקינהו כתיב ורחמיו על כל מעשיו אמרי הואיל ומרחם נרחם עליה, ע"כ. ומבואר שאע"פ שלכאורה יש לומר שהיה טעם אחר מדוע באו היסורים על רבי ומדוע נסתלקו, מ"מ חז"ל הבחינו שהנהגת המדה כנגד מדה של הקב"ה מחייבת שהיסורים באו על רבי משום חסרון רחמים על יסוריו של העגל, ונסתלקו על ידי שריחם על בני החולדה.

ובענין זה שמעתי מעשה נורא ממו"ר רה"י הגר"א קוטלר זצ"ל ששמע מהחפץ חיים זצ"ל אודות שמש בקהילה מסוימת שסילק רב אחד מהבימה בבזיון נורא כשהיה באמצע אמירת דרשה בשבת, ולאחר תשע עשרה שנים בא עני לאותו בית הכנסת ולקח את הכיסוי שהיה על תנור החימום שהיה מתחת לבימה ושכח לכסות את פתח התנור, ואח"כ בא

ישראל על צערם, ולכן נענשו המצרים מדה כנגד מדה בעונש הצפרדעים שקולם נשמע בלי הפסק (עי' זוהר דף כט, ב).

כנים

א. המצרים הכריחו את בני ישראל לנקות את השווקים והרחובות (תנחומא שם ומ"ר י, ז), ומררו את חייהם בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה (אברבנאל), לפיכך נהפך עפרם לכנים.

ב. המצרים ביטלו את ישראל מעשיית המצוות, לפיכך הכינים ביטלו את המצרים ממלאכתם, שהיו עוסקין כל היום בסילוק הכנים.

ערוב

א. לפי שהיו אומרים לישראל צאו והביאו לנו דובים ואריות ונמרים כדי להיות מצרים בהם, לפיכך הביא עליהם חיות מעורבות (תנחומא שם ומ"ר יא, ג).

ב. הנהגתם עם ישראל היתה כמו של חיות טרף, שהיו נכנסים לבתיהם ומכים אותם וחוטפים את בניהם, לפיכך באו עליהם חיות הטורפות (אברבנאל).

ג. גרסינן בסוטה (יא:), אומה זו כחיה נמשלה, יהודה - גור אריה, דן - יהי דן נחש, נפתלי אילה שלוחה, יששכר חמור גרם, יוסף בכור שור, בנימין זאב יטרף, דכתיב ביה כתיב ביה, ודלא כתיב ביה כתיב (יחזקאל יט, ב) מה אמך לביא בין אריות רבצה וגו', לפיכך באו כל החיות ונקמו את נקמתם של ישראל במצרים (ילקו"ש רמז קפב).

דבר

א. לפי שהמצרים הכריחו את בני ישראל לרעות את צאנם וגמליהם של המצרים בהרים ובקעות ובמדבריות כדי שלא יפרו וירבו, לפיכך מתו בהמות המצרים (תנחומא שם ומ"ר יא, ד).

ב. המצרים היו גוזלים את הבהמות של בני ישראל, לפיכך מתו בהמותיהם (אברבנאל, וכ"ה בילקו"ש שם לפי אחת הגירסאות).

ג. מתוך טורח עבודתם ולחצם לא יכלו ישראל לרעות מקניהם, ולכן מדה כנגד מדה מתו מקנה מצרים וממקנה בני ישראל לא מת אחד (אברבנאל).

שחין

א. מפני שהעבידו את בני ישראל בבית המרחץ להיות בלנים ולחמם להם חמין ולצנן להם את הצונן, לפיכך לקו בשחין כדי שלא יוכלו המים ליגע בגופם בין מים חמים ובין מים קרים (תנחומא שם ומ"ר יא, ה).

ב. המצרים הכו את ישראל עד שנתמלא גופן שחין מכח ההכאות, לפיכך נתמלא גופן של המצרים בשחין.

ג. המצרים היו מביישים את בני ישראל במה שאמרו 'סורו טמא' וכמו שנאמר (בראשית מג, לב) 'כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים', לפיכך התרחקו כולם מהמצרים מחמת השחין (אברבנאל).

ד. בעבודתם היו מטרידים ומרחיקים אותם מבני משפחותיהם, ולכך נענשו שיהיו מוכי שחין, שע"ז שהיו מוכי שחין נתרחקו מהם בני משפחותיהם.

ברד

א. מפני שהעבידו את בני ישראל בנטיעת גנות ופרדסים ואילנות וכרמים, לפיכך הביא עליהן ברד ושבר אילנותיהן (תנחומא שם ומ"ר יב, ג).

ב. היו סוקלים באבנים את ישראל, לפיכך נסקלו ע"י הברד (תנחומא פרשת בא אות ד, אברבנאל).

ג. היו נותנים עליהם בקולם קול ענות בחרופים וגדופים, לכן הביא עליהם הברד אבנים מן השמים קולות וברקים שמבהילים ומצערם אותם (אברבנאל).

ד. היו כופין את ישראל לישון בשדות עם בהמתם, ולכן הוצרכו להכניס הבהמות לביתם שיהיו עמהם.

ארבה

א. מפני ששמו ישראל זורעי חטים ושעורים, לפיכך הביא עליהם ארבה ואכלו כל מה שזרעו להם ישראל (תנחומא פרשת וארא אות יד, ומ"ר יג, ו).

ב. לפי שהיו גוזלים את התבואות של בני ישראל, לכן הביא עליהם הארבה שאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ (אברבנאל).

חושך

א. כשעשו סעודה הניחו נר דלוק על ראש הישראל כדי להאיר למצרים ואמרו לו שאם יזוז יתזו לו את ראשו (מדרש הגדול י, כא).

ב. היו משתעבדים בישראל שילכו לפנייהם עם פנסים במבואות מצרים האפלים (ילקוט מעם לועז בשם ש"ך).

מכת בכורות

א. רצו לאבד את ישראל שנקראו בכור לקב"ה (אברבנאל).
ב. חנקו את הילדים בכתלים ושרפו אותם בכבשן של אש, לכן הרג השי"ת את בכוריהם (פרקי דר"א פרק מח).

הרב אפרים זלמן הלוי אייזנברג זצ"ל

שירת הים מורה שבעומק הדין טמון הסוד ה'

מתאים מאוד להלל בה להשי"ת בשבחו שיתברר רק לעתיד לבא, והוא כאשר ייגלה כבוד ה' ויראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר אך טוב לישראל.

ונפלא להבין בזה לשון המשנה הנ"ל, שבשיר של יום ראשון הלשון הוא: "ביום הראשון היו אומרים 'לה' הארץ ומלואה", בהשמטת ראשיתו של הפסוק "לדוד מזמור", בעוד שבשירו של יום השבת הובא גם פתיחת המזמור "מזמור שיר ליום השבת", ולא התחילו מהפסוק שלאחריו "טוב להודות לה". ומכך מוכח ש"לדוד מזמור" אינו אלא פתיחה של הקדמה לכל המזמור, ולכן הושמט אחרי שאינו מעיקר ענין המזמור, משא"כ "מזמור שיר ליום השבת" חלק מעניינו של המזמור הוא. והיינו, שב"מזמור שיר ליום השבת" מתפרש עניינו של המזמור, שתוכנו המפורט להלן שייך דווקא ליום השבת שהוא מעין לעתיד לבוא, ורק ביום השבת ייתכן להגיע לידי הודאה להשי"ת אף על מעשיו הגדולים ומחשבותיו העמוקים שעדיין אין הטובה והחסד שבהם גלויים לעינינו האידנא.

ובהקדמה זו נבין איך תיקן משה בשירתו שנאמרה ב"אז" - "אז ישיר משה", את חטאו שחטא ב"אז", "ומאז באתי אל פרעה" וגו'. והיינו, שחטא משה בכך שהתלונן על הנהגת השי"ת, בהרעת מצבם של ישראל ואי-הצלחתם, תחת שהי' לו להאמין ולבטוח בחסדו הנעלם של השי"ת וכוונתו הפנימית לטובה בייסורם וצרתם של ישראל. וחטא זה תוקן על ידו בשירתו על הים באותה מטבע בלשון "אז", שמשמעו לעתיד לבוא [ע' מכילתא כאן וסנהדרין צא: שלמדו מ"אז ישיר" בלשון עתיד שתחיית המתים מן התורה, שעתידין משה וישראל לומר שירה זו גם לעתיד לבוא], כאומר שעתה עמד על סוד הנהגתו ית' שהכביד עול וקושי השעבוד על ישראל כדי למהר גאולתם לפני שישקעו בשער החמישים של הטומאה ולא יוכלו להיגאל ח"ו, וכל זה הי' נסתר וטמון בשעת מעשה, ונתגלה רק כשנגאלו. ובשירה זו בלשון "אז" הורה משה שתמיד יש להביט על העתיד, בביטחון מוחלט בחסד ה' למרות שהוא נסתר לעת עתה, ולהודות לו ית' על כך אף כבר עכשיו - לפני התגלות הטובה לעין.

שירת הים מתחלת "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת", והנה אמרו חז"ל (שמ"ר כג, ג): "אמר משה, רבון העולמים, במה שחטאתי לפניך, אני מקלסך. א"ר לוי בר חייא: משל למדינה שמרדה על המלך. אמר המלך לדוכוס שלו, נלך ונלחם בה. אמר לו דוכוס, אין אתה יכול. החריש המלך והלך בלילה בעצמו וכבשה. ידע דוכוס, עשה עטרה והביאה למלך. אמר לו (המלך), העטרה זו למה, אמר (הדוכוס), בשביל שחטאתי בדבר ואמרת לך אין אתה יכול. כך אמר משה לפני הקב"ה, יודע אני שחטאתי לפניך ב"אז", שנאמר (שמות ה, כג) 'ומאז באתי אל פרעה [לדבר בשמן הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך]', והרי טבעת אותו בים, לכך אני משבחך ב"אז". הדא הוא דכתיב "אז ישיר משה".

ודבריהם ז"ל צ"ב, איך תוקן חטאו של משה שהקשה על הנהגת השי"ת, בכך שאמר שירה ובה אותה מילה שחטא בה - "אז", וכי באמירת שירה בשלון "אז" יש תיקון לחטאו. ופשוט הדבר שיש קשר פנימי בין הלשון שחטא בו לבין הלשון שתיקן בו חטאו, וצ"ב.

ונבאר הענין בהקדם לשון הפסוק (תהלים צב, א): "מזמור שיר ליום השבת", ובמשנה (תמיד ז, ד) איתא שפרק זה הוא שיר של יום השבת, והוא גם השירה לעתיד לבוא, וז"ל, "מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים". והקשר בין מזמור זה לעתיד לבוא הוא ע"פ המבואר (פסחים ג). שלעתיד לבוא תבטל ברכת "דיין האמת", ויברכו רק "הטוב והמטיב", כי אז יפקחו עיני הכל לראות בטוב ה' ושיכל מאי לטב עביד', שכל הצרות והמצוקות תוכן רצוף חסדי ה' דעביד רחמנא ורחמיו, לטובת האדם. ועל יסוד זה סובב והולך כל המזמור, כמש"כ, "כי שמחתני ה' בפעלך במעשי ידיך ארנן, מה גדלו מעשיך ה' מאוד עמקו מחשבותיך, איש בער לא ידע וכסיל לא יבין זאת" וגו', כלומר שמבטאים אנו במזמור זה אמונתנו ובטחוננו בה', שמחשבותיו ודרכיו גבהו ועמקו ממנו, ואיש בער לא ידעם וכסיל לא יבינם להכיר תוכנן הפנימי, שלמרות שלעינים נראים הם לפעמים בבחינת דין, אמנם באמת רחמים וחסדים הן. ומכיון שהשבת עניינה "מעין עולם הבא",

מורינו הרב בערל ויסבורד שליט"א

וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו

וירבו ואמרו חז"ל שילדו ששה בבת אחת, והיו סבורים דסיבת הנס היתה כדי שירבו ויעצמו במאד מאד, ויראו המצריים מלהרע להם ובזה יכולים להיות בטוחים בארץ מצרים. וממילא שמו בטחונם לגמרי על מה שהיו מרוכים ועצומים, ולא שמו בטחונם בה'. ועומק דבר זה באה להם מכח נגיעות שרצו להרגיש בטוחים בגלות מצרים.

ולפי"ז י"ל דהטענה על אברהם אבינו כמה שאמר כמה אדע הוא, שהחסרון שנמצא אצלו במידת אמונתו - על אף שהיה תביעה דקה במידת אמונה, אמנם מעט מן הקלוקל בהתחלה יסבב ממנו הרבה לבסוף, ואותה שורש שהיה אצל אברהם צמח ונתגדל אצל זרעו.

ואחר שהפך לבב מצרים לשנוא את כלל ישראל, ועינו אותם המצריים בסבלותם באו מים עד נפש, והבינו שאין להם על מי להישען אלא על אביהם שבשמים, והתפללו וצעקו מן העבודה, ובזה נתקנה החסרון באמונה ובטחון של אברהם אבינו שהיתה סיבת ירידתם למצרים, ונתעורר זכרון הברית אבות להוציאם ממצרים ולהביאם לארץ ישראל, ועל כן כתיב ויזכור 'אלוקים' מדת הדין - את בריתו וגו', שהרי מן הדין היו ראויים לגאולה כיון שכבר תקנו החסרון שגרם להם לירד למצרים. ומיהו עדיין לא נתקיימה הגזירה שנגזר עליהם להיות בגלות ארבע מאות שנה, ומ"מ ראה הקב"ה כוונת המצריים שמשתדלים להשמיד את כלל ישראל ולאבדם לגמרי ע"י ביטול פריה ורביה, וע"כ בחסדו ית' השלימו להם החשבון של גלות מלידת יצחק כדי להוציאם מיד ממצרים.

ולפי"ז יש לפרש הטעם שלא הוזכר ענין זכרון ברית אבות בפרשת כי תבא, דהא אי"ז סיבה להוציאם ממצרים לפני השלמת הד' מאות שנה, אלא צעקתם שהוא תיקון החסרון באמונתם שהיתה סיבת ירידתם, וגם ראיית תחבולותיו של מצרים להשמידם, המה גרמו לעורר חסדו יתברך ליחשב מנין הד' מאות שנה מזמן לידת יצחק ולהוציאם ממצרים באותה שעה.

הנה מצינו ג' ענינים שהביאו לידי יציאת מצרים, מתחילה כתיב (שמות ב, כד) "וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו" וגו'. הרי דמלבד שנתקבלה צעקתם (תפלתם) עדיין הוצרכו לברית אבות, ואח"כ כתיב עוד (שם, כה) "וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים", דפרשנו (בהגש"פ חג האביב) ע"פ בעל ההגדה שהקב"ה ראה כוונת המצריים להשמיד עם ישראל ע"י ביטול פריה ורביה, ומפני זה החליט להוציאם ממצרים. ועוד יש לדקדק דבפרשת כי תבא לא הוזכר ברית אבות אלא שמיעת תפלתם וראיית העינוי והלחץ.

ונראה לבאר דהנה איתא ברמב"ן בראשית (טו, ז) וז"ל [דמה ששאל אברהם אבינו] "במה אדע כי אירשנה" אינו כשאלת מה אות, וגם הקב"ה לא עשה עמו כשאר האותות להראות לו אות או מופת בדבר נפלא, אבל ביקש א"א שידע ידיעה אמיתית שיירשנה ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם, או שמה יעשו כנענים תשובה וכו' עכ"ל. ולפי"ז צ"ל דהא שנענש על ששאל כמה אדע הוא משום שלפי רום מדרגתו נתבע על אמירתו שהיתה בה חסרון באמונה בהקב"ה שהבטיח לו לזרעך אתן את הארץ הזאת, ולא תלה את זה בתנאי המעשים. והיינו דלא היה לאברהם לעשות חשבונות כפי הבנתו שאע"פ שלא תלה הקב"ה על תנאי מ"מ אולי כך הוא, והרי"ז חסרון באמונה.

ויעוין בספורנו שמות (א, ז) פרו וישרצו, "ואחר שמת כל שבעים נפש נטו לדרכי שרצים". וצ"ב מה כוונת "נטו לדרכי שרצים". ונראה בביאור כוונתו, שכח של שרצים הוא רק במספרם, דכשבאים הרבה ביחד יש להם כח עצום ויכולים אפילו לגרש עיר שלמה, וכך כלל ישראל כל זמן שהיו להם יוסף שהיה המושל בכל ארץ מצרים, לא היו יראים משום דבר, ועל אף שמצריים לא היו יכולים לאכול עם העברים לחם מ"מ היו גרים בה בבטחון גמורה שהיה להם זכותו של יוסף, ואף כל זמן ששבטי י-ה היו קיימים זכותם עמדה להם, אבל כשמתו כל שבעים נפש לא היה להם על מה לבטוח להיות בטוחים בארץ מצרים. ובאותה שעה בני ישראל פרו

הרב אברהם חיים ליב פלדמן

בענין ספירת העומר – הימים והשבועות

שיטת בעל המאור איך מונים למעשה

עכ"פ מבואר מהראשונים דפסקינן כרבנן דבי ר"א שיש למנות הימים והשבועות אף בזמן הזה.

ונחלקו הראשונים איך למנות הימים והשבועות. בבעל המאור סוף פסחים (ס) כתב שמנהג היפה הוא למנות הימים כל יום והשבועות רק בסוף כל שבוע (אלא שכתב דלא נוהגים כן). וכן הובא במרדכי בפ"ב דמגילה (בשם הראב"ה, ודלא כמו שהביא הטור בשמו כדלקמן) שהביא שמצא כמנהג הזה בתשובת הגאון.

ונראה דסברת מנהג זה פשוטה, דכיון דיש חיוב למנות הימים וגם למנות השבועות, כל אחת יש לעשותה בזמנה, דהיינו הימים כל יום והשבועות כל שבוע.

עוד ב' שיטות בטור

ועי' בטור (סי' תפ"ט) שהביא ג' שיטות בזה, שיטה אחת (הביא הטור באחרונה) כדברי בעה"מ שהזכרנו, שלא למנות השבועות אלא בסוף כל שבוע.

עוד שיטה הביא (בראשונה) כמנהגנו, למנות מספר כל הימים וכן השבועות עם הימים היתירים כל יום. וכבר כתבנו ששיטת בעה"מ נראית פשוטה ומבוארת, דמסתבר למנות הימים בזמנם והשבועות בזמנם. ולהלן נבאר השיטה הראשונה בע"ה.

שיטת הראב"ה וצ"ע בניאור דבריו

ושיטה שלישית הביא הטור בשם האבי העזרי (ראב"ה), ושיטה זו מובאת שם במרדכי בשם רבינו אפרים), והיא למנות כל יום עד שבוע ואז למנות כל יום מנין השבוע וימים היתרים כגון כליל ח' למנות שבוע א' ויום אחד. וכתב וז"ל, וא"צ לומר היום שמונה ימים שכבר מנאם בשבוע שעבר, עכ"ל.

מנחות סו. אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אממר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא (פרש"י שאינו חובה אלא זכר למקדש הילכך במנין כל דהו סגי). ומבואר דנחלקו האמוראים במצות ספירת העומר בזמן הזה אם חייב למנות רק הימים או גם השבועות.

מח' הראשונים איך לפרש שיטת רבנן דבי ר"א

והנה מהא דנהג אממר למימני רק הימים מוכח שס"ל דספירת העומר בזמן הזה היא רק מדרבנן, וכמו שאמר בפירוש זכר למקדש הוא. אבל יש לדון בשיטת רבנן דבי ר"א במה פליגי, האם סברי דאף בזה"ז ספה"ע דאורייתא, או דילמא סברי דאף אם היא דרבנן אבל יש לקיימה בשלמותה כעין דאורייתא.

ובתוס' כאן והרבה ראשונים מבואר דגם רבנן דבי ר"א ס"ל דספירת העומר בזה"ז הוא רק מדרבנן זכר למקדש, דמדאורייתא אין חיוב אלא מחמת הקרבת קרבן העומר, וכשבטל הקרבת העומר בטל מצות ספירה. וכתבו דאף בזמן הזה מונים הימים והשבועות ורבנן דבי ר"א, והיינו דלא פליגי רבנן דבי ר"א לומר דספה"ע דאורייתא, אלא דס"ל דאף בחיוב מחמת זכר למקדש יש למנות ימים ושבועות, ופסקינן כוותיהו.

שיטת הרמב"ם דספירת העומר בזה"ז דאורייתא

והרמב"ם בפ"ז מהל' תמידין ומוספין הל' כ"ד פסק דמצוה זו נוהגת בכל מקום ובכל זמן דהיינו אף בזה"ז, וכת' הר"ן סוף פסחים (כת. בדפי הרי"ף) דסבירא ל' לרמב"ם דבהא גופא פליגי רבנן דבי ר"א על אממר, דסבירא להו דספה"ע הוי מדאורייתא אף בזה"ז, ולכן מנו גם שבועי. וא"כ לדידהו צ"ל (וכן להלכה לדעת הרמב"ם) דאין הספירה תלוי' בהקרבת העומר בפועל אלא ביום חיוב הקרבתו דהיינו ט"ז ניסן אף אם אין מקריבין אותו. [ועי' בחי' הגרי"ז על הש"ס שביאר שי' הרמב"ם באופ"א].

שיש אופן איך לקיימה בשלמותה בכל יום. ומפני כך הבינו חז"ל שצריך למנות השבועות ג"כ בכל יום.

ועפ"ז נראה לפרש, דמאי דמוסיפין למנות ימים היתירים על השבוע כגון שבוע אחד ויום אחד, הוא ג"כ בכלל מנין היומי של השבועות, שבזה הוא מונה השבועות כל יום. ונראה הביאור בזה, שסתם לחזור על מנין השבועות בכל יום מהשבוע, אין זה נחשב מנין יומי של שבועות, שאינו אלא חוזר על מה שמנה אתמול. אלא מנין יומי של שבועות נתקיים רק ע"י שמונה ימי השבוע החדשה, דהיינו כמה חלקים של השבוע החדשה עברו כבר, וזהו אופן של מנין שבועות בכל יום. ואה"נ אי לאו דגילתה לנו התורה שיש למנות גם השבועות כל יום, לא הי' שום טעם בזה למנות כל יום של השבוע החדשה, וכמו דאין מונים למשל כל שעות הימים.

מתורץ עפ"ז עוד קושיא

ונראה לתרץ עוד קושיא ע"פ דברינו, והיינו מדוע מונים השבועות בסופם, הא בימים מונים בתחילתם דוקא דהיינו בלילה כדאיתא בגמ', משום דכתיב תמימות, והא תמימות כתיב גם לגבי שבועות, והוה לן למנותן בתחילתן. אבל לדברינו הרי ביום ראשון של השבוע כבר הוא מונה שבוע הבאה, שמה שמונה שבוע אחד ויום אחד בעומר, היינו התחלת מנין השבוע השני' (וכמובן בשבוע ראשונה המנין של הימים הוי גם מנין של ימי שבוע הבאה, ופשוט).

ביאור פלוגתת בעה"מ על הרמב"ם

ובדברי בעה"מ שכתב דהמנהג היפה היא למנות השבועות רק פעם א' בסוף כל שבוע, ובזה חולק על המנהג שהביא הרמב"ם (שהוא כמנהגנו), י"ל בפשטות שס"ל באמת שהן שתי מצות ולכן יש לנהוג כקושית הרמב"ם למנות השבועות רק בסוף כל שבוע. עוד אפשר לומר שחולק על עצם הנחת הרמב"ם, וס"ל דאף אם היא מצוה אחת אפשר לקיים חלק א' בכל יום וחלק השני רק כל שבוע.

ברבינו ירוחם מבואר כעיקר הנחות של הרמב"ם

והנה ברבינו ירוחם הק' כמה קושיות בענין מצות ספיה"ע, ובתוכם מדוע לא מברכים ב' ברכות נפרדות על הימים ועל השבועות, ועוד מדוע כוללים מנין השבועות עם הימים לומר שהם כך וכך שבועות, הוה לן למנות השבועות לעצמן. ויצא רבינו ירוחם לחדש דדוקא מנין הימים בזה"ז הוא דאורייתא אבל מנין השבועות הוא דרבנן (ומדייק בפסוקים דדוקא מנין שבועות תלוי בהקרכת העומר ע"ש).

וצ"ע כוונת הראב"ה בזה, דהא חזינן בגמ' שיש מצוה למנות הימים, וכך הי' נראה הדרך הפשוט למנות הימים להגיד מספר כולם, ומדוע שיסתפק במנין שבועות וימים יתירים לבד. ויותר קשה, מה בכלל המובן במש"כ שכבר מנאם בשבוע שעבר, הא לענין מנין הימים לכאור' אין שום שייכות מה שמנה ימי שבוע שעבר. ובע"ה נפרש דבריו להלן.

מנהגנו בספירת העומר צ"ע

ויישוב ע"פ דברי הרמב"ם בספר המצוות

ונחזור קודם לשיטה הראשונה שהביא הטור, דהיינו כמנהגנו שמונים הימים וגם השבועות כל יום. ויל"ע מהו ההבנה בזה שמוסיפים למנות ימים היתירים על כל שבוע, ומדוע לא די לנו במה שמונים את כל הימים לבד, וכמו שס"ל לבעה"מ באמת.

והנה עי' ברמב"ם בספה"מ (מ"ע קס"א) שהביא ב' ראיות דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי הכל מצוה אחת היא ואינן שתי מצוות נפרדות. רא"י אחת הביא מהא דנהגין למנות שבועות בכל יום, וכתב הרמב"ם וז"ל ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות עכ"ל. והיינו, דאם היו ב' מצוות היה לנו למנות הימים בכל יום אבל השבועות היה לנו למנות רק בסוף כל שבוע ושבוע.

ועוד הביא רא"י מהא דלא מברכין ב' ברכות, וכתב וז"ל והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו וכו' על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר עכ"ל. ועפ"ז מסיק הרמב"ם דע"כ מצוה אחת הן.

ולענין הרא' הראשונה שהביא הרמב"ם, אף דקושייתו מובנת היטב, מדוע צריכים למנות השבועות כל לילה, וכמו שהקשינו לעיל, אבל צ"ע איך מתרץ קושייתו במש"כ שהיא מצוה אחת. דאף אם נסכים שהיא מצוה אחת, איך זה מיישב מדוע מונים השבועות בכל לילה, הא חלק זה של המצוה היה לנו לעשות רק בסוף כל שבוע, וכמו שהקשינו לעיל.

הבנה חדשה ע"פ דברי הרמב"ם

ונראה דדברי הרמב"ם הם גילוי גדול בהבנת הענין של ספירת הימים והשבועות, ובפרט בהבנת מנהגנו אנו. דנראה שהבין הרמב"ם דאם מצות ספירה היא מצוה אחת למנות הימים והשבועות, צריכים לקבוע מתי הוא זמן קיום המצוה, שאין לומר שמקיימים חלק אחד מהמצוה כל יום וחלק שני רק בסוף כל שבוע, אלא אם זמן מצותה הוי בכל יום א"כ מוכח

הערה בדברי המג"א ע"פ דברינו

וע"י במג"א סי' תפ"ט שכתב דמי שמנה רק הימים ולא השבועות יצא בדיעבד. והביא רא"י מהא דאמימר שמנה רק הימים לכתחילה, וכתב דאף דלא קיי"ל הכי לכתחילה אבל לענין דיעבד מספיק לסמוך עליו. ודבריו צ"ע, דהא לדעת הבעה"מ אמרנו שבפשטות ספירת הימים והשבועות הן ב' מצות נפרדות. ואף דאמימר לא ה"י מקפיד למנות השבועות, אבל לדין שאנו כן מונים השבועות י"ל דהפסיד עכ"פ מנין השבועות עי"ז שלא מנאם יום אחד. וא"כ הרי לא יהא שייך למימני עוד שבועות בסוף שבועות אם שכח א' מהם.

[נאין נראה לומר דכוונת המג"א היא דיכול למנות עוד הימים, ואה"נ את מנין השבועות הפסיד, דא"כ מאי הביא מאמימר. ואולי יש לדחוק דחזינן מאמימר הא גופא דהויין ב' מצוות ואינם תלויים זב"ז, ודוחק.]

ואם ננקוט כאידך רבוותא, דס"ל דהכל מצוה אחת היא (הרמב"ם וראבי"ה), גם קשה להבין ראית המ"א, דהא זה שמנה רק הימים לא קיים המצוה בשלמותה, ומהיכא תיתי דיכול להמשיך למנות עוד כלל.

ורבינו ירוחם פי' בדברי אמימר ע"פ דרכו דודאי מנה גם השבועות אלא שלא בירך עלי', ולדבריו פשוט שאין להביא רא"י מאמימר למי שלא מנה כלל.

ומאידך גיסא, לדברי רבינו ירוחם מובן היטב עיקר הדין שכתב המ"א, דהא לדידי' העיקר בזה"ז הוא רק הימים, ושבועות אגב גררא מנינן להו, וא"כ מסתבר שלא הפסיד מצותו אם שכח השבועות. אלא שראית המ"א מאמימר נשארה אצלנו בצ"ע.

וכתב רבינו ירוחם דמפני זה לא מברכים ברכה בפנ"ע על מנין השבועות (דעל זכר למקדש לא מברכים), וגם כוללים מנין השבועות בתוך מנין הימים, לפי שעיקר המצוה היא מנין הימים, ומנין השבועות טפל לו.

ומתבאר מדבריו, חדא דס"ל כקושית הרמב"ם שיש לברך ב' ברכות אם הן ב' מצוות, וס"ל שכך הוא האמת בזמן המקדש, דמדינא דאורייתא הוויין ב' מצוות, אלא שבזמן הזה רק ספירת הימים היא דאורי'. ועוד ס"ל דבזמן שיש ב' מצוות, באמת אין לכלול מנין השבועות עם הימים. ובוה"ז כוללים את השבועות עם הימים משום דרק הימים הם מדאורייתא.

עכ"פ מבואר עכשיו מנהגנו כמו שכתבנו בביאור הבנת הרמב"ם, שהכל מצוה אחת היא ולכן ע"כ צריכים למנות גם השבועות בכל לילה, וזה נתקיים ע"י שמוסיפים על מנין השבועות גם ימי שבוע הבאה.

ביאור שיטת הראבי"ה

ונשאר לנו לבאר שי' הראבי"ה שהביא הטור והיא שמונה השבועות עם הימים היתירים וא"צ לספור כל הימים שעברו מכל הספירה שכבר מנאם בשבוע שעבר, והערנו שקשה לעמוד על כוונתו בזה.

ונראה לפרש דס"ל על דרך מה שביארנו בדברי הרמב"ם, שכוונת התורה היא שימנה הימים והשבועות גם יחד בכל יום, אלא דס"ל שיותר מסתבר שלא רצתה התורה שנספור בכל לילה מנין ימים וגם מנין שבועות בנפרד, אלא דזה שיש מצוה למנות בכל יום גם השבועות, ע"כ היינו שצריך לערב מנין השבועות עם מנין הימים, דע"י שמונה השבועות עם ימיהם הוא מקיים שתי המצוות, וזהו מש"כ שא"צ למנות הימים לברם שכבר יש בחשבוננו אותם ימים.



הרב שמעון קרסנר

לעילוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

מתי היתה מפלת מוחנה סנחריב ולמה לא אמר חזקיה שירה על הנם

א. מתי היתה מפלת מוחנה סנחריב

הוא בויק"ר פכ"ח. ו'ע' פסיקתא דרב כהנא פסיקתא 'העומר' (פסקא ח') דהעומר היא שעמדה להם בימי חזקיהו וכו', ובהערות ותיקונים שם אות נ"א העיר דמשם הוא המקור לדברי הפייטן במעריב ליל ב' של פסח, ליל שמורים עומר חרמשו פלחם ובמלחמות תנופה נלחם בליל [בלילי] חג הפסח.

ג) וכבר נתעורר הרש"ש בהגהותיו לשמות רבה (שם אות י') וז"ל יש סתירה בדברי רש"י מתי היה הנס של מפלת סנחריב, 'ואומרים את ההלל שהיה ליל של פסח', וכן לקמן בסוף הפרשה ובו הציל לחזקיה, וכ"כ רש"י במגילה (לא.) עוד היום (ישעיה י, לב) לפי שמפלתו וכו' בליל פסח היה [היינו ליל הסדר], וכן כתב בנימוקיו לישעיה (לה, א) ויו"ט א' של פסח היה, והתירו"ט העתיק במגילה שם בליל פסח שני, ותמוה. שו"ר בפרש"י ישעיה (ט, ב וב-ל, לב) בשם מדרש אגדה שהיה זה בליל שני של פסח (וכנ"ל), ע"כ. ובהגהותיו למגילה (לא.) כתב הרש"ש דנר' להוסיף משום דכתיב שם והחרים ה' את לשון ים מצרים וגו' והיתה מסלה וגו' כאשר וגו' ביום עלותו מארץ מצרים (ישעיה יא, טו-טז), ע"ש.

ד) והנה בישעיה (ל, כט) כתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר ה' אל צור ישראל, ופרש"י השיר יהיה לכם — בליל 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 בליל אכילת פסחים, מדרש תהלים, ע"כ,

א) כתיב ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וגו' (מ"ב יט, לה). וכתב רד"ק דרו"ל אמרו כי ליל פסח היה.

וכן כמבואר במדרש שמות רבה (פ' בא פי"ח סעיף ה'), וז"ל, ד"א ויהי בחצי הלילה (שמות יב, כט) וכו' בא עלינו סנחריב ושברת אותו בלילה שנא' ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור (מ"ב יט, לה) וכו' מה כתיב שם, וישכימו בבוקר והנה כולם פגרים מתים, ההוא דכתיב לבקרים אצמית כל רשעי ארץ (תהלים קא, ח), והיו ישראל וחזקיהו יושבין ואומרים את ההלל שהיה ליל של פסח, והיו מתייראים לומר עכשיו ירושלים מתכבשת בידו, כיון שהשכימו בבוקר לעמוד ולקרות קריאת שמע ולהתפלל מצאו אויביהם פגרים מתים, לפיכך אמר הקב"ה לישעיה קרא שמו מהר שלל חשב בז (ישעיה ח, א) ומיהר לבוז שללם, והאחד קרא שמו עמנו א-ל לומר שאני עמו שנא' עמו זרוע בשר ועמנו ה' אלקינו (דהי"ב לב, ז).

ב) וצ"ע דבישעיה (ט, ב) כתיב הרבית הגוי לו הגדלת השמחה שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל, ע"כ, ופרש"י כשמחת בקציר, ת"י כחדוות נצחי קרב, שהוא כעין הקציר, הורגי אדם קוצצי צוארים, ושינה הכתוב בלשונו לדרוש שהיה אותו הנס בליל קציר העומר ע"כ, ומבואר דהנס דמפלת סנחריב היה בליל קציר העומר דהוא ליל ט"ז ניסן. וכ"כ רש"י גם לקמן בישעיה (ל, לב) עה"פ ובמלחמות תנופה נלחם בה, ומדרש אגדה תנופת קציר העומר עומדת לישראל באותה מלחמה כי ליל ששה עשר בניסן היה ע"כ, והמקור

העומר זכה לקצירו של סנחריב.

ושם (אות ו') לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך וכו', ארשב"י היא שעמדה להם בימי חזקיהו, ההוא דכתיב (ישעיה ל, לב) והיה כל מעבר מטה מוסדה אשר יניח ה' עליו בתופים ובכנורות ובמלחמות תנופה נלחם בה, וכי יש מלחמת תנופה באותו הדור, הוי אומר זו מצות העומר [וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא פסיקתא ח' 'העומר']. ופי' המהרז"ו דהיינו מלחמת עומר התנופה ומפלת סנחריב היה בליל פסח כמו שכתוב (ישעיה ל, כט) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. [ליל התקדש חג' הוא ליל ט"ו ניסן לא ליל ט"ז ניסן].

ג) וז"ל רש"י שם בימים ההם, שלשה ימים לפני מפלתו של סנחריב חלה חזקיהו ויום ג' כשעלה בית ה' הוא יום מפלתו של סנחריב והוא י"ט ראשון של פסח.

א' ע' יפה תואר שנתעורר דאחר שהובטחו מפי ישעיה (מ"ב יט, לד) וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי מה היו מתיראים, וליכא למימר שמא יגרום החטא (ע' ברכות ד.), דלא שייך זה בהבטחה על פי נביא כמו שכתב לעיל בראשית רבה פ' נ"ג, ושמה לא ידעו בדבר רק חזקיהו והקרובים אליו. [הארכנו בהרבה מקומות מתי נבואה יכולה להתבטל, ע' נ"ש ש"א ח"א ל, ז וש"ב ח"א יא, א, ועוד.]

ב' וז"ל ויקרא רבה (שם אות ד') והבאתם את עומר, ההוא דכתיב אשר קצירו רעב יאכל [ואל מצנים יקחהו ושארף צמים חילם] (איוב ה, ה), אשר קצירו זה סנחריב, רעב יאכל, זה ישעיהו וחזקיהו, ואל מצנינים יקחהו, ויתפלל חזקיהו המלך וישעיה הנביא בן אמוץ ושארף צמים חילם, מי דחק בממונו של סנחריב ישעיה וחזקיהו וכל המצומתין להון. ופי' המהרז"ו זה סנחריב, וזה היה ג"כ בליל פסח בעת קציר

מרגלים כתיב ויבכו העם בלילה ההוא (במדבר יד, א) דרשו חכמים אמר הקב"ה הם בכו בכייה של חנם ואני אקבע להם בכייה לדורות (תענית כט), נפקא להו נמי מדכתיב בלילה ההוא רמז לאותו לילה המיוחד לבכייה והוא ליל תשעה באב. ולהכי במגילת אסתר גבי בלילה ההוא נדדה שנת המלך (אסתר ו, א), תרגם יונתן⁷ ביה בליליא נפק פורקנא ליהודאי, ביה בליליא אידברת שרה לאבימלך, ביה בליליא איתקטלו בוכרי דמצראי וכו', מדכתיב בלילה ההוא נדדה תרגם כן.

ז) וע' אור החיים עה"פ ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם (שמות יב, מב), וז"ל, יכוין הכתוב לרמוז ה' נסים מופלאים שזמנם לילה זו — (א) בימי אברהם כשהכה את ד' מלכים (בראשית יד, טו) ויחלק עליהם לילה, (ב) ביציאת מצרים דכתיב (שמות יב, כט) ויהי בחצי הלילה, (ג) בימי חזקיה כשהכה גבריאאל מחנה סנחריב דכתיב (מ"ב יט, לה) ויהי בלילה ההוא, (ד) בימי מרדכי ואסתר (אסתר ו, א) בלילה ההוא נדדה שנת המלך, (ה) גאולה העתידה. כנגד נס אברהם אמר ליל שמורים הוא לה', כי באמצעות הנס נתגלית אמתתו יתברך כאומרם ז"ל (בראשית רבה פמ"ב) שיש מהאומות שלא היו מאמינים בנס הצלתו מאור כשדים והאמינו בנס הכאת ד' מלכים, וכנגד מצרים אמר להוציאם מארץ מצרים, וכנגד נס חזקיהו אמר הוא הלילה הידוע לכם כרשום בדברי נביא (מ"ב יט, לה) ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך וגו', וכנגד נס מרדכי אמר הזה לה', וכנגד גאולה העתידה אמר שמורים לכל בני ישראל לדורותם פירושו לסוף הדורות בעגלא ובזמן קריב, ע"כ.

[ע'י נחלת שמעון על ישעיה ח"ד ט, ג]

ומבואר דמפלת סנחריב היתה בליל הפסח והוא הזמן שאמרו בו הלל בצאתם ממצרים, והיינו בליל ט"ו. וכ"כ הראב"ע כליל התקדש חג, ליל הפסח, על כן אמרו הקדמונים ז"ל כי בליל הפסח נכחד מחנה אשור. [אבל הרד"ק כתב השיר, באותו היום שתהיה המגפה במחנה אשור יהיה לכם יושבי ירושלים שיר ושמחה כמו הלילה שמתקדש בו החג והוא הלילה של חג ששמחים בו ואומרים בו שיר כן יהיה לכם זה ביום מפלת מחנה אשור שתשמחו ותשירו ותהללו לא-ל שעשה לכם נס גדול וכו' ע"כ, ולפירושו אינו מוכרח מפסוק זה מתי תהיה מפלת סנחריב.]

ה) ואפשר דיש להביא קצת ראייה ורמז לפרש"י וראב"ע מדכתיב שם השיר יהיה לכם 'כליל התקדש חג, ואף דכתיב באות כ"ף, מ"מ מצינו דאות כ"ף מתחלפת באות ב"ית, וכמ"ש הראב"ע תהלים (כא, י) ד"א כי כ"ף כתנור אש כמו ב"ית כדרך בחצי הלילה (שמות יב, כט) כחצות הלילה (שמות יא, ד) ע"ש, וע' גיטין ו: (ועמ"ש בנחלת שמעון על ישעיה ח"ב סי' ה' סעיף ל' עה"פ הוי מושכים בחבלי השוא, בשם היפה תואר על המד"ר, דלפעמים יתחלפו הבי"ת והכ"ף ויבואו זו תמורת זו), והיינו דמפלת סנחריב תהיה 'בליל התקדש חג בליל ט"ו ניסן⁷.

ו) ובספר תורת חיים (סנהדרין צה). איתא, ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' (מ"ב יט, לה), במדרש קאמר דליל פסח הוה, וכן יסד הפייט, ונראה דנפקא להו מדכתיב בלילה ההוא ולא כתיב בלילה סתם או בלילה הזה כמו ואכלו את הבשר בלילה הזה (שמות יב, ח), ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה (שמות יב, יב), מדכתיב ההוא רמז לאותו לילה שכבר נעשו בו נסים. וכן גבי



ה אשיגרא דלישנא כתב כן, דהתרגום על אסתר אינו תרגום יונתן.

ד ואם ידעו ישראל באותו לילה (ע"פ נבואה) דכבר מתו אנשי סנחריב בחצות אמרו אז שירה, וכדכתיב השיר יהיה לכם כליל (ביליל) התקדש חג, ואם לא ידעו עד הבוקר אמרו אז שירה, ורק עצם הנס היה 'בליל התקדש חג ולא אמירת השירה.

ב. למה לא אמר חזקיה שירה על מפלת מחנה סנחריב

סנחריב, ומה עשה להם סנחריב הרשע, בערבית כפתן, בחצי הלילה יצא המלאך ונגפן לחיילותיו של סנחריב וכו', בשחרית השכים חזקיהו ומצאן כפותין, אמר דומה שלא באו אלו אלא לסייעני, התירן והלכו וספרו נסיו וגבורותיו של הקדוש ברוך הוא, ההוא דכתיב (ישעיה מה, יד) כה אמר ה' יגיע מצרים וסחר כוש וגו' ומה היו אומרין, אך כך א-ל ואין עוד אפס אלהים ע"ש.

ופשוט דאם ישעיה אמר לו כן בתורת נבואה מהשי"ת שיאמר שירה, דודאי דחזקיה היה שומע לדבריו, אלא צ"ל דישעיה צוה לו כן מהכרעת דעתו, וחזקיה חלק עליו בזה משום דניסיו של השי"ת כבר מפורסמים הם ואין צריך לומר שירה לפרסם הנס של מפלת סנחריב. [גם יתכן דישעיה לא אמר לחזקיה כן בדרך צווי וחיוב אלא בדרך עצה טובה, ולכן באמת לא שמע אליו חזקיה ולא אמר שירה.]

(ט) וכבר הארכנו בכ"ז בנחלת שמעון על מ"ב (ח"ב ס" ל'), ובנ"ש על ישעיה (ח"ד ט, יא), למה דבאמת לא אמר חזקיה שירה על הנס של מפלת סנחריב, והרי אמירת שירה על הנס היא חיוב ולא רשות וכנ"ל.

ושם כתבנו דיל"פ דישעיה וחזקיה נחלקו בטעם החיוב לומר שירה על נס, דישעיה אמר לחזקיה דחייב לומר שירה, ואף דהכל יודעים מנסי השי"ת ומודעת זאת בכל הארץ, מ"מ החיוב לומר שירה הוא משום הכרת הטוב ובכל ענין חייב, אבל חזקיה סבר דטעם אמירת שירה הוא משום פרסומי ניסא וכבר מודעת זאת בכל הארץ, דכבר נתפרסמו נסיו 'בכל העולם' כשעמד השמש ליהושע. וע' ספר עמק ברכה להג"ר אריה פומרנצ'יק 'הלל על הנס' (קכב -- קכה.).

עוד כתבנו שם דיש לפרש הטעם דחזקיה לא אמר שירה משום דהנס לא נעשה לכל ישראל אלא לשבט יהודה ובנימין. (ובנ"ש על ישעיה שם סעיף י"ד הארכנו אם הרואה מקום שנפלה שם מחנה סנחריב מברך ברכת הודאה ואם נס זה נקרא נס הנעשה לציבור או ליחיד ע"ש.)

וע"ש בנחלת שמעון שכתבנו עוד טעמים אחרים למה חזקיה לא אמר שירה, ואכמ"ל.

(ח) כתוב בישעיה (ט, ו) אודות חזקיהו, לסרבה המשרה ולשלום אין קץ וכו'. ואיתא בגמ' סנהדרין (צד.) א"ר תנחום דרש בר קפרא מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום. ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיה ששעית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח, לכך נסתתם.

יש לברר למה באמת חזקיה לא אמר שירה על מפלת מחנה סנחריב, שהוא חיוב לא רשות, וכמו שדרשין בירושלמי (פסחים פ"י ה"ו) על הפסוק בשירת דבורה בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה' (שופטים ה, ב) התנדבו ראשי עם כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה, ע"ש.

ועוד יש להעיר דבמדרש מבואר דישעיה אמר לחזקיה בפירוש שיאמר שירה על מפלת סנחריב, וא"כ בודאי דצ"ב למה לא אמר שירה.

וז"ל שיר השירים רבה (פרשה ד' אות ג'), ר' ברכיה בשם ר' אלעזר אמר ראוין היו ישראל לומר שירה על מפלתן של סיחון ועוג, וראוי היה חזקיהו לומר שירה על מפלת סנחריב דכתיב ולא כגמול עליו השיב (לו) יחזקיהו (דהיי"ב לב, כה), (למה), כי גבה לבו, את חמי חזקיה מלך וצדיק ואת אמרת כי גבה לבו (בתמיה), אלא גבה לבו מלומר שירה. אתא ישעיה לגביהון דחזקיהו וסיעתו אמר להון זמרו ה' (ישעיה יב, ה), אמרון ליה למה, כי גאות עשה, אמרון ליה כבר מודעת זאת בכל הארץ, א"ר אבא בר כהנא אמר חזקיהו תורה שאני עוסק בה מכפרת על השירה, א"ר לוי אמר חזקיהו מה אנו צריכין לומר נסיו וגבורותיו של הקדוש ברוך הוא כבר מודעת זאת מסוף העולם ועד סופו, לא כבר עמד גלגל החמה באמצע הרקיע וראו נסיו וגבורותיו של הקדוש ברוך הוא עד סוף העולם וכו' (ע' יהושע י, יב-יג אז ידבר יהושע לה' וגו' ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון, וידם השמש וירח עמד עד יקם גוי איוביו וגו'). ר' ישמעאל בר' יוסי בשם ר' אבא אומר כבר פרעה מלך מצרים ותרהקה מלך כוש היו באותו הנס ובאו לסייע לחזקיהו, הרגיש בהן



הרב עזריאל הופטמן

יום היציאה וקריעת ים סוף – שני שלבים בגאולת מצרים

הוכחת המג"א שמקיימים את המצוה

ע"י הזכרת הלכה שמוזכרת בה יציאת מצרים

מצות זכירת יציאת מצרים היא מצוה על כל אחד להזכיר יציאת מצרים בכל יום, וכמו שכתוב בפרשת בא (שמות יג, ג), "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", וכמו שפירש רש"י שם וז"ל למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום עכ"ל, וכן כתוב בפרשת ראה (דברים טז, ג), "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" וכמו שמובא במשנה בברכות (פרק א' משנה ה').

ויש להסתפק אם צריך להזכיר פסוק של יציאת מצרים כדי לקיים מצוה זו, או שמספיק רק להזכיר את הענין של יציאת מצרים.

ויעוין במגן אברהם (סי' ס"ז סק"א) שכתב וז"ל ואיתא בגמ' דף יג: שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא עכ"ל.

וכוונת המגן אברהם היא דאיתא במס' ברכות (דף יג:) וז"ל אמר ליה בר קפרא לרבי שמעון ברבי, בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה, היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים, אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה, למה ליה לאהדורי, כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה, עכ"ל.

וכוונת הגמ' היא שרבי יהודה הנשיא היה טרוד במסירת שיעורים לתלמידים וכבר התחיל בשיעורים לפני שהגיע זמן קריאת שמע, ומטעם זה לא קרא קריאת שמע בזמנו, אלא רק הזכיר הפסוק הראשון של שמע ישראל, ולדעת בר קפרא לא היה רבי קורא קריאת שמע זמן נוספת לאחר זמנו, ובזה ביאר למה בשיעוריו של רבי תמיד הזכיר איזו הלכה שנזכרת בה הענין של יציאת מצרים כדי שיקיים את המצות של זכירת יציאת מצרים בכל יום, ע"ש בסוגיא.

ועכ"פ מבואר מדברי הגמ' שכדי לקיים את המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום אינו צריך לקרוא פסוק מן התורה שמזכיר את יציאת מצרים, שהרי יכול הוא רק להזכיר הלכה שנזכרת בה הענין של יציאת מצרים.

מחלוקת המג"א והחת"ס אם מקיימים את המצוה

ע"י זכירת קריעת ים סוף

ושבו כתב המגן אברהם וז"ל ונראה לי דכל שכן אם אמר שירת הים דיצא עכ"ל.

וכוונת המגן אברהם היא שכשם דסגי להזכיר הלכה ששייכת ליציאת מצרים, כל שכן שיכול להזכיר הענין של קריעת ים סוף, כיון שגם זה נוגע ליציאת מצרים, וקריעת ים סוף היא הגמר של יציאת מצרים, ולכן אם אמר שירת הים של "אז ישיר" מקיים את המצוה של זכירת יציאת מצרים.

אולם, בהגהות חתם סופר על שו"ע כתב וז"ל ואני חוכך בזה, מפני שלא נזכר בה יום צאתינו מארץ מצרים כי אם קריעת ים סוף, והתורה הקפידה למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, אלא שחכמינו ז"ל הוסיפו גם קריעת ים סוף, ומשום הכי עדיף אמת ויציב מפרשת ציצית, אבל שירת הים לחוד לא מהני עכ"ל.

וכוונת החתם סופר היא שלכאורה לא שייך ליציאת ידי חובת זכירת יציאת מצרים בכל יום על ידי זכירת קריעת ים סוף כיון שקריעת ים סוף לא היתה ביום יציאת מצרים, והתורה אמרה בפירוש "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", הרי שרק זכירת יום היציאה עצמו נכללת במצוה זו, ולא מה שאירע בימים אחרים כמו קריעת ים סוף, וכן כתוב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", שמשמע שצריך להזכיר אותו יום דוקא.

[והוסיף החתם סופר שאע"פ שיש חיוב להזכיר קריעת ים סוף בברכת אמת ויציב בבוקר ובברכת אמת ואמונה בערב כמבואר בירושלמי במס' ברכות (פרק א' הל' ו'), מכל מקום זה דין נוסף שתקנו מלבד עיקר הדין דאורייתא של זכירת יציאת מצרים, אבל אינו יכול לקיים בזה עיקר המצוה.]

תמיהה מדברי הירושלמי שקריעת ים סוף

היא הגמר של יציאת מצרים

והנה אע"פ שהחתם סופר הוכיח את שיטתו מדברי הפסוק עצמו, מכל מקום לא ביאר את הסברא בזה למה אי אפשר לקיים את המצוה בזכירת קריעת ים סוף.

ביאור שיטת החת"ס שמצות זכירת יציאת מצרים היא מצוה להזכיר היום שנעשינו עבדי ה'

ומעתה כוונת הירושלמי היא שאי אפשר היה לישראל לומר שירה ביום יציאת מצרים כיון שעדיין היו מפחדים מפרעה וממצרים, ובכחינה זו לא היתה גאולתם שלימה, אבל מכל מקום כבר ביום היציאה חל עליהם השם של עבדי ה' ולא עבדי פרעה ולא היו משועבדים לפרעה.

ובזה מבואר דברי החתם סופר שאי אפשר לקיים את המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום על ידי זכירת קריעת ים סוף, שהרי זכירת קריעת ים סוף היא להזכיר שהקב"ה יגן עלינו מפני אויבנו ויצלנו ממי שיבואו עלינו למלחמה, אבל מכל מקום אין זה זכירת היום שבו נעשינו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, שזה היה ביום היציאה, ולכן המצוה היא להזכיר דוקא את יום היציאה.

ביאור השפ"א בדברי המדרש שיציאת מצרים קשה מקריעת ים סוף

והנה השפת אמת הזכיר יסוד זה גם במקום אחר כדי לבאר את דברי המדרש (שמות רבה פ' בשלה פרשה כ"ב אות ג') וז"ל ומה בין יציאת מצרים לקריעת ים סוף, אלא שיציאת מצרים קשה, שנאמר או הנסה אלקים (דברים ד, לד), ואתכם לקח ה' (דברים ד, כ), תדע לך שזו קשה מזו שביציאת מצרים כתיב אנכי ה' אלקיך, אבל בקריעת ים סוף אינו מזכיר את השם, ולמה צריך להזכיר קריעת ים סוף באמת ויציב, לפי שכיון שקרע להם את הים האמינו בו, שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ובזכות האמונה שהאמינו זכו לומר שירה ושרתה עליהם שכינה, שכן כתיב אחריו אז ישיר משה עכ"ל.

ומבואר מדברי המדרש שיציאת מצרים היתה גדולה יותר מקריעת ים סוף כיון שהקב"ה היה צריך לקחת גוי מקרב גוי, וכמו שכתוב "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי", אלא שאעפ"כ יש מעלה בקריעת ים סוף שלא מצינו ביציאת מצרים [ומטעם זה תקנו חכמים להזכיר קריעת ים סוף בברכה אחרונה של ברכות קריאת שמע], שאילו בקריעת ים סוף כתוב "ויאמינו בה'", ואילו ביציאת מצרים עצמה לא כתוב שהאמינו בה', ומחמת אמונה זו אמרו שירה על הים. וצריך ביאור בעומק כוונת המדרש.

וכתב השפת אמת (פסח תרנ"ה-תרנ"ו) בביאור דברי המדרש וז"ל כי ביציאת מצרים נבדלנו מן התועים ונבחרנו להיות עבדי ה', לכן יציאת מצרים עיקר, ואחר כך כשנבדלנו מהם התחילו

ועוד יש להעיר מדברי הירושלמי במס' פסחים (פרק י' הל' ו'), דאיתא התם וז"ל כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם נסים תהיו אומרים שירה, התיבון הרי גאולת מצרים, שנייא היא שהיא תחילת גאולתן עכ"ל.

וכוונת הירושלמי להקשות איך שייך לומר שיש חיוב לומר שירה כשהקב"ה עושה נסים, והלא בזמן יציאת מצרים לא אמרו שירה כלל אע"פ שהיו שם הרבה נסים, ורק בקריעת ים סוף אמרו שירה, והירושלמי תי' שיום יציאת מצרים היתה רק תחילת הגאולה, ולכן לא אמרו שם שירה, ורק בקריעת ים סוף שהיא הגמר, אז אמרו שירה.

ומבואר מזה שביום יציאת מצרים לא נחשבה הגאולה להיות גאולה שלימה, ורק בקריעת ים סוף היתה להם גאולה בשלימות, וא"כ בזה תחזק הקושיא, למה צריכים להזכיר בכל יום רק את יום יציאת מצרים עצמה שלא היתה גמר הגאולה, ואי אפשר לקיים את המצוה על ידי זכירת קריעת ים סוף שהיתה גמר הגאולה.

דברי השפ"א שביציאת מצרים יצאו מתחת יד פרעה ובקריעת ים סוף ניצולו ממלחמה עם מצרים

ונראה לבאר את דברי החתם סופר בהקדם דברי השפת אמת בביאור הענין של יציאת מצרים וקריעת ים סוף, שהנה כתב השפת אמת (שביעי של פסח תרל"ד) וז"ל ענין יציאת מצרים וקריעת ים סוף, כי במצרים היו בני ישראל תחת יד פרעה, וכשהגיע הקץ נגאלו ולא היתה לו ממשלה עליהם, רק שבא בדרך מלחמה, ויציאת מצרים היתה הכנה לכל הגליות של הד' מלכויות, וקריעת ים סוף היתה הכנה לכל הבאין על ישראל בבחינת מלחמה וכו' עכ"ל, וע"ש.

ומבואר מדברי השפת אמת שיציאת מצרים עצמה היתה יציאה מהשעבוד לפרעה, שעד אז היו נחשבים עבדי פרעה ועכשיו נחשבים עבדי ה' [עי' מס' מגילה (יד)], "הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה", אבל עדיין היו בסכנה על ידי שפרעה היה יכול לבוא עליהם במלחמה וילחם כנגדם, ולכן הוצרכו לעבור את קריעת ים סוף כדי שהקב"ה ילחם כנגד מצרים ויציל את בני ישראל ממה שבאו עליהם במלחמה.

והשפת אמת ביאר שבכל הזמנים יש לבני ישראל שני סוגים של צרות: שעבוד מלכויות, ומלחמות עם הגוים, ולכן יציאת מצרים עצמה היא השורש לגאולה משעבוד מלכויות, וקריעת ים סוף היא השורש להצלה ממלחמות עם הגוים.

עצמה שהקב"ה אוהבם ומטפל בהם כל כך עד שיציל אותם בעת צרתם כשאויביהם רודפים אותם. וזו היא האמונה שזכו לה בשעת קריעת ים סוף, שעכשיו בני ישראל מאמינים בהקב"ה שיהיה לעזרתם בעת צרתם.

ביאור נוסח ברכת אמת ואמונה

ובזה יתבאר לנו דברי הברכה בתפילת ערבית, שאנו אומרים, "המעביר בניו בין גזרי ים סוף, את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, וראו בניו גבורתו, שבחו והודו לשמו, ומלכותו ברצון קבלו עליהם, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה וכו'", שמשמע מדברי הברכה שרק בשעת קריעת ים סוף קבלו מלכותו של הקב"ה ברצון, ואילו קודם לכן לא היתה קבלה ברצון של מלכותו של הקב"ה, וצריך ביאור בטעם הדבר.

אבל לפי מה שנתבאר יש לומר שאע"פ שראו את הניסים של יציאת מצרים ונעשו עבדי ה' מכל מקום אין כאן קבלת מלכותו בשלימות אא"כ יודעים שהקב"ה יהיה בעזרתם כאחריותו של המלך לעמו, שההתגלות של הקב"ה ביציאת מצרים היתה כמו אדון אל עבדיו ולא כמו מלך לעמו, ולכן רק בקריעת ים סוף שהקב"ה בא לעזרתם והצילם מרודפיהם היו יכולים לקבל מלכותו ברצון.

וכן אנו אומרים בהמשך הברכה, "מלכותך ראו בניך, בוקע ים לפני משה, זה א-לי ענו ואמרו וכו'", ומשמע מדברי הברכה שמכיון שראו מלכותו של הקב"ה בקריעת ים סוף היו אז יכולים לומר "זה א-לי", שהקב"ה הוא אלוקים שלי, ויבוא לעזרני בעת צרתי.

להיות רודפים אותנו, ולזה היתה הישועה בקריעת ים סוף, לכן צריכין לזכור יציאת מצרים וקריעת ים סוף, והישועה בקריעת ים סוף היתה לדורות כי לעולם בני ישראל נרדפים מהאומות, ומכל מקום עיקר שמחת בני ישראל במה שהוציאנו ממצרים להיות נבדל מהם, נמצא יציאת מצרים עיקר וקריעת ים סוף ישועה לדורות, ועל ב' אלו משבחין להקב"ה כי הוא פודה ומציל עכ"ל.

וכוונת השפת אמת היא שהטעם שיציאת מצרים גדולה יותר מקריעת ים סוף הוא משום שזה היום שבו יצאנו מעבדות של פרעה ונעשינו עבדי ה', אבל מכל מקום היינו צריכים ישועת ה' להצילנו מרדיפת מצרים, וישועת קריעת ים סוף יש בה השלכות לדורות, שבכל הדורות הקב"ה יצילנו מהאומות שרודפות אותנו, ולכן יש מעלה בקריעת ים סוף שלא מצינו ביציאת מצרים עצמה.

בקריעת ים סוף זכו לאמונה שהקב"ה יבוא לעזרתם בעת צרתם

ונראה שלפי זה מבואר מה שכתוב במדרש הנ"ל "שכיון שקרע להם את הים האמינו בו", שלכאורה דברי המדרש קשים להבין, שהרי ראו נסים הרבה בעשר מכות וביציאת מצרים, ולמה זכו לאמונה רק בזמן קריעת ים סוף.

אבל לפי מה שנתבאר יש לומר, שאין זה ר"ל שהאמינו עכשיו יותר במציאותו של ה' או ביכולתו לעשות נסים, אלא הכוונה היא שהאמינו בו שהקב"ה יבוא לעזרתם בעת צרה, שהרי ביציאת מצרים עצמה ראו בני ישראל רק שהקב"ה עשה נסים כדי שיעשה אותם להיות עבדיו, אבל לא ראו ביציאת מצרים



הרב יונה יצחק סקלר

דין הלל על היו"ט ועל הנס

דרגלים, ועל כל צרה וצרה היינו כגון חנוכה. ומשמע שההלל דחננוכה הוא משום הנס והגאולה מן הצרה, ולא משום היו"ט.

אמנם במגיד משנה הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ו מבואר שהוא משום היו"ט, דהרמב"ם שם פסק דכל הלל הוא מדברי סופרים, והשיג הראב"ד דהוי מדברי קבלה ולא רק מדברי סופרים, מקרא דהשיר יהיה לכם. ותייך המ"מ, "ובאמת שבפ' ערבי פסחים (דף ק"ז) אמרו שהנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה, אבל לאומרו בימים שקבועין מדבריהן הוא, ואע"פ שהביאו בערכין (י:) אותו פסוק אינו אלא סמך ודמיון, זה דעת רבינו והוא הנראה". מבואר בדבריו שמצדיק מש"כ הראב"ד שיש הלל מדברי קבלה כדמצינו שהנביאים תקנו, אלא שתקנתם היתה רק גאולה מצרה ולא על היו"ט, והדרשה מפסוק דכליל התקדש חג, היא רק מדרבנן.

ולפום ריהטא דבריו קשים להבין שהרי באותה מימרא דנביאים תקנו, נאמרה ג"כ תקנה של הלל על כל פרק ופרק, דהיינו יו"ט [ועי' גרי"ז על הרמב"ם שם שנתקשה בזה]. ובפשטות נראה שגרס בגמ' רק שתקנו הלל על כל צרה וצרה [וכדמשמע ממה שציין לשון זו לחוד כמאמרא השלימה של הגמ' שם], ולא גרס "על כל פרק ופרק". עכ"פ מבואר בדברי המגיד משנה דהלל של כל יו"ט כולל הלל דחנוכה, ואין אותו הלל בכלל דין של גאולה מן הצרה, כמהלך הרשב"ם, דא"כ היתה בדרגא של דברי קבלה ולא דברי סופרים. [ומה של"ש בהם דין הלל של גאולה מן הצרה היא לכאורה משום שסובר דהלל על גאולה הוא רק בשעת הגאולה ממש ולא בשנים הבאות, וכל דין הלל בשנים הבאות הוא דין דרבנן דהלל על היו"ט. משא"כ לרשב"ם דסובר שמשום הלל של גאולה על הצרה יש חיוב גם באותה היום לשנה הבאה, וזה הוא גדר החיוב בחנוכה.]

ולפי"ז לכאורה ה"ה בפסח, לבד מדין הראשון דהלל על היו"ט יש דין שני דהלל של יום שנעשה בה גאולה מן הצרה, דבזה לא גרע מחנוכה.

א) הנה הלל של פסח הוא הדוגמא של הלל על היו"ט, וכדמצינו בפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ישעיה ל, כט) דאיירי בהלל שאמרו ביצ"מ (עי' רש"י שם' ופסחים דף זה:), וממנו למדו גדרי הלל בכל יו"ט וכדמבואר בגמ' ערכין דף י. וז"ל הגמ', "י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח ויום טוב של עצרת, וכו' מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה ושאיין מקודש לחג אין טעון שירה ע"כ. הרי שקבעה הגמ' גדריים של חשיבות של יו"ט כדי להתחייב בהלל, והיינו במה שימיו חלוקין בקרבנותין, ודאיקרי מועד, ודקדוש מעשיית מלאכה, וגדר זו השלישית נקבע עפ"י הפסוק ד"ליל התקדש חג" שנאמרה ביצ"מ.

והנה לבד מדין זה דהלל על היו"ט יש לדון בדין שני, דהיינו דין הלל על הנס. ומקור נידון זה הוא בהלל דחנוכה, ונוגע נמי להבנת הלל דפסח וכמו שיתבאר. דבהמשך הגמ' שם הק' דחנוכה שאין לה גדרים אלו, דהיינו שאין בו קרבן, ולא שם מועד, ולא איסור מלאכה, ולמה היא בכלל י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, ותי' שיש בה הלל "משום ניסא". ויש לחקור בביאור התי' של הגמ', אם ר"ל שהנס עצמה הוא הסיבה לדין הלל, או דלמא הלל דחנוכה אינו על הנס אלא על היו"ט, ומה דאיתא בגמ' שהוא משום הנס הוא רק סברא בחשיבות שם יו"ט שיתחייב בהלל אע"ג דלא איקרי מועד ואינו קדוש בעשיית מלאכה, כיון שהוא יו"ט שבא על הנס.

ונראה דפליגי הראשונים בענין זה, דהגמ' פסחים ק"ז. מביא "והלל זה מי אמרו, נביאים שביניהם תקנו להם לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן", והרשב"ם (קטז: ד"ה על כל פרק ופרק) ביאר דעל כל פרק ופרק היינו ההלל

תקנת הבי"ד הגדול של אותה הדור, והיא ככל שאר תקנה שמזכיר הרמב"ם בכמה מקומות שיכולים לגזור, ולא חיוב בפניע מתקנת הנביאים. ובוה מובן ג"כ מה שלא מצינו בפוסקים חיוב הלל על הגאולות מהצרות של זמננו, שהרי בעוה"ר אין לנו בי"ד הגדול לתקן חיוב זה.

א בדרך אגב יש להעיר למה השמיט הרמב"ם חיוב הלל על הצרה שנגאלין ממנה, והרי הוא שייך לכאורה גם בזה"י אם נגאלין מן הצרה. ונ"ל שסובר שאין כונת הגמ' שהנביאים תקנו תקנה מוחלטת של חיוב כשנעשה ישועה, אלא שתקנו נוסח של שבח המאמתת להלל של גאולה על הצרה, אבל עצם החיוב הלל צריך

מאי שנא בפסח שלא תקנו כן. וצריך לומר שרק גבי חנוכה סובר שתקנו צורה מורחבת של דין הלל שעל גאולה מצרה, שיהיה שייך באותם ימים בכל שנה. ותקנו כן משום שרצו סיבה בהלכה להלל לה' בחנוכה, אע"פ של"ש בה הלל של יו"ט.³

היוצא מזה שכל המחלוקת רשב"ם ומגיד משנה היא רק בחנוכה, אבל בפסח ושאר יו"ט כל הדין הלל לכ"ע היא רק מדין יו"ט. וצ"ל לפי"ז דהא שמביא הב"י הטעם שאין גומרים הלל כל ימי הפסח משום מעשי ידי טובעים בים, היא באמת טעם שני למה ל"ש בה דין הלל של יו"ט [שמעשי ידי טבעו בים היא סיבה שבאותה יום דשביעי של פסח לא נאמר הלל אפי' מצד הלל על היו"ט] ויתבאר יותר בסמוך בעז"ה. ואע"פ שלא צריך לזה, שהיה מספיק טעם הגמ' דחלוקין בקרבנותיהם, הוסיף טעם שני עפ"י מדרש.

ב) נחזור לעיקר היסוד, שכל המחלוקת ראשונים בגדר של הלל היא רק בחנוכה, אבל בפסח ושאר יו"ט דכיוצא בדין הלל הוא רק על היו"ט. ויש לעיין לפי"ז דבגמ' ברכות (ה' יד) א"י בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן ק"ו קריאת שמע דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף. אמר ליה פוסק ואין בכך כלום, ע"כ. ולכאורה דברי הגמ' הם פליאה עצומה, דהגמ' נקטה בפשיטות שהלל הוא משום פרסומי ניסא, והרי בגמ' ערכין הנ"ל מפורש הטעם משום שהם מועד, ולא משום נס. ואפילו ב"ר"ה ויהו"כ הק' הגמ' שם שהיה לנו לומר הלל [ותי' שיש מניעה צדדית ד"אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה"] והתם מאי נס איכא.⁷ [ובשלמא למה שעלה בדעתנו מתחילה שיש ב' דיני הלל בכל יו"ט, א' משום היו"ט וא' משום הנס, היתה מתורצת שפיר, שכונת הגמ' ברכות היא שאין מפסיקין מכח הדין של הלל על הנס שיש בה מעלת פרסומי ניסא. אבל לפי מה שהוכחנו שכל דין הלל בפסח ויו"ט דכיוצא ב' היא משום היו"ט דברי הגמ' שם מתמיהין].

והנה הב"י (סי' ת"צ) מביא בשם השבולי הלקט בשם מדרש הרנינו, טעם שני למה אין אומרים הלל כל יום מימי פסח, והיינו משום הסברא דמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. וק"ל למה ליה טעם שני, והרי בגמ' מבואר בפירוש הטעם משום שאין הימים חלוקין בקרבנותיהם.

וכפשוטו י"ל עפ"י מש"כ ברשב"ם שדין הלל בפסח שתי סיבות יש לו, א' משום היו"ט וב' משום הנסים של יציאת מצרים, וי"ל שבגמ' מתרץ אמאי אין אומרים הלל בשאר ימי פסח מדין א' דהיינו מצד היותו יו"ט, ולזה מתרץ משום שאין הימים חלוקים בקרבנותיהם, אבל הב"י מבאר למה אין אומרים מצד הלל שעל הנסים, ועל זה מביא הטעם דמעשי ידי טובעים בים וכו'. ושור"ר שתי' זו כבר נפוץ בספרי אחרוני זמננו.

אמנם אין התי' פשוט כ"כ שלפי מה שדייקנו, כ"ז שייך רק אליבא דרשב"ם, משא"כ למ"מ בשי' הרמב"ם שסובר שהלל בכל שנה היא רק מדין הלל על היו"ט, ואין דין שני של הלל על נס לאמרו בכל שנה. ודוחק קצת לאוקים דברי הב"י הסתומין דוקא כשי' הרשב"ם.

ולבד מזה, עיקר התי' מופרך לענ"ד מהגמ' בערכין, דלפי זה לא תירץ הגמ' את קושייתו, שהקשה למה אין אומרים הלל בשאר ימי הפסח, ומשני רק מדין הלל דיו"ט, ועדיין לא מתורץ שהיה צריך לומר הלל מדין הלל על הנס. וגם עיקר החשבון של שני דינים של הלל לא מסתבר שיתקנו אותו הלל מפני ב' ענינים נפרדים,⁸ דכיון שכבר חייב מטעם אחד, למה יוסיפו עוד דין לחייבו בהלל מטעם אחר [ואף אם נדחוק שמשום החידוש של הלל על חנוכה שהיא רק מצד הנס השווה בכל יו"ט דין הלל על הנס לבד מדין הלל על היו"ט, קשה לאידך גיסא למה תקנו דין הלל על היו"ט אם בלאו הכי יש חיוב הלל משום הלל על הנס].

אלא ודאי שהלל של פסח הוא רק מדין הלל על היו"ט, וכמו שדייקנו מגמ' ערכין. ובאמת קשה אליבא דשי' הרשב"ם דסובר שבחנוכה בכל שנה שייך דין הלל של גאולה מצרה,

³ כיון שהלל מדרבנן, וכתב דמייירי בהלל דחנוכה, אשר לפי"ז לכאורה הי"ה שיי"ל לצד השני של הגמ' שאין מפסיקין דפרסומי ניסא עדיף, דמייירי רק בחנוכה. אמנם לענ"ד א"י לומר כן, שהרי כל הראשונים חוץ מהרמב"ן סתמו ולא הזכירו דאייירי הגמ' רק בחנוכה, ואף הרמב"ן כתב כן רק לפרש צד הראשון של הגמ' ולא כתב "תדע" דאייירי בחנוכה דוקא מכח צד השני של הגמ'. אלא משמע שלמדו הראשונים דאייירי אף בהלל של פסח ושאר יו"ט שהוא על היו"ט, ועוד שלשית המ"מ אף בחנוכה עצם ההלל הוא על היו"ט [רק שהנס היא קובע חשיבות בהיו"ט כדי לחייבה בהלל], והדרא קו' לדוכתיה, מה היא כונת הגמ' שהלל יש בה מעלת פרסומי ניסא, והרי עצם ההלל היא היו"ט וכנ"ל.

⁴ והיינו לרוב ראשונים שדין הלל על היו"ט הוא ג"כ תקנה דרבנן, ודלא כשי' בה"ג שיתבאר בסמוך דסובר שהיא דאורייתא.

⁵ ומה שהק' הגמ' בערכין דאף בפורים נאמר הלל משום ניסא, הכונה היא דאף שם שייך טעם זה, דנתקן צורה מורחבת של הלל על הגאולה בכל שנה ביום שאירע הנס, כדי שיהיה גם בפורים דין הלל.

⁶ ולפום ריהטא היה מקום לומר דהגמ' נתכוין רק להלל דחנוכה שהוא משום הנס כדאי' בגמ' ערכין הנ"ל, וכמהלך הרשב"ם דהלל דחנוכה הוא שבת על הנס ולא על היו"ט. ואע"פ שנראה דחוק לצמצם דברי הגמ' רק לחנוכה, כבר יש סמך לאוקימתא זו בדברי הרמב"ן בספר המצוות שורש ראשון: שהק' שם על שי' הבה"ג דסובר שהלל הוא מה"ת מצד הראשון של הגמ' בברכות שלמד ק"ו שנוכל להפסיק

ועוד ראייה מדברי הגמ' ערכין הנ"ל שהק' "והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוא ואמרינן הלל", וכפשוטו קשה דהא מיירי בהלל שאומרים מדין המועד כמו שמפורש שם, ואיך אמרה הגמ' שההלל נאמר על הנס, ושו"ר שכן הק' הטורי אבן במגילה (דף יד.). אע"כ כמו שביארנו, דהלל על הנס הוא הלל של היו"ט, ונחשב סיבה אחת כיון שהיום בא מחמת הנס.

גם נרויח בזה תוספת ביאור בדברי ב"י הנ"ל שכתב טעם שני למה אין גומרינן הלל בשבעי של פסח, משום מעשי ידי טובעים בים. שאע"פ שההלל היא על היו"ט יש לה התיחסות למאורעת הנס, וע"כ יש הקפדה שלא לאומרה כשיש בתוך הנס איבוד מעשה ידיו של הקב"ה.

ג) ונראה להוסיף, דהנה מצינו עוד סיבה לדין הלל, והיינו דין הלל על המצוות, וכמו שאמרו חז"ל (פסחים צה.). דפסח ראשון טעון הלל בעשייתו ובאכילתו, ואפילו פסח שני טעון הלל עכ"פ בעשייתו, ועל כרחק לאו משום יו"ט הוא אלא כמו שאמרו שם (ע"ב) "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן" ואין אומרים הלל" ופרש"י שם (ד"ה אפשר כו') וז"ל, דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל, עכ"ל. והוא לכאורה דין אחר לגמרי מההלל דיו"ט, וכן משמע ברמב"ן פסחים דף קיז: שביאר שלא נמנה הלל של ליל הסדר עם הי"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, ד"התם הלל דעשיית מצוה לא קתני".¹

הנה מקור אותו הלל הוא מהפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל וכו'", וכדאיתא שם (דף צה:). ויש להקשות דהרי בגמ' ערכין מביא ג"כ פסוק זה גופא על מצות הלל של היו"ט, דבעינן חג דאידיש מעשיית מלאכה, וכמו שהבאנו לעיל, ואיך מביאים אותו פסוק כמקור לדין הלל על המצוות שאין לו שום שייכות לחג, והוא דין אחר לגמרי. ושו"ר גם קו' זו בטו"א מגילה דף יד.

אבל לפי הנ"ל י"ל דבאמת איכא רק דין א' של הלל דיו"ט, והיינו להלל את ה' על יסוד היו"ט, וא"כ הלל דמצוה הוא ג"כ הלל דיו"ט, שמהלל על ענין יסוד היו"ט שבשבילו בא מצות היום ג"כ. ואע"פ שהיא צורה אחרת מעיקר הלל דיו"ט, שאינה ביום אלא בלילה כשאוכלין קרבן פסח, וגם בערב

והנראה לענ"ד מוכרח ומבואר מזה, דאף שההלל משום היו"ט הוא, כמבואר בגמ' ערכין הנ"ל, אמנם הנה בכל יו"ט שאומרים בהם הלל, עיקר ענין היום הוא מיוסד על הנס, דבפסח פשיטא שכל היו"ט הוא זכר ליציאת מצרים והנסים שאירעו אז, וגם סוכות הוא משום ענני כבוד, ואפילו למ"ד סוכות ממש נראה פשוט דעיקר הזכרון בזה הוא משום ניסי המדבר, שהחיינו הקב"ה בארץ ציה וצלמות כשהוציאנו ממצרים, וכן נראה דגילוי של מתן תורה בשבועות היה ע"י מעמד הר סיני שהוא מאורע ניסי, וחנוכה ודאי משום נס מלחמת היונים ונס פך השמן, כידוע.

וא"כ י"ל שודאי ההלל הוא עבור היום, אבל לא רק היום בדרך כללי, אלא גם עניני היום שעליהם מיוסד כל היו"ט, גם אלה נתפסים בעיקר דין ההלל. וזהו שאמרו חז"ל שהוא דין פרסומי ניסא, דהיינו שבא ההלל מצד היו"ט, והיו"ט בא משום הנסים, אבל לא שאומרים הלל על הנסים מצד עצמם. והא דאיכא הו"א לומר הלל גם בר"ה ויוה"כ, אה"נ אם היו אומרים בהם הלל למסקנא, לא הוה אמרינן דהלל פרסומי ניסא הוא, אבל עכשיו שכל ימי הלל הם ימי נסים שפיר הוי פרסומי ניסא, שהוא ענין היום וכנ"ל.

ונראה ראייה לדברינו מלשון הרמב"ן שורש ראשון, כאשר בא להגן על הבה"ג מהשגת הרמב"ם, שהבה"ג ס"ל דהלל מדאורייתא, והרמב"ם משיג עליו משום דנוסח ההלל הוא מזמן שאתרי משה רבינו, ואיך יהיה דאורייתא, וז"ל, אם כן למה יתפלא על ההלל שנצטוו למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדיהם שירה לא-ל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו, ובא דוד ותקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו, עכ"ל. והיינו שעיקר דין הלל הוא מסיני, אלא שבא דוד המלך ותיקן שיאמרו פסוקים אלו דוקא. עכ"פ מבואר בלשונו הזהב "שיאמרו ישראל במועדיהם שירה" שאיירי בהלל של יו"ט, וכן מבואר ממה ששוב הציע שם מקור החיוב משום שמחת יו"ט דאורייתא, ואעפ"כ ביאר מטרת הלל לנס פרטי שנעשה בה "שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו", וכנ"ל, שכיון שההלל נאמר על המועד, והרי המועד הוא עבור הנסים, לכן ראוי ונכון לומר שההלל הוא עבור הנסים ג"כ.

דבה"ל סקל"ד) וצ"ע.

ו אגב יש להעיר שהרמב"ן שם איירי בהלל של ליל הסדר גם בזה"ז, ומשמע שהוא זכר והמשך של דין ההלל כשהיה לנו קרבן פסח. וכן משמע מהמשך דבריו שם להכריח שצריך לברך על הלל דליל הסדר [גם בזה"ז], "דהאיך לא יהא טעון ברכה, שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהיא שעת גאולה".

ה בדרך אגב יש לדייק שמבואר מלשון זה שנטילת לולב מחייב בהלל מדין הלל על המצוות, אלא שיוצא בה נמי חיוב הלל דמשום היו"ט דסוכות. ובזה יש לנו תוספת הבנה במה שתקנו נענועים בשעת הלל כדמבואר בסוכה דף לז: שהלל ונטילת לולב מאוחדים יחד בהלכה. עכ"פ לכאורה יוצא נפק"מ להלכה שהקורא הלל קודם נטילת לולב חייב לחזור ולקרוא הלל בשעת נטילת לולב מדין הלל על המצוות, ולא מצאתי בפוסקים שהרגישו בזה, ושו"ר בהליכות שלמה (פ"א

הצעתו מכח מה שחז"ל לא אמרו בפ"י שהיא מדרבנן, שילב בתוך דבריו הלל שעל המצוות עם הלל שעל היו"ט, וז"ל, "אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו מפורש בהלל שלשחיטת פסח ואכילתו והלל שלנטילת לולב דאורייתא, וראשון דפסח ועצרת¹, בכל אלו אין לנו ראייה שיהא מדבריהם". ומבואר מזה שהלל שעל המצוות הוא בכלל דין זה הכללי של הלל על היו"ט.

היוצא מכל זה דלענ"ד יש רק דין אחד של הלל, דהיינו מטעם הלל דיו"ט, אלא שנקרא גם הלל על הנס כיון שהיום עצמו בא בשביל נס, וגם מצות היום מישך שייכי ליסוד היו"ט, שהוא הנס שעשה הקב"ה עבורנו.

פסח בשעת שחיטת הפסח וכן בפסח שני שאינה היו"ט ממש [ועל כן אינה נמנה ממש יחד עם הי"ח ימים וכמש"כ הרמב"ן] הרי היא שעת המצוה שהוא ביטוי של ענין היו"ט. וע"כ ההלל שלה הוא מיחוס להדין כללי דהלל של היו"ט, וזה הוא מה שהגמ' בערכין למדה מהלל זו, שהוזכרה בפסוק דכליל התקדש חג גדרי הלל של יו"ט, שהיא רק כשעצם היו"ט היא חג שהתקדש מעשיית מלאכה.

ואה"נ דברינו מחודשים ליחס הלל של מצוות אלו לעצם היו"ט, אבל יש דיוק נפלא לזה מדברי הרמב"ן הנ"ל בספר המצוות כשהציע מהלכו בשי' הבה"ג דהלל דאורייתא, דהנה כבר הוכחנו שאיירי בדין הלל על היו"ט, ואעפ"כ כשהצדיק



הרב ישראל דוד רובין

בענין לחם משנה בערב פסח שחל להיות בשבת

נחלקו הפוסקים ז"ל אי פירורים פחותים מכזית צריכים ביעור או לא, עי' במשנה ברורה סי' תמ"ב (סקל"ג), ואף להמחמירים שמצריכים ביעור מ"מ לית כאן רק איסורא דרבנן בלבד דהא מדאורייתא סגי בביטול. ובכן ראוי לעיין בטיב אכילת מצה עשירה ביום זה ולדעת אם כדאי הוא להשתמש בה תחת לחם חמץ.

לצאת יד"ח פת בשבת ע"י פת הבאה בכיסנין

הנה נפסק בשו"ע (או"ח סי' רע"ד ס"ד) דסעודות שבת לילה ויום אי אפשר לעשותן בלא פת. ונחלקו האחרונים ז"ל אי הוה דין זה דין תורה או דרבנן, עי' בט"ז (סי' תרע"ח סק"ב) ומג"א (קפח, סק"ט) ואליה רבא (ר"ס רצ"א) ופמ"ג (שכ"ה א"א סק"א). ובביאור הלכה (רס"ג ס"ב ד"ה אין לו) כתב דדעת רוב הפוסקים היא דאינו אלא מדרבנן. ועכ"פ חזינן מיהת דלכו"ע בעי פת. ומעתה צריך לדעת מה מקרי פת לצאת בה ידי חובתו של סעודת שבת.

כאשר ערב חג הפסח חל להיות בשבת כמו השנה, ימצא האדם את עצמו במצב קצת מסובך בענין סעודות שבת שיש בכללן לחם משנה. דהנה להשתמש בחלות לחם חמץ ודאי אפשר בב' סעודות הראשונות שהן לפני זמן איסור אכילת חמץ. אלא שיש אנשים שחוששים פן יתפור לחמם אנה ואנה ללא תשומת לב ונמצא חמץ בביתם בפסח ח"ו. ולהשתמש במצה אי אפשר שהרי אכילת מצה ביום זה אסור מדינא (שו"ע סי' תע"א, ס"ב). ובכן יש שהציעו עצה לאכול מצה עשירה לפי שאין בה חשש חמץ וגם לא שייך בה איסור אכילת מצה דהא אין יוצאים בה בלילה כמבואר בשו"ע (סי' תס"ב ס"א וסי' תע"א ס"ב). ובאמת כבר עמדו גאוני וגדולי עולם ז"ל על עצה הזאת והדברים עתיקים, אך תורה היא וללמוד אני צריך ובכן אמרתי ליכנס בעובי הקורה ובעמק השאלה ללכך את הדברים לפי קט שכלי.

בראשית הדברים ראוי להשקיט קצת את דעתן של אלו החוששים להכניס לחם חמץ בביתם בשבת זו דהא כבר

ז בדרך אגב יש לדייק שהזכיר הלל על היו"ט דפסח ועצרת אבל לא בסוכות, והיינו משום שיוצא בה ממילא ע"י הלל של נטילת לולב שכבר הזכיר, וכמו שהערנו בהגהה הקודמת.

שיעור קביעת סעודה בשבת

ובכל זאת יש שרוצים להקל בשבת זו להשתמש עם מצה עשירה ולברך עליה המוציא אף בדלא יאכלו כשיעור קביעת סעודה. ונימוקם הוא מתשובת מהר"ח אור זרוע (סי' ע"א) שלמד מהא דקי"ל ששה דברים קובעים את הפירות למעשרות ואחד מהם שבת, עי' ברמב"ם ז"ל פ"ג מהל' מעשר ה"ג, והטעם ביארה הגמ' במס' ביצה (לד':) משום דכתי' וקראת לשבת עונג (ישעיה נ"ח), א"כ י"ל דה"ה באוכל פת הבאה בכיסנין בשבת דצריך לברך המוציא וברהמ"ז אפי' בדאכל פחות משיעור קביעת סעודה כיון דהשבת קובעת. ויש שהוסיפו להביא ראיה מתשובת רבינו אביגדור ז"ל הובאה בשבלי הלקט (סי' שמ"ד ושמ"ז) דפסק לברך בשבת ויו"ט דחג הסוכות ברכת לישיב בסוכה אפי' על שתיה לחודה דשפיר מקריא אכילת קבע דומיא דמעשר דהשבת קובעת.

אולם מאי דפשיטא ליה למהר"ח או"ז נסתפק בו מהר"י חאגיז ז"ל בפירושו למשניות מעשרות (פ"ד מ"ב), וכנגד כולם יצא בעל הגינת ורדים ז"ל (או"ח כלל ג סימן י"א) לחלוק בחזק יד על הדמיון למעשרות. ועיקר דבריו מבוססים אהא דחזינן בכלל הששה דברים מקח וממכר והוספת מלח דקובעים את התבואה למעשרות. ואי נשוה דיני ברכות עם דיני מעשר יצא לן שאם יקח אדם פת הבא בכיסנין מן השוק או יוסיף בו מלח חייב לברך עליו המוציא ובהמ"ז גם באכל פחות משיעור קביעת סעודה, והא ודאי ליתא. אלא מאי אית לך למימר, דשאני קביעותא דמעשר, דתלוי באיכות, מקביעותא דברכות דתלוי בכמות, דהכי תקון רבנן שאפי' אם עשה אדם סעודת מלכים בהסיבה וחירות ואכל בה פה"ב ודאי לא יתחייב לברך עליו המוציא ובהמ"ז מחמת רום מעלת סעודה ההיא א"כ אוכל כשיעור, ע"ש. וכותיה דהגינת ורדים נקט החיד"א בברכי יוסף (סי' קס"ח סק"ה) וסיים שם דכן עמא דבר, והעתיקו בשערי תשובה (קס"ח סק"ד).

ועפ"ז נדחית גם הראיה מדברי רבינו אביגדור ז"ל, דעי' במאמר מרדכי (סי' תרל"ט סק"ב) דביאר הא דנפסק בשו"ע (שם ס"ב) דתבשיל העשוי מחמשת מיני דגן אם קבע עליו סעודתו חשוב קבע וצריך סוכה, דהאי "אם קבע עליו" אינו כקביעותא דהלכות ברכות דתלוי בכמות אלא תלוי באיכות שקובע עצמו לאכול סעודתו דהשתא הויה ליה ישיבתו זו

בס' קהלות יעקב (ברכות סי' כ"ה) יצא הגרי"י קניבסקי ז"ל לדון באם יוצא אדם ידי חובת סעודת שבת באכילת פת הבאה בכיסנין. דהנה זה ברור דלאו כל מידי דנעשה מקמח וזיין כגון דייסא וכדו' מיקרי פת, עי' במ"ב בסי' קס"ח סקנ"ז. אבל פת הבאה בכיסנין דאתקרי פת עכ"פ יש לדון בו, דמחד גיסא י"ל דכיון דאתקרי פת וסעיד יוצא אדם בה יד"ח, אבל מאידך גיסא הרי אין מברכין עליו המוציא לחם מן הארץ אלא א"כ קבע סעודתו עליו [דהיינו שאכל כמות גדולה המספקת לסעודת אדם דהוא לכמה פוסקים ז"ל כשיעור ד' ביצים, ויש אומרים דבעי יותר כשיעור סעודה קבוע שהוא של ערב ובוקר, עי' במשנה ברורה (סי' קס"ח סק"ד)], וטעמא דמילתא משום דלא תקנו חז"ל ברכת המוציא אלא על דבר שהדרך לקבוע סעודתו עליו, עי' מ"ב (שם סק"ג). וא"כ אפשר דמחמת זה לא חשוב לחם ואין אדם יוצא בה יד"ח בה. ומסיק שם בקה"י דזה תלוי במחלוקת הראשונים ז"ל, דלדעת הר"ף והרמב"ם יוצא אדם י"ח ולדעת הטור"ם ועוד ראשונים ז"ל אינו יוצא, ע"ש באורך שלמעשה חשש לשתי הדעות. ומ"מ כו"ע לא פליגי דאם אכל כדי שיעור קביעת סעודה יצא יד"ח וכמבואר בשו"ע הגר"ז (קפ"ח, י).

והנה גדר פת הבאה בכיסנין הוא שתהא לה אחת משלשה סימנים המבוארים בשו"ע (קס"ח, ז): א'. פת שעשויה כמין כיסים שממלאים אותם בדבש או סוכר וכיוצ"ב. ב'. פת שעיסתה נילושה בדבש או שמן או חלב וכדו', ונחלקו המחבר והרמ"א שם בכמות הנדרשת לעשותה פה"ב. ג'. פת יבשה שכוססין אותה. וכל שלשה סימנים הללו מורים על טיבה של פת זו שאין דרך בני אדם לאכול ממנה הרבה. ומזה למדנו דינא דמצה עשירה דברכתה בורא מיני מזונות היות והיא נילושת במי פירות הרבה [עד כ"כ שגם הרמ"א הנ"ל יודה דמיקרי פה"ב], ולא עוד אלא שהיא יבשה ונכססת [והא דמברכים האשכנזים ברכת המוציא על מצה רגילה בכל ימות השנה הגם שאף היא יבשה ונכססת, עי' בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' י"ב) בשם הס' גן המלך, ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ע"א) ושו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' י"ט)]. וא"כ כדי לצאת ידי חובת סעודת שבת לכל הדעות צריך לאכול ממנה כשיעור קביעת סעודה כנ"ל. אמנם היות ושיעור זה גדול מאד קרוב לשלש מצות מכוונות וקשה להו לאינשי למיכל מינה כ"כ, לא תמצא עצה זו חן בעיני רוב בני אדם.

בטרוקנין אע"פ שאם לא קבע עליו סעודתו אינו מברך אלא בורא מיני מזונות, ע"ש. ולפ"ז נסתלקה ראי' הקה"י מהטור. אולם הביא בעל הקה"י עוד סמוכין מכל הני ראשונים ז"ל שהביא הב"י (או"ח סי' ר"ח סי"ב) דסי"ל דא"צ להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג', ע"ש וא"כ דין זה עדיין במחלוקת שנויה.

א הביא בעל הקה"י משי"כ הבי"י בדעת הטור, וכפי שהובא במנחת חינוך מצ"י (אות ה' ד"ה ודע), דאי לא הוה מברכין המוציא אטרוקנין בדלא קבע סעודתו עליו שוב לא הוה יוצאין בו יד"ח מצה בפסח, ע"ש, וא"כ הי"ה בפה"ב כיון דאין מברכין עליה המוציא בדלא קבע עליה סעודתו ממילא אינו יד"ח בפסח. ואכן כ"כ הבי"י בראשית דבריו אלא דשוב חזר בו ופירש בדעת הטור באופן אחר דלעולם יד"ח מצה

ע"ש. הרי מפורש יוצא דאף בג' סעודות המחויבות ס"ל להקול גדול דאין מברכין המוציא [ועוד למדנו מדבריו דלדעת הרמב"ם אי אפשר לצאת יד"ח סעודת שבת ע"י פה"ב, ודלא כהקה"י הנ"ל], וכ"ד הפמ"ג (א"א קפ"ח סק"ט). ועוד צ"ע בעצם סברת האג"מ לחלק בין סעודות המחויבות לשאר מאכליו של אדם בשבת, דמאי שנא, הלוא החילוק שנתן בעל הגינת ורדים שייך בסעודות המחויבות כמו באינן מחויבות. ובלאו הכי דחוק הוא לאוקמי כל דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל בכה"ג דלא איירו בג' סעודות המחויבות, ודברי האג"מ צ"ע.

סברת הלב חיים

איברא דמצאנו סברא אחרת לחייב ברכת המוציא על פה"ב בשבת זו דוקא ולא בשאר שבתות השנה, והיא כדכת' בלב חיים הנ"ל דבשבת זו לית לן פת אחרת דהא ביום זה אסור בין בחמץ ובין במצה וא"כ ע"כ מצה עשירה זו היא לחמנו ושפיר נוכל לברך עליה המוציא. וסברא זו מוכרחת היא בדעת החיד"א דהלוא כבר כתבנו למעלה דהחיד"א הסכים עם דברי הגינת ורדים דאין מברכין אפה"ב אלא א"כ קבע ואפ"ה בסי' תמ"ד פסק דבסעודה שלישית של שבת זו שחל בה ערב פסח שפיר עבדי הני דאכלי מצה עשירה כשיעור ביצה ועוד [עי' מג"א סי' רצ"א סק"א], ודבריו אלה לכאור' סותרין מש"כ בסי' קס"ח. ומזה הוכיח הלב חיים דע"כ שאני שבת זו משאר שבתות השנה דלית ליה ברירא [ודלא כמ"ש המאמר מרדכי (תמ"ד סק"ב) דלענין מעשה יש לחוש לברכה לבטלה ואין לסמוך כלל על דברי החיד"א אפי' בסעודה שלישית, והעתיקו בכף החיים (תמ"ד סק"א)].

ובאמת המעיין שם בלב חיים יראה שתמך יתדותיו במה שכבר נהגו בני עירו איזמיר לברך המוציא בכה"ג, וא"כ נראה דבדוכתא דלית להו מנהגא דא לא הוה מורה הגר"ח פ"ז ל' לקולא בשופי. ועוד, סברא זו שפיר שייכא לסעודה שלישית דלית לן לא חמץ ולא מצה, אבל מה נענה לב' סעודות הראשונות דעדיין מותר לאכול בהן לחם חמץ ושפיר מיקרי אית ברירא. איברא דבלב חיים האריך למעניתו ליישב דאף ב' סעודות הראשונות מקרי לית ברירא כיון דלאכול לחמו ברחוב מחמת חשש חמץ בביתו הוי זלזול בעונג שבת, ע"ש, והיא סברא מחדשת.

הערה על האגרות משה והעולה לדינא

והנה בראותי דברי הגר"מ פיינשטיין ז"ל הנ"ל נתקשיתי למה לא הביא סמוכין להקל ממאי דנקט הוא עצמו בדוכתא אחריו (או"ח ח"ג סי' ל"ב) כדעת המג"א (קס"ח סק"ג) דכל דקבע

כעין דירתו, ולא איכפת לן במאי דאינו אוכל שיעור גדול כיון דסו"ס זהו דירתו, ע"ש. ולפ"ז י"ל דגם רבינו אביגדור ס"ל דהשבת קובעת דירתו ליהוי אכילה זו חשובה לענין ברכת לישב בסוכה הגם דאינה מרובה ומ"מ אינה סברא להשוות פה"ב כפת לענין סעודת שבת. ועע"ש בקה"י הנ"ל דנמי כתב סברא כע"ז לדחות דברי המנחת חינוך שהביא לשם. גם בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' מ"א) השיג על דמיון זה למעשרות בזה"ל, שלענין מעשר בעינן גמר, וששה דברים הנ"ל עושים אותו גמר, משא"כ לענין ברכת המזון ולענין סוכה הפירוש עראי שאינו מזין ומשביע ונאכל רק כפרפראות לשם תענוג או לעורר תאות אכילה, עכ"ל. ואכן דבריו הם שלא כדברי רבינו אביגדור ז"ל.

חידושו של האגרות משה

והנה בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' קנ"ה) דן בנידון דידן לאכול מצה עשירה בשבת שחל להיות בערב פסח, והביא דברי האחרונים הנ"ל אך כתב דכל דבריהם אינן אלא לענין אכילת פה"ב חוץ מג' סעודות המחויבות, אבל בסעודות המחויבות כו"ע לא פליגי דמברך המוציא ובהמ"ז אף באכל פחות משיעור קביעת סעודה. והביא סמוכין לדבריו מדברי הבית יוסף בסי' תמ"ד שביאר דלכך הורה רש"י לבער כל חמצו לפני השבת ולשייר מזון ב' סעודות ולא כת' לבער את הכל ויאכל מצה עשירה משום "דכיון דאין סיפק ביד כל אדם לעשות מצה עשירה לכל השלש סעודות לא אטרחו רבנן." וכת' ע"ז באג"מ דמכאן משמע דלאדם שיש ביכולתו לאפות מצה עשירה כדי ג' סעודות עדיף ליה למיעבד הכי, וא"כ חזינן מפורש להב"י דמברך המוציא ובהמ"ז בשבת זו על מצה עשירה אע"פ שאינו אוכל כדי קביעות סעודה.

אמנם כבר עמד החיד"א בתשובותיו (יוסף אומץ סו"ס מ"ח) על דברי הב"י הללו וכת' שאין לדייק הכי דהא איכא למימר דלא נתכוין הב"י אלא לומר דאם יש בידו מצה עשירה יאכל עכ"פ כשיעור קביעת סעודה. ואף את"ל דמסתמת דבריו לא משמע כן, וכדטען הגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' פ"ה), מ"מ אכתי י"ל דכוונתו שיאכל מצה עשירה שאינו יוצא בה יד"ח מצה דליל פסח דלא מקרי לחם עוני ומ"מ לית ביה שמן כ"כ עד דהוי פה"ב וברכתה עדיין המוציא, ע"ש.

גם מש"כ האג"מ דלא פליגי בסעודות המחויבות לא נראה כן מדברי מהר"מ נ' חביב בשו"ת קול גדול (סי' ע"א) שהביא רא"י מדברי הרמב"ם בפ"ג דהל' שבת שכת' דצריך ליזהר בג' סעודות דיבצע בפת ולא קאמר דסגי בפה"ב א"כ חזינן דלא מהני לאכול פה"ב לסעודות שבת כיון דאין מברכין המוציא,

מפה"ב דוקא, וכ"ד הגרש"ז אויערבך ז"ל (ס' ותן ברכה סי' קס"ח סק"ז), וכן נקט בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' כ"ה) להלכה מטעם ס"ס. ונראה דכן עמא דבר דהא מעשים בכל יום שבכל מיני סעודות גדולות אוכלים פה"ב ועוד כמה מיני מאכלים ששבעים מהם האורחים ואין פוצה פה להצריך נט"י וברכת המוציא ובהמ"ז. והגם דבעלמא יש מקום ליר"ש לחוש לדעת המג"א מ"מ בנידון דידן נראה יותר שלא ליכנס לחשש ברכה לבטלה אלא יאכל מצה עשירה כשיעור קביעת סעודה דהיינו כד' ביצים או לחם חמץ בנחת ובזהירות בב' סעודות שבת לילה ויום. ובכל זאת מי שקשה לו למיעבד הכי יוכל לסמוך אדעתא דהלב חיים והאג"מ, ובפרט אם יאכל בשר ושאר דברים יחד עם שיעור כביצה ועוד של מצה עשירה, דבהדי כולם יאכל כדי שביעתו. ולזה הסכים לדינא מו"ר הג"ר יוסף שרגא ברגר שליט"א.

עיקר סעודתו על פת הבאה בכיסנין שפיר מברך המוציא ובהמ"ז היכא דאכל עמו בשר ודברים אחרים ונשבע מכולם, וכן נקט הפמ"ג (ר"ח מש"ז סק"י"ב) והמשנ"ב (קס"ח סק"ד וסי' ר"ח סקמ"ג). ולדעתו של האג"מ בזה"ז דנוהגין לקבוע עיקר סעודתן על שאר דברים ואוכלים רק מעט לחם נמצא דאפי' אכל רק מעט פה"ב נמי מצטרף עם שאר הדברים ליהוי קביעות סעודה לדעת השבה"ל והגר"א ודעימייהו דסברי שהשיעור נקבע ע"פ שיעור קביעת סעודה של ערב ובוקר, עי' במשנ"ב הנ"ל. וא"כ הכא דאכל מצה עשירה זו יחד עם שאר מאכלים שפיר נוכל לברך עליו המוציא ובהמ"ז.

אפס דלדינא כבר תמהו כמה פוסקים ע"ד המג"א הנ"ל, עי' בברכ"י שם (סק"ו), ובערוך השלחן (קס"ח סי"ז. אבל ע"ש בסי"ח דחשש לדבריו), ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' כ"ב אות כ"א), וכבר הורה הגר"ז ז"ל (קס"ח ס"ח) דצריך לאכול שיעור ד' ביצים



הרב יהושע משה מגילניק

יסוד גאולת מצרים

היו ערום לענין שאין להם מצות, ועריה במדות מגונות שהן ערות האדם ופחיתותו. ורואים מזה שהיו ישראל במדריגה נמוכה לענין קיום המצות וגם לענין המידות.

ועוד מצינו להדיא בחז"ל שהיו עובדי ע"ז וכמו שדרשו במדרש (שמו"ר טז, ב) על הפסוק "משכו וקחו לכם צאן" (שמות יב, כא) שרוצה לומר משכו ידיכם מעבודה זרה. וכן בלשון חז"ל איתא שהיו "שטופים בע"ז" (ילקוט שמעוני בא רמז קצה). וגם אחרי היציאה בשעה שעמדו על הים מצינו בחז"ל (שמות רבה כא, ז, מדרש תהלים א', וזה"ק ח"ב קע:) שסמאל קטרג עליהם ש"הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז ואתה קורע להם את הים". [וע"ע בילקוט שמעוני רמז רל"ד].

גם במצרים היו לישראל כמה מעלות וגם זכות אבות

ואחרי שהיו ישראל באותו זמן בשפל המדריגה, יש לעי' שבביל איזה זכות נגאלו. ונראה שיש ד' מעלות שהיו להם שבשביל כן היו ראויים לגאולה.

יש לעיין ולהעמיק באיזה זכות גאל הקב"ה אותנו מעבדות לחירות. וכדי לבאר קצת בזה יש לברר כמה נקודות, דהיינו, מה היתה מדריגת כלל ישראל במצרים אם צדיקים אם רשעים, ואיזה זכויות היו להם, ומה באמת היתה סיבת היציאה.

בני ישראל היו במדריגה נמוכה במצרים

מצינו בהרבה מקומות שהיו בני ישראל במצרים במדריגה נמוכה ברוחניות. ולא מיבעיא אותם שמתו בשלשת ימי אפילה אלא אפילו אותם מישראל שיצאו ממצרים, משמע מכמה מקומות שלא היו כל כך צדיקים. וכמו שאומרים בהגדה של פסח מהמקרא בספר יחזקאל (טז, ו) שהיו ישראל באותו זמן של הגאולה "ערום ועריה". ופירשו חז"ל (מדרש רבה א, לה, מכילתא בא ה', מדרש תנחומא שמות י"ב) שהיינו ערום מן המצוות. ועל דרך זה כתב בהגדש"פ גאולת אברהם [מרבי אברהם בן הגר"א] ש"ערום" פירושו שיש לו בגדים מטולאים ו"עריה" פירושו בלי לבוש כלל, וכן כלל ישראל

והתחיל השיעבוד וכו'. אבל באמת אינו כן, כי כבר קודם לכל האירועים האלו אמר הקב"ה לאברהם אבינו שישתעבדו בניו בארץ לא להם. והענין הוא שהיה רצון הקב"ה שכלל ישראל ירדו שם ואחר כך יעלו. וביאר הגאולה אברהם שזהו מה שכתוב "אנכי" בפסוק הנ"ל. כי מילת "אני" מורה על רצון שהוא תלויה בדבר, אבל "אנכי" מורה על רצון בעצם שאינה תלויה בדבר. ולכן אמר הקב"ה ליעקב ש"אנכי" ארד עמך מצרימה, דהיינו שאין ירדת ישראל למצרים משום סיבות מקריות אלא הוא רצון הקב"ה בעצם. וזהו שאנו אומרים בהגדה שהיתה הירידה "אנוס על פי הדיבור", שהירידה אינו מקרית אלא מרצונו הפשוט.

וכן הגאולה ממצרים לא היתה מסיבות מקריות אלא מרצונו הפשוט, וזהו דכתיב ו"אנכי" אעלך גם עלה. ועפ"ז ביאר למה לא הועילה קטרוג הס"מ בקריעת ים סוף. דאין הכי נמי אילו היתה הגאולה תלויה על הזכויות של ישראל היה מקום לקטרג שאינם ראויים לכך. אבל כיון שהגאולה אינה תלויה בזה אלא ברצון הפשוט של הקב"ה לגאול את ישראל, אין מקום לקטרוגו. כי הוי כמו אהבה שאינה תלויה בדבר שאינה בטילה עולמית. [וראיתי בספר אחר שפירש על דרך זה שמשום הכי אמר הקב"ה להמלאכים מעשי ידי טובעים בימים ואתם אומרים שירה. שכיון שלא היה בקריעת ים סוף טעם גלוי להצלת ישראל ועונש מצרים, אין ראוי לומר שירה, שאף המלאכים לא השיגו הענין].

[ועי' עוד שם בפירוש הגאולה אברהם (על "ונצעק אל ה'") שכתב לבאר שמה שאמר פרעה "לא ידעתי את ה'" כוונתו היתה לומר שאינו משיג אלא הענין שהקב"ה נוהג עם העולם במידת המשפט. ומשום הכי לא האמין שיוכלו בני ישראל לצאת ממצרים, כי על פי משפט לא היו ראויים לגאולה. אבל האמת הוא שיש מידת הרחמים ועל ידי זה יכולים ליגאל ע"ש].

ועולה מדבריו שבאמת סוף הסיבה שנגאלו ישראל ממצרים אינה מחמת המצוות או הזכויות, אלא הוא רצון הפשוט של הקב"ה לגאול את ישראל.

ודברים דומים לדברי הגאולה אברהם כתב גם בספר לשם שבו ואחלמה (הקדמות ושערים, שער ו' פרק י') וז"ל "עיקר לקיחת האבות וישראל, מה שלקח אותם הקב"ה אליו ובחר בהם לקדשם בקדושתו בעבודתו ובתורתו, הוא הכל רק בסוד שורש הברית ולא בזכות". וכן כתב להדיא (פרק י"א) על יציאת מצרים שהיה "שלא בזכות רק בברית, וכמו שכתוב (יחזקאל טז, ז) רבבה כצמח השדה וכו' ואת ערים ועריה וכו' ואבוא בברית

א', גם בתוך ימי השיעבוד במצרים אמרו רז"ל שהיה להם זכויות. עי' במדרשים (מכילתא בא ה', ויקרא רבה לב, ה, שיר השירים רבה ד, כה, וע"ע פרקי דרבי אליעזר סוף מ"ח) שאמרו בזכות ד' דברים נגאלו, שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהם אחד פרוץ בערוה. [ויש מדרשים שנזכר שלא שינו מלבושם (מדרש תהלים יד, ד, פסיקתא זוטרתי שמות ו, 1)].

ב', בשעת היציאה נתן להם הקב"ה מצות קרבן פסח ומצות מילה (מכילתא בא ה, א, פרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט), וזהו מה שהוזכר בספר יחזקאל ובהגדה ש"פ שאחרי שהיו ערום ועריה "ואראך מתבוססת בדמיך", דהיינו דם פסח ודם מילה.

ג', אמרו חז"ל שעשו תשובה כמבואר בשמו"ר (א, לה) ומכילתא (יט, ב) ושה"ש רבה (ב, יג).

ד', היה להם זכות אבות. וז"ל המדרש (שמו"ר א, לה), וירא אלקים, שאין בידם מעשים לגאל בהן, וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים, ידע הקדוש ברוך הוא שעליו לגאלם למען שמו בעבור הברית שכרת עם האבות, וכן הוא אומר ויזכר אלקים את בריתו, וכך הוא אומר על ידי יחזקאל (יחזקאל כ, ט) ואעש למען שמי עכ"ל.

וכיון שהיה להם כל דברים האלו, ג' מעלות מצד עצמם וא' מצד זכות אבות, לכאורה יש לומר שמשו"ה זכו לגאולה ממצרים. [וע"ע בדברי הגר"א (שה"ש ב, ו בפי' ה') שכתב ד' סיבות לגאולה, דחק מצרים, זכות אבות, זכות אמהות, ותשובה ע"ש].

באמת סיבת הגאולה לא היתה משום זכויות

ומכל מקום עדיין יש מקום לעיין. שאם היה להם כל המעלות האלו למה היה עליהם הקטרוג בימים סוף שהם עדיין עובדי ע"ז, ואינם ראויים יותר מן המצריים לעשות להם נס. דלכאור' משמע מזה שעל פי דין עדיין לא היו ראויים לגאולה.

ונראה לבאר, דהנה בהגדה של פסח דורשים שמה שכתוב בתורה "וירד מצרימה" היינו "אנוס על פי הדיבור". ועי' בפירוש גאולה אברהם שמפרש שבעל ההגדה רוצה לומר כענין מה שאמר הקב"ה ליעקב קודם שירד למצרים ש"אנכי ארד עמך מצרים ואנכי אעלך גם עלה". ובפסוק הזה יש יסוד גדול בהבנת יציאת מצרים וכמשי"ת.

דהנה לפום ריהטא מה שירדו כלל ישראל למצרים ונשתעבדו שם היה בשביל כמה מקרים. שהשבטים שנאו את יוסף ומכרו אותו למצרים, ואחר כמה דברים נשתלשל הדבר ויוסף נעשה למשנה למלך, ואחרי כמה שנים קם מלך חדש על מצרים

אותך וכו' ותהיי לי". וביאר עפי"ז שמשום הכי כתיב אף על אברהם "אשר בחרת באברם" (נחמיה ט, ז) שלשון בחירה הוא משום שגם קודם מעשיו הטובים היה הקב"ה בוחר בו. וכן כתיב בספר יהושע (כד, ב) "בעבר הנהר ישבו אבותיכם לעולם תרח אבי אברהם וגו' ואקח את אביכם את אברהם וגו'", ולשון "ואקח" ג"כ מורה שהיה לקיחה ברצונו הפשוט גם בלי מעשים מצד אברהם.

צריך זכויות להיות בכלל שם ישראל הנבחר

ולאור דברי הגאולת אברהם וספר הלשם האלו, יש לעיין במה שכת"ל. שלכאורה מבואר שאף שהיו ישראל במדריגה נמוכה ברוחניות, אבל עכ"פ היו להם זכויות. שלא שינו שמם, וקיימו מצוות פסח ומילה, וגם עשו תשובה. ואם יסוד היציאה היה שלא בזכות, למה היו צריכים לזכויות הנ"ל.

ואולי יש לבאר בדרך זה. שאכן הגאולה ממצרים היה מתקיימת על כל פנים גם בלי זכויות אבל על כל אחד יש שאלה אם גם הוא יהיה בכלל אותה אומה אשר בחר בו הקב"ה. וכל הזכויות והמצוות והתשובה אשר על פיהם נגאלו ישראל, יש לומר שלא היו זכות בפנ"ע לגאולה אלא שהיה זכות כדי שיקרא עליהם השם של כלל ישראל. ומכיון שזכו להיות בשם ישראל, אז זכו לגאולה אע"פ שלא היו ראויים. כי הבחירה בישראל הוא באמת דבר שאינו תלוי על זכות כמש"כ הספרים הנ"ל.

ואם כנים הדברים האלו יש ללמוד מהם יסוד הנוגע לעבודת ימי הפסח. שאפשר שיש אדם שמצד עצמו וזכותו אינו ראוי לכל הקדושה והמורא הגדול זו גילוי שכינה הבאים בימים אלו. אבל אפילו הכי יכול להיות שייך לכל זה כמו שהיו ישראל בזמן ההוא זוכים לגילוי שכינה וגאולה שלא לפי מדריגת זכויותיהם.

יצירת כלל ישראל ביציאת מצרים הוא בדוגמת יצירת האדם בכלל

ויש להעמיק עוד, שכמו שהיה לישראל ביציאתם ממצרים כן הוא גם בכלליות יצירת האדם ותכליתו שיצירת כלל ישראל במצרים בהרי היתה בדוגמת יצירת האדם בכלל. שהנה ידוע שתכלית בריאת העולם והאדם היתה כדי להטיב. ולכן נתן הקב"ה בחירה ביד האדם כדי שהוא בעצמו יבחר בטוב ועי"ז יזכה לאותו הטובה ולא יהיה נהמא דכיסופא וכמש"כ המפרשים. ומכל מקום על עצם יצירת האדם לא היתה שום בחירה, כי על כרחך אתה נוצר. ובלי בחירת האדם הוא נברא וניתן לפניו הטוב והרע ומצווה לבחור בטוב וחיים. וכן היתה הצורה של יצירת כלל ישראל ביציאת מצרים. שבאמת בחירת עם ישראל להיות עבדי ה' לא היתה לפי זכויותינו אלא מרצונו הפשוט וכמש"כ רק שאחרי שנבחרו צריך לעבוד ולזכות לחיי העולם הבא.



הרב מרדכי בניוביץ

השאלות של ה"מה נשתנה" ותירוץן

אין להבין השאלות כפשוטן

וכדי לבאר מהו התירוץ, תחילה יש להבין מהו באמת השאלה ששואלים במה נשתנה. האם היא באמת שאלה במצה מרור, טיבול והסיבה, או שיש כאן שאלה אחרת לגמרי.

והנה יש להקשות על המה נשתנה שמיד אחר טיבול ראשון אנו כבר שואלין על מצה ומרור טיבול והסיבה אף שעדיין לא אכלנו מצה ומרור ולא טבלנו ב' פעמים ולא הסבנו אלא פעם אחת, ועל כרחך מי ששואל שאלות אלו יודע טוב בדיוק מהו הלכות פסח ומהו סדר הדברים של מצות הלילה. וכן נראה ממה שההלכה היא שמי שאין אחר עמו, הוא שואל השאלות לעצמו.

עוד יש להקשות שאם השאלות הן מהו טעם מעשי מצוה של הלילה, הרי יש לנו תרי"ג מצות, ולא מצינו בשום מקום ענין לשאול לטעם המצוה. וגם יש לנו הרבה מצות זמניות שג"כ שייכות רק ללילות מסוימות או ימים מסוימים בשנה ולא מצינו שאלה על טעם שינוי ליל סוכות או יוה"כ או ר"ה וכו', וא"כ למה דוקא בליל הסדר אנו שואלים שאלות בטעם מצות הלילה.

ואם באמת אנו שואלים על טעם מצות ומעשי הלילה, למה מאריכים דוקא לשאול בדרך השוואה לשאר לילי השנה, והרי אפשר לשאול בקיצור למה אוכלים הלילה מצה ומרור, ולמה לנו להוסיף לשאול על השינוי משאר לילות השנה. ואין לומר שזהו המעורר של השאלות בזמנן לתינוקות, שהרי כבר הוכחנו שהשואל יודע המצות שעתידיים ליעשות הלילה, ואין שאלתו באה מכח התעוררות של ראיית דברים משונים שכבר עשו.

ועוד יש להעיר על מה שבזמן המקדש היו ג"כ ד' שאלות אבל היו שואלים על מה שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי (פסחים קטו). ורק אחר שחרב הבית ואין עוד לשאול על ענין הקרבן, התחילו לשאול על הסיבה במקום אותה שאלה. ונראה מוכח מזה שאין עיקר השאלה על עצם העובדה שאנו מסובין, שאפילו בזמן הבית היתה מצות הסיבה, ואם באמת חשובה היא לדעת טעם אותה

יש להתבונן מהו התירוץ לשאלות מה נשתנה, שבאמת אף פעם בהמשך ההגדה לא נמצא מקום שיכול לומר עליו שמשום כך מסובין או משום זה אנו מטבילין [ואף שעל ענין אכילת מצה ומרור אפשר לומר שיש תירוץ במה שאמר טעמי המצוות במימרת רבן גמליאל, מ"מ אפילו מימרא זה לא נאמר במקום הנכון, ואפילו רמז אין בו שחלק ממימרא שלו הוא תירוץ לקצת מהשאלות שנשאלו לפני זמן רב בתחילת מגיד].

ומה שאנו פותחים בעבדים היינו לפרעה במצרים מיד אחר מה נשתנה לכאורה אינו תירוץ כלל. שאף שאנו אומרים שהיינו עבדים ועכשיו הוציאנו הקב"ה, לא ברור בכלל הטעם או הענין של כל ד' פרטים שהוזכרו במה נשתנה.

תנאים לתשובה טובה

הנה כשאנו מחפשים התירוץ להד' שאלות נראה שיש ב' תנאים פשוטים שחייב כל תירוץ לקיים. א) צריך לענות ישר אל השאלה, ולהיות ברור וכמעט פשוט איך שהוא מתרץ את השאלה, וגם שהוא מתרץ כל פרטי השאלה שנשאלו. ובפרט שהשאלות נשאלות ע"י קטנים, וא"כ ודאי שחייב כל קטן להבין מיד מעצמו איך שהתירוץ מתרץ. ב) שהתירוץ צריך להיות במקום הנכון, דהיינו אחרי שנשאלו השאלות צריך להיות התירוץ במקום ברור שזהו המקום הנכון לתרץ השאלות.

ונראה שהמקום הנכון לתירוץ על השאלות הוא או מיד אחרי השאלות, כשאנו מתחילים לדבר, או בסוף, כשאנו גומרים לדבר, שאז הוי מקום מסויים, שיכולים לומר שאחרי כל הדברים שדברנו לפיכך אנו עושים הדברים ששאלת. ולכאורה "הסוף" הוא מיד לפני הלל, שאנו אומרים "לפיכך" והיינו שעל כל מה שדברנו עד כאן אנו אומרים הלל. ולפי זה ברור שנגמר הסיפור דברים והתירוץ באמרנו "בכל דור ודור חייב אדם לראות כאילו הוא יצא ממצרים".

אבל צ"ב איך המילים האלו מיישבים השאלות שנשאלו בתחילה, והרי אין כאן שום זכר למצה או מרור וכ"ש לטיבול והסיבה.

לילות השנה. וכן בכל הד' שאלות בכולן אנו אומרים בשאר לילות השנה אנו עושים כמו שאנו רוצים, והלילה הזה יש חיוב לעשות דוקא מעשה מסוימות.

ונראה פשוט שאם באמת אנו שואלים למה אין אנו עושים דבר מסויים בכל הלילות, צריך להיות שיש איזה צד לעשותם גם בכל לילות השנה. וא"כ מובן שאנו שואלים מה נשתנה הלילה הזה וכו' שבכל הלילות יש טעם לאכול רק מצה, ואעפ"כ אין אנו אוכלים רק מצה.

והכוונה בזה היא שבאמת יציאת מצרים שייך לכל החיים שלנו ויש לנו כל מיני מצות שמסתובבים על ענין זכר ליציאת מצרים. וא"כ עכשיו מובן גודל תמיהתו של הבן, שבכל הלילות אנו מצווים לזכור יציאת מצרים, ואנו יכולים לזכור בין באכילת חמץ בין באכילת מצה, אבל הלילה הזה אנו מוכנים לדבר על ענין יציאת מצרים, ואנו חייבים דוקא לזכור יציאת מצרים באכילת מצה. ובכל הלילות אנו אומרים פרשת שמע ומכוונים למצות זכירת יציאת מצרים ואנו זוכרים שהיה מר להם לאבותינו במצרים, ואעפ"כ אנו יכולים לאכול כל מיני ירקות, אבל הלילה הזה כשאנו מדברים על מה שקרה להם במצרים והמרירות שהיתה שם, צריכים לאכול מרור דוקא.

השאלה

עכשיו כבר אפשר להבין השאלה האמיתית והוא רק "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", דהיינו מהו מיוחד במצות דיבור בענין יציאת מצרים הלילה שמשונה ממצות זכירת יציאת מצרים בכל השנה. שבכל הלילות אין אנו חייבים לעשות שום פעולה לזכור יציאת מצרים, אבל הלילה הזה הרי יש לנו לאכול מצה ומרור המורים על עבדות, ובכל הלילות אין אנו צריכים שום מעשה מיוחד של חירות ולזכור שהוציא הקב"ה את בני מצרים אבל הלילה הזה אנו מסובים ומטבילין. ומה השינוי של הדיבור הלילה שחייב לעשות מעשי עבדות ומעשי חירות כדי לדבר על הניסים, ובשאר לילות השנה אנו יכולים לזכור בניסים בלי שום מעשים.

ולתרץ שאלה זו אין אנו צריכים לדבר על הפרטים בכלל, שאין עצם העובדה שאנו אוכלים מצה נכלל בשאלה כלל, ואין הטיבול או ההסיבה צריכים טעם. שאנו מבינים טוב שמצה ומרור הם מעשי עבדות וטיבול והסיבה הם מעשי חירות, אלא השאלה היא אחת, מהו ענין מעשים בכלל למצות הלילה של דיבור ביציאת מצרים, ומה מיוחד בדיבור ביציאת מצרים הלילה שמשונה מזכירת יציאת מצרים בכל לילות השנה.

המצוה הרי יש לנו לשאול ג"כ למה מסובין אף שיש עוד שאלה למה אוכלים צלי. אלא מוכח שאין השאלה על עצם ההסיבה בכלל. ומזה נראה שבכל השאלות אין השאלה באמת למה אוכלים מצה או מרור בפרטות, אלא השאלה כאן היא שאלה יותר כללית, והפרטים הם לדוגמא בעלמא.

עוד הערה אחת, יש להבין סיבת הסדר של השאלות, דהיינו מצה מרור הסיבה וטיבול, או בזמן הבית מצה מרור פסח וטיבול. והרי טיבול אחד לכה"פ הוא ודאי לפני אכילת מצה ומרור, ואעפ"כ שואלים עליו בסוף. ועל זה יש מקום לתרץ שבתחילה שואלים על מצות דאורייתא ואח"כ על דרבנן. אבל עדיין קשה למה קדמה מצה ומרור לפסח, הרי במימרא דר"ג קדמה פסח למצה. [ואף ש"ל שבזמן הבית תחילה שואלים על מצות דאורייתא בסדר עשייתן דהיינו מצה מרור ופסח, ואח"כ על הטיבול דרבנן, ואחרי שנקבע טיבול בסוף לא שינו המטבע גם בזמן הזה, והכניסו את הסיבה במקום פסח ונשאר הסדר על מקומו, מכ"מ ההערה במקומה עומדת.]

סתירה בין עבדות לחירות

והנה יש מפרשים שמצה ומרור יש בהם צד עבדות, אבל קרבן פסח וטיבול, או הסיבה וטיבול, כולם סימני חירות שאנו עושים סימני עשירות ודמיון למלכים. וא"כ יש סדר להשאלות, שבתחילה אנו שואלים על ב' עניני עבדות, ואז שואלים על ב' עניני חירות. ולפי זה פירשו שזהו השאלה האמיתית של המה נשתנה, שאילו אנו עושים דברים להיות דומה לעבדים היינו מבינים, ואילו עושים דבר חירות נמי אפשר להבינו, אבל לעשות שתיהם, עבדות וחירות, זהו סתירה וזהו הקושיא שטמון בדברי המה נשתנה.

ואף שיש בזה דברי טעם, מ"מ עדיין יש להקשות, האם באמת שייך לומר שיש לבן הקטן להבין שמה שהוא שואל הוא רק על הסתירה בתכונת הדברים שאנו עושים, ולא על עצם העובדה ששואל עליו. ועוד יותר, שיש מהלך פשוט וברור לשאול שאלה זו, דהיינו לשאול למה אוכלים מצה וגם מטבילין, שאין הקושיא מצד שאר לילות השנה, אלא בין חלק מן המעשים של הלילה לחלקן השני. וא"כ ודאי שעדיין צריכים אנו פירוש יותר פשוט ויותר מבואר בהבנת השאלה של המה נשתנה.

הפתח להבין השאלה

והנה השאלות כולם נאמרו בדרך "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות". וצריך ביאור, שאם אנו שואלים לטעם המצוה מדוע אוכלים מצה, מה באמת מוסיפים ע"י ההשוואה לשאר

עבדים היינו

ועכשיו מוכנים לבאר בעז"ה מהו התירוץ לזה. שמתחילים "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ד' אלוקינו משם ביד חזקה ובורוע נטועה", וממשיכים "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים". והנה יש בשני המאמרים סתירה בולטת בלשון הדברים, שאנו מתחילים לומר עבדים "היינו" "ויוציאנו" שהם לשונות שמורים על דבר שקרה לנו להקורא, אבל ממשיכים מיד ואומרים אילו לא הוציא הקב"ה את "אבותינו" שרק אבותינו הוציא משם, ואין היציאה שייכת אלינו ממש, רק שאם לא הוציא את אבותינו הרי גם אנו עכשיו היינו משועבדים. וא"כ צ"ע, האם באמת היינו אנחנו עבדים והוציאנו ה' בעצמנו, או רק אבותינו היו שם ורק אותם הוציא, אלא גאולתם משתייך אלינו.

ונראה שיש כאן שני גדרים של האמת, האחד היא האמת "הפשוטה" מה שקרה במציאות הגשמית וההיסטוריה של הדברים, והשני הוא המציאות העמוקה והאמיתית. למשל, אם אנו אומרים שאיש אחד נתן טבעת לאשה תחת איזה וילון, זהו באמת המציאות הפשוטה שהיה, אבל יש כאן מציאות עמוקה, שהוא הביאור או ההבנה של המעשה הפשוטה ההיא, שאנו יכולים לומר שהאיש התחיל משפחה ברגע שהוא של נתינת הטבעת, ואינו כ"כ רחוק לנכד או אפילו ניין של האיש ההוא לומר שהוא היה "נולד" באותו רגע של נתינת טבעת של זקנו.

וכן הוא נראה כוונת הענין של "עבדים היינו" "ויוציאנו" לגבי "הוציא הקב"ה את אבותינו". שהמציאות הפשוטה היתה ודאי רק שהוציא הקב"ה את אבותינו, שרק אבותינו היו שם, ואנו כבר נולדנו בחירות. אבל האמת האמיתית היא שהיינו אנו עבדים לפרעה, שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו, הרי עדיין היינו שם עבדים, וא"כ הרי עבדים היינו והוציא הקב"ה אותנו בהבטת מי שרואה את האמת האמיתית, האמת של ביאור הדברים וההבנה העמוקה.

תחילת התשובה

וכשפותחים באותו האמת "עבדים היינו", וממשיכים לבאר איך הוא באמת הסיפור הנכון, בזה אנו מגדירים עבודת כל הלילה. שאנו רוצים להגיע להכרה עמוקה של אותו האמת הטמונה, שהוציא הקב"ה אותנו ממצרים, אף שבמציאות הפשוטה לא קרה שום דבר לנו, והרי אבותנו כבר לא היו במצרים קרוב לשלשת אלפים שנה ואנו ואבותינו ואבות אבותינו לדורי דורות כבר נולדנו בחירות, ואעפ"כ מה

שנשתנה הלילה מכל הלילות הוא שאין אנו באים רק לזכור מה שפעם קרה לבני ישראל במצרים, אלא להגיע ע"י סיפור יצ"מ לאותה הכרה האמיתית שעבדים "היינו" והקב"ה הוציא כל אחד ואחד מאתנו ממצרים.

ועדיין נשאר לנו לבאר עיקר השאלה – למה אנו עושים מעשי מצוה מיוחדת בלילה זו, ואפילו תימא שאנו רוצים להגיע להכרה של עבדים היינו, היאך הוא הדרך הנכון להגיע לזה.

בכל דור ודור

על כן עלינו להסתכל במקום השני הנ"ל, שהוא בסוף מגיד, והוא בקטע שאנו גומרים הדברים ואומרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים. לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא אלא אותנו גאל עמהם שנאמר ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחירות וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה-ה".

הרי נראה בעליל ההמשך מעבדים היינו, הדמיון מצד שתי גדרי האמת שהתחלנו מעבדים היינו. שמצד אחד במציאות רק אבותינו היו במצרים ורק אותם היו שם כשהוציאם הקדוש ברוך הוא. אבל מצד שני אותנו הוציא משם והניסים והגאולה הם שייכים אלינו באופן אישי. ורק עכשיו מוסיפים מה נדרש מאתנו לפשר הסתירה בין האמת המציאותית והאמת האמיתית, והוא ש"חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". מה שמוטל עלינו הוא לדמות לעצמינו ולהרגיש כאילו קרה לנו אותם הניסים. שאין מטרת הלילה 'לדעת' ולזכור את מה שקרה לפני אלפי שנים לאבותינו, אלא עבודת הלילה היא לתאר ולהרגיש כאילו יצאנו ממצרים בעצמנו. וזהו המצוה של סיפור יציאת מצרים, שהסיפור אינו רק ענין של מסורת הידיעה, אלא הוא באופן רגשי, ובאופן של דמיון – מה שמכניס את השומע לתוך הדברים. וזהו תכלית כל הלילה, וזהו שחלוק ליל הסדר מכל לילות השנה שגם בהם יש מצות זכירת יציאת מצרים.

התשובה הנכונה

וזהו התירוץ הברור למה נשתנה. ששאלנו מה נשתנה הלילה הזה שאנו עושים פעולות של עבודת ואנו עושים פעולות של חירות כשאנו מדברים על יציאת מצרים, מה שאין אנו עושים בכל לילות השנה. ועכשיו מתרצים שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים,

ומסובים להרגיש שמחת הרגשת החירות של הגאולה, ועל הכל להרגיש הכרת הטוב אישית לה' ולשבח ולהודות לשמו הגדול על הניסים שעשה לנו ועל הטוב שגמלנו.

שיש חיוב מיוחד שאנו רוצים לקיים הלילה, והוא 'לראות את עצמו' ולהרגיש בעצמו כאילו יצאנו ממצרים. וע"כ אנו אוכלים מצה ומרור, להרגיש צער ושפלות העבדות כאילו היינו עבדים לפרעה בכל תוקף השעבוד. וגם אנו מטבילין



הרב מאיר שמחה ברגר

בענין שיעור כדי אכילת פרס לאכילה של מצוה ואיסור

שיעור דכדי אכילת פרס. דאחר שמצינו שהמחבר עצמו כתב את דין דכדי אכילת פרס בלשונו המדוקדק בהל' יוה"כ וכאן לא כתב כן נראה שהם חלוקין בדיניהם. ובפרט דכאן בהל' פסח דקאי בחיוב אכילת מצה לא היה לו לכתוב שלא ישהה בין אכילה לחברתה אם זה אינו בדקדוק דלקולא מי אמרינן לא דק.

אמנם צריך עיון מהו באמת החילוק בין אכילת כזית מצה בפסח לאכילה ביוה"כ. והיה נראה מזה דס"ל להמחבר לחלק בין אכילת איסור לאכילה של מצוה דגבי אכילת איסור כמו אכילה ביום הכיפורים ס"ל דהשיעור הוא מתחילת האכילה ראשונה ועד סוף אכילה האחרונה. אמנם באכילת מצוה כגון אכילת מצה ס"ל דשיעור דכא"פ הוא רק זמן הפסק בין האכילות אבל אינו מגדיר את זמן האכילה בכלליות.

ב: יסוד לחילוק זה כבר מצינו בגמ' וברש"י

ויסוד לחילוק זה כבר מצינו בגמ', דבמשנה במס' כריתות (יב:): אמרינן בנוגע איסורי תורה דאינו חייב 'עד שישהה מתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס'. אמנם בגמ' פסחים (קיד:): גבי מצות אכילת מרור איתא להדיא 'אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס'. הרי מבואר דחלוק השיעור בנוגע אכילת איסורין מאכילת מרור.^א

א: סתירה בדברי השו"ע בשיעור כדי אכילת פרס וחילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר

כתב השו"ע בהלכות פסח (סי' תע"ה ס"ו) בנוגע אכילת מצה וז"ל 'אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס'. ומשמע מזה דבר חדש ששיעור כדי אכילת פרס הוא שיעור בין האכילות וכל שלא שהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס יצא ידי חובתו אע"פ שבמשך הזמן מתחילת האכילה עד סופה עברה יותר משיעור כדי אכילת פרס. אמנם צ"ע שבהלכות יום הכיפורים כתב (סי' תרי"ב ס"ג) 'אכל וחזר ואכל אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין'. ומזה משמע ששיעור כדא"פ הוא מתחילת אכילה הראשונה עד סוף אכילה אחרונה.

וכבר כתב המג"א (סי' תע"ה סקט"ז) דהלשון בהלכות פסח אינו מדוקדק דצריך שלא ישהה מתחילת האכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס וכדברי השו"ע בהל' יוה"כ. וכן נראה דלזה רמז הרמ"א שם בכתבו לעיין בסי' תרי"ב.

אמנם בדעת המחבר עצמו נראה דס"ל דבמצוה אינו צריך שיאכל כל הכזית בשיעור כדא"פ מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה רק די במה שאינו שוהה בין האכילות

המרור מתחילה ועד סוף בתוך שיעור אכילת פרס ולישנא דבין אכילה לחברתה כולל גם את שני האכילות. וע"ע בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי"ס שמ"ה).

א ובשם רבי זלמן מווילנא זצ"ל מובא (תולדות אדם דף י. דכוותה הגמ' פסחים היא כלישנא ד'עשרה ימים בין ר"ה ליוה"כ' (ברכות יב: ועוד) דכולל גם את ר"ה ויוה"כ וכמו"כ כאן בודאי צריך לאכול את

דליכא עיי"ש). ולכאורה צ"ע שהרי מבואר בגמ' ברכות ובגמ' פסחים הנ"ל דגם באכילת היתר איכא לדין דכדי אכילת פרס כגון באכילת מצה ומרור, וא"כ מדוע הזכיר רש"י שהוא דין דקיי"ל בכל אכילת איסור הלא דין כא"פ הוא דין בכל אכילה ואפילו באכילה של מצוה.

אמנם לכאורה פשר הדבר הוא דבכל מקום שהזכיר רש"י שהוא דין דשייך באיסורי התורה דקדק לבאר שהוא מתחילת האכילה ועד סופה. והיינו דאע"פ דבדואי גם באכילת מצוה איכא לדין כדי אכילת פרס אבל הא דצריך לאוכלו מתחילה ועד סוף בתוך שיעור דכדי אכילת פרס זהו רק דין באכילת איסור דבאכילת היתר רק צריך ליזהר שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס אבל כל משך האכילה יכול להיות אפילו יותר מכדא"פ.¹

הרי מבואר הן מלשונות של רש"י וגם מפשטות הלשון של השו"ע דחלוק השיעור דכדא"פ גבי אכילת איסור מהשיעור גבי אכילת היתר. ומצאנו גם ראינו שיש יסוד לזה גם מלשונות הגמ'. ואף שאין אנו נוהגין כזה דכבר סתמו רובם ככולם של הפוסקים כדברי המג"א, עי' בפר"ח ובחק יעקב ועוד,² אבל עדיין צריך אני למודעי בפשט דברי רש"י ודעימיה מדוע שאני אכילת היתר מאכילת איסור. וקשה מאד לומר ששני הלכתא נינהו ובפרט שבכרייתא בגמ' ברכות הנ"ל שילב הדין של כדי אכילת פרס הן לחמץ והן למצה ביחד. ועל כרחק יסוד ההלכתא אחת היא ורק משתנה כפי הענין בין אכילת איסור להיתר. וביקשתי ולא מצאתי מנחם

ולא עוד אלא שמצינו ברש"י בכמה מקומות דג"כ ס"ל דחלוק השיעור גבי אכילת היתר מהשיעור גבי אכילת איסור. יעו' בגמ' ברכות (לז:) גבי הא דתניא דאם ליקט מפתית מנחות ואכלן בפסח אם חמץ הן ענוש כרת ואם מצה הן יצא יד"ח ובלבד שאכלן בכדי אכילת פרס'. וכתב רש"י שם (ד"ה והוא שאכלן) 'שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר השיעור יותר מכדי אכילת חצי ככר וכו'. אמנם באותה סוגיא הנשנית במנחות (ע"ה:) כתב רש"י (ד"ה כשיעור אכילת פרס) 'שלא ישהה בין פירור לפירור יותר מכדי אכילת פרס'. וצ"ע הסתירה בדברי רש"י האם השיעור הוא מתחילה ועד סוף או בין אכילה לחברתה.

אמנם המעיין בדברי רש"י יראה דבברכות ביאר השיעור דכדי אכילת פרס לעבור על איסור חמץ ושם כתב שהשיעור הוא מתחילת האכילה עד סופה, אמנם במנחות דקדק רש"י לכתוב 'ויוצא בה ידי חובתו', דהיינו שיוצא ידי חובת אכילת מצה המוטלת עליו. הרי דשם קאי באכילת מצוה ולכן כתב בין אכילה לאכילה. וכבר עמד על דברי רש"י אלו הג"ר שלמה קלוגר זצ"ל בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שכ"ג) ובעוד מקומות,³ ומכאן זה חלק על המג"א ונקט כרהיטת לשון המחבר.

ויש לציין לעוד דבר נפלא שבכמה וכמה מקומות שמצינו ענין כדי אכילת פרס בגמ' כתב רש"י על אתר שהוא דין בכל איסורי התורה עי' ברש"י פסחים מד. (ד"ה ואמר רבה) ויומא פ: (ד"ה כזית בכדי) ועבודה זרה סז. (ד"ה כל שטעמו) וחולין לה. (ד"ה

ששה בקרב האכילות דאין ענינו לכאן כלל. וכן י"ל כחילוק הזה גם בלשון הגמ' בסוטה (י.) בין כתפיו של שמשון סי' אמה עיי"ש דמשמע דבין כתפיו כולל את הכתפיים, דגם שם ר"ל המקום שהוא בקרב הכתפיים ועי' ברש"י פ' וזאת הברכה (לג, יב) עה"פ 'ובין כתפיו שכין' שג"כ נראה כזה. אמנם יעו' בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' נ"א) שכתב בדרך אחרת.

ב כן כתב גם בספר החיים (סי' תפ"ו סי"א וסי' תרי"ב ס"ו) והחזיק דבריו בשו"ת שנות חיים (סי' שני"ח) ובשו"ת קנאת סופרים (סי' ס"ט). ועיי"ש בספר החיים שכתב סברא מחודשת מאד לבאר מדוע חלוק אכילת איסור מאכילת היתר מענין כל הראוי לבילה ויש לפלפל בו מכמה צדדים. ועיי"ש בספר קרבן פסח (סי' תע"ה ס"ו). אמנם ראיתי בספר מגדים חדשים פ' בא (יב, יח) שהעיר מדבריו בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' שמ"ה) שנקט בפשיטות כדעת המג"א.

ג וכעין זה יש ליישב תמיהת האחרונים על דברי רש"י ברכות הנ"ל (עי' בצל"ח ומהר"ץ חיות שם) מדוע רק הזכיר איסור חמץ ולא מצה הלא גם במצה איכא לדין אכילת פרס כמו במרור ולפי הנ"ל ניחא דכיון שהזכיר רש"י שם שהוא מתחילה ועד סוף וזה שייך רק באכילת איסור כמו חמץ, לכן לא כתב רש"י הכדא"פ השייכת גבי מצוות וככל שאר המקומות שחלקם רש"י לשני דינים נפרדים.

ד ועי' בשו"ת חזון עובדיה על עניני פסח (סי' כ"ד) שהביא חבל ספרים וסופרים שפלפלו בכל נידון זה.

אמנם מידי הלחץ זו הדחק לא יצאנו למה לא כתב התנא כמו דאיתא להדיא במשנה כריתות מתחילה ועד סוף. וכמו"כ צ"ע מדברי רש"י שנביא לקמן במנחות ע"ה: 'שלא ישהה בין פירור לפירור יותר מכדי אכילת פרס', וכאן א"י לתרץ כדברי ר' זלמן שהרי כתב רש"י בין פירור לפירור ואין בשתי פתייתן שיעור כזית שהרי קאי שם בשיטת תנא דבי ר' ישמעאל דס"ל דפותתן עד שמחזירן לסולתן, ואפ"ה כתב רש"י שלא ישהה בין פירור לפירור.

וגם יש להעיר דאולי יש מקום לפקפק על הדמיון לעשרה ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים שהרי באמת יש להקשות על לישנא דעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ דלמה השתמשו בלשון כזה דיש בו קושי ולא אמרו עשרה ימים מר"ה ועד יום כיפורים. ונראה דמצינו דלשון 'בין' משתמש לא רק לדבר שהוא במוצא בין שני דברים אלא גם לדבר שהוא בקרב דברים אחרים ואין ענינו האם יש לכלול את אותם הדברים או לא. ולדוגמא מצינו בפסוק (דברים כה, א) 'כי יהיה ריב בין אנשים דר"ל שיש פלוגתא בקרב אנשים ואין לדון אי האנשים בכלל או לא שהרי רק ר"ל שיש להם מחלוקת, ויש הרבה כזה במקרא דוק ותשכח. וכבר כתב הרמב"ן עה"ת מזה בפר' בא (יב, ו) בביאור ענינו של 'בין הערבים' ו'בין השמשות'. וא"כ יש לבאר דהא דמשתמש הגמ' בלשון עשרה ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים היינו דר"ל הימים שהם בקרב ר"ה ויום הכיפורים (הימים שיש בהם מענינו של ר"ה ויוה"כ) אבל בעלמא כגון גבי מרור שהתנא מונה והולך את שלבי האכילה בודאי כוונתו ב'בין' היינו בין שני האכילות דכאן אין לומר

נמצאת אתה אומר שבאמת נאמר רק הלכתא אחת שזמן שיעור אכילה הוא שיעור של אכילת פרס שהיא זמן אכילה של סעודה. וחז"ל השתמשו בזה בכל מקום כפי הכוונה הנרצית, דבנוגע איסור צריך שיהא כל האכילה בזמן זה, ובאכילת היתר הוא זמן בין האכילות והכל אתי שפיר בעזה"ת.

ד: ישוב קושיית הרש"ש לפי הסבר הנ"ל

והנה בספר באר אברהם (לבעל הנחל איתן על הרמב"ם) עמ"ס שבת (פא.) ג"כ הביא דברי רש"י במנחות הנ"ל שכתב ששיעור כדי אכילת פרס הוא שיעור בין האכילות, וג"כ כתב כדברי רבי שלמה קלוגר לחלק בין אכילה של מצוה לאכילה של איסור [ועיי"ש מה שיישב דברי רש"י במס' שבת שם לפי"ז]. אמנם ברש"ש עמ"ס שבת (ס) הקשה עליו מדברי הירושלמי (שבועות פ"ג ה"ד) שהנשבע שלא יאכל מצה בליל פסח לוקה ואוכל מצה, דהוי שבועת שוא דאין נשבעין לבטל את המצוה. והנה אם נחלק שיעור כדא"פ בין אכילת איסור לאכילת היתר הרי אין שבועתו כנגד המצוה לגמרי דמהני שבועתו לענין שישהה מתחילת האכילה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס אבל בין האכילות יהיה פחות מכדי אכילת פרס וא"כ נתקיים המצוה ויכול לקיים שבועתו ג"כ. [ועיי"ש ברש"ש שהביא דלהשיטות דאיכא בשבועה איסור חצי שיעור לא קשה].

והנה יש לתרץ בפשיטות דס"ל להירושלמי דשבועתו היא כנגד המצוה משום דמסתמא כוונת הנשבע היתה לאסור מצה של מצוה וא"כ עיקר שבועתו היתה שלא לאכול בכל אופן שיוצא מצוותו ולכן אין עצה לחלק השיעור בין אכילת המצוה לאיסור האכילה של השבועה. ועוד יש לעיין בעיקר דין כדי אכילת פרס בשבועה שיתכן שכוונת הנשבע לכל אכילה שהיא ואפילו ביותר מכדי אכילת פרס.

אמנם לפי דברינו י"ל עוד דקושיא מעיקרא ליתא שהרי כל הדין דבאכילת איסור השיעור הוא מתחילת האכילה עד סופה זהו רק כשיש חפצא של איסור ואנו דנין אי נחשב שחפצא זה הוא אצלו באכילה, אך בשבועה שכל עיקרה היא איסור גברא שלא לעשות פעולת האכילה א"כ שיעור הצירוף בכי האי הוי כמו באכילה של מצוה כי אז הנידון הוא על מעשה האכילה, וכל שלא הפסיק בין האכילות כשיעור אכילת פרס עדיין נחשב אכילה. ולכן פשיטא להירושלמי שבועתו הוי כנגד המצוה שבשתייהם שיעור כדי אכילת פרס שווין הם.

משיב נפשי לבאר מהו סברת החילוק בין אכילת איסור לאכילת מצוה.

ג: ביאור החילוק בין אכילת איסור לאכילה של מצוה

ואחר זמן רב שוב התבוננתי בדבר, ובעזה"ת עלה בידי עם מה שנעזרתי מחברי, פתח לבאר הדבר שיתכן שיש חילוק יסודי בין אכילת איסור לאכילת מצוה. שאף שבשניהם יש אדם האוכל ויש הדבר הנאכל, אמנם באכילת איסור הדגש הוא על החפצא שיש איסור בהיות אותו דבר אצלו באופן של אכילה, משא"כ במצוה עיקר קיום רצון התורה הוא על ידי עשיית פעולת אכילה במצוה או במרור וכדומה.

ואנו מוצאים זה ממה שבדברים האסורים איכא חפצא מסוימת שהיא אסורה והרי כל כזית וזית ממני האיסור אסורים לו לאכול, משא"כ במצוה כגון במצוה אינו חייב לאכול מצוה מסוימת רק צריך לאכול מאיזה מצוה שיקרה לו, והיינו כנ"ל, שעיקר הדגש הוא בהיות האדם עושה מעשה אכילה ולא שהמצוה תהא נאכלת.

וממילא כשאנו דנים בסוגיא של איסורים שהאיסור הוא כשיש אצלו חפצא של איסור בשיעור כזית הרי הדבר פשוט דהגדרת החפצא תלוי בשיעור של אכילה מתחילתה ועד סופה שהרי כוונת הצירוף הוא לעשותו כדבר אחת של איסור. וכל שכלליות האכילה היא יותר מכדי אכילת פרס, שהיא שיעור של סעודה רגילה, אין כאן צירוף לעשותו דבר אחר.

אמנם במצוות שאין הקיום בא מצד החפצא רק על ידי המעשה של הגברא, ורק נדרש ממנו שיהא לו מעשה אכילה של מצוה, אזי די במה שאין הפסק של שיעור סעודה בין האכילות, ואז נחשב לו כמעשה אכילה אחת. וזהו כמו שמצינו בכמה מקומות שאדם העסוק במעשה, כגון שהוא מתפלל תפילת שמונה עשרה, שכל שלא הפסיק כשיעור זמן כדי לגמור את כולו נחשב הכל מעשה אחת של תפילה (כדאיתא בברכות כד: וע"ע מגילה יח:), וכמו כן כאן מאחר שאין אנו דורשים ממנו שיהא אצלו חפצא של כזית רק מעשה אכילה שיש בו כזית די במה שלא הפסיק בין אכילה לחברתה כשיעור כא"פ.

ובנוסף אחר, באכילת איסור מטרת הצירוף היא לעשות הכזית של איסור לאחת, וצריך לחבר כל האכילות ביחד כדי להחשב הכל להיות כדבר אחד. לא כן הוא באכילת מצוה ששם מטרת הצירוף הוא רק שלא יהא הפסק באכילתו.

דסתם אכילה בבת אחת משמע, ובלי הדין דכא"פ היה צריך לאכול הכל בבת אחת כדי להתחייב.

אבל מאידך גיסא בגמ' זבחים (ע) מבואר להיפך. דהתם מיירי בטומאת נבלת עוף טהור שמטמאה רק ע"י מעשה אכילה, וז"ל, 'ס"ד אמינא הואיל וחידוש הוא, יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא, קמ"ל', ע"כ. והיינו שכיון שטומאת נבלת עוף טהור 'חידוש הוא' לכן הו"א דלא אמרינן שצריך אכילה בכדי אכילת פרס אלא אפילו שהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס נמי היה מצטרף, וקמ"ל קרא (עיי"ש) דאין טמא א"כ מיהר אכילתו ואכל הכל בכדי אכילת פרס. ומוכח דמבלי החידוש דכדי אכילת פרס היה יכול לשהות באכילתו יותר. ומחמת קושיא זו העלה בשו"ת חת"ס (ס) שיש בענין זה מחלוקת הסוגיות, ועיי"ש שביאר במה פליגי.

אמנם להנ"ל יש לתרץ דבאמת אין כאן סתירה דבנוגע איסור גיד הנשה שהיא כשאר אכילת איסור אזי בעינן שיהא נחשב שכל השיעור כזית יהיה אצלו כאחת ולכן הסברא חיצונה היא שצריך לאכול כאחת וכדברי הגמ' בחולין.

אמנם בנוגע נבלת עוף טהור אין הנידון שם נוגע לאיסור אכילתו, דהיינו איסור אכילת נבילה, רק הנידון הוא באופן טומאתו שהיא על ידי מעשה אכילה. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בהל' אבות הטומאות (פ"ג ה"א) דנבלת עוף טהור מטמא כל זמן שלא נפסדה מאכילת כלב, אף דבנוגע איסור נבילה צריך שיהא ראוי לאכילת אדם כמבואר ברמב"ם הל' מאכלות אסורות (פ"ד ה"א). הרי מבואר דהטומאה אינה מכח האיסור של אכילת נבילה, וא"כ שפיר י"ל דהנידון שם הוא רק אם יש מעשה אכילה של נבילה. וכן יש להוכיח מעוד מקומות דטומאת נבלת עוף טהור באה מכח מעשה אכילה ודלא כשאר איסורים שצריך חפצא של איסור ואכמ"ל. וא"כ יש לומר דמבלי ההלכתא היינו סוברים שמעשה האכילה מצטרף אפילו לזמן מרובה ורק דלמדים מקרא דגם בזה אמרינן דצריך שיאכלנו בשיעור כדי אכילת פרס.

נמצא אפוא דבאמת אין יסוד החילוק של שיעור כדי אכילת פרס בין אכילת איסור לאכילת מצוה אלא בין היכא דאנו משתמשים בשיעור כדי אכילת פרס לקבוע שיש איזה דבר אצלו באכילה לבין היכא שהשיעור הוא שלא יהא נחשב הפסק במעשה אכילתו.

ה: ישוב סתירת הסוגיות מה היתה ההו"א קודם ההלכתא דכדא"פ לפי הנ"ל

ומכיון דאתאי להכי יש לתרץ עוד תמיה שנחבטו בה גדולי האחרונים דהנה חקרו מה היה ס"ד לולא ההלכתא של כדי אכילת פרס. דמצד אחד י"ל דהו"א שצריך לאכול בבת אחת, וקמ"ל ההילכתא דאינו צריך לאכול בב"א אלא די באכילה תוך כדי אכילת פרס. או דלמא להיפך, דהו"א שיצטרף אפילו יותר מכדי אכילת פרס, וקמ"ל ההילכתא לחומרא שצריך שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס.

והרבה אחרונים (ע' שו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ, מנחת חינוך מצוה קס"א אות ט"ו ועוד) העירו שלכאורה מצינו בדבר זה סתירה בין הסוגיות, שמהסוגיא בחולין (קג:) לפי הבנת רש"י מבואר כצד א' הנ"ל, דקאי שם באיסור אכילת אבר מן החי ומבואר שאם חילק את הכזית אבר מן החי מחוץ לפיו ואכלו לחצאין שהוא פטור, ואפילו אכלו בתוך שיעור אכילת פרס, דלא אמרינן באבר מן החי שהאכילה בכדי אכילת פרס מצטרפת.

וביאר רש"י שם (ד"ה מהו) הטעם לזה וז"ל, 'כיון דחידוש הוא, דהא גידין ועצמות דעלמא לא מיחייב עלייהו והכא מיחייב וכו' אין לך בו אלא חדושו, וכי אכיל ליה בבת אחת מיחייב, דסתם אכילה בבת אחת משמע, אבל לחצאין לא'. והיינו דאבר מן החי שאני מכל האיסורים דאמרינן בהם שמצטרף כזית בכדי אכילת פרס, דכיון שהוא דבר מחודש שחייבין עליו בגידין ועצמות, משו"ה אדין אומרים הכלל דבכדי אכילת פרס מצטרף, וצריך לאכול בבת אחת. הרי מבואר



הרב יחיאל לייב שרעק

מתי עבר ה' בארץ מצרים בליל ט"ו

הלילה 'עד חצות', ואין הכתוב מדבר על ההכאה עד לאחר זה "והכיתי כל בכור וכו'". ואם היו שתייהם בבת אחת, לא היה מפסיק הענין בלשון 'בלילה הזה' בין 'ועברתי' ל'והכיתי'. ועלינו לבאר מה קרה ב'ועברתי' לפני חצות אם אינו אותו דבר של 'והכיתי'.

ואפשר להציע שלפני חצות היתה העברת ה' בארץ מצרים, ורצה הקב"ה לראות שכל ישראל עשו כאשר צוה אותם לשים דם הפסח על הפתחים, ואז בחצות לילה הכה כל בכור מצרים. דהיינו שהיו ב' שלבים במכת בכורות, שלב ראשון הוא לפני חצות, בזמן אכילת הפסח בבתיהם, ועבר ה' בארץ מצרים לראות כל בתי בני"י שיש עליהם דם הפסח כדי לפסוח עליהם. ומתי פסח על בתיהם, בשלב שני, בחצות לילה, בזמן שהכה ומת כל בכור מצרים מאדם עד בהמה.

וכמו כן כתוב "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים" (שם יג). ואולי זהו כוונת רש"י (שם ד"ה וראיתי את הדם) וז"ל, הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם, עכ"ל. דהיינו, שבתחילה ראה הקב"ה את בתי ישראל עם הדם, ופסח על בתיהם אחרי כן כשהכה את בכורי מצרים.

היוצא מזה בעושה"י שמצינו מהלך בפשט הפסוקים לדברי ר' אלעזר בן עזריה שדורש זמן אכילת פסח מ'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה' עד חצות. ואולי כדאי להזכיר נקודה זו בסיפור יציאת מצרים בתוך מצות 'והגדת לבנך' בסיפור מעשה מכת בכורות ואיך זה קרה.

וכשאנו מסתכלים ובוחנים בכל הנסים שעשה לנו אבינו שבשמים, ובפרט ביציאת מצרים בליל הסדר, מרגישים הקורבה והאהבה של הקב"ה לעמו. ויה"ר שנזכה להעמיק בנפשותינו את יסוד חג הפסח, והוא הכרת הטוב אל הבורא שבחר בנו מכל העמים שלקח 'גוי מקרב גוי', ולהבין בכל תוקפו מה שכתוב "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי", אכי"ר.

איתא בברכות ט. תניא ואכלו את הבשר בלילה הזה (שמות יב, ח) רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה (שם פסוק יב) מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר בחפזון (פסוק יא) עד שעת חפזון (פרש"י שנחפזו לצאת והיינו עמוד השחר כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר) ע"כ. הרי שנחלקו בזמן אכילת קרבן פסח, שראב"ע סובר עד חצות ור"ע סובר כל הלילה.

ויש להעיר נקודה קטנה, והוא בפשט הפסוק שמביא ראב"ע בדרשת הגזירה שוה שלו. שכתוב בפרשת בא "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה" ודרש ראב"ע שזה היה "עד" חצות כנ"ל, ומזה למד לזמן אכילת פסח שהוא עד חצות. ולכאורה משמע שלפי ראב"ע מה שכתוב "ועברתי בארץ מצרים" היינו לפני חצות, ומזה למד שזמן אכילת הפסח הוא ג"כ לפני חצות. ועוד עשה הקב"ה מעשה אחרת בחצות, וזהו "והכיתי כל בכור וכו'", ובוזה הזמן אסור לאכול עוד מן הפסח, אבל אין זה אותו הזמן של "ועברתי וכו'".

והנה המעיין בפסוקים בפרשת בא יראה שלפי סדר הפסוקים מצינו שיש הבדל מוחלט בין מה שמשימים את הדם על פתחי הבתים לגרום מה דפסח ה' על בתי בני"י, ובין ההכאה שהכה את מצרים להרוג כל בכור. שבפרק יא פסוקים ד-ה, כתוב "כחצות לילה אני יוצא בתוך מצרים, ומת כל בכור וכו'" ולא הזכיר שום דבר בענין פסיחה על הבתים עד פרק הבאה.

וכן בסוף הפרשה בצווי מצות הפסח ממש לזקני ישראל כתוב "ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף" (יב, כג), ואינו מזכיר ענין הכאת הבכור באותה פרשה, אלא בפרשה הבאה בפסוק כ"ט, בסיפור עצם המעשה, "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וכו'". הרי עוד פעם שמצינו ש'ועבר ה'" היה דבר נפרד מ'וה' הכה כל בכור'.

ובפסוק י"ב כתוב "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה", וכמו שכתבנו לעיל דאליבא דראב"ע הרי זה בחציה הראשונה של

הרב אליהו הכהן שליח צבור

דין הסיבה אם היא מצוה בפני עצמה

לאכול ולשתות בהסיבה הוא לעיכובא, ואם אכל מצה ושתה ד' כוסות בלא הסיבה לא קיים מצות מצה וד' כוסות וצריך לחזור ולשתות בהסיבה.

ואולי הוכחת הגרי"ז הוא מהא דלא הזכיר הרמב"ם ענין חזרה כלל, ועל כן אינו מסתבר לומר דס"ל דהכי דינא דצריך לחזור. אבל המעיין בדברי הגרי"ז יראה דאין זה הוכחה שלו אלא שהוא רק תוצאה מביאורו.

ויש שהבינו בדברי הגרי"ז דסברא פשוטה היא דתקנת הסיבה הוי חד תקנה, ועל כן אם שייך לכל הסעודה צריך לומר דהוי חד תקנה להסב בכל הסעודה, ועל כרחך הוי מצוה נפרדת בפני עצמה, אלא שהצריכוה בשעה שאוכל מצה ושותה ד' כוסות. ואינו מסתבר לומר שיש עוד תקנה שניה שיש דין הסיבה אחר שהוא מדיני קיום המצוה של מצה וד' כוסות.

ואפשר לפרש דברי הגרי"ז בדרך אחר דלמד כן מריש דברי הרמב"ם שכתב "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ואימתי וכו' בשעת אכילת מצה ובשתיית ארבעה כוסות וכו'". הרי שתלה כל ענין הסיבה, ואפילו הסיבת מצה וד' כוסות, בענין סעודה, ולא בהמצוות של מצה וד' כוסות עצמם, אלמא דהוי מצוה נפרדת מהם שצריך אדם להסב כשסועד. ומה שכתב עוד "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח" משמע כן נמי דהסיבה תלוי בענין הסעודה. ומה שהצריכו להסב דרך חירות דוקא בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות הוא משום דהם החלק של הסעודה שענינם להראות חירות וגאולה, משא"כ בשאר הסעודה.

שיטת הרא"ש

והנה הרא"ש (פסחים פרק י' סימן כ') פסק בהדיא שאם אכל מצה ושתה ד' כוסות בלא הסיבה צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה, וז"ל, "ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא וכו' יחזור ויאכל בהסיבה וכו' אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה". והביא ראיה מהגמ' (ק.ח.) "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא" דמשמע אם היסב יצא ואם לא היסב לא יצא, עיי"ש.

גמרא פסחים (ק.ח.) "איתמר מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה, יין וכו' אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה וכו' ואמרי לה להאי גיסא אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה וכו' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה". הרי מבואר דמצה וכל ד' כוסות צריכין הסיבה ומרור אין צריך.

ויש לחקור בענין הסיבה אם החכמים תיקנו שתהא מצוה בפני עצמה וקבעוה בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, או שתיקנו שתהא דין בעצם קיום המצוה של מצה וד' כוסות.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז, ז-ח) פסק "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך" עכ"ל. הרי מלבד חיוב להסב בכזית מצה וד' כוסות, משובח הוא להסב גם בשאר אכילתו ושתייתו.

והנה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם (שם) ביאר דלפי הרמב"ם הסיבה הוי מצוה בפני עצמה ואינו מדיני קיום המצוה של מצה וד' כוסות אלא שחכמים קבעוה בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אבל מ"מ הוי מצוה נפרדת מהם, וכמ"ש דשייך גם בשאר אכילתו ושתייתו. ונמצא מזה דאם אכל ושתה בלא הסיבה אינו יכול לחזור לאכול ולשתות בהסיבה כדי לקיים מצות הסיבה במה שקבעוה בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, דהא כבר קיים מצות מצה וד' כוסות באכילתו ושתייתו הראשונה, ומה שחוזר לאכול ולשתות בהסיבה הוי על אכילה ושתייה בעלמא.

ולכאורה יש לעיין בזה דהיכי מוכח כן מדברי הרמב"ם, הא אפשר לומר דס"ל שתיקנו חכמים הסיבה דרך חירות מדין קיום המצוה של מצה וד' כוסות, שענינם להראות חירות, ואינה מצוה נפרדת מהם [כמו שיבואר להרא"ש לקמן] אבל לענין שאר אכילתו ושתייתו שאינם זכר לחירות, אותה הסיבה מצוה בפני עצמה היא, ואינה חובה אלא שמשובח להסב. ואי נימא הכי יוצא דמה שכתב הרמב"ם ש"צריך"

והא דנסתפק הרא"ש אם צריך לחזור לשתות בב' כוסות אחרונות ולא בראשונות היינו משום דבראשונות אורחא דמילתא להוסיף על כוסו הכי בתחילת סעודתו אבל בב' כוסות האחרונות דהוּו בסוף הסעודה, דאז אינו אורחא דמילתא לשתות ולהוסיף הכי, אם לא היסב וחוזר לשתות יש לחשוש שהוא נראה כשותה כוס אחר ומוסיף על הכוסות. [ועייין לקמן מה שהסברנו בענין הסיבה דבטוב טעם יש לחלק בין דין הסיבה דמצה לדין הסיבה דר' כוסות].

ומסתברא לחלק כן דהראיה של הרא"ש שלא יצא בלא הסיבה הוא מדין שמש דאיירי רק במצה ולא בד' כוסות, ואם בד' כוסות שהוא רק מדרבנן נמי לא יצא בלא הסיבה לכאורה הו"ל להגמ' לאשמועין הכי. ומשמע נמי כן בהרא"ש שהביא הראיה מדין שמש רק לענין מצה, ועוד שכתב בהדיא דמצות מצה לא יצא בלא הסיבה אבל בד' כוסות לא כתב כן אלא כתב סתם שיחזור וישתה. ובוזה אתי שפיר נמי בפשיטות מה שמצדד לומר דבב' כוסות האחרונות אין לחזור לשתות בהסיבה משום חששא דנראה כמוסיף, דבודאי יצא כבר מצות ד' כוסות בכוס ששתה בלא הסיבה, דהא דין של הסיבה הוי מצוה נפרדת בפני עצמה ואינו מעכבה. (וע"ע ספר יבין שמועה להתשב"ץ מאמר כ"א אות ב, שצדד לחלק בין הסיבה דמצה להסיבה דד' כוסות, וכמו שחילקנו, ע"ש.)

אבל לפי ההבנה [הנזכר למעלה] בדברי הגרי"ז דסברא פשוטה היא דמצות הסיבה הוי חד תקנה, לא מסתבר לפרש כדרך זה דהא יש ב' תקנות בענין הסיבה, א' דין הסיבה שהוא חלק מדיני קיום המצוה של מצה וב' מצוה בפני עצמה להסב בשעה ששותה ד' כוסות.

המקור של הרמב"ם

והנה על הראיה שהביא הרא"ש מדין שמש ביאר הגרי"ז דלא רק שיש לפרשו נמי כהרמב"ם, אלא שהוא מקור לשיטתו דס"ל שדין הסיבה שייך בכל הסעודה והוי מצוה נפרדת בפני עצמה. דהא דקאמר בגמ' שהשמש יצא בדיעבד כונתו הוא שיצא מצות הסיבה (ולא קאי על מצות מצה כמו שהבין הרא"ש) דהיינו שלכתחילה יש להסב בכל אכילתו ושתיתו, אבל בדיעבד יצא ידי חובתו במה שהיסב באכילת מצה. ולא דן הגמ' במצות מצה עצמה, דודאי יצא מצות מצה בלא הסיבה, אלא במצות הסיבה.

ויש כאן מקום לעיין דלפי זה אין להביא ראיה אלא שהקילו בשמש שהוא טרוד וטורח בצרכי הסעודה ויוצא בדיעבד אם היסב באכילת מצה לבד, אבל לשאר בני אדם היינו אומרים

וביאר הגרי"ז הנ"ל דלפי הרא"ש שפסק דאם אכל מצה ושתה ד' כוסות בלא הסיבה צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה, היינו משום דס"ל דהסיבה הוי דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות ולא הוי מצוה נפרדת בפני עצמה, דאי לאו הכי הא כבר יצא מצות מצה וד' כוסות באכילתו ושתיתו הראשונה, ומה שחוזר להסב אינו אלא על אכילה ושתיה בעלמא. [ואולי יש סיוע לזה מהא דקאמר בגמ' מצה ויין צריך הסיבה, דמשמע דמצוות מצה וד' כוסות עצמם צריכין הסיבה, ולא דהסיבה הוי מצוה נפרדת המוטל על האדם באותו שעה].

ולכאורה יש לעיין על ביאורו של הגרי"ז, דהא בתחילה פסק הרא"ש דאם לא היסב בב' כוסות הראשונות בודאי צריך לחזור ולשתות בהסיבה, ואח"כ צידד לומר דאם לא היסב בב' כוסות האחרונות אין צריך לחזור, משום דנראה כמוסיף על הכוסות [וסיים שיש לחזור]. ולפי מה שביאר הגרי"ז דס"ל להרא"ש דהסיבה הוי דין בקיום המצוה עצמה איך יתכן לצדד דאין לחזור משום חששא דנראה כמוסיף על הכוסות, הא א"כ לא יצא מצותו דהא מחוסר חלק מדיני קיום המצוה עצמה דהוא הסיבה. [ודוחק לומר דבהא גופא נסתפק הרא"ש אם הוא דין בפני עצמה או לא].

ואפשר ליישב דמסיק הגמ' דמכיון שיש מחלוקת אי בעי הסיבה בב' כוסות הראשונות או בב' כוסות האחרונות על כן צריך להסב בכלהו. ואפשר לומר דכונת הגמ' הוא רק להחמיר לקיים המצוה ככו"ע. וכן נראה מהר"ן שפירש דאע"ג שספק דרבנן הוא וספק דרבנן לקולא מסיק הגמ' להחמיר לקיים המצוה ככו"ע לרווחא דמילתא משום דלאו מילתא דטריחא היא. ועל פי זה יכולים לומר שאם היסב בב' כוסות הראשונות, אז החיוב הנשאר להסב באחרונות הוא רק חומרא לרווחא דמילתא כדי לקיים ענין הסיבה לאידך מ"ד נמי, ועל כן אם לא היסב בב' אחרונות ראוי לחשוש דאם חוזר ושותה הוי נראה כמוסיף [לפי חד מ"ד] והוי פוגם ומפסיד במצות הכוסות, ואין זה רווח וחומרא.

אמנם יותר נראה בשיטת הרא"ש לחלק בין דין הסיבה דמצה לדין הסיבה דארבע כוסות, דבמצה הסיבה הוי דין בקיום המצוה עצמה [כדמשמע בהדיא בהרא"ש "ואם אכל בלא הסיבה לא יצא" וכמו שביאר הגרי"ז] ולכן אם לא היסב באכילת מצה לא יצא וצריך לחזור לאכול בהסיבה, אבל בד' כוסות הסיבה הוי מצוה נפרדת בפני עצמה ויצא י"ח ד' כוסות אף בלא הסיבה. ואעפ"כ אם לא היסב צריך לחזור ולשתות בהסיבה דהא הוא ממשיך כוסו במה שמוסיף לשתות ובוזה יקיים מצותו כראוי ואינה נחשבת כהיסב על שתייה בעלמא.

מראים חירות וגאולה כ"כ בבירור. מצה בעצם הוי לחם עוני ואינו לחם עשיר, ואדרבה מראה עניות ועבדות, וכל שכן לפי הסוברים שהמצריים האכילו מצה לבני ישראל במצרים [כדמשמע "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים"] דמראה ממש העבדות שהיה במצרים. ואף ששתיית יין מראה חירות וגאולה טפי מאכילת מצה, דברך כלל בני אדם שותים לשמחה ותענוג, מ"מ אינו כ"כ ברור, דהא יכול להראות נמי מצב הקושי דיש שותים מתוך העצבות וגם מפני אבילות וכמו שמצינו דתיקנו חכמים הרבה כוסות בסעודת האבל (כתובות ח.). והשתא מובן הטעם שהצריכו חכמים להסב דרך חירות בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, דהוא כדי לברר ולהראות טפי דעושים כן זכר לחירות וגאולה. ואפשר דזהו כונת הירושלמי (פרקי הלכה א) "אמר רבי לוי לפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות" דהאכילה לבד אינו מספיק לברר ולהודיע, ועל כן צריך עוד בירור יותר על ידי הסיבה.

ובזה יש להטעים נמי מה שפירשנו למעלה בשיטת הרא"ש לחלק בין הסיבת מצה להסיבת ד' כוסות, דבמצה צריך בירור יותר גדול ועל כן קבעו הסיבה מדיני המצוה עצמה לעיכוב, אבל בד' כוסות דלא צריך כ"כ עוד בירור לא קבעו הסיבה מדיני המצוה עצמה אלא הניחו אותה מצוה נפרדת בפני עצמה להסב לכתחילה באותה שעה ששותה.

הסיבה במרור

הבאנו לעיל דברי הגמרא ד"מרור אין צריך הסיבה", שבמרור שהוא זכר לעבדות לא הצריכו חכמים הסיבה שהוא דרך חירות. ומשמע שלא הצריכו להסב, אבל יש רשות להסב, דאם אכל מרור בהסיבה יצא. ולכאורה קשה היאך יתכן שבשעה שמיסב ומראה חירות יכול לקיים מצות אכילת מרור שהוא זכר לעבדות. ויש לדחות דא"נ אין להסב במרור, ואגב דקאמר לשון 'צריך' גבי מצה ויין קאמר נמי כן במרור.

אבל נראה להסביר דגזירת השעבוד על בני ישראל במצרים היה לארבע מאות שנה, וה' הכביד קושי השעבוד עליהם כדי שיגאלו קודם הזמן במאיתים ועשר שנה (כן מביאים האחרונים בשם המדרש, וע' תפארת ישראל, פסחים יג.). והשתא מובן איך בתוך זכר לעבדות שייך נמי להראות חירות, דקושי השעבוד עצמו גרם שיגאלו קודם זמן הנקבע. [וכן הלכה שיש רשות להסב בשעת אכילת מרור.]

דאינם יוצאים מצות הסיבה אם לא הסיבו בכל אכילתם. ואפשר שאין לחלק כך בין שמש לשאר בני אדם.

ועוד יש להעיר דלפי"ז משמעות הגמ' הוא דלכתחילה צריך להסב בכל אכילתו, אבל הרמב"ם לא פסק כן רק כתב שהוא משובח דמשמע שהוא מעלה בעלמא ולא חיוב לכתחילה. וזה יש ליישב קצת דמה שסיים הרמב"ם "הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך" משמע שיש צריכותא לכתחילה להסב בשאר אכילתו ושתייתו נמי, ולא רק שהוא מעלה בעלמא, אלא שבדיעבד אם כבר ישב בלא הסיבה אינו צריך לשנות מצבו לנטות גופו ולהסב לשאר אכילתו. ואין זה מספיק דהא לפי מה שביאר הגרי"ז אכתי אמאי לא יהא עדיין מחוייב לכתחילה לשנות מצבו ולהסב.

ואולי יש לפרש הגמ' הנ"ל דקאמר "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא" בדרך אחר לפי הרמב"ם, דודאי קאי על מצות מצה [כמו שהבין הרא"ש] ולא קאי על מצות הסיבה, ואתא לאשמועינן דאע"ג שהשמש אכל מצה בחפזון דרך אקראי ואינו מראה חירות כ"כ [אדרבה מראה עצמו כעבד] והוה אמינא דאין זה קיום של זכר לחירות דמצות מצה, אפילו הכי יצא כיון דבשעת אכילתו היסב דרך חירות דהוא מגלה על אכילת המצה שהוא זכר לחירות נמי. ולפי זה נמצא דלכתחילה צריך לאכול את המצה בנחת כדי לקיים הזכר לחירות של מצות מצה.

ונראה דמקורו של הרמב"ם, שדין הסיבה שייך בכל הסעודה, הוא מהמשנה (שם טז:) דתני סתם "לא יאכל עד שיסב" דכל אכילה במשמע. ואע"ג דבגמ' משמע דדוקא במצה ויין צריך להסב, מ"מ משמעות המשנה במקומה עומדת שיש ענין להסב בכל הסעודה. ומשמעות זה מהמשנה מוכח נמי מהגמ' דקאמר "מרור אין צריך הסיבה" דמשמע דלולי הגמ' דאשמועינן הכי הוה אמינא שיש צריכותא להסב דרך חירות במרור אע"פ שהוא זכר לעבדות ועל כרחך צריך לומר משום דסלקא אדעתין דצריך להסב בכל הסעודה. [ולפי מש"כ לקמן בענין מרור אין להביא ראיה ממרור, דדוקא במרור יש ענין להסב ולא בשאר הסעודה.]

ביאור טעם תקנת הסיבה

והנה בין אם הסיבה הוי דין בעצם קיום המצוה של מצה וד' כוסות, ובין אם הוי מצוה בפני עצמה, יש לבאר מה ראו חכמים לתקן להצריך ענין הסיבה במצוות מצה וד' כוסות. ויש להסביר דאכילת מצה ושתיית יין בפני עצמם אינם

הרב אפרים צבי רוזנברג

בענין מכירת חמץ ובדרכי הקנין לעכו"ם

ולפי"ז אם הרב רוצה למכור חמץ של כל הקהילה לא שייך לעשות משיכה על חמץ של כ"א לקיים דעת ר"ת, וא"כ צריך למצוא קנין אחר שיכול לעשות אפי' אם אין הגוי מושך לרשותו.

ב) קנין חצר: בגמ' פ"ק דב"מ (דף יא.) מבואר דחצר של אדם קונה לו שלא מדעתו. וא"כ לכאורה יש להשכיר המקומות שיש בהן חמץ לעכו"ם ואז יקנה העכו"ם החמץ בקנין חצר. אמנם יש להעיר ב' פקפוקים על קנין זה.

חדא, דיעויין בקצה"ח (סי' קצד) ובנתה"מ בפתיחתו לקנין חצר, שהקשו דממסקנת הגמ' פ"ק דב"מ עולה מח' ראשנים בגדר קנין חצר. דלדעת הרי"ף שאין לאיש חצר משום יד אלא משום שליחות, ורק אשה דילפינן מגט דחצרה מהני לה מדין יד, [והרא"ש שם פסק דיש לאיש דין חצר משום יד רק כשהוא עומד בצידו, והר"ן חולק וס"ל דיש לאיש חצר משום יד אף כשאינו עומד בצידו במקום שהוא משתמר] א"כ כיון דאין שליחות לעכו"ם כמבואר בקידושין (ריש פרק ב), ה"ה לא שייך להקנות לעכו"ם ע"י חצר.

אמנם בגמ' ע"ז (דף עא:) איתא דכליו של נכרי יכולים לקנות לו, ומבואר ברשב"א (דף ט: הובא בשטמ"ק) שכליו של אדם קונות לו מדין חצר, ומוכח דיש לנכרי דין חצר. וא"כ קשה למ"ד חצר מדין שליחות, למה נכרי קונה מדין חצר, והרי אין שליחות לעכו"ם.

ובקצה"ח שם כתב ליישב ע"פ דברי רש"י גיטין דף כג: (ד"ה לאו משום) משום דאתקש שליח לשולחו בהאי קרא וע"ש, וכיון דשליחות בחצר לא איתקש לשולחו דהא גבי חצר לא שייך בן ברית ואפ"ה אלומי אלמיה תורה לשליחות דידיה, א"כ מה לי חצר לישראל או לנכרי, ע"ש. ובנתה"מ (בפתיחה ובמקור חיים סי' תמ"ח סק"ה) יישב באופן אחר דאפי' הרי"ף מודה שיש לגדול חצר מדין יד, ע"ש. עכ"פ סוף דבר קיי"ל דיש לנכרי דין חצר, לפי הקצה"ח מדין שליחות, ולנתיבות מדין יד.

ועוד יש להעיר על קנין חצר בחמץ, מגמ' ב"מ (דף כה:) דאיתא מצא בכותל ישן הרי אלו שלו. וע' בתוס' (דף כו.) א"ת וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל. ובשטמ"ק איתא שם ובתוספות חיצוניות תירצו דלא אמרינן חצרו של אדם קונה

מצינו מקור לענין מכירת חמץ בתוספתא פסחים (פ"ב ה"ו) וז"ל ישראל וגוי שהיו באין בספינה, וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחזור ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה, ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ' ד הל' ו) שיכול למכור חמץ לנכרי. וכן הוא בשו"ע (או"ח סי' תמח סעיף ג) וז"ל, חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכירו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו, מותר, עכ"ל.

ומשמע דאע"פ שיש בזה קצת הערמה אפ"ה מותר לעשות כן, ולאכול החמץ לאחר הפסח. וכמובן בימים הראשונים שכל אחד עשה הקנין ע"י עצמו נולדו הרבה ספיקות, כיון שאין דיני קנין של גוי שוה לקנין של ישראל כמבואר להלן, ולכן נוהגין היום שהרב של העיר מוכר חמץ של בני העיר ע"י מינוי שליחות. ויש לדון על הרבה קנינים שאנו עושין גם היום, ומה שפקפקו רבותינו האחרונים עליהם.

א) קנין כסף ומשיכה: בגמ' ב"מ (מז:): איתא מח' רבי יוחנן ור"ל האם במטלטלין מעות קונות מן התורה או משיכה, ואע"ג דלכ"ע תקנו רבנן דמהני משיכה, בגמ' בכורות דף יג. מבואר דיש נפק"מ בין ר' יוחנן ור"ל איך קונין מטלטלין בעכו"ם. דלר"י שקנין דאורייתא בישראל הוא במעות לנכרי בעי משיכה, ולר"ל דקנין בישראל הוא במעות לנכרי צריך לעשות קנין כסף. ונחלקו רש"י ור"ת אי קי"ל כר' יוחנן או ר"ל. דס"ל לרש"י דקי"ל כר"ל (ע' תוס' ב"מ דף מח. ורש"י קידושין דף יד), אבל תוס' ב"מ שם ס"ל דקי"ל כר' יוחנן.

וע' בשו"ע (יו"ד סי' שכ סעיף ו הלכות בכור בהמה טהורה) וז"ל, בזמן הזה, מצוה לשתף עם העובד כוכבים קודם שיצא לאויר העולם, כדי לפטרו מהבכורה כו' והקנין יהיה שיקבל פרוטה מהעובד כוכבים, ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם והמקום יקנה לו חלק באם, ע"כ. וכתב הש"ך (סק"ח ד"ה ויקנה לו המקום) משום דיש מחלוקת בין הפוסקים ולצאת ידי ספק צריך לעשות שניהם, קנין דמשיכה ומעות, ומשמע דאפי' דיעבד אם לא עשה אלא קנין אחד משיכה או מעות לא נפטר מבכורה, ע"ש.

שלא מדעתו אלא היכא שהחצר היה שלו קודם לכן שבאת המציאה לתוך החצר, אבל היכא שאין החצר שלו לא קני ליה חצרו. ולפ"ז לכאורה לא שייך לעשות קנין חצר בחמץ כיון שהחמץ מונח בחצר קודם שיקנה החצר לעכו"ם ע"י שכירות מקום.

ובקצה"ח (סי' קצח סק"ב) נמי הביין כן בדעת הש"ך (סי' רא סק"ב) והגהות אשר"י. אמנם ע"ש שהקשה ע"ז מגמ' ב"מ (דף יא:): בעובדא דרבנן גמליאל וזקנים כו' ומקומו מושכר לו, ע"ש, ומבואר לכאורה דגם בקנין חצר שייך לקנות החצר והמטלטלין בבת אחת והניח הדבר בצ"ע.

אבל באמת י"ל דמלשון הש"ך אינו מוכח דס"ל כמ"ש השטמ"ק הנ"ל, דע"ש שרצה לפרש דאפי' אם המטלטלין צבורים בחצרו צריך שיאמר אגב ואינו קונה מדין חצר, והטעם כתב שם, וז"ל, נלפע"ד דאין חצרו קונה אלא כשהוא כבר חצרו משא"כ הכא דחצירו ומתנתו באים כא' ודוק וכן נ"ל עיקר, ע"כ. ולכאורה יש לפרש דברי הש"ך שאין כוונתו דלא שייך שחצרו יקנה לו אם המטלטלין עומדין בחצרו תחילה, אלא דלא שייך לקנות החצר והמטלטלין שניהם בבת אחת, אלא מתחילה צריך לקנות החצר ורק אח"כ יכול לקנות מה שהוא עומד בתוכו, אבל אם עשה הקנין דמתחילה קנה המקום ואח"כ קנה המטלטלין מהני אע"ג שהיו שם תחילה. [אבל אין זה יישוב למה שהוכיח הקצה"ח מדברי המרדכי דשם איירי שהקנה הכל בבת אחת.]

ג) קנין סודר: בגמ' (ב"מ דף מז.) הובאו הלכות קנין סודר, ולכאורה יש להקנות החמץ ע"י קנין סודר. וע' תוס' ריש קידושין דף ג שיכול לשלוח הרשאה ביד נכרי ולהקנות לו ההרשאה בחליפין. וכן פסק השו"ע (סי' קכג סעיף יד). אמנם בש"ך שם (ס"ק ה) כתב שדעת ר"ת הוא שיטת יחיד ולא מצינו בעכו"ם קנין חליפין. והעיר שם שמצינו שהאריכו הפוסקים למצוא קנינים להקנות בכורו וחמצו ולא הזכיר שום אחד קנין חליפין. וז"ל דגול מרבבה (סי' תמה) לדעתו, היותר מובחר שבדרכי הקנין שיקנה החמץ לנכרי בקנין סודר דהוי קנין חליפין. ומה אעשה והש"ך בחו"מ סימן קכ"ג ס"ק ל' קיהה דבר, ע"כ.

ד) קנין אגב: ע' בגמ' קידושין (דף כו.) דאיתא התם מקור דין קנין אגב, וז"ל, מנהני מילי, אמר חזקיה דאמר קרא ויתן להם אביהם מתנות וגו' עם ערי מצורות ביהודה, ע"כ. אמנם ע' תוס' ב"ק (דף יב) והרא"ש שם שכתבו דקנין אגב הוי קנין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ובקצה"ח (סי' קצד ס"ק ג) העיר ב' קושיות על קנין זה לענין מכירת חמץ, חדא לשיטת התוס' והרא"ש הנ"ל דקנין אגב אינו אלא מדרבנן, לפי מ"ש רבינו ירוחם (חלק חוה נתיב כ"ב ח"א קפא, ע"ג) הובא בב"י באה"ע (סימן כ"ח ד"ה היה לו מלוה על אחרים) דאם קידש אשה בחוב ע"י מעמד שלשתן דאינו קונה אלא מדרבנן לא הוי קידושי תורה ע"ש, וא"כ בקדושת בכור דהוא איסור תורה לא פקע ע"י קנין דרבנן, וה"ה מטעם זה י"ל דלא מהני לחמץ. ועוד דאפילו לפי מ"ש הב"י באה"ע שם לחלוק על דברי רבינו ירוחם, דס"ל כיון שתקנו חכמים שיהיה קונה הו"ל קידושי תורה, אכתי יש לחוש דכל זה הוא לישראל אבל לעכו"ם, לדעת העיר שושן (סימן ס"ו סעיף כ"ה) והסמ"ע (סימן ס"ו סק"א), עכו"ם אינו קונה בתקנתא דרבנן, וכגון מכירת שטרות דמהני מדרבנן, וא"כ בקנין אגב קרקע נמי דאינו אלא מדרבנן אפשר דעכו"ם אינו קונה.

ועל קושיא הא' של הקצה"ח יש לעיין, דשם הביא דברי רבינו ירוחם, וז"ל, וכתבו התוספות כי בזמן הזה מותר להקנות לגוי אוזן האם כדי לפטור לעובר מדין הבכורה כו' ולפרש"י שכתב כי גוי קונה בכסף יקנה לו לגוי חלקו בכסף שיקבל מהגוי, והתוספות שכתבו כי לגוי במשיכה צריך הישראל שיקנה לגוי במשיכה, שימשוך הגוי הבהמה וכו', ולצאת ידי שניהם יקבל מהגוי מעות בשביל און הבהמה כדי פרוט' וימשוך הבהמה, או יקנה לגוי המקום שהבהמה עומדת שם ויקנה לו אגביו און הבהמה עם העובר, וכל זה בבהמה טהורה מותר לעשות כל זה, ע"כ. ומוכח דלשיטת רבינו ירוחם יכול להקנות אוזן הבכור ע"י אגב. וא"כ מבואר דלדעת רבינו ירוחם עצמו דמהני קנין אגב להקנות בכור. ויש להוסיף דמסתמא לא פליג על רבו הרא"ש דפסק כמ"ש תוס' דקנין אגב הוי קנין דרבנן, וא"כ יש סתירה בשיטת רבינו ירוחם, דלגבי קידושין במעמד שלשתן שהוא רק קנין דרבנן כתב דאינו אלא קידושין דרבנן. אבל לענין הקנאת קדושת בכור ס"ל דיכול להקנות אפי' ע"י אגב.

ושוב הראה לי ידידי הרב משה סגל נ"י שכן הקשה המהרי"ט אלגאזי (פ"ב אות יז), וז"ל, גם מה שלמד מדברי רי"ז ז"ל דלאו מדין חצר הוא אלא מדין אגב כו' יתר ע"כ דהא קי"ל דקנין אגב אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש התוס' בפרק קמא דב"ק (דף יב. ד"ה אנא) וכן כתב הרא"ש שם יעו"ש, וא"כ איך בקנין אגב דמדרבנן מפקעין קדושת בכור, התיינח למ"ד דקנין דרבנן מהני לאיסור דאורייתא מטעם הפקר ב"ד הפקר, אלא למ"ד דקנין דרבנן לא מהני לאיסור דאורייתא מאי איכא למימר. ורבינו ירוחם הוא מכת הסוברים דלא מהני, דהא כתב דהמקדש בחוב של אחרים במעמד שלשתן דאינה מקודשת

וראוי לקבוע הלכה כמשה ויסוד גדול לזה מירושלמי קידושין (פ"א הלכה ה') וכ"ה במ"ר ובילקוט רות, וזאת לפנים בישראל שלף איש נעלו ונתן לרעהו בראשונה היו קונים במנעל ובסנדל חזרו לקנות בקצצה כו' היו מביאין חבית מלאה אגוזים וקליות ושוברים לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומרים נקצץ איש פלוני מאחוזתו כו' חזרו להיות קונים בכסף כו' חזינן מזה דקנין חליפין כל עיקרו מנהגא הוא ונשתנה עניינו מזמן לזמן בהשתנות המנהג, כו' אלא דההלכה היתה כללית דכל שיקבע למנהג אצל התגרין לקנות בו יהא קנין גמור, ומשו"ה בראשונה שנהגו במנעל וסנדל הוה מנעל וסנדל דאורייתא ומשחזרו לקנות בקצצה הוה קצצה דאורייתא, וכן בכל זמן וזמן כפי מנהג התגרין, ע"כ, ע"ש.

ואח"כ כתב דלפי"ז יש ליישב קושיא הנ"ל על דברי תוס' ב"מ דמהני אגב אפי' לדיני דאורייתא כגון ביעור ומעשר שני, אע"ג דס"ל שקנין זה אינו אלא מדרבנן, די"ל דהיכא שתקנו רבנן המעשה קנין ודאי לא גרע ממה שנהגו הסוחרים, ואדרבא ודאי כל העולם נהגו ע"פ תקנת חכמים, וא"כ כל מעשה קנין שתקנו רבנן כגון משיכה ואגב כולם נהפכו לקנין דאורייתא. משא"כ גבי שאר קניני דרבנן כמו קניני קטנים שהגיעו לפעוטות [ע' גיטין סד: שיש להן קנין מדרבנן] כיון שהקטן שאינו בר הקנאה כלל אלא שתקנו חכמים שיכול להקנות, אין קנין כזה מהני לדיני דאורייתא.

ולפי"ז גם יש ליישב דברי רבינו ירוחם הנ"ל שס"ל לענין המקדש במעמד שלשתן אינה מקודשת אלא מדרבנן, אבל לענין בכור ס"ל דמהני קנין אגב אפי' אי נימא שס"ל כדעת רבו הרא"ש דאגב הוי קנין דרבנן, דלגבי קנין אגב י"ל כיון שתקנו המעשה מועיל אף לדיני דאורייתא. משא"כ גבי מעמד שלשתן אע"ג שתקנו קנין זה, יש חסרון אחר שאין מעשה קנין נתפס על החוב. ומה"ט קי"ל דמכירת שטרות אינו אלא מדרבנן משום דא"א להקנות חובות דהוי כמו דבר שאינו ברשותו, כ"כ הדבר אברהם שם גבי מעמד שלשתן, ולא אמר רבינו ירוחם דהוי קידושין מדרבנן אלא לגבי הלואה, אבל בפקדון מודה דהוי קידושין דאורייתא, מטעם הנ"ל דאחר שתקנו מעמד שלשתן ונהגו הסוחרים לעשות כן מהני אף מדאורייתא.

כי אם מדרבנן כמ"ש לעיל (אות ט"ז אר"ק ב'), וא"כ איך בקנין אגב דרבנן יועיל להפקיע איסור קדושת בכור דמן התורה. ועל כרחק צריך לומר דמדין חצר קאמר. ומ"ש רי"ו ויקנה לו אגביו, לאו דוקא האי לישנא דאגב, ע"כ. וע' בסמוך מש"כ ליישב קושיא זו.

ועוד קשה דהרי בגמ' (ב"מ דף י"א:) במעשה דר"ג וזקנים שם איירי במעשרות או ביעור (לתוס' שם) ואפ"ה הקנה ר"ג להם ע"י אגב, לחד תי' שם. וכן בגמ' ב"מ (דף מו.) איתא גבי חילול מעשר שני, "ונקני ע"י אגב קרקע", ולכאורה לענין חילול מעשר שני בעינן קנין דאורייתא, (וכדמשמע תוס' ב"ק דף קד: ע"ש) וא"כ לתוס' והרא"ש דס"ל דאגב הוי קנין דרבנן, מוכח מגמ' הנ"ל דמהני קנין דרבנן אף לדאורייתא. [וכן כתב רעק"א ב"ק דף יב. להוכיח זה מדברי תוס' שם, ועוד רמז הקצה"ח עצמו בזה ד"ה אמנם קשה לי.]

ה) קנין סיטומתא: איתא בגמ' ב"מ (דף עד.) אמר רב פפי משמיה דרבא האי סיטומתא קניא כו' והלכתא לקבולי עליה מי שפרע ובאתרא דנהגו למקני ממש קנו. והיינו כל מעשה או פעולה מסויימת שנהגו בני מדינה לגמור בה קנינים קונה, וקנין זה מועיל לקנות מטלטלין.

ונחלקו האחרונים אם קנין זה דרבנן או דאורייתא. ע' בנתה"מ (סי' רא) וז"ל, ודין סיטומתא הוא רק קנין דרבנן, דהא קנין דרבנן ודאי דלא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים ואפ"ה לא חשבינן אותו רק לקנין דרבנן לענין קדושין כמבואר בפוסקים, ע"כ. אמנם החת"ס (חלק יו"ד ח"ב סי' שיד) כתב וז"ל, אך לפע"ד סיטומתא הוא קנין דאורייתא ממש והיכן מצינו שנמנו רבנן על ככה ואמרו שתקנו שמנהג סוחרים קונה, אלא רבא הודיענו בב"מ ע"ד ע"א שהדין כן מה"ת כל שהנהגו הסוחרים הו"ל כאלו התנו וכל תנאי שבממון קיים מה"ת, ולא דמי לקניני דרבנן, התם לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנות חכמים ומטעם הפקר ב"ד, בזה י"ל אין כח ביד ב"ד אלא להפקיע ולא להקנות, אבל מה שהנהגו מרצונם הטוב כל תנאי שבממון קיים מה"ת בלי ספק, ע"כ.

וע' בדבר אברהם (סי' א) שכתב כדברי החת"ס דקנין סיטומתא קונה מדאורייתא אבל מטעם אחר, וז"ל, אבל לענ"ד נראה שדברי החת"ס ז"ל מוצקים דסיטומתא הוי קנין דאורייתא



הרב מנחם הלוי נויברגר

בענין מתחיל בגנות ומסיים בשבח

וכן בפירוש המשניות נראה כמו שביארנו, דהנה כתב שם וז"ל, מתחיל בגנות, הוא שיספר איך היינו קודם אברהם אבינו כופרים ועובדי גלולים ומשתתפין השם ית' ואחר כך בחר בנו הש"י, ואת כל התלאה אשר מצאתנו במצרים ואח"כ גאלנו הש"י, ודרש אותה הפרשה ידוע ומפורסם, עכ"ל. ובפשטות נראה מדבריו דאיכא ג' אופנים היאך אנו מתחילים בגנות ומסיימים בשבח, דהיינו א', מה שהיה קודם אברהם אבינו, ב', את כל התלאה שבמצרים, וג' דרשת אותה פרשה. אמנם דבריו סתומים בזה.

ואולי יש מקום לדחות דסוף דבריו "וידרש אותה הפרשה ידוע ומפורסם" הוא רק ביאור המשנה שאמרו "ודורש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה" ולא נתבאר במשנה איך דורשים, ולכן כתב שהדרש הוא ידוע ומפורסם אבל אין כוונת הרמב"ם דיש בזה משום מתחיל בגנות. אבל יותר נראה דכוונתו כמו שפסק בהלכות, שעל ידי דרשת אותה פרשה היא גופא האופן שמתקיים מתחיל בגנות ומסיים בשבח.

ולפי"ז יוצא ג"כ כנ"ל שהביא מתחיל בגנות של רב קודם שמואל, וכסדר שכתב בהלכותיו. ועוד מצינו כאן שלא כתב כמו בגמ' דצ"ל "עבדים היינו", אלא כתב הענינים, והיינו כנ"ל דאין יוצאים באותו קטע. ולפי"ז כך הוא פירוש המשנה ע"פ הרמב"ם, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וקיום זה נעשה ע"י מה שדורש מארמי אוכד אבי וכו'.

אמנם לפי"ז עדיין דחוק קצת, דבאמת הוא מחלוקת מה נחשב מתחיל בגנות, דנמצא לפ"ז דלרב הוי ב' ענינים, ד"ארמי אוכד אבי" אינו ביאור מה נחשב מתחיל בגנות וכו' אלא הוי ענין בפנ"ע, אבל לשמואל הוי הכל ענין אחד.

ועוד קשה לפי הנ"ל על נוסח ההגדה, שמתחיל בקטע של עבדים היינו, וכיון שביארנו דלפי הרמב"ם אין בזה קיום דין מתחיל בגנות ומסיים בשבח, א"כ צ"ע מה הענין לאומרו.

[נראיתי בשו"ת מלמד להועיל (ח"ג סי' ס"ה) שרצה לבאר דברי הרמב"ם דבאמת אינו קאי על שיטת שמואל אלא הוא מביא בהלכותיו מה שהיו עושים בזמן המקדש. ובאותו זמן עיקר קיום הדין הוא בדרשת הפרשה ולגמור הפרשה שיש בו שבח של "ויביאנו ה' אלוקינו אל המקום וגו'". אבל בזמן הגלות, לא שייך לומר הכי, ונוסח הגדה שלנו הוא דוקא בזמן גלות,

איתא במתני' (פסחים קטז). מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מ"ארמי אוכד אבי" עד שיגמור כל הפרשה כולה, ע"כ. ואיתא בגמ' שם מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו, ע"כ.

ופסק הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ד) וז"ל, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרין וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה, עכ"ל.

נראה מבואר מדבריו דהקיום של מתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא בב' אופנים, בתחילה היו אבותינו רודפין אחר ע"ז כרב, וגם בעבדים היינו כשמואל. וכן פסקו הרי"ף וכמה ראשונים דעבדינן כתרווייהו. עוד יוצא מדבריו ביאור חדש בשיטת שמואל, והיינו ממה שסיים "והוא שידרוש וכו'" שמשמע דקיום המתחיל בגנות גם לפי שיטה זו אינו על ידי אמירת הקטע של "עבדים היינו", אלא על ידי אמירת ה' פסוקים של ארמי אוכד אבי. וצ"ע דלשון הגמ' "ושמואל אמר עבדים היינו" משמע דנתקיים דבר זה על ידי אמירת עבדים היינו.

ונראה דהרמב"ם ס"ל דהקיום של מתחיל בגנות ומסיים בשבח לשיטה זו הוי ע"י שמספר בפירוט הרעה שהיתה כשהיינו עבדים וגם מה שאחר כך הוציאנו הקב"ה משם. ולכן אין אנו מקיימים דין זה בקטע של עבדים היינו בלבד, משום דאין בו "וכל הרעה שגמלנו" ועוד שאין בו כל הניסים שאירעו. ורק בדרשות של פרשת ארמי אוכד אבי שיש בהם הרבה פרטים באלו ענינים מתקיים דין זה.

ויש ליישב לפי"ז מה שהעירו כמה אחרונים על הרמב"ם שהביא שיטת רב (דמתחילה עובדי ע"ז) קודם שיטת שמואל (דעבדים היינו), אמנם בנוסח ההגדה מתחילים בשיטת שמואל קודם שיטת רב. אבל לפי הנ"ל א"ש דבאמת גם לשיטת הרמב"ם אנו מקיימים שיטת רב קודם ואח"כ שיטת שמואל דאין בעבדים היינו קיום של מתחיל בגנות לשמואל.

שמסיימים בשבח בדרשת כל פרשת ארמי אובד אבי.

וא"כ יוצא לפי דברינו שהסדר הוא כך, דלאחר היישוב לשאלת הבן והמתחיל בגנות של שמואל, אנו מאריכים בענין הסיפור עד שמביאים הד' בנים, ואח"כ מתחילים בגנות ומסיימים בשבח לשיטת רב, ואח"כ חוזרים לשיטת שמואל, ודורשים בפרשת ארמי אובד אבי.

והשתא י"ל שאין כאן מחלוקת בביאור לשון המשנה, דלכו"ע עיקר דין "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" דמתני' הוא שלא לומר השבח בפני עצמו אלא צריך להקדימו בהגנות, ולכו"ע יש גם עוד ענין לדרוש פרשת ארמי אובד אבי. אלא דלשמואל צריך להתחיל בגנות קודם השבח, ועוד ענין אחר, שאותו שבח צריך להתקיים דוקא ע"י שידרוש פרשת ארמי אובד אבי. ולרב צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ויש עוד דין אחר בפנ"ע לדרוש פרשת ארמי אובד אבי.

והיה אפשר לומר דאף לשיטת רב עיקר השבח הוא סוף פרשת ארמי אובד אבי, ולא רק הקיצור "עכשיו קרבנו המקום לעבודתו". ולפ"ז "והוא שידרוש מארמי אובד אבי" לא קאי רק על שבח לפי שיטת שמואל, אלא הוא נמי קיום שבח לפי רב. וניחא בזה ג"כ שלא יהיו חולקים בביאור לשון המשנה. אבל יותר נראה לי כביאור הנ"ל שכתבנו.]

ויש ליישב בזה הערה אחרת בדברי הרמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם בשיטת רב "מתחיל ומספר וכו'" ובשיטת שמואל כתב "מתחיל ומודיע וכו'" וצ"ע שינוי לשונו שתחילה כתב לשון סיפור ואח"כ לשון מודיע. וכן מצינו חילוק זה בריש הפרק, דבהלכה א' כתב "עיקר המצוה הוא לספר בנסים ונפלאות" ובהלכה ב' כתב "מצוה להודיע לבנים".

ולמש"כ ניחא, דענין להודיע לבנים מקיימים כשאומרים קטע של עבדים היינו, אבל שאר הגדה הוא קיום מצות סיפור, ולא דוקא סיפור לבנים. נמצא דכשאנו מקיימים מתחיל בגנות לשיטת שמואל ע"י הקטע של עבדים היינו, הרי הוא קיום מצוה להודיע לבנים, אבל כשאנו מקיימים שיטת רב אינו בכלל מצות להודיע. אבל לכו"ע מצוה להודיע לבנים הוא עבדים היינו, ולשמואל זהו ג"כ התחלה בגנות.

וניחא בזה מש"כ הרמב"ם בפרק ז' דלאחר שאלת הבן מתחיל בגנות. וניחא נמי שהביא דברי רב קודם, כיון דבצורת ההגדה מקיימים הדין דמתחיל בגנות ומסיים בשבח לפי שיטת רב, ואח"כ חוזרים ומסיימים בשבח אף לשמואל.

ורק בזממה"ז נחלקו רב ושמואל כיצד לקיים מתחיל בגנות, ומקיימים דין זה בקטע של עבדים היינו, ומתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ע"כ. ולכאורה הדברים דחוקים טובא, ויש מקום להקשות עליהם ואכמ"ל.]

ונראה לפרש בטעם שאנו אומרים קטע זה של עבדים היינו, דהרמב"ם ס"ל דאותו קטע הוא יישוב לשאלת הבן, דמתחילה אנו מקיימים ענין שאלה ותשובה ודין ש"מודיע לבן" וכמ"ש הרמב"ם כאן בהלכה ב' וג' שמצוה להודיע לבן שהיינו עבדים ופדינו ה', ודין זה צריך שיהא ע"י שאלה של מה נשתנה, ורק אח"כ אנו מקיימים ענין סיפור ע"י מתחיל בגנות ומסיים בשבח, והם ב' עניינים.

וניחא בזה דלאחר עבדים היינו (וב' קטעים צדדיים) אנו אומרים כנגד ד' בנים דיברה תורה, שאנו מקיימים עיקר צורת היישוב, ואח"כ יש מקום לומר לכל בן כפי מה שראוי לו. ורק אח"כ אנו מקיימים מתחיל בגנות ומסיים בשבח.

ומצאתי סמך לדברינו בכל בו על ההגדה, שכתב בביאור הקטע של מתחילה וכו' "פירוש כאן הוא תחלת הגדה ומתחיל בגנות ומסיים בשבח וכו'". ועל קטע של עבדים היינו כתב "פירוש עתה משיב לתינוקות ששאלו מה נשתנה וכו'". חזינן מדבריו דעבדים היינו אינו מעיקר ההגדה שיש בו ענין מתחיל בגנות ומסיים בשבח.

אמנם יש להעיר על דברינו, דלא נראה כן מדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ג וה"ד ע"ש) דמשמע דמיד לאחר שאלת הבן מתחיל בגנות וקורא עד שגומר דרשת פרשת ארמי אובד אבי. ואינו נראה מדבריו שמתרצים לשאלת הבן ושיש הקדמה קודם שמתחילים בגנות.

ולכן נ"ל לפרש באופן אחר קצת. דבאמת קיום 'מתחיל בגנות' של שמואל הוא בקטע של עבדים היינו, אלא שאין קיום 'מסיים בשבח' באותו קטע. והא דאמרינן שהקב"ה הוציאנו הוא רק לתרץ "מה נשתנה הלילה הזה", שמתחילה היינו עבדים, ומצבינו נשתנה שהקב"ה הוציאנו לחירות, אבל אין זה נחשב שסיימנו בשבח. ועוד אפשר שהוא רק לעורר מדריגת העבדות דאילו לא הוציאנו משם, לעולם היינו נשארים משועבדים לו. וה'מסיים בשבח' שהוא כנגד ה'מתחיל בגנות' הזה הוא רק לאחר מכאן בדרשת פרשת ארמי אובד אבי. ובזה ניחא דברי הרמב"ם בפרק ז' דמיד אחר שאלת הבן מתחיל בגנות והוא תחילת הגדה עד סופו,

הרב משה סינגר

אם מותר לאפות ביו"ט ראשון בשביל שביעי של פסח

לצורך שמחת יו"ט, משא"כ צרכי שבת שהוא רק מצוה לצורך מחר שצריך לעשות היום, אבל לאו צרכי שמחת יו"ט מקרי. ולהלכה נחלקו הפוסקים אי קיי"ל דצרכי שבת נעשין ביו"ט, ע' מג"א סי' סתכ"ז ובמ"ב שם.

וכל זה לענין צרכי שבת הנעשים ביו"ט, אבל בצרכי יו"ט אחר הנעשים ביו"ט זה [ששניהם דאורייתא], היינו חידושו של השעה"צ, דלכו"ע מותר לאפות מזה לזה, ואין מקפידים על זה שהמלאכה תהיה דוקא עבור אותו יום עצמו של יו"ט, אלא אף מיו"ט לחבירו דאיכא ביניהם ימי חול המועד, כיון ששניהם דאורייתא, מותר לאפות.

ונראה שחידושו של השעה"צ תליא בפלוגתא דרש"י ורבינו חננאל בפסחים (מז). בפ"י הגמ' שם. שהרי הגמ' הקשה למ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט מהא דלחם הפנים אינן נאפות ביו"ט, ואי אמרת צרכי שבת נעשין ביו"ט, למה אסור לאפות ביו"ט, והלא צרכי שבת הן. [ואע"פ שמדרבנן אסור, הא קיי"ל אין שבות במקדש (רש"י)] ותירץ הש"ס "שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו", ופירש"י "שבות קרובה, של יו"ט עצמו או של אותה שבת עצמה, שצריכה לבו ביום במקדש התירו. שבות רחוקה, לדחות שבות יו"ט זה בשביל שבת שניה לא התירו במקדש". ומבואר ברש"י דעשיית מלאכה ביו"ט בשביל שבת שנייה מותר מדאורייתא למ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט, והוא רק שבות, אלא שהכלל של "אין שבות במקדש" אינו נוגע אלא כשהוא לצורך אותה שבת או יו"ט ולא לזמן רחוק.

רואין מזה שאין בעיא מדאורייתא של הפסק של ימי החול בין יו"ט לשבת, וכל האיסור של "רחוקה" הוא רק שבות, ולכאור' הוא הדין מיו"ט ליו"ט, דמאי שנא. ולפי"ז דברי השער הציון יש להם יסוד חזק מדברי רש"י. ובאמת מפשטות הש"ס ג"כ משמע הכי שהרי אמרו "שבות" קרובה ורחוקה. ולשון "שבות" בכל מקום פירושו איסור דרבנן של שבת או יו"ט כדאיתא במשנה בר"ה לב: ובביצה לו: וכן מבואר מהא ד"אין שבות במקדש" דמיירי רק באיסורים דרבנן.

אבל מרבינו חננאל שם משמע שאסור מדאורייתא בזה שהוא לשבת שנייה, שהרי זה לשונו שם, "שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו, כלומר, יו"ט מכין לשבת שהוא אחריו, אבל בלחם הפנים אינו מותר באכילה אלא לשבת

בשער הציון (סי' תקג סק"ד) כתב חידוש גדול, וז"ל, ואם מבשל איזה דבר ביו"ט ראשון, וכוונתו בשביל יום השביעי, לכאורה בודאי שרי, אבל באמת דבר זה תליא בפלוגתא שנזכר בסי' תצ"ה לענין אוכל נפש עצמו שאינו מפיג טעם אם עשאו מערב יו"ט, והכי נמי הרי יכול לבשל בחול המועד לצורך יום השביעי, עכ"ל. ומבואר דעכ"פ למ"ד שמותר לבשל ביו"ט אפילו בדבר שאינו מפיג טעם, מותר לבשל מיו"ט ליו"ט אחר, אם שניהם הם יו"ט מדאורייתא. והוא חידוש נפלא, ויש להעיר על זה כמה הערות בעז"ה. ובתחילה נקדים הקדמה קצרה.

הנה, ידוע בש"ס ופוסקים (ע"י שו"ע סי' תקג) דאע"פ שבי"ט מותר לבשל ולעשות מלאכת אוכל נפש לצורך יום טוב, מ"מ אסור לבשל לצורך חול, ואפילו לצורך יו"ט שני, כיון דמן התורה ליכא אלא יום אחד של יו"ט, ולגבי יו"ט ראשון הוי חול.

ולענין לבשל ביו"ט לצורך שבת, ששניהם הם קדושים מן התורה, אלא שזה קדושת יו"ט וזה קדושת שבת [ובאמת קדושת שבת גבוהה מקדושת יו"ט] נחלקו בזה אמוראי בגמרא פסחים (מו:), שרבה סובר דצרכי שבת אין נעשין ביו"ט, ורב חסדא סבר דצרכי שבת נעשים ביו"ט, כמו צרכי יו"ט עצמו. ורש"י (ד"ה מדאורייתא צרכי שבת וכו') פ"י שסברת רב חסדא הוא דס"ל דשבת ויו"ט חדא קדושה היא, דתרוייהו שבת איקרו, וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל לצורך שבת למחר [ודרך אגב, מקור לזה שגם יו"ט איקרי שבת הוא בביצה דף ב: ע"ש]. ולכאור' רבה סובר דלאו חדא קדושה הן.

ובתוס' (שם מז. ד"ה ואי אמרת) חלקו על רש"י וס"ל דאפי' לרב חסדא ב' קדושות הן, ומ"מ מותר מדאורייתא לבשל ביו"ט לצורך שבת, משום דכיון דהכנה לצורך שבת הוא מצוה שצריך לעשות היום, ואין זמן אחרת לעשות, זה מיקרי צורך היום של יו"ט. ונראה שהביאור הוא משום "מתוך", דקיי"ל מתוך שהותרה מלאכת אוכל נפש לאכילה, הותרה לכל צרכי יו"ט השוים לכל נפש, ובכלל זה הן מצוות שצריכין לעשות היום, וכמו הוצאת לולב לרה"ר, וכן מצות "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" דלומדים מזה דמצוה להכין צרכי שבת בערב שבת (ע' טור בסי' רנ). וי"ל שבזה חולק רבה וסובר דאין היתר אוכל נפש אלא לעשות דבר שעיקר מטרתו היא

שמני עצרת, כיון שהוא יו"ט בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב, אפשר דבזה פשיטא דלא נכלל בהיתירא דאוכל נפש. וא"כ יש לומר דאה"נ אם רדה חלות דבש ביו"ט א' דפסח סמוך לחשיכה אינו לוקה, כיון דיכול להשאירו עד יו"ט ז'. אלא מיירי בכל שאר ימים טובים. ואם תקשה דמ"מ יכול להשאירו לשנה הבאה לאותו חג שעומד בו עכשיו [אם דבש יכול להתקיים לשנה], יש לומר דכל שנה ושנה הוא קדושה אחרת משנה שעברה, וצ"ע. או י"ל באופן יותר פשוט, דהרי הוא דבר שלא שכיח שישאירו עד שנה, ובדבר דלא שכיח לא אמרינן הואיל, כדאי' בתוס' פסחים (מו: ד"ה הואיל, ובד"ה רבה) הובא בשו"ת רעק"א סי' ה'.

ועוד אפשר לתרץ דלא אמרינן הואיל אלא כשהיכולת שיהיה צורך יו"ט הוא בפנינו, כמו אי מקלעי אורחים, דכל שעתא ושעתא שייך שיבואו לו אורחים, אבל בנידון דידן אין יו"ט שביעי בפנינו בכלל שנאמר רואים את השייכות במאכל זה ליו"ט. וצ"ע בזה.

עוד מקום עיון על השער הציון, במה שנקט בפשיטות שיהא מותר לכתחילה לפי הפוסקים דבאוכל נפש מותר לעשות אפי' דבר שאפשר מבעוד יום, דהרי נראה בפשיטות לאוסרו עכ"פ מדרבנן משום גזירה שמא יאמרו אופין מיו"ט אף לחול, שהרי מהאי טעמא אסור מדרבנן לאפות מיו"ט לשבת אפי' למ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט [בלי עירוב תבשילין] כדאיתא בפסחים מו: ובביצה טו:, ולכאורה הטעם בגזירה זו הוא משום דסוף סוף אינו אוכלו באותו יום ממש, וידמו שכמו כן מותר לבשל לחול. וא"כ מה לי אם אופה לצורך שבת או לצורך יו"ט אחר.

וצ"ל דהשער הציון הבין דגזירה היא דוקא כשמבשל מיו"ט לשבת, דבזה שהוא נראה כקדושה אחרת יאמרו מה לי לשבת מי לי לחול, אבל כשמבשלו לצורך יו"ט לא יטעו אינשי בזה. אבל הפשוט יותר הוא כמו שכתבתי, ולכן דברי השעה"צ צע"ג.

בסיכום, יש ג' הערות על חידושו של השעה"צ:

- (א) תליא במח' רש"י ורבינו חננאל בביאור הש"ס פסחים מז.
- (ב) לפי דבריו למה לא אמרינן "הואיל" בדבר שיכול להתקיים עד יו"ט הבא.
- (ג) היה נראה לאסור מדרבנן משום אותה גזירה שמשו"ה אסרו מדרבנן לבשל מיו"ט לשבת בלי עירוב תבשילין.^א

הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה" הרי שכתב "לא התירה תורה". וגם לפירושו הוצרך לפרש לשון "שבות" שהוא באמת לשון "שבת" לא מלשון איסור דרבנן. [ולא ידעתי מה היה ההכרח שלו לדחוק בזה.] ולכאורה, לפי רבינו חננאל כמו שאסור מן התורה לבשל בשביל שבת שנייה כיון שהיא רחוקה, מאותו טעם יהא אסור לבשל מיו"ט א' ליו"ט ז' כיון שהיא רחוקה, דמאי שנא יו"ט משבת, למ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט. [והכא אין הטעם משום אפשר לאפות בחול, שהרי לחם הפנים צריכין להיות אפיוות קודם שבת זו וא"א לדחות אפייתן עד שבוע הבא, ומצד שאפשר לאפות בערב יו"ט, מבואר בגמרא שאין זה קפידה אלא משום שבות רחוקה לא התירו.] וצריכים לומר שהשער הציון נוקט כפשטות הש"ס ודברי רש"י ודלא כר"ח.

ועוד מקום עיון על השער הציון דס"ל שמותר לבשל ולאפות מיו"ט ליו"ט ששניהם דאורייתא, דלכאורה לפי מאי דקיי"ל דאמרינן "הואיל ומיקלעי אורחים חזי ליה" ולכן אם אפה בהדיא לצורך חול אינו לוקה כיון שבעצם הפת חזי היום לתת לאורחים [פי' אע"פ שהוא בעצמו כבר סעד ואינו יכול לאכול מרב שבעו, מ"מ כיון דאילו באו לו אורחים שצריכים לאכול, הפת הזה ראוי להן ומקרי אוכל נפש של יו"ט] לפי השעה"צ יש עוד אופן של הואיל, דהיינו אם המאכל ראוי להתקיים עד יו"ט שביעי, יש לומר הואיל ואי נמלך מלאכלו בחול ומשאירו עד יו"ט הרי הוא ראוי ליו"ט, והא דלא נקט הש"ס כן אפשר משום דבזמניהם שלא היו להם מקפיא או מקרר, רוב מאכלים לא היו מתקיימים לז' ימים.

אבל לפי"ז קשה דהרי בשבת (צה.) איתא שהרודה חלות דבש ביו"ט לוקה לשיטת רבי אליעזר דס"ל שהוא מלאכת קוצר מדאורייתא. והקשו התוס' שם למה לוקה, אפילו אם רודה לצורך חול, הרי קיי"ל דאמרינן הואיל. ותירצו דמיירי שרודה אותו סמוך לחשיכה כל כך שאפי' יבואו אורחים לא מספיק הזמן לאכלו ביו"ט. והנה, הגמ' מיירי בדבש, שהוא דבר הראוי להתקיים זמן מרובה, וא"כ נימא הואיל ויכול להשאירו לאכול ביו"ט הבא, והוא לכאורה תמיהה גדולה על דברי השעה"צ.

ויש לומר דהשער הציון נקט יום טוב א' ליו"ט ז' בדקדוק גדול, ששניהם אותו יו"ט של פסח, אבל אפשר דמפסח לשבועות, ואולי אפי' ביום טוב ראשון של סוכות לצורך

א ואגב יש עוד שאלה מצויה מאד הנוגע לשאלה זו, והיינו אם מותר להכין משבת זו עבור שבת הבאה. ובגמ' שבת קי"ח. איי"מ המנחה ואילך שוב אינו מדיח", ופרש"י "דאין הדחה זו אלא לחול", ומשמע דלשבת אחרת שרי. אמנם בתוספתא שבת סו"פ י"ג גרסינן בהדיא

הרב משה פרנסקי

מדה כנגד מדה במכת צפרדע

א: מדה כנגד מדה במכת צפרדע

הבה נתבונן בכמה קשרים שמצינו בין מכת צפרדע, ובין הפריה ורבייה של בני ישראל במצרים והגזירת המצריים לעכב אותה. כתוב אצל מכת צפרדע 'ושרץ היאור צפרדעים' (שמות ז, כח), ואצל פריה ורבייה של בני ישראל 'ג"כ כתוב לשון השרצה, 'ובני ישראל פרו וישרצו' (שם א, ז). עוד כתוב אצל מכת צפרדע 'ותעל הצפרדע' (שם ה, ב), והביא רש"י, שצפרדע אחת היה, והיו מכין אותו ויצא ממנו נחילים נחילים. והרי זה דוגמא לריבוי בני ישראל במצרים שכתוב עליהם 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ' (שם א, יב).

עוד מצינו שעיקר מכת צפרדע היתה עונש על זה גופא שביטלו את ישראל מפריה ורבייה, וכמו שהביא רש"י עה"פ 'ובך ובעבדיך ובעמך יעלו הצפרדעים' (שם ז, ט) שכיון שפרעה התחיל בעצה תחילה לכן התחיל ממנו הפורענות. והנה, אותה עצה היתה כדי שלא ירבו בני ישראל, וכמו דכתיב 'הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו פן ירבה' (שם א, ט). הרי מבואר כנ"ל שמכת צפרדע היתה עונש על מה שהתיעצו מצרים לעכב הפריה ורבייה של בני ישראל.

ויש להתבונן מהו הקשר בין מכת צפרדע ופריה ורבייה של בני ישראל במצרים. ובפשוטו י"ל, שהרי מבואר במדרש (תנחומא בא סי' ה) שכל המכות היו מדה כנגד מדה על מה שעשו המצריים. ולכן י"ל שמכת צפרדע היתה מדה כנגד מדה על זה שהמצריים רצו להמעית בני ישראל, וכנגד רצונם הרע שלא יהיה ארץ מצרים מלאה מבני ישראל נתמלאה צפרדעים.*

ובאמת, מצינו עוד במדרש (שמו"ר ו, כז) שהיו הצפרדעים מסרסין את המצריים על שבטלו פריה ורבייה מבני ישראל, וע"ע ברש"י בתהילים (עח, מה). הרי מפורש כדברינו שמכת הצפרדעים מדה כנגד מדה על מה שרצו שלא יפרו וירבו בני ישראל.

וכד נעמיק יותר יש לראות עוד השוואה בין מכת צפרדע וריבוי העם של בני ישראל, וממנו יש לראות עוד בעומק הדקדוק בהמדה כנגד מדה של מכת צפרדע. כתוב אצל מכת צפרדע

'ושרץ היאור צפרדעים' (שמות ז, כח). והנה מצינו שארץ מצרים בכללה נמשלה ליאור, וכמו דכתיב 'פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרוכץ בתוך יאורו' (יחזקאל כט, ג), ופי' הרד"ק שהמשיל ארץ מצרים ליאור כי הוא העולה ומשקה אותה. וכמו"כ מצינו שארץ מצרים היתה מקום לידת עם ישראל, כי אמרו חז"ל (מכילתא בשלח יד, ל עה"פ ויושע ה') שהיה ביציאת מצרים ענין לידה לכלל ישראל והוא כמו שארץ מצרים הוליד את בני ישראל. וע"פ כל זה י"ל, שמכת צפרדע היתה דוגמא לזה שכמו שארץ מצרים הולידה את כלל ישראל, כן הוליד היאור את הצפרדעים.

ויסוד לזה מבואר בדברי המדרש (שמו"ר י, ב) שהצפרדעים נשרצו ונבראו מן היאור ממש ולא רק שנתקבצו שם ויצאו ממנו. ודרשו שם שהשרצת הצפרדעים מן היאור היתה דוגמת מה שנעשה ביום חמישי של ששת ימי בראשית שבו נבראו הדגים ע"י שהשריצה המים הדגים ושאר תולדות המים, ועמהם הצפרדעים. ובריאת הצפרדעים מן היאור כמין לידה היא, שהיאור נעשה המקור ליצירת הצפרדעים.

ובזה הלידה שנולדו הצפרדעים, היתה מדה כנגד מדה על מצרים. שהרי רצו מצרים לעכב הולדת בני ישראל כדי שלא יהיו אומה שלימה לעצמם. ולכן מדה כנגד מדה, היאור, שהוא כנגד מצרים הוליד בע"כ צפרדעים דוגמת בני ישראל ברוב עם.²

ב: מדה כנגד מדה בקריעת ים סוף

ועכשיו נתבונן ע"פ דרכינו הנ"ל בהמדה כנגד מדה בקריעת ים סוף. דהנה מבואר בגמ' סוטה (יא.) שעונש טביעת המצריים בים סוף היתה על מה שהשליכו המצריים את הבנים של בני ישראל ליאור. והנה כד דייקנין בזה נראה כאן דבר מעניין. כי בפעם הזאת בני ישראל נכנסו למים כמו שהמצריים רצו לעשות להם, אלא שעכשיו גם המצריים נכנסו, ובני ישראל יצאו מן הים בשלום, והמצריים נאבדו. הרי שאותו דבר אשר זדו לעשות להם, לא איבד אותם, אלא אדרבה, זה גרם חיותם ואיבוד המצריים.

ויש להראות עוד עומק בזה דהנה בפירוש יד מצרים על ההגדה להגרי"א חבר מבואר באריכות ענין זה דיציאת

² ועי' מלבי"ם (שמות ז, כח), שג"כ כתב שהצפרדעים היו דוגמת בני ישראל ויציאתם מן היאור היתה מדה כנגד מדה על זה שהשליכו בני ישראל לתוכו.

א שוב מצאתי שכן כתב רי"א חבר בהגדה יד מצרים במגיד על העשר מכות (ד"ה ולא הוסיף), ועיי"ש איך שהסביר אותו.

שהוא משורר להקב"ה יותר ממנו. ונראה ששירת הצפרדע היינו מה שמקרקר תמיד. ומבואר במדרש (תנחומא בא ד') שחלק ממכת צפרדע היתה מה שהצפרדעים היו מקרקרים. הרי ששרו הצפרדעים שירתם כשעלו על מצרים.

ויש להמתיק השוואה זו, דאיתא בפרק שירה (ספ"ד) ששירת הצפרדע היא 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וכן היתה השורה האחרונה וסוף תכלית שירת הים, שהמליכו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד, והיינו אותו ענין ממש של שירת הצפרדע שמלכותו קאים לעולם ועד.

ובזה ג"כ יש עונש מדה כנגד מדה על המצריים. שהרי הם רצו לעכב השירה של ישראל ע"י ביטול פריה ורביה שלהם ולכן באו הצפרדעים עליהם וקרקרו ושרו בע"כ של מצרים.

הרי לפנינו הרבה השוואות בין מכת צפרדע וקריעת ים סוף ובין גזירת המצריים להמעט מספר בני"י. ולמדים מכל זה, שדין הקב"ה כנגד מצרים היה מכוון מאוד, וממנו יש להבין עומק יותר בגדולת ה' שנתגלה לנו בניסי יציאת מצרים.

מצרים היתה ענין לידה, וכתב שם שהלידה התחילה בט"ו ניסן בשעת מכת בכורות, אבל סוף הלידה היתה כשיצאו מן הים, ע"ש בהקדמה (ד"ה וכמו שמצינו). וא"כ נראה כאן עוד ענין של מדה כנגד מדה, שהרי כל מטרת מצרים בטביעת הבנים היתה שלא יולד האומה של בני"י, ועכשיו אותה הכנסה של בני"י למים היתה הסיבה ממש ללידתם.

ג: קשרים בין מכת צפרדע וקריעת ים סוף

וע"פ דברינו נמשיך עוד לראות עוד השוואה בין מכת צפרדע לבין מה שאירע בקרי"ס. דהנה כבר ביארנו שמכת צפרדע היתה דוגמת יציאת בני"י מן המים שהשליכו המצריים אותם שם. וע"פ הנ"ל יוצא דגם קרי"ס דוגמת יציאת בני"י מן המים, הרי ששניהם דוגמת אותו ענין.

ולא עוד אלא שמצינו שבני"י וגם הצפרדעים שרו שירה ביציאתם מן המים. שהרי בקרי"ס, שרו שירה מיד כשיצאו מן הים, וגם הצפרדעים שרו שירה כשיצאו מן היאור. דהנה איתא במדרש (הקדמה לפרק שירה), שהצפרדע אמר לדוד המלך



הרב יחזקאל פרידמאן

דב פסח ודב מילה

באו המכות על המצריים, שהיו מכחישים או מסתפקים בדברים אלו.

והמעייין בפסוקים יראה שהמכה הראשונה שבכל חלק מסימן דצ"ך עד"ש באח"ב, דהיינו מכת דם ערוב וברד, הודגש התכלית של ג' מכות שבאותו סדר. והיינו שבמכת דם כתיב "בזאת תדע כי אני ה'", כי התכלית של ג' המכות שבכת זו היא לברר מציאות ה' כנגד סוג כפירה הראשון שכפר במציאות ה'. ובמכת ערוב כתיב "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ", כי התכלית של ג' המכות שבכת זו היא לברר שה' משגיח בעולם ולא עזב את הארץ, כנגד סוג כפירה השני. ובמכת ברד כתיב "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ", כי התכלית של ג' המכות שבכת זו היא לברר שהוא השליט על הכל ואין כח בעולם כמוהו, כנגד סוג כפירה השלישי. וע' לשון המלבי"ם פרשת וארא (ו, יד) שהבאנו בהערה שהרחיב בכל זה באופן נפלא.⁸

ומובן על פי זה חידושו של ר' יהודה בהגדה, שהוא מפרש שהביא הקב"ה ג' כיתי מכות כנגד ג' סוגי כפירה להודיע לכל העולם אמיתתו ית' בג' ענינים אלו.

אמנם מדברי הרמב"ן מובן רק התכלית של תשע המכות "דצ"ך עד"ש באח"ב", אבל התכלית של מכת בכורות לא נתברר כ"כ [ועייין מה שכתב המלבי"ם הנ"ל בהערה,

מצינו שנתן הקב"ה לישראל שתי מצוות שבזכותם יגאלו ממצרים, מצות קרבן פסח ומצות ברית מילה, כמו דאי' בפרקי דר"א (פרק כט) וז"ל "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי". אמר רבי אלעזר, וכי מה ראה הכתוב לומר שני פעמים בדמיך חיי, אלא אמר הקדוש ברוך הוא, בזכות דם ברית מילה ודם פסח גאלתי אתכם ממצרים, ובזכותם אתם עתידין ליגאל בסוף מלכות רביעית, לכך נאמר שני פעמים בדמיך חיי, ע"כ, וכן הביא רש"י (שמות יב, ו). ויש להתבונן למה בחר דוקא בשתי מצוות אלו להיות הגורמים לגאולת מצרים.

ונראה להקדים, דאיתא בהגדה של פסח "ר' יהודה היה נותן בהם סימנים, דצ"ך עד"ש באח"ב", ע"כ. ויש לעיין מהו החידוש במימרא זו, ומה הוסיף ר"י בסימנים אלו. וכן הק' השבלי הלקט (ריח, עט) וז"ל, רבי יהודה היה נותן בהן סימנין דצ"ך עד"ש באח"ב, כתב ר' ישעיה זצ"ל תימה מה סימן נתן ר' יהודה, וכי אין אדם יודע ליקח מכל תיבה אות אחת ולעשות סימן, ע"כ.

והנה כתב הרמב"ן בסוף פרשת בא שיש ג' סוגי כופרים, א' מי שמכחיש במציאות ה' מכל וכל, ב' מי שיודע שיש ה' שברא את העולם אבל חושב שעזב את הארץ ושוב אינו משגיח בעולם, ג' מי שיודע שיש ה' אבל חושב שיש גם כוחות אחרים ואין לה' לבדו כל היכולת. וכנגד ג' סוגים אלו

שבשתי מכות שבכל סדר שבאו בהתראה התרה בו פעם הראשון בבקר בהיותו אצל היאור שחלק לו כבוד אלהות, ותפס תמיד לשון התיצבות התיצב לפני פרעה, שלשון זה מורה שמתחזק נגדו בכח ומכחיש אלהותו, וההתראה השניה נאמר תמיד בא אל פרעה, שצוה שיבא אל ביתו, ולא היה בבקר רק בחצות היום שישב בפלטין שלו וכל שריו. וחכמיו לפניו למען יתפרסם ההתראה לכל עמו. ועוד היו חלוקים שסדר הראשון נעשה ע"י אהרן, וסדר השני נעשה ע"י ה' לבד חוץ ממכת השחין שנעשה ע"י משה ואהרן, וסדר השלישי נעשה ע"י משה, ואחרי ההקדמה הזאת, נבוא לבאר המכות בפרטות וכו'. ע"כ. (ובהמשך המכות ביאר המלבי"ם איך כל אחד מהמכות קשורה לענינו עפ"י הסדר והתכלית הנ"ל, ע"ש).

וע"ע בספורנו (ח, יב) שכתב ג"כ הענין של ג' סדרים, ושם ביאר באופן אחר איך הגי' מכות שבכל סדר מראה תכליתה הפרטית של אותו סדר, וז"ל, לא התרה בפרעה בזאת (מכת כנים) ולא בשחין ולא בחשך, וזה כי תשע המכות שהיו לאותות ולמופתים היו דצ"ך עד"ש בא"יח בלבד, כי מכת בכורות לא היתה לאות ולא למופת, אבל היתה לעונש כמבואר למעלה (ד, כג; ז, ד). והנה דצ"ך היו אותות בשתי היסודות הכבדים, ועד"ש היו אותות בבעלי חיים, ובא"יח היו אותות באויר, ובכל שתיים מהן התרה, ובשלישית נעשה האות בלתי התראה, כאמרו חן כל אלה יפעל אל, פעמים שלש עם גבר. ע"כ.

א וז"ל: המכות נחלקו לג' סדרים, כמ"ש ר' יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, ומכה אחרונה שהיא מכת בכורות היא חוץ מן הסדרים, כי תכליתה היה שישלח את ישראל, ואז נתרצה לשלחם, אבל תשע הראשונות לא היה תכליתם לשלח את ישראל כי ה' חזק את לבו שלא יאבה לשלחם, רק היה תכליתם א' להודיע לכל העולם שיש אלוה, (ב') ושהוא משגיח על העולם, (ג') ושהוא בעל היכולת מאין כמוהו, ומכל סדר באו שתי מכות בהתראה, והמכה השלישית היתה בלא התראה, (א') יבא הסדר הראשון דצ"ך, לברר מציאות ה', כמ"ש בזאת תדע כי אני ה', וע"ז באו שתי מכות בהתראה, ואחר שחזק לבו בא מכת כנים שלא בהתראה, כי לא היה ענינה לברר איזה ענין, שכבר נתברר מציאות ה' ע"פ שנים עדים, רק בא דרך עונש להכותו מכה של בזיון על שהכביד לבו, ולכן לא התרה בו תחלה, וכן שתי מכות הראשונות מן הסדר השני באו בהתראה, (ב') ובאו לברר שה' משגיח גם בארץ, כמ"ש במכת ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ואחר שנתקיים זה ע"י שני עדים בא מכת שחין בלא התראה, כי לא בא לברר דבר רק להכותו מכת בזיון דרך עונש. וכן שתי מכות מן הסדר השלישי באו בהתראה (ג') ובאו לברר שהוא בעל היכולת מאין כמוהו כמ"ש במכת ברד בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ, ואחר שנתקיים ע"פ שני עדים בא מכת חשך בלא התראה כי לא בא רק דרך עונש, שרשעים בחשך ידמו, ואחר שנתבררו שלשה העקריות האלה, בא מכת בכורות לכופו שישלח את העם. עוד תדע

והסימן לבחירתם בהקב"ה הוא זה שכלל ישראל מלו עצמם, כי מילה הוא אות באדם שהוא עבד להקב"ה. ועי' בגור אריה (שמות יב, ו) וז"ל, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה, שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות, כדתנן במסכת שבת (נח.) אין עבד יוצא בחותם שלו בשבת, עיין התם וכו', ע"כ.

וכיון שדם פסח ודם מילה הם שני פנים למטבע אחת, שזה מרמז לבחירת הקב"ה בעמו ישראל, וזה מרמז לבחירת ישראל בהקב"ה, בדווקא שניהם נצטוו קרוב לגאולה, ודווקא בזכותם נגאלו ישראל ממצרים. ובא הרמז של "דם פסח ודם מילה" לבריתם זה עם זה, ולהיחס המיוחד בין הקב"ה לבני ישראל.

והספורנו שהבאנו שם]. וצריך ביאור מה היתה התכלית של מכה זו.

והנה במכת בכורות כתיב (יא, ז) "למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל", ונראה שהפסוק מדגיש בזה התכלית שבמכה זו, והוא להודיע שדווקא אחרי שהקב"ה גילה אלקותו וגדלותו על ידי המכות וכו"ל, אז רצה לגלות שהוא בחר בכלל ישראל מכל אומות העולם להיות עמו. ורמז לענין זה במכת בכורות עי"ז שפסח על כל בתי ישראל. וזהו התכלית של מכת בכורות. ו"דם הפסח" הוא הסימן לענין הנ"ל שהקב"ה בחר בכלל ישראל, שעל ידי הדם הוא פסח על בתיהם.

ונראה עוד, שכשם שהקב"ה בחר בכלל ישראל במכת בכורות, כך זה לעומת זה, כלל ישראל כביכול בחר בהקב"ה להיות להם לאלקים אחד ומיוחד ושאין להם אלהים אחרים.



הרב שמואל זלאטשווער

בענין טעם אכילת מצה והתשובה למה נשתנה

ובדבר זה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, דברמב"ם משמע שהוא מדין סיפור, שכתב (הל' חמץ ומצה פ"ז) כל דיני סיפור, לשאול מה נשתנה ולפתוח בגנאי, וכולל עמהם דברי רבן גמליאל, ומסיים "דברים הללו כולן הן הנקראין הגדה". ונראה מלשון זה שהוא מדין סיפור. אבל הרמב"ן סבר דהוי הלכה בקיום המצוות, דכתב במלחמות (ברכות ב: מדפי הרי"ף) דדין רבן גמליאל אינו מעכב, ומי שאכל מבלי שאומרה אינו צריך לחזור ולאכול, ע"כ, ומבואר דאילו היה לעיכובא, היה צריך לאכול שנית, ומבואר דהוי דין בהמצוות, ולא דין בהסיפור.

והנה דנו הראשונים מהו התשובה לשאלת הבן במה נשתנה, דיש שכתבו שהוא עבדים היינו, שמחמת שתחילה עבדים ועתה בני חורין יש לעשות זכר לעבדות וגם לחירות. ויש סוברים דמשנה דרבן גמליאל היא התשובה לשאלות הבן. ונראה דזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, דלפי שיטת הרמב"ם דרבן גמליאל הוי דין בסיפור וחלק ממצוות סיפור ראוי שיהא על ידי שאילת הבן כדי שיהיה דרך שאלה ותשובה, אבל לפי שיטת הרמב"ן שהוא דין בקיום המצוות, כבר נגמר מצות הסיפור ועיקר התשובה למה נשתנה הוא בעבדים היינו.

ולפי דברי הרמב"ן יש להבין מה שתחלה פותחים בטעם דלחם עוני, וברבן גמליאל מזכירים טעם דחפזון. ונראה דיש חלוק בין הטעמים דחפזון הוא עיקר הטעם כמו שכתוב 'כי בחפזון יצאת ממצרים' אבל זכר לעוני אין זה מפורש לטעם אלא שהפסוק קראו לחם עוני, ויש דינים שלמידיים ממנה לעשותה בדרך עניות, ורק רמז בפסוק לטעם זה, אבל לא כתבה תורה שזהו טעם המצוה. וממילא לדין רבן גמליאל שהוא הלכה בקיום המצוה לפרש הטעם, רק צריך להזכיר עיקר הטעם, שזהו חפזון, אבל זכר לעניות אין צריך להזכיר. אך בתחילת ההגדה קודם דברי רבן גמליאל, שבא לקיים מצוות סיפור, דלזה ל"צ להזכיר טעמי המצוות כלל, רק להתחיל בגנאי ולסיים בשבח, וכדי לעשות כן אמרינן טעם הטפל דזכר לעוני, לזה שואל התינוק מה נשתנה שעושים זכר לעוני, ומשייבים עבדים היינו. זהו הנראה סדר הדברים לדעת הרמב"ן.

וכל זה רק לדברי הרמב"ן אבל להרמב"ם דהוי דין בסיפור, א"כ בפשטות דברי רבן גמליאל הם תשובה לשאלת הבן.

בליל הסדר הבן שואל 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה'. ועל האב המספר לפרש טעם למצות מצה. וצריך לבאר מהו באמת הטעם למצות מצה, דמצינו בכתוב ב' ענינים באכילת מצה, דכתי' (דברים טז, ג) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, ע"כ. והיינו דענין אחד הוא לחם עוני, ומלבד זה הוי זכר לחפזון, וכמו שכתב שם הרמב"ן דקראו הכתוב לחם עוני, דזה זכר להעוני במצרים בלחם צר ומים לחץ, ועוד זכר לחפזון. ומאחר דיש אלו ב' טעמים, יש לעיין איזה טעם מוטל על המספר להסביר לבנו השואלו, אם אחד מהם או שניהם.

ובאמת בסדר ההגדה מזכירים ב' הטעמים שבתחלה פותחים ההגדה בהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, שביאר הרמב"ן (שו"ט) דהיינו כטעם דזכר לעוני, זכר למה שהיו אוכלים בעבדות. ושוב בדברי רבן גמליאל אמרינן 'מצה זו שאנו אוכלים וכו' על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ', שהוא טעם החפזון. אמנם הדבר צריך ביאור במה שמחלקים הטעמים לשנים, לומר זה בתחלת ההגדה, וזה בסוף בברייתא דרבן גמליאל. ועוד דכתבו הראשונים דהא לחמא עניא היה רק הוספה בזמן אמוראים וא"כ נמצא שבזמן התנאים לא הזכירו טעם זה כלל, וצ"ב.

והנה במשנה (פסחים קטז) קובע לנו נוסח ההגדה, שמתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, ואח"כ הביא מימרא דרבן גמליאל דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח. ויל"ע אם זה נמי ממצוות סיפור, דמלבד שיפתח בגנאי ויסיים בשבח צריך נמי לכלול בסיפור ענין מצוות פסח מצה ומרור, או דמצד סיפור אינו צריך, אלא דזה דין בקיום המצוות, דלצאת מצוות פסח מצה ומרור צריך לפרש טעמם.

ויש נ"מ בזה, דאי הוי דין בסיפור, הרי כל הסיפור הוא דרך שאלה ותשובה, וא"כ בפסח מצה ומרור נמי צריך להיות דרך שאלה ותשובה, אבל אי הוי דין בקיום המצוות, דבאלו המצוות הקפידה התורה שיפרש טעמיהם, לא מצינו בזה הקפדה שיהא דרך שאלה ותשובה.

'הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא "דנפקו" מארעא דמצרים', דזה מורה להדיא כהמהר"ל דאכילה כשיצאו, וגם אין צריך לדחוק במה שנתקשה המהר"ל במה שהזכיר מקום האכילה במצרים.

והשתא דדעת הרמב"ם כהמהר"ל לא קשה כלל קושייתנו דלעיל, דבאמת אין מזכרים ב' טעמים למצה וליכא אלא טעם דחפזון, וכדי לספר יציאת מצרים צריך לעורר הבן לשאול, לכן מזכירים שזה המצה שאכלו כשיצאו ממצרים, ושואל הבן מה נשתנה, ומשיבים בדברי רבן גמליאל מחמת החפזון.

והיוצא מדברינו שיש ב' מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן התלויים זה בזה, האחד אי לחם עוני הוא טעם נפרד מחפזון, והא לחמא עניא הוא להגיד טעם זה, או רק הקדמה לטעם חפזון. והשנית אי דברי ר' גמליאל הם המשך הסיפור, וזהו תשובה לשאלת הבן, או דהוי דין בקיום המצוות. שלהרמב"ן תחלה אומרים טעם הטפל של לחם עוני לגורר שאלה לפתוח בגנאי, ואחר שמשלימים הסיפור, כשעומדים לקיים מצוות אכילה, אומרים עיקר טעם המצוות, שחייב לאומרו כדי לקיים המצוה. ולהרמב"ם הכל בגדר סיפור, שבתחלה אומרים שזה הוא הלחם שאכלו כשיצאו כדי שישאל הבן אודותיו, וממשיכים לספר עד רבן גמליאל, שמושיבים שאילת הבן דהטעם משום חפזון.

[ואגב יש להעיר מה שמצינו חידוש במהרש"א (פסחים קטז) דהוא ביאר בהטעם של חפזון, אין זה טעם למצות מצה ליל ט"ו אלא למה שאוכלים מצה ולא חמץ כל שבעה, ע"ש, טעם אחר למצוות מצה, דלפי דבריו ודאי לא הוי דין בקיום מצוה, דאין נותנים טעם למצה אלא לאיסור חמץ, ולדידיה יל"ע אי שאלה דמה נשתנה נמי על איסור חמץ ולא רק על מצות מצה.]

ויש לתמוה במה שתחלה פותחים בטעם לחם עוני, ועליו הבן שאול מה נשתנה, דבפשטות כוונת השאלה היא למה עושים זכר לעוני, ואח"כ מחליפים עליו הטעמים לומר טעם אחר של חפזון, והכל במסגרת הסיפור, ולהרמב"ם עדיין צ"ב.

אמנם באמת לא קשה כלל כי יש להרמב"ם הבנה אחרת בכוונת 'הא לחמא עניא', דהנה כבר הבאנו דברי הרמב"ן (דברים טז, ג) דביאור קרא ד"לחם עוני כי בחפזון" לב' טעמים, האחד זכר לעינוי ושאכלו לחם צר, ואחד זכר לחפזון. וכתב שם שזהו כוונת הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, דכשהיו עבדים היו אוכלים לחם זה. אמנם המהר"ל בגבורת ה' (פרק ג"א) הקשה דלא מצינו בשום מקום שאכלו מצה במצרים, ובקרא כתיב שמאכלם היה דגים. ועוד דבכלל לא מסתבר שבאותה מצה שהיא זכר לחפזון וחירות, היא נכלל בה נמי זכר לעבדות. והוא ביאר דלחם עוני נמי ענין חירות דעניות שייך לחירות, ע"ש, ומה שאומרים הא לחמא עניא די אכלו וכו', ביאר דאין הכוונה שאכלנו בעודם עבדים, אלא כשיצאו ממצרים דלמחר כשלא הספיק בצקם להחמיץ אכלו מצות. ואף דאמרין שאכלו "בארעא דמצרים" ובאותו שעה כבר יצאו, ביאר המהר"ל דלא דקדק כל כך, ועוד דבאמת אותו היום באו לסוכות ועדיין לא יצאו למדבר וזה עדיין שייך לארץ מצרים.

ויש להוכיח בדעת הרמב"ם כהמהר"ל, דבנוסח הגדה להרמב"ם (סוף הל' חמץ ומצה) יש לו להרמב"ם הוספה על הנוסח שלנו, דכתב בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא וכו', ואי כוונת הא לחמא עניא מה שאכלו בעודם עבדים זה לא שייך כלל לפתיחתו דבבהילו יצאנו, אלא ודאי דעת הרמב"ם כהמהר"ל דאכלו כשיצאו, ושפיר אמר דבבהילו יצאו ואז אכלו לחם זה. ויותר מזה מצינו בשינוי נוסחאות שבמהדורת פרנקל ושהביא בכת"י תימניים שגרס

