

נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי חג הפסח תשפ"ג

בעבור זה
עשה ה' לי
בצאתי ממצרים

נר זכרון בהיכל ה'
לבחור היקר נעים ונחמד שקד על דלתי ביהמ"ד ימים ולילות
ונשא חן בעיני כל רואיו פרח מלבלב שנגדע באיבו
חיים משה ז"ל בן יבדל"א דוד הכהן ני"ו
נלב"ע ל' שבט תשפ"ג
ויה"ר שלא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו
תנצב"ה

In honor of the Yeshiva I spent a
third of my life in and made me who I am.
May all my Rebbeim have Arichus Yamim
and may the Yeshiva continue to have stability.
Yehoshua Sopher

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

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

נר למועדים

קובץ דברי תורה בעניני פסח לשנת תשפ"ג

יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו חרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצוק"ל

2 חיוב ההתבוננות

מורינו ורבינו חרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

3 כלל ישראל במ"ט שערי טומאה

מורינו חרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

4 מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה



מורינו ראש הישיבה חרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א

5 גדר הסיבה בליל הסדר

מורינו המשגיח חרה"ג רבי אברהם דוב מרדכי ויסבורד שליט"א

6 ואומר לך בדמיך חיי

7 מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו

חרה"ג רבי יששכר דוב פראנד שליט"א

8 חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

חרה"ג רבי נחום מאיר הלוי לנסקי שליט"א

11 ענין השירה בפסח

חרה"ג רבי צבי ישראל קרקוער שליט"א

14 יסוד שמחת יום טוב של פסח

אברכי כולל עבודת לוי

25 בענין חמץ של ישראל ביד חברו
הרב יעקב יצחק גרשטיין

27 בענין מצה גזולה
הרב ראובן אהרן וניק

29 בגדר פסח ראשון ופסח שני
הרב דוד רפאל ווישנעווסקי

16 דתן ואבירים יצאו ממצרים
הרב אליהו וולף

19 בענין אכילת מצה בלי כוונת מצוה
הרב מרדכי שמואל שפרן

21 הסיבה בארבע כוסות
הרב אביגדור אליהו גרסטן

22 ויאמינו בה' ובמשה עבדו
הרב מאיר שמחה ברגר

מו"ר הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצוק"ל

חיוב ההתבוננות

והנה בלי התבוננות כראוי אפילו אם רואה ניסים גלויים כמו שראה פרעה בחמש מכות הראשונות לא יועיל להשפיע עליו כלום.

ועוד חייב האדם להתבונן גם בעצם הטבע של הבריאה כדאיתא בתנחומא (וזאת הברכה סי' ז'), "רשע בחייו חשוב כמת מפני שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר אור, שוקעת אינו מברך מעריב ערבים, אוכל ושותה ואינו מברך עליה, אבל הצדיקים מברכין על כל דבר ודבר שאוכלין ושותין ושרואין ושומעין". ויש לדקדק בדברי המדרש דאע"פ שאין הרשע מכיר במעשה ה' וכופר בטובתו, מ"מ למה חשוב כמת מטעם זה.

ונראה לבאר ששבח והודאה להקב"ה היא תוצאה של התבוננות, שאם האדם רק מתבונן בבריאה אז ודאי יתפעל מגדלותו של הקב"ה ויכיר שכל הטבע אמנם ניסים נסתרים הוא, וממילא יברך לו וישבח לו, אבל אם אינו מתבונן כלל לא יבוא לידי ברכה. וזהו ההבדל בין צדיקים ורשעים, שהצדיק הוא אדם שמתבונן ולכן מברך ומשבח להקב"ה על כל דבר ודבר, אבל הרשע אינו מתבונן במה שהוא רואה אלא הרי הוא כמת שאינו מרגיש, ולכן רואה חמה זורחת ואינו מברך עליה.

בחמש מכות הראשונות כתיב ויחזק לב פרעה או ויכבד פרעה את לבו, ורק אחרי מכות שחין כתיב (ט, יב) ויחזק ד' את לב פרעה וגו'. ופרש"י בפר' וארא (א, ט) דבמכות הראשונות פרעה הרשיע להכביד את לבו בעצמו, ורק בחמש מכות האחרונות כתיב (ס) ואני אקשה את לב פרעה וגו'. ויש לשאול דאיך נהיה דבר כזה שלא התרשם ממכות הקשות האלו ושוב חזר והכביד את לבו פעם אחר פעם. ונראה שהתורה מגלה לנו למה לא התרשם פרעה כדכתיב אצל מכת דם (ז, כ) ויפן פרעה ויבא אל ביתו "ולא שת לבו גם לזאת", שהרי פרעה "לא שת לבו", ור"ל שלא התבונן במכות, ולא חשב מה היא התכלית של המכות, ומה רוצה הקב"ה ממנו.

ובאמת זהו יסוד גדול בעבודת ה', שאם אינו מתבונן במעשיו לא יוכל לתקן ולשפר את דרכיו. מטעם זה פתח הרמח"ל את ספרו מסילת ישרים ביסוד זה והדגיש שאי אפשר להתעלות מלימוד ספרו אא"כ יחזור עליו פעמים רבות, שכתב, "על כן אין התועלת הנלקט מזה הספר יוצא מן הקריאה בו פעם אחת, כי כבר אפשר שלא ימצא הקורא בשכלו חידושים אחר קריאתו שלא היו בו לפני קריאתו, אלא מעט, אבל התועלת יוצא מן החזרה עליו וההתמדה. כי יזכרו לו הדברים האלה הנשכחים מבני האדם בטבע, וישים אל לבו חובתו אשר הוא מתעלם ממנה". וכוונתו לומר שקריאה פעמים רבות עוזרת לאדם להתבונן בדרכיו שרק אז לא יתעלם מחובתו בעולמו.



מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

כלל ישראל במ"ט שערי טומאה

וגם היום צריכים לדעת עד כמה מגיעה השפעת הסביבה, שאנו מרגישים וחושבים כמו הגוים שסובבים אותנו, והאווירה עושה רושם על כרחינו. ודוגמא לדבר, כאשר לומדים לימודי חול בבית הספר, וקוראים איזה סיפור, ובתוך הסיפור מתאר איך שהגויים חיים חיי הבל ועבירה, ובעינינו ראינו כמה שזה משחית את הדעות, שלפעמים מאותה קריאה לבד מורגש קצת קרירות, שעכשיו שקוראים את המעשה יכולים לסבול את המחשבה ששייך להיות דבר כזה. והוא דבר מבהיל מאד, עד כמה פועלת כל קריאה ושמיעה והשפעה קטנה על הרגשתינו ומחשבותינו.

ובזמן הזה שהשפעת הסביבה והשחתתה היא עצומה לא פחות ממה שהיה אז במצרים, איך אנו יכולים לעמוד ולהתחזק שלא ליפול עד נ' שערי טומאה. הרי אם עם קדוש היוצא ממצרים היו נטמעים אע"פ שהיו במדרגה גבוה מאד, מה תקוה יש לנו. אבל באמת פשוט שהדבר היחיד שלא היה להם ושעל ידו אנו ניצולים הוא לימוד התורה הקדושה.

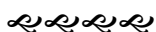
אמנם כנראה שכדי להחזיק מעמד שלא להיות מושפע, לא מספיק סתם לימוד, אלא צריך לימוד באופן שמוציא מן הלימוד את ההשקפה וההערכה הנכונה, ולדעת איך צריכים לחשוב ולהרגיש, ולהוציא את הלקח למעשה מתוך דברי חז"ל, עד שנגיע לנקודת האמת בהכרעת כל ענייני חיינו.

ידועים ומפורסמים דברי חז"ל שבשעת יציאת מצרים הגיעו כלל ישראל למדרגת מ"ט שערי טומאה, ולא יכלו להתמהמה, שאם היו שוהים עוד רגע במצרים היו יורדים עד שער חמשים ונטמעים, ושוב לא היו יכולים לעלות משם עוד (ע' אור החיים שמות פ"ג פ"ז).

וקשה להבין איך שייך לומר על עם קדוש כזה שהיו אוחזים במ"ט שערי טומאה, ובפרט אחרי שמסרו נפשם ממש להקריב את הע"ז של המצרים, ולמדו ועשו כל מצוות הלילה בתום לב ובזריזות, והיו עומדים עכשיו לנסוע אחרי ה' למדבר בבטחון גמור בלא אכילה ושתייה לארץ לא זרועה, ומי יוכל לדמות לעם קדוש כזה, ותמוה מאד לומר עליהם שהיו בשפל המדרגה.

ועוד יש להתבונן איך יהיו יורדים לטמיון בעוד רגע, והרי היו עסוקים במצוות הלילה, ומה יעשו באותו רגע לדחותם עד לשער החמשים.

ועל כרחך חזינן מהכא שיכול אדם להיות מוסר נפש, ועובד ה' בשלמות, ויהא זריז, וזהיר, ובעל בטחון וכו' ואעפ"כ הוא בסכנה גדולה, ואוחז קרוב לשער חמשים של טומאה, אך ורק בשביל שהוא בסביבה של טומאה המשפיע עליו על כרחו. שאם היו במצרים לעוד רגע, אפילו אם לא יעשו שום עבירה, הרי עצם המציאות שהם נמצאים בתוך מצרים יכול להשחית את הרוחניות שבאדם והנשמה שבו. שמצרים היה מקום מלא זימה ותועבה וכל דבר רע, והשקפת המקום עשה רושם עליהם ביודעים ובלא יודעים.



מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה

המצריים ושהם ניצולו. ולפי זה יש לומר שבתחילה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני שהכירו ישראל שניצולו, ואז יהיה השירה של המלאכים על מפלתן של רשעים ולא על הטובה של ישראל, ולכן אמר להם הקב"ה שאין רשאים לומר שירה מפני שמעשה ידיו טובעים בים. אבל אחר שהכירו ישראל את הנס שנעשה להם שניצולו מיד המצריים אז יש תועלת באבדון של הרשעים שעל ידיהם התחזקו בישראל באמונתם כמו שנאמר "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" ויצא מזה קידוש שם שמים. ועכשיו יכולים המלאכים לומר שירה על הקידוש שם שמים ולא על האבדון של הרשעים. ובזה מבואר דברי המדרש שהבאנו לעיל שרק אחר שאמרו ישראל שירה אז רשאים המלאכים לומר שירה.

ביאור הנהגת רבי יונתן

ועל פי זה יש ליישב גם כן את דברי הירושלמי (מס' מגילה פרק ג'), "רבי יונתן כד דהוה מטי לההוא פסוקא 'אשר הגלה נבוכדנצר' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות, שכל נבוכדנצר דכתיב בירמיה חי היה ברם הכא מת היה ואינו עולה להם מן החשבון עכ"ל. [פי' כשהיה מגיע ר' יונתן לפסוקים שבספר ירמיה שמוזכר בהם נבוכדנצר לא היה אומר כלום, אבל כשהיה מגיע להפסוק במגילת אסתר שבה מוזכר נבוכדנצר היה אומר "שחיק עצמות". וכתב הירושלמי הטעם משום שבמעשה של פורים כבר היה מת.]. וצ"ב, מהו ההבדל בין אם היה חי באותה שעה או מת?

אמנם לפי מה שביארנו יש לומר, שמה שרבי יונתן היה אומר "שחיק עצמות" הוא ענין של לעג ושחוק, וכוננת הלעג היא להראות שאנו שמחים על שכבר נסתלק מן העולם. והביאור בזה הוא שהרי כל זמן שהוא חי הוא גורם לחילול שם שמים בעולם, אבל אחר שמת ועשה הקב"ה דין בנבוכדנצר ויצא מזה קידוש שם שמים שרשע זו נענש על מעשיו הרעים, אז שפיר יש ללעוג עליו להראות שמחתינו על מפלתו שגורם לקידוש שם שמים.

מגילה י: - "ואמר רבי יוחנן, מאי דכתיב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה' (שמות יד), בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקדוש ברוך הוא, מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה?"

ומבואר שמלאכי השרת לא היו רשאים לומר הלל על קריעת ים סוף לפני הקב"ה כיון שמעשה ידיו של הקב"ה היו טובעים בים. וקשה שאם כן איך אמרו ישראל שירה, והלא גם עליהם יש לומר אותה טענה שמעשה ידיו של הקב"ה טובעים בים וישראל אומרים שירה?

ועוד קשה, שהרי איתא במדרש רבה פרשת יתרו (פרשה כג), "וכיון שיצאו ישראל מן הים באו המלאכים להקדים שירה לפני הקדוש ברוך הוא, א"ל הקב"ה יקדמו בני תחלה, הה"ד 'אז ישיר משה', אז שר לא נאמר אלא אז ישיר, שהקב"ה אמר ישיר משה ובני ישראל תחלה. "ומשמע מזה שיש למלאכים רשות לומר שירה על קריעת ים סוף אלא שצריכים לומר שירה רק אחר שירת ישראל. ולכאורה צ"ע שהרי לעיל הבאנו שאינם רשאים לומר שירה כלל על קריעת ים סוף שהרי הקב"ה אמר מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

המלאכים היו רשאים לומר שירה על טובתם של ישראל

ונראה ליישב על פי דברי הגמ' במס' ערכין דף ט"ו א' (ובמס' פסחים קיח:), "אמר רב הונא, ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו, כדרבה בר מרי, דאמר רבה בר מרי, מאי דכתיב 'וימרו על ים בים סוף ויושיעם למען שמו' (תהלים קו), מלמד שהיו ישראל ממרים באותה שעה, ואומרים כשם שאנו עולים מצד זה כך מצרים עולים מצד אחר, אמר לו הקב"ה לשר של ים, פלוט אותם ליבשה וכו', מיד פלטן ליבשה, דכתיב 'וירא ישראל את מצרים מת על וגו'" (שמות יד).

ומוכת מדברי הגמ' שישראל לא הכירו בתחילה שהמצריים טבעו בים סוף, ורק אח"כ כשהים פלטם ליבשה אז הכירו שמתו



מורינו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א

גדר הסיבה בליל הסדר

מצה בלי הסיבה ומ"מ פסק שמצוה לאכול את כל הסעודה בהסיבה, ואם מפרש הא דהשמש לא יצא דקאי אהסיבה, מהיכא תיתי דלא יצא ידי מצה בלי הסיבה.

ומה שיותר תמוה, שהגר"א בביאוריו לשו"ע הביא המקור להא שאם אכל כזית מצה בלי הסיבה לא יצא מהא דריב"ל דשמש לא יצא בלי הסיבה, והלא הגר"א עצמו הנ"ל סובר דריב"ל איירי במצות הסיבה ולא במצות אכילת מצה ואיך הביא אותה המימרא של ריב"ל כמקור שאינו יוצא ידי מצה בלי הסיבה.

ונראה לתרץ ע"פ מה שיש לדייק בדברי הרמב"ם בהלכה ח' וז"ל: "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך", ודבריו במש"כ "ואם לאו אינו צריך" צ"ע, דמאי ס"ד לרמב"ם שצריך להסב דמשום זה בעי למימר שאם לא היסב אין צריך להיסב, דא"א לומר דס"ד שאם לא היסב בשאר הסעודה צריך לאכול סעודה חדשה בהסיבה דאם כל ההסיבה בשאר הסעודה אינה אלא לכתחילה איזו הו"א יש שיצטרך לסעוד מחדש כדי לקיים מצות הסיבה, והלא אין צריך בכלל להסב בשאר הסעודה.

ועכצ"ל דקאי על ההסיבה של אכילת כזית מצה, שאם לא היסב באכילתו חידש לנו הרמב"ם שאין צריך לאכול שוב כזית מצה בהסיבה, דלזה יש הו"א שצריך לאכול מחדש כזית ולהסב, לא מצד מצות אכילת מצה אלא מצד מצות הסיבה, דכיון דתיקנוה בשעת אכילת כזית כמש"כ הרמב"ם שם סלקא דעתך שלא יצא מצות הסיבה עד שיאכל שוב כזית מצה בהסיבה, לזה קמ"ל הרמב"ם שאין צורך לעשות כן. [ועי' קובץ ישורון לניסן תשס"ב עמ' קלב שדן הרה"ג רבי שלמה זלמן אויערבך זצוק"ל עם חכם אחד בפירוש לשונו זה של הרמב"ם והנלע"ד כתבת].

וא"כ מעתה י"ל דהא דכתב הרא"ש שהאוכל כזית מצה בלי הסיבה אינו יוצא וראיתו מהא דאמר ריב"ל שהשמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא אבל בלי הסיבה לא יצא, אין זה משום שמצות אכילת מצה בעי הסיבה, דבפשטות אין מצוה דרבנן מעכבת בדאורייתא, אלא דהפירוש שהשמש יצא היינו כהו"א של הרמב"ם, שאם היסב יצא ידי חובת הסיבה אבל אם לא היסב לא יצא ידי הסיבה ולכך צריך לאכול עוד כזית כדי לקיים מצות הסיבה אבל לא כתב הרא"ש דאינו יוצא ידי מצות אכילת מצה בגלל שלא אכלה בהסיבה.

א"כ לפי"ז אין הרמ"א והגר"א מזכים שטרא לבי תרי, דכשפסק השו"ע שידי מצה לא יצא בלי הסיבה היינו שלא יצאו חובת

פסק הרא"ש בפסחים פ"י סי' כ' שהאוכל מצה בלי הסיבה לא יצא, והביא ראיה מהא דאמר"י שם דף קח. אריב"ל השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, מיסב אין לא מיסב לא, הרי שאין יוצאים כזית מצה בלי הסיבה. ומרן הגרי"ז החידושו על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז הביא לשון הרמב"ם שם ה"ח שכתב: "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח וכו'". וכתב הגרי"ז שזה דלא כהרא"ש, שהרי מבואר ברמב"ם דאין מצות הסיבה דין במצות אכילה ושתייה של לילה זה שיהיו דרך חירות אלא דחכמים קבעו למצוה זו של הסיבה כמצוה נפרדת בשעת אכילת המצה ושתיית הארבע כוסות, שהרי כתב שגם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח דמיתקריא קיום מצוה של הסיבה גם בשאר הסעודה, הרי דמעשה ההסיבה אינה קשורה עם אכילת מצה אלא דהיא מצוה בפ"ע ושייכא גם בשאר אכילתו ושתייתו, ולפ"ז אם אכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ד' כוסות רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי, אבל הרא"ש ס"ל דדין הסיבה היא דין במצה דאלת"ה אמאי לא יצא, ועוד דלא שייך שיחזור ויאכל כזית מצה בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות ואין בה שום גריעותא כמה שאכלה בלא הסיבה ובע"כ דס"ל דבעיקר דין אכילת מצה נאמר שצריך לאכלה בהסיבה ודלא כמו שמוכח מדברי הרמב"ם. ע"כ דברי הגרי"ז בקיצור.

וממשיך הגרי"ז דהא דהביא הרא"ש ראיה דלא יצא ידי אכילת מצה בלא הסיבה מהא דריב"ל שמש שאכל כזית מצה בלא הסיבה דלא יצא, יפרש הרמב"ם דלא יצא ידי מצות הסיבה אבל ידי מצות אכילת מצה שפיר יצא, ונשאר הגרי"ז בצ"ע בזה.

והנה מש"כ הגרי"ז דס"ל לרמב"ם שמעשה הסיבה היא מצוה בפנ"ע ולא דין באכילת מצה ומקורו ממה שפירש הא דהשמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, דמפרש הא דהשמש יצא היינו מצוה הסיבה, ומדקתני יצא דיעבד משמע דלכתחילה צריך להיסב בכל הסעודה, כן הוא בביאור הגר"א בשו"ע סי' תע"ב ס"ז על מה שפסק שם הרמ"א שלכתחילה צריך להיסב בכל הסעודה. אבל לפ"ז יש לתמוה שבתחילת הסעיף ההוא פסק השו"ע שאם אכל בלי הסיבה לא יצא, והוא כמו הרא"ש ודלא כמו שפסק הרמב"ם, דהלא לפי הרמב"ם שאם אכל כזית מצה בלי הסיבה יצא כמו שפירש הגרי"ז, ומכיון שכל המקור שלא יצא הוא מהא דפירש הרא"ש הא דשמש שאכל כזית בלי הסיבה לא יצא דקאי על מצות אכילה מצוה ולא על מצות הסיבה, אם כן נמצא דהרמ"א מזכה שטרא לבי תרי, שהרי לא חלק על השו"ע שפסק שלא יצא אכילת

ביין שאינו מזוג אבל מ"מ ידי ארבע כוסות יצא, שמצות חירות אינה מעכבת במצות שתיית ד' כוסות, ולכאורה צ"ע דמ"ש אכילת מצה שלא בהסיבה דדרך חירות מעכבת בה, משתיית יין שאינו מזוג שלא כדרך חירות שאינה מעכבת.

ונראה לפרש, דהרי הרמב"ם כתב שחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, והיינו דעיקר דרך חירות הוא מה שמראה כלפי חוץ שהוא מתנהג כבן חורין, א"כ י"ל שכן ס"ל הרא"ש, ולפי"ז דוקא הסיבה מעכבת במצה מפני שבלי הסיבה אינו מראה את עצמו כבן חורין, משא"כ בשתיית יין שאינו מזוג אין הדבר נראה לעין ורק השותה מכיר אם היין מזוג, בזה סובר הרא"ש שאין דרך חירות מעכבת.

הסיבה וצריכים לאכול שוב כזית מצה בהסיבה, ואת זה דייק מדקתני בדברי ריב"ל אם לא היסב בשעת אכילה לא יצא ידי הסיבה, וצריך לאכול עוד כזית בהסיבה ומזה שאמר ריב"ל דאם הסב יצא מצות הסיבה, ודוקא יצא בדיעבד משמע דלכתחילה צריך להסב בכל הסעודה. וזה שהביא בהגר"א את דברי ריב"ל כמקור שחייבים לאכול עוד כזית מצה בהסיבה וגם הביא ממנו מקור שמצוה לכתחילה לאכול כל הסעודה בהסיבה ששני הדינים האלה שפיר נלמדים מדברי ריב"ל.

ופש לן לברורי דלפי הרא"ש הסובר שידי אכילת מצה לא יצא שלא בהסיבה, למה פירש להלן בדף קח: כרש"י ותוס' שאם שתאן חי ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא, שאינו מקיים מצות חירות



מורינו המשגיח הרה"ג רבי אברהם דוב מרדכי ויסבורד שליט"א

ואומר לך בדמיך חי

הרחמים וכו', והנה לצד שראה אל עליון כי ישראל קטרגה עליהם מדת הדין, והן אמת כי חפץ ה' לְצַדֵּק יִשְׂרָאֵל אבל אין כח ברחמים לצד מעשיהם כנזכר, אשר על כן אמר למשה תשובה נְצַחַת מ'ה תצעק אלי', פירוש כי אין הדבר תלוי בְּיָדֵי הַגֵּם שאני חפץ עשות נס כיון שהם אינם ראויים, מדת הדין מונעת ואין כח ברחמים כנגד מדת הדין המונעת, ואמר אליו 'דבר אל בני ישראל' פירוש זאת העצה היעוצה להגביר צד החסד והרחמים דבר אל בני ישראל ויתעצמו באמונה בכל לבם ויסעו אל הים קודם שיחלק, על סמך הבטחון כי אני אעשה להם נס, ובאמצעות זה תתגבר הרחמים וכו' כי גדול הבטחון והאמונה הלז להכריעם לטובה".

הרי מבואר באור החיים הקדוש דכיון שמדת הדין מקטרג לא הועיל להם זכות התפלה בפני עצמה, אלא דרוש מהם מעשה של מסירות נפש, ורק עי"ז תגבר עליהם מדת הרחמים. ויש לבאר הענין כי מדת הדין מקטרג שאינם ראויים לנס ההצלה ממצרים כיון דגם בני ישראל הם עובדי ע"ז, אמנם כאשר מסרו נפשם על סמך הבטחון והאמונה בהקב"ה, הרי זה מראה עומק העצמיות של כלל ישראל, שאע"פ שעבדו ע"ז, אין זה מהותם העצמי, אלא היא הנהגה רעה לפי שעה, אבל אי"ז נוגע לעצמיותם, ועל כן ודאי ראויים להצלה, ואין לדמותם לעובדי ע"ז של מצרים.

ברש"י פרשת בא (יב,ו) הביא דברי המכילתא "דלא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה, שנאמר מתבוססת בדמיך, בשני דמים, ואומר גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו (זכריה ט, יא), ולפי שהיו שטופים בעבודת כוכבים אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודת כוכבים, וקחו לכם צאן של מצוה".

וצריך ביאור למה נתן להם שתי מצות אלו דוקא ולא מצוות אחרות. ונראה לבאר ע"פ מש"כ באור החיים בפרשת בשלח (שמות יד, טו) "מה תצעק אלי, קשה וְלָמוּל מי יצעק אם לא לה' אלהיו, ובפרט בעת צרה דכתיב (יונה ב, ג) קראתי מצרה לי, (תהלים קיח, ה) מן המצר קראתי יי-ה, ואם לצד שהרבה להתפלל, הלא כל עוד שלא נענה מהעונה בצר לו לא ירף מתפלה". עוד הקשה "באומרו 'דבר אל בני ישראל ויסעו', להיכן יסעו אם רודף מאחור והים לפניהם, ואם הכוונה אחר שיבקע הים אם כן היה לו לומר הרם את מטך וגו' ואחר כך יאמר דבר אל בני ישראל" וגו'.

וביאר האור החיים על פי מאמרם ז"ל (שמות רבה פכ"א, ז) "שישראל היו נתונים בדין מה אלו אף אלו, ודבר ידוע הוא כי כח הרחמים הוא מעשים טובים אשר יעשה האדם למטה יוסיפו כח במדת

(והובא בטור ריש הל' פסח) "דהיו שיניהם של מצריים קהות על ששוחטין את אלהיהם". ועי"ז משתקין קטרוג של מדת הדין, דבמעשה של מסירות נפש הוכיחו דגם ההנהגה רעה שנהגו אינו נוגע כלל לעומק מהותם ועצמיותם וכנ"ל.

ולפי"ז כשהיו במצרים בבחינת 'ערומים' במצב של גנאי וקלון מחמת הנהגתם הרעה, ציוה אותם בשתי מצוות גדולות של דם פסח ודם מילה אשר כל יסודם הוא מסירות נפש – כי דם הוא הנפש, וגם כל עיקר קרבן פסח היה במסירות נפש כדאיתא בחז"ל



מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו

זרה, ושוב חזר בתשובה, ולקח אותו הקב"ה בקירוב ובריזוי וקראו אברהם אוהבי, ובחר בו ובזרעו להיות לו לעם סגולה.

ובבראשית רבה (פרשה לט, א) אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר תאמר שהבירה הזו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם, ע"כ. הרי שאברהם אבינו היה חוקר לדעת את הבורא האמיתי, והיה רוצה להתקרב אל האמת, ואז הקב"ה גילה את עצמו לאברהם אבינו וקירבו לעבודתו. וכן כל האדם המשתדל לדרוש את ה', ורוצה להתקרב אליו באמת, אז הקב"ה מגלה את עצמו להאדם ומקרבו.

ועוד אמרו חז"ל (שיר השירים רבה פרשה ה') אמר הקב"ה לישראל, בני פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט, ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרוניות נכנסות בו. והנה יסוד התשובה הוא קורבה לה' מריחוק החטא וכמו שכתב המבי"ט בבית אלהים (שער התשובה פ"א), ועל כן כל שפותח את לבו לשוב בתשובה כלומר שרוצה באמת להתקרב אל ה', ודורש ומחפש אותה קורבה ודביקות להשי"ת, אע"פ שעדיין לא עשה פעולות גדולות לשוב בתשובה, מ"מ פתח לבו כחודה של מחט ע"י עצם הרצון הגמור להתקרב אליו, ואז הקב"ה פותח לו פתחים שיהיו עגלות וקרוניות נכנסות בו לשוב בתשובה גמורה ולהתקרב אליו.

הנה נחלקו רב ושמואל בפסחים (טז:) בדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דשמואל ס"ל דגנות היינו עבדים היינו, ורב ס"ל מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. וצריך ביאור למה תיקנו חז"ל להתחיל בגנות זה של מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו.

ויש לומר דטמון בפרשה זו יסוד עצום, שאפשר ללמוד ממנו לדורות, דהנה איתא בבראשית רבה (פרשה א, ד), ובפסחים (נד.), כי תשובה קדמה לעולם כדכתיב (תהלים ז) "בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל" וגו' ובאותה השעה נאמר "תשב אנוש עד דכא". וביאר בבית אלהים להמבי"ט (שער התשובה פ"א) דאם לא היה הקב"ה מסכים לקבל תשובת החוטאים, היתה בריאת העולם לבטלה, כי לא ימלט אחד מן הברואים לחטוא. [וע"ש עוד בפ"ב שהאדם כמעט מוכרח לחטוא, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, מצד היות גופו מחומר עכור. וע"ש עוד בפ"א כי אזהרות רבות בתורה ולא יוכלו להיות נשמרים מבלי שיעברו על קצתם, ולכן הקדים להם הא-ל יתברך רפואה למכתם והיא התשובה].

על כן תיקנו להתחיל בגנות של 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', שידע האדם שאפילו אם נתרחק מהקב"ה בתכלית הריחוק ומרד בו ועבד עבודה זרה, אעפ"כ הקב"ה מחכה שישוב ושיתקרב אליו בקורבה ובריזוי, כאב רחום המחכה בכליון עינים לבנו יחידו. ואין לך דבר העומד בפני התשובה (ירושלמי פאה פ"א ה"ה, רמב"ם פ"ג הל' תשובה ה"ד). ואף אברהם אבינו בעצמו, מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ואברהם אבינו נתחנך לעבודה



הרה"ג רבי יששכר דוב פראנד שליט"א

חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

החשק שלמה דוחה את ראיית המרדכי דאין הלכה דסומא פטור מכל המצוות

והנה שיטת ר' יהודה היא דסומא פטור מכל מצוות עשה שבתורה. ונחלקו הראשונים אי קיי"ל כוותיה. והחשק שלמה ציין (בהגהות לפסחים שם) לדברי המרדכי (מגילה רמז תשצח) דהביא ראייה מהגמ' הנ"ל דאין הלכה כרבי יהודה דס"ל דסומא פטור מכל המצוות, משום דאם הוא פטור מכל המצוות, מדוע הוצרך רב אחא בר יעקב ללמוד מפסוק שסומא פטור ממצות עשה של סיפור יציאת מצרים, והא מכל המצוות הוא פטור עכ"ד המרדכי.

ועל כך כותב החשק שלמה אכן נלענ"ד דיש לדחות קצת, כלומר, דאין מכאן ראייה. וטעמו, לפי דעת הפרי מגדים (בפתיחתו לאו"ח ח"ג סי' כט) והגרע"א (בגליון שו"ע יו"ד סי' א' ס"ט), והמנחת חינוך (מצוה ב אות ג) בשם ספר המכריע דהסומא חייב בלא תעשה אפי' לרבי יהודה. וכיון שכך, שפיר אצטריך רב אחא בר יעקב ללמוד מהכתוב "זה" למעט דסומא פטור מלומר הגדה, דאי לאו הכי הו"א דחייב לאומרה, משום דאיתקש בחד קרא לאכילת מצה, דכתיב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" ומינה נפק"ל במכילתא (פר' בא) מצות עשה לספר ביציאת מצרים, ופסוק זה מסיים "ולא יאכל חמץ", נמצא שיש היקש בין לא יאכל חמץ, אשר הסומא מחוייב בו כמו בכל מצוות לא תעשה, לבין תחילתו של הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים" שזהו סיפור יציאת מצרים, וכיון שיש היקש בין סיפור יציאת מצרים לאיסור אכילת חמץ, הוה אמינא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו גם בזכור את היום הזה, ויתחייב הסומא בסיפור יציאת מצרים, לכך הוצרך רב אחא בר יעקב לדרוש מהפסוק שסומא פטור מלומר הגדה. ובכך דוחה החשק שלמה את ראיית המרדכי וטוען שאין להביא ראייה מהגמ' הנ"ל.

דעת החשק שלמה דנשים חייבות בהגדה מהיקש לאיסור אכילת חמץ

מוסיף החשק שלמה דהיקשא זו איצטריך לרבות נשים דחייבות באמירת ההגדה, דבלא ההיקש הוה אמינא שנשים פטורות מלומר את ההגדה כיון שזו מצות עשה שהזמן גרמא, והא קיי"ל דכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מהן, ולכך איצטריך האי היקשא למילף שגם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים באמירת ההגדה.

ביאור דברי הגמ' בענין סומא באמירת ההגדה

איתא בגמ' (פסחים קטז): א"ר אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא בעבור זה וכתוב התם (דברים כא, כ) בננו זה, מה להלן פרט לסומא אף כאן פרט לסומין. כלומר דילפינן דעיוור פטור מלקרוא את ההגדה, בגזירה שוה מהכתוב לגבי 'בן סורר' "בננו זה" ואף במצות ההגדה נאמר "בעבור זה", וכשם שב'בן סורר' אם היו אביו או אמו עורים אין נוהגים בו דין בן סורר ומורה, כך גם פטור העיוור מקריאת ההגדה שגם בה נאמר "זה".

ועל כך פריך בגמ' איני, והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת. כלומר כיצד אתה אומר שהסומא פטור מאמירת ההגדה, והלא רב יוסף ורב ששת קראו את ההגדה והוציאו את השומעים ידי חובת קריאת ההגדה, על אף שהיו סומין. ומתרצת על כך הגמ', קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן. כלומר שרב יוסף ורב ששת סוברים שאכילת מצה בזמן הזה חיובה הוא רק מדרבנן, וממילא גם קריאת ההגדה חיובה רק מדרבנן, לכך אף שהיו סומין אמרו את ההגדה והוציאו את השומעים ידי חובתם שגם חיוכם הוא רק מדרבנן.

ראיה מדברי הגמ' שאפשר שאחד יקרא והשאר ישמעו ממנו

קודם שנבוא לנושא העיקרי שאודותיו רוצים אנו לדון, נציין את השאלה בדבר מנהגנו בנוגע לאמירת ההגדה, האם יש לנהוג שכל אחד מן המסובים אומר אף הוא את ההגדה יחד עם בעל הבית עורך ה'סדר', או שמא יש לנהוג כדעת הר"ן שכתב שאחד בלבד יאמר את ההגדה, וכל שאר המסובים מקשיבים ויוצאים בכך ידי חובת אמירת ההגדה.

ומהגמ' הנ"ל משמע לכאורה כשיטת הר"ן, שרק אחד מבני הבית יאמר את ההגדה, שהרי אם היה מנהגם שכל אחד מבני הבית אומר אף הוא את ההגדה, מה ראייה הביאו מרב יוסף ומרב ששת שהם אלו שאמרו בביתם את ההגדה והוציאו את כל האחרים ידי חובתם, הרי אילו היה כל אחד מבני הבית אומר אף הוא את ההגדה עם בעה"ב, היה כל אחד יוצא באמירתו שלו, ולא באמירתם של רב יוסף ורב ששת. אלא ודאי שרב יוסף ורב ששת אמרו לבדם את ההגדה, והוציאו ידי חובה את השומעים, ומוכח מכך ראייה ברורה לשי' הר"ן, שאפשר שיאמר את ההגדה רק אחד מבני הבית ויוציא ידי חובה את כל האחרים.

דעת החשק שלמה דאין לחייב נשים בהתגדה מטעם שאף הן היו באותו הנס

ואי תימא לחייבן בלא האי היקשא, מטעם שאף הן היו באותו הנס, כדאשכחן בגמ' (שבת כג.) גבי הדלקת נרות חנוכה דנשים נמי חייבות בהדלקתם משום דאף הן היו באותו הנס של הנצחון, וכן איתא בגמ' (מגילה ד.) גבי חיוב קריאת המגילה, דאף נשים חייבות בכך משום דאף הן היו באותו הנס של ההצלה. אין לומר שזה הוא טעם החיוב, דהנה כתבו התוס' (לעיל קח: ד"ה שאף) שהטעם הזה של 'אף הן היו באותו הנס' אינו שייך כי אם במצוות דרבנן, לחייבן במצוות מדרבנן כגון ד' כוסות, משא"כ סיפור יציאת מצרים שהוא מ"ע מדאורייתא אין סברא לומר שהנשים מחוייבות באמירת ההגדה משום שאף הן היו באותו הנס, לכך איצטריך היקשא לרבות נשים דחייבות באמירת ההגדה. ועי' ברכי יוסף (סי' תעב) ובחיי אדם (כלל קכט דין יב) דהאריכו בזה הרבה אי נשים חייבות באמירת הגדה וכתבו פנים לכאן ופנים לכאן.

ומסיים החשק שלמה וז"ל: ולכן נראה לפענ"ד כמו שכתבנו בעז"ה דיש ללמוד מהיקשא דהך קרא דחייבים מהתורה, וכמו דיליף הש"ס לעיל (מג:.) מהיקשא למ"ע דאכילת מצה.

אם מותר לחדש דרשה בחיקש מדעת עצמו

אלא שיש להבין דלא מצינו בכל דברי חז"ל היקש זה שכתב החשק שלמה בין סיפור יציאת מצרים לבין איסור אכילת חמץ. והמקור הראשון שבו כתוב היקש זה הוא בדברי החשק שלמה עצמו. אכן ההיקש שכל האסור באכילת חמץ מחוייב באכילת מצה, הוא היקש שכן הובא בגמ' (פסחים מג:.) ועל בסיס ההיקש שבגמ', מוסיף החשק שלמה היקש חדש משלו, והוא 'כל שישנו בכל תאכל חמץ, ישנו במצות סיפור יציאת מצרים'. אכן אין הקש כזה מפורש בדברי חז"ל.

ולכאורה יל"ע היאך חידש החשק שלמה 'היקש' מדעת עצמו, והא אמרינן בגמ' (שם טו.) דאין אדם רשאי לחדש גזירה שוה מעצמו, וכדי לדרוש גזירה שוה יש צורך במסורת, ואפ"ה רשאי אדם לחדש קל וחומר מעצמו כמבואר בגמ' (שם). והטעם לחילוק בין שני הלימודים הוא, שק"ו הוא דרשה שיש בו סברא הגיוני, משא"כ גזירה שוה שאינה תלויה בסברא, אלא בלימוד מלשונות הפסוקים, לד"ה אין אדם רשאי לדרוש מעצמו. וא"כ עדיין יש לנו לדון בשאר הי"א מידות מתוך הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, האם אדם יכול לדרוש מעצמו.

מחלוקת ראשונים אם רשאי לחדש דרשה מלבד גז"ש מעצמו

ומצינו בכך מחלוקת ראשונים, והביאם הרה"ג רבי עובדיה יוסף (שו"ת חזון עובדיה סי' כ' עמוד שה) באריכות גדולה בענין זה, והביא דברי התוס' (סוכה לא. ד"ה ורבי יהודה) דרש"י ס"ל שלא ניתן לדרוש מעצמו כל מידה מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, אלא ק"ו בלבד. והקשו התוס' ותימה גדולה פירושו, דאפילו סמוכין דהיינו

שני מקראות הסמוכין זה לזה ניתנו לידרש מן התורה, אלא כל המדות אדם דן מעצמו חוץ מגזירה שוה דאין דן אלא אם כן למדה מרבו. הרי לנו מחלוקת יסודית. שי' התוס' היא שרשאי אדם לדרוש מעצמו בכל אחת מ"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, כגון היקש או סמוכין וכן אם אינו ענין וכדומה, זולתי המידה של גז"ש. ודעת רש"י להדיא שלא כן הוא, אלא המדה היחידה שרשאי אדם לדרוש מעצמו היא ק"ו.

ומכריע הג"ר עובדיה יוסף 'ומכל מקום לאחר שלא הוזכר ההיקש בש"ס, בודאי שאין לנו לדרוש מדעתנו, וכ"כ השדי חמד בכללי הפוסקים', שאין אדם רשאי לדרוש מעצמו שום מידה [זולתי ק"ו]. ואפי"ו אם תשיבנו שרשאי אתה להקיש היקש מעצמך, זה אינו היתר שהותר כי אם לחכמי התלמוד, ואילו פוסק שחי בדורות האחרונים כדוגמת החשק שלמה, אין הוא רשאי לחדש היקש מעצמו. וכיון שכך חוזרת ונשאלת השאלה מה המקור לכך שהנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים.

ביאור שיטת החינוך שנשים חייבות במצות סיפור יציאת

והנה החינוך (מצוה כא) כתב שנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים. והמנחת חינוך (שם) כתב על דבריו, שדבר זה חידוש גדול הוא אצלי, מדוע נשים חייבות במצוה זו, והא זו מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורים ממנה.

והנה לעיל הבאנו את דברי התוס' שאין לומר את סברת 'אף הן היו באותו הנס' לגבי מצוות דאורייתא, אכן תוס' (מגילה ד. ד"ה שאף) הביאו מי שהקשה מדוע צריך היקש דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, כדי לחייב נשים שאכילת מצה, ותיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס. ותי' רבינו יוסף איש ירושלים דסלקא דעתך למיפטר מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות. ומשמע שאילו י"ס"ד זו, היה שפיר ניתן לומר את סברת 'אף הן היו באותו הנס' אפי"ו במצוות מדאורייתא.

וא"כ מצינו תנא דמסייע לחינוך בכך שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, והוא רבינו יוסף איש ירושלים דס"ל דגם לגבי מצוות דאורייתא אמרינן 'אף הן היו באותו הנס', ויתכן שמחמת טעם זה ס"ל לחינוך שנשים מחוייבות בסיפור יציאת מצרים.

דעת הערוך השולחן מדוע נשים חייבות בהגדה

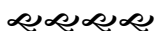
דעה נוספת מצאנו בדברי הערוך השולחן (סי' תעב סעי' טו) וגם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצוות השייכות לאותו הלילה כגון אכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה ואם אינן יכולות לומר בעצמן ישמעו ההגדה. כל' אם אינן יכולות לומר את ההגדה בעצמן, יקשיבו וישמעו את אמירת ההגדה מאחר ובכך יצאו ידי חובתן. משום שנא' לא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל מצות, כל שישנו באיסור אכילת חמץ ישנו באכילת מצה, וממילא חייבות גם במצה, וגם במרור שהרי הוקשו זה לזה שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו, ואע"ג דמרור בזמן הזה דרבנן, מ"מ כל דתקון רבנן כעין

למסקנא נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים

היוצא מכל הנ"ל בין אם מצות סיפור יציאת מצרים בזמן הזה חיובה מדאורייתא, ובין אם חיובה רק מדרבנן, מ"מ לדעת רוב הפוסקים חייבות גם הנשים בסיפור יציאת מצרים. והטעם, לפי החשק שלמה מחמת ההיקש מהכתוב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" לסיומו ב"ולא יאכל חמץ". ולפי ר' יוסף איש ירושלים י"ל משום דאף הן היו באותו הס. ולפי הערוך השולחן לפי שהוקש איסור אכילת חמץ למצוות אכילת מצה, ומצה הוקשה למרור, וממילא גם כל מצוות הלילה שייכות לזה שהכל עניין אחד הן.

דאורייתא תקון, וממילא חייבות גם בכל מצוות הלילה שהכל עניין אחד הן.

ובדומה לזה מצינו במדרכי (מגילה רמז תש"פ) שנשאל רבנו תם אם הנשים חייבות בשלש סעודות. והשיב דודאי חייבות שאף הן היו באותו הנס של אכילת מן, שעליו ניתקנו שלש סעודות בשבת. וכתב על דבריו הר"ן (על הרי"ף שבת מד. מדפי הרי"ף ד"ה וכתב) דאין צורך לטעמו, דהא בכל מעשי השבת איש ואשה שווין כדילפינן מזכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ובכלל הזכירה הוה כל חיובי שבת.



הרה"ג רבי נחום מאיר הלוי לנסקי שליט"א
נערך ע"י הרב אליהו מאיר ליפסקי

ענין השירה בפסח

מתוך שיעור בעניני פסח

הוא מיצר ים⁷, ששם רצו למנוע את יציאת כלל ישראל, והגבילם בתוך גבול מצרים שלא יצאו לחוץ. ונאמר על מצרים שהיתה 'בית עבדים', והיינו שנתנו אותם בתוך הבית. וכן מציינו שפרעה אותיות העורף,⁸ שהיה הבחי' שמצמצם הדעת. וכשאכלו הקרבן פסח הרגישו שיצאו מגבולים אלו והיו צריכים לצאת מהבית, מפני שאז היו שייכים למהלך שהוא למעלה מגבול.

גילוי החכמה ביצ"מ - הראשית

ונעשה זה ע"י שנתקשרו ביצ"מ לבחי' החכמה. שהרי פרעה אמר 'הבה נתחכמה', והיינו שרצה למנוע מהם בחי' החכמה, רצה להשתמש בכח החכמה מצד הטומאה כדי לסתום את בבחי' החכמה מצד הטהרה מכלל ישראל, ואז יהיו נפסקים מהשורש ובוזה לא יהיו יכולים לעלות מן הארץ. שבחי' החכמה היא הראשית, השורש, וכן הוא ענין בכור, ענין הראשית. וכמו שאמרו בראשית ברא אלקים, בחוכמא ברא עלמא (תרגום ירושלמי ריש בראשית). וכן הוא ענין ביכורים שהוא ראשית פרי האדמה, ולכן בידודי ביכורים אומרים ארמי אובד אבי וכו' ודורשים פסוקים אלו בהגדה. וגם נותנים הודאה על יצ"מ ונתינת הארץ. ביצ"מ היתה ההצלה של בני בכורי ישראל על ידי שהיכה בכורי מצרים. וזה היתה ע"י אכילת קרבן פסח, ונתינת הדם על המשקוף והמזוזות.

שר - שיר

איתא בחז"ל⁹ שענין שיר הוא מדרגה למעלה משר, ר"ל כשאין בחי' האות י', הוא רק שר, שר השרים ולא שיר השרים. ושר השרים הוא שר העולם, וכמ"ש בגמ' יבמות (טז): פסוק זה שר העולם אמרו נער הייתי גם זקנתי, ועי' תוס' שם. והוא רק כפי בחי' ששת ימי המעשה. אבל כשנתוסף י' נעשה מדרגת שיר, שאות של חכמה נתוסף ונעשה לשיר ועכשיו הוא באר מים חיים.

פסח ושירה

נוהגים לקרות שיר השירים בפסח, ובדאי יש קשר בין מגילה זו לחג הפסח. וכן מציינו שכתב הגר"א ז"ל¹ שד' פסוקים הראשונים של שיר השירים הם כנגד הג' רגלים ושמיני עצרת, ופסוק ראשון, שיר השירים אשר לשלמה, כנגד פסח. שפסח הוא ענין שיר, כמ"ש בחז"ל² שהמלאכים רצו לומר שירה כליל מכת בכורות אבל הקב"ה אמר להם שבלילה זו הבנים שלו אומרים שירה, וכך היה, שהקב"ה הכה הבכורות וכלל ישראל אמרו שירה. ומבואר בספר היצירה שהי"ב חדשים הם כנגד י"ב חושים וגם כנגד הי"ב שבטים, וכנגד חדש ניסן הוא חוש השיחה³, שיחו בכל נפלאותיו, נמצא שחוש השיחה מיוחד לענין סיפור בנסים ונפלאות. וכן ידוע מהאריז"ל שפסח הוא פה סח.⁴ וגם חדש ניסן כנגד יהודה.⁵ ועצם שם יהודה הוא על שם ההודאה להקב"ה, שאחזה לאה פלך של הודאה וקרא לבנה יהודה על שם הפעם אודה את ה'. וכן בדוד המלך מציינו ענין של הודאה להקב"ה, וכמ"ש בגמ' ברכות שבחצות לילה היה קם לומר שירות ותשבחות.⁶

קרבן פסח ושירה

וכן בקרבן פסח גופא מציינו שמקושר לענין שירה, וכגמ' בפסחים (פה): שאכלו כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. ופי' רש"י שם שחבורות גדולות היו נמנין עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח, ואחרי שיצאו מצות אכילת קרבן פסח באכילת הכזית הלכו להגג לומר שירה, והלילא פקע איגרא ר"ל לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגנין מתבקעים שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן (צה). הראשון טעון הלל על אכילתו. שאחרי שאכלו כזית, ר"ל שפע של זית, נתעורר לבם לומר שירה. אבל לא היו יכולים לומר שירה בתוך הבית, שהרגישו שיש בזה צמצום וגבול, והיו צריכים לעלות להגג לומר שירה. וזהו הענין שפקע איגרא, שלא היו שייכים להיות תחת הגג ולהיות בתוך הבית, מפני שהשירה שלהם היתה למעלה מכל גבול. שמצרים

6 גמ' ברכות ג' ע"ב
ודוד בפלגא דלילא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב בנשף בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוה דכתיב בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה וכו' רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות.
7 פירוש הרקאנאטי על התורה - פרשת מקץ. כבר רמזנו בירידת אברהם אבינו ע"ה למצרים כי מלת מצרים הוא לשון מיצר השכינה הנקראת ים.
8 שער הפסוקים - פרשת וישב. גם פרעה יש בו אותיות הערף.
9 ליקוטי הגר"א עמ' 34. ועיין בז"ח ריש שיר השירים שהוא שר השרים כמ"ש מלך ממ"ה אדון האדונים. ובהתמלאות מיסוד באר מים חיים נעשים שיר השירים.
ועי' בבאר יצחק שם.

1 פרק א' פסוק ד'. וארבעה פסוקים אלו הם נגד ארבעה זמנים שהיו לישראל, הראשון [שיר השירים] נגד יציאת מצרים, שבאותו הלילה שרו [בית ישראל] שירה כמ"ש 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חגי'.
2 זוה"ק ח"ג קמ"ט ע"א. בההוא לילא דבעא קודשא בריך הוא לקטלא כל אינון בכורי כמה דאתמר, בשעתא דרמש ליליא, אתו מזמרין לזמרא קמיה, אמר לון, לאו עידן הוא, דהא שירתא אחרא מזמרין בני בארעא.
3 ספר יצירה פרק ה' משנה ז'. המליך אות ה' בשיחה וכו' וניסן בשנה וכו'.
4 ספר פרי עץ חיים - שער מקרא קודש - פרק ד. פסח, פי' - פה סח.
5 ביאור הגר"א על ספר יצירה פי"ה מ"ג. שיחה ליהודה כמ"ש הפעם אודה את ה' ואמרו לאה אחזה בפלך הודיה ועמדו ממנו בעלי הודיה יהודה אמר צדקה ממני דוד רווחו להקב"ה בשירות ותשבחות דניאל אמר לך אלהא כו' והכל מיהודה.

הכרת הנס

הנה ענין השיר הוא כשיש ישועה מצרה.¹⁰ דכשרואה הנסים ומכיר מה שקב"ה עושה, אז עולה בלבו שישיר להקב"ה. הנה קודם הנס ודאי היינו מאמנים, אבל ע"י הנס נעשה למציאות לפנינו והכרה ממשית. כשרואים לפנינו שלחן, אנחנו יודעים שהכל נברא וגם נתקיים ע"י השי"ת, כמ"ש המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, אבל למעשה כשחושבים היאך עומד שלחן זה, אנו חושבים שעומד על רגליו. אבל כשרואים הנס, אנו משיגים ובאים להכרה ממש שהשי"ת סומך הכל. הכל ממנו, נס הוא נופלים סומך,¹¹ ומכירים שאין כמוך. הנה ודאי יכולים בני אדם לחשוב על הרבה כחות נפלאות שיש בהבריאה, ויכולים לחשוב על הכח הגדול ביותר, אבל אין כמוך, והיינו שלא רק שהקב"ה גבור הגדול ביותר מכל הכחות שיש בהבריאה, אלא שהוא למעלה מכל זה, למעלה מכל מה שיש בהשגתנו, ואין שייכות כלל לדמות אותו לשום דבר בהבריאה, וזהו 'אין כמוך'. וניסן מיוחד לדבר זה, ניסן על שם נס.¹² וכתב הגר"א ז"ל שהנסים הגדולים ביותר היו בפסח,¹³ והנס מחייב שיהי' שירה והלל להקב"ה. ובפסח, פה סח, אנו מספרים על הנסים והנפלאות, שיחו בכל נפלאותיו, ובאים להכרה זו.

בשירה נעשים מוכנים לקבל החטבה

הנה איתא בגמ' סנהדרין (צד.) ביקש הקדוש ברוך הוא 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 חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח לכך נסתתם מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו רבונו של עולם אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח פתחה ואמרה שירה לפניו שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק וגו' אמר שר העולם לפניו רבונו של עולם צבינו עשה לצדיק זה יצאה בת קול ואמרה רזי לי רזי לי ע"כ. וצ"ב מה החיסרון במה שלא אמר שירה, למה זה היה המעכב. ומה הענין שהארץ רצה לומר שירה. כתב הגר"א ז"ל¹⁴ שהקב"ה רוצה להטיב לנו, להטיב בלי שיעור ובלי זכות, אבל כלל ישראל צריכים להיות כלי קיבול לקבל ההטבה, שהכלי צריך להיות מוכן לסבול האור. והכלי קיבול לקבל ההטבה הוא הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, כפי ההכרה שלנו בהטבת הקב"ה, כפי המדרגה שמשיגים ומודים להקב"ה, כך אנו ראויים לקבל אור ההטבה. והנה כיון שחזקיהו המלך לא אמר שירה, לא היו מוכנים לקבל ההטבה השלימה, שיזכו לימות המשיח. והארץ רצה למלאות חיסרון זה, כמ"ש הגר"א ז"ל בשיר השירים¹⁵ שהארץ משוררת תמיד כמ"ש מכנף הארץ זמירות שמענו, שהארץ הוא בחי' המלכות, שאין לה מעצמה כלום, רק מה שמקבלת. ותמיד היא מכרת חסרונה והצורך שיתמלא מאת הקב"ה. ורצה שישיר השירה שהיה חסר כאן במה שלא אמר חזקיהו המלך שירה על מפלת סנחריב, אבל הקב"ה השיבה שאין הזמן לזה ורק יתקיים לעת"ל. וכן בדוד המלך, הוא אמר כמה שירות ותשבחות כמ"ש שדוד אמר ואני תפילה, ור' צדוק ביאר¹⁶ דלא ר"ל רק שהתפלל

בתחתונים ואילו יעדר ח"ו אפי' רגע א' שלא יהיה ח"ו מי שיכיר כבודו וגדלו היה נשאר העוה"ז כלא הי' והבחי' הזאת יסתלקו ח"ו למעלה ואין דבר שיהיה מרבים שישרה הבחי' הזאת כי בביטול הפרטים נסתלק הכלל ואם תבין משי"כ לעיל ענין כלל ופרט תבין את זאת אך מעולם אין ריק מזה ח"ו כי אין לך דור ודור שלא יהיו יראי ד' שהם דבקים תמיד ביראתו הרוממות ואהבתו בלי הפסק זה או זה שאין רגע שיהיה נפסקת ח"ו דביקות ד' מישראל ובוזה מתקיים העולם ולז"א האבות הן הן המרכבה כי הם היו תמיד דבקים בו ית' כל ימיהם בלי הפסק רגע הם הם למעלה וכל ישראל ביחד דבוקים תמיד בו ית' או זה או זה. והענין כי התפשטות הוא רצון פשוט להטיב ולהחיות אותנו תמיד ובחי' מלכות המקבלת ממנו תפלות וכבודו והשגת גדלו ית' כנ"ל מוכנת תמיד לקבל הכבוד ואח"ז לקבל הטוב מבחי' התפשטות וזה בודאי שהתפשטות רצונו הוא להטיב כפי אשר יוכלו בני אדם לסבול הטוב ההוא והשפע ובחי' ה' שוה לבחי' התפשטות רצונו לקבל כל הכבוד והלל ושבח ודביקות מחשבות ישראל לכל מה שיוכלו לסבול כפי רצונו ית' ולהטיב לנו וזהו ענין היחוד הדביקות מחשבתנו הק' שמיחדים אלו ה' בחינות במה שרצונו להטיב לנו באופן שיכירו את כבודו ואת גדלו כמו זה קבלה בחי' ה' כל הפרטים ונשלם הכלל כנ"ל וזה הענין שכונה בתחתונים שהבחי' שהיא הכלל התפלות והשבחים ודוק היטיב כי אין יכולת לכוון הדברים בכתבם ולזה נקרא שמו כי שם לשון שם טוב פרסום כבודו והשגת גדולתו וז"ש הכתוב אז יקראו כולם בשם המיוחד ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד כי אז יכירו וידעו כל יושבי תבל ויהיה הכלל בשלימות כביכול עם כל הפרטים דהיינו שיהיו כל הפרטים בשלימות וישרה עליהם הכלל היינו הבחי' (חסר ההעתק) בשלימות כביכול.

15 פרק א' פסוק ד' אופן ב'. והנה ארבעה פסוקים אלו הראשונים הן כלל כל הספר כולו ושרשו והקדמתו. והם כנגד ארבעה יסודות העולם. הא' נגד הארץ שהיא משוררת תמיד כמ"ש מכנף הארץ זמירות שמענו וכו'.

16 ספר דברי סופרים - אות לו. על דרך שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים קט, ד) ואני תפילה ששם עצמו עני שאין צריך להתפלל רק הוא עצמו תפילה כמו ששמעתי הפירוש כן, כי עני ההולך ערום ויחף וצפד עורו מפני רעבונו עד שחשך משחור תארו וכל גופו פצעים ומכאובים וכיוצא, זה כשיעמוד

10 פ"י הגר"א על שיר השירים פרק ב' פסוק י"ד אופן א'. ואח"כ אמר הקב"ה השמיעני את קולך בשירה כמו ששמעתי קולך בצעקה כמ"ש ויצעקו בני ישראל אל ה'. וזהו עזי וזמרת י-ה, פ"י כי מתחלה הוא עזי בעת צרה שאתפלל אליו להושיענו, ואח"כ אחר הישועה הוא וזמרת י-ה, כלומר אזמר לו בתשבחות.

11 פרי עץ חיים - שער ר"ח חנוכה ופורים - פרק ו. אותיות ניס וכו' לכן נאמר סומך ה' לכל הנופלים, וכו' שהם ניס, הם סומכין את הנופלים.

12 רס"סי לילה אות לוט, בני יששכר מאמרי חודש ניסן אותיות ז-ח

13 אדרת אליהו על דברים פרק לג פסוק כו אופן שני. אין כאל ישרון. הוא יציאת מצרים, כי מבואר שהיא שקולה כנגד כל הניסים שבתורה, ובו נודע שאין כמוהו בכל הארץ, וכמו שנאמר (שמות ט, יד-טז), 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', ולמען ספר שמי בכל הארץ'. ואמר "אין כאל ישרון", פירוש, כאל של ישרון, שנבחר לו אז לעם, כמו שנאמר (שמות ח, טז). שלח עמי ויעבדני. וקרא "ישרון" על השירה הראשונה ששרו לו ביציאת מצרים, כמו שנאמר (ישעיה ל, כט), השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.

14 יהל אור ח"א לי ע"א. וסוד ענין היחוד ש"מ בב"ב בצלותא הוא שידוע שעצמותו ית' וית' אין כל נברא בעולם הן למעלה בכל העולמות ולא היה ולא יהיה שום נברא שיכול להשיג קצת ההשגה ואף כסא הכבוד אין משיגים כמבואר בזוה"ק בכ"מ אך אנו מכירים מצד התפשטותו בכל העולמות להחיות ולהטיב לכל הנבראים כמ"ש ואתה מחיה את כולם ויש עוד בחי' מלכות הנק' שכונה שמקבלת כל התפלות והכבוד שאנו מהללים ומשבחים ומשיגים ומכירים את כבודו ואת שם קדשו. שבחינת התפשטותו ובחי' המקבלת את כבודו ותהלתו ממנו ישראל הכל אחדות הפשוט אך לפי שכלינו המעט אנו משיגים בהם בחי' ב"ע. להבדיל בדבר הגשם אנו יודעים שיש בו ד' יסודות ובעינינו רואים שהוא אחד ואין אתה יכול לחלק כל חלק מחלקו אף חלק ג' שבו שיהיה ניכר כל אחד מד' יסודות בפני עצמו ומה תבין. ודבר זה צריך ביאור ארוך ואין ביכולתי לבאר בכתב אך מעט נפתח לנו שערי אורה ממי' הגאון נ"י והנה אלו שמשבחין מרומז בשמע ישראל כמו שאבאר ובאלו הבחי' הקב"ה מנהיג את העולם והענין הכלל מכל פרטי בני ישראל שמהללים ומשבחים ומכירים כבודו זהו נקרא שכונה

לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי ע"כ. ומבואר בגמ' שאמירת אשרי הוא כמו אמירת הלל הגדול, ורק שאומרים אשרי משום שגם יש בו אל"ף ב"ת. נמצא שבאמירת תהלה לדוד, וודאי ר"ל בכוונה ולב, הוא זוכה להיות בן עוה"ב. שרק ע"י ההלל, באמירת שירות ותשבחות, הוא נעשה כלי קיבול לקבל ההטבה של עוה"ב, וכפי ההכרה וההלל כך הוא נעשה בן עוה"ב.

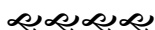
לשנה הבאה בירושלים

ומסיים ההגדה בלשנה הבאה בירושלים, לשנ"ה גי' שכינ"ה, וגם גי' שפ"ה,¹⁸ והוא כשיש שלימות לשנת הלבנה, שזה התכלית, שיהי' תיקון לבחי' הלבנה ונבוא לירושלים עם ביהמ"ק, וכמו שמסיימים בדיינו, ובנו לנו את בית הבחירה, הוא הסוף דבר של יצ"מ, השלימות של היציאה הוא בבנין ביהמ"ק.

כל היום, אלא שכל מציאותו היה תפילה, והיינו שהכיר בחסרונו והיה מודה על מה שחנן לו הקב"ה.

הלל הגדול - כנגד עוה"ב

והנה כמו שאחרי אכילת קרבן פסח אמרו שירה, אנו מסיימים ההגדה בהלל הגדול. וכתב הגר"א ז"ל¹⁷ שהד' כוסות של ליל הסדר הם כנגד הד' עולמות, עוה"ז, ימות המשיח, תחיית המתים, ועוה"ב. וכוס ד' שאומרים עליו הלל הגדול הוא כנגד עוה"ב. והענין כמו שאמרו בגמ' ברכות (ד:) אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאיתא באל"ף ב"ת נימא אשרי תמימי דרך דאיתא בתמניא אפיין אלא משום דאית ביה פותח את ידך נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם



מזונו, שאז הוא סעודת לויתן [ודוד מברך על הכוס כמ"ש במס' שבת] הד' הוא נגד עוה"ב, ולכן אומרים עליו הלל הגדול.
18 ליקוטי הגר"א עמ' 126. אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה וכו' אמרו דורשי רשומות כי י"ב חדשי השנה בה כי היא הירח ובה י"ב בקר והם י"ג. והוא חדש העבור שנשתנה עם החמה אור הלבנה כאור החמה ואין פחות משני"ג ולא יותר משפ"ה והוא שלימותה גי' שכינ"ה. לשני"ה הבא"ה בירושלים הבא"ה הוא י"ג חדש ובניהם הוא ל"ב ימים וזהו ל"ב שמח"ה. ול"ב הוא נקודה האמצעית בחינה י"ג שבה שממנה השמחה כמ"ש לב שמחה.

בפתח אצל מי שיכול לרחמו עליו ולעזרו אין צריך לדבר בקשתו כלל כי כל רואהו ירגיש מבוקשו וירחם עליו והוא עצמו תפילה, וכן היה דוד המלך ע"ה שפל רוח בעיניו ומכיר נגעי לבבו וזהו דרגא דעני שגם שיחתו תפילה.
17 ביאור הגר"א על הגדה של פסח ד"ה די אכלו אבהתנא. והענין של הד' כוסות וכו' והן נגד ד' עולמות שהוא עוה"ז, וימות המשיח, ותחיית המתים, ועוה"ב. דהיינו ראשון הוא קידוש, נגד עוה"ז. שצריך להתקדש עצמו בעוה"ז. ב' נגד ימות המשיח, שמספרין יציאת מצרים כמ"ש 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'. ג' הוא נגד תחיית המתים, שהוא מברך על

הרה"ג רבי צבי ישראל קרקוער שליט"א

יסוד שמחת יום טוב של פסח

דהיינו אכילת מצה, משא"כ בשבועות וסוכות, דהא כל עיקר היו"ט של פסח הוא מבוסס על מצות היום, משא"כ בשאר המועדים.

ג) ועי' בסוף פרשת המועדים שבפרשת אמור, דכתיב התם היו"ט של סוכות, ואח"כ מפסיק הענין (פסו' לז-לח) ב"אלה מועדי ה' וכו' לבד מנדריכם וכו'", ושוב מביא את מצוות היום של לולב וסוכה. ומצורת הדברים משמע כנ"ל, שאין היו"ט של סוכות מבוסס על ענין מצוות היום. משא"כ אצל פסח, מצות מצה הובא תמיד ביחד ממש עם היו"ט, מפני שהיא יסוד היו"ט וכנ"ל.

ד) והנה על פי מהלך זה נראה ליישב עוד קושיא מפורסמת. דלענין ברכת לישב בסוכה פסק הרמב"ם (פ"ו הי"ב מהל' סוכה) וכל הפוסקים (עי' שו"ע א"ח סי' תרמ"ג ס"ג) שבכל פעם ופעם שיושב בסוכה מברך על הסוכה ברכת המצוה של לישב בסוכה, ומקורו מהגמ' סוכה (מו.). וקשה למה מברכין על המצה רק בפעם הראשון בליל הסדר ואין מברכים על המצה כל פעם שאוכלו בפסח, ומאי שנא מסוכה שמברכים כל שבעה.

ובשלמא לפי הלבוש (הובא בבאר היטב סי' תרל"ט סק"א) דס"ל שאין אכילת מצה בשאר הימים מצוה, שפיר דמי שאין מברכים. אבל לפי הגר"א (המובא במ"ב שם סק"ד) דאיכא מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח (וכן משמע מלשון המחבר שם ס"ג, ע"ש) קשה כנ"ל אמאי אין מברכים עליו ברכת המצוה כל שבעה.

ועוד יש להעיר בנוסח הברכה, שבמצות ישיבת סוכה מברכים "לישב בסוכה" ולא "על ישיבת סוכה" מפני שעומד עכשיו לעשותו מיד, והברכה חל על הדבר שמונח בפניו, וא"כ אמאי באכילת מצה מברכין "על" אכילת מצה. (ועי' ברמב"ן וברא"ש בפסחים דף ז' שבאמת מביאים גירסא לברך לאכול מצה.) ובשלמא הברכה ד"על אכילת מרור", היינו משום שהוא כנוסח הפסוק "על מרורים יאכלוהו", וכל המצוה היא לאכול ביחד עם פסח ומצה, אבל בברכת מצה קשה למה מברכין ב"על".

ולפי דרכינו י"ל דבשלמא בסוכות כיון שעיקר היו"ט הוא חג האסיף, ומצות ישיבת סוכה היא ממצוות היו"ט, והיא פרט אחד בדיני חג הסוכות, ממילא צריך לברך כל פעם ופעם שיכנס לסוכה. אולם בחג הפסח כל היו"ט נקבע על מצות אכילת מצה, ומצוה זו קשורה בעצם מהותו של היו"ט, וממילא כשמברכים על המצה בליל ראשון, ברכה זו חלה על כל אכילה ואכילה של מצה בתוך היו"ט, כיון שהיא ברכה גם על היו"ט. וא"כ י"ל שלכן מברכים "על" אכילת מצה, שאין הברכה על אכילה זו בלבד אלא על כל

א) מצינו דבר נפלא שבכל מקום בתורה שנזכר הציווי של עשיית היו"ט של פסח, נזכר עמו מצות אכילת מצה, (עי' שמות פכ"ג ופל"ד, ויקרא פכ"ג, במדבר פכ"ח, דברים פט"ז), ולדוגמא בפרשת משפטים (פכ"ג פסוק ט"ו) כתיב "את חג המצות תשמור, שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך וכו' ", משא"כ אצל הימים טובים של שבועות וסוכות אין מצוות היום נזכרים עמהם בכל פעם. ואה"נ שבועות אין לו מצוות היום כ"כ אבל סוכות שיש בו מצוות כגון לולב וסוכה, למה אינם נזכרים תמיד עם היו"ט כמו אצל פסח.

עוד יש להעיר בשמות השלש רגלים, ששבועות נקרא "חג הקציר", וסוכות נקרא "חג האסיף" (עי' שמות פכ"ג ופל"ד), משא"כ פסח לעולם אינו נקרא "חג האביב", אלא "חג המצות". ואף דכתיב "למועד חודש האביב" (שם), אין זה שם החג עצמו אלא שם החודש שחל בו פסח. והלא דבר הוא ששבועות וסוכות נקראים על שם זמני תבואת השדה, משא"כ פסח נקרא על שם המצוה של אכילת מצה.

ב) ובביאור הדבר נראה בהקדם דברי הבעל הטורים בפר' ראה (טז, יא) וז"ל, לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה, ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת ועדיין היין בגפנים נאמר שמחה אחת, ובסוכות שהכל בבית נאמרו בו ב' שמחות, עכ"ל. (ומקורו מפסיקתא דרב כהנא סוף פסקא כ"ט.) הרי שלא נכתב שמחה בתורה אצל פסח, ומה שחייבים בשמחת יו"ט גם בפסח, כבר ביארו תוס' במס' חגיגה דף ת. (ד"ה ושמחת) דדין שמחה בפסח נלמד מחג העצרת. נמצא שענין שמחה אינו מפורש אלא בשבועות וסוכות ולא בפסח.

והנראה מכל זה שחגיגת היו"ט של פסח חלוק משאר הרגלים. שהמועדים של שבועות וסוכות הם בעצמם זמני שמחה מאחר שהם זמנים של קצירה ואסיפה, ובאותם זמנים של שמחה צוה לנו הקב"ה לעשותם ימים טובים לשמו, ולייחד אותה שמחה לשמחת החג והרגל, ומחובת הרגל לעשות מצוות היום של הרגל. משא"כ ביו"ט של פסח, הרי אינו זמן של שמחה בעצם כיון שהוא רק חודש האביב, ועדיין פירות הארץ מתגדלים בשדה. אלא שע"י המצוות של פסח, דהיינו מצות אכילת מצה, נעשה זמן של שמחה. והיינו דבשאר רגלים שמחת הזמן היא הגורמת להיו"ט ולמצוות היום, משא"כ בפסח הוא להיפך, מצות היום של אכילת מצה גורמת את היו"ט והשמחה.

וממילא אתי שפיר אמאי חג הסוכות נקרא חג האסיף, ושבועות נקרא חג הקציר, כיון שהיו"ט הוא מחמת הקצירה והאסיפה. משא"כ פסח נקרא חג המצות, כיון שמצות היום גורם את היו"ט. גם מובן היטב אצל פסח מצינו שנזכר תמיד מצות היום

אין איסור לאכול בסוכה בערב סוכות, שאין זה פגיעה בעיקר שמחת היום.

ונראה עוד דלפי דברינו נתבאר מה שלא מצינו איסור אכילת בשר בערב פסח משום מצות אכילת קרבן פסח כשם שיש איסור אכילת מצה בערב פסח (עי' פסחים קז: וברשב"ם ד"ה או דלמא) וכן קיי"ל דאכילת מרור בערב פסח ג"כ מותר (עי' ב"י סי' תע"א ומ"ב שם סקט"ו, ודלא כרמ"א שם). דדוקא במצה יש הקפדה, מפני שהיא עיקר הדבר שמביא את שמחת היום"ט וכמו שביארנו. (אלא שיש להעיר דכל זה דוקא אי נימא שאין איסור לאכול מצה בערב פסח שני, יעויין תוס' פסחים צט: ד"ה ערב פסחים, שמביא מחלוקת בענין זה.)

(ו) ואפשר שזהו מקור הענין של מעות חיטין, שמצינו בפוסקים מנהג לגבות קודם חג הפסח צדקה כדי שיהיו לעניים מצות בפסח, כמובא בדרכי משה סי' תכ"ט. ובשער הציון שם תמה למה יש ענין מיוחד לגבות קודם פסח ולא קודם שאר רגלים וימים טובים. ויש להוסיף למה יש ענין רק של מעות חטין ולא מעות לבשר ויין ושאר צרכי יו"ט.

ולפי דרכינו יש לבאר בטוב טעם, דאין מעות חטין מטעם צדקה אלא מדין שמחת יו"ט נגעו בה, שכיון שכל שמחת המועד בא מאכילת המצה, וכמו שביארנו, צריך ליתן גם לעניים כדי לשמחם, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו ה"ח) וז"ל וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה וכו', ועע"ש שמבואר דהוי חלק השמחת יו"ט של הבעל הבית לכלול גם עניים בתוך שמחתו. (וכן באמת משמע בירושלמי ב"ב פ"א ה"ב ותוספתא פאה פ"א ה"ט, דמעות חטין לאו מדין צדקה הוא, ע"ש.) ולכן דוקא אצל פסח יש דין לתת לעניים די צרכם באכילת מצה, כדי שגם הם ישמחו בשמחת חג המצות.

אכילה שבמשך היום"ט, משא"כ ברכת לישב בסוכה שהוא רק ברכה על הישיבה של עכשיו.

אבל לפי זה יוצא חידוש גדול, שמי שלא בירך על המצה בלילה ראשון חייב לברך בפעם ראשון שאוכלו תוך החג. ומצינו קצת דמיון לזה בענין ברכת שהחיינו, שמי שלא בירך בלילה ראשונה מברך והולך כל ימי החג, עי' סוכה (מז:): "זמן אומרו אפילו בשוק".

(ה) והנה בירושלמי (פרק ערבי פסחים ה"א) מובא האיסור לאכול מצה בערב פסח, וז"ל, א"ר לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה עכ"ל. והקשה המהר"ל (גבורות ה' פרק מ"ח) למה לא אמרו בסוכות ג"כ שהיושב ואוכל בסוכה בערב סוכות הוה כבועל ארוסתו בבית חמיו. (ובפרט להירושלמי לשיטתו, עי' תוס' סוכה כז: ד"ה תשבו שמביא בשם הירושלמי שחייב לאכול כזית דגן בסוכה בלילה ראשון של סוכות, דילפינן מגזירה שוה ט"ו ט"ו מפסח, עיי"ש.)

ונראה להסביר שאין האיסור לאכול מצה בערב פסח בגדר זהירות בעלמא שלא לעשות מצוות קודם זמנם, ד"עד שתאכלנו ברשות תאכלנו במצוה", דא"כ הול"ל "כאילו בועל אשה בלי נישואין", ומהו הדמיון לארוסתו דוקא. אלא יסוד הענין הוא שכמו לגבי חתן וכלה יש חיבה יתירה בביאה ראשונה משום התחדשות מצב הנישואין, ואם בא עליה בבית חמיו נפסדה ההתחדשות ופוגע בעיקר שמחת הנישואין, ה"ה בשמחת היום"ט של פסח שהיא ע"י אכילת מצה וכנ"ל, א"כ אם יאכל מצה בערב פסח הרי הוא מגרע בהתחדשות ושמחת היום"ט עצמו, שבאה ע"י קיום מצות אכילת מצה. אבל בסוכות שמחת היום"ט אינו בא מכח מצות סוכה, לכן



אברכי כולל עבודת לוי

הרב אליהו וולף

דתן ואבירים יצאו ממצרים

[מתוך ספר "מה שהיה הוא שיהיה" על שיר השירים]

ומ"מ עדיין יש לעיין בזה, דאיתא בתרגום המיוחס ליונתן (שם יד, ג) "וימר פרעה לדתן ואבירים בני ישראל דמשתירון במצרים וכו'".³ [ועיין גם במש"כ לקמן בשם מדרש שכל טוב – "דתן ואבירים שנשאר בו מצרים, ואח"כ ... נתערבו עם אחיהם בני ישראל".⁴] וא"כ נראה דבאמת לא רצו לצאת ממצרים וחזרה הקושיא למה לא מתו במכת חשך.⁵

ועיין בספר פרדס משה (עמוד נ"ח) דהביא בשם החת"ס (וכן הוא בספר חת"ס עה"ת פ' בשלח עמוד סו ד"ה וחמושים) דהקשה "דתן ואבירים שהיו רשעים מתחילתן ועד סופן איך לא מתו בימי אפילה, היעלה על הדעת דד' פעמים ס' רבוא שמתו היו גרועים מדתן ואבירים, חלילה וכו'". ותירץ "מיהו נ"ל ... מכל מקום לא רצה להמיתם עד שיראו גאולת ישראל ע"י משה רבינו ע"ה והמתין להם עד שלבסוף נטלו את שלהם ונבלעו במדבר."⁶

ובספר חתם סופר עה"ת (פ' פינחס ד"ה הוא) איתא "דרשו חז"ל (מגילה יא.) הוא דתן ואבירים (במדבר כו, ט) ברשעם מתחילתן ועד סופן וכו'. וקשה א"כ מ"ט לא מתו במצרים בשלשת ימי אפילה, שמתו כל אותן שהי' מקטני אמונה וכו'. לזה אמר (שם פסוק י') ויהיו לנס – נשארו להיות הנס של בליטת הארץ על ידם, שהרי פי הארץ כבר נברא בין השמשות (עיין אבות פ"ה מ"ו) וקרח לא נבלע חיים אלא אחר שכבר נשרף עם ר"נ איש (כדאיתא במס' סנהדרין קי. לחד מ"ד). אך דתן ואבירים הם שנבלעו חיים עם בתיהם וכל אשר להם ויהיו הם לנס."⁶

עיין בספר דרשות חתם סופר (עמוד רס"ו) דאיתא "אמנם במצרים היו... רשעים גמורים כמו דתן ואבירים". וכן בפירושו עה"ת (סוף פ' שמות ד"ה והנוגשים) איתא "דתן ואבירים רשעים מבטן ולידה."¹ וכן נראה מפ"י רבינו אפרים עה"ת (ועיין במש"כ לקמן הערה י' משמו.) ועיין במס' מגילה (יא.) דאיתא "הוא דתן ואבירים (במדבר כו, ט) – הן ברשען מתחילתן ועד סופן."²

ויש לעיין דאם באמת היו רשעים גמורים למה לא מתו במכת חשך. (ועיין בספר פרושי ר"ח פלטיאל ריש פ' קרח דעמד בזה.) ובפ"י הרא"ש עה"ת (פ' בא ד"ה על הדם) איתא "ויש לשאול מ"ש שמתו כל הרשעים בתוך ג' ימי אפילה ודתן ואבירים לא מתו שהיו רשעים גמורים." י"ל אע"פ שהיו רשעים לא נתיימשו מן הגאולה. (וע"ע בזה בספר שירת נתן על עניני פסח עמוד נט.) וכן בספר מושב זקנים מבע"ת (שם ד"ה ודתן) איתא "שלא מתו בג' ימי אפילה אלא אותם שלא האמינו בהקב"ה ולא רצו לצאת והיו אומרים היאך יכול לפרנסנו בארץ לא זרועה. אבל אותם שהאמינו בהקב"ה אפילו היו רשעים לא מתו." וכן משמע מדברי רש"י (שמות י, כב) "שהיו ישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת ומתו בשלשת ימי אפילה." [ובספר ברכת אברהם (אלברט) – שמות עמוד ס"ז, וכע"ז שם במדבר עמוד ע"ז] ביאר "שעיקר טעמם של המסרבים לצאת הי' משום עושרם שהי' שמור עמם לרעתם כדאיתא בשמות רבה (פ' יד, ג.) וא"כ דתן ואבירים, שעליהם אמר הקב"ה (שמות ד, יט) כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך – ופירשו חז"ל (נדרים סד:) שירדו מנכסיהם, לא הי' להם סיבה להשאר במצרים."⁷

2 בספר פרדס יוסף החדש (במדבר עמוד אלף נ"ט) איתא "וראה באלשיך בתורת משה שפ"י דמתחילה היו דתן ואבירים קרואי העדה לשון חשיבות ואח"כ נתקלקלו ע"כ. ולנכון הקשה בספר פרדס שמאי דבגמ' מגילה איתא הוא דתן ואבירים – שהיו רשעים מתחילתן עד סופן ע"כ."
3 ועיין בחדושי אגדות מהרש"א (סנהדרין צד.) דהביא הא דאיתא בת"י בזה, ושם ביאר דיש רמז לדברי הת"י בלשונות הפסוקים.
4 ולענין הא דנתערבו דתן ואבירים לבסוף עם שאר בני"י, עיין לקמן (הערה יד).
5 ועיין בספר פרדס יוסף החדש (במדבר עמוד תרס"ד) בזה. [ושם ביאר דיש לפרש כאן ענינו ע"פ דברי המהר"ם אלשיך (ריש מגילת אסתר) וע"פ הא דאיתא בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' נה), ועני"ש.] ועיין בספר מנחם ציון עה"ת (פ' בשלח – סעודת ליל שבת שביעי של פסח) במש"כ לבאר דברי התרגום המיוחס ליונתן כאן.
6 ועיין בספר פרדס שדי (שיעורי שנת תשס"ד עמוד תפ"ה) דהביא דברי החת"ס בזה. (ודברי התת"ס נמצאים גם במילואים לספר חידושי חתם סופר על מס' מגילה דף י"א.) וכן בספר דברי שלום (קרוי) – חלק ב' ריש פ' קרח) איתא "כי כבר נגזרה עליהם מיתה משונה משש[ת] ימי בראשית

1 וע"ע שם דפ"י "אע"פ שהשוטרים היו צדיקים ... וזכה להיות סנהדרין, מ"מ ראשיהם הי' דתן ואבירים רשעים." [ועפ"ז איתא שם פ"י נפלא לתרץ כמה דקדוקים בפסוקים שבסוף פ' שמות. וז"ל "נראה הנה ידוע דכבר במצרים נחו ביום השביעי כמשחז"ל על ישמח משה במתנת חלקו (עיין טור או"ח סי' רפא), והנה ראש המדברים בשוטרים הללו היו דתן ואבירים וכו'. וכשאמר [פרעה] תבן לא ינתן לכם ותוכן לבנים תתנו (עיין שמות ה, ו-יב) לא שמו אל לב, כי אמרו מה בכך יעשו מלאכה גם בשבת ובין כך בכל סוף השבוע יוגמר סכום הלבנים של שבוע א'. אך והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם דבר יום ביומו (שם פסוק יג) דוקא ולא בכל יום טרם בוא יום השבת, וזה הי' בלתי אפשרי. ועי"ז ויוכו שוטרי בני ישראל [וגו'] לאמר מדוע לא כליתם חקכם גם תמול גם היום (שם פסוק יד) ולא נמתין עד שבת. ומשו"ה צעקו אל פרעה (עי"ש פסוק טו), ולא נענו, ואומר (שם פסוק יט) ויראו שוטרי בני ישראל אותם ברע לאמר לא תגרעו מלבניכם דבר יום ביומו, פ"י הרע הי' שגזרו הנוגשים שיכלו דבר יום ביומו. ועל זה פגעו [דתן ואבירים ראש השוטרים] במשה ואמרו (שם פסוק כא) ירא הי' [עליכם] וישפוט, אבל על חלול שבת לא נתנו לבס. ויפה אמרו חז"ל שהם – דתן ואבירים – יצאו בשבת ללקוט מן, תולין הקלקלה במקולקל כי כבר הי' שבת קל בעיניהם במצרים."]

וכן בספר טעם ודעת (ריש פ' בשלח ד"ה ואמר) איתא "הד' חמישיות מבני ישראל שמתו בימי החשך היינו אלו שלא האמינו ביכולת ה' להעלותם לארץ ולהוריש ז' עממין מפניהם. אבל דתן ואבירם האמינו ביכולת ה' ורצו לצאת ממצרים רק טענו שישאל עדיין אינם ראויים לישועה ואסור לדחוק את הקץ שהוא ד' מאות שנה ולא האמינו במשה וכפרו בשליחותו ולכן נשאר במצרים [לדעת התי"ה הנ"ל] וכו'. ובה מבואר שלא נידונו כשאר רשעי ישראל."

ושמעתי מת"ח אחד דאפשר לפרש כאן דבאמת רצו דתן ואבירם לצאת ממצרים, וכל טענתם הי' שאין רצונם למות במדבר, והי' טוב להם לישאר במצרים מלמות במדבר. וזה מדוייק בדבריהם בכל פעם שהתרעמו על משה. ולפיכך לא מתו עם שאר רשעי ישראל, דאותם רשעים שמתו באמת לא רצו לצאת כלל. [וכע"ז איתא בספר טעם ודעת פ' בשלח (יד, יא) לפרש לשון "ואמרו רשעי דרא" שבתרגום המיוחס ליונתן שם, וז"ל "וצ"ל שודאי האמינו בה' וביכולתו להושיע ולכן לא מתו באפילה, אלא שחששו בעצמם שלא יעמדו בנסיונות ... ואז יעשו וימותו במדבר וכו'. וע"ז אמרו שמוטב הי' להקבר במצרים."]

ובספר אננים לתורה (פ' בשלח ד"ה ויתרו) איתא (ע"פ מדרש החפץ המובא בספר תורה שלמה) "שהרי רצה הקב"ה שדתן ואבירם ימותו בג' ימי אפילה בתוך שאר רשעי ישראל ועמד אז משה בתפלה על כל הרשעים שלא ימותו במצרים ואמר לו הקב"ה הנני משאיר בהם ב' אנשים דתן ואבירם ותראה איזו צרות יגרמו לך ולכל ישראל." ועע"ש לפרש עפ"ז את לשון הפסוק (שם טו, כ) "ויתרו אנשים ממנו."¹⁰

וצ"ע. "ועיין בפרש"י (סנהדרין ק"א: ד"ה נתמכמך) דאיתא קצת כעין מדרש הנ"ל, אבל שם איתא דהציל משה את מיכה ולא את דתן ואבירם, וכן שם הציל אותן מן הבנין ולא מן היאור. ובאמת לפי המדרש שהביא רש"י יש לעיין למה לא מת מיכה במכת חשך עם שאר הרשעים. ויש לומר דלא המית הקב"ה אותו מפני רצונו של משה (כעין מש"כ בפנים בנוגע לדתן ואבירם). אי"נ יש לומר דבשעת מכת חשך עדיין לא הי' מיכה רשע (ויתכן דהי' אז רק תינוק – ועיין בזה בחדושי אגדות מהרש"א סנהדרין ק"א. ד"ה ועד"י נענש). ונלע"ד דכן משמע קצת מלשון ספר יד רמה (סנהדרין שם), ודו"ק. ושוב מצאתי דבאמת נחלקו רבותינו אי הי' מיכה רשע כבר כשיצאו ממצרים. ועיין במדרש שמו"ר (פ' כ"ד, א') דאיתא "והי' צלמו של מיכה עובר עמהם בים וכו'." וכע"ז איתא בפ"י בעל הטורים (שמות י"ד פסוקים ח' וכ"ט), ועיין גם בפ"י רבינו אפרים (שם פסוק כ"ב) ובפ"י הרוקח (שם פסוק כ"ט). אבל עוד מצינו במדרש רבה שם (פ' מ"א, א') "ישראל עוברין בים וכספו של פסל מיכה עובר בים וכו'." ובפ"י ע"י יוסף שם איתא "דקדק בלשונו וכתב כספו וכו', ר"ל לא שפסל מיכה עצמו עבר עמו, כי עדיין לא נעשה אלא בימי השופטים נעשה וכו'." (ובמדרש תנחומא פ' כי תשא אות י"ד יש ב' נוסחאות בזה. ועיין בפ"י ענף יוסף שם, ולכאורה המקור לפירושו הוא מספר אדרת אליהו המובא לקמן בסמוך). ורש"י (סנהדרין ק"ג: – בפ"י השני) נקט כדעת האומרים דהפסל עצמו עבר בים. אבל בספר יד רמה (שם ד"ה והכה) חולק על פרש"י, ופ"י "כשעברו ישראל בים עברו [מיכה עמהם] שהיה עתיד לעשות פסל להוציא להן לישראל שהרי מתו על ידו מישראל כמה אלפים וכו'." הרי רואים להדיא מספר יד רמה כאן (כמו שדייקתי לעיל מדבריו שבדף ק"א): דבשעה שיצאו ממצרים עדיין לא הי' מיכה רשע, ועפ"ז אתי שפיר למה לא מת במכת חשך. ויש להוסיף דבספר שופטים (וי"ז, א') כתיב "ושמו מיכיהו" – ופ"י שם הגאון מלבי"ם "מתחילה הי' צדיק וקראו מיכהו ואחר שעבד ע"ז קראו מיכה."

ובספר משפטי התורה (פ' בשלח – עמוד קפ"ד) חידש דדתן ואבירם "לא מתו עם רשעי ישראל במכת חשך כי דתן ואבירם האמינו בקב"ה ועבדוהו בלב שלם. אלא שרצו לצאת ממצרים רק עם נביא ה' האמיתי, ולא עם משה שכפרו במנהיגותו. לפיכך הם לא היו מכלל אותם רשעים שביקשו להשאר במצרים ולדבוק בטומאתה ובעבודת אלילה. ולכן אותם רשעים מתו שם במכת החשך, משא"כ דתן ואבירם הם האמינו באמונה שלמה בקב"ה."⁷ ולענין הטעם שכפרו במרותו והנהגתו של משה רבינו, כתב שם (עמוד קפ"ה) "כי הנה החל מפגישתם הראשונה של דתן ואבירם עם משה אנו רואים שהם ... טוענים לו (שם ב, יד) מי שמך לאיש שר ושופט עלינו. הם יוצאים מתוך נקודת הנחה מוטעית שמשה הוא אשר מבקש שררה ומנהיגות לעצמו, ללא שהקב"ה מינהו לכך. מתוך מבט מוטעה זה הם מרשים לעצמם להלשין על משה אצל פרעה כי לטענתם דינו כרודף ... ומסכן הוא במעשיו את כלל ישראל וכו'. את טענתם זו הם חזיקו ... כיון שעדיין לא חלפו ארבע מאות שנות שיעבוד ומשה מקבש להוציאם ממצרים לפני כן וכו'. הם ראו בדברי משה, במנהיגותו, ובחתירתו ליצ"מ, סכנה גדולה. בעיקר, חששם נבע בעקבות סופם של בני אפרים שהקדימו ויצאו ממצרים שלשים שנה טרם הזמן בעקבות מנהיגם שהתחזה כנביא ה' וסופם הי' שנהרגו אלפים רבים מהם ע"י הפלשתים." [ועע"ש שביאר שכל "האותות והמופתים שעשה משה לפני פרעה לא היו מבחינתם אלא רק ככח כישוף." והוסיף שבפ"י הר"א אבן עזרא פ' יתרו (יט, ט) איתא דבאמת עד שנאמר "וגם כך יאמינו" אצל מ"ת (שם) היו בישראל אנשים אשר "היתה נבואת משה בספק אצלם. ואין טענה ממלות ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שמות יד, לא), כי כתוב (שם) וירא ישראל – ולא כל ישראל."⁸

שיבלעו בארץ במדבר וכו'. להכי היו הם צריכין מקודם לילך במדבר ושם תהא קבורתם על ידי שיבלעו אותם הארץ."⁷ וכע"ז נראה מדברי הילקוט מעם לועז (שמות י"ב, ל"ט). ועי"ש דאיתא "ודתן ואבירם נשארו במצרים כי לא היו רוצים לצאת משם כי היו רשעים, ולא היתה להם אמונה בנבואתו של משה רבן." ולכאורה כוונתו בסוף דבריו ליישב למה באמת לא מתו, וע"ז פ"י דלא כפרו בהקב"ה אלא רק לא האמין שמשה רבינו הי' שלוחו. [אבל מדברי החת"ס (בפירושו עה"ת פ' פינחס ד"ה הוא) נראה דלא ס"ל כן, וז"ל "דתן ואבירם ברשעם מתחילתן ועד סופן וכו'. אמרו לית דין ולית דין." ועיין גם במש"כ לעיל הערה 1 בשם החת"ס.] ועפ"ז אתי שפיר הא דמצינו שהחת"ס כתב עוד מהלכים (ועיין במה שכתבתי כאן בפנים משמו) ליישב קושיא הנ"ל.]
8 ונראה דלפי מש"כ בס' מה שהיה הוא שיהיה על שה"ש מילואים לפרק א' ס' ל"ג, יש לדחות הדיוק מתיבות "וירא ישראל" – דבאמת אפשר לומר דרק מקצתם זכו למעלת "וירא" אבל כל העם זכו למעלת "ויאמינו."
9 ועפ"ז יש ליישב מש"כ (שם ס' כ"ה) דמלשון התרגום על שה"ש, וכן מעוד מקומות בדברי חז"ל, נראה דעדיין היו בתוך ישראל "רשעים" כשיצאו ממצרים.
10 ובפ"י רבינו אפרים עה"ת (פ' שמות ב', י"ג) הביא עוד נוסח בדברי המדרש. וז"ל רבינו אפרים "עברים – גימ' (שפלטו) מימי היאור. במדרש: כשגזר פרעה כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו (שמות א', כ"ב) אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע מה חטאו אלו הילדים. אי"ל גלוי וידוע לפני שעתידים להיות רשעים גמורים. אי"ל אם לפניך גלוי לפני אינו גלוי. אי"ל תציל אחד או שנים מהם ותדע מה יהיה באחריתם. הציל דתן ואבירם." ויש לעיין בדבריו דלכאורה כאשר גזר פרעה כל הבן וכו' עדיין לא נולד משה. ועוד יש להעיר (וכן הוא בהג"ה שם בשם "גלוי") דנראה מהפסוקים "כי הם גדולים ממשה, כי כן אמר לו מי שמך לאיש (שם ב', י"ד) ואיך יהיה זה,

וכו'. ולא יכולין להשוות אותן להפושעים שבישראל שנזכרו שם שהי' להם פטרונין מן המצרים והי' להם במצרים עושר וגדולה ולא רצו לצאת ממצרים, אלה מתו בג' ימי אפילה כי אלה לא השתתפו בצערן של ישראל ולא לקחו חלק בהעבודה הקשה. אבל דתן ואבירם שלא רצו לצאת יחד עם משה וישראל כמ"ש, ואישתיירו בארעא דמצרים לפי שעה, זכות המצוה תלה להם לעבור את הים. ואפשר לומר שהאמירה של פרעה לדתן ואבירם הי' רק לתכלית שיעשו רצונו שילכו לפניו למחנה ישראל להסית אותן שישוכו למצרים, ונראה שכן עשו וכו'. אבל רדיפת פרעה לישראל עשה רושם גדול עליהם שחזרו כולם בתשובה וכמבואר בדרשת חז"ל ופרעה הקריב (שם יד, ט), רדיפתו הקריב את לבבות בני ישראל לאביהם שבשמים וחזרו כולם בתשובה. וגם דתן ואבירם היו בכלל השבים בתשובה שלמה¹² לפי שעה וזכו לעבור את הים יחד עם כל ישראל, וגם זכו לגלוי שכינה כמ"ש ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וכו'.

ולענין מה שפירש המהרי"ל דיסקין דדתן ואבירם חזרו בתשובה לפי שעה אצל הים סוף, עיין בספר דרך שיחה (ח"א עמוד רנ"א) דגם כן איתא "ואפשר שהיה להם אז הרהור תשובה". וכן מדברי המדרש שכל טוב (פ' בשלח עמוד 881) מוכח דהרהרו בתשובה, וז"ל "ואמר פרעה לבני ישראל (שמות יד, ג) לדתן ואבירם שנשארם במצרים ובאו עם פרעה, ואח"כ כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד תהו בלבם¹³ ונתערבו עם אחיהם בני ישראל".¹⁴

חידוש גדול בזה בספר באר מים חיים (פרשת קרח ד"ה המעט). ולדעתו תשובתם לא הי' בשעה שנקרע הים אלא רק כאשר ראו שנטבעו המצרים בים, ולפיכך לא עברו דתן ואבירם את הים עם שאר בניי אלא אח"כ. וביאר שם דעפ"ז מובן למה באמת חשבו דתן ואבירם "כי השררה שייך גם אלינו, והוא ע"ד מחז"ל שעליהם לבד נבקע הים אחרי צאת ישראל ממנו שהם איחרו לבא עבור רשתים ונבקע בשבילם, שלזה יאמר הכתוב (שמות ט"ו, י"ט) כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו וגו' ובני ישראל הלכו ביבשה וגו' – פי' גם לאחר שכבר בא סוס פרעה בים הלכו בני ישראל ביבשה, והם דתן ואבירם שנקע עבורם ... כי גם רשע ליום רעה מוכן שיתקדש שם שמים על ידו". וכן פי' שם (פ' בשלח ד"ה ובני) "ובני ישראל הלכו ביבשה וגו' – מיעוט רבים שנים לומר כי על שנים מישראל לבד נקרא הים, והם דתן ואבירם שאמרו חז"ל שנשארם ונקרע הים עליהם לבד". [ויש להעיר דלא ידעתי מקורו בחז"ל לדבר זה. ושם איתא בסוגריים "בתרגום ירושלמי" – ומ"מ בתרגום ירושלמי שלפנינו ליתא. אבל לכאורה כוונתו לדברי התרגום המיוחס ליונתן (דהוא חד נוסח של תרגום ירושלמי כמו שכתבתי לעיל במילואים לעיל סי' י"ד), ושם באמת איתא (כמו שהבאתי כאן בפנים) דדתן ואבירם לא יצא עם שאר ישראל ממצרים. והבין מזה הבאר מים חיים דע"כ צ"ל דלא היו בתחלה עם שאר בני ישראל ולבסוף נתערבו עמהם. ומ"מ עדיין אין לנו אפילו שום רמז משם לחידוש גדול כזה דנקרע הים בשבילם, וצ"ע. ועיין בקובץ "צפונות" (גי' עמוד ק"ה) והי' עמוד ק"ט) ובספר מגדים חדשים עה"ת (דברים עמוד רל"ח), וע"ע בספר פרדס יוסף החדש (במדבר עמוד תרס"ה) ובספר ברכת אברהם (אלברט – שמות עמוד ס"ו).

14 ויש להעיר דמדברי התרגום המיוחס ליונתן (במדבר ט"ז, כ"ו) נראה דדתן ואבירם הי' עם ישראל בשעת קריעת ים סוף (וכן נראה דלא חזרו בתשובה), וז"ל "על ימא ארגיזו קדם הי' וכו'". וכן בפ"י הרוקח (שמות י"ד, י"א) איתא (בנוגע לתרעומות של בניי קודם קריעת ים סוף) "ויאמרו אל משה – דתן ואבירם ועדתם, המבלי אין קברים – כשמתו אחינו בני ימי אפילה וקברנום בכבוד".

וראיתי בשם פי' עדות ביהוסף דאיתא "שמשה לא גילה לכולם שיוצאים ממצרים כי הוא הלא אמר לפרעה שהולכים רק לזבוח שלשת ימים במדבר וכו'. את המלשינים לא שיתף בבשורת הגאולה כמו שנאמר בענין שאילת כלים (שמות י"א, ב) דבר באזני העם – תמסור להם בלחש את המטרה הסופית.¹¹ דתן ואבירם לא ידעו כי יוצאים לחלוטין ממצרים, לכן לא נענשו. הם רק לא רצו להצטרף לזובחי הזבח במדבר". ולפיכך כשראו אח"כ שבאמת יוצאים כלל ישראל ממצרים לגמרי "הם הצטרפו ליציאה לחופש".

ובספר מהרי"ל דיסקין עה"ת (פ' בשלח ד"ה ונראה) איתא "ונראה ליישב עפ"י דברי המד"ר פ' שמות (פ' ה, ט) דמשמע משם שדתן ואבירם היו בין השוטרים שמסרו עצמן על ישראל וסבלו מכות כדי להקל העבודה מעל בני ישראל, וכדאיתא שם בדברי ר' יוחנן – על מה שאמרו (שמות ה, כא) למה הבאשתם את ריחנו – כי מן המכות שהכו אותן המצרים הי' ריחן מבאיש. והשוטרים האחרים שמסרו עצמם על ישראל וסבלו מכות עליהם, וכמ"ש (שם פסוק יד) ויוכו שוטרי בני ישראל, (אלה) זכו שיהי' רוח הקדש שורה עליהן, כמובא שם במדרש רבה. ודתן ואבירם, שלא זכו למעלות רוח"ק מפני שהיו מחרפין ומגדפין בהצותם על ה' ועל משה, בכל זאת הזכות הזו על מה שהיו מוסרים נפשם וסבלו יסורי הגוף כדי להקל העבודה מבני ישראל הי' תולה להם שלא ימותו בג' ימי האפילה, כי אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה על הטוב שעשה

ובספר נחלת שמעון (שופטים סי' נ"ג אות מ"ד) הביא דבריו, ומ"מ העיר דדעת המדרש בבמדבר רבה (פ' י"י, ה') בזה שלא כדברי הגאון מלבי"ם. עוד איתא בספר נחלת שמעון הנ"ל (סי' מ"ג) דבספר אדרת אליהו להגרי"א (נצבים כ"ט, י"ז) הקשה "אמרו רבותינו ז"ל שפסל מיכה עבר עם ישראל בים, והלא הי' כמה מאות שנה ביניהם". ופי' שם הגרי"א "אלא השורש שצמח ממנו האיש מיכה שעבד הפסל הוא שעבר עמהם, וכמו שנסתלק השכינה בעת שראה יעקב את אפרים שעתיד לפרוח ממנו ירבעם בן נבט וכו'. וכן הוא בספר פנינים משלחן הגרי"א (בראשית מ"ו, י') ובספר הכתב והקבלה (שם) בשם הגרי"א. עוד איתא בספר פנינים משלחן הגרי"א (שמות י"ד, כ"ב) "ולא שהפסל עצמו עבר עמהם כי הפסל נעשה בימי השופטים. אך הכוונה שחשבתם היתה לעבודה זרה וכו'". (וע"ע בקובץ תורני ישרון חלק ח' עמוד תש"צ לענין המקור של פי' הנ"ל שנאמרו בשם הגרי"א.) ובספר נחלת שמעון הנ"ל העיר על הא דמצינו בספר קול אליהו עוד נוסח בזה ע"פ הגרי"א שאינו מדוקדק.

11 וכעין פי' זה בתיבות "באזני העם" איתא בספר אמת ליעקב (סו"פ מצורע). וז"ל "מצינו שסמוך ליציאה נאמר לו למשה דבר נא באזני העם וגו'. ונמצא דכל ישראל היו יודעים מזה ואעפ"כ לא נמצא א' מהם שגילה". וכן איתא בספר שערי אהרן שם בשם ספר מנחה בלולה דהכוונה "שלא ישמעו המצריים". [ויש לעיין בזה, דאם יש לפרש כוונת "באזני העם" שיאמר להם בחשאי א"כ מה כוונת הפסוק (שמות כ"ד, ז') לענין קבלת התורה "ויקרא באזני העם וגו'". ובאמת מצינו בתרגום בבי' פסוקים הנ"ל דעל תיבות "באזני העם" תירגם "קדם עמא". וע"ע במה שפי' ר"ע ספורנו שם.]

12 בספר מעשה אבות סימן לבנים חלק ג' (עמוד קצ"ו) הביא הגרי"ד קאהן שליט"א את דברי המהרי"ל דיסקין הנ"ל, והעיר "ממה שאמרו בסנהדרין (ק"ט:) שאבירם איבר לבבו – כן גרס רש"י – מלעשות תשובה". וכ"ה בהגדה של פסח שלו (שמחת יעבץ עמוד צ"ח). ויש ליישב, ואכמ"ל.

13 ואפשר לפרש כוונת המדרש (ע"פ דברי המהרי"ל דיסקין ודעימיה) דע"י הרהור תשובה שלהם זכו לעבור הים קודם שחזר לאיתנו. ומ"מ ראיתי

בענין אכילת מצה בלי כוונת מצוה

ראה שזהו טעמה של המצוה, דכתיב (פרק ט"ז פסוק ג') "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". וכיון שכן י"ל דצורת האכילה צריכה להיות אכילה הראויה להביא לו את הזכרון הזה, דאף אם עצם הזכירה אינה מעכבת את המצוה, שאינה אלא טעמה של המצוה, מ"מ לא מסתבר שיהא יוצא המצוה היכא דלא היתה באפשרות שהאכילה יזכירהו ענין זה, דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ובלי הכרת מהות היום ודאי לא יתכן שאכילת מצוה יזכירהו את הענין של יציאת מצרים, וכן היכא דאינו מכיר שמה שאוכל הוא מצוה, ומשום הכי הוא דאינו יוצא בכה"ג.

ומ"מ עיקר הסברא שכתבו רש"י והר"ן לבאר את החילוק שבין אכילת מצוה לתקיעת שופר לענין כונת מצוה צ"ע, דבשלמא בפטור מתעסק, טעם הפטור הוא משום דמעשה הנעשה שלא במתכוין הוי כאילו נעשה מאיליה שלא ע"י מעשיו, וכיון דאינה נחשבת כל כך כמו מעשה דידיה, משום הכי אינה מצריכתו כפרת קרבן. והיכא דנהנה י"ל דלא שייך פטור זה משום דהנהנה ע"כ מתייחסת לו, וליכא להפריד את מעשה ההנאה ממנו, כדי שלא להצריכו כפרה. אבל בהא דמצוות צריכות כונה, אף אם נימא דהחסרון במעשה המצוה שלו הוא משום דהויא כעין מתעסק, דהיינו שהתוקע לשיר לא עשה מעשה תקיעה של מצוה, כיון דלא נתכוין לזה, רק למעשה אחרת של תקיעה לשיר, מ"מ איך תהני מה שנהנה מן המעשה להשוותה מעשה מצוה. הא ודאי אף מעשה של תקיעה לשיר מתייחסת לו, ולא הוי כמאן דנעשה מאיליו, דהא ודאי נתכוין לתקוע. ורק לגבי מה שהיתה במעשה שלו ענין של מצוה הוא דהוי כמתעסק, וא"כ מאי מהני מה שנהנה מן המעשה וממילא א"א להפריד את ההנאה ממנו, הא מ"מ ליכא ענין של מצוה באכילת מצוה שלו, דהא מזה לא נהנה. וכמו שהתוקע לשיר נחשב כמתעסק לגבי מעשה תקיעה של מצוה, אף דא"א להפריד את המעשה תקיעה לשיר ממנו, כמו כן ראוי להחשיב מעשה אכילת מצוה בלי כונת מצוה כמתעסק, אף היכא דהוא נהנה.

ויש להעיר עוד אפירושו של רש"י והר"ן מלשון הגמ', "אכול מצוה אמר רחמנא והא אכל". דלכאור' תמוה, למה ליה להגמ' להזכיר הא דאמר רחמנא לאכול מצוה, דהא תירוץ הגמ' לא בא כלל לחלק בין הגדרת הציווי של מצות אכילת מצוה לבין מצות תקיעת שופר, ולומר דמצוות אכילת מצוה לא בעי כונה, דהלא בא רק לומר דכיון שבאכילת מצוה נהנה מאכילתו לא הויא כמתעסק אף אם לא כיון, והוי כאילו נתכוין למצוה.

איתא בראש השנה (כה.) "שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצוה יצא, כפאו מאן וכו' אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים, אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא". ופריך הגמ' על מימריה דרבא דפשיטא דזאת אומרת כן, דהיינו הך, ומשני "מהו דתימא התם אכול מצוה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא". ופירש רש"י דכונת הגמ' בהא דקאמר "אכול מצוה אמר רחמנא והא אכל" היא דכיון דנהנה מאכילתו לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה. וכתב הר"ן (דף ז: מדפי הרי"ף) דהרמב"ם פסק כחילוק זה שמחלק הגמ' כאן, שהרי בפ"ב מהל' שופר פסק דצריך השומע להתכוין לצאת, אבל בפ"ו מהל' חמץ ומצה פסק דכפאוהו ואכל מצוה יצא. וע"כ הוא פוסק כחילוק הנ"ל, שבמצוה יצא משום שנהנה, וכמו שחייב בחלבים ובעריות מהאי טעמא, משא"כ בתקיעת שופר דליכא הנאה.

והנה לעיל מזה באותה הסוגיא הביא הר"ן שם את דעת הרא"ה, שאף דבכפאוהו ואכל מצוה יצא, זהו רק היכא דיודע שעכשיו הוא פסח, ושזו מצוה, אבל אם כסבור חול הוא, או אם כסבור בשר הוא לא יצא. והביא ראייה מדנקט הגמ' ציור דכפאוהו פרסיים דווקא, ולא כה"ג. ובקובץ שיעורים סוף מס' פסחים (אות וט"ז) כתב דלכאור' טעמו של הרא"ה הוא משום דאף אם מצוות אין צריכות כונה לשם מצוה, מ"מ בעינן שבעיקר המעשה אינו כמתעסק. ועל פי הבנה זו תמה ר' אלחנן על הר"ן שהביא דעת הרא"ה, ומשמע דהסכים לדינו, הא כיון דפירש אח"כ בדעת הרמב"ם דאכילת מצוה לא בעיא כונה משום דנהנה, דהו"ל כמו מתעסק בחלבים ובעריות, א"כ ע"כ לא בעינן שידע שהוא פסח ושהיא מצוה, דהא בחלבים ובעריות לא בעינן שידע כלום.

והעיר ג"כ על פסקי השו"ע, שבס"י תע"ה הביא ב' דינים אלו, דינו של הרמב"ם דכפאוהו פרסיים לאכול מצוה יצא אף דבעלמא מצוות צריכות כונה, וגם דינו של הרא"ה שאינו יוצא אם אינו יודע שהיום פסח, או שהמאכל שהוא אוכל הוא מצוה. וכיון שטעמו של הרמב"ם הוא משום דלא שייך מתעסק באכילת מצוה כיון שהוא נהנה, וטעמו של הרא"ה הוא משום דהוי מתעסק, נמצא דב' פסקים אלו סתרי אהדדי.

ונראה שיש לפרש סברת הרא"ה באופן אחר, שטעמו אינו משום דנחשב כמתעסק היכא דאינו יודע שהיום פסח או שהיא מצוה, ושכאמת דינו לא שייך כלל לסוגיא דמצוות צריכות כונה. אלא טעמו של הרא"ה הוא משום דכונת התורה במצות אכילת מצוה היא שהאוכל יתפעל מחמת אכילתו, במה שהאכילה מזכירתו את מה שאירע לאבותינו במצרים. ובאמת מקרא מלא הוא בפרשת

והוא נמצא בתוכו. ובספר אתון דאורייתא (סי' כ"ד) ג"כ ביאר את הדין דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה על דרך זה.

ויש להסתפק בגדרן של מצוות אכילה שבתורה, כגון אכילת מצה, אם היא כמו מאכלות אסורות, שהתורה ציוותה רק שגופו יהא במצב של הנאת אכילה מן המצה, או דילמא קיום המצוה תלוי במעשה של אכילה דווקא, ואם תחבו לו מצה לתוך גורו לא יצא. ומצאתי שהעונג יו"ט (או"ח סי' פ') נסתפק בזה, אם הא דכפאוהו פרסיים ואכל מצה מיירי אף בכה"ג שתחבו לו מצה בתוך בית בליעתו, ועיי"ש דמסיק שאף בכה"ג יצא. ולפי זה י"ל דמשום הכי הוא דהאוכל מצה בלי כונה עדיף מן התוקע לשיר, שכדי לקיים מצות אכילת מצה אינו צריך כונה, שהרי גופו נהנה ונגרש מן האכילה, והמצוה אינה מחייבת שום מעשה, רק שיהיה במצב זה, והמצב של המצוה אינו צריך כונה דידיה, דע"כ היה באותו המצב, וכמו שכתב החזו"א לענין איסור אכילת חלב. אבל במצות תקיעת שופר הצריכה התורה מעשה של תקיעת שופר, ואם היה שומע קול שופר שלא בא ע"י מעשה של בר חיוב לא היה יוצא, ומשום הכי כל שלא נתכוין התוקע לתקיעה של מצוה נמצא שאותה המעשה אינה מעשה של קיום מצוה, אלא כמתעסק בעלמא. (ואף דהשומע מאחר ג"כ בעי כונה לצאת למ"ד מצוות צריכות כונה, נראה דהיינו נמי משום דבעי לשמוע קול תקיעה של מעשה מצוה, וכמו דאם לא היה מתכוין התוקע לתקיעה של מצוה לא היתה תקיעתו נחשבת כמעשה מצוה, כמו כן אם השומע אינו מכוין לזה נמצא שמה שהוא שומע אינו תקיעה של מצוה, שהרי הוא אינו מתייחס לאותה המעשה כמעשה מצוה, והוי לדידיה כמו תקיעה של שיר.) ולא דמי למצות אכילת מצה, דהתם המצוה אינה מחייבת שום מעשה, ומשום הכי אף האוכל מצה בלי כונה מקיים את המצוה בעצם אכילתו, אבל קיום מצות תקיעת שופר אינו אלא ע"י מעשה האדם, ומעשי האדם אינן מוגדרין בעצם להיות מה שהן, רק מוגדרין להיות מה שהן על פי כונת האדם.

ולפי זה אתי שפיר גם כן לשון הגמ' שהזכיר הא דאכול מצה אמר רחמנא. דבאמת בא הגמ' לחלק בין עצם הגדרת מצות אכילת מצה להגדרת מצות תקיעת שופר, שמצות מצה אינה מצוה לעשות פעולה מיוחדת, וממילא לא בעיא כונה, משא"כ בתקיעת שופר. ולא קשה ג"כ קושיית הנצי"ב, דלדעת הרמב"ם תקיעת שופר ג"כ אית בה הנאה, דאף דהשומע נהנה מ"מ תקיעת שופר לא דמי למצות אכילת מצה, שצורת המצוה של שופר היא לעשות מעשה, לא להיות נהנה, וכשלא נתכוין למצוה הו"ל לגבי המעשה הזה כמתעסק.

ועוד הקשה הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קנ"ד סק"ב) דא"א לפרש בדעת הרמב"ם כמו שפירש הר"ן, שהרי הרמב"ם ס"ל דאף במעשה דתקיעת שופר נחשב כנהנה, וא"כ מאותו הטעם דאכילת מצה בלי כונה אינה נחשבת כמתעסק ראוי שגם תקיעה לשיר לא תהא נחשבת כמתעסק. שהרי בפ"א מהל' שופר כתב הרמב"ם "שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא וכו' וא"ת והלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לאו ליהנות ניתנו, לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה." והאיסור לתקוע בשופר של עולה ע"כ אינו משום הנאת קיום המצוה, דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו, וקיום המצוה אינו נחשב כהנאה, וע"כ האיסור הוא משום הנאת הגוף. ופירש הנצי"ב דע"כ ס"ל להרמב"ם דלגבי איסור מודר הנאה מותר לו לתקוע תקיעה של מצוה כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אף דעיי"ז יהיה לו הנאת הגוף (וכדעת הרשב"א בנדרים דף טז:), ומ"מ לענין האיסור ליהנות מקדשים, דהוא איסור מעילה, ס"ל דמאי דהוי מצוה לא מהני כדי להתיר לו את ההנאת הגוף הבא לו עם התקיעה. ועכ"פ מבואר מדברי הרמב"ם דתקיעת שופר יש בה משום הנאת הגוף, וכיון דפסק הרמב"ם דאף שהוא נהנה הנאת הגוף מ"מ לא יצא אלא אם כן נתכוין לקיים המצוה, א"כ ע"כ הטעם שפסק באכילת מצה דלא בעינן כונה אינו משום דס"ל דכל מי שנהנה אינו צריך כונת מצוה.

ונראה ליישב כל הקושיות הנ"ל על פי ביאורו של החזו"ן איש בהא דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. דהנה חידש החזו"ן א בהוריות (סי' ט"ו סק"ט) דבאיסור כניסה למקדש בטומאה ליכא לפוטרו משום מתעסק משום שאין איסור זה דווקא ע"י מעשה, דאף אם יכניסנו נכרי למקדש לרצונו חייב. וכתב על זה "והיינו טעמא דחלבים ועריות דאמר שכן נהנה, ואף שאין החיוב על ההנאה אלא על אכילה ועל בעילה, אלא ר"ל שצורת המעשה היא ההנאה ולא במעשה, וחייב אף בתחב לו חברו או שהביאו על ערוה לרצונו, ולא נאמר דין מתעסק אלא במידי דתלי במעשה, כמו שבת וכו'." וביאור דבריו הוא דגדר האיסור של מאכלות אסורות ואיסורי ביאה הוא שלא יהא גופו נמצא בתוך אותו מצב של הנאה, ולא אסרה תורה את הפעולה, רק את עצם ההרגשה שבאה לו ע"י המעשה. ומשום הכי ליכא למפטריה משום מתעסק, דפטור מתעסק הוא דמאי דלא נעשה בכונה לא הויא מעשה עבירה כל כך, אבל באיסורים אלו לא בעינן מעשה, רק שיהא באותו המצב של הנאה, והיותו באותו מצב של הרגשת הנאה אינו תלוי בכונתו ודעתו. דכונתו קובעת את צורת המעשה שהוא עושה, לא מה שהוא מרגיש ונתפעל ממה שנעשה לו, ומן המצב



הסיבה בארבע כוסות

טרחא, ולא על פי כל אחד ואחד לעצמו לפי מצבו. לפיכך אחר שהגמ' פסק הספק לחומרא על פי רוב בני אדם קם דינא שצריך הסיבה בכל ד' כוסות, וממילא הדין הוא הלכה פסוקה ואפי' זקן שיש בו טרחא חייב בהסיבה. וצ"ע לדינה אם זקן שיש לו טרחא בהסיבה אם צריך הסיבה בד' כוסות לפי המהר"ם חלאווה.

ד) ע' ברכות דף כא. אמר רב יהודה ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב, מאי טעמא, ק"ש דרבנן, אמת ויציב דאורייתא, עכ"ל הגמ'. ותימה על המהר"ם חלאווה דמבואר בגמ' דלמ"ד ק"ש דרבנן אינו חוזר ואומר ק"ש, דאמרינן ספק דרבנן לקולא, הלא לפי המהר"ם חלאווה במקום שאין טרחא או הפסד אנו אומרים ספק דרבנן לחומרא, וא"כ כאן בק"ש שאין טרחא או הפסד, למה אינו צריך לחזור ואומר ק"ש, וצ"ע בזה.

ה) והמעייין במהר"ם חלאווה רואה שיש כאן עוד יסוד גדול בכל דין ספק דרבנן לקולא. שיש לחקור בספק דרבנן לקולא אם חז"ל רק תיקנו מצוה דרבנן במקום ודאי, אבל במקום ספק לא תיקנו המצוה דרבנן, ולכן אזלינן לקולא דאין כאן מצוה דרבנן כלל, או דלמא אפילו במקום ספק, המצוה דרבנן קיים, ולכן אם משהו עושה המצוה הוא עדיין מקיים המצוה דרבנן, אע"פ דאזלינן לקולא מטעם אחר. ומבואר מהמהר"ם חלאווה שאפי' במקום ספק המצוה דרבנן עדיין קיים, דאל"כ איך יכול לומר דבמקום שאין טרחא או הפסד אזלינן לחומרא בספק דרבנן, הלא במקום ספק המצוה אינו עדיין קיים.

ו) וע' בשב שבעתתא פרק ג' שמעתתא א' שהביא קושית הרמב"ן על הרמב"ם בספר המצוות. דהרמב"ן הקשה דאם הרמב"ם סובר דהלאו דלא תסור הוא חיוב דאורייתא לשמוע לכל דיני דרבנן, איך אומרים ספק דרבנן לקולא, הלא כל דין דרבנן באמת דין דאורייתא דלא תסור, ולכן צריך לומר ספק דאורייתא לחומרא. השב שמעתתא מתרץ דהרמב"ם ע"כ סובר דחז"ל תיקנו רק במקום ודאי, מיהו במקום ספק לא חייבוהו במצוות דרבנן, וממילא אין איסור דלא תסור כי לא נשאר עליו מצוה דרבנן שצריך לשמוע אל החכמים, ולכן אזלינן לקולא.

ז) ויש להעיר דלפי השב שמעתתא הרמב"ם אינו יכול לתרץ הקושיא על הגמ' בפסחים דף קח. כהמהר"ם חלאווה, כי לפי הרמב"ם לא תיקנו מתחילה במקום ספק, וא"כ אין תועלת לעשות המצוה אפי' במקום שאין טרחא או הפסד, כי כבר פטרוהו ואין כאן מצוה. לכן לפי הרמב"ם הקושיא על הגמ' בפסחים דף קח. חוזר ונייעור, וצריכים למצוא מהלך אחרת לפי הרמב"ם.

א) פסחים דף קח. יין, איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי, אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה, מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא, אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר. השתא דאיתמר הכי ואתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה, עכ"ל הגמ'. מבואר מהגמ' דכיון שיש ספק אם צריך הסיבה בשתי כוסות הראשונות או אם צריך הסיבה בשתי כוסות האחרונות, אזלינן לחומרא וצריך הסיבה בכל ד' כוסות, דאמרינן כאן ספק לחומרא.

ב) ע' בפסחים דף קיז: א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות וכו', ומשמע מהגמ' דד' כוסות הוא מצוה דרבנן, וא"כ יש להקשות קושיא פשוטה וכן הקשו הראשונים, דאיך הגמ' בדף קח. מסיק דצריך להסב בכל ד' כוסות מספק, הלא ד' כוסות הוא מצוה דרבנן, ובכל הש"ס אמרינן ספק דרבנן לקולא.

ג) ע' מהר"ם חלאווה בדף קח. שכתב יסוד גדול בדין ספק דרבנן לקולא לתרץ הקושיא שלפנינו, וזה לשונו "ואע"ג דרבנן הוא, והוה לן למימר ספיקא לקולא, כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי, דמהיות טוב אל תקרי רע, עכ"ל. הרי שהמהר"ם חלאווה מתרץ דאין אומרים ספק דרבנן לקולא אלא במקום שיש טרחא או פסידא, משא"כ במקום דאין טרחא או פסידא אזלינן לחומרא. לכן כאן בהסיבה דאין טרחא או פסידא במקום ספק אזלינן לחומרא.

ויש להעיר דהגמ' דף קח. משמע שזה הלכה פסוקה דצריך הסיבה בד' כוסות, מיהו לפי המהר"ם חלאווה לכאורה אינו הלכה פסוקה בכל אופן, דהא אי איכא טרחא, כגון בזקן וכדומה, בדין הוא ללכת לקולא, ושלא לחייבו בהסיבה, וא"כ למה פסק הגמ' הלכה פסוקה דלעולם צריך הסיבה בד' כוסות.

ואפשר לתרץ דהגמ' קאמר לפי רוב בני אדם דהסיבה אינו טרחא, מיהו אה"נ אם יש טרחא למישהו להסב בד' כוסות כגון זקן, הוא פטור מהסיבה דאזלינן לקולא. פירוש הדברים, דהדין אזלינן לקולא או לחומרא במקום ספק זה שאלה לכל אחד ואחד בפני עצמו, וזה תלוי אם יש טרחא או לא, והגמ' רק הביא הדין לרוב בני אדם כמו שמצינו בכמה מקומות.

ועוד אפשר לתרץ דאדרבה אפילו הזקן צריך לעשות הסיבה ואפילו אם יש טרחא, דהגמ' פוסק על פי רוב בני אדם שאין להם

מסור לחכמים לפרש את זה, והחכמים הבינו בעומק חכמתם שהקיום של חיוב זה הוא ע"י ד' כוסות והסיבה. ולפי הרמב"ם זהו כוונת הגמ' בדף קיז: בפסחים "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות", כלומר שחז"ל עשו מצוה דרבנן של ד' כוסות ותקנו הד' כוסות דרך חירות דהיינו ביין מזוג ובהסיבה לקיים החיוב דאורייתא להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים.

ט) הבנה זו בהרמב"ם פותח לנו אור חדש בהבנת הגמ' בדף קח. ומתרחן לנו את הקושיא שהקשנו בהתחלת דברינו. שהגמ' מסופק לפי רב נחמן אם הב' כוסות ראשונות צריך הסיבה או הב' כוסות השניות צריך הסיבה. והספק משום שיש שתי צדדים נפרדים בהגמ' אם הב' כוסות ראשונות בזמן חירות בתוך הסדר ולכן צריך הסיבה או הב' כוסות השניות הם בזמן חירות בתוך הסדר ולכן צריך הסיבה. לפי הרמב"ם הספק הוא בקיום של החיוב דאורייתא להראות את עצמו וכו' כי הסיבה עם שתיית הכוסות בזמן החירות בתוך הסדר הוא קיום של החיוב דאורייתא להראות את עצמו וכו'. ממילא הגמ' מסיק לחומרא שצריך הסיבה בכל ד' כוסות, וכמו כל ספק דאורייתא לחומרא.

ח) ע' ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז הלכה ו' וזה לשונו "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר אותנו הוציא משם וגו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאלו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית". ובהלכה ז' הרמב"ם ממשיך וכתב "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מסיב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין וכו'. וע' בהלכה ט' שהרמב"ם משמע יותר שהד' כוסות דרך חירות וזה לשונו "שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות, ולא יצא ידי חירות. שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבעה כוסות" עכ"ל. ומשמע מהרמב"ם שד' כוסות והסיבה אינם רק מצוות דרבנן בליל הסדר אלא גם קיום לחיוב דאורייתא להראות את עצמו כאלו הוא עבד ויצא עתה משעבוד מצרים לחירות. והוא דוגמא של דבר שמסור לחכמים לפרש חיוב התורה במקום שהתורה אינו מפרש. והיינו שהרמב"ם סובר דכיון דהתורה אינו מפרש איך למקיים החיוב להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים לחירות לכן הוא



הרב מאיר שמחה ברגר

ויאמינו בה' ובמשה עבדו

שנמשך מזה אמיתת התורה. וגם העיקר של ביאת המשיח מצינו כמה פעמים מה שגאולה העתידה נרש כבר בגאולת מצרים. וכן בנוגע העיקר של תחיית המתים מצינו לו יסוד כשעלו מן הים שנאמר 'אז ישיר' (שמות טו, א), ודרשו חז"ל 'שָׁר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים מן התורה' (רש"י שם), והביאור בזה הוא שממה שאירע להם על הים זכו לראות עולם בתיקונו שהוא העולם של תחיית המתים.² ויש להאריך בעוד כמה וכמה פרטים בסוגית גלות וגאולת מצרים שכולם הולכים וסובכים על עניני גילוי עיקרים הללו, ועכשיו לא עת האסף ונספיק בסקירה כללית ותמציתי הנ"ל.³

א: גילוי עיקרי האמונה ביציאת מצרים

נתברר ונתאמת אצלינו דברי הרמב"ן (סו"פ בא) שעל ידי המופתים שאירעו ביציאת מצרים נתודע לכל שיש לעולם ארון המחדשו יודע ומשגיח ויכול. ודברים אלו של הרמב"ן הם לנו יסוד ושורש שמופתי יציאת מצרים הם פינת יקרת לעיקרי הדת והאמונה.

והנה הרמב"ם (פירוש המשניות ריש פרק חלק) יסד לנו י"ג עיקרי האמונה, וביארו המפרשים שכל אלו נתגלו לישראל ע"י יציאת מצרים.¹ שהרי האותות והמופתים הראו מציאות ה' השגחתו, ושכר ועונש. ומכיון שהמופתים נגזרו מתחילה מפי נביא נתברר מזה ג"כ אמיתת הנבואה ובפרט אמיתת נבואת משה רבינו

ומבואר גם מזה שמהגילויים שנעשו ביציאת מצרים יש גם גילוי של תחיית המתים.

3 ולא זו בלבד שראו ישראל את ידו החזקה וזרועו הנטויה על ידי מאורעות של יציאת מצרים והגיעו לאמונה אלא מצינו בדברי רז"ל שהיו להם ציווי להבין ולהשכיל מכל הני הרפתקי דעדו עליהם שמיד ה' היתה זאת כמ"ש ברע"מ (כה). עה"פ 'יודעתם כי אני ה' אלוקיכם המוציא אתכם' (שמות ו,

1 ע"י בספר דרך פיקודיך (מצות עשה כ"א בחלק המחשבה). וע"ע בספר מעשה ה' לרבי אליעזר אשכנזי (הגש"פ על פיסקא 'דיינו') ובתורת משה להאלישיך פ' בשלח (טו, ד).

2 וע"ע בגמ' סנהדרין (צ): 'תניא רבי סימאי אומר מנין לתחיית המתים מן התורה שנאמר וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען' (שמות ו, ד), לכם לא נאמר אלא להם, מכאן לתחיית המתים מן התורה'.

ב: כללי האמונה בדבור ד'אנכי ה' אלקיך'

וכשנעייץ ב"ג העיקרים של הרמב"ם נראה שיש מקום לחלקם לשני כללים. הראשונים הם מה שנצטוונו להאמין ולדעת ממצאות הבורא בכבודו ובעצמו, וזה כולל ד' העיקרים הראשונים (מציאותו, יחודו, מה שאינו גוף, ומה שהוא קדמון), שכל אלו הם כלפי הבורא ית' אפילו אם לא היה שום נבראים בעולם. והעיקרים האחרונים עוסקים בעניני הנבראים, עבודתם ותכליתם, שיש לנו תורה ומצוות המסורים לנו מפי משה רבינו, אנו מושגחים על מעשינו, ויש שכר ועונש, ומה שהעולם מוביל אל התיקון דלעתיד ע"י ביאת המשיח ותחיית המתים.

והנה כשעמדו ישראל במעמד הר סיני והשמיע להם הקב"ה את דבריו ופתח להם ב'אנכי ה' אלקיך' השיגו אז תכלית האמונה בו יתברך. כי אז קרע העליונים והתחתונים וידעו שאין עוד מלבדו (דברים ד, לה ורש"י שם) ונתבררו שם כל יסודות האמונה עד שלא היו בלב ישראל שום דופי בהם.

ויש להבין מדברי הרמב"ן שם בפירושו על הפסוק ד'אנכי דדיבור זה כולל שני חלקי האמונה הנ"ל, מה שנוגע לידיעת הבורא בעצמו ולידיעת דרכי הנהגתו כלפי בריותיו. שכתב שם דמה שאמר הקב"ה אנכי ה' הכוונה דהוא הקדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת. וענין 'אנכי אלקיך' היינו שהוא אלקים להם שחייבים לעבוד אותו. ומבואר שאנכי ה' מורה על חלק הראשון של יסודי האמונה מה שהורשה לנו לידע מעצמותו ית' והיינו הוייתו, ו'אנכי אלקיך' כולל עניני חלק השני מה שהנבראים חייבים לעבדו שנמשך מזה שיש תורה ומצוות השגחה ושכר ועונש.

ועוד ביאר הרמב"ן שם ד'אשר הוצאתיך מארץ מצרים היינו הראיה לאנכי ה' שעל ידי נסי יציאת מצרים נתבאר כי אין כה' בכל הארץ. ו'מבית עבדים היינו השורש ל'אנכי אלקיך' שמפני שנגאלו מבית עבדים נעשו בזה משועבדים להקב"ה תחת היותם משועבדים לפרעה. ומבואר מכל זה שעיקרי האמונה למיניהם נכללים ב'אנכי ה' אלקיך' וגם שכולם נתבררו לנו על ידי מופתי יציאת מצרים.⁴

ג: קריאת שמע וכללי האמונה

בכל יום ויום אנו מקבלים עול מלכות שמים ועול מצוות על ידי קריאת שתי הפרשיות של 'שמע' ו'והיה אם שמע'. וסמכו חז"ל לשתי פרשיות הראשונות פרשת ציצית שיש בתוכה מצות זכירת יציאת מצרים. ויש לעיין מדוע סמכו חז"ל מצוה זו כחלק ממצות קבלת עול מלכות שמים דקר"ש, ולמה מצות זכירת יציאת מצרים אינה ככל שאר מצוות, כגון תקיעת שופר ונטילת לולב, שאנו מקיימים אותן בלי קשר למצות קר"ש.⁵

אמנם כד נתבונן בדבר נראה דמאחר ששתי פרשיות הראשונות יש בהן עיקרי האמונה לכן סמכו חז"ל להן מצות זכירת יציאת מצרים מפני שהיא שורשם ועל ידיה אנו מאמתים את היסודות של שתי פרשיות הראשונות כי על ידי זכירת יציאת מצרים שהיתה היסוד לגילוי עיקרי האמונה יכולים להשריש בנו את כל העיקרים הנזכרים. ולא זו בלבד אלא נראה על פי יסוד דברי הרמב"ן הנ"ל שהשלש פרשיות של קריאת שמע הן הם כנגד ג' חלקי הפסוק של 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך', דהיינו שפרשת 'שמע' היא כנגד אנכי ה' ופרשת 'והיה אם שמע' היא כנגד 'אנכי אלקיך' ופרשת ציצית היא כנגד 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים'.⁶

דהנה בפרשה ראשונה אנו מיחדים שמו באמרינו 'ה' אחד' שהוא כולל כל עניני יחודו השייכים לעצמותו ית' וכבר ביארנו על פי דברי הרמב"ן שהם נכללים באנכי ה'. ובהמשך הפרשה נצטוונו שכל אלו הדעות של ה' אחד יהיו מקיפים כל חיינו, על ידי שיהיו תמיד במחשבותינו ('והיו הדברים האלה וכו' על לבבך') ובדיבורינו ('ושננתם לבניך ודברתם בם וכו') ובמעשינו ('וקשרתם לאות על ירך וכו') ובסביבותינו ('וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך').

ואחר כן בפרשה שניה כתוב אודות שמירת התורה ושכר ועונש, שהוא ענין חלק השני של העיקרים, החלק שהרמב"ן תיאר ב'אנכי אלקיך'. וגם באלו אנו מצווים להשימם במחשבותינו ודיבורינו ומעשינו וסביבותינו.

ואחר שתי פרשיות הראשונות סמכו חז"ל מצות זכירת יציאת מצרים מפני שעל ידיה נתבררו היסודות הכלולים באותן הפרשיות וכו"ל. וזהו כנגד חלק 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית

ובעצם דברי הרמב"ן יש לציין לפירושו בפר' כי תשא (לד, כא) ובפר' ואתחנן (פרק ה, טו ובפרק ו, כ) ובדרשת תורת ה' תמימה (עמי קנ"א) שמבואר ג"כ כדבריו כאן.

5 ועי' בשפת אמת פר' ואתחנן (שנת תרס"ד ד"ה בפסוק ובקשתם) ובחיזוקי הגר"י עה"ת בסטנסיל (אות קמ"ז) ובדפוס חדש אות רט"ו) מה שכתבו בזה.

6 הערוני לזה הרב משה רומשטיין שליט"א מירושלים. ועוד ביאר מה שיסודות אלו נרמזים ג"כ בקל מלך נאמן, וה' אלוקיכם אמת שהם תמצית קריאת שמע בתחילתו ובסופו, דוק ותשכח. עוד הניף ידו לבאר ג"כ ענין ברכות קר"ש דכל ברכה יסודו על פי אחד מכללים האלו והרחיב על כל אלו הדברים בקונטרס הנקרא 'שירת רש'. ובפנים ביארתי כפי הבנתו.

ז) שאין זה רק הודעה שידעו את ה' מיציאת מצרים אלא היתה בזה מצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל שידעו את ה' ורק אחר שידעו מצוה זו נעשו להם כל הנסים והגבורות. ועי' במכילתא פרי' בשלח (יד, לא) 'אתה מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר האמונה'.

4 ומבואר מדברי הרמב"ן דבר חידוש שאפילו כשהיו ישראל במעמד הר סיני וזכו לראות שם כבוד ה' פנים בפנים וידעו אז כולם בבירור כי ה' הוא האלקים, אפילו הכי פתח להם הקב"ה ב'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', והיינו שאפילו הגילויים הנוראים באמיתת מציאותו שהיו במתן תורה היו שורשם והכנתם ביציאת מצרים.

ונשאר עלינו למצוא עוד שני עיקרים, ימות המשיח ותחיית המתים שאינם מפורשים להדיא בפסוקים, אמנם נראה כמה הדברים מדויקים כשנבקש למוצאם. הנה בסוף פרשת והיה אם שמוע כתוב 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם וגו', וכפשוטו ענינו הוא המשך הגמולות הטובות שיתנו לאותם העושים רצונו של מקום שישארו על אדמתם לבטח. אמנם א"כ צ"ע למה נמנה כאן בסופה של הפרשה, היה לו להיות בכלל הגמולות הטובות בתחילת הפרשה אחר 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת'. ואז יהיה ההמשך 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' ואבדתם מהרה מעל האדמה', והכל יהיה בסדר נכון.

ויעו' ברמב"ן בפר' עקב (יא, יח) שכתב על זה שכוונת הפסוקים הם כמו שדרשו בספרי (סו) שאפילו אחר שיגולו לחוצה לארץ אפילו הכי תקיימו את המצוות וזהו ענין 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם וגו' אחר פסוקי הגלות של 'ואבדתם', וסוף הדבר שתשובו לארץ ישראל ותאריכו בה ימים לעולם וזהו כוונת 'למען ירבו ימיכם וגו' דקאי על ישיבת ישראל בארץ אחר הגלות. הרי קמן ש'למען ירבו' משתעי על סוד הגאולה אחר הגלות שזהו ענין ימות המשיח שיקבץ נדחי עמו ישראל לארץ.

ובנוגע תחיית המתים הדבר מבואר בדברי רש"י עה"ת שכתב על לשון הפסוק 'על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם' (דברים יא, כא) 'לתת לכם אין כתיב כאן אלא לתת להם מכאן למדים תחיית המתים מן התורה', עכ"ל. הרי לנו עיקר של תחיית המתים.

נמצא אפוא כל הי"ג עיקרים כלולים בפרשיות של שמע וכאמור על ידי קריאת פרשה שלישית שהיא פרשה של זכירת יציאת מצרים הוא מאמת את כל זה להכיין אותה ולסעדה באמת ובאמונה שלימה.

עבדים'.⁷ נמצא שמצות קריאת שמע היא פירוט של הכלל הגדול 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'.⁸ הרי מבואר שתמצית ענין קריאת שלש פרשיות של שמע היא להזכיר ולהשריש בנו יסודי עיקרי האמונה האלו עם מבוא מוצאם שהיא יציאת מצרים.⁹

ד: י"ג עיקרי האמונה בפרשיות של שמע

ויש להוסיף עוד שהמעין בפסוקים של קריאת שמע ימצא כל עיקרי האמונה של הרמב"ם, כמעט כסדרן, ונמצא דכשקורא ושונה קר"ש כתיקונה ומקבל על עצמו עול מלכות שמים ועול מצוות הרי הוא משיב אל לבבו את כל העיקרים ההולכים וסובבים על שני ענינים הנ"ל. ושוב מאמת כל אלו הענינים על ידי קריאת פרשת יציאת מצות זכירת יציאת מצרים. והילך חשבונו של הדברים.

בפרשה ראשונה כשקוראין פסוק ראשון של שמע ואומרים 'ה' אלוקינו ה' אחד' אנו מקבלים עלינו ד' עיקרים הראשונים שהם מציאות ה', יחודו, מה שאינו בעל גוף ומה שהוא נצחי, שהרי כל אלו נמשכים ויוצאים מענין האחדות.

ובפרשה שניה של שמע כתוב 'ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' והיינו עיקר החמישי שהוא העבודה לו לבדו שהרי כמובן אם עובדו בכל הלב והנפש אין שום מקום לעבוד זולתו. ובפסוקים 'אשר אנכי מצוה אתכם היום וגו' ונתתי גשמיכם וגו' מוזכר ענין הנבואה, ונבואת משה (שהרי 'אנכי' הכוונה למשה שמדבר אליהם מפי הגבורה כמבואר ברמב"ן פר' ואתחנן ה, יב), ומה שהתורה היא מן השמים ומה שלא ישתנה דיני התורה (שהרי מה שמצוה אותם באותו יום קיים לנצח כימי השמים על הארץ). ועצם ענין הפרשה היא על השגחת ה' ושכר ועונש. הרי לפנינו עד כאן אחת עשרה עיקרים הראשונים שאנו חוזרים עליהם בקראינו את השמע בכל יום.



8 ומוטעם לפי"ז הא דמבואר בדברים רבה (ב, לא) שניתן לישראל מצות קריאת שמע בהר סיני במעמד מתן תורה. עוד מובן מה שמצות אנכי נקרא בדברי חז"ל (מכילתא שמות כ, ג ומובא ברמב"ן שם פסוק ב') קבלת עול מלכות, וכן קריאת שמע היא מצות קבלת עול מלכות שמים (ברכות ג).
9 וז"ל רבינו בחיי בפר' ואתחנן (ו, ט) בבאור מצות מזוזה הנוגעים הרבה לענינו, 'וצריך אתה לדעת כי מתוך המצוה הזאת יתבארו לנו עיקרי התורה באמונה, חידוש העולם, וההשגחה, והנבואה. שהרי בפרשה ראשונה נזכר ענין היחוד ותלמוד תורה, ובפרשה שניה אמיתת עונש ושכר וזכרון יציאת מצרים שבו נעשים האותות והמופתים. והנסיים המפורסמים מחייב העיקרים האלה ומעיד על שלשה דברים הללו שהן יסוד האמונה ושרשה, והם החידוש, וההשגחה, והנבואה' עכ"ל. ועיי"ש בהערות הרב שעוועל שהביא מלשון רבינו בחיי בכד הקמח בבאור כוונתו דאיכא זכרון יציאת מצרים במזוזה.

7 והנה כמובן רוב בנין של פרשה השלישית היא מצות יציאת וצ"ב ענינה למצות זכירת יציאת מצרים. אמנם נראה שמכיון שתכלית זכירת יציאת מצרים היא לאמת אצלנו כל העיקרים של שתי הפרשיות אי"כ י"ל שמצות יציאת ג"כ תכליתו היא לאמת יסודות האמונה בקרבנו. ויש לבאר בקצרה שענין בגד הוא ענין ההעלם והיינו בחינת גלות מצרים וחוטאי הציצית היוצאים מן הבגד הם כנגד הגאולה ממצרים וכן מבואר בדברי רש"י סו"פ שלח למעין שם. וא"כ יש לומר שהחוטאים רומזים על יסודות האמונה שהם הם היציאה מגלות מצרים. ויתכן עוד דחוטאי לבן הם כנגד פרשה ראשונה של קריאת שמע והם מאמתים הכלל הראשון של מציאותו, וחוטאי תכלת הם כנגד פרשה שניה והם מאמתים הכלל השני של דרכי הנהגתו בעולם, ועל ידי שניהם איכא זכירת יציאת מצרים בשלימותה. ובזה מבואר מה שמובא בפסוקים (עי' בבית יוסף או"ח סי' כ"ד ובשו"ע שם) בשם המדרש (שוחר טוב מזמור ל"ה) דיש לאחוז הציצית בשעת קריאת שמע. ויש להאריך עוד בכל זה ולא עת האסף.

הרב יעקב יצחק גרשטיין

בענין חמץ של ישראל ביד חבירו בלי קבלת אחריות

וכל השאלה היא רק בנוגע החיוב בדיקה. ומבואר דאין ישראל חייב על חמץ חבירו ברשותו.

והנה על שאלה זו של משכיר בית בגמ' הביא ראייה ממזוזה ודחה הראייה. ורש"י כתב "אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום בל יראה הא אמר לקמן דסגי בביטול, ורבנן הוא דאצרוך בדיקה." ומשמע מרש"י דבעצם היה שייך להיות דיהיה כאן א' מהן עובר מדאורייתא, רק דיש ביטול. ונחלקו האחרונים בהבנת רש"י, מי היה עובר מדאורייתא לולא הביטול.

שהמהרש"ל והרש"ש ביארו דהמשכיר יהיה עובר בבל יראה על חמץ שלו שנשאר שם. ולכאורה אם לומדים כמהלך זה א"כ משמע דלא יהיה בל יראה מצד השוכר, דאין ישראל עובר מחמץ דחבריה ברשותו, ודלא כהגר"א.

אבל יש לחלק דכאן עיקר הבעלים על הרשות הוא המשכיר ולא השוכר, וי"ל דרק כשחמץ חבירו נמצא ברשותו ממש עובר, אבל כאן דהחמץ רק בבית שדר בו השוכר ולא ממש ברשותו שלו, לכן אינו חייב על חמץ של חבירו, וא"כ אפילו להגר"א לא יתחייב השוכר, והמשכיר שפיר חייב דהחמץ שלו וגם ברשותו. וכן מדוייק במהרש"ל, ע"ש. ואע"ג דהגמ' אמר לשון של "על השוכר לבדוק משום איסורא ברשותיה קא"י, ומשמע דחשבינן ליה רשות שוכר ולא רשות משכיר, י"ל שאין הכוונה לרשותו ממש לעבור עליו בבל יראה, אלא רק מדרבנן לחייבו בבדיקה.

אמנם יש מהאחרונים שלומדים דכוונת רש"י היה דהשוכר יהיה חייב. המג"א (סי' תל"ז ס"ק ט"ז) כתב מפורש כן בדברי רש"י דלולא הביטול יש איסור על השוכר משום החמץ הנשאר מן המשכיר, ומשמע דסובר בשיטת רש"י דחייב על חמץ של חבירו ברשותו, וכהגר"א.

אבל באמת זה אינו, דהא במג"א בסי' תל"ז סק"ג מבואר דכשהמשכיר יוצא מן הבית הוא מפקיר החמץ וממילא השוכר קונה (דקודם זמן איסורו הוא – פמ"ג תל"ז שם) וממילא יש חיוב דאורייתא מצד בעלות השוכר על החמץ. והיינו דאפי' אי נימא שאין חייב על חמץ חבירו, יכולים ללמוד ברש"י שהשוכר חייב כביאור המג"א. (וצ"ע על המג"א איך למד הגמ' דאמר על המשכיר חייב דחמץ דידיה - וכן הקשה המקור חיים על המג"א, ע"ש.)

אבל עכ"פ אם לומדים כמו הגר"א, יש לומר דכוונת רש"י שהשוכר יהיה חייב משום דיש חמץ של המשכיר ברשותו,

בגמ' פסחים דף ה: דרשינן "לא יראה לך שאור, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". ובסיפא דברייתא מרבה לאיסורא המקבל פקדון מן הנכרי עם אחריות, דעובר משום בל יראה.

ויש לדון ברישא דברייתא שמתיר חמץ של אחרים, האם נכלל בהיתר זה חמצו של ישראל חבירו, או דלמא דוקא חמץ של עכו"ם מותר אבל של ישראל אחר ברשותו אסור, ודנו בזה האחרונים. ויש להתבונן בראיות המובאות בזה הענין.

(א) יש לדייק מלשון הגמ' דפקדון "של נכרי" דקיבל עליו אחריות אסור, ומשמע דזה רק בנוגע לנכרים, אז צריך קבלת אחריות להיות אסור, אבל אם יש לו חמץ של ישראל אחר, אפי' בלי קבלת אחריות, עובר על בל יראה.

אבל לאידך גיסא יש לדייק דברישא כשמביא את ההיתר אמר לשון "אבל אתה רואה של אחרים" ולא אמר "של נכרים" אלא של כל אחרים מותר, ומשמע אפי' של ישראל חבירו מותר. וא"כ מהא ליכא למשמע מינה. (אבל באמת צ"ב שינוי הלשונית, דברישא אמר "אחרים" וסיפא אמר "נכרי". ע' צל"ח ד"ה יכול יטמין מה שכתב ליישב השינוי.)

(ב) והנה ברש"י (ד"ה לפי שנאמר) איתא דשל אחרים יכול לראות "כגון נכרי ושל גבוה", ומשמע דוקא נכרי יכול לראות בלי קבלת אחריות, אבל של ישראל אסור. וכן דייק הגר"א סי' תמ"ג סע' ב' שכן הוא שיטת רש"י.

אבל ראייה זו דחה הפנ"י דאה"נ ה"ה דישאל מותר, אלא דנקט נכרי, משום דאצל ישראל אפילו אם לא יעבר משום בל יראה מדאורייתא, עדיין צריך לבער החמץ של חבירו מדין ערבות, דמדרבנן הוא צריך לבערו כמפורש בהר"ן (דף ב: דפי הרי"ף).

אמנם הפני יהושע מסיק שאין לומר כן ברש"י, דסוגיא זו עוסק באיסור דאורייתא, והגמ' דריש פסוקים, וא"כ אין לומר דרש"י מערב כאן דין מדרבנן. אבל אולי עדיין יש מקום לקיים תירוץ זה, ולומר דרש"י נקט "כגון נכרי" משום דלא שכיח למעשה שיהיה חמצו ברשותו משום האיסור דרבנן הנ"ל. (וע' צל"ח מה שכתב לדחות ראיית הגר"א מרש"י באופן אחר.)

(ג) ועוד מקור לענין זה מצינו דבגמ' דף ד. יש שאלה בגמ' מי ששוכר בית מחבירו על מי מוטל החיוב בדיקה. האם על המשכיר משום דחמץ דידיה או על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי. והמאירי וכן רבינו דוד אומרים בפירוש דשניהם אינם עוברים בבל יראה, המשכיר משום שאינו ברשותו, והשוכר משום דאינו שלו,

אבל אולי י"ל הכוונת רש"י שאז הכהנים יהיו עוברים, ואינו מוכרח.

ז) והנה על הצד דחמץ של ישראל אסור ואע"פ שאינו שלו, דכיון שהוא ברשותו חייב, לכאורה קשה מאי שנא מחמצו של עכו"ם דפטור, ומהו גדר הדברים. וביאר הג"ר שמואל רוזובסקי (דף ד' אות מג) דחמץ של נכרי שאני, שהחפצא בכלל מופקע מן האיסור של כל יראה, משא"כ חמץ של ישראל החפצא הוא בכלל האיסור, וממילא עובר אע"פ שאינו שלו. ועל פי סברא זו חידש נפק"מ דה"ה חמץ של הפקר שמונח ברשותו אין עובר אפילו למ"ד שעובר על חמץ של ישראל אחר, דכיון שאין עליו שם בעלים, לא שייך אצל חפצא זו האיסור של כל יראה.

ומביא עוד נפק"מ בנוגע לממון השבט, דכיון שאין לו בעלים פרטיים לא שייך לשום אחד להיות חייב באיסור כל יראה, ולכן חלה קודם שהגיעה ליד כהן ועדיין ביד ישראל פטור כמבואר במשנה (דף מו:), ואף לפי השיטות דחייב על של ישראל חברו, משום דחלה זו לא שייך להאיסור כל יראה כלל.

עוד נפק"מ כתב לגבי חמץ של קטן הנפקד ביד גדול, ד"ל שאפילו אי חייב משום חמצו של חברו, שאני הכא דמופקע מבעלות. אבל שוב דחה דלא דמי לנכרי או להקדש או להפקר דהבעלים לא שייכים בכלל להאיסור, משא"כ קטן אע"פ דעכשיו אינו אסור, אינו בעצם מופקע ויהיה שייך לאחר זמן, וממילא כאן הגדול יהיה חייב. וכן נקט הצ"ח.

אבל יש להוכיח שהפני יהושע חולק וסובר לפי השיטות דישראל חייב על חמץ של חברו ברשותו ה"ה בחמץ של הפקר, דהסביר (בדף ה: רש"י ד"ה לפי שנאמר) למה רש"י לא סובר כתוס' דגדר דין ביטול חמץ הוא מטעם הפקר. וביאר דאפילו אם הוא הפקר הרי עדיין ברשותו הוא, וא"כ יהיה חייב משום חמץ ברשותו כמו שחייב על חמץ של אחרים.

אולם שיטה זו קשה טובא דהא מוכח מהסוגיא של חלה קודם נתינה לכהן דאינו עובר עליו, וכמו שהביא הג"ר שמואל, וא"כ לכאורה ה"ה הפקר.

ח) ולהלכה פסק השו"ע (סי' תמ"ג ס"ב) שישאל שיש בידו חמץ של ישראל אחר חייב לבער אפי' אם אינו חייב באחריותו, ועי' מג"א סק"ה שכתב הטעם משום ערבות שלא יעבור המפקיד. והיינו משום דסובר המג"א דאין איסור על הנפקד. אבל עי' ביאור הגר"א שם שחייב לבער משום דהנפקד עובר אדאורייתא.

ועי' משנ"ב ס"ק י"ד שהביא מח' זו בין מג"א והגר"א, והביא שכן דעת הצ"ח ובית מאיר כהגר"א. ועי' שער הציון אות כ' דכתב על שיטת הגר"א "מצאתי כדבריו בהדיא בבה"ג, ובהלכות רי"ץ גיאות, וכלשון הגמ' בב"ק צ"ח הכל מצווין עליו לבערו".

וממילא יהיה עובר, ועל זה כתב רש"י דהוא מבטל ואין כאן כל יראה מדאורייתא.

ד) ויש קושיא עצומה על רש"י - לפי רש"י דף ב. דשורש החיוב בדיקת חמץ משום כל יראה, מה הצד לחייב השוכר בבדיקה. ובשלמא אם לומדים כמו הגר"א ברש"י דחייב השוכר בכל יראה על חמצו של המשכיר א"כ מובן שהוא צריך לבדוק, אבל אם לאו, מה הצד בגמ' לחייב השוכר בבדיקה משום חמצו של משכיר, והרי אינו עובר עליו משום כל יראה, וכן הביא ר' אלחנן ראייה לשיטת הגר"א ברש"י מגמ' זו.

אבל הג"ר שמואל רוזובסקי (דף ד' אות נז) ביאר ד"ל דלפי רש"י הטעם והשורש של בדיקת חמץ הוא משום כל יראה, אבל דין בדיקת חמץ למעשה היא תקנת חכמים דצריך בדיקה אפי' אחר ביטול (כמבואר בדף ד:). וא"כ כיון דשייך כל יראה מצד המשכיר, י"ל שהם תיקנו וחייבו בדיקה במי שהרשות שלו (דהיינו השוכר) כדי שלא יעבור המשכיר על כל יראה.

ה) עוד ראייה ממתני' דף ט. "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף". והקשו הפני יהושע ור' אלחנן דבשלמא לפי תוס' דהחיוב בדיקה משום חשש שמא יבא לאכלו שפיר הו"א לחוש לכך ולהצריך בדיקה, אבל לפי רש"י דאינו אלא משום כל יראה לכאור' כאן החמץ אינו שלו. ועל כרחק החשש הוא שיש חמץ של אחר ברשותו, והוי ראייה לשיטת הגר"א ברש"י שעוברים כל יראה בכה"ג.

ולפי מה שהבאנו בשם הג"ר שמואל לעיל מיושב, דהיינו שהם תקנו בדיקת חמץ כדי שלא יעבור בעל החמץ על כל יראה, וה"נ תיקנו על רשות זה שיבדקוהו כדי שלא יעבור בעל החמץ על כל יראה. א"נ נוכל לומר כאן חייב מדין ערבות, דהבעלים לא יודעים אפי' אי החמץ נמצא, ודין ערבות שלו מחייב לבדוק כדי להציל חברו מאיסור חמץ.

ו) ע' צל"ח דף כט. דמביא ראייה גדולה מתוס' ה: (ד"ה אבל אתה רואה) דמקשה שאין לנו שני מיעוטים לנכרי ולהקדש בדרשה של הגמ' "לא יראה לך שאור" שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל הקדש, אבל בנוגע להבאת העומר יש שני מיעוטים לנכרי ולהקדש, ומ"ש לגבי עומר דצריך שני דרשות ולגבי חמץ רק צריך חד דרשה למעט שניהם. ותי' דאחר שיש לנו מקום א' דשניהם שווין יוכל למעט תרויהו. אבל הקשה הצ"ח דאין לנו עוד מקור לישראל חברו, וא"כ לא נתמעט, ועל כרחק דלתוס' חייב עליו אפי' בלי קבלת אחריות.

וכן הביא הצ"ח מרש"י (דף מו:). לענין חלה קודם נתינה לכהן, דפירש רש"י שם אינו מוזהר דאינו שלו ולא של חברו דלא מטא ליד כהן, ומשמע שאם היה של חברו היה מוזהר על חמץ חברו.

בענין מצה גזולה

וכוונתו דדין חלה דהכא אינו מחמת הגזולין אלא מחמת הנגזל, דכיון דעדיין הוי של הנגזל, דשינוי לא קני, נמצא שהגזולין עשה עיסה בעד הנגזל, ואין הסיבה המחייבת חלה מצד הגזולין אלא מצד המציאות שהוא עיסה של הנגזל. ולכן אין ראייה משם דחלה גזולה נחשב לכם להגזולין. והא דממעטינן מלכם דחלה היינו רק כשאין לשום אדם בעלות על העיסה וכגון מעשר שני למ"ד ממון גבוה. (וע"ע במקור חיים שם שדן דאעפ"כ מצה גזולה י"ל דהוי לכם, דקנה בשינוי ע"י לעיסה, עיי"ש, וע"י לקמן.)

וצ"ל שהשאג"א סובר דסיבת חיוב חלה בסוגיא דבב"ק מתיחס רק להגזולין, שהוא עשה את העיסה לעצמו. וממילא כיון שמצינו שיכול לחייב את העיסה בחלה, על כרחך דהוי בכלל לכם להגזולין, וה"ה גבי מצה.

נמצא שנחלקו הרא"ש והשאג"א, שלפי השאג"א חלה גזולה מקרי לכם להגזולין, ומינייה ילפינן למצה גזולה דג"כ מקרי לכם להגזולין, אבל לפי הרא"ש חלה גזולה אינו לכם להגזולין ומ"מ עדיין חייבת בחלה משום לכם של הנגזל, אמנם בנוגע מצה גזולה כיון דלא הוי לכם להגזולין אינו יוצא בה יד"ח.

מצוה הבאה בעבירה במצח גזולה

עוד יש לדון מטעם אחר לומר דאינו יוצא במצה גזולה, משום שהוא מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי הראשונים דרך לולב וקרובן איכא בהם משום מהב"ב דמצוות אלו באים לרצות (כן כתב בתוס' הרא"ש פסחים לה. וע"י בריטב"א סוכה דף ט. שהביא דעה כזה), א"כ במצה אין לה פסול מצוה הבאה בעבירה. אבל לפי דעת התוס' (סוכה שם) דבכל מצוות שייך מצוה הבאה בעבירה, א"כ הוא הדין כאן יש לומר דלא יצא במצה גזולה משום מצהב"ב. וכן משמע מדברי הרמב"ם (הל' חר"מ פ"ו ה"ז) דאינו יוצא במצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה.

והנה פסק השו"ע (או"ח ס' תנ"ד סעיף ד') וז"ל אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה. במה דברים אמורים כשגזל מצה, אבל אם גזל חטיין או קמח ועשאן מצה יוצא בה, שקנה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו, עכ"ל. והקשה הגרע"א שם וז"ל קשה לי כיון דלעיסה קניה בשינוי מעשה, עכ"ל. וציין שם לדברי הריטב"א (סוכה לה. ד"ה אלא) שכתב שבאמת יוצא במצה גזולה דכיון שקנה בלעיסה שפיר נחשב לכם, וגם לא הוי מצוה הבאה בעבירה.

ונראה דענין זה תלוי בהכנת שיטת ר"ת בסוגיא דיאוש. דהנה בגמ' ב"ב (סו.) מביא שיטת עולא דאם הביא קרבן גזול אפילו אחר יאוש לא יצא, וכפשוטו זהו משום דס"ל דיאוש לבדו לא קני, וכן הבין הר"י שם בתוס'. אבל ר"ת סובר דעולא ס"ל יאוש קני ואפ"ה

גדר דין לכם במצה

בגמ' פסחים (לה.) איתא וז"ל, מצות של מעשר שני לדברי רבי מאיר (דס"ל מעשר שני ממון גבוה) אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח. לדברי חכמים (דס"ל מעשר ממון הדיוט) אדם יוצא ידי חובתו בפסח, עכ"ל. ובהמשך הגמ' ביאר רבא דמצה בעי לכם, דילפינן לחם לחם מחלה, כתיב במצה 'לחם עוני' וכתוב בחלה 'והיה באכלכם מלחם הארץ' וכשם שחלה בעי לכם, דכתיב עריסותיכם, הוא הדין מצה דילפינן מיניה ג"כ בעי לכם. וממילא לפי ר"מ דמעשר שני ממון גבוה אינו יוצא, דלא הוי לכם, ולדברי חכמים, דמעשר שני ממון הדיוט, הוי לכם.

ולכאורה מבואר דבענין דין בעלות לצאת יד"ח מצה, ואינו יוצא במצה גזולה, וכן דייק הרא"ש שם (פ"ב ס"י יח) וז"ל, משמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה, דרבנן אית להו שפיר גזירה שוה וכו' אלא דרבנן דאית להו דמצת מעשר שני הוי שלכם, אבל גזולה דלאו לכם היא לא נפיק בה, עכ"ל.

והקשה השאגת אריה (ס"י צ"ד בד"ה ובאמת) על הרא"ש, דמבואר מהגמ' פסחים הנ"ל דהמקור דבעי במצה דין לכם היא מדין חלה, וכיון שכן מסתבר דמצה יש לה אותו דין של חלה, ובחלה גופיה י"ל שאם גזל חולין ועשה עיסה, אפילו למ"ד שינוי במקומו עומד, העיסה חייבת בחלה. והביא ראייה מהגמ' בב"ק (צד.) שאביי הביא כל השיטות דסברי שינוי במקומו עומד, ובתוכם שיטת רבי אליעזר בן יעקב וז"ל דתניא רבי אליעזר בן יעקב אומר הרי שגזל חטיין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ, ע"כ. ודייק אביי אמאי הברכה על ההפרשה הוי ניאוך, והרי קנה העיסה בשינוי מעשה, אלא מוכח מזה דס"ל לראב"י דשינוי לא קני, ולכן הברכה הוי ניאוך. והעיר השאגת אריה דמשמע שרק הברכה הוי ניאוך אבל העיסה שפיר חייבת בחלה, ולכאורה קשה למה העיסה חייבת בחלה, והא בחלה כתיב עריסותיכם והוי גזולה ולא הוי לכם להגזולין. אלא מוכח דאע"ג דחלה בעי לכם, חלה גזולה נחשב לכם, וה"ה מצה גזולה. (וצ"ע לדידיה מאי שנא מצה מלולב הגזול שהוא פסול מחמת שאינו נחשב לכם.)

אבל המקור חיים (לבעל הנהיבות, ס"י תנ"ד) יישב קושית השאגת אריה, וז"ל, צ"ל דבחלה היינו טעמא, דהא מ"מ האי עיסה דנגזל הוא, דהא הגזולין לא קנהו והוי טבל לחלה מטעם עיסה דנגזל, דאפילו נעשה מקמח של חבירו עיסה שלא מדעתו איטבל לחלה. ודוקא כל היכא דבאנו לידון מטעם הגזולין ממעטינן מלכם, אבל על העיסה דנין לעשותו טבול לחלה מטעם הנגזל, והוא פשוט, דלא כשו"ת שאגת אריה, עכ"ל.

דבסיפא אמר אם גזל חטים ועשה מצה קנאה בשינוי ויצא וא"כ מוכח דסבירא ליה להמחבר דכל שעשה בו שינוי מעשה שוב לית ביה פסול דמצוה הבאה בעבירה, וא"כ ה"ה ברישא נימא משעת לעיסה קנייה קודם הבליעה, ולמה לא יצא.

והנה בספר מקראי קודש להג"ר צבי פסח פראנק (סי' קל"א במהדורא חדשה) תירץ קושית רעק"א דלעיסה תחילת מעשה האכילה היא, ונמצא שבתחילת מעשה האכילה לא היה לכם, וגם היה בא בעבירה. ולא דמי למי שקנה ביאוש או שינוי ואח"כ עשה מעשה מצוה, דהתם בשעת מעשה המצוה כבר קנאה, משא"כ הכא שהקנין והמצוה באו בבת אחת ע"י הלעיסה, ולא קדמה הקנין להמצוה.

וא"כ יוצא דפליגי בסברא זו, דרעק"א סבר דכיון שהלעיסה לא מעכב, שהרי יכול לבלוע המצה בלא לעיסה (כמבואר בגמ' פסחים קט"ו), א"כ לא הויה לעיסה התחלה למעשה המצוה, וקנאה קודם המצוה ע"י הלעיסה. וכן צ"ל דס"ל להריטב"א שהביא שם. אבל השו"ע והרמב"ם והרא"ש סברי כמו שהסביר המקראי קודש דתחילת מעשה המצוה משעת הלעיסה, וכיון שבשעה זו אינו לכם עדיין, והיה בעבירה, לכן לא יצא.

וכעין זה מצינו בשו"ע או"ח סי' קס"ז (ס"ו), דהמחבר פסק שאם הפסיק בין ברכה לאכילה חוזר ומברך. והמג"א (סקט"ו) מביא שיטת השל"ה דאם בירך ולעס ואח"כ הפסיק קודם שבלע אינו חוזר ומברך. ותמה עליו המג"א דלעיסה לא הויה אכילה ולא בעי ברכה, וא"כ הויה הפסק בין ברכה לאכילה, והניח בצ"ע. וי"ל דהשל"ה סבר כסברא הנ"ל, דאע"ג שאין צריך לברך על לעיסה לבדו, מ"מ אם לועס אז הלעיסה נחשב תחילת האכילה, וממילא אין כאן הפסק בין ברכה לאכילה.

הויה מצוה הבאה בעבירה, דנחשב כחפץ גזול לגבי דין זה, ולכן אין הגזולן יוצא בו ידי חובתו.

ויש לחקור מה סובר ר"ת בגזולן שקנה בשינוי מעשה. האם גם בזה סובר ר"ת דעדיין יש עליו דין מצוה הבאה בעבירה, כמו ביאוש גרידא, או דלמא רק ביאוש דלא נשתנה החפץ סובר ר"ת שהעבירה שנעשה ע"י הגזילה עדיין נשאר על החפץ, משא"כ בשינוי מעשה, דנחשב כחפץ אחר מודה ר"ת דכשר.

ויש בענין זה סתירה בדיוקים בתוס'. דהר"י (תוס' ב"ק סו. ד"ה אמר עולא) הקשה על שיטת ר"ת מגמרא סוכה (ל:) דפריך ולקנייה בשינוי השם ומבואר מזה דע"י שינוי השם תו ליכא משום מצוה הבאה בעבירה. ולא הקשה הר"י מגמ' לעיל שם דפריך ליקני בשינוי מעשה. ומשמע שהר"י סבר בדעת ר"ת דבשינוי מעשה מודה דלא הויה מצוה הבאה בעבירה. אבל בהמשך דברי הר"י, אחר שחידש שאם קנה החפץ אין בו דין מצוה הבאה בעבירה, הקשה על עצמו מדברי רבא (צד.) דסבר שינוי מעשה קני ואפ"ה יש בו משום מצוה הבאה בעבירה, וא"כ משמע דלר"ת נחא דאפי' בשינוי מעשה יש בו משום מצוה הבאה בעבירה. ועיין בפני יהושע על תוס' ב"ק סו: (ד"ה אף) שמסתפק מהו דעת ר"ת כשיש שינוי מעשה.

ומעתה י"ל דמה שהקשה רעק"א למה לא יצא מחמת הלעיסה, תלוי בזה. שאם ר"ת מודה בשינוי מעשה דכיון שנשתנה לא הויה מצוה הבאה בעבירה, וכן לפי הר"י דאף ביאוש גרידא יצא, שפיר קשה למה לא יצא, והרי כבר קנה בלעיסה. אבל אם סובר ר"ת דאף אם קנה בשינוי מעשה מ"מ נחשב מצוה הבאה בעבירה, א"כ שפיר פסק המחבר דלא יצא אע"פ שקנה בלעיסה.

אבל באמת בדעת המחבר קושית רעק"א מוכרחת, דקשה על המחבר מיניה וביה, דדברי המחבר הם סתירה מרישא לסיפא,



בגדר פסח ראשון ופסח שני

והשיג עליו הראב"ד וז"ל א"א שנה זה במשנתו כרבי, ור' נתן ור' חנינא בן עקביא פליגי עליה, עכ"ל. כוונתו להקשות דה"ל להרמב"ם לפסוק כר' נתן ורחב"ע בשגג בראשון והזיד בשני, דבזה הוו רבים כנגד רבי, שלשניהם פטור ולרבי לבדו חייב, משום דס"ל שני רגל בפני עצמו, ולמה פסק הרמב"ם שחייב.

והנה קושיא זו הקשה ג"כ ר"ד הבבלי לר' אברהם בנו של הרמב"ם. בשאלתו תמה על מה שמנה הרמב"ם פסח שני למצוה בפ"ע כרבי ע"ש. ובתשובתו ר' אברהם מיישב את שיטת אביו, דר' נתן ס"ל דהוי תשלומין ולא תקנתא ור' חנינא בן עקביא ס"ל דהוי תקנתא ולא תשלומין, וממילא לא נחשבו לרבים, דפליגי על רבי מטעמים שונים, ויש לרבי מחלוקת אחת עם ר"ג ומחלוקת אחרת עם רחב"ע, והלכה כרבי מחבירו, וע"ש. ודבריו של הר"א הובאו בכס"מ וגם מהר"י קורקוס כתב מעין זה, ע"ש. וכנראה שהראב"ד פליג בהא על הרמב"ם, וס"ל דנחשב שפיר כרבים אפילו כשהרבים חולקים מטעמים שונים.

עוד דוגמא לזה

ויש להביא עוד דוגמא לזה דס"ל להרמב"ם דרבים שטעמיהם שונים לא נחשבים לרבים, דתנן בכתובות (ע.) "המדיר את אשתו שלא תתקטש באחד מכל המינין יוציא ויתן כתובה. רבי יוסי אומר בעניות שלא נתן קצבה (פרש"י באשה ענייה אם לא נתן קצבה לדבר עד מתי אסרו עליה הוא דיוציא ויתן כתובה, אבל נתן קצבה תמתין עד אותו זמן), ובעשירות שלשים יום" (ואם נתן קצבה תמתין עד אותו זמן - רש"י). ובגמ' (ע.) דנו מהו הקצבה בעניות, "אמר רב יהודה אמר שמואל שנים עשר חדש. רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עשר שנים. רב חסדא אמר אבימי רגל, שכן בנות ישראל מתקשטות ברגל".

ופסק הרמב"ם (אישות יג, ה) כשמואל דקצבה היינו י"ב חדש. והקשה עליו הרשב"א למה פסק כשמואל, דממ"נ אם רצה לפסוק ככתראי ה"ל לפסוק כר' חסדא. א"נ הו"ל לפסוק כר' יוחנן נגד שמואל, דשמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. ותירץ המגיד משנה דפסק כשמואל משום דכנגדו ליכא רבים החולקים מטעם אחד, שר' יוחנן פליג עליו דלא סגי בשנה גרידא אלא צריך יותר דהיינו עשר שנים, ומאידך ר' חסדא דפליג עליו דלא בעינן זמן מרובה כולי האי אלא רק רגל אחד. וא"כ כנגד רב חסדא יש רוב, דשמואל וריו"ח שניהם פליגי עליו מטעם אחד, דלא סגי ברגל, וגם על ריו"ח פליגי שמואל ורב חסדא מחד טעמא דלא בעינן זמן כולי האי דעשר שנים, ונחשבים לרבים. וכיון ששמואל הוא הממוצע לכן מצטרף לרוב כנגד כל אחד מן הקצוות, וממילא קיי"ל כוותיה.

ג' שיטות בגדר פסח שני

נחלקו התנאים בענין פסח שני, מה דינו, ומהו היחס בין פסח ראשון לפסח שני, דאיתא בגמ' (פסחים צג.) וז"ל תנו רבנן חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני (פי' שאם הזיד באחת מהם, ושגג באחר, חייב כרת על אותו שהזיד בו, ע"ש ברש"י) דברי רבי. רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון, ופטור על השני (פי' אינו חייב עד שיזיד בראשון, ואם שגג בראשון והזיד בשני פטור). רבי חנינא בן עקביא אומר אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני (ופרש"י אם הזיד אינו חייב כרת עד שיזיד אף בשני וכו') דשני תשלומים דראשון ותקנתא דראשון הוא, ומזיד שלו הוא גמרו של כרת דראשון, הלכך באיזה מהן ששגג פטור) ע"כ.

וביאר הגמ' טעם המחלוקת, וז"ל במאי קמיפליגי רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא (פי' ולכן חייב על פסח שני). רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא (פי' אם שגג בראשון), תקוני לראשון, לא מתקין ליה (פי' אינו תקנה למי שהזיד בראשון). ורבי חנינא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא (פי' אפילו הזיד בו). ע"כ. ומקור המחלוקת הוא בדרשות הפסוקים, ע"ש. וכפשוטו משמע דלרבי פסח שני הוא כרגל נפרד בפני עצמו, ולאידך גיסא רחב"ע ס"ל דהכל כרגל אחד ושני הפסחים משלימים זה לזה, ור' נתן הוא הממוצע דהוי קצת השלמה לפסח ראשון, ועכ"פ השוגג בראשון משלים בשני. (וכל זה לא מיירי בטמא או בדרך רחוקה אלא רק במזיד ושוגג).

ולמסקנא מביאה הגמ' סיכום השיטות ונ"מ ביניהם וז"ל, הלכך הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני, לרבי ולרבי נתן מחייבי (פי' דאין שני תקנה לזדון דראשון), לרבי חנינא בן עקביא פטור. שגג בראשון והזיד בשני, לרבי חייב (פי' דס"ל דהוי רגל בפני עצמו), לרבי נתן ולרבי חנינא בן עקביא פטור, עכ"ל.

ולענין הלכה, פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"א וב') כשיטת רבי, וז"ל, ושחיטת פסח זה (פסח שני) מצות עשה בפני עצמו, ודוחה את השבת שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו, לפיכך חייבין עליו כרת. כיצד, מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת. ואם שגג או נאנס אף בשני פטור. הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני. ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו, והיה מזיד. אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אף על פי שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת, עכ"ל.

ופסק הרמב"ם (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ז) שגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני חייב לעשות פסח שני, וזה כרבי ולא ר' נתן, ולשיטתו. ויש להעיר דהתם לא השיג עליו הראב"ד כמו שהשיג על עיקר הפסק שפסק כרבי.

ואפשר דעפ"י הנ"ל מיושב מדוע לא השיג הראב"ד על הרמב"ם, דהא בגמ' אינו מבואר מה סבר רחב"ע בזה, והנה בשלמא אם היה סובר רחב"ע כר' נתן דהוי תשלומין אלא שמוסיף דגם מתקן את חטאו, אז מסתבר שמודה דגר כזה פטור מפסח שני כר' נתן, שאין לו חטא לתקן, והווי רוב כנגד רבי, והווי ליה להראב"ד להשיג גם שם. אבל לפי מה שביארנו דאין שיטת רחב"ע לומר דהוי תשלומין לראשון כעין שיטת ר' נתן, אלא שיטה אחרת לגמרי, יש לומר דרחמנא נתן תקנה וזמן שני לכל שלא הקריב בראשון, וגם גר שייך לזה, דהא לא הקריב בראשון, ופסח שני הוי זמנו של קרבן פסח ג"כ, ואין חיוב פ"ש תלוי בחיוב פ"ר. וא"כ רבי ורחב"ע הווי רוב כנגד ר"נ בזה, ומודה הראב"ד בזה להרמב"ם.

פסח שני דוחה את השבת

והנה מלשון הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"א) משמע דפסח שני דוחה את השבת מתוך שהוא מצות עשה בפני עצמו, וז"ל, ושחיטת פסח זה מצות עשה בפני עצמו ודוחה את השבת שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו, עכ"ל. וגם ברש"י (פסחים צה: ד"ה דוחה) מבואר כדעת הרמב"ם וז"ל דבשני כתיב ביה במועדו למ"ד קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני עכ"ל. (ולכאור' אינו מוכרח שיהיה תלוי זב"ז. ובאמת התוס' ביומא (נא. ד"ה דוחה) האריכו לפרש דגם לר' נתן דס"ל שאינו רגל בפני עצמו, פסח שני דוחה את השבת.)

והנה יש לעיין מה יהיה הדין בזה לר' חנניא בן עקביא. ומפורש בגמ' דלרחב"ע "במועדו" קאי ג"כ אפסח שני, ע"ש, וא"כ לכאור' ידחה את השבת כמו לרבי. והיינו כמו שביארנו דגם לרחב"ע פסח שני הוא עיקר זמן הבאת הקרבן ולא תשלומין בעלמא, ולכן דוחה שבת. ואפשר דמשום זה לא הקשה הראב"ד על מש"כ הרמב"ם דפסח שני דוחה את השבת, דאפילו אם נאמר דר' נתן סבר דאינו דוחה, עדיין איכא רוב כנגדו, דרחב"ע ס"ל כרבי בזה. (שוב מצאתי בדברי אליעזר להגרא"י פינקל זצ"ל (פסחים סי' י) שג"כ כתב דלרחב"ע במועדו קאי אפ"ש פליג על ר"נ בזה.)

וע"ע בלח"מ פ"ח מהל' תמידין ומוספין הט"ו, ובנודע ביהודה (מהדו"ת חר"מ סי' ג') עוד דוגמאות לזה.

אמנם עכשיו עלינו לבאר, דלכאורה לגבי פסח שני יש ג' שיטות, ור' נתן הוא השיטה הממוצעת, דס"ל דפסח שני לא הוי ממש רגל בפני עצמו לחייב עליו, וגם לא הוי תקנה והשלמה ממש לראשון אפילו למזיד. וא"כ יש לנו לפסוק כמותו, כנ"ל מהמגיד משנה לגבי המדיר את אשתו, וצ"ב.

חסבר הגרמ"פ במחלוקת התנאים

ולחסביר הדבר נציין כאן את דברי הגר"מ פיינשטיין (דברות משה פסחים ח"ב סי' יב) שחקר כמה חקירות בדעת רבי ר"נ ורחב"ע. ובמסקנת דבריו שם ביאר את השיטות כך, דרבי ס"ל דהוי מ"ע בפ"ע ממש וכל ישראל מחוייבין בה, אלא דפטרו עצמם ע"י פסח ראשון (מפני שרק פסח אחד חייבו רחמנא).

ור' נתן סבר דהוי מעין תשלומי חגיגה או תשלומין בתפילה, דבודאי לא נחשב לבמועדו, דאינו כמו תפילה בזמנה, אלא כזמן טפל (וע"ש בדבריו שהאריך לברר את זה).

ורחב"ע סבר מעין שיטת רבי, דפסח שני הוא ג"כ עיקר הזמן להק"פ, אבל סבר שאין ראשון ושני חיובים נפרדים על כל ישראל, אלא שיש ב' זמנים לקיים מצות קרבן פסח, והעיקר בודאי הוא פסח ראשון, אבל אם לא הביאו נתן רחמנא אפשרות לתקן את זה, וזה גם נחשב "במועדו", שהוא מעיקרי זמן הבאת הקרבן.

ולפי"ז אין שיטת ר' נתן נחשב כממוצע, ושפיר פסק הרמב"ם כרבי.

גר שנתגייר בין פסח ראשון לשני

והנה הגמ' מביא נפק"מ בין רבי לר' נתן, וז"ל, ואזדו לטעמייהו, דתניא גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני דברי רבי (פי' דשני רגל בפני עצמו, וכמו שחייב עליו כרת בפני עצמו, כך חייב להביא ק"פ מי שלא התחייב בראשון כלל). רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני (פי' דאין שני אלא תשלומין, ואם לא נתחייב כלל בראשון לא יתחייב בשני). עכ"ל.

כל מי שיש לו דברי תורה ומאמרים בעניני המועדים
שנשמעו מפי רבני הישיבה הקדושה
נבקשו לשלוח אותם אלינו בהקדם
ובעזרה ש"י נשתדל בלי"נ לפרסמם
בחוברות "נר למועדים" הבאים
להגדיל תורה ולהאדירה

חג כשר ושמח

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

