

והגדת לבנוך

קובץ דברי תורה על עניני חג המצות מאת ישיבת נר ישראל

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

2..... בענין מצה של חדש

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל

4..... בענין ד' כוסות

13..... כנגד ארבעה בנים דברה תורה

מאת אברכי כולל עבודת לו

16..... ליל שמרים

17..... בענין הנחת פתיתין קודם בדיקה

תורה מאת מוריניו ורבינו הג"ר יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

בענין מצה של חדש

ביאור התוספות במסכת קידושין דף לז: ד"ה אקרוב עומר

ביאור ת"י הראשון - יישוב הסתירה מסוגיא דיבמות

[א] קידושין דף לז: בשלמא למ"ד מושב כל מקום שאתם יושבים משמע, היינו דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אלמא אקרוב עומר והדר אכול כו' ע"כ. מבואר בגמ' דלמ"ד מושב כל מקום שאתם יושבים משמע, ואיסור חדש נוהג בחו"ל, א"כ נהג האיסור של חדש ג"כ מיד בכניסתם לארץ, אפי' קודם ירושה וישיבה. ולפ"ז בשנה הראשונה שנכנסו ישראל לארץ לא אכלו שום תבואה קודם הבאת העומר, שכל התבואה נאסרה מדין חדש, ולא הותרה עד יום ט"ז בניסן שהקריבו את העומר.

ונמצא לפ"ז שלא אכלו ישראל מצה באותה שנה כליל פסח, שהרי נאסר להם התבואה מחמת האיסור חדש. ותוס' (דף לח. ד"ה אקרוב עומר) הביאו את קו' הירושלמי על זה וז"ל, בירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה מחדש, ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש. ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה ל"ת דאחר הדבור, אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני עכ"ל.

[ב] והנה משמע בתירוצם הראשון דמצוה של קודם הדיבור גרוע ממצוה של אחר הדיבור, דלכך לא דחי העשה דמצה שקדם למתן תורה את הל"ת של חדש שלא נאמרה אלא לאחר מתן תורה. והק' הפני יהושע דמצינו גמ' מפורשת ביבמות להיפך. דהתם (דף ה:) רצה הגמ' להוכיח דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ממילה ותמיד שדוחים את השבת אע"פ שהיא ל"ת שיש בו כרת, ודחי לה הגמ' דאין ללמוד מהם משום שכן ישנן לפני הדיבור. הרי מבואר שם להיפך, דעשה דקודם הדיבור עדיף ולכן מה שהעשין דמילה ותמיד דוחים את הל"ת של שבת שיש בו כרת אינו ראייה לשאר עשין דלאחר הדיבור, דשאני אלו דעדיפי, וצ"ע.

ונראה ליישב שהעיקר הוא כדברי הירושלמי דמצוה דלאחר הדיבור חמור ממצוה דקודם הדיבור, וקושיית הפנ"י מיבמות יתיישב בהקדם ביאור הסוגיא דהתם, דצריך להבין מאי קס"ד להוכיח דין דחייה מהני מצוות, ומה נתחדש במסקנא שאין ללמוד מהם. ונראה לפרש ע"פ מה דיש לחקור בהא דעשה דוחה ל"ת, האם הטעם הוא משום חומרא של העשה, או משום דכך גזר הכתוב, ואע"פ שאינו חמור יותר מן הל"ת. וי"ל דשקיל וטרי הגמ' שם בחקירה הזו.

בתחילה קס"ד שדין דחייה הוא משום שהעשה יותר חמורה מן הל"ת, ולפ"ז שפיר יש להוכיח ממילה ותמיד שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, דק"ו הוא, אם עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת שיש בו כרת דלאחר הדיבור, כ"ש שעשה שלאחר הדיבור יכול לדחות ל"ת שיש בו כרת, דהא מצוה דלאחר הדיבור יותר חמור וכנ"ל. אבל מסיק הגמ' שאין טעם דין דחייה משום חומר העשה, אלא משום דכך גזר הכתוב שמצוות עשה דוחין מצוות ל"ת. ולפ"ז שפיר א"א ללמוד ממילה ותמיד דקודם הדיבור, דאע"פ שהם יותר קלים, מ"מ אין ללמוד משם לשאר מצוות, דאין לך בו אלא חידושו, וכמו ששאר עשה דחי ל"ת אע"פ שאינו יותר חמור ממנו, ה"ה די"ל דרק מצוות אלו דוחים ל"ת שיש בו כרת אע"פ שהם קלים משאר מצוות עשה.

ביאור ת"י השני - אמאי גזרי' אטו כזית שני

[ג] בתירוצם השני כ' התוס' דאסרו כזית הראשון משום גזירה שמא יאכלו כזית השני באיסור. ויש לעיין בזה, דמאי מקום יש לגזירה זו, אמאי ניחוש שיעשה האדם יותר מן המצוה המותרת לו, וכיון דליכא מצוה לאכול יותר מכזית, אמאי ניחוש שיאכל יותר. וכעין זה יש להקשות בהא דיבמות (דף כ:), דבעי הגמ' למצוא טעם דחייבי לאוין אינן מתייבמות, אמאי לא נימא דיבוא עשה דייבום וידחה את הל"ת. ומסיק רבא דטעמא משום דגזרי' ביאה ראשונה אטו ביאה שני. וגם שם צ"ב אמאי חיישי' לזה, דכיון דלא צותה התורה אלא על ביאה הראשונה, אמאי ניחוש שמא יעשה גם ביאה השניה באיסור.

ונראה לפרש דלא גזרי' כה"ג אלא היכא דגם במעשה השני איכא קיום מצוה ג"כ. ואע"פ שאין בו כדי להתיר הל"ת משום דחייה, מ"מ כיון דאיכא קיום מצוה בזה חיישי' שירצה האדם לקיים גם מצוה זו, וישכח ויעשה גם מעשה השני, ויעבור על הל"ת. ולכן בנידון דידן באכילת מצה בפסח, הרי מבואר בפוסקים (ע' שו"ע או"ח סי' תע"ה ס"א ובנו"כ שם) דטוב לאכול שני כזיתים של מצה בעת שמברך המוציא ועל אכילת מצה, לכן יש לחוש דיבוא האדם לאכול גם כזית שני כדי לצאת מצוה זו, ונמצא עובר על הל"ת של חדש נכיון דמעיקר הדין סגי בכזית אחד כמבואר בפוסקים שם]. וכן י"ל לענין ייבום דזהו טעם הגזירה, דכיון דבביאה שניה מקיים עכ"פ מצות עונה, חיישי' שיבעלנה היבם פעם שניה כיון דאיכא בזה קצת מצוה, אע"פ שאינו ראוי לדחות את הל"ת.

קושיות האחרונים על עיקר קושיית הירושלמי

ד] והנה בהגהות טעם המלך (על השער המלך ה' נדרים פ"ג ה"ו) הקשה על עיקר קו' הירושלמי מהא דתנן בפסחים (דף לה.) דאין יוצאין ידי חובת מצת מצוה בחלות תודה ורקיקי נזיר. ובטעמא דמילתא אמרי' עלה בגמ' (דף לח:), רב יוסף אמר אמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו, מצה הנאכלת לשבעת ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה ע"כ. הרי דלדעת רב יוסף א"א לצאת ידי חובתו אלא במצה הראוי לכל שבעת ימי הפסח. וא"כ הק' הטעם המלך דהיאך יוצאין בהאי מצה של חדש, דאע"פ שנדחת הל"ת בשביל כזית הראשון של מצוה, מ"מ אינו ראוי עוד לאכילה עד אחר הקרבת העומר, ונמצא שאינו ראוי לשבעה, ופשיטא שאין יוצאין בו.

ובטורי אבן (ר"ה דף יג. ד"ה ממחרת הפסח) נתקשה להיפך. דאיתא בחולין (דף יז.) דבשבע שנים שכבשו את הארץ הותר להם לאכול אפי' דברים טמאים, דדרשי' מקרא (דברים ו', י"א) ובתים מלאים כל טוב דאפי' קדלי דחזירי הותרו להם. ולפ"ז הק' אמאי לא אכלו חדש מיד בכניסתם לארץ, הלא אפי' דברים טמאים ממש הותרו להם. ולפ"ז צ"ע אמאי הוצרך הירושלמי לדין עשה דוחה ל"ת כדי להתירם לאכול מצות של חדש, הרי הותר להם בלא"ה משום האי היתר דקדלי דחזירי. [אמנם י"ל דשאני חדש שהתורה ריבתה בפירוש לאסור אף בז' שכבשו, כדכ' בקרא (במדבר ט"ו, י"ח) בבאכם אל הארץ, דמשמע שנאסר מיד שבאו לארץ, אף בז' שכבשו].

יישוב הקושיות – חדא מתורצת בחברתא

ה] ויש לפרש דקושיא חדא מתורצת בחברתא. דהנה תניא בפסחים (דף לו:): יכול יצא אדם ידי חובתו [של מצת מצוה] בביכורים, תלמוד לומר בכל מושבתיכם תאכלו מצות, מצה הנאכלת בכל מושבות, יצאו ביכורים שאינן נאכלין בכל מושבות ע"כ. ולפ"ז מיושב היטב אמאי לא מהני ההיתר דקדלי דחזירי כדי לצאת ידי חובתם במצה של חדש, דהנה כבר כ' הרמב"ן בפ"י עה"ת (דברים ו', י') דלא הותר דברים טמאים לישראל אלא בארץ בלבד אבל לא בחו"ל, ונמצא שאין חדש נאכל בכל מושבות, וא"א לצאת ידי חובתו במצת חדש ע"י היתר זה.

אמנם הק' הירושלמי דמ"מ יהא יוצא במצת חדש משום הדין דעשה דוחה ל"ת, דהא גם בחו"ל איכא דין דחייה, ושפיר קרי' ביה מצה הנאכל בכל מושבות. אלא דהק' הטעם המלך דאין מצה זו ראוי לשבעה כיון דאחר כזית הראשון אינו מותר עוד עד הקרבת העומר, וא"כ מאי אהני לן הא דנדחה הל"ת מפני העשה. וי"ל דבאותה שעה כשנכנסו לארץ שפיר היה ראוי לשבעה וכקו' הטו"א, דסו"ס איכא היתר דקדלי דחזירי והיה מותר להם לאכול אותה מצה של חדש אף קודם הקרבת העומר. אלא דלא מהני היתר זה לצאת יד"ח במצות אכילת מצה כיון שאינו ראוי לשבעה, ולזה מהני הדין דחייה וכנ"ל, והשתא קושיית הירושלמי מבוארת היטב ודו"ק.

תורה מאת מוריניו ורבינו הג"ר יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין ד' כוסות

ענף א' – בגדר התקנה של ד' כוסות ובדין חינוך בד' כוסות

(א) משנה פסחים דף צ"ט ב', ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך וכו' ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי. ובתוס' שם (ד"ה לא יפחתו) נסתפקו בדין ארבע כוסות אם צריך כל אחד מבני הבית לשתות ארבע כוסות, או דלמא יכול בעל הבית להוציא את כולן בד' כוסות שלו. וכתבו לדקדק מלישנא דמתני' דבעל הבית יכול להוציא את כולם מדנקט התנא "לא יפחתו לו מארבע כוסות" דמשמע דצריך ליתן ד' כוסות רק לבעל הבית ולא לכל בני הבית, ומוכח מזה שיכולים לצאת בשלו.

וכתבו התוס' דיש ראייה לזה מדין קידוש דכל השנה וז"ל וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם עכ"ל. דהיינו דכמו דקי"ל גבי קידוש של כל השנה דיכול בעל הבית להוציא את כולן ולא צריכים בני הבית כוס לכל אחד ואחד, הוא הדין גם בד' כוסות דיכול בעל הבית להוציא את כולן.

ובחידושי הגרי"ז (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט) הביא בשם אביו הגר"ח שתמה על ראיית התוס' מקידוש וז"ל וכבר שמעתי מאמור"ר הגאון זצ"ל שתמה על דברי התוס' אלו דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש ובוהו הוי דינא דשומע כעונה, אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה הוא השתיה של הד' כוסות ומאי שייך להוציא בזה עכ"ל.

והביא שם שהגר"ח תירץ דמבואר מדברי התוס' דדין ד' כוסות לא הוי מצוה של שתיית הכוס, אלא הוא דין של ברכה על הכוס גרידא ודמי לקידוש דכל השנה. והא דצריך לשתות את הכוס היינו רק משום דכל כוס של ברכה בעי טעימה דקי"ל דהמברך צריך שיטעום (עי' ערובין מ' ב') אבל אין מצוה בעצם של שתיית הכוס. וחז"ל תקנו דד' אמירות אלו, דהיינו קידוש הגדה הלל וברכת המזון, צריכין להאמר על הכוס דוקא.

וא"כ מיושבת היטב הראיה מקידוש, דכמו דגבי קידוש יכול בעל הבית להוציא את בני ביתו בדין של ברכה על הכוס, כך גם במצות ד' כוסות יכול להוציאם בדין ברכה על הכוס.

(ב) ונראה להביא ראייה להגר"ח דשיטת התוס' היא דמצוות ד' כוסות אינו מצוה של שתיית הכוס אלא הוא דין של ברכה על הכוס, דהנה יעוין בתוס' סוכה (ל"ח א' ד"ה מי שהיה עבד ואשה) דדנו לגבי חיוב נשים בהלל ביו"ט, וכתבו וז"ל משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (ק"ח א') דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור עכ"ל.

הרי דכתבו התוס' דאם חזינן דנשים חייבות בד' כוסות מוכח מזה דהן חייבות גם בהלל, שהרי כל עיקר תקנת הד' כוסות היא כדי לומר עליהן הלל והגדה.

ומבואר מזה דס"ל להתוס' דשתיית הד' כוסות לא הוי עיקר המצוה, אלא דעיקר המצוה הוא הברכה שעל הכוס דהיינו ההלל וההגדה, רק דתקנו ד' כוסות כדי לומר עליהן ברכות אלו, וזהו כמו שאמר הגר"ח דיסוד מצות ד' כוסות הוא דין של ברכה על הכוס.

ונראה דגם מדברי הר"ן מוכח כיסודו הנ"ל של הגר"ח, דכתב הר"ן על המשנה הנ"ל (י"ט א' מדפי הרי"ף ד"ה מארבעה כוסות) וז"ל תקנו חכמים לארבע ברכות ארבע כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד עכ"ל. ומבואר כנ"ל דתקנו שהנך ד' אמירות צריכות להיות על הכוס, אבל לא תקנו שצריך לשתות ד' כוסות.

(ג) והנה יעוין בתוס' הנ"ל (ד"ה לא יפחתו) דאחר שהוכיחו מקידוש דגבי ד' כוסות יכול בעל הבית להוציא את כולם, שוב כתבו להסתפק דאפשר דבקידוש גופא אין בעל הבית יכול להוציא את כולם, וז"ל ומיהו גם

בקידוש שמא היה לכל אחד כוס כדמשמע לקמן וכו', אבל בפרק בכל מערבין גבי זמן משמע קצת שלא היה לכל אחד כוסו וכו', ומיהו בגמ' משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות דקתני הכל חייבין בד' כוסות אחד נשים ואחד תינוקות וכו', ויש לדחות דחייבין לשמוע ברכת ד' כוסות קאמר וכו', ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד וכו' עכ"ל.

הרי דהתוס' נסתפקו דאפשר דגם בקידוש צריך כל אחד כוס לעצמו, וממילא גם בד' כוסות יצטרך כל אחד כוס לעצמו, והביאו ראיות לכאן ולכאן, והסיקו התוס' דגבי ד' כוסות יש להחמיר ולהצריך לכל אחד ד' כוסות, אבל מעיקר הדין סגי אם בעל הבית מוציא את כולם.

וצריך ביאור מהו ספיקו של התוס' אי בקידוש וד' כוסות יכול אחד להוציא אחרים, וכן יש להבין מהו הטעם שכתבו להחמיר גבי ד' כוסות שלא יוציא אחד את כולם ואילו גבי קידוש לא כתבו כן, דמאי שנא קידוש מד' כוסות.

ולכאורה היה אפשר לומר דבזה גופא נסתפקו התוס', אי מצות ד' כוסות היא דין של ברכה על הכוס גרידא וכמ"ש הגר"ח לפי האמת בדעת התוס', או דלמא דהוא חיוב של שתיית הכוסות וכמו שסבר הגר"ח בקושיתו. דאם נימא דהוא דין ברכה על הכוס אז יכול אחד להוציא אחרים במצוה זו, אבל אם הוא דין של שתיית הכוס אז פשוט דאינו יכול להוציא את חבריו בשתיית הכוס דהוי כמו כל מצוה שבגופו דמוטלת עליו דוקא ואינו יכול לצאת ע"י אחר.

אמנם לאחר העיון נראה דאי אפשר לפרש כן, שהרי התוס' נסתפקו גם גבי קידוש דאולי אין אחד יכול להוציא אחרים, והרי שם פשוט שהוא דין ברכה על הכוס ואין מצוה בעצם של שתיית הכוס, ובע"כ צ"ל דיש לתוס' טעם אחר אמאי אין אחד יכול להוציא אחרים גבי קידוש וד' כוסות אפילו אם נאמר שהוא רק דין של ברכה על הכוס.

ויש להביא עוד ראיה דאי אפשר לפרש כך את ספיקת התוס', דהנה כתב הגר"ח שם דיש עוד נפק"מ אי מצות ד' כוסות היא דין של ברכה על הכוס או מצוה של שתיית הכוס, והיינו לגבי שיעור היין שצריך לשתות, דאי נימא דהוא דין של ברכה על הכוס אז הדין הוא דצריך לשתות כמלא לוגמיו כמו דקי"ל גבי כל כוס של ברכה דאין שם חיוב של שתיית הכוס אלא רק דצריך לטעום משום דהמברך צריך שיטעום וקבלו חז"ל דשיעור טעימה הוא כמלא לוגמיו, אבל אי נימא דהוא מצוה של שתיית הכוס אז פשוט דצריך לשתות את כל הכוס [או רובו מדין רובו ככולו], אבל ביסודו הוא שיעור של "שתיית הכוס" ולא שייך בזה כלל שיעורא דמלא לוגמיו.

וכ' הגר"ח דפליגי בזה הרמב"ם והתוס', דהתוס' (ק"ח ב' ד"ה רובא דכסא) כתבו דגבי ד' כוסות צריך לשתות רק כמלא לוגמיו כמו גבי קידוש ולא רוב הכוס, ואילו מדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט) משמע דצריך לשתות רוב הכוס דוקא. וביאר דפליגי בהנ"ל, דהתוס' לשיטתייהו אזלי דעיקר מצות ד' כוסות היא רק דין של ברכה על הכוס וממילא השיעור הוא כמלא לוגמיו כמו גבי כל כוס של ברכה. אבל הרמב"ם פליגי וסובר דיש גם מצוה של שתיית הכוסות [וכמו שיתבאר לקמן], וממילא ס"ל דצריך לשתות רוב הכוס דוקא ולא סגי במלא לוגמיו עכת"ד הגר"ח.

והנה אי נימא דהתוס' נסתפקו לומר דאולי מצות ד' כוסות היא מצוה של שתיית הכוס ומטעם זה יש להחמיר שיהיה לכל אחד כוס, א"כ הוה להו לומר דיש להחמיר ג"כ שצריך לשתות רוב הכוס דוקא ולא סגי במלא לוגמיו וכמו שכתב הגר"ח דהא בהא תליא, ומדבריהם לקמן (ק"ח ב') מבואר להדיא דאין צריך לשתות רוב הכוס אלא דסגי במלא לוגמיו. אלא נראה מוכרח מזה דפשיטא להו להתוס' דמצות ד' כוסות היא רק דין של ברכה על הכוס ולכן סגי במלא לוגמיו.

אלא דלפי זה הדרא קושיין לדוכתא דאמאי כתבו התוס' דיש להחמיר שיהיה לכל אחד כוס לעצמו, דמאי שנא מכל ברכה על הכוס דקי"ל דאחד מוציא את כולם.

ד) והנראה לומר בזה דלעולם פשיטא להו להתוס' דמצות ד' כוסות היא דין של ברכה על הכוס ולא של שתיית הכוס, אלא להתוס' נסתפקו בדין ברכה על הכוס גופא אם יכול אחד להוציא את חבריו. דבודאי לגבי עצם האמירה של הקידוש יכול הוא להוציא את חבריו כמו דקי"ל בכל דוכתא דאמרינן שומע כעונה, רק בהא דצריך לעשות את מעשה האמירה על הכוס בזה הם מסופקים אם יכול להוציא את חבריו. דיש לחקור ביסוד הך דינא דצריך לומר את הברכה "על הכוס", אם הוא דין בחפצא של הקידוש שהקידוש תאמר על הכוס, דהיינו דעצם הקידוש היא האמירה ולא הכוס אלא שיש תנאי באמירה של הקידוש שאינו יוצא ידי חובתו אא"כ היא נאמרת על הכוס. או דהוא דין על הגברא שצריך לעשות את מעשה האמירה "על הכוס" דהיינו דהכוס היא חלק מעצם הקידוש, שמהותו של הקידוש היא אמירה על הכוס. והנפק"מ יהיה באופן של "שומע כעונה". שבפשוטו שומע כעונה מועיל רק על "אמירה" ולא על "מעשה" ולכן אם נאמר שהקידוש בעצמותו הוא רק "אמירה" [אלא שנאמרה בה תנאי שאמירתו חשובה רק כשהיא על הכוס] א"כ מהני שומע כעונה כיון שאמירתו של המקדש מתייחסת להשומע. אבל אם נאמר כהצד השני שהכוס הוא חלק מעצם מצות הקידוש א"כ לא שייך בזה שומע כעונה משום שדין שומע כעונה מהני רק ל"אמירות" ולא ל"מעשים" 1. וא"כ אם אחד קידש על הכוס ורוצה להוציא את חבריו מדין שומע כעונה, באמת הוי כאילו חבריו אמר את הקידוש, אבל לא הוי כאילו קידש על הכוס, ולכן ס"ל להתוס' דאפשר דאף בקידוש היה לכל אחד מהם כוס, דבלא זה לא נתקיים הדין של "על הכוס".

אבל אם נאמר דדין "על הכוס" הוא תנאי בחפצא של הקידוש שתאמר על הכוס, בזה יהיה שייך להוציא אחרים, שהרי זה נחשב כאילו אמר אותו קידוש ששמע, ואותו קידוש הרי נאמרה על הכוס. וכמו דקי"ל גבי קריאת המגילה דצריך קריאה מתוך הספר דוקא, ואעפ"כ יכול להוציא אחרים שאין להם ספר. והטעם הוא שאין חיוב על הגברא לעשות מעשה של קריאה מתוך הספר [דא"כ לא היה שייך באמת להוציא אחרים שאין להם ספר], אלא הוא רק תנאי בחפצא של הקריאה שתהא קריאה שבאה מתוך הספר. ומכיון ששומע קריאה שבאה מתוך הספר, שפיר יוצא בזה ע"י דינא דשומע כעונה, שהרי הוא כאילו אמר קריאה זו שבאה מתוך הספר.

והסיקו התוס' דגבי קידוש דכל השנה יכול אחד להוציא את חבריו, והיינו משום דדין "על הכוס" הוא רק תנאי בחפצא של הקידוש ומהני בזה דין שומע כעונה כמו שנתבאר, אלא דאעפ"כ נסתפקו גבי ד' כוסות דאפשר דהתם תקנו חז"ל דיש דין על הגברא לקדש ולומר ברכות על הכוס והוא חלק מעיקר מצות הד' כוסות וממילא לא מהני בזה דין שומע כעונה, ולכן כתבו דיש להחמיר שיהיה לכל אחד כוס. ולפי זה מיושבת היטב מה שהקשינו לעיל, דאף למה שהחמירו התוס' שיהא לכל אחד כוס, מ"מ לא צריך לשתות רוב כוס ממש אלא רק מלא לוגמיו, דגם למסקנא סבירא להו דאין עיקר המצוה לשתות את הכוס, אלא הוא רק מצוה של ברכה על הכוס, ולזה לא צריך כי אם טעימה, ושיעורו הוא בכמלא לוגמיו.

ה) והנה נתבאר מכל הנ"ל דשיטת התוס' היא דיסוד הדין דמצות ד' כוסות הוא דין של ברכה על הכוס, ואין זה כלל חיוב של שתיית הכוס. אולם כתב הגרי"ז דבדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן, דמדבריו מבואר דיש שני דינים שונים במצות ד' כוסות, שמלבד הדין של "ברכה על הכוס" יש גם דין של "שתיית הכוס". דהנה איתא לקמן (ק"ח ב'), שתאן חי [פי' שלא מזגן במים, רשב"ם] יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, שתאן בבת אחת [פי' שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין, רשב"ם] רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא עכ"ל. וכתב הרשב"ם דהא דאמרינן דשתאן חי יצא ידי יין אבל לא ידי חירות היינו דיצא ידי מצות ד' כוסות אבל "אין זו מצוה שלימה שאין חשיבות אלא ביין מזוג", דהיינו דקיים את המצוה של שתיית ד' כוסות, אבל לא קיים אותה בשלימות, שהרי עיקר המצוה היא ביין מזוג דווקא. והיכא דשתאן בבת אחת דיצא ידי יין ולא ידי ד' כוסות פי' הרשב"ם ד"ידי יין יצא" היינו שקיים מצות שמחת יו"ט, ו"ידי ד' כוסות לא יצא" היינו שכולם חשובים כוס אחד, ולכן צריך להביא עוד ג' כוסות כדי לקיים מצות ד' כוסות.

אמנם מדברי הרמב"ם מבואר דהיה לו גרסא אחרת בדברי הגמרא [וכן הוא באמת גרסת הרי"ף שם] דז"ל הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט) שתה ארבע כוסות אלו מיינ 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.

והקשה על זה הגרי"ז דמהו זה שכתב הרמב"ם דאם שתאן בבת אחת דיצא ידי חירות ולא ידי ד' כוסות, דבשלמא לגרסת הרשב"ם הפירוש הוא דיצא ידי "יין" דהיינו שיצא ידי שמחת יו"ט אבל באמת לא קיים כלל את מצות ד' כוסות, אבל לפי הרמב"ם דגרס "ידי חירות יצא" משמע דלא איירי בדין שמחת יו"ט אלא בדין חירות של ד' כוסות, וא"כ קשה טובא דאיזה שני דברים יש כאן, ואם לא יצא ידי עיקר מצות ד' כוסות [משום ששתאן בבת אחת] איך יתכן לומר דיצא ידי חירות, דאיזה קיום יש בשתיה דרך חירות מלבד המצוה של ד' כוסות.

והוכיח מזה הגרי"ז דהרמב"ם סובר דיש שני דינים שונים במצות ד' כוסות, יש דין ברכה על הכוס וכמו דס"ל להתוס', ועוד יש דין נוסף של "שתיית הכוס". וביאור הדברים הוא דהנה כתב הרמב"ם (פ"ז ה"ו מהל' חמץ ומצה) דיש מצוה בליל פסח לאכול ולשתות דרך חירות, ומחמת זה תקנו חז"ל דיש לשתות ד' כוסות דרך חירות וכדאיתא בגמ' (ק"ז ב') ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, ולפי טעם זה פשוט שעצם השתייה היא המצוה דע"י שתיית הכוס הוא מתנהג בדרך חירות. ועוד יש דין אחר שכל הד' כוסות צריכים להיות כוסות של ברכה וכדאיתא שם (ק"ז ב') ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. באופן דאע"ג דעיקר התקנה של ד' כוסות היא בשביל שישתה אותם דרך חירות, אבל בנוסף לזה גם תקנו שיהא כל אחד מהם כוס של ברכה ויקיים בהם עוד מצוה.

וכתב הגרי"ז דלפי"ז יתפרש הסוגיא היטב לפי שיטת הרמב"ם, דהיכא דשתאן חי הרי קיים לגמרי את הדין של "ברכה על הכוס" וזהו מש"כ הרמב"ם ד"ידי ד' כוסות יצא", אבל לא קיים את הדין הנוסף של "שתיית הכוס" דלזה בעינן מזוג דוקא, וזהו מש"כ הרמב"ם ד"ידי חירות לא יצא". ולהיפך, היכא דשתאן בבת אחת שלא על סדר הברכות הדין הוא ד"ידי חירות יצא", דהיינו שקיים את הדין של שתיית ד' כוסות בדרך חירות, אבל "ידי ד' כוסות לא יצא", דהיינו דלא קיים את הדין של ברכה על הכוס, מכיון שלא שתאן על סדר הברכות עכת"ד הגרי"ז.

ולפי הרמב"ם דיש גם דין של "שתיית הכוס", פשוט דצריך שיהיה לכל אחד כוסו לפניו, ואין בעל הבית יכול להוציא את בני ביתו, דמצות "שתיית הכוס" היא מצוה שבגופו שמוטלת על כל אחד ואחד, ופשוט דלא שייך בזה דינא דשומע כעונה.

ו נראה להוסיף בזה, דגם מדברי הר"ן מבואר דיש שני דינים במצות ד' כוסות, דהנה כתבנו לעיל דפליגי הראשונים לגבי שיעור השתייה של הד' כוסות אם צריך לשתות כמלא לוגמיו כמו גבי שאר כוס של ברכה או דיש חיוב לשתות רוב הכוס דוקא. וביאר הגרי"ז דיהיה תלוי בהנ"ל, דאם הוא דין של ברכה על הכוס אז סגי בשיעור דכמלא לוגמיו, אבל אם הוא דין של שתיית הכוס אז צריך לשתות את רוב הכוס דוקא. והנה שיטת הר"ן (כ"ב ב' מדפי הרי"ף ד"ה אם טעם) היא דגבי ד' כוסות צריך לשתות רוב הכוס דוקא, ולפי מה שנתבאר יהיה מוכח מזה דס"ל דהמצוה של ד' כוסות היינו דין של שתיית הכוס ודלא כהתוס'.

אולם כבר הבאנו לעיל את דברי הר"ן בריש פירקין (י"ט א' מדפי הרי"ף ד"ה מארבעה כוסות) דכתב וז"ל תקנו חכמים לארבע ברכות ארבעה כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד עכ"ל. הרי דכתב להדיא דהוא דין של "ברכה על הכוס" דהיינו דתקנו ד' כוסות בשביל הד' ברכות, ולכאורה דבריו סתורן אהדדי. ובע"כ צ"ל כמ"ש הגרי"ז בדעת הרמב"ם, דס"ל דשני דינים יש במצות ד' כוסות, דין ברכה על הכוס וכן דין של שתיית הכוס, ולכן שפיר כתב הר"ן שצריך לשתות רוב הכוס מחמת הדין של "שתיית הכוס", וכתב שתקנו ד' כוסות לד' ברכות מחמת הדין של "ברכה על הכוס". אך בדעת התוס' מוכרחים לומר דס"ל דיש רק דין אחד, דהיינו דין ברכה על הכוס, כמו שמוכח מדבריהם בכמה דוכתי.

ז) והנה כתב השו"ע (או"ח תע"ב סעיף ט"ו) וז"ל תנוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו עכ"ל. וקשה, אמאי כתב השו"ע דיש "מצוה" ליתן להם ד' כוסות [דמשמע דאין זה מעכב וכמו שכתב המשנ"ב (ס"ק מ"ו)], הרי מכיון שהגיעו לחינוך יש חיוב לחנכם כמו דקי"ל בכל דוכתי דקטן שהגיע לחינוך חייב האב לחנכו (ועי' בשער הציון אות ס' מש"כ בזה).

ונראה לומר בזה על פי מה שנתבאר כאן דיש שני דינים במצות ד' כוסות, ובהקדם הסוגיא בדף ק"ח ב', וז"ל הגמ' שם תנו רבנן הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים אחד נשים ואחד תנוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתנוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא יישנו וישאלו וכו' עכ"ל. הרי דנחלקו ר' יהודה וחכמים אי קטנים חייבים במצות ד' כוסות או לא, והפשטות היא דפליגי בקטן שהגיע לחינוך ואפילו הכי ס"ל לר' יהודה דאינו חייב במצות ד' כוסות. ובטעמא דמילתא כתב הר"ן (כ"ג בד מדפי הרי"ף ד"ה מה תועלת) וז"ל דבכי הא לא שייך לחנכם במצוות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות עכ"ל.

ומעתה דברי חכמים צריכים ביאור אמאי סברי דיש חיוב לחנכם אע"ג דאינם נהנים מן היין ואינו דרך חירות בשבילם, ובמה פליגי ר' יהודה וחכמים.

ונראה לומר בזה על פי מש"כ לעיל דסובר הר"ן דשני דינים יש במצות ד' כוסות, דין "ברכה על הכוס" וכן מצוה של "שתיית הכוס". ואשר לפי"ז י"ל דחכמים מודו לר' יהודה דקטנים פטורים מהדין של "שתיית הכוס", דמכיון דאין זה דרך חירות בשבילם ממילא לא שייך לחנכם בזה, אלא דסבירא להו דמ"מ חייבים הם בדין של "ברכה על הכוס", דדין ברכה על הכוס לא תלוי כלל ב"דרך חירות", וכמו שכתב הגרי"ז דגם אם שתאן חי יצא ידי הדין של ברכה על הכוס, ולא גרע מקידוש דכל השנה שיש בו חיוב חינוך, שהרי יסוד המצוה הוא הברכה שעל הכוס ולא שתיית הכוס. באופן דגם חכמים שמחייבים קטנים במצות ד' כוסות אין זה אלא בדין של "ברכה על הכוס", ולא בדין של "שתיית הכוס" דבזה מודים הם לר' יהודה דקטנים פטורים.

אלא דלפי"ז נצטרך לומר דלר' יהודה קטנים פטורים אפילו מן הדין של "ברכה על הכוס", וקשה אמאי הם פטורין מדין זה, הרי דין ברכה על הכוס לא תלוי כלל בהרגשת חירות, וא"כ מאי איכפת לן שאין תועלת לתנוקות ביין, מ"מ היה להם להתחייב בדין של "ברכה על הכוס" שאינו תלוי כלל בהנהגת חירות.

והנראה לומר בזה על פה מה שיסד הגרי"ז בדין מצות חינוך, דלא חל חובת חינוך אלא אם כן אפשר לחנך את הקטן עם כל פרטי ודיני המצוה, אבל היכא דאין הקטן ראוי לקיים את כל דיני המצוה פטור הקטן דאין מצות חינוך לחצאין.

והמקור לזה הוא מהא דאיתא בסוכה (מ"ב א') קטן היודע לנענע חייב בלולב, וחזינן שאפילו אם הקטן יודע ליטול הלולב באופן שיוצא ידי עיקר חובתו, מ"מ אם אינו יודע לנענע אין האב חייב לחנכו אע"פ שחובת הנענועים אינה מעכבת בעיקר קיום המצוה מן התורה. והקשה על זה הגרי"ז (בחי' הגרי"ז [סטנסיל] על ערכין ב' ב' ד"ה קטן שאינו צריך) אמאי אין חיוב לחנכו, הרי יכול לקיים את עיקר מצות לולב מן התורה דסגי ליה בנטילה.

והוכיח מזה הגרי"ז שחיוב חינוך שייך רק היכא שהקטן ראוי לקיים את המצוה בכל פרטיה ודיניה, ואם אינו ראוי לקיים את כל הדינים לא חייבוהו חכמים כלל.

ומהשתא יש לומר דזהו סברת רבי יהודה בסוגיין דקטנים פטורים לגמרי ממצות ד' כוסות ואפילו מן הדין של "ברכה על הכוס", דמכיון שאין הקטן ראוי לקיים את מצות ד' כוסות עם כל דיניה, שהרי אין לו תועלת בשתיית יין ואין זה דרך חירות בשבילו, ממילא לא חל עליו חובת חינוך כלל ואפילו בדין של "ברכה על הכוס", דלא מצינו דין חינוך לחצאין וכדברי הגרי"ז.

אלא דלפי"ז צריך להבין את סברת החכמים הסוברים דחייב הקטן בדין ברכה על הכוס אע"ג דפטור מדין שתיית הכוס, והרי אינו ראוי לקיים את המצוה עם כל דיניה.

ונראה בזה דגם החכמים מודים ליסודו של הגרי"ז, אלא דסברי דחלוקה היא מצות ד' כוסות ממצות לולב, דגבי מצות ד' כוסות יש שני דינים חלוקים לגמרי שאינם תלויים אהדדי כלל, וממילא י"ל דחייב הקטן בדין ברכה על הכוס אע"ג דפטור הוא מדין שתיית הכוס, דזה לא מקרי חינוך לחצאין שהרי הדין של "ברכה על הכוס" הוא ראוי לקיים לגמרי עם כל דיניה ולא איכפת לן אם אינו יכול לקיים את הדין של "שתיית הכוס". משא"כ גבי נטילת לולב, התם הרי הנענועים הם חלק מעיקר מצות נטילת לולב², ואינן שתי מצוות שונות, וממילא לא שייך לחייבם בעיקר דין נטילת לולב היכא דאינם יכולים לקיים גם את חלק הנענועים.

אבל ר' יהודה סובר דאם אין הקטן ראוי לקיים את כל הדינים של מצות ד' כוסות, לא חל עליו חובת חינוך כלל, ואע"ג דהם שני דינים חלוקים, דמ"מ תרוייהו הוו חלק ממצות ד' כוסות, ואין הקטן יכול לקיים לגמרי את כל המצוה של הד' כוסות.

ונמצינו למדים מכל זה, שבין ר' יהודה ובין חכמים מודים שיש ב' דינים במצות ד' כוסות אלא שנחלקו לגבי מצות חינוך אם שייך לחנכם בדין אחד ללא הדין השני.

ואשר לפי"ז יש ליישב את מה שהקשינו על דברי השו"ע דכתב דיש "מצוה" ליתן לקטן כוסו לפניו, והקשינו דאמאי הוי רק מצוה ולא חיוב גמור של חינוך. ולפי מה שנתבאר מיושב היטב, דאפילו למאי דקי"ל כחכמים דיש חיוב לחנך קטן במצות ד' כוסות, מ"מ זהו רק בדין של "ברכה על הכוס", אבל בדין של "שתיית הכוס" מודו חכמים דקטנים פטורים. ולפי"ז יוצא דאע"ג דבעלמא סברי הר"ן והרמב"ם דא"א להוציא אחרים במצות ד' כוסות, שהרי יש חיוב של "שתיית הכוס" ובדין זה פשוט הוא דלא שייך שומע כעונה, מ"מ גבי קטן מודו דיכול אחר להוציאם. שהרי הוכחנו דקטן אינו חייב בדין "שתיית הכוס" אלא רק בדין של "ברכה על הכוס", ולגבי דין זה הוי כמו קידוש דכל השנה דיכול להוציא אחרים, אלא דכבר הבאנו את שיטת התוס' (בריש פירקין) דכתבו דאפילו בדין של "ברכה על הכוס" יש להחמיר וליתן לכל אחד כוסו לפניו, וכמו שביארנו דדין שומע כעונה מהני רק על הדיבור של הברכה אבל לא לדין של "על הכוס", ואפשר שתקנו דצריך הגברא לקדש "על הכוס". וא"כ אע"ג דקטנים חייבים רק בדין של "ברכה על הכוס", אפילו הכי יש מצוה לכתחילה להחמיר וליתן לכל אחד כוסו לפניו כמו שהסיקו התוס'.

ולפי"ז אתי שפיר כמין חומר לשון השו"ע שכתב שיש "מצוה" ליתן כוס לפני הקטן דבאמת ס"ל לשו"ע דיש חיוב גמור לחנך קטנים במצות ד' כוסות, ולזה סגי באמת במה שישמע הקטן מאחר את הברכות של הד' כוסות כמו דקי"ל גבי כל דין של ברכה על הכוס. אלא דהשו"ע בא לחדש דאעפ"כ יש "מצוה" לכתחילה שיהיה לכל קטן כוס לעצמו, כדי לחוש למה שכתבו התוס' דיש להחמיר שיהיה לכל אחד כוסו לפניו ולא לצאת ע"י אחר במצות ד' כוסות, וזהו שכתב ד"מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו."

ח) ונראה דלפי מש"כ יש ליישב עוד דבר. דהנה בדין זה של חיוב קטנים בד' כוסות כתב המשנ"ב (סי' תע"ב סקמ"ז) דקטן אינו צריך לשתות רוב רביעית אלא רק כמלא לוגמיו ידיה וכמו שביאר בהל' קידוש (סימן רע"א בבה"ל). וקשה, דהנה לעיל מזה בסעיף ט' איתא "שיעור הכוס רביעית וכו' וישתה כולו או רובו", וכתב על זה בביאור הלכה (ד"ה וישתה כולו) וז"ל וע"ש בבה"ל שהכרענו עוד דלענין ד' כוסות בעינן דוקא רוב כוס לחומר וכגון שהוא אדם קטן שנעשה בן י"ג דמלא לוגמיו ידיה הוא פחות מרוב רביעית צריך דוקא רוב רביעית, ומצאתי כעת להר"ן פרק ערבי פסחים שכתב ג"כ כדברינו וכו' עכ"ל. הרי דס"ל להדיא דגבי מצות ד' כוסות יש להחמיר ולשתות רוב רביעית דוקא, ולא סגי במלא לוגמיו היכא שמלא לוגמיו ידיה הוי פחות מרוב רביעית. וא"כ קשה, איך כתב במשנ"ב הנ"ל דקטן יכול לשתות כמלא לוגמיו ידיה ואינו צריך רוב רביעית.

ובפשטות היה אפשר לתרץ דאע"ג דגבי גדול צריך רוב רביעית דוקא, מ"מ גבי קטן הקילו משום שחיובו הוא רק מדין חינוך, ובפרט למש"כ השער הציון (באות ס') דלהרבה פוסקים קי"ל כר' יהודה דקטנים פטורים מחינוך ד' כוסות, ורק לחומר אמרינן דמצוה ליתן להם. (ועי' בבה"ל סי' רע"א ד"ה והוא רובו).

אולם לפי מה שכתבנו יש ליישב באופן אחר, דהנה כבר הבאנו לעיל את דברי הגרי"ז דדין השיעור דשתיית ד' כוסות מתלא תלי אם היא מצוה של שתיית הכוס או רק דין של ברכה על הכוס, דאם נימא דהוא דין של ברכה על הכוס אז סגי בשיעור של כמלא לוגמיו כמו דקי"ל גבי כל ברכה על הכוס, אבל אם נימא דהוא מצוה של שתיית הכוס אז צריך לשתות רוב הכוס דוקא דרק ע"י זה הוי כאילו שתה כוס שלם מדין רובו ככולו, ולפי"ז כתב הגרי"ז דלשיטת הרמב"ם שיש ב' דינים בד' כוסות, שמלבד הדין של ברכה על הכוס יש עוד דין של שתיית הכוס, יהיה חייב לשתות רוב הכוס וכמו שבאמת כתב הרמב"ם. ומעתה י"ל דהא דהכריע הביאור הלכה בדב' כוסות צריך לשתות רוב הכוס דוקא ולא סגי במלא לוגמיו, היינו משום דקי"ל כהרמב"ם והר"ן דיש גם דין של "שתיית הכוס", ולכן צריך לשתות כוס שלם או רובו. אבל גבי קטן מודה המשנ"ב דאין חיוב של שתיית רוב הכוס, שהרי לפי מה שביארנו יוצא דאפילו לחכמים דמחייבי קטן במצות ד' כוסות זהו רק בדין של "ברכה על הכוס" אבל לא בדין של "שתיית הכוס", ומכיון שקטן חייב רק בדין של ברכה על הכוס ולא בדין שתיית הכוס, הדר דינא דיכול לשתות כמלא לוגמיו ידידה כמו גבי שאר כוס של ברכה, ורק גבי גדול דיש בו גם מצוה של שתיית הכוס, כתב המשנ"ב דיש להקפיד לשתות רוב הכוס דוקא וכמו שנתבאר.

ענף ב' – בדין הסיבה בד' כוסות

א) איתא בפסחים דף ק"ח א' דיש חיוב להסב בשעת שתיית הארבע כוסות וכן בשעת אכילת מצה. ובתוס' שם (ד"ה כולהו נמי) כתבו וז"ל וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה, וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אע"ג דבין שלישי לרביעי לא ישתה עכ"ל.

הרי דנסתפקו התוס' בתרתי. חדא, אם שכח ולא היסב בשתי הכוסות הראשונות אם צריך לחזור ולשתות בהסיבה. ועוד דאפילו אם תמצי לומר דחייב לחזור ולשתות בשתי הכוסות הראשונות, עדיין יש להסתפק אם שכח להסב בכוס שלישי אם יכול לחזור ולשתות שהרי קי"ל דבין שלישי לרביעי לא ישתה. וצריך להבין מהו ספיקת התוס' אם חייב לחזור ולשתות את שתי הכוסות הראשונות או לא.

ב) והנה מצינו מחלוקת בין הראשונים אם הסיבה מעכבת בדיעבד או לא, דז"ל הרא"ש (סימן כ') ואם אכל בלא הסיבה לא יצא וכו', ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה, וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה וכו' עכ"ל. הרי דס"ל להרא"ש דהסיבה מעכבת בדיעבד ואם אכל או שתה ללא הסיבה חייב לחזור ולאכול ולשתות. אולם בחידושי הגרי"ז (פ"ז ה"ז מהל' חמץ ומצה) כתב לדייק מדברי הרמב"ם דפליג וס"ל דהסיבה אינה מעכבת בדיעבד. דז"ל הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז הלכה ו'-ח') בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וכו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו', ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח וכו' עכ"ל. והנה ממש"כ הרמב"ם דלכתחילה יש להסב בכל הסעודה מבואר דס"ל דהסיבה היא מצוה בפני עצמה ולא הוי חלק ממצות ד' כוסות ואכילת מצה, דאל"כ לא היה שום ענין להסב בשאר סעודתו. והביאור בזה הוא דיש מצוה בפני עצמה להסב בכל אכילתו ושתייתו בליל הסדר כי זהו דרך חירות וכמ"ש הרמב"ם, אלא דחז"ל קבעו דבשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות יש חיוב להסב, אבל עיקר דינא דהסיבה שייכא בכל הסעודה. ולפי"ז כתב הגרי"ז דמכיון דהסיבה היא מצוה בפני עצמה הדין נותן דאם אכל ושתה ללא הסיבה דאינו צריך לחזור ולאכול ולשתות, שהרי אין שום גריעותא באכילת המצה או שתיית היין והוא קיים מצוות אלו בשלימותן, אלא דלא קיים את המצוה הנפרדת של הסיבה שתקנו חכמים. אבל מדברי הרא"ש דכתב דאם אכל ושתה ללא הסיבה דצריך לחזור ולאכול ולשתות מבואר דהסיבה היא חלק ממצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, וממילא אם לא היסב הרי זה מעכבת בדיעבד וצריך לחזור ולאכול ולשתות עכ"ל הגרי"ז.

והיוצא מדברי הגרי"ז דפליגי הרמב"ם והרא"ש אם מצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה או דהיא חלק ממצות ד' כוסות ואכילת מצה.

ג) ומעתה היה אפשר לומר דזהו הביאור במה שנסתפקו התוס' אם צריך לחזור ולשתות כששכח ולא היסב. דהתוס' נסתפקו בדבר זה גופא אם מצות הסיבה היא חלק ממצות ד' כוסות וכשיטת הרא"ש או דהיא מצוה בפני עצמה וכשיטת הרמב"ם. אבל לאחר העיון נראה דאי אפשר לפרש ספיקת התוס' כן, שהרי התוס' לא נסתפקו כלל לגבי אם אכל מצה בלא הסיבה אם צריך לחזור ולאכול, ונסתפקו רק גבי שתיית יין ללא הסיבה. והיה נראה מזה דגבי אכילת מצה פשיטא להו דצריך לחזור ולאכול בהסיבה ודווקא גבי ד' כוסות מספקא להו. ואם נימא דיסוד הספק הוא אם מצות הסיבה היא חלק ממצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות או לא, אז אין שום מקום לחלק בין אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, וכמו דבאמת ס"ל להרא"ש דבין בד' כוסות ובין באכילת מצה צריך לחזור ולהסב, משום דבשתייהם תקנו חז"ל דהסיבה הוא חלק מן המצוה. וא"כ עדיין מוטל עלינו לבאר את ספיקת התוס' ומאי שנא ד' כוסות מאכילת מצה.

ד) ונראה דהתוס' לשיטתייהו אזלי, דהנה נתבאר לעיל (בענף א') דס"ל להתוס' דיסוד מצות ד' כוסות אינה "שתיית הכוס" [כמו דס"ל להרמב"ם], אלא דהוא דין של "ברכה על הכוס". והא דצריך לשתות את הכוס היינו רק מחמת הדין הכללי של "המברך צריך שיטעום", אבל ביסוד הדין לא נאמר כלל מצוה של "שתיית הכוס". ומעתה י"ל דהתוס' לא נסתפקו כלל גבי אכילת מצה ללא הסיבה דהתם פשיטא להו דצריך לחזור ולאכול בהסיבה כמו דס"ל להרא"ש, שהרי חז"ל תקנו דהסיבה היא חלק ממצות אכילת מצה. אבל גבי ד' כוסות שפיר נסתפקו התוס' שהרי בזה לא מסתבר לומר דחז"ל תקנו דמצות הסיבה היא חלק ממצות שתיית הכוס שהרי בעצם אין שום מצוה של שתיית הכוס, ועיקר המצוה הוא רק לברך על הכוס, והא דצריך לשתות היינו רק משום דהמברך צריך שיטעום. ומהשתא מובן היטב ספיקת התוס', דאפשר דאין צריך לחזור ולשתות את הד' כוסות כשלא היסב משום דלא מסתבר לומר שחז"ל תקנו דהסיבה מעכבת בשתיית הכוס וכמו שנתבאר, או דנימא דאעפ"כ תקנו חז"ל דצריך לחזור ולשתות את הכוס בהסיבה כדי לקיים מצות הסיבה כתקונה.

ענף ג' - שיטת הבית יוסף בדין ד' כוסות

א) כתב הטור (סי' תפ"ד) וז"ל כתב רי"ף מאן דבעי לברוכי בתרי או בתלתא בתי [פי' משום שאין בהם מי שיוודע לקדש ולומר ההגדה] היכי עביד, מברך ברישא בביתא דיליה ואכיל כל מאי דצריך ומברך ברכת המזון [פי' שהוא מקדש ואומר ההגדה כסדרו ואוכל מצה ומרור ואפיקומן עד ברכת המזון], והדר מברך לכל חד וחד בביתיה ושתו אינהו כסא דקדושא ודאגדתא ואכלי ירקי ומצה וכו' [פי' שמקדש להם ומברך להם בורא פרי הגפן ומברך להם על הכרפס, ואומר לפנייהם ההגדה וברכת כוס שני וגם ברכת המוציא וברכת אכילת מצה ומרור, ואע"ג דבשאר ברכות הנהנין קי"ל דאינו יכול להוציא אחרים א"כ הוא נהנה עמהם, שאני ברכת הלחם של מצה וקידוש היום שהם חובה, הלכך יכול לברך להוציא אחרים אף שאינו נהנה (ע"פ דברי המשנ"ב שם)] ומברכי אינהו ברכת המזון וכו' [פי' דהוא אינו יכול להוציאם בברכת המזון כמו דקי"ל דאם לא אכל עמהם דאינו יכול להוציאם בברכת המזון], וכתב בעל העיטור מסתברא דלא מצי מברך בורא פרי האדמה אשאר ירקי כיון שאינו טועם עמהן, שלא אמרו אלא בברכת הלחם של מצוה וכו', ולא נהירא לאדוני אבי הרא"ש ז"ל, דכיון דתקנת חכמים היא משום היכרא לתנוקות, הוי כברכת מצוה ויכול להוציאם אע"פ שאינו טועם וכו', וכתב א"א הרא"ש ז"ל דאפילו אם אינן יודעים ברכת המזון יש תקנה להקרותם מלה במלה כקטן שמקרא את ההלל וכו' שאין כאן מוציא שם שמים לבטלה וכ"כ הרי"ף גיאת, ואפשר דאף ברכת המזון יכול לברך כדי להוציאם, כי היכי דברכת הלחם של מצה מוציאם כיון שהוא חובה, הכי נמי ברכת המזון כיון שתקנו ארבע כוסות ותקנו אחד מהם על ברכת המזון הוי חובה נמי כמו שכתבתי בשם א"א הרא"ש ז"ל על טיבול של ירקות עכ"ל הטור.

הרי דנחלקו הראשונים אי אמרינן בברכת המזון של ליל הסדר הדין של "אע"פ שיצא מוציא". דהרא"ש והרי"ף גיאות סברי דברכת המזון דליל הסדר אם יצא אינו מוציא, כמו דקי"ל בברכת המזון דכל השנה כולה דאם יצא אינו מוציא שהרי אין זה חובה עליו כברכת המצוות. אבל הטור סובר דאע"ג דבעלמא לא אמרינן כברהמ"ז "אע"פ שיצא מוציא", היינו משום דלא הוי חובה לברך כברכת המצוות, אבל ברהמ"ז דליל הסדר

שאני, שהרי יש עליו חובה לברך מחמת מצות ד' כוסות, שהרי תקנו כוס אחד על ברהמ"ז, וממילא יש עליו חובה לברך ברהמ"ז כדי לשנות כוס זה ודמי לברכת הלחם של מצה דאמרינן ביה דאם יצא מוציא שהרי חובה עליו לאכול מצה.

וצריך להבין במה פליגי הראשונים. ועוד יש להעיר על סיום דברי הטור שכתב שברכת המזון של ליל פסח היא חובה כמו טיבול של ירקות, דאמאי הוצרך לכתוב הדמיון לטיבול של ירקות ולא סגי לומר דהוי כברכת הלחם של מצה שהיא חובה, שהרי גם ברהמ"ז היא חובה מכיון דכוס אחד מן הד' כוסות נתקן על ברהמ"ז.

(ב) ובביאור הדברים כ' הבית יוסף שם (ד"ה וכתב אדוני אבי) וז"ל כתב רבינו כן משום דלא דמי כוס דברהמ"ז לברכת המוציא דמצה, משום דהתם כיון שהוא חייב לאכול מצה ואי אפשר לו לאכלה אלא אם כן יברך ברכת המוציא הו"ל ברכת המוציא כברכת המצוה שאע"פ שיצא מוציא, אבל ד' כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון, שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תקנו על ברהמ"ז מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתקנו חכמים ודאי יצא, וא"כ ברהמ"ז אינה ענין לכוס שלישי כברכת המוציא לאכילת מצה, וכיון שכן ברהמ"ז דליל פסח הרי היא כברהמ"ז דשאר ימים שאם יצא אינו מוציא, לפיכך כתב דלמה שסובר הרא"ש דבורא פרי האדמה דטיבול ראשון אע"ג דלאו חובה הוא אלא משום היכירא דתנוקות חשיב כברכת המצוות ואע"פ שיצא מוציא, הוא הדין בברכת המזון דליל פסח, כיון דתקנת חכמים היא לברך ברהמ"ז על כוס שלישי חשיב כברכת המצוות ואע"פ שיצא מוציא עכ"ל.

והקשה הפרי חדש על הבית יוסף דהא קי"ל (בסימן תע"ב) דאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, וא"כ איך כתב הבית יוסף דברכת המזון אינה ענין לכוס שלישי משום דאם שתה שלא על הסדר יצא, הרי אנן קי"ל דלא יצא. ובביאור הלכה (סי' תע"ב ד"ה שלא כסדר) כתב ליישב את דעת הבית יוסף דס"ל דהא דאמרינן דאם שתאן שלא על הסדר דלא יצא היינו דוקא אם שתאן רצופין ולא שהה בנתיים כלל, אבל אם שהה ביניהם אף דבודאי עביד איסורא במה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מ"מ בדיעבד לא הפסיד את מצות ד' כוסות.

אבל כתב המשנ"ב דמדברי המג"א שם (סק"ח) מבואר דס"ל כהפרי חדש דאם שתאן שלא על סדר ההגדה לא יצא ואע"ג דהפסיק ביניהם.

(ג) ונראה לבאר את דברי הבית יוסף באופן אחר, והוא על פי מה שנתבאר מתוך דברי הגרי"ז הנ"ל דשני דינים יש במצות ד' כוסות, דין של שתיית הכוסות ודין של ברכה על הכוס. והיכא ששתאן בבת אחת שלא על הסדר הרי יצא לגמרי את הדין של שתיית הכוסות רק דלא יצא את הדין של ברכה על הכוס. ומהשתא נראה לומר דזהו כוונת הב"י, דברכת הלחם של מצה הוי כברכת המצוה משום דחייב לברך המוציא כדי לקיים מצות מצה, אבל אינו חייב לברך ברהמ"ז כדי לשנות כוס שלישי, דהך חיובא של שתיית ד' כוסות יכול הוא לקיים גם ללא ברהמ"ז, דמצות שתיית ד' כוסות הוא מקיים אפילו שלא על הסדר. ואם שתאן שלא על הסדר אה"נ דלא יצא הדין של ברכה על הכוס, ואפשר דהב"י מודה דצריך לחזור לעשותן על הסדר כדי לקיים ענין זה, אבל משום דין זה לא נחשב ברהמ"ז ברכת חובה משום כוס שלישי, דאין חיוב לברך ברהמ"ז משום כוס שלישי, אלא אדרבה, הכוס השלישי בא בשביל ברהמ"ז. דהא דהוא חייב לברך ברכת המזון בליל פסח, היינו רק משום שאכל ונתחייב לברך, כמו בכל השנה דהיכא דאכל נתחייב בברהמ"ז, רק דבליל פסח תקנו חכמים דהך ברהמ"ז שנתחייב בה מחמת אכילתו צריכה להיות על הכוס דוקא, ולכן אין זה דומה כלל לברכת המוציא על מצה.

אבל מ"מ כתב הטור דדמי לברכת בורא פרי האדמה על טיבול ירקות, דאף דאינו חובה מ"מ כיון דתקנו חכמים דחייב לברך ברכה זו חשיב כברכת המצוה. וא"כ הכא נמי מכיון דמ"מ איכא תקנה שיברך על כוס שלישי, הרי הוא נחשב מחמת זה כברכת המצוות כמו טיבול ירקות. אבל אינו דומה לברכת הלחם של מצה, דלענין ברכה על הכוס אין ברכת המזון בא בשביל הכוס, אלא הכוס בא בשביל ברכת המזון, וכלשונו של הר"ן שהובא לעיל ד"תקנו חכמים לארבע ברכות ארבעה כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד".

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

הרשע מקשה קושיות כדי להוציא את עצמו מן הכלל

אמונתנו מיוסדת על המסורה מאב לבן, מרב לתלמיד, ומדור לדור. והנה במעמד הר סיני ראו כל ישראל שה' הוא האלקים, וכמו שנאמר "וידעת ה' והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וידעת מעמד הר סיני היא בלב שהרי ראו מעמד הר סיני בעיניהם, ולא על ידי חקירות וכמו שנא' "אל לבבך". ומני אז כל אמונתנו מיוסדת על המסורה שמקשרת אותנו עם מעמד הר סיני. ואע"פ שמצינו בקדמונים שעסקו בחקירות כדי לברר אמיתות אמונתנו מכל מקום אין זה יסוד אמונתנו.

ומאירים לנו בזה את דברי הרמב"ם בסוף הלכות מעילה (פרק ח' הלכה ח') שכתב, "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול וכו'".

ובספר אבן האזל שם ביאר דברי הרמב"ם שאם אחד לא יבין טעם של מצוה ויחפוץ למצוא בעצמו טעם יכול לבוא לידי הרס וחורבן שיאמר שעל אופן זה לא צותה התורה או שבזמן זה לא צותה התורה, ובזה יכול להרוס כל דיני התורה, וזהו מה שכתב הרמב"ם "ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו".

והאבן האזל מביא שם בשם גאון אחד שאמר לו אחד מהחפשים שיש לו קושיות על התורה, ואמר לו אותו גאון שאם באמת היה לך קושיות היה אפשר ליישב קושיותך, אבל החסרון הוא שאצלך אינן קושיות אלא תירוצים, שאינך רוצה לשמור דיני התורה ואתה רוצה לתרץ עצמך למה אין אתה שומר, ולכן אתה ממציא לך קושיות, והן אצלך תירוצים.

ועיין שם באבן האזל שמביא בשם אותו גאון שביאר בזה דברי בעל ההגדה על בן הרשע שאומרים "ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר", שלכאורה היה צריך להיות להיפך, שהרי אם אדם כופר בעיקר על ידי זה הוא מוציא את עצמו מכלל ישראל ולא להיפך.

אלא הביאור הוא, שהרשע רוצה להוציא את עצמו מן הכלל, שאינו רוצה להיות משועבד לעול התורה והמצוות ורוצה לילך בשרירות לבו, ומחמת כן הוא כופר בעיקר כדי שיהיה חפשי לעשות כל מה שהוא רוצה, ומובנים דברי בעל ההגדה שמה שהוציא את עצמו מן הכלל היא הסיבה שהוא כופר בעיקר.

ההבדל שבין שאלת בן החכם ושאלת בן הרשע

ובספר אפיקי יהודה (דרוש ל"ד בהערות ערבי נחל אות י"ב) מבאר ביסוד זה את ההבדל שבין שאלת הבן החכם ושאלת הבן הרשע, שהחכם שאל "מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם", והבן הרשע שאל "מה העבודה הזאת לכם", ולרשע משיבים "לכם ולא לו, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר". ולכאורה תמוה, שגם החכם אמר "אתכם", ואם כן למה לא אומרים על שאלת חכם "לכם ולא לו?"

והאפיקי יהודה ביאר שהישוב לזה נמצא בדברי הפסוקים, שאצל הבן החכם כתוב "כי ישאלך בןך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" (דברים ו' כ'), שהתורה כתבה שאלת הבן החכם בלשון שאלה, אבל אצל הבן הרשע כתוב "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" (שמות י"ב, כ"ו) שהתורה כתבה שאלת הבן הרשע בלשון אמירה. והיינו משום שהבן החכם רוצה לדעת אמיתות הדברים, ויודע שיש תשובות נכונות לשאלותיו אף אם אינו מבינם, ולכן אצלו הן שאלות, שבאמת מחפש יישובים לשאלותיו, אבל הבן הרשע אינו רוצה לדעת האמת, ורוצה לפרוק מעליו עול התורה, ומעיו פניו לומר שאין

להשיב על טענותיו כלום, ולכן אצלו אינן שאלות כי אם אמירות, שהוא אומר לנו טענותיו, ואינו רוצה יישובים. (ועיין במלבי"ם על ההגדה שמבאר כעין דברי האפיקי יהודה.)

לרשעים הקושיות הן תירוצים למעשיהם המקולקלים

והנה המפרשים מעירים שיש עוד הבדל בין שאלת הבן החכם ושאלת הבן הרשע, שהרשע שואל "מה העבודה הזאת לכם", ורוצה לומר שהרשע שואל בשעת עשיית המצוות למה אני צריך לעשות מצוות הללו, ואם כן משאלתו מוכח שהוא רוצה לפטור את עצמו מעשיית המצוות, אבל אצל שאלת הבן החכם כתוב בתורה "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות...?", ורוצה לומר שהחכם אינו שואל בשעת עשיית המצוות אלא שהוא שואל "למחר" לאחר עשיית המצוות, ואם כן מוכח שהחכם שואל מפני שרוצה להבין מצוות התורה אבל אינו עולה על דעתו לפטור עצמו מעשיית המצוות, ולכן אינו שואל אודות המצוות בשעת עשייתם. וזהו כמו שביארנו לעיל ששאלת הרשע אינו כדי לעמוד על האמת אלא לפטור עצמו מעשיית המצוות.

ומצינו יסוד זה גם בדברי הגמ' במס' סנהדרין (ס"ג ב') שמובא שם, "אמר רב יהודה אמר רב, יודעין היו ישראל בעבודה זרה שאין בה ממש, ולא עבדו עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא." ומבואר מדברי הגמ' כמו שהבאנו מהאבן האזל שהרשעים שתועים אחרי אמונות כוזבות אינו מחמת שבאמת מאמינים בדברי תורה אלא שהם רוצים ללכת אחר תאוותם לכן אומרים שאינם מאמינים בהקב"ה כדי שיהיה להם פתחון פה לתרץ מעשיהם.

ועיין בקובץ מאמרים (ב"מאמר על האמונה") שהגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד ביאר על דרך זה מה שאמרו חז"ל על הפסוק "ולא תתורו אחרי לבבכם" שחז"ל פירשו שזו המינות (ברכות י"ב ב'), שלכאורה יפלא שמינות היא חטא בדעת ומקום הדעת הוא בראש ולא בלב, ואם כן למה פירשו שהליכה אחרי הלב הוא מינות? ות"ר ר' אלחנן שיסודי האמונה מצד עצמם הם פשוטים ומוכרחים לכל אדם שאיננו בכלל שוטה אשר אי אפשר להסתפק באמיתתם, אמנם רק בתנאי שלא יהא אדם משוחד, דהיינו שיהא חפשי מתאוות עולם הזה ומרצונותיו, ואם כן סיבת המינות והכפירה אין מקורה בקלקול השכל מצד עצמו, כי אם מפני רצונו לתאוותיו, ולכן מובן היטב מה שהזהירה התורה ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות היינו שהאדם מוזהר להכניע ולשעבד את רצונותיו כדי שיהא השכל חפשי מנטיות הרצון שבלב וממילא יכיר את האמת המוכרחת לכל בן דעת, ע"ש בכל דבריו.

ויש עוד ראייה ליסוד זה ממה שיש לתמוה על סתירה בדברי המדרשים, שהרי במדרש רבה (בראשית פרשה ס"ג, י"ב) מובא, "את מוצא אברהם חיה קע"ה שנה ויצחק ק"פ, אלא אותן ה' שנים שמנע הקב"ה מחייו מפני שעבר עשו שתי עבירות שבא עשו על נערה המאורסה וכו', והוא עיף שהרג את הנפש וכו', ר' אמר אף גנב וכו', אמר הקב"ה כך הבטחתי את אברהם ואמרתי לו ואתה תבא אל אבותיך בשלום, זו היא שיבה טובה והוא רואה לבן בנו עובד עבודת כוכבים ומגלה עריות ושופך דמים, מוטב לו שיפטר בשלום".

ומבואר מדברי המדרש שעשו היה עתיד לצאת לתרבות רעה, וכדי שלא יהיה אברהם רואה כן לפיכך מתחמש שנים קודם זמנו. ועכ"פ מבואר שגם אם לא היה מת אברהם היה עשו יוצא לתרבות רעה.

ויש להקשות שהרי מובא במדרש (מובא בספר מעם לועז) שכשראה עשו שאברהם מת אמר "מדת הדין פגע בזקן זה, לית דין ולית דייק" ויצא לתרבות רעה. ומבואר מדברי המדרש שאם לא היה מת אברהם לא היה יוצא לתרבות רעה, שהרי רק על ידי מיתת אברהם יצא לתרבות רעה.

אמנם לפי מה שביארנו יש ליישב שאין סתירה כלל בין המדרשים, שבודאי גם אם לא היה מת אברהם היה עשו יוצא לתרבות רעה, ומה שעשו אמר שהוא יוצא לתרבות רעה מחמת מיתת אברהם אין זה רק התנצלות לתרץ מעשיו, וכמו שביארנו שהרשעים מחפשים טעמים למצוא תירוצים בשביל מעשיהם, ובודאי גם אם לא היה מת אברהם היה עשו מוצא תירוץ אחר על מה שהוא יוצא לתרבות רעה.

ובאמת כל זה נכלל בדברי הנביא ישעיה שאמר "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו" (ישעיה ו' י'), שממנו למדים שכיון שלבם מלאים "שומן" אינם רוצים לשוב, שרצונם להיות חפשים למלאות תאוותם.

וזהו היא תכלית עבודתנו בליל פסח לחזק אמונתנו על ידי המצוות של אותו לילה, וכמו שהאריך הרמב"ן בסוף פרשת בא, שתכלית המצוות שהן זכר ליציאת מצרים הוא ש"לא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים". וכן מבואר מדברי הזוה"ק (פרשת בא מ"א א'), "פקודא בתר דא לאכול מצה בפסח בגין דאיהו דוכרנא לדרי דרין על רזא דמהימנותא". [תרגום: המצוה שלאחר זו הוא לאכול מצה בפסח משום שהוא זכר לדורי דורות על סוד האמונה]. ומוכח מדברי הזוהר הק' שעל ידי מצות מצה אנו באים לחיזוק באמונתנו, ואם כן זהו תכלית עבודתנו בליל פסח.

"ליל שמרים"

מאת רב משה מקובוז

"ליל שמרים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הואיל וזה לה' שמרים לכלבני ישראל לדרתם" (שמות יב, מב)

רבו המפרשים על פסוק זה. ותחילה יש לבאר שיש ב' "שמירות" בפסוק זה "שמרים הוא לה'" ו"שמרים לכל בני ישראל לדרתם". ושמירה הראשונה לכו"ע קאי על ליל יציאת מצרים, או שהיתה שמירה זו להגן על בני" (כמו שכתב האבן עזרא) או שהיה שומר את הלילה עצמה "להוציאם מארץ מצרים". וכ"כ רש"י בפסוק זה "שהיה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו" (מלשון "ואביו שמר את הדבר").

ובשמירה השניה יש ב' אופנים לפרשו: רוב הראשונים פירשו כפשוטו של מקרא שקאי על בני ישראל, כלומר דחייבים הם לשמור לילה זה לדורותם. וע' ברמב"ן שפי' שהכוונה היא לעשיית כל מצוות ליל הסדר המכונים בכל מקום בלשון "שמירה" (כגון "ושמרתם את המצות" ו"שמרתם את החקה הזאת" "שמור את חדש האביב"). אבל בר"ה (יא:) נחלקו ר"א ור"י בפסוק זה ולדעת שניהם שמירה זו קאי ג"כ על הקב"ה שהוא "השומר" לדורות ג"כ. ופליגי שם אם שמירה זו היא מן המזיקים או ששמירה זו היא להוציאם מגלותם ("בניסן עתידין ליגאל"). ונראה דשני פירושים אלו מתאימים לשני פירושים הנ"ל בתחילת הפסוק, ולדעת שניהם כוונת הפסוק שהקב"ה ממשיך השמירה של ליל יציאת מצרים לכל הדורות.

* * *

יש הרבה מנהגים בלילה זה שיסודם בהא דמיקרי "ליל שימורים". ע' בהגהות הרמ"א בס"ס ת"פ שכתב דנוהגין לפתוח הפתח קודם קריאת ההלל כדי לזכור שהוא ליל שמורים ובזכות אמונה זו יבא משיח. וע' המ"ב ע"פ שלחן ערוך הרב דכוונתו לזכור שהוא "ליל שימורים" מן המזיקים. ומצינו מפורש בס' תפ"א שהביא הרמ"א שהוא ליל שימורים מן המזיקים לענין שלא לקרות על המטה אלא ק"ש בלבד.

עוד הביאו הפוסקים (ע' חק יעקב ס"ס ת"פ) מדברי האו"ז שיש מנהג שלא לנעול הדלתות בבתים שישינים שם בליל הסדר, חוץ ממקום דשכיח היזיקא, מפני שהוא ליל שמורים. וע' במג"א ס"ס תפ"א שהביא מנהג זה בשם המהר"ל יחד עם המנהג של ק"ש על המטה בליל הסדר, ומשמע שגם זה הוא מפני שלילה זו שמורה מן המזיקים.

אבל המעיין בדברי האו"ז ובדברי שאר הפוסקים שהביאו דבריו מבואר דכוונתו לאידך תנא בר"ה שם שבניסן עתידין ליגאל. וגם בשו"ע הרב פירש כן ש"אם יבא אליהו ימצא הפתח פתוח ונצא לקראתו במהרה". ואתי שפיר טפי הא דסתמו הפוסקים שבמקומות שמצויין שם גנבים אין לסמוך על הנס שאין בזה חסרון באמונתנו שלילה זו שמורה לגאולתו.

וע' בדרכי משה בס"י ת"פ שכתב בהדיא דהמנהג לפתוח הדלת קודם ההלל נובע מדברי או"ז הנ"ל א"כ גם כוונתו הוא שע"י פתיחת הדלת אנו מזכירים אמונתנו שבלילה זה עתידין ליגאל. (וצ"ע בפירושו של שו"ע הרב שמפרש שני מנהגים הנ"ל בשני פירושים שונים של "ליל שמורים"?)

ע' במעשה רב שמחלקים ההלל בליל הסדר כיון דחציו הראשון שייך לגאולת מצרים וחציו השני שייך לגאולה העתידה. ולפיכך אין להקפיד על קריאת ההלל אחר חצות דחציו השני שייך לגאולה העתידה וכמו שכתוב בכ"ט דכתיב שמירה ב' פעמים בפסוק הנ"ל משום שנחלק הלילה, חציו לגאולת מצרים וחציו לגאולה העתידה. ולפי הנ"ל אתי שפיר שקודם קריאת הלל זה פותחים את הפתח ומזכירים אמונתנו שבלילה זה אנו עתידין ליגאל.

וע' בטורי אבן בר"ה שם דף יא: שמסתפק אם כוונת הגמ' שיבא הגאולה בחדש ניסן או דווקא בלילה זה, והקשה שם מדאיתא בעירובין שאין בן דוד בא לא בשבת ולא ביו"ט? אבל מדברי האו"ז הנ"ל יש להוכיח שאנו מצפים שיבא ביו"ט עצמו ויש לדרוש כפשוטו דלילה זו שמורה לגאולתנו.

בענין הנחת פתיתין קודם בדיקה מאת רב משה חיים קמחי

ברמ"א סי' תל"ב ס"ב איתא וז"ל ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא תהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברי"ן) ומיהו אם לא נתן לא עכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא (כל בו) עכ"ל. והיינו שנחלקו מהר"י ברי"ן והכל בו אם יש חשש ברכה לבטלה כשיבדוק ולא ימצא, דלמהר"י ברי"ן צריך להניח פתיתין קודם בדיקה שמא יבדוק ולא ימצא חמץ, ולהכל בו אפי' אם לא ימצא לא היתה ברכתו לבטלה. והראב"ד (תמים דעים כ"ט) יצא בתקיפות נגד מנהג זה וכתב שהוא מעשה נשים. והסכים עמו רבינו מנוח (פ"ג מהל' חו"מ ה"ו).

ויש לבאר מהו טעם המחלוקת. ובפשטות נראה שהנוהגים להניח פתיתין ס"ל שהמצוה היא לבדוק ולמצוא חמץ, ואם לא מצא לבסוף הרי לא עשה כלום, והכל בו ס"ל שהמצוה היא רק לבדוק ולחפש כדי לדעת אם יש שם חמץ, ואם ימצא יבער, ואפי' אם לא ימצא כבר קיים מצוותו. וכן משמע מלשון המ"ב וז"ל דאין כאן חשש ברכה לבטלה דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום, עכ"ל. ומקורו מהשו"ע הרב כמ"ש בשעה"צ. ומשמע דפליגי בהא מילתא גופא, דהיינו אם המצוה לחפש שמא ימצא, או שמצוה למצוא.

וע"ע רבינו מנוח (פ"ג מהל' חו"מ ה"ו) וז"ל וכתב הראב"ד כו' וכדבריו כן הוא דהא לא מברכינן על מציאת חמץ אלא על בדיקת הבית ולבערו מחמץ, וכיון שבדקו הרי זה קיים מצותו ואפילו לא ימצא שם חמץ ע"כ. ומשמע מדבריו כמו שכתבנו שהחולקין ס"ל שהמצוה היא מציאת החמץ עצמו. (גם משמע דס"ל שעיקר החפצא של מצוה אינו החמץ, אלא מברכין על הבית ובה מקיים מצותו, לבדוק ולחפש שלא יהא בתוכה חמץ. וקצ"ע לשון מתני' בודקין את החמץ ולא בודקין את הבית. ובלא"ה צ"ע האי לישנא ואיכמ"ל).

אמנם באמת זהו מילתא דתמיה לומר שיש מצוה וחיוב למצוא חמץ, והרי פשיטא שכל ענין הבדיקה אינה אלא כדי לבא למצב שלא יהא לו חמץ, ולמה יתקנו דצריך דווקא למצוא חמץ. וזיל בתר טעמא, שנחלקו בו רש"י ותוס' ריש פסחים, דלרש"י טעם חיוב בדיקה הוא כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, ולתוס' כדי שלא יבא לאכלו בפסח. ולשני הטעמים לכאורה אין שום מקום להניח פתיתין כדי לקיים מצות בדיקה, דהא אם לא יניח ודאי אין כאן ב"י וב"י ולא משום שמא יבא לאכלו. אלא ודאי המצוה היא לראות ולברר אם יש לו חמץ בביתו. וכן מבואר בלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' חו"מ ה"ג) "לחפש אחר החמץ". (ועיי'ן לשון רש"י ז': ד"ה ומציאה מחיפוש בא"ד מציאת חמץ ע"י חיפוש, עכ"ל. ואולי יש משם ראייה ומקור שיש מצוה של מציאת החמץ דוקא, ונלמד מהגזירה שוה דוימצא הגביע. אמנם פשטא דמילתא דילפי' שם רק שאם יש לו חמץ, שימצאהו ע"י חיפוש בנרות). וא"כ צ"ע מהו טעם שיטת המהר"י ברי"ן והמנהג להניח פתיתין, ואמאי הוה ברכה לבטלה אם לא ימצא.

וביותר צ"ע דברי הגר"א שהסביר המחלוקת באופן אחר קצת, וז"ל, ע' ד"מ, ומחלוקתם תלוי בפלוגתת ר"ת ור"י שכתב הרא"ש בפ"א דברכות בברכת הסוכה על השינה, וע' תוס' שם ובפ"ג דסוכה, וראייה כו' מברכת המפיל עכ"ל. ביאור דברי קדשו שהמחלוקת היא בענין ברכות, וכמו שנחלקו בשינה בסוכה אם תקנו עליו ברכה כיון שא"א לדעת אם יישן, כן נחלקו כאן. והיינו דלר"ת מברכין על השינה (לולא שיטתו דעיקר הישיבה נקבע על האכילה) אע"פ שאינו יודע אם יישן, והיינו משום שכך תיקנו ברכה על הספק, והברכה חל על ההשתדלות וההליכה לישון. אבל ר"י ס"ל שא"א לברך על השינה, דאינו יודע אם יישן בסוף. וה"ה כאן דלמהר"י ברי"ן א"א לברך א"כ יודע ודאי שיקיים הבדיקה, ולהכל בו יכול לברך, וכך תיקנו שאף אם לא יקיים בסוף, הברכה היא על ההשתדלות. ובסוף הביא ראייה מברכת המפיל שתיקנו ברכה אע"פ שאין יודע ודאי אם יישן, דכך תיקנו הברכה על ההשתדלות לישון, וכר"ת והכל בו.

ומבואר מזה שכל המחלוקת היא בהלכות ברכות, דלכו"ע המצוה היא למצוא חמץ וכל המחלוקת היא רק אם יכול לברך על הספק. וכמו בשינה בסוכה וברכת המפיל שמברכים על השינה, אלא שאינו יודע אם יישן, ונחלקו אם מותר לברך על הספק. וזה צע"ג לומר שלכו"ע המצוה היא למצוא חמץ, ולמה יתקנו חז"ל שצריך דוקא למצוא חמץ, וכנ"ל.

(אגב, המ"ב רצה לעשות שלום בין הגר"א להבעל התניא, ולהשוות דבריהם, עיי"ש בשע"צ סק"י. וצ"ע דלכאורה הם שני הסברים חלוקים לגמרי, וכמו שביארנו).

ונלענ"ד (בדעת הגר"א) דודאי המצוה היא לחפש שמא ימצא חמץ, ואפי' אם לא מצא חמץ קיים מצוותו למהדרין מן המהדרין. אלא דהנה חז"ל תיקנו ברכה על הבדיקה בלשון "על ביעור חמץ". והטעם שתיקנו כך איתא בטור (כאן) שבדיקה תחילת ביעור. וז"ל הב"י אפשר שבא ליישב שלא תיקשי מאחר שהברכה היא על הביעור היה לו לברך סמוך לביעור כו' לכך כתב דבדיקה לא הוי הפסק דתחילת ביעור היא, ע"כ. ומבואר דבאמת כל הברכה היא על הביעור שלבסוף ולא על הבדיקה, אלא שזמן הברכה היא קודם הבדיקה. וחז"ל לא תיקנו ברכה על מצות הבדיקה כלל. ואע"פ שהוא מצוה בפני עצמו משום ב"י וב"י או משום שמא יבא לאכלו, אפילו הכי כיון שהוא ג"כ התחלת מצות תשביתו, לא קבעו עליו ברכה בפני עצמו.

ולפי זה יש לדון במי שצריך בלשון "על בדיקת חמץ" שלא יצא אפילו בדיעבד, דהא לא תיקנו ברכה אלא על הביעור. ומצאתי בעז"ה בפרי מגדים (א"א סק"א) שכתב כן, ומבואר כדברינו שלא תיקנו כלל על הבדיקה אלא על הביעור.

(ואפי' להרא"ש המובא שם בב"י שכתב וז"ל ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותיקנו לו' על ביעור משום כו' שהיא תחילת הביעור כו' ע"כ, ומשמע דבאמת הברכה היא על הבדיקה, י"ל שלמסקנא שתיקנו הברכה על הביעור שוב לא תיקנו כלל על הבדיקה.)

והשתא נבא לפרש המחלוקת, דלכו"ע עצם המצוה היא לחפש שמא ימצא, אבל מצד הברכה לא תיקנו ברכה על מצות הבדיקה, אלא על הביעור. ואם לא ימצא חמץ עכשיו, לפי המהר"י ברי"ן הו"ל ברכה לבטלה דאין זה נחשב התחלת הביעור. ולפי הכל בו כך תיקנו הברכה שכיון שמשדל למצוא, יש מעשה ומקום לברכתו לחול, ושפיר נחשב התחלת הביעור (אמנם יש נקודת חידוש בשיטה זו, דבשינה בסוכה כל הברכה היא על השתדלות השינה, אבל כאן הברכה על הביעור עצמו, אלא שצריך בדיקה תיכף משום התחלה, והרי במציאות לא התחיל. וצ"ל דסגי בהתחלת ההשתדלות). כן נראה לפרש לפי שיטת הגר"א.

(ואפי' לפי הגר"ז י"ל כע"ז, דפליגי בהא מילתא גופא אם הברכה על הביעור או על הבדיקה. דלפי מהר"י ברי"ן צריך להניח פתיתין, דהברכה היא על הביעור, ואין זה התחלת הביעור אם לא ימצא. אבל לפי הכל בו משמע שבאמת הברכה היא על הבדיקה עצמה, והיינו לבדוק שמא ימצא עיי"ש.)

ובאמת לפי דרכינו מדוייקים דברי הראשונים שלא דיברו על עצם המצוה אלא על הברכה - ע' לשון רמ"א שהבאנו בתחילת דברינו, שלא כתב בטעם המנהג להניח פתיתין כדי לקיים מצות בדיקה אלא רק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. וע' לשון הכל בו בב"י שמדוייק ג"כ כדברינו שכתב בטעמו לחלוק על המנהג וז"ל כשמברכים על הביעור, לבער אם נמצא ע"כ. הרי שהדגיש הברכה דווקא.

ועפ"ז יש לתרץ עוד קושיא עצומה, דהנה בשע"ת (סק"ז) מביא בשם מחזיק ברכה בשם זרע אמת שהמניח פתיתין יניח פחות פחות מכזית. והטעם מבואר שם (בשו"ת זרע אמת על סי' זה) שמא לא ימצא א' מהם ויעבור על איסור ב"י וב"י. והשתא שהוא פחות מכזית הו"ל פירורין, ופירורין לא חשיבי ובטלי, וכמבואר בגמ', ולא יעבור על כל יראה וב"י אפי' באותה חתיכה שלא מצא ע"כ. ולכאורה יש להקשות על זה דא"כ מה הועילו בהנחת פתיתין כלל, דבשלמא לפי טעם תוס' דבדיקה היא שמא יבא לאכלו, שפיר דמי להניח פתיתין פחות מכשיעור, שבודק ומסיר דבר שאסור לאכלו ולא הוי ברכה לבטלה. אבל לפי רש"י שהטעם הוא משום

ב"י וב"י, הרי על כל חתיכה של פחות מכשיעור אינו עובר על ב"י וב"י, דלא חשיבי ובטלי, וא"כ אין קיום מצות בדיקה בפתיחתין אלו, ולא מועיל כלום להברכה. אבל לפי דרכינו ניחא בפשיטות, דאה"נ לא מועיל פחות מכשיעור למצות בדיקה ולאיסור ב"י וב"י, אבל מועיל להברכה שהיא על הביעור, דלבסוף בשעת ביעור יש לו יותר מכזית, שכבר כינס אותם למקום א' ואז חשיבי ולא בטלי - ע"י סי' תמ"ב ס"ח שיש חיוב ביעור על פירורים מקובצים, ובפרט אם הם יחד בכלי. (ואולי יש לדחות דבאמת יש חיוב בדיקה עכשיו משום דעומד להיות מקובץ. אבל זה דוחק קצת שאה"נ יש חיוב ביעור מטעם זה כמבואר שם, אבל ליכא איסור ב"י וב"י עד שיקובץ).

היוצא מדברינו דודאי מצות בדיקה היא לחפש שמא ימצא חמץ, ואפי' לא ימצא, ודאי יצא מצות בדיקה, ולא פליג על זה שום אדם מעולם. והברכה נתקנה על הביעור, ונחלקו אם תיקנו ברכה על ודאי חמץ וממילא יש להצריך להניח פתיחתין או דילמא תיקנו ברכה על הספק וההשתדלות. (זה לפי הגר"א, אבל להגר"ז נחלקו בזה גופא אם הברכה על הביעור או על האכילה).

ויש לסיים, דאע"פ שהט"ז כתב לבטל המנהג (דשמא לא ימצא חתיכה א'), כנראה שהמנהג נשאר במקומו ברוב בתי ישראל. ויש ג' תועליות בהנחת פתיחתין חוץ משי' מהר"י ברי"ן - א' כמו שכתב החק יעקב שאם אינו מוצא חמץ יבא להתעצל בבדיקה, כיון שמחפש כל שנה ואינו מוצא. ב' כמ"ש השער הציון סקי"ב בשם עמק הלכה, דהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, ואז יש יסוד מדינא להניח פתיחתין. והיינו דאל"כ הו"ל כל הבית כמקום שאין מכניסין בו חמץ ופטור מבדיקה, א"נ כיון שקרוב לודאי שלא ימצא חמץ הו"ל ברכה לבטלה, וכמו המברך המפיל כשודע שודאי לא יישן. ג' מצד הקבלה, שהביאו האחרונים בשם האריז"ל להניח עשר פתיחתין (וז"ל טוב להניח י' פיתותי חמץ בזויות הבית ולשרפם למחר ויכון לבער י' כתרין דמסאבותא ולהוציא ניצוצי הקדושה מתוכם ע"כ).