

# ויעודם

## פסח תשע"ו

בית ועד לחכמים - רמת שלמה ירושלים ת"ו



**יח"ל ע"י 'בית ועד לחכמים'**

**בביהמ"ד 'ערוך לנר'**

**רח' הרב דרוק 95 רמת שלמה ירושלים**

**הערות יתקבלו בברכה בכתובת דוא"ל:**

**[3199@okmail.co.il](mailto:3199@okmail.co.il)**

**כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו**

## תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא

דין כוס רביעי וחמישי.....ו

הרב יצחק רובניץ

נעלה, ונראה, ונשתחוה.....ח

השתחואה ברגלים ועוד מקומות.....יב

הרב אשר לבין

בדין חובת הלל בשחיטת הפסח.....יח

הרב יוסף דב פיינשטיין

עישון הטבק בפסח.....כב

הרב יצחק פזריני

בדין נותן חמץ לגוי במתנה ע"מ להחזיר.....כד

הרב אשר מילר

'טמא' האם נדחה לפסח שני גם משום 'דרך רחוקה'.....כו

הרב יוסף הירשמן

בענין כוס שני בליל הסדר.....כח

הרב דב גדליה דרקסלר

מתחיל בגנות ומסיים בשבח.....כט

הרב אריה גוטמן

בגדר מצות חרוסת.....לה

הרב ברוך ויג

בענין הסיבה.....לט

הרב שרגא קלוגהויפט

הערות בדין הסיבה.....מא

הרב אברהם סומפולינסקי

הערה בשיעור כזית למצה ומרור.....מו

הרב ישראל שלום פורגס

בענין מצה ומרור בזמן הבית ובזמן הזה.....מח

הרב אריה לדרמן

שתה ד' כוסות בלא הסיבה.....נח

הרב יצחק רובניץ

בדין ארבע כוסות וקידוש של ליל פסח.....סא

הרב יאיר יעקב קרמר

חרות עולם.....סח

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

סוגיית 'הואיל' ושנים מחידושי הראשונים בסוגיה זו.....ע

הרב חיים שולביץ

היציאה ברכוש גדול.....עו

הרב אליהו סוסבסקי

הרחמן הוא ינחילנו יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים

מזיו השכינה.....פג

ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • ה

הרב יצחק לוי

וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם.....פו

הרב שמואל חיים לפאיר

גאולת מצרים וגאולה דלעתיד לבוא.....צא



## הרב חיים מרדכי שפירא

ראש 'בית הועד'

### דין כוס רביעי וחמישי

ז"ל הרמב"ם פ"ח מחמץ ומצה ה"א, סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא בתחלה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קדוש היום וזמן ושותה וכו'. ושם בהל' ה', ואומר לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו' וחותם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גאלנו וכו' ברוך אתה ה' גאל ישראל ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני. ושם בהל' י, ואחר כך נוטל ידיו ומברך ברכת המזון על כוס שלישי ושותהו. ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר והיא יהללך ה' כל מעשיך וכו' ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים. ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות וכו', עכ"ל.

ויש לדקדק דהנה גבי כל ג' כוסות הראשונים, מפורש בדברי הרמב"ם דשותם. כ"ה בהל' א גבי כוס ראשון, בהל' ה גבי כוס שני, ובהל' י גבי כוס שלישי. אולם לפלא דגבי כוס רביעי לא סיים הרמב"ם דשותהו. וביטור שהרי פשוט דכך הוא הדין, כמבואר לעיל פ"ז ה"ז בזה"ל, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשותות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין אין פוחתין מהם ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות שיעור כל כוס מהן רביעית וכו', ע"ש הלשון עד סוף פרקא. ואחר שודאי חובה היא לשותות כוס זו, אמאי נשמט הרמב"ם מלהזכיר דין זה במקומו וצ"ג. ונפלאותי שלא מצאתי מי שעמד בזה.

ואשר יראה לומר בזה, דהנה במתני' ק"ח א, איתא, מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו. ובגמרא אמר לו רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס אמר לו ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ועיין בחי' מרן רי"ז הלוי בהל' חר"מ (פ"ז הל' ט) שהוכיח מהכא, דד' כוסות נתקנו בתורת כוסות של ברכה. ואף לשיטת הרמב"ם דעיקר חובת ד' כוסות היינו חובת שתיה לכל אר"א, מ"מ דין הוא לשותות כוס של ברכה דווקא, יעויין שם כל דברי הרב זלללה"ה באורך.

ולפענ"ד נראה בדעת הרמב"ם, דחלוק בזה דין ג' כוסות ראשונים מדין כוס רביעי. דהדין האמור דכל חד וחד נעביד ביה מצוה, מתקיים בג' כוסות הראשונים, במה שנעשו הכוסות כוסות של ברכה. וממילא מחמת הדין כוס של ברכה האמור בהם, גם חלה חובת שתית כוס של ברכה. אולם כוס רביעית מקיים ביה מצוה אף בלא אמירת ברכה עליו, דהואיל ונאמר עליה הלל, מקיימא בה מצוה אף בלא השם המסוים דכוס של ברכה. ומשום דהלל הוא הוא השיר, [ובפרט הלל דליל פסח הנאמר בתורת שירה ולא בתורת קריאה, כנודע מתשובת רב האי גאון הובאה בר"ן על אתר], ואין אומרים שירה אלא על היין. א"כ בעצם אמירת ההלל על הכוס, מקיימא ביה מצוה אף בלא ברכה.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • ז

ונראה ראייה ברורה לזה משיטת הרמב"ם, גבי כוס חמישי. דהנה אהא דתנן, רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר. אמרו בגמ', מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה' אלהינו ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי. ולהלן בגמ' תנו רבנן רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי רבי טרפון ויש אומרים ה' רעי לא אחסר וכו'. אולם גירסת הר"ף ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט וכו'. וכ"ה שיטת הרמב"ם כמפורש בדבריו. והנה כוס חמישי זו, הא אינה כוס של ברכה, דאין נאמרת בה ברכה כלל ועיקר, דברכת השיר לכל מ"ד כדאית ליה כבר נאמרה בכוס רביעי. [ומפורש בגמ' דהלל הגדול הנאמר על הכוס החמישית, מסתיים בעל נהרות בבל, ומפורש דאינו מסתיים בברכה]. ועכ"ז אף כוס זו חשיבא מכלל הכוסות, אלא שאינה חובה כמו ארבע הכוסות. ואם אף היא מכלל הכוסות, א"כ על כרחין דאף היא בכלל הא, דכל חד וחד נעביד ביה מצוה. ומעתה צ"ע אם המצוה היינו דוקא להיותה כוס של ברכה, הלא חמישית אין לה ברכה. ועל כרחין דמקיים נעביד בה מצוה, בעצם מה שנאמר עליה הלל.

ומעתה נראה דאף כוס רביעית, נהי דנאמרת עליה ברכת השיר, כמפורש במתני'. מ"מ עיקר המצוה הנעשית בה, אינה להיותה כוס של ברכה, אלא עיקרא הוא מה שנאמר עליה ההלל. דהלל נאמר על היין, בלא שייכות עם ברכתו.

אשר לפ"ז ניחא, אמאי לא הזכיר הרמב"ם בפ"ח גבי כוס רביעי דשותהו. דהנה עניינו של פרק זה הוא כלשון הרמב"ם בפתיחתו, סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר. והיינו דכאן לא איירי הרמב"ם מעיקר דין ד' כוסות וחובת שתייתם, דזה כבר באר באר בפ"ז. אלא דכאן איירי מעניין סדור הכוסות על מצוות הלילה. ועל כן בכל ג' כוסות, דכל חד מהד' כוסות נעבדה בה מצוה, מה שנעשית כוס של ברכה. א"כ מחמת היותה כוס של ברכה, אף מחמת דין זה יש חובת שתיה. והא דכל אחת מהד' כוסות נעשית כוס של ברכה, זה באר הרמב"ם רק בפ"ח, ועל כן הזכיר הדין דשותם, מחמת הדין שנתחדש בהם. אולם כוס רביעי [וחמישי], אשר עיקר המצוה הנעשית בהן, היא מה שנאמר עליהן ההלל, וכדין שירה על היין. מחמת דין זה, הלא לא נתחדש חיוב שתיה נוסף, ועל כן לא הזכיר הרמב"ם גבי כוס רביעי [וחמישי] הא דשותהו. דכל דין שתייתן, הוא רק מחמת עיקר חיוב שתית ד' כוסות, ולא מחמת ההלל.

ומצאתי סמך לדברי בלשון רבינו מנוח, שכתב על דברי הרמב"ם שיש לו למזוג כוס חמישי, וז"ל, מהא שמעינן דאסור למשתי יין אחר ארבע כוסות דאי ס"ד דשרי אמאי מצרכין ליה למימר עליו הלל הגדול אלא לאו ש"מ דאין לו לשותות, אבל אם רצה לשותות צריך לומר על אותו כוס דומיא דרביעי מענינא דהלל ומענינא דציאת מצרים ובלאו הכי אסור לשותות. אבל על כוס חמישי אסור להוסיף אפילו ע"י שירה דאפי' ר"ט לא קאמר אלא כוס חמישי בלבד כנגד והבאתי אבל יתר מכן אסור, עכ"ל. הרי מפורש דכוס חמישי נעשה כוס מכלל הכוסות ע"י שירה, הגם שאין בו ברכה. ועל כן שייך להוסיפו על הכוסות, הגם דתו אין מוסיפין על הכוסות. הרי דאינו בהכרח דד' כוסות יהיו כוס של ברכה, אלא דתתעביד בהם מצוה. ואמירת שירה על היין אף בלא ברכה, הוי קיום מצוה ולא גרע מכוס של ברכה.

## הרב יצחק רובניץ

### נעלה, ונראה, ונשתחווה

#### א. בחיוב עליה לרגל כלול גם אסיפה והתקבצות יחד

כתב הרמב"ם (סה"מ ע' כ) וז"ל 'והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה וכו'. מבואר בלשון הרמב"ם שמלבד המצוה של עצם העליה לרגל, נאמר כאן דין נוסף שבית המקדש הוא מקום 'הקבוץ'. וכן הוא בלשון הרמב"ם בשרשים (שרש יב) וז"ל, 'כמו אמרו ועשו לי מקדש, שזה מצוה עשה אחת מכלל המצות, והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים'<sup>1</sup>. מבואר בלשונו כנ"ל, שיש דין מיוחד שבו יהיה 'הקבוץ' במועדים, והיינו דבדינא דעליה לרגל לא נאמר רק חיוב על כל יחיד ויחד לבא לעזרה ולהביא קרבן, אלא נכלל בהאי מצווה לעשות קיבוץ של אנשים יחדיו בבית המקדש.

#### מהאי טעמא נחשבם כל עמ"י חברים בשעת הרגל

ובמשנה (חגיגה כו, א) איתא, 'ובשעת הרגל אף על התרומה' [נאמנים ע"ה להעיד על תרומה], וביארה הגמרא (שם), מנהגי מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא (שופטים כ, יא), 'ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים' - הכתוב עשאן כולן חברים. ופירש רש"י וז"ל, 'בפגוש בגבעה כתיב, שנאספו כל ישראל בגבעה. ורגל שעת אסיפה הוא'. מבואר בדבריו כנ"ל שבעיקר דינא דעליה לרגל נכלל הא דהוי אסיפה יחד ומהאי טעמא נחשבים לכולם חברים ע"י דינא דהאסיפה כולם יחדיו. ובירושלמי (חגיגה שם פ"ג ה"ו) נלמד מכתוב אחר וז"ל 'א"ר יהושע בן לוי (תהילים קכב, ג) ירושלם הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו - עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים' ומקשו שם בירושלמי 'מעתה אפי' בשאר ימות השנה' ומתרק, 'א"ר זעירה ובלבד בשעה ששם עלו שבטים'. הרי כנ"ל שבשעת העליה לרגל חל האי דינא דכולם חברים.

ועוד מבואר כן בדברי רש"י עה"כ (דברים לג, יט) 'עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק', ופירש"י, עמים - של שבטי ישראל, הר יקראו - להר המוריה יאספו, כל אסיפה על ידי קריאה היא ושם

---

<sup>1</sup> ויסוד זה שבעיקר חיובא דעליה ברגלים איכלל דין קיבוץ, מבואר כן ברמב"ם במורה נבוכים (ח"ג מ"ו) שכתב וז"ל, 'וטעם תועלת החג הוא ידוע, למה שיגיע לאדם מן הקבוץ ההוא, מהתחדש התורה בהפעלות ההוא, והתאהב בני אדם וחברה קצתם אל קצתם', הרי דנקט דעיקר הגדרת העליה היא הקבוץ בנ"א קצתם אל קצתם וביאר הטעם לפי דרכו, ואנן נימא בה טעמא אחריתי בגדר דין הקיבוץ.



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • ט

יזבחו ברגלים זבחי צדק, הרי דברגלים נאמר דין קריאה ואסיפה יחדיו, והוא מש"כ הרמב"ם שבו יהיה הקבוצ ברגלים.

### פירוש "מקראי קודש" הוא התקבצות ואסיפה

עוד מצינו כעין זה בדברי הב"ח (או"ח סי' תצ) וז"ל, 'דפירושו של מקרא קודש הוא, שיהו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדושת קרבן מוסף שמקריבים בו ביום, כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ אל בית אלהים ביום מועד לקדשו בקרבנות הנוספים בשביל המועד'. וע"ע ברמב"ן (ויקרא כג, ב) וז"ל 'וטעם מקראי קדש - שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה'.

### ביאור מצוות עליה לרגל שהיא ראיית פני השכינה

וצ"ב בדין זה מהו הדין המיוחד שצריך לעלות לרגל באסיפה וקיבוץ יחדיו. ונראה בזה, דהנה מצוות עליה לרגל מבואר בגמ' דהוי מצוות ראיית פני השכינה, שכן שנינו בגמ' (חגיגה ב, א) 'כדרך שבא לראות כך בא ליראות' והיינו שיש כאן ראיית פני השכינה בעליה. ובירושלמי (שם פ"א ה"א) איתא 'א"ר יהושע בן לוי, מניין שכל המקיים מצוות ראייה כאילו מקביל פני שכינה, מן הדא (שמות לד, כג) שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' וגו'. מבואר כנ"ל דראית פני העזרה ברגלים נחשבת לראיית פני השכינה. עוד מבואר כן בדברי הילקוט שמעוני (ישעי' רמז תקיד) בזה"ל 'זה שאמר הכתוב מתי אבוא ואראה פני אלהים, אמרו ישראל רבש"ע אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלשת פעמי רגלים ורואים את השכינה, א"ל הקדוש ברוך הוא בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה שלש פעמים, כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חדש וחדש שנאמר והיה מדי חדש בחדשו וגו'.

### כשבאים לפני המלך מדרכי הכבוד הוא ההתקבצות ואסיפה יחד

ואשר לפי זה נראה, לפי מה שכתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ב) וז"ל 'וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך'. ומבואר שהיו יוצאים החכמים יחד עם עוד תלמידים לקבל פני השבת, ועי' בזה בחדושי מרן רי"ז הלוי על התורה (פ' יתרו) עה"פ 'ויוצא משה את העם לקראת האלהים וגו' שביאר, שהיציאה עצמה לקראת האלקים היא מצוה וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל וזהו מכבוד המלך שיוצאים אליו, ומקור דברי הרמב"ם מהגמ' ב"ק (לב, ב) 'בואו ונצא לקראת כלה מלכתא וכו' ופירש"י שם 'בואו ונצא - כאדם המקבל פני מלך'. והיינו כנ"ל שהיציאה לקראת המלך זהו כבודו.

ולפי<sup>2</sup> נראה שמה שכתב הרמב"ם שהיו מקבצים תלמידיהם, היינו שזהו מכבוד המלך לקבל פניו הרבה יחד, וזהו מה שכתוב בקרא, ויוצא משה את העם וגו', והיינו שיצאו כולם יחד לקבל פני השכינה. ואשר לפי זה, זהו הדין הנאמר ברגלים שיתקבצו כולם ויתאספו, והיינו שכיוון שהעליה לרגל היא קבלת פני השכינה כמבואר בבבלי ובירושלמי הנ"ל, ממילא דין הוא שיתאספו יחד ויתקבצו לקבל פני המלך, שזהו כבודו של מלך וכמבואר ברמב"ם הנ"ל.

### חזינן כיסוד הנ"ל בברכת הלבנה שנחשבת לראיית פני השכינה

ועוד מצינו כזה בדברי הטור (או"ח סי' תכו) שהביא דברי הגמרא (סנהדרין מב, א) 'תנא דבי רבי ישמעאל: אילמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש - דיי. אמר אביי: הלכך נימרינהו מעומד. מרימר ומר זוטרא מכתפי אהדדי, ומברכי'. ופי' הטור מה דעבדי מרימר ומר זוטרא שהיינו 'דרך חשיבות להקביל פני שכינה דרך כבוד' ופי' בזה הב"ח שם וז"ל, 'נראה דרצה לומר שלא היה עומד כל א' בפני עצמו ומברך אלא נתחברו יחד כתפיהן להדדי ומברכי' יחד שזהו דרך חשיבות להקביל פני השכינה. ולכן כתבו האחרונים דאין מקדשין הלבנה תחת הגג דאין זה דרך כבוד אלא יוצאין מתחת הגג לתוך הרחוב כדרך שיוצאין לקבל פני המלך שיוצאין לקראתו'. והיינו כפי הנתבאר שכיוון שיש בזה הקבלת פני שכינה ויציאה לקראתו נאמר בזה דינא שיצאו יחד דרך כבוד [ואולי זהו מקור הדין לעשות קידוש לבנה דווקא בעשרה, ועי' בה"ל סי' תכו ד"ה אלא דנקט, שזהו מטעם ברוב עם הדרת מלך, אולם לנתבאר נראה שאין זה מחמת האי דינא שהרי אין כאן הידור המלך, אלא מדינא כבוד המלך ויציאה לקראתו]

וראה בביאור הגר"א עה"פ (דברים לג, ה) 'ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם', שהיינו בשעה שאמרו ישראל שירה על הים ואמרו ה' ימלך לעולם ועד, והמשך הכתוב בהתאסף ראשי עם שזהו מכבוד המלך להתאסף יחד לכבוד<sup>2</sup>.

### ב. במצוות עליה לרגל נכלל גם העליה עצמה והיינו מדין היציאה לכבוד המלך

והנה בתפילת מוספי הרגל אנו אומרים, 'ואין אנחנו יכולים לעלות ולהראות ולהשתחוות וכו' ומבואר דבעליה לרגל מלבד קיום מצוות הראיה עצמה, יש מצווה בעצם העליה לרגל, וכן אנו אומרים בתפילה 'ושם נעלה ונראה וכו' והיינו כנ"ל שיש מצווה בעצם העליה, וכן הוא לשון הרמב"ם שהובא לעיל (ע' כ) 'ואליו תהיה ההליכה והעליה וכו'. ובריטב"א (סוכה כה, א) הביא כמה

---

<sup>2</sup> והנה מצינו בנביא יחזקאל (מו, ח- י) שכשהיה הנשיא מגיע לבית המקדש לבדו היה יוצא דרך שער שנכנס, אולם כשהיה בא יחד עם ישראל נכנס דרך שער שלהם ויצא איתם יחד, ועי' שם ברכ"ק שזהו מדין ברוב עם הדרת מלך, אולם לנתבאר שברגלים נאמר דין מיוחד להתקבץ כולם, "ל שלכן הנשיא בא יחד עם כולם שזהו עיקר הדין לבא ולהתקבץ יחד לפני המלך לראות פני השכינה.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • יא

אופנים שיש מצווה בהליכה עצמה ואין זה רק הכשר מצווה, כמו הוצאת המת והכנסת כלה ועליה לרגל, והיינו כנ"ל שיש מצווה בעצם העליה עצמה. והביאור בזה לפי מה שנתבאר, שמצוות העליה לרגל זה קבלת פני שכינה, וכמו שמצינו אצל משה שהוציא את העם לקראת האלקים, הוא הדין שברגל יש מצווה בעצם העליה לקראת האלקים.

### חזינן בראשונים שגם בעליה נאמר האי דינא של התקבצות ואסיפה והיינו כנ"ל

ומעתה נראה שכמו שבראיה נאמר דינא שיתאספו ויתקבצו כולם יחד, הוא הדין בעליה עצמה גם נאמר האי דינא שיעלו יחד לקראת ה'. והדברים מפורשים בדברי התורת כהנים (בחוקותי, פרשתא א) עה"פ (כו, לא) 'והשמת' את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם' וז"ל, 'וכן הוא אומר והשימותי את מקדשיכם, יכול מן הקרבנות כשהוא אומר ולא אריח בריח ניחוחכם הרי קרבנות אמורים הא מה אני מקיים והשימותי את מקדשיכם מן הגדודיות'. ופי' הראב"ד שם, שהיו עולים גדודים גדודים ברגל. הרי מפורש שהעליה לרגל היתה באופן של גדודים גדודים. ורש"י על אתר גם הביא הת"כ הנ"ל ופירש, 'שיירות של ישראל שהיו מתקדשות ונועדות לבא שם'. והיינו כנ"ל שהיה דין להזדמן ולהתקדש לבא יחד.

וכן מצינו בדברי רש"י בפירוש הכתוב (תהלים מב, ה) 'אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבר בסך אדם עד בית אלהים וגו' כתב רש"י וז"ל, 'את זאת אני זוכרת ונפשי משתפכת בזכרי עליית הרגלים שהייתי עוברת בגדודי בני אדם ומדדה עמהם עד בית אלהים'. ומקור דבריו הם מהילקוט שמעוני (תהלים רמז תשמב) וז"ל, 'כי אעבור בסך, כשעולים ברגלים לראות פניך בסקפסטאות, היינו באין אנו ובנינו **בחיל גדול**, והאומות דוממין לפנינו עכשו, שחרב הבית אני הוא שדוממת, לכך נאמר אדם עד בית אלהים'. והביא שם רש"י את מה שסיד הפייט ביוצר שחרית לפרשת שקלים, 'עוצם המון חוגג ושוטף כנהר'.

וברמב"ן (דברים יב, ה) עה"כ שם 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' כתב וז"ל, 'שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית השם, ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב', הרי שזהו צורת העליה לרגל שיקראו איש לרעהו ויעלו יחדיו לבית ה'.

והביאור בזה כנ"ל, שכיון שבעליה לרגל יש קיום של הקבלת פני שכינה, ממילא דינא שיתקבצו יחד אנשים הרבה להקביל פני המלך, שזהו מכבוד המלך שיתקבצו יחד להקביל את פניו.

### ג. עוד נכלל בחיוב העליה לרגל דין השתחוואה ומטעם קבלת מלכותו כשבאים

#### לראותו

והנה עוד אנו מזכירים בתפילת הרגלים בכמה פעמים שנשתחוה לפני ה' ברגל, ונראה לבאר על פי כל מה שנתבאר, שענין הרגלים הוא הקבלת פני השכינה וכל הדינים שנאמרו בעליה הם מלתא דראיית פני השכינה, א"כ אף לגבי השתחוואה נראה שהוא מלתא דראיית פני השכינה והקבלתה,

שכך הוא הדין שבאים לפני המלך משתחוים לפניו, וכן מצינו באחים אצל יוסף שהשתחוו, והיינו שיש בהשתחווה הכרה וקבלת מלכותו של המלך, וכשרואים את המלך מדרכי הכבוד הוא לקבל מלכותו, וכן הרי היה כששמעו ישראל את השם הנכבד יוצא מפי כה"ג, היו כורעים ומשתחוים ואומרים ברוך שם וכו', ואמירת ברוך שם הרי היא קבלת עול מלכות שמים (וכמו שאנו אומרים את זה בק"ש בפרשת שמע שהיא קבל עול מ"ש), וא"כ אף ההשתחווה היא קבלת מלכותו, וחזינו מזה שדין השתחווה היא קבלת מלכותו יתברך.

ובנביא שמואל (א, ג) איתא, 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבח לה', ומשמע שמעיקרא דדינא כך הוא הדין לבא ולהשתחוות, ואין זה רק מחמת הדין שכל היוצא מהמקדש משתחוה, וכן הוא מבואר בכל הפרק בנביא יחזקאל (מו) שבאו ברגלים העם והנשיא להשתחות, והיינו כפי שנתבאר שכיון שחייב העליה לרגל הוא לראות פני השכינה, נכלל בהאי דינא גם ההכרה וקבלת מלכותו שנעשים ע"י השתחווה, שכך הוא צורת ראיית פני המלך.

\*

## השתחווה ברגלים ועוד מקומות

**(א) בפשטות** נראה מדכתיב השתחווה בפרשת בכורים דחייב ההשתחווה הוה מדיני הביכורים שטעונים השתחווה בהבאתם. אמנם הגר"א כתב באדרת אליהו וז"ל, זה הכלל כל היוצא מביהמ"ק צריך השתחווה. דהינו דהוי דין כללי לכל היוצא מהמקדש ואין ההשתחווה מדיני הביכורים.

**וכן** נראה מהרמב"ם ג"כ דבפרק ג' מבכורים הל' י"ד כתב, נמצאת אומר שהבכורים טעונים שבעת דברים, הבאת מקום וכלי, קריאה וקרבן, שיר ותנופה ולינה. ולא מנה ההשתחווה בהדי דברים שהבכורים טעונים. ועיין פ"ג מבכורים משנה ו', 'השתחווה ויצא'. ומזה שכתוב משתחוה ויוצא משמע ג"כ שדין ההשתחווה שייך ליוצא מהמקדש. ועי' מש' תמיד דאיתא שם זה הלשון דמשתחוה ויוצא על כל כהן שגומר עבודה.

**אמנם** בר"ש וברא"ש בבכורים פ"ג משנה ו' ובתוספו' סוכה מז: מבואר, דהשתחווה הוה מדיני הבאת הבכורים. עיי"ש שהביאו את הספרי דאיכא שתי תנופות, דכתיב "והנחתו לפני ה' אלקיך" למלמד שטעונים תנופה ב' פעמים אחת בשעת קריאה ואחת בשעת השחווה, והתם בספרי דרש ב' תנופות מדכתיב "ולקח הטנא מידך" כר' אליעזר בן יעקב. ושם ס"ל כר' דדריש "והנחת" זו תנופה ולהכי בעי ב' תנופות ד"ולקח הכהן" באמצע קריאה כתיב. וכי כתיב והנחת גבי השתחווה כתיב, עכ"ל. ומזה דתנופה הוה גם בשעת השתחווה נראה מבואר דהוה מהלכות הבאת הבכורים ודלא כהגר"א שכתב דהוה מדין היוצא מהמקדש.

**(ב) ונראה** לבאר ענין ההשתחווה בהבאת בכורים באופן זה. דהנה מצינו בכמה דוכתי בקרא השתחווה. בפרשת חיי שרה כ"ג, ז'. ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ. ובפ' כ"ד פס' כ"ו באליעזר

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • יג

ויקוד האיש וישתחו. וכן בפס' נ"ב, ויהי כאשר שמע עבד אברהם וישתחו ארצה, וברש"י בשם הב"ר מכאן שמודים על בשורה טובה. ובפרשת שמות פ' ד' פס' ל"א ויאמן העם וישתחו וברש"י בשם המכילתא מכאן שמודים על בשורה טובה. הרי דבהשתחואה איכא מעשה ואופן הודאה.

**וכן בספרי בפרשת ואתחנן "וישתחו יעקב על ראש המטה" ראה שמטתו שלמה והודה לקב"ה.**

**ועי' בגמ' סנהדרין דף קיא.** "וימהר משה ויקד ארצה וישתחו" מה ראה משה, ר' חנינא בן גמלא אומר אך אפים ראה. וברש"י שכיון שראה מדה זו של הקב"ה שהוא אך אפים שמח. וכונתו ע"פ משנ"ת מכיון ששמח השתחוה להודות על כך. וכן כתב רבינו בחיי בפרשת כי תשא וז"ל, על דרך הפשט השתחויה זו הודאה על מידת החנינה והרחמים שהודיעו. ועיי' פ"ב דמדות משנה ג', לפניס ממנו סורג – וי"ג פרצות היו בו שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם י"ג השתחויות. וביאר הרמב"ם וז"ל, כשאדם מגיע לפרצה מאותן הפרצות משתחוה ומודה על עקירת מלכות יון. עכ"ל. עיי' בבעלי התוספות בפר' עקב פ"י פס' י"ב לכן תקנו "מודים" שהרי פירושו "משתחויים" כדכתיב גבי נעמן והשתחית לה' אלקך ובתרגום יונתן "ואודית" קדם "אלקך". וכן כתב האבודרהם בשם המהנהיג. המבואר מכל זה דאיכא השתחואה שהיא מעשה ואופן דהודאה.

**ג) והנה בפרשת בכורים פס' ג' כתיב.** "ובאת אל הכהן ואמרת אליו" וברש"י שם בשם הספרי ואמרת אליו שאינך כפוי טובה. וכן הוא בתרגום יונתן וירושלמי. ותימרון ליה "אודינך" יומא דין וכו'. וברמב"ן הגדתי והודיתי לשם אלוך שהבאיני לארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו והנה הוא קיים דבריו ואני מודה ומשבח לשמו. וכן כתב הרמב"ם בסה"מ ע' קל"ב המבואר מזה דקריאת פרשת בכורים היא הודאה על הטוב שגמלנו.

**ומעתה לפי מה שנתבאר לעיל באות ב' דאיכא השתחואה דענינה מעשה ואופן דהודאה מובן היטב שייכותה למצות הבאת בכורים, שחיובה דההשתחואה נובע מגדר ההודאה שבבכורים.**

**ויסוד** לכך שענין ההשתחואה דבכורים הוא מדין ההודאה, דיעוי' בתוספו' סוכה מז: ובר"ש הנ"ל שכתבו לבסוף דבאמת אין ב' תנופות אלא שיש בכורים שאין טעונים קריאה כמו מן החג ועד חנוכה וקאמר דבאותן הטעונים קריאה מניף בשעת קריאה ושאין טעונים קריאה מניף בשעת השתחואה עכ"ל.

**ולכאורה** בבכורים שאין טעונים קריאה יניף בכל זמן. ומה שייכות ההנפה לשעת השתחואה. ולהנ"ל אתי שפיר דבכורים הטעונים קריאה חיוב ההנפה בשעת קריאה. וקריאה הוה הודאה כמבואר לעיל. נמצא שההנפה בשעת הודאה. ומעתה כשאין קריאה ההנפה בשעת ההשתחואה דינה בבכורים משום הודאה.

**ד) והנה** בתפילת מוסף בג' רגלים אומרים ושם נעלה ונראה ונשתחוה. וצ"ב בשלמא מה דאומרים נעלה ונראה בג' רגלים משום דהם מחיובי הרגל עליה לרגל וראית פנים בעזרה. אך מה דאומרים נשתחוה במסוים ברגל צ"ב, דהרי דין השתחואה ברגל הוא מהדין הכללי שכל היוצא מהקדש כמבואר בגר"א הנ"ל ואינו ענין רגל דוקא.

**והנראה,** דהנה בפרשת משפטים כתיב שלש רגלים תחוג לי בשנה וכן שלש פעמים יראה וגו' אל פני האדון ה'.

**וברמב"ן** וברבנו בחיי כתבו שלשה חגים הם בשלשה זמנים, חג הפסח והוא זמן האביב, וחג השבועות הוא זמן הקציר, וחג הסוכות הוא זמן האסיף, ושלשתם מועדים על התבואה וכל כל צמחי הארץ, ונתחייבנו בהם להודות לה' כי טוב, וזהו הטעם אל פני האדון ה' כי הוא האדון המפרנס לבדו. המתבאר מדבריהם שבעליה שבג' רגלים איכא דין הודאה לה' כי טוב, במקדש.

**ונראה** ראייה לדבריהם דיש חיוב הודאה ברגלים במקדש, בדגמ' חגיגה דף כו. בענין כולם חברים ברגל הביא המהרש"א הירושלמי שילפינן שכולם חברים ברגל מהפסוק בתהלים "ירושלים עיר שחוברה" לה יחדו" וקאי ארגל דכתיב בהמשך "ששם עלו שבטי י-ה" דהיינו שירושלים עיר שחוברה יחדיו בזמן ששם עלו שבטים לרגל. והנה בסוף הפסוק כתיב "ששם עלו שבטי י-ה להודות לשם ה'" הרי דהעליה לרגל היא ג"כ להודות לשם ה'.

**ולפי** המבואר לעיל דאיכא בהשתחויה מעשה ואופן דהודאה מובן דבכלל החיוב להודות לשם ה' ברגלים איכא חיוב השתחואה ג"כ.

**ומעתה** אתי שפיר מה דאומרים בתפילה דג' רגלים ושם נעלה ונראה ונשתחוה דגם ההשתחואה הוה מחיוב הרגל.

## **ב. יתבאר באופן נוסף חיוב ההשתחואה ברגלים.**

(א) **בשמואל א'** פ' ג' כתיב "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבוח בשלה" וגו' ובתרגום וברש"י ביארו מימים ימימה מזמן מועד למועד. דהיינו דהוה בג' רגלים וקיים מצות עלי' לרגל. וכן מבואר בילקוט שמעוני ז"ל אלקנה ואשתו ובנו ואחיותיו וכל קרוביו הי' מעלה לרגל. וכן מבואר בגמ' חגיגה דף ו. והשיב רבי תחת בית הלל לדברי בית שמאי וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיו והא שמואל דיכול לרכב על כתיפו של אביו הוה, הרי דעליתו של אלקנה הוה מדין עליה לרגל בשלה. ובפסוק כתוב ועלה להשתחוות ולזבוח הרי דהעליה היתה מלבד הזביחה דהביא קרבן ראייה גם להשתחוות. ולכאורה מבואר דההשתחואה הוה מחיובי העליה לרגל. ובישעיה פ' ס"ו פס' כ"ג "והיה מידי חדש בחדשו וגו' יבא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'", ובילקוט שם, אמרו ישראל רבש"ע אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלשת פעמי רגלים ורואים את השכינה, אמר להם הקב"ה בני בעוה"ז הייתם עולין בשנה שלש פעמים כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חדש. הרי דהך קרא איירי ממצות העליה לרגל. וכתיב יבא כל בשר להשתחוות. המתבאר מזה שההשתחואה הוה מחיוב הרגל לעלות ולהשתחוות.

(ב) **אלא** דצ"ע מהו מקור חיוב ההשתחואה ברגלים, ומהו גדרו.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • טו

**ונראה** ובהקדם דבפרשת משפטים פ' כ"ג פס' י"ז כתיב "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'" ונשנה בפרשת כי תשא ל"ד פס' כ"ג שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלקי ישראל" ועמדו הראשונים בהא דכתיב ברגלים לשון אל פני "האדון" עיי"ש בדבריהם.

**ונראה** בזה, דאכן זהו מקור וגדר דין השתחואה ברגלים והסבר הענין הוא דגדר ההשתחואה הוא כניעה וכעבד המשתחוה לרבו או למלכו שמקבל אדנותו ומלכותו. וזהו דכתיב בהם פסוקים "אדון" דהיינו שבאים להראות לפניו כעבד המקביל פני רבו ומקבל אדנותו [עיין לשון הספורנו].

### ג. ההשתחואה ברגלים מדין ראיית השכינה

(א) **ונראה** להוסיף בזה, דהנה מצינו הרבה מקראות בענין השתחואה במקדש "רוממו ה' אלקינו והשתחו להר קדשו" "נבואה למשכנותיו נשתחוה להדום רגליו" "ואנחנו ברב חסדך נבוא ביתך נשתחוה אל היכל קדשך" "ובאו האובדים בארץ אשור וגו' והשתחו לה' בהר הקדש בירושלים" ועוד. אולם אין זה חיוב להשתחוות. דלא מצינו שהנכנס למקדש בעי השתחואה. אלא דהוה מקום שכינה ומקיים והשתחו לה' בהר הקדש.

**ומה** דמצינו השתחואה בפ"ז מתמיד ובר"מ בפ"ג מתו"מ שהמקטיר קטרת והמדליק נרות בגמר עבודתו יוצא ומשתחוה, אינו ענין לכאן דשם הגדר הוא כפי שבאר הרא"ש פ"ז מתמיד ז"ל לפי "שבגמר עבודתו" היתה משתחוה כעבד ששמש את רבו ונטל רשות ויוצא. וכן הוא בביאור הגר"א פ"ז מ"א, דההשתחואה לא היתה אלא על "הציאה" כמו שנפטר מרבו (ומזה לומדים דין השתחואה בגמר שמו"ע) [אבל המקראות הנ"ל איירי שבא לכתחילה להשתחוות].

(ב) **אמנם** כשיש גלוי שכינה בעי השתחואה וראיה לדבר דבפרשת כי תשא פ' ל"ג פס' י' כתיב "וראה כל העם את עמוד הענן עמד פתח האהל וקם כל העם והשתחווי איש פתח אוהלו" וברש"י והשתחווי – לשכינה. הרי דלשכינה בעי השתחואה וכן מבואר בפרשת שמיני פר' ט' פס' כ"ד "ותצא אש וירא כל העם וירנו ויפלו עיל פניהם" דהיינו השתחואה לשכינה וכמבואר בדברי הימים ב' פ' ז' פס' ג' וכל העם רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחווי ואמרו הודות" היוצא מזה דלשכינה בעי השתחואה.

(ג) **ונראה** שבג' רגלים בראית פנים בעזרה בעי השתחואה [כמבואר לעיל אות ב'] מדין השתחואה לשכינה הגם שאין גלוי שכינה וכפי שיתבאר בעז"ה.

**דהנה** בגמ' חגיגה דף ב. תניא, סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה שנאמר יראה כדרך שבא לראות כך בא לראות, מה לראות בשתי עיניו אף לראות בשתי עיניו. ע"כ. וברש"י יראה כתיב, וקרינן יראה, יראה כל זכורך את פני האדון משמע, שהאדון בא לראותך, הקיש הכתוב ראייתך לראיתו, כדרך שבא לראותך כך הוא בא לראות ממך, מה לראותך בשתי עיניו אף בא לראות מן האדם בשתי עיניו. עכ"ל. הרי דברגל באים לראות את השכינה והאדון בא לראותך.

**נמצא** דבכלל ראית פנים בעזרה חשיב דאית ביה ראית פני שכינה. אשר לפ"ז כפי המבואר לעיל אות ב' דלשכינה בעי השתחואה, ה"ה בעי השתחואה בראית פנים מדין השתחואה לשכינה. ולפ"ז אתי שפיר ג"כ לשון הפסוק שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את "פני האדון ה'" דחשיב "פני" האדון כמו דאיכא פני אדון בלפני שכינה ממש. ונראה שכן מבואר בילקוט שמעוני סוף ישעי' על הפסוק "והיה מידי חדש בחדשו וגו' ובא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'" ובילקוט שם – זה שאמר הכתוב "מתי אבוא ואראה פני אלקים" אמרו ישראל רבש"ע אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלש פעמי רגלים "ורואים את השכינה" א"ל הקב"ה בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה שלש פעמים, כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות שם עולים בכל חדש. הרי דישאל טענו שבשעת הרגל היינו עולים "ורואים השכינה" וכן קאי הילקוט על הפסוק המובא בריש הדברים "מתי אבוא ואראה פני אלקים" הרי דברגל חשיב רואה פני אלקים.

**אמנם** אכתי צ"ב דברי הילקוט, דישאל טענו מתי יחזיר לנו את הכבוד שנראה את השכינה והקב"ה עונה להם שלעתיד יחזיר כל חדש. ואלו בגוף הפסוק כתוב שיבואו כל חדש להשתחוות ולא כתוב שבכל חדש יראו שכינה. ולפי האמור לעיל הן הן הדברים דלשכינה בעי השתחואה ויבואו להשתחוות פירושה השתחואה לשכינה. ודו"ק.

(ד) **ברבינו** בחיי פרשת כי תשא ל"ד, כ"ג. וז"ל יראה כל זכורך ולא הסומים והחגרים וכיוצא בהם, וטעם הדבר בסודה, מפני שהכבוד היה "נראה בענן לעיני כל ישראל" והענן ההוא היה זך ובהיר מאד כמראה של זכוכית, שכל המסתכל בה נראה צורתו מתוכה ומפני שאינו דרך כבוד לשכינה שיהיה נראים אלו מתוכה לכן נפטרו מן הראיה, וזה שאמרו בעלותך לראות את פני ה' אלקך ודרשו רז"ל (חגיגה ב.) סומא פטור מן הראיה שנאמר יראה יראה עכ"ל. המבואר בדבריו שברגל ה' הענן נראה לעיני כל ישראל ממש. ולדבריו דברי הילקוט הנ"ל שאמרו ישראל שהיינו עולים בשלש פעמי רגלנו ורואים את השכינה הם כפשוטם ממש. – וא"כ ברגל איכא חיוב השתחואה לשכינה ג"כ כפשוטו.

## ד

לעיל נתבאר דלשכינה בעי השתחואה. וכמו שמבואר ג"כ בפרשת שמיני ט' כ"ד ותצא אש וירא העם וירנו, ויפלו על פניהם. ונראה להוסיף דהנה כתיב בקרא מלבד ההשתחואה גם "וירנו" ובתרגום יונתן בן עוזיאל תירגם "ואודוך" דהיינו דבשעת גילוי השכינה השתחוו והודו. ונראה שביאר כן ע"פ הנאמר בדברי הימים ב' פ' ז' ג' "וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו להודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו" הרי דהשתחוו, ונתנו הוד' לה'. נמצא דלגילוי השכינה בעי תרתי השתחואה ונתינת הודאה. וההסבר בזה דאין לך זכיה גדולה מזו ואין לך הטבה גדולה מזו וממילא אין לך חובת הודאה גדולה מזו.



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • יז

**ונראה** דעל פי המבואר לעיל בארוכה דבהשתחואה איכא מעשה ואופן דהודאה, הרי דמלבד דאיכא חיוב השתחואה לשכינה איכא בהשתחואה ג"כ מעשה הודאה מחמת חיוב ההודאה דאיכא לשכינה.

**ולפ"ז** יתבאר הפסוק בתהלים קכ"ב ג' המובא לעיל, "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו ששם עלו שבטים שבטי י-ה". ובירושלמי בחגיגה הנ"ל מבואר דפסוק זה על שעת עליה לרגל נאמר, ובסוף הפסוק כתוב ששם עלו להודות לשם ה'. [ולעיל ביארנו ע"פ הרמון דאיכא חיוב הודאה ברגלים על טובות ה'].

**ולפי** המבואר לעיל דברגל ה' במקדש גדר של ראית שכינה [ולרבנו בחיי היה גלוי שכינה] א"כ מלבד חיוב ההשתחואה במקדש לשכינה איכא חיוב הודאה לשכינה ג"כ כפי שנתבאר וזהו דכתיב שעלו להודות לשם ה'. ודו"ק.

## ה

**לעיל** מובא התרגום יונתן על "וירנו" דתרגם "ואודון", אמנם התרגום אונקלוס תרגם "ושבחו", הרי דלגלוי שכינה איכא רינון. ובילקוט כתיב, רננו צדיקים בה', לא נאמר לה' אלא בה', בזמן שרואים אותו מיד מרננים וכדכתיב וירנו העם. ועיין סדור הגר"א בתפלת מנחה של שבת, על המילים "יצחק ירנן" שהביא בשם המדרש כשיצחק נעקד ע"ג המזבח ראה שכינה ורנן.

**ובגמ'** חגיגה דף יד: מעשה בר' יוחנן בן זכאי וכו' ואמר אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו. מיד פתח ר"א בן ערך במעשה מרכבה ודרש וירדה אש מן השמים פתחו כולם ואמרו שירה ולפי הנ"ל הדברים כפשוטם דבגילוי שכינה איכא רינון. ובשירת אז ישיר אמרו "זה אלי ואנוהו", "זה" הראו באצבע ראיתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי. וצ"ב מה שייך ענין זה לשירת הים דהוה שירה על הנס והגאולה ולהנ"ל אתי שפיר דודאי עיקר השירה היא על הנס והגאולה אך מכיון שראו שכינה איכא חיוב רינון משום שכינה והוי שירה בתוך שירה. וזהו מה דכתיב עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה דלפניו בעי רינון.



## הרב אשר לבין

### בדין חובת הלל בשחיטת הפסח

תנן בערין פרק שני בשני עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, ויום טוב הראשון של פסח, וביום טוב של עצרת, ובשמונת ימי החג. שואלת הגמ' מה שנא הני אומרת הגמ' הואיל ויחיד גומר בהם את הלל.

רש"י ד"ה בשחיטת הפסח ב"ד בניסן שהיו קוראין ההלל בעזרה בשעת שחיטת הפסח כדאמרינן בתמיד נשחט [ס"ד].

נחלקו רש"י ותו"ס [שם, וסוכה נ"ד ע"א] בשחיטת הפסח מי אומר את הלל לרש"י כל כת וכת ולתו"ס הלויים היו אומרים דהוי עומדים על דוכנן ואומרים את הלל בשיר, וכן כתב הרמב"ם פ"א הק"פ ה"א. תינח לרש"י הוי יום שהיחיד אומר את הלל אלא לתו"ס והרמב"ם דאין היחיד אומר הלל בשחיטת הפסח א"כ מה אומרת הגמ' הואיל והיחיד גומר בהם את ההלל הרי אין דין על היחיד לומר בשחיטת הפסח הלל.

הרב מבריסק מדיק ברש"י דהדין הלל בשחיטת הפסח שנאמר הוא בשעת שחיטת הפסח ואם חייבים בחליל ע"כ החובה היא על הלויים ומקשה דסותר דבריו בסוכה שכתב דחובת הלל על כל כת וכת.

עוד שם ברש"י ד"ה ולא היה, ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו שיר המפורש ב"ה (דף לא) אחד בשבת לה' הארץ ומלואה וכל המזמור ובשני גדול ה' ומהולל וכן כולם. ודבריו קשים בתרתי חדא דהשיר שהיו אומרים במועדים מבואר בסוכה נ"ה דהיו אומרים בחולו של מועד הבט לה' בני אלים ולא היו אומרים הלל, ועוד דאחד הימים הוא שחיטת הפסח וכתב רש"י דאומרים הלל על שחיטתו ולא השיר של יום.

דברי הגמ' צ"ב מה הקשר בחובת היחיד לומר הלל לחיוב שיר של יום על הקרבן ומה מבארת הגמ' דסיבת החליל היא חובת אמירת הלל.

#### א. ביאור בשיטת רש"י

הנראה לבאר דברי רש"י דהנה הקשה רש"י למה לא תני גם שמונה ימי חנוכה ומתרץ שאין בו קרבן וקשה הרי המשנה כתבת מתי יש שיר שעל הקרבן שמחייב חליל ולא מחדשת באלו ימים אומרים הלל א"כ מה היתה ההו"א לרש"י שהמשנה תכתוב גם שמונת ימי החנוכה שאין בהם שיר על הקרבן.

## ייעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • יט

הנראה מדברי רש"י אלו דאין המשנה מחדשת דין בעבודת בית המקדש שבאלו הימים יש חובה לשיר בכלי של חליל אלא המשנה מחדשת שיש ימים מיוחדים שהם שמחייבים הלל וחליל, לדברינו הביאור בשאלת הגמ' מאי שנא מה המיוחד בימים אלו שמחייב חליל מתרצת הגמ' היחידות של ימים אלו דיש חובה שירה בחליל דחייב היחיד לגמור את ההלל. כדאיתא בירושלמי [סוכה פ"ה ה"א] כל זמן שהחליל נוהג הלל נוהג. [לדברינו חובת הלל בימים אלו דאוריתא כדברי רש"י תענית כ"ח וכשיטת הרמב"ן]. מעתה מובן שאלת רש"י שנכתב במשנה גם שמונת ימי חנוכה שהם ימים מיוחדים שהיחיד גומר את ההלל, ומתבאר מדוע כאן שמביא הגמ' דברי ר"ש בן יהוצדק לא כתבים גם ליל פסח שעת אכילת הפסח ואילו בתוספתא סוכה פ"ג ובמסכת סופרים מוזכר גם ליל פסח, לדברינו כאן הגמ' רק מביא את מיוחדות הימים שאומרים בהם הלל ואין צריך לכתוב את הלילה גם.

מעתה נראה שהמשנה מפרטת י"ב ימים, בשחיטת הפסח ראשון ובשחיטת פסח שני וי"ט ראשון של פסח כונתה לפרטת אלו הם הי"ב ימים המיוחדים ולא באלו ימים יש דין שהחליל מכה א"כ אין החליל דין בשחיטת הפסח ולא בשעת אמירת הלל ומה שכתב רש"י בד"ה בשחיטת הפסח ב"ד בניסן שהיו קורין ההלל בעזרה בשעת שחיטה לכאורה פלא מה כתב ב"ד בניסן לא ידוע מתי הפסח קרב אלא לדברינו כתב התאריך של היום המיוחד ואחר מבאר את המיוחדות שבו שקורין הלל בעזרה בשעת שחיטת הפסח.

ומה דכתב ברש"י ד"ה ולא היה, ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו שיר המפורש בר"ה (דף לא) אחד בשבת לה' הארץ ומלואה וכל המזמור ובשני גדול ה' ומהולל וכן כולם. והקשנו בתרתי חדא דהשיר שהיו אומרים במועדים מבואר בסוכה נ"ה דהיו אומרים בחולו של מועד הבט לה' בני אלים וכ"ו ולא היו אומרים הלל, ועוד קשה דבשיום שחיטת הפסח אין הלל שיר של אותו היום, ומצאתי שהקשו כן החפץ חיים בליקוטי הלכות סוף מסכת תמיד, והגאון ר' מרדכי קאלינא במכתבי תורה מכתב ה' ושניהם כתבו דמה שכתב רש"י בערכין שמשוררים את ההלל הינו בתמיד של שחר ולא על המוספין שהיו שרים שיר של אותו היום, וכן כתב רש"י סוכה נ' ע"ב האם חליל דוחה את השבת אמר ר"י מחלוקת בשיר של קרבן דר"י סבר עיקר שיר בכלי ועבודה דוחה את השבת ורבנן סברי עיקר שיר בפה כתב רש"י בחליל במכה לפני המזבח בשעת ניסוך המים והיין לתמיד של שחר ותמיד של בין הערבים שהלוי עומדין על דוכנם ואומרים שיר והחליל מכה לפניהם כדתנן ב"ב ימים בשנה החליל מכה, מדברי רש"י אלו ראינו לדברינו שאמירת ההלל בשעת שחיטת הפסח הוא סיבה למיוחדות שבו ולא שבשעת השחיטה היה שירה בחליל, שהחליל שמכה לא מדובר על שחיטת הפסח אלא על שיר ששוררו על התמיד והא דתנן שחיטת הפסח הכונה באלו ימים היה החליל מכה, ומה דכתב רש"י שקוראים בו את ההלל כונתו כדברי הגמ' דסיבת יחודו של יום שיש דין לומר הלל בו את ההלל ולא שזה השיר של אותו יום כדברי הירושלמי שחובת הלל והחליל חד הוא ואין דין מתי החליל מכה היינו בשעת שחיטת הפסח שהיחיד אומר בו את ההלל.

## כ • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

וכן מתישב קשית הרב מבריסק דרש"י סותר שכאן כתב שזה דין על הלויים ובסוכה כתב דכל כת וכת אומרת הלל לדברינו כאן אין כוונתו של רש"י שלויים הם שאומרים את ההלל וחליל מכה בשעת שחיטת הפסח, אלא דביום שחיטת הפסח שבו הוי אומרים הלל בשעת שחיטת הפסח והאומרים הם כל אנשי אותו כת המקרבים כדברי רש"י בסוכה, הלויים ביום זה היו משוררים את ההלל בשעת הקרבת התמיד.

וגם מתורץ קשית המנחת חינוך דאין אומרים שיר אלא על היין ובשעת שחיטת הפסח לא היה יין לדברינו היחיד שהיו אומרים את ההלל לא מדין שירה שנאמר שיר על הקרבן והשיר שעל הקרבן היה בהקרבת התמיד שהיה בו ניסוך היין.

### ב. ביאור לשיטת התוס' והרמב"ם

לשיטת התוס' והרמב"ם שחובת הלל בשחיטת הפסח נאמר ע"י הלויים צ"ב דברי הגמ' מאי שנא הני הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל, הרי בשחיטת הפסח אין היחיד אומר הלל. הראו לי שעמד על קושיה זו במשנת יעבץ לגר"ב זולטי ומתרץ שבאמת החובה לומר הלל היא על היחיד ואינו דין שיר על הקרבן שנאמר ע"י הלויים, והא דהלויים אומרים את ההלל בשחיטת הפסח מאחר ובכל כת יש גם לויים תקנו שהם אומרים את ההלל ומוציאים את הרבים ידי חובה.

אמנם ברמב"ם בה' כלי המקדש פ"ג ה"ו כתב דין משנתינו שנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת הפסח ראשון ובשחיטת פסח שני ודוחה את השבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת. מבואר דחובת החליל מחובת הקרבן הוא שלא כדברי הגר"ז שההלל חובת היחיד ואינו מדין בקרבן, מבואר דחובת שירת הלויים בחליל.

עוד יש להקשות לשיטת התוס' והרמב"ם מהא דאיתא בגמ' פסחים צ"ה: דבין פסח ראשון ובין פסח שני יש חובת הלל בעשיתו כתבו הטעם אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל, מבואר דחובת הלל בשחיטת פסח הוא חובה על היחיד כדין הלל בשעת נטילת לולב.

המשנה שם מה בין פסח ראשון לפסח שני הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתו ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת. מבארת הגמ' ככל חקת הפסח יעשו אתו במצוה שבגופו הכתוב מדבר. מצוה שעל גופו מנין תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלהו. יכול אפילו מצות שלא על גופו תלמוד לומר ועצם לא ישברו בו. מה שבירת העצם מיוחד מצוה שבגופו, אף כל מצוה שבגופו. וכתב רש"י מצות שבגופו כגון סדר עבודתיו ואכלית צלי, מצות שאינן בגופו כגון השבת שעור.

בהמשך הסוגיא הטעם שהלל על אכילתו נאמר רק פסח ראשון לא בפסח שני אמר ר"י משום ר"ש בן יהוצדק השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאינו מקודש

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • כא

לחג אינו טעון הלל מבואר דלולי המיעוט היה חיוב הלל גם בפסח שני, מוכח דחובת אמירת הלל הוי מגוף הקרבן כדין אכילתו צלי ולא כהשבת שעור, תינח לתו"ס והרמב"ם עשיתו של הקרבן שיק שהלל מגוף הקרבן אבל הלל דשעת אכילתו מה שיק לומר דהלל מגוף הקרבן.

הרמב"ם שם ה"ב כתב ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים, אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה, ומתי אומר שירה על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין, אבל עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח, וכן הנסכין הבאין בפני עצמן אין אומרין עליהן שירה. למבואר כאן אין מקום לומר דבשחיטת הפסח איכא דין שירה על הלויים שאין פסח כלול בכלל שכתב שאינו עלות ציבור אף אם נאמר דפסח נידון כקרבן ציבור משום דבא בכנופיא כגמ' ביומא מ"מ אינו עולה ציבור, ועוד בה"ג פסק דעיקר שירה בפה ולא בכלי, ואילו בשחיטת הפסח איכא חובת כלי-חליל, ע"כ מוכח דדין השירה שנאמר בשחיטת בפסח אינו אותו דין שירה שמחייב הקרבן תמיד.

משום הכי נראה דחובת ההלל בעשיתו ובאכילתו נאמר חובה על היחיד לומר הלל גם לתו"ס והרמב"ם, מטעם אפשר ישראל שוחטין את הפסח ונוטלין לולביהן ואינם אומרים שירה ומפרש רש"י משום דבר מצוה, כשם שצורת מצות נטילת לולב היא בשעת אמירת הלל כך גם שחיטת הפסח מצותו עם אמירת הלל, וכן מצות אכילתו צורת המצוה עם אמירת ההלל, ולכך חשוב הלל כגוף הקרבן דכך היא מצות הקרבנות ואכילתו [שהיא עיקר מצות הקרבן אכילתו] עם שירת הלל ומשום שהלל מחובת הקרבן הוי מגוף הקרבן ולולי המיעוט היה חובה גם בפסח שני ולכך צריך ללמוד מליל התקדש חג רק ליל המקודש לחג אומרים הלל ושאר מקודש אין אומרים הלל על אכילתו.

מעשה מתפרשת הגמ' בערכין כפשוטו מאי שנא אלו הימים ומתרתצת הגמ' היחיד גומר את ההלל דסיבת דבימים אלו החליל מכה לפני המזבח דאיכא חובה על היחיד לגמור את ההלל דבאמת חובת הלל היא על היחיד גם לתו"ס והרמב"ם, מה שכתבו התו"ס והרמב"ם שהלויים אומרים את ההלל בשחיטת הפסח מאחר והתברר שזה מחובת הקרבת הקרבן וההלל מגוף הקרבן ונאמר לפני המזבח תקנו שהלויים אומרים אותו כדרך שירה על הקרבן והיחיד יוצא ידי חובה בזה וזה כונת הגמ' שיחיד גומר בו את ההלל דהחובה היא על היחיד לומר את ההלל ותקנו שהלויים אומרים והיחיד יוצא ידי חובה.



## הרב יוסף דב פיינשטיין

### עישון הטבק בפסח

הנה הדין הוא דחמץ שנפסל מאכילת כלב קודם הפסח אין חייב בביעור בפסח ומותר בהנאה, והיינו משום דכל שנפסל מאכילת כלב לא הוי אוכל, וכן תערובת חמץ שנפסל מאכילת כלב אין צריך לבערו בפסח וכמבואר בסי' תמ"ב.

והנה המג"א בסי' תס"ז סק"י כתב דטבק דדרך לשרותו בשכר, [דהוא חמץ], צריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה בפניו י'. ומבואר דסובר דאיכא איסור בחמץ השרוי בטבאק. ונתקשו האחרונים בדבריו דהרי הוי חמץ שנפסל מאכילת כלב, דהשכר הבלוע בטבק אין ראוי לאכילה, ואמאי איכא איסור בחמץ שבלוע בתוכו.

ויש מהאחרונים דלמדו מזה דכל דבר שמערב את החמץ ומתקנו לשימוש, איכא בזה אחשביה על החמץ, ולא בטל ממנו שם אוכל, ובמהר"ם שיק כתב דזה באחשביה לריח, ובשואל ומשיב למד מזה גם היכא דעשוי להאיר דלא נתבטל מזה שם חמץ. [ומזה נולד החשש בכל התכשירים שצריך שלא יהיה בהם חמץ]. וכבר נתקשו דהרי להדיא נפסק בסי' תמ"ב דגם בתיקנו לשימוש ל"ה חמץ כיון דנפסל מאכילת כלב, וכגון דיו שמערבין בו חמץ דמותר להשתמש בו בפסח כיון דאין ראוי לאכילה.

ובבית מאיר סי' תס"ז רצה לדון דטעמא דהמג"א משום דהעישון דטבק חשיב קצת כעין אכילה, ומשום חומרא דפסח החשיבו עומד לאכילה, והוי כאוכל.

ונראה דדברי הבית מאיר בביאור דעת המג"א מוכיחים כן, עפ"י מה שדן המג"א [בסי' ר"י סק"ט] דיהיה צריך לברך ברכה ראשונה דברכת הנהנין על הטבק, דמה ששואבין את העשן לתוך הפה חשיב כאכילה ושתיה ממש, שהגוף נהנה ממנו והרבה שבעין ממנו כמו שאכל ושתה, וע"כ דן דצריך לברך עליו, ומבואר דדן לדמות עישון הטבק לאכילה ושתיה ממש, ולפ"ז לכאורה נראה דזהו גם שיטתו לגבי חמץ דיש לדנוא כאכילה, ואיכא עליה איסור חמץ דעישון חשיב כאכילה. [ועיין במ"ב סי' ר"י סק"ז דהביא דהאחרונים החליטו בפשיטות דאין לברך על עישון הטבק, וממילא דלגבי חמץ ג"כ ל"ח אוכל. ויש עוד נושא לגבי עישון בתענית, עיין סי' תקנ"ה מ"ב סק"ח דהשכנה"ג אסר לה, אמנם שם הוא לכאורה רק משום זילותא דהתענית, ולא משום דמחשיב לה כאכילה].

אכן ראיתי להקשות דא"כ אמאי לא הצריך המג"א לבערו כדין כל אוכל, דאם עישון חשיב כאכילה, ממילא דעל הטבק איכא דין אוכל, וצריך לבערו כדין חמץ, ואמאי כתב דצריך רק לנועלו בחדר או לעשות מחיצה י'.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • כג

ונראה שהטבק עצמו לא חשיב אוכל, דאין האדם אוכל או בולע את הטבק עצמו, אלא דשואב העשן מהטבק שבו יש להבליעות דהשכר, ורק מה ששואב לתוך גופו הוא דחשיב אוכל והטבק עצמו אין חשוב אוכל, וכ"ז שלא יצא העשן והבליעות שכר מהטבק לא חשיב הבליעות בעין, דהם בלועים בטבק, ורק כשיוצא לחוץ אז חשיב אוכל במה ששואב אותם לתוך גופו, וזה דומה לבליעות שבכלים דכ"ז שהם בתוך הכלי ואינם בעין לא חשיבי חמץ, ואין עובר עליהם בבל יראה ואין צריך לבערם, דאינן בעין ול"ה אוכל, ורק כשיוצא הבליעות לתוך האוכל אז הוי הבליעות בעין במה שהם בתוך האוכל, וכמו"כ הכא כ"ז שהוא בלוע בתוך הטבק ל"ה אוכל, ואין דין לבערו, ורק כשיוצא מהטבק ע"י העישון הוי אוכל במה ששואב לתוך גופו, וע"כ אין דין לבער הטבק, ורק דצריך לסוגרו בחדר בשביל דלא יבא לעשן בפסח ויעבור על איסור אכילת חמץ, וכמו דכן הוא הדין בכלים שבלועים מחמץ דצריך לסוגרם בחדר שלא יבא להשתמש בהם בפסח כמבואר בסי' תנ"א ס"א, אבל איסור ב"י ליכא כ"ז שהוא בלוע.



## הרב יצחק פזריני

### בדין נותן חמץ לגוי במתנה ע"מ להחזיר

כתב בשו"ע (או"ח סי' תמ"ח סעי' ג) לגבי חמץ שנותן לגוי שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט אבל מתנה ע"מ להחזיר לא מהני, וכתב ע"ז המג"א (ס"ק ה) אע"ג דבכל מקום הוי מתנה כדאיתא בפ"ק דקידושין (ו:) ובסוכה (מא:) משום חומרא דחמץ לא מהני וחומרא יתירה היא והבו דלא להוסיף עלה לדמות לה מילתא אחריתי, ומקורו מתרומת הדשן (סי' קכ) והגהות מימניות (פ"ו משבת אות ב), והקשה ע"ז שם הגאון רעק"א (והביאו בביאור הלכה שם ד"ה לא מהני) אמאי הוא רק חומרא בעלמא הא מדינא אסור לעשות כן לכתחילה דדילמא לא יקיים העכו"ם את התנאי ונמצא המתנה בטילה מעיקרא והחמץ הוא של ישראל למפרע ועובר עליו משום בל יראה וא"כ איך מותר לעשות כן, וכתב הגרע"א דאולם יש לומר דבידו להתקיים התנאי, דאם הנכרי לא יחזיר לו יאמר הריני כאלו התקבלתי דמהני לכאורה במתנה על מנת להחזיר ואם כן י"ל דאפילו לכתחילה שרי וסיים בצ"ע.

ובספר בני ציון (מיטבסקי, סי' כה) כתב ליישב קושית הגרע"א ע"פ דברי הרא"ש בסוכה (פ"ג סי' ל) שדן במתנה ע"מ להחזיר האם המקבל חייב באונסין והביא שיש אומרים שאינו חייב באונסין שהרי במתנה נתנו לו ונהי נמי שלא החזירוהו לו מ"מ שואל אינו וכתב שכן דעת ה"ר ישעיה ז"ל, אך הרא"ש עצמו כתב 'ומיהו נ"ל דחייב אפילו באונסין ועוד אפילו במתה מחמת מלאכה חייב שהרי קבל עליו להחזירו ואם לא החזירו המתנה בטלה ונהי דשואל לא הוי מיהו בנפקד ושולח יד בפקדון שלא ברשות הוי גזלן ואף על פי שברשות ירד הוא ביטל אותו רשות בשלא קיים תנאו ועשה את עצמו גזלן למפרע' ולכאור' כדברי הרא"ש מבואר ברש"י בקידושין (ו: ד"ה לא החזירו) גבי הא דאמר' התם הילך אתרוג זה על מנת שתחזירוהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא וכתב רש"י 'לא החזירו לא יצא - דהוה ליה גזל למפרע'.

ומעתה ה"נ אם הנכרי לא יחזיר נמצא גזלן למפרע, וממילא אין הישראל עובר על זה בבל יראה וכשיטת הרמב"ן (פסחים לא: ד"ה ה"ג) ורבינו דוד (שם כט. ד"ה ורבי שמעון) והר"מ מסרקסטה (הובא בשטמ"ק ב"ק צו:) דהנגזל אינו עובר על בל יראה.

ולכאור' נראה בפשיטות דהרע"א מיאן בסברא זו מכמה טעמים: א. דהא להלכה פסק השו"ע (חור"מ רמא סעי' ח) 'נתן שור לחבירו על מנת להחזירו בתוך ל' יום, ומת בתוך הזמן, פטור מלשלם', ומקורו בר"ן (קידושין ב: מדפ"ה) וברשב"ם (ב"ב קלז: ד"ה הרי זה) והביאו המגיד משנה (פ"ג מזכיה ה"י), וזה דלא כהרא"ש הנ"ל [וכש"כ בביאור הגר"א שם ס"ק כט]. ב. בדברי הגרע"א בתשו' (סי' כג ד"ה ולכאורה היה נראה) מבואר להדיא שסבר דהנגזל עובר בבל יראה אלא שכתב שם שמכיון שאינו יכול לבטל החמץ שבבית הגזלן שהרי אינו ברשותו נחשב הנגזל כאנוס ע"ש [ובאמת צ"ע מדברי הראשונים הנ"ל]. ג. דאף אי נימא כהרא"ש דאם לא החזיר הוה גזלן, ונימא דהנגזל אינו עובר בב"י, אכתי כ"ז דוקא היכא שהגוי השתמש בחמץ קודם הפסח שאז נהיה גזלן



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • כה

במה שהשתמש בו דהוה שליחות יד וכש"כ בחזו"א (ליקוטים סי' יג ס"ק יח ד"ה ברא"ש), אבל אם לא השתמש בחמץ אלא שרק עשה קנין ע"מ להחזיר ולבסוף לא החזיר ודאי לא נהיה גזלן אלא רק שהקנין בטל, וא"כ הדרא קושית הגרע"א לדוכתא דניחוש להכי, [והערה זו יש להעיר גם על דברי השער הציון סי' תמח אות נח ע"ש ואכמ"ל].

ובענין מה שכתב הגרע"א שיכול לומר הריני כאלו התקבלתי עי' במ"ב סי' תרנח ס"ק טו שהביא מהחיי אדם שהסתפק בזה האם במתנה ע"מ להחזיר יכול לומר כאילו התקבלתי והביא מהמאירי כהרע"א שיכול לומר ועי"ש בשעה"צ אות יט ואכמ"ל.

והנה אולי אפשר להציע דרך ליישב קושית הגרע"א דכל פעם שהמקבל ביטל את התנאי אע"פ שביחס למקבל שלא קיים את התנאי הרי הוא בטל למפרע וממילא נחשב שאינו שלו מלמפרע כיון שבטל המעשה נתינה הראשון, מ"מ ביחס לנותן, באותו זמן שהיה אצל המקבל נחשב שאינו שלו ומה שאח"כ הוא שלו היינו מכאן ולהבא ולמפרע.

דהנה יש לדון בראובן שמכר דבר לשמעון על תנאי שיעשה כך וכך, ואח"כ מכר ראובן עוד הפעם את אותו דבר ללוי, ולבסוף שמעון לא קיים את התנאי, האם חלה המכירה ללוי, שהרי לבסוף נתברר שבאותו זמן היה החפץ של ראובן שהרי המכירה לשמעון בטלה, ולכא' יש להביא ראיה לנידון זה מתשו' הרא"ש (כלל מה סי' כו, ושו"ת זכרון יהודה סי' צ) שכתב וז"ל 'ראובן גרש את אשתו על מנת שלא תנשא לשמעון, אם יכול לבטל תנאו אחר כך או לא, מהו שיחזור ראובן ויטלו הימנה, ויתננו לה בלא שום תנאי, ויבטל תנאי הראשון. תשובה: לבטל התנאי אינו יכול, כיון שנתנן הגט בתנאי, אין יכול לבטלו. ובנטילת הגט ממנה וליתנו לה פעם אחרת אין תקנה, כי כבר אינה אשתו, כי נתן לה גט גמור בלא שיוור, אלא שהטיל בו תנאי, ואין תקנה אלא שיקדשנה, ויתן לה גט גמור בלי תנאי'. עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע (אהע"ז סי' קמג סעי' טז), ומבואר בדבריו שאינו יכול ליתן גט חדש בלא תנאי ואע"ג שכשתנשא לשני יתבטל הגט הראשון וממילא נמצא הגט השני גט, וע"כ דאף שהתנאי מבטל את הנתינה הראשונה מ"מ אינו לגמרי מלמפרע, ולכא' יש ללמוד מדבריו לנידו"ד שאינו יכול למכור לאחר.

ולכא' ביאור הדבר דאע"ג שהמעשה הנתינה או המכירה הראשונה בטלה כיון שהמקבל עבר על התנאי מ"מ סו"ס כל עוד לא עבר על התנאי לא היה הדבר ברשות הנותן כלל דהא מצידו יצא הדבר מרשותו, ואינו יכול כלל לחזור בו והכל תלוי ביד המקבל אם יקיים התנאי, א"כ נמצא שביחס לנותן נחשב באותו זמן שהדבר אינו ברשותו כלל.

ובפרט לפי הראשונים הנ"ל שסברו דנגזל אינו עובר בב", א"כ ה"ה כאן אף אי נימא שאין למקבל דין גזלן מ"מ באותו זמן לפני שעבר על התנאי אין הדבר נחשב ברשות הנותן.

ומעתה א"ש דברי הראשונים שאמרו שכל האיסור לתת לנכרי חמץ במתנה ע"מ להחזיר הוא רק משום חומרא, והחומרא היא דחיישי' שעתה אינו נותן בלב שלם, וכעין מה שכתוב לענין ד' מינים שלכתחילה עדיף שלכל אחד יהיה שלו ולא יקח מחבירו.

## הרב אשר מילר

# 'טמא' האם נדחה לפסח שני גם משום 'דרך רחוקה'

### תמיהה גדולה בד' רש"י גיטין דף ס.

[א] גיטין דף ס. ביאר רש"י הא דהוצרכו בני ישראל ל'פרשת טמאים' [ר"ל פרשת פסח שני שנתחדשה בר"ח ניסן], משום פרשת שילוח טמאים שנאמרה להם באותו היום **דמאחר ולא יוכלו להכנס למשכן להביא פסח הוצרכו לפסח שני**, והדבר תמוה מאד, הא טעמא דאין מקריבין פסח ראשון בטומאה, היינו אי משום דא"י לאכול הפסח בערב, אי משום שאין טמא מת משלח קרבנותיו. אולם מה טעם הוא מה שאין יכולין ליכנס למשכן, הרי הכהן ישחוט עבורו, ואיזה עיכוב יש במה שאינו יכול ליכנס בפנים, ותמהתי בזה רב וטרם מצאתי מי שיעיר בזה.

[ב] והנה כתיב **איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם** ובתרגום יונתן בן עוזיאל איתא בזה"ל 'גבר טלי או גבר סיב, ארום יהא מסאב לטמי בר נש דמית או דיב או סגיר, דמרחק באורח עלמא בקריות ליליא, והוה בר מן סקוף משכנא לכון גרמיכון או לדוריוכו' כו'. ושמעין מינה: א' דדרך רחוקה היינו חוץ לאיסקופת עזרה, ואשר נחלקו בו האמוראים בפסחים, ב' דפירש דרך רחוקה, היינו טומאת קרי המונעת ממנו ליכנס בסקוף משכנא, והוא גדר מחודש בדרך רחוקה, ונהי דודאי מי שבדרך רחוקה ממש גם נדחה לפסח שני, אולם גם זה שרק לא הגיע לאיסקופת העזרה מה שנדחה לפסח שני היינו משום דהטומאה מונעת ממנו ליכנס, והוא גורם נוסף להיות דרך רחוקה דמה שהוא אינו בתורת כניסה לעזרה בשל טומאת קרי הוא מופקע מקרבן פסח [ודוגמא לדבר יש במ"ק טז לענין מצורע מהו שישלח קרבנותיו, מבבואו יקריב בזמן שאינו ראוי לביאה לא יקריב]

ואמנם חידוש גדול הוא זה ובפ' מי שהיה לא משמע כן דהקשו למ"ד מחוץ לאיסקופת עזרה דרך רחוקה הוא - וליעייל ולייתי ולהנ"ל לק"מ דהא בטמא מיירי וצ"ע. אולם הא ודאי מיהת שמעין מינה דטומאה שמונעת מליכנס גם היא בכוחה לגרום פטורא ד'דרך רחוקה'. [והנה לשון הכתוב או ב'דרך רחוקה לכם' וא"ש לתרגום יב"ע דלא מיירי כאן ב'מרחק מקום' שלא יכל להגיע, כ"א 'מרחק של דין' דטומאה וטהרה לכם ודוק].

[ג] ומעתה יתישבו דברי רש"י בגיטין הנ"ל הפלא ופלא, דלכן הוצרכו בני' לפרשת פסח שני, אחר שנתחדש להם פרשת מחנות ונאסרו בכניסה לעזרה, הרי שבזה חייל בהו פטור ד'דרך רחוקה לכם' ר"ל טומאה שמונעת מהם מלבוא בשערי בית ה', ולכן הוא דנדחו מפסח ראשון והוצרכו לפרשת פסח שני משום טומאה המרחקת אותם מאיסקופת עזרה.

אלא דאכתי קשיא אמאי נזקק רש"י לטעם מחודש זה דדרך רחוקה, ולא סגי ליה בכך דהיה להם פטור טומאה הרגיל שהרי טמאי מתים היו ואין משלחין קרבנותיהם, נראה דאי משום הא לא

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • כז

איריא דהרי היה להם זמן שפיר ליטהר מר"ח ניסן עד יום הבאת ק"פ, דז' ימים לפרישת כהן השורף את הפרה ועשייתו [עין ריש יומא] ועוד ז' ימים לטהרה. ונהי דעדין יהיה עליהם דין טמא מת בשביעי שלו דהוי כטמא שרץ, הרי שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ויוכלו לאכול בערב.

וע"כ דמה דהוצרכו לפרשת פסח שני היינו משום דאעפ"כ לא נפקי מכלל 'דרך רחוקה' מיהת משום טומאת ערב שלהם שמונעת אותם מלבוא באיסקופת העזרה וכמו שנתבאר לעיל ודוק. [ואל תתמה שפסק רש"י כר' יוחנן דרחוקה היינו מעזרה, דהרי כך שיטתו גם בפירוש החומש כר"ו ע' רמב"ן ואור החיים]. ודברי רש"י מיושבים שפיר.

ושוב ראיתי ויש ליבי בספרי בהעלותך 'או בדרך רחוקה לכם' - **והן טמאין**. ואמנם גירסת הגר"א דגרס **והן טהורין**, אולם בצפנת פענח [עה"ת] קיים הגירסא שלפנינו ופירש לה דהיינו טמאין בטומאת שרץ, דהגם דראוים כה"ג לאכול הפסח בערב אך מאחר וטומאתן גורמת להם להיות מחוץ לאיסקופת העזרה פטורין משום דרך רחוקה, והוא ממש ע"ד שביארנו ד' התרגום יב"ע ורש"י בגיטין דף ס. הנ"ל - והדברים שמחים בס"ד.



## הרב יוסף הירשמן

### בענין כוס שני בליל הסדר

בענין ד' כוסות שרבנן תיקנו כוס א' של קידוש וכוס ב' של הגדה וכוס ג' של ברכהמ"ז וכוס ד' של הלל ויש להסתפק בכוס שני מהו הגדר של כוס שני אם הדין הוא שצריך לומר הגדה שזה סיפור יצי"מ על הכוס או שהעיקר הוא שהשירה של ההגדה הוא נתקן על הכוס.

והנה בשו"ע סי' תע"ג ז' מבואר שצריך למזוג כוס השני מיד אחר כרפס כדי להתמיה התינוקות וישאלו ומבואר שמעיקר הדין אי"צ למזוג הכוס כבר לפני ההגדה. וכתב המ"ב שם סקס"ז שמעיקר הדין היו צריכים למזוג הכוס כשיגיע ללפיכך שאז צריך לאחוז הכוס בידו אלא מיד שמסיר הקערה מוזג הכוס כדי שישאלו התינוקות. ומבואר שעיקר הכוס שני הוא לא מחמת ההגדה אלא מחמת שרבנן תיקנו שהשירה וההודאה על הנס יהי' על הכוס.

אולם מצאתי ברבינו מנוח על הרמב"ם בפ"ח ה"ה וז"ל ומנהגינו להגביה הכוס בידינו מלפיכך עד גאל ישראל לפי ששירה היא ויפה לאמרה על היין. ומבואר שזה שמגביהין הכוס בלפיכך הוא משום שזה שירה ויפה לאמרה על היין אך אי"ז משום שזהו עיקר הכוס אלא שנהגו להגביה אז.

אך באמת לשון הרמב"ם היא בפ"ז הי' כוס ראשון אומר עליו קידוש היום וכוס שני אומר עליו ההגדה. ומשמע שכל ההגדה אומרים על הכוס. ומצאתי שכ"כ בשל"ה שאומר על כוס שני סיפור יציאת מצרים. אך יש לדחות שההלל שאומרים לבסוף ג"כ אומרים שם יצי"מ אך אי"ז כ"כ במשמע ששם אי"ז סיפור יצי"מ ורק מזכירין שם יצי"מ וראיתי בביה"ל סי' תע"ג סעיף ב' בד"ה ברשות בידו שכתב בשם הרמב"ן שמשמזג הכוס והכין עצמו לאמירת ההגדה כבר אסור לשנות. ומבואר בזה שמזיגת הכוס הוי מדין הגדה ולכן אסור כבר להפסיק שם אך למש"כ לעיל שעיקר הכוס הוא מלפיכך א"כ אי"ז שייך להגדה, וא"כ מותר להפסיק.

ונראה כמה נפק"מ בזה להלכה שאם נשפך הכוס באמצע ההגדה אז צריך מיד למזוג כוס אחר או שיכולים כבר לחכות עד שיגיע ללפיכך שאם זה מדין הגדה א"כ צריך מיד לחזור ולמזוג הכוס אך אם זה מדין שירה על הכוס א"כ עד לפיכך אי"צ לחזור ולמזוג.

ונראה עוד נפק"מ בזה שמבואר בגמ' ונפסק בשו"ע שגם תינוקות צריך לחנכם במצוות ד' כוסות והנה אך נאמר שמצוות ד' כוסות זה מצוות שתיה גרידא א"כ זה שייך לכל תינוק, אולם בשו"ע הרב סי' תע"ג כתב שצריך ליתן להם כוס רק אם הגיע לכלל חינוך של כוס כוס בפנ"ע וזה משום שס"ל שכיון שרבנן תיקנו שכל כוס יעשו בו עוד מצווה א"כ צריך שהתינוק יהי' בר חינוך לזה. והוא כתב שם שכוס ראשון צריך שיהיה בר חינוך של קידוש וכוס שני צריך שיהיה בר הבנה של סיפור יצי"מ ולהנ"ל נראה שלשי' הרמב"ם שכוס שני זה הגדה על הכוס צריך שיהיה בר חינוך של הלל על הכוס, אך לשי' שס"ל שכוס שני העיקר הוא ההלל על הכוס צריך שיהיה בר חינוך של הלל על הכוס, וצ"ע.

## הרב דב גדליה דרקסלר

### מתחיל בגנות ומסיים בשבח

שני אופנים לספר ביציאת מצרים: הסיפור של עבדים ה'ינו, והסיפור של מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

[א]. 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. מחלוקת באיזה גנות הוא מדבר

במשנה בפסחים (קט"ז א') שנינו שסדר הסיפור ביציאת מצרים המחויב בליל הסדר הוא באופן של 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. כלומר, מתחיל לספר בשפלותם של ישראל בתחילתם, ומסיים בשבחם לאחר שיצאו ממצרים.

ובגמ' נחלקו באיזה גנות מדבר. רב אמר מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים ה'ינו לפרעה במצרים<sup>3</sup>. בביאור מחלוקתם מצאנו שתי שיטות בראשונים, כמו שנראה לפנינו; אבל נפתח תחילה במה שנראה מוסכם על כולם.

כי לכאורה פשוט שגם לפי רב [האומר שמתחילין בגנות ע"ז של אבותינו] חייבים להזכיר גם את הגנות של עבדים ה'ינו לפרעה במצרים. הלא זה עיקר תורף הסיפור של יציאת מצרים, וכל ההגדה סובבת על זה, בה 'דורש מארמי אבד אבי עד שייגמור כל הפרשה כולה', כלשון המשנה בהמשך. רק מוסיף רב שלא מספיק להזכיר את הגנות המסוימת הזאת, שהיינו עבדים לפרעה. אלא צריכים אנו להפנות מבטינו למרחוק יותר; אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם. הגנות שבאנו ממנה היא עמוקה יותר, מאשפת עבודה זרה הרימנו ונשאנו. גם זה הוא חלק מסיפור יציאת מצרים.

מה סובר שמואל? מכמה ראשונים אכן נראה שדעתו שאין להזכיר גנות עבודה זרה כלל; אין מקומו של ענין זה בסיפור ההגדה. זה לשון אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) "רבא סבר כיון שכל ענין היום הוא יציאת מצרים אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים. ואב"י סבר כיון שבידינו להזכיר גנות ושבח של מצרים להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון, יש לו להזכיר גנות כי אבותינו היו עובדי עכו"ם ואין גנות כעבודה זרה, וגדול הוא מגנות של עבדות, ואעפ"כ קרבנו המקום לעבודתו".

---

<sup>3</sup> יש כמה גירסאות בשמות האמוראים, כמו שנראה בהמשך בדברי הראשונים. במקום 'רב' גרסו 'אב"י', ובמקום 'שמואל' 'רבא', ועוד שינויים. נקטנו כמו שנדפס על הדף.

ראשית דבר צריך להבין את דעתו של רב [ואב"י]. מה ענין סיפור יציאת מצרים למה שהיו אבותינו עובדי ע"ז וְעַקְשָׁיו קָרְבָנוּ הַמָּקוֹם לְעִבּוּדָתוֹ. באמת שאין הדבר קשה כל כך; בקל אפשר להבין שיש מקום להתבונן בכל המהלך מֵאֲזַ הָרָאשִׁנוֹת ועד שהוציאנו ממצרים וְקָרְבָנוּ לְפָנֵי הָרַסִינִי. ברם אם כן יש לשאול מהי ההבנה ההפוכה; במה נחלק שמואל [ורבא]. למה לדעתו 'אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים'.

## ב. הכרעת הראשונים לקיים דברי שניהם, כי עיקר ההקפדה היא במה לפתוח

וכפי הידוע, אנו נוהגים כשניהם. פותחים בעבדות של מצרים, ומוסיפים את מה שהיו אבותינו עובדים עבודה זרה. ומנהיגנו כהכרעת ראשוני הראשונים, הר"ח הר"ף והרא"ש, שהביאו מחלוקתם וסיימו "השתא עבדינן כתרומיה". משמעות דבריהם לכאורה שאנו יוצאים ידי חובת שניהם, למרות שהם עצמם חלקו בזה, וכאמור. אבל יש כאן פלא, איך אנו מקיימים את דברי האומר שאין מזכירים גנות אחר מלבד גנות של מצרים אם אנו כן מזכירים. בעצם הזכרתינו בהכרח שאין אנו עושים כדעתו.

תשובה ברורה לזה מבוארת בהמשך לשון אבודרהם. מסיים "ואב"י ורבא הלכה כרבא... ולפי שהלכה כרבא, ואף ר"נ סבר כותיה<sup>4</sup>, לכך מחבר הגדה זו חבר תחלה כרבא ואחר כך כאב"י". יש לראות בדבריו דבר חידוש. למרות שרבא סבר שאין להזכיר גנות אחר, אבל עיקר שלילתו היא דוקא בפתיחה. אין לנו בשום אופן לפתוח בגנות אחרת, רק בגנות של מצרים. אבל אחרי שפתחנו בגנות של מצרים ואמרנו עֲבָדִים הָיינו לְפָנֶיךָ בְּמִצְרַיִם, אנו בהחלט יכולים עתה לשוב עוד לאחרנית ולהזכיר מה שמתחילה היו אבותינו עובדי עבודה זרה<sup>5</sup>.

וכאן התמונה משתנה לחלוטין. המשקל העצום של ההזכרה או אי ההזכרה מונח כמעט כולו על הפתיחה. מחלוקתם מתפרשת **אם יש לפתוח בזה או בזה**; באיזה גנות הוא מתחיל, גנות העבדות או גנות הע"ז. וחקירת הדבר נראית שאכן הפתיחה היא נקודת המוצא של כל הסיפור, מאין באנו ומשם אנו הולכים. כל המקרים שקרו, הן קודם, הן אחר כך, נתלים ונגררים דוקא מאותו ראש שנקבע בפתיחה. בו ימצא האדם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹקִים מֵרָאשׁ וְעַד סוֹף. והנה הענין צריך עיון גדול. להבין משקלה של הפתיחה, ומה הדעות שנחלקו בה, וכאמור. ובמילים אחרות: איזו נקודת שבח באה מאיזו נקודת גנות.

<sup>4</sup> בהמשך הגמ' "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה, בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה פטרנן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו".

<sup>5</sup> משמעות הדברים, שגם לפי רבא עצמו מספיק שתהיה הזכרת העבדות של מצרים התחלת הגנות. ואחרי שהפכנו את סדר הדברים מסוף לראש, להזכיר את עבדות מצרים לפני מה שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, שוב אין כל מניעה לצרף לזה מה שהיה מתחילה.

## ג. החילוק בין שתי הפתיחות, אם מתחילין בסדר המעשה או בתקופה של נס

ביאור בזה נוכל לראות בדברי הריטב"א (ביאור הגדה של פסח). לדעתו אכן כל מחלוקתם לא היתה אלא באיזה גנות לפתוח "דרב סבר מתחלה עובדי ע"ז כמו שהיה המעשה, ורבא אמר עבדים שהוא תוקפו של נס ואח"כ מתחילין בגנות ע"ז"<sup>6</sup>.

לפי דבריו אכן מתווסף קושי לכל מה שהעירונו: מהי באמת המעלה הגדולה שרצו ללמדנו בפתיחה, וכיצד תתפרש ההגדה על יסוד פתיחה זו. ומה עיקר הצורך להזכיר בליל פסח את מה שהיו אבותינו בתחילה עובדי ע"ז<sup>7</sup>. גם לשונותיו 'כמו שהיה המעשה' ו'תוקפו של נס' צריכים ביאור; איזה מעשה יסופר שמתחיל בגנות אבותינו, ומה השיב רבא שהפך סדר המעשה משום שצריכים אנו להתחיל ב'תקופה של נס'. מלים ראָתה עיני ואין גלה את אָזני מה יִדְבְּרוּ.

## ד. שני הפנים של המעשה: התמונה הגדולה והתמונה הקטנה

נשוב ונדגיש את הנושא העומד לפנינו. ההתבוננות והסיפור ביציאת מצרים תתכן בשני פנים: הפן האחד הוא, היציאה מעבדות לחירות, היינו היותנו נתונים בגלות ובשבי, בצרה וצוקה, ומשם הוציאנו ה' ביד חזקה ובמוראים גדולים. הפן הזה הוא עיקר דרשת ההגדה שדרשה את פרשת אֶרְמִי אֶבֶד אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרָיִם... וַיֵּרְעוּ אֶתְנֹו הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ... וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה וּבְמֶרְא גָדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמַפְתִּיּוֹם. זה, כביכול, 'התמונה הקטנה' של המעשה. הפן השני הוא, 'התמונה הגדולה', מאין באנו, אבותינו היו עובדי עכו"ם. ואנו, קרבנו המקום לעבודתו; מקים מעֶפֶר דָּל מֵאֲשַׁפֶּת יָרִים אֲבִיוֹ, וַיֹּאמֶר לִי עֶבְדִּי אֶתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּךְ אֶתְפָּאֵר.

את שני הפנים אלו הגדיר הריטב"א בלשונו כך: מצד אחד, כך 'היה המעשה', התמונה הגדולה. איזה טעם יש להתחיל את הסיפור מהאמצע? אבל מצד שני, עיקר הסיפור הוא בתוקף שלו, השיא של היד החזקה שנתגלתה עליהם בלילה הזה. מה יותר נכון לספר?

וכאמור, החידוש הגדול הוא, שבאמת לכל הדיעות אנו מספרים את הסיפור השלם. אבל עדיין נשאר משקל גדול לשאלה באיזה צורה אנו מספרים את אותו סיפור; לפי איזה סדר, סדר המעשה או סדר התוקף.

ומפליא לראות היאך הדברים כתובים בלשון הרמב"ם. בסוף הלכות חמץ ומצה הביא הרמב"ם את 'נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות'. שם נכתבו הדברים, כמובן, בסדר שאנו אומרים: תחילה הגנות של 'עבדים היינו לפרעה במצרים', ואחריה הגנות של 'מתחילה עובדי ע"ז היו

<sup>6</sup> ומסיים "ולפי זה מנהיגנו כרבא. דאי פליגי לגמרי, נהיגנא דלא כחד". היינו ההוכחה שהבאנו קודם, שודאי לא נחלקו אלא בפתיחה ולא בעיקר ההזכרה.

<sup>7</sup> ולדעתו בצורך הזה לא נחלקו כלל.

אבותינו'. אבל בהלכות עצמם (פ"ז ה"ד), כאשר הוא כותב את ההלכה גופא, **כתבה לפי סדר המעשה**. "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד **מתחיל ומספר** שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו, וכן **מתחיל ומודיע** שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה...". כמה פלא יש בדבר. ההלכה גופא נכתבת כפי הסדר אשר היה, אבל כאשר מגיעה קיומה למעשה אנו הופכים את הסדר. איך נוכל לפרש סתירת דברים אלו.

### ה. שתי בחינות ביסוד האמונה הנמצאות בסיפור יציאת מצרים

הענין כולו יוכל להתבאר בתפיסת יסוד גדול מיסודות האמונה אשר נוגע בכל לב מרגיש. קושיא משכלת מתעוררת בהבנת כל עיקר ההודיה על ניסי יציאת מצרים, כבר דרכו בה רבים: היאך אנו מודים ומשבחים כל כך על מה שהוציא אותנו הקב"ה ממצרים, הרי הוא עצמו הורידנו לשם<sup>8</sup>. והקושי הזה ממשיך ומנסר בכל מקרה אשר יקרה את הרבים או את היחיד. הרי כמעט לא ימצא בעולמינו מקרה אחד אשר כולו טוב, ורוב מקרינו מעורבים טוב ושאינו. אם כן היאך אדם מודה על הפרט הטוב שבמעשה, או כגון שלא אירע אותו יותר רע. הלא את החבילה כולה קיבל, והוא כביכול מחלק אותה לשנים. מודה על הטוב ושותק על הרע.

מיציאת מצרים, יסוד האמונה, למדנו ששתי תשובות בדבר; זו לפנינו מזו. השלב הראשון הוא בבחינת תמים תהיה עם ה' אלקינו. כי באמת אין איתנו יודע חשבונות שמים, לדעת מה זה ועל מה זה. רק נאמנים אנו איתו לקבל כל דרכיו בתמימות, ולהודות על הטוב<sup>9</sup>. אמנם בתוך כל זה יודע כל לב שגם הרע הוא טוב בשבילו, והכל מכוון לתכלית גדולה, ולהיטיב עמו בטובה נצחית. וכמה פסוקים ומאמרי חז"ל מורים על זה, לאין מספר.

שתי הבחינות הללו, בדקדוק רב, נמצאות בסיפור יציאת מצרים. והם מתחלקים לשני ענייני הגנות שאנו דנים בהם. כאשר יסוד המעשה הוא הגנות של עבדים היינו לפרעה בְּמִצְרַיִם, אזי השבח הוא וְיִוְצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה. אבל אז יכול כאילו השואל לשאול, על מה אתם משבחים, הלא הוא עצמו הורידכם לשם. על השאלה הזאת עונה הסיפור באותם שני שלבים

<sup>8</sup> בהגדה של פסח ע"פ המגיד מדובנא [יקרות תשס"ח, עמ' ל"ט] כתב כך "אילו היו ישראל נקלעים בדרך מקרה למצרים, היו משתעבדים שם, והקב"ה היה נגלה עליהם וגואלם, ניאח. אולם, הן גלוי וידוע הוא שהקב"ה בכבודו ובעצמו הגלנו למצרים... וממילא האם אנו חייבים לשבח ולהלל על גאולתנו ועל פדות נפשנו. האם לא עדיף היה שלא נשתעבד ולא ניגאל... עיי"ש עוד.

<sup>9</sup> וזו היא הנהגת כשירי ישראל בכל אשר יפנו. כאשר קורה את האדם אסון או איזה דבר רע ח"ו, הוא מהפך בצדדים הטובים ובנקודות החסד הזרועות על פני הרע, ומתחזק בזה. אין הוא מעלה על מחשבתו למה אירע לו הדבר הרע מלכתחילה, לבד מה שהוא מחשב את דרכיו, ומפשפש במעשיו, לראות מה יוכל לתקן.



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • לג

המתבארים. השלב הראשון, אין איתנו יודע חשבונותיו, ולמה הורידנו לשם. דיינו, בעוז אמונתנו, שאנו ראינו בעינינו את הטוב שגמלנו, ועל זה לבד הננו מודים בלא חשבונות.

אבל מתוך זה עולה השלב השני, והתשובה היא 'אתה רואה רק את התמונה הקטנה, ולא את התמונה הגדולה'; התמונה הגדולה היא מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו. כלומר, כאן באמת אנו רואים ברור שגם הרע היה מכוון לטובתנו, שכל הירידה למצרים היתה מכוונת לתכלית גדולה בשבילנו, ולא היה שייך כלל לקבל את הטוב בלא לקבל את הרע. ביציאת מצרים אנחנו מבינים היטב את כל החשבון. אנו יודעים שאם לא היינו שם, נצרפים בכור הברזל, לא היינו יכולים לזכות לקבלת התורה ולהיות עם בחירו<sup>10</sup>.

### ו. והמחלוקת היא איזו נקודה מודגשת בסיפור

ברור, איפוא, שמצות סיפור יציאת מצרים כוללת את שני החלקים; כשם שאמונתנו בודאי כוללת את שניהם. לכן לכולי עלמא 'עבדינו כתרווייהו' וסדר ההגדה כולל בפתיחתו את הגנות הכפולה, והשבח הכפול שבא בעקבותיהם. בדיוק כלשונו של הרמב"ם 'מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו... כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים... ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו'.

אבל בשונה מיציאת מצרים, שבה ראינו בראיה חושית את כל החשבון. הרי לדורות אינו כן; אין איתנו יודע עד מה, וחשבונות שמים נסתמו מנגד עינינו. א"כ כאשר אנו באים לספר ביציאת מצרים, להשריש האמונה היוצאת משם, עדיין יש לנו לשאול סביב איזו נקודת אמונה יסתובב המעשה.

---

<sup>10</sup> ואם נאריך בהבנת החשבון נצא ממסגרת דברינו. רק נציין שההגדה עצמה האריכה בביאור הענין הזה "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, שנאמר בְּעֶבֶר הִנֵּה יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מְעוֹלָם תֵּרַח אָבִי אֲבִרָה וְאָבִי נֹחַר וְעֵבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, וְאָקַח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרָה מֵעֶבֶר הִנֵּה וְאֹלֶךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן וְאֲבָרָה אֶת זָרְעוֹ וְאֶתָּן לוֹ אֶת יִצְחָק, וְאֶתָּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו וְאֶתָּן לְעֵשָׂו אֶת הָר שְׁעִיר לְרֶשֶׁת אוֹתוֹ וְיַעֲקֹב וּבְנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם". למה הוצרך להביא את כל הפסוק, לתאר את כל מה שהיה מימי אבותינו ואילך. אמנם זה גופא הענין שאנו מודים עליו, שאנו היינו במקום עשוי בפרעון השטר. דוקא משום שבחר בנו ירדנו אנו למצרים, לכור הברזל, והכל מכוון היה לקרבנו לעבודתו. וכתב שבולי הלקט (סדר פסח סימן ר"ח) "והנכון לפי שהוא צריך להזכיר יציאת מצרים וירידתו לשיעבוד איך היה, והנסיים והנפלאות שעשה עמנו, בא להודיע כי הכל היה ממנו מרוב אהבתו אלינו. שהרי לאברהם היו כמה בנים ומכולם לא בחר אלא ביצחק, וכן ליצחק יעקב ועשו ולא בחר אלא ביעקב כמו שמפרש והולך. וגזר עליהן שעבוד מלכות בעולם הזה כדי לזכותם בעולם הבא... ויעקב ובניו ירדו מצרים. לפרוע שטר חוב שנגזר עליהן בין הבתרים". והדברים ארוכים.

## לד • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

וכאן נחלקו האמוראים. יש מי שסבר שעיקר המעשה הוא **תוקפו של נס**. כלומר, מכאן למדנו לדורות שבורא העולם מנהלינו כאשר יחפץ, כל שְׁתֵּה תַּחַת רִגְלָיו, המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוך מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. ואנו מודים לו על כל הטובות בלי שום חשבון. לכן עיקר הגנות והשבח הם עֲבָדִים הֵיִינוּ לַפְּרָעָה בְּמִצְרַיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה. אמונה זאת, היא כיתד לא ימוט, ולדורות עולם. לכן אומר אותו צד שאין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים.

אבל החולק סבר, אדרבה, מחויבים אנו להניח את כל המעשה דוקא **כמו שהיה**, עם כל החשבון. מִתְחִלָּה עוֹבְדֵי עֲבֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ וְעַכְשָׁיו קָרְבָנוּ הַמָּקוֹם לַעֲבֹדָתוֹ. כל הגלות כולה, על כל מוראותיה ומרורותיה, היתה מכוונת להטבה גמורה, לקרבנו לעבודתו. אנחנו מבינים בה את ה'תמונה הגדולה'.

### ז]. הפתיחה היא הקובעת את נקודת המעשה

והמשקל העצום הזה נמצא דוקא בפתיחה. הסובר שפותחים בגנות אבותינו יגיע בודאי גם הוא לעבדים היינו, אבל כל התמונה משתנית. אין אנו מודים על הפדות לבד, אלא על כל החשבון שקרבנו כך לעבודתו ית'. ולעומת זאת, הסובר שפותחים בעבדים היינו, הגם שנבוא בסוף למה שהיו אבותינו בתחילה, אבל זה רק אחרי שהודינו בפירוש ובפה מלא על היציאה בעצמה בלי שום חשבון. אחרי זה, שוב יכולים אנו להוסיף הודאה על כל החשבון. על שקרבנו המקום לעבודתו.

הרמב"ם בגוף ההלכה ביאר את שני הצדדים הללו בדיוק רב. חלוקתם גם בשבח וגם בגנות. יש תחילה שמלמדת את כל החשבון 'בתחילה היו אבותינו... כופרים... ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו', ויש תחילה שמלמדת על הטובה המסוימת שהיתה אז בלי חשבון 'שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו'. והן הן הדברים, **על עבדים היינו אנו מודים רק על החירות בעצמה, ועל התחילה היו אבותינו אנו מודים על כל החשבון שקרבנו כך ליחודו.**

בהלכה הוא מבאר את שתי יסודות האמונה היוצאים מההגדה, ומכל המעשה, כמו שהיה המעשה. אבל **סדר אמירת ההגדה**, שהיא איזה נקודה יותר צריכה להיות מושרשת בלילה זה, שם נפסק שהסדר הוא להיפך: לדורות עולם, ולכל הגלויות שבאו אחר כך, עיקר האמונה היא תקפו של נס בלי שום חשבון. שלימות האמונה היא כיתד בל תימוט גם אם אין אנו משיגים היאך חשבון הרע מכון לטובתנו.

## הרב אריה גוטמן

### בגדר מצות חרוסת

כתב הרמ"א סי' תעג' סעיף ה': "וחרוסת יעשה עב זכר לטיט, ואח"כ נותנים בו מעט חומץ או יין אדום זכר לדם". וצ"ב מדוע כותב הרמ"א "ואח"כ נותנים בו החומץ", ולא קודם לכן, וכן אמאי נותנים בו רק מעט חומץ ולא הרבה. ויעויין בגר"א שכתב וחרוסת וכו' ואח"כ. שם קטז' הלכך צריך וכו', וכוונתו דהיות וצריך לסמוכיה לכן צריך לעשותו קודם עב, ורק לאחמ"כ יתן בו החומץ והיין משום דאם יתנם קודם תתבטל סמיכותו. אולם א"כ צ"ב מדוע אח"כ נותנים בו יין או חומץ הרי סמיכותו מתבטלת ע"י זה, וא"כ בשעת הבאת החרוסת על השולחן או בשעת אכילתו אינו סמך ולא מתקיים בזה הזכר לטיט.

והנה התוס' פסחים קטז. ד"ה צריך לסמוכיה וכו' כתבו: "וכן עמא דבר לסמוכיה, ובשעת אכילה מקלשין אותו ביין וחומץ", מבואר בדבריהם דאת הקלישות דין וחומץ עושים בשעת האכילה ולא קודם לכן, ולכאורה היינו משום דס"ל דמצוות החרוסת אינה בשעת אכילת החרוסת אלא בעצם זה שמונחת ע"ג השולחן, וכדמשמע נמי מדברי הרמב"ם פ"ז מחור"מ הי"א דכתב "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט וכו', וכיצד עושים אותה וכו', ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח". ובה"ב כתב: "אכילת מרור וכו' מצוה", משמע להדיא מדבריו דהמצוה דחרוסת מתקיימת בעצם עשייתה ובשימתה על השולחן. ונהי דברבינו מנוח ובלח"מ משמע להדיא דאיכא מצוה באכילתו מדהקשו מדוע אין מברכים עליו, בכל זאת מדברי הרמב"ם משמע דלא כוותיהו. ואפשר דאינהו נמי מודו דאיכא מצוה בעצם שימת החרוסת על השולחן, אלא דסברי דאיכא נמי מצוה באכילתו.

ויעויין בשו"ע הרב סימן תעג' ס"כ שמבואר להדיא בדבריו דהיתה תקנה שהחרוסת תהיה לפני בעת אמירת ההגדה, שהחרוסת היא זכר לטיט, וכלשון הגמ' בפסחים קטז: וחרוסת לפני כל אחד וכו' או לפני מי שאומר את ההגדה וכו', מבואר דבעצם שימת החרוסת על השולחן מתקיימת מצות חרוסת. וכן משמע מדברי הרוקח שהביא החק יעקב סקכ"ה דכתב דאם ירצה לעשות החרוסת ביו"ט הרשות בידו, דהחרוסת מצוה ואינו מכשירי מצוה.

וא"כ נראה דגם תוס' סברי הכי, ולכן אין לשים בחרוסת את היין והחומץ עד שעת אכילה, דאם ישימו קודם לכן תתבטל הסמיכות של החרוסת שנעשית זכר לטיט, משא"כ בשעת אכילה לא אכפ"ל שתתבטל הואיל וכבר קיים את מצות חרוסת. אולם בדעת הרמ"א נראה דס"ל דגם אכילת החרוסת מצוה היא, ולכן כתב דנותנים בו "מעט" חומץ ולא הרבה, משום דס"ל דאין לבטל את סמיכות החרוסת, דאם תתבטל הסמיכות לא יקיים את המצוה זכר לטיט, דהמצוה היא לאוכלו כשהוא בצורת טיט ורק מעט חומץ או יין נותן בו באופן שלא מתבטלת סמיכותו.

והא דנותן את היין והחומץ רק אח"כ, לתוס' נחא שפיר, דקודם לכן אסור לתיתה דא"כ לא תתקיים המצוה זכר לטיט, דהיין והחומץ מבטלים את הסמיכות, משא"כ לרמ"א שסובר שלא

מתבטלת סמיכותו כי סובר ששם רק מעט חומץ או יין נראה דנותנם רק לאחמ"כ, היינו משום דבנתינה קודם לכן לא מתקיים זכר לדם, ורק בטיט שיש בו יין וחומץ יתקיים זכר לדם דהזכר לדם היינו זכר לדם שנתנו בבנין, והואיל וכן צריך לעשות קודם טיט ורק לאחמ"כ לשים היין והחומץ זכר לדם.

ונראה דאיכא נפק"מ בין התוס' לרמ"א אימתי הוא זמן שימת היין והחומץ דבתוס' מבואר דבשעת אכילה עבדינן ליה, אולם הרמ"א כתב ואח"כ נותנים בו מעט חומץ, משמע לכאורה דמיד לאחר שעשאו כטיט יכול לשים בו חומץ ויין ואפי' קודם אכילה, ואפשר אפי' קודם ששמו על השולחן. ואזלו לשיטתן דהתוס' דסברי שמקליש את הסמיכות בין וחומץ ומתבטל הזכר לטיט, שפיר הוכרחו לומר דעושה כן לאחר ששם את החרוסת על השולחן בזמן אכילה ולא קודם לכן כדי שיקיים את הזכר לטיט, משא"כ הרמ"א שסובר ששם רק מעט יין וחומץ ואינו מבטל את הסמיכות שפיר ס"ל דיכול מיד לאחר שעשאו כטיט לשום בו יין וחומץ דמתקיים שפיר הזכר לטיט והזכר לדם בהדי הדדי.

והנה יעויין ברמ"א לעיל סי' תע"א ס"ב דכתב דיש מחמירין עוד שלא לאכול פירות כדי לאכול החרוסת לתיאבון, וכותב ע"ז רבינו הגר"א שיש מחמירין דקיי"ל כראב"צ דאמר מצוה. הרי לכאורה להדיא דהמצוה היא האכילה דחרוסת ולא שימתו על השולחן, דאם המצווה מתקיימת בעצם שימתו על השולחן א"כ לא הוה לן למיחש לאכילה לתיאבון, ומדחיישינן לאכילה לתיאבון ע"כ דאיכא מצוה בעצם האכילה וכדס"ל לרמ"א בסי' תע"ג.

ויעויין ברמ"א סי' תע"א שם שכותב "ואין לחוש למנהג ההוא", ולא ביאר לן מדוע אין לחוש לזה. וראיתי בלבוש שכתב ואין זה מנהג שהחרוסת אינו מצוה לאוכלו אלא כדי לבטל הארס שבמרור וכו', ואדרבה בלילה אסור לאכול הרבה ממנו וצריכים לנפצו מעל המרור וכו', וא"כ למה לא יאכל פירות ביום, וכוונת הלבוש היא דאע"ג דאיכא מצוה בחרוסת וכמו שכתב בסי' תע"ה ס"א, בכל זאת אינו מצווה לאוכלו אלא רק לשומו על השולחן ואכילתו אינה מצוה אלא רק משום קפא, ולכן לא חיישינן לתיאבון בו. דאין לומר דכוונת הלבוש היא דליכא כלל מצוה בחרוסת וכל החרוסת באה רק משום הקפא כת"ק דר"א בר' צדוק ודלא כר"א בר' צדוק, אין לומר כן שהרי בסי' תע"א כותב הלבוש דאיכא מצוה בחרוסת, וא"כ ע"כ כוונתו בסי' תע"א כמו שביארנו דס"ל ללבוש כמו שביארנו בדעת התוס' והרמב"ם, דמצות חרוסת מתקיימת במה שמונח על השולחן, ומדויק כן נמי ממה שכתב בסי' תע"ג ס"ה דנוהגין מתחילה לעשותו עב זכר לטיט, ואח"כ כשבאים לטבל בו את המרור נותנים לתוכו מעט יין או חומץ לרככו, הרי שכתב כלשון התוס' ולא כלשון הרמ"א. והיינו דס"ל דגדר המצוה בחרוסת הוא כדעת התוס' ולא כהרמ"א.

ובטעם הרמ"א שכתב דאין לחוש למנהג ההוא אע"פ שס"ל להרמ"א שיש מצוה באכילת החרוסת, נראה דהיינו משום דאינו אוכל כזית חרוסת, אלא אוכל רק כלשהוא, שהרי צריך לנער את החרוסת מהמרור, והואיל וכן לא חיישינן לתיאבון והואיל ואינו אוכל שיעור אכילה מהחרוסת אלא רק כל שהוא, ובכל דהו ליכא ביטול לתיאבון.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • לז

והנה יעויין ברמ"א סי' תעה' ס"א דיש אומרים דאין לטבול הכורך בחרוסת ולא ביאר לן הרמ"א טעם הסוברים כן. והלבוש בס"ב כתב ואפשר דטעמא משום שאין החרוסת באה אלא כדי להמעיט הארס או התולעת שבתוך המרור, וכיון שאינו אוכלו לבדו אי"צ להמעיט אותו, שגם טעם המצה שאוכל עמו מחליש כוחו ואינו מזיק. ונראה שהלבוש כתב כן לשיטתו דס"ל דמצות חרוסת מתקיימת בשימת החרוסת על השלחן, וטבילת המרור בו היא רק משום קפא, לכן בכורך אי"צ לטבול הכורך בחרוסת. משא"כ לרמ"א שסובר דאיכא מצוה באכילת החרוסת, צ"ל דהא דאין טובלים הכורך בחרוסת היינו משום דהכורך הוא רק לזכר בעלמא, הלכך אי"צ לעשותו ככל דיניו וסגי באכילתו בלא חרוסת, ומצות אכילת חרוסת כבר קיים במה שאכל את המרור עם החרוסת, ואי משום קפא אי"צ לטבול את הכורך הואיל והקפא מתבטל ע"י המצה. וגם השו"ע שסובר שצריך לטבול את הכורך היינו לא משום קפא אלא משום מצות אכילת חרוסת דמתקיים רק באכילת המרור ולהלל באכילת החרוסת עם המצה והמרור. משא"כ ללבוש דליכא מצוה באכילת החרוסת א"כ ע"כ הטבילה של המרור בחרוסת הוא רק משום קפא ולכן הוכרח ללמוד שהמחלוקת בין המחייבים את הטבילה של הכורך בחרוסת לפוטרים היא האם איכא קפא בכורך אם לאו.

ויעויין בלבוש סי' תע"ה ס"א דמשמע מדבריו דליכא מצוה באכילת החרוסת, דכתב שם וישקענו בחרוסת וכו' ולא ישהנו בתוכו כדי שיבטל טעם מרירותו, ומטעם זה ג"כ צריך לנער החרוסת מעליו "שלא יהיה עליו כלום" בשעת אכילת המרור. הרי להדיא בדעת הלבוש שאינו אוכל כלום מהחרוסת, וע"כ דמצות חרוסת מתקיימת בעצם זה שמונחת ע"ג השולחן. אלא שדבריו הללו סותרים למה שכתב בסי' תע"א ס"א דבלילה אסור לאכול ממנו "הרבה", משמע דקצת כן אוכל ממנו, ואולי כוונתו שם היא שאסור לאכול ממנו הרבה גם בלא מרור, ומן המרור צריך לנפצו לגמרי. אולם אין מסתבר לומר כן דאיזה אסור איכא באכילת החרוסת סתם בלא מרור, וע"כ כוונתו שאסור לאכול ממנו הרבה "עם המרור" וצריכין לנפצו מעל המרור, וכן הוא להדיא בשו"ע הרב שם סי"ב א"כ דברי הלבוש סתרי אהדדי. וגם דבריו בסי' תע"ה סותרים זה לזה במה שכתב שם ואין מברכים על החרוסת אף שהוא מצוה דרבנן לפי שהוא טפל למרור, וכיון שבירך על העיקר פוטר את הטפל, מבואר דאיכא מצוה באכילת החרוסת, דאל"כ אין מקום לקושייתו מדוע אין מברכים על החרוסת דאין מברכים הואיל ואין אוכלים ממנו. ואולי הוקשה לו דיברכו על עצם עשיית החרוסת והעמדתה על השולחן, אך א"כ אין תירוצו מובן. ויעויין בחק יעקב סי' תע"ג סקכ"ה במה שהעיר בדעת הלבוש והעלים עין מדבריו בסי' תע"ה ס"ב ומתחילת דבריו שם בס"א וצריך לעיין בזה.

במה שנתבאר בדעת הרמ"א דקיום מצות חרוסת הוא באכילתה, צ"ב האין מתקיימת מצות זכר לטיט וכו' בפחות מכזית, הרי רבינו המשנ"ב כתב בסי' תע"ה סקי"ב בשעה"צ דהטעם דאין יוצאים ידי חובת מרור באכילת קלח שלם עם העלים כברייתא שאין בה כזית, שציווי התורה באכילת מרור הוא זכר לוימררו את חייהם, ובפחות מכזית לא חשבה התורה לזכר, וא"כ צ"ב האין מתקיים בחרוסת מצות זכר, הרי אוכל ממנה פחות מכזית, ובשלמא אם מצות חרוסת היא בעצם עשייתה והנחתה על השולחן אפשר דסגי במה שיש בחרוסת כזית על השולחן, ואפשר דאי"צ כזית

## לח • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

אלא סגי בכל שהוא, דרך בזכר המתקיים באכילה צריך כזית ולא בזכר המתקיים בראיה. אולם אם מצות חרוסת מתקיימת באכילה צ"ב איך מתקיימת באכילה הפחותה מכזית.

ואולי היות והחרוסת טפלה למרור ובמרור איכא כזית סגי בזה. שו"ר שבפמ"ג סי' תע"ב במשב"ז סק"ז עמד בזה ויעוין במה שהביא מהמרדכי סוף פסחים ומתרומת הדשן, ויעוין עוד בבגדי ישע שעל המרדכי ס"ק יט'. ויעוין בחק יעקב סי' תע"ג סקט"ז שהביא דבמהרי"ל לא מובא שהחרוסת תהיה קרובה אליו יותר מן הבשר והביצה ורחוקה יותר מן המצות והמרור, ורק גבי ירקות ומצות הביא להא דיהיו קרובים אליו משום אין מעבירין על המצות, ויעוין שם בדבריו מה שביאר מאי טעמא דמהרי"ל דהשמיט לחרוסת. ולהמתבאר בדברינו דמצות החרוסת היא בעצם הבאתה על השולחן בלא אכילתה נחא שפיר טעמו דמהרי"ל, והא דהרמ"א מביא להא דאין מעבירין גם גבי חרוסת היינו משום דהרמ"א סובר דקיום מצות חרוסת הוא באכילתה וכמו שנתבאר לעיל.

וראה מה שכתב במשנה ברורה סימן שכא ס"ק סח: "וכשחל פסח בשבת ושכח מבעוד יום ליתן המשקה לתוך החרוסת לדעה קמייטא מותר ליתן המשקה בשבת ולא יטרוף בכף אלא באצבע. ולדעת ה"א גם זה אסור אם לא שיעשה אותה ג"כ רכה", ועל דברי ה"א ציין בשעה"צ ס"ק פו: "פרי מגדים, עיין שם שכתב שיעשנה רכה מחמת זה, והוא דוחק דהא מצותה בעבה כדאיתא בגמרא, ואפשר דכיון דבעת העשיה היתה עבה שוב אין להקפיד בזה".

ובעזרת ה' מצאנו ראייה נפלאה ליסוד האמור שדין החרוסת לתוס' מתקיים בעצם הבאתו לשלחן, מדברי התוס' קיד. ד"ה אע"פ שאין חרוסת מצוה, שהקשו אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חרוסת דמצוה. כותב ע"ז אדונינו המהרש"א דה"ה דהוי מצי לאקשוויי כן אפי' לר"א בר צדוק דאמר מצוה, דודאי אינו אלא מצוה דרבנן, ואתי דרבנן ומבטל דאורייתא. ויעוין עוד בהגהות מהר"ב רנשבורג מה שכתב בזה. ולמבואר בדעת התוס' דמצוה דר"א בר צדוק היינו בהבאת החרוסת לשלחן ולא באכילתו, נחא שפיר שהקשו תוס' רק לת"ק ולא לר"א בר צדוק.



## הרב ברוך ויג

### בענין הסיבה

**איתמר** מצה צריכה הסיבה מרור אין צריך הסיבה יין איתמר משמיה דר"נ צריך הסיבה ואיתמר משמיה דר"נ דלא צריך הסיבה ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי אמרי לה להאי גיסא ואמרי 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 ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה.

**וצ"ב** מ"ש מצה דבעיא הסיבה מפני שהיו זכר לגאולה כדפירש הרשב"ם ואילו ארבע כוסות אינם צריכים הסיבה מצד עצמם שהרי גם הם זכר לגאולה וכמוש"כ הרשב"ם בשם המדרש רבה שתקנו ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, וכן איתא בגמ' ששתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא הרי שיש בד' כוסות חיוב מצד חירות וא"כ למה לא חייבים בהסיבה מצד עצמם וכל חיוב הסיבה שבהם תלוי בחלק ההגדה שנאמרת בהם. ובעיקר דברי הגמ' צ"ב בדפשטות הסיבה היא מפני שצריך להתנהג בדרך חירות וכדרך שאמרו שמניחים כלים יפים על השלחן וא"כ מה לי כוסות ראשונות מה לי כוסות אחרונות.

**והנראה** בהקדים דברי הרמב"ם בפ"ז מחו"מ ה"ו וה"ז וז"ל: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדת. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות." העולה מהדברים שגדר חיוב הסיבה אינה להתנהג דרך חירות אלא דחיוב ההסיבה להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, והיינו שבכלל סיפור יציאת מצרים שמלבד סיפור הדברים של יציאת מצרים צריך גם להראות ע"י מעשה את היציאה משעבוד מצרים וזה ע"י ההסיבה. ובדבר זה נסתפקו בגמ' היכן מתאים ההסיבה בסיפור היציאה האם בשעת היציאה כשנהפכו מעבדים לבני חורין או בשעת ההודאה על מה שיצאו מעבדים לבני חורין.

**העולה** מזה דאין ההסיבה דין הנהגה דרך חירות אלא הוי חלק מסיפור יציאת מצרים שחלק מהסיפור זה להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים, ממילא מבואר דאף ששתייך ארבע כוסות הוי דרך חירות וכנגד ארבע לשונות של גאולה מ"מ אין שתייתם חלק מסיפור יציאת מצרים וממילא לא שייכא בהם הסיבה ורק מצד שיש בהם דין נוסף שההגדה נאמרת עליהם וממילא שתייתם הוי השלמה של הסיפור וככל מקום שנאמרת ברכה על כוס, שהשתייה הוי סיום וחלק מהברכה ומהקידוש ה"ה הכא הוי חלק מהסיפור ומצד זה צריכים הסיבה, ומצד זה שייך הדיון האם הם שייכים לחלק הסיפור ששייך בו הסיבה או לא.

**ולפי"ז** צריך לומר שאכילת המצה הוי חלק מסיפור יציאת מצרים שהרי מצד שהוי זכר לגאולה ולחירות אין זה מחייב הסיבה כמו בארבע כוסות, ואכן מצינו שאכילת המצה הוי חלק מהסיפור וכדברי ר"ג מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם וגו', ודבר זה נלמד מפסוק מפורש בפרשת ראה: "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" הרי שמלבד הציווי לאכול הפסח על מצות ומרורים יש חיוב באכילת מצה כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, והיינו שבאכילת המצה מראים שיצאנו בחפזון ולכן לא הספיק הבצק להחמיץ, וממילא מבואר חיוב ההסיבה במצה דאכילת המצה הוי חלק מהסיפור וממילא שייך בה הסיבה שהיא גם חלק מהסיפור.

**והנה** מרור לא בעי הסיבה ופי' הרשב"ם שהוא זכר לעבדות, ומשמע שאכילת המרור הוי חלק מהסיפור ולכן הוצרכו לומר דמ"מ אין צריך הסיבה מפני שהוא זכר לעבדות, והיינו דהנה אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, והיינו דמהתורה חיוב אכילת המרור זה אופן אכילת המצה "על מצות ומרורים יאכלוהו" וחיוב אכילת המרור בזמן שאין קרבן פסח הוי מדרבנן. וצ"ב למה תקנו חז"ל לאכול מרור, והנראה מכיון שמצינו בתורה שחיוב אכילת המצה הוא חלק מהסיפור דיציאת מצרים, "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" תקנו חז"ל כעין דאורייתא שיאכל מרור כחלק מהסיפור להראות שמררו את חיינו, וממילא יש מקום לדון האם צריך הסיבה שהיא גם חלק מהסיפור, ואמרו דלא שייך בזה הסיבה דזה זכר לעבדות.

**ועפ"י** הדברים האלו יבואר עוד למה לא הוזכרו ארבע כוסות בקושיות דמה נשתנה שהרי גם הארבע כוסות הוו זכר לחירות וא"כ למה לא הוזכרו כמו הסיבה ומצה. ועפ"י האמור מבואר דכל הקושיות דמה נשתנה הוו מחלקי הסיפור של יציאת מצרים, וכל הקושיות הוו מצורת הסיפור, דזה הצורה של הסיפור דרך שאלה ותשובה, וממילא בדברים השייכים לסיפור אכילת מצה, ואכילת מרור, ההסיבה שמראה שיצא עתה משעבוד מצרים, הרי הם נכללים בקושיות כדין סיפור שיהיה דרך שאלה ותשובה כך גם הסיפור שנעשה ע"י המעשים צריך שתקדם לו שאלה כדי שהמעשה של אכילת המצה והמרור תחשב כתשובה לשאלה, אבל שתיית ארבע כוסות אף שהוו דרך חירות אינם חלק מהסיפור ולא שייכים במה נשתנה.

[ומה שמקשים על הטיבול שני פעמים, הנה בראשונים הכל בו ועוד פרשו שאין הקושיה מצד הטיבול דכל אכילתם היתה ע"י טבול אלא שהקושיה היא על מה שאוכלים ב' פעמים ירק קודם הסעודה, דזה מוכיח שאין הסעודה בלילה הזה לשבור את הרעבון דא"כ היה צריך לאכול מיד את עיקר הסעודה ולא לאכול ב' פעמים ירקות והרי זה מוכיח שיש ענין בסעודה מצד עצם האכילה ולא לשבור רעבוננו, דהאכילה הוי לצורך להודות על הנס שעשה ה' לנו בלילה הזה ולכן מדגישים שיש ענין בעצם האכילה, וממילא גם האכילה הוי חלק מהסיפור דמראה באכילתו שנעשה לו נס, ומה"ט איתא שהאוכל כל סעודתו בהסיבה הרי זה משובח דכל הסעודה שייכת בסיפור יציאת מצרים ושייך בזה הסיבה, ולכן גם הסעודה עצמה נכללת בקושיות דמה נשתנה למה מטבילים קודם סעודה ב' פעמים].



## הרב שרגא קלוגהויפט

### הערות בדין הסיבה

#### הערה בדברי מתני' פסחים צ"ט:

(א) **משנה ערבי פסחים וכו'**, הנה מצינו **במשנה** שלשה דינים, הדין הראשון הוא איסור אכילה ערב פסח מסמוך לחשיכה כדי שלא יבא לאכול המצה אכילה גסה כמבואר **בגמרא דף ק"ז ע"ב**, והדין השני הוא דין דהסיבה [כמו שמבואר **בדף ק"ח ע"א** דמשנתנו הוא המקור לדין הסיבה], והדין השלישי הוא שהגבאי צדקה יתנו לעניים ד' כוסות.

(ב) וילה"ע דהנה דהדין הראשון והשלישי הן דינים שלפני י"ט והדין השני הוא דין ביר"ט, ולמה התנא של המשנה הביא הדין דהסיבה ביחד עם הדינים האחרים שלפני י"ט, ודלכאורה מקומו לקמן **בדף ק"ד ע"ב** אחרי המשנה של מזגו לו וכו'.

(ג) ונ"ל, דהנה עיין **בש"ע סימן תע"ב סעיף א'** וז"ל, יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך, והיינו דין הכנה מבע"י, **ובס"ב ז"ל**, יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו, והוא ביאור הדין סידור השלחן מבע"י הנאמר **בס"א**, ושוב כתוב בזה"ל, ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות, והיינו אף דין הכנה למקום מושבו, וע' **בבאר הגולה** שציין משנה שם צ"ט, וצ"ע מה כוונתו להביא ממשנה שלנו.

(ד) ונראה דכוונתו למה שהערת, ודממה שכתוב דין הסיבה במשנה דידן העוסקת בדינים דערב יר"ט מוכח שיש נפק"מ מדין הסיבה אף לפני יר"ט, והפשט דמכח דין הסיבה הוי עצם צורת השלחן באופן של אפשרות מצות הסיבה וממילא נכלל בדין הכנת השלחן להכין אף מקום מושבו מבע"י, ושפיר מיושב מיקום הך דין הסיבה במשנה הזה.

(ה) וע' **בב"ח** שציין המשנה דף צ"ט ודברי **רש"י** דהסיבה היינו כדרך בן חורין במטה ועל השלחן, ולא ציין מקור על עצם דין יכין ודלא כמש"כ, אולם בדברי **הבאר הגולה** י"ל כמש"כ.

#### בענין האיסור לאכול שלא בהסיבה - חלק א'

(א) **עוד במשנה לא יאכל עד שיסב**, וצ"ע הא לכאורה אין דין איסור אכילה עד שיסב אלא דין מצות הסיבה והול"ל כלשון **הרמב"ם פ"ז ה"ז** לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות.

**(ב)** וע' בתוס' ד"ה ואפילו שדנו שני צדדים מהו החידוש במש"כ ואפילו עני שבישראל וכו', לפירוש הראשון הוי החידוש דמיסב אף דאין לו על מה להסב, ולפירוש השני קאי אדלעיל ודאפילו עני שבישראל שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך, ופשוט דלפי הפירוש השני מוסבר הלשון של 'לא יאכל', אלא שהוא דחוק בלשון **המשנה** לפרש דמש"כ 'עד שיסב' דהוי דין אחר, ולפי הפירוש הראשון קשה כקושיין.

**(ג)** וע' באוה"ג שצ"ן לדברי הרמ"א סימן תע"ב דסעיף ז' דלכתחילה יסב כל הסעודה דלשון המשנה 'לא יאכל' מ' כל הסעודה מדלא כתב הדין במצה של מצוה דווקא, (וע' מאירי דף ק"ח תו"ד), ואף לדבריו קשה כקושיין מהו הלשון 'לא יאכל' דמתניתין והול"ל שיסב כל הסעודה וכלשון **הרמב"ם** הנ"ל.

**(ד)** וע' ברמב"ם שם ה"ז לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל א"א בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין ע"כ, ויש לדייק דכתב דין הסיבה באכילתו ושתייתו לפני שכתב דין דשתיית ארבע כוסות, (וע' בפ"ו ה"א שכתב הדין דאכילת מצה).

**(ה)** והמשיך הרמב"ם בהלכה ח' אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב אשה א"צ הסיבה וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך ע"כ, וצ"ע אף בדבריו לשון 'לא יאכל', וכן צ"ע דהר"ל להסמיק דינים אלו דהלכה ח' לתחילת הלכה ז'.

## חלק ב'

**(א)** והנה בעיקר גדר מצוות הסיבה ע' היטב בספר **חידושי מרן רי"ז הלוי הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז**, ונראה בהקדם לבאר דבריו, שהביא דברי **הרמב"ם** הנ"ל וכתב דמבואר בדבריו דהסיבה הוי מצוה בפנ"ע דשייך אף בשאר אכילות אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, ולא הוי דין וצורת מצוות מצה וד' כוסות, ועוד הביא דברי **הרא"ש** שפסק דמי שאכל ללא הסיבה חייב לאכול עוד פעם ומזה מוכיח דדין הסיבה הוא אופן קיום מצות המצה וד' כוסות, ומכיון דאם לא היסב חסר לו בהמצוה מה"ט חוזר ואוכל ושותה, משא"כ לפי **הרמב"ם** אם אכל ללא הסיבה הוי אכילתו עוד פעם כשאר אכילותיו ואין מקום לחייבו עוד פעם לאכול כיון דלא חסר לו בעצם מצוותו דמצה וד' כוסות כלל.

**(ב)** ומסביר עוד דמחלקותם תלוי בפירושא דדברי הגמרא בדף ק"ח ע"א דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, ודייק הגמרא מיסב אין לא מיסב לא, דהרא"ש פירש דמשמע דללא הסיבה לא יצא ולפי **הרמב"ם** מש"כ לא יצא קאי על מצות הסיבה ולא מצות מצה.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • מג

ג) וידוע מה שהעירו ע"ד מרן הגר"ז דשיטת המחבר הוא כהרא"ש דבלא היסב חוזר ואוכל והרמ"א לא פליג עליו וכתב דלכתחילה יסב כל הסעודה, וע"ש דמרן הגר"ז תו"ד ציין להרמ"א וצ"ע בכוונתו.

ד) וע' ביאור הג' סימן תע"ב ס"ז שציין לדברי המחבר שפסק כהרא"ש דאם אכל שלא בהסיבה צריך לאכול ולשתות עוד פעם את דברי הגמרא הנ"ל דמדייק דמיסב אין לא מיסב לא, ובדברי הרמ"א דלכתחילה יסב כל הסעודה מביא ג"כ דברי הגמרא הנ"ל, וצ"ע דלכאורה שני הפירושים סותרים זא"ז וכדברי מרן הגר"ז.

ה) והנראה לומר בזה, דהנה מבואר בדברי מרן הגר"ז שם דלא הוכיח שיטת הרמב"ם מעצם מצות הסיבה אף בשאר אכילותיו אלא הביא כל דברי הרמב"ם בה"ז וה"ח, וצ"ע.

ו) ונראה הפשט, דיש מקום לדון שיש שני דיני הסיבה, דין אחד בעצם הקיום מצוה ועוד דין מצוות הסיבה נוסף, ומקור לזה יש להביא ממה דיסוד מצוות הסיבה מבואר ברשב"ם דף צ"ט וברמב"ם ועוד, דהוא זכר לחירות, ומצינו במדרש בשלח פ"כ אות י"ח בזה"ל, ויסב אלקים מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב אלקים ע"ש, ועוד איתא במדרש במדבר פ"א אות ב' בזה"ל ויסב אלקים את העם דרך המדבר מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהן ע"ש, ומובא מספר המנהיג דמכאן מקור לדין הסיבה, וצ"ע הא הסיבה הוי זכר לחירות וכנ"ל.

ז) וי"ל דשני דינים הם, ודמצד הנך מקורות אין המצוה דהסיבה אופן קיום מצוות מצה וד' כוסות, ובנוסף לזה זכר לחירות ממצרים תקנו בהנך מצוות שהן לזכר חירות שיעשה אותם בהסיבה, והוי דין באופן קיומם.

ח) ולפי"ז נראה דממה דמצינו דין הסיבה בכל אכילותיו לא היה מוכח כדברי מרן הגר"ז ברמב"ם וד"ל דאיכא שני דינים ושפיר יעכב אופן קיום מצוות, ורק ממה דהקדים הרמב"ם בה"ז וכתב דין הסיבה במה שאוכל ושותה בלילה ושוב בה"ח אומר ואימתי צריכין הסיבה וכו', הרי שמבאר בזה דבריו בה"ז, ודס"ל דאין כאן שני דינים אלא רק דין ומצוה נפרדת להסיב, אלא דקבעו חכמים דהמקום לעיכובא להך קיום הוא בקיומו מצוות מצה וכוסות, ובנוסף לזה איכא הידור אף בשאר אכילותיו ושתייתיו.

ט) ויש לבאר בזה דברי הרמב"ם שהערנו לעיל דה"ל להסמיק הלכה ח' לתחילת הלכה ז', וי"ל דה"ז הוי דין ההידור והחיוב הוא בה"ח.

י) ובזה נראה לבאר שינוי הלשונות בזה, דע' לשון הרמב"ם שכתב בה"ח ושאר אכילותיו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ולשון הרמ"א הוא ולכתחילה יסב בכל הסעודה, וצ"ב.

יא) ונראה דגדר הרי זה משובח הוא הידור בהך מצוה גופא, וכמו דמצינו בנוסח ההגדה 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח' וכבר פירשו בזה (ע' הגדת ארזי הלבנון מהגר"ב

## מד • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

**זצ"ל**), דהפשט הוא דהוי קיום מצוות סיפור יציאת מצרים באופן מהודר, וכן נראה לפרש בלשון **הרמב"ם פ"ו מהל' סוכה ה"ו** שכתב, ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח, דהפשט הוא **שהרמב"ם** הגדיר **בה"ה** שם, דמצוות ישיבת סוכה הוא 'שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים וכו' כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה', א"כ הוי מה שלא ישתה חוץ לסוכה הידור בהך קיום, וכן נראה בלשון **הרמב"ם פ"ב מגילה הס"ו** במצוות משל"מ ע"ש, וה"נ במצוות הסיבה ס"ל **להרמב"ם** דאין הסיבה דין בקיום מצוות מצה וד' כוסות אלא דין נוסף, ולכן שייך לומר דכל מה שייסב בלילה הוי הידור בהך מצוה, [וצ"ב מה דלא כתב **הרמב"ם** נוסח של וכל המייסב בשאר אכילות ושתיית הר"ז משובח כמש"כ במצוות סיפור], אבל לפי **הרא"ש** דדין הסיבה הוי בעיקר מצוות מצה וד' כוסות א"א לומר דמי שייסב עוד הוי המצוה משובח, וכן נראה בביאור דברי **מרן הגר"ז**.

יב) אולם צ"ע לשון **הרמב"ם** במה שסיים 'ואם לאו א"צ', ודאם כל הדין הוא גדר של 'משובח' מהו הצד דצריך.

יג) וע' בספר **הררי קדם ח"ב סימן ע"ב ממ"ח הגר"מ שורקין שליט"א** שהעיר כזה ע"ד **מרן הגר"ז**, ונראה דהוא קושיא בדברי **הרמב"ם** עצמו, וכתב שם דשמע **ממ"ר הגרמ"ד סאלאוויציק שליט"א** בזה דכוונת **הרמב"ם** הוא דקאי על תחילת ההלכה, ודבשעת אכילת הכזית מצה ושתיית הד' כוסות צריך הסיבה ואם לאו ולא היסב בהן א"צ לחזור ולאכול ולשתות וכדברי **מרן הגר"ז**, ולהנ"ל כן מוכח בדברי **הרמב"ם** עצמו.

יד) ובדברי **הרמ"א** היה מקום לומר דס"ל כמש"כ בדברי **המדרש**, אולם בדברי **הגר"א הנ"ל** שציין לדברי ריב"ל נראה דס"ל דאף דהלכה **כהרא"ש** וכפסק **המחבר מ"מ** איכא דין לכתחילה לחוש לשיטת **הרמב"ם** בגדר דין הסיבה וזהו כוונתו דלכתחילה יסב בכל הסעודה, ומה"ט לא כתב דמי שייסב הרי זה משובח, וא"ש היטב, וע' מש"כ **בערוך השלחן**.

טו) ונראה דלזה כוון **מרן הגר"ז** בציונו דברי **הרמ"א** בזה ודפסק לכתחילה להסב כדברי **הרמב"ם**.

טז) שו"ר כדברי **בקונטרס ברכת הפסח מהגר"א ב פינקל ז"ל**, ומביא שם **מספר הלכות ומנהגי מהר"ש יפה אות כ"ה** שפסק **כהרא"ש** דחוזר ואוכל וכן כתב דלכתחילה יסב כל הסעודה, ועמש"כ עוד.

יז) ולפי דברינו נראה לבאר מה **שהתוס' בדף ק"ח ד"ה כולו דנו אם בד'** כוסות חוזר ושותה אם לא היסב ולא דנו במצה כה"ג, ואפשר סברי דבמצה בוודאי לא חוזר ומשום דלא הגבילו המצוה הדאורייתא כלל, ובו הוי דין ההסיבה דין נוסף, אבל בד' כוסות דכל ענינם הוא חירות דנו מהו הדין הסיבה, (וע"ע **במאורי המועדים ממ"ר הגרמ"ד שליט"א**).

## חלק ג'

**(א)** ולפי"ז יש לדון וליישב לשון **המשנה**, דנראה דלא מיבעיא לשיטת **הרמב"ם** דהדין הוא דאם אוכל שלא בהסיבה אינו חייב לחזור ולאכול, ומשום דלא חיסר בקיום המצוה דמצה ולכן מה שאוכל שוב אינו תיקון למצות הסיבה בשעת מצוות מצה, א"כ יוצא דע"י שאוכל אדם כזית ללא הסיבה הוי ביטול מצות הסיבה שתקנו חז"ל בקיומו המצוה דמצה, ושפיר מובן הלשון דלא יאכל' וכו', אלא אפילו לדעת **הרא"ש** שיש לו עוד חיוב לאכול ולשתות מ"מ הא ודאי דעיקר תקנת חז"ל היה שייסב בהאכילה שבו מקיים חובתו דאורייתא, ופשטות אף **להרא"ש** לא נגרעה קיומו מה"ת ע"י דלא קיים הדרבנן במה דלא היסב, (וע' **בתלמידי רבינו יונה ריש ברכות** ואכ"מ), ולכן שייך הלשון ולא יאכל וכו' אף לדידה, כיון דאם יאכל ללא הסיבה לא קיים עיקר דין דהסיבה.

**(ב)** אולם בדברי ביאור הגר"א שציין לשון **המשנה** 'לא יאכל' לדברי **הרמ"א** נראה דלא כמו שכתבתי ושהבין דלפי **הרא"ש** אה"נ קשה הלשון 'לא יאכל' כיון דאח"כ יאכל עוד בהסיבה ואם כתוב כהך לשון משמע דדין הסיבה הוא בכל האכילות וכשיטת **הרמב"ם** ומה"ט לא יאכל.

**(ג)** וכן יש להעיר בדברי **הרמב"ם**, שבתחילת **הלכה ח'** לפני שכתב דחייבים להסיב באכילת המצה וד' כוסות כתב דין דהמשנה דאפי' עני שבישראל לא יאכל עד שייסב, ולפי הנ"ל הרי זה שייך דווקא מצד ביטול מצוותו להסיב באכילת המצה וד' כוסות, וא"כ ה"ל לכותבו בסוף **ה"ח**.

**(ד)** ועל פי דברינו בביאור דברי **הגר"א** י"ל דמכח מה דאיכא דין הסיבה בכל הסעודה הבין **הרמב"ם** דמוכח דלא יהא עיכוב בהמצה וד' כוסות ואי"כ שני דינים, ולכן סמוך לדין הכללי להסיב באכילותיו כתב הדין דמה"ט לא יאכל עני וכו' כיון דיגרע בדינו להסיב בשעת קיום המצוה.

**(ה)** ויש להוסיף עוד דהקדים האיסור להחייב כיון דהחייב אוסרו לפני שמקיימו וכמש"כ.



## הרב אברהם סומפולינסקי

### הערה בשיעור כזית למצה ומרור

ידועה הוראת הגר"ח ז"ל שחילק כשליש כף לכזית מצה עי' בקה"י בפסחים ובספר שיעורין של תורה שכ' לבאר ששיעור כזית תלוי גודלו של זית בכל דור כפי מה שהוא וכמו שהובא כע"ז בחזו"א בקונטרס השיעורין ס"ק ו' מתשובת הגאונים.

והנה עניין השיעורין כבר נתחברו ספרים ע"ז מרבים וגדולים ואנכי לא באתי אלא לעורר ולברר מקחן של רבותינו ז"ל, אשר לא צויין בדברי המחברים, שדברי רבותינו הגר"ח והחזו"א והקה"י זללה"ה מבוארים לכאור' להדיא בסוגיא ערוכה דעירובין פג.

דשם איתא במתני' גבי ככר הלקוח בפונדיון שהוא שתי סעודות, חצייה של ככר לבית המנוגע והיינו ארבע ביצים שהוא אכילת פרס. חצי חצייה לפסול את הגויה, ובברייתא הוסיף שחצי חצי חצייה דהיינו ביצה אחת הוא לטמא טומאת אוכלין. ופריך בגמ' תנא דמתניתין אמאי לא אמר חצי חצי חצייה לטומאת אוכלין.

ותי' בגמ' משום דלא שוו בשעוריהו דתניא כמה שיעור חצי פרס ב' ביצים חסר קמעא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר ב' ביצים שוחקות שיעור רבי ב' ביצים ועוד א' מכ' בביצה. ואילו בטומאת אוכלין שיעורא דווקא בכביצה כדתניא כביצה שאמרו וכו'.

ומבואר ברש"י שם וכן בתוס' שם ד"ה יתירה פי' דטעם שיעורא דרבי הוא משום דמדדו ומצאו שביצים מדבריות מעיקרא היו גסות יותר מביצים מדבריות מיום ששינו לירושלמיות ולכן הוסיף רבי אחד מכ' כדי להגיע לביצים שהיו מעיקרא. ואשר תימה לפי' דטעמא דרבי משום דקים ליה דהביצה היה יותר גדולה בזמן מה דא"כ הכי נמי לוסיף על שיעור ביצה לטומאת אוכלין ותוב ה"ל למיתני דחצי חצי חצייה לטומאת אוכלין.

אלא ודאי דשאני שיעור דכביצה לטומאת אוכלין דבזה כיון דנתנה תורה השיעור בכביצה לא איכפ"ל שנתקטנה מאז הביצה אבל גבי שיעור סעודה דמשערין בככר הבא משלש לקב דאית ביה תרי סעודות, הרי לוג וקב וכן עומר הם כלי מדה מצד עצמם, ורק הואיל ולמדנו שמדת הקב היא כעשרים וארבע ביצים, מזה יוצא, דככר הבא משליש קב מקביל לשמונה ביצים. וא"כ שתי סעודות אז סעודה אחת הוא כארבע ביצים. ולכן בזה בעינן לידע מה השעור המדויק של הביצה שהיה בזמן ששיערו את מדת הקב כעשרים וארבע ביצים. ובזה הוא דהוסיף רבי "ועודות" דלא שייך שישתנה שיעור שנמדד במדת הקב בשנוי הביצה<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> והנה בגמ' שם מבואר ד"ועודות" דרבי שייך גם גבי מ"ג ביצים דחלה, ופשוט הוא זה משום דגם בחלה שיעורא תליא בכלי מדה ששמו עומר ולא בביצה עצמה. ולכן נראה דמה דנזכר בתשו' הגאונים הנ"ל מ"ג

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • מז

איברא דעי' בחזר"א עירובין סי' ק' סק"ד שאכן נתקשה שם בהאי מילתא דסר"ס אמאי לא שוו בשיעוריהו והנראה פשוט דזהו מקודם דחדית לן דשיעורין ששיערה תורה בבביצה ובפירות הם כפי מדתם בכל זמן לפי מה שהוא וכמשנ"ת.

ולכן מיושב דבשיעור רביעית אע"ג דגם שיעור רביעית הלוג שוה לכביצה ומחצה החזיק בלא שום פקפוק בשיעור הגדול כיון דס"ל דהביצים שבזמנם כפולים היו<sup>12</sup> ואילו גבי שיעור כזית יעוי' באגרות סי' קצ"ד שכ' וז"ל: שרש השיעור הוא צמח הזית והוא קובע השיעור בכל זמן ובכל מקום. ואף שבצמח השנויים מצויים אין שנויים אלו מפסידים.

ובאמת כ"ז הוא מוכח גם מיניה וביה מסוגית הש"ס בפ' ערבי פסחים, שהרי שאלו שם רק על מדת רביעית מה היא. ואמאי לא שאלו על מדת כביצה שהיא ב' שלישי רביעית. וע"כ דלעניין כביצה לטו"א סגי לן במדידת הרואה של הביצה שבזמנם כפי שהוזכרה במתני' פ"ז דכלים ר' יהודה ור' יוסי. אבל ברביעית דבעינן להגיע לכלי מדה המסויים של רביעית הלוג לא מהני לזה מדידה דביצים שבזמנינו ונמצא דאין מדידת הרביעית מהני לכביצה לטו"א, ואין מדידת הכביצה מהני לרביעית וכמשנ"ת.

---

ביצים גבי חלה ע"כ דאין ללמוד בכוונת הגאונים דאתו לאורויי לן דתלי שיעור חלה במדת הביצים שבכל דור, כי היכי דלא ליפלוג על רבי. אבל מ"מ גבי כזית וכביצה שפיר הדברים אמת וממקום שבאת.

<sup>12</sup> ואגב דאיירינן בשיעור רביעית אציין דבר פלא דהנה כמה ממחברי זמנינו כ' דהשיעור הקטן הוא 75 סמ"ק. והנה בהתוס' בפסחים הובא מהירו' ר"י בר פזי בשם שמואל דשיעור הכוס הוא אצבעיים על אצבעיים על רום אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע והביאו התוס' מהפייט דשיעור הירו' הוא בכוס שהוא עגול דייקא. והנה אם נפרש הירו' כפשוטו על מדה ציפורית שלנו ופליגי שמואל ור"ח אהדדי, וכפי שיתכן קצת בס' העיטור, ולפי שיעור של היקף העיגול ג' מעוביו, אזי עפ"י שיעור אצבע של החזר"א, יצא הרביעית של שיעור הירו' כחצי כוס הגון דהיינו 75 סמ"ק וא"כ אישתכח דלתרי השיטות גבי מידת הנפח יש מקור ואי פליגי אפש"ל דפליגי אי שיעור דא' עג"א הוא מ"ס הוי כפשוטא שמדה הזו דא' עג"א מליאה במים או דהכוונה על המים שנשתיירו במדה זו דא' עג"א, אחר שנכנס לשם גוף האדם, דאז הוו מ"ס, ויתכן דהסוגיה בעירובין פד הנ"ל, שהוצרך רבי לחקור על ה'ועודות', ולא מדד באצבעיים דר"ח, אזלא כהירושלמי, וע"ע ביומא גבי עין עיטם וצ"ע.]

## הרב ישראל שלום פורגס

### בענין מצה ומרור בזמן הבית ובזמן הזה

א) (פסחים קכ א) אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן וכו' וכדברי רבא פסק הרמב"ם (פ"ו מח"מ ה"א) מ"ע מן התורה לאכול מצה בליל טו' שנאמר (שמות י"ב) בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצוה כל הלילה. ואילו גבי מרור כתב (שם פ"ז ה"ב) אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח. ויש לעיין במצוות עשה זו של אכילת מצה [בזה"ז] בלא פסח האם חשיבא כמצווה נפרדת לגמרי מאכילת הפסח על מצה ומרורים<sup>13</sup>, דנמצא לפ"ז שבזמן הבית כשאכל מצה עם הפסח היה מקיים באכילת המצה ב' מצוות שונות הא' אכילת מצה שהיא מצווה בפנ"ע והב' אכילת פסח על מצות ומרורים<sup>14</sup>. [וא"א לומר שאכילת מצה ומרור עם הפסח אינה מצוה כלל, אלא הם תנאי בקיום מצוות הפסח שהרי מברך עליהם וכדלהלן].

ויעוין לשון הרמב"ם בסה"מ (עשה נו) ואולי יקשה עלי מקשה ויאמר למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצות ושתהיה אכילת מצה מצוה ואכילת מרור מצוה ואכילת פסח מצוה, אשיבנו אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר (ע' קנח) וכן אכילת הפסח מצוה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה. וצ"ב דבריו, שהקשה למה נמנית אכילת המצה עם הפסח מצוה אחת ולא תמנה את המצה כמצווה בפני עצמה ותירץ שאמנם אכילת מצה מצוה בפנ"ע אמת וכו' ואין תרוצו הולם את קושיתו שהרי מה שמצה היא מצוה בפנ"ע הוא מענין מצות אכילת מצה

---

<sup>13</sup> כן ייסד הגריי"ר יעוין בספר זכר-יצחק (ח"א סי' פ' אות ב') – לבאר מה שהביאו התוס' קידושין (לח א ד"ה אקרב) הירושלמי שהקשה אמאי לא אכלו כשבאו לארץ מצה של חדש ניתי עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש. וכבר תמהו ע"ז הרי קי"ל (פסחים לה ב) דאין יוצאין במצה של טבל משום דכל שאינו בבל תאכל חמץ וכו' ואפי' לרבנן שם דפליגי היינו משום דחמץ הוא איסור כולל, אבל כאן שלא היה אלא חדש אין כאן כולל במציאות. ונראה דבמצה איכא שתי מצוות, מצות בערב תאכלו מצות שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצות על מצות ומרורים יאכלוהו שזה מכלל חיובא דאכילת פסחים. ונראה דכל מ"ש בדיני מצה פסולה כגון לחם עוני ונאכלת בכל מושבות ופסול דטבל וכדו' (עיין פסחים לו), זהו רק במצה הנאכלת משום חובת היום דבערב תאכלו מצות וכו' וא"כ י"ל דזהו שפריך בירושלמי אמאי לא אכלו מצה כלל, הרי משום מצות מצות ומרורים היו יכולים לאכול מצה מחדש משום דעשה דוחה לא תעשה. וכבר פלפלו הלומדים בתשובות.

<sup>14</sup> עיין בסוגיית הגמ' (פסחים צ א) דלחד מ"ד מצה ומרור כיון דמשירי פסח ניהו כפסח דמו ולא חשיבי אכילא אחריתי, וכן ברמב"ם פ"ד מקר"פ ה"א.



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • מט

בליל טו' ומה שהקשה שהיה לו למנות מצה [ומרור] בפני עצמן הוא מענין אכילתם עם הפסח, וא"כ מהו שעירב במצוות אכילת פסח את מצות אכילת מצה<sup>15</sup>. וכן יש לתמוה במה שכתב בהלכות קר"פ (פ"ח ה"א-ב) אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו, אבל מרור בלא פסח אינו מצוה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. ומשמעות סוף דבריו שרק מרור הוא שאין מצוה באכילתו לבדו אבל במצה יש כן מצוה באכילתה לבדה, וצ"ע שהרי קאי בהלכות אכילת קרבן הפסח ולא בהלכות אכילת ליל טו' [ואפי' לא הזכיר שיש באכילת מרור מצוה מדרבנן לבדו] וא"כ מה שייכא להלכות קר"פ מה שיש מצוה באכילת מצה ליל טו'<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> ועיי"ש בהמשך שכתב וראה לדבר, שבשר הפסח יאכל לקיום המצוה יהיה עמו המרור או לא יהיה והמרור לא יאכל אלא עם בשר הפסח לאמרו ית' על מרורים יאכלוהו, ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור. ולשון מכילתא צלי אש ומצות על מרורים מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. כלומר שהמצוה היא קבוצ אלה. ושם אמרו מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאין ידי חובתן בפסח תלמוד לומר יאכלוהו, כלומר הבשר לבדו, יכול כשם שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאים ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יצאו ידי חובתן במצה ומרור הרי אתה דן הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה אם למדת שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור תלמוד לומר יאכלוהו וכו' והראה הברורה השרש שגזר בו התלמוד והוא אמרם (פסחים קטו א, ק א) מרור בזמן הזה דרבנן. כי מן התורה אין חובה לאכול בפני עצמו ואמנם יאכל עם בשר הפסח. והיא ראייה ברורה שהוא מן הדברים הנגזרים אחר המצוה, לא שאכילתו מצוה בפני עצמה. וביאור דברי הרמב"ם בכל האריכות הנ"ל שטרח להביא ראיות שאין פסח מצה ומרור ג' מינים מעכבין זה את זה (אלא הפסח עיקר והוא מצוה אחת לאכול על מצות ומרורים), ובתחילה הביא ראיה מהמכילתא שאכילת פסח בלא מרור מצוה ואכילת מרור בלא מצה אינה מצוה, וסיים בעוד ראיה שבזה"ז אכילת מצה מצוה מדאורייתא ואכילת מרור אינה מצוה מדאורייתא. והוא תמוה דמנא לן ראיה ברורה ממה שאין בזה"ז מצוה באכילת מרור לבדו שאינו מעכב את הפסח כמין בפני עצמו (וגם קשה למה בכל המשך דבריו מזכיר רק המרור שאינו מצוה לבדו מהפסח ואינו מעכב את הפסח, והרי לכאורה גם מצה שהפסח נאכל עליה אינה מצוה נפרדת במצוות הפסח והיא נפרדת רק בדין אכילתה בליל טו').

<sup>16</sup> עוד יש לעיין משיטת הרמב"ם באכילת אפיקומן וז"ל (פ"ח מח"מ ה"ט) ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה. וזה לשיטתו שמצוות אכילת הפסח מקיים לפני שאוכל שאר סעודתו (שאוכל הפסח אחר המצה והמרור, ואחר החגיגה כדי שיהיה הפסח על השובע ואח"כ ממשיך שאר סעודתו ובאחרונה אוכל האפיקומן) ומצוות אפיקומן הוא שיהיה עושה הפסח סעודתו במה שעיקר מצוות אכילה בו בלילה הזה כדי שזה יהיה הטעם האחרון. וא"כ קשה במה גרעה מצה בזמן הבית שאין אוכלה כאפיקומן מאחר שגם בה יש מצוה עיקרית בפנ"ע של אכילת מצה בליל טו' (בלא קשר למצוות אכילת הפסח).

(ב) עוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם בצורת אכילת המצה ומרור והפסח בזמנה"ב ובזמנה"ז, דז"ל (פ"ח ה"ז-ז) כורך מצה ומרור כאחד וכו' ומברך וכו' על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו וכו' ואוכל מגופו של פסח<sup>17</sup> וכו', ובהמשך כתב (פ"ח ה"ח) בזמן הזה שאין שם קרבן וכו' ומברך על אכילת מצה וכו' ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור וכו' וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש<sup>18</sup>. ראשית, שהרי בגמ' (פסחים קטו א) אמרין דלא איפסיק כהלל או כחכמים, וא"כ למה לא יחמיר לעשות גם כריכה וגם כל אחד בפנ"ע לצאת לכו"ע, ולכאורה דברי הרמב"ם נוטים שבין יעשה כהלל ויאכל המצה והמרור בכריכה אחת ובין יעשה כחכמים דברייא ויאכלם כ"א בפנ"ע שפיר דמי<sup>19</sup>, אך צ"ב בעושה כהלל בכריכה כיצד נפטר בברכה על אכילת מצות ומרורים הרי צריך לברך גם על אכילת מצה בפנ"ע כדי לצאת מצוות אכילת מצה בליל טו', ולשון הברכה על אכילת מצות ומרורים מורה שהוא קיום מצוות אכילתן עם הפסח שאח"כ נאכל עליהן, ואינו שייך למצוות אכילת מצה מבערב תאכלו מצות<sup>20</sup>. גם יש לעיין מה שייך לברך ברכת על מצות ומרורים והרי מצוות אכילתם טפילה לאכילת הפסח ומצווה אחת היא ואין יברך עליהם לבדם (והיה לו לברך כבר בתחילה ברכת על אכילת פסח על מצות ומרורים, שעכשיו מתחלת מצוה זו). עוד קשה שא"כ שיוצא בכל גוונא מהו שכתב שבזה"ז שאין קרבן יאכל קודם כ"א בפנ"ע ואח"כ יאכל בכריכה, הרי כבר יצא במה שאכל כ"א בפנ"ע<sup>21</sup>, וכיצד

<sup>17</sup> שיטת הרמב"ם שאף להלל הכריכה היא בפסח ומרור לבד בלא הפסח, וכן משמע בר"ח (ועיין בחק-יעקב תעה סק"ג, ובקרבן-אורה זבחים עט א מה שהביא מירושלמי חלה פ"א ה"א).

<sup>18</sup> ומקורו הוא בסוגיית הגמ' (פסחים קטו א) השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל.

<sup>19</sup> וא"כ שיטתו בדומה לשיטת התוס' פסחים שם שכתבו שבין להלל ובין לחכמים החולקים עליו יוצא בכל גוונא וכל מחלוקתם היא כיצד יעשה לכתחילה, דלהלל שאין מצוות מבטלות זא"ז לכתחילה יכרוך. ואף שהרמב"ם סובר (פסוה"מ פ"ח ה"כ) שאיסורין אין מבטלין זו את זו ובזבחים (עט א) משמע שאם איסורין אין מבטלין זא"ז כמו"כ מצוות אין מבטלין זא"ז כדעת הלל, וא"כ לכאורה הרמב"ם פוסק כהלל, ולמה לא כתב שיאכל בכריכה, אפשר שמפרש הרמב"ם דלהלל שמעינן בפירוש שאין מבטלין זא"ז אבל רבנן לא פליגי עליה אלא שסוברים דריבה הכתוב שיוצא בכל גוונא ואין עדיפות לכריכה על כל אחד בפנ"ע.

<sup>20</sup> וגם מה שכתב שאם אוכל מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע (ולכאורה הוא כרבנן דפליגי בברייא אהלל וסברי שיוצא בלא כריכה) כיצד מברך על המרור ברכה לבדו והרי בזמנה"ב אין באכילת מרור מצוה לבדו [שלכאורה כל מה שנתקן מצוות אכילת מרור לבדו הוא מעין מה שהיה עם הפסח ולא שייך לומר שיש בו איזו מצוה בזה"ב באכילתו לבדו].

<sup>21</sup> ופשטות דברי הרמב"ם מורים שהאכילה בכריכה אחר שאכל כל אחד בפנ"ע הם מדינא ומסדר ההלכה זכר למקדש, וצ"ע הרי גם בזמן המקדש כשאל כל אחד בפנ"ע יצא כמש"כ בה"ו.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • נא

בזה"ז חמיר מבזמן הבית שכבר כתב (בה"ו) שבכל גוונא יוצא או בכריכה או שלא בכריכה<sup>22</sup>, גם יש לעיין מה צריך לחדש שיאכל הכריכה בזמה"ז בלא ברכה מהיכי תייתי שיברך עליה מאחר שכבר יצא בברכה על המצה והמרור בפנ"ע<sup>23</sup>. עוד צריך להבין שהרי לרוב הראשונים אכילת כריכה בזמה"ז אף להלל אינו מדינא (וכמשמעות פשטא דגמ' שהיא רק זכר למקדש), ובפשוטו ההסבר בזה כיון שכל הכריכה היא לצורך הפסח<sup>24</sup> ועכשיו שאין פסח לא שייכא כריכה<sup>25</sup>, אלא דהא גופא קשיא שא"כ גם חובת המרור עצמה בזה"ז צריכה ביאור, שמאחר שכל חיובה הוא כטפילה לאכילת הפסח מה שייך חיוב אכילתה בזה"ז כשאין קרבן<sup>26</sup>, גם יש לעיין מנ"ל דעבדינן בכורך זכר למקדש ומה טעם בתקנה זו, וגם שהרי אי לא נאמרה הלכה כהלל, ועושה מדינא.

עוד יש לעיין מהו שהקשו הראשונים (שם קטו א) כיצד שמעינן מהא דהלל היה כורך הפסח והמצה והמרור שאין מצוות מבטלות זו את זו, דילמא שאני הכא שמצוות בכך. ואם נימא שיש כאן ב' מצוות נפרדות של אכילת מצה מאי קא קשיא להו הן אמת שאכילת מצה מדין הפסח שנאכל על מצות ומרורים מצוותה בכך אבל מצוות המצה שילפינן מבערב תאכלו מצות אין מצוותה בכך, והיות ולא מצינו שהיה הלל היה אוכל ב' פעמים מצה אלא כך עשה הלל היה כורך וכו' שפיר ילפינן שאין מצוות מבטלות זו את זו<sup>27</sup>.

ג) והנראה בכל זה, דיעוין בסוגיית הגמ' (פסחים קכ א) דרב אחא בר' יעקב (שחולק על רבא, וסובר דמצה בזמן הזה דרבנן) מוקי קרא דבערב תאכלו מצות במי שהיה טמא או בדרך רחוקה שמחויב באכילת מצה ומרור, דס"ד כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל, וכן בעינן

---

<sup>22</sup> עיי"ש בנר"כ (ה"ו) מה שכתבו בדעת הרמב"ם, ו האריכו באחרונים בכמה צדדים לפרש דברי הרמב"ם.

<sup>23</sup> ויש לציין שדעת כמה מגדולי האחרונים (הפ"ח והט"ז והג"א סי' תעה' סוף ס"א) הסוברים שאכילה בכריכה בזמה"ז להלל הוא מדינא, כי לא יוצא המרור כי אם בכריכה [דסברי שלהלל יוצא רק בכריכה], ובכך מבארים שיטת ספר המנהיג (הלכות פסח פד, הובא בטור, וכן הוא באגור הובא בב"י) שאין להשיח עד אחר הכורך, כדי שתעלה ברכת המצה והמרור גם לכריכה כהלל, ומשמע שלומדים שכן הוא מדינא דגמ' שיכרך בלא ברכה לחודה אלא יצא בברכה שכבר בירך על המצה והמרור לבדם [שאם ישיח נמצא שאפי' לא התחיל במצוה של המרור בכריכה, שהרי המרור שאכל לבדו אינו כלום לפי הלל]. ועיין בתוס' ובבעה"מ ובמלחמות להרמב"ן שם.

<sup>24</sup> ואפי' לרמב"ם שהפסח נאכל לבדו אחר הכריכה, הביאור הוא שהפסח נאכל על [אחר] כריכת מצה ומרור.

<sup>25</sup> ועיין בתוס' (שם ד"ה אלא מברך) שכתבו דלהלל אחר שאוכל מצה [דאורייתא לבדה, כדי שלא תתבטל עם המרור שאינו דאורייתא] צריך לכרך המרור (דרבנן) עם מצה, דכיוון שמחויב בכריכה יש במצה שוב חיוב מדרבנן משום כריכה. אך מהרמב"ם לכאורה לא משמע כן, דא"כ לא היה חייב לאכול שוב מרור מדרבנן, שהרי גם בזמן הבית פסק שיכול לאכול את המצה ומרור רק בכריכה אחת, וא"כ ה"נ יאכל מצה דאורייתא ומיד יכרוך.

<sup>26</sup> וכלשון הרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"ב) ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח.

<sup>27</sup> ויעוין להלן בתירוץ הר"ן על קושיה זו מה שחידש במצוות אכילת מצה.

קרא לערל ובן נכר שאינם בפסח מ"מ מחויבים<sup>28</sup> במצה ומרור, אבל בזמן הזה שאין קרבן פסח לית ליה לראב"י חיוב מצה. ולכאורה יפלא מכיון שסובר ראב"י דאין חובה במצה בזמן שאין פסח, מה סיבת חובת טמא ומשבד"ר במצה בלא פסח, ושמעינן מיניה שאכילת מצה [מקרא דבערב תאכלו מצות] אינה מצוה בפנ"ע לגמרי שלא תליא כלל בקרבן הפסח, אלא מישך שייכא לקרבן פסח וחידשה תורה שאף מי שאין אוכל בפועל פסח כיון שהוא זמן שהבית קים ושייך אכילת פסח ממילא מחויב במצה<sup>29</sup> אף בלא פסח, דכמו שעומדת המצה עם הפסח דמי, ורק בזמן הזה שאין קרבן פסח כלל סובר ראב"י שגם אין חיוב במצה דמצה מישך שייכא רק בפסח.

והנה בגמ' שם אמרינן שרבא [שמוקים קרא של בערב תאכלו מצות בזה"ז] גם היה מוקים קרא דבערב בטמא ומשבד"ר אלא דסבר שטמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא (בזמה"ב) דלא גרעי מערל ובן נכר דתניא כל ערל לא יאכל בו, בו אינו אוכל, אבל אוכל במצה ומרור, וא"כ לרבא למסקנה בעינן קרא לומר שמי שאינו בפסח מ"מ מחויב במצה<sup>30</sup>, וקשה, לרבא מהיכי תייתי יפטר ערל וב"נ ממצוות אכילת מצה אם מצוה נפרדת היא ולא שייכא לקרבן פסח<sup>31</sup>, ומוכח דגם רבא הסובר שמצה בלא פסח שייכא לקרבן פסח (ולכן בערל ובן נכר שהיו מופקעים מקר"פ סק"ד שגם ממצה יהיו פטורים, קמ"ל בו אינם אוכלים אבל מצה ומרור אוכלים שבהם אין הפקעה, ועדיין כבמקום הפסח קאו)<sup>32</sup>. ואי אפשר לומר דלרבא זהו דגלי קרא שאין המצה שייכא בפסח ולכן ערל

<sup>28</sup> מוכח שהוא חיוב מהא דלרבא גם טמא ומשבד"ר למדים מפסוק זה, ואם בערל אינו רק התר מנ"ל לחייב טמא.

<sup>29</sup> ולכאורה יהיו טמא ומשבד"ר מחויבים גם במרור (כדלהלן) כמו בערל וב"נ. ואפי' לשיטת הרמב"ם (פ"ז ה"ב) שאין אכילת מרור מצוה בפנ"ע אלא עם הפסח, צ"ל שבזמן הבית חשיב כעם הפסח, וכמו שהוא עצמו פסק בפ"ט מקר"פ ה"ח שערל וב"נ אוכלין במצה ומרור. ועיין בחז"א (א"ח סי' קכד לדף קטו) שנסתפק אי בעינן כריכה במצה ומרור זו בלא פסח.

<sup>30</sup> לכה"פ ערל ובן נכר (דטמא ומשבד"ר אפשר לומר דלמסקנה לא גריעי מבזה"ז).

<sup>31</sup> ואין לומר דלרבא אה"נ לאחר שמוקי קרא דבערב תאכלו מצות לחובת מצה בזמה"ז שוב א"צ קרא לזמן הבית לערל וב"נ וטמא ומשבד"ר, ורק צריך קרא דבו אינו אוכל כי היכי דלא נוקי קרא דבערב לזמה"ב, שאינו כן, דהרי מקרא דערל וב"נ נפקא אף חיוב מרור בזמן הבית (וכלשון הגמ' אבל אוכל מצה ומרור, וכמ"ש ברמב"ם (פ"ט מקר"פ ה"ח) ערל וכו' בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר) וא"כ ע"כ שגם לאחר קרא דבערב תאכל מצות שבא רק לחיוב מצה בזה"ז עדיין קיימינן לחייב מצה בזמן הבית בערל וב"נ, ומוכח כנ"ל דחיוב מצה אף בלא אכילת פסח שייכא לפסח וסק"ד שכשם שאינם בפסח אינם במצה ומרור, קמ"ל.

<sup>32</sup> וכן ברמב"ם ק"פ (פ"ט ה"ח) ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל בו, בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר. ולשונו צריך דקדוק אי יש חיוב לערל (ורק לג"ת ושכיר הוא שמותר אבל אין חיוב) לאכול מצה או שיש התר לערל לאכול (וכן התר לג"ת ושכיר). אבל הא מיהא נשמע שמצה בליל טו מישך שייכא להקרבן שהוזקק הכתוב אפי' לענין התר אכילה לאסורים באכילת הפסח (ועיין רמב"ן יבמות ע"א) ועיין מנ"ח מצוה יז מה שהאריך בזה.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • נג

וב"נ אוכלין בו, שהרי מהאי מיעוטא דבו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור, נפק"ל<sup>33</sup> גם שמחויבים במרור<sup>34</sup>, והרי בזמה"ז מחויב מדאורייתא רק במצה, אלא ודאי דבזמן הבית גם רבא סובר דאף מי שאינו אוכל פסח בפועל מחויב במצה ומרור כאילו יש לו פסח. ומפורש ברש"י (פסחים צא ב ד"ה לית ליה<sup>35</sup>) שכתב דבזמן הבית חיוב נשים מדאורייתא הוא אף במרור עם המצה (המחויב בה מקרא דבערב תאכלו כדמשמע מדברי רש"י מג ב ד"ה קמ"ל) אף למ"ד שנשים פטורות מפסח, ומוכח דבזמן הבית אף מי שאין לו פסח חובתו במצה ומרור כמי שאוכל עם הפסח, ומחויב גם במרור<sup>36</sup>.

ועיי"ש דלראב"י צריכי לזה"ב פסוק לערל וגם פסוק לטמא, ופי' שם הרשב"ם ד"ה כתיב<sup>37</sup> בהאי (בערב תאכלו מצות לטמא ומי שהיה בד"ר) וכתב בהאי (שערל ובן נכר אוכלין במצה) וצריכא, דטמא ושהיה בדרך רחוקה לא יליף מערל ובן נכר דהא אית ליה תשלומין לפסח שני הלכך לא יאכל מצה בראשון עד שיעשה פסח שני ויקיים על מצות ומרורים יאכלוהו וכו', ולכאורה יפלא מה למצה של פסח שני שהוא וודאי דין באכילת הפסח (ולכו"ע אין מצוה נפרדת לאכול מצה בפסח שני<sup>38</sup>) עם מצות אכילת מצה מבערב תאכלו מצות, והיכי סק"ד דטמא יפטר ממצת ליל טו' במה שיאכל פסח שני על מצות ומרורים, ומוכח שאכילת מצה בזמה"ב אף בלא פסח כאכילתה על הפסח דמי ואינם ב' מצוות המצה של הפסח עם המצה של ליל טו'<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> וברמב"ם (שם פ"ט ה"ח) משמע שמהאי קרא חוץ מחיוב ערל וב"נ במצה ומרור שמעינן גם התר לגר תושב ולבן בית לאכול במצה ומרור, ומשמע דסק"ד דאכילתם בלילה זה כאכילת פסח ויהיו אסורים לאכול.

<sup>34</sup> ולכאורה גם תוס' בתרוצם (שם כח ב ד"ה וכל בן נכר) סוברים דסק"ד שכן נכר המופקע מפסח בשעת שחיטת הפסח יהיה פטור גם ממצוות אכילת מצה (אף שלכאורה מחויב מצה מקרא דבערב תאכלו מצות) וקמ"ל בו אינו אוכל דמ"מ מחויב במצה ומרור, ולכאורה הביאור כנ"ל שמצת הלילה הראשון כמי שאוכל עם הפסח היא ולכן סק"ד דכמופקע מפסח מופקע ממצה וקמ"ל קרא דמ"מ לא שני ממי שהוא טמא שאע"פ שאין לו קרבן יש לו מצה. ועיי"ש במאירי שסובר שמרור אינו מדאורייתא בלא הפסח וריבויא דפסח בערל וב"נ לאו דוקא.

<sup>35</sup> ועיי"ש בהגהות הרש"ש וכן בהגהותיו לדף קטו א. ועיין בשו"ת חת"ס א"ח סי' קמ' ובשו"ת אבנ"ז א"ח שפג'.

<sup>36</sup> ואף שהחיוב הוא מכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בבל תאכל מצה, הוא גילוי בעלמא שכולם שייכים במצה, אבל עיקר ושוורש חיוב המצה הוא על קרבן הפסח, וככל דיני אכילת הפסח הוא במצות ומרורים.

<sup>37</sup> (ועיי"ש רש"י כח ב).

<sup>38</sup> עיין בתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (נדפס במעשה-ניסים סי' ז) (נדפס בספר המצוות להרמב"ם מהדורת ר' שבתי פרנקל עמ' רלז') ועיין צ"ח ברכות לז ב.

<sup>39</sup> ואף שרבא פליג על ראב"י וסובר שאי"צ ב' כתובים ולא סק"ד שמי שאוכל פסח שני על המצה יפטר מלאכול בליל טו', ע"כ שלא פליג על זה שמצת ליל טו' כמי שנאכלת על הפסח היא, וכדהוכחנו ממה שמחויב גם לאכול מרור מדאורייתא בזה"ב.

(ד) והביאור בזה א"כ דבזה"ב לכו"ע (אפי' לרבא) אין חובת המצה של הפסח מדין מצה ומרורים מצוה שונה ונוספת על דין מצה של בערב תאכלו מצות (ולכך הוצרך הכתוב לרבות ערל וב"נ למצה). אלא עיקר ושוורש אכילת מצה היא עם הפסח וכלולה במצוותו (וכלשון הרמב"ם שהמצוה היא קיבוץ שלשתם), וחדשה תורה שאף במקום שאין אוכל פסח בפועל (כגון ערל וב"נ וטמא ומי שהיה בד"ר) מחויבים במצה [ומרור] כאילו הם עם הפסח, ולא שמצוות אכילת מצה היא מצוה לעצמה שאינה קשורה בפסח אלא לעולם כאכילה עם הפסח היא. ועפ"ז נראה לחדש יותר שלרבא שבזמן הזה מצוה לאכול מצה, אי"ז מצות אכילה מחודשת של מצה אלא ענין המצוה שמצה זו שנצטוו לאכול עם הפסח בזמן שהבית קים ואוכלים הפסח (ונתברתה בחידושא דב"נ וערל בו אין אוכל וכו' לאכול בזמן הבית אף שאינו אוכל פסח בפועל) מחויבים לאוכלה עכשיו כאילו הפסח קים אף שאין בית ולא שייך קרב"פ.

וא"כ אין מצה בזמן הזה עשה מצוה אחרת ממצוות הפסח עם המצה, אלא המצוה היא שאותה מצה שהיתה טפילה ונכללת הפסח בזמן הבית מצווה לאוכלה בזה"ז בפני עצמה [ועדיין מענין הקרבן היא וכאילו היא עם הפסח. ובזמן הבית לא היה באכילת המצה ב' ענינים מצה עם הפסח ומצה לחודה, דאותה המצה היא]. וזהו שאמר רבא עצמו (פסחים קכ ב) אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא קמייטא אהדריה, וקושיית הגמ' תמוהה דהיכן איתקש מצה לפסח בקרא דבערב תאכלו מצות, וגם תרצו של רבא שאהדריה למילתא קמייטא תמוה שלכאורה האי קרא דבערב הוא מילתא בפנ"ע ולא שייך לקרבן הפסח, ולהנ"ל זהו ביאור שיטת רבא עצמו שהחידוש של הפסח בערב תאכלו מצות אינו שהיא אכילת מצה מחודשת אלא שאותה אכילת מצה שעם הפסח שייכת גם עכשיו אף שאין בית ואין שייך פסח מ"מ האכילה של המצה כאכילת עם הפסח היא<sup>40</sup> וככל חוקת הפסח אכילת המצה<sup>41</sup>.

ואמנם מרור אין בו חיוב בזמן הזה דהריבוי והמצוה המיוחדת היא על מצה שכבמקום הפסח עומדת, ושאינו מזמן הבית שגם מי שלא אכל הפסח היה מחויב במרור<sup>42</sup>, דבזמן הבית כיון דשייך

<sup>40</sup> ולשון רש"י שם ד"ה קא משמע לן למילתיה קמייטא אהדריה לעמוד במקום הפסח, והיינו כ"ל שכאילו עומדת המצה עם הפסח.

<sup>41</sup> [וכבר פלפלו הלומדים (יעוין בספר חי' הגרמ"ס) שלכאורה דין אכילת פסח עד חצות (לראב"ע) היא לא מדיני קדושת הקרבן (ככל זמני אכילת קרבנות) אלא מדיני מצות עשה של אכילת הפסח (ולכן אחר חצות לא יהיה נותר דאורייתא, שמצד דין אכילת ק"ק של הפסח זמנו כשאר ק"ק, ומה שמטמא את הידים אחר חצות הוא מדרבנן כנותר), ומה שאינו נאכל אחר חצות מדין ק"ק הוא כי דין הפסח שתהיה אכילתו בתורת אכילת הפסח ולא בתורת אכילת קדשים סתם, ומכיון שדין חצות הוא מדיני מצות אכילת הפסח ולא מדיני קדושת הקרבן שייך להקיש לדין אכילתו את דין אכילת המצה עד חצות דא"ז דין קדושת קרבן אלא דין אכילה, ובזה א"ש לומר שאף שאין דין קרבן כלל (כבזה"ז) שייך דין אכילתו, שהרי אין זה דין קדושתו אלא דין אכילה].

<sup>42</sup> כ"ל מרש"י פסחים צא ב ומהרמב"ם קר"פ פ"ט ה"ח.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • נה

פסח כסמוך על אכילת פסח ממש הוא, משא"כ עכשיו הוא כאילו עומד עם הפסח ובמצה חייבה תורה ולא בפסח. ומ"מ מדרבנן מחויב לאכול מרור בזמן הזה דכמו ששייך לאכול מצת הפסח בזמנה"ז כמו"כ שייך לאכול מרור בזה"ז<sup>43</sup>.

(וליסוד זה אפשר ליישב תמיהת הראשונים אמאי לא מברכים אמצה כל שבעה<sup>44</sup>, ומ"ש מסוכה שמברך בכל אכילה, שהרי כמו שבסוכות מחויב ומצווה שכשרוצה לאכול תהיה אכילתו בישיבת סוכה ה"נ בפסח מחויב ומצווה שכשרוצה לאכול ממין דגן תהיה אכילתו במצה ולא בחמץ, וזה וזה רשות שאם ירצה לא יאכל וזה וזה מקיים מצוות התורה באכילתו בצורת ישיבת סוכה או בצורת אכילת מצה<sup>45</sup>, ומ"ש על סוכה שמברך על קיום המצווה לאכול בדרך ישיבה בסוכה ועל מצה אין מברך על קיום המצווה לאכול בדרך מצה ולא חמץ. ולהנ"ל שאני מצה מסוכה דכיון דעיקרה של מצה היא כנסמכת לאכילת הקרבן, ואינה מצווה מצד עצמה בכל יום מחג המצות אלא הם שבעת ימי מצות על קרבן הפסח<sup>46</sup>, א"כ עיקר הברכה הוא בלילה ראשון שבו נאכל הקרבן ובו חובה לאכול כזית מצה עם הקרבן ועליו נסמכים שאר אכילות (ושאני מאכילה בסוכה שבכל יום הוא סיבה לעצמו בהיותו חג הסוכות<sup>47</sup>).

---

<sup>43</sup> ועיין בתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת מעשה-ניסים סי' ז נדפס מהדו' שבתי פרנקל למצוה נז' עמ' רלז') וז"ל כי אכילת מצה לא תמנה בלילי טו' בניסן מצד הפסח כלל וכו' אמנם נמנית מפורדת למאמר הכתוב בלילי חמשה עשר בניסן בערב תאכלו מצות, ולא נאמר בדומה לזה בלילי חמשה עשר באייר וכו', ומשמעות דבריו שאין מצות בערב תאכלו מצות קשורה בקרבן הפסח לומר שככל חוקת הפסח יעשו כמו"כ בטו' באייר ולכך אין חיוב בפסח שני לאכול מצה אלא עם הפסח. ולהנ"ל צ"ל שלא שהמצה בזה"ז אינה קשורה כלל בקרבן הפסח אלא שהמצוה שאכילת מצה בזה"ז היא כאילו עם הפסח שייכא רק בליל טו' כי מצוה זו אינה מחוקת הפסח אלא מחוקת ליל טו' ולא שייך זה לפסח שני.

<sup>44</sup> ובאמת עיקר התמיהה אינה רק על הברכה אלא על עצם המצוה, שאילו מצות ישיבה בסוכה כל ז' נמנית כמצוה בפני עצמה, ואילו אכילת מצה בכל שבעה לא נמנית, ורק החובה לאכול בערב הראשון נמנה כמצוה.

<sup>45</sup> דמה שיש במצה לאו באכילת חמץ אינו מגרע מהציווי של שבעת ימים תאכל מצות שהוא מעין בסוכות תשבו שבעת ימים, ומ"ש עשה דסוכה מעשה דמצה.

<sup>46</sup> וכלשון הכתוב בראה (דברים טז ג) וזבחת פסח וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות וכו', משמע שכל שבעת הימים היא אכילה על הקרבן.

<sup>47</sup> ולהוסיף בנו"ט שבהא יבואר מה שפסק הרמב"ם פ"ח מחו"מ ה"ד שמי שישן בסעודת הפסח אינו חוזר ואוכל. ועיין מהר"ל (מנהגים סדר ההגדה לט) וז"ל נשאל למהר"ש הא דאמרינן גבי אכילת אפיקומן אם ישן לא יאכל אם פי' דוקא באמצע אכילת אפיקומן או אפי' קודם שהתחיל לאכול. ואמר אפי' קודם שהוא מתחיל בו. ואף על גב דאמרינן הפסח אין נאכל אלא על השובע, היינו לבסוף, מ"מ עיקר אכילה של זאת

ה) והשתא יבוארו דברי הרמב"ם בסדר אכילת המצה בזמנה"ב ובזמנה"ז, דאכן יכול לאכול המצה ומרור בכריכה אחת או כ"א בפנ"ע כיון דלא איפסיקא הלכתא<sup>48</sup> ולכן בזה"ב אוכלן יחד או לחוד, וגם יכול לברך על המצות ומרורים קודם שאוכל הפסח שכבר בהם מקיים המצוה המיוחדת של מצה קודם שיאכל הפסח ואפילו לא יאכל הפסח כלל. אבל בזה"ז כיון שאין פסח לא שייך לעשות כריכה וסובר הרמב"ם שגם להלל אינו יוצא המרור בכריכה<sup>49</sup> (דאל"כ היה יכול לאכול מצה ומיד כריכת מצה במרור) וכל מה שאוכל המרור הוא דכמו שאוכל מצה מדאורייתא לפי שכמי שיש כאן פסח כמו"כ תקנו חכמים לאכול מרור, אך כיון שכל עיקר אכילתם היא משום שכמי שעם הפסח דווחה המצוה של בערב תאכלו מצות שמחויב באכילת מצה אף בזמן שלא שייך פסח כאילו יש פסח, לכן מחויב מדינא לעשות זכר לענין הזה בכורך, ואין זה סתם זכר למקדש (כספיה"ע) אלא הזכר הזה הוא ענין המצה בזמן הזה מדאורייתא להיות כאילו יש עמה פסח [ואילו היה הלכה כחכמים שוב לא היה עושה כריכה שהרי גם בזמן הבית היה אוכל (לכתחילה) כ"א לבדו, ובה כבר מתקיים מה שכאילו הוא עם הפסח שהרי גם בזמן הבית לחכמים אוכל כ"א לבדו, ואילו היה הלכה כהלל היה מחויב לעשות ברכה על הכריכה בזה"ז שמאחר שלהלל בזמן הבית היה עושה כריכה גם בזמן הזה שלא שייך כריכה (שאינן פסח בפועל) מחויב לעשות הזכר להורות על אכילת המצה והמרור שם כזמן הבית עם הפסח]. ויובן מה שלהרמב"ם אין חיוב לאכול מצה לאפיקומן בזמן הבית כי מאחר שכלול במצות הפסח הוא העיקר ורק בזמן הזה שהמצה עיקר היא הנאכלת באפיקומן.

ו) ואולם דעת הר"ן בפסחים (קטו א) לחדש דאדרבא אכילת מצה היא מצווה נפרדת ממצוות הפסח אף בזמן הבית, וההוראה לאכול הפסח על המצות הוא לקיים מצוות הפסח על מצוות המצה [ולהלל לכורך ב' המצוות יחד ולקיימם יחדיו] וז"ל וא"ת ומנא לן דס"ל הכי להלל שאני הכא דמצותן בכך וכמצוה א' דמי, י"ל דמשמע לן דמודה הלל במאי דק"ל דמצה בזמן הזה דאורייתא וכיון שכן אינה תלויה בפסח ואפי' בזמן פסח אם אכלה בפני עצמה יצא ידי מצה ואפי' [הכי] צותה תורה לאכלן כאחד ש"מ דמצות אין מבטלות זו את זו וכו'. ולכאורה כוונת הר"ן שהכריכה היא רק בקיום מצוותם, שהורתה תורה שתהיה קיום מצוות מצה עם קיום מצוות

---

הלילה כקרבן פסח, וחשוב הכל אכילה של הקרבן וסעודה אחת היא, ואם ישן בה הרי הוא כב' חבורות [אמנם הרמ"א תע"ב פסק דקדוק משהתחילו באפיקומן].

<sup>48</sup> ועיין במשב"ז על מש"כ הט"ז סי' תעה' סק"ז (וביאר דמשום שיוצא בדיעבד בין בב"א בין בזא"ז לכך אין מחויב להחמיר כב' הצדדים).

<sup>49</sup> כהר"ף שם ודלא כהתוס' שם. ואפשר דמלבד הביאור שלא שייך כורך רק כשאוכל פסח בפועל, טעמיהו נמי שכיון שכבר נפיק במצה (שמחויב לאוכלה לבדה מדאורייתא היא) שוב אינו יכול לאוכלה בכריכה דכבר יצא בה והויא מצה דרשות שתבטל מרור דרבנן, ותוס' סברי דכיון דלהלל צריך כריכה א"כ הוי מצה דרבנן מחויב כריכה.



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • נז

הפסח בב"א, אך לא שתואר המצווה עצמה היא מצוה אחת של אכילת הפסח עם מצה<sup>50</sup>, ומצוות מצה בזמן הבית כבזה"ז היא מצווה העומדת לעצמה לגמרי (ורק קיומה הוא ששונה בזה"ב, ושאני מצה מאכילת מרור שכיוון שמרור בזמה"ז אין לו מצוות אכילה בפנ"ע אלא הוא טפל למצוות אכילת הפסח). ועיין בתוס' (שם) שתרצו דמדסבר (הלל) דלכתחלה יש לו לכוין ובדיעבד נפיק כי לא כריך<sup>51</sup> אם כן בעלמא אין מבטלות דאי מבטלות א"כ איצטריך קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות ושאני הכא דגלי קרא. ולכאורה קשה תירוצם דאה מצוותו בכך מה שייד לכתחילה ובדיעבד משום מצות מבטלות הרי גילתה תורה דצורת המצוה גם בכריכה, ולהנ"ל נראה הביאור שכיוון שמצוות מצה עם הפסח יש לה קיום גם בזה"ז בפנ"ע, א"כ אף שעיקרה בזמה"ב הוא מצוה אחת עם הפסח מ"מ כמצוה בפנ"ע היא ואם מבטלות זו את זו היה לו לאוכלה לכתחילה בפנ"ע.

---

<sup>50</sup> ויש לעיין איך יפרש הר"ן את מצוות אכילת הפסח שני במצות ומרורים, מאחר שאין מצווה בפסח שני במצה לחודה.

<sup>51</sup> בבית מאיר אר"ח סי' תעה האריך בזה וכתב שמקורם מהלשון אמרו עליו על הלל שהיה כורכן וכו' משמע שכך היתה עושה ולא שפליג לומר שרק כך יוצאים המצווה.

## הרב אריה לדרמן

### שתה ד' כוסות בלא הסיבה

שו"ע או"ח תע"ב ס"ז, כל מי שצריך הסיבה אם אכל ושתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, הג"ה, ו"ל דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות אבל בשני כוסות ראשונים יחזור וישתה בלא ברכה.

ובמשנ"ב סק"כ כתב דטעם החילוק, דבין כוסות ראשונים דמותר שם שתית רשות וא"כ אין חשש אם יחזור וישתה בהסיבה אמנם ד' כוסות אחרונים שאסור שם שתית רשות כיון שנראה כמוסיף על הכוסות, ולראב"ה שבזה"ז א"צ הסיבה וא"כ כבר יצא כשתה בלא הסיבה, אם יחזור וישתה הוי לדידה שתית רשות שנאסרה שם.

אמנם עי' מג"א סק"ז שכתב וז"ל, שנראה כמוסיף, פירוש, כיון שאסור לשתות ביניהם א"כ מתחילה לא היתה דעתו לשתות וצריך לברך והוי מוסיף אבל בראשונות כיון שמותר לשתות ביניהם א"כ היתה דעתו עליו וא"צ לברך, ונראה לי דהאידינא שאין דרך לשתות בין הראשונות א"כ הו"ל נמלך ואם שותה צריך לברך והו"ל כמוסיף, לכן לא יחזור וישתה ויסמוך על ראב"ה וכו'.

והנה במתני' פסחים ק"ז: בין הכוסות הללו (ר"ל בין ב' ראשונים לב' אחרונים) אם רצה לשתות ושתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה. ועיי"ש ברשב"ם הביא מהירושלמי בטעמא דלא ישתה בין שלישי לרביעי שמא ישתכר ולא יוכל לגמור את ההלל, אמנם בין השני לשלישי מותר דיין שבתוך המזון אינו משכר ועיי"ש ברשב"ם דה"ה בין ראשון לשני שהוא קודם המזון אינה משכר. ובדף ק"ח. כתב הרשב"ם טעם אחר לחלק בין כוסות ראשונים לאחרונים, (עיי"ש ד"ה בין שלישי לרביעי) דבב' כוסות ראשונים שהוא קודם סעודתו כיון ששתיית יין טובא מגרר גריר תאות האכילה, כששותה לא מחזי כמוסיף על הכוסות אלא כשותה לגרור הלב ומשא"כ ד' כוסות אחרונים שהם אחר הסעודה ואין שם ענין גרירת ליבא, לכן אם מוסיף לשתות טפי מד' כוסות נראה כמוסיף על הכוסות ואסור.

ומעתה יל"ע בדברי המג"א. במש"כ דכיון דאסור לשתות בין כוסות האחרונות הו"ל כנמלך וצריך לברך וכיון שמברך נראה כמוסיף וכו', דאי ס"ל דטעם האיסור הוא כהירושלמי שלא ישתכר, א"כ נימא דלכך לא יחזור וישתה בהסיבה כיון שאסור לשתות שם, ויסמוך אראב"ה, ולמה הוצרך לכך שיצטרך ברכה ויהיה נראה כמוסיף, ומכש"כ אי ס"ל דטעם החלוקה בין כוסות ראשונים לאחרונים הוא דבב' אחרונים שאין שם טעמא דגרירת הלב א"כ נראה כמוסיף א"כ מה הוצרך להא דבעי ברכה ואז נראה כמוסיף הא בלא"ה טעם האיסור הוא משום דנראה כמוסיף, וצ"ב.

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • נט

והנה בהרא"ש ערבי פסחים סי' כ' כתב נמי לחלק בין ב' כוסות ראשונים לאחרונים לעניין אם שתי בלא הסיבה ומטעם דנראה כמוסיף (ובהמשך דבריו פקפק בזה עי' להלן) והעיר שם בקרבן נתנאל דלהלן סי' ל"ב אמתני' דבין שלישי לרביעי לא ישתה, הביא שם הרא"ש טעמא דהירושלמי משום שכרות, ואמאי כתב כאן טעם אחר. וכתב לבאר דכיון ששתי בלא הסיבה ולא קיים תקנת חכמים וצריך לשתות לקיום המצוה, א"כ כי היכי דבעצם שתיית הכוסות שלישי ורביעי לא חיישינן להא דמשכר, ה"ה אם צריך לחזור ולשתות כיון ששתי בלא הסיבה לא חיישינן להא דשמא ישתכר, ולכך הוצרך כאן לטעמא דנראה כמוסיף. (ובאמת דצ"ב דאיך מטעם שלא יהיה נראה כמוסיף, יפסיד עצם המצוה דד' כוסות, ויתכן שיש קיום עיקר מצות ד' כוסות גם בלא הסיבה ורק מצות הסיבה לא קיים וצ"ע). ועי' כמו"כ בנתיב חיים (לבעל הק"נ) שכתב כזאת ליישב מה שהק' הט"ז ארמ"א (קקושיית הק"נ על הרא"ש) והוסיף עוד דגם לטעמא דשכרות בעינן דאל"ה הוה מותר להוסיף ולשתות בלא הסיבה דכיון שלא היסב אין נראה כמוסיף.

והנה מעתה הא דלא נימק המג"א הא דלא ישתה שוב בהסיבה מטעם זה עצמו שאסור לשתות שמא ישתכר, הוא דזה אינו טעם כשבא לשתות כדי לקיים המצוה כתקנה ולכך הוצרך להא דא"כ צריך לברך ואז יהיה נראה כמוסיף, אך אכתי לא הוברר לן כנ"ל דאם כבר בא לטעם דנראה כמוסיף א"כ נימא דבין כוסות האחרונים נראה כמוסיף ולכך לא יחזור וישתה בהסיבה ולמה הוצרך להחשבון דהברכה ומכח זה נראה כמוסיף.

ואמנם שמקור הדברים הוא מהטור סי' תע"ג שהביא דברי האבי עזרי' בהא דבין כוסות ראשונים אם רצה לשתות עוד ישתה, וכתב, רק שיכוין ליבו שלא יצטרך לברך פעם שנית שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות וכ"כ בשם מהר"ם מרוטנבורג, וכתב ע"ז הטור דהם הולכים לשיטתם שמצריכים לברך בופה"ג על כל כוס מד' כוסות הלכך מסתבר להו למימר שאם יברך יותר שנראה כמוסיף אבל לדעת הרא"ש שא"צ לברך בורא פרי הגפן אכל כוס וכוס אין חילוק אם יברך או לא שאם אנו חושבין אותו כמוסיף אפי' בלא ברכה נמי. והיינו דהגם דהרא"ש מודה לאיסור נראה כמוסיף מ"מ כ"ז בב' כוסות אחרונים דלא שייך גרירת ליבא וכדלעיל, ומכח זה שמברך אין נראה כמוסיף כיון שאין עצם שתיית כוס מד' כוסות מצריכה ברכה. אמנם להאבי עזרי' ומהר"ם רוטנבורג, ע"כ דס"ל דהחילוק בין כוסות ראשונים לאחרונים אינו מטעם גרירת הלב אלא כהירושלמי, דכיון שעל ד' כוסות מברכין והוא שותה שתיית רשות ובלא הסיח דעתו דאינו מברך א"כ אין נראה כמוסיף ורק כשהוזקק לברך אז דומה לשתית כוס של מצוה ונראה כמוסיף.

ומעתה י"ל דלכך לא נימק המג"א הא דאסור לשתות בב' אחרונות משום הא דנראה כמוסיף, דאי לאו טעמא דהסיח הדעת דצריך לברך לא הוה נראה כמוסיף ולכך נקט שאסור לשתות שם שתיית רשות והר"ל היסח הדעת וא"כ צריך לברך ואז נראה כמוסיף ומטעם זה אסור לשתות הגם שבא לתקן מה שלא שתי בהסיבה, ופשוט.

ויעוי' ט"ז סק"ה, במה שהעיר על הרמ"א שנתן טעם דבב' כוסות אחרונים נראה כמוסיף, ולמה כתב טעם זה שאינו מבורר דהא הרא"ש סי' כ' אחר שחילק בין כוסות ראשונים לאחרונים כתב וז"ל, ומיהו איכא למימר כיון ששתי שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות הוה ומה

## ס • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

ששונה עכשיו הוא כוס של חובה, ע"כ. והו"ל לרמ"א ליתן הטעם דכיון שיצא בהנך כוסות ששה בלא הסיבה (ולכאור' ר"ל לדידן דסמכין בדיעבד אראב"ה) שוב אסור לשתות שלא ישתכר. ואמנם יש ליישב דפשיטות, דהרא"ש לא כתב כן אלא למה שהוא לא הביא כלל דברי הראב"ה דבזה"ז אין דרך להסב ויצא בלא הסיבה, ולכן כיון שלא היסב לא עלה לו למנין הכוסות וכוס ששונה עכשיו בהסיבה היא ממנין הכוסות, ואין שתיתה כמוסיף, ומשא"כ לדידן שיש לנו סברת הראב"ה א"כ יוצא חומרא לדידיה בדיעבד יצא בלא הסיבה והיא ממנין הכוסות וכוס שיוסיף עתה לשתות בהסיבה כדי לחוש ולהחמיר, הא להראב"ה הוי כמוסיף וא"כ סברת מוסיף היא מבוררת ועי' בחק יעקב שיתכן שלכך כיון, והעירני להנ"ל הרב אליעזר שפירו שליט"א.



## הרב יצחק רובניץ

# בדין ארבע כוסות וקידוש של ליל פסח

### א

כתב הר"ן פרק ע"פ (כ"ב ע"ב מדה"ר), דבקדוש בשאר ימות השנה צריך לשתות כמלא לוגמיו ידיה, ובד' כוסות אמרינן לקמן והוא דשתי רובא דכסא, הלכך בקידושא דפיסחא דאית בי'ה תרתי, קידוש והוי נמי דארבע כוסות, בעינן שיטעום ממנו רובא דכוסא מדין ארבע כוסות, ואי רובא בציר מכדי שיסלקנו, בעינן שיטעום נמי בכדי שיסלקנו דלהוי כמלא לוגמיו. וכן כתב הריטב"א (עירובין, ע"ט ע"א) והרא"ש בשו"ת (כלל כ"ד).

והנה הרמב"ם (פ"ז מחו"מ הל' ט') כתב, ששיעור היין רביעית ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא, ומשמע שאף מכוס של קידוש כך הוא הדין שיצא ברוב רביעית. ולכאורה סתר דבריו שבקדוש (פכ"ט מהל' שבת ה"ז) כתב שבעינן מלא לוגמיו, וכאן כתב דסגי ברוב רביעית. וצ"ע.

ברא"ש פרק ע"פ (סי' י"ח) הביא שיטת הגאונים דבקידוש צריך לשתות רביעית ואם לא שתה רביעית לא יצא. וצ"ע מהגמ' (ק"ח ע"ב) דבד' כוסות סגי ברוב כוס ואחד מהכוסות הוא כוס של קדוש, הרי שסגי ברוב רביעית לקידוש.

בתוס' (שבת ע"ו ע"ב ד"ה ויעמוד) כתבו על המבואר שם בגמ' שכוס של ברכה הוא ברביעית, וז"ל, ואע"פ דאמרינן בע"פ (ק"ז ע"א) המקדש אם טעם מלא לוגמו יצא, ומלא לוגמו הוי טפי מרביעית כדמוכח בפ' בתרא דיומא (פ ע"א), י"ל דמלא לוגמו דהתם לאו דוקא אלא כדי שיסלקו לצד אחד. ועוד י"ל דדוקא מקדש, עכ"ל. ותירוץ השני בתוס' הוא, שבקידוש בעינן יותר מרביעית והיינו מלא לוגמיו, והקשה המהרש"א, דצ"ע לחלק בין כוס של קידוש שצריך יותר מרביעית לשאר כוסות של ברכה, שהרי בגמ' ע"פ (ק"ח ע"א) מבואר, דד' כוסות הללו צריך שיהי' בהן כדי מזיגת הכוס יפה, והיינו כדי מזיגה לכל אחד ואחד והיינו כדי רביעית לכולם, והרי בד' כוסות הללו איכא נמי כוס של קידוש ובכל אופן משמע בגמ' שלא בעינן מלא לוגמו אלא רביעית כשאר ג' כוסות.

והנה בשו"ע (סי' ע"ב סע' ח') פסק גבי קידוש של שבת וז"ל, מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש [קונדיטון] וי"א שאין מקדשין עליהם. ע"כ. ובסע' ד' שם פסק, מקדשין על יין לבן והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד. ע"כ. ולעומת זה בהל' פסח (סי' תע"ב סע' י"ב) כתב, יוצאין ביין מבושל ובקונדיטון ולא הביא דעת הי"א דאין יוצאין בהם. וכן בסע' י"א שם לגבי יין לבן כתב בסתם שכשר, ולא הביא שיטת הרמב"ן דלא יוצאים ביין לבן. וצ"ב מאי שנא קידוש מד' כוסות, ועוד צ"ע, שהרי בד' כוסות יש גם כוס של קידוש.

ובשור"ע (שם סי' ע"ב סע' ט') כתב, שבמקום שאין יין מצוי, י"א שמקדשין על שכר ושאר משקין וי"א שאין מקדשין. ולהרא"ש בלילה לא יקדש על שכר אלא על הפת. ע"כ. ועיין במ"ב (ס"ק כ"ז) שלהרבה גדולי הראשונים לא יוצא בדיעבד על חמר מדינה. אמנם עיין בשור"ע הל' פסח (סי' תפ"ג) שנפסק שם שאפשר לשתות ד' כוסות מחמר מדינה, והמקור הוא מהמהרי"ל, וכתב הרמ"א שאף שלענין קידוש י"א שאין יוצאים בחמר מדינה, לענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין, אם הוא חמר מדינה. וצ"ע מהו הקולא לקדש בליל פסח על חמר מדינה, שהרי אחד מארבע כוסות הוא כוס של קידוש.

עוד יעוין בדברי הר"ף פרק ע"פ (דף כ"ז בדפי הר"ף) והובא בטור (סי' תפ"ג), שמאן דלית לי חמרא בליל פסח מקדש אריפתא מידי דהוה אשבתות ויר"ט, וצ"ב מה חידש הר"ף ומה ס"ד דבליל פסח אי אפשר לקדש הפת. ובטור שם הביא שיטת רב האי גאון, שמי שאין לו יין מקדש על הפת בליל שבת ויר"ט חוץ מליל פסח. וצ"ע מה שנא לילי פסח.

ובהקדם נראה, דהנה איתא במתני' (ק"ז ע"ב) 'מזגו לו כוס שלישי מברך על מזוגו'. ובגמ' שם, 'אמר לו רב חנן לרבא: שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס! אמר לו: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה'. ובביאור תי' הגמ' פירש הרשב"ם, כלומר ראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס שאף כאן אין הכוס בא בשביל המזון. דהיינו דאין הכוס בברכת המזון בפסח כשאר ברכות הצריכות כוס כמו קידוש. אלא הכוס בעי ברכה ולא הברכה טעונה כוס, וכן הוא לשון המאירי, 'ארבע כוסות אלו לא לברכות נתקנו אלא הברכות נתקנו להם', וכן כתבו עוד ראשונים שהברכה להדר את הכוס.

ונראה דאיכא נפ"מ אם הכוס בעי ברכה או הברכה על הכוס, דבכל קידוש וברכה הצריכה כוס בעינן שתי' כמלא לוגמיו ידי', ואלו בארבע כוסות מבואר בגמ' (ק"ח ע"ב) דבעינן רוב כוס ואפילו אם הרוב כוס פחות מכמלא לוגמו. והבאנו לעיל מהר"ן, שבקדוש דליל פסח איכא ב' דינים שתי' מדין שתית הכוס ובעינן רוב כוס וגם שתי' מדין כוס של ברכה דבעינן כמלא לוגמו, ונפ"מ אם המלא לוגמו יותר מרוב רביעית בעינן לשתות כמלא לוגמו מדין כוס של ברכה. והנה הר"ן הזכיר כוס של קידוש, ולכאורה איכא עוד ב' כוסות שאומרים עליהם ברכה, ברכת יהללך של הלל וברכת הגאולה. ומבואר מדברי הר"ן שבברכות אלו צריך לשתות רוב כוס ואין דין כמלא לוגמו. וההסבר כנ"ל דהברכה היא להדר ולעטר הכוס א"כ דין השתי' הוא שתי' דכוס של ארבע כוסות וסגי ברוב כוס, דאין זה שתי' של כוס של ברכה. ולפ"ז בכוס של ברכת המזון ג"כ אין דין של כמלא לוגמו דהרי ברכת המזון לא בעי כוס וכל הדין הכא ברכה על הכוס. **אמנם** עיין ברא"ש (סי' י"ד) שכתב, שכבר תיקנו בליל פסח שברכת המזון טעונה כוס ג"כ, וא"כ איכא דין כמלא לוגמו.

והנה איתא בגמ' (ב"ב צ"ז ע"ב), שכל שפסול לנסך על המזבח פסול לקדוש, ובמסקנה דגמ' נתפרש שבאו לאפוקי יין שריחו רע שאין יוצאים בו בקידוש. ודנו הראשונים שם, מה הדין ביין מבושל ובקונדיטון שפסול לנסך כמבואר בגמ' (מנחות פ"ו ע"ב), האם מקדשים עליו, ושיטת הרמב"ם ודעמ' שאין מקדשים, עיי"ש. אמנם הקשו הראשונים על שיטת הרמב"ם מהירושלמי (פרק ע"פ) שיין קונדיטון ומבושל כשר לארבע כוסות. והרי כוס ראשונה היא כוס של קדוש. ויש מהראשונים

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • סג

שהוסיפו להקשות מכוס של ברכת המזון. וצ"ב למה לא הקשו מכל הארבע כוסות שמברכים עליהם. – ולפי הנ"ל אתי שפיר, דלגבי שתי' של ארבע כוסות ודאי לא קשה על שיטת הרמב"ם, דהפסול של יין שאינו ראוי לניסוך הוא שאין לברך עליו, אבל שתית ארבע כוסות כל שהו יין כשר, שאין זה ברכה על הכוס, אלא שהכוס כמות שהוא וכפי דינו טעון ברכה. אשר לפ"ז נראה, שברכת ההלל והגאולה אפשר לעשות על קונדיטון ומבושל דהרי דין הברכה הוא על כוס של ד' כוסות ואם הן כשרים לד' כוסות מתקיים הדין להדר ולעטר כוס דד' כוסות בברכה. ודו"ק. אלא דעדיין קשה מכוס של קידוש.

ונראה בזה, דהנה הבאנו לעיל את דברי הטור בשם רב האי גאון, שאין לקדש על ריפתא בליל פסח. ולכאורה ההסבר בזה ע"פ הגמ' הנ"ל (דף ק"ז ע"ב) שארבע כוסות תקנו רבנן וכל אחד נעבד ב' מצוה, א"כ איכא תקנה בליל פסח דהקדוש יהי' על כוס דארבע כוסות, וזה מפקיע את הדין קדוש על הפת. וכל זה לחומרא. והנראה דלקולא ג"כ הגדר הוא כך, שדין הכוס של הקדוש נתקן על כוס של ארבע כוסות וכל שכשר לדין ארבע כוסות ממילא מקדשים עליו. וההסבר בזה, שמכיון דאיכא עליו שם כוס לארבע כוסות חשיב ג"כ כוס לקדוש, ומגו דחשיב כוס של ארבע כוסות חשיב נמי לכוס של קידוש, שכיון שמתקיים בו הדין ד' כוסות שתקנו לומר עליהם קידוש, ממילא דמהני ביה גם דין הקידוש דשאר י"ט. [ודוגמא לדבר, פת שמקדשים עלה, ואלו להבדלה היא פסולה, אבל בליל י"ט שמקדש על פת יכול להבדיל ג"כ על הפת, שמכיון דיש לפת חשיבות כלפי קדוש ג"כ כשר להבדלה].

ולפ"ז אתי שפיר מה שהקשנו על המחבר (סי' ערב) שמביא ב' שיטות לגבי יין קונדיטון ומבושל האם כשר לקדוש וכן ב' שיטות לגבי יין לבן, ואלו לגבי פסח בסי' תע"ב סתם שמקדשים עליהם ולא הביא פלוגתא בזה. ולהנ"ל אתי שפיר שמכיון, שקונדיטון ומבושל ולבן כשר לארבע כוסות, מועיל גם לקידוש שהוא ג"כ ניתקן על כוס דארבע כוסות.

ולפ"ז מובן ג"כ מה דנתקשנו לגבי חמר מדינה, דהביא המחבר ב' שיטות האם מקדשים ובמ"ב שם דאיכא ראשונים שגם בדיעבד אין מקדשים, ואלו הרמ"א בסי' תפ"ג לגבי ליל פסח פסק דמקדשים על חמר מדינה. והביאור כנ"ל שמכיון דכשר לארבע כוסות כשר גם לקידוש שנתקן על כוס דארבע כוסות.

ולפ"ז נראה לישב ג"כ שיטת הרמב"ם המובא לעיל שכתב, דשותה בארבע כוסות רוב רביעית, ונתקשנו בזה דהרי כוס ראשונה הוא כוס דקדוש ובהל' שבת פסק דבקדוש בעינן כמלא לוגמו. וכן נתקשנו על שיטת הגאונים המובא ברא"ש שסוברים דבעינן רביעית בקידוש ואלו בגמ' מבואר שארבע כוסות סגי ברוב כוס.

וכן הבאנו את קושית המהרש"א על התוס' דבקדוש בעינן מלא לוגמו שזה יותר מרביעית, והרי בגמ' מבואר דבפסח סגי ברוב כוס ואחד מהכוסות הרי זה כוס של קידוש – ונראה כנ"ל דהקידוש בליל פסח נתקן על כוס דארבע כוסות וכן דין השתי' הוי שתי' דארבע כוסות, וסגי בליל פסח ברוב רביעית ומתקיים בזה גם דין הקדוש של י"ט.

## סד • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

**והנה** הגמ' (דף ק"ט ע"ב) הק' היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי משום זוגות. ות' רבינא, ארבעה כוסות תקינו רבנן כל חד וחד מצוה באפי נפשה.

וכתב הר"ף מכח הגמ' הנ"ל, שכל כוס הוי מצוה בפני עצמו, לכן מברכין על כל כוס בפנה"ג. והקשו הראשונים הרי בפנה"ג דקדוש פוטר כוס של גאולה וכמו דמצינו בסיים הסעודה של יום בלילה וברוך ברכה"מ שפוטר בפנה"ג של קידוש. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דבקדוש מה דבעינן ברכה בפנה"ג הוא משום דבעינן שיטעום ואם יכול לטעום מחמת הברכה דכוס של ברכת המזון אין צריך יותר לברך. אבל כוס דארבע כוסות סובר הר"ף דאין זה דין ברכה על הכוס כשאר ברכות על כוס שלא נאמר בהם דין לברך בפנה"ג, אלא הוה ברכת בפנה"ג ברכה בפני עצמה על כוס של מצוה, שבכלל התקנה היתה שהכוס טעון ברכה וברכת בפנה"ג, וכל שהכוס היא מצוה בפני עצמה בעי ברכה בפני עצמו.

ובשו"ע (סי' תע"ב סע' א') איתא, שלא יאמר הקידוש בליל פסח עד שתחשך. ועיין במג"א ובט"ז שנתקשו שבשלמא שתית הכוס בעי לילה כמו מצה. אבל הקדוש יכול לומר מבעוד יום כמו כל שבת ויר"ט. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאין הקידוש כשאר שבתות ויר"ט של כל השנה, אלא דנתקן גם מצד הכוס שטעון קידוש וכיון דמדיני הכוס הוא, דינו כמוהו, שכמו שהוא בעי לילה גם הברכה עליו טעונה לילה. [ובהמשך יתבאר בעז"ה יותר מזה דהקידוש משוה לכוס כוס של ברכה וד' כוסות]. ומצינו במאירי במתני' ששתית הכוס בעי הסיבה והוסיף המאירי וכל הדברים הנאמרים על הכוס ג"כ בעי הסיבה וההסבר כנ"ל.

### ב - עוד בענין הנ"ל

בשו"ע (תע"ג, א) איתא, אם שכח להבדיל ולא נזכר וכו' ישרים עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל. ובהגדה מעשה נסים לבעל הנתיחה"מ כתב, שאומר את ההבדלה על הכוס של גאל ישראל, ואם נזכר לאחר שהתחיל ברכה"מ עושה את ההבדלה על כוס של הלל. והרע"א בגליון נקט, שעושה את ההבדלה על כוס של ברכה"מ וכן משמע במ"א (סק"ב). נמצינו דנחלקו האחרונים אם עושים ההבדלה על ברכה"מ או דווקא על ההלל. והנה מה שאין אומרים על ברכה"מ לכא' זהו מצד שאין עושים מצוות חבילות חבילות וכמבואר בריש ערבי פסחים, אלא דכאן כיוון שאין מוסיפים על הכוסות צריך להבדיל על הארבע כוסות, ולפי זה צ"ע דעת הנתיחה"מ, מאי שנא הכוס של גאל ישראל והלל מהכוס של ברכה"מ לגבי סברא זו שאין עושים מצוות חבילות חבילות.

בשו"ע (סי' תע"ב, א) איתא, לא יאמר קידוש של ליל פסח עד שתחשך, והמקור מובא במ"א בשם תרוה"ד, דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וארבע כוסות צריכים להיות בלילה. וצ"ב דבשלמא השתיה צריך להיות בלילה, אבל הברכה והקידוש בעצמו לכא' למה שלא יוכל לעשותו ביום.



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • סה

כתב הרמ"א (סי' תע"ג, ז), שצריך שיהיה הפת מגולה בשעת אמירת ההגדה עד שאומר 'לפיכך וכו' שאז מחזיק את הכוס ויכסה הפת. ולכא' צ"ע דהרי מבואר בכל הראשונים (רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"י; רמב"ן במלחמות פסחים כב ע"א מדה"ר; ועוד ראשונים) שמוזג כוס שני ואומר ההגדה על הכוס והיינו שיש קיום דין באמירת ההגדה על הכוס בדווקא, וצ"ע א"כ מאי שנא בכל אמירת ההגדה שנאמרת על הכוס ואין צריך לכסות את הפת, מאמירת לפיכך שצריך לכסות את הפת, הרי בשניהם נאמר הדין דנאמרים על הכוס.

והנראה בזה, דבגמ' (פסחים ק"ז, ב) איתא דד' כוסות תקנו רבנן בכל חד וחד נעביד בה מצווה, ומצווה היינו ברכה, ומבואר בראשונים שם דהא דבעינן ברכה היינו להדר הכוס בברכה, והיינו דהוי הידור בהכוס עצמו, ולא הוי כקידוש דשם העיקר ההוא ברכה ומחשיבות הברכה דבעי כוס, אולם כאן עיקר קיום הדין הוא בשתיית הכוס אלא דבעינן להדר הכוס בברכה. ומבואר יותר במאירי דבעינן הסיבה בשתיית הכוס ובדברים הנאמרים עליה, וחזינן דהברכה הוי חלק מצורת קיום דינא דהכוס.

וא"ש לפי"ז מה דמבואר בשו"ע דהקידוש צריך להיות בלילה, דכיוון דברכת הקידוש הוי חלק מקיום דינא דהכוס בעצמו ממילא כמו דבעינן לכוס לילה ה"ה לברכת הקידוש. ולפי"ז יש לבאר דברי הרמ"א, דהנה מה דבעינן לכסות הפת בקידוש זהו מחמת בושותו של פת, ונראה דכ"ז שייך רק היכן שעיקר הדין בזה הוא הברכה ונשנה הדין בברכה דבעינן על יין מחמת חשיבותו של היין ובזה הדין דיש בה בושותו של פת. אמנם בארבע כוסות דאדרבה עיקר הדין הוא בשתיית הכוס רק דבעינן ברכה להדר הכוס, בזה אין לומר בושותו של פת דאין זה מחשיבות היין שהברכה תאמר עליו, ולפי"ז י"ל דהנה בשב"ל בפירוש ההגדה מבואר דאמירת לפיכך וכו' הוי שירה וצריך לאומרו על הכוס, וא"כ חלוק כל אמירת ההגדה שנאמרת על הכוס מחמת חיובא דהכוס דבזה אין בושותו של פת, מאמירת לפיכך דהוי חיוב נפרד דאמירת שירה על הכוס ובזה יש בושותו של הפת דזהו מחמת חשיבותא דהיין.

ויש ליישב לפי"ז דברי הנתיב"מ, דיש לומר דהדין דאין עושים מצוות חבילות זהו רק באופן דעיקר הדין הוא הברכה רק דחשיבות הברכה מצרכת כוס ובזה הדין דאין אומרים שני ברכות אכסא חדא, אבל בברכה של ד' כוסות שזהו מקיום דין הכוס בעצמו בזה לא איכפת לן שיאמר עוד ברכה על הכוס דאין זה שני ברכות הטעונות כוס, ולכן בברכת המזון דחוי מקיים דינא דד' כוסות הוי קיום ברכה על הכוס עדיף שלא יעשה ע"ז הבדלה מחמת דינא דאין עושין מצוות וכו', אבל בגא' ישראל ובהלל דהוי קיום ד' כוסות בלבד, לא שייך בזה הדין דאין עושים מצוות חבילות.

## ג - בביאור ד' כוסות כנגד ד' לשונות

בגמ' (פסחים צ"ט ע"ב), דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה ר' יוסי) שלר' יוסי גומר כל הסעודה ומברך ברכהמ"ז ואח"כ מקדש. והקשו, שלר'

יוסי איך יעשה ד' כוסות כיון שלא יקדש אלא אחר ברכהמ"ז ולא יעשה סעודה אחרת. ותי' דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילים לעשות, אלא כוס ברכהמ"ז תחילה ואח"כ קידוש וכו'. וצ"ב מה ס"ד צריך לשתות ד' כוסות על הסדר וקידוש בתחילה. ואמנם עיין בתוס' רי"ד שם שכתב, דבאמת צריך לאכול עוד כזית ולברך עם כוס כדי שיהי' כסדר הרגיל, וצ"ב.

והנה הגמ' (שם ק"ט ע"ב) הק', על מה דאיתא במתני' שלא יפחתו לו מארבעה, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי, משום זוגות. ותי' הגמ', שכל חד וחד מצוה באפי נפשה. וממילא אין זה זוגות.

והנה בסדר רב עמרם גאון איתא, דד' כוסות מעכבות זא"ז, וא"כ צ"ב מה הכונה דכל אחד מצוה בפני עצמה. ועיין בר"ן דכתב שאע"פ שד' כוסות תקנו חכמים מכל מקום בכל חד וחד קבעו מצוה באפי נפשו. והביא בשם הר"ף, דלכן צריך לברך בפה"ג על כל כוס בפני עצמו, אע"פ שבירך על כוס קודם ומהלכות ברכות פטור מלברך, אבל מכיון דהוי מצוה בפני עצמה מברך עוד פעם על הכוס בפה"ג. וצ"ב.

והנה בגמ' (ק"ח ע"א), יין, איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי. וכו' ואמרי ליה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעא הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעא הסיבה מאי דהוה הוה. ע"כ. והנה התוס' הובא לעיל כתבו, דבהתחיל בסעודה מבעוד יום מברך ברכהמ"ז וכוס זה הוא כוס ראשון, וא"כ אשכחן ג' כוסות שיצטרכו הסיבה דהשתא גם בכוס ברכהמ"ז מתחלא לה חירות.

והנראה לומר ע"פ דברי הכלבו שכתב, דד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. ובכל כוס בעי להודות ולשבח על ענין לשון דגאולה ידיה. והסביר שם הכונה שבכל לשון. וכן מובא מהגר"א, דכל כוס הוה כוס הודאה בפני עצמו על לשונות הגאולה. נמצא לפ"ז דאין הפירוש שתקנו חז"ל ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה והוי טעם בעלמא למה תקנו ד', אלא דמתקיים בכל כוס וכוס שם כוס של גאולה ידיה, והכוס הראשון הוי כוס של גאולת והוצאתי, שמודה ומשבח על ההוצאה, והכוס השני על ההצלה וכו'.

אשר לפ"ז נראה לבאר כוונת הגמ' דב' כוסות הראשונות בעי הסיבה דהשתא התחיל הגאולה, אשר לכא' דברי הגמ' צ"ב, מה לי מה שאומר כעת את ההגדה ומה ההגדה קובעת בחלות שם הכוס, ולהנ"ל אתי שפיר דכוס ראשון הוי ביה קיום הגאולה של והוצאתי ולכן הוה כוס דקמתחלא גאולה. אשר לפ"ז כוס של ברכהמ"ז בכל אופן הוי כוס דגאלתי ואף אם שותהו בתחילה, שכן היתה התקנה, ומיושב מה דהקשינו על התוס' דבאופן שמברך בתחילה ברכהמ"ז יצטרך הסיבה על הכוס הזה דהוא הראשון דאכתי הוא בתחילת הגאולה, ולדברינו לעולם כוס דברכת המזון הוא כוס דגאלתי ואינו תחילת הגאולה ולא בעי הסיבה גם באופן זה.

ולפ"ז מיושב דברי התוס' רי"ד שכתב דסדר הכוסות מעכב ולעולם כוס ברכת המזון צריך להיות כוס הג', אשר לכא' תמוה דמהיכי תיתי שיהיה שסדר לשתיית הכוסות, אמנם להנ"ל מובן, דיש

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • סז

סדר לכוסות דכוס א' הוי כוס של הוצאתי וב' הצלתי והג' וגאלתי. [עיי"ש בכלבו את ההסבר של הוצאתי וכו']. ולפ"ז נראה לבאר כונת הגמ' כל חד הוי מצוה בפני עצמו, ולכן לא חשיבי זוגות. דכל כוס הוי כוס דגאולה אחרת, ואע"פ שמעכבים זה את זה, הוי עיכוב בעלמא בדין קיום המצוה, אבל כל כוס הוה כוס בפני עצמו בהודאה ושבח על גאולה ידידה. וזהו טעם הרי"ף דבעי ברכה על כל כוס בפני עצמו, דהוי מצוה בפנ"ע וכנגד גאולה המיוחדת לכל כוס.



## הרב יאיר יעקב קרמר

### חרות עולם

בברכת ק"ש של ערבית אנחנו אומרים ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם. והדברים טעונים ביאור שהרי עדיין עבדי אשורוש אנן ועבדי שאר מלכויות ומה א"כ החרות עולם שהתחדש ביציאת מצרים.

ונראה לומר, דהנה יעוין בס' נפש החיים שער ג' פ"ב ז"ל בא"ד ובאמת הוא ענין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל כל דינים ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו כל רושם כלל, כשאדם קובע בלבו לאמור, הלא ה' הוא האלוקים האמיתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם וכל העולמות כלל, והכל מלא רק אחדותו הפשוט יתברך שמו, ומבטל בלבו ביטול גמור, ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, משעבד מדבק טהר מחשבתו רק לאדון יחיד ברוך הוא, כן יספיק הוא יתברך בידו, שממילא יתבטלו מעליו כל הכחות והרצונות שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל.

ועי"ש בהמשך דבריו ובמיוחד בקטע האחרון: וגם יגזור אמר ויקם לו, לפעול ענינים ונסים נפלאים הפוך סדור כוחות הטבעים, כיון שמשעבד ומדבק טהר אמונת לבבו באמת בל תמוט רק לו יתברך לבד, ואצלו יתברך הכל שוה כל רגע לפעול בסדור הטבע שקבע או היפוך סדור הטבע. כמו שמצינו ברבי חנינא בן דוסא שהיה גוזר אמר ופועל כפי רצונו כל עת, הפוך סדר הטבע, כאמרו (תענית דף כה ע"א) מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחמץ וידלק, ר"ל, הלא אצלו יתברך שוה זה כמו זה, כנ"ל, וכן הספיק הבורא ברוך הוא בידו וכו'.

(משמע מדברי הנה"ח דב"אין עוד מלבדו" יש שני ענינים. הראשון, היא סגולה נפלאה להסיר ולבטל כל דינים ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו כל רושם כלל. והשני, זה דרך לפעול ענינים ונסים נפלאים הפוך סדור כוחות הטבעים, וכדמצינו אצל רבי חנינא בן דוסא, שמכיון שהיה בדרגה הזאת, יכל היה לעשות שגם החומץ ידלק)

וזה התחדש ביציאת מצרים שאז בני ישראל הגיעו להכרה החושית שבאמת אין עוד מלבדו. לפי זה אפילו שהיום עדיין עבדי אשורוש אנן הרי סוכ"ס גם זה ממנו יתברך, כמו שהכל ממנו. ובאמת מי שהגיע להכרה החושית שאין עוד מלבדו יצא לחרות עולם שהרי הוא משועבד רק לבורא עולם ואפילו שעבדי אשורוש אנן.

וזה לכאורה הכונה שם בברכת ק"ש. אמת ואמונה כל זאת וקיים עלינו כי הוא ה' אלוקינו ואין זולתו ואנחנו ישראל עמו. הפודנו מיד מלכים, מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים. הא-ל הנפרע לנו מצרנו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו העושה גדולות עד אין חקר ופלאות עד אין מספר. השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו, המדריכנו על במות אויבנו וירם קרננו על כל שנאינו, העשה לנו נסים ונקמה בפרעה אותות ומופתים באדמת בני חם. המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • סט

את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם. המעביר בניו בין גזרי ים סוף, את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, וראו בניו גבורתו שבחו והודו לשמו. והיינו, משום שאין עוד מלבדו, וכו"ל.

והנה איתא במדרש (שמו"ר כ"א, ו') כיון שהלך משה לקרוע את הים לא קבל עליו להקרע א"ל הים מפניך איני נקרע, אני גדול ממך שאני נבראתי בשלישי ואתה נבראת בשישי. כיון ששמע משה כך, הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע. מה עשה הקב"ה נתן ימינו על ימינו של משה שנאמר מוליך לימין משה וכו' מיד ראה הים וברח שנא' הים ראה ויננס וכו'.

לפי הנ"ל ההסבר של המדרש הוא, שכאשר ראה הים שמשה רבינו היה בטל כל כולו לקב"ה עד כדי שאין עוד מלבדו, דהיינו שאין עוד מציאות בעולם חוץ ממנו יתברך, ויש רק את ימינו של הקב"ה, בהכרח שגם רצונו של הים היה צריך להתבטל.



## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

### סוגיית 'הואיל' ושנים מחידושי הראשונים בסוגיה זו

בגמ' בפסחים (מ:ו) נחלקו רבה ורב חסדא בדין האופה מ"ט לחול אם לוקה או לא. רבה אמר לוקה, רב חסדא אמר אינו לוקה, ומשום דאמרין "הואילו ואילו מיקלעו אורחים חזי ליה, השתא נמי חזי ליה". בתוס' (ד"ה רבה) הקשו: "וא"ת אי אמרין הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. וי"ל, כיון דלא שכיח כלל לא אמרין הואיל".

משמעות דברי התוס' שגם במלאכות שבת אילו היה חולה שיש בו סכנה בביתו, לא יתחייב על עשיית המלאכה, וכ"כ החת"ס בחי' שם: "נראה לפ"ז דמי שיש לו חולה שיש"ס פטור אמלאכת שבת אפי' לבריא מטעם הואיל דהרי לגבי דיד' שכיח חולה שיש"ס, אמנם הקשה על זה מהגמ' בחולין (ט:ו) שגזרו "המבשל לחולה בשבת אסור לבריא שמא ירבה בשבילו", וקשה שהרי גם אם ירבה יפטר מטעם הואיל וחזי לחולה, ונשאר בצ"ע. להלן נשוב לדון בהבנת דברי תוס' ואם דבריהם מוסכמים.

חידוש גדול נוסף מצינו בסוגיה זו, והוא שיטת המאירי בדעת רב חסדא שסובר לא אמרין הואיל, שפירש את דעת ר"ח: "...אבל כל שאינו מכין לצורך, אף על פי שאפשר שיבוא לידי צורך בכניסת אורחים אין מפקיעין ממלקות העושה דבר הנעשה שלא לשום צורך יום טוב משום הואיל, והילכך לוקה ובהתראה, ואף על פי שהתראת ספק היא שמא יכנסו לו אורחים, הרי מ"מ התראת ספק שמה התראה, וכשנתברר שלא באו לו אורחים ונעשית מלאכתו שלא לצורך יום טוב לוקה", מבואר מדבריו שפשיטא לו שגם לרב חסדא שמחייב באופה ב"ט לצורך חול היינו דוקא כשלבסוף לא באו אורחים, אך אם באו אורחים אף שלא אפה בעבורם אינו לוקה.

### השאלות הקשורות לאיסור מעשה שבת בחשמל בזמנינו

יש נפק"מ בימינו מדברי התוס' לנידון השימוש בחשמל בשבת (מלבד כל הנידונים האחרים שבזה מצד חילול ה' ולפני עור וכו', הארכנו בזה בע"ה במקו"א), שבימינו מצוי שעושים פעולות רבות משיקולים כלכליים ('חיסכון') שאין בהם שום צורך לחולה, ואח"כ יוצרים צורך לחולה. יש הרבה אופנים שעושים כן נקח דוגמא אחת (אמיתית), בשעות הלילה צריכת החשמל נמוכה באיזור מסוים, לפיכך לצורך אספקת הצריכה שלה מפעילים בטורבינה קטנה, בשעות הבוקר הצריכה עולה, כעת צריכים להפעיל את הטורבינה הגדולה, אולם מספיק להפעיל אותה באופן חלקי של 50%, אך כמובן שהרבה יותר חסכוני זה להפעיל את הגדולה ב-100% ולכבות את הקטנה. וכך לצערנו עושים. כעת הפעלת ה-50% הנותרים שכוללים הבערות רבות נוספות אין בהם שום צורך לחולים, אך לאחר מכן כאשר מכבים את הקטנה שוב נוצר צורך לחולים, לפיכך, גם אילו לא היה איסור בהדלקה של 50% הראשונים משום שנצרך ל'חולים', אך ההדלקה של ה-50% הנותרים אין

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • עא

בה שום צורך לחולים, ותיאסר ההנאה מכך משום מעשה שבת. (זו דוגמא אחת מיני רבות של מלאכות הנעשות שלא לצורך חולים).

השאלות בנד"ד מכח הסוגיה הנ"ל שנים:

(א) האם מכח דברי תוס' יש צד לומר שנאמר שהיות ובכלל הארץ שכיחי חולים, ממילא **מעיקרא** אין פעולתם מוגדרת כמעשה איסור, וכדברי החת"ס הנ"ל.

(ב) האם ניתן לומר שלא תיאסר ההנאה ממעשה האיסור, כיון שלבסוף כיבו את הטורבינה הקטנה ושוב נוצר צורך לחולים, (או יותר מדויק 'צרו' צורך לחולים), האם לפי"ד המאירי יש צד לומר שמכאן ואילך 'איגלאי מילתא למפרע' שאין כאן מעשה איסור ומותר לחולה.

ובעצם אלו שני שאלות שלכאור' אינן תלויות זו בזו (מלבד שתוס' איירו אליבא דרבה, והמאירי אליבא דר"ח), לפיכך יש להקדים ולדון בהם בנפרד.

### הקושייה על תוס' שמלאכה בשבת לחולה 'דחוייה' ולא 'הותרה'

ביחס לקושיית התוס' למה לא אמרין הואיל במבשל בשבת שמא יהא צורך לחולה מצינו כמה דרכים:

(א) בחי' מהר"ם חלאווה הקשה כקושיית תוס', ותי': "הא לא דמי, **דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית, שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש, אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה. אבל בשבת האסור קיים, וההיתר מתחדש, ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר.** אי נמי חולה שיש בו סכנה לא שכיח, ואין צורך לזה". בפשטות כונת מהר"ם לחלק כחילוק האחרונים דלהלן בין שבת ליר"ט, שביר"ט מלאכת אר"נ נחשב 'הותרה' ולכן יש כאן 'הואיל' דהיינו שתמיד האפיה נחשבת צורך יר"ט לכן אין לוקה עליה, רק לבסוף הוברר שנעשה איסור. (ראה עוד לקמן הסבר אחר בדברי מהר"ם חלאווה).

(ב) גדולי האחרונים חילקו בין יר"ט שמלאכת אוכ"נ הותרה בו לבין שבת שצורך חולה נחשב 'דחוייה' אצלו. חמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' כב) כתב: "והי' נ"ל, די"ל דל"ש הואיל רק היכא דאי מתרמי היה מותר לגמרי, כגון הואיל ומקלעי אורחין, אבל הואיל וחזי לחולה שיב"ס דקי"ל דחוי הי' שבת אצל פק"נ כמ"ש הרמב"ם, ל"ש הואיל, כיון דאף אז לא יהי' מותר לגמרי רק ע"י דחוי, וכיון דעכשיו ל"ש הדיחוי ע"כ חייב". וכן תי' באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תטז): "ולכאורה נראה לחלק דשניא אוכל נפש דיום טוב דמלאכה הותרה לגבי' מה שאין כן שבת אצל חולה. וכו'. ולעולם לא אמרין הואיל לרבה רק באוכל נפש ממש שהותרה". עיי"ש עוד שהאריך בזה. וכן בשו"ת חלקת יואב (אה"ע סי' ג) תי' כן, ובעטרת חכמים (או"ח סי' ד). וכ"כ במאורי אש (לגרש"ז אויערבך זצ"ל, פ"א עמ' 24 במהד' ישנה).

(ג) בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"א סי' יב) הוסיף להקשות אם אמרין 'הואיל' גם במלאכות שבת איך יתחייב במלאכת בורר כשבורר לאחר זמן הואיל וחזי ליה לאכלו לאלתר, וכן בהוצאה אם הוציא

## עב • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

המצניע לזרע, נימא שיפטר הואיל וחזי ליה לאכילה. וע"כ שבמלאכות שבת אין אומרים הואיל. (הוא כתב כן מטעם שבשבת חייב על הכוונה משום 'מלאכת מחשבת' משא"כ ביר"ט, ולכא' כוונתו כעין דברי האחרונים הנ"ל, וצ"ע). ופי' מה שלא תי' תוס' כן, להשמיענו שאין אומרים 'הואיל' אלא במידי דשכיח. ובשור"ת מהרש"ם (ח"ה סי' לו ד"ה האמנם) כתב ליישב מדוע לא תי' תוס' את החילוק הנ"ל בדרך פלפול, עיי"ש.

ד) בשור"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' טו) מצינו ג"כ שתמה בדברי תוס', ויישב דבריהם שהם סוברים שבת 'הותרה' בפיקו"נ, ואנן קיי"ל 'דחוייה', ז"ל: "אך בגוף דברי התוס' שהקשו אם כן בטלת כל מלאכת שבת, באמת אגיד שכל ימי הייתי קוהה בזה דהיאך שייך הואיל בזה דכל הואיל ביום טוב היכא דהיה היתר גמור כגון לצורך אוכל נפש וכדומה, ושפיר אמרינן הואיל ומקלעי אורחים וחזי ליה והיה היתר גמור. אבל בשבת דאינו מותר אף לצורך כלל רק דמשום חולה דהוה פקוח נפש נדחה שבת, אבל לא שייך הואיל, דגם שם אינו היתר גמור, רק דנדחה שבת משום פ"נ, וכל דליכא פ"נ, שבת במקומו. ואפשר דקושית התוס' היא דהנה כפי הנראה מהרשב"א וה"ה בפ"ב משבת היא דהא דשבת דחוייה לגבי פ"נ או הותרה תלוי בפלוגתא דטומאה דחוייה או הותרה וכ"כ בשור"ת תשב"ץ ח"ג סי', ולפ"ז למ"ד הותרה בציבור אם כן גם שבת הותרה, ולמ"ד הותרה כאן דהוה היתר גמור שפיר הקשו בטלת כל מלאכת שבת. אבל לדידן אין מקום לקושית התוס'. וכו'. ולפמ"ש אתי שפיר דלדידן דרק דחוייה לא שייך הואיל".

ה) גם בחז"א (אר"ח סי' ככד, לדף מו:) טוען כע"ז, ז"ל: "צ"ע, בשלמא ביר"ט י"ל כל שיש אפשרות לבוא לאכילת יו"ט מקרי אשר יאכל לכל נפש ולא חייל עלי' שם איסור מלאכה אף שאם באנו להכריע את המציאות נכריע מכח רוב שא יבוא לאכילה וישתייר לחול, שאין היתר אוכל נפש מפני הצורך לאכול והרימותו לבשל קדירה לאכילה אף שיש לו קדירה אחרת לאכילה ומותר לו לשתייר הראשון לחול ולבשל אחרת, וכו', אבל בהיתר פיקוח נפש אינו כן וכל שיש לו אסור לו לבשל ורק צורך הפיקוח דוחה שבת, וכיון דהכרענו מכח רוב שלא יביא בישול זה פיקוח נפש חייב על בישול".

## האם מדין 'הואיל' מותר לכתחילה?

מלבד כל האמור, עוד יש לדון, שגם אם כפשטות דברי תוס' ששייך 'הואיל' במי שיש לו חולה מסוכן, ומלבד הטענה שבעת ההדלקה אין חולים הנצרכים לחשמל בכלל. מכל מקום יש להוסיף ולדון שגם אם היה שייך 'הואיל' בנד"ד, אך אין זה אלא פטור ממלקות ולא היתר לכתחילה, וכיון שיש בזה איסור דרבנן, ואולי אפי' איסור דאורייתא, הרי שמ"מ נאסר משום מעשה שבת.

כתב בעל המאור (יד): ז"ל: "מיהו אף על גב דפליג רבה לענין מלקות מודה הוא דלכתחלה אין לו לאפות ובברייתא תניא בהדיא אין אופין מיר"ט לשבת ק"ו מיר"ט לחול ואי הות ברייתא פליגא עליה דרבה הוה מותבינן לה מיניה אלא ודאי דלא פליג רבה אלא לענין מלקות דקא סבר דליכא



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • עג

**איסורא דאורייתא**, ובכל שעת הדחק הוי שרי רבה בכה"ג אפילו לכתחלה כגון מיר"ט לשבת אלא דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין.

והדברים עוד יותר מפורשים לענייננו, במהר"ם חלאוה (פסחים שם), ז"ל: "ועד כאן לא פליגי אלא במלקות, אבל איסור' מיהא איכא לכולי עלמא. תדע לך דאי לא ליקשי ליה לרבה מברייתא דאין אופין מיר"ט לשבת ק"ו מיר"ט לחול. הלכך לכ"ע התבשיל אסור לדידיה כההיא דאמר' בבבא מציעא (דף צ א) גבי תורי דגנחין ארמאי הערמה איתעביד בהו ואסור. וכן הדין באופה ומבשל מיר"ט לחבירו בהערמ' וכן הוא דעת רבינו נר"ו. ומיהו ה"מ לדידיה אבל לאחרני שרי דמעשה יום טוב אינן קדש". מבואר מדבריו שנאסר משום מעשה יו"ט אלא שלאחרים מותר, אך לענין שבת לכ"ע נאסר משום מעשה שבת.

יתירה מזו, בחמד משה (או"ח סי' תקנ"ט ס"ק א) מדייק מדברי הרמב"ם שגם לרבה שפטור ממלקות מ"מ אסור מדאורייתא, ז"ל: "ולפענ"ד א"א לומר שהרמב"ם סובר כשיטה זו דמטעם הואיל מותר לכתחילה לאפות ולבשל מיר"ט לשבת, וא"כ מיר"ט לחול נמי וכו' דא"כ למה כ' בפ"א אין אופין ומבשלין ב"ט מה שיאכל בחול ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ב"ט, עכ"ל. ומשמע ודאי מדבריו שמן התורה לא הותרה, דאלו מדרבנן וכשיטת הרמב"ן וסייעת' לא היה שייך לומר ולא הותרה, דודאי הותרה מן התורה וכו'". וכן הביה"ל (סי' תקנ"ד ד"ה וע"י) מדייק מלשון הרמב"ם שיש אפי' איסור דאורייתא, רק אינו לוקה.

ולדידהו יש כאן מעשה איסור דאורייתא, ובודאי נאסר משום 'מעשה שבת'.

### בדברי המאירי שלדעת ר"ח אם באו אורחים לבסוף אינו לוקה

כאמור, בדברי המאירי מפורש שגם לר"ח שאין אומרים 'הואיל', אם לבסוף איקלעו אורחים אין לוקה, לפי שהוברר לבסוף שהיה צורך במלאכת האפיה לאר"נ של לאורחים. ויש לדון אם נימא כן גם בשבת, כשלבסוף היה חולה. אמנם לפי מה שחילקו גדולי האחרונים שהובאו לעיל בין מלאכת יו"ט שהותרה, לבין מלאכת שבת שדחיה אצל פיקו"נ, א"כ ללמוד כלל מדברי המאירי לנדון סוגיין.

אך בעצם דברי המאירי כבר הקשה בקו"ש (פסחים שם) שבגמ' אחרת מפורש לא כן, שבמס' מנחות (סד.) איתא: "איתמר שחט שתי חטאות של ציבור ואינו צריך אלא אחת אמר רבה ואיתימא רבי אמי חייב על השניה ופטור על הראשונה, ואפילו נתכפר לו בשניה". ופירש"י: "ואפי' נתכפר בשניה - כגון שנשפך דם הראשונה לאחר שחטת שניה דאיכא למימר ליפטריה לגמרי, משום דקמייתא ברשות שחט אף על גב דסוף לא כפר אלא בשניה, ושניה נמי הואיל ובה כפר ליפטר עליה, אפ"ה חייב אשניה ופטור אראשונה דבתר שחיטה אזלינן". ושם לכא' זה 'הותרה', שהרי לא איירי בפיקו"נ א"כ מדוע חייב. [וראיתי בא' האחרונים שכתב שבדוקא איירי בחטאות של ציבור וכמו שפירש"י שם: "כגון א' מן שעירי ע"ז ושעירי רגל בשבת שבתוך הרגל". וי"ג

בשיטמ"ק שם: "כגון שחל ר"ח חוה"מ בשבת דצריך להקריב שעיר חטאת אחת ושגג בשתים".  
שלא דנו בגמ' בדין 'תמיד' ששם יתכן לומר שהוא 'הותרה' שהרי נצטוו להקריב בכל שבת תמיד

ושמעתי מיד"נ הג"ר נתנאל מלכה שליט"א בביאור הדברים, עפ"י מש"כ בחי' מהר"ם חלאוה  
הנ"ל, ותי': "הא לא דמי, דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית, שהרי מותר כל היום בהכנת  
אוכל נפש, אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה. אבל בשבת האיסור קיים, וההיתר  
מתחדש, ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר. אי נמי חולה שיש בו סכנה לא שכיח,  
ואין צורך לזה". מבואר מדבריו שיסוד החילוק בין יו"ט לשבת, שבי"ט מוגדרת מלאכתו מלאכת  
היתר, משא"כ בשבת המעשה הוא מעשה איסור. ומתחדש שגם אם נימא שמלאכת שבת הותרה  
ולא דחוייה, מ"מ יש חילוק יסודי בין יו"ט שהתורה התירה לבשל אוכל נפש, רק שאם לבסוף לא  
הוצרך לאורחים איגלאי מילתא שנעשה באיסור. משא"כ בשבת שהמעשה היה מעשה איסור,  
ואינו מיתלי תלי וקאי אם יוצרך לחולה, לכן גם אם בסוף הוצרך לחולה אינו הופך את המעשה  
דמעיקרא למעשה היתר.

לפי"ז מבוארים ומיושבים דברי המאירי היטב. שנקט שגם לפי ר"ח שמחייב אין החיוב משום  
'כוונתו' לחול, אלא משום שלבסוף איגלאי מילתא שבישולו היה מעשה איסור שהרי לא הוצרך  
לאורחים, (ולשיטתו הוא כעין 'ברירה' שיוברר לבסוף אם המעשה היה מעשה היתר או איסור)<sup>52</sup>.  
ולפיכך, בגמ' במנחות ששחת שני חטאות, אף אם ששחיתת הקרבן 'הותרה' מכל מקום כיון שכבר  
שחט חטאת אחת הרי שהמעשה שעשה הוא מעשה איסור, ומה שלבסוף הוצרך משום שנפסל  
הראשון אין הופך את המעשה למעשה היתר. לכן חייב.

שוב שמחתי שראיתי במאורי אש (פ"א עמ' 24 בישן) שעמד הגרש"ז אויערבך זצ"ל בנידון מלאכה  
שנעשית באיסור ואח"כ נזדמן חולה, וכתב: "ועיין בס' למודי ד' לימוד ר"ג שמסתפק שם במבשל  
בשבת ואח"כ נזדמן לו חולה שיש בו סכנה והוצרך לתבשיל זה אם נפטר מהחיוב או דלמא כיון  
שלא כיון לזה חייב. ועייש"ה שהאריך בזה. ולענ"ד נראה דבכה"ג ודאי דחייב, כיון דבשעת מלאכה  
עבר אאיסור שבת, ואפי"ה לא קשה מהא דפטר רבה באופה מיו"ט לחול משום טעמא דהואיל,  
ואמאי והא כיון דבשעת אפיה נתכון לבשל מיו"ט לחול צריך להיות חייב אף אם באמת באו אח"כ  
אורחין, משום דבעינן למיזל בתר מחשבתו דבשעת מלאכה, משום דשאני שבת דדחוייה היא אצל  
חולה ולא היתר גמור, ולכן אינה נדחית כי אם כבר יש החולה לעינינו, ואז דחינן לשבת עבור  
חולה, משא"כ אם בשעת המלאכה לא היה עדיין שום חולה ועבר במזיד אאיסור שבת לא פטר  
כלל, דאף דלאחר שעה הותרה לו מלאכה זו מ"מ גם אז לאו היתר גמור הוא, משא"כ אוכ"נ ביר"ט  
דהיתר גמור הוא". (אמנם הגרש"ז זצ"ל בהמשך דבריו כפי שביאר את מחלוקת רבה ור"ח נקט

<sup>52</sup> ואף שבעלמא מי שבישל לצורך אכילת עצמו ולבסוף מאיזה סיבה לא אכל לא עבר בשום איסור, צ"ל לפי  
המאירי דשאני מבשל לצורך חול שהמעשה בסוף מאשר את הכוונה שמתחילה, וכ"ז בכלל דברי המאירי  
שכתב שבנד"ד אמרינן התראת ספק שמה התראה, לפי שאין כאן ספק אלא יוברר הדבר לבסוף למה היה  
הבישול הזה).

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • עה

שלר"ח גם אם לבסוף יבואו אורחים חייב, ולא כדברי המאירי, אך עכ"פ נקט בפשיטות שלענין שבת גם לרבה דפטר ביר"ט יתחייב אם נזדמן אח"כ חולה שיב"ס).

### סיכום העולה בנד"ד

לפי מה שנתבאר אין שייך ללמוד היתר מסוגיית הואיל להיתר הנאה ממלאכת איסור הנעשית שלא לצורך חולים, ומכמה סיבות:

א) מדברי תוס' שדימו לחולה שיב"ס, אין מקור להיתר, שהרי מכל מקום נאסר משום 'מעשה שבת' שהרי לכו"ע המעשה נחשב מעשה איסור או מדרבנן או מדאורייתא רק שאינו לוקה, וא"כ אסור בהנאה משום 'מעשה שבת'.

ב) מהר"ם חלאוה והרבה גדולי האחרונים חילקו בין יר"ט לשבת, שיר"ט דחוייה ושבת הותרה, וברב פעלים פי' שתוס' אינם חולקים על זה רק שתי' באו"א. ובהכרח צ"ל כן כפי ראיות הרב פעלים מכמה דינים, וביותר מהמבואר בגמ' במנחות שחייב על שחיטת שני חטאות אף שלבסוף הוצרך לשניה. או שהם סוברים שבת 'הותרה' בפיקו"נ ואנן קיי"ל 'דחוייה'.

ג) מדברי המאירי שחידש בדעת ר"ח שיפטר אם לבסוף באו אורחים, מכל מקום כאמור כל זה שייך רק לענין יר"ט (וגם שם דברי המאירי חידוש בדעת ר"ח), אך לענין שבת שפיקו"נ דחוייה לא שייך היתר זה. וגם מסתבר לומר שעכ"פ יש כאן איסור דרבנן או דאורייתא, כ"ש משיטת רבה הנ"ל, ונאסר משום מעשה שבת.

ד) כפי שנתבאר בדברי מהר"ם חלאוה דוקא לענין יר"ט ניתן לומר ש'איגלאי מילתא' שהיה מעשה היתר כיון שהוצרך לחולים, אך לענין שבת ודאי לא ניתן לומר שכאשר הוצרך לחולה הפך מעיקרא למעשה היתר, שהרי עשה מעשה איסור, כ"ש וק"ו כאשר בשעת המעשה לא היה שום צורך לחולים, ורק לאחר מכן נוצר (או 'יצרו') צורך לחולה ודאי שלא ניתן לומר שיתחדש למפרע שיחשב מעשה היתר.



## הרב חיים שולביץ

### היציאה ברכוש גדול

#### א

שיר השירים [א יא], תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף, ומדרש [שם ובמדב"ר יג ט], תורי זהב נעשה לך זו ביזת הים עם נקודות הכסף זו ביזת מצרים, ורש"י שם כתב שגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים. וראוי לבאר משום מה זכו על הים בביזה גדולה יותר, ומה הוא יחס החילוק ביניהם שנקראו 'כסף' ו'זהב'.

עוד יש להתבונן, מה היא מטרת ביזת מצרים, שהתנבא אברהם עליה כשיא הדין בגויים וגאולת ישראל, וכבר בעת ירידתו למצרים אמר לשרה [בראשית יב י] 'למען ייטב לי בעבורך', וכתב הרמב"ן שהקב"ה רמז לו שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, ומקורו במדרש [ב"ר יב מט, זהר ח"ג נב:] שמתנות אלו שקיבל היו סימן לבנים לרכוש גדול ביציאת מצרים. ועם כל זאת אין בענייני ליל הסדר זכר ורמז לרכוש גדול, וגם אינו נזכר בכל פרקי ההודאה על יציאת מצרים, ובאמת ישראל לא חפצו בה, עד שהוצרך הקב"ה לצוותם עליה, ואילו בביזת הים עטו על הביזה, עד שהוצרך משה לקחתם כאמור 'ויסע משה'.

ואמנם המתבונן יראה, כי אחר שנכנע פרעה והודה שה' הוא האלהים, עד ששלח את העם במכת בכורות, שוב לא רדף אחריהם בטענת מי ה', אלא 'פרעה הקריב' עצמו ומיהר לפני חיילותיו, לחלוקת השלל, ואף עבדיו נהפך לבם לרדוף אחריהם בשביל ממונם שהשאלום [רש"י שמות יד ה-ו], הרי שאחר השלמת היציאה ממצרים עדיין היה למצרים שלב נוסף, והוא נטילת רכושם, והדבר אומר דרשני.

אכן, יש לעיין בעצם הוראת הקב"ה לישראל שישובו לאחוריהם לצד מצרים, כדי להטעות את פרעה בעמידתם לפני בעל צפון שהוא נשאר מכל אלהי מצרים, למה לא נעשה גילוי זה בעת יציאתם, ועוד, שהרי כל עניינו של בעל צפון מבואר באבן עזרא, שהחרטומים עשו שלא יוכל עבד לברוח ממצרים לעבור הצורה. ור"י אייבשיץ הוסיף שלכן עמד במקום ששמו 'פי החירות' כי עד אותו מקום היה העבד יכול ללכת, ולא משם והלאה, ולכן נקרא 'פי החירות' כי הוא תחלה לחירות כי מי שהולך משם והלאה הוא ודאי בן חורין, ואם כן הרי אחר שעברוהו תחילה, נמצא שאין הוכחה לגדולתו במה שאינם שבים ועוברים, כי יתכן שהוא מרצונם.

ותגדל התימה, שהרי ידועים דברי השל"ה [פסחים, מצה עשירה לג] שישראל היו שקועים במצרים במ"ט שערי טומאה, ואילו הגיעו ח"ו לשער הנ' של טומאה, לא היה באפשריות לצפצף ולעלות על ידי הקדושה, כי אף למשה רבינו ע"ה לא היתה השגה בשער הנ' של קדושה, ממילא היו ישראל

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • עז

ח"ו משוקעים בקליפה עדי עד, וזהו ביאור ההגדה, 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו', ואם כן למה השיבם להסתכן בשער נ'.

### ב

נחלקו אמוראים [ברכות ט: פסחים קיט:]: בביאור הכתוב 'וינצלו את מצרים', רבי אמי אמר מלמד שעשאוהו כמצודה שאין בה דגן, וריש לקיש אמר עשאוהו כמצולה שאין בה דגים, והנה 'דגן' ודגים מניינם שוה, ואילו בין 'מצולה' ל'מצודה', יש הפרש כ"ו, כמנין שם הויה, ועומק הענין הוא, שהמצולה היא מקומם הטבעי של הדגים, ששם טבע הקב"ה לספק צרכיהם וחיותם, ואילו המצודה נעשית בידי אדם, ואין מקום הנצודים שם, אלא חינוס מזורה הרשת בעיני בעל כנף, ורק הדגן שבתוכה ולהכנס בה, וביציאת מצרים, ניטלו אוצרות הטבע שהיו כמקור חיים ליושביה, ושוב לא היתה משמשת כמקום טבעי, כמצולה לדגים, ואף ה'דגן', שהוא תרבות מצרים שנוצרה בידי אדם, וקשרה את אנשיה בתוכה, ניטל ממנה, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר כ ב] שאמרו גדולי מלכות לפרעה, מה עשית אילו לא היה בידם אלא הבזה לבדה דיים, שנאמר [שמות יב] וגם ערב רב עלה אתם, ולא עוד אלא שכמה עשירים היו בהם כמה חכמים וכמה בעלי אומניות שנאמר [שה"ש ד] שלחך פרדס רמונים.

[וראה בזהר ח"ג קא: דכל אינון דאתו מסטרא תקיפא, ואתאחדו בזינין בישין, בכתרינ תתאין, כגון עזאזל ביומא דכפורי, אקרי מצולות ים, וביאור הדברים בח"ב סג: שב' שעירי יוה"כ הם ב' מוחי ז"א דקלי' נוגה דאצילות, של חכמה נשאר ע"י הקב"ה, ואילו של בינה ניתן לסט"א, ומושך למצולות ים דהיינו בינה דבריאה דקלי', שנחשבת כמצולות המלכות דקדושה שמשם יניקתה (ועי' ע"ח מט ט בהרחבה), הרי שאחר ההשלכה ה'מצולה' היא מקום נפרד, ונחשב כמקום טבעי של הסט"א, ואילו כנגדה עומדת החכמה דקלי' ע"י הקב"ה ומצד טבע מקומה אינה מושכת לסט"א, אלא רק מצד היותה מצודה ע"י חטאי בני אדם, והם הם ה'דגן' שבתוכה, שהרי חטיה מורה על חכמה, וכיון שהיא חכמה דקלי' לכך הוצרכו להוציא את כולה ממצרים כדי שלא תהא מצודה לישראל].

מטרת נטילת הרכוש מבוארת במקרא [דברים כ יד] 'ואכלת את שלל אויבך', כי אין הכנעת האויב נחשבת כגאולה לנרדף, אלא אם האויב אינו קיים כנגדו, עד כדי שהוא מצרפו אליו, כאמור [משלי טז ז] 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלם אתו', וכמו שכתב במסילת ישרים [פ"א] שכל הנאות העולם אין ראוי שיהיו לו אלא לעזר ולסיוע בלבד לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו, ולכך הוצרכו לקחת ממצרים הן את אוצרות הרכוש והן את תרבות הרכוש, כי בהם הושרשה הקל' דמצרים, וכדלהלן.

מהותו של הרכוש, מתבארת ממה שהקשו בסנהדרין [כא:], על האמור [מלכים ב, י] 'ויעש כל הכלים זהב סגור, כי אין כסף נחשב בימי שלמה למאומה' שהרי אחר כך [שם יא] נאמר 'ויתן שלמה את הכסף בירושלים כאבנים', ומשמע שלא היה כ'מאומה' ממש, ומפרשת הגמרא, כאן

קודם שנשא שלמה את בת פרעה כאן לאחר שנשא שלמה את בת פרעה, והיינו ששווי הכסף נקבע על ידי משקל נגד של החיבור והריחוק מן הטומאה, כי מהותו של הכסף הוא כיסופין, וכמו שכתב מהר"ל [נתיב העושר פ"ב] ששמו נגזר מ'נכסוף נכספתי', באשר הוא חומר ללא צורה, ובכל עת כוסף לרכוש ולקחת דבר שיש בו צורה, אך צורכו הוא רק בעת אשר יש כיסוף אל מקור אכזב, וכאשר אין חיבור אל בת פרעה, הרי הכל נמצא בצד הנכון, ושוב אין צורך לקנותו, וממילא הכסף אינו שוה מאומה.

ובפסחים [שם] אמר רב יהודה אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים שנאמר וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא, וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנאמר וינצלו את מצרים והיה מונח עד רחבעם בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם וכו', הרי שבמצרים היתה משוקעת כל תאוות הכיסופין, ובה היתה עיקר כפירתם בכח ה', כי בכלל דרכם סברו שקיום העולם תלוי בכח השפע הטבעי, וכיון שמצרים היתה מאז ומעולם 'כגן ה', ניתקו שמים מארץ, עד כדי שבמצרים אפילו הגשם אינו יורד מן השמים, ולא הכירו בכח עליון, וזהו שאמר פרעה 'מי ה' אשר אשמע לקולו', וכאמור [יחזקאל כט ג] שאמר 'לי יאורי ואני עשיתיני' [ולגודל חכמתם מסתבר שלא הכריז על עצמו כאלוה ממש, אלא כמחוייב המציאות, כי כל השפע בא ממנו, כפי שהוכח משנות השבע הרעב והשובע שאחריו], ולכך הוצרכו ישראל לקחת ביזת מצרים, כדי לעקור את כח הכיסוף שחיבר את כל העולם לקליפה זו, וזה הוא ענין 'וינצלו את מצרים', הנקרא 'נקודות הכסף', אולם כיון שבשלב ההוראה על ביזת מצרים עדיין לא קבלו ישראל את המוחין, לא חפצו בביזה, והוצרך לצוות עליה, וכיון שאינו ענין בפני עצמו, אלא שהוא תוצאה של נצחון והכנעת האויב, לא עשו לו זכרון בפני עצמו.

## ג

הובא לעיל מסוגיית הגמרא בסנהדרין ששלמה עשה את הכלים זהב סגור, כי אין כסף נחשב בימי שלמה למאומה, והתבאר דהיינו בזמן שלא היה חיבור כלל לטומאת מצרים, ומכל מקום גם בעת ההיא היה זהב שווה, משום שמהות הזהב אינה חומר ככסף הנקרא 'טבעא', אלא 'פרי' הוא, וכמו שפירש מהר"ל שם במשמעות שמו 'זה הב', שהוא דבר שיש לו צורה, ונלקח בכסף. ועליו נסובה המערכה השניה אחר צאת ישראל ממצרים, וכדלהלן.

שינוי במכילתא [בשלח א] 'בין מגדול ובין הים, שם היתה גדולתן של מצריים שם היה תפארתם שם היה מקומם מרומם של מצריים שם כנס יוסף את הכסף ואת הזהב'. וביאר הר"י אייבשיץ שהע"ז שם נקראה 'בעל צפון', כי מצפון זהב יאתה, וחשב פרעה כי הוא המעכב אותם ללכת יותר בעבור שלקחו ממון מצרים. ומסתבר שעיקוב זה אינו נחשב כישוף, שהרי אין כישוף חל על פחות מכעדשה, וכל שכן שאינו יכול לחול על כח בלבד, ולחזק את כח המקום שלא יצאו משטחו [ומה שמצינו שבכישוף ניתן למנוע נסיעת אניה, הוא כישוף על האניה, אך א"א לתת כח במקום למנוע יציאה ממנו], והיינו משום שכח הכישוף הוא בהעצמת כח הדמיון, והוא שינוי הצורה, אך אינו יכול לברא חומר מחודש, כי אינו יוצר יש מאין, ואם כן גם פרעה הבין שיכלו לעבור את בעל

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • עט

צפון, אלא שסבר כי אף שבטל כח הכיסופין בשאר אלוהותיו, הרי עיקרו קיים בבעל צפון, ששם קבור על כסף וזהב, ולכן לא יכלו ללכת לדרכם וסבר שלכן חזרו לעמוד לפניו, ועל כך הקריב פרעה ועבדיו, לקחת שלל ולדרוש ממונם.

ואמנם על כך ניטשה המערכה, וכפי שעולה מדברי רבותינו:

בלשם שבו ואחלמה [ספר הדע"ה ח"ב דרוש ה ענף ב] תמה על דברי הקדמונים שנקטו שחפזון דישראל נדרש שלא יכנסו לשער הנ' דטומאה, שהרי הגר"א [משלי טז ד] כתב שבטומאה אין שער נ', ופירש טעמו, משום שזה לעומת זה עשה אלהים. אך הוא רק עד מ"ט לבד והם המ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא. כמבואר במדרש תהלים [יב ד], אבל שער הנ' הוא בבחינת אין סוף [תיקו"ז כב] ואין בסט"א בחינה נגדו כלל, ואיך כתבו חשש זה במצרים. וביותר, שהרי אחר כל המכות ודאי כבר התבטלו כל כחות הטומאה ע"י הגילוי שכינה וכמ"ש ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו. והרי עשה שפטים באלהיהם והרג את בכוריהם וא"כ איה היה מקום אז לשליטת הטומאה ח"ו. ולא שייך הדברים להאמר אלא רק על סוף שיעבודן ותחילת גאולתן שלא היה מתחיל הגאולה כלל והיו עוד עבדים למצרים אז לא היה להם תקנה ח"ו כי נכנסו במ"ט מדרגות הטומאה אבל בליל א' של פסח שהיתה כל הסט"א כפופה וכבושה עד שהיה עומד להתבטל לגמרי וא"כ איה מקום אז לשליטת שער הנ'.

ולכן ביאר להיפך, כי משום שהופיע אז הקב"ה אור קדושתו על ישראל וכמ"ש בעל הגדה שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ולכן אלו התעכבו עוד רגע אחד במצרים. היה מתבטל כל הסט"א כולה מכל וכל והרי היתה מתבטלת הבחירה, כי מצרים היתה ראש לכל הקליפה כולה וכשנתבטלה היא היה מתבטל כל הסט"א מכל וכל והיה ביטול היצירה לגמרי ולא היה מקום לבחירה כלל, ולכן לא יכלו להתמהמה. והוסיף שלכן נאמר 'ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים', ואף שכבר עברה מכת בכורות, סברו שאם ישארו עוד מעט תבטל הבחירה ולא תהא להם אחיזה במציאות, ויכלו כולם, ולכן הוכרחו לצאת משם בחיפזון כדי ליתן עדיין איזה קיום להרע וכדי שיהא מקום לבחירה. [ובשפת אמת כתב שהחפזון נבע מחשש שמא יגיעו מצרים לשער הנ' דטומאה ויכלו, כדי שלא תהיה אחיזה לרע במציאות].

וכבר ביאר מו"ר הגר"מ שפירא שאין דבריהם סותרים, שהרי הלשם עצמו הבהיר כי הטעם שאין שער הנ' בטומאה הוא משום שאין לה אלא מ"ט פנים, והיינו כל צדדי התפיסה של עוה"ז שהוא בשבע שביעיות, וכל תפיסת העוה"ז יש בה שני צדדים, אך בשער הנ' שהוא למעלה מתפיסה זו, הרי הוא מצטייר כמציאות שאין בה צדדים, ואילו היה בטומאה, הרי כל באיה לא ישובון, כמו שמצינו בע"ז [יז]. לגבי מינות, שאין לה רפואה, אלא השב ממנה ימות, [וכמ"ש הלשם שם דרוש ד ענף כ שמשה נס מהנחש כי סבר שהוא מקור הטומאה, ואינו יכול לו, ועל כך א"ל הקב"ה אחוז בזנבו, כי סופו לכלות], וכך בכל מכה התחזק לב פרעה, כי כנגד הגילוי שבמכה נוסף לו הסתר של כח רע מחודש, ונמצא שאחר הגילוי שכינה במכת בכורות שביטל את כל אחיזת הסט"א בתפיסת העוה"ז, נוספה טומאה נוראה, שהיא של שער הנ', והיא היתה נראית כמציאות גמורה, ולפיכך, אף שהיו ישראל בשיא ההכרה באמונת השי"ת, כן הוצרכו לצאת מיד קודם שתהפוך הטומאה

כמציאות בארץ מצרים, ולכן לא תועיל דרגת הבחירה הנשגבה שעמדו בה ישראל, כי כיון שהוצגה המינות כמציאות בפועל, הרי בתפיסה זו אין שני צדדים ולא מועיל כנגדה כח הבחירה.

והנה, שער החמישים הלזה הוצב בבעל צפון, שהרי רק הוא נותר מכל אלוהי מצרים, וכן כתב הספורנו שפרעה אמר 'מה זאת עשינו', והרי נשאר לנו בעל צפון, ועניינו, כי אף שבטלו כל צדדי הכיסופין לטומאה, הרי נשארה צורת הטומאה עצמה, ולכן אחר שעברו ישראל את בעל צפון, חזרו להשמיד את שער הנ' שבו, על ידי קריעת ים סוף, וכיון שדרגת טומאה זו בטלה בקריעת ים סוף, לכן כתב הגר"א שאין שער החמישים לטומאה, וכדלהלן.

## ד

נבואות משה במצרים מורות שבלייל היציאה לא היה רצון הקב"ה להוציאם לחירות עולם, שהרי בנבואה הראשונה למשה [שמות ג כב] אמר, 'ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים והיה כי תלכו לא תלכו ריקם, ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות', ומשמע שלמרות ההבטחה על נשיאת חן בעיני מצרים, יהיה עליהם לשאול ולא לקבל או לקחת, והיינו שיודיעו על כוונם לחזור בקרוב. גם כשהורו הקב"ה לתבוע מאת פרעה לשלח את העם, לא תבע חירות עולם, אלא רק לצאת לעבודתו לשלשה ימים בלבד, ואף שכבר נאמר [שם טז] 'לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אלהם ה' אלהי אבותיכם נראה אלי, אלהי אברהם יצחק ויעקב, לאמר, פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים, ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני', ובודאי ידע פרעה על דבריו, ומכל מקום הנידון בינו לבין הקב"ה היה רק אודות היציאה הזמנית לשלשה ימים.

הרי שהנידון לא נסוב אודות שחרור בני ישראל לחרות עולם, שהוא נעשה ע"י הקב"ה בקריעת ים סוף, וח"ו שייעשו בני חורין ע"י פרעה ומצרים, וכל הדרישה מפרעה היתה להכנע לרצון ה', לתת לעבדיו לעבוד את ה', כדי להודיע בעולם שהם עם הנבחר כעובדי הבורא, ואינם כפופים תחת טומאת הכיסופין שהקיפה את כל מצרים, ועל כך אמר [שם טז] 'בעבור זאת העמדתיך, בעבור הראותך את כוחי, ולמען ספר שמי בכל הארץ' כי בכניעת הרע יתפרסם שמו של הקב"ה בכל הארץ, ומתגלה שקרו של כח הכיסוף שכולו אחיזת עינים, ומקורו בטומאת מצרים. אולם בעצם שחרור העם מעבדות לא היה נוצר פרסום האמת האלוהית, כי כך היתה אמונתם העמים הקדמונים, שהאליל 'כמוש' יש לו כח אלהי על מואב [שופטים יא כד] ו'מילכום' יש לו כח אלוהי על עמון [מלכים א יא לג], וכל הויכוח נסוב רק על אופן עבודת ה' בעולם, ומטרה זו הושגה בכניעת פרעה במכת בכורות, באמרו 'קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל, ולכו עבדו את ה' כדברכם, גם צאנכם גם בקרכם קחו כאשר דברתם ולכו, וברכתם גם אותי', כי קריאה זו כללה כניעה מוחלטת והסכמה גמורה של נציג הסטרא אחרא להכיר כי בורא העולם בחר את בני ישראל כעבדיו האמיתיים בעולם, ולכן הצטוו לשחוט את ה'טלה' שהיה אלוהי מצרים, כיון שהוא מסמל את שורש השפע [ראה רמב"ן יב ג, ועי' זהר ח"ב מא: שזה ענין שחיטת הפסח, ואכילתו בשלימות].



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • פא

רק אחר גילוי השכינה, והכנעת כח הרע, כאשר היו ישראל לעבדי ה' המפנים את כל כח כיסופם לעבודתו ית', הגיע שלב הגאולה והיציאה לחירות, בה נוצר עם ישראל, כצורה חדשה, של מציאות שונה בעולם, והיא נעשתה על ידי הקב"ה לבדו, כי לשם שחרורם והעמדת לעם לא נדרשה הסכמת פרעה, ואדרבא, אילו מתחילה היה משחררם פרעה לחרות עולם, ודאי לא היה חוזר בו קבל עם ועולם, אלא כיון שבתחילה לא התבקש אלא לתת אפשרות לעבוד את ה' שלושת ימים, הרי עתה ניתנה לו ולעמו אפשרות הבחירה להתנגד שלא יצאו עבדיו לחירות עולם, ואף שכבר הודה בשלטון כח ה', ולא מנע את עבודת ה', מכל מקום נלחם על עצם הצורה, שהרי נטלו ממונו, אך כיון שעתה ניתנה להם צורה של עם, היה בכחם לגבור על צורת התאווה שיצאה בפעול במצרים, ולכן נבקע להם הים שבו נקבעה צורה אפילו למים שהם חומר בלא צורה, ונצבו כמו נד נוזלים, וכאשר בטלה הצורה לגמרי, אז עטו ישראל על השלל, כי כבר היה שייך להם לגמרי, וכמבואר במק"א שהמלחמה שייכת לעם, ורק אחר שנעשו עם בעל צורה עצמית, נטלו את הזהב שהוא צורתו של האויב, ולכן אז הוצרך משה להסיעם, כי נטילת הרכוש הוא רק בסוף המלחמה, ואילו בביזת מצרים עדיין לא היו עם ולא נלחמו כלל, אלא רק מרדו ויצאו משלטון הרע, ולכן אז הוצרך הקב"ה לבקש מהם שישאלו ממונם.

[בספרי (סוף דברים), ולכל היד החזקה, זו מכת בכורות, שנאמר בה (שמות ו א) כי ביד חזקה ישלחם, ולכל המורא הגדול, זו קריעת ים סוף ד"א ולכל המורא הגדול, זו מתן תורה. וביאר הרמב"ן על דרך האמת, שה'יד החזקה', זו מדת הדין, כאמור (רות א יג) כי יצאה בי יד ה', וה'מורא הגדול', הוא מדת הרחמים, שנאמר (שם סג יד) לעשות לך שם תפארת. הרי שבליל היציאה חל רק שבר הרע, ואילו לידת הז"א הכלול בת"ת, נעשתה רק בקריעת ים סוף, וכמבואר בלשם שבו ואחלמה [ספר הדע"ה ח"ב דרוש ה ענף ב סי' ז] שאף כי בליל א' של פסח נתגדלו הז"ן עד מוחין דגדלות שני, כיון שגדלות זו לא היתה ע"י זכות ומעשים טובים של ישראל, הרי אילו היתה אז הלידה היה היצו"ר בטל לגמרי, ולכן לא נעשה אז אלא העיבור בלבד, ואחר יום א' חזרו הז"ן לקטנותם, והיתה הנוק' בסוד בתולה שעייברה אשר רחמה צר ופתחה סתום מחמת תוקף הדינין והגבורות דקטנות, אך לא היה ניתן להמתין עד שיתקנו ישראל כל זה בזכות עצמם, כי לזה צריך זכות גדול שהרי גם אדם הראשון לא עמד בזה, ובפרט שהרי לא ניתנה להם עדיין התורה כלל, ולא יכלו לעלות למדרגה גבוהה כזו לתקן במעשיהם את המוחין דגדלות שני, ולכן הוצרכו לקריעת ים סוף שהוא סוד הלידה בליל ז' של פסח, ואז התחדש כח יניקה להרע, ע"ש בהרחבה.

וראה רש"י [שמות טו ו] 'מינך ימינך, שני פעמים כשישראל עושין את רצונו של מקום השמאל נעשית ימין. 'מינך ה' נאדרי בכח - להציל את ישראל וימינך השנית תרעץ', ולכאורה תמוה וכי הנהגה זו התחדשה בקרי"ס, והלא כל מכות מצרים היו נגוף למצרים ורפוא לישראל, אכן הביאור הוא כדברי הרמב"ן, וכמו שכתב האר"י [עץ הדעת טוב ואתחנן] שבים סוף הימין היתה מחוברת עם השמאל, והיתה הימין מצלת את ישראל והשמאל טובעת את מצרים והכל ברגע אחד, ועל כך נאמר 'אתה' מידת הדין הנקראת 'אדני אלקים', 'החילות' בתחלת הנסים 'להראות את גדלך' שהיא מדת החסד והגדולה לישראל 'ואת ידך החזקה' שהיא מידת הדין למצרים, והכל ברגע אחד, ע"ש.

## פב • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

מעתה מובן למה נקבע יום טוב בסוף הפסח, מה שלא מצינו בחג אחר [ושמ"ע אחר סוכות הוא רגל בפני עצמו], כי עיקרו של החג הוא בסיומו, כאשר קבלו צורת ישראל, ועל כך הוא נקרא 'זמן חירותנו', בעוד בתחילתו לא נעשו בני חורין, אלא רק נשבר כח הרע, וממילא נפטרו בני ישראל מטומאת מצרים, וזו היא תחילת היציאה בלבד, אך לידת ישראל חלה רק כשיצאו לחירות עולם בקריעת ים סוף, ולכן רק אז נעשה שינוי בעצם טבע המים, ולא במכות מצרים שהורו רק על שלטון הטבע, כי בקרי"ס ניטלה התאווה לעצם צורת הדבר הנקנה, והן הן דברי מהר"ל [גבורות מ] שקריעת ים סוף ביום השביעי כי הים [דהיינו מלכות] הוא מספר שבעה, ואז יצאו לחירות מן החמירות לגמרי, וכל זמן שלא קרע להם ים סוף לא היה לישראל שהם הצורה השלימה מציאות בשלימות, כי כל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים שנמשלים לחומר, לא היה לישראל מציאות בשלימות, שכל עוד החומר גובר על הצורה הוא מונע את שלימות הצורה, ורק כשנקרע הים ויצאו מרשות החומר שהם המים, נעשו צורה שלימה לגמרי בלי הגבלת החומר, וכמבואר במדרש (ילקוט ריש שמות) שלכך נקראו 'עברים', מלשון 'עבר ים', דהיינו שזה עצם מעלתם, שיצאו מהמים המונעים את הצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה.



## הרב אליהו סוסבסקי

# הרחמן הוא ינחילנו יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם

## בראשיהם ונהנים מזיו השכינה

בליל הסדר מוסיפין בברכת המזון בקשה הרחמן הוא ינחילנו יום שכלו טוב. ליום שכלו ארוך, יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה ויהי חלקנו עמהם, ויל"ע מאי שייטא בקשה זו כאן בברכת המזון של סדר ליל פסח.

הנה אי' בספרים שכל אגדתא שבגמ' נמצאת במקומה שהוא מענינה של המשנה שעליו באו דברי הגמ', והנה איתא במשנה בפרק ערבי פסחים (ק"ז ע"ב) מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו. רביעי, גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר. בין הכוסות הללו, אם רוצה לשתות, ישתה. בין שלישי לרביעי, לא ישתה: ובגמ' שם (ק"ט י"ב) ויגדל הילד ויגמל עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו. אומר לו ליעקב טול וברך אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידיה תורה לאוסרן עלי. אומר לו למשה טול וברך אומר להם איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי. אומר לו ליהושע טול וברך אומר להן איני מברך שלא זכיתי לבן, דכתיב יהושע בן נון בן נון יהושע בנו. אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, ע"כ. והנה בענין אותו הסעודה לצדיקים יעו' ברמב"ם בפ"ח מהל' תשובה ה"ב וז"ל העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן, כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא תשמיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתיה וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה וכן זה שאמרו עטרותיהם בראשיהם כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהן כענין שאמר שלמה בעטרה בעטרה לו אמו והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל. ובה"ד וכמה שמות נקראו לה דרך משל ה' ומקום קדשו ודרך הקדש וחצרות ה' ונועם ה' ואהל ה' והיכל ה' ובית ה' ושער ה' וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה וקורין לה בכל מקום העולם הבא. והשיג הראב"ד וז"ל וחכמים קראו

לה בדרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה א"א ואם זו היא הסעודה אין כאן כוס של ברכה וטובה היתה לו השתיקה עכ"ל (ועי' כס"מ שם שציין לסו').

והנה צ"ע בדברי הראב"ד למה נתקשה בכוס של ברכה יותר מכל שאר חלקי הסעודות לצדיקים, שנזכרו בדברי חז"ל בסעודו לצדיקים לעת"ל, לויתן, שור הבר, יין המשומר וכו', וכשם שהכל משל לדברי הרמב"ם כן יהיה אף הכוס משל, אלא נראה לפרש כוונת הראב"ד ע"פ דברי הרשב"א בח"א בסו' דלויתן במסכת ב"ב ע"ד וז"ל וז"ל וכל ענין מתחלפות מענין להפכו (כמו חנוך ואליהו שנעשו בשרם כלפיד אש) על כל פנים רגע אחד יפריד בין הפעולה הראשונה לשנייה, ואם כן על כל פנים יהיה לפעולה הראשונה רגע שבו ישלם ניהוגה ואחר יתחיל הניהוג השני החדש, ואולי אותה הסעודה המתעודת לצדיקים לעת"ל תהיה סוף הזמן שנוהג בו פעולות גופניות כמאכל ומשתה, ואחריה יתבטל הניהוג ההוא ויהיו יושבים ועטרותיהם בראשיהם מתעדנים מזיו השכינה, ותהיה להם הסעודה ההיא כענין העצרת, אלא שזו תשלום זמן הקודש וזה תשלום זמן החול. עוד תדע כי נבראו בתחתונים עניינים גופניים שהם צורות לצורות רוחניות, כגן עדן שהודיענו ה' יתברך בתורתו השלימה סימניו ומצרנותיו ונהרותיו והארצות שהם סובבים אותו להיות אדם הראשון עומד בתוכו אוכל פירותיו ומתעדן בעניניו הגופניים, והתכלית בגן בנהרותיו ואילניו להתבונן בו מהם במושלות שהם צורה להם, גם אנו נצטוינו במלאכות הגופניות להיותם תבנית לתבנית ולתבנית למושכלות, כענין המקדש וכליו והמשכן וכל כלי וכו', ואפשר גם לבהמות (-בהרי אלף) ולויתן שהם בגוף ורימוזתן במושכלות וכו', עכ"ל הרשב"א יעו"ש בכל דבריו.

הרי שמפרש הרשב"א שאי נימא שהסעודות הם כפשוטם מ"מ הם משל לעניינים הרוחניים שהוא הצדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (וכלשון הרשב"א להיותם תבנית לתבנית ולתבנית למושכלות), אלא שהניהוג הגשמי האחרון הם אותם הסעודות שאחריהם באים לענין הנמשל באותם הסעודות שהם העינוג הרוחני. וע"ד זה יתבאר השגת הראב"ד שאם ישנם סעודות גשמיות שהם ניהוג הגשמי האחרון שאחרי יבוא העינוג הרוחני בלבד, ע"כ לאותה הסעודה יש סוף וגומרין את מזונם ומברכים עליו, ואח"כ שוב אין ניהוג גשמי, אך ע"ד הרמב"ם שהסעודה אינה משל לענין רוחני א"כ למה יש כוס של ברכה הרי אין הפסק לאותה הסעודה כלל שהרי אין סוף להנאה הרוחנית והרי יתענגו על ה' לעולמי עד.

והנה במה שדוד נוטל לכוס ואומר שלו נאה לברך שנאמר כוס ישועות אשא, הנה איתא בירושלמי בענין הד' כוסות שהם כנגד מה שעתידי הקב"ה להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמות, ה' מנת חלקי וכוס, דשנת בשמן ראשי כוסי רויח, והדין כוס ישועות אשא תריין<sup>53</sup>, והנה פירש הגר"א

<sup>53</sup> הנה איתא ביר' מגילה והובא בבאור הגר"א (סי' תרפ"ה) שאין מפסיקין בין פרה להחודש כמו שאין מפסיקין בין כוס שלישי לרביעי, ועי' ברמ"ע מפאנו מאה קשיטה סי' ס"ז שביאר הענין האיק"ד פרשיות כנגד ד' כוסות, והנה מנת כוסי וחלקי, עי' רד"ק שם (תהלים ט"ז ה') שלא כשאר שיש להם חלק בכסף וזהב ותענוגי העולם אלא חלקו הוא ה', זהו ענין שקל הקודש שכל הערכין הוא רק קרבת ה' (ובגר"א שכנגד ד' פרשיות ד עולמות שביוצר של שבת אין ערוך לך ה' אלקינו בעולם הזה, כנגד שקלים, והיינו כנ"ל), ואילו

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • פה

שמה שאין מפסיקין בין הכוסות שכוס אחת הוא, מפני שנדרש מכוס אחת של כוס הישועות ב' הכוסות.

והנה יעו' לרמ"ע מפאנו במאמר מאה קשיטה סי' ס"ז שכתב וז"ל בלילי פסחים נמי שותים בין הכוסות אם ירצו אבל לא בין ג' לד' והרמז בזה לסעודות לויתן שאין מפטירין אחריה אפיקומן ואין בין אותו הכוס של ברהמ"ז לכוס ישועות של אחר המזון שום דבר מפסיק ומעכב היחוד כלל והרמז אכלו רעים זו סעודה עצמה שתו כוס של ברכה ושכרו אחריי שתיית דודים בעין יפה עכ"ל, הרי שענינו של כוס זה של כוס הישועות שגמר הברכת המזון של על הצפון שהוא רומז לסעודות לויתן הצפון לצדיקים הוא כוס הישועות של לעתיד לבא, והיינו כנ"ל מדברי הרשב"א שהניהוג הגשמי האחרון ואח"כ מברכים על מזונם, ובאים לתכלית שהוא העינוג הגשמי שצדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שהוא כוס הישועות.

וא"כ א"ש מאד מה שהגמ' מביאה את דברי האגדה הזו של הסעודה לצדיקים במשנה זו של הכוס השלישית, ושואין מפסיקין בינו לבין הכוס הרביעית, שכן הכוס של ברכה של ברכת המזון של ליל הסדר רומז לאותו כוס שלעתיד לבא ודוד המלך מנעים זמירות ישראל, אשר מדבריו הוא ההלל הגדול ולו נאה לברך מברך על כוס הישועות הכולל ענין ב' הכוסות הללו הברכת המזון שאחריו ללא הפסק באים לעולם הבא ואומרים שם ההלל הגדול.

א"כ בברכת הזמון של ליל הסדר הרומז לאותו הברכת המזון שבו צדיקים מברכים על מזונם שכבר אין הפסק בינה לבין מה שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שהניהוג הגשמי האחרון מביא לניהוג הרוחני, א"כ בברכת המזון זה יש בקשה מיוחדת שאכן נזכה על ידה לעולם הבא ליום שכולו טוב, יום שכולו ארוך (היינו ללא גמר והפסק כלל) יום שבו צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה.

---

כوسی רוייה היינו תערוך לפני שולחן נגד צוררי נגד עמלק, פרשת זכור וב' פרשיות הללו פרה והחודש הם תליות זו בזו שאחר טהרתם של ישראל באים תיכף לעולם הבא, כוס ישועות.

## הרב יצחק לוי

### וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם

מובא במדרש תיאור על השליחות הראשונה של משה רבינו אל פרעה בשמות רבה (שמות ה' י"ד):  
”ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחוגו לי במדבר, אמר ר' חייא בר אבא אותו היום יום פרוזבוטי של פרעה היה ובאו כל המלכים כלן לכבדו והביאו דוראות של עטרות והיו מעטירין אותו שהוא יום קוזמוקרטור והביאו אלהיהן עמהן משעטרו אותו היו משה ואהרן עומדין על פתח פלטרין של פרעה נכנסו עבדיו ואמרו שני זקנים עומדין על הפתח אמר להן יעלו כיון שעלו היה מסתכל בהן שמא יעטרו אותו או שמא יתנו לו כתבים ואף לא שאלו בשלומו אמר להם מי אתם אמרו לו שלוחיו של הקדוש ברוך הוא אנו מה אתם מבקשים אמרו לו כה אמר ה' שלח את עמי וגו', אותה שעה כעס ואמר מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל, לא היה יודע לשלח לי עטרה אלא בדברים אתם באים אלי, לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח, אמר להם המתינו לי עד שאחפש בספר שלי מיד נכנס לבית ארמון שלו והיה מביט בכל אומה ואומה ואלהיה התחיל קורא אלהי מואב ואלהי עמון ואלהי צידון אמר להם חפשתי שמו בבית גנזי ולא מצאתי אותו, א"ר לוי משל למה"ד לכהן שהיה לו עבד שוטה יצא הכהן חוץ למדינה הלך העבד לבקש את רבו בבית הקברות התחיל צווח לבני אדם שעומדים שם לא ראייתם בכאן רבי אמרו לו רבך לאו כהן הוא אמר להן הן אמרו לו שוטה **מי ראה כהן בבית הקברות**, כך אמרו משה ואהרן לפרעה שוטה דרכן של מתים לתבען בין החיים שמא החיים אצל המתים אלהינו חי הוא אלו שאתה אומר מתים הם אבל אלהינו הוא אלהים חיים ומלך עולם אמר להם בחור הוא או זקן הוא כמה שנותיו, כמה עיירות כבש, כמה מדינות לכד, כמה שנים יש לו מיום שעלה למלכות, אמרו לו אלהינו כחו וגבורתו מלא עולם, הוא היה עד שלא נברא העולם והוא יהיה בסוף כל העולם והוא יצרך ונתן בך רוח חיים, אמר להם ומה מעשיו אמרו לו נוטה שמים ויוסד ארץ, קולו חוצב להבות אש, מפרק הרים, ומשבר סלעים, קשתו אש, חציו שלהבת, רומחו לפיד, מגינו עננים, חרבו ברק, יוצר הרים וגבעות, מכסה הרים בעשבים, מוריד גשמים וטללים מפריח דשא, ועונה חיות צר את העובר במעי אמו ומוציאו לאור העולם (דניאל ב) מהעדה מלכין ומהקם מלכין, אמר להם מתחלה שקר אתם אומרים כי אני הוא אדון העולם ואני בראתי עצמי ואת נילוס, שנאמר (יחזקאל כט) לי יאורי ואני עשיתני, באותה שעה קבץ כל חכמי מצרים אמר להם שמעתם שמו של אלהיהם של אלו, **אמרו לו שמענו שכן חכמים הוא וכן מלכי קדם**, אמר להם הקדוש ברוך הוא לעצמכם קראתם חכמים ולי בן חכמים שנאמר (ישעיה יט) חכמי יועצי פרעה עצה נבערה איך תאמרו אל פרעה בן חכמים אני בן מלכי קדם, ראה מה כתיב בהן אך אוילים שרי צוען חכמי יועצי פרעה, (שם כט) ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבונים תסתתר, השיבם אלוה שלכם איני יודע מי הוא שנאמר מי ה' אשר אשמע בקולו, אמר לו הקדוש ברוך הוא, רשע מי ה' אמרת במי אתה לוקה, מ' ארבעים י' עשרה הם נ' מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים בים שנא' (שמות ח) ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא ועל הים מהו אומר (שם יד) וירא ישראל את היד הגדולה

## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • פז

כמה לקו באצבע עשר מכות חשוב חמשה אצבעות שביד הגדולה לכל א' ואחד י' מכות הרי חמשים, ד"א מי ה' סרס אותו מי ים, הים הודיעך ה', אתה אמרת מי ה' עתיד אתה לומר (שם ט) ה' הצדיק, אתה אמרת לא ידעתי את ה' עתיד אתה לומר (שם י) חטאתי לה' אלהיכם, אתה אמרת וגם את ישראל לא אשלח אלו היה שם אותו ישראל הזקן הייתי נותן הסל והמגריפה על כתיפו".

### שיעור באמונה

מהמדרש הזה כפי פשוטו רואים כיצד מלמדים את האמונה. וכמו שמשה רבינו לימד את האמונה לפרעה, כך ראוי ללמד אחרים. אין צורך להוכיח ולהביא ראיות. לא!! צריך רק ללמד ולשנן א. כל הכוחות מתים. והוא אלוקים חיים ומלך עולם. ב. כוחו וגבורתו מלא עולם, הוא הראשון והוא האחרון, והוא משגיח ויוצר כל אחד ואחד. ג. לתאר וגם לספר את מעשיו, השגחתו, ומלכותו מהעדה מלכין ומהקם מלכין. שהרי לאו מילתא זוטרתא היא האמונה, וצריך ללמוד אותה וגם ללמד אותה. ומונח בסיפורים הפשוטים הללו הרבה משורשי האמונה השלימה, ההיפך מכל סוגי הע"ז [המובאים בס' דע"ת] שתעו וכפרו באמונת היחוד. ועוד עניינים עמוקים ואכ"מ. ומצינו בנפח"ח סוף שער ג' שהביא ברוקח שכ' ז"ל וכשיאמר "ברוך אתה ה'", אל יחשוב על הכבוד הנראה בלב הנביאים, ומראה על הכסא. כי אם על ה' הוא האלוקים בשמים ובארץ באויר ובים ובכל העולם, שהוא אלוקי האבות. עכ"ל. והבן. עכ"ל. כ' בזוה"ק (שמות דף כה). שבני ישראל במצרים לא ידעו את האמונה בה'. ומשה לימד אותם בהתחלה בדרך כלל 'ידעתם כי אני ה' המוציא אתכם, ורק בסוף מ' שנים לימד בדרך פרט 'ידעת היום והשבות אל לבבך וכו' אין עוד מלבדו'.

### קומה ה' אל יעוז אנוש

אמנם יש להתבונן בטענות של פרעה כנגד משה. שהרי בזוה"ק (בראשית קצה א ומובא בכתבים) כ' שפרעה היה חכם גדול, והכיר את הקב"ה בשם 'אלוקים' שהוא השליט בעולם. אך משה נתנבא אליו בשם הוי"ה, וזה היה קשה לו, ולקה עליו כדי ללמוד את הנהגת שם הוי"ה, ע"ש. וא"כ צ"ב מה פשר הויכוח עם משה. ועוד קשה כיצד הוא מורד בה' וג"כ אומר למשה שהוא אומר שקר, וטוען ואו' לי יאורי ואני עשתיני'. ועוד קשה מכיון שפרעה הכיר את ה', מפני מה לא היה כתוב את שמו של הבורא בין כל הכוחות והע"ז של פרעה.

אלא י"ל שבאמת הקב"ה לא היה כתוב בספר של פרעה, משום שהבורא ידוע אצל הגוים בשם אלוקי האלוקים [עי' נפח"ח ש"א פ"ב בהג"ה]. ובספר ההוא היה כתוב רק אלוהים אחרים שהם פועלים בארץ והם קרובים לחוש האדם. שהם כוחות הטבע והמזלות והשרים שלהם. אבל אלוקי האלוקים שהוא גבוה מעליהם, הוא רחוק מהגוים ואין להם קשר אליו. ולכן הם אומרים "רם על כל גוים ה'", פירוש ה' מרומם מלהשיג למטה בארץ. אבל אמונת ישראל שהקב"ה הוא כאן והוא אל-מסתתר. הוא לא רק סידר את כל הכוחות של הטבע והמזלות ונתן בהם כח וגבורה. אלא הוא ג"כ הפועל באופן נסתר ואין לשום נברא כח לפעול אלא הקב"ה מפעיל את הכל. ב'דעת תורה'

האריך לבאר (ויקרא עמ' נב-נג) שמחשבה הזו היא מבדילה בין יהודי לגוי. חלקם של הגוים זה הטבע, ה"אקלים" והחיים שלהם זה הטבע. אינלם תפיסה והשגה במה שלמעלה מן הטבע, ועליהם כתוב אשר חלק ה' אלוקין אותם, מלמד שהחליקן בדברים לטעות אחר המזלות, כמ"ש אם ללצים הוא יליץ (ע"ז נה). גם הגוים המאמינים בה' תועים וחושבים שיש לאדם מציאות טבעית ואוטונומיה והוא אדון לעצמו, וגם לרצונות והתאוות שלו הגשמיות יש להם מציאות. א"כ בוודאי שהכח והמזל שמפעיל את הטבע יש לו ג"כ מציאות וכח ושלטון. לכן לפרעה זה הגיוני לומר שה' הוא בעל הכוחות למעלה מכולם, ומאידך הכוחות של הטבע גם להם יש כח וגבורה שנתן בהם להיות תחתיו. ולפי הטעות שלו שהבורא נותן לאדם מציאות, שייך שכל אחד יהיה לו כפי כחו, שליטה. ועל כן פרעה מייחס לעצמו את השלטון על כל האומות, שהכל בא לו מעצמו ולא ע"י אחרים וזה שאומר 'לי יאורי ואני עשיתי'.

אבל משה אומר לפרעה שה' הוא פועל גם את כל מה שבעולם שלנו מוריד הגשם ומצמיח הדשאים, ומקים מלכים או משפיל מלכים, וכל מה שאנו רואים ומכנים את אותם כוחות, הם חשובים מתים וכנ"ל, שאין הפעולה שלהם כלל.

שורש ויכוח זה היה ג"כ בין ר' עקיבא ואותו מין, (ע"ז דף נד:) שהיה ר' עקיבא מכנה את הע"ז כלב או מת ואותו מין מנסה להוכיח שיש בע"ז ממשות. שר' עקיבא אמר לו שהע"ז חשובה כמו כלב וכמו מת. הדמיון ל'כלב' הוא שמטרת עובדי הע"ז היא לא לעשות רצון הבורא, אלא למשוך עליהם שפע!! דואגים לעצמם. עזי נפש ככלבים, וצווחין הב לן מזונא הב לן חיי (תיקון ו). 'מת' פירוש שהע"ז מצד עצמה אין לה שום יכולת. ואינה עושה מאומה, ורק הקב"ה הוא חי העולמים והוא משפיע בתוכה חיות. וזה ביאור המשל שאמרו על פרעה שוטה "מה לכהן בבית הקברות", שהקב"ה הוא חי, והכוחות הם חשובים מתים, שאין בהם שום כח ובחירה, והם מוכרחים בפעולתם וכמ"ש בדרך ה' ( ).

דוד המלך אומר "קומה ה' אל יעזז אנוש וכו' שיתה ה' מורה להם ידעו גוים אנוש המה סלה". 'אנוש' פי' חולשה מלשון 'אנוש הוא', פי' שהאדם יכיר את חולשתו. התפילה של דוד שהגוים ידעו שהם אנוש ולא א-ל [מצו"ד], שהם יפחדו מה' ולא מבני אדם [מלב"ם].

### וגם את ישראל לא אשלח

פרעה אמר 'וגם את ישראל לא אשלח' ודרשו ע"ז אלו היה שם אותו ישראל הזקן הייתי נותן הסל והמגריפה על כתיפו. וצ"ב מה רצה לומר בזה שהיה משתעבד גם ביעקב אבינו, ובוודאי לא נתכוין להרויח מזה כסף. ועוד יש להקשות מה היה קשה לפרעה לקבל שיש הנהגה של שם הוי"ה. ונראה לבאר שכל הכוחות הטבע והמזלות שה' ברא, ונתן לכל אחד כח ושלטון. כל אחד פועל בגבולו. והתבוננות בכל הבריאה נראה שאין קשר בין כ"כ הרבה מיני ברואים. אין קשר בין אלוהי מואב לאלוהי עמון או מצרים או אומה זו לאומה אחרת. וכמו שאומרים התועים 'איש באמונתו



## ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח • פט

יחיה'. זהו סוד הפירוד הגדול שהגויים חיים בתוכו. כאשר כל אחד וכל אומה וכל מנהיג רואים רק את עצמם. וכל אחד דואג לעצמו וכל חסד לאומים הוא כדי שתמשך מלכותם לעצמם.

אבל אמונת ישראל סבא שהנחיל לבניו הוא שמע ישראל ה' אלוֹקינו ה' אחד. סוד האחדות זהו סוד שם הוי"ה 'השם אחד'. המאחד את כל הקצוות והניגודים וההפכים שיש בבריאה 'ויעשו כולם-הגויים- אגודה אחת'. ישראל סבא הנחיל לבניו את השבח 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. עי' בדרך ה' (חלק ד') שזה מעלה לנו שאנו חשובים כמו מלאכי מרום, מלאכי השרת. גויים מנותקים מן האחדות. משום שהם מחוברים אל הטבע וכמ"ש בדעת תורה הנ"ל. וגם לעת"להם יעשו 'אגודה' אחת אבל לא אחד ממש! לכן כשמשמה מספר לפרעה על מעשי ה' יתברך. אומר לו פרעה 'שקר אתם אומרים' בעיני פרעה זה **לא שייך**, ובלתי אפשרי שיש אחד שפועל את הכל. טוב ורע עליונים ותחתונים אש ומים וכלל הכוחות ההפכיים. לטענת פרעה וטעותו ראוי שהבורא יעשה כפי תכונתו ולא יעשה דברים שונים ומשונים. ועל כן מבאר המהר"ל כורכים המצה ומרור ביחד להורות על סוד האחדות שהכל זה אחד. אין כאן שעבוד לחוד וגאולה לחוד אלא הכל אחד ממש. גלות וגאולה הם אחד ממש.

### בני בכורי ישראל

עוד יש להוסיף הרי הקב"ה בא בדרישה "בני בכורי ישראל". הכוונה היא ששייך שיהיה לפרעה זכות ומלכות על מצרים, או אומות אחרות, אבל על הבנים של הקב"ה אין לו זכות לשלוט עליהם. משום שהקב"ה אביהם של ישראל, וכנסת ישראל היא אמא של כלל ישראל. ישראל שייכים ללמעלה מן הטבע למעלה מכל הכוחות והמזלות. בנים אתם לה' אלוֹקֵיכם. נשמתם היא חלק אלוֹק ממעל, ארצם היא ארץ ה', תורתם היא תורת ה', השר שלהם זה הקב"ה, יעקב חבל נחלתו [רש"י שם]. הם חשובים בנים של הקב"ה, מצד השורש שלהם. שזה ישראל סבא.

ובדבר הזה נתחכם פרעה לומר על המידה של כלל ישראל "בן חכמים הוא" בן מידת החכמה. (הכינוי 'בן מלכי קדם' ביארוהו המקובלים ע"פ הסוד), וא"כ כאשר כלל ישראל בגלות אביהם הקב"ה עמם בגלות, לשמור אותם, וכביכול אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. ואם יש לו זכות ושליטה ושעבוד בישראל אזי אביהם עמם ג"כ בגלות. ומצינו שהשעבוד התחיל כבר מיעקב שירד לגלות מצרים וכמ"ש אנוכי ארד עמך מצרימה ע"ש במפרשים.

אבל אומר להם הקב"ה 'בני בכורי ישראל' יש לו ב' חלקים חלק אביו הקב"ה וחלק אמו כנסת ישראל, והוא 'עדות' על שניהם וכלול בהם, [בינה אב ואם וכן בגוייהו]. ומצד אמו יש לו את עלמא דחירו, עלמא דתשובה, שזה עולמו של יובל, כנגד נ' שערי בינה. וכנגדם כ' בתורה נ' פעמים יציאת מצרים, [תיקון ו']. א"כ בשורשם העליון מונח הביטול וההפקעה של השעבוד. וזה נתגלה להם לגאול אותם.

## שיתה ה' מורה להם

הפסוק בתהילים הנ"ל מסיים "שיתה ה' מורה להם ידעו גוים אנוש המה סלה". וכ' רש"י שלושה פירושים "מורה" מרות ועול, ד"א מורה ל' השלכה ל' ירה בים, ו"א מורה ל' תער. עכ"ל. וקשה מה בא רש"י לפרש ג' פירושים. וע"ק מה בא לומר מורה מל' תער. אלא המכוון הוא כלפי הגויים שמייחסים לעצמם אלוקות, לזה בא לומר שה' יתן להם "מורה" א. הכנעה. ב. עונש כמו שעשה למצרים להשליכם לים. ג. ענין הגילוח מורה על הצורך של האדם לעסוק לטובת הכלל ולא לדאוג לעצמו, [כ"כ הגרש"ר הירש בפ' נשא]. וזה תקנה לשבירת הגאווה שלהם שעסקו רק לעצמם ומלכותם. ויתכן לומר שג' דברים הכלולים בפ' רש"י הנ"ל, נענש פרעה. כניעה לפני ה', השלכה לים, ומת בנו בכורו שזה דומה לתער.



## הרב שמואל חיים לפאיר

### גאולת מצרים וגאולה דלעתיד לבוא

א] "לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם וישבו על אדמתם". [ירמיה' כ"ג ז'-ח']

א) הנה כתב הרמב"ן [בפירושו עה"פ החודש הזה לכם ראש חדשים] שמה שהתורה לא ייחדה שמות לחדשי השנה אלא קראתם לפי מנין (החודש הראשון וכדו'), הוא מענין זכירת יציאת מצרים, דע"י שמונים את החדשים לניסן שהוא זמן הגאולה יהא הנס נזכר, עיי"ש.

ושוב ביאר שאחרי שעלינו מבבל "ונתקיים מה שאמר הכתוב ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה וגו' חזרנו לקרוא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י וכו'", ומש"ה נקראים החדשים בשמות תשרי חשוון וכו', עכ"ד.

ולענ"ד לכא' צע"ג, דהנה בברכות י"ב ב' נחלקו בן זומא וחכמים האם מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח. והלכה כבן זומא דדרש מהפס' "לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים וגו' דלא יזכירו יציאת מצרים לימות המשיח [ודלא כחכמים שדרשו שיהא שעבוד מלכויות עיקר וגאולת מצרים טפילה – עיי"ש]. הרי לן להדיא דהאי קרא לא מיירי אגאולת בבל כי אם על הגאולה העתידה, דאל"כ נמצא דבימי בן זומא היו פטורים מזכירת יציאת מצרים, וזה ודאי אינו. ומעתה צ"ע היכי יליף הרמב"ן מפסוק זה דיש להזכיר את גאולת בבל גם קודם ביאת המשיח.

ב) ואולי י"ל דהרמב"ן סבר דנכללו בפסוק זה ב' דינים, הא' – "ולא יאמרו עוד וגו'", דאחרי הגאולה שוב לא יזכירו יציאת מצרים, וב' – "כי אם חי ה' אשר העלה וגו'" והיינו דיהא חיוב להזכיר את הגאולה העתידה. ולפי"ז שפיר אפשר לחלק בין ב' הדינים, דדין ביטול זכירת יציאת מצרים לא יחול עד ימות המשיח, אבל חיוב הזכרת הגאולה חלה על כל שלב שבה, וגם טרם נסתיימה הגאולה השלימה יש להזכיר עכ"פ את גאולת בבל.

ויש להמתיק פירוש זה עפ"י מה שביאר הרשב"א בתשובה [מובא בעין יעקב ברכות י"ב] דאעפ"י שלימות המשיח לא יזכירו יציאת מצרים, אין בכך ביטול מצות למען תזכור. דגדר הזכרת יציאת מצרים הוא לזכור את הניסים שעשה עמנו ה"ת, כדי שעי"ז "נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול שלא ימנעהו מונע שבשום צד, ועוד שתתחזק בנפשותינו מידת הבטחון", ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאה מן הטענה הזו הנה גם התכלית ההוא שמור בהזכירנו קבוץ עם ממושך וממורט מעמים נוראים מן הארצות הרחוקות ומצפון ומים, ותהיה הכוונה היא יותר חזקה בהיותה ההזכרה באותות יותר חזקים, ואם נאמר כן אין המצוה מתבטלת בזה כלל" עכ"ל.

## צב • ויעודם - ענייני פסח והגדה של פסח

ולפי דבריו מסתבר ביותר דאעפ"י דעד השלמת הגאולה עדיין צריכים את הזכרת יצי"מ ע"מ לקבוע בנפשותינו את האמונה וחזוק הבטחון בהי"ת, מ"מ ודאי דעל ידי הזכרת שאר הגאולות (גאולת בבל) יתחזקו האמונה והבטחון טפי, ועל כן סבר הרמב"ן דהחלק השני של הפס' (חיוב ההזכרה) חל גם טרם זכינו לגאולה השלימה.

ג) ועוד יש לומר בדרך פשוטה טפי, דהנה כד נדייק בפסוק לכא' ילה"ק אמאי כתיב "...כי אם וגו' מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם וגו'", דכיון דכתיב מכל הארצות הרי דבבל בכלל, ואמאי הוזכר בפני עצמו. ואולי משו"ה ס"ל לרמב"ן דאיכא ענין מיוחד להזכיר את גאולת בבל, וכיון דזה שייך גם האידנא קבעו לקרוא בלשון בבל את שמות החדשים וכדלעיל. אבל מ"מ הדין הא' "דלא יאמרו עוד וגו'" [דלא יזכירו עוד את יצי"מ] לא נאמר עד שיתקיים כל מה שמוזכר בהמשך הפסוקים, וכיון דמוזכר גם קיבוץ נדחי ישראל מכל הארצות – אין ביטול הזכרת יצי"מ עד ימות המשיח, ופשוט.

