

דשור כל בבית מלכים



ביאורים בעומק הפשט
על סדר הגדה של פסח
וענייני הלילה



ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין
ערבי פסחים שנת מאשפת ירים אביון לפ"ק
3333 שנים לגאולתנו ממצרים
פה בני ברק עיר שהיו מסובין בה רבותינו
מהדורה שניה - מתוקנת עם הוספות
תשפ"ב

עימוד: ג.קרמר 050-4132648
עיצוב כריכה ושערים: ג.אבלס gili200400@gmail.com



אשמח לקבל הערות ותגובות.

ניתן לפנות בכתובת מייל y0548429951@gmail.com
או בדואר לכתובת המחבר רח' הרב קלישר 4, שיכון ה' בני ברק

לזכרון עולם
ולע"נ זקנינו וזקנותינו היקרים

ר' דב בער בן יעקב
נלב"ע ערב ראש השנה תשע"ד
קוט

רבי רפאל מנחם ב"ר אלעזר
נלב"ע ערב ראש השנה תשס"ה
פלונצ'יק

ר' יששכר דב בן מיכאל
נלב"ע י"ג אייר תשס"ז
מרת סלבה בת ר' יצחק הלוי
נלב"ע ח' טבת תשנ"ג
ווינגולד

ר' אלעזר ב"ר מנחם מנדל
נלב"ע כ"ט תמוז תש"ט
מרת שרה לאה ב"ר יהושע
נלב"ע י"ב טבת תשי"ד
קלינסקי

ר' מרדכי בן רבי יחיאל מיכל
נלב"ע ט"ז אלול תשס"ז
מרת שרה בת ר' יעקב מאיר
נלב"ע י"ח ניסן תשס"ט
מרגלית

ר' שלום ב"ר חיים
נלב"ע ח' שבט תשס"ה
מרת חיה צירל בת ר' אלתר דוד
נלב"ע א' דראש השנה תש"ס
הלפרין

רבי ירחמיאל ישראל יצחק
ב"ר יעקב דוד
נלב"ע י"ח חשון תשמ"א
מרת חנה ב"ר יהושע
נלב"ע ו' אלול תשמ"ט
פלונצ'יק

ר' יעקב אריה ב"ר בנימין מנחם
נלב"ע כ"א אדר תשמ"ה
מרת חנה ב"ר משה זאב
נלב"ע י"א תמוז תשמ"ט
טראובה

זכר כולם לברכה לחיי העולם הבא
ת.נ.צ.ב.ה.



מכתב הסכמה מהגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א
רב ומו"ץ קהל חסידים שיכון ה', מגדולי תלמידי מרן הגר"ש וואזנר זצ"ל
ומח"ס שו"ת ויצב אברהם, הלכה ערוכה, קונטרס מסורת התורה ועוד ספרים.
אשר סדרת שיעוריו "הלכה ערוכה - ליל הסדר", המנהירים כשמלה את עיקרי יסודות
דיני הלילה [כדרכו בשאר שיעוריו], היו עבורי בסיס לענייני ההלכה שבהגדה.

אברהם צבי הכהן

רב "קהל חסידים" שיכון ה'
דומ"צ ור"מ בעיה"ק בני ברק

בס"ד יום רביעי ה' באדר תשפ"א

ידידי הרב הגאון ישראל הלפרין שליט"א הראני חיבור נאה מפירות
עמלו, בו מתבארים כל מצוות וענייני ליל הסדר על דרך הפשט,
בשילוב מאמרים הגותיים, בהם נכנס הרב הגאון הנ"ל להבנת העומק
הרעיוני שביסודי העניינים.

אף שלעת עתה עברתי רק על חלק קטן מהספר, אבל גם מתוך
המקצת שראיתי, ניכרים היטב בחיבור זה כשרונותיו הברוכים, שזכיתי
להוכיח בהם גם בהזדמנויות אחרות, אם בשיח ושיג של תורה שהיה
לי עמו, ואם בדברים שבכתב שיצאו מתחת ידו.

על כן אף ידי תיכון עמו, להוציא את הספר לאור עולם לתועלת
וזיכוי הרבים.

כ"ד המברכו בברכה המשולשת בתורה

אברהם צבי הכהן
דומ"צ ור"מ
בעיה"ק בני ברק

תוכן הנושאים הנידונים על סדר ההגדה

• פסקת הכנה להלל.....קמ	• והגדת לבנך ביום ההוא.....פ	• ונשלמה פרים שפתינו - לימוד דיני קרבן פסח.....ט
• הגירסא ב"שירה חדשה".....קמ	• תכלית הירידה למצרים, היותנו עם ה' ויסוד מחויבותנו לעבודתו.....פב	• סימנים לסדר ליל ט"ו בניסן.....כג
• עניינה של פסקת לפיכך.....קמא	• המשך סיפור יציאת מצרים.....פו	• הסיבה בדרך חירות.....כד
• חלוקת ההלל בליל פסח.....קמב	• חשיבות העניין של היציאה ברכוש גדול.....פז	• בני חורין או בני מלכים.....כו
• ברכת "אשר גאלנו".....קמב	• הגבהת הכוס.....פט	• קדש.....כט
• כרץ.....קמג	• הטפת היין מהכוס.....צה	• שתיית רביעית בכוס ראשונה.....ל
• מוציא, מצה.....קמד	• אותות ומופתים.....צה	• תקנת ארבע כוסות.....לא
• לחם משנה.....קמד	• מכת צפרדע.....צו	• יין אדום.....לד
• שיעור המצווה.....קמט	• מכת ערוב.....צח	• מיין ענבים לארבע כוסות.....לו
• טיבול במלח.....קנ	• מכת ארבה.....צט	• ויחזן, פרפס.....מא
• מרור.....קנא	• עשרת המכות בעיני פרעה.....קא	• טעם אכילת ירקות לפני הסעודה.....מא
• שיעור מצוות מרור.....קנב	• סדר המכות.....קג	• כרפס.....מב
• חרוסת.....קנג	• מטרת עשרת המכות וצורת סיפור מכות מצרים לבנים.....קו	• נטילת ידיים לטיבול הירק.....מד
• פורך.....קנו	• גדולת רבי עקיבא.....קי	• שיעור כוית בטיבול ראשון.....מו
• זכר למקדש כהלל.....קנו	• הפיוט דיינו.....קי	• סדר הקערה.....מט
• האמירה על הכורך.....קס	• הקדמה לדברי רבן גמליאל.....קיב	• יחזן.....ג
• האם הלל כרך את הפסח.....קסא	• עניינו של קרבן פסח.....קיד	• זמנה וטעמה של חציית המצה.....ג
• שְׁלֶחַן עֹרֵךְ.....קסא	• ביאור המילה פסח.....קיו	• ההזמנה לכל דכפין.....גב
• הבאת ואכילת שני תבשילין בליל הסדר.....קסב	• "הללו עובדי עבודה זרה".....קיה	• די אכלו אבהתא 'בארעא דמצרים'.....גב
• צפון.....קסג	• מכת בכורות כנגד אלילי מצרים.....קכ	• ענייני הלילה שבאו לזכר זמן שבית המקדש היה קיים.....נג
• אפיקומן.....קסה	• עבודת הפסח ככניסה לעבודת ה' - לדורות.....קכא	• מוגיד.....נד
• חוטטין מצה.....קסז	• טעם אכילת המצה בפסח מצרים.....קכג	• ההגדה ברצף.....נד
• כרף.....קסט	• חג הפסח והג המצות, ושני חיובי המצה.....קכג	• גדר סיפור יציאת מצרים.....סה
• הלל - נרצה.....קעב	• טעם מצוות מצה בספר שמות ובספר דברים.....קכה	• האם יש נוסח קבוע לשאלת הבן.....סח
• "שפוך חמתך" -.....קעב	• המצה כלחם של אורחים.....קל	• במטרת השינויים בלילה הזה.....ע
• הקדמה לחצי ההלל השני.....קעג	• כל המנחות באות מצה.....קלב	• מתחיל בגנות ומסיים בשבח.....עב
• כפילת ההלל.....קעה	• ביאור ענינו של הלחם עוני.....קלג	• יסוד חשוב בהגדה: כאילו אנו יצאנו ממצרים.....עד
• הלל הגדול.....קעח	• איסור אכילת חמץ.....קלה	• האם מעשה ברבי אליעזר היה בליל הסדר.....עה
• חתימת ההלל.....קעב	• טעם מצוות מרור [ובענין החיפון].....קלו	• ארבעת פרשיות ההגדה לבן.....עז
• לאחר סיום הסדר.....קפג		• החילוק בין שאלת החכם והרשע.....עט
• "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" אכילה ושתייה אחר אפיקומן, והלכה למעשה בזה בדן שתיית קפה.....קפד		

וזהו תוכן המאמרים אשר יבואו בחלקו השני של הספר:

א. שער הלכה ומנהג

- א. מצווה בחזרת.....קצא
- ב. סוף זמן מצוות ליל הסדר.....רמב
- ג. חמור מדינה לעניין כוס של ברכה.....רע
- ד. שיעור הכוית והרביעית.....רפו
- ה. אכילת קטניות בפסח - בין חכמי פריז לחכמי
איורא.....רצ
- ו. השרויה.....שג
- ז. היחס לחמץ שנמכר לאחר הפסח; בעניין הפקר
חמץ על דעת לזכות בו אחרי פסח, וקטעים משטר
מכירת חמץ של רבי חיים מוולאזין.....שיז

ב. שער אגדה ופשוטי מקראות

- א. קונטרס עיונים בפשוטו של מקרא - פרשת
הפסח והמצה
- כולל ארבעה פרקים:
- חיפזון לילה ויום בפסח מצרים.....שכה
- פסח דורות בפרשות בא, בהעלותך וראה.....שלג
- פרשת זאת חוקת הפסח.....שמא
- דברי ה' ודברי משה בפסח מצרים.....שמה
- ב. כנגד ארבעה בנים דיברה תורה.....שנא
- ג. "ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות" - חג הסוכות
כהשלמה לחג הפסח.....שנה
- ד. קונטרס "זאת התורה אשר שם משה".....שעג

"והמצוה הקנ"ז היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר
בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר.

וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים:

בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס,
ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו,
יהיה יותר טוב. כמו שאמרו כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי
זה משובח".

(רמב"ם בספר המצוות)

עת כי אפתח פי

בעזר ה' אגש אל מלאכת הקודש, עריכת פשטים וביאורים מגדולי המפרשים ומאשר חנני ה', על סדר הגדה של פסח. דומה וכמעט שלא נותרה בקעה להתגדר בה בביאורי ההגדה, אחר שזכתה ההגדה לאלפי מהדורות ופירושים במשך כל הדורות, בכל פרד"ס התורה ושבעים פניה. אמנם כמדומה שעדיין יש מקום להתגדר בביאור ענייני לילה זה להולכים בדרך עומק הפשט, ודרך זו היא הדרך שבה עדיין לא הילכו כל הנמושות, ובדרכה ניתן ליישב כמה מהקושיות והתמיהות שהעלו מפרשי ההגדה והתורה. ולפיכך באורח זו אהלך.

בביאור ההגדה עסקתי במקביל בענייני ההלכה על שורשיהם וטעמיהם, וכן בביאור עצם ההגדה, עומק דרשות חז"ל ובדברי אגדה, ולכולם שורש אחד עליון אשר ממנו משתלשלים האגדות וההלכות, הדרושים והסודות [ראה בדברי מהר"ל שהבאנו בסוף חלק ההגדה (עמ' קפד), מה בין "הלכות הפסח" ל"סיפור יציאת מצרים"].

פעמים רבות לא באתי לחדש אלא בעיקר לחדד או לבחור מבין כל הביאורים שנאמרו על ידי גדולי הדורות את הפשוט והמסתבר יותר לענ"ד, כדי שההגדה תהיה מבוארת בפשטות וביושר. התועלת העיקרית היא הבנת מצוות וסדר הלילה לפי עומק פשוטו, דהיינו לא בדרך דרוש וחיידוד או דברים העומדים ברומו של עולם ובסוד-נסתרים אלא בדרך הפשט, אך לא באופן שטחי אלא בדרך עיון והעמקה כדרך תלמידי חכמים לחפש את השורש בכל דבר ממקורו הטהור ולעמוד על עיקר הנקודה. כמו כן תהיה תועלת חידוד העיקר מול הטפל, שלא נשים עיקר טרחותינו והשקעותינו ברבדים המפלים והפחות חשובים בליל יקרות זה. וכך הוא בכל מצווה ודין מסדר הלילה, להבחין בין העיקר והמהות לבין התוספות והרמזים שנתלו בהם.

באופן כללי התייחסתי רק לענייני לילה זה, ולביאור סדר ההגדה, ולכן לא ערכתי ביאור לברכת המזון, להלכות נטילת ידיים לפת וכדומה. [ואציין כי הנוסח כאן הוא כנוסח אשכנז המקובל].

כאמור השתדלתי לעמוד על הרעיון שעומד בבסיס רבות מהמצוות וההלכות הקשורות ללילה זה, ובכך מתחווים יסודות העניין מהשורש ועד פרטי ההלכה. את אותם קטעים בהם הארכנו והעמקנו בשורשי ורעיונות המצוות והעניינים, מומלץ ללמוד כהכנה לפני ליל הסדר, וגם לקיים על ידם את מצוות העיסוק בהלכות הפסח כל הלילה. לשם כך מתאימים גם חלק מהמאמרים שבסוף ההגדה. מטרה עיקרית הייתה להבין ולמיסבר בהלכות ומנהגי הלילה, שמדאורייתא ומדרבנן, שלא נעשה אותם כסוס כפרד אין הבין אלא מתוך הבנת המשמעות והעניין. [ומכיון שעיקר התועלת מההגדה היא כהכנה מראש לקראת ליל הסדר, לא ראיתי צורך לכלול בה את הפיוטים הנהוגים לאומרים לאחר סוף הסדר. וראה מה שכתבנו שם].

אציין כאן כי ב'מגיד' הוגדלו הקטעים שמעיקר הדין והוקטנו החלקים שהם רק ממנהגא (על פי שו"ע הרב תעג, מג).

רבותינו הראשונים שלאורם אנו הולכים בכל סוגיות הש"ס האירו עינינו והצביעו על המקומות הטעונים ביאור גם בהגדה של פסח, ומהם פינה ויתד לכל ביאור ועיון בדברי ההגדה. דברי הראשונים שאביא מהם

בסתמא בביאור ההגדה הם מהגדת הראשונים 'תורת חיים' בהוצאת מוסד הרב קוק. וכן רבות נעזרתי בהגדת 'מתבתא' על שלל מדוריה החשובים והמקיפים. הגדה נוספת שהאירה את עיני, שלמעשה היא דרך ובית מדרש בפני עצמו, היא הגדת 'בן מלך' מרבינו הגדול רבי ליב מיינצברג זיע"א, אשר הפליא בדרכו המיוחדת ליצור קו שיטתי המקיף את ענייני ליל הסדר בהלכה באגדה ובעבודת הלב, ולברור את העיקר מהטפל בלילה קדוש ונשגב זה. בענייני ההלכה השתמשתי גם בקונטרס הלכה ערוכה מהג"ר אברהם צבי הכהן שליט"א, וכן נעזרתי בעוד ספרים וחיבורים רבים אחרים יעמדו כולם על הברכה [אציין לטובה את סיכומי הפוסקים של ידידי רבי משה פרוש שליט"א מח"ס אבני השוהם]. בציטוט פסוקים נקמתי פעמים רבות בכתוב חסר כפי שהם מופיעים בתורה.

קראתי שם הביאור "כל ישראל בני מלכים" (ראה שבת קכח.), היות והוא תוכן ליל יקרות זה כאשר עם ישראל שוכחים בו מכל מצוקי הגלות ונוהגים כולם בעשירות ורווחות הדעת כבני מלכים - בניו חביביו של המקום ברוך הוא. כן מרומז בו שמי האמצעי ישראל, ושם סדרת הספרים בן מלך מרבינו זיע"א הנזכר לעיל, שממנו למדתי עיקרים ויסודות בדרכי העבודה ודרך הלימוד, והוא אור לי בכל התורה וקנייניה בכלל ובענייני הלילה הזה בפרט [אציין, כי ראשית היכרותי עם תורתו הגדולה הייתה מספרו על 'חג המצות'].

לכבוד ולעונג לי להודות לכל אלו שסייעו עמי במלאכת-הקודש, אם בעצה ותושייה, אם במשא ומתן של תורה (שמות חלקם מוזכרים באיזהו מקומן בתוך הספר), ואם בשאר ענייני סיוע ברוח ובגשם. אודה במיוחד לבני משפחתי ובראשם זקני, אבי ואמי, חמי וחמותי, 'אריך ה' ימיהם בטוב ובנעימים, שתמכו ועודדו לאורך כל הדרך, ובפרט לאשת-חיל נוות ביתי תחי' אשר דברי חז"ל שבזכות נשים צדקניות יצאו ישראל ממצרים נכונים אף על הוצאת חיבורי זה העוסק בסיפור יציאת מצרים, ובזכות חכמת ליבה יצא הספר לאור עולם. יהי רצון שנוכה להמשיך ולגדל את ילדינו לתורה ולמדות טובות ולרוות מהם נחת יהודית.

ואסיים בשבח אלוהי-הרוחות, שהוציאנו ממצרים על מנת לשכון בתוכנו (שמות כט, מז) והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרור:

רְעוֹת שְׁבָעָה נַפְשֵׁי בִּיגוֹן בְּחֵי כָּלָה.
חַיֵּי מָרְרוֹ בְּקוֹשֵׁי בְשָׁעָבוֹד מַלְכוּת עֲגָלָה.
וּבְיָדוֹ הַגְדוּלָה הוֹצִיא אֶת הַסְּגָלָה.
חֵיל פְּרָעָה וְכָל זֶרְעוֹ יִרְדּוּ כְּאֶבֶן בַּמַּצִּיחָה:

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

חודש שמרבים בו בשמחה [ימי נסים היו לישראל פורים ופסח" לשון רש"י תענית כט.]. תשפ"א
מהדורה מתוקנת תשפ"ב

ונשלמה פרים שפתינו - לימוד דיני קרבן פסח

איתא במעשה רב (ק"צ) אודות מנהג הגר"א: "בערב פסח אחר חצות היה אומר פסוקי עשיית קרבן פסח שבתנ"ך, היינו בפרשת בא מן ויאמר ה' אל משה ואל אהרן עד פסח הוא לה'. ומן ויקרא משה עד כן עשו. ומן ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח עד כן עשו. ובפ' אמור אלה מועדי ה' עד פסח לה'. ובפ' בהעלתך וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית עד ולאזרח הארץ. ובפ' פינחס פסוק ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח לה' ובפ' ראה שמור את חדש האביב עד לא תעשה מלאכה. וביהושע מן ויחנו בני ישראל בגלגל עד בעצם היום הזה קאפיטל ה'. ובמלכים ב' קאפיטל כ"ג מן ויצו המלך את כל העם עד לה' בירושלים ובדברי הימים ב' קאפיטל ל' מן וישלח יחזק' על כל ישראל עד וירפא את העם. ובקאפיטל ל"ה מן ויעש יאשי' בירושלים עד נעשה הפסח הזה".

וכתב השל"ה (פסחים נר מצוה אות לה): "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, ג), על כן תקנו אנשי כנסת הגדולה התפילה כנגד התמידין, ותפילת המנחה היא נגד תמיד של בין הערבים. והנה, בזמן בית המקדש היה הפסח נשחט אחר התמיד של בין הערבים (פסחים נח א). וכדי שישלמו פרים שפתינו, ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפילת המנחה". והביא שם את דיני קרבן הפסח לפי הסדר של בעל סדר היום. וסיים: "וצריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרוא אותו בזמנו, שתעלה קריאתו במקום הקרבתו. וידאג דאגה על חורבן הבית, ויתחנן לפני בורא עולם יתברך ויתעלה, שיבנה אותו במהרה בימינו, עכ"ל (סדר היום). ואם ירצה להאריך יותר בחקיו ומשפטיו מה טוב ומה נעים, וכל המרבה הרי זה משובח".

בהגדות רבות הובאו סדרי האמירה לערב פסח בין הערביים, מן התנ"ך ותורה שבעל פה. כאן העתקנו את הלכות הפסח מתוך הגדפס במהדורות התלמוד מסכת פסחים, עם מראי מקומות ממד"ה הגר"ח קניבסקי שליט"א - בפרסום ראשון, אותם הרחבנו בהערות שוליים [כל המודגש הוא מכתובת יד מרן שליט"א כפי שכתבם בגופן "כתב רש"י" על שולי הגליון]. ויהי רצון שלימוד ההלכות ייחשב לנו כאילו עשינו את קרבן הפסח במועדו ככל חוקותיו ומשפטיו, ויעלה לרצון לפני אבינו שבשמיים.



דיני פסח ראשון בקצרה, שהודפסו בתלמוד בבלי מהדורת אמשטרדם (תעד - תעז) על ידי הדיין רבי יהודה אריה לייב בן הגאון רבי יוסף שמואל מקראקא אב"ד פפד"מ, בגיליון החלק שבסוף פרק רביעי מפסחים, ולא נודע מי מחברם. כעת נדפסו מחדש לראשונה בחלוקה לקטעים עם ציונים ומקורות מאת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, כפי שרשם בכתב ידו בגיליון הש"ס שלו.

[למעשה סדר הדינים הוא תמצית דברי הרמב"ם בהלכות קרבן-פסח, אך את מראי המקומות פתח מרן שליט"א, בעוצם בקיאותו והפלגת עיונו, ממקורן הראשון בספרי חז"ל].

החייבים בקרבן הפסח

מצות עשה לשחוט קרבן פסח בי"ד בניסן אחר חצות [נח.א] בכל מקום [זבחים נו:ב] בעזרה. ואיש [צא:ב] ואשה חייבין במצוה זו. ובא מן הכבשים או מן העזים זכר בן שנה. ומי שביטלה במזיד והוא טהור וברך חוקה לא היה חייב כרת.

ולא יהיה כזית חמץ בבית שום אחד מהמתעסקים, ואם היה חמץ ברשות אחד מהם לוקה והפסח [תד"ה השוחט בשם תוס"י] כשר.

לכתחילה צריך לשחוט [נח:ב] אותו אחר התמיד של בין הערבים והקטרת והטבת נרות. ובחול [צ"ל: בין בחול בין בשבת. הגהת הגר"ל פישלס] נשחט התמיד בז' ומחצה ונקרב בח' ומחצה, ובשבת [צ"ל: ובערב שבת. הגהת הגר"ל פישלס] נשחט בו' ומחצה ונקרב בז' ומחצה והפסח אחריו.

הפטורין מקרבן ראייה פטורין מפסח (תוס' פסחים דף ג:).

א. שם איתא במשנה דהתמיד נשחט בשמונה ומחצה ובערב פסח שחל בשבת - בשש ומחצה, והפסח אחריו. אמנם בדף סא. איתא במשנה במפורש: "שחטו קודם חצות פסול, משום שנאמר בין הערבים".

ב. לשון המשנה שם: "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים - שחיתן בכל מקום בעזרה".

ג. שם נחלקו התנאים בברייתא האם אשה חייבת בקרבן פסח, ולמדו זאת מדרשות בפסוקים. וז"ל הברייטא: "אשה, בראשון - שוחטין עליה בפני עצמה, ובשני - עושין אותה טפילה לאחרים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר אשה בשני שוחטין עליה בפני עצמה, ואין צריך לומר בראשון. רבי שמעון אומר: אשה, בראשון - עושין אותה טפילה לאחרים, בשני - אין שוחטין עליה כל עיקר". ופסק הרמב"ם (ריש הל' קרבן פסח) כרבי יהודה ורבי יוסי.

ד. ז"ל תוספות בדף סג: "השוחט פסח על החמץ עובר בלא תעשה - אומר ריב"א דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב ובתוספתא דמכילתין (פ"ד) תניא בהדיא השוחט את הפסח על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה והפסח עצמו כשר ויוצא בו ידי חובתו בפסח".

ה. ז"ל הברייטא: "תמיד קודם לפסח, פסח קודם לקטרת, קטרת קודמת לנרות".

דיני שחיטת הפסח והקרבתו

ומצוה לכתחילה לחלק כל העם שעשו הפסחים לג' כתות בעזרה וכל [סד:] כת לא פחות מל' בני אדם. נכנסה [סד:] כת ראשונה עד שנתמלאה העזרה ונועלין [סד:] הדלתות ושוחטין.

ואם [רמב"ם:] נמצא בעל מום או טריפה שוחטין אחר, אפילו בשבת, אפילו מאה, עד שיכשיר אחד או עד שתחשך וידחה לפסח שני, שהרי [עי' צב:] אנוס הוא.

[חסר וצ"ל: אם שחטו [אחר חצות] קודם לתמיד כשר (עיין במשנה דף ס"א ע"א. הגהת הגר"ל פישלס) ויהא אחד מומרס בדמו שלא יקרוש עד שיזרוק דם התמיד. [חסר וצ"ל: ואם נזרק קודם לדם התמיד כשר (ע"ש). הגהת הגר"ל פישלס]

והלויים [סד. תד"ה קראו"] קראו את ההלל בשיר כל [סד. פ:] זמן שחיטה והקרבה, ואם גמרו ההלל ועדיין

ו. לשון הגמרא: "אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם". והביאור הוא כדאיתא שם, שהוא מספק האם בעינן שלוש קבוצות של עשר או בבת אחת שלושים, [דזה ודאי דבעינן שלושים משום שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, וקהל עדה וישראל הם שלוש קבוצות של עשרה].

ז. לשון המשנה: "נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה".

ח. אמנם במשנה הנ"ל איתא "נעלו דלתות העזרה" אך בע"ב נחלקו אב"י ורבא האם נעלו בפועל לאחר שנכנסה הקבוצה הראשונה, או שסמכו על מעשה ניסים והכניסו כמה שנכנסו עד שננעלה הדלת מאיליה. ופסק הרמב"ם (קרבן פסח א, יא) כרבא שהיו נועלים ולא סמכו על הנס.

ט. כל הלכה זו נמצאת ברמב"ם פרק א מקרבן פסח ה"כ. ורבינו בקרית מלך הביא מקור לעצם הדין שיייתכן ומביאים עוד קרבן ועוד קרבן, ונדחה לפסח שני, מתוספתא סוף פ"ז: "בני חבורה שטעו ואכלו פסחיהן של חבריהן אומריין להן אכלו את שלנו אכלו את שלהן ונמצא יכולת בעורו של אחד מהן צריכין לעשות פסח שני עשו פסח שני וטעו ואכלו פסחיהן של חבריהן אמ' להן אכלו את שלנו אכלו את שלהן ונמצא יכולת בעורו של אחד מהן צריכין לעשות פסח שני נמצאו אוכלין ארבעה פסחים וידי חובתן לא יצאו". [וראה פסחים פח:].

ולדין שאף בשבת מביאים עוד קרבן ציין את המקור מקרבן התמיד סוכה מב.: "רבי יוסי אומר השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת, וצריך תמיד אחר". ולגבי שאר קרבנות ציין למנחות סד. לעניין שחיטת שתי חטאות ציבור בשבת: "אמר רבה היו לפניו שתי חטאות, אחת שמינה ואחת כחושה, שחט שמינה ואחר כך שחט כחושה חייב, כחושה ואחר כך שמינה - פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחלה ושחוט".

י. שם מקור הדין במשנה ש"שגג או נאנס ולא עשה את הראשון - יעשה את השני".

יא. במשנה איתא בסתמא "קראו את ההלל", וכתבו תוספות: "פירוש לויים דתניא בתוספתא ישראל שוחטין את פסחיהן ולויים קוראים את ההלל" (עי' תוספתא ד, ט). וכן כתב הרמב"ם פ"א מקרבן פסח ה"א. [אמנם רש"י כאן ובסוכה נ"ד ריש ע"ב כתב שהכתות עצמן היו קוראים את ההלל. ועי' חידושי הגר"ז ריש הלכות קרבן פסח].

יב. לשון המשנה: "קראו את ההלל, אם גמרו - שנו, ואם שנו - שלשו, אף על פי שלא שלשו מימיהם".

לא שלמו הכת מלהקריב שונים, ואם שנו ולא שלמו מלהקריב משלשין ומעולם לא שלשו. ועל כל קריאה וקריאה תוקעין ג' תקיעות בחצוצרות תקיעה תרועה תקיעה (ועל כל פסח היו ט' תקיעות ומנין הקריאה והתקיעות מפורש בסוכה נד. ובתוס' ד"ה שייר).

והכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם מזרקי כסף ומזרקי זהב, שורה שכולה כסף כסף ושורה שכולה זהב זהב, ולא היו מעורבין משום [סד:ז'] נוי. ולא [סד:ז'] היו למזרק שוליים כדי שלא יניחום ויקרוש הדם.

שחט השוחט וקיבל הכהן ונותנו לחבירו, וחבירו לחבירו, עד שיגיע הדם אצל הכהן הקרוב למזבח, ושופכו שפיכה [קכא:יט] אחת כנגד [סד:יט] היסוד. חזר וקיבל מזרק אחד מלא ואחר כך החזיר הריקן.

ואחר כך תולין הבעלים [סד:י] הפסח במסמרות של ברזל שהיו קבועין בכתלים ובעמודין. ומי שלא מצא מקום לתלות, לקח ממקלות דקים וחלקים שהיו שם והניחו על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט.

ומפשיטין את כולו [שבת קטז:יז], וקורעו [סד:יז] וממחה את קרביו, עד שמסיר מהן הצואה והפרש ומוציא האימורין, והם החלב שעל הקרב ויותרת הכבד ושתי כליות והחלב שעליהן והאליה לעומת העצה. ונותנם בכלי שרת, ומולחן ומקטירן הכהן [סה:יז] על גבי מזבח, כל [סד:יז] פסח בפני עצמו. ואסור [סח:יז] להביא האימורין לידי נותר.

יג. וכלשון הגמרא: "דהכי שפיר טפי".

יד. כלשון המשנה שם.

טו. שם חילקה הגמרא בין קרבן פסח שדינו בשפיכה, לבין קרבן החגיגה שדינו בזריקה.

טז. שם למדה זאת הגמרא בגזירה שווה מקרבן עולה, "מה עולה טעונה יסוד - אף פסח נמי טעון יסוד".

יז. לשון המשנה: "כיצד תולין ומפשיטין, אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים ובעמודים, שבהן תולין ומפשיטין".

יח. שם נחלקו תנאים בברייתא: "ארבעה עשר שחל להיות בשבת מפשיטין את הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, וחכמים אומרים: מפשיטין את כולו".

יט. לשון המשנה "קרעו והוציא את אימוריו".

כ. שם דרשה הברייתא שאף ההולכה נעשית רק בידי כהן: "והקריב הכהן את הכל המזבחה - זו הולכת אברים לכבש".

כא. בדברי הגמרא: "והקטירו שלא יערב חלביו של זה בזה".

כב. בדברי הגמרא: "חביבה מצוה בשעתה", עיי"ש ברש"י.

נטמאו הבעלים או נטמא ונפסל הבשר

נטמא [פ:י] הבשר ונודע לו קודם זריקה, אף על פי שאימורין טהורין לא יזרק הדם, ואם זרק לא הורצה. ואם נודע לו אחר הזריקה הורצה. נטמאו האימורין והבשר קיים, זרק הדם והבשר נאכל לערב.

נטמאו הבעלים כל [צא:יג] החבורה אחר [פט:יג] שנשחט לא [פ:יג] יזרק, ואם זרק לא הורצה. וחייבין [שם ברש"י:יג] בפסח שני.

כל שפסולו [פא:יג] בגופו ישרף מיד, בדם או בבעלים תעובר צורתו ואחר כך ישרף (מיד).

כת שנייה ושלישית וסיום השחיטה

שלמו מלהקריב פותחין דלתות העזרה, ויוצאת [סד:יג] כת ראשונה ונכנסה כת שניה. יצאת שניה נכנסה שלישית. כמעשה ראשונה כך מעשה שניה ושלישית. שלמה כת ג' ויצאת רוחצים [סה. ע"ש] העזרה אפילו בשבת.

בג. במשנה איתא: "הפסח שנוזק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא - הציץ מרצה", ודייקא הגמרא: "טעמא דנוזק ואחר כך נודע, אבל נודע ואחר כך נזרק - לא מרצה".

בד. בדברי הגמרא: "עשרה ואין יכולין לאוכלו".

בה. בדברי הגמרא: "אבל לימנות דברי הכל עד שישחט".

בו. בדברי הגמרא: "נטמא הגוף אין הציץ מרצה".

בז. ז"ל: "אין הציץ מרצה - וחייב לעשות פסח שני, דהא בשעת זריקה לאו בר מיעבד פסח הוא, דרחמנא דחייה".

בח. ז"ל פב. והוא במשנה שם לדעת ת"ק: "הפסח שיצא או שנטמא - ישרף מיד. נטמאו הבעלים או שמתו - תעובר צורתו וישרף בששה עשר".

בט. במשנה שם.

ל. במשנה בדף סד. איתא "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים". ופירש רש"י: "שאמת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רוצין להדיח העזרה פוקקין את נקב יציאתה והמים פושטין והולכין על גדותיה, ומדיחין את כל העזרה, שרצפה של שיש היתה כולה, ואחר כך פותחין הנקב והמים יוצאים, ובערב הפסח, מתוך שהדמים מרובים היו מדיחין אותה, והכהנים היו מדיחין אותה בשבת שלא ברצון חכמים".

ובגמרא בדף סה. הובאו שני ביאורים, לרב חסדא היה זה שלא לרצון רבי אליעזר אך לדעת חכמים הדחת הרצפה היא רק שבות ואין שבות במקדש. ולרב אשי היה זה אף שלא לרצון חכמים כיון שרבי נתן סובר ששבות שאינה צריכה לא התירו במקדש.

ערב פסח שחל בשבת

חל י"ד [סד:י"א] בשבת מעשהו כמעשהו בחול, לפי [סו:י"ב] שקבוע לו זמן ואי אפשר לעשותו קודם השבת. אבל [סה:י"ג] מה שהיה אפשר לעשות קודם השבת, כגון הבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו בכלי אם היבלת לח וכדומה אסור, או מה שאפשר לעשות אחר השבת כגון הדחת קרביו וצלייתו וכדומה [חסר וצ"ל: חוץ מהקטר חלבים ואמורין שחביבה מצוה בשעתה (עיי' דף ס"ח רע"ב). הגהת הגר"ל פישלס] אינו דוחה שבת.

שכח [סו:י"ד] ולא הביא הסכין בערב שבת, אם לא הקדישו עדיין יניחנו בין קרני הכבש או בצמרו ומכישו עד שמביאו לעזרה ומקדישו [סו:י"ה] שם, הואיל וקבוע לו זמן.

ובשבת [נט:י"ז] לבד רשאים להקטיר האימורין כל הלילה, לפי שחלבי שבת קרבין ביום טוב.

שלמו מלהקריב בחול, בעל הזבח נוטל [סה:י"ז] פסחו עם העור ומביאו לביתו בירושלים. ובשבת לא היו רשאים להוליך פסחיהן לבתיהן, אלא כת אחת יוצאין בפסחיהן ויושבין בהר הבית, וכת שנייה יושבת בחיל, וכת שלישית עומדין במקומן בעזרה, ושוהים הכל עד מוצאי שבת.

ופסק הרמב"ם בפ"א מקרבן פסח הט"ז: "חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה איסור שבות במקדש היתר הוא".

לא . הבאנו את הלשון בהערה הקודמת.

לב . אלו דברי רבי עקיבא במשנה: "כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת. שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת".

לג . דעת חכמים במשנה שם.

לד . הלל שעלה מבבל נשאל בזה: "אמרו לו רבי שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו, אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו. ראה מעשה וזכר הלכה, ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון".

לה . לשון הגמרא: "דאמר רבי יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב".

לו . שם איתא: "הכא בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן, דחלבי שבת קריבין ביום טוב".

לז . "תנא: כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחוריו".

דיני צליית הפסח ואכילתו

ואחר שבא לביתו צלאו, וכיצד צלאו נוטל אותו כולו שלא יחסר אבר ממנו, ותוחבו מתוך פיו עד בית נקבותו בשפוד של עץ רמון. ותולהו [עה:יח] לתוך התנור שלא יגע בחרסית התנור. והאש למטה וקרעיו [עד:יט] ובני מעיו חוצה לו.

ואין [עה:כ] צולין אותו בתנור שגרוף האש או [עד:כא] על גבי כלי אבן או כלי מתכת, לפי שצריך להיות צלי אש, ולא על ידי דבר אחר. ואם היה הכלי מנוקב [עה:כב] ששולט בו האור צולין עליו.

ואסור [מא:כג] לאוכלו חי אפילו חצי צלי ומבושל, אפילו לאחר צלייתו. ומותר לסוך אותו בשעת צלייתו או לטבל בשעת אכילתו במי פירות חוץ ממים.

ואחר שצלאו אוכלו לערב, וחותר [פה:כד] הבשר ואוכל, וחותר העצמות מן הפרק ומפרקן אם רצה. וכשיגיע לגיד [פג:כה] הנשה מוציאו ומניחו [פג:כו] עם שאר הגידין והעצמות והקרומות שיוצאין בשעת אכילה.

ולא [מא:כז] יאכל ממנו כזית צלי מבעוד יום.

לח. אם הפסח נצלה מחום החרס אינו נחשב צלי אש, וכדין המשנה "נגע בחרסו של תנור - יקלוף את מקומו".

לט. נחלקו בזה התנאים במשנה "כיצד צולין את הפסח, מביאין שפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו עד בית נקבותו, ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר כמין בישול הוא זה, אלא תולין חוצה לו". ופסק הרמב"ם (פ"ח מקרבן פסח ה"י) כרבי עקיבא.

מ. לשון הגמרא: "תנור שהסיקו, וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש, שנאמר צלי אש צלי אש שתי פעמים".

מא. שם איתא במשנה: "אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האסכלא".

מב. המשך דברי המשנה שבהערה הקודמת: "אמר רבי צדוק: מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא". וכתבה הגמרא: מעשה לסתור, חסורי מיחסרא והכי קתני ואם אסכלא מנוקבת מותר. ואמר רבי צדוק מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא מנוקבת.

מג. שם נדרש זאת בברייתא מ"כי אם צלי אש".

מד. כדאיתא בברייתא: "בר שיצא מקצתו - חותר עד מקום שמוגיע לעצם וקולף עד שמוגיע לפרק וחותר".

מה. שם התבאר שגיד הנשה אסור באכילה וטעון שריפה.

מו. שמויעדים אף הם לשריפה.

מז. "תנו רבנן אכל כזית נא מבעוד יום - פטור".

וכל [פז:יח] האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת. ואין [פז:יט] מוציאין ממנו מן החבורה שיאכל בה (אבל ב' חבורות יכולין לאכול פסח אחד בב' מקומות). (כ"פ הכ"מ). ובשר הפסח שהוציאו בעקירה והנחה חוץ לחבורתו מן האגף ולחוץ נאסר באכילה.

הפסח אינו נאכל [פז:יז] אלא בהיקף מחיצה, ושתי חבורות שאוכלין בבית אחד צריכין כל חבורה לעשות היקף מחיצות לעצמה לעצמן, ואלו [פז:יח] הופכין פניהם לכאן ואלו לכאן שלא יראו מעורבין, וכלה [פז:יט] מותרת להחזיר פניה.

ושמש אחד שמשמש לשניהם והתחיל לאכול ואוכלו בפיו, כשהולך [פז:יז] לשמש לחבורה אחרת קופץ פיו ומחזיר פניו עד שמגיע אצל חבורתו. נפרצה [פז:יח] המחיצה אינן אוכלין, וכן אם נעשה מחיצה בין חבורה אחת אינן אוכלין עד שתסתלק בתחלת הסעודה שנכנסו רק שנים מהחבורה צריכין להמתין על השאר אבל שלושה שנכנסו בזמן הסעודה אין צריכין להמתין.

מח. לשון הגמרא: "והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה".

מט. ז"ל הברייתא שם: "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה אין לי אלא מבית לבית, מחבורה לחבורה מנין - תלמוד לומר חוצה, חוץ לאכילתו".

נ. לשון הגמרא: "היו יושבין ונפרסה מחיצה ביניהם, לדברי האומר פסח נאכל בשתי חבורות - אוכלין, לדברי האומר אין הפסח נאכל בשתי חבורות - אין אוכלין. היו יושבין ונסתלקה מחיצה ביניהן, לדברי האומר האוכל אוכל בשני מקומות - אוכלין, לדברי האומר אין האוכל אוכל בשני מקומות - אין אוכלין".

נא. לשון המשנה: "שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד - אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין, ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין, והמיחם באמצע".

נב. לשון הגמרא בביאור דברי המשנה: "הכלה הופכת את פניה וכו'. מאי טעמא, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מפני שהיא בושה".

נג. המשך המשנה שם: "כשהשמש עומד למזוג - קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל".

נד. כדברי הגמרא שהובאו לעיל.

נטמא הקרבן או הבעלים

נטמא [פא:י^ה] מקצת האברים שורף את הטמאים ואוכל הטהורים. נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה כדי [פב:י^ה] לביישן שלא נזהרו בו, ונשרף [פא:י^ה] מעצי המערכה. ואם [פב:י^ה] רצו הבעלים לשורפו בקש ובקנים משל עצמן שורפין. ונטמא [פא:י^ה] מיעוטו והנותר שורפין בחצרותיהן מעצי עצמן. [ירו' רפ"ז^ה]

נטמאו הבעלים מקצתן אף על פי שהתחילו כבר לאכול ונטמאו זכו הטהורים בחלקם של טמאים, אבל התחילו כולן לאכול ונטמאו מקצתן חלק הטמאים ישרף, והוא הדין אם מתו.

דיני המנויים

אין הפסח [סא:י^ה] נשחט ונזרק ונאכל אלא למנויו ולגמוליו ולטהורים ולשם פסח. המאכיל [צה:י^ה] פסח ראשון או שני למומר [צו:י^ה] או גר תושב ולנכרי, אף [יבמות עא:י^ה] על פי שנימול, מכין אותו מכת מרדות. וישראל ערל [רמב"ם^ה] שאכל פסח חייב מלקות.

גה. לשון המשנה: "נטמא שלם או רובו - שורפין אותו לפני הבירה מעצי המערכה. נטמא מיעוטו, והנותר - שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן".

נו. ז"ל דף פא: "מאי טעמא, אמר רבי יוסי בר חנינא: כדי לביישן".

נז. בדברי המשנה הנ"ל.

נח. כדעת רבא שסובר שבקנים שאינם עולים למזבח אין חשד שלוקח את עצי המערכה לביתו.

נט. במשנה הנ"ל.

ס. ל"מ.

סא. לשון המשנה: "שחטו שלא לאוכליו, ושלא למנויו, לערלים ולטמאים - פסול".

סב. בדברי המשנה: "מה בין פסח ראשון לשני".

סג. בדברי הגמרא שם על בן נכר לא יאכל.

סד. שם איתא: לאתויי ערבי מהול".

סה. פרק ט מקרבן פסח הלכה ח: "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל".

מילת [צו:י] בניו ועבדיו, וטבילת [תוספתא פ"ח^ס] שפחותיו של [יבמות עא.ס^ח] גדול מעכבתו מלישחט ולאכול הפסח, ולא [רמב"ם^ס] עבדיו ושפחותיו של קטן מעכבים את הקטן. לכתחלה [צא.י] לא ישחוט על יחיד, ואם שחט צריך שיהיה ראוי לאכול את כולו. וכן אין שוחטין אלא על מי שראוי לאכול כזית ממנו משעת שחיטה עד שעת זריקה. הרבה נמנין על פסח אחד עד [פמ.י"א] שיהא כזית לכל אחד, ונמנין [פד:י"ב] על מוח שבראש אבל [פד:י"ג] לא על הגידין הרכין שסופן להקשות, ולא [פד:י"ד] על מוח שבקולית. וכל [פמ.י"ה] זמן שלא נשחט עדיין יכולין למנות עליו ולמשוך ידיהן ממנו, ואף [צט.י"ז] כולן יכולין למשוך ממנו רק שישאר אחד מהם. ואין [פח:י"ז] נמנין על שני פסחים כאחד, וכשנמנה על שנים יאכל מן הנשחט ראשון. ואין [עו:י"ח] צולין שני פסחים כאחד.

סו . שם דורשת הגמרא "בו - מילת זכריו ועבדיו מעכבת".

סז . סוף הלכה ז: "מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלאכול בפסח".

סח . בדברי הגמרא על גר שמל ולא טבל.

סט . פרק ה' ה"ו. ושם הביא רבינו בקרית מלך את מקור דברי הרמב"ם: "מכילתא דרשב"י בא י"ב מ"ד יכול אף עבדי קטן יהוא מעכבין אותו כו' ת"ל עבד איש כו'".

ע . כדעת רבי יוסי שם.

עא . לשון המשנה: "לעולם נמנין עליו עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד".

עב . לשון הברייתא: "רבי אומר: נמנין על מוח שבראש, ואין נמנין על מוח שבקולית".

עג . כדעת ריש לקיש שם שאוליין בתר סוף.

עד . כפי שהובא לעיל.

עה . כדעת ת"ק במשנה: "נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט".

עו . כדעת רבי יהודה: "מלמד שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים".

עז . לשון הברייתא: "אין נמנין על שני פסחים כאחד".

עח . לשון הברייתא: "אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת".

אין [צא:ט] עושין חבורה נשים ועבדים קטנים ועבדים, אבל עושין חבורה כל אחד לעצמן. ולכתחילה אין עושין חבורה כולה קטנים או חולים זקנים ואוננים וגרים [צא:פ].

שחטו [סא:א] לכשרים ולפסולים כשר אבל [סא:ב] זרק הדם לכשרים ולפסולים פסול, שהזריקה חמורה שהוא עיקר הקרבן. אפילו חישב בשעת שחיטה על מנת לזרוק לכשרים ולפסולים פסול, אבל חישב לזרוק שלא לאוכליו כשר שאין מחשבת אוכלין בזריקה.

שוחט [פח:ב] אדם בשביל אחרים שהן ברשותו, כגון בנו ובתו הקטנים ועבדו ושפחתו הכנענים, אפילו שלא מדעתו. ומי שאינו ברשותו שוחט עליו מדעתו [קדושין מא:ד] ממין [פח:ה] שצוה לו, ואם שינה פסול. ובנו [פח:ו] ובתו הגדולים ועבדו ושפחתו העברים ואשתו כל זמן שלא מיחוהו מדעתו ואין [פח:ז] שוחטין על חצי עבד וחצי בן חורין.

עוד מדיני אכילת הפסח

זמן [קב:ז] אכילת הפסח מן התורה כל הלילה ומדרבנן עד חצות ומה שנותר עד הבוקר באש תשרף. טעון [צה:ט] הלל בשעת אכילתו.

עט. לשון המשנה: "ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים".

פ. כדאיתא שם: "אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן אין עושין חבורה שכולה גרים, שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול".

פא. לשון המשנה: שחטו וכו' לטמאים ולטהורים כשר.

פב. לשון הגמרא (רב חסדא): "אבל זריקה אפי' מקצתה נמי פסלה". וכך פסק הרמב"ם (קרבן פסח ב, ו) ועי' ראב"ד.

פג. לשון הברייטא: "שה לבית - מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים".

פד. לשון הגמרא: מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

פה. שם במשנה: "האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח. שחט גדי יאכל, שחט טלה יאכל".

פו. לשון הברייטא: "אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים".

פז. שם דנה הגמרא בדברי המשנה (פז): "מי שחציו עבד וחציו בן חורין - לא יאכל משל רבו".

פח. כדעת רבי עקיבא שם.

פט. לשון המשנה: "מה בין פסח הראשון לשני ... הראשון טעון הלל באכילתו".

אסור לשבר עצם מפסח טהור [פד:י] שיש [פד:יז] עליו כזית בשר או שיש [פה:יז] בו מוח, אפילו [פג:יז] לאחר זמן אכילתו אפילו מפסח שנפסל, ובלבד שהיתה לו שעת הכושר בשחיטה וזריקה. לפיכך שורפין עצמות הפסח בכלל הנותר שלא יבוא לידי תקלה. וכל [פד:יז] הנאכל בשור הגדול אחר שנתבשל הוא שמותר לאכול כנגדו מן הגדי הרך אחר צלייתו.

דיני חגיגת ארבעה עשר

כשמקריבין הפסח בחול ובטהרה ובחבורה גדולה שהאוכלים מרובים, מקריבין חגיגה עמו כדי [ע:יז] שיהא הפסח נאכל על השובע.

ואוכל מחגיגה תחלה ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הזבח, ובאחרונה [קיש:יז] אוכל מגוף הפסח כדי שיהא הפסח גמר שביעה ומברך [תוספתא סוף פסחים:יז] בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הפסח. ואוכל [פט:יז] אפילו כזית מבשר הפסח ואינו [קיש:יז] טועם אחריו כלום.

צ. לשון המשנה: "השובר את העצם בפסח טהור הרי זה לוקה ארבעים".

צא. שם במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, ולכולי עלמא כשאין כזית בשר כלל פטור.

צב. לשון הברייתא: "ועצם לא תשברו בו - אחד עצם שיש בו מוח, ואחד עצם שאין בו מוח".

צג. את דברי הברייתא ש"אינו סופג את הארבעים" ביארה הגמרא "כאן שלא היתה לו שעת הכושר".

צד. לשון המשנה שם.

צה. לשון הברייתא: "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השבע".

צו. כדין המשנה: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

צז. "איזו היא ברכת הפסח ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הפסח. איזו ברכת הזבח ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הזבח".

צח. לשון המשנה: "לעולם נמנין עליו עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד".

צט. כמשנה שם.

והחגיגה [סט:פ] נאכלת כשאר שלמים. ובשר [תוספתא פ"הא] חגיגה שעלה עם הפסח על השלחן זמן אכילתו כפסח עצמו.

מי שאבד פסחו

מי [עי' צה:כז] שאבד פסחו ומצאו אחר שהפריש פסח אחר, יקריב איזו [יומא סב.ג] שירצה והשני יקריב שלמים. פסח [עי' צח.קז] שנתערב בשלמים יקריב כולו שלמים, ומעות [שקלים פ"ב] פסח שנתותר יקריב גם כן שלמים. ופסח [סב:קז] שלא בזמנו יקריב שלמים.

מי שהותר באכילת הפסח רק ביום י"ד

מחוסרי [צ:קז] כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהן ב"ד שוחטין עליהן, ומקריבין [נט.קז] קרבנותיהן ב"ד, בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו, ואוכלין פסחיהן לערב. ואין [צ:קז] שוחטין עליהן עד שימסרו קרבנותיהן ביד בית דין שמא יפשעו.

ק. לשון המשנה: "חגיגה היתה באה מן הצאן, מן הבקר, מן הכבשים ומן העזים, מן הזכרים ומן הנקבות, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד".

קא. הלכה ג': "רשב"א אומר חגיגה העולה עמו על השלחן ותבשילין העולים עמו על השלחן הרי אלו מתבערין עמו".

קב. אולי צ"ל צח: במשנה שם.

קג. לשון הברייטא: "המפריש פסחו ואבד והפריש אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון והרי שניהן עומדין - אי זה מהן שירצה יקריב, דברי חכמים".

קד. בקרית מלך פ"ד מקרבן פסח ה"ח כתב רבינו: "פסח שנתערב בשלמים כו', עי' תוספתא פסחים פ"ט ה"ב נתערב בעולה כו' נתערבו בשלמים כו'".

קה. משנה ה'.

קו. בגמרא: "הא שלא בזמנו יקריב".

קז. מתחיל בע"א: "אמר רב יהודה אמר רב שוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כיפורים".

קח. לשון הברייטא: ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קמרת, ונרות, ופסח, ומחוסר כפורים בערב הפסח שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב".

קט. לשון הגמרא: "אי הכי מחוסר כפורים נמי דילמא פשע, כגון דמסרינהו לבית דין".

מצורע [צב:ק] שחל שמיני שלו בי"ד וראה קרי בו ביום, הרי זה טובל ונכנס לעזרת נשים.
ישראל ערל שמל בערב פסח שוחטין עליו אחר שמל, אבל גר שמל וטבל בי"ד אין שוחטין עליו.

מי שעבר בבית הפרס

מי [צב:קא] שבא בבית הפרס הרי זה מנפח והולך, ואם לא מצא עצם ולא נטמא שוחט ואוכל פסחו.
וכן בית הפרס שנידוש טהור לעושה פסח.

קי . לשון הברייטא: "מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח, וראה קרי בו ביום טובל ואוכל".

קיא . לשון הגמרא: "אמר רב יהודה אמר שמואל מנפח בית הפרס והולך".

סימנים לסדר ליל ט"ו בניסן

באופן כללי תכנית הלילה [בזמן הזה] היא סעודת החג במצות ומרורים, כאשר מספרים על המצה את סיפור יציאת מצרים ושרים את ההלל, והכל מתוך סממני עשירות והרחבת הדעת על ארבע כוסות יין. בזמן שהיו מקריבים קרבנות המרכז היה "גופו של פסח" כאשר הכל סובב סביבו, אך מעת חסרנו כל זאת נשלמה פרים שפתינו ועבדינו זכר למקדש בכמה אופנים כפי שיתבאר במהלך ההגדה.

ואלו הם החרוזים המקובלים בימינו בקרב קהילות ישראל לסדר הלילה (אף שמתחברים בו חלקים שאינם קשורים כלל זה לזה כמו כרפס עם יחץ ועוד, וגם חסרים בו כמה פרטים כמו שהעירו המפרשים). מחברם ככל הנראה הוא רבינו שמואל מפלייזא מבעלי התוספות ומחבר הפירוש הידוע על פיוט אלוהי-הרוחות. (לנוסחאות רבות אחרות של סימני הסדר ולמקורה של נוסחה זאת ראה בהגדה שלמה עמ' 77, ומאמרו של ריי"י סטל במוריה ניסן תשעד, ובהגדת המתיבתא. ולבירור הגירסא "רחץ", במקום רחצה על פי החרוזים, עי' בהגדה שלמה עמ' ב).

קִדְשׁ וְרַחֵץ | כַּרְפֵּס יַחֵץ | מִגִּיד רַחֵץ
מוֹצִיא, מִצָּה

מְרוֹר פּוֹרֵךְ | שְׁלֶחַן - עוֹרֵךְ | צָפוֹן פָּרֵךְ
הֶלֶל נִרְצָה

קידוש היום. נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה ואכילת ירקות לפני הסעודה בטיבול. חציית המצה. מצוות סיפור יציאת מצרים וחצי הלל. נטילת ידיים לפת. אכילת מצה. אכילת מרור. אכילת כורך. סעודת יום טוב. אכילת אפיקומן. ברכת המזון. חצי הלל השני.



הלילה נקרא בפי כל "ליל הסדר" וקצת צריך ביאור בזה. ייתכן שהמקור הראשון לכך הוא מנהגי מהרי"ל שכינה כמו עוד ראשונים את דיני הלילה בשם סדר פסח [כפי שמכנים הרבה עניינים "סדר", כמו סדר תפילה או סדר הקריאה בתורה], אך בכמה מקומות קרא לעצם הלילה "ליל הסדר" (למשל בסדר ההגדה אות ד' וח'), ולכאורה השתרבב מ"ליל סדר פסח", שהרי מה יש בעצם ה"סדר" כדי להגדיר את מצוות הלילה. ואפשר שהכוונה היא בה' הידיעה, ליל הסדר הידוע והעיקרי שהוא סדר הפסח.

הסיבה בדרך חירות

כתב השלחן ערוך (סי' תעב):

"יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך ... יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו, ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה בדרך חירות".

וכך הובא במנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה ד): "אמר מהר"י סג"ל כל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים למען מיעוט שררה זכר לחורבן. לבד מלילות הסדר לפי שהתורה הזהירה להראות דרך חירות. על דרך שמשמשין בכלי כסף וזהב ובגדי צבעונים באותה הלילה. ואפי' כלים הממושכנים בידו מן הגוים מותר להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראותם. וכן העיד שעשה כן אביו מהר"ם סג"ל".



כל הנהגות לילה זה הם להורות על חירות, וכך נזכור ונראה בעצמינו כי "גאולים" ו"בני חורין" אנחנו, ואין מי שישלוט ברוחנו בלתי ה' לבדו.

בן חורין אינו זה שעושה ככל אשר עולה על דעתו, ולזה לא יקרא אלא "חופשי" [למתים חופשי - חופשי מן המצוות (גדה סא:)]. בן החורין הוא זה שבמהותו הוא בן חורין, הוא אינו משועבד לשום אדם אחר ואף גם לא ליצריו ולתאוותיו של עצמו; הוא מסוגל לעשות ולהתנהג לפי הכרעת שכלו וחופש בחירתו ואין מה שימנע ממנו זאת. שכן מהותו של האדם היא הרוח, נשמה עליונה שנתן בנו ה' מחלקו - וטהורה היא. הגוף אינו אלא כעגלה וסוסים ביד העגלון שמרוב חייהם המשותפים נראים הם לכל כאחד, אחוזים ודבוקים מבלי יכולת להפריד ביניהם. והנה אם יניח העגלון לסוסו להובילו, כי אז נראית העגלה חופשייה לנפשה, מה שאין כן אם העגלון מכה בסוסו ומכוונו דווקא לצד ימין או שמאל, היכן החופש? איה הדרור? והרי הסוסים כבולים ואחוזים בידו התקיפה של בעליהם. אלא שלסוסים (הגוף) אמנם אין חופש, אך לעגלון (הרוח) יש גם יש, והוא הוא בן החורין האמיתי שאיש לא יקבע לו מה לעשות כולל כלי מלאכתו. יסוד זה חשוב מאוד בעבודת ה' ותהלוכות העולם, ועל האדם לייחס תמיד את תאוותיו, נטיותיו, מידותיו ורצונותיו לגופו, דהיינו לכלי עבודתו, אך לא לו עצמו, רוחו ונשמתו.

משעה שנהיינו עבדי ה' והננו מחויבים אך ורק לאמת היחידה האופפת את כל הקיום ואין בלתי, הרי אין אנו יותר עבדים לעבדים כי אם בלתי לה' לבדו.

בהוראת החירות שבלילה זה, ליל הזיכרון לגאולתנו ממצרים, אנו שבים ומחדדים זאת, כי אין מי שיוכל לשלוט בנו, ואף אם ימצא איזה מלך או עם שישעבד אותנו, הרי שרק את גופינו יוכל לשעבד, ואולי בכך לא נהיה "חופשיים", אבל ברוחנו ובבחירתנו איש לא יוכל לגעת. שכלינו ומחשבותינו לא כפופים ומשועבדים לאף אחד מאז הוציא אותנו ה' אלוקינו ממצרים ביד חזקה, ונתן לנו את תורתו ואת אמת.

ועיקר החידוש כאמור הוא, שבידינו לצאת אף מכבלי גופינו; לא רק שהננו בני חורין ממשעבד זר אלא אף מחומריות הגוף עצמו אנו מתעלים ובוחרים בטוב - בבחינת "לבסוף מלך על מקלו" (סנהדרין כ:). מעטים אמנם האנשים אשר מולכים על מקלם-גופם ולא מקלם-גופם עליהם, אך עצם הדבר שתיתכן כזאת מחייב אותנו לדבוק במידה נעלה זו שבה תלויה כל מעלתנו כבניו של מקום.



הוראה יסודית של חירות היא בהסיבה בשעת האכילה והשתייה בלילה זה, כמנהג בני חורין שאינם כפופים לאחר. ההוראות המעשיות של הנהגת החירות מכוונים כמובן על הגוף [שכן רק עליו אפשר להצביע], אך מורים בעיקר על הרוח.

זוהי טעמה של חובת ההסיבה על המיטה בהטיית הגוף בשעת אכילות המצווה בלילה [ולהרמב"ם (פ"ז מחמו"מ הל' ו-ז) בכל אכילות הלילה]. הוראה זו חשובה גם בימינו שאין בני חורין נוהגים להסב, כיון שתכליתה היא לזיכרון והוראה, ולא דווקא להרגשת חירות. גם כיום להסבה יש משמעות היסטורית של הנהגת בני חורין, ודי לנו בזה בשביל להראות את המסר החשוב כי גאולים ובני חורין אנו. [למעשה כל המושג "הסיבה" בהטייה כלל לא היה קיים בישיבה על כיסא, ואכמ"ל].

אם כי, היות ודעת כמה מגדולי הראשונים מארץ אשכנז (ראב"ן פסחים קח., ראב"ה סי' תקכה, והמובא במהרי"ל מנהגים ליל הסדר כ), שכיום אין צורך ואולי אולי אף יש בכך חסרון (ראה להלן) להסב בהטיית הגוף בשעת אכילת המצה ושתיית הכוסות בלילה הזה, מן המקום לענ"ד לשוב ולאכול כזית מצה דאורייתא בתוך הסעודה גם בלא הסיבה אלא בישיבה זקופה על כיסא [עם משענת] ליד שולחן כדרך בני חורין דידן, וזוהי הסבתנו. כפי שנוכיר להלן שיעור הכזית האמיתי אינו גדול, וממילא אוכלים בדרך כלל שיעור כזה בשעת ה"שולחן עורך", לא קשה אם כן לכוון אז על תנאי לקיים מצוות אכילת מצה בדרך בני חורין דידן.

על כל פנים היות ולכולי עלמא ההסיבה בימינו אינה אלא רמז לחירות ולא הנהגת חירות בעצם, יש אומרים שבדיעבד אין צריך לחזור, וכמו שכתב המהרש"ל (שו"ת סימן פח): "אף שכתב ראב"ה שאין דרך חירות האידנא בהסיבה כי אם דרך חולים, מכל מקום נראה דאין קפידא שאינה אלא לרמז החירות שהיה בימים ההם ולכן אומר חירות ירמז. ומאחר שאינו אלא לרמז אם כן בדיעבד אף אם לא היסב יצא ואין צריך לחזור בו, כמו שפסק האגודה". אכן הרמ"א (תעב, ז) חשש שיש לחזור ולאכול בהסיבה, וכך מחמירים למעשה.



בשאלה האם לשיטת הראשונים הסוברים שאין צורך להסב היום, אין צורך או שיש אף חסרון שכן אין זו הנהגת בני חורין, יש פנים לכאן ולכאן בלשונות הראשונים (וראה ב"ח בס' תעב, וברכי יוסף שם אות ד).

ראה בספר אמרכל (הלכות פסח) שהביא את שני הצדדים, וכן בספר מנהגי מהרי"ל מדהדו' מכון י-ם עמ' קב בהערות המגיה, שמדבריו נראה שיש בכך חסרון.



יש להדגיש שישוד ההסיבה הוא בראש ובראשונה: ישיבה, לאפוקי מעמידה. כלשון הירושלמי (ריש ערבי פסחים): "מר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות". ואכן לשון הראב"ן: "והם היו נוהגין לישיב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו בדרך הסיבתינו ואין לנטות ימין ושמאל". הרי שאצלנו הישיבה היא הסיבה (ולא שאנחנו פטורים מהסיבה. ודוק). ואם כן גם בישיבה זקופה על כיסא יש מעניין ההסבה בדרך בני חורין, ולכולי עלמא אסור לנו לעמוד בשעת אכילת המצות בלילה [ויש להזהיר זאת לנשים]. אך כמובן שהמנהג בזמננו לא היה רק בישיבה על מיטות אלא בסמיכה על כרים וכסתות.

ודברים מפורשים בזה מצאנו במהר"ל (גבורות ה' מח): "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. פי' שמסיב במטה ושלחן בדרך בני חורין וזכר לחירות. ופירוש הסבה מלשון ישיבה כמו שתרגם (בראשית ל"ז) וישבו לאכול ואסתחרו שהוא מלשון סבוב וכן פי' רב האי גאון. ומפני שאז"ל (כתובות קיא.) כל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה ולפיכך צריך לסמוך אבל לעולם הסבה מלשון ישיבה, ועוד שלא היה נראה שיושב כדי לאכול אא"כ מסיב כמו שדרך להסב לאכול על ידי סמיכה ולכך נקט עד שיסב ולא אמר עד שישב".

לאור דברי המהר"ל, לכאורה עולה שנשי דידן לא די להם בישיבה על כיסא, אלא דווקא בהישענות על משענת הכיסא, ואין להן לשבת על ספסל או שרפרף. דהיינו שאף על פי שדרך בני חורין דידן אינו בהסיה מוסיית לצד, אך עדיין בעיני "ישיבה שיש בה סמיכה" לדרך חירות. הערת ידידי רח"מ מאיר.

בני חורין או בני מלכים?

לגבי הנהגת הלילה מצאנו בדברי הראשונים שיש בה גם דרך בני חורין [כלומר למיעוטי עבדים], וגם דרך בני מלכים [למיעוטי אנשים רגילים].

בפיוט אלוקי הרוחות לרבינו יוסף טוב עלם נאמר (לפני הקדושה): "ולמה מסבין במטה כבודה וכלולה. זכר לחרות ורבוץ ענני כבוד בחתולה. שכן דרך בני מלכים לנהוג כבוד ולסלסלה. שעטרנו קדוש יעקב עטרת מלוכה ותהלה. וברר להודיע עם מרעיתו להיות לו לעם נחלה. כי לאלהים מגני ארץ מאד נעלה".

המחזור ויטרי (סי' צג) פירש בתוך דבריו את טעם ההסיבה: "וזה היא הסיבה בני חורין מלכים".

החינוך במצווה ח' כתב: וזה שנצטוונו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום, ועל כן אמר שאם יותר ממנו שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכור ולקבוע בלב שבאותו זמן גאלנו השם יתברך מעבדות, ונעשינו בני חורין, וזכינו למלוכות וגדולה".

ישנם עוד מקורות לכך, וכנראה לא די בהנהגת בני חורין בעלמא אלא יותר מכך בהוראת מלוכות וגדולה על שהגנו עם ה' ממלכת כהנים וגוי קדוש. ונסיים בדבריו היסודיים של מהר"ל (גבורות ה' פרק סג):

"יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות, דמאי שנא מלוכות מצרים משאר מלכויות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל שהם ראויים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, זה השם הוא לישראל בעצם והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם שהוא במקרה, ולפיכך אומרים חכמי ישראל (שבת קיא.) כל ישראל בני מלכים הם אף בגלותם ... ודבר פשוט הוא זה ואין להאריך בדבר שהוא מבואר למי שהבין דבר זה".



ידועה שיטת התנאים, רשב"ג ורשב"י, רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ש"כל ישראל בני מלכים". הגמרא בשבת קכח. (ובבא מציעא קיג:) מסכמת את הדעות: "אמר אביי רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון ורבי ישמעאל ורבי עקיבא כולהו סבירא להו - כל ישראל בני מלכים הם. רבן שמעון בן גמליאל [דתנן: לא את הלוחף ולא את החרדל, רבן שמעון בן גמליאל מתיר בלוחף, מפני שהוא מאכל לעורבין. ציטוט מב"מ], רבי שמעון דתנן בני מלכים סכין על גבי מכותיהן שמן וורד, שכן דרכן של בני מלכים לסוך בחול. רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם. רבי ישמעאל ורבי עקיבא דתנאי: הרי שהיו נושין בו אלף מנה ולבוש איצטלא בת מאה מנה - מפשיטין אותו ומלבישין אותו איצטלא הראויה לו. תנא משום רבי ישמעאל, ותנא משום רבי עקיבא כל ישראל ראויין לאותה איצטלא". מקור מפורש נוסף בגמרא הוא בשבת סז: "ובני מלכים בזגין. מאן תנא אמר רבי אושעיא רבי שמעון היא, דאמר כל ישראל בני מלכים הם".

לכאורה קשה, מה בכך שכל ישראל בני מלכים, כדי להתיר לסוך בשבת בשמן ורד, למשל. הרי לאנשים שלא רגילים לסוך הדבר אסור משום רפואה. וכך קשה בכל המקרים, איך אפשר להקל ולפסוק שמאכל עורבים אינו מוקצה במקום שלא מצויים עורבים, כיון שבני מלכים מחזיקים בבתייהם את העופות הללו. אף אם בני ישראל בני מלכים בהגדרה הרי למעשה אין להם עורבים. וכך קשה על הדין שמשאירים לבעל חוב בגד יקר אפילו שהוא לא רגיל בו ולא ראוי אליו לפי מעמדו, רק בגלל שהוא יהודי, הרי למעשה הוא לא רגיל בזה. וגם על הדוגמא האחרונה שהבאנו קשה, איך אפשר להקל לטלטל זגין במקום שהדבר לא מקובל כתכשיט רק בגלל שאצל בני מלכים הדבר מקובל.

והנה כאן המקור לדברי מהר"ל שהבאנו לעיל, שעם ישראל הם בני מלכים בעצם ולא במקרה. כלומר שהמעמד האמיתי שלהם הוא כשל בני מלכים אף אם לא תמיד יכולים ומצליחים לנהוג בהתאם לכך [ונכמו בן מלך שגלה מאת אביו שנותר תמיד במעלתו וייחוסו]. וראיה לכך מהנהגתנו בליל הסדר, כאשר כל עני מישראל "שוכח" את צרותיו ושפלותו ומיסב בהוד והדר על שולחן מלא כל טוב ושפע יין ותבשילים.

ולפיכך מצד האמת כל הדברים הנ"ל [גידול עורבים, סיכה בשמן ורד ולבישת בגדים יקרים] באמת מתאימים למעלתן וכבודן של בני ישראל, אלא שבדרך מקרה לא הצליחו להשיג את האמצעים לכך. ונחدد - אין המדובר כאן בהבדל שבין עני לעשיר שהוא אכן קיים גם בתוך עם ישראל ["כי לא יחדל אביון"] ויש לו נפקא מינא להלכה הן בהלכות הוצאה בשבת והן בהלכות טומאה וטהרה ועוד. המיוחד בדברים אלו שהם שייכים למעמד של מלך ולא של פשוטי העם.

מהבחינה הזאת אכן כל אלו שייכים בעצם לעם ישראל, ואצלם באמת שמן ורד נחשב כחומר לסיכה וכשהם סכים בו אין זה נחשב לפי מעלתם רק כעיסוק ברפואה אלא מתאים ונראה להם כסיכה. כך גם מאכל עורבים בעצם אמור לשמש את בני ישראל אלא שבמקרה לא השיגה ידם כדי לקנות עורבים, אך אי אפשר לקבוע הלכה שמאכל עורבים הוא מוקצה עבור בן ישראל [ואף שאין עורבים מצויים, כלפי בני מלכים הגדר הוא שמאכל עורבים נחשב אוכל כיון שהוא חלק מצורת חייהם. ואילו בשאר בעלי חיים אין קשר אמיתי לבעל חי אם אינו נמצא אצלו]. כך אי אפשר לקבוע הלכה ולומר שיהודי לא ראוי לבגד יקר, שהרי ראוי הוא גם ראוי. גם זגין לילדי ישראל נחשב לתכשיט אף שהוא מקובל כתכשיט רק לבני מלכים, ולכן אם אירע מקרה שכן ישראל לבש בגד עם זגין אנו מתייחסים לכך כדבר טבעי ומוכן.

לחפצים של עשירים אין לעניי, אף מבני ישראל, זיקה ושייכות, אך לחפצים של מעמד המלוכה יש להם בהחלט קשר [וחוט של תכלת - חותם של זהב (מנחות מג): יוכיח. ואכמ"ל].

הגרי"ש אלישיב בהערותיו לש"ס עמד כמה מקומות בסברה זו ד"כל ישראל בני מלכים", וכאן נעתיק מדבריו בשבת קיא: "ר"ש אומר כל ישראל בני מלכים הם. צ"ב דהא למעשה אין הדרך שמשמש בו בחול לסיכה שאינה לרפואה, שדמיו יקרים ואינו מצוי, וא"כ מוכחא מילתא דלרפואה. וכיו"ב צ"ע לעיל פ' אשה (סז). דמפ' למשנה דתני "ובני מלכים בזגין וכל אדם אלא שדברו חכמים בהוה" מאן תנא א"ר אושעיא ר"ש היא דאמר כל ישראל בני מלכים הם, וצ"ב דהא במציאות אין הדרך לכל אדם בו, וקיים שפיר החשש דליתחזיא כיוהרא ושלף ליה. והביאור הוא, דלר"ש האי דכל ישראל בני מלכים הם, היא הבנה מעשית בכל אדם מישראל, שהאדם הישראלי חי באמת בהבנה ובהרגשה זו דבן מלך הוא, ובלובש דבר שרגילין בו בני מלכים ליכא לחשש שיסיר מחמת שאינו מתאים לו דשפיר מתאים לו שחושב עצמו לבן מלך (ולשון רש"י שם בדס"ז, בני מלכים - הלכך לעני נמי חזיא ולא גנותא דדידה וכו') והיינו שבאמת משנה זה למציאות דתו לית ביה גנותא). והכא נמי גבי סיכת שמן ורד כבר משתייך הוא מחמת כן לסיכת שמן ורד אף לתענוג, ואף על גב שלמעשה אין רגיל בכך אבל כד עביד לה שפיר יש לראות במעשה זה סיכת תענוג ולא סיכת רפואה, שהרי בבני מלכים סיכה זו לתענוג היא, והרי גם האדם הישראלי רואים אותו בן מלך".

קדש

בשבת מתחילים

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי. וַיְבָרֶךְ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צִבְיָאָם. וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מִלְאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיְשַׁבֵּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מִלְאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה. וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אוֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מִכָּל מִלְאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת.

סְבָרֵי מְרִנָּן וְרִבְבָּנָן וְרַבּוֹתֵי

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְרֵי הַגֶּפֶן.

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר בָּחַר בָּנוּ מִכָּל עָם וְרוֹמַמָּנוּ מִכָּל לְשׁוֹן וּמִדָּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו. וְתַתֵּן לָנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּאַהֲבָה (בְּשִׁשִּׁת: שְׁבִתוֹת לְמִנוּחָה) מוֹעֲדִים לְשִׂמְחָה, חֲגִים וְזִמְנִים לְשִׁשׁוֹן, אֶת יוֹם (הַשְּׁבִת תְּזַה וְאֶת יוֹם) חַג הַמִּצּוֹת הַזֶּה, זְמַן חֲרוּתֵנוּ (בְּאַהֲבָה), מִקְרָא קֹדֶשׁ, זָכָר לְיִצְיַאת מִצְרָיִם. כִּי בָנוּ בְּחִרְתָּ וְאוֹתָנוּ קִדְשָׁתָּ מִכָּל הָעַמִּים, (וְשִׁשִּׁת) וּמוֹעֲדֵי קִדְשָׁךְ (בְּאַהֲבָה וּבְרַצוֹן) בְּשִׂמְחָה וּבְשִׁשׁוֹן הִנַּחֲלָתָנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ, מֶלֶךְ הָעוֹלָם (הַשְּׁבִת) וְהַזִּמְנִים.

במוצאי שבת מוספים:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם, בורא מאורי האש.

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם המבדיל בין קדש לחל, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה. בין קדשת שבת לקדשת יום טוב הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדשתך. ברוך אתה יי המבדיל בין קדש לקדש.

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם, שהחנינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה:

שותים כוס ראשון בהסיכה

שתיית רביעית בכוס ראשונה

להלכה יש הידור לשתות רביעית שלמה (ולא רק רוב רביעית) בכל ארבעת הכוסות (משנ"ב תעב, ל). והנה יש הידור מיוחד לשתות רביעית שלמה בכוס ראשון בפרט, כיון שבזה יוצא לשיטת הגאונים גם ידי קידוש במקום סעודה (שו"ע רמ"א רעג, ה), שהרי עד הסעודה יש הפסקה גדולה. ובאמת הדבר צריך ביאור במה שאנו נוהגים להפסיק הרבה בין הקידוש לסעודה, ומספרים ביציאת מצרים, והרי מפסידים בזה דין קידוש במקום סעודה (ראה רמ"א שם ס"ג). ועל ידי ששותה רביעית מהני. וכן נהג החזון איש שבכוס ראשונה וגם האחרונה שותה רביעית שלמה, ובשאר הכוסות האחרים רוב רביעית. (עיין במנהגי החזון איש שבראש הספר שער המועדים אות טז, ולגבי הכוס האחרונה ראה מה שכתבנו במקומו).

ספק נוסף בכוס ראשון ישנו האם לברך מעין שלוש על הכוס, כמו שהעירו הפוסקים (ראה בספר הנ"ל), שהרי בדרך כלל עובר למעלה מזמן עיכול בין הקידוש לכוס שנייה. [ולזה לא יועיל לשתות פחות מרביעית, כדברי השלחן ערוך (קצ, ג): "שיעור שתיית יין להתחייב בברכה אחרונה יש ספק אם בכזית או ברביעית, לכך יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית כדי להסתלק מן הספק, והכא אי אפשר לשתות פחות מכזית, דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות ממנו כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, הלכך ישתה רביעית שלם"].

והנה מנהג העולם שלא לחשוש הן למקום סעודה והן לזמן עיכול לברכה אחרונה, ומצאנו בשלחן ערוך הרב ביאור לשני העניינים.

בסימן תעג, ס"ק כ"ה כתב: "ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעל הבית מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות, (כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמור עיין סי' רע"א)". ויש להוסיף עוד שלא רק מביאים את הקערה לשולחן אחר הקידוש אלא אף בוצעין את המצה ומכינים אותה לאכילה, וכן אוכלים כבר הירקות שלפני הסעודה כדרך סעודות בני חורין (כמו שנרחיב ב"כרפס" ו"יחי") ואם כן בוודאי שהתחילה כבר הסעודה.

ובסעיף י: "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה אפילו שתה רביעית ויותר ... לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בברכת המזון שלאחר הסעודה ... ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי. ואף על פי ששוהה הרבה בינתיים אין בכך כלום (שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסי' קפ"ד, וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם)".

ולגבי הקידוש במקום סעודה יש לחדד יותר על פי היסוד שנאריך בו להלן, שסיפור יציאת מצרים נאמר על המצה - "לחם עוני - שאומרים עליו דברים הרבה", והמצה נאכלת מתוך הסיפור וההלל. הרי שאין הסיפור הפסק לסעודה אלא אדרבא חלק ממנה. בפרט לדידן (דלא כהרמב"ם) שכאמור אחרי הקידוש בוצעים המצה אלא שאת האכילה בפועל דוחים עד לאחר שמבארים עניינה בהרחבה "מצה על שום מה", מעתה אין בכך חסרון של קידוש שלא במקום סעודה, שהרי הכל חלק מהסעודה ולא הפסקה בעלמא.

אמנם לעניין הלכה יש לדעת שעצם דינו של הרמ"א (ומקורו במהרי"ל) שיש לאכול לאלתר אחרי קידוש, כלל אינו מוסכם, וראה באריכות בשו"ת גינת ורדים או"ח ג, כ, ובמה שהביא ראיה מליל הסדר.

והנה לגבי הברכה האחרונה על כוס ראשון לכאורה יש עצה פשוטה, להמשיך מדי פעם ולשתות עוד יין עד לשתית הכוס הבאה וכן הלאה. אלא שלהלכה אנו לא שותים יין בתוך אמירת ההגדה (עיין ביאור הלכה תעג ד"ה הרשות בידו).

תקנת ארבע כוסות

תקנו חכמים לשתות בלילה זה ארבע כוסות של יין, וכמה עניינים יש בזה: חירות, שמחה, פרסומי ניסא וזכר לארבעת חלקי גאולת מצרים. מלבד זאת קבעו חכמים מתי ובאיזה סדר לשתות את הכוסות, וכפי שיבואר.

נקדים כי השפת אמת (ויקרא פסח [תרנ"ג]) כתב בתוך דבריו שהתקנה היתה רק אחרי החורבן וז"ל: "ונראה שתקנו הכוסות אחר שנחסר לנו הפסח", וייתכן שעשו זאת כדי להרבות בסממני חירות וגאולה שנחסרו מאיתנו בשעה שאין גופו ועיקרו של פסח לפנינו.

כאמור עיקרה של התקנה היא בריבוי כוסות יין. כן משמע מהגמרא (פסחים קח:): "שתאן חי יצא. אמר רבא ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא". הרי לן דיש בכוסות אלו עניין של עצם שתיית יין, של חירות ושל חלוקה לארבע כוסות, וכל אחד מהם מחייב דינים אחרים. [אמנם הרי"ף והרמב"ם (חמו"מ פ"ז ה"ט) לא גרסו "ידי יין יצא"].

את עצם המצווה בשתיית יין פירש רשב"ם: "ידי יין יצא. משום שמחת יום טוב כדתניא לקמן (קט). ושמחת בחגך במה משמחו ביין", וכ"כ תוספות. אלא שקשה לומר שכל המצווה היא רק מדיני שמחת יום טוב הרגילים, ובפרט שיש מיעוט ללילי יום טוב ראשון משמחה (וראה בשאגת אריה סי' ס"ח), ולפיכך מסתברת כוונתו שהייתה כאן תקנה מיוחדת בשתיית יין בליל הפסח משום שמחה, ולזה כשר אף יין חי שקשה לשתותו.

וז"ל הגרי"ש אלישיב בהערותיו לש"ס: "וקשה מה ענין ד' כוסות לשמחה ... ופשוט הוא דהשמחה הוא ע"י שתיית רביעית יין ובוה יוצא ולמה צריך שישתה ד' כוסות, ועוד קשה אי משום שמחה יכול לשתות הכל בבת אחת ולמה צריך לשתות אותם בארבע פעמים והראשונים מביאים כאן הפסוק דוהית אך שמח וקשה דממעטינן לעיל מדכתיב אך שמח בלילה הראשון דאין מצות שמחה בו ... וא"כ אין דין שמחה בלילה הראשון ... וז"ל דרבנן חידשו דין שמחה חדש בליל הסדר שבכלל החירות הוי השמחה וע"ז ודאי שכמו שבכל כוס בעי דרך חירות א"כ בעי נמי שמחה שהא בלא הא לא שלם, ולכך אם מקיים מצות ארבע כוסות מקיים בזה מצות שמחה. והוויא אמינא דתקנו בכל כוס בפני עצמו מצות שמחה, וקמ"ל דאינו כן אלא אפילו שתאן בבת אחת כבר קיים מצות שמחה של החירות שהשמחה בפנ"ע עומדת ולא שייך בכולם לכל תנאי הד' כוסות".

הרי לן דבכלל התקנה הוא לשתות יין משום שמחה, אך אין זה שייך למה שתיקנו מניין ארבע כוסות ולכאורה סגי בשביל זה באמת בכוס אחת של שמחה, או דנאמר שכשתיקנו את מניין הכוסות העמידו את כולם על גדר השמחה למרות שעצם מה שצריך ד' כוסות אין זה משום ריבוי שמחה אלא מטעמים אחרים [ונפקא מינה למה דחידש שם הגרי"ש שיין מגיתו פסול לארבע כוסות משום שאינו משמח. וראה גם את הנידון על מי צימוקים בפרי חדש ס"ס תפ"ג וחק יעקב תעב, כב. ולהצד הנ"ל בספק גם אם חידוש זה נכון יהיה סגי בכוס אחת יין לשמחה, והשאר יין מגיתו (מין ענבים) לתקנת ארבעת הכוסות].

כאמור הרשב"ם חילק בין עניין השמחה לעניין החירות, אך הר"ן (כג: מדפי הרי"ף) חיברם וז"ל: "מה תועלת לתינוקות ביין. כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות", וכמובן גם לשיטתו יש את שני העניינים.

עוד התבאר שישנה תקנה דווקא לארבע כוסות וכלשון המשנה (צט): "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין". ומטעם זה יש לחלק הכוסות. והנה בירושלמי (ה"א) פסקו דאף אם שתאן זו אחר זו יצא ידי חובה וז"ל: "מהו לשתותן בכרך אחד. מן מה דאמר רבי יוחנן הלל אם שמען בבית הכנסת יצא הדא אמרה אפילו שתיין בכרך אחד יצא". אמנם הבבלי נקט כאמור דשתאן בבת

אחת לא יצא ידי ד' כוסות, אך כבר ביאר רבינו דוד דלא פליגי ואמנם יוצא ידי חובת ארבע כוסות אך לא את התקנה השנייה של הסדר שסדרו חכמים. ואף שמהבבלי נראה לכאורה שההפסק בין הכוסות מעכב שהרי כתבו שלא יצא ידי חובת ארבע כוסות, אך מהירושלמי מוכח שאינו מעכב אלא שאינו מקיים מצוה כהלכתה. עד כאן תוכן דבריו, ולשיטתו "ידי יין יצא" אין הכוונה כרשב"ם ידי שמחה אלא ידי עצם תקנת הכוסות אף ללא הסדר, וגירסתו בגמרא היא כהרי"ף והרמב"ם הנ"ל.

והלכה למעשה מי ששתה את ארבעת הכוסות בהפסקות אך לא על הסדר שתקנו חכמים, צידד ה**ביאור** הלכה (תעב, ח) בשם האחרונים בדעת הבית יוסף שאמנם הפסיד את ענין הברכה על הכוס אך את תקנת ארבעת הכוסות בשמחה ובחירות קיים, מה שאין כן אם שתה ממש ברצף אחד לא קיים את תקנת ארבעת הכוסות אך קיים את עצם המצווה לשתות יין. וזה על דרך רבינו דוד אך יש ביניהם חילוקים ואכמ"ל. עוד יש לדון איזה שיעור הפסקה מחשיב את הכוסות למחולקים.

נמצא שיש מצווה בעצם שתיית ארבעה כוסות נפרדים, וכן מצווה נפרדת להסמיכם לארבעת הברכות: קידוש, אשר גאלנו, ברכת המזון והלל. וידועים בזה דברי מרן רי"ז הלוי בדעת הרמב"ם (ראה שם הל' ט-י) שאכן אלו שני תקנות נפרדות, וכן ראה ב**מקראי קודש** לרצ"פ פרנק (פסח ב סי' כט) שהוכיח זאת מלשון רבא (ק"ז:): "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, [והואיל ואיכא] כל חד וחד נעביד ביה מצוה". והעירו לפי זה על דברי תוספות ששייך לכאורה שומע כעונה גם בשתיית היין ודי בשתיית בעל הבית עבור כל המסובים, ואכמ"ל בזה.

וכן מצאנו בכתובות (ח. וברש"י) שיש עניין לאבל לשתות הרבה יין משום "תנו שכר לאובד", ואחר כך תיקנו ארבעה מהם על סדר הברכות. והרי זה דומה למה שביארנו בתקנת ארבע כוסות שעיקרה שתיית יין ואחר כך תיקונה על סדר הברכות.

יצוין כי את עצם המושג לשתות מניין של ארבע כוסות כדבר חשוב אף שלא בליל הסדר, מצאנו אצל רבא שנהג כך לתת לחכמים (ק"י): "דרבא אפקינהו לרבנן בארבעה כוסות".

עניין נוסף מצאנו בארבע כוסות והוא פרסומי ניסא, ומטעם זה הצריכו אף לשאול על הפתחים כדי לקנות יין לארבע כוסות. ראה בדף קיב. "ואפילו מן התמחוי וכו'". פשיטא, לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא מודה". ועיי' בריטב"א שבת קיח. ומגיד משנה סוף הלכות חנוכה. [אמנם לכאורה יש להקשות מה שייך פרסומי ניסא בשתייה בתוך הבית. ועמדו בזה האחרונים. ונראה שבכך שכל הציבור מעמיד לעניים ולכל מי שאין לו ארבעה כוסות יין מהתמחוי והצדקה הרי שכולם שותפים במצווה ואחראים עליה, כעין חובת ציבור, ובכך יש פרסום לנס, כלומר שאין זה עניין שבין אדם לעצמו אלא עניין מפורסם שלכולם חלק בו].

על כל פנים למדנו דיש בתקנה את עצם חובת שתיית יין, וכן עניין חירות דהיינו לשתות יין טוב [מזוג], ובראשונים הוזכר גם שמחה, וכן יש בזה פרסומי ניסא, וכמות היין נקבעה לארבע כוסות, ועל הכל יש תקנה

לסדרם על הברכות, ומסתבר דגם זה בכלל להגדיל הברכה וההודאה לה' על ידי כוס יין, [דהיינו שקידוש אפשר היה לעשותו על פת לולי תקנת ארבעת הכוסות שהסמיכום על הברכות, ראה פסח דורות עמ' כו.]. ומעתה יש לדון בכל הלכה והלכה בדיני ארבע כוסות מהיכן נובעת ומאיזה עניין מקורה. תן לחכם ויחכם עוד.



הזכרנו את הרמז שנתנו חכמים למניין הכוסות, ונאמרו בזה כמה טעמים בדברי חז"ל, עיין בירושלמי (שם) שיש שדימו זאת לארבע גאולות "והוצאתי וגאלתי ולקחתיו", יש שדימו לארבע כוסות של פרעה שהיה בימי יוסף [פני משה: "לפי שבאותו חלום של שר המשקים נתבשר יוסף הצדיק על הגאולה כדרש חז"ל מקרא והנה גפן לפני וכו'"], יש שדימו לארבע המלכויות ששיעבדו את עם ישראל, ויש שדימו את הכוסות לארבע כוסות של פורענות שעתיד ה' להשקות את אומות העולם, וכנגדן ארבע כוסות של נחמות שעתיד ה' להשקות את ישראל. ובמהלך הדורות נתנו חכמי ישראל רמזים שונים (ראה ליקוט גדול בזה בהגדת המתיבתא).

על פי האמור מיושבת קושיית המרדכי (רמז תריא ד"ה ולא יפחתו) ועוד, מדוע לא תקנו כנגד ארבעה לשונות של גאולה לאכול ארבע לחמים וכדומה, ומדוע דווקא ביין. ועמדו בזה הרבה אחרונים (ראה בהגדה הנ"ל). אך בפשטות יש לומר שחובת היין קודמת לעצם דין חלוקת כוסות, וכל כולו של חילוק ארבעת הכוסות אינו אלא כקומה מעל עצם חובת היין, וכנ"ל.

ולפי זה יש לדון גם באם אין לאדם ארבע כוסות אלא פחות, האם ישנה לפחות חלקם. והנה מצד העניין לסדרם על הברכות לכאורה אין סיבה שימנע, אך השאלה אם גם לא יכול לסדרם על הברכות. וזה תלוי במה שהסתפקנו לעיל האם דין שתיית היין [משום שמחה] שייך גם בשתיית כוס אחת, ואם נאמר שכן, וזה לא גרע משתיית כוסות רצופין ממש שיצא ידי יין, הרי לן דישנה כמה כוסות שיש לו וידי יין של שמחה וחירות ייצא אף שידי חובת ארבע כוסות לא ייצא.

יין אדום

פסק השו"ע (תעב, יא): "מצוה לחזור אחר יין אדום". המקור המפורש לכך הוא בירושלמי (פסחים י, א) "אמר רבי ירמיה מצוה לצאת ביין אדום שנאמר (משלי כג, לא) אל תרא יין כי יתאדם". וכך איתא גם בבבלי (קח:): "ארבעה כוסות הללו ... רבי יהודה אומר צריך שיהא בו טעם ומראה יין. ... אמר רבא מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב אל תרא יין כי יתאדם".

כאמור בירושלמי הטעם לכך הוא מחמת חשיבות היין. אך הריטב"א (ב"ב צז:) למד מהירושלמי טעם אחר: "ובירושלמי אמרו כי לענין ארבעה כוסות מצוה מן המובחר ביין אדום זכר לדם שנאנו שנשפך, ומשום

דכתיב (תהלים ע"ה) על כוס של פורענות של אומות של עתיד כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך וגו', וכיון שכן ראוי לחוש לדבר לכתחילה".

וכנראה כוונתו לאמור בירושלמי שם: "ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם... וכנגדן עתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמות..." עיין שם במקורות שהביא הירושלמי מהפסוקים.

וזהו מה שנהגו להוסיף את פסוקי "שפוך חמתך", וזהו גם הטעם למה ששופכים מהכוס בעת אמירת עשרת המכות, כפי שהובא במנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה כז) "אמר מהר"י סג"ל כשאומר בהגדה דם ואש ותמרות עשן, יטיף באצבעו מכוסו לחוץ באומרו כל תיבה פעם אחת.... ונראה לו הטעם דר"ל מכל אלו יצילנו ויבאו על שונאינו, דהא הכוסות להצלחה לישראל".

והעניין הוא דבעת אנו יושבים בפאר והדר וזוכרים את גדולת ישראל וכבודם בעיני האומות, ומאידך את מצבינו כעת בשפלות למרמס אומות העולם, אנו מתפללים ומייחלים שנוכה לראות במפלת שונאינו ותתרום קרן ישראל.

ולאור כל זאת צריך ביאור מה ראה הט"ז לרמוז ביין דווקא את סבלן של ישראל, וז"ל: "אחר יין אדום. דכתיב אל תרא יין כי יתאדם שמע מינה שהאדמומית הוא מעלה. והקפיד הטור כאן בד' כוסות בזה ולא בקידוש בסי' ער"ב דיש עוד רמז לאדום זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל. והאידנא נמנעו מליקח יין אדום מפני עלילות שקרים בעו"ה".

ותימה מה ראה לעשות זכר לעוני אבותינו בעת קיום תקנת החירות. ויותר מזה צריכים ביאור דברי הפרי מגדים על דברי המגן אברהם שכתב בסתם: "אדום - זכר לדם", והוסיף הפמ"ג: "היינו יין ענבים שיש לו מראה אדמימות, זכר למכת דם במצרים, כחרוסת זכר לטיט". ואם כבר הביא רמז על סבלן של המצרים והאותות אשר שם בהם ה' בידו החזקה, מדוע קישר זאת לחרוסת שהיא זכר לשפל והעניי של אבותינו.

ויש לחדד שאמנם מצאנו בחרוסת עניין של זכר לשיעבוד אך זאת כיון שחרוסת היא חלק מהמרור, ולכן נגררת אחר עניינו זכר למרירות בשיעבוד מצרים, אך מנלן לערב בשאר ענייני הלילה שנתקנו כדרך חירות - זכר לעינוי.

ואולי סיפא דהט"ז יגלה על טעמו, שחשש מעלילות-דם ופרעות שהיו פורעים הגויים ביהודים על שחשדו בהם שהיו שותים את דמם כליל הסדר. והנה אם יפרסם הטעם והרמז בארבע כוסות שהוא משום זכר לדם שונאינו עלול לצאת מכך חורבא, לכן כתב להיפך שהוא זכר לדמם של בני ישראל.

אמנם אין זה חידושו של הט"ז אלא של רבינו שמואל מפלייזא בביאורו הידוע לפיוט "אלוהי הרוחות" (שנדרס באור זרוע ס' רנו), וז"ל: "בערבי פסחים מפיק מקרא דמצוה לחזור אחר יין אדום דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, פ"י אל תחמדנו כמו ראיתי אבותיכם, ומדאצטריך קרא ליזהר עליו מכלל דמעלי. ולפי הפשט

אל תרא אל תבזה כמו אל תראוני שאני שחרחרות וגו'. וגם יין אדום זכר לדבר שהיה פרעה שוחט תינוקות כשנצטרע. ועוד זכר לדם פסח ודם מילה".

בשולי הדברים נציין שאת המחלוקת שראינו האם לפרש זכר לדם - לדם בני ישראל או למכת דם במצרים, מצאנו גם בין מפרשי הירושלמי (י, ג) על החרוסת זכר לדם. הקרבן העדה כתב: "דלכך צריכה שתהא רכה זכר לדם שהיה שוקעין בטיט על הילדים הקטנים", והפני משה כתב "שהיא זכר לדם מכה הראשונה שבאה עליהם במידה כנגד מידה". (וראה בספר ויגד משה סי' ד אות ז).

וכאמור בעוד שבחרוסת אפשר להבין שיש בה משום זכר לקושי והשעבוד כיון שהיא מדיני המרור, בארבע כוסות אין סברא לפרש כך.

מיץ ענבים לארבע כוסות

רבי יהודה בנדרים דף מט: אמר: "אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא, וחוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת".

יש שרצו להביא מכך ראייה שאי אפשר לצאת ידי חובה ביין מגיתו (מיץ ענבים) לארבע כוסות שאם לא כן מדוע לא שתה יין מגיתו ולא יכאב ראשו (ראה בקונטרס קול דודי לרבי דוד בהגר"מ פיינשטיין עמ' ו).

ראשונה יש להעיר שלכאורה בעונת הפסח כלל לא מצוי ענבים לסחוט מהם מיץ. אכן בסוגיא בפסחים קח: מצאנו שיטת תנא קמא שאפשר לצאת בארבע כוסות ב"יין חדש", וכתב המרדכי (רמז תריא): "וא"ת היאך יכול להיות יין חדש בפסח י"ל כגון שהיה לו אשכול של ענבים ועשה מהן יין". ועדיין אפשר לומר שבדרך כלל אי אפשר לשמור אשכול ענבים, אלא שמצאנו בכתבי אחד מבעלי התוספות שעלה לארץ שהוסיף בגליון המרדכי: "ולי הכותב אינו קשה כי שתיתי יין חדש בדמסק [- דמשק] לאחר פורים כי יש שם ענבים שמתקיימים כל השנה בגפנים ועושים אפילו בשבועות יין חדש" ('פסקי רבותינו שבאשכנז' פרסם ר"ש שפיצר מוריה פו-פו עמ' ד).

ובאמת זו גמרא מפורשת בבבא בתרא קמו. "אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד ששגר לבית חמיו יין חדש ושמן חדש וכלי פשתן חדש בעצרת. מאי קא משמע לן ... חשיבותא דארץ ישראל קמ"ל".

ואם כן לכאורה הדרא ראייה לדוכתא מפני מה לא שתה רבי יהודה בר עילאי יין מגיתו.

אלא שהעירני ידידי הרב אפרים כהן שכלל אי אפשר להביא ראייה כיון שרבי יהודה בנדרים לשיטתו בפסחים, שחלק על תנא קמא (לפירוש רשב"ם) וסבר שצריך דווקא טעם יין: "ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית, אחד חי ואחד מזוג, אחד חדש ואחד ישן. רבי יהודה אומר צריך שיהא בו טעם

ומראה יין". ואם כן ודאי שלא היה לשתות מיין ענבים, אך לשיטת תנא קמא אפשר עדיין לפרש ששפיר דמי לצאת אף ביין מגיתו לארבע כוסות.

ומעניין שמצאנו מקום נוסף שרבי יהודה לשיטתו. בהמשך הסוגיא בפסחים הובאה ברייתא: "הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזים וכו'". וצריך עיון מדוע אין בתינוקות דין חינוך. וכתב הגרי"ש אלישיב: "ולמה שמפרש בשו"ע דמייירי בהגיע לחינוך, קשה מה סברת רבי יהודה וכו'". ונראה ליישב כמו שכתב רבינו דוד דרבי יהודה לשיטתו דסובר דאין יוצא במיין ענבים אלא ביין משובח שמשמח, וקטן אין לו טעם ביין משובח. והיינו דהנה אמרין בסוכה ל"ח ע"א דקטן שהגיע לחינוך היינו שיוודע לקיים המצוה עם כל ההידורים דקטן אינו חייב בציצית עד שיוודע להתעטף, ואף על גב שאחרים כבר עוטפים אותו מקודם לכך לא מיקרי הגיע לחינוך והכי נמי אומר רבי יהודה דכל זמן שאין להם תועלת ביין משובח המשמח עדיין לא הגיעו לחינוך ולכן יש לפטרם, אבל לרבנן דפליגי הוא משום שהרי יכול לשתות יין חדש (מגיתו)".

הרי שלרבי יהודה באמת לא יוצא ידי חובה במיין ענבים, אך תנא קמא פליג. [ולגבי מה שסבר שם הגרי"ש שיש חסרון במיין ענבים לכולי עלמא כיון שאינו משמח, רבים מהפוסקים פליגי אף לגבי מצוות שמחה בימים טובים שמתקיים במיין ענבים וליקטם רד"מ רייכמן בקובץ בית אהרן וישראל קפא עמ' קמח].

אכן שיטת הרמב"ן בב"ב צז: שאפשר שאין מחלוקת בין תנא קמא לרבי יהודה ולכולי עלמא יין חדש כשר רק אם יש בו טעם יין, וז"ל "ואיכא למימר לא פליגי רבנן עליה. דודאי חי ומזוג חדש וישן דקתני כולהו בטעם ומראה יין הן ולא פליגי בהו רבי יהודה כלל, וטעם יין לכולי עלמא בעינן כדמוכח בשמעתין ולא פלוגתא היא". ועל כל פנים דעתו שם שהלכה כרבי יהודה.

עד עתה הנחנו בפשיטות ש"יין חדש" כולל גם מיין ענבים, ולפי זה דברי הרמב"ן שיש ביין חדש טעם יין כוללים גם מיין ענבים, אך להלן נראה שלכאורה הם שני עניינים שונים.



קידוש על יין מגיתו הגמרא בבבא בתרא צז. הכשירה לכתחילה ודמתה זאת למיין ענבים: "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. למעוטי מאי אילימא למעוטי יין מגתו, והא תאני ר' חייא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר, וכיון דאם הביא כשר אנן אפילו לכתחלה נמי, דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום", הרי דהגמרא לומדת היתר יין מגיתו לכתחילה מכשרות מיין ענבים ששניהם כשרים למזבח.

מכך נראה שייין מגיתו ומיין ענבים הם שני שלבים שונים בייצור היין אך שניהם כשרים לכתחילה לקידוש, וכך פסק השלחן ערוך: "יין מגתו מקדשין עליו, וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום".

וביאר המשנה ברורה: בזה אשמועינן רבותא טפי אף שהוא חדש לגמרי שזה מקרוב שסחטו קודם השבת אפי הכי מותר לקדש עליו". ולהלן נרחיב בזה עוד.

על כל פנים לגבי ארבע כוסות על מייץ ענבים לא מצאנו בקדמונים התייחסות, ובפשטות דימו זאת להלכות קידוש. כמו שכתב שלחן ערוך הרב (תעב, כז):

כל היינות הכשרים לקידוש בשאר ימים טובים ושבתות כשרים לארבע כוסות כגון יין מבושל וקונדיטון דהיינו יין שמערבין בו דבש ופלפלין ואפילו לכתחילה יכול לצאת בהם אם אין לו יין אחר משובח כמותם כמו שנתבאר בסי' ער"ב.

וכן מי שריית צמוקים כשרים לד' כוסות אם הם בענין שכשרים לקידוש דהיינו שיוצא מהן לחלוחית קצת על ידי דריכה בלא שרייה במים ולפיכך מי שאינו שותה יין מחמת נדר יקח מי צמוקים לארבע כוסות".

ולפי זה כמו שיין מוגיתו כשר לקידוש כך יהיה כשר לארבע כוסות, [אמנם המגן אברהם בהלכות קידוש כתב שלמצווה מן המובחר עדיף יין ישן].

אכן לעניין מי-צימוקים מצאנו כמה מן האחרונים שפקפקו.

לגבי קידוש כתב הטור (רעב): "ויין צמוקים מקדשין עליהם לא שנה מכמשי בגופנייהו ולא שנה נצטמקו על ידי חמה או על ידי תולדות האור כגון שהכניסן בחמין למהר צמוקו או שתלאן בעשן והוא שיצא מהן קצת לחלוחית כשמעצרין אותן אבל אם אין בהן לחלוחית ואין יוצא מהן דבר אלא ע"י שרייה ששורין אותן במים לא". והמקור בגמרא בבא בתרא צז:.

אך לעניין ארבע כוסות הביא הבנסת הגדולה (הגה"ט תעב, ה): "לא ישתה מי צמוקים, אף על פי שנקרא יין לענין קדוש. הר"ש הלוי ז"ל בתשובה חלק י"ד סימן י"ב בשמו ובשם מהרח"ש ז"ל".

והעיר הפרי חדש (ס"ס תפג): "בתשובות מהר"ש הלוי חלק יו"ד סימן י"ב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא ידי חובה במי צימוקים, משום דחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח. וליתא, דהא אמרינן בפרק ערבי פסחים (קח): שתאן חי יצא, וכמו שכתוב לעיל בסימן תע"ב סעיף ט' אף על פי שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשתותו דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבד דמי".

אמנם צריך עיון מהיכן למד הפרי חדש שאין שמחה ביין חי, אך על כל פנים נראה שגם הוא לא היקל לכתחילה אלא למי שאין לו יין ממש.

החק יעקב (תעב, כב) העיר: "עיין בתשובת הר"ש הלוי חלק יו"ד [סימן יב] דמי שנשבע שלא לשתות יין דישתה מי צמוקים לד' כוסות, אך במי שאפשר לשתות יין הוא מצוה מן המובחר ומחויב לשתות יין

... ובכנסת הגדולה [הגה"ט] העתיק בשם תשובת הר"ש הלוי [הנ"ל] לאסור לגמרי במי צמוקים, ואחריו נמשכו מקצת אחרונים, וקיצרו בהעתקה כי דבריו מבוארים שם כמו שכתבתי, ואין כאן מחלוקת כלל".

ויש לציין שהחק יעקב צודק רק לגבי דעת מהר"ש הלוי עצמו, שיוצא בדיעבד, אך בשם רבי חיים שבת הביא מהר"ש לאסור לגמרי [ולא רק למצווה מן המובהק], וז"ל מהר"ש: "אמרו לי שהרב המובהק מורי כמהר"ר חיים [שבת] נר"ו היה אומר ... אבל לענין הד' כוסות נראה לחכמתו שלא יצא ידי חובתו במי צימוקים, משום דחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה, ולכך צריך שיהיו מיין וזה אינו משמח".

ועדיין ניתן לטעון שגם אם יש חסרון במי צימוקים לא יהיה חסרון במיין ענבים, וכך כתב הגר"א וייס (שו"ת מנחת אשר ח"ג סי' לז): "ואף לדעת מהר"ח שבתאי דאין בשתייתו שמחה נראה דאין זה משום שאינו משכר אלא משום דאינו חשוב כיון ועיקרו מים בעלמא אלא שקיבלו המים קצת מראה וטעם צימוקים ומשום כך סבירה ליה דאין בו שמחה".

נמצא עד כאן דלא שמענו בפוסקים שום התייחסות למיין ענבים לארבע כוסות. ומה שהביא בקונטרס קול דודי שם בשם הגר"מ פיינשטיין שיש דין שכרות בארבע כוסות דחאו המנחת אשר שם. ואכן נראה שכל זה נאמר רק לשיטת רבי יהודה שיש דין טעם ומראה יין בארבע כוסות, ובכלל "טעם" יין שיהיה משכר, אך לתנא קמא כאמור אף ביין חדש שאינו משכר יוצאים ידי חובה.

והנה יש להדגיש שאף שהביאו הפוסקים שיש מצווה ביין אדום אין זה מחמת שיטת רבי יהודה שיש דין "מראה" יין. אלא מחמת הירושלמי (שקלים ג, ב; פסחים י, א) שהביא באופן כללי שיש חשיבות ביין אדום, ואין זה דין מיוחד בארבע כוסות. וכך כתב הטור (תעב): "ואיתא בירושלמי שמצוה לחזור אחר יין אדום", דהיינו שאין המקור משיטת רבי יהודה בבבלי אלא מהירושלמי. ולפי זה לא בעינן טעם יין בארבע כוסות.

ואף שהרמב"ן פסק כרבי יהודה הרי שכתב במפורש שיש ביין חדש טעם יין, וכנראה סבר שאף בסוחט אדם אשכול של ענבים יש טעם יין, שהרי לא חילק בין קידוש לארבע כוסות. אך בוודאי כך הוא לשיטת הרשב"ם שתנא קמא אף לא מצריך טעם יין.

ועדיין צריכים אנו לחדד יותר האם יש חילוק בין יין מגיתו ויין חדש לבין מיין ענבים.



לעיל הערתי שלא מצאנו בפוסקים התייחסות ליין חדש לארבע כוסות, והנה מצאנו דברים בזה מהחכם צבי (שהתפרסמו בספרו של בן דורו רבי יהודה מילר שיצא מכת"י בשנת תשנ"ב, סימן ס), המתייחס לכך במפורש: "מ"ש למה לא הביאו הפוסקים דין יין חדש לד' כוסות אין צורך שכבר הביאודו בדין קידוש או"ח סי' ער"ב ס"ב סוחט אדם אשכול של ענבים כו".

והעיר עליו רבי יהודה מילר: "ומ"ש אמ"ו שאין צריך להעתיק דין יין חדש לד' כוסות הואיל דהעתיקו לענין קידוש אינו מוכרח כל כך, דהא בגמ' ב"ב צז: לענין קידוש אמרין סוחט אדם אשכול ענבים וכו' ואפילו הכי אמרו פסחים קח: לענין ד' כוסות ובשינוי לשון אחד חדש ואחד ישן. ומכל שכן לדעת מהר"ש הלוי בתשובתו העתיקוהו האחרונים לענין שריית מי צימוקים אף דיוצאין בו לענין קידוש מ"מ לענין ד' כוסות כתב דלא יצא".

הרי דהסתפק אולי מיין ענבים אינו שווה ליין חדש, וכל מה שמצאנו על ארבע כוסות הוא רק ביין חדש אך לא במיין ענבים.

וכאן המקום לפרט מעט על שלבי היין והנפקא מינה ההלכתית (וראה באנצ"ת ערך יין אות ד).

אשכול סחוט כמובן לא הגיע לשום שלב של התססה והרי הוא כמיין שאר הפירות הנסחטים [ובכל אופן כשר לקידוש], אך יין מגיתו הוא שלב נוסף הכולל את שלושת הימים הראשונים של התסיסה ולכן הוא נחשב גרוע [רש"י תענית ל. "יין מגתו - חדש ומתוק, ואינו טוב כיון ישן, ומשלשל ומזיק], ויש לכך שלוש נפקא מינות להלכה שהתבארו בסנהדרין ע: א - אין נעשים עליו בן סורר ומורה. ב - מותר לשתותו בערב תשעה באב. ג - אין בו משום גילוי. וכאמור בבבא בתרא גם אינו מהודר לכתחילה לנסכים.

אך יש שלב נוסף שאף הוא בכלל יין מגיתו - לאחר שלושת הימים הראשונים ועד ארבעים ימי תסיסה ועד אז נקרא חדש, וכמו שכתב הארחות חיים בהלכות סעודה (אות לד. והכלבו סי' כד): "וכל ל' יום של תסיסתו נקרא חדש". יין בן ארבעים יום כשר לכל דבר וכדברי המשנה (עדויות ו, א): "העיד ר' יהודה בן בבא על יין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח", ופירש רש"י (ברכות כז). שיצא מכלל יין מגתו ובא לכלל יין גמור.

וכך הדין לגבי איסור "שתויי יין" שחייבים מיתה רק בשתיית רביעית יין בן ארבעים יום, כיון שעד אז לא משכר (כריתות יג:).

נמצא שבתחילה יש שלב של סחיטת הענבים למיין, לאחר מכן שלושה ימי תסיסה - יין מגיתו, לאחר מכן יין חדש, ולבסוף לאחר ארבעים יום - יין גמור. [ובמשנה ב"ב צח. התבארו עוד שלבים של יישון היין - לאחר שנה ושלוש שנים].

והנה לגבי שלושת החסרונות של יין מגיתו נחלקו המפרשים האם נאמרו ביין שלאחר שלושת הימים, וזה לשון המאירי בסנהדרין שם: "ויין מגתו כל זמן שהוא תוסס וכמה תסיסתו שלשה ימים וכן הדין לענין בן סורר ומורה לפי מה שפסקו גדולי המחברים, ויש פוסקין בענין בן סורר ומורה לפי סוגיא זו בבשר משעבר עליו לילה אחת וביין עד ארבעים יום".

הטעם של דעה הראשונה הוא כיון שביין מגיתו יש רעותא מיוחדת שהוא באמצע לתסוס. ואם כן אולי אף ההיתר לקחת יין מגיתו לקידוש שהתבאר בב"ב צז: לא נאמר על שלשה ימים אלא על הימים

שאחרי התסיסה הראשונה עד ארבעים יום, וצ"ע. כאמור סוגיית הגמרא בכריתות יג: הממעטת "יין מגיתו" מחיוב מיתה על שתוי יין עוסקת ביין שעד ארבעים יום, ואילו סוגיית הגמרא בסנהדרין ע. ובתענית ל. עוסקת ב"יין מגיתו" שבשלושת הימים הראשונים של התסיסה שבהם הוא גרוע, ואם כן מסתבר לדמות את הסוגיא בבבא בתרא צח: לגבי קידוש ליין מגיתו שעד ארבעים יום, ובוודאי את הסוגיא בפסחים קח: לגבי יין חדש שהינו עד ארבעים יום. מאידך יש להעיר שבמיין ענבים אין את הרעותא של יין מגיתו, ויש לדון האם אסור לשותותו בערב תשעה באב וכן הלאה בשאר הנפקא מינות.

אלא שלפי כל זה "יין חדש" שנוכר לגבי ארבע כוסות אינו מיין ענבים אלא יין תוסס לפני ארבעים יום, ובאמת לא ניתן להביא מזה ראיה שמיין ענבים כשר, אלא אם כן כאמור נדמה ארבע כוסות לקידוש.

נמצא לסיכום שאין בחז"ל ובראשונים התייחסות לגבי מיין ענבים לארבע כוסות, ואף לא ליין מגיתו. אך מאידך הכשירו יין חדש. לגבי קידוש מיין ענבים כשר לכתחילה, והרצה לחלק בין ארבע כוסות לקידוש צריך להביא ראיה. לגבי יין צימוקים יש מהאחרונים שנקטו שאין בו שמחה ובארבע כוסות מצאנו שבאים גם לשמחת יום טוב, אך עדיין אין ראיה שמיין ענבים אין בו שמחה ואף שאינו משכר, כיון שהוא מפרי היין (ומנא לן ששמחה תלויה בשיכרות). מאידך יש מאחרונים שדימו קידוש לארבע כוסות ולפי זה כשר גם מיין ענבים, ואכן נראה שאם היה פסול היה על הפוסקים להשמיענו.

וְרַחֵץ, כִּרְפֹס

טעם אכילת ירקות לפני הסעודה

כחלק מהשינויים והייחודיות שבבליה זה תיקנו חכמים (משנה פסחים קיד.) לאכול ירקות הטבולים במשקה לפני הסעודה. כפי שכתב רש"י שם על פי דברי הגמרא, הילדים תמהים על הנהגה זו שלא רגילים לה כל השנה "לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה". מסתבר אם כן שהאב ישיב להם שבבליה זה אנו אכן מתנהגים כבני חורין ועשירים שמגישים ירקות ומתאבנים קודם הסעודה, ומטבילים אותם ברטבים כדרך סעודות עשירים [וראה מגדל עוז (חמו"מ ח, ח): "וכן קבלנו מרבתינו ז"ל שאין אכילה חשובה בלא טיבול"]. אמנם הב"ח (סימן תעג) כתב ביאור אחר:

"והתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל, כן כתבו קצת מפרשים.

ולִי נראה דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן הסעודה דבעינן למימר תחלה אגדתא והלילא על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה שלא לשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר. ומהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק נ) האריך לפלפל בזה וכתב שלדעתו הטיבול הראשון הוא בא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור שאם לא היה הטיבול הראשון לא היה ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה, שהרי כל ימות השנה דרך לטבל בפרט בחזרת אבל עכשיו שואלין על טיבול שני שבתוך הסעודה למה לן עוד טיבול אחר וישיבו להם שצריכים טיבול משום מצות מרור וטיבול ראשון כדרך כל ימות השנה. ולקמן בסימן תפ"ג (עמ' קמח ס"א ד"ה והדר) כתבתי שזהו דעת הרי"ף (כז.) בפירוש הסוגיא עיין שם".

אם כן ישנם שלשה פירושים שונים לטעם אכילת ירקות לפני הסעודה: א. אכילת ירקות בטיבול לפני הסעודה כדרך סעודות בני חורין. ב. אכילת ירקות בתחילת הסעודה כדי שלא יהיו רעבים ויוכלו להאריך בסיפור ההגדה (ולפי זה לא ברור עניין הטיבול). ג. להדגיש את אכילת המרור המטובל בחרוסת. על הראשון הילדים לא ישאלו שכן מנה אחת של ירקות בטיבול לא מוזרה בעיניהם אך בפעם השנייה כבר יבינו שיש טעם לדבר (לפירוש זה יוצא שאכן אין שום טעם לטיבול חוץ מלערבב בהם את התינוקות, וצ"ע. ועיין חתם סופר פסחים קיד:). נמצא שרק להסבר הראשון שכן הוא דרך בני חורין, יש טעם בעצם האכילה קודם הסעודה והטיבול.

ועל כן נראה שמה שיש נוהגים לקחת לצורך זה ירק הנקרא 'תפוח-אדמה' מבושל הוא שלא כהוגן, כיון שאין בו את הייחוד של הנהגת בני חורין בטיבול ירקות, שהם רק בירקות חיים וטריים המקובלים לכך. והנכון הוא להכין מטבילים מיוחדים ["דיף"] וחיתוכי ירקות חיים וצבעוניים על צלחות מהודרות המיועדות לזה, כדרך מנות פתיחה בסעודות חשובות, ובכך לקיים את תקנת חז"ל בהידור (וראה בדברי הגרש"ז אויערבאך הליכות שלמה פסח פ"ט דבר הלכה אות נז). ובעצם השאלה האם לכל השינויים שבליה זה יש סיבה עצמית או נעשו רק כדי לעורר את התינוקות נעמוד להלן ב"מה נשתנה".

כרפס

איזה ירק יש לקחת עבור הטיבול הראשון? בוודאי שכל ירק כשר לכך, אלא שבמשנה (פסחים קיד.) מבואר שלקחו לשם לכך "חזרת" כמו במרור. רש"י על אתר העיר: "כלומר אם אין שם ירק אחר - מטבל החזרת בחרוסת ואוכל". אך אם באמת כל ירק כשר מדוע נקטה המשנה בסתמא "חזרת", האם רק כדי ללמדנו את הדין שאפשר לקחת זאת לטיבול ראשון? והנה הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים בעניין הברכה על המרור במקרה שכבר אכל חזרת לטיבול ראשון: "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל. היכא דליכא אלא חסא מאי?". ועל כך הביאה את מחלוקת רב הונא ורב חסדא האם לברך כבר על הטיבול הראשון "על אכילת מרור" או רק על הטיבול השני. וסיימה הגמרא: "רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות, לאפוקי נפשיה מפלוגתא".

ומכל מהלך הגמרא נראה שהירק המצוי בעונה זו היה חזרת ולכן בסתמא היו לוקחים אותו, ומי שרצה לקחת ירק אחר היה צריך לחפש אחריו במיוחד.

רב עמרם גאון בסידורו הזכיר כמה מיני ירקות לטיבול ראשון: "ומביאין מיני ירקות כגון חמא או חסא או גרגירא או כרפס או כוסברתא". ואלו הם המינים המצויים בסוף החורף. ועל פיו כתב רבי יוסף טוב עלם בפיוט "אלוהי הרוחות" לשבת הגדול "שקיל גרגירא או כרפסא או כוסברתא או חסא".

מתוך ירקות אלו פשט יותר המנהג דווקא **בכרפס**, והראשונים נתנו לכך כמה טעמים. [הכרפס נזכר במשנה (שביעית ט, א). והרמב"ם (מאכלות אסורות טז, טו) הזכיר שלושה סוגי כרפס "כרפס של נהרות וכרפס של אפר וכרפס של גנה". כפי שכתב החתם סופר (שו"ת או"ח ס"ס קלב) בשם רבו הגר"נ אדלר כרפס הוא סלרי].

בימינו מצויים סוגי ירקות רבים גם בעונה זו, ולפי הטעם שהבאת הירק לפני הסעודה היא כדרך בני מלכים מסתבר שהראוי ביותר הוא הירק המתאים במיוחד למטרה זו. שהרי הכרפס נבחר מתוך רשימה מצומצמת של ירקות הראויים למאכל בעונת האביב, וייתכן שבין ירקות הקיץ [שבימינו כאמור נשמרים אף לחורף] יש ירקות מתאימים יותר.



על כל פנים המנהג פשט אצל רבים לקחת כרפס. ומפורסם הטעם לכך שהוא משום נוטריקון מהסוף להתחלה ס' פרך. **מהרי"ל** (מנהגים סדר ההגדה יד) פירש "ששים רבוא עבדו בפרך במצרים", והכל-בו פתח הנוטריקון למילים "סבלות פרך". אם אין כרפס הביא מהרי"ל בשם אביו לקחת כרתי כיון שהקדימו הפייטן וגם כי הוא נכלל בכרפס וממילא ברמז הנ"ל, **ומהר"י ווייל** (סי' קצג) כתב רמז אחר "כלומר נכרתו שונאינו".

בסוף דבריו הביא מהרי"ל עוד רמז בכרפס: "שהוא דומה לקוצים כשיזקין בימי אלול ודומה לתבן שקששו ללבנים" (וראה גם בתשובתו לאחיו, שו"ת סי' נח).

והנה הטעמים הנ"ל לכרפס הם זכר לשיעבוד, וצריך עיון מדוע לרמז באכילת ירקות אלו שקודם הסעודה את עבודת הפרך. אכן **רבנו מנוח** (חמץ ומצה ח, ב) הביא שלשה טעמים אחרים: א. "ואנו נוהגין בכרפס זכר לכתונת הפסים שעשה יעקב אבינו ליוסף אשר בסבתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". ב. "לפי שהוא עשב מורה על ניצוח מלחמה וזה לו בסגולה וישראל ניצחו אויביהם". ג. "ועוד יש לומר טעם במנהג אכילת הכרפס, כי לכרפס תועלת בנגעי האברים וכתישתם ולהתיר נפחיהם, וישראל היו נרדים במצרים בעבודת פרך והיו אבריהם נפוחים ונכתשים, והיו רגילים לאכול לרפואה. ולזכרון זה פשט המנהג לאכול ליל הפסח".

אך כאמור צריך עיון באלו שנתנו רמזים על השיעבוד, ומעניין איך שביאר זאת השל"ה (פסחים מצה שמורה קמט) שלאחר שהביא את הנוטריקון של כרפס - ס' פרך, ואף הוסיף שמטבלים בחומץ "כי כן היו משועבדים תחת מעוול וחומץ", כתב "אמנם, ענין הטיבול בעצמו הוא דרך חירות, כדרך שהשרים נוהגין". כלומר שהמאכלים עצמם (הירק והמטבל) הם זכרון לשיעבוד אך עצם פעולת טיבול הירק היא דרך חירות.

והנה לעיל הקשינו כן על מה שנתנו טעם ליין אדום שהוא לזכר דמם של בני ישראל, וציינו שארבעת הכוסות הם דרך חירות ולא כמו המרור והחרוסת שמזכירים המרירות והשיעבוד. אך יש לציין שיש מן הראשונים שהבינו שהטיבול הראשון גם הוא חלק מעניין המרור ולכן יש לקחת עינינו דווקא ירק מר, עד שהגדיל הריטב"א בסדר ההגדה להקשות מדוע לא מברכים עליו "לאכול ירקות המרים". (והאריך בזה הגרמ"מ קארפ בהלכות חג בחג פרק כד סעיף א הערה כז). ולפי זה באמת מובן מדוע רמזו בכרפס מעניין המרור. וז"ל החיד"א (ברכי יוסף תעג, יד): "כד הוינא טליא שמעתי מפי המרובין מחכמי הדור כי לא פורש אשר לא כתוב בספר אי הכרפס נאכל בהסבה. ולפי טעם הכלבו (סי' ג) דשם רמז כרפס אותיות ספרך, כלומר כשנשתעבדו סבלות בפרך, וי"א ששים רבוא שנשתעבדו בפרך, אם כן דמי למרור ואינו טעון הסבה".

אמנם לשאר ראשונים שלא קישרו בין הטיבול ראשון למרור, ולטעם שעיקר הבאת ירקות אלו הם לדרך חירות, עדיף לקחת כאמור את הירק הכי טוב לעניין זה [אם כי כאמור גם בכרפס עצמו יש רמז לניצחון ומעלה].

נטילת ידיים לטיבול הירק

נטילת הידיים לירק הטבול במשקה ["ורחץ"] היא דינא דגמרא (פסחים קטו), ונוכרת על סדר הלילה. טעמה הוא או משום סרך תרומה כמו בחיוב נטילת ידיים לפת, או כדי שלא ישתה משקים טמאים (ראה רשב"ם ותוס' שם. ותלוי בזה האם לברך על הנטילה, ראה בבית יוסף סי' קנח, ולהלכה במשנ"ב שם סק"כ).

אמנם למעשה במשך הדורות בטלה נטילה זו בכל ימות השנה אצל בני אשכנז (ראה מקורות לעניין במאמרו של רמ"צ פליישימן ירושתינו ה'). ולכאורה מעיקר הדין למי שלא נוטל ידיו כל השנה אין חובה ליטול גם בלילה זה ובפרט למי שאוכל פחות מכזית ירק. ואדרבא הנוטל ידיו ולא מסיח דעתו עד הסעודה, הרי נכנס הוא לשאלה אם יוכל לברך על הנטילה על המצה (עין פרי מגדים משב"ז ר"ס תעג).

אך חידוש מופלא כתב החק יעקב (והו"ד בשער הציון סי' תעג, סט), שבליילה זה דווקא ישנה הקפדה ליטול ידיים לירק כדי שישאלו התינוקות גם למי שלא נוטל כל השנה.

והנה כל מקור נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה לא נזכר במשנה, ובדברי האמוראים הוזכר רק פעם אחת כאן לגבי טיבולי ליל הסדר: "אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא כל שטיבולו במשקה צריך נטילת

ידים. אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת, משום קפא, דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה נטילת ידיים למה לי הא לא נגע", [דהיינו שמכך שיש ליטול ידיים לטיבול הירק מוכח שיש לשקעו לגמרי, שאם לא כן אין צורך ליטול עליו ידיים והטעם שיש לשקעו כולו הוא מפני הארס שבו. ועיין שם המשך השקלא וטריא בסוגיא].

ומלשון רב פפא שהיה פשיטא ליה שיש ליטול ידיים לטיבולי ליל הסדר, הביא רבי חיים ברלין (הובא בספר הזכרון בצאת ישראל זכריש עמ' קסט) שורש לדברי החק יעקב שנטילת הידיים היא חלק מההכירא לתינוקות. הגר"ח ב דן שם האם אפשר לקיים את דין טיבול-ראשון גם בבליעה או בירק מבושל [ונרויח בזה שלא יצא בו ידי חובת מרור, ולפי זה דן בדברי התוס' קיד: ד"ה זאת. וכן הקשה בהגהות ר"מ הורוויץ שם]. אלא שציין שבאופנים אלו אין צורך ליטול את הידיים ואם כן ייתכן שאי אפשר לצאת בזה ידי תקנת חכמים של טיבול ראשון שכרוכה היא יחד עם חובת הנטילה. וז"ל: "שהיתה התקנה שיהא באופן הטעון נטילת ידיים דוקא משום הכירא דתינוקות. וכמו שיישבו האחרונים לתמיהת הט"ז על מנהגינו שכל השנה כולה אין אנו נוהגין ליטול ידינו לדבר שטבולו במשקה ומה נשתנה לילה זו, וכתב החק יעקב סי' תע"ג ס"ק כ"ח שגם זה הוא כאחד משאר שינויים שעושין בלילה זו כדי שישאלו ואם כן יש לומר שכך היתה התקנה שאכילת טבול הראשון יהא דוקא באופן הצריך נטילת ידיים".

והוסיף בהערה: "ובעיקר הענין נעלם ממני לעת עתה מקור חיוב נטילת ידיים לטבול ראשון, והרי במשנתנו אינו מבואר אלא שמחוייב לעשות טבול ראשון לפני הסעודה וזהו ששנינו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, ואם שיטול ידיו לטבול זה או שלא יטול ידיו לא דברו מזה כלל במשנה, ואם כן מנא ליה לרב פפא להוכיח דצריך לשקוע החסא בחרוסת דאי לאו הכי נטילת ידיים למה לי, דילמא אין צריך לשקוע ובאמת אין צריך נטילת ידיים. והרי ההיכר לתינוקות אינו אלא מן הטיבול לפני הסעודה ולא מנטילת ידיים ואם כן דילמא באמת אין צריך לשקועיה ואין צריך נטילת ידיים. אלא ודאי משמע מזה דההכירא לתינוקות עיקרו תלוי לא בהטיבול לחוד כי אם גם בהנטילה שלפני הטיבול. ומעתה אם נאמר דבליעת דבר שטיבולו במשקה אין צריך נטילת ידיים תהא מיושבת קושיית ואשר הקדימנו ב"ה הגאון אב"ד דפינסק זצ"ל".

הגר"ח ברלין הבין את דברי רב פפא "נטילת ידיים למה לי", שהיה ברור לו (למרות שלא נזכר במשנה) שהמנהג ליטול ידיים לטיבול ראשון, ולכן הוקשה לו מנלן, וחיפש שנטילת הידיים היא בכלל ההכירא לתינוקות (ונראה הטעם בזה שמגיננו העשירות ודרך החירות שבלילה זה הוא לאכול בנקיות וטהרה את הסעודה, וראה להלן). ויש לחדד שרב פפא למד מדברי רבי אלעזר בשם רב אושעיא עצמו את המקור לנטילת ידיים. שהרי במשנה לא הוזכר כלל ענין נטילת הידיים, ועליה בא רבי אלעזר בשם רב אושעיא והוסיף שבשעת טיבול החזרת יש ליטול ידיים. מכאן למד רב פפא שיש לנהוג בשעת טיבול הירק באופן שיצריך נטילת ידיים. כעת השאלה מדוע באמת אי אפשר לוותר על נטילת הידיים תופנה כבר לרבי אלעזר בשם רב אושעיא, שכן מדבריו נראה שיש חובה ליטול ידיים.

וכך למד אביו של הגר"ח ב, הגאון הנצי"ב, את הסוגיא (העמק שאלה סי' צ' אות א), כשדן האם דין נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה נאמר רק בירקות ופירות או גם בבשר וז"ל: "והא דאמר רבי אלעזר אמר

רב אושעיא כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אין הכוונה אפילו בשר וכדומה, שהרי עיקר מימרא זו נישנית על משנתינו דפרק ערבי פסחים הביאו לפניו מטבל בחזרת כו', ועלה קאמר דצריך נטילת ידים. תדע דדייק רב פפא דחזרת צריך לשקועי בחרוסת מדבעי נטילת ידים, ואי ר"א בעלמא איתמר מנליה לרב פפא דטיבול חרוסת בעי נטילת ידים, אלא פשיטא דר"א על טעם של משנתינו קאי, ואם כן יש לומר דוקא בפירי וכו'".

כלומר עיקר חילו של רב פפא שהיה פשוט לו שיש חובת נטילת ידיים לטיבולי ליל הסדר הוא מדברי רבי אלעזר בשם רב אושעיא, ששנה את דינו על סדר הלילה ולא כדין כללי בסתם. אלא שעדיין רב פפא היה יכול לדחות שרב אושעיא לא נקט זאת אלא לאלו שאכן משקעים, ומכאן הוציא הגר"ח ברלין שהיה פשוט לרב פפא מדברי רבי אלעזר בשם רב אושעיא שאכן ישנה חובה של נטילת ידיים לטיבולי ליל הסדר, שאי אפשר להיפטר ממנה.

אלא שקשה להניח שמטרת נטילת הידיים היא להתמיה התינוקות, שכן דברי רבי אלעזר בשם רב אושעיא אמנם נסובים על המשנה אך נאמרו באופן כללי ש"כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים", ואכן בהמשך הסוגיא מבואר שבכל השנה ("בעלמא") נוטלים ידיים לדבר שטיבולו במשקה (וכן נראה גם בפשט הלשון של רב פפא שם). ואף שרב פפא הבין שזהו דין בדווקא להתחייב ליטול ידיים לטיבול, הרי הסביר בעצמו שחובת הנטילה היא כי צריך לשקע את החזרת "משום קפא". וצ"ע.

והנה נעתיק את דברי רבינו שמואל בר נטרונאי (דודו של הראב"ה), המצוטט במרדכי (פסחים רמז תריא), ולדבריו הנטילה בליל הסדר בימינו אינה אלא "לקיים מנהג הראשונים", וזה לשונו: "[ורשב"ט] כתב וז"ל נ"ל נטילה זו אין צריכה ברכה דאינה אלא משום דילמא נגע במשקה, דאי משום אכילת ירק הא אמרי' (חולין קו). הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. ותו בדזמן הזה אין אנו אוכלין חולין בטהרה והנטילה אינה אלא לקיים מנהג הראשונים שהיו אוכלין חוליהן בטהרה וגם [סדר] פסחיהם. ואין זו משום ברכת המוציא דהא בהדיא דרש רב חסדא הנוטל ידיו בטיבול ראשון צריך ליטול בטיבול שני, פירוש כשמברך ברכת המוציא, כדמסיק ואזיל דאגדתא והלילא הוי היסח הדעת בין טיבול לטיבול. לפי ראות עיני נראה לי אם נתכוין בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח הדעת אין צריך לחזור וליטול שנית. ובסדר רב עמרם מצאתי דאין מברכין על הנטילות שנוטלין בלילי פסחים רק על אותה שנוטלין לפני המוציא וכן נראה לי, אבל רבותי חולקין על פסק זה ומצריכין ברכה על נטילה ראשונה [ועל] (שעל) טיבול ראשון עכ"ל רשב"ט".

ועיין כן בפתיחת הנצי"ב להגדה של פסח, שאנו מקיימים את הסדר כמו בזמן שאכלו פסחים וכמו שנהגו בזמן המקדש [ומקור הדברים בשבלי הלקט (סי' ריח, יובא להלן בפיסקת "הא לחמא עניא")]. ולמעשה הזכירו סברא זו גם הלבוש (תעג, ו), והדרישה (קנח, א), שהנטילה בליל פסח שונה מכל השנה משום "חיבת הרגל" ו"טהרת הרגל".

לפי זה ייתכן ובאמת עיקר דין נטילת ידיים לטיבולו במשקה נאמר דווקא בליל פסח, וכשהאמוראים דיברו על נטילה "בעלמא" (קטו:) התכוונו רק למי שנהג כן מחמת נקיות וטהרה, אך באמת בכל השנה אין זה חובה. ראייה לדבר, מכך שלא אמר רב חסדא לגבי כל השנה שיש חובה לטול, אלא רק שמי שנטל שלא ייטול שוב בטיבול הבא אם לא הסיח דעתו.

אלא שכאמור החובה היא רק לדבר שטיבולו במשקה, ומכאן הוכיח רב פפא שיש חובה לטבל את הירק, או לפחות להגישו ליד טיבול שיש חשש שיבוא לטבל, שאם לא כן לא היה אומר רב אושעיא שיש לטול ידיים על אכילה זו. וכפי שביארנו הן הטיבול והן הנטילה הם מכבוד וחשיבות אכילות הלילה שנעשים בתוספת נקיות וטהרה וכדרך בני מלכים, ואין כאן מקור לנטילה כל השנה [הדברים נכתבים לעיוני לולא דברי הראשונים שפסקו את דין הנטילה לדבר שטיבולו במשקה בכל השנה ואף בברכה, עיי' בבית יוסף ומשנ"ב הנ"ל בתחילת הקטע. אמנם לשיטת תוס' הנ"ל הדברים יותר מתאימים].

ומכאן יובן מנהג אשכנז שלא ראו חובה לטול בכל השנה על דבר שטיבולו במשקה, אלא רק בליל פסח [אלא שמנהגם שרק בעל הבית נוטל ואילו שאר המסובים לא, אינו מבואר. וראה בלקט יושר ח"א עמ' פח ענין א].



לעניין היסח הדעת בין הנטילת ידיים לאכילת דבר שטיבולו במשקה נקטו הפוסקים (ראה למשל בהליכות שלמה פסח עמ' רנג הערה 83) שאסור, וכדין נטילת ידיים לפת (שהתבאר דינו בשו"ע סי' קסו). ואולי יש לדון בזה לאלו שלא נוטלים כל השנה ורק בליל הסדר, כפי שהארכנו לעיל, האם מחמירים גם בדיני הפסק (ולכל הפחות כדעה ראשונה בשו"ע שם).

בְּרִיךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, בּוֹרֵא פְּרֵי הָאֲדָמָה.

שיעור כזית בטיבול ראשון

כיום נהוג על פי השולחן ערוך (סי' תעג) לחשוש ולא לאכול ירק יותר מכזית, שמא יצטרך לברך עליו בורא נפשות ולא יוכל לפטור את המרור בברכת בורא פרי האדמה. והנה יש בזה כמה דעות בראשונים, יש אומרים שאין צורך בכזית [אך אם רוצה יכול], ולדעת ראשונים אחרים צריך דווקא כזית. ולדעת מהרי"ל יש לאכול דווקא פחות מכזית כדי שלא יכנס לספק האם לברך בורא נפשות, וכפי שנפרט.

כתב הרשב"א בסדר הפסח שלו (שו"ת המיוחסות לרמב"ן סימן רב): "טבול ירק זה אין צריך שיעור אלא אוכל כזית או אפילו פחות מכזית. לפי שאינו אלא כדי שישאלו תינוקות ואם אכל כזית צריך ברכה לאחריו. אבל לא יברך מיד עד אחר שיאכל מרור".

וכן פסק הטור (תעג): "ואין צריך כזית מהם ... ולר"י מברך אחר הטיבול בורא נפשות רבות, ולרשב"ם אין צריך לברך אחריו ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל". וביאר הבית יוסף: "היינו מדנחלקו בטעם למה אינו מברך בורא פרי האדמה כשאוכל מרור, וכמו שכתב רבינו בסימן תע"ה, דלר"י (קטו. תוד"ה והדר) שנפטר בברכת המוציא אם כן אחר טיבול ראשון צריך לברך אם אכל כזית, ולרשב"ם (קיד: ד"ה פשיטא) שסובר שהוא נפטר בברכת בורא פרי האדמה שבירך בטיבול ראשון אם כן אין לברך אחר טיבול ראשון דאם כן יצטרך לחזור ולברך בורא פרי האדמה בטיבול שני. ולפי זה לא הוה ליה לרבינו לכתוב דלרשב"ם אין צריך לברך אחריו דמשמע שאם רצה לברך רשאי, ואינו כן דאם כן נמצא שהוא מברך ברכה שאינה צריכה ואסור אלא כך הוה ליה לכתוב ולרשב"ם אין לו לברך אחריו".

ומקור החשש דווקא לא לאכול כזית הוא במהרי"ל, וז"ל (שו"ת סימן כה): "בורא נפשות רבות איכא פלוגתא [דרבוותא] אי צריך לאומרו אחר טיבול ראשון, על כן אני אוכל פחות מכזית לאפוקי נפשאי מפלוגתא אף על גב דהמיימוני כתב כזית, הא מחו ליה מאה עוכלי בעוכלא".

וכוונתו להגהות מיומניות שכתב על דברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ח, ב): "כזית זה איני יודע מה טיבו, בשלמא מרור דאכילה כתיב ביה ואין אכילה פחות מכזית אלא טיבול זה הראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו כדאיתא פרק ע"פ ובכל דהו סגי, שהרי ברכה כזאת אינה צריכה שיעור ויכול לברך בורא פרי האדמה אכל שהו רק שלא יברך ברכה אחרונה אם לא יהיה כזית כמבואר בהלכות ברכות. וסבורני שטעות סופר הוא שכתבו בכאן אחר ומטבל בחרוסת מה שהיה ראוי להיות כתוב לקמן אחר ומטבל בחרוסת דגבי מרור ותדע שהרי לקמן גבי מרור לא הזכיר כלום מכזית ובהא גבי ירק ראשון הצריך כזית ובמרור בכל שהוא ליכא איניש דמעי דירק ראשון אינו אלא להתמיה התינוקות ומרור כתיב ביה אכילה כ"ש גדול הדור כמוהו. ומהר"ם כתב והורה שאין צריך כזית בטיבול זה ואם אכל כזית יברך אחר כך ואף על פי שיש שכתב לאכול כזית, ע"כ".

דהיינו שאם נאכל כזית נכנס לספק ברכות, שהרי אם המרור לא נפטר על ידי הכרפס, אנו מחויבים לברך כעת על הכרפס נפשות [דהיינו ר"י אכל כזית ואכן בירך נפשות ופטר המרור בברכת המוציא. ורשב"ם אף שאכל כזית לא בירך נפשות כי פטר את הברכה אחרונה בברכת המזון] (הכלל הוא שהאוכל דברים שאינם מעיקר הסעודה לפני הסעודה וגם באמצע הסעודה נפטר בברכת המזון), אך מהרי"ל שלא הכריע ביניהם העדיף לא לאכול כלל כזית].

אמנם נראה שיש טעם הגון לאכילה יותר מכזית, שהרי ביארנו שאין הטעם בטיבול הירק רק להתמיה התינוקות, אלא שיש בכך הנהגת חירות עשירות וגדולה. אם כן מסתבר שדווקא בשיעור אכילה חשוב (לפחות כזית) מתקיים עניין חירות זה.

ואכן למעשה כך נהג הגר"א (מעשה רב) ואחריו החזון איש (דינים והנהגות יז, לא) והגר"ז מבריסק (מבית לוי עמ' קח), לאכול כזית ולא לברך, ויתכן שנקטו לעיקר שהמרור נפטר על ידי הכרפס, ולכן אין צורך לברך בורא נפשות אלא הכל נפטר בברכת המזון (ועיי במשנ"ב סי' קעו, ותעג). וכיון שיש טעם גדול לאכול דוקא כזית, וכן כמעט אי אפשר לאכול פחות מכזית (שהרי שיעור הכזית הוא כזית בן זמנינו שהוא שיעור קטן מאד, כמו שנאריך במאמר בסוף ההגדה) כמדומה שאפשר לכתחילה לאכול כזית ואף יותר ולא לברך, שכך נפסק מעיקר הדין שהמרור נפטר בברכת הכרפס (עי' משנ"ב תעג ס"ק נו: "ואינו מברך אחריו - אפילו אם אכל כזית לפי שברכה ראשונה קאי גם על המרור וכנ"ל, וע"כ ברכת המזון שפוטרי את המרור שאוכל בתוך הסעודה קאי גם על הכרפס שאכל מקודם").

ויש להוסיף טעם שהכרפס לא טעון ברכה אחרונה, כפי שהבאנו משו"ע הרב לגבי ברכה אחרונה בכוס ראשון, כיון שהוא בא כהכנה לסעודה והאצטומכא פתוחה עדיין.

סדר הקערה

לאחר אכילת הכרפס מביאים לפני בעל הבית קערה [ובזמנם: שולחן קטן] ובה צורכי הלילה, ככתוב במשנה (פסחים קיד.): "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין" (וראה דעת רב הונא להלן קטו: שרק לפני בעל הבית מניחים, ועיין שולחן ערוך תעג, ד וביאור הגר"א).

אכן נחלקו ראשונים איך לפרש את שתי ההבאות המוזכרות במשנה, ובפשטות ההבאה הראשונה היא הבאת הכרפס לבדו ולאחר אכילתו מביאים את הקערה עם כל צרכי הלילה, וכלשון הר"ן: "אלא הבאה דרישא שאינה אלא מה שהוא צריך לשעתו לא קאמר הביאו לפניו כך וכך דהא לא קתני אלא הביאו לפניו סתמא, ומטבל בחזרת היינו לומר שמטבל במה שנהגו דהיינו בחרוסת, אבל הבאה דסופא שאינו צריך לה עכשיו עד לאחר הגדה ואף על פי כן מביאין לפניו משום היכירא דתנוקות, בההיא קתני הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת".



בסדר הקערה הביא הרמ"א (סי' תעג ס"ד) בשם מהרי"ל שיש לסדר את המאכלים לפי הכלל של אין מעבירים על המצוות, אך בסדר שלו יש גם כרפס ומי מלח וכפי הנראה הביאו לפניו את הקערה עוד לפני הכרפס. ולדעת הגר"א הקערה כוללת רק מה שזכר במשנה כשהמצות במרכז וארבעת המאכלים סביבה.

בימינו התקבל סדר הקערה על פי האריז"ל לפי סדר עשרת הספירות כאשר מניחים בה ששה מאכלים וכל מאכל מסמל ספירה אחרת (כולל הקערה - מלכות). נמצא לשיטתו שיש להניח תשעה דברים על הקערה, ואכן לדבריו יש להניח פעמיים מרור - אחד כנגד המרור ואחד כנגד הכורך.

הגדה של פסח

ונעתיק מה שכתב החיי אדם (כלל קל, יא): "ודע שאין חילוק בין המרור שמברך עליו או זה שלוקח בכריכה, דלא כמו ששמעתי ממוקצת בני אדם בשם כתבי האר"י שהם ב' מינים, והם אינם יודעים בין מינים לשמאלם, שהרי ה' מיני ירק שיוצאין בהם מצטרפין זה לזה אפי' לקט מכולן כזית יצא, אלא דהעולם נוהגים ליקח העלין של חריין לברך עליו, שהוא נוח יותר לאכול וגם שהם הידור מצווה". (ועי' מג"א תעג, יב).

אכן החזון איש לא הקפיד בכל זה, וכך הובא בספר ארחות רבינו (מהדו"ח ח"א עמ' תכז אות ע): "מרון החזו"א זצ"ל לא היה מדקדק באופן הנחת המינים על הקערה בליל הסדר, ופעם אמר למו"ר שליט"א [- בעל הקהילות יעקב] שיסדר את המינים, ושאלו באיזה אופן וענה לו מרון כרצונך. וכן שמעתי מב"א של מרון החזו"א שמרון לא ה' מקפיד בכך והניח את המינים על הקערה בלי סדר". וכן החיי אדם (שם, יט) לאחר שהזכיר את סדר הקערה [הזרוע, הביצה, המרור לברכה ולכריכה, הכרפס, והחרוסת] הוסיף: "וסדר זה אינו מעכב".



זמנה וטעמה של חציית המצה

לכל הדעות יש לחצות את המצה שיוצאים בה ידי חובה ולאוכלה כפרוסה, שכך דרשו חכמים (פסחים קטז: ברכות לט:): מ"לחם עוני", כדרכו של עני שאוכל בפרוסה [ובמקומו נרחיב בזה]. אלא שלדעת הרמב"ם (פ"ח מחמו"מ ה"ו) את חציית המצה מבצעים ממש קודם הסעודה לאחר נטילת ידיים (ולא כעת לפני ההגדה).

על כך העיר רבינו מנוח: "ומנהגנו לחלוק האחד קודם קריאת ההגדה, משום דאמרין הא לחמא עניא ודרך עניות בפרוסה. כן נהגנו אעפ"י שאין בו טעם עיקר דהא לא בעי פרוסה אלא בשעת המוציא, ותו דאפילו אינו פרוס לחם עוני מקרי".

לדבריו כל הטעם שאנו בוצעים קודם ההגדה הוא כמנהג בעלמא היות ומזכירים "הא לחמא עניא" [קטע שחובר בזמן הגאונים]. אמנם שולחן ערוך הרב (תעג, לג) כתב שקריאת ההגדה צריכה להיות דווקא על מצה פרוסה שבה יוצאים ידי חובה: "ומקצתה השני צריך להחזירו לקערה וליתן אותו בתוך שתי מצות השלמות כדי לומר עליו ההגדה, לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי לצאת בה ידי חובתו שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני ודרשו חכמים שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו

דרשו חכמים לחם עני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה ועליה יאמר ההגדה".

והוא על פי היסוד המוסד שנאריך בו להלן, שכל מצות סיפור יציאת מצרים נאמרה דווקא כחלק ממצות סעודת הפסח מצה ומרור, על כן מספרים את סיפור יציאת מצרים כשהמצה מזומנת ומוכנה כבר למצוותה.

לאור זה קבענו את מקומו של "הא לחמא עניא" ב"יחזן" ולא ב"מגיד" כיון שהוא אמירה על המצה והכנה לסעודה בהזמנת אורחים. כאן לכאורה המקום לנטילת ידיים לסעודת יום טוב ואכילת המצה, אך אנו עושים הפסקה בשביל לספר קודם את סיפור יציאת מצרים. עוקרים את השולחן או מסלקים את הקערה (שו"ע סי' תעג, ו) ומתחילים בסיפור.

וז"ל המהר"ל מפראג (גבורות ה' ריש פרק נא):

"הא לחמא וכו' ה"ג ולא כהא לחמא דהא קרא כתיב (שמות ט"ז) למען יראו את הלחם אשר האכלתי אותם וגו'. מאמר זה סדרו חכמים ז"ל שיאמר כדי לפרסם ענין הלחם הזה, ושהוא לחם עוני שאכלו אבותינו במצרים, שמפני שקבעו לסדר הגדה על הלחם כמו שדרשו לחם עוני שעונין עליו דברים לפיכך מתחיל בלחם וקורא קוראיו אל הלחם, כדי שיהיה נראה שכל מה שיאמר אחר כך הוא על הלחם שהתחיל בו, ואם היה מתחיל מה נשתנה לא נראה שהוא אומר דברים אלו על הלחם, וכשאמר הא לחמא וקורא את קוראיו אל הלחם ואחר כך מתחיל מה נשתנה אז נראה שהוא עונה על הלחם הדברים האלו. ולפי שאין זה רק דברי בעל הבית שקורא את הכל אל הלחם כדי לספר עליו הגדה, הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו בלשון ארמית".

אמנם מהרמב"ם נראה ש"הא לחמא עניא" הוא מחלק מנוסח ההגדה, וז"ל: "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא: מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך לפסח ייתי ויפסח, שתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, שתא הכא עבדי לשתא דאתיא בני חורי". אך על כל פנים לדידן שחוצים את המצה לפני ההגדה וכפי ההסבר הנ"ל נראה שהא לחמא עניא קשור יותר להקדמת היחזן. ובאמת גם אצל הרמב"ם נוסח ההגדה כולל הקדמה על המצה ולכן מתחיל "בבהילו וכו' הא לחמא עניא", אלא שלא חוצה אז את המצה. ועל כל פנים בסדר ה"קדש ורחץ" שלפי מנהגינו הוקדש ל"יחזן" ול"מגיד" סימן נפרד, אך הם קשורים זה בזה כיון שההגדה נאמרת על המצה החצויה וכאמור.

[ויש לצרף לעניין זה את חילוקי המנהגים בהסרת הקערה עם המצות באמצע אמירת "הא לחמא עניא" ראה בכתר ראש מהדורת מכון י-ם ח"ב עמ' תקיא-תקיג ובהערה 114]



**הָאֵל לְחָמָא עֲנִיָּא דִּי אָכְלוּ אֲבִהֶתְנָא בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם. כָּל דְּכִפִּין יִיתִי וְיִיכַל,
כָּל דְּצָרִיךְ יִיתִי וְיִפְסַח. הָשִׁתָּא הָכָא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאַרְעָא דְּיִשְׂרָאֵל.
הָשִׁתָּא עֲבָדִי, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוּרִין.**



ההזמנה לכל דכפין

מקור ההזמנה הוא בתענית כ: בין ה"מילי מעלייתא" שנהג רב הונא: "כי הוה כרך ריפתא הוה פתח לבביה ואמר: כל מאן דצריך - ליתי וליכול". אך קשה שכן מיד אמר שם רבא: "כולהו מצינא מקיימנא, לבר מהא דלא מצינא למיעבד, משום דנפיש בני חילא דמחוזא". ונראה ראייה לדברי הבן-מלך בהגדה כאן שאין המדובר בפועל על הזמנת אורחים אלא על ביטוי של רחבות ועשירות כביכול יש לו די עד שיכול לתת לכל מי שיחפוץ. ואכן לא נזכר כאן שיש לפתוח הדלת ולומר זאת אלא מכריזים בתוך הבית כשאף דיכפין אינו שומע.

אך מכיון שכולם יודעים שאין מצבינו ממש כשל בני חורין, שהרי אנו בגלות תחת שלטון אומות העולם ומה משמעות יש לאמירה של חירות, לכן ממשיך מיד שמצב זה הינו זמני ותיכף ומיד כבר בשנה הבאה נזכה להיות בארעא דישראל כבני חורין.

ופירוש המילה "ייתי ויפסח" הוא יעשה עמנו את סעודת הפסח, ואין הכוונה לקרבן הפסח שנהג כשבית המקדש היה קיים, שהרי קטע זה תוקן כאמור בימי הגאונים, וראה עוד בדברי שבולי הלקט להלן.



די אכלו אבהתנא 'בארעא דמצרים'

הראשונים עמדו על כך שמנוסח זה משמע לכאורה שהמצה היא זכר למצה שאכלו אבותינו בעודם במצרים, אך כפי שהעיר המהר"ל (שם) "והם דברים שיכחיש הכתוב והאמת, כי לא נמצא בשום מקום לא בכתוב ולא במושג ולא בתלמוד שהמצרים היו מאכילים את ישראל מצה". ולאחר שהאריך עוד הביא את דברי הרמב"ן והקשה עליו: "והרמב"ן בפרשת ראה אנכי (דברים טז, ב) פירש כי המצה היא זכר לשני דברים, האחד שהיו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והשני שיצאו ישראל ממצרים בחפזון, וכן אמרו הא

לחמא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כלומר שאכלו שם לחם צר מים לחץ ופירושו נוטה לפירוש אשר נזכר למעלה. ודע שאין הדברים נראין כלל כי אין המצה רק זכר לחירות ואין בה רק חירות".

למעשה גם אם נקבל את העובדה שבני ישראל אכלו מצות בעת שעבודם במצרים [כפי שכתבו כמה ראשונים, וראה מה שכתבנו בזה בסוף פסקת "מרור על שום מה"], עדיין קשה שלא נזכר בשום מקום בתורה ובחז"ל שיהיו השעם למצוות מצה. לכן צריך לפרש את פסקה זו שהכוונה למצות שאכלו ישראל ביציאת מצרים.

וכך כתב המהר"ל: "ומה שאמרו בהגדה די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים הוא מאמר בעל הבית שאינו מדקדק בדבריו עם בני ביתו, ואין דבר ידוע יותר להמון רק שהיו ישראל במצרים ולכך אמר די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים אף על גב שהיה ראוי לומר די אכלו אבהתנא בצאתם ממצרים, אלא שאינו מדקדק עתה לומר למה אכלו אותו לכך אמר בסתם שאכלו אותו במצרים כלומר כשהיו אבותינו עדיין בארץ היו אוכלין לחם עוני הזה. וכן הוא האמת דכשאכלו הלחם הזה עדיין היו בארץ שלא היו יוצאים חוץ לארץ מצרים מיד עד שתהי' סעודה ראשונה חוץ לארץ מצרים לגמרי, שהרי אותו היום לא באו למדבר עד ויסעו מסכות ויחנו באיתם בקצה המדבר וקודם זה הכל נחשב בשם מצרים לכך זכר המקום היותר מפורסם ויותר ידוע אל ההמון, אבל אין ענין המצה זכר רק לחירות".

ואכן יש גורסים בנוסח "הא לחמא": "אבהתנא דנפקו מארעא דמצרים". עיין בילקוט שינויי נוסחאות במהדורת ר' שבתי פרנקל על נוסח ההגדה של הרמב"ם.



עוד בעניין ה"לחם עוני" נאריך בהמשך ההגדה בפסקת "רבן גמליאל היה אומר".



ענייני הלילה שבאו לזכר זמן שבית המקדש היה קיים

השבולי הלקט (סי' ריח) עמד על המילים "ייתי ויפסח", וביאר בשם אחיו שהם נאמרים כזכר לזמן שבו היו מקריבים את הפסח, ובתוך כך ציין לעוד כמה קטעים בהגדה שאנו אומרים רק כזכר. ולחשיבות הדברים נעתק את כל לשונו:

"כל דצריך ייתי ויפסח. רבינו ישעיה זצ"ל כתב דלא גרסי' ליה [לפי] שאין לנו פסח עתה, ואפי' אם היה לנו פסח עתה לא היינו מזמנין אותם שאין הפסח נאכל אלא למנויין כשהוא חי, כמו שדרשו חכמים מהיות משה מחיותיה דשה רשאין לפחות ולהוסיף אבל לאחר שנשחט לא. ועל כן לא גרסי' ליה. ואחי ר' בנימין

נר"ו כתב דאין חשש לסלקו ליה ואף על פי שאין עתה זמן פסח לשון ההגדה מסודרת על יסוד הפסוקין, כדכתיב בתחילת הענין ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו וגו' שהיו מזמנין זה לזה לפסוח יחד, וכן משמעו כל מי שאין לו פסח יבא וימנה על שלי ובודאי קודם שחיסת הפסח קאמרי ליה וקבעוהו בהגדה לזכר בעלמא. ואל תתמה שהרי שנינו רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור כו', וכי יש לנו פסח עתה? אלא לזכר בעלמא. וגדולה מזאת שהרי אנו עושין מעשה זכר לפסח כהלל שהיה כורכן ואוכלין יחד על שם הכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו. ועוד אפיקומן שאנו אוכלין במקום פסח, והרי אנו משימים בקערה שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, אם כן ראוי והגון לאומרו לידע לזכר מה אנו עושין כל זה".

מגיד

תחילה נעתיק את כל ההגדה ברצף ובחלוקה לקטעים וכותרות משנה, כדי לקבל את התמונה המלאה, ולאחר מכן נעיר ונרחיב על כל קטע וקטע בנפרד

[התחלת סיפור יציאת מצרים לבן בדרך שאלה ותשובה]

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות

שבכל הלילות אנו אוכלין חמין ומצה, הלילה הזה - בליל מצה?

שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, - הלילה הזה מרור?

שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, - הלילה הזה שתי פעמים?

שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסבין, - הלילה הזה בלילנו מסבין?

[תמצית הסיפור בגנות הגופנית - לדעת שמואל]

עבדים היינו לפרעה במצרים, ויציאנו יי אלהינו ממש ביד חזקה ובזרוע נטויה.

וְאֵלֹהֵינוּ לֹא הוֹצִיא הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, הֲרִי אָנוּ וּבְנֵינוּ
וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁעָבָדִים הָיִינוּ לַפַּרְעֹה בְּמִצְרַיִם.

[הגדלת חשיבות הסיפור כהקדמה]

וְאֵפִילוּ בָּלָנוּ חֲכָמִים, בָּלָנוּ נְבוֹנִים, בָּלָנוּ זְקֵנִים, בָּלָנוּ יוֹדְעִים אֶת הַתּוֹרָה, מִצְוָה עָלֵינוּ
לְסַפֵּר בִּיעִיאת מִצְרַיִם. וְכָל הַמִּרְבֵּה לְסַפֵּר בִּיעִיאת מִצְרַיִם הֲרִי זֶה מִשְׁכָּח.

מַעֲשֵׂה בְרָבִי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻעַ וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה וְרַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי טַרְפוֹן
שֶׁהָיוּ מְסֻבִּין בְּבֵנֵי בֶרֶק, וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיעִיאת מִצְרַיִם כָּל אוֹתוֹ הַלַּיְלָה עַד
שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם: רַבּוֹתֵינוּ, הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאת שְׁמַע שֶׁל שַׁחֲרִית.

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה: הֲרִי אֲנִי כְּבֹן שְׁבָעִים שָׁנָה, וְלֹא זָכִיתִי שֶׁתֵּאָמַר יְעִיאת
מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה עַד שֶׁדִּרְשָׁה בֶּן זֹמַא: שְׁנַאמַר (דברים טז, ג), לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת
יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ, יְמֵי חַיֶּיךָ - הַיָּמִים, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ - הַלַּיְלָה. וְחֲכָמִים
אוֹמְרִים: יְמֵי חַיֶּיךָ - הַעוֹלָם הַזֶּה, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ - לְהַבִּיא לִימּוֹת הַמְּשֻׁשִׁים.

[הקדמה שנייה לסיפור בדרישת פסוקי התורה של "והגדת לבנך"

לפי סוגי ארבעה בנים, והדרשה על זמן הסיפור]

בְּרוּךְ הַמָּקוֹם, בְּרוּךְ הוּא. בְּרוּךְ שְׁנַתְּנוּ תּוֹרָה לְעַמּוֹ
יִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא.

בְּנֶגֶד אֲרֻבָּעָה בָּנִים דְּבָרָה תּוֹרָה. אֶחָד חָכָם, אֶחָד רָשָׁע, אֶחָד תָּם, וְאֶחָד שְׂאִינֵנוּ יוֹדֵעַ
לְשֹׂאוֹל.

הָכֶם מָה הוּא אוֹמֵר? מָה הָעֲדוֹת וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יי אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם? וְאַף אַתָּה אָמַר לוֹ בְּהַלְכוֹת הַפֶּסַח אֵין מִפְטִירִין אַחֵר הַפֶּסַח אִפְיָקוֹמֹן.

רִשָּׁע מָה הוּא אוֹמֵר? מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם? לָכֶם וְלֹא לוֹ. וְלִפִּי שְׁחוּצִיא אֵת עֲצָמוֹ מִן הַכֶּלֶל כְּפַר בְּעֶקֶר. וְאַף אַתָּה הִקְהָה אֵת שְׁנֵי וְאָמַר לוֹ: בְּעֶבֶר זֶה עֲשֹׂה יי לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. לִי – וְלֹא לוֹ. אִילוּ הָיָה שָׁם, לֹא הָיָה נִגָּאֵל.

תָּם מָה הוּא אוֹמֵר? מָה זֹאת? וְאִמְרָת אֱלֹו: בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ יי מִמִּצְרַיִם, מִבֵּית עֲבָדִים.

וְשִׁאֲרֵינוּ יוֹדָע לְשֹׁאֵל – אֵת פֶּתַח לוֹ, שְׁנֵאֲמַר: וְהַגְדַּת לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בְּעֶבֶר זֶה עֲשֹׂה יי לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם.

יָכוֹל מְרֹאֵשׁ חֲדָשׁ, תִּלְמֹד לֹמֵר בַּיּוֹם הַהוּא, אִי בַּיּוֹם הַהוּא יָכוֹל מְבַעֲד יוֹם, תִּלְמֹד לֹמֵר בְּעֶבֶר זֶה – בְּעֶבֶר זֶה לֹא אִמְרָתִי אֲלֵא בְּשַׁעֲה שִׁישׁ מִצָּה וּמִרְדּוֹר מִנְחִים לְפָנֶיהָ.

[קוים סיפור יציאת מצרים בגנות ובשבח הרוחני - לדעת רב]

מִתְעַלֶּה עוֹבְדֵי עֲבֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ, וְעַכְשֵׁיו קָרְבָנוּ הַמָּקוֹם לְעֲבֹדָתוֹ, שְׁנֵאֲמַר: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם, כֹּה אָמַר יי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: בְּעֶבֶר הִנָּהּר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מַעוֹלָם, תֵּרַח אָבִי אֲבִרָהָם וְאַבִּי נַחֲוֹר, וַיַּעֲבֹדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. וְאָקַח אֵת אֲבִיכֶם אֲבִרָהָם מֵעֶבֶר הִנָּהּר וְאֹלֶךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְאַרְבֶּה אֵת זֶרְעוֹ וְאָתָּן לוֹ אֵת יִצְחָק, וְאָתָּן לְיִצְחָק אֵת יַעֲקֹב וְאֵת עֵשָׂו. וְאָתָּן לְעֵשָׂו אֵת הָר שְׁעִיר לְרִשְׁתָּ אוֹתוֹ, וַיַּעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרַיִם.

[דרשות הפסוקים - גוף הסיפור: הירידה למצרים, העינוי, הצעקה אל ה'
וזכירת חברית, עשרת המכות והיציאה ביד חזקה]

בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא.

שֶׁהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא חָשַׁב אֶת הַקֵּץ, לַעֲשׂוֹת כְּמָה שֶׁאָמַר לְאַבְרָהָם
אֲבִינוּ בְּבְרִית בֵּין הַבְּתָרִים, שְׁנֵאָמַר: וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם, יָדַע
תַּדְעַ בִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם, וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת
שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִכִּי וְאַחֲרָי כֹּן יֵצְאוּ בְּרֶכֶשׁ גָּדוֹל.

וַיְהִי־אֲשֶׁר שָׁעֲמָדָה לְאַבְרָהָם וְלָנוּ, שֶׁלֹּא אֶחָד בְּלִבָּד עָמַד עָלֵינוּ לְכַלּוֹתָנוּ,
אֲלָא שֶׁבְּכָל דּוֹר וָדוֹר עוֹמְדִים עָלֵינוּ לְכַלּוֹתָנוּ, וְהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא
מַצִּילָנוּ מִיָּדָם.

צֵא וְלִמַּד מֶה בִּקְשׁ לָבוֹן הָאֶרֶמִי לַעֲשׂוֹת לַיעֲקֹב אֲבִינוּ. שֶׁפָּרַעַה לֹא גִזַּר
אֲלָא עַל הַזְּכָרִים וְלָבוֹן בִּקְשׁ לַעֲקוֹר אֶת הַכֹּף, שְׁנֵאָמַר:

אֶרֶמִי אֲבִד אָבִי, וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה וַיִּגֶר שָׁם בְּמִתִּי מְעֵט,
וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל, עַצוֹם וָרֹב.

וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה - אָנוּס עַל פִּי הַדְּבוּר.

וַיִּגֶר שָׁם - מִלִּמַּד שֶׁלֹּא יֵרֶד יַעֲקֹב אֲבִינוּ לְהִשְׁתַּקֵּעַ בְּמִצְרַיִם אֲלָא לְגוֹר
שָׁם, שְׁנֵאָמַר (בראשית מז, ד): "וַיֹּאמְרוּ אֵל פְּרַעְה, לְגוֹר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, כִּי
אֵין מִרְעָה לְצֹאֵן אֲשֶׁר לַעֲבָדֶיךָ, כִּי כֶבֶד הָרָעַב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן. וְעַתָּה יָשְׁבוּ נָא
עַבְדֶּיךָ בְּאֶרֶץ גִּשְׁוֹן.

בְּמַתִּי מֵעֵט - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים י, כב): "בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ מִצְרֵימָה, וְעַתָּה שָׁמָּה יִי אֱלֹהֶיךָ בְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב".

וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי - מִלְּמַד שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מְצִינִים שָׁם.

גְּדוֹלָה, עֲצוּם - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ט, י): "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֵאד מְאֹד, וַתִּמְלֹא הָאָרֶץ אֹתָם".

וְרָב - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (יחזקאל טו, י): "רַבָּה בְּצִמּוּחַ הַשֹּׁדֶה נְתַתִּיךָ, וְתַרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתִּבְאִי בַעֲדֵי עַדִּיִים, שָׂדִים נִכְנּוּ וּשְׁעָרָה צִמּוּחַ, וְאֵת עֵרֹם וְעִרְיָה".

וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ, וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה.

וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ט, י): "הָרָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה, וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְּחָמָה וְנוֹסֶף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ, וְעָלָה מִן הָאָרֶץ".

וַיַּעֲנוּנוּ - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, יא): "וַיִּשְׁלִימוּ עָלָיו שְׁרֵי מִסִּים לְמַעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם. וַיִּבֶן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעֹה. אֵת פֶּתֶם וְאֵת רַעַמְסֵס".

וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, יב): "וַיַּעֲבֲדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקָרָה".

וַיִּצְעַק אֵל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, וַיִּשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלָנוּ,

וַיִּרָא אֶת עֲנֵינוּ וְאֶת עֲמִילָנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ.

וַיִּצְעַק אֶל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ - בָּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם ב, כג): "וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם, וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעֻקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה".

וַיִּשְׁמַע יְיָ אֶת קֹלָנוּ - בָּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, כד): "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם, וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אֲבֹרָתָם, אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב".

וַיִּרְא אֶת עֲנִיָנוּ - זוּ פְרִישׁוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ, בָּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, כה): "וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּדַּע אֱלֹהִים".

וְאֶת עַמָּלָנוּ - אֵלּוּ הַבָּנִים. בָּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות א, כב): "כֹּל הַבֶּן הַיָּלֹד הַיָּאֲרָה תִשְׁלִיכֶהוּ וְכֹל הַבֵּת תַּחֲיוֹן".

וְאֶת לַחֲצֵנוּ - זֶה הַדָּחֶק, בָּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ג, ט): "וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחֲצֵן אֲשֶׁר מִצְרַיִם לַחֲצִים אֹתָם".

וַיִּזְעַצְנוּ יְיָ מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה,
וּבִמְרָא גָדֹל, וּבִאֲתוֹת וּבִמִּפְתִּים.

וַיִּזְעַצְנוּ יְיָ מִמִּצְרַיִם - לֹא עַל יְדֵי מִלָּאָה, וְלֹא עַל יְדֵי שָׂרָף, וְלֹא עַל יְדֵי שְׁלִיחַ, אֲלָא הַקְדוֹשׁ פְּרוּךְ הוּא בְּכֹבֶדוֹ וּבְעֲצָמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (שמות יב, י): "וַעֲבַרְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה, וְהִפֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה, וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים. אֲנִי יְיָ". וַעֲבַרְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה - אֲנִי וְלֹא מִלָּאָה. וְהִפֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם - אֲנִי וְלֹא שָׂרָף. וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים - אֲנִי וְלֹא הַשְׁלִיחַ. אֲנִי יְיָ - אֲנִי הוּא וְלֹא אֲחֵר.

בְּיַד חֲזָקָה - זו הַדְּבָר, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ט, ג): "הִנֵּה יָד יְיָ הוֹיָה בְּמִקְנֶה אִשָּׁר בְּשׂוּדָה, בְּסוּסִים, בְּחֲמֹרִים, בְּגִמְלִים, בְּבָקָר וּבְצֹאן, דָּבָר כְּבֵד מְאֹד".

וּבְזֶרַע נְטוּיָה - זו הַחֶרֶב, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים כא, טז): "וְחֶרֶבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ, נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלַיִם".

וּבְמִזְרָא גָדֵל - זו גִּלְדֵי שְׂכִינָה, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ד, טז): "אִי הִנֵּסָה אֱלֹהִים לָבֹא לְקַחַת לוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמִסַּת בְּאֵתוֹת וּבְמוֹפְתִים, וּבְמִלְחָמָה וּבְיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה, וּבְמִזְרָאִים גָּדֵלִים, כֹּכַל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יְיָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֵיךָ".

וּבְצִלְתוֹת - זֶה הַמַּטָּה, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ד, יז): "וְיָאֵת הַמַּטָּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֵתוֹת".

וּבְמִפְתֵּימָם - זֶה הַדָּם, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (ויקרא ג, ג): "וְנִתַּתִּי מוֹפְתִים בְּשָׂמִים וּבִצְרִין, דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֵשׂוֹן".

דְּבָר אַחֵר, בְּיַד חֲזָקָה שְׂתִים. וּבְזֶרַע נְטוּיָה שְׂתִים. וּבְמִזְרָא גָדוֹל שְׂתִים. וּבְאֵתוֹת שְׂתִים. וּבְמִפְתֵּימָם - שְׂתִים. אֵלּוֹ עֲשׂוֹר מִכּוֹת שֶׁהִבִּיא הַקֹּדֶשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל הַמִּצְוִיִּם בְּמִצְרַיִם, וְאֵלּוֹ הֵן:

דָּם, צִפְרִידַע, כְּנִים, עֲרוֹב, דְּבָר, שְׁחִין, בָּרָד, אֲרֶבָה, חֲשָׁה, מַכַּת בְּכוֹרוֹת.

רַבִּי יְהוּדָה הָיָה נוֹתֵן בָּהֶם סְמָנִים: דָּצ"ךְ עַד"ש בַּח"ב.

רַבִּי יוֹסִי הַגְּלִילִי אָמַר: מִנֵּין אַתָּה אוֹמֵר שֶׁלְּקוֹ הַמִּצְוִיִּם בְּמִצְרַיִם עֲשׂוֹר מִכּוֹת וְעַל הֵם לָקוֹ חֲמִשִּׁים מִכּוֹת? בְּמִצְרַיִם מָה הוּא אוֹמֵר? וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטָמִים אֶל פְּרַעֲה: אֲנַחְנוּ אֱלֹהִים הוּא, וְעַל הֵם מָה הוּא אוֹמֵר? וַיֹּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ

במצרים, וייראו העם את יי, ויאמינו ביי ובמושה עבדו. כמה לקו באצבע? עשור מכות.
אמור מעתה: במצרים לקו עשור מכות ועל הים לקו חמשים מכות.

רבי אליעזר אומר: מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים
במצרים היתה של ארבע מכות? שנאמר: ישלח בם חרון אפו, עברה וזעם וצרה,
משלחת מלאכי רעים. עברה - אחת, וזעם - שתיים, וצרה - שלש, משלחת מלאכי
רעים - ארבע. אמור מעתה: במצרים לקו ארבעים מכות ועל הים לקו מאתיים מכות.

רבי עקיבא אומר: מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים
במצרים היתה של חמש מכות? שנאמר: ישלח בם חרון אפו, עברה וזעם וצרה,
משלחת מלאכי רעים. חרון אפו - אחת, עברה - שתיים, וזעם - שלש, וצרה - ארבע,
משלחת מלאכי רעים - חמש. אמור מעתה: במצרים לקו חמשים מכות ועל הים לקו
חמשים ומאתים מכות.

[פיוט דיינו]

כמה מעלות טובות למקום עלינו!

אלו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים, דיינו.

אלו עשה בהם שפטים, ולא עשה באלהיהם, דיינו.

אלו עשה באלהיהם, ולא הרג את בכוריהם, דיינו.

אלו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם, דיינו.

אלו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים, דיינו.

אלו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה, דיינו.

אֵלֹהֵינוּ הַעֲבִירֵנוּ בְּתוֹכוֹ בְּחֶרֶב וְלֹא שְׁקַע צָרָנוּ בְּתוֹכוֹ, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ שְׁקַע צָרָנוּ בְּתוֹכוֹ וְלֹא סִפֵּק צָרָנוּ בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ סִפֵּק צָרָנוּ בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה וְלֹא הֶאֱכִילָנוּ אֶת הַמֶּן, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ הֶאֱכִילָנוּ אֶת הַמֶּן וְלֹא נָתַן לָנוּ אֶת הַשֶּׁבֶת, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ אֶת הַשֶּׁבֶת, וְלֹא קִרְבָּנוּ לִפְנֵי הָרַם סִינִי, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ קִרְבָּנוּ לִפְנֵי הָרַם סִינִי, וְלֹא נָתַן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה וְלֹא הִכְנִיסָנוּ לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל, דִּיּוּנוּ.

אֵלֹהֵינוּ הִכְנִיסָנוּ לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל וְלֹא בָנָה לָנוּ אֶת בֵּית הַבְּחִירָה, דִּיּוּנוּ.

עַל אַחַת, בְּמָה וּבְמָה, טוֹבָה כְּפוּלָה וּמְכַפֶּלֶת לְמָקוֹם עֲלִינוּ: שְׁהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרַיִם, וַעֲשֵׂה בָּהֶם שְׁפָטִים, וַעֲשֵׂה בָּאֱלֹהֵיהֶם, וְהָרַג אֶת בְּכוֹרֵיהֶם, וְנָתַן לָנוּ אֶת מַמְזוֹנָם, וְקָרַע לָנוּ אֶת הַיָּם, וְהַעֲבִירָנוּ בְּתוֹכוֹ בְּחֶרֶב, וְשְׁקַע צָרָנוּ בְּתוֹכוֹ, וְסִפֵּק צָרָנוּ בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה, וְהֶאֱכִילָנוּ אֶת הַמֶּן, וְנָתַן לָנוּ אֶת הַשֶּׁבֶת, וְקִרְבָּנוּ לִפְנֵי הָרַם סִינִי, וְנָתַן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה, וְהִכְנִיסָנוּ לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל, וּבָנָה לָנוּ אֶת בֵּית הַבְּחִירָה לְכַפֵּר עַל כָּל עֲוֹנוֹתֵינוּ.

[טעמי המצוות - חלק עיקרי בסיפור יציאת מצרים ובתשובה לבן]

רַבֵּן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר: כָּל שֶׁלֹּא אָמַר שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אֵלֹה בִּפְסָח, לֹא יֵצֵא יְדֵי חוֹבָתוֹ, וְאֵלֹה הֵן: פֶּסַח, מַצָּה, וּמַרּוֹר.

פֶּסַח שֶׁהָיוּ אֲבוֹתֵינוּ אוֹכְלִים בְּזֶמַן שִׁבְעִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קָיָם, עַל שׁוּם מָה?

על שום שפסח הקדוש ברוך הוא על בתי אבותינו במצרים, שנאמר (שמות כב, יז): וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לִי, אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם, וְאֶת בְּתֵינֵנו הִצִּיל, וַיְקַדֵּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ.

מצה זו שאנו אוכלים, על שום מה?

על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיין עד שננגלה עליהם מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא, וגאלם, שנאמר: וַיֹּאפּוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגַת מִצּוֹת, כִּי לֹא חָמֵץ, כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכֹלוּ לְהִתְמַהֵמֶה, וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם.

מרור זה שאנו אוכלים, על שום מה?

על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה, בַּחֲמֹר וּבִלְבָּנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשֻׁדָּה אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בַּפֶּרֶךְ.

[פסקת הכנה להלל]

ברך דור ודור חייב אדם לראות את עצמו באלו הוא יצא ממצרים, שנאמר: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יי' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא, אלא אף אותנו גאל עמם, שנאמר: וְאוֹתָנוּ הוּצִיא מִשָּׁם, לְמַעַן הָבִיא אֶתָּנוּ, לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם.

לְפִיכָךְ אֲנַחְנוּ חַיִּים לְהוֹדוֹת, לְהַלֵּל, לְשַׁבַּח, לְפָאֵר, לְרוֹמֵם, לְהַדָּר,
לְכַבֵּד, לְעַלֶּה וּלְקַלֵּס לְמִי שֶׁעָשָׂה לְאֲבוֹתֵינוּ וְלָנוּ אֶת כָּל הַנִּסִּים
הָאֵלֶּה: הוֹצִיאָנוּ מֵעֲבָדוֹת לְחֵירוֹת מִיָּגוֹן לְשִׁמְחָה, וּמֵאֶכָּל יוֹם טוֹב, וּמֵאֲפֵלָה
לְאוֹר גְּדוֹלָה, וּמִשְׁעָבוֹד לְגִאֲלָה. וְנֹאמַר לְפָנָיו [שִׁירָה חֲדָשָׁה] הַלְלוּיָהּ.

[חצי ראשון של ההלל - מזמורים קיג וקיד שבתהילים]

הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה הַלְלוּ אֶת שֵׁם יְהוָה. יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבָרָךְ מִעַתָּה
וְעַד עוֹלָם. מִמְזֶרֶח שֶׁמֶשׁ עַד מְבֹאֵז מְהַלֵּל שֵׁם יְהוָה. רָם עַל כָּל
גּוֹיִם יְהוָה עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ. מִי בִיהוָה אֱלֹהֵינוּ הַמְּגִבִּיהִי לְשִׁבְתָּהּ. הַמְּשַׁפִּילִי
לְרֹאוֹת בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ. מְקַיֵּמִי מִעֵפֶר דָּל מֵאֲשַׁפֶּת יָרִים אֲבִיוֹן. לְהוֹשִׁיבִי עִם
נְדִיבִים עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ. מוֹשִׁיבִי עֵקֶרֶת הַבַּיִת אִם הַבָּנִים שְׁמִיחָה הַלְלוּ יָהּ.

בְּרַצְאוֹת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לַעֲזִי. הִיָּתָה יְהוּדָה לְקַדְשׁוֹ
יִשְׂרָאֵל מִמְּשֻׁלוֹתָיו. הֵיִם רָאָה וַיִּגַּס הִירְדֵּן יִסָּב לְאַחֹר. הֶהָרִים רָקְדוּ
כְּאִילָיִם גְּבֻעוֹת כְּבָנֵי צֶאֱנָן. מַה לָּךְ הֵיִם כִּי תִגּוֹס הִירְדֵּן תִּסָּב לְאַחֹר. הֶהָרִים
תִּרְקְדוּ כְּאִילָיִם גְּבֻעוֹת כְּבָנֵי צֶאֱנָן. מִלִּפְנֵי אֲדוֹן חוֹלֵי אֶרֶץ מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב.
הַהֶפְכִי הַצּוֹר אֲגַם מִיָּם חֲלָמִישׁ לְמַעֲיָנוּ מִיָּם.

[ברכת "אשר גאלנו"]

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר גָּאֲלָנוּ וְגָאֵל אֶת אֲבוֹתֵינוּ
מִמִּצְרַיִם, וְהִגִּיעָנוּ הַלֵּילָה הַזֶּה לְאַכֵּל בּוֹ מִצֵּה וּמִרֹר. כֵּן יְיָ אֱלֹהֵינוּ
וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ יִגִּיעָנוּ לְמוֹעֲדִים וְלִהְיוֹתֵנוּ אַחֲרֵי הַבָּאִים לְקִרְאָתָנוּ
לְשָׁלוֹם, שְׂמִיחִים בְּבִנְיָן עִירָה וְשִׁשִּׁים בְּעִבְדֻתָּהּ. וְנֹאכַל שֵׁם מִן הַזִּבְחִים
וּמִן הַפִּסְחִים אֲשֶׁר יִגִּיעַ דָּמָם עַל קִיר מִזְבִּיחֶךָ לְרַצּוֹן, וְנוֹדֶה לָּךְ שִׁיר
חֲדָשׁ עַל גְּאֻלָּתָנוּ וְעַל פְּדוּת נַפְשָׁנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ גָּאֵל יִשְׂרָאֵל.

גדר סיפור יציאת מצרים

חלק ה'מגיד' שבסדר הלילה, הוא קיום מצות "סיפור יציאת מצרים" בליל ט"ו בניסן. אלא שיש לדון בעצם המצווה הזאת, מה מקורה, גידרה ועניינה.

והנה הגדיל **המנחת חינוך** (מצוה כא) להקשות מה בין מצוות זכר ליציאת מצרים שבכל יום ולילה למצווה זו [וז"ל: "והנה לכאורה צ"ע על הר"מ דמונה המצוה לספר בליל ט"ו מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה"]. אך כבר ענה הגר"ל מינצברג בטוט"ד (הגדת בן מלך עמ' פ) על פי הפסוקים שמהם מקור זכירת יציאת מצרים כל השנה, שאדרבא המצווה שבכל יום נובעת ומהווה המשך ותוצאה למצות הסיפור בליל הסדר, ואי אפשר להקשות מה ההבדל ביניהם, שהרי העיקר הוא הסיפור בליל הסדר ושאר הלילות הם רק דרך וצורה להמשיך ולזכור זאת למשך כל השנה. [דהיינו שלפי פשוטו של מקרא בזכות עבודת ליל הסדר יהיה זכור לכל השנה, ועל פי דרשת חז"ל אין די בכך אלא יש לזכור זאת בפועל בדיבור כל השנה].

וז"ל **העמק דבר** (דברים טז, ג): "וכמו שהאב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר והספור ארוך כדי שעה, ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הספור, ובכל שנה חוזר ומספר מחדש כדי שיעשה שורש בלבבו, כך מצווה לעשות ספור ארוך בזה הלילה, ובכל יום סגי בזכירה לבד". דהיינו שהרמז מבוסס על כך שפעם בשנה מספר את הסיפור המלא, ואיך יתקיים הרמז מבלעדי ההרחבה השנתית? לכן ברור שאי אפשר להקשות בנוסח מה התחדש במצוות ליל הסדר מעבר למצווה הקבועה כל לילה. [אך על כל פנים זה וודאי שיש להגדיר את ההבדל באופן הקיום והגדר ההלכתי, אם ישנו, בין צורת הזכירה כל השנה לסיפור בפסח].

ובעיקר העניין דן **הגרי"פ פערלא** (עשה לג), ובריש דבריו הוכיח משיטת הרמב"ן ש"לפי זה ספור יציאת מצרים תלוי באכילת מצה. ומזה נראה דס"ל להרמב"ן ז"ל דכשאנו אוכל מצה, וכגון דלית ליה, גם בספור יציאת מצרים לא מיחייב. וכן מתבאר מדברי הרשב"ן בפ' ההגדה עיין שם. ובאמת שכן משמע לכאורה מפשטות ברייתא דמכילתא (פרשת בא פי"ז), דגרסינן התם והגדת לבנך שומע אני מראש חודש ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך עיין שם". עכ"ל.

אם כן, סיפור יציאת מצרים תלוי למעשה במצוות אכילת המצה. ואכן יש לכך ראיות רבות מסוגיית הש"ס פרק ערבי פסחים, וכדלהלן. ונראה שיש לצרף לדברי הרמב"ן האלו גם את מה שפירש (במלחמות ברכות ב:) מה שאמר רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו, על חובת הפסח והמצה [ולא שלא יצא ידי חובת הסיפור, כדעת הרמב"ם], כיון שאין חובה מדאורייתא נפרדת למצוות הסיפור. ולמעשה אלו שני פנים של אותה המצווה: המצה והסיפור שעליה, דהיינו דרישת טעמה ועניינה, וכפי שנבאר.

הריפ"פ ממשיך שרבים ממוני המצוות כלל לא מנו מצווה כזו של סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו ניסן [ואכן הרמב"ם הוא הראשון שהתייחס למצווה זו כדין דאורייתא], ומבאר זאת על פי יסוד חשוב שכתב הרא"ש: "בתשובת הרא"ש ז"ל (כלל כ"ד סי' ב') וז"ל ושאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהם וכו' **אלא שצוה הכתוב לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים**. ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים עכ"ל עיין שם. ומבואר מדבריו ז"ל דליכא מצווה בספור יציאת מצרים אלא ע"פ שאלת הבן. וכדכתיב והיה כי ישאלך בנך וגו'. ומבואר דסבירא ליה דמאי דאמרין בפרק ע"פ חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו עיין שם, מדרבנן בעלמא הוא, אבל מדאורייתא ודאי ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן". והמשיך הריפ"פ שכל הלימודים בעניין זה אינם אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא.

אמנם הוא למד מדברי הרא"ש שהציווי מדאורייתא אינו אלא אם הבן שואל ובכך הסביר את הקפידא המיוחדת וריבוי המעשים שתיקנו לעורר בהם את התינוקות, שהלא זה עיקר החיוב. אולם יותר נראה מדברי הרא"ש שמדאורייתא **עצם אכילת המצה היא הזיכרון ליציאת מצרים**, ועל דרך הפסוק בתהילים (קיא, ד): "זכר עשה לנפלאותיו" וכפי שפירש שם רש"י - "קבע לישראל שבתות ומועדים ומצות שנאמרו בהם וזכרת כי היית במצרים", והיינו שעצם קביעת המצוות היא הזיכרון. אלא שחז"ל (דהיינו רבן גמליאל) הצריכו להזכיר זאת בפה ולפרט את טעמי מצוות הלילה כדי שיתקיים הזיכרון.

ובדקדוק לשון התשובה לבן בליל החג (وهוא הבן התם השואל "מה זאת?", דאילו שאר הבנים לא שואלים דווקא בלילה זה, כמבואר להלן) נראה שעיקר ההגדה לבן "בעבור זה" הוא כדברי רש"י שם כדי שנשמור מצוותיו, דהיינו שכיון שה' הוציאנו ממצרים אנו מחויבים לו, למצוותיו ולעבודתו. וזו כוונת דברי רבא (פסחים קטז:): "צריך שיאמר ואותנו הוציא משם", וזהו תוכן הפסקא שבאה אחר דברי רבן גמליאל "כאילו הוא יצא ממצרים", דהיינו שמצוות הלילה אכילת הפסח ומצה ומרור מזכירים את ניסי יציאת מצרים ואת מחויבותנו לעבודתו יתברך בכל דור ודור, וההגדה לבן היא ביאור תוכן הפסח מצה ומרור. וזה גם עומק דרשת שמואל (קטז:): "לחם עוני - שעונים עליו דברים הרבה", כלומר שעניית הדברים] - סיפור יציאת מצרים[היא חלק מצורת קיום מצוות המצה.

לפי זה אפשר גם שלכן לא תיקנו ברכה על ההגדה (כפי שדנו הראשונים) שכן היא נכללת בברכת המצה. עוד יתכן לפי זה ליישב מה שתמה המנחת חינוך (סוף מצווה כ"א) מה המקור לדעת החינוך שנשים חייבות בסיפור והרי היא מצווה שהזמן גרמא. אלא שאם במצה הם חייבות, הרי שהסיפור אינו אלא הרחבה של חלק הזיכרון שבמצה, ובוודאי הנשים חייבות גם בו. וכן מובן מה שפטרו (קטז:): סומא מהגדה כיון שאינו יכול להצביע על המצה ולומר בעבור זה, ומוכח שההגדה תלויה במצה. ולמעשה כמפורש תלו בגמרא שם חיוב מצה בזמן הזה לחיוב סיפור יציאת מצרים בזמן הזה (ועי' גם בכתבי הקה"י פסחים קו). וכן מובנת לפי

זה הדעה שסוף זמן סיפור יציאת מצרים תלוי בסוף זמן אכילת מצה (עי' שו"ת חסד לאברהם תנינא או"ח סי' נד).

[ולפי זה מסתבר שגם בפסח שני יהיה מצווה לספר ביציאת מצרים. ומה שהוכיח השפת אמת (פסחים צד:) מכך שלא אומרים הלל באכילתו שגם אין מצוות סיפור אפשר לדחות, שכן הלל הוא מדיני הלילה דהיינו תאריך היציאה ממצרים כמ"ש בגמרא מהפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" אבל הסיפור תלוי רק במצה].

מכל זה מוכח שהסיפור תלוי במצה (עד שכאמור יש מי שאומר שאם אין לו מצה פטור מהסיפור), ולדברינו הרי המצה היא הזיכרון ליציאת מצרים והסיפור הוא הביטוי המוחשי והרחבת העניין בפה (ולכן לא יוצא בהרהור, שכן זה עיקר מטרת הסיפור). בין אם הוא מדרבנן או אף מדאורייתא אך זה גדר מצוות הסיפור.



ונחזור להעתיק מדברי הרי"ף פ: "אלא ודאי עיקר המצווה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד. אלא מדרבנן איכא חיובא לספר יציאת מצרים גם בדליכא שאלה. אבל מכל מקום כעין דאורייתא הוא דתיקנו שיהא הסיפור דווקא על ידי שאלה ותשובה. ולזה הוא שתיקנו כל השינויים כדי שיכירם הבן וישאל. דעל ידי זה תהיה המצווה מדאורייתא. וכן נראה מפירש"י (פ' ראה) על קרא דלמען תזכור וגו' דעיקר הזכירה אינה אלא בקיום המעשים דהיינו אכילת הפסח ומצה ומרורים [א"ה, ז"ל רש"י (דברים טז, ג) למען תזכור - על ידי אכילת הפסח והמצה, את יום צאתך]. אלא שכשישאל הבן הוא שחייבתו תורה להגיד לו עיין שם. וכן נראה דעת המרדכי בדיני הסדר שכתב ולפי שלפעמים אין תינוקות בשעת אכילת מצה ומרור שישאלו או שאין התינוקות פקחין לשאול לכך תקנו לעקור השולחן בעוד שבני הסעודה מסובין להתמיה התינוקות עכ"ל ע"ש, וכבר תמה השל"ה בביאורו שם דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה באה אלא משום סיפור יציאת מצרים אם כן ודאי אין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילין לספר ביציאת מצרים ולא בשעת אכילת מצה ומרור אחר שכבר גמר סיפור יציאת מצרים ע"ש שנדחק מאוד בזה. אבל הדבר ברור דסבירא ליה להמרדכי כדעת רש"י והרא"ש ז"ל דכל סיפור יציאת מצרים שקודם אכילת מצה ומרור מדרבנן הוא ומדאורייתא ליכא מצווה אלא בשעת אכילת מצה ומרור כשישאל הבן טעם אכילתו יותר מבכל השנה, וכו'". עיין שם.

ואכן כל שאלות הבן הם סביב מצוות הלילה וזו גם התשובה להם, כפי שהביא רבן גמליאל את שיעור החיוב המינימלי ובו יש ביאור מספיק לשאלות הבן (בזמן שהבית היה קיים והיו מקריבים את הפסח). וגם מכאן מוכח שהשאלה והתשובה הם סביב מצוות האכילה בלילה זה, ואם הבן לא שואל די בעצם האכילה, שהרי אם הכל ברור ואין שום טיפוש [תם] בסעודה שלא מבין מה תכלית וטעם אכילת הפסח מצה ומרור, אין צורך מן התורה לפרט בפה ודי בעצם מעשה המצווה.

ולדברינו מה שחז"ל תיקנו דווקא לספר בדרך שאלה ותשובה ומתחיל בגנות, ודרישת ארבעת הפסוקים, הכל כדי שיהיה צורה של סיפור לזיכרון יציאת מצרים שיתיישב ביותר על לב האב והבן. נמצא שאכן גדר סיפור יציאת מצרים הוא סיפור ולא זיכרון בעלמא אך כל עצמו אינו אלא מדרבנן. (הרמב"ם (חמו"מ ז, א) כתב שזיכרון יציאת מצרים הוא זיכרון הקידוש בשבת, ואכן גם בשבת הזיכרון הוא בעצם שמירת השבת אלא שחז"ל דרשו לזכור זאת דווקא בפה, ועיי' בבן מלך שבת עמ' שסב בעניין זה, ובזה אתי שפיר כוונת הרמב"ם ודוק).

כל זה לשיטות שלא מנו כמצווה דאורייתא את סיפור יציאת מצרים. אך גם לרמב"ם וסייעתו שמנו במניין המצוות את סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, נראה שבוודאי הוא הרחבה של מצוות הפסח מצה ומרור, אלא שיש לו תוקף עצמאי כמצווה בפני עצמה.

האם יש נוסח קבוע לשאלת הבן

נוסח שאלת הבן שבהגדה מיועד לזמן הגלות. ובמשנה שבירושלמי (פ"י) מובא הנוסח המקובל בזמן שבית המקדש היה קיים: "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים; שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה והלילה הזה כולו מצה; שבכל הלילות אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי". (במשנה שלפנינו בבבלי (קטז). נוספה שאלת המרור אך ליתא בגירסת הרי"ף שם, וייתכן שהיא כלולה למעשה בשאלת הטיבולים. וראה מה שהבאנו ב"כרפס" שיש ראשונים שנקטו שהכרפס הוא ירק מר כמו המרור).

למעשה השאלות נועדו למי שבנו אינו שואל אותו, או שאין לו בן והוא שואל את עצמו. מסיבה זו השאלות כוללות גם תמיהות על מעשים שטרים אירעו, כיון שהוא נוסח קבוע וכללי. מובן שמי שיש לו בן חכם השואלו, השאלות הם לפי העניין ודעתו של בן על דברי התמימה שרואה לפניו. כיום הבן שואל בדווקא בנוסח זה, אך בנים חכמים מרבים בשאלות כיד ה' הטובה עליהם. וכן נראה מלשון המשנה (פסחים קטז). שרק בן שאין לו דעת לשאול אביו מלמדו את נוסח מה נשתנה: "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה וכו'", דהיינו שהאב מלמדו באיזה נוסח לשאול. [ומה שכתוב שהבן שואל את אביו מעצמו, פירשו רש"י ורשב"ם ששואל מדוע מזגו כוס שני. אמנם עיין תוס' קטז: ד"ה כדי].

וכך כתב במפורש בעל התוספות רי"ד בפירושו ל"מה נשתנה": "זה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל, שאילו היה לו בן שהיה שואל לא היו צריכין לאומרו".

וכאמור לפי דרך זו לא יקשה איך יודע הבן שייעשו שני טיבולים וכו', כיון שהבן שואל לפי דרכו, והנוסח הוא תקנה קבועה לכולם.

והנה בעוד ולשאלות קבעו חז"ל נוסח, כיון שמויעדות לבן שאינו יודע לשאול ולסדר את תמיהותיו, לאב המשיב לא תקנו נוסח והוא עונה לבן במילים שלו מתוך לימוד ענייני יציאת מצרים שבהגדה, וראה מה שכתבנו בזה בהקדמה לפסקת "רבן גמליאל היה אומר".



לפי הגירסא המקובלת בדברי הרמב"ם (פ"ח מחמץ ומצה ה"ב) הבן שואל והאב חוזר וקורא מה נשתנה, וזה לשון החתם סופר בהגהותיו לשו"ע (תעג, ז): "לשון הרמב"ם וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה וכו', משמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה, ובגמרא (פסחים קטז.) משמע אם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו".

ועיין בספר הררי קדם מהרי"ד סולובייצ'יק (ח"ב סי' פו) שלמד מדברי הרמב"ם האלו [ובעיקר מדבריו בפ"ז ה"ג] כפי שכתבנו לעיל ששאלת הבנים היא בלא נוסח מיוחד, והם שואלים מדעתם על כל שינוי שרואים בלילה, כגון חלוקת הקליות חטיפת המצה ועוד. [והוסיף שהגר"ח מבריסק היה אומר שגם לבישת הקיטל היא כדי לעורר התינוקות, ובעל הבית הלוי היה עושה הרבה שינויים שאינם כתובים בחז"ל כדי לעורר התינוקות]. אלא שנוסח "מה נשתנה" מיועד לצורת הסיפור כפי שקבעו חז"ל שתהיה בדרך זו של שאלה ותשובה, ובה אף אם אין לו בן (או אשה) מספר כך לעצמו, שואל ועונה לעצמו. דהיינו שנוסח 'מה נשתנה' הוא חלק מצורת ההגדה (וגם זה מדויק בלשון הרמב"ם בנוסח ההגדה) ואף לאחר שהבן שואל על האב לחזור ולשאול כחלק מצורת הסיפור. ואכן הגר"ח מבריסק היה נוהג לחזור ולומר "מה נשתנה", אף לאחר שהילדים שאלו.

בהררי קדם שם העיר שאין זה כדעת הרמ"א בשם מהרי"ל (תעג, ז) שסבר שאין צורך שהאב יחזור על השאלות עיי"ש, אמנם נראה שאין זו מחלוקת עקרונית, ואף אם נוסח מה נשתנה תוקן כחלק מצורת הסיפור, אין גרעיות בכך שהבן שואל והאב רק עונה, מיניה ומיניה יעלה הסיפור בדרך השלמה.



אלא שבעצם ההנחה שסיפור יציאת מצרים בליל הסדר תוקן על ידי חז"ל דווקא בדרך שאלה ותשובה יש לדון. ויותר נראה שהעיקר הוא שעל הסיפור להיות בדרך מעניינת ומושכת, ודרך השאלה והתשובה היא רק אופן להגיע לכך ולהגדיל את הסיפור, אך אפשר לקיים זאת גם בדרך אחרת.

וראיה לזה ממה שרב נחמן שאל את דרו עבדו (פסחים שם) מה על עבד שאדונו הוציאו לחירות ועיטר אותו בכסף וזהב, לומר לו? וענה העבד, יודה וישבח אותו. אמר רב נחמן (אמנם יש שלא גרסו זאת): "פטרנו מלומר מה נשתנה", ודילג מיד ל"עבדים היינו". מכך נראה שדי לנו שעורר עניין על ידי השיחה עם

עבדו והמחיש בכך את מטרת הלילה והסיפור שעומד לספר. ועיין בדף קטו: שאב"י שאל למה עוקרים את השלחן לפני שהתחילו לאכול [ועשו זאת כדי שיכירו התינוקות וישאלו], ואמר לו רבה פטרתן מלומר מה נשתנה. אף שלא היה בנוסח הקבוע. ומדברי רבה לאב"י הוכיח את שיטתו התוספות רי"ד הנ"ל. וראה גם בשער הציון סי' תעב סס"ק ב'.



[התחלת סיפור יציאת מצרים לבן בדרך שאלה ותשובה]

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות

שבכל הלילות אנו אוכלין חמין ומצה, הלילה הזה - בליל מצה?

שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, - הלילה הזה מרור?

כתב הלבוש (תעג, ז): "ואומר שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור, כלומר מצווה הוא לאכול מרור בלילה הזה, ואין אומרים כולו מרור, שהרי אוכלין גם שאר ירקות."

שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, - הלילה הזה שתי פעמים?

שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסבין, - הלילה הזה בלילנו מסבין?

במטרת השינויים בלילה הזה

יש לדון האם אכן יש מטרה בעצם השינויים בלילה הזה, או שכולם לא באו אלא לעורר את הילדים ואז יסיע אותם האב לעניין אחר ויספר להם על יציאת מצרים.

לכאורה נראה פשוט כצד הראשון שלפיו תשובת האב לבן תהיה ממש על שאלותיו, ולא רק "כדי שתשאל". דרך משל אם יבוא הבן ויתמה על השינוי של שני הטיבולים, יענה לו האב שלפי שהוציאנו ה' ממצרים בלילה הזה אנו מציינים זאת ונוהגים כבני חורין המטבילים ירקות לפני הסעודה. אך אם יענה לו "אני עושה זאת רק כדי שתשאל ואין לי סיבה אמיתית בזה, אך היות ושאלת אני רוצה לענות לך על שאלה אחרת שכלל לא שאלת" לא יתקבלו הדברים על לב הילד. ואכן בהגדת בן מלך הראה כיצד כל אחד מהשינויים מכוון להראות חירות בלילה הזה. וגם תהיה נפקא מינה לנוהגים כהנהגת הבית הלוי המובאת לעיל ומוסיפים שינויים רבים מדעתם, שיבחרו רק בשינויים שיש להם טעם וסיבה מחמת עצמם, שתהיה להם תשובה לבן עבורם [אלא אם כן רק מתכוונים להעיר את הילדים שלא ישנו, וכדלהלן].

אכן, מפשטות לשון פסקי חרי"ד (פסחים קמז.) נראה שהתשובה לבן היא - "כדי שתשאל", וז"ל: "ואביו מלמדו למה אנו עושין שני טיבולין כדי שיראו התינוקות וישאלו כדי לקיים כי ישאלך בנך, והגדת לבנך. ומלמדו למה אנו אוכלין מצה ולמה אנו אוכלין צלי".

וכן דעת הפרי חדש (תעג, ו) ברורה, שאין כל מטרה בעצם השינויים והעיקר לעורר לב התינוקות, וז"ל: "אלא העיקר דההיכר הוא בטיבול ראשון והכונה לעשות שינויים שישאלו ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים, ואף על פי שאין לנו להשיב לשאלתם למה טובלין מקמי סעודה, מכל מקום מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגין כוס שני מקמי סעודה. ובכהאי גוונא כתבו התוספות בההיא דאמרינן התם (פסחים קטז:) למה עוקרין את השלחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו וז"ל התוספות (ד"ה כדי), כלומר מתוך כך יבא לשאול משאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין את השלחן לא יפטר ממה נשתנה, עכ"ל. ובההיא דכתב המחבר לעיל בסוף סימן תע"ב דמצוה לחלק לתינוקות קליות כדי שיראו שינוי וישאלו, זה נ"ל ודוק דזו היא הכונה בכאן".

אמנם נראה שמדברי התוספות שם עולה דלכולי עלמא אין נפטרים בשאלת מה נשתנה על ידי שינויים שאין להם טעם עצמי, והדבר מובן לפי דברינו שהרי הסיפור לא מתקשר לשאלה, ואיך יקיים את העניין של סיפור בדרך שאלה ותשובה, המעורר ענין בסיפור יציאת מצרים. אכן על עצם השינויים של טיבול הירק וחלוקת הקליות, ניתן לתת טעם עצמי, ושניהם הוראת חירות חשיבות וגדולה (כמ"ש בהגדת בן מלך עמ' טו), כך שאם עונים לבן על שאלותיו אלו יוצאים בכך ידי חובת הסיפור בדרך שאלה ותשובה.

אלא שבאמת צריכים ביאור דברי הגמרא שעוקרין את השלחן מלפני עורך הסדר "כדי שיכירו התינוקות וישאלו", ובפשטות משמע שיוצאים בכך ידי חובת מה נשתנה, שכן לאחר שאביי שאל למה עקרו את השלחן ענה לו רבה שכעת הם פטורים לשאול מה נשתנה [אכן התוספות הנ"ל נדחקו וכתבו: "די שיכיר התינוק וישאל - כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו"]. ועל זה לא נתן הבן מלך טעם עצמי.

ויש להדגיש שאמנם רב נחמן פטר עצמו מלומר מה נשתנה על ידי שיחתו עם העבד (כמובא לעיל), אך הוא באמת חידד את המסר של סיפור יציאת מצרים על ידי דבריו, ולא שרק עשה דברים משונים, ומהיכי תיתי שכל דבר מוזר שלא קשור למצוות הלילה וסיפור יציאת מצרים שעושה בלילה פוטר מלומר מה נשתנה.

והנה לשון רשב"ם שם הוא: "פטרן מלומר מה נשתנה. דתניא לקמן חכם בנו שואלו ואם לאו שואל הוא לעצמו מה נשתנה, וכיון ששאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה אלא להשיב על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו", כלומר שבאמת עלינו להסביר לבן שאנו עושים את המעשה הזה כיון שהשתעבדנו במצרים ויצאנו משם.

ואכן נראה פשוט שהתשובה האמיתית לשאלת הבן מדוע מסלקים את השולחן היא לא "כדי שתשאל", אלא: "כי לפני האוכל אני רוצה לספר סיפור, בטרם שנתחיל את הסעודה החשובה והמיוחדת הלילה עלי לבאר לכם למה אנו אוכלים ולמה כל היהודים חוגגים, אז הבה נעשה הפסקה קטנה, נזיז את האוכל לצד

ונקדים על שום מה נתאספנו כאן הלילה הזה". ולפי זה אכן לכל השינויים בלילה יש טעם עצמו שאותו יש לומר לתינוקות אם ישאלו.

שו"ר בדברי השל"ה ממש כפי שהעלנו וז"ל (פסחים נר מצוה מג): "על כן נראה כפי מה שקבלתי, כששואל התינוק 'למה עוקרין הקערה', משיבין לו, כי לא נאכל עתה, ולא נאכל עד דברנו דברינו שבח והודאה להשם יתברך, ואומר התינוק, מה יום מיוחדים. ואז משיבין לו, עבדים היינו, ממילא פטורין לומר מה נשתנה. (אחר כך מצאתי כן במהרי"ל (בסדר ההגדה סעיף כג), בשם רבינו שמחה). וכן, כל מה ששואל התינוק, כגון בטיבול ראשון, מה עניינו. וכן בכוס שני לפני הסעודה, ומוזגין כוס שני, בבא לומר 'מה נשתנה', משיבין לו, כן עושין המלכים והשרים, כדי שיהיו תאבים לאכילה, ודבר זה מגריר גריר, ואז אומר התינוק, מה זה ענין החרות היום מיוממים. ואז משיבין לו, ומספרים מנסים מצרים שיצאנו לחרות ביד חזקה ובזרוע נטויה".



גם את השינוי (שהזכרנו לעיל מהמשנה בדף קטז. ורש"י ורשב"ם שם) במזיגת כוס שני קודם אכילה יש לבאר מה טעמו העצמי. ונראה שהטעם הוא כדי לספר את ההגדה וההלל על כוס יין, או דלמא כדי להעמיד כוסות יין אף ללא קשר לאכילה משום חירות ושמחה בלילה גדול זה.

ולהלן בפסקת "צפון" על עניין "חוטפין מצה מיד התינוקות" הראינו כיצד גם בשינוי זה [לדעת הרמב"ם] יש תוכן עצמי של חירות ושמחה שעליו משיב האב לבן. ושם גם הבחנו בין שני סוגי שינויים - אלו שנועדו כדי שישאלו התינוקות, ואלו שנועדו רק שלא ירדמו (וראה בשו"ע תעב, מז שכתב שמטרת חלוקת הקליות והאגוזים היא שישאלו, והעיר עליו המשנה ברורה שם שבגמרא פסחים קח. נראה שהמטרה היא שלא ישנו. ואולי תלוי בגרסאות שם בגמרא עיי' בהגהות עוז והדר על הש"ס).



לגבי היכן מקום התשובה לבן עיין במה שנביא להלן בהקדמה לפסקת "רבן גמליאל היה אומר".



מתחיל בגנות ומסיים בשבח

חז"ל תיקנו לספר ביציאת מצרים לפי הכלל של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", כמבואר במשנה (פסחים קטז). רב ושמואל נחלקו (שם) מהי הגנות: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו. [ושמואל] אמר: עבדים היינו". ונמצא שנחלקו האם להתחיל בגנות הגשמית (שמואל) או ברוחנית (רב). ולהלכה אנו יוצאים ידי שניהם כפי שכתב רבנו חננאל על אתר ועוד ראשונים (אמנם עיי' ריטב"א בפי' ההגדה).

והנה לשון המשנה היא "מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה", ויש להעיר על דעת שמואל שלכאורה בעצם הדרשה יש התחלה בגנות וסיום בשבח, שהרי מדבר על הירידה למצרים והענינו ועל היציאה ביד חזקה, ומה יש להוסיף בנפרד "עבדים היינו".

אמנם נראה הצעת העניין שאכן לשמואל אין צורך בתוספת "עבדים היינו", ומוסיפים זאת רק כתמצית והקדמה לדרישת הפסוקים שהם עצמם בדרך של התחלה בגנות וסיום בשבח. וייתכן שהנוסח הזה היה לכולי עלמא וכמו שמצאנו בהמשך הגמרא על רב נחמן "פתח ואמר עבדים היינו", והוא אינו חידוש של שמואל.

אך רב חידש נוסח, ולדעתו יש לספר גם מההתחלה בגנות הרוחנית, ועניין זה לא מופיע בדרשות הפסוקים. וכך מוכח בירושלמי (י, ה), שעל דברי המשנה לא הביא את דברי שמואל, אלא רק את דברי רב המוסיפים על המשנה: "רב אמר מתחילה צריך להתחיל [וי"ג להזכיר] בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו', ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר וגו', וארבה".

אם כן רב מוסיף על נוסח המשנה, אך שמואל לא חידש כלום בנוסח כיון שלדעתו יוצאים ידי חובה של "התחלה בגנות" בעצם דרישת הפסוקים. וכך נראה גם בלשון הרמב"ם (חמו"מ ז, ד): "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח". ומדקדוק לשונו "והוא שידרוש" שנאמר על ההתחלה בגנות הגשמית, נראה שאכן היא מתקיימת בעצם דרישת הפסוק.



ח"ל לא ביארו לנו היכן הוא הסיום בשבח, ונחלקו בזה הראשונים. והנה הרשב"ץ הראה שבמהלך ההגדה ישנם מעגלים רבים של התחלה בגנות וסיום בשבח. [וכן הוא בוודאי אם נקבל את כל פירושי הראשונים בזה]. כל הפתיחה להגדה מ"עבדים היינו" עד ל"ימות המשיח" מסודרת בדרך של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, כך גם כל ההגדה כולה מ"עבדים היינו" עד לפיכך אנחנו חייבים להודות". הגאולה הרוחנית מסודרת באופן של "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", וכן הגאולה הגשמית "ארמי עובד אבי עד 'ויוציאנו ה' ממצרים'".

אמנם לא בכל המקומות הנ"ל ממש מקיימים את דין הסיפור באופן של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, אך הכל סודר באופן כזה להגדיל את השבח והסיפור. וזה הטעם של צורת הסיפור בדרך שאלה ותשובה, והתחלה בגנות.



[תמצית הסיפור בגנות הגופנית - לדעת שמואל]

עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם, וַיֹּצִיאֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֹעַ
נְטוּיָה. וְאַלּוֹ לֹא הוֹצִיא הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם,
הֲרִי אָנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁעָבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם.

יסוד חשוב בהגדה: כאילו אנו יצאנו ממצרים

יסוד מרכזי בהגדה הוא שעלינו לחוות את יציאת מצרים כביכול אנו עצמינו יצאנו ממצרים, וכל זאת כדי להגדיל ולהדגיש את המחויבות שלנו לעבודת ה', וכדרך שהתורה עצמה תולה הרבה מהמצוות בכך שאנו יצאנו ממצרים.

כך פותחת ההגדה כאן, וכך היא מסתיימת [ובנוסח רס"ג זהו המשך אחד לכאן]: "לא אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם". ואנו ממשיכים מדי שנה את אכילת הפסח ומצה ומרור בדרך חיפזון [כפי שנבאר להלן], כמו שהיה כשיצאו אבותינו ממצרים, ובכך אנו מדגישים כי כביכול גם אנו יצאנו ממצרים ואנו מודים על כך לה', מהללים אותו ומחויבים לעובדו.

זוהי המשמעות של ההוספה "ואילו לא הוציא וכו'", הבאה להחדיר בליבנו את ההרגשה שאנו עצמינו מיוצאי מצרים ובני חורין בגוף ובנפש, וממילא לתבוע מאיתנו את דרך הקדושה והמוסר עליהם מצווה התורה, "ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים. וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלהיהם" (שמות ס"פ כט).

ובזה מיושבת קושיית המפרשים מנא ליה לבעל ההגדה שהיינו עדיין משועבדים לפרעה בדרך הטבע אף מאות ואלפי שנים אחרי תאריך יציאת מצרים, שכן הכוונה כאן היא רק להגדיל את הרגש בבחינת "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", וכנ"ל.



אם מעשה ברבי אליעזר היה בליל הסדר

הפתיחה והברייתות דלהלן לא נמצאות בנוסח רס"ג אך מופיעות בנוסח רש"ג ובהגדת הרמב"ם.

לדברי השפת אמת (ויקרא, פסח) לא מן הנמנע לפרש שקטע זה לא עוסק כלל בליל הסדר אלא בחובה הקבועה ובשבח הגדול לעסוק כל העת בזיכרון וסיפור יציאת מצרים. וזה לשונו: "ואינו רחוק לומר כי מעשה בבני ברק היה בלילה אחרת שהיו מספרין אותה הלילה ביציאת מצרים עד אור הבוקר, דאי לאו הכי קשה פשיטא". גם הבן איש חי בהגדת ארח חיים כותב על אתר שלא היה מעשה זה בליל הסדר, אלא שדיברו על אותו לילה.

ואכן יש ראשונים [ובכללם הרמב"ם] שגרסו: "אמר להם רבי אלעזר בן עזריה" ודוק מכך שמדובר היה בלילה מלילות השנה. וכמובן שבכך תסולק תמיהת מהר"ץ חיות (סנהדרין לב): מדוע התקבצו כל התנאים, איש איש מעירו, דווקא לבני ברק אתרא דרבי עקיבא, ובפרט שרבי אליעזר היה משבח את העצלנים שאינם יוצאים מביתם לרגל (וכ"כ הלב שמחה פרשת בא תשל"ח ד"ה ולמען תספר). ובזה מובן למה סיפרו אף לאחר עלות השחר שאינו זמן מצוות הסיפור, ובפרט ראב"ע שסובר שהמצווה היא עד חצות. אמנם חובה לציין כי הראשונים הניחו בפשטות שהמעשה היה בליל הסדר. ועל כל פנים הרבה קושיות על מעשה זה יהיו מיושבות אם נפרשו שלא על ליל הסדר.



יצוין כי לגבי העיסוק בהלכות קרבן פסח כל הלילה מצאנו בתוספתא (פסחים פ"י הי"א-יב): "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפלו בינו לבין בנו אפלו בינו לבין עצמו אפלו בינו לבין תלמידו. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עוסקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש". [וראה בהגדת הר"ר מרגליות שציון שאכן ידוע לנו (וראה תוס' ב"מ יא. ד"ה עישור) שרבן גמליאל והזקנים הגיעו יחד מהספינה בערב פסח. אך מה שאיחד את שני המעשים שבהגדה ובתוספתא לאחד, לא מוכרח].

ונראה שלימוד הלכות הפסח כל הלילה אינו מדין סיפור יציאת מצרים (ותתיישב ההערה איך מקיימים מצות סיפור בהלכות הפסח), אלא כזכר לקרבן שהיו מקריבים בזמן שבית המקדש היה קיים, על דרך "ונשלמה פרים שפתינו", ולפי זה יש ללמוד רק את הלכות קרבן הפסח ולא הלכות אחרות אף הנוגעות למצוות הלילה. אמנם להלן בסוף ההגדה (עמ' קפ"ד) הבאנו את פירושו של מהר"ל המאחד את הלכות הפסח עם סיפור יציאת מצרים עיין שם.

**וְאֶפְרָיִם בְּלָנוּ חֲכָמִים, בְּלָנוּ נְבוֹנִים, בְּלָנוּ זְקֵנִים, בְּלָנוּ יוֹדְעִים אֶת הַתּוֹרָה, מִצְוָה עָלֵינוּ
לְסַפֵּר בִּיציאת מצרים. וְכָל הַמְרָבָה לְסַפֵּר בִּיציאת מצרים הָרִי זֶה מְשֻׁבָּח.**

**מַעֲשֵׂה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה וְרַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי טַרְפוֹן
שֶׁהָיוּ מְסֻבִּין בְּבֵנֵי בֶרֶק, וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיציאת מצרים כָּל אוֹתוֹ הַלַּיְלָה עַד
שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם: רַבּוֹתֵינוּ, הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל שַׁחֲרִית.**

**אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה: הָרִי אֲנִי כִּבְּן שִׁבְעִים שָׁנָה, וְלֹא זָכִיתִי שֶׁתֹּאמַר יציאת
מצרים בַּלַּיְלָה עַד שֶׁדָּרְשָׁה בֶּן זֹמָא: שְׁנַאמַר (דברים טז, ג), לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת
יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ, יְמֵי חַיֶּיךָ - הַיָּמִים, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ - הַלַּיְלָה. וְחֲכָמִים
אוֹמְרִים: יְמֵי חַיֶּיךָ - הָעוֹלָם הַזֶּה, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ - לְהַבְיֵא לַיְמוֹת הַמְּשִׁיחַ.**



כאמור השפת אמת פירש את מעשה דבני ברק על סיפור יציאת מצרים שבכל השנה, ויש להבין מה השייכות לליל הסדר לומר שמשובח לספר תמיד ביציאת מצרים. וגם לראשונים שפירשוהו על ליל הסדר צריך ביאור מה שייכת כאן דרשת ראב"ע על מצות סיפור יציאת מצרים שבכל השנה.

ונראה מכאן סיוע להבנה שהובאה לעיל שכל סיפור יציאת מצרים שבכל השנה נובע מזכירת יציאת מצרים שבליל הסדר [דהיינו שמן התורה ליל הסדר עצמו ייתן זיכרון לכל השנה, וחז"ל דרשו לזכור בפועל בפה כל השנה ולא להסתפק בזיכרון שממילא], ואם כן מובן שמתוך עוצם מצוות הלילה שמזכירות בחוש את יציאת מצרים הפליאו התנאים (והראה לנו זאת מסדר ההגדה) איך היא נמשכת לכל השנה בימים ובלילות ועד לימות המשיח. וכך כתב הרשב"ץ: "ואמר רבי אלעזר בן עזריה שמלבד זה הסיפור בלילה הזה יש מצוה אחת [אולי צ"ל אחרת] בכל לילה להזכיר יציאת מצרים", ובהמשך הקטע שם כתב: "שאכילת לחם עוני הוא זכרון יציאת מצרים כל ימי חיינו". (ועי' בהערות המוגיה במהדורת תורת חיים של מוה"ק).

גְּרִיזֵי הַמָּקוֹם, בָּרוּךְ הוּא. בָּרוּךְ שְׁנָתָן תּוֹרָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל, בָּרוּךְ הוּא.

ארבעת פרשיות ההגדה לבן

בתורה הובאו ארבע פרשיות העוסקות בהגדת האב לבן, בהזדמנויות שונות, וחז"ל הבחינו בכך שכל אחת מהם פונה לבן אחר.

נביא את לשונות הפסוקים לפי סדר המקראות:

[שמות יב כה-כז] והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת: והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם: ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחוו:

[שמות יג ה-ח] והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבوسی אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה: שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה': מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים:

[שמות יג יא-טז] והיה כי יבאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך: והעברת כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה': וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וכל בכור אדם בבניך תפדה: והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים: ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויחרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה:

[דברים י כ-כה] כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם: ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה: ויתן מוה' אותות ומפתים גדלים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו: ואותנו הוציא משם למען הביא אתנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו: ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה: וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונו:

כל הפרשיות מתייחסות לבן השואל ברבות הימים, לאחר הכניסה לארץ, וכולם מדברי משה עצמו לעם ישראל. הפרשה הראשונה עוסקת בבן התמה על עבודת קרבן פסח. והשנייה עוסקת בהגדה לבן (ללא שאלה מצידו) על עבודת חג המצות, אם כי חז"ל (מכילתא בא יז) פירשו זאת על עבודת הפסח בעת

אכילתו על מצות ומרורים, וכמו שיביא בעל ההגדה להלן ונאריך שם. בלילה זה לא מחכים שהבן ישאל אלא מגידים לו מראש את תכלית מצוות הלילה - "בעבור זה" בעבור עבודת ה'.

הפרשה השלישית עוסקת בבן השואל על עניין אחר - מצוות קידוש בכורות, שאף הוא זכר ליציאת מצרים. ועונים לו את טעם המצווה המבוססת על מכת בכורות מצרים. כאן הבן שואל בלשון "מה זאת", ויש לציין כי בכל שאר המקומות בתורה שמוזכר צמד המילים "מה זאת" תמיד יש בהם צליל של תוכחה והתרעמות (עי' בראשית ג, יג; יב, יח; כו, י; כט, כה; שמות יד, ה; שם יא. כולם בתוספת עשית/עשה/עשית). נראה שמאזו סיבה יש כאן לבן סיבה להתרעם על קידוש הבכורות, ומיד באותו פסוק ממחרים להשיב לו כי בחזק יד הוציא אותנו ה' ממצרים, על ידי הריגת הבכורים, ומשכך חובה עלינו לתת לו את בכורותינו ולקדשם לשמו. אולי הבן רואה בנתינת הבכורות שהם סמל לכח וחזק "בכור שורו הדר לו" קושי גדול, ועל כך עונה הפסוק שאף הקב"ה נהג איתנו כן והוציאנו בכוחו הגדול.

נעתיק כאן מדבריו הארוכים של בעל הכלי יקר (שמות יג, יד):

"בעל ההגדה אמר שפסוק זה מדבר בבן תם, והקשה מהר"י אברבנאל בספר זבח פסח מנא לן שזה מדבר בבן תם שמא הוא אומר דרך לעג "מה זאת" כמו בן הרשע, ותיירץ שלמדנו מתשובתו אשר צוה ה' להשיב לו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים, מאחר שצוה ה' להשיב לו כהוגן ודאי שאל כהוגן. אבל תירוצו זה אינו כהוגן וכל רואיו יאמרו מה זאת, כי מילתא דפסיקא הוא שכל מי שאומר מה זאת תם הוא, ואם לפניו יתברך גלוי דעתו לפנינו מי גלוי ובמה אדע מה בלב השואל, גם התורה אינה מגדת עתידות כזה. והקרוב אלי לומר בזה שקשה לבעל ההגדה למה הזכיר ... לשון מחר ... ועוד קשה למה זכרה התורה שאלת מה זאת אצל פדיון הבכורים, ולמה לא זכרה שאלה זו על פסח מצה ומרור כמו שיזכרה בבן הרשע ובשאינו יודע לשאול.

מהכרח קושיות אלו, ראה בעל ההגדה לומר שפסוק זה מדבר בתם ... ומחר הנאמר ... אינו מחר שלאחר זמן אלא מחר ממש, כי התם כל זמן שאביו נותן לו פסח ומצה ומרור אינו שואל כלום כי ודאי אינו מלעיג על העבודה ומצוות ה', וטעם על המצוה גם כן אינו מבקש כי הלואי שיאכילו כל היום פטומות צלי אש ומצות מסולת נקיה על מרורים שדרכן לאכול לסבב תאות המאכל, ולמה יבקש התם טעם לכל אלו כי אינו חסר לנפשו מאומה, אבל בפדיון הבן שאין נותנים לו כלום אלא מבקשים ממנו שיתן הוא דמי פדיון אז הוא שואל מה זאת כי אפילו תם ופתי גמור הרי הוא חכם לענין זה להחזיק ממון שלא ליתן ממון לשום אדם כלום בחנם, אמנם מן מלת מחר אנו למידין שזהו תם וישר ואינו מלעיג על הנתינה ואינו ממאן בה, כי באותו יום שמבקשים ממנו דמי פדיון אינו אומר כלום ונותן דמיו ואינו מבקש לידע טעם הדבר לומר על מה זה, כדי שלא יחשדוהו שאינו נותן מרצון טוב ויאמרו שהוא קורא תגר על מצוות ה' לאמר למה זה אתן דמי בחנם, על כן הוא שותק ביום הנתינה ונותן דמיו לקיים מצות ה', אבל מכל מקום ביום המחרת הוא שואל מה זאת כי הוא חפץ לידע טעם על מה צוה לנו ה' ליתן דמי פדיון הבכור.

וסימן זה מסרה לנו התורה, שאם ישאלך מחר מה זאת למחרת יום הנתינה וביום הנתינה אינו שואל כלום, אז ודאי בתום לבבו ובנקיון כפיו הוא שואל מה זאת, שאילו היה מלעיג או קורא תגר על מצוות ה' אז היה אומר דבריו ביום הנתינה כדי לבטל הנתינה, ומאחר ששתק ביום הנתינה ושואל ליום המחרת ודאי תם

וישר הוא ושואל כהוגן על כן תשיב לו כהוגן כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים ויהרוג ה' כל בכור וגו'". עיין שם עוד.

הפרשה הרביעית מדברת על כלל החוקים והמצוות שהיהודי מחויב בהם, ועונה לבן בפירוט את עיקרי ויסודות מחויבותנו לה'. פרשה זו יסודית ביותר והיא נוגעת בשורשי ועקרונות קיום המצוות - לטוב לנו.

חז"ל קישרו את הפרשה הראשונה לרשע, השנייה לשאינו יודע לשאול, השלישית לתם (ובירושלמי י, ד נקרא: טיפש), ורביעית לחכם.

כְּנֶגֶד אַרְבַּעָה בָּנִים דְּבָרָה תִּזְכֶּה. אֶחָד חָכָם, וְאֶחָד רָשָׁע, וְאֶחָד תָּם, וְאֶחָד שְׂאִינוֹ יוֹדֵעַ לְשׂאֹל.

חָכָם מָה הוּא אוֹמֵר? מַה הָעֲדוֹת וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יי אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם? וְאִי אֶתָּה אֹמֵר לוֹ כְּהִלְכוֹת הַפֶּסַח אֵין מִפְטִירִין אַחֵר הַפֶּסַח אִפְיָקוֹמָן.

רבים כתבו שחסרה כאן המילה "עד" - אמור לו כהלכות הפסח עד [המשנה האחרונה בהלכות פסח שהיא:]: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ראה בכתר ראש מהדורת מכון י-ם ח"ב עמ' תקט"ו הערה 120.

רָשָׁע מָה הוּא אוֹמֵר? מַה הָעֲבֻדָּה הַזֹּאת לָכֶם? לָכֶם - וְלֹא לוֹ. וְלָפִי שֶׁהוֹצִיא אֶת עַצְמוֹ מִן הַבְּלָל כִּפְּר בְּעֵקֶר. וְאִי אֶתָּה הַקָּהָה אֶת שְׂנִי וְאֹמֵר לוֹ: כְּעֹבֵר זֶה עֲשֵׂה יי לִי בְּצִאתִי מִמִּצְרַיִם. לִי - וְלֹא לוֹ. אֵילֹז הָיָה שָׁם, לֹא הָיָה נִגְאָל.

החילוק בין שאלת החכם והרשע

הראשונים התקשו בחילוק שבין שאלת הרשע שאומר "לכם" לחכם שמתבטא אף הוא בלשון "אתכם", ומדוע הוא לא הוציא את עצמו בכך מהכלל, וציינו שלמעשה החכם מזכיר שם שמים בפיו וממליכו עליו ["אלוקינו"] לעומת הרשע.

והנה הכל תלוי בשעת ומקום אמירת הדברים, וכפי שנראה החכם שואל את אביו בדור מאוחר יותר והוא עצמו לא היה בין יוצאי מצרים, כך שאין תימה שפונה לאביו ושואל מדוע ה' ציווה אותו ואת דורו, בלשון

אתכם. אבל את שאלת הרשע אפשר לפרש על דור יוצאי מצרים ממש, והדבר משול לאדם שהוא חלק מקבוצה, קהילה או מולדת שמנהיגם ציווה עליהם דבר מה ואותו אדם פונה לחבריו ושואל מפני מה הצטוותם בזה? והרי זו עזות מצח ויציאה מהכלל, וכי הוא עצמו לא הצטווה? הרי היה עליו לומר מפני מה נצטוונו כולנו בזה.

וכך הוא לפי סדר הפסוקים בתורה: את הבן החכם השואל מציג משה רבינו בסוף שנת הארבעים שנה ואפשר להבין מדוע אומר "אתכם" כיון שכוונתו לאלו שהיו שם בפועל, אך הבן הרשע מובא בתורה מיד לאחר יציאת מצרים כשהתכוונו לעלות לארץ ישראל, ואם כן הוא עצמו היה גם היה וראה גם ראה את כל ניסי יציאת מצרים והתגלות השכינה. ואיך מעיז להוציא עצמו מן הכלל ולומר "לכם"?

תָּכֶם מָה הוּא אוֹמֵר? מָה זֹאת? וְאִמְרַתְּ אֵלָיו: בְּחֻזֶּק יָד הוֹצִיאָנוּ יְיָ מִמִּצְרָיִם, מִבֵּית עַבְדִּים.

וְשִׂיאֵינוּ יוֹדֵעַ לְשֹׂאֵל - אֵת פֶּתַח לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בְּעֶבֶר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם.

על הבן שאינו יודע לשאול הביא בעל ההגדה את דרשת המכילתא (בא יז) הדנה מתי זמן ההגדה המדויק עבורו. בניגוד לשאר הבנים שזמן ההגדה להם תלוי כמובן בזמן שאלתם, הרי שלזה שאינו יודע לשאול צריכים לפתוח לו, וממילא יש לברר מתי לעשות זאת.

יְכוֹל מִרְאֵשׁ חֲדָשׁ, תִּלְמֹד לֹמֵר בַּיּוֹם הַהוּא. אִי בַּיּוֹם הַהוּא יְכוֹל מִבְּעוֹד יוֹם, תִּלְמֹד לֹמֵר בְּעֶבֶר זֶה - בְּעֶבֶר זֶה לֹא אִמְרַתִּי אֶלָּא בְּשַׁעַת שִׁישׁ מִצָּה וּמְרוֹר מְנַחִים לְפָנֶיךָ.
[במכילתא נוסף: על שולחן].

מה שלא כתוב "בשעה שיש פסח מצה ומרור" יש לפרש שהרי אנו עוסקים כעת בהגדה לכן שעל עבודת הפסח, וקא משמע לן שיש להגיד דווקא בשעה שאוכלים עם הפסח את המצה והמרור ולא בזמן שחיתנו [מבעוד יום], ולא שייך כמובן להגיד "בשעה שיש פסח" כשאנו מדברים עליו עצמו. וראה בקטע הבא.

והגדת לבנך ביום ההוא

הנה לפי פשוטו של מקרא נראה לכאורה שפרשת והגדת לבנך עוסקת באכילת המצה, וכך נאמר (שמות יג ג - ח):

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ: היום אתם יצאים בחדש האביב: והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמורי והחוי והיבوسی אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה: שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה': מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים:

בפשטות "העבודה הזאת" היא הפסוק הבא "שבעת ימים תאכל מצות", וממילא ההגדה לבן היא על המצה (וכ"כ ראב"ע). אלא שלפי זה יש לבאר מהו "ביום ההוא" שהרי אוכלים מצות שבעה ימים. אמנם כנראה הכוונה ליום היציאה ממצרים [האמור קודם] שלזכרו אוכלים מצות ומיד בתחילת קיום המצווה יש לעמוד ולבאר לבן את עניינה, שהוא כלשון ראב"ע: "בעבור זאת העבודה שהוא אכילת המצה ולא יאכל חמץ. שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם. עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים ומטעם לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים".

אלא שחזו"ל דקדקו מכך שמדובר על "העבודה" שהיא עבודת הפסח, שהרי לא מצאנו שהמצות נקראים עבודה, ועל הפסח אנו יודעים כבר שהוא עבודת ה' (יב, כה. וראה מה שהבאנו בפיסקת "פסח על שום מה"). ולפי זה יש אכן מקום לפרש את "היום הזה" על יום שחיטת הפסח - י"ד בניסן, וזה אשר באה הדרשה לשלול מהמילים "בעבור זה" שמדובר דווקא על ליל ט"ו כאשר עם הפסח יש מצה ומרור על השלחן, דהיינו על זמן אכילת הפסח ולא זמן שחיטתו. ואת המילים "ביום ההוא" הסבירו המפרשים בכמה דרכים (ראה את הליקוט המובא בהגדת המתיבתא).

מכל מקום אף לפי הדרש הרי שהמצות קשורים לעבודת הפסח, והם חלק מעבודת חודש האביב כנראה מהפסוקים, ובוודאי לפי הפשט העבודה מתייחסת אליהם, ויש להעמיק בדבר במה אכילת המצה היא "עבודה". וראה להלן בפסקת "מצה על שום מה" שהוכחנו מכמה מקורות שהמצה כל שבעת הימים באה אכן כהמשך ישיר לקרבן הפסח, ולפי זה אין סתירה בין הדרש לפשט שכן העבודה היא עבודת הפסח אך המצה חלק ממנו.



[קיום סיפור יציאת מצרים בגנות ובשבח הרוחני - לדעת רב]

מִתְעַלֶּה עוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ, וְעַכְשֵׁי קִרְבָּנוּ הַמָּקוֹם לְעִבְדָּתוֹ.
שֶׁנֶּאֱמַר (יהושע כד, ב-ד): וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם, כֹּה אָמַר
יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם, תֵּרַח אָבִי אֲבִרָהָם
וְאָבִי נַחֲשׁוּר, וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. וְאַתָּה אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרָהָם מֵעֶבֶר

הִנֵּה נְאוֹלָךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְאַרְבֶּה אֶת זֶרְעוֹ וְאַתָּן לוֹ אֶת יִצְחָק, וְאַתָּן
 לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאַתָּה עָשׂוּ. וְאַתָּן לְעֵשָׂו אֶת הַר שְׁעִיר לְרֵשֶׁת אֹתוֹ, וְיַעֲקֹב
 וּבְנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם.

נראה בכמה אופנים מהו ועכשיו קרבנו: א. בתאריך הזה. ב. כיון שחייב אדם לראות עצמו כאילו יצא
 ממצרים. ג. הכוונה ועכשיו אנחנו מקורבים.

תכלית הירידה למצרים, היותינו עם ה' ויסוד מחויבותנו לעבודתו

סיפור יציאת מצרים לא מתחיל מזמן היציאה אלא מהכניסה אליה. עם ישראל הרי לא נוסד בארץ מצרים,
 הם היו בארץ ישראל שנים רבות מאז שהגיע לשם אברהם. אלא שתיכונה ההשגחה העליונה להורידם
 למצרים למטרה מסויימת ולהחזירם בחזרה לארץ כשהם מצויידיים באותה מטרה. המרכז איפוא הוא ארץ
 ישראל אלא שהייתה יציאה באמצע למצרים וחזרה לארץ ["ודור רביעי ישובו הנה" (בראשית טו, טז)].

וכמו שהיציאה הייתה מלווה בניסים, כך הכניסה למצרים הייתה בהשגחה פרטית מופלאה, כפי שהאריכה
 התורה לספר בכמה פרשות איך התגלגל הדבר שירדו אבותינו למצרים, עד שקם יוסף והכריז (שם מה, ח):
 "ועתה לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלוהים!" וזוהי מטרת כל האריכות הרבה בפרשות יוסף והאחים,
 להראות את ההשגחה המופלאה שמימשה את ברית אברהם והורידה את צאצאיו למצרים. [ולשון מהר"ל
 בגבורות ה' סוף פ': "כל זה מלמד לך כי ירידתם למצרים היתה הסיבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה
 סיבה לירידת מצרים"].

המסלול הזה היה ידוע מראש לאברהם בברית בין הבתרים, אלא שמתוך הדברים לא התברר מהי תכלית
 הירידה למצרים (שם טו, יג-יד), וכה אמר ה': "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם
 ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול". מתוך דברי ה' נראה שאין
 כאן עונש לישראל שכן הגוי המשעבד ייענש, דהיינו שעשה לא בסדר בכך שעינה את ישראל, וגם בני
 ישראל לא יפסידו מהעבדות ויקבלו על כך שכר מלא, אך ישנה מטרה בכך שצאצאי אברהם יגלו ממקומם
 וישתעבדו לתקופת זמן כה ארוכה.

רגע לפני הירידה למצרים הלך יעקב אבינו להקריב קרבנות לה' בבאר שבע, ומתוך הכתוב עולה שהיה בו
 חשש מפני הרגע הזה, אולי הבין שזו הארץ עליה התנבא אברהם שיגלו לשם בניו (ראה חזקוני). אז נגלה
 אליו ה' במראות הלילה (בראשית מו, ב-ג): "ויאמר אנכי האל אלהי אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי
 גדול אשימך שם. אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלה גם עלה וכו'". כאן אנו שומעים כבר על מטרה כל

שהיא "כי לגוי גדול אשימך". משפחת יעקב מנתה כשבעים נפש בכניסה למצרים (שמות א, ה) וביציאה אכן היו גוי גדול לאין שיעור, אך עדיין אין זה מסביר את העינוי והעבדות שסבלו בהמשך השנים במצרים.

חששו של יעקב היה נכון ובסיום ספר בראשית אומר יוסף: "ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת ואלהיםפקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב".

והנה משה רבינו (דברים ד, כ), ואחריו שלמה המלך (מ"א ח, נא) וירמיהו הנביא (יא, ד) הגדירו את השהייה במצרים כ"כור הברזל". בפשטות הכוונה לסבל שסבלו כמו בכבשן שמתכים בו מתכות (וראה יחזקאל כב, יז-כב שהכור משמש כעונש). אך יותר נראה שיש כאן דימוי לכור שמצרף את המתכת מהסיגים והפסולת ומתיך את המתכת כדי לעצב אותה ולהשתמש בה. והנה בכל שלשת המקומות ההקשר הוא שה' הוציאנו מכור הברזל כדי שנהיה לו לעם! משה רבינו - "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". שלמה המלך - "כי עמך ונחלתך הם אשר הוצאת ממצרים מתוך כור הברזל". ירמיהו - "אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מכור הברזל לאמר שמעו בקולי ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים".

עתה התמונה כבר יותר ברורה, התכלית של הירידה למצרים היא כדי לצרף אותנו בעמל ועבודה על מנת שנהיה ראויים להיות עם לה'.

בפסוקים הנ"ל וברבים אחרים המשמעות היא שהלקיחה לעם הייתה על ידי ההוצאה ממצרים, ואכן רגע היוותנו לעם ה' היה כשפדנו מבית העבדים במצרים, אך למעשה גם הירידה למצרים הייתה למטרה זו, והכל היה תכנון ארוך של מאות שנים כדי להכשיר אותנו להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, בבחינת "וישב מצרף וטיהר את בני ישראל כזהב וככסף" (פיוט "משאת כפי" על פי מלאכי ג, ג).

מרגע יציאת מצרים נוצרנו מחדש כעם נברא (דברים לב, ו; תהילים קב, כא; ישעיה מג, טו ושם מג, כא) המיוחד ומשועבד לעבודת ה' [וראה עוד להלן]. והסבל והשעבוד שימשו עבור מטרה זו להכשיר אותנו לייעוד הנפלא [אולי על ידי שהגלות הכניעה אותנו וגרמה לנו לענווה ואולי מסיבות נוספות].

את ההסתכלות הכללית הזאת בתמונה מלמעלה על המאורעות אנו מוצאים במזמור קה שבתהילים. מזמור זה מתאר את השירה וההלל לה' על שזכר את בריתו לאברהם ליצחק וליעקב ונתן לזרעם את ארץ ישראל. הם עצמם הלכו מגוי אל גוי וממלכה לעם אחר וה' שמר עליהם וייסר עבורם מלכים. ה' הביא רעב על הארץ ושלח את יוסף למצרים שם עינו ואסרו אותו, עד שהגיע הרגע ופרעה שחרר אותו מכלאו ומינה אותו למושל. אז בא יעקב למצרים וצאצאיו פרו ורבו שם מאוד. ה' הפך את לב מצרים לשנוא את עמו, ועל ידי משה ואהרן הכה את ארץ מצרים באותות ובמופתים. כך הוציא ה' את ישראל ממצרים מעוטרים בכסף ובזהב, והמצרים שמחו בצאת ישראל מארצם כיון שנפל פחדם עליהם. לאחר המסע במדבר עם עמוד האש והענן, השליו הבאר והמן הגיעו לארץ ישראל. ומסיים המזמור: "כי זכר את דבר קדשו את אברהם

עבדו. ויוצא עמו בששון ברנה את בחיריו. ויתן להם ארצות גוים ועמל לאמים יירשו. בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו הללו יה". הרי שאת השיר והשבח להקב"ה מתחילים כבר מהירידה הניסית למצרים.

הנהגות החירות וההלל שבליילה הזה סובבים סביב עובדה מרוממת זו שבניו של מקום אנחנו, "בני בכורי ישראל" "שלח עמי ויעבדוני". הן לא נהיית כזאת בכל הגוים. וגאים אנו בתפקידנו לישא את דגלו של ה' ולשמור בכל עוז על חוקיו ותורתיו.



הגרי"פ גולדווסר שליט"א בספרו **ממצרים גאלתנו** (מאמר כב) דן בשאלה מה יש להתרשם מכך שה' הוציאנו ממצרים והרי הוא הבטיח לאברהם להוריד אותנו ולהעלותנו בחזרה. מה העסק שאנו עושים מהציאה אם הקב"ה הוא זה שהוריד אותנו לשם לתקופת זמן מוגבלת וכשהסתיימה העלה אותנו. את השאלה הזאת מביא הזוהר (זו"ח ריש יתרו) ונצטט את תרגום דבריו מהספר הנ"ל:

"אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים. בפסוק זה שאל רב ייסא שהיה הקטן שבין החברים את ר' שמעון בן יוחאי, ואמר לו יש לי לשאול שאלה אחת ממך והשאלה מטרידה ומבלבלת אותי בלבי ואני מתיירא מלשאול אותך, ואמרת בלבי אם אשאל אולי אהיה נענש אך אם לא אשאל אזי היא תמשיך לבלבל את לבי.

אמר לו רשב"י אמור הקושיה שיש לך.

אמר לו זה שהקב"ה מזכיר לישראל בכל מקום אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, איזו רבותא לימד כאן הלא תנאי שלם התנה הקב"ה לאברהם כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. אם כן למה לו לקב"ה להזכיר לישראל דבר זה בכל מקום, הלא היה צריך להוציאם מחמת שהבטיח כן לאברהם".

תורף התשובה שם היא שה' הוציאנו גם מטומאת מצרים ולא רק מהגלות הגשמית, אך הרב גולדווסר העיר כי בהגדה של פסח אנחנו מודים על עצם הציאה. לפיכך התשובה שהציע היא: "אכן הוא פשוט, הויכוח ... הוא בנקודה אחת האם דיברת האנכי וחייב סיפור יציאת מצרים פונים אל השכל או אל הרגש!" דברי הזוהר לא מדברים על חובה מצד השכל, כיון שהציאה ממצרים אכן לא יכולה לחייב אותנו לאחר שהובטח לנו זאת מראש, והמחויבות שלנו היא רק בגלל מעמד הר סיני כאשר השגנו את גדולת ה' שאין עוד מלבדו, והבנו שנותן התורה הוא זה שמקיים את הבריאה והרי זה מחייב אותנו מיד לעובדו באמת. אך דברי ההגדה מכוונים לרגש ולהתפעלות החושית. החוויה שחוונו היא של גאולה בניסים על ידי ה', ולמרות שבשכל אנו יודעים שיצאנו לפי שתם הזמן הקצוב לגלות, אך למעשה הגאולה בה ראינו בעצמינו את כוחו של ה' יצרה בנפשנו רגש עצום של התפעלות והכרת טובה, ומכאן זה מחייב אותנו ה' במצוותיו. עיין שם בדבריו.

והנה פעמים רבות ההודאה על הניסים אכן באה מצד הרגש והחוויה הנפשית, גם אם אין לכך ביסוס שכלי. אך נראה שלמרות זאת אי אפשר להעמיד מחויבות רק מכאן התפעלות חושית.

ואכן לפי דברינו ההודאה האמתית היא על היותנו עם ה', כלומר על הכניסה למצרים, על הצירוף שעברנו ועל היציאה חדשים וטהורים היישר לידו של ה'. על זה אנו מודים ועל כך מהללים - "הללו עבדי ה' הללו את שם ה'". יש את ההתפעלות מהנסים שראינו בעת היציאה [במיוחד מאלו שהרעישו שמיים וארץ באותות ובמופתים לעיני כל] ואת ההודאה עליהם, אך המחויבות שלנו כעם ה' היא הכרח שכלי - מכך שה' לקח אותנו לו לעם. ואכן הפסוק עליו שואל הזוהר מכוון למחויבות שלנו כעם ה' אשר הכניסנו למצרים לצרף אותנו בכור הברזל והעלנו משם להיות לו לעם, ומהבחינה הזאת ההודאה הכללית על כך גם היא כבר על הכניסה שלנו למצרים.

דהיינו יש הודאה והתפעלות ויש מחויבות - אנו מודים ומהללים על הנסים שחווינו והרגשנו ביציאת מצרים, אך המחויבות וההודאה האמתית היא על - ומכאן - מה שאנו עם ה'.

[מעבר לזה יש בהגדה (ובתהילים שם) גם שבח לה' אשר קיים את בריתו לאברהם ולא השאיר אותנו בארץ מצרים. דהיינו על עצם מה שהיה נאמן לדיבורו, וכמו שהודגש הרבה בתורה שה' שמר את בריתו לאבות והוציאנו ממצרים אל הארץ הטובה].

ונצטט מדברי רבי אהרן קוטלר (משנת ר' אהרן פר' וארא): "ובזה גם יבואר מהלך העניין מה דיציאת מצרים הוא יסוד החיוב לעבודת ה'. דלכאורה הלא הקב"ה הוא ששעבדו בשעבוד מצרים ויסורים ושעבוד הלא גבול יש להם ואם יאסרו לאחד בבית הסוהר על זמן מסויים ויוציאוהו בכלות הזמן, וכי שייך לומר דיתחייב להודות להמייטיב על הגאולה? אך באמת הכל היה לצורך, וכל השעבוד היה לטובתם כי הגאולה האמתית היא חירות על הלוחות שיהיו ראויים לקבלת התורה ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ולזה היה מן ההכרח שיהיו ההשגות בידיעה הראויה המאפשרת קבלת התורה, ולהשיג הידיעה הראויה היה צריך את עניין השעבוד והגאולה". [וראה על דרך זו מה שביאר השפת אמת (שבת יג:)] את דברי הגמרא על כותבי 'מגילת תענית' שהיו מחבבין את הצרות, "שהיה חביב להם שניהם הצרה והגאולה ממנה", עיי"ש].



התורה מדגישה חזור והדגש בהרבה מאד פרשות כי מחויבותנו לעבודת ה' היא כי הוא הוציאנו ממצרים, ועומק העניין הוא שמלבד מה שכל בני האדם מחויבים לשמוע בשם ה' כיון שהוא ברא ויצר אותם, הרי שלעם ישראל יש חובה מיוחדת להקב"ה שהוא יצר וכונן את העם (ושירת האזינו חוזרת על עיקרון זה של "הוא עשך ויכוננך" כמה וכמה פעמים, כיסוד חיובינו בקיום מצוות ה') וכמו שהארכנו לעיל.

ונביא בזה את דבריו העקרוניים של ספר החינוך (מצווה לג) במצות כיבוד אב ואם: "משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממונה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד

אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא".

דעת לנבון להבחין בדבריו בין שתי סיבות שונות לחיובינו כלפי הורינו ואלוקינו: א. הכרת הטוב על מה שגידלנו אותנו. ב. (וזהו שהדגשתי למעלה) עצם זה שהם סיבת היותנו. כאן אנו למדים על מחויבות שלישית (נוסף על בורא העולם וההורים): סיבת היות העם! דהיינו הקב"ה שהוציאנו ממצרים וכוונן את עם ישראל. בשל כך אנו מחויבים לעובדו כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", והוא יסוד עבודת קרבן הפסח. [ואולי לכן נמצאת מצוות כיבוד הורים בעשרת הדברות שכן היא מאותו שורש של חובת עבודת ה' אלוקי ישראל].

וזו התשובה למה שהביא **האבן עזרא** (שמות כ, א): "שאלני ר' יהודה הלוי מנחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך [וראה שם מה שהאריך לענות לו]". ולדברינו הרי שעיקר מחויבותנו לה' היא מכח יציאת מצרים שאז עשה ויצר אותנו כעם, ואילו בריאת העולם מחייבת את כל העולם [בז' מצוות בני נח שיסודם בסברא ויכולים לדעתם מעצמם. עיין צדקת הצדיק אות קכ"א], ולא בייחוד את עם ישראל שהצטוו כעת במצוות עבודת ה' ותוספת קדושה ומעלה מיוחדים. רמה כזאת של עבודת ה' יכולה לצאת רק מכח מה שה' הוליד את העם.



המשך סיפור יציאת מצרים

עד עתה סיפרנו את סיפור יציאת מצרים בתמצית בדרך של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" הן בפן הגשמי והן בפן הרוחני. כעת אנו ממשיכים ומספרים יותר בהרחבה את הסיפור, על ידי לימוד הפסוקים אותו אומר מביא הביכורים המודה לה' שהוציאנו ממצרים ונתן לנו את הארץ הטובה ממנה הביא את פירותיו (דברים ה, ה-ח). חז"ל סידרו נוסח קבוע לביאור הפסוקים אך למעשה ניתן להוסיף ולדרוש ככל שמושיגים ומבינים, וכלשון **הרמב"ם** (חמו"מ ז, ד): "והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח". [וכתב החיי אדם (קל, יא): "ואם אין בידו הגדה, יאמר בחומש פרשיות של יציאת מצרים"].



לפני לימוד הפרשה ישנה הקדמה ושבח לה' ששמר את הבטחתו לאברהם והוציאנו ממצרים, וכך בכל דור ודור מציל אותנו מיד אויבינו, ומתוך הלשון נראה שהפתיחה "צא ולמד" מקשרת בין פסקת "והיא שעמדה" לפתיחת הדרשות על הפסוק "ארמי אובד אבי" שנדרש כאן על לבן הארמי. [הריטב"א כאן כתב

שהקשר בין מה שסבל יעקב מלבן לבין שיעבוד מצרים, הוא מכיון שלמעשה גלות מצרים של ארבע מאות השנים כללה גם את ימי התלאות של אברהם יצחק ויעקב ואף הם בחשבון הגלות, וז"ל: "וי"ל שבא הכתוב לפרש שכל זה נחשב מן הגירות ומגזירת בין הבתרים כי כל ימיהם של האבות אחר הגזירה ההיא היו בצער ובנסיונות ולא ראו בטובה". ונראה שגם ממוזמור ק"ה (פסוק יג) בתהילים מוכח שהאבות עצמם היו בגלות "מגוי אל גוי מממלכה אל עם אחר".



הראשונים הקשו במה ההבטחה שניתנה לאברהם על יציאת מצרים קשורה למה שה' מציל אותנו בכל דור ודור. אמנם ייתכן שהכוונה היא לברית הכללית אותה כרת אז ה' עם אברהם לתת לזרעו את ארץ ישראל "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת" (טו, יח). ונכלל בזה שה' יגן וידאג לזרעו של אברהם בארצו, וממילא ידאג להם במשך כל הדורות שתתקיים ברכה זו.

אמנם יש לציין שהראיה שמביא בעל ההגדה לדבריו שבכל דור ודור הקב"ה מצילנו היא על הדורות הקודמים ליציאת מצרים, [ולאחר ברית בין הבתרים]. ולזה מביא את הראיה מלבן שביקש לאבד את יעקב אך ההבטחה לאברהם שמרה על נכדו יעקב.

ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא.

שהקדוש ברוך הוא חשב את הקץ, לעשות כמה שאמר לאברהם
אבינו בברית בין הבתרים, שנאמר: ויאמר לאברהם, ידע
תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם ארבע מאות
שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול.

חשיבות העניין של היציאה ברכוש גדול

לאחר שאמר ה' לאברהם "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" (בראשית טו, ז), שאל אברהם "במה אדע כי אירשנה", ובמענה לכך עבר ה' בין בתרי החיות (כדרך כורתי ברית) ובישר לאברהם שבניו יהיו גרים בארץ לא להם ושם יעבדו ויענו אותם, וכל זה במשך ארבע מאות שנה [דהיינו שארבע מאות השנים כוללים גם את הגירות ולא רק את שנות הסבל, ואכן כבר מרגע הולדת

לאברהם זרע היה בבחינת גר]. אך ה' יעניש את אותו עם שישעבד את זרעו של אברהם, ולבסוף יקבלו את ארץ ישראל מנהר מצרים ועד נהר פרת.

אלא שבמעמד נשגב זה הוסיף ה' (פסוק יד) "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". מה החשיבות המיוחדת כבר עתה ארבע מאות שנה קודם לספר על כך שיצא ברכוש גדול?

והנה מסתבר שאכן ישנה חשיבות מיוחדת לאותה יציאה ברכוש גדול, ובהתגלות בסנה חזר על כך ה' למשה רבנו (שמות סוף פרק ג) "ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים והיה כי תלכון לא תלכו ריקם. ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלתה ושמלתם על בניכם ועל בנותיכם ונצלם את מצרים".

ובפעם השלישית לפני מכת בכורות (יא, ב) - "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב".

ואכן לפני היציאה (פסוק לט) "ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלת".

וכתב הבן מלך: "ונראה כי חשיבות ענין הרכוש ביציאה היינו משום שהוא שלימות הגאולה כאשר ע"י זה נתברר שבסופו של דבר היתה בחינת גאולה למפרע, כיון שנתגלה שבעצם עבדו ישראל עבור עצמם בארץ לא להם ורוקנו אותה כלשון הכתוב ונצלם את מצרים, שאף שכל עת שהיתה הגלות בתקפה הרגישו כעבדים ומושועבדים אשר כל יגיעם ופרי עמלם אוכל עם אחר, אולם אחרי ככלות הכל כאשר נשלמה תקופת העבדות ויצאו לחירות עולם הוברר כי בסופו של דבר לא הפסיד העם את כל הריווח מעמלו בפרך מאות בשנים, וכל שכרם הגיע להם משלם מאת המצרים אשר נשתעבדו בהם".

והנה אם נתבונן בפסוקים נראה שבני ישראל לא שישו על המצווה לשאול מהמצרים כלי כסף וכלי זהב, עד שיש לציין במפורש ש"עשו כדבר משה", וכן הציווי לעם היה בלשון תחנונים, וכדברי חז"ל (ברכות ט.): דבר נא באזני העם וגו' - אמרי דבי רבי ינאי אין נא אלא לשון בקשה, אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - לא קיים בהם. אמרו לו: ולואי שנצא בעצמנו. משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים, והיו אומרים לו בני אדם: מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה, ואומר להם: בבקשה מכם, הוציאוני היום ואיני מבקש כלום". בני ישראל העדיפו לצאת כבר ולא להתעכב ולשאול מהמצרים.

ובהמשך הגמרא (ברכות ט.): "וישאלום, אמר רבי אמי מלמד שהשאלום בעל כרחם. איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים, ואיכא דאמרי בעל כרחם דישאל ... משום משוי".

ונראה עומק העניין שבני ישראל אכן חששו לקבל כביכול תשלום על עבודתם, כיון שבזו יתברר שלכל הסבל שסבלו היה תכלית ומטרה והיא להכניסם לעבודת ה', ואילו הם שמחו אמנם על הגאולה ממצרים, אך את עבודת ה' עדיין חששו מלקבל במלואה (כמו שהארכנו בפסקת "פסח על שום מה"), אלא שלא

זו הייתה המטרה הסופית של יציאת מצרים - להציל מהעינוי והשעבוד אלא הלקיחה לעם, ולכן ציוה ה' שיקבלו שכר מלא על עבודתם כדי שבכך יהיו משועבדים לו יותר, ותתברר המטרה של כל הירידה למצרים (וראה מה שכתבנו בסוף פסקת "מרור על שום מה" שזה עניין צירוף המרור לקרבן הפסח). ואכן בני ישראל חששו להיות חייבים לה', ולכן העדיפו שלא לקחת תשלום על עבודתם וכך לא ירגישו מחויבים לה' על כך.



יש לשים לב לדבר מעניין שמפעם לפעם המצווה לשאול מהמצרים עלתה דרגה. בסנה אמר ה' שכל אשה תשאל משכנתה ומגרת ביתה, כלומר מהמצריות הקרובות אליה ביותר. לפני מכת בכורות ולאחר שהמצרים כבר ראו את כוחם של היהודים וכבודם עלה, ה' צווה שכל איש ואשה יבקשו מאת חבריהם, לאו דווקא השכנים. ולמעשה כשיצאו בני ישראל שאלו "ממצרים", כלומר מכל אנשי מצרים גם אלו שלא הכירו כלל.

הגבהת הכוס

מונהגינו בשני מקומות באמירת ההגדה להגביה את הכוס כדי לומר עליו שירה, כאן וב'לפיכך'. בשני מקומות אלו אנו מכסים את המצות [שבדרך כלל גלויות כדי לומר עליהם את ההגדה], כדי שלא יראו בושתן בשעה שמחשיבים את היין (ראה משנ"ב תעג, עג).

**וְהִיא שְׁעֵמֶדָה לְאַבוֹתֵינוּ וְלָנוּ, שְׁלֹא אֶחָד בְּלֶבֶד עָמַד עָלֵינוּ
לְבַלּוֹתָנוּ, אֲלֵא שְׁבָכָל דּוֹר וָדוֹר עֲזָמָדִים עָלֵינוּ לְבַלּוֹתָנוּ,
וְהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מַצִּילָנוּ מִיָּדָם.**

**יֵצֵא וְלָמַד מֶה בִּקְשׁ לָבֹן הָאֶרְמִי לַעֲשׂוֹת לַיעֲקֹב אָבִינוּ. שְׁפָרְעָה לֹא גָזַר
אֲלֵא עַל הַזְכָּרִים וְלָבֹן בִּקְשׁ לַעֲקֹר אֶת הַכֹּל, שְׁנֵאמַר:**

אֶרְכִּי אֲבִד אָבִי, וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וַיִּגֶר שָׁם בְּמִתִּי מָעֻט,

וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי גָּדוֹל, עֲצוּם וָרֵב.

וַיֵּרֶד מִצְרַיִם - אָנוּס עַל פִּי הַדְּבֹר.

וַיֵּגֶר שֵׁם - מִלְמַד שְׁלֹא יֵרֶד יַעֲקֹב אֲבִינוּ לְהַשְׁתַּקֵּעַ בְּמִצְרַיִם אֲלָא לָגוֹר שֵׁם, שְׁנַאֲמַר (בראשית מז, ד): "וַיֹּאמְרוּ אֶל פַּרְעֹה, לָגוֹר בְּאַרְצֵי בְּאֵנֹו, כִּי אֵין מִרְעָה לְצֹאֲן אֲשֶׁר לַעֲבָדֶיךָ, כִּי כָבֵד הָרָעַב בְּאַרְצֵי כְנָעַן. וְעַתָּה יֵשְׁבוּ נָא עֲבָדֶיךָ בְּאַרְצֵי גִשְׁן.

בְּמִתִּי מַעֲט - בְּמָה שְׁנַאֲמַר (דברים י, כב): "בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יֵרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ מִצְרַיִם, וְעַתָּה שְׁמֶךָ יִי אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֵב".

וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי - מִלְמַד שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מִצְּיָנִים שֵׁם.

הכוונה שהיו נחשבים לגוי ואומה בפני עצמה, ובכך היו מסומנים כגבדלים ולא התבוללו במצרים.

גָּדוֹל, עֲצוּם - בְּמָה שְׁנַאֲמַר (שמות א, ז): "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֵאֹד מְאֹד, וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם".

וָרֵב - בְּמָה שְׁנַאֲמַר (יחזקאל טז, ו): "רִבְכָּה בָּצְמַח הַשִּׁדָּה נְתַתִּיךָ, וַתִּרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתִּבְאִי בַעֲדֵי עַדִּיִים, שָׂדִים נִכְנּוּ וּשְׁעָרֶיךָ צִמְּחוּ, וְאֵת עֵרֹם וְעֶרְיָה".

יש ראשונים שפירשו ש'רב' אינה במשמעות הרבה כמו בפסוק לעיל "פרו וישרצו וירבו", אלא במשמעות של התרבות וגדילה, ואכן הפסוק ביחזקאל מהווה ראיה לזה.

הנביא יחזקאל מתאר בשם ה' את תהליך הגאולה ממצרים החל מיום הלידה של העם ועד בואו בברית עם ה', ונעתיק את חלקו הראשון של דבריו: וְאָמַרְתָּ כֹה אָמַר אֲדֹנָי ה' לִירוּשָׁלַם מְכֻרָתִיךָ וּמְלֻדָתִיךָ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אָבִיךָ הָאֱמֹרִי וְאִמֶּךָ חֲתִית: וּמִלְדוֹתֶיךָ בְּיוֹם הוֹלָדָתְךָ אֵתְךָ לֹא כָרַת שָׁרְךָ וּבָמִים לֹא רָחַצְתָּ לְמִשְׁעֵי וְהִמְלַח לֹא הִמְלַחְתָּ וְהִחַתֵּל לֹא חִתַּלְתָּ: לֹא חָסָה עֲלֶיךָ עֵינָ לְעִשׂוֹת לָךְ אַחַת מֵאֵלֶּה לְחִמְלָה עֲלֶיךָ וּתְשַׁלְכִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֹעַל נֶפֶשְׁךָ בְּיוֹם הַלֵּדָתְךָ אֵתְךָ: וְאָעֲבֹר עֲלֶיךָ וְאֶרְאֶה מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדָמֶיךָ וְאָמַר לָךְ בְּדָמֶיךָ חַיִּי: רִבְבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךָ וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בַעֲדֵי עַדִּים שְׂדִים נִכְנוּ וּשְׁעֶרְךָ צֶמַח וְאֵת עֵרֶם וְעֶרְיָה: וְאָעֲבֹר עֲלֶיךָ וְאֶרְאֶה וְהִנֵּה עֵתְךָ עַת דְּדִים וְאֶפְרֹשׁ כְּנָפִי עֲלֶיךָ וְאֶכְסֶה עֲרוֹתְךָ וְאֶשְׁבַּע לָךְ וְאֶבְרִית אֵתְךָ וְאָם אֲדֹנָי ה' וְתִהְיֶי לִי: וְאֶרְחָצְךָ בַּמַּיִם וְאֶשְׁטֶף דָּמֶיךָ מֵעֲלֶיךָ וְאֶסְכֵּךְ בְּשֶׁמֶן: וְאֶלְבִּישְׁךָ רִקְמָה וְאֶנְעֵלְךָ תַּחֲשׁ וְאֶחְבֹּשְׁךָ בְּשֵׁשׁ וְאֶכְסֵךְ מִשִּׁי: וְאֶעֱדֶךָ עַדִּי וְאֶתְּנֶה צְמִידִים עַל יָדֶיךָ וְרִבִּיד עַל גְּרוֹנְךָ: וְאֶתֵּן נֶזֶם עַל אָפֶךָ וְעִגְלִים עַל אָזְנוֹךָ וְעִטְרֶת תַּפְאֶרֶת בְּרֹאשְׁךָ: וְתַעֲדִי זֶהָב וְכֶסֶף וּמִלְבוּשֶׁךָ שֵׁשׁ וְקִשְׁי וְרִקְמָה סֶלֶת וּדְבַשׁ וְשֶׁמֶן אֶכְלֶת וְתִיפִי בְּמָאֵד מָאֵד וְתַצְלַחִי לְמִלּוּכָה: וְיֵצֵא לָךְ שֵׁם בְּגוֹיִם בְּיָפֶיךָ כִּי כָלִיל הוּא בְּהִדְרִי אֲשֶׁר שְׁמִתִּי עֲלֶיךָ וְאָם אֲדֹנָי ה':

[את הפסוק המודגש נהוג לומר כחלק מדרשת הפסוקים, אך הוא אינו נמצא בהגדות מתקופת הראשונים, וראה בשער הכוונות דרושי פסח סוף דרוש א. היעב"ץ בהגדתו כתב שאביו היה נוהג לומר את הפסוק הנ"ל כדי להזכיר את דרשת חז"ל שכפילות המילים "בדמיך חיי" מורה על שתי המצוות שהיו זכות לישראל - דם פסח ודם מילה, וכך הוא נהג אחריו אך כתב: "מכל מקום לא העמדנוהו בפנים באשר לא ראותיו עד הנה כתוב על ספר ושלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק בהיותו שלא כסדר הכתובים"].

וַיִּרְעוּ אֶתְנוּ הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ, וַיִּתְּנוּ עֲלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה.

וַיִּרְעוּ אֶתְנוּ הַמִּצְרִים - כָּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות א, י): "הָבָה נִתְחַכְמָה לֹא פֶן יִרְבֶּה, וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֶף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלָּחַם בָּנוּ, וְעָלָה מִן הָאָרֶץ".

הדרשות שבהגדה מביאות מקור לפסוקים הנאמרים בעת הבאת הביכורים בפסוקים שבספר שמות. הלימוד מהפסוק כאן הוא כדברי הרשב"ץ: "וירעו אותנו ר"ל כי חשבנו רעים מבלי הגעת רעה לגופותינו, אלא שאמרו שאנחנו בעצמנו רעים והחזיקונו רעים, על כן אמר 'כמו שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ', כלומר הם רעים וצריכים אנו להתחכם שלא יזיקונו ברעתם כשיבואו עלינו אויבינו והיו הם בעזרתם להלחם בנו".

וַיַּעֲזֹבוּנוּ בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, יא): "וַיִּשְׁמְנוּ עָלָיו שְׁרֵי מָסִים לְמַעַן עֲנֹתוּ בְּסִבְלָתָם. וַיָּבֶן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעָה. אֶת פֶּתֶם וְאֶת רַעֲמֻסִּם."

וַיִּהְיוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, יג): וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרָה.

וַנִּצְעַק אֶל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, וַיִּשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלֵנוּ, וַיֵּרָא אֶת עֲנֵינוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ.

וַנִּצְעַק אֶל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם ב, כג): "וַיְהִי בַּיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם, וַיֶּאֱנָחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעֻקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה."

לכאורה בפסוק בספר שמות כלל לא כתוב שבני ישראל צעקו אל ה', אלא שזעקו בעלמא מתוך כאב וה' שמע (וכמו שהעירו רבים מהמפרשים שם). אמנם יותר נראה שאכן זעקתם היתה לה' והפסוק קיצר בלשונו, וגם הלשון "שוועתם" מורה לכאורה ששיוועו לישועה ולא שסתם צעקו. וידיד ר"ש שפירא ציין לפסוק בשמואל (א ח, יח), ממנו נראה שאף שבני ישראל צעקו שם מחמת צרתם ולא כתוב שצעקו לה' ברור שהצעקה הייתה אליו שהרי המשך הפסוק הוא "ולא יענה ה' אתכם", עיין שם. וכהנה עוד בתנ"ך שלא מפורש שהצעקה היא דווקא לה' אך זו הכוונה. [אכן יש לציין לפסוק במלכים א' כב, לא, ובמקבילו בדברי הימים ב' יח, לא, על יהושפט שזעק וה' עזרו, שרבים מהמפרשים פירשו שם שהכוונה שזעק לעזרה לאנשיו - וה' עזר לו].

ולגבי הצעקה במצרים, מצאנו במפורש בדברי משה למלך אדום (במדבר כ, יד-טז): "אתה ידעת את כל התלאה אשר מצאתנו. וירדו אבותינו מצרימה ונשב במצרים ימים רבים וירעו לנו מצרים ולאבותינו. ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויצאנו ממצרים".

ואולי ייתכן שיש לקרוא את הפסוק בשמות באופן זה: "ויאנחו בני ישראל מן העבודה. ויזעקו [אל האלהים] מן העבודה ותעל שוועתם אל האלהים". שהרי בהכרח המילים "מן העבודה" שבסוף הפסוק מתייחסות לצעקת בני ישראל ולא לכך שה' שמע את השוועה מהעבודה, וייתכן שיש אף לקרוא באופן האמור, ודוק.

וַיִּשְׁמַע יי אֶת קֹלֵנוּ - בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, כד): "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם, וַיַּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אֲבֹרָתָם, אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב".

וַיֵּרָא אֶת עֲנֵינוּ - זוּ פְּרִישׁוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ, בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שם, כה): "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּדַּע אֱלֹהִים".

הראשונים פירשו שהלימוד הוא מכך שכתוב "וידע אלהים" דהיינו עינוי שרק ה' יודע שסבלו ממנו [מניעת תשמיש]. ויש לציין שאפשר ש"פרישות דרך ארץ" היא גם פירוש הפסוקים "למען ענותו בסבלותם", "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (שם א, יא-יב).

וְאֶת עֲמָלָנוּ - אֵלֹו הַבָּנִים. בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות א, כב): "כָּל הַבֶּן הַיָּלֹוֹד הַיָּאֲרָה תִּשְׁלַיְכֶהוּ וְכָל הַבֶּת תַּחֲיוֹן".

וְאֶת לַחֲצֵנוּ - זֶה הַדָּחַק, בְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ג, ט): "וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחֲחִין אֲשֶׁר מַצְרִים לַחֲצִים אֹתָם".

בדרשות דלהלן מוזכרים בפרטות דווקא מכות דם ודבר [וכן מכת חרב], וראה בראשונים שעמדו בזה.

וייתכן שאין הכוונה כאן למכת דם ומכת דבר, אלא כתיאור כללי לכל המכות דהיינו ש"דם" "דבר" ו"חרב" הם שמות כלליים למכה [ויתכן גם שכל אחד מהם כולל כמה מכות ויל"ע], כפי שנפרט. לגבי דבר הראשונים הביאו את המדרש שבכל מכה היה גם דבר, ולגבי חרב הריטב"א פירש שהיא לשון כללית "חרב נוקמת נקם ברית". ועל דם מלבד מה שכאמור ניתן לומר שהכוונה ללשון כללית של מכה ונגף, יש ראשונים שפירשו שאין הכוונה למכת דם אלא למופתים שעשה משה לפני בני ישראל שהפך מים לדם. [והנה אם נפרש 'חרב' כמו שפירשו כמה ראשונים שהכוונה למכת בכורות ודם למכת דם, אזי דם היא המכה הראשונה דבר היא האמצעית וחרב היא האחרונה].

וַיִּוָּצְאוּנוּ יי מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה, וּבְמִצְרָא גָדֹל, וּבְאֵתוֹת וּבְמִפְתִּים.

[בקטע זה יש דרשה בתוך דרשה, כאשר בעל ההגדה דורש את הפסוק אותו הביא כדרכו כדי לבאר את קטע הפסוק מפרשת ביכורים]

וַיֹּצֵאֵנוּ יְיָ מִמִּצְרַיִם - לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, שנאמר (שמות יב, יב): "וַעֲבַדְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה, וְהָפִיתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה, וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים. אֲנִי יְיָ. וַעֲבַדְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה - אֲנִי וְלֹא מַלְאָךְ. וְהָפִיתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם - אֲנִי וְלֹא שָׂרָף. וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים - אֲנִי וְלֹא הַשְּׁלִיחַ. אֲנִי יְיָ - אֲנִי הוּא וְלֹא אֲחֵר.

בֵּיד חֲזָקָה - זו הדבר, כמה שנאמר (שמות ט, ג): "הִנֵּה יָד יְיָ הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה, בַּסּוּסִים, בַּחֲמֹרִים, בַּגְּמָלִים, בַּבָּקָר וּבַצֹּאן, דָּבָר כָּבֵד מְאֹד".

וּבְזִרְעַ נְטוּיָה - זו החרב, כמה שנאמר (דחי"א כא, טז): "וַחֲרַבּוּ שְׂלוֹפָה בְּיָדוֹ, נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלַיִם".

וּבְמִזְרָא גָדֹל - זו גלוי שכינה, כמה שנאמר (דברים ד, לד): "אִו הִנֵּסָה אֱלֹהִים לָבֹא לָקַחַת לוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמִסַּת בָּאֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים, וּבְמִלְחָמָה וּבֵיד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה, וּבְמִזְרָאִים גְּדֹלִים, כָּכָל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יְיָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ".

וּבְצִלְתוֹת - זה המטה, כמה שנאמר (שמות ד, יז): "וְאֵת הַמֶּטֶה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בוֹ אֵת הָאֹתוֹת".

**יְגַמְלֵתִים - זֶה הַדָּם, בָּמָה שְׁנֵאָמַר (יוא"ל ג, א): "וְנָתַתִּי מִזְפָּתִים בְּשָׂמִים
וּבְאַרְצִי, דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֵשֶׂן".**

הטפת היין מהכוס

"אמר מהר"י סג"ל כשאומר בהגדה דם ואש ותמרות עשן, יטיף באצבעו מכוסו לחוץ באומרו כל תיבה פעם אחת. וכן כשאמר דצ"ך עד"ש באח"ב בין בפרט בין בכלל ס"ה י"ו פעמים נגד י"ו פנים, רוקח. ועוד מעמים יש שם. וכן מהר"ש כשאמר דם צפרדע כו' שוטף בכל תיבה ותיבה פעם אחת מן הכוס לחוץ. ואמר שכן נהג ראבי"ה, ונראה לו הטעם דר"ל מכל אלו יצילנו ויבאו על שונאינו, דהא הכוסות להצלחה לישראל" (מנהגי מהרי"ל סדר ההגדה אות כז).

אותות ומופתים

יציאת מצרים מאופיינת בניסים שנעשו על ידי בורא עולם מחוץ לסדרי הטבע הקבועים. הקב"ה עשה בתחילת התהוותנו לעם מעשי ניסים ונפלאות בהם שידד מערכות הטבע ושינה מערכות עולם, בשונה מהנהגתו התמידית בעולם הפועלת לפי חוקים מסודרים וקבועים ממעשה בראשית.

בתחילת הדרך היה עם ישראל צריך לניסים חריגים כדי להאמין בה' ובמשה עבדו (ראה דברים ד, לד-לה), אך בהמשך הדורות אדרבא גדולתו של הקב"ה מתבררת דווקא מתוך הסדרים הקבועים והמופלאים. בזמנינו הרבה יותר קל להגיע לאמונה בה' מתוך התבוננות בנפלאות הבריאה, הן ב"מה גדלו מעשיך ה'" בחכמת היקום על מרחביו הבלתי נתפסים בשכל אנוש, והן ב"מה קטנו מעשיך ה'", ביצורים הקטנטנים שנראים רק מבעד למכשירים מיוחדים, המסודרים כולם בחכמה אדירה ומופלאה. מי שהתבוננות בבריאה, בפרט בדורות האחרונים שנפתחו בהם שערי חכמה בהכרת מסתורי הטבע, מביאה אותו לאמונה בבורא, כבר לא נזקק לחריגות וניסים בשביל להוכיח שיש לעולם יוצר עליון. וכי ציור מרשים ומעורר התפעלות, או יצירה מוזיקלית מורכבת וגאונית, לא מספיק מעידים על יוצר-אמן אלא אם כן יבוא ויתקן אותם מפעם לפעם?

וכדברי המשך חכמה (ויקרא כו, ד):

"הענין, דההנהגה הנסיית היא אינה תכליתית, שהשם ברא העולם שתתנהג באופן הטבעי ... ולמען שלא יטעה האדם וישכח בורא ומסדר ומשגיח מהטבע, ויחשוב לרוב הרגלו כי הטבע היא בעצמה, להפרידה מיוצרה - לכן יש נסים, אבל אינם תכליתיים, והנסים הוא רק להעיר לבות בני אדם על מפעלות הבורא ב"ה

בטבע, כי היא ידו והשגחתו הטהורה. לכן (שבת קיח, ב): 'הקורא הלל בכל יום' - שמורה שראוי להודות רק להנך פעולות של דרך נס, אבל מפעלות הטבע אין צריכים להיוצר אחרי שבראן - 'הרי זה מחרף ומגדף'. אבל 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום' - שזה מדבר על מפעלות סדור הטבעי אשר בכל יום, כמבואר - 'מובטח שהוא בן העולם הבא' (ברכות ד, ב). והנה על דרך נס בלתי סדור הטבעי, אינו מן הפלא, כמו מן וכיוצא בזה. אבל הענין הנפלא בהטבע הוא ההזנה התמידית, שזה קיום הנמצאים והרכבת הנפרדים, ובדרך טבעי כל יום קבוע הזנה לאלפי אלפים בלי מספר נמצאים, מזון, אשר כל אחד יזון מן הטבע, הוא פועל מורה על חכמה ושלמות וכבוד השי"ת למבין, יותר ממה שמורה הנסים" ראה שם עוד מה שהאריך.

אמנם בחירת ה' בעם ישראל ובעבדיו הנביאים, אכן לא נלמדת מן הטבע, שהוא מורה רק על ראשית הבריאה, וכמו כן השגחתו הפרטית של ה' על יראיו המייחלים לחסדו, לא ניכרת אלא על ידי ניסים החורגים מן הטבע, והם אכן עדים על זאת. אך כאמור האמונה הבסיסית בבורא העולם הו"ה ברוך הוא נלמדת דווקא מן הטבע הקיים ולא מן הנס.

דָּבָר אַחֵר, בְּיַד חֲזָקָה שְׁתִּים. וּבְזֶרַע נְטוּיָה שְׁתִּים. וּבְמִרְאָה גְדוֹלָה שְׁתִּים.
וּבְאֵתוֹת שְׁתִּים. וּבְמִפְתִּים - שְׁתִּים. אֵלֶּי עֶשֶׂר מִכּוֹת שֶׁהֵבִיא הַקָּדוֹשׁ
בְּרוּךְ הוּא עַל הַמַּצִּים בְּמַצְרִים. וְאֵלֶּי הֵן:

דָּם, צִפְרֻדֵּעַ, בָּנִים, עָרֹב, דָּבָר, שְׁחִין, בָּרָד, אֲרֶבָּה, חֲשָׁה, מַכַּת בְּכוֹרוֹת.

מכת צפרדע

הצפרדע מוזכרת בתנ"ך רק בקשר למכות מצרים, ונחלקו המפרשים מהי. יש אומרים שהכוונה לתמסח [בערבית] דהיינו תנין היאור, ויש אומרים שהכוונה לצפרדעים המצויים באגמים שמשמיעים קול. וז"ל **האבן עזרא** (ז, כז): "המפרשים נחלקו במלת צפרדעים, ורבים אמרו שהוא מין דג נמצא במצרים יקרא בלשון ערב אלתמסח, ויוצא מן הנהר וחוטף בני אדם. ואחרים אמרו, כי הם הנמצאים ברובי הנהרות שמשמיעים קול, והוא הנכון בעיני, והוא הידוע". והנה זו מחלוקת עקרונית האם מכת צפרדע הייתה מכה של הריגה או רק של סבל ורעש, שהרי התנינים טורפים בני אדם והצפרדעים הקטנות רק מקרקרות. ובאמת בדרך כלל המכות הם לא ממש מכות הרג ואבדן למצרים אלא צער והיזק ממון. ושני הפירושים יפרשו כל אחד לשיטתו מהו "הגני נוגף ... בצפרדעים", האם נוגף הכוונה הורג או שהכוונה למכה, וכן צריך לדעת מה יפרשו אלו שסוברים שהכוונה לתנינים את הפסוק שהצפרדע תבוא לתוך המשארות, דהיינו כלי

הבצק, וכן שצברו אותם חמרים חמרים. [ובספר אמרות ה' להגרמ"א רוזנבוים מח"ס מתא ירושלים פרשת וארא כתב שמדובר בתנינים קטנים שרק עתה שרצו].

וז"ל המלבי"ם: "הנה אנכי נוגף. לרש"י ז"ל לשון נגף בא על הכאה והר"י אברבנאל דחה דבריו ואמר שאינו בא רק על הכאה שיש בה מיתה, ובמדרש אנכי נוגף אני דוחק עליך את המכות כמה דא"א וכי יגוף שור איש, ריב"ל אמר כל מכה ומכה היה הדבר משמש עמה, מבואר שהת"ק פי' כרש"י שבא לשון נגיפה על הכאה, וכמ"ש בב"ק (דף ב') בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף, וריב"ל סבר כהר"א שבא על מכת דבר. וכבר האריכו מאיזה מין היו הצפרדעים אם מן הגדולים [קראקאדיל] כדעת הר"ה, או הקטנים [פראש] כדעת הראב"ע, ומשמע שהיו משני המינים הקטנים נכנסים אל הבתים והתנורים והגדולים נשארו ביאור לזכר עולם".

לדעת המלבי"ם ייתכן שהיו שני המינים, ונראה שאפשר להביא מקור לזה משני המזמורים בתהילים העוסקים במכות מצרים (וראה גם העמק דבר). במזמור ע"ח (מ"ה) כתוב: "ישלח בהם ערוב ויאכלם צרפדע ותשחיתם", משמע שמדובר במכה של השחתה, ולא רעש וצער בעלמא. אך במזמור ק"ה (ל') כתוב: שרץ ארצם צפרדעים בחדרי מלכיהם", משמע שעיקר המכה הייתה בכך שהסתובבו ביניהם צפרדעים.

אך יש להעיר על כל זה שהרי התורה בפירוש מדברת על התנין בכמה מקומות ואף ממש בהקשר למצרים (שמות, ז, יב; יחזקאל כט, ג) ואם כן משמע שהצפרדע היא מין אחר, ובצירוף עם מה שהערנו לעיל שהמכות לא היו מכות הרג (אולי למעטים אך לא שזה גוף המכה) יותר נראה שאכן הכוונה לצפרדעים הקטנים. עוד צריך לדעת האם התנינים המתים מבאישים את הארץ כמו הצפרדעים, וגם קשה מדוע נשארו מתים אחרי המכה הרי יש הנאה רבה בעורותיהם, וז"ל רבנו אברהם בן הרמב"ם (ח, י): "ומה מתוק מאמר הדרש [- ראה להלן במכת ערוב] שהצפרדעים שאין הנאה בפגריהם נשארו אצלם מתים מסריחים את הארץ ומפסידים את האויר ומולידים את הדבר או את שאר החלאים מכה בתוך מכה, והערוב שיש הנאה בפגריהם ובעורותיהם יצאו מאצלם וזו מתיקות בדרש". ראה נוספת היא ממה שנבאר להלן ששלושת המכות דם צפרדע וכינים הם מכות על הארץ, דהיינו לנגוף ולהשחית את אדמת מצרים והיאור. ואם כן התנינים ביאור אינם כלל השחתה ומכאן שהכוונה לצפרדעים שהם פחיתות ליאור [וגם כשמתו הביאשו את הארץ].

וכך הכריע רש"י הירש: "בצפרדעים. לא ייתכן לפרשו: תמסח, כי אז לא היה נותר מן המצרים איש. ברור שהמדובר בבעל - חיים טרדני, אך בלתי מסוכן. מקובל לראות בו צפרדע, במובן הוראתו שבימינו. הרכבו: מ"צפר" = בוקר, ו"דע" = יודע; בארמית: "עור דעניא" (פסיקתא זוטרית, שמות ז, כט): בקי ויודע את השעה, בה הכל מתעוררין. בעל חיים קולני לעת לילה, אבל נחרד ונידס בהפציע קרן בוקר ובהישמע איוושת השחר".



אכן בקשר לראיה הנ"ל מהתנין, יש לדעת כי 'תנין' של התורה הוא גם מין נחש, כמו שכתב רש"י (שמות ז, ט) 'לתנין - לנחש', וכן הוא בתרגום יונתן. ומצאנו בכמה מקומות שתנין הוא מילה נרדפת לפתן שהוא מין

נחש, ראה בדברים לב, לג "חמת תנינים יינם - וראש פתנים אכזר", הרי שלתנין המקביל לפתן יש ארס. וכן בתהילים צא, יג "על שחל ופתן תדרוך - תרמוס כפיר ותנין". ובמקומות אחרים נראה בפירוש שתנינים הם חיות גדולות ונוראות שבים, כמו בבראשית א, כא; בישעיהו נא, ט; איוב ז, יב; תהילים עד, יג; שם קמח, ז.

אמנם ביחזקאל (כט, ג-ד) מדובר במפורש על יאור הנילוס, וכתב שם המלבי"ם: "המצרים היו מאמינים שהיאור נילוס הוא קדוש ושהתנינים הגדולים שבו יש בהם אלהות, ושיש תנים אחד הגדול מכולם שהוא מושל על כולם והוא ברא את עצמו ואת היאור".

הרי שתנין הוא שם כללי לכמה מיני יצורים.

מכת ערוב

כל המכות מבואר עניינם לבד ממכת ערוב [אכן לגבי צפרדע מצאנו מחלוקת כדלעיל, אך נקובה היא בשמה]. ומצאנו בזה כמה דעות בחז"ל והראשונים.

המדרש (שמות רבה יא, ג) הביא שני פירושים מה טיבם: "למה הביא עליהם ערוב לפי שהיו אומרים לישראל צאו והביאו לנו דובים ואריות ונמרים כדי להיות מצירים בהם לפיכך הביא עליהם חיות מעורבבות דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אמר מיני צרעין ויתושין. ונראין דבריו של רבי יהודה לפי שבצפרדעים כתיב וימותו הצפרדעים לפי שלא היה בהן הנאה בעורותיהן אבל ערוב שהיה הנאה בעורותיהן לפיכך לא נשאר בהן עד אחד שאלו היו צרעין ויתושין היה להן שיסריחו". מאידך ניתן לסייע לדעת רבי נחמיה מכך שבתהילים (קה, לא) נראה שהערוב הוא בן זוגו של הכינים. אכן בתהילים עח (מ"ה) נראה דווקא כרבי יהודה - "ערוב ואכלם", [אם כי אולי גם על עקיצת הצרעות והיתושים ניתן לומר לשון אכילה, וכמו בדברי רד"ץ הופמן להלן].

במדרש שוחר טוב על תהילים עח הביא דעות נוספות בתנאים:

"ר' יהודה אומר נעוריתא [וי"ג נשריתא. דהיינו נשרים] שלח בהם.

ר' נחמיה אומר ערוב מלמטה: דובים ואריות זאבים ונמרים היו.

ר' נתן אומר ערוב מלמעלה: נרגזא [וי"ג בר גזא. דהיינו נשרים] דאות עורבין ועופות דורסין, מלמטה: אריות דובים זאבים ונמרים.

ר' חמא ור' יהושע תרזויהו אמרו מין חיה היה ושמה פנתרין [כמין ברדלס], ויש אומרים כמלנית שמה, והביא עליהן הקדוש ברוך הוא.

ר' יאשיה אמר העריב עליהן את המאורות".

רשב"ם (שמות ח, יז) פירש שערום הם **זאבי ערבות** הטורפים בשעות הערב, וערום הכוונה לזה שהולך בערב. **ראב"ע** פירשו מלשון תערובת מיני חיות רעות מעורבות [כמו אריות זאבים ודובים ונמרים], וכדעת רבי יהודה. ורש"י הירש כתב: "ערוב" איננו תערובת של חיות; וה"א הידיעה יוכיח: הרי לא קיימת תערובת קבועה של חיות. אלא נראה כי "ערוב" הנו השתלשלות מן המושג "ערבה", מדבר, ופירושו **חית המדבר**. המדבר, בניגוד לשטח יישוב האדם, נקרא "ערבה", משום שמבחינת ראותו של האדם הכל גדל שם בערבוביה וללא סדר. או משום שלא נמצא שם רכוש נבדל, כי הכל, באין בעלים, שייך לכלל. ע"כ.

רד"צ הופמן כתב: "וערום זה - מה טיבו? שוב יש כאן משום מחלוקת בין המסורת הארץ - ישראלית והמצרית. לפי תרגום יונתן בן עוזיאל והתרגום הירושלמי ולפי חכמינו ז"ל, הרי זו תערובת של חיות פראיות. ברם, מן הכתוב משמע שמדובר כאן במין מסוים של בעל-חיים וכתרגומם של השבעים ופילון. לפי פילון מאחדת בריה זו בתוכה את חוצפתו של הכלב עם זו של הזבוב. היא עוקצנית וערמומית, מתקיפה את האדם בלא פחד ואינה מתרחקת ממנו עד שתשבע בשר ודם, ולא בכדי אומר המשורר בתהלים (עח, מה) "ערב ויאכלם".

ראה עוד מקורות נוספים בפירוש תורה שלמה לרמ"מ כשר פרשת וארא עמ' עא [ובשם מדרש תימני מאור האפילה (עמ' רב) הביא: "והערוב הוא מיני מזיקים רבים כמו שאמרו ארבעה מיני ערובין שלח הקב"ה על המצרים ואלו הן זבובין ויתושין צרעין וחזיזין"]. ובעיקר דברי הרב הופמן העיר ידידי ר"ש שפירא: "לא מצינו באף מקום שמוזכרת בו החיה המדוברת. ובפרט, שהצפרדעים והכנים מוזכרים תמיד ברבים, ואילו הערוב מוזכר מלשון יחיד. אמנם גם הארבה מוזכר ביחיד, אבל כמדומה שאין לו בכלל צורת רבים, אולי בגלל צורת ההופעה שלו שמגיע תמיד בלהקות ענק. גם הביטוי 'ערוב כבד' קשה להולמו עם שם עצם של בעל חיים, והוא יותר מתאים למצב או פעולה, כמו ברד שגם הוא כנראה תאור מצב [דומה בצורתו ל'שרב']. ככלל, התיאור של הערוב אינו מקביל לתיאור מכות בעלי החיים האחרים, שם מתייחסים לפעולת הפרטים [כל צפרדע או כינה בפ"ע], אלא הוא מתואר כ'מכה'".

מכת ארבה

מכת ארבה היא מכה ייחודית ונראה שהיא המכה הקשה מכולם [ואף הוקדשו לה הכי הרבה פסוקים בתורה], ועליה במיוחד הצטוו ישראל לספר לילדים על התעללות ה' במצרים. למכה זו ישנה הקדמה (ריש פרק י'): "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתני אלה בקרבו. ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותני אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'". באופן כללי מצאנו בתורה כמה פעמים במהלך עשרת המכות וקריעת ים-סוף שתכליתם היא שידעו מצרים את ה', אך כאן נוספה גם התייחסות לעם ישראל.

והנה התגובות של עבדי פרעה למשמע המכה (עוד בטרם באה) אשר "לא ראו אבתיך ואבות אבתיך מיום היותם על האדמה עד היום הזה" היו קשות במיוחד עד שפרעה נכנע לשלח את בני ישראל עוד בטרם

באה המכה [לאחר מכת ערוב כשנשחתה הארץ פרעה הבטיח כביכול לשחרר אותם בעתיד, אך כאן נכנע והסכים להם לצאת מיידית וזאת עוד בטרם באה המכה!]. לראשונה גם העיזו עבדי פרעה לפנות למלך בבקשה להיכנע! "ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש שלח את האנשים ויעבדו את ה' אלהיהם הטרם תדע כי אבדה מצרים". אך לאחר שכשל המושא ומתן גירש פרעה את משה ואהרן מביתו והמכה החלה. "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים כבד מאד לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן". פרעה נכנע ומתוודה - "חטאתי!" "ויסר מעלי רק את המות הזה". אך לאחר מכן חזר והכביד את לבו.

נראה אם כן שהארבה היה ממש מכת מוות ורק למשמע שמעו נחרדה כל מצרים. ואכן חילוק יש בין כל המכות לבין מכת הארבה (הדברים מבוססים על ספרו של הג"ר יוסף צבי סלנט באר יוסף פרשת בא). בכל המכות אדם בעל סבלנות ואורך רוח יכל היה לשרוד. המכה ארכה כמה שארכה אך לא יותר משבועות מספר, ואחר כך חלפה ועברה והיה אפשר להתאושש בחזרה. אולם הארבה לא הזיק לאותו זמן, שכן הוא פגע בעיקר בחיטה ובכוסמת הרכים שעוד לא עמדו ממש לאכילה. אדרבא הוא עצמו יכל לשמש לבני מצרים למאכל. אלא שהמכה הייתה בעלת השלכה עתידית גדולה ביותר והרעב שיגרם מחמתה יתפרס על פני שנה שלמה, אם בכלל היו להם תבואות חדשות לזרוע. מכה כזאת נחשבת בהחלט ל"מוקש" שמניחים עתה [ולפעמים אף לא שמים לב אליו] ונכשלים בו בעתיד. לכן הייתה חרדה קיומית במצרים לנוכח המכה. אם בכל המכות יכלו להתאזר בסבלנות וקשיות עורף, הרי שביחס למכת המוות הזאת הבינו שאבדה מצרים והארבה יחסל להם את עתידם הכלכלי.

מזווית אחרת יש להוסיף, שבכל המכות סבל גם אורח שבא למצרים. לא היו לו מים לשתות והיה עליו לחפור בורות ולהתאמץ בשביל להרוות את צמאונו, קפצו עלי צפרדעים וכינים, הפחידו אותו חיות רעות, וכו'. אך במכת ארבה כל מצרים יכלה להתמלאות אורחים הנהנים מהמחזה ומלקטים לעצמם חגבים לאכילה. הארבה לא מזיק ולא מפריע אלא לבעלי קרקעות חקלאיות שכל פרנסתם ירדה לטמיון, אך למי שאינו בן המקום אין כלל מכה. ולכן בני ישראל שעתידיים לעזוב את הארץ לא הוזקו להפלאה מיוחדת למרות שסביר ביותר שהארבה שמיילא את כל הארץ היה יכול להגיע גם לארץ גושן. אך האמת היא שגם אם הארבה הגיע למושבותיהם של ישראל הם כלל לא סבלו ממנו ואולי אף להיפך - נהנו [וראה בספר דברי יואל על התורה (עמ' רלז) שהוכיח שהארבה היה גם במקומם של בני ישראל].

דווקא במכה זו התפנו בני ישראל לראות כיצד מתעלל ה' במצרים, הן בעוצמה האדירה של המכה שהכניעה את מצרים, והן בכך שהם עצמם חווים את ה"מכה" בשיוון נפש מוחלט. מנקודת מבט זו יכולים בני ישראל לספר לבניהם ובני בניהם על כוחו של ה' הנוקם את נקמת עמו.



בספר באר יוסף הנ"ל פירש בכמה אופנים את המיוחד שבמכת ארבה כלפי ההתעללות, ואחד מהם הוא שאחרי שהברד השאיר להם את החיטה והכוסמת ומצרים ששו על כך וחשבו לשים מבטחם בנותר לפליטה, עד שה' לקח מהם הכל והיו לשחוק בעיני עצמם. וכך פירש האלשיך.

וכמדומה שהדברים מדויקים היטב בפשוטי המקראות, שמדגישים שהארבה חיסל את הנותר מן הברד. ואולי אפשר אף לפרש את ההקדמה למכת ברד (המצוטטת לעיל) שבאה בלשון רבים "אותותי", שהכוונה לשני האותות: הברד והארבה, שעל ידי שניהם הייתה פגיעה מיוחדת בעתידם הכלכלי בדרך התעללות, וכאמור.

ולסיום אציין שיש קשר בין מכת ארבה לקריעת ים-סוף דהיינו לסופם המוחלט של המצרים. שניהם באו על ידי רוח קדים וכשהארבה הסתלק "ויהפך ה' רוח ים חזק מאד וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף". וייתכן שהיה כאן רמז לפרעה שביקש "יסר מעלי רק את המוות הזה", שהמוות הוסר ממנו אך לא לגמרי והוא מחכה לו לעתיד הקרוב בים סוף על ידי אותה רוח קדים.



על מכת בכורות כמכה לאילי מצרים, ראה להלן בפסקת "פסח על שום מוה" (עמ' קכ). וכאן נציין רק מה שכתוב בהגדה דווקא במכת בכורות "מכה", שעל פי הפשט הביאור הוא כיון ש"בכורות" הם לא מכה, ואם אומרים שיש לאדם בכורות אדרבא זהו שבח (להבדיל מאם אומרים שיש לו דבר, שחין או כינים וכו'), ו"מכת בכורות" הכוונה הריגת הבכורות. והבן.



עשרת המכות בעיני פרעה

מתוך עשר מכות שהביא ה' על המצרים, ביקש פרעה ממשה רק בארבע מהם שיעתיר בעדו שיסורו ממנו. במכות צפרדע וערוב, ברד וארבה ביקש פרעה על הפסק המכה, ואילו בדם, כינים, דבר, שחין וחושך לא מצאנו שרצה להסירן. מכת בכורות שונה כמובן כיון שאז פרעה באמת שחרר לגמרי את בני ישראל, ולא רק שביקש שתפסיק המכה אלא שנכנע לגמרי. למעשה גם במכת חושך ברור שלא יכול היה פרעה, גם אם רצה, לפנות למשה על מנת שיעתיר בעדו, שהרי לא היה מסוגל לזוז ממקומו ובוודאי לא למצוא את משה. אך ההבדל בין מכות דם, כינים, דבר ושחין אל מול צפרדע וערוב, ברד וארבה צריך ביאור, ונציע כאן שלשה הסברים.

האור החיים (שמות ח, ד) עמד בפירוט על העניין הזה ועיקרי דבריו שפרעה התפעל רק ממכות שהייתה לו מהם "אימת מוות". ממכת דם לא סבל צמא כיון שעבדיו חפרו עבורו סביבות היאור [או קנו מהיהודים]. במכת כינים אמנם סבל אך היה זה צער נסבל ולא מסוכן. מכת דבר הייתה רק במקנה, וגם שחין אינה מכה מסוכנת [והוסיף האור החיים שיייתכן שפרעה כלל לא סבל ממנה שהרי התורה מדגישה (ט, יא) "כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים" ולא בפרעה. כך נראה כוונתו].

אך מכת צפרדע על ידי "הרעשת הקול" הבהילה מאוד את פרעה, כך גם מכת ערוב הבהילה אותו מאוד. מהברד פחד פרעה שתיהפך הארץ כמו במהפכת סדום, ועל הארבה אמר במפורש (י, יז) "ויסר מעלי רק את המות הזה". [את מכת חושך ביאר האור החיים כמו שכתבנו לעיל].

ניתן לבאר גם בדרך אחרת, שבארבעת המכות שעליהם ביקש פרעה שיסורו ממנו סבל פרעה באופן אישי. ואכן רק בארבעתם הדגישה התורה שהם היו גם בבית פרעה. מכת דם הייתה באופן כללי, ואדרבא פרעה עצמו לא סבל כאמור כיון שעבדיו חפרו לו מים מסביבות האור. במכת צפרדע כתוב במפורש (ז, כח) "ועלו ובא בביתך ובחדר משכבך ועל מיטתך". מכת כינים היא שוב מכה כללית על עפר הארץ, ואולי פרעה שחי בארמון לא כל כך סבל. מכת ערוב במפורש היתה גם לפרעה (ח, יז): "הנני משליח כך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב". ושוב דבר מכה כללית ולא ברור עד כמה סבל ממנה פרעה [שהרי נשאר לו די סוסים לרדוף אחרי בני ישראל]. לשחין התייחסנו לעיל שלא מצוין בתורה שפרעה סבל ממנה. במכת ברד לא היה פרעה בסכנת מוות שהרי יכול היה להישאר בתוך הבית, אך הסבל שלו היה כמו שאמר (ט, כח) "העתירו אל ה' ורב מהית קלת אלהים וברד" [העמק דבר: "משמעות קולות אלהים שהמה נפלאים מהמורגל וכמו הר האלהים". וראה גם בשמואל א יד, טו "חרדת אלוקים", ובדוגמאות הנוספות שהביאו שם המפרשים]. הרעש האיום המושבר כל עקמימות שבלב החריד אותו והוציאו משלוותו. וממכת ארבה חשש פרעה במיוחד כיון שהארבה יאכל לו את כל התבואה והוא יידון לסכנת רעב, וכנ"ל.

לפי המהלך הזה, פרעה דאג רק לעצמו ולא לעמו, ורק את המכות שהוא עצמו סבל מהם - צפרדע וערוב, ברד וארבה - ביקש להסיר.

בדרך שלישית יש לומר שעשרת המכות נחלקו לכאלו שהיו ברגע אחד, כמו הפיכת האור לדם, הארץ לכינים וכו', לבין מכות שממשיכות והולכות כמו הברד שירד במשך זמן. פרעה לא ביקש, וגם לא היה מקבל, שיסורו ממנו מכות שכבר היו ושיחזרו בחזרה למצבם הראשון. לכן לא ביקש על האור שכבר נהפך לדם שייהפך מחדש למים [ובאמת לא ברור מתוך הכתובים מתי חזר האור בחזרה למים, ייתכן שבמשך הזמן לאחר זמן רב. וכך גם בשאר המכות]. לכן גם לא ביקש על הכינים דהיינו שהעפר יחזור לכשהיה, שהרי מה שהיה היה ואת המכה לא ניתן להחזיר בחזרה. בדבר מתו כבר הבהמות ועל מה יבקש? שיקומו לתחייה? ... כך גם בשחין אין מה לבקש שתתרפא המכה, והם נרפאו באופן טבעי במשך הזמן.

אך הצפרדעים שעולים מהאור יכולים פשוט להפסיק ללכת או להמשיך בדרכם למקום אחר, ובוודאי להפסיק להתרבות. [ואכן הצפרדעים שביאור שהם עיקר המכה נשארו, וגם הצפרדעים שבארץ נשארו, אך הם הפסיקו לחיות]. דהיינו הייתה כאן הפסקה של המכה בציר הזמן אך לא ריפוי או ביטול שלה למפרע. כך גם על הערוב ביקש שיפסיקו להגיע וימשיכו הלאה בדרכם. מאותה סיבה ביקש שיפסיק הברד לרדת, מה שהיה היה אך שלא ימשיך עוד [ובחז"ל איתא שהברד שהחל לרדת נשאר בשמיים לעתיד לבוא]. וגם שהארבה ימשיך הלאה בדרכו לאחר שאכל כל כך הרבה משדות המצרים. [מכת חושך שייכת אמנם למחלקה הראשונה אך התשובה עליה היא כאמור שפרעה לא יכול היה טכנית להגיע למשה]. ודרך זו שמעתי מידידי רח"י מאיר.

רבי יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ"ד עד"ש באח"ב.

סדר המכות

הראשונים עמדו על כך שזוהי ככל הנראה דרכו של התנא רבי יהודה, לתת סימנים. כך מצאנו גם במשנה במנחות (צו.) שנתן סימן למידות שני הלחם ולחם הפנים שלא יתבלבלו ביניהם [זד"ד יח"ז]. והנה התפארת ישראל על המשנה שם כתב שבהכרח יש לסימן משמעות בעצם המילה, שהרי מה מועיל לתת סימן כאשר המילה היוצאת מהראשי תיבות בעצמה חסרת משמעות ואי אפשר לזכור אותה. ובפירוש תפארת יעקב (נדפס במושניות זכר חנוך) חלק עליו שלסימן עצמו לא צריך להיות משמעות. והנה לכאורה מהסימן שנתן כאן בהגדה שאין לו משמעות נראה כהתפארת יעקב, שהרי מה משמעות יש למילים אלו. אמנם בהגדת המתבתא הובאו פירושי האברבנאל, תוספת יום טוב והיעב"ץ שנתנו ביאור למילים אלו [כמו דצד מלשון שמחה ועוד. עיין שם].

ובטעם מה שצריך לתת סימן לעשרת המכות הביאו הראשונים בשם רבינו יהודה החסיד, כיון שלמעשה ישנם בתהילים שני סדרים אחרים לעשר המכות (במזמורים ע"ח וק"ה) ולכן צריך סימן לזכור את הסדר שבתורה. [וראה מאמר נפלא מהרב אורי הולצמן בספר 'להתהלך' פרשת וארא, בביאור סדר המכות והשמטת חלקם שבשני המזמורים בתהילים].

ומהי החשיבות דווקא בסדר הזה? הרשב"ץ האריך בנקודה זו, והביא ממדרש תנחומא (בא ד) שמתאר את מהותו של סדר המכות "כטקסין של מלכים". מהמדרש נראה שיש דגש על כך שהקב"ה נהג עם מצרים בטכסיס מלחמה ואסטרטגיה כמלך בגדוד, והוציא את עמו ממצרים בהדר מלכות. ובזה יש משום כבוד ה' וכבוד עמו, וכדרך שאמרו "וכי גנבים אנו שנצא בלילה" (אבדר"נ כט), וכך התגדל והתקדש שמו יתברך. חציו השני של המדרש מראה איך כל זה יהיה גם על אדום לעתיד לבוא. ומסיים הרשב"ץ: "ולפי זה נתן בהם סימנים רבי יהודה שזהו הסידור הנאות שיהיה כטקסין של מלכים ושיביאם הקב"ה כן באדום". יצוין כי כבר רש"י (במכת ערוב. שמות ח, יז) ציין למדרש זה: "ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו ולמה זו. בטכסיס מלחמות מלכים בא עליהם, כסדר מלכות כשצרה על עיר, בתחלה מקלקל מעיינותיה, ואחר כך תוקעין עליהם ומריעין בשופרות ליראם ולבהלם, וכן הצפרדעים מקרקרים והומים וכו'. כדאיתא במדרש רבי תנחומא".

לתועלת העניין נעתיק מהמדרש כלשון הרשב"ץ:

"ארז"ל כטקסין של מלכים הביא הקדוש ברוך הוא עליהן את המכות.

מלך בשר ודם כשמודינה מורדת עליו משלח עליה לגיונות ומקיפים אותה, בתחלה סוכר אמת המים שלהם.

חזרו מוטב, ואם לאו מביא עליהם קלאנים [דברים משמיעים קול].

חזרו מוטב ואם לאו יורה בהם חצים.

חזרו הרי מוטב ואם לאו מביא עליהם ברבריים [עם עז להכותם].

חזרו מוטב, ואם לאו מביא עליהם דורמוסיות [כני אדם לשלול מקניהם].

חזרו מוטב ואם לאו זורק בהם נפט. [כתב הרשב"ץ: "פירשו רבותינו הצרפתים כי הנפט הוא מסריח והשחין הוא מסריח. וזה הפירוש אינו נכון. אמת הוא כי עטרן ונפט מסריחין, אבל פירוש זה למדנו אותו כי ראינו ספינה אחת של נוצרים הקיפוה דוגיאות של ישמעאלים והיתה מלחמה גדולה ביניהם, עד שלא נשאר לבני הספינה כלי מלחמה ולקחו כדי חמאה של סחורה שהיו בספינה והרתיחו אותם וזרקום עליהם ונעשה בשרם אבעבועות וברחו להם, וזהו זרק עליהם נפט דותח ונעשה שחין].

חזרו מוטב, ואם לאו משליך עליהן אבני בליסטראות.

חזרו מוטב ואם לאו מגרה בהן אוכלוסין הרבה.

חזרו יפה, ואם לאו אוסר אותן בבית האסורין.

חזרו יפה, ואם לאו הורג גדולים שבהם.

כך הקדוש ברוך הוא בא על מצרים כטקסין של מלכים. בתחלה סוכר אמת המים שלהם שנא' (תהלים עח) ויהפך לדם יאוריהם. לא חזרו הביא עליהם קלאנים אלו צפרדעים, ר' יוסי בר חנינא אמר קרקורן היה קשה להם מהשחתתם. לא חזרו ירה עליהם חצים אלו הכנים שנא' ותהי הכנם באדם ובבהמה היו נכנסים בגופם של מצרים כחצים. לא חזרו הביא עליהן ברבריים זה ערוב שנא' (שם) ישלח בם ערוב. לא חזרו הביא עליהם דורמוסיות זה הדבר והרג את מקניהם. לא חזרו הביא עליהם נפט זה השחין, שנאמר ויהי שחין אבעבועות פורח באדם. לא חזרו השליך עליהם אבני בליסטראות זה הברד. לא חזרו גירה בהן אוכלוסין הרבה זה ארבה. לא חזרו חבשן בבית האסורים זה חשך שנאמר ויהי חשך אפלה. לא חזרו הרג גדולים שבהם שנאמר וה' הכה כל בכור. ... וכל מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצריים במצרים הוא עתיד להביא על אדום, שנאמר (ישעיה כג) כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור ... [הביאורים בסוגריים הם ע"פ דעת זקנים מבעלי התוספות המובאים בהגדת תורת חיים על הרשב"ץ הנ"ל].



לפי המהלך הנ"ל של רבי יהודה החסיד, הסימן של רבי יהודה דצך-עדש-באחב אינו על החלוקה שלהם לשלושה קבוצות אלא על הסדר הכללי של כל העשר. אולם מתוך המקראות, וכפי שכתבו ראשונים אחרים, עולה כי אכן המכות היו מחלוקות לשלוש קבוצות ביחס להתראה עליהם. וז"ל רשב"ם (ז, כו): "שתי פעמים היה משה מתרה את פרעה בשתי מכות ובשלישי לא היה מתרה. וכן כל הסדר בכל שלש מכות אינו מתרה. בדם ובצרפרדעים התרה, בכנים לא התרה. בערוב ובדבר התרה, בשחין לא התרה. בברד ובארבה התרה, [בחשך לא התרה]".

למעשה ההתראה של המכה הראשונה שבכל קבוצה הייתה רחבה ותקיפה יותר מההתראה על המכה השנייה שבקבוצה (כמו שהעיר הבן מלך), ואף הייתה דווקא בשעה שפרעה יצא המיימה לפנות בוקר. וכל זה הוכחה שאכן יש כאן שלוש קבוצות שדי להתרות בתחילת כל אחת מהם.

והנה מטרת כל המכות הייתה "וידעתם כי אני ה'", על ידי שיוכח שה' הוא אלוהי האלוהים, אלוהי העליונים והתחתונים ומושל בארבע הרוחות [ולא רק כאחד מהרבה אלים אחרים - אלוהי העברים]. והדרך להוכיח זאת הוא על ידי שיראו מצרים שבכוחו של ה' לעשות בטבע כחפצו ולעשות שפטים באלוהיהם. אם כן חלוקת המכות היא על דרך זו: בתחילה הוכיח ה' את שליטתו בארץ - ביאור ובאדמה. וזאת במכות דם צפרדע וכינים. לאחר מכן הוכיח ה' את שליטתו על האדם והבהמה - הן במה ששלט בערוב שיבוא על המצרים ולארץ גושן לא יכנס, והן במה שנגף את מקנה מצרים ואת גופם בשחין. ולבסוף הראה ה' את שליטתו במזג האוויר ובמכות הטבע, על ידי שהמטיר ברד אשר לא היה כמוהו במצרים, והביא רוח קדים עזה כל היום והלילה שהביאה עמה ארבה שלא היה כמוהו [יש דגש על שלא היה כמוהו כי ברד וארבה היו כנראה תופעות נדירות אך קיימות, אך ברמה כזו לא היה מעולם], ולבסוף החשיך את הארץ.

[ראיה לכך שמכת צפרדע הייתה מכת הארץ, ואילו מכת ערוב היא מכה כללית למצרים, מכך שהצפרדע נשארה בסוף בתוך היאור וכן הבאישה על הארץ, והערוב הלך לגמרי. שהרי לפי הדרך השלישית שהבאנו לעיל בביאור המכות עליהם ביקש פרעה שיסתלקו, המכות רק הפסיקו מכאן להבא אך לא התבטלו. וביארנו שלכן הצפרדעים נשארו ביאור כיון שהתפילה של משה הועילה שיפסיקו ללכת ולהסתובב בבתי המצרים, אך לא שתתבטל המכה למפרע, דהיינו שעצם מה שהיאור הפך למקום צפרדעים לא התבטל, ומכאן מוכח שמכת צפרדע היא מכת היאור עצמו, ודוק].

מכת בכורות לא הייתה כדי ללמד את מצרים "כי אני ה'" אלא כדי להעניש את פרעה ולגרום לו לגרש את בני ישראל, והיא נעשתה על ידי ה' בעצמו. וכלשון הפסוק (יא, א): "ויאמר ה' אל משה עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים אחרי כן ישלח אתכם מזה כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה". ואכן כבר בתחילת הדרך כשבא משה ממדין למצרים אמר לו ה' (ד, כא-כג): "ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המפתים אשר שמתי בידך ועשיתם לפני פרעה ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם. ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכרי ישראל. ואמר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכרך".

אם כן ישנם שני מהלכים בביאור דברי רבי יהודה, האם בא לומר את הסדר של המכות או לחלקם לקבוצות. ונסכם את שתי הדעות הנ"ל בלשון הפירוש המיוחס לרשב"ם ועוד ראשונים על ההגדה: "רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ד עד"ש באח"ב, פירוש לפיכך חלקן בלשון זה לפי שדצ"ד הם מכות הארץ עד"ש מכות מקריות, באח"ב מכות האויר, ושתף מכת בכורים עם באח"ב לפי שאין לה זוג אך התשעה חלק, ויש אומרים כי לפיכך היה נותן בהם סימן להודיע כי באו כסדר הזה הכתוב בתורה לא כמו שנמנו בתהלים". ["מכות מקריות" הכוונה שיכולות להגיע באופן מקרי, ואכן בהם ישנה הדגשה על ההפלאה בין מצרים לארץ גושן שמוכיחה שאין זה מקרי. בערוב ובדבר ההפלאה הוזכרה במפורש בשעת ההתראה, ובשחין לא הייתה כלל התראה. ואכן הרשב"ץ כותב שהמיוחד בשלושת המכות האלו "שהייתה בהם הפלאה"]. ובראשונים מצאנו שפירשו בעוד אופנים אחרים את ההבדלים בין שלושת הקבוצות.

מטרה נוספת במכות הייתה כדברי ה' לאברהם בברית בין הבתרים "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי", ואכן האריכו במדרשים להראות כיצד כל המכות היו מידה כנגד מדה על מזה שהעבדו המצרים את היהודים בפרך.

ראה עוד בקטע הבא.



מטרת עשרת המכות וצורת סיפור מכות מצרים לבנים

בפרשת יציאת מצרים מגלה ה' שהוא אינו רק "אלוקי ישראל" אלא הוי"ה - היה הווה ויהיה, יחיד ומיוחד בארץ השולט ומהווה את כל הבריאה. וכפי שנבאר כעת זו מטרת המכות - "וידעו מצרים כי אני ה'".

היה ידוע כבר לאבותינו שאלוהיהם הוא הוי"ה, אך עדיין לא השתמש ה' בכוחו הגדול בתקופתם. כל הניסים שנעשו לאברהם יצחק ויעקב היו כחלק מכך שה' הוא האלוהים שלהם, נלחם למענם ועוזר להם, אך בשביל לנצח את מצרים השתמש ה' במהותו המיוחדת כהוי"ה. וזאת הייתה מטרה חשובה בכל סדר הגאולה שמתואר בפרשיות שמות, וארא, בא, ובשלה, ללמד את המצרים מיהו ה', ומאידך להתוודע לבני ישראל בשם המיוחד. ונבאר:

בתורה הוזכר כמה פעמים שגם לשאר האומות היו "אלוהים", וכמו "אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו" (בראשית לא, ג). אלא ש"כל אלהי העמים אליילים וה' שמים עשה" (תהילים צו, ה). אלוהי האומות הם שווים ואלו ה' ברא את השמיים. אלוהים הם כח מסויים שמצאנו אפילו בין בני אדם (כמו בין משה לפרעה בשמות ז, א, או כנינו לשופטים, שם כב, ח), וכך התייחסו האומות לכוחות שמנהיגים אותם, אך ה' הוא יוצר ומהווה את כל הבריאה ומכוחו הכל. "כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים" (דברים י, יז).

עם האבות התנהג ה' כאלוהים, ואף שידעו את שמו וקראו בשם ה' (בראשית יב, ח; יג, ד; כא, לג; כו, ה), אך הם לא נפגשו עם כוחו הגדול כמחוייב המציאות ויחיד נצחי בעולמו [וראה במפרשים על הפסוק "אז הוחל לקרוא בשם ה'" (בראשית ד, כו)]. כך היה לכל אורך תקופת האבות בספר בראשית, וגם כשהתגלה ה' למשה רבינו בסנה (שמות פרק ג) הוא הציג את עצמו "אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב". אך כשמושה אמר "מי אנכי כי אלך אל פרעה", אמר לו ה' לראשונה כי אהיה עמך, הכוונה כפשוטו שה' יהיה עמו לעוזרו, אך בהמשך מתברר שעומק הכוונה שה' יהיה עמו בכוחו הגדול ובנצחיותו היחידה.

חזר משה ושאל: "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהים?" "ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם. ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי

יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר. לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אלהם **ה' אלהי אבותיכם** נראה אלי **אלהי אברהם יצחק ויעקב** לאמר פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים". הרי לנו שאין די בכך שה' הוא אלוהי האבות אלא כאן יתגלה בשמו המיוחד; כשה' קורא לעצמו הוא אומר "אהיה" כלומר אני אהיה, וכשאנו מדברים עליו אנו אומרים יהיה (אלא שהו' מחליפה את ה' לחיזוק) כלומר הוא יהיה לעולם.

וכך צווה ה' למשה לומר לפרעה: "ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו ה' אלהי העבריים נקרה עלינו ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו".

אך משה עדיין חשש (פרק ד') "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה'", ונתן לו ה' אות "למען יאמינו כי נראה אליך ה' **אלהי אבותם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב**". גם לאחר שנתן ה' למשה שלשה אותות עדיין אמר "לא איש דברים אנכי" וחשש לדבר בפני בני ישראל, "ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור הלא אנכי ה'. ה' הוא זה שיער את האדם ואת כוח הדיבור והראיה שלו, הוא אינו רק אלוהים בעל כח אלא בורא העולם ויוצר האדם - "ועתה לך ואנכי אהיה עם פִּיךָ והוריתיך אשר תדבר"! ואכן משה ואהרן בישרו לבני ישראל [במילים אותם הכירו עוד מצוואתו של יוסף בסוף ספר בראשית "פקוד יפקוד"]¹: "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים ויקדו וישתחוו".

הפער בין אלוהי ישראל לבין הוי"ה ברוך הוא ניכר במיוחד ביחסו של פרעה. "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' **אלהי ישראל** שלח את עמי ויחגו לי במדבר. ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקלו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח. ויאמרו **אלהי העברים** נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב. ויאמר אלהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלתיכם".

פרעה כלל אינו מכיר את המושג הוי"ה ולא יודע כיצד להתמודד עם הזכרת העניין הזה, אך כשמדברים איתו על "אלוהי העברים" הוא בהחלט מבין ומוכן להתווכח. רק לאחר המכות אותם הנחית ה' על ארץ מצרים ופסגתם בקריעת ים-סוף נכנע פרעה על כרחו והודה כי ה' הוא האלוקים בשמיים אין עוד מלבדו (למעשה כבר לאחר מכת דם, במכת צפרדע, הזכיר פרעה את שם ה' וביקש ממשה להעתיר עבורו).

נסיים עניין זה בפסוקים שבתחילת פרשת וארא, אותם הזכרנו בתחילה. "וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם ... לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלת אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' **אלהיכם** המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'".

עם האבות התנהג ה' בשם 'אל שדי' אך כעת יתוודע לבניהם בשם ה'. לדברינו הרי שלאבות לא עשה ה' ניסים כמו ביציאת מצרים שבשבילם יש לשדד מערכות שמיים וארץ, אמנם הרמב"ן (ג, יג) העיר: "ובשם אל שדי יוכל לבא בלב פרעה להצילם וגם לנצח העמים, וכבר הוציא שרה מביתו בנגעים גדולים שהביא עליו, ונצח אברהם לבדו המלכים הגדולים, וכל זה בעזרת אל שדי השם הנודע לאבות, וככה יעשה בבנים. ועוד כי יעקב אמר והיה אלהים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם (בראשית מ"א), ויוסף אמר פקוד יפקוד אלהים אתכם (שם נ"ה), והנה הפקידה באלהים".

אך זה ברור שגם כאלוהים יכול ה' לעשות ניסים ולהושיע את עבדיו, אך המאמינים בכך שלכל אומה או משפחה יש אלוהים משלה אשר הוא בעל כח המגן עליה, לא יכירו בכך שה' הוא אלוהי האלוהים. בעיניהם הוא עוד אחד מהרבה אלוהים. בשביל להודיע קבל עולם "כי אני ה'" עשה ה' את כל המופתים והשפטים באלוהי מצרים, בפרעה ובכל עבדיו ועמו. [ולגבי השאלה מיעקב ויוסף אכן היתה אפשרות לה' להוציאם ממצרים בצורה שקטה ופשוטה יותר, אך הוא בחר לגלות ולפרסם את ייחודו ולהרעיש שמיים וארץ].



מצווה מיוחדת לספר לבנים בליל פסח את נפלאות ה' לעמו ונקמתו במצרים בעשר מכות וכפי שנאמר במכת ארבה (שמות י"א-ב): "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותי אלה בקרבו. ולמען תספר באזני בן ובן את אשר התעללתי במצרים ואת אותי אשר שמתי בס' וידעתם כי אני ה'". הרי שה' הכביד את לב פרעה כדי שיוכל לשים בו את אותותיו ונפלאותיו, והמטרה היא שנספר לבנינו כיצד ה' התעלל במצרים ושם בהם את אותותיו ואז ידעו את ה'. בפירוש המילה "התעללתי" מצאנו במפרשים שתי אפשרויות: יש מפרשים מלשון שחוק לעג ובזיון [וכדברי האתון לבלעם "התעללתי בך"], ויש מפרשים מלשון עלילה כלומר פעולות ה'. ורש"י הוכיח כאפשרות הראשונה מכח שלא כתוב עוללתי אלא התעללתי. וראה גם במפרשים לירמיהו לח, ט.

אך זהו וודאי שעיקר העסק בסיפור אינו צריך להיות בתיאורי ההתעללות והסבל שעברו המצרים ופירוט הצער והצרות שבא עליהם, אלא כמטרה להגיע ל"וידעתם כי אני ה'", דהיינו כמופת לאמונה בבעל הכוחות כולם.

וז"ל האור החיים שם:

"כוונת הכתוב הוא כי בא ה' להודיע כי אין תכלית הכוונה בהבאת האותות בקרבו לעשות נקמה בפרעה, אלא לחזק האותות שבהם עיקר האמונה בלב ישראל כדי שיהיה רשום בל ישכח לנצח, כי כשיהי' בקרבו של פרעה יהי' בזכרון בני ישראל לעולם ועד ... והנה באמצעות הפלא שיפליא ה' להודיעם כי הוא שולט ברוח ובמים ובעפר ובבעלי חיים ובאש ובאוויר וכדומה אין זה מספיק שיזכר הדבר בתמידות לעולם לחקק האמונה אלא באמצעות היות הפלאה ב' כי יפליא ה' להרע את פרעה ועבדיו להשקותם כוסות לענה מה שלא הי' כן לכל גוי ... והסיפור מן הנמנע שיהיה הדבר תמיד בזכרוןך וזולת באמצעות ב' תמיהות, הא'

את אשר התעללתי במצרים הרי תמיה אחת הגם שהיה ה' עושה להם צרות שאין בהם שדוד המערכות והטבעיות אעפ"כ לצד רוב הצרות והמכות עשר מכות וכל מכה היתה של ארבעה וה' מכות לא עשה כן לכל גוי הנה הדבר תמוה, ותמיה זו לבד לא דכירי אינשי ולא יספרו מעשה ה' ואמר ואת אותותי פי' האותות שעשה ה' תמיה שנית שגם בלא ענין מצרים האות מעצמו הוא דבר פלא. ובאמצעות ב' פלאות תספר באזני בנג ובן בנג וגו' ותכלית המכוון בסיפור הוא וידעתם כי אני ה' ואין עוד ותכזיבו האמונות זולת זה. וכן תמצא כשדבר אתנו ה' ב"ה בהר סיני פתח דבריו ית' אמר אנכי ה' אלהיך וזה לך האות אשר הוצאתיך מארץ מצרים, והוא שהקדים דבריו כאן ואמר וידעתם כי אני ה' כי יכירו בזה בחוש הראות צדק האמונה מה שלא השיג אדם מהעולם עד העולם ברוך אשר כן עשה לנו".

רבי יוסי הגלילי אומר: מנין אתה אומר ששקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות? במצרים מה הוא אומר? ויאמרו החרטמים אל פרעה: אצבע אלהים הוא, ועל הים מה הוא אומר? וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה יי במצרים, וייראו העם את יי, ויאמינו ביי ובמשה עבדו. במה לקו באצבע? עשר מכות. אמור מעתה: במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות.

רבי אליעזר אומר: מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות? שנאמר: ישלח בם חרון אפו, עברה וזעם וצרה, משלחת מלאכי רעים. עברה - אחת, וזעם - שתיים, וצרה - שלש, משלחת מלאכי רעים - ארבע. אמור מעתה: במצרים לקו ארבעים מכות ועל הים לקו מאתיים מכות.

רבי עקיבא אומר: מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של חמש מכות? שנאמר: ישלח בם חרון אפו, עברה וזעם וצרה, משלחת מלאכי רעים. חרון אפו - אחת, עברה - שתיים, וזעם - שלש, וצרה - ארבע, משלחת מלאכי רעים - חמש. אמור מעתה: במצרים לקו חמשים מכות ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות.

גדולת רבי עקיבא

נראה שמה שזכה רבי עקיבא לגלות צפונות בתורה שבכתב ולדרוש כל תג ותג [כמו שהבאנו בקונטרס "זאת התורה אשר שם משה" שבחלק המאמרים אות ב בהערה], היה בזכות שהתחיל ללמוד בגיל מבוגר ולכן היה מתעניין יותר ושואל שאלות ולא מקבל את הדברים כמוכּן מאליו. וז"ל אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק ו): "הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות. א"ל רבי למדני תורה אחז רבי עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמדה. אלף תיו ולמדה. תורת כהנים ולמדה. היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב [לו] לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע אמר להם רבותי פתחו לי טעם משנה. כיון שאמרו לו הלכה אחת הלך וישב לו בינו לבין עצמו אמר אלף זו למדה נכתבה. בית זו למדה נכתבה. דבר זה למדה נאמר. חזר ושאלן והעמידן בדברים".

ויש ללמוד מזה לכל הנהגתינו בעבודת ה' בכלל ובליילה זה בפרט, שיהיו תמיד כחדשים, ולא בדרך של "מלומדה". ולהתבונן מחדש בכל פרטי המצוות ושורשיהן כאילו היום שמענו עליהם לראשונה.

הפיוט דינו

פיוט זה הינו המשך של הקטע הקודם והקדמה לקטע הבא, וכולל בתוכו חמש עשרה מעלות ושבחים שעשה לנו הקב"ה החל מיציאת מצרים ועד בניית בית המקדש.

כתב השבולי חלקט: "יש מפרשין לפי שאילו התנאים היו מעלין כל אחד ואחד בחשבון לפיכך אמר [כמה מעלות טובות], כלומר עדיין נוכל לספר ולהרבות במעלות הטובות והנסים שעשה לנו המקום כמה וכמה מרוב חיבתו עלינו. וכן מפרש והולך אלו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים היה נס גדול והיה די לנו", וראה עוד שם באריכות.

והרשב"ץ פירש: "לפי שאחר שאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה הוצרכנו להתחיל בגנות ולומר עבדים היינו לפרעה במצרים, והוצרכנו לסיים בשבח ולדרוש פרשת מקרא ביכורים והיא מארמי אובד אבי עד סוף הפרשה, ודרשנו אותה עד ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וגו', ובסוף אלו הפסוקים יש 'ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וגו' ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'", על כן אנו מסיימין בשבח כמה מעלות טובות למקום עלינו קודם שהבאנו גרגיר זה של תאנה או אשכול זה של ענבים, והקב"ה מתרצה לנו במתנה קטנה כזאת פרעון לכל הטובות שעשה עמנו קודם שהבאנו הפרי הזה, וזה מרחמי שמים המרובים. ואמרנו כי הרבה טובות יש למקום עלינו עד שבאנו אל בית המקדש להביא לו זה הפרי, והטובה הראשונה היא ההוצאה ממצרים והיה די לנו בזה הטובה וכפלה לנו לראות נקמה וכו'". עיין שם.

במה מעלות טובות למקום עלינו!

אלו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים, דינו.

אלו עשה בהם שפטים, ולא עשה באלהיהם, דינו.

אלו עשה באלהיהם, ולא הרג את בכוריהם, דינו.

אלו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם, דינו.

אלו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים, דינו.

אלו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה, דינו.

אלו העבירנו בתוכו בחרבה ולא שקע צרנו בתוכו, דינו.

אלו שקע צרנו בתוכו ולא ספק צרנו במדבר ארבעים שנה, דינו.

אלו ספק צרנו במדבר ארבעים שנה ולא האכילנו את המן, דינו.

אלו האכילנו את המן ולא נתן לנו את השבת, דינו.

אלו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני, דינו.

אלו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דינו.

הקשו הראשונים מה טעם יש בלהיות קרובים לפני הר סיני מבלי לקבל את התורה. ונראה שיש לקרוא את הפיוט באופן זה: "אילו קרבנו - לה' - לפני הר סיני", וכפי שאמר ה' "והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", ואף שלא נקבל את התורה רק את קרבת ה' זו - "דינו".

אלו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל, דינו.

אלו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו בית הבחירה, דינו.

עַל־אֶחָת, כַּמָּה וְכַמָּה, טוֹכָה כְּפוֹלָה וּמְכַפֶּלֶת לְמָקוֹם עָלֵינוּ: שְׁהוֹצִיאֵנוּ
מִמִּצְרַיִם, וַעֲשֵׂה בָּהֶם שְׁפָטִים, וַעֲשֵׂה בְּאַלְהֵיהֶם, וְהַרְג אֶת בְּכוֹרֵיהֶם,
וְנָתַן לָנוּ אֶת מַמּוֹנָם, וְקָרַע לָנוּ אֶת הַיָּם, וְהַעֲבִירָנוּ בְּתוֹכוֹ בְּחֶרֶבָה, וְשָׁקַע
צָרָנוּ בְּתוֹכּוֹ, וְסָפַק צָרָפָנוּ בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה, וְהֶאֱכִילָנוּ אֶת הָעָם, וְנָתַן
לָנוּ אֶת הַשֶּׁבֶת, וְקָרַבְנוּ לְפָנֵי הָרַם סִינִי, וְנָתַן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה, וְהַכְנִיסָנוּ לְאַרְצָן
יִשְׂרָאֵל, וּבָנָה לָנוּ אֶת בֵּית הַבְּחִירָה לְכַפֵּר עַל כָּל עֲוֹנוֹתֵינוּ.

הקדמה לדברי רבן גמליאל

הרשב"ץ האריך להוכיח שרבן גמליאל זה הוא רבן גמליאל דיבנה שחי לאחר החורבן, ובזמנו לא הקריבו את הפסח ולפיכך אמר "פסח שהיו אבותינו אוכלים". אך החיד"א בפירושו על ההגדה "שמחת הרגל" העיר שבמשנה הנוסח הוא "פסח שאנו אוכלין" וכנראה שינו זאת בהגדה בזמן עריכתה אחרי החורבן [ואולי תלוי בזה גם הגרסא שלפנינו "היה" אומר]. וראה להלן בפסקת 'מצה' מה שהבאנו מבעל הערוך השלחן והנצי"ב שאכן היו שינויים בנוסח דברי רבן גמליאל לאחר החורבן. ויש לציין שרבן גמליאל דיבנה חי גם בזמן הבית וגם לאחריו [אז נהיה נשיא ישראל], ואם כן מסתבר שהיה לו נוסח לומר בזמן שהיו מקריבים פסח ונוסח לזמן החורבן.

בעצם הענין ביאר הרשב"ץ כדעת הרמב"ם (חמו"מ ז, ה) שמי שלא אמר שלושה דברים אלו לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים [ולא כדעת הראשונים שלא יצא ידי חובת המצוות עצמן]. ונראה שהוא לשיטתו, כיון שאם רבן גמליאל לא חי בזמן הקרבת הפסח למה אמר שלא יצא ידי חובת הפסח, האם כהלכתא למשיחא? וכאמור ראיית הרשב"ץ היא ממסדר ההגדה, אך רבן גמליאל עצמו ככל הנראה אמר זאת בפני הבית ולכן ייתכן שהכוונה בהחלט שלא יצא ידי חובת הפסח המצה והמרור, וכן הוא לפי פשוטו.

למעשה נחלקו בזה הראשונים (האם לפי רבן גמליאל לא יצא ידי חובת הסיפור, או ידי חובת המצוות), אך נראה ששני הצדדים נכונים כיון שהספור הוא ביטוי של המצה, ואכילת פסח מצה ומרור וההגדה עליהם הם שני צדדים של עניין אחד - הזיכרון ליציאת מצרים, כפי שביארנו לעיל בתחילת מגיד. לכן מי שאוכל מצה בלי לבאר טעמה ועניינה, חסר לו כמובן בסיפור אך גם בעצם הפסח המצה והמרור, ובסך הכל חסר לו בזיכרון יציאת מצרים וחובת עבודתנו את ה' אשר גאלנו משם.



טעמי מצוות אלו מובאים לסיום סיפור יציאת מצרים לפני אכילת סעודת הפסח מצה ומרור, כיון שהם שיעור המינימום של ההגדה בלילה זה, לבאר טעמים וענינים של מצוות האכילה האלו. בכך למעשה ניתן להשיב לשאלות הבן ששאל [או שהכנסנו לפיו את השאלה] מדוע אוכלים פסח צלוי [בזמן הבית], מצה, ומרור בטיבול.

וכפי שכתב השבולי הלקט (בביאור ל"מה נשתנה"): "ועוד שואל על ההסיבה ... ועליה משיבין תחילה שאומרים עבדים היינו כו' ... ותשובת השאלות האחרות בסוף ההגדה רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרורים ומפרש והולך פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים על שום מה וכן למצה וכן למרור. תדע לך שהוא בן דאמרין התם אמר ליה רב נחמן לדראו עבדיה עבדא דשבקיה מריה לבר חורין ויהיב ליה דהבא וכספא מאי בעי למיעבד ליה, אמר ליה צריך לאודוויי ליה ולשבוחיה. אמר ליה פטרתן ממאימר מה נשתנה, פתח ואמר רבן גמליאל היה אומר וכו'. הא למדת שהיא תשובת מה נשתנה".

וזה לשון מהר"ל בגבורות ה' (ריש פרק נב): "ומוזגין כוס שני ומתחיל מה נשתנה ומספר כל השנויים אשר אנו עושים בליל זה. ויש מקשים דלא מצאנו תשובה למאמר מה נשתנה ובשביל כך פירשו דברים רחוקים מן האמת, וכל זה אינו קשיא דודאי התשובה הוא בסוף המאמר שמושיב על פסח מצה ומרור כאשר מגיע לשם, אבל עבדים היינו הוא התחלת הספור, וכן על שאנו מסובין משיב בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים וכו', ומפני שיראה עצמו כאלו יצא ממצרים יש לעשות הסבה שנראה שהוא בן חורין ועל הכל הוא משיב כראוי" [וראה מה שהמשיך שם בדרך אחרת].

לפי הבנה זו, לכאורה דברי רבן גמליאל אכן מעכבים באמירת ההגדה, לכל הפחות מדרבנן, שהרי הם התשובה לבן [אמנם ראה להלן]. אכן יש מהראשונים שכתבו שאין הם מעכבים לגמרי רק למצווה מן המובחר, ונראה כי ראשונים אלו לא פירשו שדברי רבן גמליאל הם חלק מההגדה, אלא חלק מדיני הפסח המצה והמרור, וכלפיהם בוודאי שדברי רבן גמליאל, דהיינו טעמי המצוות, לא באו אלא למצווה מן המובחר.

והנה יש להעיר שבעוד ולשאלותיו של הבן ניסחו חז"ל נוסח מיוחד הרי שאת התשובה נתנו לאב לומר במילותיו, כפי שנראה מלשון המשנה "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו" (קטז.). אלא שהתשובה צריכה לבוא מתוך סדר של התחלה בגנות ודרישת הפסוקים, אך את ההתאמה בין הסיפור לשאלות הבן יעשה האב לפי דעתו של בנו. ולכן אף שבדברי רבן גמליאל יש משום תשובה, על האב להסביר ולפרט זאת לבן. וכמו כן אם כבר ביאר לו את העניין בעת שלימד את ארבעת הפסוקים או במילים שלו, אין צורך לענות לבן דווקא דרך טעמי המצוות של רבן גמליאל. אכן רבן גמליאל מלמד דין חדש בעצם הסיפור וקיום המצוות - שיש לבאר טעמים וענינים, אך את התשובה לבן ניתן ורצוי לומר במילותיו של האב.



הקטע שלהלן [שהוא כאמור שיעור המינימום להגדה בלילה זה], כולל שני חלקים: הראשון - ביאור עניין הפסח המצה והמרור וזיכרון יציאת מצרים שעל ידם. והשני בפיסקת "בכל דור ודור" - בירור חובת עבודתנו את ה' שבעבור זה הוציאנו ממצרים. ומתוך הסיפור נובעת בהמשך שירת ההלל על כוס יין.



אין מעכב לומר את משפט ההקדמה הבא, רק את גוף הדברים.

**רַבֵּנוּ גִמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר: כָּל שָׁלָא אָמַר שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים
אֵלּוּ בַּפֶּסַח, לֹא יֵצֵא יְדֵי חוּבָתוֹ, וְיֵאלֹו הֵן:**

פֶּסַח, מִצָּה, וּמָרוֹר.

איתא בגמרא (פסחים קטז:): "אמר רבא מצה צריך להגביה, ומרור צריך להגביה. בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ".

**פֶּסַח שְׁהִיוּ אֲבוֹתֵינוּ אוֹכְלִים בְּזִמְנֵי שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קָיָם, עַל
שׁוּם מָה?**

**עַל שׁוּם שֶׁפֶּסַח הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל בִּתְּי אֲבוֹתֵינוּ בַּמִּצְרִים, שֶׁנֶּאֱמַר
(שמות כב, יז): וַיֹּאמְרֵתָם זָבַח פֶּסַח הוּא לִי, אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בִּתְּי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל בַּמִּצְרִים בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם, וְאֵת בִּתְּיֵנוּ הִצִּיל, וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ.**

עניינו של קרבן פסח

החל מההתגלות בסנה (שמות ג, יב) אנו יודעים שבני ישראל יצאו ממצרים על מנת לעבוד את ה' על הר האלוקים, וכך הורה ה' למשה בדרכו למצרים לומר לפרעה: "שלח את בני ויעבדני" (ד, כג). סביב זה היה כל המשא ומתן של משה ואהרן עם פרעה, וזו הייתה המטרה הרשמית ליציאת בני ישראל ממצרים (ה, א) לעשות לה' חג ולזבוח לו קרבנות. משה רבנו מתעקש שלא להקריב בתוך ארץ מצרים "פן יסקלונו" (ח, כב) אלא רק במרחק שלשה ימים. והנה בראשון לחודש האביב הצטווה משה להכין את בני ישראל לכך שעליהם לזבוח זבח בתוך מצרים, האם זוהי אותה עבודת אלוקים עליה דיבר עם משה בסנה? לכאורה אותה עבודה תוכננה להיות דווקא בהר חורב. אך אם נתבונן נראה שאין הדברים סותרים, אלא אדרבא משלימים זה את זה.

הדרישה של משה מפרעה להוציא את בני ישראל הייתה כדי שיעשו "חג" לה', ויזבחו זבחים. חג היא חגיגה ושמחה של המון צוהל, והמשמעות שהחגיגה תהיה סביב סעודת זבח לשם ה'. האם הזבח היה של בקר או צאן? לא מפורט, אך אם נשווה את הזבח המדובר אשר הוא תועבה למצרים (ח, כב) עם הידוע לנו

שרועי צאן הם תועבה למצרים (בראשית מו, לד), יש להניח שהזבח המדובר הוא צאן. והנה בשלב הסופי של המשא ומתן [שכשל] אמר פרעה (שמות י, כד): לכו עבדו את ה' רק צאנכם ובקרכם יצג", דהיינו כולם יכולים ללכת אך לא הצאן והבקר. ומשה סירב להצעת הפרעה: "ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועלית ועשינו לה' אלהינו. וגם מקננו ילך עמנו לא תשאיר פרסה כי ממנו נקח לעבד את ה' אלהינו ואנחנו לא נדע מה נעבד את ה' עד באנו שמה". וביאר הראב"ע: "שלא נדע אי מין נבחר וכמה נקריב ממנו". מכאן אנו למדים שמלבד הזבח המדובר בני ישראל מתכננים גם להקריב עולות, ומסתבר שהצאן והבקר הם בהתאמה לזבחים והעולות, צאן - לזבחים, ובקר - לעולות. יצויין כי זבח משמעו סעודה לאו דווקא כקרבן, אך כמובן כאן הכוונה לזבח לה'. וכל קרבן שלמים שהבעלים אוכלים ממנו נקרא זבח.

והנה ניתן לראות איך למעשה בני ישראל עבדו את ה' בזבחים ובעולות. במצרים זבחו צאן כזבח לה' [למרות, ואולי בגלל, שמשה חשש מכך מתחילה (ח, כב) "הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו"]. ו"בהר הזה" למרגלות הר סיני הקריבו פרים לעולה!

המטרה של הפסח במצרים הייתה עבודת אלקים, ובוז קיימו בני ישראל את התכלית המדוברת "לזבוח לה'". בתורה קרבן הפסח לא משוייך בשום אופן ליציאה ממצרים, אלא רק להצלה מהמשחית והנגף של מכת בכורות, וזה גם הטעם לדורות "ואת בתינו הציל". איך מתקשרת עבודת ה' עם ההצלה מהנגף? ומדוע בכלל ישראל היו בסכנה במכת בכורות, וגם אם כן מה מטרת הפסח לדורות? כאן נענה בקצרה ולהלן נרחיב יותר - ההצלה ממצרים של בני ישראל הייתה מותנת קודם כל בכניסתם תחת עבודת ה' וכהכנה למטרה העיקרית של "ולקחתי אתכם לי לעם" (ו, ז). מי מבני ישראל שנשבה אחרי אלילי מצרים לא יינצל. וזו העבודה לדורות מדי שנה בחודש האביב בראש השנה לצאתינו ממצרים לחזק את המחויבות שלנו המחולטת לעבודת ה'.

ובברית הר סיני (כד, ה-ח): "ויכתב משה את כל דברי ה' וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל. וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים. ויקח משה חצי הדם וישם באגנת וחצי הדם זרק על המזבח. ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה". כאן השלימו בני ישראל את עבודת ה' בבקר, והקריבו ממנו עולות וזבחי שלמים. וגם כאן כמו בפסח דם הקרבן סימל את המטרה - כניעה למלוכה ה'. אך כאן העבודה הייתה בדרך הקרבת קרבן רגילה ולכן נערי ישראל הם אלו שהקריבו עבור כולם, לעומת זבח הפסח שאותו עשו כל אחד ואחד. ולדורות אנו ממשיכים את שני קרבנות אלו, כאשר קרבן התמיד הוא המשך של "עולת תמיד העשויה בהר סיני" וקרבן הפסח המשך של פסח מצרים! ואכן חז"ל הקישו בין שני קרבנות אלו והצריכו בהם ביקור ארבעה ימים ממום. ראה על כל זה בבן מלך - פרשת פנחס חלק המאמרים.

[יצויין כי אין פחיתות בכך שיישראל כביכול נכנעו להצעת הפרעה של פרעה וזבחו בארץ, במקום במדבר, כיון שאדרבא, כל הסיבה שלא רצו לזבוח בארץ כפי שאמר משה לפרעה היא כדי לא לפגוע ברגשות המצרים ומחשש לפגיעתם, ואילו כעת מראים בני ישראל שאין הם מפחדים מהם, וזבחים את תועבת

מצרים לעיניהם. ועוד שהרי לבסוף פרעה הסכים להם ללכת ולזבוח במרחק ג' ימים כמו שמבואר הכל בסוף פרק ח].



יסוד זבח הפסח הוא כניסה לעבודת ה', וכך ניסח זאת רש"י הירש (שמות יב, כה): "במובן רחב הרי כל חיינו הם עבודת ה'; להיות עבד ה', להשתמש בכל כוחותיו, בכל רגע מחייו, כדי למלא את רצון ה' - זוהי המטרה הנעלה ביותר, אליה יוכל האדם להגיע. במובן מצומצם יותר נקראים "עבודה": המעשים, בהם אנו מעמידים את ישותנו, ומתקנים את עצמנו, תמיד מחדש לשירות ה', דהיינו קרבן ותפילה. אולם התורה לא כינתה אף קרבן בשם "עבודה", מלבד קרבן הפסח. ואמנם היה הפסח הפעולה, שסימלה את תחילת כניסתם של האדם היהודי, הבית היהודי והמדינה היהודית - לעבודת ה'. וכן הפסח הינו הפעולה המסמלת תמיד כניסה מחודשת לעבודה זו. לכן "כי תבאו וגו'": כאשר יימחו שיירי עקבות שעבוד מצרים, ואתם תהיו מאושרים, בני חורין, וישובים על אדמתכם, חיזרו תמיד על "עבודה" זו בהקפדה. העמידו את עצמכם שוב במצב שהיה בראשית הווייתכם הלאומית, בהיותכם חשוכי שמחה, משוללי חירות וקרע; ושוב, היכנסו מחדש, כאז, לעבודת ה'".

ואכן "העבודה הזאת" לא הסתיימה ביציאת מצרים אלא בתחילתה של כל שנה - "החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה" - אנו מצווים לחזור על אותה עבודה [כלומר שפסח דורות אינו לזכר בעלמא אלא כניסה מחודשת לעבודת ה' מדי שנה].

זבח הפסח שונה משאר הקרבנות בכך שאין עניינו שירות כלפי ה' והקטרת לחמו, וכן אינו בא על חטא כתשובה ולא כנדר או נדבה, ובמיוחד שונה מכל הקרבנות שאינו בא "לריח ניחוח" (ראה העמק דבר ויקרא כו, לא). ובכלל במצרים הוא נעשה בבתים ולא במזבח או במה. ובפשט הכתוב כל עניינו הוא להציל את בני ישראל מהמשחית המכה את בכורי מצרים על ידי מריחת דמו על מזוזות הבתים.

אך אין הוא הצלה בעלמא על ידי איזה סימן, אלא שתוכן הזבח הוא עבודת ה' וממילא זו הסיבה להצלה, על ידי שבני ישראל מסיבים לסעודת הפסח לאחר שנמנו עליו ושחטו אותו הם מסמלים בכך שהם עבדי ה' ואוכלים על שולחנו. [וראה על דרך זו מה שביאר השפת אמת (שבת יג): את דברי הגמרא על כותבי 'מגילת תענית' שהיו מחבבין את הצרות, "שהיה חביב להם שניהם הצרה והגאולה ממנה", עיי"ש]. וזו הסיבה להצלחתם, וכפי שכתב על דרך זו מהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק ס): "כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקדוש ברוך הוא והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן, כי באיזה ענין הם שלו ומה הם צריכים לו כי אם להקריב לפניו לעבוד לו ובעבודה הם שלו, וכיון שבעבודה הם שלו לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל".

ואף שמצד האמת לכאורה בני ישראל כלל לא היו בכלל גזירת הריגת בכורי מצרים, מכל מקום גזר ה' שאף הם יכללו במכה זו, ומי מבני ישראל שלא יעשה את הפסח ימות במגיפה. הטעם לכך הוא בדווקא כדי

להראות שההצלה מסבולות מצרים מותנת בכניסה לעבודת ה'. וגם מי מבני ישראל שלא ימשך ידו מעבודה זרה לא ינקה.

וייתכן שלא רק בכורות ישראל בדווקא היו בסכנה אלא כל ישראל שיצאו מפתח הבית המוגן על ידי זבח הפסח, שהרי כולם בבחינת "בני בכורי ישראל" (ד, כג). במקרא כלל לא מצאנו שבח על הצלת בכורי ישראל במכת בכורות כטעם למצוות הקדשת הבכורות, ולמשל במדבר (ג, יב-יג): "אני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים. כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". [וראה שם בדברי ר"י בכור שור בפירוש השני].

ואכן משה אמר לפרעה "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" (יא, ז), לאו דווקא לבכורי ישראל. [ואגב, בפשט הפסוק יש מפרשים המבארים שהכלב לא יחרץ לשונו לנבוח, אך אפשר לפרש לא יחרץ לשונו להכין אותה כדי ללקק את הדם ולאכול את נבלות המתים. דהיינו לא תהיה אפילו הווא אמינא לכלבים שימותו מבני ישראל ואף לא מבהמתם. וכאמור אף על פי כן נגזרה הגזרה שכל הצלת ישראל מותנית בקבלת מלכותו יתברך על ידיהם. אמנם הביאור היותר נכון הוא כמ"ש האור החיים ע"פ הגמ' בב"ק ס: "כלבים צועקים מלאך המוות בעיר", ואכן מתוך ציורי הקיר בקברי הפרעונים במצרים אנו לומדים ש"מלאך המוות" היה מתואר אצלם ככלב [ויש מקראות רבים שמתפרשים על פי הידיעות מתרבות מצרים בזמנם. ואכמ"ל].

נמצא שזבח הפסח הוא התנאי להצלה של בני ישראל, וכרוך הוא יחד עם מכת בכורות למצרים כמו שנרחיב עוד להלן.



ביאור המילה פסח

ביאור המילה "פסח" היא דילג וקפץ וכמו "עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים" (והיפוכו 'פיסח', שאינו יכול לרוץ ולקפוץ, או שהולך בדילוג ולא בצורה ישרה), ואם כן שם הקרבן 'פסח' הוא על שם הדילוג והפסיחה של הקב"ה על בתי ישראל, דהיינו: קרבן עבור הפסח [ראב"ע (יב, יא) השווה זאת לקרבן הבא עבור האשם שנקרא "אשם", כך הקרבן הבא עבור הפסח נקרא "פסח"].

והנה במקום הראשון שמוזכר שם הקרבן (בפרשת החודש הזה לכם (שם) "פסח הוא לה'"), עדיין לא פסח ה' על בתי ישראל, ונקרא כן על שם העתיד שהבטיח להם ה' שיפסח על בתיהם (בפסוק יג). אמנם נראה שיש כאן בכתוב רמז על ענין החיפזון, שהרי בפרשה זו הצטוו ישראל לזבוח זבח ולאכול בכל ענייני החיפזון האפשריים (ונאריך בזה להלן) והטעם לכך הוא "ואכלתם אותו בחיפזון - פסח הוא לה'",

כלומר שה' גם הוא נחפז בקפיצות ודילוגים לגאול את עם ישראל [כמו שקראו לזה חז"ל (מכילתא בא ז): "חיפזון דשכינה"]. חפזונם של ישראל בצורת אכילת הפסח כהכנה לגאולה נכרך כאן עם חפזונו של הקב"ה אשר דילג על ההרים וקפץ על הגבעות באהבתו את ישראל לגאולם מהרה. האמון של ישראל בגאולתם שהתבטאה חיפזון האכילה, גרמה לחפזונו של הקב"ה למהר ולגאולם. ומכאן והילך נקבע שם הקרבן "פסח".

וביותר עומק, על פי האמור לעיל, פסיחה זו של הקב"ה הייתה בעבור הזבח ששחטנו לשמו, דהיינו בעבור עבודתנו אותו, וכיון שהסכמנו לעבוד את ה' פסחה עלינו הרעה. אם כן שם הקרבן והחג הוא על שם עבודת ה' שבזכותה פסח עלינו, והוא להראות את תוקף מסירותינו אליו ומה שזכינו עבודה שלקחנו ה' תחת כנפיו והצילנו מרעת מצרים. ושיעור הכתוב (שהביא רבן גמליאל) הוא: תאמרו לבניכם כי הזבח הוא עבור הפסיחה שפסח עלינו הקב"ה בשעה שנגף את מצרים, ואותנו הציל, ועל כך אנו מקריבים לו קרבן ועובדים אותו. וכששמעו העם כל זאת קדו והשתחו, ונראה שיש בזה רמז שקיבלו על עצמם את תוכן הדברים ומיד השתחו בהכנעה לה' כמקבלים עליהם את מלכותו [וראה להלן].

כלומר הזבח נקרא "פסח" כיון שהוא מבטא כניסה לעבודת ה', שעבודה ה' פסח על בתי ישראל בנוגפו את מצרים. הזבח הוא הסיבה לפסח.



"הָלָלוּ עוֹבְדֵי עֲבֹדָה זָרָה"

ומדוע היה על בני ישראל להראות שאינם עובדים יותר את אלוהי מצרים? הנה אף שבתורה מצאנו לכך רק רמזים ואין הדברים אמורים במפורש, אך הנביא יחזקאל שנים ספורות לפני חורבן הבית הראשון [באותו תאריך: י' אב] אמר לזקני ישראל, שבאו לפניו לדרוש אלוקים, בשם ה' (כ, ה-י): "כה אמר אדני ה' ביום בחרי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב וְאֶנְדַּע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני ה' אלהיכם. ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות. ואמר אלהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו אני ה' אלהיכם. וימרו בי ולא אבו לשמע אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים. ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם אשר נודעתי אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים. ואוציאם מארץ מצרים ואבאם אל המדבר".

הרי שלבני ישראל במצרים היה קשה להתנער מהרגלי הפנייה לאלילים. גם יהושע בן נון בסוף ימיו בברית שכתר בשכם עם בני ישראל [שקטעים ממנה הובאו בהגדה "בעבר הנגר יישבו אבותיכם וכו'"] שיעבדו את ה' ויסירו את אלוהי הנגר שבקרבתם, אמר (כד, יד): "ועתה יראו את ה' ועבדו אתו בתמים ובאמת והסירו

את אלהים אשר עבדו אבותיכם בעבר הנהר ובמצרים ועבדו את ה'". [וגם משה בתוכחתו אמר (דברים כט, טו-טז): "כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים ואת אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם. ותראו את שקוציהם ואת גלליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם"]. וזהו יסוד ומפתח גדול להבין את עניין קרבן הפסח במצרים.

חז"ל במכילתא (בא, ה) מפתחים בכמה מקומות את העניין הזה ומפרשים על פיו את פרשת היציאה ממצרים. על דברי משה "משכו וקחו לכם צאן" אמרו - "אמר להם משכו ידיכם מע"ז והדבקו במוצות". וכן כבר בתחילת הדרך בתחילת פרשת וארא כשמשה מבשר לבני ישראל על שה' יגאלם ממצרים וייקחם לו לעמו לא רצו לשמוע על כך - "רבי יהודה בן בתירא אומר הרי הוא אומר "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח וגו'" וכי יש לך אדם שהוא מתבשר בשורה טובה ואינו שמח? נולד לך בן זכר, רבך מוציאך לחירות, ואינו שמח? אם כן למה נאמר ולא שמעו אל משה (שמות ו, ט) אלא שהיה קשה בעיניהם לפרוש מעבודה זרה שנאמר ואומר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו (יחזקאל כ, ז) ואומר וימרו בי ולא אבו שמוע וגו' ואעש למען שמי לבלתי החל וגו' (שם ח - ט). הה"ד וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל (שמות ו, יג) צום לפרוש מעבודה זרה". [ואף בקריעת ים סוף דרשו חז"ל שהיו עובדי עבודה זרה, ראה שמות רבה כא, ז].

כששמעו בני ישראל בפרשת שמות על גאולתם שמחו "ויקדו וישתחוו" (ד, לא), אך כששמעו בפרשת וארא על כך שהגאולה כוללת את עבדותם לה' סירבו. גם על שפת הים עוד היו מבני ישראל שהעזו לומר (יד, יב): "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר!" מתי אמרו זאת ישראל במצרים? רש"י והמפרשים חיפשו היכן מצאנו זאת לעיל בתורה (וראה כלי יקר) אך יותר נראה כדברי ראב"ע: "ואף ע"פ שלא מצאנו כתוב מתי אמרו לו ישראל כן, ידעו כי כן היה, כי דברים רבים ידענו מאחריהם". ואכן מאז שבני ישראל לא רצו לשמוע למשה לא מצאנו יותר בתורה דו-שיח בין משה לעם ישראל! את כל המשא והמתן מנהלים משה ואהרן מול פרעה, ודורשים ממנו להוציא את העם ממצרים כדי לעבוד את ה' במדבר, אך את רצון העם עצמו לא הביאה התורה. מסתבר אם כן שהיו רבים מהעם שהעדיפו שלא להשתעבד לעבודתו יתברך והיה טוב להם להשאיר ולעבוד את אלוהי מצרים. היציאה ממצרים לא היתה מעשה הצלה גרידה, אלא השתעבדות ומסירות לעבודת ה' לאחר שנוכחו בהתגלות שמו הגדול "וידעתם כי אני ה'". שם ה' האופף את כל המציאות תובע דרגה גבוהה של מוסר וקדושה, ומובן מדוע חששו ישראל להתחייב להיות לעמו של ה'.

הפעם הראשונה שהתורה מתעדת את דברי משה לעם, מאז שסרבו לשמוע אותו, היא בפרשת הפסח, [למעשה היה זה ל"כל זקני ישראל" ולא ממש לכל העם]. המטרה בעשיית הפסח היא הוראת התרחקות מאלהי מצרים שמתעבים את הזבח שבני ישראל עומדים לעשות (כמו שאמר משה לפרעה בסיום מכת ערוב). המילים הראשונות של משה הם "משכו וקחו", ונראה שיש כאן קריאת זירוז מיוחדת, ואכן לאור המצב היה צריך להתחנן לבני ישראל לעשות את הפסח, וזו עומק דרשת חז"ל "משכו ידיכם מעבודה זרה", שהרי ללקיחת קרבן בעלמא לא צריך להכביר במילים. (למדרשים נוספים על מצבם הרוחני הירוד

של בני ישראל במצרים ראה בן מלך פרשת וארא מאמר ב). ובכתובים אין שום אזכור לכך שבני ישראל השתקקו לצאת ממצרים להיות עבדי ה'.

למעשה משה מודיע בשם ה' שמי שלא יעשה את הפסח ינגף במגיפת מצרים, ולא יזכה לגאולה. האות והסימן לקיום מצוות ה' וההיטהרות מטומאת מצרים היא מריחת הדם על הכניסה לבית. [פרטי דיני אכילת הפסח על מצות ומרורים הם מצווה אחרת ואינה לכניסה לעבודת ה', אלא להוראת חפזון וחירות ועוד טעמים].

אכן התורה לא הדגישה במפורש שמטרת הפסח היא כניסה לעבודת ה', כיון שהעלימה בכלל את מצבם הרוחני של בני ישראל שהיו זקוקים למטרה זו. והדברים נשארו נעלמים שמונה מאות שמונים ושש שנה עד שהתפרסמו בידי יחזקאל (כמ"ש במדרש הגדול שמות ב, יג: "אמר ר' אלעזר בן פדת משום ר' חמא בר חנינה קרוב לשמונה מאות שנה ופרטרוט היתה נבואה זו כבושה עד שבא יחזקאל ופירשה, ואומר להם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו - ללמודך שעבדו ישראל ע"ז במצרים").

ובני ישראל סברו וקבלו, משכו עצמם מעבודה זרה ונכנסו לעבודת ה', ולאחר ששמעו את דברי משה "ויקוד העם וישתחוו". כפי שהראינו לעיל בתחילה קדו והשתחוו כששמעו שעתידים לצאת הם מצרים, אך חזרו בהם כששמעו על ה"מחיר" אותו הם נדרשים לתת לשם כך. כעת סגרו את המעגל, וקדו והשתחוו על עבודת ה' אותה קבלו על עצמם! [אם כי גם לאחר מכן עוד היו להם נסיונות רבים בחטא חמור זה].

עבודת הפסח הייתה בבחינת "אני לדודי ודודי לי", בני ישראל עובדים את ה' וה' פוסח עליהם, וכלשון הכתוב (יב, מב) "ליל שמרים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדרתם".

ומן הנותן טעם להביא כאן את דרשת חז"ל (המובאת ברש"י שמות כא, ו): "ורצע אדניו את אִזְנוֹ בַּמְרִיעַ - רבי שמעון היה דורש מקרא זה כמין חומר מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי (ויקרא כה) כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם".



מכת בכורות כנגד אלילי מצרים

אם נדקדק נראה שכל כולה של מכת בכורות לא באה אלא כנגד אלילי מצרים, ומהאי טעמא היו צריכים בני ישראל להתבדל מהמצרים בדיוק בנקודה הזאת ולעשות את הפסח. מכת בכורות מתוארת על ידי ה' (יב, יב): "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלילי מצרים אעשה שפטים אני ה'". הכאת הבכורות כרוכה עם השפטים שיעשה ה' באלוהי מצרים. ייתכן שהמושג

"בכור" במצרים היה משוייך לאלילות, או שהבכורות היו כהנים לעבודה זרה או שאולי אף בעצמם היו מעין אלוהות (וראה במכילתא ריש יתרו על שיתרו ביקש ממשה שבנו הראשון יהיה לעבודה זרה), ולכן אף בכורות השבי למשל [ולדברי חז"ל כל בכור שהיה במצרים] אף מאומה אחרת נהרג במכה, שכן המכוון היה להרוג את אלוהי מצרים והבכור אחד מהם. דהיינו אין כאן נקמה על שיעבוד מצרים אלא הוצאת בני ישראל במצרים על ידי החרבת האלילים והריגת הבכורות. וכשמצרים נשארו ללא אלילים צעקו "כולנו מתים" (פס' לג).

אך מדוע הדגש במכה הוא דווקא על הבכורות, והרי היו הרבה אלילים במצרים? התשובה לכך היא בדברי ה' למשה בדרכו לארץ מצרים (ד, כב-כג): "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכרי ישראל. ואמר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכרך". מידה כנגד מידה - אם פרעה לא ישלח את בנו בכורו של ה' כדי שיוכל לעובדו, יהרוג ה' את בנו בכורו של פרעה וימנע ממנו את עבודת האלילים שלו! אין זה סתם עונש מוות על בנו של פרעה כנגד מה שמעביד את בנו של ה' אלא עבודת ה' כנגד עבודת האלילים. וכפי שביארנו לעיל במכת בכורות כל ישראל נחשבים בכור כנגד בכורי מצרים [מצרי שאינו בכור לא נהרג במכה, אך ישראל שאינו בכור אם לא עשה פסח ועבד את ה' מת].



עבודת הפסח ככניסה לעבודת ה' - לדורות

כאמור הכניסה לעבודת ה' על ידי הפסח אינה דווקא באותה שנה, אלא מצווה היא לדורות בתחילת השנה ליציאתנו ממצרים. ואדרבא מכך שיש לדורות תאריך שני למי שלא יכל לעשות את הפסח בתאריך יום היציאה, והוא יעשה את הפסח בט"ו לחודש הבא, משמע שאין הפסח רק זכר בעלמא ואם עבר זמנו בטל קרבנו, אלא יש בו מהות של כניסה לעבודת ה' בתחילת השנה, שכולם חייבים בה ואם לא הספיקו ממש בראשית השנה יעשו זאת לפחות בחודש הבא [ולכן הקדימה התורה לפרשת הפסח את הפסוק "החודש הזה לכם ראשון הוא לחודשי השנה", שכן העובדה שחודש האביב הוא ראשון למניין השנים של עם ישראל, אשר פרחו וגדלו אז כמו התבואה באביב ונהיו לעם, מחייב כניסה מחודשת לעבודת ה']. וכפי שהוכיח הבן מלך.

ואגב, כאן המקום להעיר שיתכן ומה שנקרא זבח הפסח בפרשת פסח שני בשם "קרבן ה'", כיון שאז דמו ניתן על המזבח. אך במצרים עדיין היה רק זבח [ולא קרבן], שעצם אכילתו והמינוי עליו מסמל את עבודת ה'.

והנה בעל המשך חכמה על פרשת פסח שני שבספר במדבר (ט, ז) הוכיח שבכל הפעמים שמצאנו הקרבת פסח בתנ"ך היה זה בקשר להיטהרות מטומאת העבודה זרה וחידוש מחויבותנו לעבודת ה'. ויצויין שבפרשה זו כאמור קראו בני ישראל לזבח הפסח בשם - קרבן ה'! ומתגובת הטמאים שלא יכלו לעשות

את הפסח הראשון ומכך שה' נענה לבקשתם אנו למדים על החשיבות הגדולה של קרבן הפסח לדורות, ועל עונש הכרת של מי שאינו שותף בו.

וזה לשונו:

"תנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר "ביאה" - לאחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר. אם כן לא היו מצווים על הפסח, ומשום הכי לא הקריבוהו כל ימי היותם במדבר. והא דהקריבו בשנה ב' ובגלגל - על פי הדיבור היה, תוספות סוף פרק קמא דקידושין.

והטעם שנצטוו נראה: דמצאנו בכמה מקומות שהובדלו מעבודה זרה לעבודת השם יתברך לשמו המיוחד היה על ידי פסח, כמו שמצאנו בחזקיה אחרי שביערו כל הטומאה, והוציאו הנדה והביאו קרבנות לכפר על שגגת עבודה זרה, עשה פסח לה'.

ולכן ביאשיה שטרה את יהודה וירושלים מן האשרים וכו' (מלכים - ב, כג, ד - כ) עשה פסח לה' (שם שם פסוק כא). ולכן מבואר מה שכתוב (מלכים - ב, כג, כב) "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים (אשר שפטו את ישראל וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה)", ובדברי הימים (- ב, לב, יח) "מימי שמואל הנביא". כי להוראה כזו לטהרם מעבודה זרה - שזה בעצם תקפו של עשיית הפסח במצרים, אשר אמר להם (שמות יב, כא) "משכו" מעבודה זרה (מכילתא בא שם) "וקחו להם צאן (לעשות הפסח)" - לא נעשה מימות השופטים, שלא היה אחרי טעיות כל ישראל בעו"ג, שיבדלו מעו"ג בטהרה גמורה ויעשו פסח כמוהו. ואם כי בחזקיה היה כן, זה לא נעשה "כטהרת הקודש", וגם לא כל ישראל, רק שבט יהודה ובנימין.

ולכן אחרי שעשו ישראל העגל, צוה השי"ת בשנה השנית לעשות הפסח, להרחיקם ולהבדילם ולטהרם מגלגל עו"ג והבליהם.

וכן בשנת הארבעים, שטעו לבעל פעור "ויצמד (ישראל) לבעל פעור" (במדבר כב, ג), אז צוה השי"ת לעשות פסח בגלגל (יהושע פרק ה) אף שהיה קודם כיבוש וחילוק, והבן".

מִצָּה זוֹ שְׂאֵנוּ אוֹכְלִים, עַל שׁוֹם מָה?

**עַל שׁוֹם שֶׁלֹּא הִסְפִּיק בְּצִקָּם שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ לְהַחֲמִין עַד שֶׁנִּגְלָה עֲלֵיהֶם
מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים, הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, וְגֵאָלָם, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיֹּאפּוּ אֶת
הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגֹת מִצּוֹת, כִּי לֹא חָמִין, כִּי גִרְשׁוֹ מִמִּצְרַיִם וְלֹא
יִבְלֶה לְהַתְמַהֵּמָה, וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם.**

מחמת חשיבותה של מצוות המצה בלילה זה, נאריך בעניינה על פי פשוטי המקראות ודברי רבותינו ז"ל, בכמה וכמה אנפי. וכדלהלן.

טעם אכילת המצה בפסח מצרים

רבים שואלים אם אכן זהו טעם אכילת המצה, כדברי רבן גמליאל, מפני מה אכלו ישראל מצות כבר בליל צאתם ממצרים עוד בטרם אפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים? ועל דרך הפשט כתב המהרש"א (פסחים ח"א קטז:): "מצה על שם שנגאלו כו'. ברוב ספרים מיייתי ליה מדכתיב ויאפו את הבצק אשר הוציאו וגו', מיהו בפסח שאכלו במצרים דכתיב ביה נמי על מצות ומרורים גו' לא שייך האי טעמא. ואפשר דמצות מצרים נמי כיון דכתיב ביה ואכלתם אותו בחפזון וגו' לא היה שהות להם להחמיץ וק"ל". דהיינו שיסוד אכילת המצה הוא הוראת חיפזון, וטעם זה היה גם בליל הגאולה שנצטוו לאכול בחיפזון כעומדים לצאת. כמובן שגם כשיצאו בפועל היה זה בחיפזון, אך כבר מראש הצטוו להתנהג כך (על ידי הרבה עניינים וכפי שיובא להלן) להורות על מוכנותם לגאולה הממשמשת ובאה.

נמצא שלעולם אכילת המצה היא זכר לחיפזון, אלא שיש שני מיני חיפזון: חיפזון שלפני היציאה כהכנה לגאולה, וחיפזון בשעת היציאה. ולהלן נרחיב בזה ונגדיר יותר מה עניין החפזון ומהם ענייניה של המצה. ורק נקדים עתה שהיו שלשה חפזונות ביציאת מצרים. ונעתיק מדברי הילקוט שמעוני (ומקורו במכילתא בא) על הפסוק בישעיהו (נב, יב) "כי לא בחפזון תצאו": "לפי שנאמר בגאולת מצרים ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון מצרים, ר' יהושע בן קרחה אומר זה חפזון ישראל, אבא חנן משום ר"א אומר זה חפזון שכניה ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים, יכול אף לעתיד לבוא כן יהיה בחפזון, ת"ל כי לא בחפזון תצאו". ועל דרך זה נלך ונבאר להלן.

חג הפסח וחג המצות, ושני חיובי המצה

למעשה ה'פסח' בתורה הוא יום ארבעה עשר בניסן, ואילו 'חג המצות' הוא שבוע ימים החל מט"ו לחודש, וכך הובא בפרשת המועדות (ויקרא כג, ד-ו): "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם. בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה'. ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו". כלומר, מדובר בשני חגים נפרדים (אמנם חג הפסח אינו "מקרא קודש" האסור במלאכה), אלא ששניהם מחייבים אכילת מצה; יחד עם הפסח אוכלים מצה [ומרור], וכמו כן מיום ט"ו בניסן למשך שבוע ימים אוכלים מצות ללא קשר לפסח לכאורה.

נמצא שבאכילת כזית מצה בליל ט"ו ניסן מקיימים שתי מצוות: האחת כתוספת לפסח, יחד עם המרור, והשנייה כחלק ממצוות "שבעת ימים מצות תאכלו", שכדברי חז"ל [בדרשתם (פסחים כב.) מ"בראשון

בארבעה עשר יום לחדש בערב, תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" (שמות יב יח) החיוב הוא רק בלילה הראשון, ובכל שאר הימים לאחר שכבר קבע מאכלו על המצה - רשות.

לדעת ההעמק דבר (דברים שם) המצה נקראת "לחם עוני" רק בימי חג המצות בהם נאכלת לבדה. אך בעת אכילתה עם קרבן הפסח אינה עוני, כיון שאדרבא באה כתוספת לפסח בטעם עשיר, וכן מטובלת במרורים. בימינו שהמצה גם בליל הסדר לא באה עם הפסח אלא כחלק מחג המצות, היא לחם עוני גם בליל הסדר.

וז"ל רבי איצלה פונוביז'ער (זכר יצחק חלק א סימן פ): "ונראה דבמצה איכא שתי מצוות, מצוות בערב תאכלו מצות שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצוות 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, אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום על מצות ומרורים לזה כל מצה כשרה. וכן נראה דהרי בפסח שני איכא נמי דין דעל מצות ומרורים (פסחים צה, א), והרי ליכא התם איסור חמץ כלל שחמץ ומצה עמו בבית כמו"ש בפסחים שם, ואם כן הוא הדין בפסח ראשון נמי כשרה מצה זו לשום מצוה זו דעל מצות ומרורים. ולפי"ז יוצא דמשום מצות על מצות ומרורים גם מצה של טבל וחדש כשרות".

האבני נזר (סי' שפג סק"ז) אף חידש שמצה הבאה עם הפסח אינה טעונה כזית מדאורייתא, ורק מדין "בערב תאכלו מצות" יש לאכול כזית. וראה גם מה שכתב החזון איש (פסחים סי' קכד סי' קטו). לחלק בין שני חיובי המצה בקשר למצוות ה"כורך" [נפקא מינה לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה שלא אוכלים פסח אך אוכלים מצה ומרור, האם צריכים כריכה], עיין שם.

ואכן יש לדון בכל פרט ופרט מדיני המצה על פי דרשות חז"ל, איזה מהם מעכב במצה שעם הפסח ואיזה מעכב במצת שבעת הימים. הנפקא מינה תהיה בפסח שני שבו יש רק את המצה שעם הפסח, וכן בזמן הזה שאין לנו קרבן-פסח והמצווה היא רק המצווה הכללית של אכילת מצה. [ולגבי מה שסבר הזכר יצחק שבמצה שעם הפסח אין דין לחם עוני, יש לציין לדברי ההעמק דבר שהובאו לעיל, וראה בצל"ח בברכות לז: שבתחילה סבר לחדש שבפסח שני אין דין לחם עוני, אך חזר בו מדבריו (ועיין מו"מ ומ"מ בזה בספר שער הקרבן שער יח הערה 37)].



לכאורה הטעם שהביא רבן גמליאל מתאים למצוות המצה כל שבעה, אך לא למצה שעם הפסח שעליה הצטוו כחלק מהקרבן עוד לפני שיצאו ממצרים. ואף ששניהם משום חפזון כמו שהבאנו מהמהרש"א, אך דברי רבן גמליאל אינם מתאימים. ואכן שני הגיסים בעל הערוך השלחן והנצי"ב בהגדותיהם עמדו על כך שבמשנה שלפנינו הנוסח שונה: "מצה - על שום שנאלו אבותינו במצרים", וביארו שהנוסח שבמשנה

מתאים לזמן הבית ולמצה שעם הפסח, והנוסח שלפנינו מתאים לזמן שאחרי החרבן שהמצה נאכלת מהדין הכללי של מצה כל שבעה.



טעם מצוות מצה בספר שמות ובספר דברים

חיפזון דשכינה וחיפזון דמצרים

לאור כל הנ"ל יש לדון בגדרי המצוות, מה טעם המצה שעם הפסח ומה טעם המצות בשבעת הימים (כלומר שתי שאלות נפרדות של "מצה על שום מה")? והנה טעם אכילת מצה עם הפסח לא הוזכר בתורה אך מתוך כל הפרשה שם נראה שעניינו הוא הוראת חיפזון בדומה לשאר ענייני חיפזון שנעשו עם פסח מצרים [ואכן לדורות הטעם הוא משום שזה דרך חירות ובני מלכים לאכול בשר צלי עם מצה] וכמו שהארכנו בכל זה במאמר "פסח דורות" בחלק המאמרים, מדברי המפרשים.

אך בבואנו ללמוד מפרשת בא את טעם אכילת מצה שבעה ימים, נראה כי עצם מה שה' הוציאנו ביד חזקה מחייב אותנו באכילת מצה ובהימנעות מחמץ [והדגש הוא לא על כך ש"ויאפו את הבצק אשר הוציאנו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (יב, לט) שהוא סיפור דברים בעלמא]. ומצאנו התייחסות לכך הן בדבר ה' והן בדברי משה החוזר על כך לעם. ה' ציווה: "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" (יב, יז); "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ" (יג, ג).

הן הביטוי "בעצם היום הזה" והן "בחזק יד" מראים על גבורת ה' הגדולה, שברגע אחד לעיני כל הוציא את עמו מבית העבדים מאפילה לאור גדול. המצה היא זכרון למהירות הזאת של היציאה (שהיא ביטוי לגבורת ה' וידו החזקה), שכן אף היא נאפית במהירות, וכלשון הספורנו (שמות יב, יז). וראה גם בדבריו שיובאו להלן: "ושמרתם את המצות. המורות על מהירות בלי המתנת חמוץ. כי בעצם היום הזה. ביום הזה בעצמו, שביום אחד נעשה קבוץ, שלא היו מספיקים אליו בטבע כמה ימים עם לילותיהם. הוצאתי את צבאותיכם". נמצא שבעצם צורת המצה יש זכרון לחפזון הגאולה ולחזקת ידו של ה' ["חפזון דשכינה"] ולכן יש באכילת המצה משום עבודת ה' שכן היא מזכירה ומהללת את גבורתו ומכניעה אותנו כלפי הדרת גאווה, וזהו שאמר רבן גמליאל "שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמין עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם". החיפזון מתואר כאן כחלק מידו החזקה של ה' שהופיעה עלינו לגאולנו.

וז"ל הנצי"ב (העמק דבר שמות יג, ג): "כי בחזק יד ... ולא יאכל חמץ. כדי להשריש הזכירה בלב ע"י איזה פעולה המראה ומזכיר זה הענין צויתי שלא יאכל חמץ, דמצה אין בה יתרון ע"י תחבולות ידי האדם להעלות

העיסה יותר מהקמח והמים שנבראים ממנו ית', משא"כ חמץ שולט במ תחבולות האדם להעלות העיסה ע"י שאור, משום הכי הוא אות שקיום ישראל הוא רק ברוח ה', וכו'".

בנוסף יש במצה גם זכר לעצם אירוע ההיסטורי של בני ישראל היוצאים ממצרים ללא צדה ["חפזון דישאל"] סמוכים ובטוחים על ה', וגם זכר לכך שמצרים גירשו את בני ישראל בבהילות ["חפזון דמצרים"] וכדלהלן.



בניגוד לספר שמות שבו הפסח וחג המצות הם שני מועדים נבדלים, הרי שבספר דברים (טז, ב-ג) מוזכר שכל אכילת המצות שבעה ימים היא "על" הפסח, וכך כתוב בפסוקים שם: "וזבחת פסח לה' אלהיך ... לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני ...". [הן אמנם שיש מהראשונים (ראה רס"ג וחוקוני) שפירשו 'עליו' באופנים אחרים, אך זה צריך עיון מתחילת הפסוק "לא תאכל עליו חמץ" שבוודאי מתפרש כפשוטו. ואכן הספורנו כתב: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים. אף על פי שפסח מצרים היה איסור חמוצו יום אחד בלבד כמו שהזכירו רז"ל (פסחים צו). תאכל עליו מצות. שבהיותו קרבן זכרון הגאולה שהיתה ברגע קטן אין ראוי לאכול עמו חמץ שהוא צריך עכוב בעשייתו מלוש בצק עד חמצתו"].

ומכך נראה שמלבד הזיכרון לעצם יציאת מצרים בחפזון בקביעת מאכלינו על המצה, יש בה גם עניין של המשך לעבודת הפסח. את הפסח כדין הקרבן יש לגמור תיכף לאכילתו (יום ולילה) אך את הלחם שעמו נמשיך לאכול עוד שבעה ימים, ובזה נחדד את מחויבותנו לעבודת ה' כחלק מזכירת יציאת מצרים.

ולפי זה טעם אכילת המצה כל שבעה הוא כאותו טעם של המצה שעם הפסח, ומתוך הפסוק עצמו יש ללמוד שהמדובר הוא על החיפזון שהצטוו ישראל לנהוג בו בלילה כהכנה לגאולה (המילה חיפזון כלל לא נזכרה בתורה בקשר לעצם היציאה ביום). וז"ל הכתוב: "שמור את חודש האביב ... כי בחודש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה ... לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים". הרי שמדובר על היציאה בלילה כלומר על ההכנה ליציאה. אמנם ההמשך הוא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", ונראה שאכן בספר דברים כורך משה רבנו את החיפזון של בני ישראל שלפני הגאולה, עם החיפזון בעת הגאולה ואת הפסח עם המצה ואיסור החמץ.

אלא שזהו רק פן אחד במצוות המצה שבפרשה זו. העניין העיקרי הוא המסר המופיע רבות בנאומי של משה רבנו בספר דברים, וכדלהלן. טעם המצה הנזכר בכתוב [מעבר להיותה על הפסח] הוא "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", והנה יש להדגיש שהעניין של החיפזון כלל לא מיוחס כאן לגבורת ה' [כמו בספר שמות, וכמו בפסוק הראשון על קרבן הפסח "כי בחודש האביב הוציאך ה' אלהיך לילה"], והדגש הוא על עצם היציאה של בני ישראל בחיפזון. על כן נראה שטעם אכילת המצה לפי ספר דברים הוא לזכור את היציאה של אבותינו

בחיפזון מבית העבדים, ומתוך כך להיות בהכנעה וענווה מתוך ביטול ה"כוחי ועוצם ידי" שעלול להיות לאדם בעומדו בחודש האביב אל מול שדות תבואותיו.

וזאת מעין הדרישה המופיעה רבות בדברי משה בספר דברים לזכור שהיינו עבדים במצרים [ובהמשך לאחר הציווי על חג השבועות אכן כתוב (טז, יב): "וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה", וייתכן שהולך גם על חוקי הפסח]. ולכן מובן מדוע קורא כאן משה למצה "לחם עוני" כיון שאכן יש בה זכר לעניות ולשפלות, ולא די לאכול מצה שנעשית בחיפזון ומסמלת את הגאולה המהירה בחזק יד, אלא על המצה להיות גם ענייה [לא מצה עשירה, וראה להלן בדברי התנאים].

אפשר לצרף זאת לפסוק הנזכר בישעיהו "כי לא בחפזון תצאו", וז"ל הרד"ק שם: "אבל ממצרים יצאו בחפזון לפי שהמצריים היו ממהרים אותה לצאת מפני מכותם" וכו'. ואכן הדגש בפרשה זו על "הוציאת לילה" ולא על היציאה בעצם היום, ויציאה כנגבים בלילה היא פחותה הרי מיציאה ביום. ומשמעות כל זה היא לזכור שהיינו בעבר עבדים מושפלים. ולפי זה הדגש הוא על ה"חפזון דמצרים", שהוא היה עיקר החפזון בליל הגאולה, שאז "תחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים" (וראה בהעמק דבר דברים שם). ולפי הפסוק בישעיהו יש בחפזון זה קצת משום גנות שכן גורשנו ממצרים ולא שילחנו בכבוד גדול לארצינו עם מתנות וצידה.

ולכן ישנה גם הדגשה בדברי משה (בעיקר בפרשת ראה, אך גם בדבריו שבפרשת בא) על "חודש האביב", שאז הוא הזמן בו יש לחזק את ביטול הכוחי ועוצם ידי שעלול להיות לקראת הקציר בארץ ישראל [ולכן משה אמר את דין מצה כל שבעה רק על זמן שנכנסו ישראל לארץ (שמות יג, ה)]. ועיין מאמרנו בחלק המאמרים "ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות", שמצוות הישיבה בסוכות היא הפן השני של מצוות המצה, וכשם שבשבוע שלפני בוא החורף אנו עוזבים את בתני המלאים כל טוב והולכים לחסות בצל ה' בדירת עראי, כך לקראת הקציר אנו אוכלים את מזוננו מצה לחם עוני. ואכן הפעם הראשונה שבני ישראל אפו מצות אחרי היציאה ממצרים הייתה בסוכות (שמות יב, לז-לט).

יצוין כי בפרשה זו ישנה חלוקה בין המצה שאוכלים ביום הראשון, שנאכלת מהתבואה הישנה, למצות בששת הימים הבאים שנאכלת כבר מהחדש (ראה במאמר על ממחרת השבת בחלק המאמרים), ולפי זה יש תכלית חשובה לזכור בתחילת קביעות האכילה של התבואה החדשה את המסר "כי עבד היית בארץ מצרים" ולא לבטוח בקציר ובאסמי התבואה אלא לזכור "כי ה' אלהיך הוא הנותן לך כח לעשות חיל".

מכאן מקור למה שכתבו ספרי הדרוש שחמץ רומז לגאווה ומצה לענווה, [ולשון הצל"ח דרוש ל"ז: "החמץ רומז על הגאווה כנזכר ככל דברי המוכיחים וספרי התוכחה"], כיון שאכן המצה היא ביטוי לשלילת הכוחי ועוצם ידי בעניין מזונו של האדם [ובפרט בחודש האביב לקראת בוא עת הקציר], כמו שדירת הקבע [לעת בוא החורף בעת האסיף] היא סימן לכוחי ועוצם ידי בעניין ביתו של האדם [לחם עוני מקביל לדירת עראי].

אמנם במצה שעם הפסח שאכלו ישראל בליל הגאולה החיפזון לא היה מצד המצריים, והטעם האמור של שלילת הכוחי ועוצם ידי מתוך זכרון היציאה בחיפזון לא מתאים למצה זו, אך ישנו קשר הדוק בין שתי המצוות ולכן המצות הם "על" הפסח. תכלית הפסח היא "עבודה" כלפי שמיא, ובהבאת הקרבן אנו ממליכים את ה' על עצמינו בכל שנה ומקבלים עלינו את חוקיו ומצוותיו. קרבן זה הוא הקרבן היחיד המוזכר בשמו בספר דברים! וחשיבותו היא הגדולה מכל הקרבנות שכן אין עניינו כלחם אשה לה' אלא ככניסתנו לעבודתו. בפרשת בא משה רבינו כלל את המצות גם כן בשם "עבודה", ומכאן שהם המושך לעבודת הקרבן. ובכך שבחודש האביב אוכל היהודי את לחמו מצות ללא תערובת של כוחו ועמלו, הוא מחזק את המסירות שלו לעבודת ה'. [פסח הוא עצם הכניסה לעבודת ה', ואכילת המצות הם הביטוי המעשי לכך בהכנעת ושלילת הכח העצמי].

וראה עוד בנקודה זו במאמר "דברי ה' ודבר משה בפסח מצרים".



ואכן אם נתבונן בפרשת בא נווכח שיסוד זה קיים אף בדברי משה לעם כבר אז. ביציאת מצרים צווה ה' את בני ישראל על אכילת המצה שבעה ימים (וכפי שהראנו במאמר "חפזון לילה וחיפזון יום" הצינוי היה לאחר היציאה בפועל) ומשה חזר אחר כך על הדברים. זהו מקרה נדיר בתורה שיש לנו את דברי משה לעם, שהרי בדרך כלל יש רק את דברי ה' "וידבר ה' אל משה לאמר". (והארכנו בזה בקונטרס "זאת התורה אשר שם משה" בסוף ההגדה, ובמאמר "דברי ה' ודבר משה בפסח מצרים").

והנה משה רבינו במפורש כורך את שבעת ימי המצה עם הפסח בחדא מחתא (יג, ג-ז): "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ. היום אתם יצאים בחדש האביב. והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבוס אשר נשבע לאבתך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה. שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה'. מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך. והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפך כי ביד חזקה הוצאך ה' ממצרים. ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה".

מכך שמדבר על העבודה ועל החוקה משמע שמדבר על עבודת הפסח (כמו בפרק יב, כה-כו, ושם, יג), ואם כן הוא משייך את כל מצוות אכילת המצה כל שבעה עם עבודת הפסח וכחלק ממנה. לפי זה ההגדה לבן "בעבור זה" היא בעבור הפסח, שהרי בעבורו נגאלנו ממצרים [ולא בעבור המצה], אך המצה היא חלק מהפסח ולכן נכללת בעבודת ה' שבזכותה גאל אותנו ה'. ואולי למד זאת משה מדברי ה' לעיל יב, יח "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב", דהיינו שמצוות המצה לא מתחילה מיום היציאה שהוא מחייב את המצווה כאמור בפסוק הקודם, אלא כבר מהלילה שהוא עת אכילת הפסח כאמור לעיל.

ולפי זה ניתן ליישב מה שבתורה נכללו בדברי ה' למשה בפסח מצרים, הציוויים של הפסח והמצה גם יחד, למרות שמסתבר [כפי שהוכחנו במאמר "חיפזון לילה ויום"] שאת הציווי על המצה אמר ה' רק למחרת אחרי שיצאו. ולפי האמור נראה שבסדר הכתיבה נכללו לאחד כדי להורות על האחדות והמשותף שבין הפסח והמצה שעמו למצוות המצה כל שבעה.



גם מדברי חז"ל ישנם ראיות רבות שאין שתי מצוות המצה שני חיובים נפרדים אלא מצוות אכילת המצה כל שבעה מסתעפת ממצוות אכילת המצה עם הפסח [ולכן עיקרה רק בזמן אכילת הפסח בלילה הראשון]. ראה חזקה היא משיטת רב אחא בר יעקב הסובר שבזמן הזה כלל אין מצווה באכילת מצה מן התורה, ולכאורה קשה, ניחא אין את המצווה של אכילת מצה עם הפסח אך מדוע אין את מצוות אכילת מצה כל שבעה (ולכל הפחות רק בלילה הראשון)? מוכח מדבריו שגם מצווה זו תלויה בפסח. (וראה עוד מה שהבאנו מדבריו בעניין החמץ, להלן בפסקת 'איסור אכילת חמץ').

למעשה **תוספות** (קידושין לז: ד"ה בזמן) כותבים שישנם שני לימודים לחובת מצה כשאין פסח וז"ל: "דתרי קראי מושבותיכם ובערב תאכלו מצות צריכי, חד לחוצה לארץ בזמן שבית המקדש קיים וחד לחוצה לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים". נמצא דהן חיוב אכילת מצה עם הפסח ["מושבותיכם"] והן חובת אכילת מצה כל שבעה ["בערב תאכלו מצות"] תלויים בפסח, ואם אין פסח ישנה הווה-אמינא שאין את שתיהן. אלא שלהלכה בשני המקרים חייבים במצה, ולשיטת רב אחא בר יעקב רק בחוץ לארץ בזמן הבית חייבים במצה אך כשאין כלל פסח [בזמן הזה] פטורים משתי מצוות המצה. כך שהקשר בין מצה כל שבעה לפסח הוא לכולי עלמא.

גם מלשון המשנה פסחים צו. שכתבה שפסח דורות נוהג כל שבעה, יש רמז לכך שכל חג המצות הוא המשך לפסח והפסח נמשך על ידי המצה ואיסור החמץ לכל השבוע, ודוק.

מאחי הרב יעקב אריה שליט"א שמעתי ראה נוספת מכך שאין כלל מצווה לאכול מצה בשאר ימים אף למי שלא קיים מצווה בלילה הראשון, ובניגוד לחג הסוכות שגם בו יש מצווה לאכול בלילה הראשון אך מי שלא אכל בלילה הראשון מחויב לאכול בברכה באחד הימים הבאים. מוכח שכל מצוות אכילת המצה נטפלת לאכילה עם הפסח ואין לה כלל משמעות משל עצמה.

ואכן לפי זה יתיישבו כמה עניינים שמצה כל שבעה שונה מאכילת פת בסוכות, ועיין בדברי הגר"ד דיסקין שליט"א בספר ארח המועדים עמ' ע' שהאריך בעניין זה, על פי דברי רבותינו לבית בריסק, והוכיח כך מרש"י בכמה מקומות (ותוס' פליגי). ויש להוסיף שאולי תתיישב לפי זה גם קושיית בעל המאור (סוף פסחים) המפורסמת מדוע אין מברכים בפסח על כל כזית וכזית כל שבעה בשונה מסוכות שמברכים על כל אכילה ואכילה בסוכה (אם היה היסח הדעת ביניהם). אך העניין הוא דבסוכות מצוות האכילה כל שבעה

היא אכן מצווה בפני עצמה, אך בפסח כל עניינה היא המשך למצוות הפסח והמצה שעמו ואם כן רק אז תיקנו לברך ולא בשאר הימים, אף שמקיים בהם מצווה.

[הגר"ד דיסקין שם הוסיף שבזה תובן שיטת רש"י ורשב"ם שעיקר מצוות המצה היא בכזית האחרון של אפיקומן ולא הכזית הראשון ב"מוציא ומצה", ולפי זה העניין מובן שכן גם בימינו עיקר המצווה היא כהמשך למצוות הפסח שנאכל באחרונה על הפסח].

לפי זה מובן גם מדוע סוף זמנה של המצה אף בזמן הזה הוא רק עד חצות לשיטת ראב"ע (כדברי רבא פסחים קכ: וכמו שהארכנו במאמר "סוף זמן מצוות ליל הסדר"), אף שמקורו מדין "בערב תאכלו מצות" ולא מדין הפסח, כיון שאכן שתי חובות המצה קשורות זה לזה.

יצויין כי בזה יוטעם מה שאנו קוראים לכל ימי חג המצות בשם 'פסח' אף שאינו חל בהם כלשון המשנה בפסחים צו. "ופסח דורות נוהג כל שבעה", כיון שהוא המושך לעבודת קרבן הפסח.



המצה כלחם של אורחים

חפזון דישראל

למעשה מצאנו בעוד שני מקומות בתורה את אכילת המצה. המקום הראשון בתנ"ך שמצאנו את המצה הוא במה שהאכיל לוט את אורחיו (בראשית יט, ג): "ויעש להם משתה ומצות אפה להם ויאכלו", וכתב שם הרד"ק: "לפי שהיה לילה לא היה לו פנאי לזבוח ולתקן מאכלים אלא עשה להם משתה ואפה להם מצות שלא ימתינו עד שיתחמץ הבצק ומה שיכול לתקן במהרה תקן". וכן כתב ההעמק דבר: "באמת כך היה המנהג לאפות מצות כשהצורך לאכול מיד". כך גם בספר שמואל (א' כח, כד) "ולאשה עגל מרבק בבית ותמהר ותזבחנה ותקח קמח ותלש ותפהו מצות". ומתוך האמור שם נראה שהגישה מצות כיון שמיהרה בהכנת המאכלים. המסקנה מכך היא שמצות הם מאכל שהוגש לאורחים, וכך גם מבואר בפרשת גדעון ומלאך ה' בשופטים (ו, יט), עיין שם.

ובנוסף אחר יש לומר שהמצה היא לחם של אנשים נודדים שנעים ונדים ועושים מאכלים בחיפזון, אך הלחם הוא מאכל קבוע לאנשים שבביתם תנור והם מתעסקים באפייה.

[ניתן ללמוד מכאן שמצות הם מאכל לשעת חיפזון, אך גם שהם מאכל חשוב שראוי להאכיל בו אורחים. כך גם המנחות (ראה מיד להלן) מוכיחות שמצה היא לחם חשוב הראוי להעלות על שולחן גבוה. והדבר

מורה שלחם עוני אינו סימן לגנות אלא הגדרת הלחם ככזה שנאכל כשאין זמן, ובאמת בפני עצמו ראוי להעלות על שולחן מלכים. (אמנם ראה להלן.)

ואולי יש כאן אף רמז כאמור שבאכילת המצה אנו אוכלים על שולחנו של מקום, כאורחנו של מלך הסועדים על שולחנו. בכך אנו מבטאים את ה"לכתך אחרי במדבר" והיותנו ניוונים אף כעת משולחנו של מקום, דהיינו שהחיפזון שביציאה ממצרים גרם לכך שהיינו סמוכים ונשענים לגמרי על ה' ומעצמינו לא היה לנו אפילו צידה לדרך. על ידי אכילת המצה שמוכנת בחיפזון אנו מבטאים את השגחתו הפרטית של ה' עלינו, והכל נובע מ"חפזון דישאל" שיצאו ללא צדה הישר לידיו של הקב"ה, כאורחים הסמוכים על שולחן בעל הבית. איננו קבועים יותר במצרים אלא תלויים בחסדו של המקום ברוך הוא.

ושורש הכל הוא מחויבותנו לה' א-ל מוציאנו ממצרים שהכל משלו והוא הנותן לנו כח לעשות חיל, וכשם שהנהיג אותנו במדבר ארבעים שנה כך אנו ממשיכים להיות סמוכים על שולחנו, לאכול משלו וללון בצילו, גם בהיותנו על אדמתנו בארץ ישראל.

לסיכום: במצה כל שבעה מצאנו טעם בספר שמות משום "חפזון דשכינה" - זכרון לגבורת ה', בספר דברים משום "חפזון דמצרים" - ביטול הרגשת הכוחי ועוצם ידי, ובאופן כללי משום "חפזון דישאל" - היותנו סמוכים כל העת על שולחן ה'. וכן כהמשך לעבודת קרבן הפסח.

ואכן יציאת מצרים היתה כלולה משלושת החלקים האלו. מחד בני ישראל גורשו באמצע הלילה ולא יצאו בכבוד גדול, ומאידך יצאו למחרת ביום ביד רמה [דהיינו הם לא נכנעו למצרים שרצו לשלחם תיכף ומיד וקבעו את זמן יציאתם בעצם היום לעיני כל], וכמו כן המצרים עטרו אותם בכלי כסף וזהב. ואכן בני ישראל רצו כבר להיחפז ולברוח בלילה ורק משום מצוות ה' לצאת ביום ולשאול מהמצרים התעכבו עד היום (וראה בברכות ט:). ומכל זה עלה ונתעלה שמו הגדול של ה' בהוציאו את בני ישראל ביד רמה. אך גם כשיצאו ביום לא הספיקו להכין צדה לדרך כיון שיצאו בבהילות ובחפזון ובכך הוכח שהם סמוכים מעתה על שולחנו של ה' ואין הם ברשות עצמם. ואכן כשהסתיימו המצוות החל לרדת לחם-שמיים וממנו אכלו בני ישראל עד בואם אל ארץ נושבת, כך שכל שנות המדבר היו ללא צדה וללא בסיס עצמאי למזון.

ונחדד - כל המושג "חיפזון" משייך את היציאה ממצרים לרובד הניסי ולהשגחת ה', ולא לאירוע טבעי של עבדים שהשתחררו. היציאה בחפזון, הן דישאל הן דמצרים והן דשכינה, מראה לעין כל את הניסים הגדולים וידו החזקה של ה' כשהוציאנו מבית עבדים.



כל המנחות באות מצה

אכן המקום העיקרי בתורה שהוזכר בו חובת מצה הוא פרשת המנחות שבאות כמעט כולן מצה ולא חמץ (ויקרא ב, יא), וכמובן אין בזה קשר לזיכרון יציאת מצרים. אך נרחיב בדין זה מעט ואפשר שנמצא מכנה משותף בין מצוות המצה שעם הפסח לבין המנחות.

בטעם איסור הבאת מנחה על שאור ודבש ומאידך דווקא עם מלח, אסכם מה שכתב בזה הבן מלך (ויקרא שם): יש שלוש דרגות בהבאת הלחם לאכילת המזבח לריח ניחוח לה', א. תפל ללא מלח, והוא אסור כיון שהוא דרך בזיון, וכך ביארו הראשונים. ב. עם מלח ובזה הלחם מתוקן וראוי להקרבה (ואכן רק הקומץ המוקרב בפועל טעון מלח ולא כל המנחה). ג. לחם בתוספת דבש להטעמתו וכן עם שאור להתפחתו והשבחתו, והוא אסור שמראה בזה כביכול ה' צריך המתקה והשבחה כאכילת בני אדם, ואינו ראוי להביא לה' ממאכל בני אדם (ולכן למדו מכך חז"ל לאסור הקרבת שיירי המנחות למזבח, כיון שהם מאכל הכהנים).

נראה להוסיף על זה את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים (הו"ד ברמב"ן על התורה שם), שטעם איסור שאור ודבש הוא כיון שכך הייתה דרך עובדי עבודה זרה. והנה נאמנים עלינו דברי הרמב"ם שבירר את מנהגם הנפסד של עובדי עבודה זרה הקדמונים, אך עדיין עלינו לבאר מה שורש החילוק בין אופני ההקרבה של עובדי עבודה זרה ומנגד אצל עם ישראל העובדים לה' אחד. ולפי ביאור זה אכן שורש החילוק ברור, שעובדי עבודה זרה היו מתייחסים לאליליהם כאל בשר ודם [וכידוע מכל המעשיות והבדיות שתולים בהם] וממילא מתאים להגיש לו את מזונו בטוב טעם ומתיקות, אך עם ישראל הגם שמקריבים לה' קרבנות לריח ניחוח, הוא רק מחמת דיברה תורה בלשון בני אדם, וזו דרך העבודה של הבריות לאחד יחיד ומיוחד היה הווה ויהיה. ולא שח"ו הוא נהנה מהלחם ומתענג על טעמו ופריכותו. לכן מגישים לו כעבודה לחם פשוט (רק שלא בדרך בזיון כמובן) שהוא המוצר הבסיסי ועיקר חיי האדם, אך בלי תוספות ועינוגים.

ונוסיף בקצרה כי במאמר פתיחה לעניין הקרבנות בבן מלך פרשת ויקרא, הדגיש הגר"ל מינצברג שבאיסור חמץ במנחות ומאידך בהיפוכו - מצות נתינת המלח טמון כל יסוד הקרבת הקרבנות של עם ישראל לה', שהיא דרך עבודה באופן סמלי. ובזה מהלכים ישראל על החבל הדק שבין עבודת ה' והגשת מאכלים לפניו למתנה, לבין העובדה שה' אינו צריך זאת ואין הקרבנות מוסיפים לו כלום, וזו דרך עבודה סמלית בלבד מצדינו. בכך שלא מביאים חמץ מדגישים שה' לא צריך שנטעים לו את המאכלים והוא לא אוכל אותם, ומאידך מצדינו אנו עושים את העבודה המושלמת ולא מבזים אותה במאכל טפל. ודוק בזה היטב ועיין שם עוד.

יוצאים מן הכלל הם הביכורים ושני הלחם שבהם יש שאור ודבש כיון שהם אכן מאכל בני-אדם הבא כראשית לה', ואינם באים לריח ניחוח אלא כהכרת טובה על מאכלינו. וכן בתודה ישנם גם מאכלי חמץ מאותו הטעם. נחدد יותר: יש לשים לב ששלוש מנחות אלו קשורים לעניין הכרת התודה. כשאדם (במיוחד ילד קטן שהיסוד הזה חזק בנפשו, וכך היה אצל הדורות הקדמונים כלפי הקב"ה) רוצה להודות מתוך שמחה על טובה גדולה שקיבל הוא מעניק מאוצרותיו שי נאה למיטיב לו. אין זה כדי שיהיה למיטיב את אותו חפץ, אלא כדי לתת ביטוי לרגשות האדם שקיבל את הטובה. במהלך כזה אין בעיה שהאדם נותן

מטוב אוצרותיו להקב"ה ואף מקשטם ומשבחם, כיון שהכל הוא רק ביטוי נפשי להכרת הטוב, ולכן ראוי להביא חמץ כתודה. אך בכל שאר הקרבנות בבית המקדש שהם בדרך עבודה (על כל סוגיה) המהלך הוא לתת להקב"ה את לחמו ויינו. בזה יש הקפדה גדולה של התורה שהדבר יעשה רק בשיעור המינימום ושלא יערבו כאן הנותנים מחשבות כאילו הם אכן מהנים את הקב"ה מנכסיהם.

על כל פנים בתורה לא נזכר כלל קשר בין איסור החמץ במנחות לאיסורו בפסח. ויותר נראה שהם שני עניינים נפרדים: מצה היא מאכל חיפזון ולפיכך נאכל זכר ליציאת מצרים, אך מאידך לה' מגישים דווקא אותו שבוה מראים שאינו באמת מיועד לאכילה עבורו ולהוציא מדעת עובדי עבודה זרה.

אכן ייתכן ובמצה הנאכלת עם הפסח יש טעם בדומה לאכילת מנחות, וכיזכור לעיל [ובפסקת "יכול מראש חודש"] דייקנו מפשוטו של מקרא שאף אכילת המצות הם חלק מ"עבודה" לפניו יתברך, ודומים בזה לקרבנות שהם עיקר עבודת ה'. ואכן הנצי"ב (העמק דבר דברים מז, ג) והערוך השלחן בהגדת ליל שימורים כתבו שאחד הטעמים של מצוות אכילת מצה הוא כקרבן תודה והודאה, [ובתוך כך התייחסו לחילוף הגרסאות בדברי רבן גמליאל בין זמן הבית לאחר החורבן].

וז"ל הנצי"ב: "דבזמן הפסח היה עיקר הזכרון של יציאת מצרים בנס דפסח ה' על הפתח, ואכילת מצה היה רק להודיע שגאל ה' אותנו, והיינו דתנן בפ' ערבי פסחים, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים כו' מצה זו שאנו אוכלים על שום שגאל הקדוש ברוך הוא את אבותנו, ולא נזכר ענין חיפזון כלל, אלא הוא כמו לחמי תודה שמביאים על הנס, וכמש"כ הרא"ש שלהי פסחים דלחכי יש להביא ג' מצות [- כלומר בשיעור עשרון כמו תודה]". אם כי עדיין אין הדברים ברורים כל הצורך [ובתודה דווקא יש מצווה להביא חמץ], ולא מצאנו קשר מפורש בין המצה שעם הפסח לדיני המנחות, ובפרט שבמנחות הדגש הוא על איסור חמץ, אך במצה הדגש הוא על מצוות המצה ולא רק בגלל שאינה חמץ.



ביאור עניינו של הלחם עוני

המצה מכונה בספר דברים (מז, ג) "לחם עני", ["לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך"]. ויש להסתפק האם הכוונה היא למשמעות של פחיתות ועניות, וכפי שביארנו לעיל שבספר דברים משה רבינו מזכיר לבני ישראל את יציאתם בחפזון מבית העבדים, או שהיא עצם הגדרת המצה שהיא ענייה ונעשית במתכונת דלה וצנומה ודלה, [כלומר, ההיפך ממצה עם שאור תפוחה ואוורירית, אך ללא משמעות שלילית].

האברבנאל בספרו זבח פסח לאחר שהביא שש אפשרויות שונות ל"לחם עוני" הכריע שהכוונה שהמצה עצמה ענייה. וכן כתב מהר"ל מפראג (גבורות ה' נא): "פי' הדבר כי המצה נקרא לחם עוני הפך מצה עשירה,

שכאשר יש בה שמן ודבש נקראת עשירה כי הדבר הזה מעשיר הלחם, וזה כי העני שאין לו אלא עצמו ואין לו ממון רק עצמו וגופו, והמצה גם כן כאשר אין בה רק עצם העיסה שעצמות העיסה הוא המים והקמח וזהו עצמות עיסה ובוהו הוא לחם עוני, ואם יש בו שאור או חמץ טעם השאור והחמץ הוא נוסף על עצם העיסה, וזה הוא יותר עשיר מן מצה עשירה כי מצה עשירה בשביל שיש בה משקה זה עשירות שלה, ואמנם עיסה שיש בה שאור או חמץ יצאה יותר מענין מצה שיש בגוף העיסה חמץ ולכך המצה היא לחם עוני" [וראה מה שביאר שם לפי דרכו מדוע לחם זה מבטא חירות]. וז"ל ההעמק דבר: "דמצה בלי שום תבלין הוא לחם עוני".

ולפי הביאורים הנ"ל אין משמעות שלילית ב"עוני", אלא תיאור הצורה הגולמית של המצה. המצה היא החלק העיקרי של הלחם אך ללא התוספת של התפיחה [וכנראה זו גם משמעות השם מצה, אולי משורש מצץ כמו ונמצה דמו שמיצו ממנה את הלחות], אמנם לחם עוני בוודאי הוא תואר חזק יותר מאשר המצה ואכן מכוחו למדו התנאים הלכות מיוחדות בקיום מצות מצה וכדלהלן.

אך הרבה ראשונים פירשו "לחם עוני" מלשון צער ועניות, וכמו שכתב הרמב"ן: "הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים". אמנם קשה לפרש שהכוונה ללחם שאכלו בהיותם במצרים שהרי לא נזכר כלל בתורה שאכלו לחם צר, אך עצם הפירוש שיש כאן זכרון לעניות ועבדות הוא כדברינו.

הרמב"ן המשיך: "או יאמר שתהיה עוד עשויה כלחם עני ולא שתהיה מצה עשירה, כמו שהזכירו רבותינו (פסחים לו.)", ואכן נראה ששני הפירושים שהצענו תלויים במחלוקת התנאים, וכדלהלן.



הנה חז"ל דרשו מהביטוי "לחם עוני" כמה דרשות, ובסוגיא בפסחים (לו.) והמקור במכילתא (בא) נחלקו בזה רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא:

"תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים, תלמוד לומר לחם עני מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר מצות מצות ריבה, אם כן מה תלמוד לומר לחם עני פרט לעיסה שגילושה ביין ושמן ודבש.

מאי טעמא דרבי עקיבא, מי כתיב לחם עוני עני כתיב. ורבי יוסי הגלילי, מי קרינן עני עוני קרינן. ורבי עקיבא, האי דקרינן ביה עוני כדשמואל, דאמר שמואל לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה".

הרי לן דלרבי יוסי הגלילי אכן יש משמעות של צער ואנינות במושג לחם עוני, אך לרבי עקיבא זו רק הגדרה של לחם בסיסי בלא תוספות [אף שהוא מצה גם עם גילוש ביין אך אינו לחם עוני].

ובברייתא (קטו): דרשו בשלשה פנים: "לחם עני - לחם שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר לחם עני - עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה. דבר אחר מה דרכו של עני - הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה".

ונראה שדרשות אלו נלמדות מכך ש"לחם עוני" הוא במושגות עוני ממש ודוק [לגבי הדרשה של "לחם עוני שאומרים עליו דברים הרבה", שתכליתה לדרוש ולענות בקול את תוכן המצה ולספר לכולם מה היא מבטאת, נראה הקשר לעני שאין לו הרבה מאכלים ועל המעט שיש לו הוא מספר הרבה שכן אין לו במה למלאות את זמן הסעודה, בשונה מעשיר שמרבה במאכלים ומגדנות ולא שח בשעת הסעודה].

ויש לצרף לזה את ספיקו של ר"י (תוספות פסחים לה:), וז"ל: "יוצאין בדמאי - מסופק ר"י אי בעי למימר יוצא דוקא דיעבד ... אי נמי יוצאים אף לכתחלה הואיל ושרי לעניים ואכילת מצה נמי נקרא אכילת עניות". דהיינו שעצם מה שהדמאי הוא מאכל עניים יש בזה סברא שיהיה כשר למצה, ודוק.



איסור אכילת חמץ

האיסור לאכול חמץ בפשטות הוא היפוכו של מצוות אכילת מצה, דהיינו שהחמץ הוא ההיפך מהוראת החיפזון והמהירות וגם מהצורה הגולמית והטבעית של המצה, ובכך עומד בסתירה לכל מה שהתורה רוצה שנלמד מהמצה. הן בעצם זכרון יציאת מצרים וגבורת ה', והן בשלילת הכוחי ועוצם ידי. ואכן, איסור אכילת החמץ כה חמור הוא עד שמי שאוכל אותו מפקיע את עצמו לגמרי מכלל ישראל והוא בכרת.

יש לחדד שלא די לתורה שנאכל גם מצות וגם חמץ וזאת משני טעמים, א. המצה לא תזכיר את יציאת מצרים היות שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה ואין בכך הנהגה חריגה וזכרון מיוחד. ב. עצם אכילת החמץ בימים אלו מורה על ההיפך ממה שמסמלת אכילת המצה. כלומר, באכילת חמץ מפסידים את זכרון המצה ואדרבא מסמלים דברים הפוכים.

ונציין שיש גם נפקא מינה מהקשר שבין החמץ למצה. בפסחים כח: נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון ממתני יש איסור לאכול חמץ, ולרבי שמעון רק מזמן שיש חיוב לאכול מצה, דהיינו בליל ט"ו, אך כל יום י"ד מותר לאכול חמץ מן התורה. הרי שלדעתו החמץ והמצה הם שני פנים של אותו עניין. גם רבי יהודה שאוסר לאכול חמץ כבר משעה שישית, לומד היקש בין איסור חמץ למצוות המצה לעניין החיוב בזמן הזה לאכול מצה, שחופף לאיסור לאכול חמץ בזמן הזה. [וז"ל רש"י שם בביאור דעת רבי יהודה: "לקובעו חובה - האי שבעת ימים תאכלו מצות לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ, ואפילו בזמן שאין פסח,

דלא תימא על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב, אי איכא פסח מיחייב באכילת מצה, ואי לא לא". הרי שגם לרבי יהודה יש קשר הדוק בין המצה לחמץ.

ונפקא מינה נוספת להלכה - בירושלמי הוזכר איסור לאכול מצה בערב פסח כיון שדמיו לבועל ארוסתו בבית חמיו, וכתבו הראשונים שהאיסור תלוי בזמנו של איסור אכילת חמץ ורק מאז אנו נחשבים "ארוסה" עם המצה. כן כתבו גאוני ספרד בעל המאור בפסחים מט., ורמב"ן, ר"ן ורבינו דוד שם. ומלשונם נראה בבירור שחמץ בפסח הוא היפוכו של מצוות אכילת מצה. [וכל זה דלא כחכמי אשכנז ראבי"ה מהרי"ו ומהרי"ל שפירשו בדרך רמז שארוסה עם המצה בגלל השבע ברכות שמברכים בליל הסדר].



כאן המקום לדון בשיטת רב אחא בר יעקב המיוחדת (פסחים כט.) שמותר מן התורה לאכול חמץ של אחרים ושל גבוה, כמו שמותרים בבל יראה ובל ימצא. (עי' שם במחלוקת רש"י ותוס')

אמנם הגמרא (בע"ב) הוכיחה ממקום אחר שרב אחא בר יעקב חזר בו, אך הראשונים והאחרונים לא נמנעו מלדון בשיטה זו. והנה יש להבין את הענין איך יתכן שמותר ליהודי לאכול חמץ בפסח, ומדוע תלוי הדבר בשאלת מי הבעלים? ועל כל פנים מוכח שרב אחא בר יעקב סובר שאין רעותא שבחמץ בעצם אלא רק בחמץ של הבעלים.

ובביאור הענין נראה על פי חידושו הנוסף של רב אחא בר יעקב, שדנו אודותיו לעיל (בסוף פסקה טעם מצוות מצה בספר שמות ובספר דברים) שבזמן הזה חיוב המצה הוא רק מדרבנן כיון שאין לנו פסח. וביארנו שם שהדברים מתאימים לעולה מפרשת ראה שהמצה היא חלק מהפסח ובאה "עליו" וממילא כשאין פסח אין מצה. [אך מדברי ה' בפרשת בא מצוות הפסח, והמצה הן שתי מצוות נפרדות. וכמו שהערנו שם מחזרת משה על דברי ה' נראה שצירף את המצוות יחדיו וכדרך שעשה במשנה תורה].

עוד ביארנו לעיל בהבדל שבין פרשת בא לפרשת ראה - בטעם מצוות המצה. בפרשת בא עיקר הטעם הוא משום ידו החזקה של ה' שמיהרה לגאול אותנו, בבחינת חפזון דשכינה, ואילו בפרשת ראה עיקר הטעם הוא כלחם עוני וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, לביטול הרגשת ה"כוחי ועוצם ידי" בעת האביב [לאכול "לחם ערא" בדומה לדירת עראי שהצטוונו לישב בה לפני בוא החורף].

מעתה הואיל וכבר אנו יודעים שרב אחא בר יעקב שם לו לעיקר את פרשת ראה, הרי שעיקר טעם מצוות המצה לדעתו הוא בביטול הכוחי ועוצם ידי, ואם כן מובן מדוע סבר שאין איסור אלא בלחם הפרטי של האדם, אך לא בלחמם של אחרים שאין לאדם בהם שום הרגשת שכרון כח וגאוה.

וביתר ביאור שמעתי מידדי רי"ל כהן שביטול שכרון הכח הוא על ידי שהאדם קובע את מאכלו כמאכל עני, ואמנם בפשטות כשאדם מתארח אצל אחרים ואוכל משולחנם אנו מחשיבים את מה שאוכל כ'מאכלו'

שהרי הוא שאוכל את זה, אך כאן מתחדש שרק המאכל שהוא מספק לעצמו הוא 'מאכלו' לענין זה, כי רק זה מה שצריך כדי להכניע את שכרון הכח.

מרור זה שאנו אוכלים, על שום מה?

על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: וימררו את חייכם בעבדה קשה, בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרה.

טעם מצוות מרור [ובענין החיפזון]

בעוד ולפסח והמצה הביא רבן גמליאל את הטעם המפורש בתורה והסתייע בפסוקים, הרי שלמצות אכילת מרור הביא טעם חדש. והנה פשוט למעיין בפרשת הפסח שהמרור אינו אלא תוספת לפסח, ואף במושגה (פסחים קיד.) נקרא המרור "פרפרת הפת" לומר שאינו אלא טפל וטיבול למצה, וכך הגדיר זאת הרמב"ם (חמו"מ ז,יב): "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". [אכן יש לציין כי חולקים וסוברים שהמרור הוא מצווה בפני עצמה, עיי' בהתכתבות בין רבינו אברהם בן הרמב"ם ורבי דוד הבבלי בספר מעשה ניסים סי' ו, ובמה שנשא ונתן בדבריהם הדק היטב הגר"פ פערלא עשין מז-מט, וייתכן שהדברים תלויים בגירסאות במכילתא, ועל כל פנים דעת רוב הראשונים כדעת הרמב"ם. וראה עוד מה שכתבנו ב"מרור"].

ובאמת על פי פשוטו של מקרא גם המרור הוא מעניין החיפזון (כמו המצה וצלי הפסח), וזה לשון הרשב"ם על הפסוק (שמות יב, ח) "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו" - "כל ענייני אכילה הללו דרך חיפזון ומהירות הוא כאדם הנחפז ללכת". גם הרלב"ג התייחס לכך בפרשת בא, ונעתיק מלשונו (עמ' עב במהודרת מוה"ק): "והנה נצטוינו לאכול הפסח על מצות ומרורים להורות על החפזון כי מי שירצה לתקן הלחם במהירות יאפה אותו מצות ולא יצטרך להמתין עד שיחמיץ. ולזאת הסבה בעינה היו שם מיני ירקות מרים כמו חזרת ומה שידמה להם, כי האדם יטבול בהם כאשר ירצה לאכל בחפזון ולא יצטרך להמתין שיעשו לו ממני הכותח לטבול בהם פתו. ולזאת הסבה נצטוו אז שיאכלו אותו בתאר שזכרה התורה ר"ל שיהיו מתניהם חגורים נעליהם ברגליהם ומקלם בידם כמו שבארנו במה שקדם".

צורת אכילת פסח מצרים הייתה בדרך חיפזון, להדגיש את מציאות גאולתם שהנה הנה הם יוצאים מבית העבדים. לשם כך הצטוו ישראל בהרבה מאד פעולות שידגישו את עניין החיפזון והמהירות (- לצאת

במצרים) בעת אכילתם: מתנים חגורים; נעליים ברגליים; מקל הליכה ביד; צליה באש ולא בישול; הלחם אשר נאכל בעת הסעודה היה דווקא מצות ולא חמץ, וכמו כן התוספת שנאכלת עם הבשר והפת כמנהג הייתה דווקא מרורים.

ולסיכום: סעודת קרבן הפסח כעבודת ה' שהבטיח לגאול אותנו ממצרים, כללה מעצם טבעה גם לחם וירק. כדי לסמל את היציאה לחירות והגאולה המשמשת ובאה הצטוו ישראל לאכול את הסעודה בכל דרך חיפזון אפשרית, הן בצורת הלחם והירק, והן בצורת ואופן אכילתם. כך גם לדורות אנו עובדים את הקב"ה בקרבן פסח מדי שנה, וזוכרים את יציאת מצרים בצורת אכילת סעודת הקרבן בדרך חיפזון.

אמנם לא מסתבר שהטעם היחיד של אכילת מרור הוא בדרך חיפזון, ובפרט ששאר הנהגות החיפזון שבלילה לא נוהגים לדורות (כמו שהארכנו במאמר "פסח דורות"), לכן בהכרח יש טעם נוסף לאכילת המרור הנוהג לדורות והוא עניין חירות וחשיבות הסעודה.

ובאמת מחד בשר צלוי על מצות ומרורים הוא מאכל של אנשים הנחפזים וממהרים, ובכך מודגש זיכרון היציאה והגאולה של אבותינו ממצרים (שכך נהגו גם הם), אך מאידך בזה גופא יש הוראת חירות ועשירות. וכך כתב החינוך (מצווה ז) לגבי צלי: "זהו שנצטוו לאכול צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות. מלבד שאכילת הצלי יורה על החפזון שיצאו ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בקדרה".

והנה היה מקובל בזמנם לטבל את הבשר והפת במיני מרור, וכדברי ראב"ע: "אמר אחד מחכמי ספרד, ידוע כי הליחה תגבר בארץ מצרים בעבור מימי היאור, ובעבור שלא ירד שם גשם, כי היאור הוא לח תמיד, על כן מנהגם היה לאכול בכל שלחנם מיני מרורים רבים מעשבים וחרדל. ואפילו לא היה למצרי אלא פת לבד, לעולם המרורים יהיו על שלחנו לטבול בו הפת, כי הם רפואה לאוירם". ויותר מזה כתב האור החיים: "כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו".

וראה בתוך דברי הפלי יקר (שהובאו לעיל בעניין ארבעת הבנים) שכתב: "כי [הבן] התם כל זמן שאביו נותן לו פסח ומצה ומרור אינו שואל כלום כי ודאי אינו מלעיג על העבודה ומצוות ה', וטעם על המצוה גם כן אינו מבקש כי הלואי שיאכלו כל היום פטומות צלי אש ומצות מסולת נקיה על מרורים שדרבן לאכול לסבב תאות המאכל, ולמה יבקש התם טעם לכל אלו כי אינו חסר לנפשו מאומה".

וכבר תוספות (פסחים קיד.) כתבו: "עד שמגיע לפרפרת הפת - פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפראות לחכמה (אבות פ"ג מ"ח) שהירקות מומשימות הלב למאכל".

את המקור לכך מצאנו בדברי הגמרא (ע"ז יא.) על רבי ואנטונינוס שלא פסק מעל שולחנם חזרת, ופירשה הגמרא שהחזרת מועילה לאכילה (ראה שם ברש"י. וז"ל תוספות: "שלא פסקו משלחנם - אין זה רבותא אלא שהיו מרבים סעודת שולחנם שהיו צריכין לחדתך ולהפך מאכל ולהרחיב בני מעיים").

הרי לנו שאכילת המרור עם הפסח היא גם עניין של חשיבות וגדולה, וצורה נאותה יותר של אכילה כדרך בני מלכים.



אכן לכאורה ישנה משמעות עמוקה באכילת המרור יחד עם הפסח הקשורה למרירות השיעבוד, שהרי לא לשווא המצווה היא במרור בעת היציאה מהמקום בו "מררו את חייהם" [ואף מצאנו שמרים אחותו הגדולה של משה נקראת בשם זה על שם המרור (ראה שמות רבה כו, א). וכמו שקראו בני ישראל למעין המר "מרה" (שמות טו, כג) ובדומה לדברי נעמי "קראן לי מרא כי המר שד-י לי מאד" (רות א, כ). ועל פי כל הנ"ל נראה שלקחו בדווקא את הירק המכונה מרור שאכן טעמו מר ודווקא בו השביחו את קרבן הפסח, ובזה רימזו שלכל השיעבוד היה תכלית להכניסם תחת כנפי השכינה, ומעבודת הפרך באו לעבודת ה'.

כשם שיצאו ברכוש גדול וראו בנקמת אויביהם ובכך קיבלו כביכול תשלום כספי על הסבל והעינוי שעברו, כך הטובה הרוחנית "ולקחתי אתכם לי לעם" היא התשלום הרוחני המלא והתמורה של המרירות והעבודה שעבדו בפרך.

בלי המרירות שסבלו לא היו ראויים ישראל לתפקידם הגדול. הסבל והייסורים שעברו במצרים לא היו לשווא, אלא הייתה להם תכלית להכשיר את עם ישראל להיות עמו של ה' ונושאי דגלו, וכדי להראות זאת הצטוו ישראל לקחת מאכל מר ובו לטבל את זבח הפסח לה', להיות ראויים לחמלתו ומוכשרים לגאולה.

[ויש לצרף לזה את דברי הראשונים בפסקת "הא לחמא עניא" שאף המצה הייתה חלק מהשיעבוד במצרים ומאכלם כעבדים, וכן כתב הרמב"ן בדברים (טז, ב) כמו שהבאנו שם. דהיינו שאף המצה שהייתה קשורה בזכרונם של ישראל לעבודת הפרך, הומרה כעת לשמש כחלק מעבודת ה'].



כיום, שאנו אוכלים בנפרד את המרור מדרבנן ללא קרבן הפסח, יתכן שאכן אין בזה עניין חירות וזיכרון החיפזון, אלא רק מצווה בעלמא זכר לימות עיניתנו במצרים, כדי שמתוך כך נבוא להלל ולהודות יותר על גאולתנו ופדות נפשנו, ולפיכך בהגדה אנו אומרים רק את הטעם המסמל על המרירות והשיעבוד.

וז"ל השפת אמת (ויקרא פסח [תרל"ו]): "מרור שאנו אוכלין כו'. פי' שאחר שזכו בני ישראל לגאולת מצרים. המתקין זאת המרירות. דכתיב וימררו את חייהם שהוא היפוך החיות של בני ישראל. על ידי זה הרויחו בני ישראל שניתן להם זמן הזה לדורות שיכולין למתק בלילה זו המרירות והוא מצות אכילת מרור."

פסקת הכנה להלל

קטע זה לקוח מדברי המשנה (פסחים קטז:), ולא ברור האם כוונת המשנה לאומרו כחלק מנוסח ההגדה או רק כהוראה לעורך הסדר שיידע כיצד עליו לנהוג, ולהכינו לקריאת ההלל (ראה בהערות להגדה של פסח מתיבתא כאן, ובהגדת בעקבי ההגדה להגר"י אדלשטיין עמ' קמ"ה). למעשה נהוג לאומרו כחלק מנוסח ההגדה, ותכלית העניין הוא לחזק את היסוד העיקרי שאף אנו גאולים ממצרים ועלינו להכיר על כך טובה ולשבח לה', ומתוך כך אנו אומרים את ההלל.

למעשה אין הכוונה שהאדם צריך לדמיין כאילו הוא ממש יצא מסבלות מצריים, אלא הכוונה שיש לנו קשר ונפקא מינה מכך שאבותינו נגאלו ממצריים. אף אנו גאולים אנחנו! אין זה רק סיפור היסטוריה בעלמא אלא תיאור של מצבינו כעת.

בְּכֹל דּוֹר וָדוֹר חַיֵּב אָדָם לִרְאוֹת אֶת עַצְמוֹ כְּאִלּוּ הוּא יֵצֵא מִמִּצְרַיִם,
שְׁנֵאמַר: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי
בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. לֹא אֶת אֲבוֹתֵינוּ בְּלָכַד גָּאֵל הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אֲלֵא אֲף
אוֹתָנוּ גָּאֵל עָמָהֶם, שְׁנֵאמַר (דְּבָרִים ו' כג): וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם, לְמַעַן הָבִיא
אֹתָנוּ, לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם.

לְפִיכָךְ אֲנַחְנוּ חַיִּים לְהוֹדוֹת, לְהַלֵּל, לְשַׁבַּח, לְפָאֵר, לְרוֹמֵם, לְהַדָּר,
לְבָרֵךְ, לְעֲלֹה וּלְקַלֵּס לְמִי שְׁעָשָׂה לְאַבְרָהָם וְלָנוּ אֶת כָּל הַנְּסִים
הָאֵלֶּה: הוֹצִיאָנוּ מֵעַבְדוֹת לְחֵירוֹת מִיָּגוֹן לְשִׁמְחָה, וּמֵאֲכָל לַיּוֹם טוֹב, וּמֵאֲפֵלָה
לְאוֹר גְּדוֹלָה, וּמִשְׁעָבִיד לְגֵאֻלָּה. וְנֵאמַר לְכַנּוּ [שִׁירָה חֲדָשָׁה] הַלְלוּיָהּ.

הגירסא ב"שירה חדשה"

התוספת "שירה חדשה" לא מופיעה במשנה, ובהגדות הגאונים והרמב"ם, אך מופיעה בגירסת התוספות (קט:). אם משמיטים אותה בוודאי שיש לקרוא "ונאמר" החולם, והכוונה להלל שתיכף ומיד נאמר. אך לגירסת התוספות יש לגרוס "ונאמר" בסגול והכוונה לגאולת מצרים וכפי שמבואר בתוספות שם (ראה משנ"ב סי' תעג ס"ק עא). אמנם לפי זה סגנון הלשון לא מדוקדק וכמו שהעיר היעב"ץ בסידורו וצ"ע [אמנם

טענת היעב"ץ כאמור צריכה להיות על התוספות ולא על "האחרונים שבדו מליבם" לשנות. ובאמת היעב"ץ העדיף את הגירסא שאינה כוללת מילים אלו בברכה. והגר"ש דבילצקי לא אמר 'שירה חדשה' (מוריה ניסן תשע"ח עמ' שכט).

וראה באריכות בספר כתר ראש (הנהגות רבינו חיים מוולאזין) אות ק"א, מהדורת מכון י-ם ובהערות.

עניינה של פסקת לפיכך

"זאת הפתיחה היא כעין ברכה לקריאת ההלל" (רשב"ץ. וכן כתבו עוד ראשונים). ופירוש "לפיכך" - כיון שאנו רואים את עצמינו כאילו אנו יצאנו ממצרים (ראשונים), והכל המשיך אחד.

למעשה מנהיגנו כיום שלא לברך על קריאת ההלל בליל פסח, ומוטעם הדבר לשיטת רב האי גאון (יובא להלן בקטע "כפילת ההלל"), שאין הלל זה בא כקריאה אלא כשירה ספונטנית. אך לדעת הרבה ראשונים יש לברך כאן "לקרוא את ההלל", וביאר שיטתם מהר"ל בגבורות ה' פרק סב, והיו רבים שאף בירכו פעמיים על שני חלקי ההלל [ויש שבירכו בתחילה "לקרוא" ובחצי השני "לגמור"]. ראה על כל זה בהגדה של פסח לרמ"מ כשר פרק כז.

ר"י בר יקר והריטב"א הזכירו כאן את המכילתא (בא מסכתא דפסחא פרשה יב): "ויקוד העם - ללמדך שכל מי שרואה ושומע הנסים האלו שעשה הקדוש ב"ה לישראל במצרים צריך לשבח". ודברי ההגדה הם הרחבה למכילתא זו. ומכאן אנו באים לאמירת ההלל:

[חצי ראשון של ההלל - מזמורים קיג וקיד שבתהילים]

הִלְלוּ יְהוָה הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה הַלְלוּ אֶת שֵׁם יְהוָה. יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבָרָךְ מְעַתָּה
וְעַד עוֹלָם. מִמְּזֶרֶח שָׁמֶשׁ עַד מְבֹאֵי מַהֲלָל שֵׁם יְהוָה. רָם עַל כָּל
גּוֹיִם יְהוָה עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ. מִי כִּי־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ הַמְּגַבִּיהֵי לְשִׁבְתָּ. הַמְּשַׁפִּילֵי
לְרֹאשֵׁי בָשָׂמִים וּבְאָרְץ. מְקִימֵי מַעֲרָךְ דָּל מְאַשְׁפֵּת יָרִים אֲבִיּוֹן. לְהוֹשִׁיבֵי עַם
נְדִיבִים עַם נְדִיבֵי עַמּוֹ. מוֹשִׁיבֵי עֶקְרֶת הַבַּיִת אִם הַבָּנִים שְׂמִיחָה הַלְלוּ יְהוָה.

בְּיִצְחָק יִשְׂרָאֵל מִמְּצָרִים בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לָעָז. הִיָּתָה יְהוּדָה לְקָדְשׁוֹ
יִשְׂרָאֵל מִמְּשֻׁלָּתָיו. הֵיָם רָאָה וַיִּגַּס הִירְדֵּן וַיִּסָּב לְאַחֹר. הֵהָרִים רָקְדוּ

**כַּאֲשֶׁר גָּבַעוֹת כִּבְּנֵי צֶאֱן. מִה לָּךְ הָיָם כִּי תִּנּוֹס הַיֶּרֶדָן תִּסָּב לְאַחֹר. הַהָרִים
תִּרְקְדוּ כַּאֲשֶׁר גָּבַעוֹת כִּבְּנֵי צֶאֱן. מִלִּפְנֵי אֲדוֹן חוֹלֵי אֶרֶץ מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב.
הַהֶפְכִי הַצּוֹר אֲנִים מֵיָם חֲלָמִישׁ לְמַעֲיָנוּ מֵיָם.**

חלוקת ההלל בליל פסח

כתב מהר"ל (גבורות ה' פרק סב):

"והלל זה נחלק לשנים קודם הסעודה ואחר הסעודה. והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה ויהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו ובוה נאמר ההלל על פסח, ואילו היה לפניו או לאחריו הכל לא היה נראה שההלל הוא על הפסח, ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה".

ובהגדת בן מלך ציין לדברי הגמרא (פסחים פה:): "כזיתא פסחא [רש"י: חבורות גדולות היו נמנין עד שלא היה הפסח מוגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח], והלילא פקע איגרא [רש"י: לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן (צה:): הראשון טעון הלל על אכילתו]. וראה שם עוד בביאור טעם חלוקת ההלל.

ברכת "אשר גאלנו"

איתא במשנה (פסחים קטז:):

"עד היכן הוא אומר [את ההלל] בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה. ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה.

רבי טרפון אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך ושישים בעבודתך ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים [וי"ג: מן הזבחים ומן הפסחים] כו', עד ברוך אתה ה' גאל ישראל".

נמצא שנחלקו התנאים בברכה זו בשתי מחלוקות: א. האם חותמים, ב. האם כוללים בברכה גם את התפילה על העתיד (וראה בהגדת מלך שביאר ששתי המחלוקות תלויות זו בזו).

ומהות הברכה נראה שהיא כעין ברכה אחריתא על חצי ההלל, וכמו שיש ברכה בסוף ההלל השלם, כך בלילה זה בו חולקים את ההלל לשנים יש ברכה על כל חלק בנפרד. אלא שהברכה מקשרת את ההלל עם

מצוות אכילת המצה והמרור "והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרור", ובכך מדגישה את האכילה מתוך ההלל שזו מהות וצורת ההלל והסיבה שחולקים אותו לפני ואחרי האכילה.

לפי רבי עקיבא כאמור יש להוסיף בברכה גם תפילה על העתיד, וכך הלכה. נראה שהסיבה לכך מכיון שהחלק הראשון של ההלל עוסק רק בגאולת העבר בעוד שהחלק השני של ההלל שלאחר האכילה עוסק בגאולת העתיד (עיי' בלבוש סי' תפ, הובא להלן בקטע "שפוך חמתך"), לכן הוסיף רבי עקיבא גם בחלק זה תפילה על העתיד.

כדי להדגיש את התוספת של רבי עקיבא - הבקשה על העתיד - הפרדנו את שני חלקי הברכה.

**בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר גָּאֵלְנוּ וְגָאֵל אֶת
אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, וְהָגִיעֵנוּ הַלֵּילָה הַזֶּה לֶאֱכֹל בּוֹ מִצָּה וּמֵרֹר.**

**כֵּן יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ יִגְיַענוּ לְמוֹעֲדִים וְלִרְגָלִים
אַחֵרִים הַבָּאִים לְקִרְאָתֵנוּ לְשָׁלוֹם, שְׂמֵחִים בְּבִנְיַן עִירָךְ וְשִׂשְׁיִים
בְּעִבּוּדְךָ. וְנֹאכַל שָׁם מִן הַזִּבְחִים וּמִן הַפְּסָחִים אֲשֶׁר יִגְיַע דָּמָם
עַל קִיר מִזְבִּיחֲךָ לְרִצּוֹן, וְנוֹדָה לְךָ שִׁיר חֲדָשׁ עַל גְּאֻלָּתֵנוּ וְעַל
פְּדוּת נַפְשֵׁנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ גָּאֵל יִשְׂרָאֵל.**

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגֶּפֶן.

שׁוֹתִים כּוֹס שְׁנֵי בַּהֲסִיבָה

רְחֵץ

איתא בגמרא (פסחים קטו:): "אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש, נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא בעלמא איתמר, דאי סלקא דעתך הכא איתמר למה לי נטילת

ידים תרי זימני הא משא ליה ידיה חדא זימנא. אמר להו רב פפא אדרבה הכא איתמר, דאי סלקא דעתך בעלמא איתמר למה לי תרי טיבולי, אלא מאי הכא איתמר נטילת ידים תרי זימני למה לי הא משא ליה ידיה חדא זימנא, אמרי כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע".

וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב ר"ס תעג): "ולהלכה אם נטל ידיו קודם קידוש ובירך על נטילת ידים, פשיטא כל שלא הסיח דעתו בהגדה ולא נגע במקום מטונף דאסור לברך שנית על נטילת ידים להמוציא, ולחומרא בעלמא יטול ידיו להמוציא בלא ברכה על נטילת ידים, דבגמרא אמר "דלמא" אסוחי כו'. ועיין סימן קנ"ח סעיף ז' בהג"ה ובט"ז שם אות י"א דאף כשנטל ידיו לטיבול במשקה ולא בירך על נטילת ידים ולא כיון שתעלה נטילה זו להמוציא אפילו הכי לא יברך אח"כ להמוציא על נטילת ידים כל שלא אסיח דעתיה, וא"כ ראוי לכל אחד כשיטול ידיו לטיבול ראשון שיכוין בפירוש שלא לצאת בנטילה זו להמוציא".

**גְּרִיזֵךְ אֶתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִלֶּךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו
וְצִוָּנוּ עַל נְטִילַת יָדַיִם.**



גְּרִיזֵךְ אֶתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִלֶּךְ הָעוֹלָם הַמוֹצִיא לָחֶם מִן הָאָרֶץ.

**גְּרִיזֵךְ אֶתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִלֶּךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו
וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מִצָּה.**

לחם משנה בליל פסח ובכל יום טוב

נחלקו הראשונים (ויסודם במחלוקת גאונים) האם מה דאמרינן בברכות לט: "אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע", הכוונה שבפסח אין צריך לחם משנה שלם אלא שלם ופרוסה,

או שצריך שתי שלמות מלבד הפרוסה, דהיינו שיש דין לחם משנה ומלבדו דין אכילת פרוסה למצה, עיין בבית יוסף סי' תעג. [ועצם דין לחם משנה בשבת, הנלמד מירידת המן, הביאו רבי אבא שם בגמרא בהמשך (ובשבת קיז:)].

וזה"ל הרא"ש (פסחים י, ל): "דבר אחר מה דרכו של עני בפרוסה [דף קטז ע"א] אף כאן נמי בפרוסה. הלכך בפסח מברכין על אחת ופרוסה אבל בשאר ימים טובים בצעין אתרתי ריפתא שלימתא דאמר רבי אבא (ברכות לט: שבת קיז:) חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת מ"ט לקטו לחם משנה כתיב, ומפרשי רבנן דבימים טובים בעינן על שתי ככרות כמו בשבת ... [- אלו דברי הרי"ף]. ויש מביאין ראיה לדבריו מדקתני במתניתין הביאו לפניו מצה אלמא דליכא אלא חדא מצה שלימה. ולא נראה דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע (אלא) על שתי ככרות שלימים, דהא דדרשינן לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים, תדע דאם אין לו לחם עוני כי אם כזית ויאכל אותה באחרונה ויברך המוציא על מצה עשירה פשיטא דתרתני שלימות בעינן. והוא הדין נמי אם יש לו לחם עוני לאוכלו בתחלה למה לא יברך המוציא על השלימה הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות".

באופן כללי רבים מראשוני אשכנז סברו דבעינן שתי שלמות מלבד הפרוסה, ורבים מראשוני ספרד סוברים שבוצעים על שלמה ופרוסה. מדברי המרדכי (פסחים רמז תריא) עולה שיסוד פלוגתתם הוא בשאלה האם "דרכו של עני בפרוסה" יוצר דין רק בקיום מצוות מצה, אך אין זה סותר לחובת לחם משנה לברכת המוציא שהיא חובה נפרדת, או שהיא מדיני ברכת המוציא בפסח, וממילא ה"לחם עוני" סותר את ה"לחם משנה" ומגרע אותו לשלם ופרוסה. (וראה להלן בדברי הגר"א).

להלכה השלחן ערוך (ס"ד) הכריע על פי מנהג העולם כראשוני אשכנז שצריך שתי שלמות ופרוסה, והגר"א בביאורו פסק כהרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שדי בשלמה ופרוסה. וביאר טעמו שכן נראה יותר פשטות לשון המשנה, וגם כיון שאם יש שתי שלמות מלבד הפרוסה איך יתקיים דין "לחם עוני".

והנה מכל זה מוכח דהיה פשוט לראשוניים שיש דין "לחם משנה" אף ביום טוב, למרות שהוא נזכר במפורש בגמרא רק על שבת (ברכות לט: ועוד), וכמו כן מוכח שהראשוניים נקטו שדין לחם משנה מחייב לחמים שלמים בדווקא.

אכן, בפשטות חובת לחם משנה ביום טוב היא חידוש, ויש להבין מנין המקור לזה. והנה הראשוניים ביארו פה אחד, וראשון להם הוא רב נטרונאי גאון, שמקור הדין הוא מכך שאף ביום טוב לא ירד מן, ובערב יום טוב ירדה מנה כפולה כמו בשבת!

לכאורה בפשוטו של מקרא הדברים מחודשים, ואף בסברא הדבר קשה שכן מה איסור יש ללקט את המן ביום טוב, ועוד קשה שאף אם לא ירד מן ביום טוב מנולן שירד מערב יום טוב מנה כפולה. וכך מבואר במדרשים שדווקא שבת התייחדה בכך שלא ירד בה מן [וראה באור החיים (במדבר כה, ט) שזה טעם

מוסף השבת שבא כפול בכבשים כמו הלחם משנה. ואינו ביום טוב]. ובכל זה התפלא מהר"ל מפראג בגבורות ה' פרק ס"ג. מאידך מצאנו במפורש בדברי חז"ל שאף ביום טוב לא ירד מן, ועל כך התבסס רב נטרונאי ושאר גאונים וראשונים. ואכן תוספות בביצה ב: כתבו שהעניין תלוי במחלוקת המדרשים, ומן הגמרא שם הוכיחו שהיה אסור ללקט מן ביום טוב מדין הכנה [והפני יהושע שם הקשה עליהם מה שיין הכנה ליומו. עיי"ש]. וראה גם בדבריהם בפסחים קטז. שנקטו שביום טוב היה יורד מן.

וז"ל רב נטרונאי (בתשובותיו או"ח סי' קנט): "שאלו מקמי רב נטרונאי: ביום טוב צריכין לבצוע על שתי ככרות, או לא. והתיב הכי: היו יודעים שצריכין אנו לבצוע על שתי ככרות ביום טוב כדרך שצריכין אנו לבצוע בשבת. מה טעם, מפני שבשבת עצמה לא נתחייבו ישראל לבצוע על שתי ככרות אלא משום מן, שכיון שלא ירד [מן] בשבת הוזהרו ישראל ללקוט לחם משנה, ואמר רבי אבא (שבת קיז): חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת וכו', ובימים טובים נמי, כיון שלא ירד מן (ביום טוב) [כשבת], חייבין אנו לבצוע על שתי ככרות כשבת.

ומנין שלא ירד מן בימים טובים, שכך שנו חכמים (מכילתא ויסע) ששת ימים תלקטוהו, ר' יהושע אומר למדנו שלא היה יורד בשבת, ביום טוב מנין, תלמוד לומר שבת לא יהיה בו. ר' אלעזר המודעי אומר למדנו שלא היה יורד בשבת, ביום טוב מנין, תלמוד לומר לא יהיה בו, ביום הכפורים מנין, תלמוד לומר שבת לא יהיה בו".

הרי לן שרב נטרונאי הוא המקור הראשון המפורש לחובת לחם משנה ביום טוב.

והנה מצאנו דרך שלישית בכל הדין של שלמה ופרוסה בליל פסח, שמחלקת בין יום טוב לשבת, ומקורה בדברי בעל הלכות גדולות (סי' יא, עמ' קפ) וז"ל: "אמר רב פפא (ברכות לט): הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, מאי טעמא (דברים מז, ג), לחם עוני כתיב ביה. והיכא דמיקלע פסחא בליליא דשבתא בצע על תרתי ופרוסה". הרי דלשיטתו שתי הדעות האמורות צודקות, בשבת יש לבצוע שתי שלמות מלבד הפרוסה וביום טוב שחל בחול סגי בשלמה ופרוסה. [וכן כתב רב סעדיה בסידורו, ועוד].

להלן נעסוק בביאור דבריו.

בהגהת הגר"ע היילדסהיימר פירש טעמו של בה"ג משום שביום טוב אין דין "לחם משנה", ורק מפני כבוד היום טוב והברכה הוסיפו שלמה לפרוסה. (יש להוסיף שאפשר שרב פפא כלל לא סבר את דין לחם משנה אף בשבת שהוא חידוש של רבי אבא שם בסוגיא). אם כך הרי שמצאנו דעה שאין חובת לחם משנה ביום טוב. גם בספר האשכול שההדיר רצב"א (הלכות סעודה) פירש כך את דעת הבה"ג [אלא שנודע שהתערבו בו דברי אחרונים. ראה: רא"א אהרונב עץ חיים באבוב כד עמ' שצז]. אכן ר"ש אלבק הקדיש בספר האשכול המקורי שבמהדורתו הערה ארוכה מאוד לבידור דעת בה"ג והוכיח שאין כוונתו לשלול דין לחם משנה ביום טוב, אלא שבשבת היות וחובת הלחם משנה יותר מפורשת אי אפשר לבטלה. ומקורו של הבה"ג הוא פשטות סידור דברי הגמרא שעל מימרת רב פפא הכל מודים בפסח שבוצעים על שלמה

ופרוסה, הביאה הגמרא את מימרת רבי אבא שבשבת יש לבצוע על שני כיכרות. ולבסוף סיים: "הארכתי בזה אפשר יותר מדאי, לפי שחם לבי בקרבי בראותי מגלים פנים בכוונת ההלכות גדולות שלא כהלכה".

ועל כל פנים יש לחדד גם לשיטה זו מפני מה "לחם משנה" של שבת לא נדחה מפני ה"לחם עוני", ומשמע שבכל אופן יש חילוק בין חובת הלחם משנה בין שבת ויום טוב.

ובאמת יש לציין שרב נטרונאי שכאמור סבר בבידור שיש דין לחם משנה גם ביום טוב, סבר (סי' קמ) כשיטת בה"ג שיש חילוק בין שבת לחול, ויש בזה משום ראייה שאין הטעם בבציעה על שלם אחד בלבד משום שאין חובת לחם משנה ביום טוב. ואף המחזור ויטרי הבין בדעת הבה"ג בפשטות שסובר שבכל יום טוב יש חובת לחם משנה, כמו שציין ר"ש אלבק. אך כמדומה שעדיין בדעת בה"ג עצמו אין הדברים מוכרחים, ועדיין אפשר לומר שסבר שבכל יום טוב אין חובת לחם משנה כזכר למן, ובליל פסח מוסיפים שלמה משום כבוד הברכה. [ואפשר שבכל יום טוב נהגו בלחם משנה, לא כזכר למן אלא משום כבוד הסעודה בעלמא, וראה עוד להלן].

ונציין ללשון מעניינת שמצאנו בסדר פסח של תלמידי הרשב"א - ספר השלחן (מהדו' בלוי עמ' שנח) וצירור החיים (מהדו' ר"ש ירושלמי עמ' קכח), לאחר שכתבו שבוצעים שלם ופרוסה כתבו: "נמצא השלש מצות שאנו נוהגין העליונה משום כבוד [יום טוב], הפרוסה משום לחם עוני, התחתונה משום לחם משנה".

כעת נעתיק לשונות רבותינו הראשונים מחכמי פרובנס שדנו בשיטת הבה"ג. הכלבו כתב (ליל הסדר): "והשתים השלמות משום פסח אם יבא בשבת, ועוד שגם ביום טוב צריך לחם משנה". ולשון הר"י מנרבונא (הובא במהדורה החדשה על הכלבו הערה 334. וראה גם בספר המנהיג מהדו' מוה"ק עמ' תצג): "ומשם בעל הלכות כתבו טעם משום דפעמים שבא יו"ט בשבת, ובשבת צריך שתים שלימות משום כבוד השבת". הכלבו כתב בביאורו השני שיש חובת לחם משנה ביום טוב, והר"י מנרבונא נקט רק את הטעם הראשון משום יום טוב שחל בשבת, ולא ברור מה סבר לגבי הטעם השני [ואפשר גם שהחילוק לדעתו בין יום טוב לשבת הוא האם בעיני שנים שלמות או סגי באחד וחצי, אבל וודאי צריך לחם משנה], אך רבי אשר מלוניל בספר המנהגות (הו"ד שם) כתב במפורש בשם יש אומרים: "כי המנהג שנהגו להביא שלשה משום שבת של פסח קא נהוג דאיצטריך לחם משנה, ולא פלוג רבנן בין חל יום ראשון בשבת ובין חל בשאר ימות החול". ובהכרח סבר שאין חובת לחם משנה ביום טוב, כיון שגם הטעם הראשון שלו מדוע צריך שלוש מצות הוא מפני שצריך אחד להמוציא, אחד למצה ואחד לאפיקומן, ולא הזכיר בכל דבריו כלל חובת לחם משנה ביום טוב, ואדרבא כתב על שבת "דאיצטריך לחם משנה". וכן הבין בדבריו הגרש"א שטרן (בביאורו שביבי אש על חידושי תלמיד הרשב"א פסחים קיד:).

הרי לן שבדעת הבה"ג המחלק בין שבת ליום טוב, יש בהחלט מקום לפרש שסבר שאין חובה גמורה של לחם משנה ביום טוב. אם כי רב נטרונאי שסבר כמותו בענין זה בוודאי סבר שיש חיוב לחם משנה אף ביום טוב.



כאמור נראה מדברי הראשונים שלחם משנה מתקיים רק בשלמות, שאם לא כן מדוע צריך להוסיף עוד שתי שלמות ולא סגי בלחם משנה של שלמה ופרוסה, ויש שגרס כך אף בדברי רב אבא בגמרא "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות בשבת". [גם לדעה שסגי בשלם הרי שנגרע דין לחם משנה בליל הסדר, אך לא התבטל]. ובעיקר העניין יש שפירשו שזהו מעיקר דין הלחם משנה שיש להביא שנים שלמים, ויש שפירשו שהוא רק משום שאינו דרך כבוד (דן בזה הדברי יציב (או"ח קכו) והכריע: "ועל כל פנים הך שלמים אינו מן התורה לכולי עלמא, ורק משום כבוד בעי, שמלבד מדין הברכה דעדיף בשלם, דרך כבוד הוא לגבי שבת שיהיו שניהם שלמים". וראה לקט מקורות נרחב בעניין זה באנצ"ת ערך לחם משנה).

ואכן בכל שבת יש סוברים שבדיעבד יכול להתקיים דין לחם משנה גם בשתי פרוסות. הנצי"ב (משיב דבר כא) הוכיח שאכן יוצאים ידי חובה גם בפרוסה, והשווה זאת גם לדין מצה ופרוסה בפסח [וכתב: "ואדרבה מפסח יש להוכיח על כל השנה דפרוסה מיקרי לחם בדיעבד"]. ולשיטתו דעת הראשונים שיש לבצוע על שתי שלמות בליל הסדר אינה אלא למצווה מן המובחר.. וכן כתב במרומי שדה ברכות שם: "ונפקא מינא דמי שאין לו שלמה יש לו לברך על שני פתיתין ... וכן ראיתי מנהג חותני הגאון זצ"ל", - רבי איצלה מוולאזין]. ולאחרונה התפרסמו על ידי ר"מ גרודקה (נדפס כנספח לספר תשובות רבינו חיים מוולאזין, מכון ירושלים סיון תשפ"א, עמ' שצ) הנהגות חדשות מרבינו חיים מוולאזין שנכתבו על ידי תלמידו הגר"י הלר, ושם הובא כי כן הייתה גם דעת הגר"א שבאין שלם אפשר לקחת פרוסות ללחם משנה. וראה שם בהערות המהדיר.

והנה בעצם דין לחם משנה יש לכאורה שני עניינים [ששורשם אחד]: א. זיכרון למן שירד כפול. ב. כבוד הסעודה שבאה בכפילות פת [הנלמד מירידת המן], דהיינו שכפילות הלחם אינה זיכרון בעלמא לנס בעבר, אלא צורה של חשיבות הסעודה, וכלשון הדברי יציב (שם): "שעיקר החיוב להכין ולקבוע הסעודה בדרך כפל כמו שנאמר [שמות ט"ז ה'] והכינו וגו'". (עיי' גם בתשובות והנהגות ח"ג סי' צ. וראה במדרש שוחר טוב צ"ב: "כל עסקא דשבתא כפול").

ומצאנו מי שסבר שאף בסעודות ראש חודש וחול המועד יש לבצוע על לחם משנה, משום כבוד הסעודה, אף על פי שבוודאי ירד בימים אלו מן. [כן דעת הכף החיים. וראה מה שתמה עליו המשנה הלכות ח"ח סי' קצז אות ו: "אבל לענין לחם משנה לא שמענו והרי אפילו ביום טוב יש מפקפקין וכל שכן בחול המועד וראש חודש"], הרי שיש טעם עצמי ללחם משנה והוא בוודאי שייך לכולי עלמא אף ביום טוב.

ואם כן אפשר לומר שביום טוב אף אם לא שייך בו ממש זכר לנס המן כמו בשבת (שהרי מדרשים חלוקים הם האם ירד ביום טוב), שייך בו לחם משנה משום כבוד הסעודה הנלמד בשורשו מירידת המן. ונפקא מינה שאף אם יועילו שתי פרוסות בשבת ללחם משנה משום שיש בזה משום זיכרון לנס המן שירד כפול [דהיינו זיכרון לכפילות], הרי שביום טוב שעיקר הלחם משנה הוא משום כבוד הסעודה, החיסרון בפרוסה הוא יותר משמעותי ועל כן סברו הראשונים שיש להוסיף עוד שלמה, או שהתחדש שמשום "לחם עוני" אכן לא יתקיים דין הלחם משנה במלואו. [וז"ל הערוך השלחן (רעד, ה): "מיהו אם אין לו שלמים כלל יקח

שני פרוסות דעל כל פנים לחם משנה הוא אלא שאינו דרך כבוד". והוא כדברינו שבשתי פרוסות מתקיים ה"משנה", דהיינו הכפילות, אך חסר בכבוד].

אכן כאמור למעשה רוב הראשונים דימו את דין לחם משנה ביום טוב לשאלה האם ירד בפועל מן ביום טוב או לא והסכימו כולם לחייב לחם משנה אף ביום טוב, ורק בדעת הבה"ג יש מקום לדון. (ובמקו"א הארנתי בעצם פרשת המן על פי פשוטו של מקרא, וכן בסוגיית הגמרא ודעות האמוראים והפוסקים בעניין בציעת הלחם משנה).

שיעור המצווה

מצות אכילת מצה היא בכזית, ושיעורו כזית בן זמנינו [כמו שהארכנו במאמר בסוף ההגדה]. וכן דעת החזון-איש (עי' קהילות יעקב פסחים סי' מג, ובמכתב בסוף ספר הלכות חג בחג פסח, ובמנהגי החזו"א שבראש ספר שער המועדים אות מד), וכך מסר הגר"ח קניבסקי בכ"י (מתוך ספר מקראי קודש לר"מ הררי בנספחים):

זמן מן המצוה אל המצוה חזין אדם כפי ענין חזונו ופי' חזונו ופי' חזונו

[דעת מרן החזו"א זצ"ל דמעיקר הדין הלכה כר"ח מוולוז'ין לענין כזית ולכן היקל בזה וגם יכול לברך]

מאידך ידוע יסודו של הנצי"ב (הוזכר להלן ב"מרור" והובא כמה פעמים בדבריו; עיין העמק שאלה יתרו נג ד, שו"ת משיב דבר ח"ב סי"א, ומרומי שדה חגיגה ז). שכל שיעורי התורה הם למינימום אך כמה שמרבה יש לו יותר מצווה, ואם כן ישנה חשיבות להרבות בשיעור המצווה ולא להסתפק בכזית בלבד.

רבים עסקו ביסוד זה (עיין למשל מועדים וזמנים ח"ג סי' רנב) והביאו לו ראיות וקושיות. ובאמת נראה שגם אם אין ראיה גמורה לזה, אך היסוד חזק בסברא, ועיין קהילות יעקב ברכות ס"ס ו. אלא שיש לדייק ולחלק בין שני נידונים, א. בשעת האכילה עצמה האם מה שמוסיף על הכזית נכלל במצווה, ב. גם אם נאמר שיש מצווה בנידון א (וכאמור כן הוא מסברא) האם לאחר שסיים את הכזית ורוצה לשוב עוד ולאכול גם בזה מקיים מצווה. וייתכן שבוה יתיישבו כמה מהקושיות שעל כל פנים לגבי נידון א' לא תהיה פירכא. [סיכום מפורט של כל השקלא והטריא סביב יסוד זה, הראיות ודחייתן והקושיות ופתרונן וכן הרבה מראי מקומות, עיין בספר אוצר הזמנים (רא"מ בריסק) פרשת בשלח].



הטור ושלחן ערוך (תעה, א) החמירו לקחת שיעור שני זיתים למצווה, אחד מהמצה העליונה השלמה ואחד מהמצה האמצעית הפרוסה. הטעם לכך הוא דיש הסוברים דברכת המוציא היא על השלמה וברכת המצה

היא על הפרוסה [לחם עוני] וממנה יש לאכול כזית, ומאידך יש סוברים להיפך שברכת המוציא על הפרוסה וממילא ברכת המצה היא על השלמה וממנה יש לאכול כזית, ולכן לכתחילה יש לאכול כזית משניהם.

אמנם עצם הדיון לא מחוור מספיק, מדוע לחלק את ברכת המוציא מברכת המצה, ומדוע שלא נאמר שעל הכזית שאותו אוכל לבסוף מברך את שניהם. ואכן מרן החזון איש אכל לכתחילה רק כזית אחד ואמר דאין הלכה בזה כהשו"ע, והדגיש שאין זה בגלל שקשה לו אלא כיוון שאין הלכה כן, (עיין ארחות רבינו מהדו"ח ח"ב עמ' פ-פא בשם הגר"ח קניבסקי).

יש לציין כי בדרך כלל הראשונים, בעיקר חכמי ספרד, שכתבו שמברכים את שתי הברכות על הפרוסה ואין בוצעין את השלמה כלל, סוברים כדעות שהובאו לעיל שבוצעים בפסח על שתי מצות בלבד, שלמה ופרוסה. ואף הגר"א שסבר שאין צריך שתי שלמות כליל הסדר בירך "המוציא" ו"על אכילת מצה" על הפרוסה, ראה ביאור הגר"א תעג ס"ד ומעשה רב אות קצא. חזינן דדווקא הראשונים שסברו שצריך לחם משנה מלבד הפרוסה חילקו את ברכת המוציא מברכת המצה, והעניין הוא דכיון דלשיטתם יש שני דינים נפרדים, הלחם משנה ומצוות המצה, הרי שכל אחד מהם מקבל ברכה (וראה בתוס' בברכות שם דאין עושים מצוות חבילות חבילות, וברש"י רשב"ם ורא"ש בפסחים קטז. דעל ידי ברכת המוציא על השלמה מתקיים דין לחם משנה), וכעת נחלקו איזו ברכה מברך על השלמה ואיזו על הפרוסה, אך לשיטות שלוקחים רק שלמה ופרוסה הכל אתי שפיר ומברך הכל על הפרוסה שהיא חלק מהלחם משנה. [כך הוא בדרך כלל, אמנם יתכן ויש ראשונים גם מסיעה זו שחילקו את הברכות].



בדרך כלל ממילא מתקיימת החומרא לאכול שני זיתים בשופי בשני זית בן זמננו ואין צריך להחמיר יותר מזה, אך בוודאי מקיים תוספת מצווה כאמור בכל כזית ולכן כדאי להחמיר מצד זה.

אמנם מה שיש מכניסים לפיהם בדרך גרגרנות את שני הזיתים בבת אחת וכולעים אותם, אינו נכון ואינו דרך בני מלכים. ואף שהביא המשנה ברורה (ס"ק ט): "הסכימו האחרונים דצריך רק להכניס לפיהו את שני הזיתים בבת אחת ולרסקם אבל אין מחויב לכולעם בבת אחת, אלא די שיבלע כזית לערך בבת אחת ואח"כ יבלע השאר. ובדיעבד אפילו בלע הכזית מעט מעט יצא כל שלא שהה מתחלת אכילתו עד סופה יותר מכדי אכילת פרס", פשוט שבמצות קשות דידן יש לאכול כדרך אכילה רגילה (וכן נהג החזון איש, הובא בארחות רבינו שם, והדגיש כנ"ל שכן הלכה ולא בגלל שקשה לו).

טיבול במלח

השלחן ערוך (שם) פסק לטבל את המצות במלח, והרמ"א חלק שאין צורך כליל הסדר לטבל כיון שפת נקיה אינה צריכה מלח (עי' ברכות מ.). אך לפי זה קשה מדוע בכל השנה כן מטבילים במלח, וכתב המשנה ברורה בשם האחרונים: "ר"ל אף שבכל ימות הפסח מטבילין במלח אף על פי שהיא נקיה ואינה צריכה

מיבול מן הדין וכדמבואר לעיל סימן קס"ז ס"ה מ"מ בלילות ראשונות של פסח אין נוהגין כן דטפי הוא נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח". ומקור הדברים בלבוש שכתב: "ואח"כ יבצע משתיהן ביחד ויטבול במלח, לפי שאין לאכול פת שמברכין עליו תפל בלא מלח, משום הקריבהו נא לפחתך [מלאכי א, ח]. ואנו אין נוהגין לטבול במלח בלילה זו משום שתהא נחשב לחם עוני, אף על גב דבלאו הכי לא היינו צריכין מיבול כיון דפת נקיה היא, מ"מ המנהג בכל ימי הפסח להצריכה מיבול חוץ מבלילה הראשונה, מן הטעם שכתבתי".

אך לפי הצד שהתבאר בדברינו לעיל במהות ה"לחם עוני" שאינו לחם גרוע וטפל אלא הגדרה ללחם אשר נאפה בחיפזון והוא רק קמח ומים ללא תוספות וללא התפחה, לא נראה שיש עניין שלא לשים עליו מלח אלא אדרבא זהו חיבוב מצווה. והנה מהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה לב) כתב להיפך שלא לשים מלח הוא חיבוב מצווה, אך על כל פנים אינו עניין ל"לחם עוני".

וזה לשון הערוך השלחן (ס"ה): "ועל מ"ש רבינו הב"י לטבול במלח כתב רבינו הרמ"א דאין המנהג לטבול במלח בלילה ראשונה דפת נקי א"צ מלח עכ"ל ... והטעם שלא נהגו במלח והרי אנו נוהגין אף בפת נקי לטבול במלח אלא שזהו משום חיבוב מצווה [מהרי"ל], כלומר שאנו מחבבין מצות מצה לבלי לערב בה דבר אחר. והלבוש כתב הטעם משום לחם עוני, ולא ידעתי אטו העני אוכל בלי מלח, וכמדומה לי שעכשיו טובלין במלח מפני שיפה יותר בטעם והוי הידור מצווה. והרמב"ם כתב לטבול בחרוסת וחלקו עליו ואין המנהג כן".

נמצא שגם הרמ"א לא אסר לטבל את המצה במלח אלא רק אמר שאין צורך, אמנם מהרי"ל נקט שיש בזה חיבוב מצווה לאכול בלא מלח, ורק לדעת הלבוש יש חיסרון מהותי בלשים מלח, אמנם לצד שהתבאר בגדר לחם עוני שאינו בדרך שלילית לא נראה שיש חיסרון בזה, ואדרבא יש סברא הפוכה ממהרי"ל שחיבוב המצווה הוא לטבל במלח.

למקורות נוספים בנושא זה עיין בהערות ל'כתר ראש' הנהגות רבינו חיים מוולאזין מהדורת מכון ירושלים ח"ב סי' צט. [אך מה שהביא שם מקור ללבוש מהגדת הריטב"א שיש חסרון לחם עוני בטיבול המצה במלח, נראה יותר שהכוונה שם על שימת מלח בתוך העיסה ולא בטיבול בשעת הסעודה].

מָרֹר

**בְּרִיךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו
וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מָרֹר.**

שיעור מצוות מרור

נביא בזה את מכתבו המפורסם של הגאון נצי"ב לבנו הגר"ח ברלין מיום ג' ח' ניסן תרמ"ב (הועתק במרומי שדה פסחים לט):

"הקשבתי ואשמע מבנינו שליט"א, כמה מעכ"ה נ"י מחמיר בכזית מרור, והוא חריין, ונפלאתי על זה מה ראה מעכ"ה בני נ"י לזה. הן אמת לדעתי כל חיובי זית אינו אלא לצאת ידי חובה, אבל מצוה יש כל זמן שמרבה. וכמו שכתבתי הרבה בחיבורי העמק שאלה סי' נ"ג אות ד'. ובפי' איתא בירושלמי והובא בתוס' חגיגה דף ח' לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יום טוב עד שיאמר אין בדעתי להוסיף. בכל זאת אין מצות מרור בכלל, חדא אחר שאינו אלא מדרבנן, שנית לשיטת הרא"ש אין מצוה אלא כל שהוא לטעום טעם מרור. ועי' מש"כ בהשמטות הנדפסות בחלק ג' על סי' ע"ג ישוב שיטת הרא"ש מקושיית הגאון ש"א ז"ל [בהוצאה שני' נדפסו ההשמטות במקומן]. וזה ברור דשיעור כזית המבואר בשו"ע הוא שיעור קטן מאד ולמה לנו להחמיר.

וגם מה שמדקדק מע"כ בני נ"י לאכול חריין, איני מבין מדוע לא ינהוג עצמו בסאלאטא [- חסה] כדעת רוב אחרונים זצ"ל שהוא חזרת. והכי נראה ממס' עוקצין פרק ב' משנה ז'. ולמאי נחמיר לאכול דבר שהוא כחרבות לגוף, והלא דרכיה דרכי נעם כתיב. ומכל שכן בליל פסח אחרי תענית ושתיית יין, לפי דעתי הדלה על בני נ"י לשנות מנהגו בזה."

והנה על פי מה שביאר הנצי"ב שגם לדעתו מרור שונה משאר מצוות תירץ הגר"ש קניבסקי (קונטרס ישמח לב סי' ב) את קושיית זקנו הקהילות יעקב (ברכות סי' ו) על שיטת הנצי"ב מפסחים קיד: לגבי מרור שמבואר שם שלאחר שסיים את המרור כבר לא שייך לברך עליו אף אם יחזור ויאכל. ולפי האמור לא קשיא כיון שאכן מרור שאני. אמנם לפי החילוק הנ"ל בין ריבוי בשעת האכילה לאכילה נוספת אחר כך בוודאי לא קשיא [וכן יש לדחות בעוד אופן את הקושיא, עיין אוצר הזמנים שהובא לעיל בפסקת "מוציא מצה"].

אמנם על עצם החילוק בין מרור למצה יש לעמוד, מהו באמת ההבדל? והנה הנצי"ב הזכיר שני חילוקים א. בדרבנן אין מצווה להרבות, והוא גדר כללי שרבנן חייבו רק את המינימום. ב. לשיטת הרא"ש (פסחים פ"י סי' כה) מצד עצם המצווה יוצאים בכל שהוא ורק מצד הברכה יש לאכול מדרבנן כזית, וזהו חילוק רק לגבי מרור ולא בכל מצווה דרבנן, והיינו אף בזמן שהמרור היה חיוב מן התורה, (עיין אבני נזר או"ח סי' שפג).

ונראה שאכן בדברי הרא"ש וסייעתו חזינו כפי שביארנו לעיל [בפיסקת "רבן גמליאל היה אומר"] דמן התורה מרור הוא רק תוספת וטיבול לפסח ואין לו משמעות מצד עצמו שיהיה עניין להרבות בו, שהרי כל מטרתו רק כטיבול ולא שייך להרבות בו כמאכל בפני עצמו. [ובדעת הרא"ש עצמו האריכו האחרונים. ראה שאגת אריה (דיני מצה ומרור סי' ק), מאמר מרדכי (תעה, ו), שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמ), וחידושי הגר"ח (פסחים קכ. מדברי הגרי"ז)].

חרוסת

יחד עם המרור היו מביאים לשולחן הסדר גם חרוסת, כמבואר במשנה פסחים קיד. "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין", והוסיפו חכמים: "אף על פי שאין חרוסת מצוה". ואילו "רבי אליעזר ברבי צדוק אומר - מצוה". ויש לבאר מחלוקת זו ומפני מה מביאים אם אינה מצוה, וגם מה מצוה יש בה. ובגמרא (קטז). התבאר שמה שהיו מביאים את החרוסת הוא משום עניין סכנה הקרוי "קפא" [לרב האי גאון (הו"ד בערוך ערך קין) עניינו נפירות הבטן הנגרמת מאכילת החסה, ושהחרוסת מבטלתה. לרבינו חננאל (קטז). עניינו תולעת המצויה בחסה ועלולה להזיק. ולרש"י ורשב"ם (קטז): הכוונה לארס וחרירות שבעלי החסה שהחרוסת מבטלת אותה שלא תזיק].

אך לרבי אליעזר ברבי צדוק היא מצוה משום שיש בה זכרון לשיעבוד מצרים. יש אומרים זכר לתפוח (יתבאר להלן), יש אומרים זכר לטיט, וכן יש בו זכר לתבן על ידי התבלינים ששמים בו. ויש אומרים זכר לדם (ירושלמי פ"י ה"ג). ומכאן למד אב"י שיש להכין את החרוסת עם חמיות וכן בסמיכות שתסמל את התפוח החמוץ והטיט הסמך. ומסתבר שגם רבי אליעזר ברבי צדוק מודה לחשש הקפא אלא שמוסיף עליו את המצוה (וכן משמע ברשב"ץ מאמר חמין אות קכה, ובב"ח תעה, ה).

והנה ישנה קושיא גדולה בחשש הסכנה הזה. מפני מה לא שמענו שחוששים לו כל השנה, ועוד שהרי יש דרכים אחרים לבטל אותו (כמבואר בגמרא, על ידי צנון או מים חמים). ומהקושיא השנייה וכן מלשון פירוש המשניות להרמב"ם הוכיח המרומי שדה שם שלכו"ע יש בו עניין מצוה אלא שלא מצוה גמורה שמברכים עליה, ולכן יש עניין לקחת דווקא חרוסת ולא לבטל הארס בשאר אופנים [ונמצא דלכולי עלמא יש את שני העניינים, גם חשש סכנה וגם עניין מצוה רק שנחלקו האם יש עיקר במצוה, ולהלן יתבאר]. ובכל העניין הזה באמת נראה שאינו רק לחשש סכנה בעלמא ותו לא.

ובהקדם נעמיד את היסוד המתבאר מדברי הירושלמי שם, שמלבד עניין הטיבול בחרוסת, יש עניין בטיבול בעצם אף בדברים אחרים. וכמו שהוכיחו מהנוסח של "מה נשתנה" המובא במשנה - "שבכל הלילות אנו מטבילים פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים", ובפעם הראשונה אין הטיבול דווקא בחסה וחרוסת (ועיין בירושלמי שם את השיטות בזה), אלא יש עניין של טיבול, וכפי שהארכנו במקומו עניינו הוא משום דרך בני חורין והנהגת חשיבות של אכילת ירק בטיבול. אלא שהחסה לכולי עלמא עליה לבוא דווקא עם החרוסת.

נמצא שמדיני הלילה לבטל את המרור, ובזה חכמים בוודאי מודים אלא שאינם מחשיבים את המטביל כמצוה אלא את עצם הטיבול, וכאן במשנה הוסיפו שאף אף את הנהוג לבטל בחרוסת אינם מחשיבים כמצוה. ולרבי אליעזר ברבי צדוק באמת אם מטביל בטיבול אחר מקיים את דין הטיבול שתי פעמים, אך מפסיד את המצוה המיוחדת של "חרוסת". ולחכמים אם יטבל בטיבול אחר יפסיד את עניין ההתרחקות מהסכנה.

כמו כן כך יהיה הדין בשאר מיני מרור, לפי שנראה שאין חשש הסכנה אלא בחסה ולא בשאר מיני מרור ובהם אין עניין של טיבול דווקא בחרוסת, אך עצם דין טיבול יהיה בהם. ולרבי אליעזר ברבי צדוק תהיה גם מצווה. [ולפלא שלא העירו הפוסקים על כך שיש מחלוקת חכמים ורבי אליעזר ברבי צדוק האם יש לטבל שאר מיני מרור בחרוסת]. וז"ל התוספות (קיד.) לעניין כרפס: "מטבל בחזרת - כלומר אוכל החזרת בטיבול ... ומיהו היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת אלא או בחומץ או במים ומלח כמו שהיה נוהג ר"ת, דהא אמר בגמרא דחרוסת משום קפא וליכא קפא אלא במרור".

ומצאנו כעין זה לגבי טיבול המצה בחרוסת, שהטור הביא מנהג זה בשם רב עמרם גאון והרמב"ם והקשה עליו, וביאר הב"ח: "ומה שכתב ואיני יודע טיבול זה [בחרוסת] למה וכו'. תשובותיו אלה גדולות וכמעט מכריחות להודות בהן, וכדי ליישב דעת הגאונים הראשונים באתי לומר שיש קצת סמך לדבריהם מדתנן (קיד.) הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצווה רבי אליעזר בר צדוק אומר מצווה, וקשיא במאי קמיפלגי דכיון דהכל מודים דצריך להביא חרוסת מאי נפקא מינה אם הוא מצווה אם לאו דהא ודאי דאף לרבי אליעזר בר צדוק אין מברכין על החרוסת אע"פ שהוא מצווה כמ"ש רבינו בסמוך, אלא ודאי דלתנא קמא דאינו מצווה ואינו מביאו אלא משום קפא (קטז.). לא בעינן ליה אלא למרור וירקות אבל לרבי אליעזר בר צדוק דמצווה הוא זכר לטיט אם כן אף למצה בעינן ליה ומאחר שהרמב"ם בפרק ז' (ה"א) פסק כרבי אליעזר בר צדוק דמצווה הוא לכך פסק גם כן דמטבל המצה בחרוסת". [אמנם עיין בתוס' שם].



נחזור לקושיה הראשונה מפני מה לא חששו כל השנה לסכנת ה"קפא", וזו הערת רבינו יונה (הו"ד ברא"ש פסחים י, כה, ובאבודרהם סדר ההגדה), וז"ל הרא"ש: "וא"ת תינח היכא דאית ליה שאר ירקי אלא מתני' דאיירי בדלית ליה שאר ירקי ות"ק ס"ל חרוסת משום קפא א"כ אמאי לא מיייתי חרוסת בהדי חזרת קמא מפני הסכנה, ותירץ ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושין בשאר ימות השנה, אבל טיבול שני שהוא של מצוה הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה".

וצריך ביאור מדוע "מצווה" היא סיבה להחמיר יותר בסכנה, ואדרבא "שומר מצווה לא ידע דבר רע", וכן העיר היעב"ץ (לחם שמים פסחים י, ג).

והנראה בכל זה דבאמת חרוסת מהווה השלמה לחסה, והשילוב בין שתיהם הוא הדרך הנכונה יותר לאכול את החסה [מבחינה תזונתית]. וכמו שידוע בכל מיני מאכלים שיש יתרון ותוספת חשיבות להגישם דווקא עם מאכלים מסוימים, והרי המרור עצמו אינו אלא כעין טיבול ופרפרת לבשר כמו שהתבאר במקומו, אלא שכאן הקשר בין שתיהם הוא בעיקר בגלל ה"קפא". ואיך שלא נפרש זאת הרי שהחרוסת מהווה את ההשלמה הנכונה למרור, וכך כנראה היה המנהג בסעודות עשירים המדקדקים במאכליהם שחפצים במאכלים עדינים ומזינים. ואף שיש עוד דרכים לבטל את ה"קפא", הדרך החשובה והטובה ביותר היא עם

טיבול החרוסת, מה עוד שממילא יש דין לטבל באיזה מטבל את המרור ומדוע לא נבחר דווקא בחרוסת המתאימה ביותר לזה [במין החסה].

ובזה יובן מה שכל השנה לא מקפידים על ענין סכנה זה, שכן אינו ממש סכנה גמורה אלא למפונקים ואניני הדעת, מה עוד שבוודאי אינו חובה, ודלא כשאר ענייני סכנה שבש"ס, אלא רק למי שמקפיד ומדקדק במאכלו, ועל כן לא נקטו זאת לחובה אלא בעיקר אכילת המצווה דהיינו המרור. [וכפי שרמזנו יש בתוספת הטיבול למרור משום הרחבת שורש מצוות מרור שהוא עצמו טיבול לפסח].

אלא שזה עדיין לא סיבה לקרוא לחרוסת עצמה מצווה, שכן היא רק מושלימה ונטפלת למרור שהוא עיקר המצווה, וכמו שלא נקרא לטיבול הראשון (שהיום נוהגים אותו במי-מלח) מצווה. ואף שהוא מוסיף חשיבות ויתרון למרור אין זו סיבה להחשיבו בפני עצמו כמצווה. וז"ל הפני משה (ירושלמי שם): "אף על פי שאין חרוסת מצוה שעיקר המצווה היא חזרת ואין החרוסת שעשוי ממני תבלין אלא לרפואה לבטל הארס שבחזרת".

אכן רבי אליעזר ברבי צדוק סובר שמלבד עניין הטיבול ומלבד עניין הטיבול בחרוסת דווקא משום קפא יש עוד עניין של מצווה, ובה החרוסת מהווה השלמה למרור מצד פנימיות העניינים. דבמרור יש רמז למרירות והשיעבוד של אבותינו במצרים, ובחרוסת אם מכינים אותה עם חמיצות, וכשהיא סמיכה [ובירושלמי יש אומרים כשהיא דלילה, עיין תוספות], ועם תבלינים מיוחדים שהיו מוכרים תגרי ירושלים, הרי שגם בה יש רמז לסבל שסבלו אבותינו בעבודת הפרך.



כאמור החרוסת מזכירה בצורתה ובדרך עשייתה את התפוח, הטיט, התבן והדם. אלא שהמתבונן בסוגיות הבבלי והירושלמי יראה שלכאורה לא החרוסת הגולמית בפני עצמה מזכירה אלא רק אם עושים בה פעולות מיוחדות כפי שהורו האמוראים. דהזכר לתבן הוא רק אם מוסיפים בו תבלין, וכפי שסיפר רבי אליעזר ברבי צדוק (שהיה בעצמו מחנווני ירושלים כל ימיו כמבואר בתוספתא ביצה ג, ו), שתגרי ירושלים היו אומרים "בואו וטלו לכם תבלי מצוה" (בנוסח הירושלמי. ובבבלי: "בואו וטלו לכם תבלין למצוה"). ומתוך דברי הברייתא שם נראה שדווקא התבלין הוא הזכר לתבן, הרי שבבלי התבלין אין החרוסת מזכירה את התבן ואינה מצווה. וכן הזיכרון לטיט אינו אלא אם החרוסת סמיכה, אך אם היא דלילה אינה מהווה זיכרון לטיט ואינה מצווה.

לדעת לוי החרוסת זכר לתפוח, אך מדברי אב"י נראה שזהו רק אם מקהים אותה דהיינו מוסיפים לה חומץ אזי היא זכר לחמיצות, אך בפני עצמה אין בה כדי זיכרון לתפוח [ולגבי מהות התפוח, רש"י והראשונים מציינים למדרש על "תחת התפוח עוררתך" עיי"ש, אך זה קשה בפשט, וגם קשה מדוע דווקא החמיצות מזכירה זאת ולא פרי התפוח עצמו, וראה גם מהר"ל גבורות ה' ס' סג. ואכן יש ראשונים המפרשים גם את התפוח כחלק מהעניין והסבל. ראה ספר האורה ס' פז. וז"ל סדר פסח אחד מן קמאי (נדפס ע"י הגרש"א

שטרן בקובץ זכור לאברהם תשנ"ו עמ' כו): "וקלישתא זכר לתפוח שנעשו בידיהם אבעבועות ותפוחות מליאות לחה סרוחה מחמת טורח שנשתעבדו בו". וראה גם ב"ח ודרישה בסי' תעג].

על כל פנים כך הדבר גם בירושלמי. הסיבה שהחרוסת מזכירה את הטיט היא מפני שהיא עבה, אך אם תהיה דלילה לא תזכיר את הטיט. וכן אם לא תהיה רכה לא תזכיר את הדם (הכוונה לדם שהיה ניגר מפצעי היהודים כפירוש הקרבן העדה, ולא למכת דם שבאה על המצרים כדברי הפני משה). ומעתה יש לדון בחרוסת כשלעצמה, דהיינו שעדיין שם חרוסת עליה, ללא התוספות המיוחדות. ואולי באמת החרוסת אינה מצווה כשלעצמה רק אם יוסיפו בה סימנים מיוחדים זכר לשיעבוד. דהיינו שבחרוסת רגילה לא נחלקו חכמים ורבי אליעזר ברבי צדוק אלא רק בחרוסת שהוסיפו לה חומץ (וכך היו נוהגים כמבואר בפסחים ל:), או סמיכות (ראה במשנה דף מ: שהיו שמים בה קמח לעבות אותה) וכו'.

ואפשר שכל התוספות האמורות קיימות בעצם בבסיס החרוסת, ולכן גם בחרוסת כשלעצמה יש מצווה, אלא שיש עניין להדגיש אותם ולכן מוסיפים יותר חומץ ומסמיכים יותר וכו'. אך המצווה והזכר מתקיימים גם בלא זה [ויש לדון האם בלא תבלין מתקיים הזכר לתבן ונראה שאכן לא מקיים זכר לזה. ובאמת רבי אליעזר ברבי צדוק הוסיף במיוחד גם את עניין התבלין, וכן הברייתא חילקה את שני העניינים: "תבלין זכר לתבן, חרוסת זכר לטיט"]. דהיינו שבפני עצמה יש בה קצת חמיצות וסמיכות.



אמנם מדברי הירושלמי שהביאו הראשונים (ואינו לפנינו) משמע שהחרוסת כשלעצמה מזכירה את החומר והלבנים שעבדו בהם בני ישראל במצרים, גם ללא התוספות. וז"ל המרדכי (פסחים רמז תריא):

"בירושלמי דערבי פסחים למה נקרא שמו חרוסת זכר ללבינה שהוא מעשה חרסית, ריב"ל אומר צריכה שתהא עבה זכר לטיט והלבנים אית תנא דתנא צריכה דקה זכר לדם. בערוך בערך חרסת רבי יוחנן אומר זכר לטיט עושין חרוסת מכל מיני מאכל מתוק מרים וחמוצים כמו הטיט שיש בו כל דבר, וכן כתב בירושלמי חרסית זכר לטיט והלבנים והתבלין זכר לתבן שעשו במצרים. בספר רוקח כתב לכך משימין בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל לפי שאי אפשר לדוכן היטב שלא יהא בהן חוטין קשין וזהו זכר לטיט שהיה תבן מעורב עם הטיט".

[וזה לשון רבינו שמואל מפלייזא (אור זרוע ח"ב סי' רנו): "ועוד מצא מורי דחרוסת הוא לשון דברים מעורבים ונדרסים, ותרגום של שער האשפות תרעא דחרסית". וראה גם ברוקח סי' רפג ובראבי"ה עמ' 166 בשם הירושלמי, ובמחזור ויטרי סי' נ. וכך מבואר ברש"י: "תבלין - ירקות שמטילין בחרוסת זכר לתבן, וחרוסת שכותשים בו הדק - זכר לטיט" (וראה עוד מקורות בספר גימטריאות לר"י החסיד עמ' תרצז).] הרי שעצם מה שהחרוסת כתושה עד דק הוא כבר זכר לטיט, וזה באמת עומד בבסיס החרוסת שהרי זו צורת עשייתה. ומה שאמר אב"י "וצריך לסמוכיה - זכר לטיט", אינו אלא לתוספת. (יצוין שבדף ל: פירש

רש"י שחרוסת הכוונה לשון חמיצות וקיהוי, ולפי זה מה שאמר אב"י "צריך לקהוייה - זכר לתפוח", הוא לחמיצות יתירה וכנ"ל).

נראה מכל זה שבעצם צורת הכנת החרוסת שהוא על ידי כתישה ודיכה של מיני פירות יש זיכרון לשיעבוד כיון שהוא כצורת הכנת הטיט והלבנים, והוספת החומץ והסמיכות אינם אלא תוספת לחיזוק העניין והוספת עוד היבטים שונים בשעבוד.

ואוסף הערה קטנה. בירושלמי מתבאר שהחרוסת נקראת גם "רובה" לפי "שהיא רבה עמו", ומתוך ההקשר שם נראה שהכוונה למאן דאמר מצווה, אך באמת יותר פשוט לפרש כן למאן דאמר משום סכנה שהחרוסת רבה עם הקפא ומבטלת אותו (וכן כתב בהגהות גליון אפרים), וצ"ע. והנה יש גורסים (עיי' בפירוש עלי תמר) "שהיא דכה עמו", ובזה אתי שפיר לפי כל הנ"ל ששם החרוסת נקרא על שם דרך עשייתה בדיכה ושחיקה. ואולי אפשר לפרש גם את הגירסא "רבה" שהוא לשון המורה על עניין זה של שבירה וכתישה.

לגבי השאלה האם יש מצווה באכילת החרוסת ראה להלן ב"שלחן עורך".



זכר למקדש כהלל

בזמן שהיו מקריבים קרבן פסח היו אוכלים אותו "על מצות ומרורים", ונחלקו הלל וחכמים האם הכוונה בדווקא דהיינו כשהם כרוכים זה בזה, או שאין זה מעכב ואף אם אוכלם אחד אחרי השני שפיר דמי. בזמנינו אין אפשרות לקיים את הכריכה, כיון שחובת המרור אינה אלא מדרבנן וחובת המצה מדאורייתא והמרור יבטל את טעם המצה.

אף על פי כן אנו כורכים [לאחר קיום המצוות בנפרד] את המצה והמרור "זכר למקדש כהלל", דהיינו "זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחיהם" [רש"י] (עיי' בכל זה בפסחים קטז:). הראשונים שם הסבירו שאם לא היו חולקים חכמים על הלל הרי היינו אוכלים כזית מצה לקיים את המצווה דאורייתא, ואחר כך כורכים מצה ומרור ושניהם לא יבטלו זה את זה כיון ששניהם חובה מדרבנן זכר למקדש.

והנה רבי ישמעאל הכהן ממודינא בספרו **שבת פסח** (כורך) האריך מאוד להוכיח מדברי הראשונים שלמעשה לא נחלקו הלל וחכמים לגבי דיעבד, דהיינו שלכולי עלמא יוצא בדיעבד בין בכריכה ובין באכילה בנפרד, אלא שלהלל זוהי הדרך לכתחילה, ולחכמים אף לכתחילה אפשר לאכול בנפרד [ויישב בזה לשון הרמב"ם (פ"ח מחמו"מ ה"ו): "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו", דהיינו שגם בזמן הבית הייתה אפשרות להלכה לאוכלם בנפרד].

ונראה שאכן לשון הברייתא "אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן" "כדרך שהלל אוכלן" מורה כן, שלא היה זה דין גמור אלא כך דרכו ומנהגו לכתחילה. ובפרט משמע כן בלשון המכילתא (דרשב"י יב, ח): "על מצות ומרורים יאכלוהו מצוה לאכול כולן כאחת. הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן. יכול יהו מעכבין זה את זה ת"ל יאכלוהו אפילו אחד מהן".

לפי זה העיר ר"י ממודינא על מה שכתבו כמה ראשונים (עיי' טור ובית יוסף סי' תעה, ומקורם מספר המנהיג) שלא להסיח בין ברכת המצה והמרור לכורך, שאין זה אלא למידת חסידות ומצווה מן המובחר שכן למעשה גם לדעת הלל כבר יצאנו ידי חובה באכילה בנפרד. אלא שאם כן קצת קשה מדוע באמת חששו חז"ל לדעת הלל והצריכו לאכול גם בכורך אחר שאף לשיטתו יצאנו ידי חובה. ובמיוחד קשה מה ראו לתקן לצאת ידי דעת הלל והרי בזמנינו גם הוא מודה שאין צורך בכריכה שהרי אין לנו פסח (ועי' מ"ש הגרי"פ פערלא עשה נא), ולפחות לראשונים הסוברים שמצוות כורך היא יחד עם הפסח, (ראה להלן בשם החק יעקב).

ונראה להטעים כל העניין, על פי יסודו של הגרי"ז מבריסק לחלק בין שני סוגי מצוות דרבנן (עיי' בהגדת מבית לוי ח"א עמ' רלו). לדבריו "הנה מצינו מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה כי אם מדרבנן כגון מרור ועוד, ובמצוות אלו התקנה היתה שהמצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא, נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן, אבל בספירת העומר שאמרו בזה שהיא זכר למקדש, נראה שהתקנה לא היתה שהיא מצוה עשה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן, דאם כן, לא היה שייך חילוקים בקיום המצוה בזמן הזה ממה שהיה נוהג בזמן הבית, דהרי אותה המצוה שנהגה אז מדאורייתא, תיקנו שתנהג גם בזמן הזה, והיה צריך לספור שבועי ויומי. אלא דתקנתם היתה תקנה מחודשת לספור זכר למקדש, ולזכר בעלמא שפיר שייך לומר דסגי ביומי בלבד".

הדוגמאות שהביא הם מרור מצד אחד וספירת העומר מצד שני, מרור הוא תקנה דרבנן שהמשיכו את המצב מזמן הבית, וספירת העומר היא תקנה חדשה לגמרי זכר למקדש (ובאמת נראה שבזמן שאין עומר ואין שני הלחם אין בספירת העומר אלא זכר בעלמא). ובנוסף אחר אפשר לומר דיש תקנה כמו במקדש, ויש תקנה זכר למקדש. ומעתה יש לדון מה מעמדה של תקנת הכורך, ונראה שאף היא כמו ספירת העומר ואינה אלא זכר בעלמא, "זכר למקדש כהלל", והיינו זכר לצורה הכי לכתחילה שהייתה בזמן הבית [לדעת

הלל]. לכן אף על פי שיצא גם להלל ידי חובה בדיעבד, ובכלל לא שייך כריכה כשאין פסח, רצו חז"ל לתקן זכר למצב של הלכתחילה. וראה בחזון איש פסחים סי' קכד דף קטו..

וזה הביאור במה שתקנו חז"ל מצוות כורך, שאינו כדי לחשוש ולצאת ידי חובה, אלא תקנה מיוחדת זכר למקדש.

והנה יש להסתפק האם לסוברים שמצוות מבטלות זו את זו, שני סוגי המצוות דרבנן יבטלו זו את זו (דמצווה שהיא רק זכר לכאורה בדרגה פחותה ממצווה שממשיכה את הזמן שהיתה מחויבת. ויש לעיין). ואולי יש להביא ראיה מדברי הראשונים שהזכרו לעיל, שלאחר שאכל כזית מצה המצה השנייה שאוכל לא תבטל את המרור כיון ששתיהם זכר למקדש, והנה לכאורה המרור הוא ממש מצווה דרבנן כמו במקדש ואילו הכורך אינו אלא זכר, ומשמע שאינם מבטלים זה את זה. ומדברי התוספות שם יש להביא ראיה שכל הכורך אינו אלא זכר, שהרי לאחר שאכל את המצה מדוע המצה של הכריכה אינה רשות ותבטל את המרור, בהכרח שלפחות המצה שבכורך מחויבת מדין "זכר" בעלמא [והמרור כמו במקדש, וכנ"ל].

על כל פנים לעניין איסור שיחה בין המצה לכורך, נראה כנ"ל שכיון שאינו אלא זכר למצב של הלכתחילה רחוק לומר שצריך לברך עליו, דהיינו שהתקנה של זכר למקדש תחייב ברכה [כמו בספירת העומר] אף לאחר שיצא ידי חובת עצם המצווה. ואכן יש ראשונים שכתבו שהיות וכל תקנת הכורך אינה אלא זכר לא קבעו עליה כלל ברכה (כן משמע בערוך ערך זכר, ועיי' בגריפ"פ שם). אמנם הב"ח כתב דכל הזהירות שלא להשיח בין המצה לכורך גם היא מדיני הזכר למקדש, והוא כדברינו שאין כאן חשש של ברכה על המצה והמרור, אלא פרט דין בזכר למקדש.



למעשה יש לדון עד כמה תיקנו את הזכר למקדש, האם ממש כמו במקדש דהיינו גם בחרוסת ובהסיבה או שהעיקר שיהיה זכר, ולפי מה שכתבנו נראה יותר שיש לעשותו באופן הכי לכתחילה. וזה לשון מנהגי מהרי"ל בסדר ההגדה אות לו:

"כריכה דעושין על מצה השלישית דכורכין חסא עמה כל אחד כזית ואוכל בלא ברכה, דאינה רק לזכר כמו שהלל עשה בזמן המקדש. בבית מהר"ש לא טבלו חסא דכריכה בחרוסת. ואמר מהר"ש שלעצמו היה טובלה בחרוסת. ומהר"י סג"ל כתב בתשובה דכריכה פסק הרא"ש וגדולי איור"א להטביל בחרוסת כדהוה הלל עבד, ולא חשיב רשות לבטל כריכה דרבנן דכולהו זכר למקדש הוי. וז"ל סמ"ג רבינו יחיאל היה טובל הכריכה גם בחרוסת דמאחר דהי' זכר להלל עבדין כהלל דכרך פסח מצה ומרור בחרוסת, דאם לא כן היכן אכל חרוסת ידידה. וכן עובדא במהר"י סג"ל דהוא טבל בעצמו ולמסובין נתן לכל אחד כזית מצה וכזית מרור. יש טבלו בחרוסת ויש לא טבלו. יש הסיבו כמו למצה. ואמר דאפי' למרור אין איסור בהסיבה רק דלא צורך. ויש לא הסיבו כמו למרור, וסמכו אראבי"ה בכהאי גוונא".

[לסיום יש לציין שסתמנו כאן כדעה שגם הלל מודה בדיעבד לחכמים, וכן חכמים מודים להלל, אמנם למעשה יש מבין הראשונים שסברו אחרת, עיין במחלוקת הפרי חדש והבית מאיר ר"ס תעה, וקצת מ"מ בזה בספר שער הקרבן פרק יח סעיפים טז-יז, ובמילואים סימן ע].

האמירה על הכורך

בשלחן ערוך (תעה, א) איתא: "ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת. ואומר: זכר למקדש כהלל, ואוכלן ביחד בהסיבה". וכן בדרכי משה "ובמנהגים שלנו (מהר"א טירנא עמ' נב) שיעשה הכריכה בלא טיבול. ונוהגים לומר זכר למקדש וכו' וכן ראיתי כתוב על שם מהרי"ל (עי' סדר ההגדה סי' לו)". הביאור הלכה תמה על מנהג זה והעיר שאין לו מקור בראשונים ולכאורה מפסידים בזה את הברכה על הכורך שכן אמירה זו היא הפסק בין הברכה לאכילה.

למעשה באמת לא מציאנו מקור לאמירה זו במהרי"ל (ראה לשונו לעיל), ולא במקורות קודמים לו [ומה שיש שצינו לתלמיד הרא"ש בספר צדה לדרך (מאמר ד' כלל ג' פרק י"א) הנוסח שם בדפוסים הקדומים הוא "אוכל" זכר למקדש ולא "אומר"]. אמנם ראה בקובץ מוריה, ניסן תשס"ט, עמ' כא הערה 18 שהביאו מסידור כת"י קדום מקור מר"י שירליאון ורבינו שמחה משפירא לאמירת לשון הברייתא "אמרו עליו על הלל הזקן וכו'" - לפני אכילת הכורך. ואגב, לשון כזו מציאנו גם בשו"ת מהרש"ל סי' פח: "ואח"כ יעשה כריכה זכר לפסח בהסיבה ויאמר עליו כך היה הלל הזקן עושה כו'". וכן הביאו שם מהגדת פראג רפ"ז שהזכירו מנהג זה לומר "אמרו עליו וכו'" כדי להודיע למסובים שאין זה אלא משום ספק שמא ההלכה כהלל.

אכן בשלחן ערוך ובדרכי משה הנוסח הוא רק "זכר למקדש כהלל", וכן נמצא גם בהגדות קדומות מאות שנים לפניהם (ויש"כ ל ידידי ר"ש שפירא על צילומי ההגדות העתיקות). ולפנינו בהגדות נדפסו שתי הנוסחאות, גם זכר למקדש וגם מעין לשון הברייתא "אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו" [וראה את נוסח הספרדים המובא בסוף דברי החק יעקב להלן].

**זָכֹר לְמִקְדָּשׁ כְּהֵלֵל. בֵּן עֲשֶׂה הֵלֵל בְּזִמְנֵי שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קָיָם: הֵיךְ
כֹּהֵן [פסח] מִצָּה וּמְרֹר וְאוֹכֵל בְּיַחַד, לְקָיָם מִה שְׁנֵאָמַר: עַל מִצְוֹת
וּמְרָרִים יֵאָכְלֶהוּ.**

האם הלל כרך את הפסח

נחלקו הראשונים האם הלל כרך "פסח מצה ומרור" או רק "מצה ומרור" (ועי' שער הקרבן פרק יח סעיף יז), וזה לשון החק יעקב (תעה, יג):

"הנוסח שלנו כך הוא, כן עשה הלל בזמן שבית המקדש קיים היה כורך מצה ומרור ואוכל וכו'. והט"ז (ס"ק ט) כתב ד"ל היה כורך פסח מצה ומרור, כמו שפירש רש"י בגמרא שכן עשה הלל, עכ"ל. ובאמת כן פירש רש"י שם, וכן כתבו הרא"ש (פ"י סימן לד) והטור והתוספות בפסחים דף ק"ך (ע"א) ד"ה באחרונה. אכן הרמב"ם פרק ח' מהלכות חמץ (הל' ו-ז) כתב דאף בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו כורכין הפסח עם המצה ומרור, רק אחר כך הפסח, ומסתברא כוותיה כלשון המקרא פרשת בהעלותך (במדבר ט, יא) על מצות ומרורים יאכלוהו, דהפירוש שעל המצה ומרורים יאכלוהו הפסח, וכן משמעות הסוגיא שבש"ס (פסחים קטו). דרך על המצה ומרור קאמר שאכלו ביחד. ואף לדעת הפוסקים שגם הפסח היה כורך עמהם בזמן שבית המקדש קיים מכל מקום הנוסחא שלנו נכון, דכיון שאמרינן כן עשה ועכשיו אין פסח אין להזכיר פסח, דאם לא כן איך יאמר שקר כיון שאין לו פסח, וגם אתי למטעי כיון שזיכיר הפסח ויאמר כן עשה יבא לאכול גם כן הצלי עמו ויהא נראה כאוכל קדשים בחוץ, לכן אין לשבש הנוסחת הישנים. ובנוסח להספרדיים בספר פסח מעובין (סימן שח) אינו מזכיר כלל שום דבר, רק כהלל שהיה כורכין ואוכלין בבת אחת."



בדין סעודת יום טוב אעתיק מלשון שלחן ערוך הרב (תקכט, ד):

"ועיקר הסעודה הוא הלחם אשר הוא אוכל, לפיכך צריך להזהר שיאכל בכל סעודה פת יותר מכביצה מעט שעד כביצה נקרא אכילת עראי. וצריך לקבוע כל סעודה על היין דהיינו שישתה יין באמצע סעודתו אם ידו משגת. וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו. ואל יצמצם בהוצאת יום טוב שכל מזונותיו ויציאותיו של אדם קצובים לו מראש השנה חוץ מהוצאות שבתות וימים טובים שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו."



כתב בספר סדר היום (סדר ההגדה וכוונתה):

"וראו לי לכל אדם לענג נפשו וגופו בלילה הזה ולהראות חירות בעצמו, וירחיק מעליו כל דאגה וצער שיש לו ממקום אחר, ואין צריך לומר שיעורר עתה מחדש שום קטטה ומריבה אלא הכל יהיה שלום והנחה, ולא יתן

פתחון פה לבע"ד לחלוק. ואחר שיאכלו וישתו ויאריכו על השלחן כדרך שרים ובני חורין יחזרו על חצי המצה אשר שמרו לאפיקומן ויקח ממנה כזית, ויאכל אותה בהסבה בתאווה ונפש חפצה ולא יקוץ במאכלה כי היא אכילת מצוה, וצריך להניח מקום כדי לאכלה בתאווה ולא כאכילה גסה".

והחכם עינו בראשו לתכנן מראש ולהתחיל בזריזות מיד בתחילת הלילה את הסדר, כדי להספיק הכל בנחת וברוגע עד חצות.



הגר"ש דבילצקי נהג לאכול כזית חרוסת לאחר הכורך (ובירך בורא פרי העץ על פרי), והביא שתי ראיות לכך שיש מצווה באכילת החרוסת: א. מדברי הרמ"א (תעא, ב) שיש מחמירים לא לאכול בערב פסח פירות כדי שיאכל החרוסת לתיאבון. ב. מתמיהת הטור על הרמב"ם שסבר להטביל את המצה בחרוסת, שאתי חרוסת דרבנן ומבטל מצה דאורייתא. משמע שחרוסת היא מצווה מדרבנן (ולא רשות). עיי' בקובץ מוריה ניסן תשע"ח עמ' של-שלא.

אציין בזה לכמה מראי מקומות. עיין בדברי המרדכי פסחים על דף קטו. ד"ה כורכן ובגדי ישע שם אות יט. וכמו כן מנהג מהר"ש מנוישטט (שצח, ח) לשים הרבה חרוסת על המרור (וראה גם שם ת, ה). ראה גם 'פסקי רבותינו שבאשכנז' ההדיר ר"ש שפיצר מוריה סיון תשלח עמ' ד ובהערה 1. והמקור הראשון לכך שיש מצווה באכילת החרוסת הוא דעת פירוש המשניות להרמב"ם, שלפי רבי אלעזר בן צדוק יש לברך על אכילת החרוסת.

האריך בכל זה המשמרת שלום חלק שני מהדורא בתרא לסימן לב עמ' 64, עיין שם. אמנם לפי מה שביארנו לעיל ב"מרור" בשיטת הנצי"ב לכאורה החרוסת שאינה אלא טיבול (אף למ"ד מצווה) לא טעונה כזית, אף אם יש מצווה באכילתה.



הבאת ואכילת שני תבשילין בליל הסדר

בסעודה זו נוהגים לאכול ביצה ובמיוחד את הביצה מהקערה (עיי' רמ"א תעו ס"ב וביאור הגר"א). והנה יש לדעת כי לאמיתו של דבר היה צריך לאכול בסעודה את שני התבשילין, אשר אחד מהם זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, אלא שאת הבשר נהגו לצלות וממילא אי אפשר לאוכלו. וכפי שנרחיב להלן. וז"ל **ביאור הגר"א** שם: "ולי נראה הטעם מפני שעושין אותו זכר לחגיגה וצריך לאכול, ומה שאין אוכלין את הזרוע לפי שעושין אותו צלי כמש"ל בסי' תע"ג ואין אוכלין צלי ויוצאין באפיקומן שאוכלין".

ונביא את מקורות העניין. במשנה איתא (קיד.): "הביאו לפניו ... שני תבשילין". ובגמרא (ע"ב) נחלקו אמוראים מה הם:

"מאי שני תבשילין, אמר רב הונא סילקא וארוזא ... חזקיה אמר אפילו דג וביצה שעליו. רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא [רשב"ם - חתיכת בשר ומרק שנתבשלה בו]".

יצוין כי הר"ן פירש גם את דעת רב הונא וחזקיה כדעת רב יוסף, שהתבשילים באים זכר לקרבנות: "אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, לכולהו אמוראי נמי משום הכי הוא אלא מה טעם קאמר דכיון דה"ט דשני תבשילין משום פסח וחגיגה, מיני בשר בעי דומיא דידהו". ואכן בירושלמי (י, ג) איתא בסתמא: "תני ובגבולין צריכין שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

אמנם יש טעם נוסף במה שמביאים שני תבשילין והוא מחשיבות הסעודה (ולפיכך מסעודת תשעה באב שאסור להביא בה שני תבשילין), וכמו בסעודת שבת שאין לפחות בה משני תבשילין (עין מגן אברהם ר"ס רמב בשם הזוהר). כן כתב בהגדת בן מלך עמ' מב, ויש מקור לדברים במדרש הידוע (איכה רבה ג, טו) על השבעיני במרורים הרווני לענה, הובא בביאור הגר"א שם.

[ומידידי רח"י מאיר שמעתי דהטעם השני הוא עומק הפשט של דברי רב יוסף, דמה שמביאים לסעודה שני מיני בשר אין זה רק כזכר למקדש בעלמא אלא לתוספת חשיבות וכבוד וכפי שהיה במקדש בריבוי קרבנות, דהיינו שכל מטרת הקרבן חגיגה הוא כדי להחישב את סעודת הפסח שייאכל על השובע כיהא לבני מלכים].

ואם כנים הדברים, הרי שגם בשנה שבה ערב פסח חל בשבת אף שבמקדש לא היו מקריבים אז חגיגה, אך שני תבשילין יש לאכול לחשיבות הסעודה, ודלא כהערת התוספות (קיד: ד"ה אחד) שכתבו: "כשחל י"ד להיות בשבת אין צריך רק בישול אחד דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת" (אמנם דחו זאת מכמה טעמים).



למעשה לדעת הרבה ראשונים יש לקחת להלכה שני מיני בשר לצורך זה, וכדעת רב יוסף, אלא שהמנהג פשט בבשר וביצה (ראה טור סי' תעג וב"ח), וכמו כן פשט המנהג לצלות אותם.

ומה שנהגו לצלות את הבשר עיין בתוספות (פסחים קיד:): "שני מיני בשר - פירוש ר"ח צלי זכר לפסח ומבושל זכר לחגיגה. ולא נהירא דקיימא לן כבן תימא (לעיל דף ע). דאין חגיגה נאכלת אלא צלי דמתניתין אתיא כוותיה. לכך נראה דתרוייהו מבושלין, וכן משמע לשון תבשילין". ואכן נפסקה הלכה (ראה רמב"ם קרבן פסח ח, ד) ש"הלילה הזה כולו צלי" ולפיכך גם החגיגה עשויה צלי אש כמו הפסח.

אלא שבכוונת הר"ח נראה שמי שמביא שני מיני בשר במה יבדיל ביניהם, כלומר במה יהיו נחשבים שנים ואיך יבינו מהם שמרמזים על שני קרבנות שונים? אלא העצה לזה שאת האחד יצלה והאחר יבשל ובכך יהיה רמז לשני הקרבנות, פסח וחגיגה [אלא שאת הצלי יעשה זכר לפסח שכך דינו לכולי עלמא ואילו המבושל יהיה זכר לחגיגה היות ויש דעות שכשרה מבושלת], אך באמת אם מביא שני מינים שונים כמו אורז וסלק [כדעת רב הונא] או דג וביצה [כדעת חזקיה] לא צריך לעשות היכר וסימן מיוחד זכר לפסח או לחגיגה. דעיקר הזכר הוא בשני תבשילין ולא במהות או בצורה שלהם. וכך מדויק בשבלי הלקט (סימן ריח) שכתב: "עוד יש שם שני מיני בשר אפילו ממין אחד כגון האחד צלי ואחד מבושל אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", (ולדעתו יש להביא את מיני הבשר מלבד שני התבשילין, עיין שם).

והנה למעשה כאמור נהגו באשכנז לצלות את הזרוע [ויש שצלו גם הביצה] אלא שמאז שהחלו כן הפסיקו לאכול את התבשילים. מקור הדברים בשו"ת מהר"י ווייל (קצג) שכתב: "ונהגו לצלות הזרוע. משום הכי נראה לי שאסור לאכול בין בלילה הראשון בין בלילה השני כיון שהוא זכר לפסח, ואפי' במקום שנהגו לאכול צלי".

ובכך נגרם הפסד בקיום הדין, וכפי שכתב הב"ח:

"ודע שמנהג אשכנז ליטול זרוע וביצה ולצלותם, ואין אוכלין אותם לפי שנהגו כמ"ש במרדכי (רמז תרח) דאין אוכלין צלי בשני לילות אפילו ביצה צלויה. ולפיכך צריך לצלותם מבעוד יום כיון דלא נהגו לאכלם א"כ הוי שלא לצורך יום טוב מהר"י ווייל (סי' קצג).

ומהר"ש לוריא (שו"ת מהרש"ל סי' פח) כתב שלפי דין התלמוד צריך לאכלם לזכר אכילת פסח וחגיגה, ולפיכך צריך לבשולם ומיד אחר הכריכה יאכלם ויחלקם לכל המסובין אבל לא יצלה אותם דאין אוכלין צלי כל עיקר. ודבריו נכונים וכך אני נוהג". [אמנם הט"ז הביא ראיות שאין צורך לאכול את התבשילין, אך נראה שהם אינן מוכרחות].

הרי לן שדווקא המנהג לצלות הזרוע (כדעת הר"ח) גרם לכך שלא יאכלו אותו כיון שפשט המנהג שלא לאכול צלי שנראה כמקריב קרבן פסח בחוץ, [וכמבואר בשלחן ערוך סי' תעו ובנושאי כלים], והפסידו בזה את הכוונה המקורית לאכול שני תבשילין בלילה זה. ובמיוחד על פי דברינו בביאור הר"ח נפקא לן דבשני מינים שונים אין כלל צורך לצלות אחד מהם, וכל שכן אלו שנהגו לצלות גם את הביצה הרי לא עשו כן מצד דעת ר"ח אלא ממנהגא בעלמא [ואולי כיון שלהלכה גם את החגיגה צלן], ובוודאי אין מן הראוי לבטל עיקר הדין בשל מנהג. [יצוין כי מה שכתב מהר"י ווייל שאין לאכול צלי אף במקום שנהגו לאכול כיון שהוא ממש זכר לפסח, פשוט שאם הוא רק זכר לפסח אך לא צלי אין חשש כלל].

אמנם למעשה לא באה תקלה כיון שמסתמא יאכל בסעודה עוד כמה מיני תבשילין [ולמעם הנ"ל דזהו מכבוד הסעודה לאכול שני תבשילין בוודאי אתי שפיר], אך העמדת הזכר לפסח ולחגיגה בקערה שמתקיים על ידי אכילתן [שכן לא מביאים אותם לנוי בעלמא ופשוט] חסר לנו. מכאן נראה שיש להוסיף לקערה יחד עם הבשר הצלוי גם מין מאכל אחר מבושל שיהיה אפשר לאכול אותו יחד עם הביצה, ובכך יישאר המנהג המקובל על

מתכונתו וגם יתקיים עיקר דינא דגמרא [ובמיוחד אצל אלו שנהגו להניח כזכר לפסח כנף או חלק אחר טפל שבעוף, יהיה יאה ונאה להוסיף גם חלק חשוב ויקר של בהמה לכבודו של יום-טוב ולכבוד המצווה].

ומעניין שהחזון איש לא צלה את הזרוע אלא ביטלו אך אף על פי כן לא אכלו בלילה והניחו למחר (ראה מנהגי החזון איש שבראש ספר שער המועדים אות נח ושם בפרק יט, לא).



מה שהחמירו כל כך במנהג אי אכילת צלי ואיסור אכילת בשר שאמרו עליו "הרי זה לפסח" (עיי' פסחים נג.: וטוש"ע ונו"כ תעו, א ותסט, א), נראה שהוא משום החשיבות המיוחדת שבזכר למקדש שנהגים בענייני לילה זה, כמו שהבאנו לעיל.

צפון

כאן מקיימים את מצוות אכילת המצה בסוף הסעודה (וכמו שנרחיב להלן), ועבור מצה זו לוקחים מהמצה הפרוסה שבצעו ביחין. והטעם לזה היות ויש דין לאכול את חיובי המצות בלילה כלחם עוני שנאכל פרוסה, לכן לוקחים עבור האפיקומן מהפרוסה [וביותר לשיטת רש"י ורשב"ם סוף פסחים שזהו עיקר קיום מצוות מצה]. כן כתב הגר"א בביאורו לסימן תעג, א.



מהרי"ל (סדר ההגדה אות יח) חידש שהיות והאפיקומן נאכל על השובע יש לאכול בשיעור של שביעה, דהיינו כביצה ולא רק כזית (עיי' בברכות מט.). הב"ח (סי' תע"ו) נתן טעם אחר לחומרה זו, ומדבריו מתבאר שיש לאכול שני זיתים אך לא שיעור כביצה (ונפקא מינה לסוברים שבביצה יש יותר משני זיתים, דלמהרי"ל יש לאכול כביצה ולא די בשני זיתים).

אכן כל זה אינו אלא לכתחילה בעלמא ואין לו זכר בש"ס, ומעיקר הדין די בכזית כדברי הרמב"ם (שיובאו להלן).

אפיקומן

שני דינים נפרדים יש במה כינו הראשונים בשם "אפיקומן" (מקור השם במשנה פסחים קיט: עיין להלן), דהיינו אכילת כזית מצה בסוף הסעודה: האחד אכילת מצה על השובע, והשני שלא לאכול אחריה כלום.

עיקר דינים אלו נאמר על הפסח (פסחים ע. קיט: ויצוין כי בפשטות חיובם הוא מדרבנן), ולהלכה אנו נוהגים כן גם במצה. ויש בזה ג' שיטות, (עיי' ב"ח תע"ז), יש ראשונים שסברו שאכילת המצה היא זכר לפסח, יש שסברו שהיא זכר למצה שעם הפסח, ובדעת הרמב"ם נראה שאינה זכר אלא מצווה בפני עצמה כמו בפסח. [ויש לדון האם שני הדינים הנ"ל הם זכר לפסח או רק מה שנאכלת על השובע, עיי' קרבן נתנאל פסחים ס' לד אות י].

את סדר אכילת הפסח והמצה בזמן הבית ובזמננו כתב הרמב"ם (פרק ח מחמין ומצה):

"... לוקח שני ריקין חולק אחד מהן ומניח פרום לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ ... ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ... ואחר כך מברך ... על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ... על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח ... ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצוה".

הרי לנו שאוכל בתחילה את הפסח על השובע (אחרי החגיגה), וכמו כן לאחר סיום כל סעודתו אוכל עוד כזית פסח [ובזמננו מצה] כדי שישאר טעמה בפיו. אכן לדעת ראשונים אחרים אוכלים את כל הפסח על השובע בסיום הסעודה (ראה על כל זה בספר שער הקרבן פרק יח סעיפים כג-כה).

ונתייחס בקצרה לשני דינים אלו:

טעם האכילה על השובע שייך למעשה בכל הקרבנות כדאיתא במנחות כא:, אלא שבפסח יש חיוב מיוחד ואף מביאים לשם כך קרבן נוסף - חגיגה. ובוודאי כן הוא לדעת הרמב"ם שבכל הקרבנות דין זה אינו אלא לכהנים האוכלים את בשר הקודשים ולא לבעלים האוכלים את חלקם בבית (עיי' כתבי הגר"ח פסחים ע.). ואכן רש"י (פו.) ורשב"ם (קיט:) פירשו את הטעם משום "למשחה לגדולה" כמו בשאר הקרבנות, ולשיטתם אין הבדל בעניין זה בין פסח לשאר קרבנות [ובדף ע. על הברייתא "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע". כתב רש"י: "על השובע - שיהו נהנין באכילתו, ותיחשב להן"]. ותוספות (קכ.) כתבו שבכל הקרבנות הטעם הוא כדי שלא יצא משולחן רבו רעב, אך לגבי פסח מבואר בירושלמי (ו, ד) שהטעם הוא כדי שלא ישבור עצם מחמת רעבונן.

וזה"ל המרדכי (פסחים רמז תרי"א): "חגיגה היתה באה קודם הפסח כדמפרש טעמא בפסח שני כדי שיהא נאכל על השובע. ובירושלמי מפרש טעמא דהיתה באה קודם הפסח כדי שלא יבא לידי שבירת עצם, וקשה דלמה לי טעמא משום שבירת עצם תיפוק לי משום טעמא דכדי שיהא הפסח נאכל על השבע, וי"ל אי לאו טעמא משום שבירת עצם היה קשה אמאי לא היה הפסח נאכל קודם כדי שיהא חגיגה נאכל על השבע דהא היא חגיגה [קדשים] כמו פסח וקדשים נאכלין על השבע (תמורה כג.) דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים דהיינו על השבע, להכי איצטריך טעמא דמפרש בירושלמי דחגיגה באה".

ודבריו צ"ע שהרי כל מה שמביאים חגיגה אינו אלא כדי שהפסח יאכל על השובע, ולא שייך הווה אמינא להקדים פסח לחגיגה. ולעיקר דבריו מדוע הוסיף הירושלמי טעם נוסף נראה שאין זה ממש טעם חדש אלא עומק העניין של "למשחה לגדולה", שכן הטעם שלא שוברים עצם פירש החינוך שכך דרך בני מלכים, אם כן יש הקפדה שיאכל על השובע ולא ברעבתנות.

ובאיסור האכילה אחר הפסח איתא בתוספתא פסחים (ליברמן, פ"י הי"א): "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון אגוזין תמרים וקליות", והגמרא (קיט:) הביאה זאת כסייעתא לדעת רבי יוחנן שביאור דין המשנה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" הוא שאין מסיימין את הסעודה באפיקומן, דהיינו שאין אוכלין אחר הפסח תמרים קליות ואגוזים, אלא מסיים את הסעודה בפסח [והוא יהיה הקינוח והלפתן], שישאר טעם הפסח בפיו (וראה שם בגמרא עוד פירושים למילה אפיקומן). ושם הביאה הגמרא את שיטות האמוראים האם גם במצה נוהג דין זה וכך הלכה.

ונראה הרמז בזה שעלינו להמשיך את זכרון יציאת מצרים על ידי עבודת הפסח לכל השנה וכדברי התורה (דברים טז, א-ג) "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך ... למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". ועל ידי שממשיך טעם הפסח בפיו ובו מסיים את הלילה הרי הדבר מורה שהוא ממשיך לשמור את הזכרון המיוחד שחוזה הלילה הלאה לכל השנה. ונאריך ביסוד זה בסוף ההגדה בעומק הסוגיא ושיטות הראשונים עיין שם. [ומאחי הרב יעקב אריה שליט"א שמעתי לבאר לדרך זו את התשובה לבן החכם "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", כלומר שמלמדים אותו את העדות החוקים והמשפטים אשר נובעים כולם ממחויבותנו לה', וכהמשך לחג האמונה ויציאת מצרים בבחינת אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שאין מסיימים בו אלא אדרבא הפסח הוא פתיחה לעבודת ה' בכל השנה ושורש לה, ודפח"ח. ונראה לפי זה לפרש שהכ' של כהלכות היא כ' הדמיון כלומר כמו הלכות הפסח כן מטרת כל העדות והחוקים, וכנ"ל].

חוטפין מצה

בגמרא (פסחים קט.) הובאו כמה הנהגות של תנאים שעשו כדי שלא ישנו התינוקות, ואחד מהם "תניא, רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות שלא ישנו". וביאר רש"י "חוטפין מצה - מגביהין את הקערה בשביל תינוקות שישאלו, ואית דמפרש חוטפין מצה - אוכלין מהר, וזה הלשון עיקר". דהיינו שיש להזדרז בעשיית הסדר. ראייתו של רש"י שזהו הפירוש העיקרי הוא מכך שמיד בסמיכות הובאה הנהגתו של רבי עקיבא שהיה עומד מבית המדרש בערב פסח. ובאמת הפירוש הראשון צריך עיון שהרי לא מחפשים כאן עצה לעורר לב התינוק לשאול אלא שלא יישן [וראה בב"ח דלפי זה לא גרסין "שלא ישנו". וצ"ע].

מלשון **התוספתא** (י, ט) "חוטפין מצה לתינוקות בשביל שלא ישנו", הוכיח רשב"ם שהפירוש הוא "מסלקין את הלחם מיד התינוקות שלא יהו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התינוק אחר אכילתו ושוב לא ישאלו". והוסיף על דברי התוספתא: "חוטפין מצה לתינוק כדי שלא ישן - כלומר גוזלין".

הרמב"ם (חמו"מ ז, ג) פירש "וחוטפין מצה זה מיד זה" אך הביא זאת דוגמא לשינויים שנעשו כדי שישאל הבן, ולא כדי שלא ישן. ואכן הראב"ד העיר "א"א פירוש אחר ממהרין לאכול כדי שלא ישנו". ונראה שהתכוון להשיג גם על המטרה של החטיפה [שאינה כדי שישאלו אלא כדי שלא ישן]. ונפקא מינה דכדי שישאל הבן יש לעשות שינויים שיש להם תוכן עצמי של חירות שיהיה לאב מה לענות (כמו שכתבנו באריכות בפסקת "מה נשתנה"), אך כדי שלא ישן הבן סגי בכל היכי תמצוי. אכן ייתכן ויש טעם עצמי בחטיפה זו משום שמחה [כדברי ר"י מלוניל שיובאו להלן. וכ"כ מהר"ם חלאווה], והאב ישיב לבן שאנו שמחים הלילה ובדיחן דעתן כיון שהננו בני חורין וכו'.

על כל פנים בכוונת הרמב"ם יש להסתפק האם הגדולים חוטפים אחד מהשני את מצותיהם, או חוטפים מהקטנים כדמשמע בתוספתא, וזה לשון ר"י מלוניל על הגמרא שם: "יש לפרש גדול לגדול בדרך שחוק, ואיכא קצת חיבוב מצוה בעבור התינוקות. ויש לפרש שחוטפין אותה מיד התינוקות ונשחק עמה".

ולשון **ספר המכתם**: "ויש מפרשים חוטפין גוזלין וטורפין זה מזה כדי שיתעוררו התינוקות ולא ישנו".

והנה **החך יעקב** (תעב, ב) כתב על דברי השלחן ערוך "שמצוה למהר ולאכול. וזה שאמרו בש"ס חוטפין מצה בליל פסחים, וכן פירש רש"י שם שכן עיקר. וע"ש דנאמרו עוד פירושים בדבר זה, כגון להסיר הקערה שנתבאר בסמוך סימן תע"ג סעיף וי"ו. והרמב"ם פרק ז' מהלכות חמץ ומצה [הלכה ג] כתב חוטפין מצה זה מיד זה כדי שיראו התינוקות וישאלו, עכ"ל. ואפשר שמה נתפשט המנהג שמניחין לתינוקות במדינות אלו לחטוף האפיקומן, שעל ידי זה לא ישנו ויתעוררו לשאול. וע"ש בפירוש רשב"ם [ד"ה חוטפין]".

והיינו שהשתרבב מנהג הפוך שהתינוקות חוטפין מיד הגדולים. ולכאורה הוא דבר זר וגם עלול להיות בו כמה מכשולות [אכן אם יש עם הגדולים עוד מצות שמורות, יותר ניחא]. והנח להם לישראל וכל ערום יעשה בדעת איך לדאוג שלא ישנו התינוקות בלא חשש מכשול. [אמנם מה שהביאו בשם הגר"ח מבריסק בהגדת מבית לוי (ח"ב עמ' עה) הם דברים מחודשים, הן בפשט דברי הרמב"ם הן במה שחידש דין שמירה על מצה זו כקרבן פסח. וראה בדברי הגר"מ שטרנבוך תשובות והנהגות פסח 'הטמנת האפיקומן' עמ' תפה-תפז].

וראה את הנהגת גדולי ישראל בקיצור הלכות פסח של הרב ספטימוס עמ' רעט.



בִּרְךְ

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב יי אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ בְּחַלְמִים. אֲזַי מָלָא שְׁחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אֲזַי אָמְרוּ בְּגוֹיִם הַגְּדִיל יי לַעֲשׂוֹת עִם אֱלֹהֵי הַגְּדִיל יי לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ הָיִינוּ שְׂמִיחִים. שׁוּבָה יי אֶת שְׁבִיתֵנוּ בְּאַפִּיקִים בְּנִגְב. הַזְרָעִים בְּדַמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ. הַלֹּחֶף יִלָּךְ וּבִכְהָ נִשְׁאָ מִשָּׁף הַזֶּרַע בֹּא יְבוֹא בְּרִנָּה נִשְׂא אֶלְמָתֵינוּ.

הַמְזֻמֵּן אוֹמֵר: רַבּוֹתִי, נִבְרָךְ!

הַמְסַבִּים עִוְנִים: יְהִי שֵׁם יי מְבָרָךְ מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם. הַמְזֻמֵּן אוֹמֵר: בְּרִשׁוֹת מְרִנָּן וּרְבָנָן וּרְבּוֹתִי, נִבְרָךְ (בַּעֲשֵׂרָה אֱלֹהֵינוּ) שְׂאֲכַלְנוּ מִנִּשְׁלֹ. הַמְסַבִּים עִוְנִים: בְּרוּךְ (אֱלֹהֵינוּ) שְׂאֲכַלְנוּ מִנִּשְׁלֹ וּבָטוּבוֹ חִינּוּ. הַמְזֻמֵּן חוֹזֵר וְאוֹמֵר: בְּרוּךְ (אֱלֹהֵינוּ) שְׂאֲכַלְנוּ מִנִּשְׁלֹ וּבָטוּבוֹ חִינּוּ.

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, הֵזֵן אֶת הָעוֹלָם כֻּלּוֹ בְּטוּבוֹ בְּחֵן בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים, הוּא נָתַן לָחֶם לְכָל-בָּשָׂר כִּי לָעוֹלָם חֶסֶד, וּבָטוּבוֹ הַגָּדוֹל תָּמִיד לֹא חָסַר לָנוּ וְאֵל יַחֲסֹר לָנוּ מִזֶּן לָעוֹלָם וְעַד, בַּעֲבוּר שְׁמוֹ הַגָּדוֹל, כִּי הוּא אֵל זֶן וּמַפְרִיֵּס לְכָל, וּמַטִּיב לְכָל וּמַכִּין מִזֶּן לְכָל-בְּרִיּוֹתָיו אֲשֶׁר בָּרָא. בְּרוּךְ אַתָּה יי הֵזֵן אֶת הַכֹּל.

נוֹדֶה לָךְ יי אֱלֹהֵינוּ עַל שֶׁהִנְחַלְתָּ לָאֲבוֹתֵינוּ אֶרֶץ חֲמֻדָּה טוֹבָה וּרְחֻבָּה, וְעַל שֶׁהוֹצֵאתָנוּ יי אֱלֹהֵינוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְדִיתָנוּ מִבֵּית עַבְדִּים, וְעַל בְּרִיתְךָ שֶׁחֲתַמְתָּ בְּבִשְׁרָנוּ וְעַל תּוֹרַתְךָ שֶׁלַּמִּדְתָּנוּ וְעַל חֻקֶּיךָ שֶׁהוֹדַעְתָּנוּ, וְעַל חַיִּים חֵן וְחֶסֶד שֶׁחֻנְנָתָנוּ, וְעַל אֲכִילַת מִזֶּן שֶׁאַתָּה זֶן וּמַפְרִיֵּס אוֹתָנוּ תָּמִיד, בְּכָל יוֹם וּבְכָל עֵת וּבְכָל שָׁעָה.

**וְיָגֵה יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ, בּוֹנֵה
בִּרְחָמָיו יְרוּשָׁלַיִם - אָמֵן.**

גרוף אַתָּה יי, אַלְהִינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, הָאֵל אֲבִינוּ, מֶלְכֵנוּ, אֲדִירֵנוּ, בּוֹרְאֵנוּ, גֹּאֲלֵנוּ, יוֹצְרֵנוּ, קְדוֹשֵׁנוּ קְדוֹשׁ יַעֲקֹב, רוֹעֵנוּ רוֹעֵה יִשְׂרָאֵל, הַמֶּלֶךְ הַטּוֹב וְהַמְּטִיב לָכֵל, שֶׁבְּכָל יוֹם וַיּוֹם הוּא הַמְּטִיב, הוּא הַמְּטִיב לָנוּ. הוּא גִמְלָנוּ הוּא גּוֹמְלָנוּ הוּא יְגַמְלָנוּ לָעֵד, לַחֵן וְלַחֲסֵד וְלִרְחֻמִּים וְלִרְנוּחַ הַצֶּלֶה וְהַצֶּלָּה, בְּרַכָּה וַיְשׁוּעָה נַחֲמָה פִּרְנָסָה וְכִלְפָּלָה, וְרַחֲמִים וְחַיִּים וְשָׁלוֹם וְכָל טוֹב; וּמִכָּל טוֹב לָעוֹלָם עַל יְחֻסֵּנוּ.

הִרְחֵמֶן הוּא יְמַלֵּךְ עָלֵינוּ לָעוֹלָם וָעֵד.

הִרְחֵמֶן הוּא יִתְפַּרֵּךְ בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ.

הִרְחֵמֶן הוּא יִשְׁתַּבַּח לְדוֹר דּוֹרִים, וַיִּתְפָּאֵר בָּנוּ לָעֵד וְלִנְצַח נִצְחִים, וַיִּתְהַדָּר בָּנוּ לָעֵד וְלָעוֹלָמִי עוֹלָמִים.

הִרְחֵמֶן הוּא יִפְרִנֵּסנוּ בְּכָבוֹד.

הִרְחֵמֶן הוּא יִשְׁבּוֹר עָלֵנוּ מֵעַל צוֹאֲרֵנוּ, וְהוּא יוֹלִיכֵנוּ קוֹמָמִיּוֹת לְאַרְצֵנוּ.

הִרְחֵמֶן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ בְּרַכָּה מִרְבָּה בְּבֵית הַזֶּה, וְעַל שְׁלַחַן זֶה שְׂאֵכְלֵנוּ עָלֵינוּ.

הִרְחֵמֶן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ הַנְּבִיא זְכוּר לַטּוֹב, וַיְבַשֵּׁר לָנוּ בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת וַיְשׁוּעוֹת וְנַחֲמוֹת.

הִרְחֵמֶן הוּא יְבַרֵּךְ אֶת אָבִי מוֹרִי [בַּעַל הַבֵּית הַזֶּה], וְאֶת אִמִּי מוֹרְתִי [בַּעֲלַת הַבֵּית הַזֶּה]. וְאֶת אִשְׁתִּי, וְאֶת זֶרְעִי, וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לִי. אוֹתָם וְאֶת בֵּיתָם וְאֶת זֶרְעָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם, אוֹתָנוּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָנוּ, כְּמוֹ שְׁנוֹת־בְּרִכּוֹ אֲבוֹתֵינוּ אֲבִרְהָם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב "בְּכָל" "מִכָּל" "כָּל" בֶּן יְבָרֵךְ אוֹתָנוּ כְּלָנוּ יַחַד בְּבְרַכָּה שְׁלָמָה. וְנֹאמַר: "אֲמֵן".

בְּמִרוֹם יִלְמְדוּ עַלֵיהֶם וְעַלֵינוּ זְכוֹת שְׁתַּהֲא לְמִשְׁמֶרֶת שְׁלוֹם. וְנִשְׂא בְּרַכָּה מֵאֵת יי, וְצִדְקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וְנִמְצָא חֵן וְשִׂכָּל טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם.

בשבת: הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִנְחִילֵנוּ יוֹם שְׁפָלוּ שַׁבָּת וּמְנוּחָה לְחַיֵּי הָעוֹלָמִים.

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִנְחִילֵנוּ יוֹם שְׁפָלוּ טוֹב, יוֹם שְׁפָלוּ אָרוּךְ, יוֹם שְׂצַדִּיקִים
יוֹשְׁבִים וְעַטְרוֹתֵיהֶם בְּרֹאשֵׁיהֶם וְנִהְיֶינָה מְזִיזֵי הַשְּׂכִינָה, וְיִהְיֶה חֶלְקֵנוּ
עִמָּהֶם.

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִזְכֵּנוּ לִימֹת הַמַּשִּׁיחַ וְלַחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא. מְגִדוֹל יְשׁוּעוֹת מִלָּפֶּן, וְעֹשֶׂה
חֶסֶד לַמַּשִּׁיחַ, לְדוֹר וּלְדוֹר עַד עוֹלָם. עֹשֶׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו, הוּא יַעֲשֶׂה
שְׁלוֹם עֲלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל. וְאָמְרוּ: "אָמֵן".

יִרְאַנוּ אֶת יְיָ קְדוֹשִׁי, כִּי אֵין מַחְסוֹר לִירְאָיו. כְּפִירִים רָשׁוּ וְרַעְבּוּ, וְדָרְשׁוּ יְיָ לֹא יַחְסְרוּ
כָּל טוֹב. הוֹדוּ לַיְיָ כִּי טוֹב, כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד. פּוֹתֵחַ אֶת יָדָהּ, וּמַשְׁפִּיעַ לְכָל חַי
רִצּוֹן. בְּרוּךְ הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּיָי, וְהִנֵּה יְיָ מִבְטָחוֹ. נַעַר הָיִיתִי גַם זִקְנָתִי, וְלֹא רָאִיתִי
צָדִיק נִעְזֵב, וְזָרְעוֹ מִבְּקֶשׁ לֶחֶם. יְיָ עֵז לְעַמּוֹ יִתֵּן, יְיָ יִבְרַךְ אֶת עַמּוֹ בְּשְׁלוֹם.



בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגֶּפֶן.

שׁוֹתִים כּוֹס שְׁלִישֵׁי בַּהֲסִיבָה



בכותרת סימן זה בסדר הלילה כתב החיד"א (שמחת הרגל עמ' פז ע"ב): "יפטירו שפתי תהלל יה נשמת כל
חי. בנעימה קדושה אספרה שמך לאחי. וערבה לה' מנחת האומ"ר מריח ניחוחי".

”שפוך חמתך” - הקדמה לחצי ההלל השני

כתב הלבוש (סי' תפ): ”טעם חלוקת הלל, מפני דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביציאת מצרים ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה דאיירי כולה ביציאת מצרים, אבל חצי הלל האחרון וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעוה יחד אחר הסעודה, ומטעם זה נוהגין לומר שפוך חמתך קודם לא לנו. ונוהגין לפתוח הפתח כשמתחילין שפוך חמתך על הגוים, להראות שאנו בטוחים בשם יתברך וליל שמורים הוא, ובזכות אמונה זו יבא בן דוד וישפוך חמתו על הגוים”.

אם כן פסוקי ”שפוך חמתך” הם כעין הקדמה למזמור ”לא לנו”, העוסקים בגאולה העתידה והנקמה מהגויים [ולפי"ז נראה שאין זה תפילה של תחנון אלא כמין ביטוי ביטחון בצורינו גואלינו שישפוך חמתו על צורנו, מעין ”אנא ה' הושיעה נא” שבתוך ההלל. הערת ידידי רח”י מאיר]. וכך פירשו עוד מהמפרשים ובכללם הגר”א, וז”ל בפירוש ההגדה: ”אומר כאן [שפוך חמתך] בכדי שיהא שייך לא לנו ה' לא לנו כי הפסיק באכילה. והטעם שמפסיק את ההלל שחצי הראשון אחר זה לומר קאי על גאולת מצרים והחצי השני קאי על גלותנו וגאולתנו לעתיד. לכן מתחילין בשפוך חמתך, שאין מתרומם קרני הצדיקים עד שיכלו הפושעים ולכן מתחילין בשפוך חמתך ואח”כ אומרים לא לנו”. ונראה שפירש כן בעקבות הלבוש הנ”ל.

יצויין כי פסוקים אלו לא מופיעים בנוסח ההגדה של רס”ג והרמב”ם, אך מופיעים בנוסח רע”ג ובראשונים אחרים. וכמו כן יש לציין שגם לחלקו הראשון של ההלל אומרים קטע-הקדמה, וכפי שהבאנו שם.



למקור הראשון המזכיר מזיגת כוס של אליהו, עיין במהר”ז בינגא עמ’ קצה ובהערות מהדורת מכון ירושלים שם.

שִׁפְךָ חֲמַתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מַמְלָכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ. כִּי אַכֵּל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נֹוֹהוּ הַשִּׁמּוֹ. שִׁפְךָ עֲלֵיהֶם זַעֲמָה וַחֲרוֹן אַפְּךָ יִשְׁיֶגֶם. תִּרְדֹּף בְּאֵף וְתִשְׁמִידֵם מִתַּחַת שָׁמַיִ יי.

[מזמור קטו]

לֹא לָנוּ יי לֹא לָנוּ, כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כְּבוֹד, עַל חֲסִדְךָ, עַל אֱמֶתְךָ. לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אִיָּה נָא אֱלֹהֵיהֶם, וְאֵלֵהֵינוּ בְּשִׁמְיָם, כֹּל אֲשֶׁר חָפֵץ עָשָׂה. עֲצִיבֵיהֶם כָּסֶף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם. פֶּה לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ, עֵינִים לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ. אֲזַנִּים לָהֶם וְלֹא יִשְׁמָעוּ, אֵף לָהֶם וְלֹא יִרְחִיחוּ. יְדֵיהֶם וְלֹא יַמְיִשּׁוּן,

רְגֵלֵיהֶם וְלֹא יִהְיוּ כֹכָבִים, לֹא יִהְיוּ בְּגָרוֹנָם. כְּמוֹתֵם יִהְיוּ עוֹשֵׂיהֶם, כֹּל אֲשֶׁר בִּטַּח
בָּהֶם. יִשְׂרָאֵל בִּטַּח בִּי, עֲזָרָם וּמִגָּנָם הוּא. בֵּית אֶהְרֹן בִּטְחוּ בִּי, עֲזָרָם וּמִגָּנָם
הוּא. יִרְאִי יִי בִטְחוּ בִּי, עֲזָרָם וּמִגָּנָם הוּא.

הערה: נראה שנאמרו כאן שני חסרונות לעצבי הגויים: א. יש להם פה, עיניים ואוזניים. ב. הם לא מדברים, רואים ושומעים. והקב"ה - א. אין לו פה ושאר איברים וכל תמונה. ב. הוא "רואה" "מדבר" ו"שומע". דהיינו עצם זה ש"פה להם" הוא כבר חסרון ופחיתות.

יִי זְכָרְנוּ יְבָרֵךְ, יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל, יְבָרֵךְ אֶת בֵּית אֶהְרֹן. יְבָרֵךְ יִרְאִי יִי,
הַקְּטָנִים עִם הַגְּדֹלִים. יִסֵּף יִי עַל־יְכֶם, עַל־יְכֶם וְעַל בְּנֵיכֶם. בְּרוּכִים אַתֶּם
לִי, עוֹשֵׂה שְׁמִים וְאֶרֶץ. הַשְׁמִים שְׁמִים לִי וְהָאֶרֶץ נָתַן לְבְנֵי אָדָם. לֹא הַמֹּתִים
יִהְיֶה יָהּ וְלֹא כָּל יִרְדֵי דוּמָה. וְאִנְחֵנוּ נְבָרֵךְ יָהּ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם. הַלְלוּיָהּ:

[מזמור קטז]

אֶהְיֶה כִּי יִשְׁמַע יִי אֶת קוֹלִי, תַּחֲנוּנִי. כִּי הָטָה אָזְנוֹ לִי וּבִימֵי אֶקְרָא.
אֶפְפוּנִי חֲבֵלֵי מָוֶת וּמִצָּרֵי שְׁאוֹל מִצְאוּנִי, צָרָה וַיְגֹזֶן אֶמְצָא. וּבָשָׁם
יִי אֶקְרָא, אָנָּה יִי מַלְטָה נַפְשִׁי. חֲנוּן יִי וְצַדִּיק, וְאַל־הִינוּ מִרְחָם. שְׁמֹר פֶּתָאִים
יִי, דְּלוֹתַי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ. שׁוּבִי נַפְשִׁי לְמִנוּחַיִכִי, כִּי יִי גָמַל עַל־יְכִי. כִּי חִלַּצְתָּ נַפְשִׁי
מִמָּוֶת, אֶת עֵינֵי מִן דְּמָעָה, אֶת רַגְלִי מִדָּחִי. אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יִי בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים.
הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר, אֲנִי עָנִיתִי מְאֹד. אֲנִי אִמְרֹתִי בְּחַפְזִי, כֹּל הָאָדָם כֹּזֵב.

כִּי אָשִׁיב לִי כֹל תַּגְמוּלוֹתַי עָלַי. כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבָשָׁם יִי אֶקְרָא. נִדְרֵי
לִי אֲשַׁלֵּם נִגְדָה נָא לְכָל עַמּוֹ. יָקָר בְּעֵינֵי יִי הַמָּוֶתָה לְחִסְדֵּיךָ. אָנָּה יִי
כִּי אֲנִי עֹבְדֶךָ, אֲנִי עֹבְדֶךָ בֶּן אֲמֹתָה, פֶּתַחַת לְמוֹסְרִי. לָךְ אֲזַבֵּחַ זֶבַח תּוֹדָה
וּבָשָׁם יִי אֶקְרָא. נִדְרֵי לִי אֲשַׁלֵּם נִגְדָה נָא לְכָל עַמּוֹ. בְּחֻצוֹת בֵּית יִי, בְּתוֹכְכִי
יְרוּשָׁלַיִם, הַלְלוּיָהּ:

[מזמור קיז]

הִלְלוּ אֶת יי כָּל גּוֹיִם, שִׁבְחוּהוּ כָּל הָאֲמִיּוֹת. כִּי גִבֹּר עָלֵינוּ חֲסִדּוֹ, וְאַמֶּת יי
לְעוֹלָם, הִלְלוּהָ:

[מזמור קיח]

הוֹדוּ לַיי כִּי טוֹב	כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ.
יֹאמְרוּ נָא יִשְׂרָאֵל	כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ.
יֹאמְרוּ נָא בֵּית אֶהְרֹן	כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ.
יֹאמְרוּ נָא יְרֵאֵי יי	כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ.

כִּי הַמִּצַּר קָרָאתִי יְהוָה, עֲנֵנִי בְּמִרְחֹב יְהוָה. יי לֹא אִירָא, מִה יַעֲשֶׂה לִּי אֱדָם.
יי לֹא בְּעִזָּרִי וְאֲנִי אֶרְאֶה בְּשִׁנְאִי. טוֹב לַחֲסוֹת בַּיי מִבִּטָּח בְּאָדָם. טוֹב
לַחֲסוֹת בַּיי מִבִּטָּח בְּנִדְיָבִים. כָּל גּוֹיִם סָבְבוּנִי, בָּשֵׁם יי כִּי אֲמִילָם. סָבְבוּנִי גַם
סָבְבוּנִי, בָּשֵׁם יי כִּי אֲמִילָם. סָבְבוּנִי בְּדִבְרֵי, דַּעֲכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים, בָּשֵׁם יי כִּי
אֲמִילָם. דָּחָה דָּחִיתַנִּי לְנֶפֶל, וַיִּעֲזָרֵנִי. עֲזִי וְזִמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה. קוֹל
רִנָּה וִישׁוּעָה בְּאֶהְלֵי צִדִּיקִים, יָמִין יי עֲשֶׂה חֵיל. יָמִין יי רוֹמְמָה, יָמִין יי עֲשֶׂה
חֵיל. לֹא אֲמוֹת כִּי אֶחָיָה, וְאֶסְפֹּר מַעֲשֵׂי יְהוָה. יִסֹּר יִסְרֹנִי יְהוָה, וְלִמּוֹת לֹא נִתְּנָנִי.
פִּתְחוּ לִי שַׁעֲרֵי צֶדֶק, אֲבֹא בָם, אֲזַדְּהָה יְהוָה. זֶה הַשַּׁעַר לַיי, צִדִּיקִים יָבֹאוּ בּוֹ.

כפילת ההלל

את הפסוקים דלהלן (שבמזמור קיח בתהילים מפסוק כ' והילך) כופלים שתי פעמים, כפי ביאור אב"י בסוכה לט. "תנא: רבי כופל בה דברים, רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים. מאי מוסיף, אמר אב"י מוסיף לכפול מאודך ולמטה".

וּכְתַב רַשִׁי בְּמוֹשְׁנָה לַח. שֶׁהֵלֵל עֲצָמוּ עַד כֵּאֵן בֹּא בַכִּפִּילוֹת: "מָקוֹם שֶׁנִּהְיָ לַכָּפוֹל - יִכְפּוֹל. כָּל פֶּסוּק וּפְסוּק, וְנִהְיָ כֵן מִפְּנֵי שֵׁשׁ פִּרְשָׁה שְׂכוּלָה כְּפוּלָה הוּדוּ תַחֲלָה וְסוּף, יֹאמַר נָא שְׁלֹשָׁה פַעֲמִים, קִרְאֵתִי יְהוָה עֲנֵנִי בְּמִרְחָב יְהוָה לִי... ה' לִי... טוֹב לַחֲסוֹת... טוֹב לַחֲסוֹת... סִבְבּוֹנִי... סִבְבּוֹנִי, דַּחַח דַּחֲיִתִנִּי, וְיִהְיֶה לִי לִישׁוּעָה - קוֹל רִנָּה וִישׁוּעָה, יִמִּין ה' - יִמִּין ה', לֹא אֲמוֹת - וְלִמּוֹת לֹא נִתְּנִי, פִּתְחוּ לִי שַׁעֲרֵי - זֶה הַשַּׁעַר וְגו', אֲבָל מֵאוֹדֵךְ וְלִמְטָה אֵינוֹ (כּוֹפֵל) [כָּפוֹל], וְהֵינּוּ דַאֲמָרֵינוּ לְקָמֵן מוֹסִיף לַכָּפוֹל מֵאוֹדֵךְ וְלִמְטָה."

לִפִּי זֶה בִּיאוֹר כֵּאֵן רַשִׁי שֶׁרַבִּי הָיָה כּוֹפֵל אֶת הַפְּסוּקִים רַק מִ"אֲנֹא" וְהִילֵךְ, וְרַבִּי אֶלְעָזָר בַּר פֶּרְטָא הָיָה מוֹסִיף לַכָּפוֹל כִּבְר מִ"אוֹדֵךְ" עַד הַסּוּף. אֵךְ עַד "אוֹדֵךְ" אֵין כָּלֵל צוֹרֵךְ לַכָּפוֹל כִּיֹּן שֶׁהֵלֵל עֲצָמוּ בֹא כָּפוֹל.

נִמְצָא לְדַבְרֵי רַשִׁי שֶׁהִמְנִיחָה לַכָּפוֹל אֶת פְּסוּקֵי הֵלֵל שׁוֹרְשׁוֹ בְּמִבְנֵה הֵלֵל עֲצָמוּ, שְׁסוּדֵר כְּדֶרֶךְ הַפִּיּוּט וְהַשִּׁיר בְּצוּרָה כְּפוּלָה הַחֲזוּרָה עַל עֲצָמָה, וְלִכֵּן אֵנוּ לְמַעֲשֵׂה כּוֹפְלִים רַק אֶת אוֹתָם פְּסוּקִים שֶׁהֵלֵל עֲצָמוּ לֹא כּוֹפְלִם, מִה שֶׁאֵין כֵּן עַד עֵתָה שֶׁהֵלֵל מִצֵּד עֲצָמוּ בֹא בְּמִבְנֵה כָּפוֹל אֵין צוֹרֵךְ לַחֲזוֹר וְלִכְפּוֹל.

וְאֵכֵן בִּימֵים שְׂאוּמָרִים בְּהֵם הֵלֵל מִמְּנִיחָה וּמִדִּלְגִּים בּוֹ קְטָעִים, בַּחֲרוּ לְדִלֵּג אֶת הַקְּטָעִים שֶׁהֵם כְּפוֹלִים מִמִּילָא, וְזֶה לְשׁוֹן שׁו"ת בְּנִימִין זָאב (סִימָן שֶׁסָּא): "וְאֵתָן לָךְ טַעַם כִּיּוֹן שְׂבֹא לִידֵּי לְמָה נִהְיָ לְדִלֵּג וְלִמָּה בָּאֵלוּ הַפִּרְשִׁיּוֹת מִדִּלְגִּין נִרְאָה לּוֹמֵר שֶׁמִּפְּנֵי שֶׁפִּרְשַׁת לֹא לָנוּ וּפִרְשַׁת ה' זָכְרָנוּ בְּרֹב עֲנִיִּים שׁוּין, וְכֵן פִּרְשַׁת אַהֲבַתִּי וּפִרְשַׁת מָה אֲשִׁיב שׁוּוֹת בְּמִקְצַת עֲנִיִּים, לָכֵן הִשְׁמִיטוּ מִהֵן וְלֹא מִזּוּלָתָם. וְאֵינוּ זֶה טַעַם מִסְפִּיק אֵלָּא דִּ"ל דְּכָךְ נִהְיָ."

וְהִרְחִיב בְּדַבְרֵיו הַכְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה (הַגְּהוֹת הַטּוֹר סִימָן תַּכְבּ): "מָה טַעַם מִדִּלְגִּין פִּרְשַׁת לֹא לָנוּ וּפִרְשַׁת אַהֲבַתִּי, לִפִּי שְׂקִירִיָּאת הֵלֵל בְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ הוּא מִנְהֵג וְלֹא מִצְוָה. הִרְד"א ז"ל בְּסִדְר תַּפְּלֵת רֹאשׁ חֹדֶשׁ. וְזֶה הַטַּעַם אֵינוֹ אֵלָּא לְמָה שְׂקוּרִין אוֹתוֹ בְּדִילּוֹג, אֲבָל מָה טַעַם מִדִּלְגִּין פִּרְשִׁיּוֹת אֵלוֹ וְלֹא אַחֲרוֹת כְּתוּב בְּסִפְר בְּנִימִין זָאב סִימָן שֶׁסָּא, מִפְּנֵי שֶׁפִּרְשַׁת לֹא לָנוּ וּפִרְשַׁת ה' זָכְרָנוּ בְּרֹב עֲנִיִּים שׁוּים, וְכֵן פִּרְשַׁת אַהֲבַתִּי וּפִרְשַׁת מָה אֲשִׁיב שׁוּוֹת בְּמִקְצַת עֲנִיִּים. ע"כ. וְאֵין זֶה מִסְפִּיק, דְּמֵאִי חֲזִית לְדִלְגִין פִּרְשַׁת לֹא לָנוּ וּפִרְשַׁת אַהֲבַתִּי שֶׁהֵם הָרֵאשׁוֹנוֹת וְלֹא לְדִלְגִין פִּרְשַׁת ה' זָכְרָנוּ וּפִרְשַׁת מָה אֲשִׁיב שֶׁהֵם אַחֲרוֹנוֹת. וְכֵן הִרְגִּישׁ בְּעַל בְּנִימִין זָאב בְּזֶה, וְכַתֵּב וְאֵין זֶה טַעַם מִסְפִּיק, אֵלָּא דִּ"ל דְּכָךְ נִהְיָ."

וְהִנֵּה בְּסִידוּרִים וּבִהְגָּדוֹת הַנִּפְצָצִים הַדְּפִיסוּ מִרֹּאשׁ אֶת הַפְּסוּקִים בְּצוּרָה כְּפוּלָה. אֵךְ נִרְאָה כִּי יֵשׁ בְּכָךְ טַעַם לַפֶּגֶם, הֵיוֹת וְעִיקָר הַתּוֹעֵלֶת שֶׁבְּכִפִּילוֹת הַפְּסוּקִים הִיא הַהֲתַעֲוִרָה, הַשְׂמִיחָה וְהַהֲתַלְהֻבּוֹת, וְכִדְרֵךְ הַשִּׁיר, אִם כֵּן עַל כָּפֵל הַפְּסוּקִים לְבּוֹא מִתּוֹךְ רִגְשׁוֹת הַלֵּב, וְלֹא כְּהִקְרָאָה מִטְּקֶסֶט כְּתוּב [מִשָּׁל לְמָה הַדְּבַר דּוּמָה לַחֲזוֹן שְׂכֵתוֹת לִפְנֵי בְּמַחֲזוֹר לִפְנֵי "וְנִתְּנָה תּוֹקֶף" - "כֵּאֵן צִרִּיךְ לִבְכוֹת"...]. וְכֵן הַזְּהִיר הַגַּר"ל מִנִּיּוֹצֵבֶרְג (בֶּן מֶלֶךְ חַג הַמִּצּוֹת עִמ' קַעֲג) לֹא לַעֲשׂוֹת אֶת הַכִּפִּילוֹת "מִלּוּמָדָה", כִּיֹּן שֶׁהֵלֵל בֹּא מִיִּסּוּדוֹ לְבִטָּא הַתַּפְּעוּלוֹת רִגְשׁוֹת וְכִשְׂכּוֹפִלִים אֶת הֵלֵל אֵנוּ מְבִיאִים לִידֵּי בִיטוּי גַם אֶת הַתַּרְגּוּשׁוֹתֵנוּ הָעֲצָמִית, וְכֵן נִכּוֹן לִנְגֹן וְלִזְמַר אֶת הֵלֵל בְּמִינֵי מִנְּגִינוֹת וּשְׁרִירִים לְבִטָּא אֶת רִגְשׁוֹתֵינוּ.

אֲמֻנָם יִתְכֵּן כִּי בִּהְלֵל שְׁבִי"ח הַיָּמִים בְּהֵם קוֹרִים אוֹתוֹ, אֵין חֲסֵרוֹן בְּכָךְ, כִּיֹּן שֶׁעִיקְרוֹ הוּא קִרְיַאת הֵלֵל וְשִׁבְחָה לָהּ, וְהַשְׁבַּח תּוֹקֵן בְּדֶרֶךְ כְּפוּלָה. אֵךְ הֵלֵל שֶׁל לַיִל הַסֵּדֵר עִיקְרוֹ שִׁיר הַפּוֹרֵץ וְעוֹלָה מִתּוֹךְ סִיפּוֹר יִצִּיָּאת מִצְרַיִם

והעיסוק במצוות הלילה, ולכן לא תיקנו עליו ברכה כיון שאינו "דין" קריאה אלא שירה כעין ספונטנית. בהלל זה מן הראוי לכפול ברגש את הפסוקים מתוך הלב ולא כהקראה מטקסט כתוב.

את יסוד החלוקה בין הלל זה להלל שבכל השנה העמיד כידוע רב האיי גאון. וז"ל הר"ן (על הרי"ף פסחים כו:): "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו רבן גמליאל אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו', לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו. אלו דברי הגאון ז"ל וכן הסכימו הגאונים רב צמח ורב יוסף ורב יצחק בן גיא וז"ל".

כיון שהלל זה בא כשירה ספונטנית לא תקנו לו ברכה. ויש להוסיף לפי זה שלכן אומרים אותו בשיבה ולא בעמידה כמו בי"ח הימים בהם אומרים אותו מדינא.

אֲדָרְךָ בִּי עֲנִיתָנִי וְתָהִי לִי לִישׁוּעָה. וכופל ברגש

אֶבְרָתִי מֵאִסּוֹ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פְּנֵה. וכופל ברגש

מֵאֵת יְיָ הָיְתָה זֹאת הִיא נִפְלְאוֹת בְּעֵינֵינוּ. וכופל ברגש

זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְיָ נִגִּילָה וְנִשְׁמָחָה בּוֹ. וכופל ברגש

אֲנִי יְיָ, הוֹשִׁיעָה נָא. וכופל ברגש אֲנִי יְיָ, הַצְלִיחָה נָא. וכופל ברגש

בְּרִיחָה הָבָא בָּשֵׁם יְיָ, בְּרַכְנוֹכֶם מִבֵּית יְיָ. וכופל ברגש

אֵל יְיָ וַיָּאָר לָנוּ. אֶסְרוּ חֵג בַּעֲבֹתֵיכֶם עַד קֶרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ. וכופל ברגש

אֵלֵי אֶתָּה וְאֲדָרְךָ, אֵלֵהִי אֲרוֹמְמָךְ. וכופל ברגש

הוֹדוּ לַיְיָ בִּי טוֹב, בִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ. וכופל ברגש

ומסיימים בברכה:

יְהִלְלוּךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ, וְחֲסִידֶיךָ צְדִיקִים עוֹשֵׂי רְצוֹנְךָ, וְכָל עַמְּךָ

בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּרִנָּה יוֹדוּ וַיְבָרְכוּ, וַיִּשְׂבְּחוּ וַיִּפְאֲרוּ, וַיִּרְמְמוּ וַיַּעֲרִיצוּ,

וַיְקַדִּישׁוּ וַיִּמְלִיכוּ אֶת שְׁמֶךָ, מִלְּפָנֶינוּ. בִּי לָךְ טוֹב לְהוֹדוֹת וּלְשַׁמְּחָה נָא לְזִמְרָה,

בִּי מַעֲוָלָם וְעַד עוֹלָם אֶתָּה אֵל.

הלל הגדול

מזמור קלו בתהלים אותו נקרא להלן מכונה "הלל הגדול" (פסחים קיח.), אלא שנחלקו דעות התנאים מהיכן עד היכן כלול בהלל זה (שם, ועי' תוספתא תענית ג, ה; ירושלמי פסחים ה, ז). יש אומרים שיש להתחיל כבר ממזמור קלה פסוק ה' (שהוא ככפילות והשלמה למזמור קלו כמו גם להלל המצרי בפרק קיג; מזמור קלה הוא הילול ומזמור קלו - הודאה. ומה שלא אומרים את ארבעת הפסוקים הראשונים כיון שאינם אלא הקדמת המשורר). ויש אומרים שמתחיל ב"שיר המעלות" (אך לא התברר לאיזה שיר המעלות הכוונה).

ומדוע נקרא שמו "הלל הגדול"? מבאר רבי יוחנן: "מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה". ואכן תכלית כל תיאור מעשי ה' שבמזמור החל מבריאת העולם, בריאת הכוכבים להאיר ללילה, מכת בכורות שהייתה באמצע הלילה ועד הנחלת הארץ לישראל היא כדי ללמדנו שה' זן ומפרנס לכל. ואכן כפי שכתב רשב"ם ההלל בא בסדר הלילה לאחר המזון שאכלנו. דעה נוספת מובאת בברייתא שבמקום הלל זה יש לומר מזמור ה' רועי לא אחסר שכמובן גם עיקרו בא על שה' זן ומפרנס לכל. במקום נוסף אומרים הלל הגדול והוא ביום-טוב שהיו עושים על ירידת הגשמים (משנה תענית ג, ט), והגשמים כידוע הם מקור הפרנסה לכן מתאים לשורר עליהם את מזמור זה.

כדי לסיים בכך שה' נותן לחם לכל בשר פותח המשורר במעשי תוקפו וגבורתו של ה' החל מבריאת העולם, דרך השגחתו על ישראל והצלתם ממצרים. כאמור ייתכן והמעבר בין בריאת העולם ליציאת מצרים הוא דרך ה"לילה" - קביעת הכוכבים בלילה ומכת בכורות בחצות לילה.



אם יש לפחות שלשה מסובים מומלץ לקרוא את הלל בדרך של חזן וקהל, כשהקהל אומרים רק את הסיממת הקבועה "כי לעולם חסדו" שחסדו של ה' עומד לעולם.

בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדוֹ:

הוֹדוּ לַיהוָה בִּי מִזֶּבֶחַ

בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדוֹ:

הוֹדוּ לַאלֹהֵי הָאֱלֹהִים

בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדוֹ

הוֹדוּ לַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים

בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדוֹ

לַעֲשֵׂה נִפְלְאוֹת גְּדוֹלוֹת לְבָדוֹ

לַעֲשֶׂה הַשָּׁמַיִם בְּתַבּוּנָה	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לְרוֹקֵעַ הָאָרֶץ עַל הַמַּיִם	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לַעֲשֶׂה אוֹרִים גְּדָלִים	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
אֶת הַשֶּׁמֶשׁ לְמִמְשָׁלַת בַּיּוֹם	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
אֶת הַיָּרֵחַ וְכוֹכָבִים לְמִמְשָׁלוֹת בַּלַּיְלָה	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לְמַכָּה מִצָּרִים בְּבִכּוּרֵיהֶם	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
וַיּוֹצֵא יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
בֶּרֶךְ חֲזָקָה וּבִזְרוּעַ נְטוּיָה	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לְגִזֹּר יָם סוּף לְגִזְרִים	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
וְהַעֲבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
וְנָעַר פַּרְעֹה וַחֲיָלוּ בָּיָם סוּף	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לְמוֹלִיךְ עַמּוֹ בַּמִּדְבָּר	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לְמַכָּה מְלָכִים גְּדָלִים	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
וַיַּהֲרֹג מְלָכִים אֲדִירִים	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
לְסִיחּוֹן מֶלֶךְ הָאֱמּוֹרִי	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
וּלְעֹג מֶלֶךְ הַכּוּשִׁי	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ
וְנָתַע אֶרְצָם לְנַחֲלָה	בִּי לַעֲזוֹלָם חֲסִדוֹ

נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עֲבָדוֹ כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ
 שֶׁבִשְׁפִּילָנוּ זָכַר לָנוּ כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ
 וַיַּפְּרֵקֵנוּ מִצָּרֵינוּ כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ
 נָתַן לָחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ
 הוֹדִיו לְאֵל הַשָּׁמַיִם כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ:

כתב האברבנאל: "יען עד הנה התעסקו בלילה הזה בשבחו של מקום - בהלל המצרי ובהלל הגדול, נהגו לומר גם כן 'נשמת' כי מלבד שהוזכר בה 'ממצרים גאלתנו' הכל שבח ותודה רבה לחיי העולמים". ומכאן נלמד דבלילה זה יש לעסוק בכל ענייני שבח והודאה להקב"ה, לאו דווקא על שהוציאנו ממצרים ולקחנו לעם.

נשמת

נִשְׁמַת כָּל חַי תִּבְרָךְ אֶת שְׁמֶךָ, יי אֱלֹהֵינוּ, וְרוּחַ כָּל בָּשָׂר תִּפְאֹר וְתִרְוֹמָה
 זְכָרָךְ, מִלִּפְנֵינוּ, תְּמִיד. מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם אֶתְּהָ אֵל, וּמִבְּלַעְדֶּיךָ
 אֵין לָנוּ מִלֶּךְ גּוֹאֵל וּמוֹשִׁיעַ, פּוֹדֶה וּמַצִּיל וּמַפְרִיחַ וּמַרְחֵם בְּכָל עֵת צָרָה וְצוּקָה.
 אֵין לָנוּ מִלֶּךְ אֱלֹהֵי אֶתְּהָ. אֱלֹהֵי הָרְאשׁוֹנִים וְהָאַחֲרֹנִים, אֱלֹהֵי כָּל בְּרִיּוֹת,
 אֲדוֹן כָּל תּוֹלְדוֹת, הַמְהַלֵּל בְּרַב הַתְּשַׁבְּחוֹת, הַמְנַהֵג עוֹלָמוֹ בְּחֶסֶד וּבְרִיּוֹתָיו
 בְּרַחֲמִים. וַיֵּי לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן הַמְעוֹרָר יְשׁוּנִים וְהַמְקִיץ נִרְדָּמִים וְהַמְשִׁיחַ
 אֱלֹמִים וְהַמְתִּיר אֲסוּרִים וְהַסּוֹמֵךְ נוֹפְלִים וְהַזּוֹקֵף כְּפוּפִים לֶךְ לְבָדָה אֲנַחְנוּ
 מוֹדִים.

וְאַלֵּל פִּינוּ מִלֵּא שִׁירָה בָּיָם, וְלִשְׁוֹנֵנוּ רִנָּה בְּהַמּוֹן גָּלְיוֹ, וְשִׁפְתוֹתֵינוּ שִׁבַּח
 בְּמַרְחָבֵי רִקְיעַ, וְעֵינֵינוּ מְאִירוֹת בְּשִׁמְשׁ וּבְכֶרֶחַ, וְיָדֵינוּ פְּרוּשׁוֹת
 בְּנִשְׁרֵי שָׁמַיִם, וְרַגְלֵינוּ קְלוֹת בְּאַיִלוֹת אֵין אֲנַחְנוּ מְסַפִּיקִים לְהוֹדוֹת

לָהּ, יִי אֱלֹהֵינוּ וְאַלֹּהֵי אֲבוֹתֵינוּ, וְלִכְבֶּרֶת אֶת שְׁמָהּ עַל אַחַת מֵאַלְפָּה, אֶלְפֵי אֶלְפֵי אֶלְפִים וְרַבֵּי רַבּוֹת פְּעָמִים הַטּוֹבוֹת שְׁעִשִּׁית עִם אֲבוֹתֵינוּ וְעַמָּנוּ מִמִּצְרַיִם גְּאֻלָּתָנוּ, יִי אֱלֹהֵינוּ, וּמִבֵּית עֲבָדִים פְּדִיתָנוּ, בְּרַעֲב וְזִנְתָנוּ וּבְשֹׁבַע בְּלִפְלִיתָנוּ, מִחֶרֶב הִצַּלְתָּנוּ וּמִדָּבָר מַלְטָתָנוּ, וּמִחֲלָיִם רָעִים וְנִאֲמָנִים דִּלִּיתָנוּ. עַד הִנֵּה עֲזָרוֹנוּ רַחֲמֶיהָ וְלֹא עֲזָבוֹנוּ חֲסִדֶיהָ וְאֵל תַּטִּישֵׁנוּ, יִי אֱלֹהֵינוּ, לָנֶצַח. עַל כֵּן אֲבָרִים שְׁפִלְגָתָהּ בָּנוּ וְרוּחַ וְנִשְׁמָה שְׁנִפְחָתָהּ בְּאַפֵּינוּ וְלִשׁוֹן אֲשֶׁר שְׁמָתָהּ בְּפִינוּ הֵן הֵם יוֹדוּ וַיְבָרְכוּ וַיִּשְׁבְּחוּ וַיְפָאֲרוּ וַיְרַמְּמוּ וַיַּעֲרִיצוּ וַיַּקְדִּישׁוּ וַיְמַלִּיכוּ אֶת שְׁמָהּ מִלִּפְנֵינוּ. כִּי כָל פֶּה לָהּ יוֹדֶה, וְכָל לִשׁוֹן לָהּ תִּשָּׁבַע וְכָל בֶּרֶךְ לָהּ תִּכְרַע, וְכָל קוֹמָה לִפְנֶיהָ תִּשְׁתַּחֲוֶה וְכָל לִבָּבוֹת יִירָאוּהָ וְכָל קֶרֶב וּכְלָיוֹת יִזְמְרוּ לְשִׁמְהָ, בְּדָבָר שְׂכָתוֹב: כָּל עֲצָמֹתַי תִּאֲמַרְנָה יִי, מִי כְמוֹהָ מַצִּיל עֲנִי מִחֶזֶק מִמָּנוּ וְעֲנִי וְאֲבִיוֹן מִגִּזְלוֹ. מִי יִדְמָהּ לָהּ וּמִי יִשְׁוֶה לָהּ וּמִי יַעֲרֶךְ לָהּ הָאֵל הַגָּדוֹל, הַגָּבוֹר וְהַנּוֹרָא, אֵל עֲלִיוֹן, קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ.

ישנן גרסאות שבהם הקטע "נהללך ונשבחך" מופיע אחרי הקטע "האל בתעצומות", ולפי זה הוא פירוש למילים "האל הגדול הגבור והנורא" [כפי שהדגשנו את המילים]. והפסוק שבסוף "נהללך ונשבחך" - "לדוד ברכי נפשי את ה' מתקשר לפסוק הנוסף "רגנו צדיקים בה'". ראה במחזור ויטרי מהדורת ר"א גולדשמידט ח"א עמ' רע"ו.

נְהַלְלָךָ וְנִשְׁבַּחְךָ וְנִפְאֲרְךָ וְנִבְרַךְךָ אֶת שֵׁם קְדוֹשְׁךָ, בְּאִמּוֹר:
לְדוֹד, בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֶת יִי וְכָל קֶרֶבִי אֶת שֵׁם קְדוֹשִׁי.
הָאֵל בְּתַעֲצוּמוֹת עֶזְךָ, הַגָּדוֹל בְּכְבוֹד שְׁמָהּ, הַגָּבוֹר לָנֶצַח וְהַנּוֹרָא
בְּנוֹרְאוּתֶיהָ, הַמְלִיךְ הַיּוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רֶם וְנִשְׂא. שׁוֹכֵן עַד מְרוֹם וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ.
וְכַתוֹב בְּנֵנוּ צְדִיקִים בִּי. לַיִּשְׂרָאִים נְאֻה תְהִלָּה.

בְּפִי יִשְׂרָאִים	תְהִלָּתְךָ
וּבְדָבְרֵי צְדִיקִים	תְהִלָּתְךָ
וּבְלִשׁוֹן חֲסִידִים	תְהִלָּתְךָ
וּבְקֶרֶב קְדוֹשִׁים	תְהִלָּתְךָ

וּבְמִקְהֵלוֹת רַבּוֹת עָמָה בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּרִנָּה יִתְפָּאֵר שְׁמָהּ, מִלְּפָנָיו, בְּכָל
דּוֹר וָדוֹר, שֶׁכֵּן חוֹבֶת כָּל הַיְצוּרִים לְפָנֶיהָ, יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאַלֹהֵי
אַבּוֹתֵינוּ, לְחֻדּוֹת לְהֵלֵל לְשִׁבְחָהּ, לְפָאֵר לְרוֹמָם לְהַדָּר לְכַבְּרָהּ, לְעֲלֶה וּלְקַלָּם,
עַל כָּל דְּבָרֵי שִׁירוֹת וְתַשְׁבְּחוֹת דָּוִד בֶּן יִשִּׁי עַבְדָּהּ, מְשִׁיחָהּ.

יִשְׁתַּבַּח שְׁמָהּ לְעַד מִלְּפָנָיו, הָאֵל הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל וְהַקְדוֹשׁ בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ,
כִּי לָהּ נָאֶה, יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאַלֹהֵי אַבּוֹתֵינוּ, שִׁיר וְשִׁבְחָהּ, הֵלֵל וְזִמְרָה,
עֲזָה וּמְמִשְׁלָהּ, נִצָּח, גְּדֻלָּה וּגְבוּרָה, תְּהִלָּה וְתַפָּאֶרֶת, קִדְּשָׁה וּמִלְכּוֹת, בְּרָכוֹת
וְהוֹדָאוֹת מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ, אֵל מֶלֶךְ גָּדוֹל בְּתַשְׁבְּחוֹת, אֵל
הַהוֹדָאוֹת, אֲדוֹן הַנִּפְלְאוֹת, הַבּוֹחֵר בְּשִׁירֵי זִמְרָה, מֶלֶךְ אֵל חַי הַעוֹלָמִים:

חתימת ההלל

בחתימת ההלל רבו הדעות להלכה כיצד לנהוג, האם לחתום בברכת יהללך או בברכת הבוחר בשירי זמרה (ושרשם בסוגית הש"ס (פסחים קיח.): "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך ה' אלהינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי"), והאריכו בזה האחרונים. כאן סתמנו כמנהג אשכנז המקובל ממהרי"ל (בסדר ההגדה), ויש בזה כעין פשרה בין שתי הדעות וזה לשון שלחן ערוך הרב (תפ, א):

"אחר ששתה כוס של ברכת המזון צריך למזוג כוס רביעי לגמור עליו ההלל וההגדה ומתחיל מלא לנו בלא ברכה עד סוף ההלל.

ואחר כך אומר עליו ברכת השיר, יש מפרשים דהיינו יהללך וחותרם ברוך אתה ה' מלך כו', ויש אומרים דהיינו נשמת כל חי כו' ישתבח כו' וחותרם ברוך אתה ה' כו' הבוחר כו', ומנהג העולם כשני הפרושים וכמו שיתבאר ... ומנהג העולם במדינות אלו לומר הלל הגדול באמצע ברכת השיר, דהיינו שמיד אחר גמר הלל אומרים יהללך עד אתה אל, ואינו חותרם ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות מאחר שעתיד לחתום אחר ישתבח ברוך אתה ה' אל מלך גדול (ומהולל) בתשבחות ולמה יחתום ב' פעמים בענין אחד ... ואח"כ אומרים הלל הגדול ואח"כ נשמת כו' ישתבח כו' וחותרם ברוך אתה ה' כו' הבוחר כו'."

בְּרִיךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגֶּפֶן.

יש לשנות כדי שיעור ברכה אחרונה (משנה ברורה תעב, ל)

שונים ביום רביעי בהסיבה

ברכת מעין שלוש:

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, עַל הַגָּפֶן וְעַל פְּרֵי הַגָּפֶן, עַל
תְּנוּבַת הַשָּׂדֶה וְעַל אֶרֶץ חֲמֻדָּה טוֹבָה וְרַחֲבָה שְׂרָצִית וְהַנְחָלָתָהּ
לְאַבֹתֵינוּ לְאַכֹּל מִפְרֶיהָ וְלִשְׁבֹּעַ מִטוֹבָהּ רַחֵם נָא יי אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל
עַמּוֹךְ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירָהּ וְעַל צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדָהּ וְעַל מִזְבְּחָהּ וְעַל הַיְכָלָהּ
וּבִגְוֶה יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ וְהַעֲלֵנוּ לְתוֹכָהּ וְשִׁמְחָנוּ
בְּבִנְיָנָהּ וְנֹאכַל מִפְרֶיהָ וְנִשְׁבַּע מִטוֹבָהּ וְנִבְרַכְךָ עָלֶיךָ בְּקֹדֶשׁהּ
וּבְטָהֳרָהּ

(בְּשַׁבָּת: וְרָצָה וְהִחֲלִיצֵנוּ בְּיוֹם הַשַּׁבָּת הַזֶּה)

וְשִׁמְחָנוּ בְּיוֹם חַג הַמִּצּוֹת הַזֶּה, כִּי אַתָּה יי טוֹב וּמִטִּיב לְכָל וְנוֹדָה
לָךְ עַל הָאֶרֶץ וְעַל פְּרֵי הַגָּפֶן. בְּרוּךְ אַתָּה יי עַל הָאֶרֶץ
וְעַל פְּרֵי הַגָּפֶן.

לאחר סיום הסדר

כאן נגמר סדר הלילה הקדוש, ויש שהאריכו בפיוטים וזמירות שונים כמובא בהגדות, וז"ל המשנה ברורה (סימן תפ סק"ו): "והפיוטים דהיינו אז רוב ניסים וכו' אומר אחר שתיית הכוס שאינו אלא מנהג. ומהר"מ היה שותה אחר הפיוטים ואחר כי לו נאה כדי שלא יהיה צמא כשישכב, וכ"ה בסידורים. בלילה א' יאמר אז רוב נסים ובלילה ב' יאמר אומץ גבורותיך, ויש נוהגין שאומרים הכל בשני לילות שוין".

והחזון איש היה מסיים כאן והולך ללמוד (מעשה איש ח"ז עמ' קנא). וכן נהג הג"ר שריה דבילצקי (מוסף שב"ק פרשת צו תש"פ) והיה יוצא לבית הכנסת לעסוק שם בסיפור יציאת מצרים כל הלילה.

ולמעשה נראה שאם סיים לפני חצות בוודאי ראוי שימשיך ויעסוק בסיפור יציאת מצרים, אך אם עבר כבר חצות יכול לשורר פיוטים אלו כמנהג ישראל, ויבחר בעיקר את הפיוטים שיש בהם מענייני סיפור יציאת מצרים, ההודאה וההלל לפניו יתברך וחיזוק האמונה וחובת עבודתנו אליו.



כתב השולחן ערוך (תפא, א):

"חייב אדם לעסוק:

- בהלכות הפסח,
- וביציאת מצרים,
- ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

וראה מה שכתבנו בזה לעיל בקטע אודות מעשה דמסובין בבני ברק, שהעיסוק בהלכות הפסח הוא דין אחר מהעיסוק בענייני יציאת מצרים והניסים והנפלאות.

אך כאן נביא את פירושו של מהר"ל (גבורות ה' ספ"ב): "אף על גב דבמכילתא (בא פי"ח) לא אמרו רק שחייבים לעסוק בהלכות פסח, אין זה קשיא דגם הלכות הפסח הוא יציאת מצרים, שהרי מה שאמר פסח זה שאנו אוכלין, וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יציאת מצרים". הרי לן דהכוונה העיקרית היא לעסוק בשורשן וטעמיהן של הלכות הפסח, שהן הן סיפור יציאת מצרים. וכידוע שמתוך הבנת עומק העניין מגיעים להגדרת הדין הנכונה.

ומי שכדי להיות ער עליו לשתות קפה להתעורר יעיין בקטע הבא.



"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן":

**אכילה ושתייה אחר אפיקומן, והלכה
למעשה בזה בדין שתיית קפה**

אכילה נאסרה לאחר מצת ה"אפיקומן", כמו לגבי אכילת הפסח, כדי שלא יעבור טעמו על ידי משהו אחר (סוגיא דפסחים קיט: ולהלן נעסוק בעיקר דין זה). ולגבי שתייה אחר הסדר, התבאר להלכה בשו"ע הרב ומשנ"ב ר"ס תפא ארבע דרגות המיוסדים על דעות הראשונים. א. משקין המשכרים - אסורים בכל גוונא שכן יש חשש שישתכר מהם ויבטלוהו מסיפור יציאת מצרים כל הלילה. ב. חמר מדינה וכן מיץ ענבים

- אף שאינם משכרים אסורים משום שנראה כמוסיף על הכוסות. ג. משקאות אחרים שאינם משכרים כמויצים טבעיים וכדומה - שנוי במחלוקת, והמחמירים אוסרים כדי שלא יבטל מפיו טעם מצה, וכיון שהרבה אחרונים מתירים אפשר להקל למי שיש צורך גדול כגון שתאב הרבה לשתות וכן בלילה שני. ד. מים ודומיהן כגון תה לא ממותק, מי תפוחים שאין בהם כל כך טעם חזק של פרי, סודה ושאר משקאות קלים שעיקרן מים - מותרים לכו"ע. [למעשה בבית יוסף סוף הסימן הובאו עוד שתי דעות קיצוניות; יש ראשונים שאוסרים אפילו מים ויש ראשונים שמתירים אפילו יין כיון שרק אכילה נאסרה אחרי אפיקומן].

יצוין כי בסימן תע"ח סק"ב כתב המשנה ברורה שמעיקר הדין אין להחמיר אלא במשקה משכר, ורק לכתחילה נכון להזהר מכל משקה חוץ ממים [בשונה מס' תפא שהתיר רק לצורך גדול].

לגבי המחמירים בדרגה השלישית לכאורה צ"ע מדוע היין של הכוסות לא מבטל את טעם המצה [ונראה שלחברה זו כיוון מהר"י ווייל (סימן קצג) וז"ל: "לאחר כוס ד' לא ישתה שום דבר אי אפשר ליה. ואי צחי דלא מצי למיקם אנפשיה ישתה מים. ודווקא מים כמו שהם ולא מים שנתמדו כגון אפפי"ל טרנ"ק ר"ל מי תפוחים דההיא מבטל טעם מצה וגרע מיין", ועדיין צ"ע. ועיין גם רוקח ס"ס רפג "לאחר גמר סידורו יש גאונים שאוסרים בין יין בין מים לשתות כל הלילה פן יפיג טעם המצה", והוא בוודאי צ"ב מפני מה מים יבטלו טעם מצה, ועוד אחרי ששתה שתי כוסות].

ונראה [כפי שהוזכר בקצרה לעיל ב"צפון"] שאין הכוונה שיבטל בפועל את טעם המצה מזיכרונו, אלא כעין היסח הדעת שפנה והלך לו מהמצה. שכן הראוי והנכון הוא שהאדם יישאר עם רושם המצה כמה שיותר ולא יפנה לענייניו ולדרכו וישכח את כל עסק הלילה, ויש בזה כבוד המצה ובמיוחד שיש בה מטרה של "למען תזכור את יום צאתך ממצרים כל ימי חיך" [וכפי שביארנו לעיל במעשה דראב"ע] להמשיך את סדר הלילה לכל השנה, לכן אסרו לאכול ולשתות אחרי המצה. ואם כן היין שהוא חלק ממצוות הלילה ונאמר על המצה [ובפרט כוס של ברכת המזון שנאמר על המצה], וגם הכוס על ההלל קשור למצה שמכוחה בא ההלל לא מהווה סילוק והיסח דעת, אך אם לאחר מכן ממלא פיו באכילה ואפילו בשתייה מתוקה שטעמה חזק נראה בזה שכבר שכח מהמנה הקודמת (המצה) והוא כבר אין לו לדרכו ומפנה את המצה מדעתו. ונראה שלזה כיוונו הראשונים הנ"ל בדבריהם.

והנה האחרונים דנו בעניין שתיית קפה, ונצרך במיוחד לאלו שרוצים להתעורר כדי לעסוק בסיפור יציאת מצרים כל הלילה (עיין באר היטב, ברכי יוסף וכף החיים סי' תפא). אלא שיש לדעת מה סבר כל אחד בעצם הדין של משקין שאינם משכרים, ולכן אף שיש מקילים בשתיית קפה ייתכן שהם מקילים גם בכל מיני משקה שאינו משכר, ובזה אנו מחמירים לכתחילה דלא כמותם ואין ראיה מדעתם לעצם השאלה האם קפה מבטל טעם מצה.

עוד יש לדון האם קפה אינו חמר מדינה (ועיין במאמרינו בעניין חמר מדינה, ובמשנ"ב דרשו סי' רצו) ודברינו כאן אמורים רק לצד שקפה אינו חמר מדינה, ואליבא דאמת בימינו דאנו באתרא דיש בו יין קפה אחר הכוסות לא נראה כמוסיף עליהם.

למעשה הכל תלוי האם מבטל טעם מצה, דהיינו שטעם המשקה חזק או שהעיקר הוא טעם המים [דאם טעמו חלש מותר לכתחילה אף שלא במקום צורך]. וכאמור במקום צורך בוודאי יש להקל בשופי, ובוודאי קיום המצווה להיות ער כל הלילה ולעסוק בסיפור יציאת מצרים חשיב מקום צורך, ולכן שפיר דמי לשתות אף אם טעם הקפה חזק. ובפרט לפי דברינו שכל האיסור לדעה זו הוא כעין היסח הדעת מהמצה, אך אם שותה כדי שיוכל להמשיך ולספר עוד ביציאת מצרים הרי אדרבא הוא רוצה להמשיך בזה את טעם המצה בפיו ודוק.



עד עתה עסקנו בהלכה למעשה, אך הקושיא הנ"ל היא כבר על הגמרא (ק"ט): שכתבה שהטעם שאסור לאכול אחרי הפסח והמצה הוא כדי שלא יבטל טעמו, ומדוע שתי הכוסות האחרונות לא מבטלים את טעמם? אלא שבזה אפשר לטעון שאכילה לחוד ושתייה לחוד [וכלשון המאירי "ואף על פי ששותה שתי כוסות אחריו אין השתיה מפכחת טעם הבשר"]. אמנם עדיין יש לשאול מדוע המצה שאוכל אחר הפסח (לחכמים) לא מבטל טעמו [וכך העיר הרב משמרות כהונה מחכמי תונים על אתר] ולדרכינו מיושב ופשוט כיון שבאכילת המצה ושתיית הכוסות אין כדי סילוק ממצוות הלילה והאיסור אינו עניין "טכני" של טעם אחר בפה. וכך מוכח מכל מהלך הסוגיא וכדלהלן.

דהנה סדר הסוגיא שם הוא דבמשנה איתא "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", ולדעת רב הכוונה שלא יעקרו ממקומם [יפיקו מאני - כלים] לחבורה אחרת לאכול שם אף לא קרבן פסח אלא מאכל אחר. אך לדעת שמואל גם באותה חבורה אסור להוציא מינים, דהיינו לאכול "מאכלים המשביעים" [כלשון המאירי, ועיי' גם במלחמות להרמב"ן] אחר הפסח. ולדעת רבי יוחנן אף לא תמרים קליות ואגוזים, וכדבריו איתא בבביתא וכן הלכה. (יצוין כי לא כל הראשונים פירשו את מחלוקת שמואל ורבי יוחנן כדעת הרמב"ן והמאירי, עיי' רשב"ם ורבינו דוד. וכן יש שפירשו אחרת את מחלוקת רב ושמואל, עיי' בדברי רבינו דוד והר"ן שהבאנו בסוף הקטע).

בטעם האיסור כתב רשב"ם: "אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע, וכן כל קרבנות כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין", וכך כתבו עוד ראשונים שהאיסור נובע מהאכילה על השובע.

ולכאורה צריך עיון מה עירב כאן רשב"ם שני נושאים ומה הקשר בין שלא יאבד טעם הפסח (שהוא טעם שמפורש להלן בגמרא) לבין "למשחה לגדולה". ונראה דלדבריו הכל עניין אחד והסיבה שטעם הפסח צריך להשאר בפיו הוא מכבוד הפסח שעליו להיאכל אחרון בפסגת הסעודה ולא כעוד מנה באמצע שנראה כאילו אוכלים אותו כדרך אגב, דהיינו שאם יאכלו אחריו עוד מנה הרי מקטינים את החשיבות של הקרבן. וכן כתב החזון איש כאן בתוך דבריו: "והא דאין מפטירין אחר הפסח משום שלא לעבורי טעמא דפסח, והכי הוי כבוד המצוה, והלכך גם במצה כן". ולפי זה מובן מדוע יש סוברים שמיני מתיקה אינם בכלל האיסור,

שכן מיני מתיקה באים מלכתחילה כקינוח בלי לפגוע בעצם הסעודה ואין באכילתם משום פגיעה בצורת האכילה החשובה של הפסח כיון שאינם באים לשובע.

אלא דלהלכה אנו מחמירים גם במיני מתיקה אף שלא משביעים, וכמו כן מחמירים גם שלא לאכול אחרי המצה אף שאינה קרבן והטעם של אכילה על השובע לא קיים בהם, וכן הקשו הראשונים ז"ל המאירי: "ובגמ' נחלקו בזמן הזה אחר מצה אם מפטירין אחריה אם לאו שלדעת מר זוטרא מפטירין ואין מחמירין בה כפסח, ונראה טעמו מפני שהפסח צריך לאכול על השובע להיות כל אכילה שאחריה אכילה גסה ואם יאכל אחריו נראה כאילו לא אכלו על השובע ומצה אינה צריכה ליאכל על השובע. ורב יוסף אמרה אף במצה עצמה, ונראה טעמו שהטעם אינו אלא שלא ישכח סדרו ואף במצה ראוי לחוש, או שמא מצה באחרונה זכר לפסח היא ונגררת בחקות הפסח". וכן הקשה רבינו דוד, עיין שם בכל מה שהאריך להקשות מדוע מחמירים גם במיני מתיקה ולא קיבל את הטענה שיש לגזור על דברים לא משביעים ועל מצה שתיאכל על השובע.

אך העניין הוא כפי שביארנו שאכילה אחר הפסח והמצה נראית כהסתלקות מהם [דהיינו מעבר למה שיש באכילה זו פגיעה בכבוד הפסח יש גם דין מיוחד למצוות לילה זה שלא נשכח מהם ועלינו להמשיך אותם לכל השנה], ולפיכך נאסרה גם אכילה אחרי המצה. אכן גם לפי הסתכלות זו הרי שכאמור לא בכל דבר יש סילוק והיסח הדעת, וייתכן שבמיני מתיקה אין סילוק מהמצה שכן אינם נחשבים כאכילה חדשה אלא כטפל לעיקר הסעודה, אך עדיין מובן הצד האוסר שכן אף שאין פגיעה בכבוד הפסח אם אוכל דברים שאינם משביעים אחריו אך היסח הדעת יש בכך שממשיך לאכול אחריו עוד מאכלים ואף ראינו שיש ראשונים שאסרו לשתות אחרי הפסח מטעם זה, שכן אכילת הפסח באחרונה (כולל שאר מצוות הלילה המצה המרור והכוסות) מסמלת שהוא אינו מסתיים ואנו ממשיכים איתו ככל האפשר וכל אכילה (וי"א אף שתייה) אחריו מבטלת עניין זה ומבטאת סיום של המנה הקודמת ומעבר הלאה.

בהמשך מבואר בגמרא שהייתה הוזה אמינא שאף שאת טעם המצה החלש אפשר לבטל אם יאכלו אחריה, אך את טעם הפסח החזק אי אפשר לבטל על ידי אכילה, ולפי דרכינו אפשר לפרש שקשה להסיח דעת מסעודת צלי הבשר ולכן קצת אכילה אחריו לא מסיחה ממנו דעת אך לאחר מצה כל אכילה מהווה כבר התחלה חדשה וסיום סעודת המצה [ולביאור שהאיסור הוא רק משום כבוד הפסח וביטול ה"למשחה לגדולה" לא מובן החילוק שכן דווקא בפסח מצאנו את העניין הזה ויציבא בארעא וכו'].

לא כל הראשונים הלכו בסוגיא בדרך אחת ביישוב הקשיים שבה (ועיין בר"ן ורבינו דוד שכתבו שדברי הראשונים בביאור הסוגיא הם דחוקים ולדעתם הכל גזירה שמא יאכל הפסח בחבורה אחרת, אך לכאורה גם ביאור זה הוא מיוחדש), ומכל האמור נראה שיש מקום למהלך שהצענו הן בפשט דברי האמוראים והן בדעת הפוסקים שחששו כאמור לעיל אף לשתיה אחר המצה אך לא לכוסות היין וכו"ל.



”עֲזַרְתָּ אֲבוֹתֵינוּ אֶתְּהָ הוּא מַעֲוֹלָם,

מִגֵּן וּמוֹשִׁיעַ לְבָנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם בְּכָל דּוֹר וָדוֹר. בְּרוּם עוֹלָם מוֹשְׁבָהּ, וּמִשְׁפָּטֶיהָ
וְצִדְקָתָהּ עַד אַפְסֵי אֲרֶץ: אֲשֶׁר־יֵשׁ אִישׁ שֵׁשׁ־שָׁמַע לְמִצְוֹתֶיהָ וְתוֹרָתָהּ וְדִבְרֶיהָ יֵשִׁים
עַל לִבּוֹ: אָמֵת. אֶתְּהָ הוּא אֲדוֹן לְעַמָּהּ, וּמֶלֶךְ גִּבּוֹר לְרִיב רִיבָם: אָמֵת, אֶתְּהָ הוּא
רִאשׁוֹן וְאַתְּהָ הוּא אַחֲרוֹן, וּמַבְלִיעֲדֵיהָ אֵין לָנוּ מֶלֶךְ גּוֹאֵל וּמוֹשִׁיעַ:

מִמַּצְרִים גָּאֻלְתָּנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ, וּמִבֵּית עַבְדִּים פָּדִיתָנוּ, כָּל בְּכוֹרֵיהֶם הִרְגָתָ.
וּבְכוֹרָהּ גָּאֻלְתָּ. וְיָם סוּף בִּקְעָתָ. וְזָדִים טִבַּעָתָ. וְיָדִידִים הִעֲבַרְתָּ. וְיָכֶסוּ מִיָּם
צָרֵיהֶם. אֶחָד מֵהֶם לֹא נִוְתַר: עַל זֹאת שִׁבְחוּ אֱהוָה בְּרוֹמְמוֹ אֵל. וְנִתְּנוּ יָדִידִים
זְמִירוֹת שִׁירוֹת וְתַשְׁבְּחוֹת. בְּרִכּוֹת וְהוֹדָאוֹת לְמֶלֶךְ אֵל חַי וְקַיִם:

רָם וְנִשָּׂא. גָּדוֹל וְנוֹרָא. מְשַׁפִּיל גֵּאִים. וּמַגְבִּיהַ שְׂפָלִים. מוֹצִיא אֲסִירִים. וּפּוֹדֶה
עֲנָוִים. וְעוֹזֵר דַּלִּים. וְעוֹנֶה לְעַמּוֹ בְּעַת שׁוֹעֵם אֱלֹיוֹ:

תְּהַלּוֹת לֹאֵל עֲלִיוֹן. בְּרוּךְ הוּא וּמְבָרֵךְ. מוֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ עָנוּ שִׁירָה בְּשִׁמְחָה
רַבָּה. וְאָמְרוּ כָלֶם: מִי כְמוֹכָה בָּאֱלִים ה'. מִי כְמוֹכָה נִאֲדָר בְּקִדְשׁ. נוֹרָא תְּהַלּוֹת.
עִשָּׂה פֶלֶא:

שִׁירָה חֲדָשָׁה שִׁבְחוּ גְאוּלָּים לְשִׁמְךָ עַל שְׁפַת הַיָּם. יַחַד בָּלָם הוֹדוּ וְהִמְלִיכוּ
וְאָמְרוּ: ה' יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד.”

(מתוך ברכת קריאת שמע של שחרית)

לקט מאמרים



בענייני הלכה ומנהג,
אגדה וביאורי מקראות

לקט מאמרים

בענייני הלכה ומנהג, אגדה ופשוטי מקראות

[מאמרים אלו כתבתים בתקופות שונות וחלקם אף התפרסמו במוסדות שונות, כפי המצויין להלן, אך עברו עריכה מחודשת להוצאה זו]

א. שער הלכה ומנהג

- א. מצווה בחזרת [- ירושתנו ספר שמיני ה'תשעה עמ' קטז]
- ב. סוף זמן מצוות ליל הסדר [- מוריה ניסן תשעו עמ' שצט]
- ג. חמר מדינה לעניין כוס של ברכה
- ד. שיעור הכזית והרביעית
- ה. אכילת קטניות בפסח בין חכמי פריז לחכמי איזורא [- ירחון האוצר ניסן תשפ גיליון לט עמ' לד]
- ו. השרייה [- ירושתנו ספר שביעי ה'תשעד עמ' ריח]
- ז. היחס לחמץ שנמכר לאחר הפסח [- עלון נתיבים לכשרות 1]; בעניין הפקר חמץ על דעת לזכות בו אחרי פסח, וקטעים משטר מכירת חמץ של רבינו חיים מוולאזון.

ב. שער אגדה ופשוטי מקראות

- א. קונטרס עיונים בפשוטו של מקרא - פרשת הפסח והמצה כולל ארבעה פרקים:
- חיפזון לילה ויום בפסח מצרים | פסח דורות בפרשות בא, בהעלותך וראה | פרשת זאת חוקת הפסח | דברי ה' ודברי משה בפסח מצרים [- הפרק הראשון התפרסם בכתב העת פשטות המתחדשים גיליון ארבעה עשר שבט תשפא עמ' 74]
- ב. כנגד ארבעה בנים דיברה תורה - דרשה שנמסרה בבית הכנסת אוהל אברהם גני הדר פ"ת, פרשת בא תשע"ח
- ג. "ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות" - חג הסוכות כהשלמה לחג הפסח
- ד. קונטרס "זאת התורה אשר שם משה" חלקו הראשון יעסוק בשני עניינים:
- א. משה רבינו כמפרש הראשון של התורה.
- ב. שלושת החלקים בכתובת התורה על פי חז"ל: "מפי עצמו"; "משה כתב ספרו"; "תורה מן השמיים". חלקו השני ימשיך וידון בעניין חלקו של משה בכתובת התורה לאור דברי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים.

שער הלכה ומנהג

מאמר ראשון

מצווה בחזרת

בו יתבאר כי מצוות מרור מתקיימת לכתחילה דווקא
בירק "חסה" מכמה וכמה טעמים

פתיחה

בקיום מצוות מרור, ישנם המציגים כביכול יש איזה פיקפוק בלקיחת עלי חסה למצות מרור ועדיף לצאת ידי חובה בשורש הירק המכונה "חריין", אך לא כך הם פני הדברים. ואף שמנהג רוב ישראל בארצות הקרות רוסיה ופולין והסביבה (מזרח אירופה) ואולי עוד מקומות היה לקחת חריין למרור, וודאי שאין לפקפק בזה והם יצאו ידי חובתם, מכל מקום צריך לדעת שישנם חסרונות לחריין הן במסורת הקדומה עליו והן באופן אכילתו, והיו מגדולי ישראל (ובראשם החכם צבי ובנו הגריעב"ץ) שקראו לא לצאת בו ידי חובה לכתחילה מסיבות שונות, וכפי שיבואר להלן בפרוטרוט. ועוד יותר עירערו פוסקים רבים על אכילת שורש החריין, שלשיטת ראשונים ואחרונים לא מעטים אין לקחתו ועל כל פנים לכתחילה. ולעומת זאת על חסה ישנה מסורת מדוקדקת, ולדעת כמעט כל הראשונים, וכך נפסקה ההלכה בשלחן ערוך, מצווה לכתחילה להקדימה לשאר מינים. אכן נחלקו בה הדעות האם צריך שתהיה מרירות כל שהיא בחסה או אפילו בחסה מתוקה יוצאים לכתחילה. נמצא כי חסה מרה קצת היא הירק המהודר ביותר לצאת בה ידי חובת מצווה דרבנן חשובה זו של מרור.

הערה: בדורות האחרונים במזרח אירופה החליטו משום מה לקרוא לחריין 'חזרת'. אנו בכל המאמר כשכותבים חזרת מתכוונים לחסה כפי שפירשו לנו בגמרא ובכל הדורות, ויש לשים לב לכך כיון שרבים וטובים בני זמנינו טועים בזה מבלי משים.

א. גדר מצות אכילת המרור

ב. באלו ירקות יוצאים ידי חובת מרור

ג. מסורת החסה

ד. מהו התמכא

ה. מעלות ורמזים בחזרת - חסה מחז"ל והקדמונים

ו. למעלה מעשר טענות וחששות באכילת החריין למרור

ז. מהו תחילתו מתוק וסופו מר, תחילתו רך וסופו מתוק

ח. דברי חז"ל והראשונים על חסה מתוקה

ט. דעות האחרונים בענין חסה מתוקה

י. חידוש החזו"א ועוד המערערים על יד"ח בחסה מתוקה

יא. ישוב הטענות מדברי הגמרא

יב. טענות המשמרת שלום והמציאות בתקופתו

יג. המערבים כזית חסה עם חריין

יד. סיכום

גדר מצות אכילת המרור

מצוות אכילת מרור אינה מצווה מן התורה בפני עצמה אלא חלק מאכילת מצה וקרבת הפסח, וכלשון הרמב"ם (פ"ז מחמין ומצה הלי"ב): "אכילת מרור אינה מצווה 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".

נמצא כי מהתורה מצות אכילת מרור היא רק כתוספת לפסח ומדרבנן היא מצווה בפני עצמה. והנה רבן גמליאל (פסחים קט"ז:) נתן טעם למצווה "מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר וימררו את חייהם וגו'", ויתכן לומר כי הטעם לאכילת המרור על שם המרירות הוא רק טעם למצווה דרבנן אך מהתורה הטעם הוא אחר (יעויין בגוף ההגדה מה שהבאנו מהאבן עזרא שמות י"ב ח' ואור החיים שם ועוד מפרשים; ועייין עוד ד' גולדשמידט, סדר הגדה של פסח, ירושלים תש"ח עמ' 6). ואף שרבן גמליאל התכוון גם על זמן הבית, עדיין אפשר לומר שאין זה כל טעמא דקרא של המצווה.

לפי זה יתכן לבאר שבזמן הבית כשהמרור היה חובה מן התורה היו מסיבים באכילתו אף שמרור בזמן הזה שהוא זכר לשיעבוד אינו טעון הסיבה (פסחים קח.), כיון שמדאורייתא המצווה היא לאכול פסח עם המרור ואין אנו יודעים את טעם התורה וממילא בזה כן תיקנו חכמים הסיבה. היינו שכל הנפקא מינה ממה שנתנו חז"ל טעם לאכילת המרור הוא רק לעניינים דרבנן אך לדין התורה לא ישתנה כלום.

ולפי זה ייתכן שמהתורה אין עדיפות למין אחד ממיני המרור על רעהו, אך לאחר שתיקנו חכמים אכילת מרור וזכר לשיעבוד דווקא ממילא קבעו שחזרת עדיפה, כיון שתחילתה מתוק וסופה מר ויותר מזכירה את השיעבוד (וכדלהלן). ודין הגמרא "מצווה בחזרת" להקדים חסה לשאר מינים הוא דין דרבנן שהלכו אחר הטעם, ועדיין יש לעיין עוד בזה.

חלק ראשון

באלו ירקות יוצאים ידי חובת מרור

במשנה איתא (פסחים לט.): "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור". ונחלקו הראשונים האם אפשר לצאת רק במינים אלו או שאפשר לצאת בכל ירק מר.

תחילה נביא את מסקנת הדברים **משלחן ערוך** (תעג, ה): "אלו ירקות שיוצאים בהם ידי חובתו, חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור, (פירוש מיני עשבים מרים), וכו'. הגה - ואם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה או שאר ירק מר".

והעיר **המגן אברהם** שם על דברי הרמ"א:

"או שאר ירק מר. כתב הש"ך וז"ל 'בגמרא מוכח שאינו יוצא רק באלו השנים במשנה, ומ"ש האגור שיקח לענה נראה שהוא מפרש דמרור הוא לענה, ולפ"ז בשאר ירק מר יאכל בלא ברכה ודברי הרב צ"ע' עכ"ל. ונ"ל שכיון האמות בכוונת האגור, וכו', ובמנהגי מהרא"ק כתב מקום שאין לטוג"א [חסה] לוקחין לענה שקורין ווירמיד"א או שאר דבר שהוא מר, תשב"ץ, עכ"ל. א"כ ס"ל דמרור דמתני' כולל לכל הירקות המרים, וכך כתב רש"י בחומש כל עשב מר נקרא מרור. אבל בגמ' לא משמע כן וגם בסוכה דף י"ג איתא דאפי' מרירתא דאגמא אין יוצאין מפני שיש לו שם לווי דצריך שיהא שמו מרור בלא שם לווי, וגם בכוונת רש"י נראה לומר שהכל קרוי מרור אבל מ"מ אין יוצאין אלא באותם שנקראים בשעת מתן תורה מרור לכן אין לברך על שאר ירקות".

המגן אברהם הוכיח מההווה אמינא בגמרא בסוכה שמרירתא דאגמא תפסל כיון שיש לה שם לוואי, שמרור הוא שם העצם של המינים ולא על שם שטעמם מר, כיון שאם "מרור" שבתורה כוונתו לשם תואר "דבר מר" לא שייך בזה שם לוואי. כך גם הקשה **הגרעק"א** (דרוש וחידוש סוכה שם): "תימא מידי שם עצם כתיב בקרא, והרי אפי' בתמכא וחזרת יוצאין כיון דמרירא, ולמה נגרע מהם מרירותא דאגמא".

וליישב את השיטות הסוברות שיוצאים בשאר ירק מר כתב **השפת אמת**:

"ותמהני דהא בפ"ב דפסחים משמע דמרורים דכתיב בקרא אין הפ' באותן מינים שקרואין מרורים דהא הגמ' שם מרבה כל מידי דהוא מיני זרעים ויש לו שרף ע"ש, ומשמע דשם מרורים בתורה היא רק על המרירות דכל דבר שיש לו מרירות והוא מין ירק הוא בכלל מרורים דקרא, תדע דהא פרכינן שם דנימא

מרירותא דכופיא והיא מרה של דגים. וא"כ מאי פריך כאן מאזוב, דהתם שאני דכתיב איזוב בתורה ושם לוי אינו אזוב אבל הכא הא חזרת ועולשין וכל הנך ג"כ שם אחר יש להם, א"כ מה בכך דנקרא עולשי אגם וכדומה.

ונו"ל קצת דכל מיני ירק מר לבד השם שייש להם בפרטות יש להם ג"כ שם מרירות ומי שירצה לקרוא אותם ע"ש המרירות קורא להם מרורים סתם, אבל הנך קורין להם מרריתא דאגמא, לכן מדמי להו לאזוב. ובזה אתי שפיר מה דפירש רש"י חזרת של אגם, דאי כפירוש התוס' דמרריתא מין הוא ששמו כך היה קשה כנו"ל דמה בכך דאינו נקרא מרור סתם הלא חזרת ואינך גם כן אין שמם מרור, אבל לרש"י חזרת לאו דוקא וקאי על כל המינים, ומ"ש בתורה מרורים נראה דכל עשב מר שמן בלשון הקודש מרורים רק התנא כדי לבאר כל המינים פי' חזרת עולשין כו' אבל שם הכולל שלהם מרורים, וע"ז קאמר דכל המרורים דאגמא כשרים ורש"י נקט חזרת וה"ה אינך.

ועי' במגן אברהם (סי' תע"ג ס"ק ט"ו) שהקשה מכאן על הפוסקים דכל עשב מר כשרים ולפע"ד אדרבה מהכא סייעתא להו דכל עשב מר בלשון קודש נקראו מרורים, דוק ותראה שכנים דבריי.

למעשה שיטת רש"י, התשב"ץ והאגור (המובאים במגן אברהם) המאירי (פסחים לט.), הרא"ה (בריטב"א שם), רבינו דוד (שם) והחינוך, שאפשר לצאת בכל ירק מר (חלק מראשונים אלו פירשו כן את המרור המנוי חמישי במשנה שהוא כל ירק מר), וכן פסק הרמ"א. ואילו שיטת הרמב"ם והריטב"א ועוד ראשונים שאין לצאת רק בחמשת המינים, וכן פסקו הש"ך והמג"א.

ועי' בביאור הלכה תע"ג ד"ה יקח לענה ובתו"ד כתב: "ועל כן נהי דקשה לברך על סמך סימנים אלו מכל מקום אם אין לו ה' מינים בודאי יחזור אחר כל מין מר מירקות שיש לו סימן שרף ופניו מכסיפין ובלבד שיהא ראוי לאכילת בני אדם" עי"ש.



והנה אע"פ שיש כמה מינים כשרים למרור מכל מקום מצווה לכתחילה בחזרת (פסחים לט.). וכך נפסק בשו"ע (תעג, ה) וז"ל: "ועיקר המצוה בחזרת ואם אין לו חזרת יחזור אחר ראשון ראשון כפי הסדר שהם שנויים". אכן הבית יוסף תמה מפני מה השמיט הרמב"ם דין זה, וכתב שאפשר שביאר שכוונת הגמרא: מצווה אף בחזרת, דהיינו אף על פי שהיא מתוקה, אך אין בה יתרון על שאר מיני מרור.

אמנם רוב רובם של הראשונים הביאו שהמצווה דווקא בחזרת ונביאם אחד לאחד.

רב עמרם גאון (סדר פסח): "ה' מיני ירקות יוצא בהם לשום מרור ... ומצוה בחזרת, דאמר ר' אושעיא מצוה בחזרת דהיא חסא". **רבינו חננאל** (פסחים לט.): "שמע מינה דכולי עלמא מצוה בחזרת דהיא חסא". **רי"ף** (פסחים יא): "ואמר רבי אושעיא מצוה בחזרת". **מהזור ויטרי** (סי' מט): "רבי לא מצא חסא בפסח והביא מרוייא וכו'". **פסקי הרי"ד** (פסחים לט.): "ואמר ר' אושעיה מצוה בחזרת". **רי"ן גיאנות**: "אלמא מצוה בחזרת". **בעל העיטור** (עשרת הדברות הלכ' מרור): "וא"ר אושעיה מצוה בחזרת". **ראבי"ה** (סי' תע"ג): "אמר רבי הושעיה מצוה בחזרת שהוא חסא". **המאורות** (פסחים לט.): "ולא צריך למהדר אמרריתא

דקיימא לן מצווה בחזרת". **אבודרהם** (סדר ההגדה): "אף על פי כן חסא מצווה מן המובחר". **אהל מועד** (שער הפסח ה, ד): "אע"פ שמצווה בחזרת". **שבולי הלקט** (סי' ריח): "והחזרת נקרא מרור והוא עיקר המצווה". **תניא רבתי** (סימן מח): "חזרת עיקר מצות מרור". **מאירי** (סוכה יג): "ממה שאמרו מצווה בחזרת". ובפסחים (לט): "אמר המאירי אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח בחזרת והיא הנקראת חסא והוא אותו מרור שאנו נוהגים בו ושעליו אמרו מצווה בחזרת". **רוקח** (הלכות פסח סי' רפ"ג): "מצווה בחזרת שהיא חסא דחזרת תנו ברישא". **סדר פסח לרבינו יקותיאל משפירא**: "ואמרו רבותינו מצווה בחזרת". **רשב"ץ** (מאמר חמץ): "מצווה בחזרת אע"פ שאינו מר כשאר המינין". הגהות **רבינו פרץ** על הסמ"ק (סי' רכ אות א): "ונהגו העולם בחסא דחס רחמנא עלן (גמ' שם) והיכא דליכא חסא נוהגים ליקח פורפו"י בלע"ז אך מכל מקום טוב לחזור אחר חסא מטעם שאמרונו אפילו לקנות בדמים יקרים". **החינוך** (מצווה שפ"א): "אבל מכל מקום ביררו לנו חכמים זכרונם לברכה לאכול החזרת, כי בה זכר התמרור מצד הקלח שטעמו מר קצת. וגם יש בה הידור למצווה יותר מבשאר עשבים מרים, (גם) כי שמה הדור שנקראת חסה ורמז ברכה בו שחס רחמנא עלינו ופדאנו מיד המצרים הקשים, וכו', ולפיכך הוקבעה ההלכה שראוי לנו לחזור אחר החזרת". **הרא"ש** (פ"ב סי' יט): "א"ר אושעיא מצווה בחזרת". **ארחות חיים** (הל' ליל פסח): "ולא צריך למיהדר אמריתא דהא מצווה בחזרת". **הגהות מיימוניות** (הלכות חמץ ומצה ז, יג): "ומצווה בחזרת". **כל בו** (הלכות ליל הסדר סימן נ'): "ולא צריך למהדר אמריתא דמצווה בחזרת". **טור** (תע"ג): "ועיקר המצווה הזאת בחזרת ואם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנוין במשנה".

במשנה פסחים (י, ג) המרור נזכר בסתמא כ'חזרת': "הביאו לפניו מטבל בחזרת". וכן ראשונים רבים כשהתייחסו למרור כתבו בסתם: 'חזרת' או 'חסא'.

כן כתב למשל **רבי סעדיה גאון** בסידורו: "חס יאכד כל ואחד מנהם ורקח כס ויברך להם אשר קדש וכו' על אכילת מרור". ובתרגום ללה"ק: "אח"כ יקח כל אחד מהם עלה של חסא והוא יברך להם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור".

וכן **בריטב"א** (הלכות סדר ההגדה): "אח"כ נוטל מהחזרת ומטבל בחרוסת". ובחידושי **הר"ן** (פסחים לט). "אלא משום דרגילי אינשי בחזרת קרי ליה ר' יונתן מרור סתמא". וכך הוא אצל עוד הרבה ראשונים.



באם אין לו חזרת פסק השו"ע שיקח לפי סדר המינים, וסדר המינים הם: א. חזרת ב. עולשין ג. תמכא ד. חרחבינא ה. מרור. אמנם יש לציין כי אף שכן היא הגירסא בהרבה ראשונים אך בגמרא שלפנינו (לט). הסדר הוא אחר, וכן בברייתות השונות המובאות בגמ' יש סדרים שונים.

מסורת החסה

מכל חמשת המינים הכשרים למרור המובאים במשנה אין לנו מסורת ברורה על אף אחד מהם כמו שיש לנו החסה; היא החזרת כמבואר בגמ' (פסחים לט): "חזרת חסא", ובירושלמי (פ"ב ה"ה): "בחזרת חסין". החסה היא ירק עתיק שיש לו עדויות עוד מתקופות קדומות במצרים, רומא ויוון העתיקות.

החסה מכונה בלשון המשנה חזרת [או חזרין], בארמית - חסין חס, או חסא בארמית בבליית. באכדית חס[ו], חסתא בסורית, בערבית - כ'ס. בשפות אירופה - ליטוגא, ובקרב יוצאי ספרד - סאלאטא. באנגלית: LETTUCE ובשמה המדעי *Lactuca sativa*. וכך נשתמרה המסורת עד ימינו על החסה, וכלשון הגר"ש קורח מרבני תימן (עריכת השלחן או"ח תע"ג כ'): "מסורת מדור לדור שהמרור דהיינו החזרת הוא החסא". (להבדיל כך היא גם תמימות הדעים המוחלטת בין החוקרים, ע"י פרופ' י' פליקס קובץ בד"ד תשנ"ה).

כל הראשונים כולם מכל קצוות תבל תרגמו את ה"חסא" של הבבלי לליטוגא, לאטיך, או סאלאט וסאלאטא. לא נצטט את הלשונות כי רבים הם מספור וכל המעיין בכל 'ראשון' שהוא, החל מתקופת הערוך רש"י והרמב"ם ועד המדקדק הגדול שחי בזמן גירוש ספרד בעל ספר התשבי (ערך צנן) יווכח שכולם תרגמו את החזרת לחסה.

וכך גם בלשונות הפוסקים שבתקופת האחרונים, במיוחד במקומות שהיה מצוי בהם חסה, תירגמו חזרת לליטוגא וכו'. ואף באירי רוב ההגדות העתיקות לפסח ה"חסה" שולטת באיור המרור.

נמצא אם כן שיש לנו על החסה את המסורת הטובה ביותר.



כאמור המצווה לכתחילה היא בחסה עד שכתב הסמ"ק מצוריד (מצווה רי"ז): "אך מכל מקום יש לחזר אחר חסא אפילו לקנות בדמים יקרים דאמרין חסא דחס רחמנא עלן ופרוקינן" ודבריו הובאו בבית יוסף ובפוסקים שלאחריו.

והנה בדורות הבאים כשגלו ישראל לארצות הקרות במזרח אירופה ולא היה להם קל להשיג את החסה (כפי שיורחב להלן) פירסם ה'חכם צבי' (א' אלול ה'ת"ח-א' אייר ה'תע"ח) מודעה בעניין המרור, וכך כתב (שו"ת חכם צבי סי' קיט):

החזרת השנוי במשנתנו שיוצאים בו בעצם וראשונה ידי חובת מרור מזה שמו בלשון אשכנז

לזכות את הרבים בענין מצות אכילת מרור, ראיתי כי טוב להודיע שהחזרת השנוי במשנתנו (פסחים לט ע"א) ובלשון חכמים חסא, שמצוה לחזור עליו כי הוא הראש וראשון השנוי במשנתנו, הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א, ושם העצם שלו הוא לטוגא בכל הלשונות ששמעתי בתוגרמא ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטוגאל ובספרי הרפואות והטבע וקורין אותו לאטוגא סאלאט, ואין בו שום ספק ופקפוק בעולם, ויש לו הסימנים האמורים בגמרא (שם) שרף ופניו מכסיפין, ותחלתו רך וסופו קשה ותחלתו מתוק וסופו מר כלענה. ומפני שבארצות אשכנז ופולוניא שהן קרות אינו מצוי בזמן הפסח לא הורגלו לקחתו לחובת מצות מרור, או מפני שלא היו בקיאין בטיב פתרון שמות הירקות

כאנשי ארצות הקרובות לארץ ישראל ובבל, לא ידעו מה הוא, ולקחו הקרי"ן שהוא תמכא לפי דעת מקצת חכמים, ונפק מיניה חורבא כי הן רבים עתה עם הארץ שאינם אוכלין אפילו כחצי זית מחמת חורפיה ושהוא מזיק באכילתו חי ומבטלים מצות מרור ואף החרדים אל דבר ה' ואוכלים כזית מהקריין מסתכנים בו כי באמת במקום שהזרת שהוא הלאטוגא סלאט שכיח כמו בערי אמשטרדם והמבורג ושאר ערי אשכנז, אף שהוא עודנו קטן מאוד, קורא אני על הקרי"ן סכנה ואין בו מצוה, וכל אשר נגע אלקים בלבו יקיים מצוה כתיקנה ויקנה הלאטוגא סאלאט לשם מצות מרור אף אם הוא ביוקר. והירק שקורין בהמבורג אינדיבין ובאמשטרדם אנדייבי הוא עולשין השנוי במשנתנו וגם בו יוצאין ידי חובת מצות מרור אם אין ללאטוגא סאלאט מצוי.

צבי אשכנזי ס"ט

וכן כתב בנו הגר"י עמדין והתבטא בחריפות (סידור בית יעקב, סדר ההגדה): "מצוותו מן המובחר בחזרת (לטוגא. כך שמו בכל הלשונות (ע' תשו' אמ"ה ז"ל) ולא כמו שעושין הבורים שותין מים המרים המחזרים אחר ירקות המרים)".

מגדולי הדורות שהחזיק בתוקף בדברי החכם צבי הוא החתם סופר (שו"ת או"ח קל"ב) שכתב: "ואודות מצות מרור בפסח אמת נכון הדבר מ"ש החכם צבי סי' קי"ט והכי נהגו כל רבותי זצ"ל ואנו נוהגים אחריהם. אך רגיל אני לדרוש בשבת הגדול מי שאין לו אנשים מיוחדים מסוימים בעלי יראה הבודקים ומנקים אותם מרחש תולעים קטנים הנמצאים מאוד מאוד בימי פסח ואינם ניכרים לחלושי ראות, ע"כ מי שאין לו בביתו מי שיבדקנו כראוי טוב ליקח התמכא שקורין קרי"ן, ואם הוא נמנה שלישי במשנה פסחים ל"ט ע"א והחסא הוא הראשון ומצוה מן המובחר מ"מ חלילה להכשיל בלאו או בלאוין הרבה אפילו בספק משום קיום עשה דרבנן דמרור בזמן הזה דרבנן ובפרט שאפשר לקיים שניהם ע"י תמכא שקורין קרי"ן".

כאן עמד החתם סופר על הבעיה במכשול אכילת תולעים הקיימת בחסה, וברור שמצוות מרור אינה דוחה איסור חמור זה. ואכן החשש מתולעים גרם לרבים שלא לקחת למצווה את החסה. כפי שנראה להלן.



וכך המשיך המנהג למעשה לקחת דוקא חסה למצווה, ולהלן יובאו מספר עדויות על השימוש בחסה למרור בארץ ישראל במאות שנה האחרונות.

כתב החיי אדם (כלל ק"ל ס"ג): "וכן שמעתי מהמשולחים הבאים מארץ הקדושה, ואמרו ששם אוכלין "שלאטן" למרור, רק שאמרו ששם הם עלין גדולין והשורש גדול. ואין תימה, כי במדינתנו עדיין הם תחלת הצמיחה ולכן העלים קטנים, וכ"כ הח"י ששמע מלועז אחד".

רבי יהוסף שווארץ בספרו תבואות הארץ (מהדורה ראשונה ירושלים תר"ה); "חזרת בל"ע אלחסא (לאטיך) והוא קאפף זאלאט הידוע ונמצא ב' מינים הגדל בגנות והגל בהרים, וכו', ומדי דברי בירקות אכתוב גם מירק תמכא לפי שראיתי במפרשים ובפוסקים האחרונים שמתרגמים מעערערעטטי"ג קרען [- חריין] ולפי דעתי אינו הוא וכו'".

משפחת ברגמן שעלתה מגרמניה לארץ ישראל (בתחילת שנות הת"ר) סיפרה ביומנה (ישאו הרים שלום, עמ' 123): "וכמרוור אוכלים פה עיר הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן ירק מסויים הניקרא גם בלשון ערבי חסה, אך זה אינו דומה לאותו סאלאט שנוהגים לאכול שם בחוץ לארץ בתורת חסה, לזו שלכאן יש עלים ארוכים בערך כמו נייר הזה היינו כמו חצי הגיליון אך לא כל כך רחב, ואשתי תחיה לאורך ימים טובים אומרת שהוא דומה לאותו ירק הניקרא שם אנדיוויה, אולם אומרים שיש כאן גם צמח אחר הניקרא אנדיווי ובלשון הקודש עולשין. ואנו אכלנו את שלכאן רק את התוך היינו השידרה לאחר שסילקנו את העלים מן העברים עם הקלחים כי נאמר לי שהחכמים שבארס צובא כוננה עליון אמן גם כן עושים כך, ומה שאכלנו גם כן די מר היה בשעת האכילה ולאחריה".

הג"ר עקיבא יוסף שלזינגר בעל לב העברי כתב במכתב להמיועד להיות חתנו (הובא בספר הזכרון בצאת ישראל [זכריש] עמ' י"ח): "באו בשאלה אם יכול לצרף תמכא עם חזרת ביחד לאכילת מרור למתק זה בזה וגערתי בהם, אם כי מבואר הוא במשנה פסחים דף ל"ט ע"א ובשו"ע סי' תע"ג ס"ה שמצטרפין זה בזה לכזית היינו אם אין לו ברירה כגון שאין לו כזית ממין אחד. לא כן לדידן אשר חסא שלנו הוא ודאי ולא ספק כמ"ש בחכם צבי סי' קי"ט ובחיי אדם כלל ק"ל מ"ג גם כי כל הגוים הערביים פה קורין אותו חסא והוא הראשון והמובחר כדאיתא בגמ' ושו"ע שם ואיך ניח הראשון ויקח הג' על כן יקחו רק חסא והקב"ה חס עלן לפרקין אכ"ר".

בספר מעיל שמואל (לרבי שמואל אהרן יודלביץ, פסחים לט). הובא: "והנה הלבוש כתב דחזרת הוא זערזיק אולם המסורה של בני ארץ ישראל דהוא סאלאט כדברי החכם צבי וכן הערבים קורין לסאלאט חס וכן עמא דבר".

בספר נתיבי עם (אוסף מנהגי ירושלים וחקרי הלכות לרבי עמרם אבו רביע רבה של פ"ת, ירושלים תשכ"ג) כתב על סי' תע"ג ס"ה: "אלו ירקות שיוצאים בהם י"ח חזרת וכו' ובגמרא פירשו שהיא חסא וכאן בא"י ידועה לכלנו, וכ' הב"י שמצוה בחזרת אעפ"י שהיא מתוקה ואין בה שום מרירות, וכן הוא מנהג הספרדים בכל מקומות מושבותיהם העליון לוקחים למרור והקלח לכורך".

גם על רבי דוד בהר"ן מירושלים (נפטר תש"ו) נמסר כי היה לוקח חסה למרור (ארח דוד עמ' ק"ז).

רבי שלום שבדרון כתב בהגותו לדעת תורה (סי' תע"ג ס"ה): "הנה בארצינו הקדושה רובם ככולם לוקחים החסא למרור".

הגרי"י וייס בעל המנחת יצחק בדרשת שבת הגדול (מנחת יצחק על התורה פרשת צו) אמר: "והנה פה עה"ק ת"ו המנהג ליקח חסא (סלאטא) למרור, והוא על פי דברי החכם צבי בתשובה (סי' קי"ט) דהוא חזרת וממילא יש לו חשיבות שהוא הראשון שבסדר הירקות שיוצאים בהם כמבואר בשו"ע".



כפי שכתב החכם צבי בארצות בהם מזג האוויר קר, החסה לא היתה מצויה בעונת הפסח ולכן בשביל לצאת ידי חובת מרור לקחו "חריין". וז"ל: "החזרת השני במשנתנו היא הירק הנקרא בל"א שאלאט ובל"ס סאלאטה ויש בו סימנים האמורים בגמ', ומפני שבארצות אשכנז אין מצוי בזמן פסח לא הורגלו לקחתו למרור ולקחין קריין שהוא תמכא ונפיק מיניה חורבא וכו'".

וכן בשו"ע הגר"ז (תעג, כז): "אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובת מרור, בחזרת (שקורין סאל"ט) בלשון אשכנזי ובלשון ספרד סאלאטא ושם העצם שלו הוא לטונא בתוגרמ"א ואיטליא ואשכנזי וספרד ופורטוגאל ובספרי הרפואות נקרא לאטיגא סאלאט ואינו מצוי בזמן הפסח אלא במדינות החמות".

בשו"ת תשובה מאהבה (לרבי אלעזר פלעקלס תלמיד הנודע ביהודה) לאחר שציטט את דברי החכם צבי כתב (או"ח סי' רסב): "הנה פה פראג שאינו מצוי בחג האביב לא לאטוגה סאלאט ולא אינדבי והיו אוכלין קריין, וכו', ובהא נחתי ובהא סלקי אם אין לאטוג"א סאלאט יש ליקח אינדב"י ואם שניהם אינם מצויין יש ליקח קריין השחוק".

בעל ערוך השלחן (תעג, יג) לאחר שכתב שמצוה בחזרת הוסיף: "במדינותינו לוקחין תמכא מפני שחזרת אינו מצוי עדיין קודם הפסח אלא בחצרות השרים".

ובמשנה ברורה (תעג, לו): "והנה במדינותינו אין שאר המינים מצויים ועל כן המרור הנהוג במדינתנו לאכול הוא תמכא (והוא חריין"י)".

על הגאון הליטאי רבי ראובן גרוזובסקי סופר (במאמר מקיף לדמותו ישרון כ"א עמ' קע"ד, מתוך הספר ר' ועלויל דער איידל מאן עמ' 188): "סיפר הג"ר זאב איידלמן זצ"ל פעם ביקש ממני ר' ראובן גרוזובסקי טובה, היות והמהודר ביותר למצות מרור זו חסה הגדלה בקיץ ואי אפשר להשיגה בחורף בכל מקום גם לא בדמים מרובים, ומכיון שליד בריסק יש מבצר של עשירים המגדלים בגינותיהם גדולי קרקע שאין כמותם במקומות אחרים והיו חנויות בבריסק שמכרו מוצרים מאותה אחוזה, לכן נתן לי סכום כסף עצום שכנראה לווה לצורך זה על מנת שכאשר אני נוסע הביתה אקנה עבורו ארגז חסה. מחיר החסה היה אז אולי יותר מהמצות...".

[מעניין שבספר מנהגי אמשטרדם הובא כי למרור לקחו חסה ולכורך חריין, והמגיה שם כתב שיתכן שנהגו כך מחמת יוקר החסה].

אף מבין אדמורי"י החסידות היו שהקפידו בדווקא על החסה אף שהיה קשה להשיגה.

על האדמו"ר משינאווא צאנו רבי משה הלברשטם סיפרו בני תלמידו הגרי"י רוזנברגר (מח"ס תורת יקותיאל, בהקדמה לספר): "בכל שנה שלח אבה"ק לרבו לפסח מרור חסא שאלאטין שלא היה בנמצא בגאליציא ובמקומות שגר כ"ק אאמו"ר הי' בנמצא כבר בזמן הפסח". ובתשובה בספר (או"ח סי' צ', משנת תרס"ט) כתב: "עכ"פ באפשר בסלאטין מצוה מן המובחר כי זה העיקר ונכון לכל איש נבון ויר"א לבדוקם בעצמם וכן אני נוהג תמיד. ובשנה זו שלמתי ג"כ סלאטין לכ"ק מו"ר רבינו הקדוש מרן משה האלברשטאם שליט"א האבד"ק שינאווע מוכן שבת"ק בק' צאנו ולאדמו"ר רבינו הגדול בדורו מרן מחוסט שליט"א. ופשיטא מלתא כי הוא הדין נמי כורך כי היינו הך. ואין ראיה מאבותינו כי לא היה בנמצא ולענ"ד רמז חזרת כגלגל החזור בעולם והבן, וכו', ידידו אוהבו הנאמן יקותיאל יהודה ראזענבערגער".

האדמו"ר רבי נחמן כהנא מספינקא כתב בשו"ת דעת כהן סי' כ' (הציטוט מספר מקדש ישראל לרי"ד הארפענעס, פסח עמ' רכ"ד): "כ' טעם שנהוג אצלם ליקח למרור חזרת וגם קצת תמכא מפני שמתחלה לא היה באפשר ליקח שלאטין שבא ממרחקים והיה מלאה תולעים, על כן הנהיגו ליקח תמכא ואח"כ כשבאו למקומות שאפשר ליקח שלאטין לא רצו לשנות לגמרי מנהג הראשון ולקחו שניהם וכבר מנו ומקובל שחזרת הוא חסא כאשר נהגו כן מדור דור בארץ ישראל שמוצי' שם סעלא"ט בתקופת החג וכפי עדותם לא פסקה מין זה מעל שולחנם בליל הסדר מדור דור משא"כ באירופא שמין זה עדיין לא היה מוצי' בתקופת החג".

מאידך נציין לספר ברכת הפסח לרבי פנחס חיים הורוויץ ממונקאטש (שנת תער"ב) עמ' ט"ז, שכתב שבזמנו היה מוצי' להשיג חסה ובפרט בעיירות הגדולות (ואגב, התיר שם לקחת חסה שאינה מרה כלל למרור).

וראה עוד להלן את הקפדתו של האדמו"ר רבי חיים מציאנו לקחת חסה בדווקא.



לחסה יש זנים שונים ואין החסה החו"לית כחסה הארצישראלית. נצטט בעניין זה מדברי הגרש"ד מונק (רב הקהילה החרדית בחיפה, שו"ת פאת שדך ח"א סימן נ'): "כתב בשו"ת חכם צבי סי' קי"ט ובחק יעקב סי' תע"ג ס"ק י"ח דחסא היינו מין ירק הנקרא סאלאט וכן הסכימו האחרונים. אבל בני ארץ ישראל מקיימין מצות מרור במין ירק הנקרא חסא בלשון ישמעאל ואינו דומה כ"כ למין הנקרא סאלאט, וצ"ל דהכי קים ליה לחכם צבי דמין אחד הוא אלא שנשתנה קצת מחמת שינוי האקלים. ונלענ"ד ראיה לדברי חכם צבי ממו"ש בברכות דף נ"ו ע"א עיף עסקך כחסא ופירש"י כפול בריוח כחזרת שהיא רחבה וכפולה עכ"ל. נדחק רש"י לפרש כפול מפני שתיבת עיף היא תרגום של כפול וחזר ונדחק לפרש שהכוונה אל הרוחב של העלים והוא משל על הריח של העסקא, וצ"ב הרי עינינו הרואות חסא של א"י שעלין שלו כפולין הרבה ומה דחק לרש"י לפרש רחבה אלא ודאי דרש"י לא ראה חסא של א"י וקבל מרבנותיו שהמין הנקרא סאלאט היינו חסא, והרי עינינו הרואות שאותו המין אינו כפול כלל אבל באמת עלין שלו רחבים הרבה ולכן נדחק רש"י בפירושו, ולפי זה משמע מכאן שגם רש"י היה מקובל כקבלת חכם צבי".

לפי דבריו יש גם ראייה למסורת החסה שלנו מדברי הגמ' בברכות. וכ"כ בשו"ת תירוש ויצהר סי' קי"ז אחרי שהביא את הגמ' הנ"ל: "על כן הנוטלין שלאטי"ן למרור יפה הם עושים כי כפי משמעות הגמרא ירושלמי ובבלי החסא הוא השלאטי"ן שהם כפולין עלין ע"ג עלין ומר הוא בסופו ונכון".



אלא שבאותם ארצות בהם לא היה בנמצא החסה בשופי, אבדה עם הזמן לחלק מהעם המסורת מהי החזרת. הראשון שהציע פירוש אחר לחזרת הוא רבי מרדכי יפה בעל **הלבושים** (ר"ץ-שע"ב, לבוש החור סי' תע"ג) "ונוהגין לחזור אחר חסא אפילו לקנותו בדמים יקרים דשמא סימנא מילתא היא כלומר לרמוז דחס רחמנא עלן. ושמעתי דחסא הוא מה שאנו קורין **זעריז** בלשון פולין". (ראה על זהותו בספר כתר ראש מהדורת מכון י-ם ח"ב אות צח. ומהגר"צ שפירא גאב"ד בעלזא שמעתי שהוא ירק דומה לפטרוזיליה וכמדומה שלקחו את העלים שלו למרור). יש להדגיש כי הלבוש עצמו בסימן תפ"ו כתב "ויקח כזית ממרור והוא לטוגא הנקרא חסא, או קרין, או שאר עשב מר וכו'".

יצוין כי אחד מגדולי אותו דור, אף הוא (כבעל הלבושים) מבית מדרשו של המהרש"ל, רבי משה מפרעמסלא בעל המטה משה (אות תרי"א) תירגם את החזרת לליטוגא כשאר כל הראשונים.

היו מהגדולים שהלכו בעקבות פירוש זה. המפורסם מביניהם הוא **רבינו חיים מוולאזין** שנמסר לגביו (כתר ראש שם): "המרור שלו היה זעריז"ך וכן היה מקובל אצלו מאת ר' שמשון ממ"ץ דזהו חזרת האמור בש"ס והכל תלוי לפי המנהג שעפ"י הקבלה בשאלטי"ן וכדו". בתוספות מעשה רב כתב בלשון אחרת: "מרור שלו היה זעריז"ך כן היה מקובל אצלו מאת הרב ר' שמשון מקינגשבורג דזה חזרת האמור בש"ס". בהנהגות ישרות (קלד) הביא בשמו: "המרור שלו נקרא זעריז"ך, ואמרת במקומינו נוהגין ליקח סאלאטע, השיב אם אצלכם קבלה מבר סמכא מותר כי על זעריז"ך מקובל מאת הרב ר' שמשון ממ"ץ שהוא חזרת".

[על רבי שמשון מקינגשבורג הנ"ל יש בידינו הספד בספר 'הלל בן שחר' (ביאליסטוק, תקס"ד) שם נאמר עליו: "מורינו ורבינו הרב ר' שמשון אב"ד דק"ק קינגשבורג, אשר חכמתו מלאה הארץ, בקי בחדרי אורה ונעלמה החכמה נסתרה מעין כל חי כי יחיד בדורו הי' בשבע חכמות וימת ספרא רבא דישראל אוי לנו כי נפלה עטרת ראשינו ונזר החכמים וברוח שפתיו ימית רשע ולכל מין ואפיקורס הראה כי נסרחה חכמתן ראוי לאונן ולקונן וכו'". (עייין עוד עליו בזכרון יעקב (ליפשיץ) ח"ב עמ' 48)].

נציין כי הגר"א לקח למרור חריין (חיי אדם כלל ק"ל ג'). ואעפ"כ נהג ראש תלמידיו רבי חיים לקחת מה שחשב כחזרת.

וכן מובא בספר **אביר הרועים** לתולדותיו של הרב מסוכטשוב בעל אבני נזר ואגלי טל (בהוספה לאות ס"ט) שהיה לוקח 'זעריז' למרור. וכן היה מנהג בעלזא בחו"ל (הגאון בעל חשב האפוד סיפר בזכרונותיו שלקחו זעריז לכרפס (היכל הבעש"ט כ"ג עמ' ק"ל), אך בארץ ישראל נהג רבי אהרן מבעלזא לאכול חסה [עם חריין] (לוח תמידים כסדרן)).

הגאון רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב בספרו דרך פיקודיך (מ"ע י' י"ב) כתב: "הירק שקורין שלאטין יוצאין בו שפיר י"ח המצוה רק דוקא אותו הנקרא הייבט שלאטין, וכן הירק שקורין זערזיך מהראוי להדר אחריהם כי אינם חריפים כ"כ ויהיה יכול לקיים המצוה כתיקונה לאכול כזית בבת אחת ויברך עליהם".

הגאון בעל ארץ צבי (ח"א סי' פה) סבר שהמנהג הרווח הקדום היה לאכול דווקא תמכא ולא "חזרת דהיינו חסא" ופירש בסוגריים: "[שפירושו לאטוגא כמ"ש רש"י ז"ל דהיינו שלאטין או זערזיך]". הרי ששתי האפשרויות היו נראות לו בשווה.

מעדויות אלו אנו למדים שבסביבות פולין הייתה מסורת שונה לזהות החזרת, ודלא כקבלה הידועה מכל הראשונים וכו"ל. כאמור יש לתלות זאת בחוסר ההיכרות עם החסה באותם ארצות.

ואכן האליה רבה כתב במפורש לסתור את דברי הלבוש: "ומצאתי כתוב (עטרת זקנים סק"ב) דחזרת הוא חסא ונקרא בל"א לטי"ך ובלשון רומא ולקטוק"ה. ובספרי הרפואה נמצא ממנו ז' מינים, ואין לאחד מהן שום ענין ויחס עם עשב הנקרא בלשון פולין זערזיך" כפי מה שרצה לפרש בו הלבוש במחילה עכ"ל". וכן הביא החק יעקב בשמו. גם בשו"ת פנים מאירות (ח"ב קי"א) הוכיח שהזערזיך אינו החזרת.

ועל כל פנים מבין המקורות ששייכו בין החזרת לזערזיך, הרי שהלבוש עצמו הביא בהמשך דבריו בסתמא שהחזרת היא לטוגא. רבי חיים מוולאזין הורה לתלמידו שאם יש לו מסורת על חסה שיאכל אותה למרור. וגם רבי אהרן מבעלז כשעלה לארץ ישראל התחיל לאכול חסה.

היסוד העומד לפנינו הוא מה שאמר רבי חיים מוולאזין "הכל הולך אחר הקבלה [- המסורת]", אם כן כיון שלא היה לחלק מתושבי ארצות אלו מסורת מהי חזרת לקחו זערזיך, אך בימינו שיודעים אנו בבירור מהי החזרת - חסא, יש לשוב בלא שום פיקפוק ולקיים בה המצווה בהידור.



יש לציין כי ראיתי שהביאו בשם הגרי"א הענקין שכתב בלוח השנה שלו 'עזרת תורה' כי החריין יותר בטוח מבחינת מסורת מהחסה (לאטוס). חיפשתי בלוח המופיע ב'כתבי הגאון רבי יוסף אליהו הענקין' (הוצאה מורחבת נ"י תשמ"א) ולא מצאתי. יתכן ופירסם זאת בשנה אחרת ויש לברר. מכל מקום שאר פוסקי ארה"ב לא נקטו כך, האגרות משה (או"ח ד' סי' צ"א) הביא שהרבה אוכלים חסה למרור, וכן אמר הגר"י קמנצקי (במחיצת רבינו עמ' קל"ח) שהמהודר ביותר הוא הקלח של החסה, גם הגר"א קוטלר אכל חסה [מסוג איסברג] למרור (הגדש"פ מנחת חן עמ' קמ"ג). וראיתי מביאים שהגאונים הנ"ל הוסיפו מעט חריין לחסה.



הגר"ר שמחה רבינוביץ כתב בספרו פסקי תשובות (תע"ג סקי"ט): "ולאחרונה קיים חסה הנקי מתולעים קטנים שקשה לזהותו, ודאי צריך להדר אחר זה ולקחת מין זה למרור. ואפילו לאלו שנהגו תמיד לקחת

תמכא חריין יש להם לשנות מנהגם ולקחת עלי חסה אלו כי הוא ראשון במעלה וטוב שיקחו גם עלי חסה וגם חריין וכל המינים מצטרפים יחד לכזית", ובהערה ביאר: "כן שמעתי מגדולי הפוסקים דבימיהם השתמשו בתמכא חריין משום שלא היה מצוי להשיג חסה או משום חשש תולעים, ובימינו ששתי בעיות אלו באו על פתרונו צריך לקחת חסה שהוא הראשון בסדר ה' מיני מרור וחסה זאת (חסלט) די בשטיפה היטב תחת זרם מים כל עלה ועלה בנפרד".

ונסיים פרק זה בדברי הג"ר חיים נאה (שיעורי תורה עמ' קצ"ה):

"וכאן מקום לעורר מה שראיתי הרבה בני אדם שעלו מחו"ל שגם בא"י מהדרים אחר המרור 'קריין' וקשה להם לעזוב הרגלם אע"פ שמצווה בחזרת (כאו"ח סי' תע"ג) שאינם יכולים להסכים לקיים מצוות מרור בחזרת שהוא נח לאכילה ואינו חריף ואינו מדמיע את העינים. ומצווה להזהירם ע"ז, וכבר צוה על זה החכם צבי (סי' קי"ט).

והן אמנם גם בחו"ל היה מקומות שהיה להם חזרת וקורין אותו סאלאט ובכל זאת לקחו קריין למרור, גם אחרי שראו דברי הח"צ הנ"ל, נראה דנשאר מנהג אבותיהם בידיהם שהחזרת אינו מצוי בזמן הפסח אלא במדינות החמות (שו"ע אדמו"ר סי' תע"ג), והיו לוקחים קריין בשנים קדמוניות, ולכן אפילו בדורות האחרונים שיכלו להשיג חזרת לא רצו לבטל מנהגם.

ועוד טעם להדר בא"י אחר חזרת יותר מבחו"ל דהנה בגמ' פסחים לט וא"ר אושיעא מצווה בחזרת, וכו' ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עילוון, וכו'.

ונראה לתרץ מה שלא הזכיר אדמו"ר ז"ל טעם דחס רחמנא עלן כיון שבחו"ל הי' נקרא החזרת סאלאט או לאטונא ולא היו מזכירין שם חסא כלל ולא ידעוהו בשם זה וממילא אין שייך טעם לאכלו משום דחס רחמנא עלן, וכמו בליל ר"ה שאוכלין דברים ששמן מורה לטוב כגון תמרי כו' ובמדינות אשכנז יש לאכול מעהרין ששמן לשון ריבוי באשכנזית וכו', משא"כ חסא דשמו בלה"ק הוא חזרת וחסא הוא לשון המדוברת ובמקום שאינו נקרא חסא אינו מורה כלל דחס רחמנא עלן, אבל בא"י שנשאר שמו חסא אצל הערבים וכן אצל היהודים, הרי נוסף גם הטעם דחס רחמנא עלן. וגם בא"י ישראל נמצא מין שעליו קטנים ולעולם נשאר בקוטנו ולמרור מהדרין ליקח מין הארוך וזהו החסא דגמ' בלי שום ספק כפי המסורה, ורוב ירקות ופירות נקראים בלשון ערבי דומה לשמן בלה"ק או בלשון הגמ'. וכל הטעמים שנאמרו למצווה בחזרת שייכים בא"י וכן נהגו".

עי' שם עוד שביאר שלאנשי חו"ל אבדה קצת המסורת על החזרת.

מהו התמכא

מחלוקת גדולה בראשונים מהו התמכא ונאמרו בזה מספר תרגומים, (לא נביא כאן את הפירוש, המאוחר יותר, ל"מירעטיך" הלא הוא החרין, והוא יבואר להלן).

בבבלי איתא (פסחים לט): "תמכא אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה". ובירושלמי פירשו: "גנגידין", (בקונטרס 'מררים' לפרופ' ר' זהר עמר עמ' 23 הביא מספר אפשרויות לפיענוח הגנגידין, וסיים: "סיכומו של

דבר לא עלה בידינו לזהות באופן מוחלט את ה"תמכה" למעט העובדה שמדובר בצמח מסויים ממשפכת הסוככיים הקרוב לסוג גזר וזאת בהתבסס על תיאורו של דיוסקורידס ועל האיור הנלווה אליו". וראה גם במאמרו של י' פליקס (קובץ בד"ד תשנ"ה עמ' 81).

הרמב"ם בפירוש המשניות פירש: "תמכא, מין ממיני עולשין אלא שהיא גדל בגנות", ובפירוש המשנה מכת"י פירש: "סרים". הרמב"ם עצמו בביאור שמות הרפואות תיאר שני מינים של סרים, מין ביתי דומה לחסה ומין בר: "הגני דומה לחסא והעם המוגרבי אוכל אותו כמו החסא, וכו', הרופאים קוראים לו הינדבא והעם קורא לו הירק, ומין שני הגדל בר" (בקונטרס מררים הנ"ל עמ' 26 האריך להוכיח שהכוונה לעולש האינדיביה שעליו יש מסורת קדומה של אכילתו כמרור).

רש"י ומפרשים רבים פירשו "מרובי"א" (מרובין מצוי, לפי אוצר לעזי רש"י ומררים הנ"ל, ושם הוסיף "הוראת שמו היווני והלטיני היא מר, אפשר שמקורו בשם העברי מרור").

הערך בפירוש אחד תירגם: "קרדו", ובמררים עמ' 31 ביאר שהכוונה לצמח מהסוג קרדה או מינים אחרים של קוצים הדומים לו, אחת האפשרויות היא קרדה מכסיפה שיש לה את סימני המרור של חז"ל.

הרי"ף תירגם: "אלשילם", וכן הביאו ספר המאורות, ורבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד). בדרך כלל הכוונה לצמח זון משכר, 'זונין' בלשון המשנה (כלאים א' א') אך תיאור זה אינו מתאים לסימני המרור. נציין כי שני ראשונים פירשו באופן שונה את האלשילם; הרשב"ץ במאמר חמץ כתב שהוא ליטוג"א רומני - חסה רומאית, ומהר"ם חלאווה (פסחים לט.) כתב שהוא מרובי (ע"פ מררים עמ' 32).

רבינו מנוח (חמו"מ ז, יג) כותב "והתמכא היא עשב נקראת אשקריולה והיא חזרת חסא מדברית". העיר על דבריו רח"פ בניש מח"ס מדות ושיעורי תורה בפירושו על ההגדה: "יתכן וכוונתו לחסת הבר ששמה הלטיני שריאולה ובעברית שמה חסת המצפן". ועי' שם בדבריו על שאר הדעות בראשונים.

רבינו עובדיה מברטנורא (פסחים ב, ו) כתב: "ובתמכא, סיב הגדל סביבות הדקל", והשיג עליו בתוי"ט עי"ש. ובעירובין (ב, ו) פירש: "שיוצאין בעקרבנין בפסח, משום מרור. ועקרבנין, ירק שעלין שלו דומות לעקרב. ואני שמעתי סיב הגדל סביבות הדקל".

מכל הנ"ל מוכח שלמסורת המקשרת בין תמכא ל"חריין" אין מקורות קדמוניים, ובעצם אין אחדות דעים סביב זיהוי התמכא בין הראשונים. זאת בניגוד לחזרת-חסה כאמור.

מעלות ורמזים בחזרת - חסה מחז"ל והקדמונים

חכמי הש"ס והמפרשים מצאו רמזים יפים לחזרת.

בגמרא (פסחים לט.) איתא: "אמר רבא מאי חזרת חסא, מאי חסא דחס רחמנא עילוון. ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופו קשה".

ובירושלמי שם הלכה ה': "ר' חייא בשם ר' הושעיה כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת, מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים, בתחילה במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואחר כך וימרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים".

הרוקה (ס' רפ"ג) כתב: "טוב ארוחת ירק ואהבה שם - ארוחת בגימטריא חזרת".

המנהיג (סדר לילות של פסח) כתב: "ויקח מהחזרת הנקרא חסא ומרור שהחזירנו הקב"ה אליו וחם עלינו וגאלנו מן השעבוד והמרור".

והכלבו כתב: "חזרת וכו' קראוה רז"ל נמי חסא כלומר חס רחמנא עלן, וטעם למה קראוה חזרת בעבור שהחזיר הקדוש ברוך הוא לעבודתו על ידי מרידות מצרים".

הלבוש (המובא לעיל) סיכם זאת כך: "ועיקר המצוה היא בחזרת, אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרידות כל כך כמו בשאר המינין, מכל מקום קים להו לרז"ל שידעו לדבר בלשון הקודש יותר ממנו שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחלה, ועוד שתחלתו מתוק וסופו מר זכר לימורו את חייהם בפרך תחילה בפה רך ואח"כ בפרך, ואח"כ הושאל על האחרים הדומין לו במרידות. ואם אין לו חזרת יחזור אחר ראשון ראשון כפי הסדר שהם שנויין במשנה. ונהגין לחזור אחר חסא אפילו לקנותו בדמים יקרים דשמוא סימנא מילתא היא כלומר לרמוז דחס רחמנא עלן".

ובביאור מדרש בחדוש להגדה של פסח מהמקובל רבי אליעזר פואה תלמיד הרמ"ע מפאנו איתא: "ראוי לחקור למה זה בחרו רז"ל בחזרת יותר מבמרור ... ולכן הנראה לומר הוא כי ראוי חכמים שכל העשבים הכשרים למרור הם רמז לכל הגלויות, והמרור הוא רמז לגלות מצרים והחזרת לגלות הזה, ולפי שאנו צריכים לעורר הרחמים להביא גואל לגאלנו על כן אמרנו שמצוה בחזרת. ואפשר שבכל זמן מהזמנים היו לוקחים העשב שהיה רומז אל גלותם וסדרם הוא כך, מרור כנגד גלות מצרים על שם וימרו את חייהם בעבודה קשה, חרחבינא כנגד גלות בבל שהחריבה ארצנו ובית קדשנו ותפארתנו. תמכא כנגד גלות מדי שהשיי"ת תמכם וסמכם בבנות הבית נגד רצון האויבים המקטרגים עליהם, אי נמי סמכם שלא יפלו בעצת המן. עולשין כנגד גלות יון שגזרו על ישראל שלא ילמדו תורה ועל כן קראם עולשין שהוא נוטריקון עול שין מלשון שינון כלומר נטלו מהם עול שינון או מלשון שן סלעים שפירושו חוזק כי היו מכבידים עליהם עולם הרבה או מלשון שונא שאין לנו שונאים קשים ורעים יותר מאותם המעכבים ומונעים ממנו הלמוד. חזרת גלות זה דמאי חזרת חסא שהקב"ה יחוס עלן ויפרקן ועוד חזרת הוא ומלשון חזרה שעתיד הקב"ה להחזירנו במקומנו כבראשונה עוד חזרת מלשון חזיר כדכתיב יכרסמנה חזיר מיער ולמה נקרא שמו חזיר שעתיד להחזיר המלכות למי שהיה במהרה בימינו אמן".

ובספר יפה עינים (לרבי יוסף כנאפו, ליוורנו תר"ס) כתב: "ואני ההדיוט אומר טעם למה בחרו רז"ל במצות מרור בחזרת שהוא מלשון חזרה דהיינו כלזכור וימרו את חיי אבותינו במצריים לתקן עון אדם הראשון אזי נחזור בתשובה לתקן עוונותינו ועוונות אבותינו ואזי יתקיים בנו מקרא שכתוב ועליך יזרח ה' שכן אותיות חזרת תזרח. או ירמוז חזרת שיהיה חוזר על תורתו פעם אחר פעם בכל ימי חייו ולהיות חוזר במצוות כדי

לינצל מן המרור שרמוז ליצה"ר שהוא ממרר חיינו בכל שעה ובכל רגע ולינצל מן מרירות המות שהיא כרוכה בעקבינו וע"ך מרור גימ"ט. מות השם יחזרינו למוטב אמן כי"ר".

לרמזים נוספים ראה בשל"ה (פסחים דרוש רביעי), ובסידור בית יעקב להגריעב"ץ הלכות מרור.



מנגד על התמכא כמעט לא רמזו רבותינו הקדמונים רמזים וגם הם לא נאמרו בשביל להקדים את התמכא, שהרי הלקט יושר שכתב "ויש רמז ליקח תמכה ע"ש בי תמכה ימינך" כתב לפני כן "ומסיק תלמודא דמצווה בחזרת יושר מכלם משום דנקרא חסא דחס רחמנא עלן וכתב בסמ"ק דצריך לחזור עליו ואפילו לקנותו בדמים יקרים".

וכן הרמז המובא בחתם סופר שתמכא הוא ראשי תיבות "תמיד מספרים כבוד אל" הוא רק להפיש את דעת הנאלצים לאכול מחשש דאורייתא של אכילת תולעים, וכלשונו "והחסא הוא הראשון ומצוה מן המוכח, מכל מקום חלילה להכשיל בלאו או בלאוין הרבה אפילו בספק משום קיום עשה דרבנן דמרור בזמן הזה דרבנן, ובפרט שאפשר לקיים שניהם ע"י תמכא שקורין קרי"ן. ואם יש רמז בחסא דחס רחמנא עלן אנו נאמר דתמכא ר"ת תמיד מספרים כבוד אל".

[יצויין כי הרמז של הלקט יושר הוא על תמכה עם ה"א, ושל החתם סופר על תמכא באל"ף].

חלק שני

טענות וחששות באכילת החרין למרור

עד עתה למדנו על המסורת המובהקת של החסה על המצווה להקדימה ועל הרמזים שנתלו בה. כעת נעסוק בחסרונות שבאכילת חריין הן ההלכתיים והן המציאותיים, עליהם דנו הפוסקים.

א. ישנם המפקפקים ביחוסו

יש לדעת כי אף שבארצות מזרח אירופה לקחו מזה מאות שנים חריין למרור, אך בספרי הראשונים הקדומים יותר לא נזכר ירק זה והם פירשו אחרת את התמכא. ואכן בגלויות אחרות של עם ישראל וכן בארצינו הקדושה לקחו חסה למרור, וכפי שהבאנו לעיל.

הראשון שהזכיר את המירטי"ך-חריין כזיהוי לתמכא הוא בעל הגהות מיימוניות (רבי מאיר הכהן מתלמידיו הגדולים של מהר"ם מרוטנבורג, נעקד עקה"ש בפרעות רינדפלייש שנת ה' אלפים נ"ח) וז"ל (הלכות חמץ ומצה ז' י"ג): "ומצוה בחזרת כדאמר התם מאי חסא דחס רחמנא עלן ופרקן, ועוד שנמשלו מצדים לחזרת שחתלתו רך וסופו קשה וכו'. ואי לית חזרת מחזור אחד עולשין וכל המוקדם במשנה מוקדם לאכילה.

ובירושלמי פריך האי חזרת מתוק הוא ומשני כל עצמו של חזרת מפני שנמשלו לו המצריים. מרור מירפול"י וכלשון אשכנז וירמ"ט. חזרת לטב"א בלעז לטוג"א. עולשין קירבי"ל בלעז קרישפיל"ה בלשון ערבי הונדב"י בלשון ספרד שול"ש. תמכא מיריטי"ך בלעז מרובי"א. חרחבינא אצוותא דדיקלא ע"כ".

וביאר הלקט יושר (ח"א עמ' צב): "אבל תמכה פי' בהג' במיימוני שהוא מירעטיך שאנו קורין בארצותינו קריין".

יש להעיר כי שתי המילים שההגהות מיימוני כתב "מיריטי"ך בלעז מרובי"א", הם שני פירושים שונים לתמכא, ויתכן שאכן כוונתו לשתי דעות וצ"ע. כך גם פירש את העולשין במספר דעות: "קירבי"ל, בלעז קרישפיל"ה, בלשון ערבי הונדב"י, בלשון ספרד שול"ש". ולמעשה הם מינים שונים, אם כן יתכן שכוונתו לדעות שונות בביאור המילה.

ובספר האגודה (פסחים פ"ב סי' לה) כתב: "וראיתי רבותי מחזירין אחר לטוג"א ואם לא מצאו יקחו מיריטי"ן", אבל לא כתב שזהו התמכא [אכן במנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה) הביא בשמו שפירש שתמכא הוא מירטיך: "ואגודה דכתב מערטיך היינו תמכא דמתניי"].

על כל פנים אלו הם המקורות הבודדים הראשונים לזיהוי החריין כתמכא, ואכן החכם צבי דייק בלשונו וכתב: "ולקחו הקריין" שהוא תמכא לפי דעת מקצת חכמים".

אלא שבהמשך הדורות התעוררו כמה חכמים להוכיח שהחריין אינו תמכא.

רבי יהוסף שווארץ (תבואות הארץ פרק ב' הצומח) בבארו את מיני הירקות השונים כתב על התמכא: "ובפוסקים האחרונים שמתרגמים מעערעטטי"ג קרען 1 - חריין) ולפי דעתי אינו הוא. והנה ע"י חקירתי ודרישתי ידעתי שנמצא במדינת ברבריא (אפריקה הצפונית) ירק א' הנקרא בל"ע תבגא (הוא תמכא בחילוף ב' במ' שהם ממוצא אחד ובחילוף ג' בכ' כדרכם בלשון ערבי) ועליו דומים לכרפס, וכו', אכן הקרען ומעערעטטיג אינו בכלל תמכא. ויותר נראה לי שקרען הוא עדל הנזכר בסוף מסכת עוקצין".

גם הערוך כתב שעדל דומה לצנון ומבחינה זו הדבר תואם באמת לחריין שדומה בתכונותיו לצנון (כפי שכתב הגר"ש קלוגר בהגהותיו לשו"ע תע"ג ה', והוכיח כי הצנון הוא בכלל החריין ויוצאים בו ידי חובת מרור בפסח, וכן שמע מוקנים שהיו שנהגו לצאת בו).

הערה חזקה העיר רבי שלמה קלוגר על מסורת החריין (בספרו קרבן פסח סי' תעג, ה) וז"ל: "אלו ירקות וכו' עיין בפ"ק דסוכה דף י"ג ע"ב דקאמר שם ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח אין מסככין בהם וכו', מוכח משם דירקות דרכן להיות דקין ומתייבשין מהר. לכך נראה מזה שמרעטיך של עכשיו אינו בכלל מרור, שהרי שרשו עב וחזק ואף אם מתייבש קצת אינו מתמעט משיעורו ולמה יהיה אסור לסכך בו, אלא

ודאי שהוא אינו בכלל מרור דמנתינן כדמוכח בסוכה שם יע"ש ודוק (כת"י על ד' חלקי שו"ע שנת תקעו תקעז נדפס בשו"ת האל"ש או"ח תשובה שכ).".



אלא שקשה עלינו [אף עם הוכחות וראיות] לערער על מסורת אבותינו, וכפי שכתב הגרש"ז אויערבך (צילום כתב היד הובא ב'מסורתנו' עמ' 6) על פרופסור יהודה פליקס שהוכיח שהחריין לא היה כלל בארץ ישראל בתקופת חכמי המשנה: "קבלתי יקרת מכתבו. מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשלחן ערוך. וכמו שאין שומעין לפרופ' פליקס (שהוא שומר מצוות) ששבולת שועל הוא לא מה שקוראים העולם, ואין שומעין לו ומברכין מזונות, וכן הוכיח באותות שתמכא הנקרא חריין לא היה כלל בזמן חז"ל ואין יוצאין בזה מרור, ואעפ"כ אין שומעין לו נגד המסורת ש. ז. א."

עמיתו וידידו של הגרש"ז א הג"ר יונה מרצבך פירסם בקובץ הנאמן (גליון ל"ד שנת תשכ"ז; ומשם בעלה יונה עמ' תמ"ו) מאמר ביקורת על ספרו של פרופ' פליקס ושם מביא יסודות נאמנים בשאלת היחס בין זיהוי המדע מול מסורת הלכתית עי"ש ונצטט קטע מדבריו:

"בו בזמן שאיש הלכה רגיל לשים את ה"לולא דמסתפינא" שלו, את ה"נראה לומר", ומיד נכנע הוא למסורת קדומים ולדעות גדולים, וליותר מל"ספק שמא הוא כך" לא יגיע, עלול המדען מהסברו הוא, מהשערותו הוא, לעשות מיד כאילו אמת לאמיתה זיהוי בצורת: זה הוא זה ולא אחר. אך אין זה ממעט ערכם הרם של הספרים הנזכרים. ומיעוט של דברים כאלה בטל ברוב. ידע בעל ההלכה להשתמש בהם, יבחין לברר מה שאין בו ספק ומה שאינה אלא השערה, מה שאליבא דכולי עלמא ומה שבמחלוקת, וייהנה מעבודת המדען. במה הדברים אמורים, כל זמן שספר עזר נשאר ספר עזר. כל זמן שיישאר הוא במסגרתו, כל זמן שלא יעשו ממנו הפירוש בה"א הידיעה. אולם כשמחברים פירושי המדען להלכה פסוקה, מחשיבים כל השערות שבלי משים מתגנבות תמיד לעבודת איש המדע כאילו הן בגדר אמת לאמיתה, מזכירים אך ורק דעה אחת שלו והלומד אינו יודע שיש מקום לבאר ביאור אחר, חוששני, שלא תצא תקלה מהדבר".

מסיבות אלו לא הבאנו כאן טענות של אנשי מדע על זיהוי החריין כ"תמכא" אלא דווקא מרבתינו ראשונים ואחרונים.



והנה צריך עיון האם יש לחריין את סימני המרור המבוארים בחז"ל. איתא בגמרא (לט.) "רבי יהודה אומר כל שיש לו שרף, רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין, אחרים אומרים [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, אמר רבי יוחנן מדברי כולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, אמר רב הונא הלכה כאחרים".

כתב הביאור הלכה (תע"ג ד"ה יקח): "ודע עוד דסימנא דיש לו שרף ופניו מכסיפין אע"פ שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטוהו, מ"מ נזכר הוא בכמה פוסקים עיין בריא"ז וברשב"ץ ובמהר"ם חלאווה שהעתיקו

סימן זה לדינא. ובבית מאיר כתב דאפשר דגם הרי"ף ודעמיה שהשמיטה הוא רק מפני שאין אנו בקיאים בסימנים אלו היטב. וע"כ נהי דקשה לברך על סמך סימנים אלו מ"מ אם אין לו ה' מינים בודאי יחזור אחר כל מין מר מירקות שיש לו סימן שרף ופניו מכסיפין ובלבד שיהא ראוי לאכילת בני אדם."

יש להוסיף לרשימה גם את הרי"ף גיאות והראב"ה סי' תע"ג, שהזכירו את סימני המרור. והסמ"ק (סי' ר"כ) הזכיר רק את הסימן שפניו מכסיפין.

נעתיק את דברי הראשונים בביאור הסימנים. כתב רש"י על אתר: "שרף - כשסוחטין אותו במקום חיתוכו יוצא ממנו שרף לבן כחלב, וקורין לייטון". מכסיפין - אינו ירק מאד ככרתי, אלא פלד"ש. כל ירק מר - תרווייהו אית ליה יש לו שרף ופניו מכסיפין, והן הן סימני מרור."

הערך פי': "כל שיש לו שרף ופניו מכסיפין פי' כשתולש העשב יוצא ממנו לחה כחלב (ערך שרף ב). ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין פי' פני הירק מכסיף מחמת המרידות (ערך כסף א)."

פסקי ריא"ז: "וסימן לירק מר שיש לו שרף לבן כחלב, ופניו מכסיפין שאינו ירוק הרבה ככרתן".

תלמיד הרשב"א: "ואמרינן בגמ' דכל אלו יש להן שרף ופניהן מכסיפין, כלומר דכשסוחטין אותן יוצא מהן שרף לבן כחלב, ופניהן מכסיפין היינו שיש להן מעט ירקות ככרתי ואלו הן סימני מרור".

הרשב"ץ: "ונתנו סימן חכמים ז"ל כל ירק שיש לו שרף והוא שכשעוקרין העלה מהקלח יוצא בו חלב, ופניו מכסיפין שאינו ירוק כמו הכרתי הוא המרור שצותה עליו התורה והוא החזרת והעולשין וכו'".

רבינו תם בהלכות ספר תורה (מחזור ויטרי ח"ב אות קי"ז, גנזי ירושלים ח"א) ביאר את סימן ה'שרף' וכתב: "ושרף אינו גומ"א אלא תמצית מי לחלוח קליפי עצים או מי עלין או מי הפגין הנקראין בלע"ז שבא כדאמרי' בפסחים בפ' כל שעה ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, דהיינו מי לחלוחת הירק בעל כרחך והכי אמרי' גבי נדה זו שירפה מצוי בפ"ק, אבל גומא אינה קרויה שרף אלא קומוס כדאמרי' בדוכתי טובא קומוס גומא הנמצאת באילנות כעין דבש קרוש".

המשנה ברורה (תע"ג סקמ"ו) פסק: "או שאר ירק מר - היינו אותם שיש להם סימנים המוזכרים בש"ס לענין מרור, שיהיה ראוי לאכילה, ושיש לו שרף (פי' כשחותכין אותו יוצא במקום חתוכו מוהל לבן כחלב), ופניו מכסיפין (דהיינו שעלה שלו אינו ירוק מאוד כעלי הבצלים ושאר ירקות אלא נוטה קצת ללובן). ומ"מ לענין ברכה לא יברך עליהם מפני שאין אנו בקיאים כ"כ בסימנים אלו".

למעשה הסימן "שרף" נמצא בחסה בצורה ברורה (וכך הביא פרופ' ר' זהר עמר בספרו מררים עמ' 62 על פירושו של רש"י "כשסוחטין אותו במקום חיתוכו יוצא ממנו שרף לבן כחלב" - תופעה זו בולטת בסוג חסה, ששמו המדעי Lactuca נגזר מן השם 'חלב'). את ה'מכסיפין' שתירגם רש"י "פלד"ש" פי' באוצר לעזי רש"י ל'חיוורים'. וגם סימן זה מתאים לחסה.

אך בעוד שלחסה יש עד ימינו את הסימנים המופיעים בגמ' כמו שכתב החכם צבי "ויש לו הסימנים האמורים בגמרא שרף ופניו מכסיפין", להריין לכאורה אין את הסימנים [ע' בספר הלכות חג בחג פסח עמ' ש"ס, ומררים עמ' 63]. למרות שידגש שאין אנו בקיאים בסימנים ויתכן שאכן אפשר שבאיזה דרך מתקיימים הסימנים גם בחריין, דהרי לא נוציא ח"ו לעז על הדורות שלפנינו שיצאו בחריין].



והנה אף שנחלקו הראשונים האם יוצאים בשאר ירקות מרים [שאינם בין חמשת המינים] שיש להם סימנים, מכל מקום נראה שכולם סוברים שלחמשת המינים בעצמם בוודאי יש את סימני המרור, וכן נראה מרש"י שהם סימנים לכל הירקות שכשרים למרור.

הבית מאיר בס' תע"ג (הובא בביאור הלכה) דן בשאלה זו של סימנים וזה תוכן דבריו: אם נאמר שאין כשרים למרור רק מחמשת המינים קשה מפני מה צריכים אנו לסימנים הרי המינים ידועים, ואין לומר שהסימנים נועדו כדי לזהות את המינים כיון שמשמע מהגמרא ורש"י שחמשת המינים היו ידועים להם היטב ומהם למדו לשאר ירקות. ועוד מה יעשה אדם שלא בקי בחמשת המינים וראה ירק עם הסימנים הרי אם נאמר שלא יוצאים בשאר מינים עדיין יסתפק אולי זה מין אחר שגם לו יש את הסימנים, וזה וודאי שיש לעוד מיני ירקות סימנים כדמשמע בגמרא. אלא ודאי שהסימנים מכשירים אף שאר מינים. ואת הרמ"א שמכשיר שאר ירקות מרים ולא מביא את הסימנים ניתן ליישב שסובר שלכל ירק מר שמורגש בו המרידות יש סימנים והוא כשר, והסימנים נועדו לירק כמו החזרת שתחילתה מתוקה ולכן צריך בה סימנים. אך הרי"ף שהשמיט את כל דברי אחרים ורב הונא בהכרח סובר שאין נפק"מ לסימנים בימינו כיון שאין אנו בקיאים בסימנים ובפרט בסימן 'מכסיפין'.

לבסוף כתב הבית מאיר שאפשר שהרמב"ם והרי"ף שהשמיטו את הסימנים סוברים שאכן יוצאים רק בחמשת המינים כיון שלשאר המינים צריכים סימנים ואין אנו בקיאים בהם.

נמצא שיש לפקפק על החריין הן מצד המסורת הן מצד הסימנים.

ב. חשש בלע מרור לא יצא

להלכה ישנו הידור ללעוס טוב את המרור כדי להדגיש על ידי כך את הזכר לשיעבוד. הדברים מופיעים כבר ברבינו יוסף טוב עלם (נפטר ד"א ת"ת בערך) בפיוטו המפורסם לשבת הגדול (שחלק ידוע ממנו הוא 'חסל סידור פסח'): "ומבעי ליה לכסכוס טובא".

לעומת חסה אותה ניתן ללעוס טוב בפה, האוכלים חריין קשה להם לקיים עניין זה.

ובאמת הגר"נ קרליין (חוט שני פסח עמ' קצ"ט) התייחס לכך והיקל בעניין זה באכילת החריין: "מרור מרוסק דאין שייך בו כל כך לעיסה סגי מה שילעוס לעיסה וירגיש בו טעם מרור דדוקא בלע ממש לא יצא".

אכן לכל הדעות האוכלים חריין צריכים לזהר לכל הפחות שלא לבלוע ממנו חתיכות קטנות, אלא ללעוס כזית שלם כדי שלא יגיעו לשאלה של "בלע מרור לא יצא" (פסחים קטו:).

בדומה לזה העיר בתוך דבריו רבי שמעון סופר בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' רנ"ב): "נלענ"ד דאם לוקח מרור הנקרא בלע"ז קרי"ן שהוא תמכא ומפררין אותו ונותנין אותו בכלי והוא פתוח כדי שיפיג קצת חריפותו, צריך לזהר שאם הפיג חריפותו בשטח העליון שאינו יוצא בזה [והיינו במושגו שבשטח העליון] דכיון דטעם מרור בעינן ובעי לכוס אותו טובא, כמבואר במסכת פסחים קט"ו ע"ב, דבלע מרור לא יצא מפני שאינו מרגיש הטעם מכש"כ אם אין בו טעם חריפות לכן צריך לזהר שישער כזית מרור חוץ מזה". ובהמשך דן אם החלק שכבר לא חריף יבטל את המרור החריף ולא יצא ידי חובה.

דהיינו, אם ישנם חלקים שאיבדו מחריפותן הרי דינם כבלע מרור כיון שאין להם טעם.

כתב בספר מקדש ישראל (לרבי ישראל דוד הארפענעס, פסח סימן ת"ז): "נראה עוד טעם להשתמש לקיום מצות מרור בחזרת לפי היוצא ממג"א סי' תע"ה סק"ד שגם מרור מצוה לבלוע כל הכזית בבת אחת אם לא כשקשה לו יכול לסמוך על המהרי"ל וכו"ה בסידור היעב"ץ לבלוע ביחד עיי"ש, וזה כמעט לא שייך בתמכא חריין. [ואגב יש נמנעין מלאכול חריין בפסח, כיון שבזמן הזה יש לכא"א מילואים (פילינג'ס) בתוך השיניים (ובכל השנה אוכלים חמץ רתוחים) וחוששים שהשיניים חשיבי כדוחקא דסכינא שמפליטין בדבר חריף אף בצונן, מיהו במק"א כתבנו דרך ע"י לעיסה י"ל דחשיבי השיניים כדוחקא דסכינא ובדרך כלל תמכא רסוקה ובפרט ע"י בלענדער אי"צ אח"כ לעיסה בשעת אכילה רק היפוך בלשון ולבלוע]. וצ"ע אותם שבולעים החריין כדי לא להכנס לשאלה של בליעות חמץ, האם יצאו ידי חובת מרור.

ג. חשש סכנה

כתב החכם צבי (שם): "ואף החרדים אל דבר ה' ואוכלין כזית מהקריין מסתכנים בו כי באמת במקום שחזרת שהוא לאטיגאט סלאט שכיח, כמו בערי אמשטרדם והמבורג, ושאר ערי אשכנז, אף שהוא עודנו קטן מאוד, קורא אני על הקריין: סכנה ואין בו מצוה, וכל אשר נגע אלקים בלבו יקיים מצוה כתיקנה ויקנה הלאטוגאט סאלאט לשם מצות מרור, אף אם הוא ביוקר".

וז"ל הגאון נצי"ב באגרת לבנו רבי חיים ברלין (מתאריך ח' ניסן תרמ"ב, הובא במרומי שדה פסחים לט): "וגם מה שמדקדק מע"כ בני נ"י לאכול חריין איני מבין מדוע לא ינהיג עצמו בסאלאטא כדעת רוב אחרונים זצ"ל שהוא חזרת והכי נראה ממסכת עוקצין פ"ב מ"ז ולמאי נחמיר לאכול דבר שהוא כחרבות לגוף והלא דרכיה דרכי נעם כתיב ומכל שכן בליל הפסח אחרי תענית (בכורים) ושתית יין לפי דעתי הדלה על בני נ"י לשנות מנהג זה".

ובפרט כן הוא לאוכלים חריין לא מפורר וכמו שכתב הנשמת אדם (שאלה ל"ד): "בענין אכילת מרור שנהגו במדינתנו לאכול חריין מפורר כי א"א בשום אופן לאכול אותו שלם מבלי מפורר שהוא סכנת נפשות כמו שאירע ר"ל לאיזה אנשים בקהלתנו".

הערוך השלחן (תעג, יד) המליץ לאלו שחוששים שישתכנו מאכילת החרין ואין להם חסה שיאכלו מהעלים: "ולמי שקשה עליו לאכול תמכא מפני חלישות הלב בהכרח להדר אחר חזרת אף שיעלה לו בדמים יקרים, אך יוכל ליקח העלים מן התמכא שאין בו מרירות אלא מעט דהא יוצאין בעלין כמו שנתבאר".



בידינו כמה עדויות על גדולי ישראל בעניין זה.

הגר"ש בירנבוים, חתן מרן הגר"ע איגר, הביא הנהגות מחותנו (אגרות סופרים עמ' 55) וכתב: "ואנכי בעניי התבוננתי מראש כי עם גדולת חכמת תורתו עד להפליא פחד ורגז לבו להקל זה מיראי הוראה, וכמה פעמים נדרשתי מכבוד מו"ח נ"ע לחוות דעי אם יש להקל בנדונים כפעם בפעם ושאלתו האחרונה היתה בערב פסח אחד אשר הי' כפשע וגו' בחליו באחרית ימי הסתיו, שלפניו מחלת החזה ובנפשו הי' אכילת המרור (תמכא הרגיל בה) ושאלני מה דעתי בחזרת אשר לדעת החכם צבי הוא זאלאט ונקראה הייפטשלאטין". (יש לציין כי ראיתי שהביאו מעשה זה כאילו הגרעק"א פיקפק בכשרות החסה, ולא היא אלא אדרבא כיון שלא היה במקומו מסורת על חסה רצה לברר את הנושא על מנת לסמוך על דברי החכם צבי ולאכול חסה. ועל כל פנים שמענו כיצד מצוות המרור עמדה לסכן את הגרעק"א).

בספר מאיר עיני ישראל (ח"א עמ' 63) מובאת עדות נכדו של החפץ חיים הג"ר צבי הירש זקס זצ"ל: "בשלש שנותיו האחרונות אכל [ז' - למרור] רק כזה מאכל שהיה סתם מרגיז ומוציא את האוכלו משלוותו, והיה מתנחם בזה שוימררו את חייהם הוא לא רק מלשון מר אלא גם כפי שחז"ל אומרים שהחליפו עבודותיהם של גברים לנשים ושל נשים לגברים וכד' דברים כאלה כדי להרגיזם, וממילא הוא יוצא במרור זכר לדבר גם במאכלו שהוא אוכל. והסיבה לכך שלא אכל מרור הוא משום שפעם בחודש אייר ירד לו דם מהאף ולא יכלו לעצור את זה עד שקראו לרופא והרופא הסביר לו שהוא חושש שזה כתוצאה מהמרור שאכל בפסח". [אמנם העיר לנכון בספר שבות יצחק (פסח פ"כ הערה ל"ב): מיהו ודאי שאין כונתו לחדש טעם שאינו בגמ' ולחדש הלכה אלא אמר זאת רק לרוחא דמילתא].

על הרב ווייסמאנדל סופר (איש חמודות עמ' תט): "סיפר רבינו שבימי נעוריו החמיר על עצמו לאכול מרור שאינו מפורר ... ואכל על שלחן רבו ולא רצה שירגישו בזה והכין לעצמו חתיכות קטנות והטמינם בידיו עד שפעם אחת בא לידי סכנה מזה".

גם הגרא"מ שך הסתכן מאכילת החרין, וכך מובא בהנהגותיו לליל הסדר (גלאט קובץ כ"ג): "מרור אכל תמכא 'חרין' והיה מגרד בעצמו את השורש בפומפיה בערב החג. בשנים האחרונות, אחר ששנה אחת כמעט הסתכן באכילתו במסירות נפש, והוצרך בגלל זה להפסיק באמצע הסדר ולשאוף אויר בחוץ, החל להשתמש למרור גם בשורשי חסה. את החסה היה בודק מתולעים בקביעות נכדו הגדול הגרב"צ ברגמן שליט"א, יום אחד לפני ערב החג".

בארחות רבינו (ח"ב עמ' ע"ו) הובא על בעל הקהילות יעקב: "תשל"ב, אמר לי מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שבעצמו אכל חריין בשיעור כזיתים גדולים ולב"ב חילק שיעור כזיתים קטנים כשיעור הגר"ח מולאזין זצ"ל, מו"ר אמר לי שחשב שיתעלה מהחריין".

ואף על החזון איש הובא בספר חוט שני (פסח עמ' קצט): "מין החזו"א כשלא יכל מחמת בריאותו לאכול חריין למרור אכל חסה, וחפשו בשבילו חסה קצת מר ובדרך כלל הקטנים קלחם קצת מר".

כידוע ומעשים שבכל יום שמבוגרים לא יכולים לאכול חריין, ואין צורך להאריך בדברים ידועים על אנשים שהסתכנו מאכילת החריין החרף שלא כפי טבעם, [ונזכיר את הג"ר ישראל לוריא שכמפורסם נפטר! לאחר שאכל את החריין במרור וכורך בשנת תשכ"ט], אמנם יש לציין כי בעלי החריין אין את חשש הסכנה.

נביא כאן שני מקורות מקהילת פפד"מ בנושא.

"לאכילת מרור לכורך, ראיתי מן המדקדקים מהקדמונים, ואני הקטן נהגתי לילך בעקבותיהם, ליקח שקורין בל"א קלייני" שלאדיין, ולברך אכילת מרור. כי עפ"י רוב, העולם שלוקחים מרור שרגיל בפי כל, ומן אותו מרור מזיק לאדם שיאכל כזית, רק לכריכה יוכל ליקח קצת מן אותו מרור, רק מן הראש יקח שהוא ירוק, ולא מהשורש שעומד בתוך הקרקע בשעת גדילתו, רק מן הירק היוצא למעלה מהקרקע". (כ"י כח יהודא בינגא). מובא אצל: לייטנר, מנהגי פ"פ, עמ' קכג)

"אני נהגתי אם לא היה אפשר למצוא מרור שקורין סלאט, שהוא עיקר מצוות מרור כמבואר בחכם צבי, צויתי לבני ביתי לאחר מנחה גדולה בערב פסח... ליטול קריין ולגררו בברזל שהוא כלי שקורין רייב איין בל"א, ולהניחו בתוך קערה מגולה, כדי שיאבד מרירותו וחרפותו החזקה. ובלילה נטלתי אותו במקום מרור, ודחקתי אותו בידי מלוא אגרוף עד שיעור כזית. ובענין זה אין האכילה מזיקה... ולא כשומים שאוכלים קריין קשה כמו שהוא ומצערין את נפשם, עד ממש שלא נשאר בהם כח נשיפה וזולגין דמעות ומזיק להם וסוברים שעושים בזה מצוה, ועליהם נאמר, יראתך היא כסלך, ועוברים על בל תשחית נפשכם, והוי מצוה הבאה בעבירה". (רבי נפתלי הירץ פלעש (פפד"מ-אופנבך) חקת הפסח (כ"י משנת תקס"ה) מן הגנוזים, ח"ג, י-ם תשל"ב, עמ' 110).

ד. חריף ואינו מר

המציאות בחריין שהוא עצמו כמעט חסר ארומה, אולם כשהוא מגורד או נחתך מפרישים אנזימים מסויימים שנמצאים בו חומר מסוים הגורם לגירוי חריף בלשון ובעינים. אם ממתינים אחר החיתוך החריין הופך לכהה, מאבד את חריפותו ומקבל טעם מרירי ולא נעים כאשר הוא נחשף לאוויר ולחום.

כתב הגאון בעל ויגד משה (סי' כ"ח סק"ח):

"והנה תמכא יש לו חריפות עצום וזה אינו שייך להמצוא ואדרבה המרירות אינו נרגש כלל, ואולי היה יותר טוב שיפרר ויפיג החריפות כדי שירגיש בתוכו המרירות. ופעם אחת טעמתי חתיכת תמכא שהיה בחומץ והרגשתי בו מרירות וזה מחמת שהחריפות יצא ממנו.

מיהו האחרונים ז"ל לא כתבו כן ובפרט ידוע שיטת החוות דעת שכתב בהגדה מעשה נסים 'נ"ל דאסור למלול הקרין והמולל קרין ואוכלו אינו יוצא בו משום מרור' עיי"ש בארוכה וסיים לכן מי שנגע יראת ה' בלבו לא יעשה זה. וכן פסק בספר דרך פקודיך מצוה י' חלק הדיבור אות ה' וזה לשונו 'נוהגין כזה מהמון עם למלול החריין לבטל חריפותו וא' מגאוני הזמן הרב בעל חוות דעת אמר שאין יוצאין בזה וכפי דעתי ראיותיו נכונים על כן אין להקל ובפרט דאיכא למיחש לחשש ברכה לבטלה'. וכו'.

שוב מצאתי כדברינו בהגדה זכרון נפלאות לחתן החוות דעת ז"ל שכתב בטעם שמוללין את התמכא כי יש בו טעם מרירות דהא יוצאין בה ויש בו גם חריפות והמלילה הוא להפיג החריפות ולא המרירות ואם הופג החריפות מורגש יותר טעם המרירות והמרירות לא נשתנה טעמו ועדיין צ"ע עכ"ל, ונהניתי. וכן מצאתי בתשובות שואל ומשיב מהדורא שתייתי סימן י' בתוך התשובה חולק על החוות דעת בתמכא מפורר וסיים שם '[בשנת תרל"א] הוספתי דברים בזה דבאמת במרור יש שתי ענינים חריפות ומרירות והנה על ידי שליפה ובישול אלו שתייהן וכו' אבל על ידי המלילה אזל החריפות שאינו חריף אבל אדרבא נשאר המרירות ואדרבא על ידי החריפות אינו מרגיש כל כך טעם המרירות ביותר ועינינו רואות דכל שנמלל מה שמשתהה יותר ויותר נתמרר רק שפנה טעם החריפות ובמרור לא בעינן רק שיהיה במרירות וכו' ואם כן אדרבא במלילה מרגישין טפי מרירות וסגי בזה וזה ברור כשמש' עכ"ל".

נמצאנו כי אין מצווה לאכול את החריין כשהוא חריף ולכאורה עדיף לחכות לזמן שיהיה רק מר. ומאידך דעת האחרונים הנ"ל (ועוד המובאים שם בפנים) שיש לאכול את החריין שלם, וכן היא דעת הגר"א שלא לפורר את החריין אלא רק סמוך לסעודה שלא יפוג טעמו, משמע שאכן יוצאים בטעם חריף וצ"ע. נמצא שיש מקום לספק האם יוצאים בחריין כשהוא חריף ולא מר. ומאידך לדעת כמה אחרונים להיפך יש להחמיר לאכול דווקא כשהוא חריף.

ה. אינו כדרך אכילה וספק בברכתו

בעייה נוספת הנובעת מהיותו של החריין חריף ביותר היא, שהרי מצינו בראשונים (פסחים לט.) שכתבו שהמרור צריך שיהיה ראוי לאכילה. הנימוקי יוסף כתב: "ואלו ירקות שיש בהם קצת מרירות אבל עשב מר ביותר לא דלשון אכילה כתיב (שמות י"ב) על מצה ומרור, וכו'". וברישב"א הובא: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת ובמרור. פי' הרא"ה ז"ל כי לשון כלל הוא כלומר ובמרורים כיצא באלו שראויים לאכילה קצת לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה". הרי"א ז"ל כתב: "והוא שראוי למאכל אדם". ועיין עוד בתוספות (סוכה יג: ד"ה ירקות) שהוכיחו ממה שצריך שיהיה נקנה בכסף מעשר שצריך להיות ראוי לאכילה, ובמה שדנו בדברי רש"י בזה.

להלכה כתב הביאור הלכה (תע"ג ד"ה יקח): "והנה ע"ד מ"ש לעיל בענין מרור אם בעינן שתהא ראויה לאכילה, מצאתי כעת בפמ"ג שמסתפק קצת בזה דאולי יוצא במרור אף שאינה ראויה לאכילה, ולא ראה

דברי הראשונים הנ"ל [הריא"ז והריטב"א] וגם פשטות הש"ס דבעינן שיחא ניקח בכסף מעשר וכו' (ל' ועיין ברש"י שם).

לכאורה האוכלים חריין נכנסים לשאלה זו של לא כדרך אכילה. ואכן במקום אחר כתב הביאור הלכה (תע"ה ד"ה בטיבול) להקשות על דברי המגן אברהם (שם סק"י) שכתב וז"ל: "צ"ע לדידן שאנו נוהגין ליקח קרי"ן למרור אם כן היאך מברכין עליו בפה"א דהא אין ראוי לאכול כשהוא חי (כמ"ש סי' ר"ה). בשלמא כשמברך על שאר ירקות בפה"א לא קשה היאך נפטר הקרי"ן בזה דהא צריך לברך עליו שהכל י"ל כמ"ש קצת פוסקים דברכת המוציא פוטרתו. ועוד נראה לי שהאוכל קרי"ן אין מברך עליו כלל שאין דרך לאוכלו כמות שהוא כמ"ש סי' ר"ב גבי פלפלין, לכן נראה לי דאם אין לו שאר ירקות אומר מתחלה ברכת על אכילת מרור לבד כנ"ל".

והביאו הביאור הלכה:

"דעת מגן אברהם דאם אין לו ממיני מרור רק תמכא שקורין אצלנו חרי"ן אין מברך עליו ברכת הנהנין כלל רק על אכילת מרור גם בנידון דידן שאוכלו קודם הסעודה משום דאין דרך לאוכלו כמות שהוא. וחק יעקב כתב דמברך עליו מדראוי לאכול בחומץ וכיוצא בו [וכן כתב בחת"ס בהגהותיו סימן תע"ג עיי"ש] ולדעתו יש לברך עליו שפיר גם בפה"א משום זה. ובאמת דברי מגן אברהם הם מוקשים קצת, דאי אינו ראוי לאכילה כלל אם כן אמאי יוצאין בהם ידי חובת מרור לפי מה שכתבנו לעיל בסימן תע"ג בשם הפוסקים דבעינן במרור דבר הראוי לאכילה. [ואפשר משום דראוי לאכילה ע"י איזה תיקון מיקרי בר אכילה] וכ"ש לפי מנהגנו כהיום שאנו אוכלים אותו מפורר מיקרי שפיר ראוי לאכילה ואנו רואין כמה בני אדם טובלין בו פתם בכל השנה ואם כן על כל פנים מכלל שהכל לא יצא וכדלעיל בסימן ר"ה במ"ב סק"ה עיי"ש. ואפשר עוד מדחייבו רחמנא לאוכלו בלילה הזה הוי אכילה חשובה דהא אחשביה רחמנא לאוכלו כמות שהוא וע"כ יש לברך עליו ברכה הראויה לו דהיינו בפה"א ועל כל פנים שהכל בודאי צריך לברך עליו וכן נוטה דעת הגאון רעק"א בחידושו עיי"ש שם".

עיקרם של דברי הביאור הלכה באו לדון בברכתו של החריין האם שהכל או האדמה, אך בתוך דבריו התייחס לשאלה אם אין בו חשש שאינו דבר הראוי לאכילה וכו' ותיירץ שראוי לאוכלו עם טיבול וכן יש שמטבילים בו פיתם כשהוא מפורר.

אלא שהגר"מ שטרנבוך (בהגדת מועדים וזמנים) העיר שגם לזה יש גבול ובחריף מאד יש חשש של 'שלא כדרך אכילה': "המרור שלנו לפעמים מור מאד עד שעומד להקיא ממש ומדמיין שבזה עיקר המצוה, עיין במוע"ז ח"ז (קפ"ב), ולכאורה אם אין המצוה מר מאד דוקא כהנ"ל ואוכלו, הוה שלא כדרך אכילה, וכעין בזיון למצוה לאכול באופן שמאוס לו ועומד להקיא. ואף שאין דרך לאכול מרור חי וכמבואר במגן אברהם תע"ב (ס"ק י'), ולכן דעתו שאין צריך ברכת הנהנין, מכל מקום לאוכלו באופן שעומד להקיא, נראה שגם למרור שלא כדרך אכילה, כשאין המצוה כן, וצריך טעם מרור, אבל לא מבואר עד כמה, ולא שמענו שצריך באופן שמר כל כך דוקא".

יש להשוות זאת לדברי החזון איש (יובא להלן) שכתב לגבי חסה שכשהיא מרה מאד לא יוצאים בה ידי חובה. ויש לדעת איזה שלב זה בחריין כיון שלפי דבריו לכאורה גם בחריין חריף מדי מסתבר שלא יצאו ידי חובה כיון שאינו דרך אכילה. ולהלן אות ז נביא עוד מקורות בזה.

יש אחרונים שחידשו שיוצאים ידי חובת מרור גם באכילה שלא כדרך (ודן בזה הפרי מגדים תעה א"א יא). כן כתב המהרש"ם (שו"ת ח"ג ס"ט) שאכילת החריין אפילו כשהוא שחוק ומערבים בו חרוסת היא שלא כדרך אכילה, אלא דכך מצותו. וז"ל:

"מכתבו הגיעני ועל מ"ש בשם גדול אחד דבאוכל התמכא שלם אינו יוצא ידי חובה דהוי שלא כדרך אכילתו, ואני העירותי לרו"מ דכל אכילת מרור הוא שלא כדרך אכילה וכך מצותו כיון דגם בעירב דבר מר במאכל הוי שלא כדרך אכילה כמ"ש הר"מ פ"ה מיסודי התורה ופ"ד ממאכלות אסורות, והכוונה פשוט דבכל השנה אם אוכלין תמכא מעורב בחומץ ודבש או בארשט וטובלין בו בשר וכדומה וודאי זהו דרך אכילתו, אבל לאכול תמכא לבדו שחוק הוי שלא כדרך אכילה. ומה שמטבלין קצת בחרוסת אינו ממתק כלל טעמו ואין זה דרך אכילתו שהוא רק בדרך טיבול שמטבלין המאכל בו והוא טפל אל המאכל, וגם יפה כתב רו"מ שהרי גם בלי טיבול בחרוסת יצא כמ"ש סי' תע"ה ס"ח".

גם הגאון מקווי'גלוב בעל ארץ צבי (ח"א סי' פ"ה) בבואו לבאר מנהג אדמורי"ם שלא הקפידו על אכילת כזית במרור, הסיק מדברי המגן אברהם שהחריין אינו ראוי לאכילה אך יוצאים בו ידי חובה [ראה על כך בסעיף הבא ושייך גם לכאן].

והדברים צריכים ביאור האם לשיטתם מותר לאכול את כל חמשת מיני המרור ממש שלא כדרך, למשל חם מאד באופן שיהיה פטור האוכלו ביום הכיפורים, וכדו'? [ואולי אפשר לדמות זאת לשאלה הידועה אם חייבים על אכילת שרצים מאוסים שלא כדרך]. ואנו רואים שהגיעו לחידוש מופלג זה רק כיון שלקחו החריין למרור. ועל כל פנים לדעת הביאור הלכה הנ"ל וודאי יש חסרון באכילת מרור שלא כדרך.

ולמעשה ממה שדנו הפוסקים בעניין נראה שיש שני מהלכים ליישב את אכילת החריין: א. אין יוצאים ידי חובה במרור שלא כדרך אכילה אבל החריין כן מוגדר כדרך אכילה. ב. החריין אינו נקרא דרך אכילה אך יוצאים ידי חובה גם בשלא כדרך.



אכן כפי שהתבאר מהמגן אברהם ישנה שאלה גדולה על ברכתו של החריין, ולדעתו ברכתו שהכל ואף יתכן שאין מברכין עליו כלל ברכת הנהנין. אמנם כמובא לעיל הביאור הלכה השיג עליו וסיים: "ואם כן על כל פנים מכלל שהכל לא יצא". ובהלכות ברכות במשנ"ב סי' ר"ג סק"י פסק כן מפורש: "מרקחת של חזרת (שקורין קריין) ברכתו שהכל". [ראה גם בסי' ר"ה סק"ה פסק "כשהם חיים בפה"א - כתבו האחרונים דדוקא בשומים רכים דאז דרך בני אדם לאוכלן חיים אבל שומים שהזקינו שהם חריפים מאד ואינו ראוי לאוכלן חי [בלא פת] אם אכלו מברך שהכל"].

השואל ומשיב (שתיטאי ס"י) הקשה לפי השיטה האמורה ששומין חריפין ברכתם שהכל: "ולפענ"ד צריך עיון דהרי אמרו במרור דמברך בורא פרי האדמה, ועיין פסחים ט"ו ובמ"א סי' ר"ה שם, והרי כולל כל מרור דהיינו קריין והרי מרור ודאי אי אפשר לאכלו מפני חוזק חריפותו ומרירותו ובבישול אינו יוצא בו ידי מרור שהופג חריפותו ומרירותו ואפילו הכי מברך, ועל כרחך דכל שראוי בעצמותו לאכול דהיינו על ידי טיבול כמו שדרכו לאכול מברך ברכתו הראוי לו והוא הדין בשום".

ואכן עיקר הבעייה היא על פי שיטות הראשונים שהטעם שאין מברכים האדמה על המרור מפני שפוטרים אותו בברכת הכרפס, ואילו אם ברכת החריין היא שהכל אין במה לפטור אותו.

הנהגה מעניינת בעניין זה מהגאון רבי אליהו חיים מייזל מסר מחותנו הגאון אדר"ת (מכת"י, נדפס בקובץ דמשק אליעזר ניו יורק תשס"ח): "שמעתי ממחור' הג"ר אלי' חיים מייזל שלי"ט הגאבד"ק לאדז דלא קשה מידי דהגמ' נקט בפה"א הוא כשלוך דבר למרור מה שמברכין עליו בפה"א, אבל למנהגינו שלוקחין החריין למרור אין הכי נמי שיש ליקח לכרפס דבר שברכתו שהכל כמו לפת חי וכן הוא נוהג באמת, ודבריו נכונים".

שני מחנות עיקריים בראשונים מצאנו בטעם ההלכה שאין מברכים על המרור בורא פרי האדמה [ראה בית יוסף סי' תעג]: האחד כיון שברכת הכרפס פוטרתו, והשני שברכת הפת פוטרתו [מדין דברים הבאים בתוך הסעודה, או כיון שהמצה והמרור אחד הם]. עוד מצינו בראשונים סברא שהמרור פטור כלל מברכה, כך כתב רבינו אשר מלוניל בספר המנהגות (כו:): [באחד מתוך ארבעה תירוצים למה אין מברכים האדמה על המרור] וז"ל: "ומברך על אכילת מרור ולא בורא פרי האדמה משום דבעינן שיהוא מרים ואין אדם נהנה מהם לכך לא יברך בורא פרי האדמה", וזו דעת רבינו פרץ בהגהות סמ"ק רכ.

ועל כל פנים מה שפוטרים את החריין, שברכתו (כנפסק במשנ"ב) שהכל, בברכת הכרפס לדעות שהיא פוטרת את המרור שברכתו האדמה, צריך עיון.

האוכלים חסה למרור מוציאים עצמם משאלה זו כיון שבזמנינו ברכת החסה היא וודאי האדמה, ונפטרת בברכת הכרפס. אכן יש לציין כי המשנה ברורה (סי' ר"ה סק"ד) פסק שברכת החסה היא שהכל! כיון שלפי המציאות בזמנו לא היה דרך אכילתה כך (ועי' באגרות משה ח"א סי' ס"ו לענין גזר, ובכף החיים סי' ר"ה סק"ח לענין כרוב שבימינו נאכל חי, ובשערי הברכה (בערך חסה) בשם הגר"ש וואזנר).

אכן יש לדעת איך היתה המציאות בדורות הראשונים בעניין אכילת החסה. וראה של"ה (שער האותיות, עמק ברכה, ה' י') וז"ל: "אבל אותן הירק שדרך כל אדם לאוכלן חיינ עם שמן זית וחומץ וקורין אותן שלאטיין, מברכין עליהם בורא פרי האדמה אפילו כשהן חיינ, אם אכלן שלא מתוך הסעודה כשהן מתוקנין בתיקון הנוצר, כיון שדרכן של בני אדם לאכלן חיינ ואדעתא דהכי זרעו להו אינשי". משמע מדבריו שאי אפשר לברך האדמה על חסה חיה, ואולי כשבאה עם מעט חרוסת ובתוך סעודה גם לשיטתו ברכתה האדמה. ועל כל פנים מפשטות דברי הראשונים עולה כי ברכת החסה היא האדמה. וכנראה הדבר תלוי לפי הארצות והתקופות.

ו. גורם שיאכלו פחות מכזית

החכם צבי בהרעישו כנגד אכילת חריין כתב בין דבריו: "נפיק מיניה חורבא כי רבים עתה עם הארץ שאינם אוכלין אפי' כחצי זית מחמת חורפיה ושהוא מזיק באכילתו חי ומבטלים מצות מרור, ואף החרדים אל דבר ה' ואוכלין כזית מהקריין מסתכנים בו כי באמת במקום חזרת שהוא סאלאט שכיח ואף שהוא עדיין קטן מאוד קורא אני על הקריין סכנה ואין בו מצוה".

ואכן נביא כאן כמה עדויות גם על מנהג רבים וטובים שלא הקפידו על כזית מרור מחמת חריפותו:

בספר רחמי האב לרבי יעקב קטינא דומ"ץ חוסט כתב: "וכגון דא מצוה לפרסם בליל התקדש חג הפסח שלא יברכו הנשים ברכת אכילת מרור כי מיעוטא דמיעוטא המה שאוכלים כזית שלם ולא די שאינם מקיימים המצוה אלא ממרכין ג"כ ברכה לבטלה, על כן יברך בעה"ב ויכוין להוציא את כולם".

היו אדמורי"ם שהקילו לברך על אכילת חריין פחות מכזית. כך נהגו האדמו"ר מראפשיץ (אמרי נועם (בתשובות שבסוף ח"ב תשובה ג'), וצאצאיו בית ראפשיץ ודז"קוב. וכן נהג השר שלום מבעלז (שו"ת שם הכהן ס"ד). הטעמי המנהגים (עניני פסח תקי"ט בהערה) כתב: "שמעתי מאדמו"ר הרה"צ הקדוש מאלעסק זצוק"ל שהרה"צ הקדוש מסטרעליסק זללה"ה אכל גם כן דבר מועט מהמרור". גם בימינו בארץ ישראל נמסר על הרמ"א פריינד (בהגדת עטרת יהושע, עמ' קע"ז): "הרבנית בזו"ש ע"ה היתה אוכלת מרור פחות מכזית ובכל זאת בירכה על אכילת מרור וכמנהג אבותיה לבית ראפשיץ נ"ע, והניח לה רבינו מנהגה".

וכן על האדמו"ר אהבת ישראל מוויזניץ (קדוש ישראל ח"א עמ' כ"ח) סופר: "כ"ק הסבא קדישא בהיותו סמוך על שלחן חותנו בדז"קוב הסתיר חזרת תחת הרגל החלולה של הגביע כדי שיהיה לו לכזית מרור כי שם לא הקפידו לקחת כזית שלם והס"ק לא רצה לשנות ממנהג אבותיו". מאידך בעמוד קנ"ו בספר סופר: "כבר נאמר בפרק ג' כי בשבת רבנו סמוך על שלחן חותנו הכין לעצמו כזית מרור לשם מצוה, ברם כעבור שנים בשבתו על כסא ממלכתו כאשר ארע פעם בעת עריכת הסדר שלא הספיק המרור אשר הוכן למסובין ולר' משה טייטשר לא נותר מאומה, נתן לו הס"ק קצת מרור מצלחתו. ר"מ הצביע ואמר 'נו כזית', הגיב על כך רבנו 'אי, אי' דהיינו - אין צורך".

בשו"ת ארץ צבי להגאון מקוז'גלוב סי' פ"ה כתב: "שמעתי בשם הרה"ק ר' שלום מבעלז זצ"ל שהורה לאכול פחות מכזית מרור ולברך עליו על אכילת מרור, וכן הורו הה"ק ר' נפתלי מראפשיץ זצ"ל והה"ק משיניווא זצ"ל, והדבר מפורסם בכל מדינת גאליציא", ויישב את המנהג: "אמנם בזמן הזה דהוי תרי דרבנן א' דמרור בזמן הזה דרבנן וגם שיעור כזית דרבנן ותרי דרבנן לא חשיב עיקרו מה"ת כמ"ש הרא"ש פ"ב דקדושין ועל כן אפילו באתחזק אזלינן בספיקא דרבנן לקולא, כנלע"ד ליישב דברי הצדיקים ז"ל שלא יסתרו למשנה מפורשת הנ"ל וליישב מנהג רוב ישראל שאוכלין למרור חריין פחות מכזית ומברכין עליו על אכילת מרור".

את מנהג זה ביאר גם רבי מרדכי שבתי אייזנברגר (ר"מ בשיבת צאנו, בספרו בירורי הלכות, נתניה תשס"ו): "ובזה מובן בפשטות מנהג הרה"ק מראפשיץ דמרור הנקרא חריין קשה לאכול כזית וגהקים כשאוכלים

אותה, לפיכך סוברים בבית ראפשיץ דאדרבה אם נאכל כזית לא הוי דרך אכילתו כלל וכמו שכת' המג"א (סי' תע"ה סק"י) ע"ש ובחק יעקב, וכמו דכתבו הפוסקים נגד החוות דעת על הגדה שלו מעשה ניסים בהקדמה שכתב דיאכלו החזרת בלי שיפוררו אותו רק גוש שלם כזית וטענו במהרש"ם (חלק ג' סי' ט') ומי ששון (דף ג' ע"ב) והובא באורחות חיים (ספינקא סי' תע"ג אות ט') שזה שלא כדרך אכילה (ועי' רש"ש סוכה ל"ב ע"ב) בזה, כן סוברים בראפשיץ דאפי' כשמפורר אין דרך לאכול כזית ודרכו לאכול משהו. וכמו ביין שרף להט"ז דמיקרי אכילה ושתייה כנ"ל מחת"ס. ולהכי מותר לברך אפי' בלשון על 'אכילת' מרור על משהו מרור מפורר, אבל מרור חסא מודים ברופשיץ דצריך לאכול כזית, ובוה מדבר הדברי חיים בתשו' ואין כאן פלוגתא בין הרב ותלמידו. וכו'. שוב אחר כתבי כל זה מצאתי בשו"ת ארץ צבי להגאון מקוויגלוב זצ"ל (חלק א' סי' פ"ה) שכתב מפורש דלא הקילו קדושי עליון הנ"ל לברך אף על פחות מכזית אלא בחריין, וברוך ה' שהנחני בדרך אמת. ובארץ צבי הנ"ל העיד שהתירו הרה"ק מהר"ש מבעלזא והרה"ק מרופשיץ והרה"ק משינאוא זי"ע ועכ"א אפי' בבריא, וכתב שרוב העולם נוהגים כן וזה שלא כמו שכתב במכתב הנ"ל מהרה"ק מהרי"ד מבעלזא בשם אבותיו הק', ועי' גם בטעמי המנהגים (אות תקי"ט) בשם הרה"ק מהרי" מבעלזא בשם אביו הרה"ק מהר"ש שבאנשים החלושיים בטבעם הקילו ע"ש".

והדברים מדברים בעד עצמם.

ז. מחלוקת באופן אכילת החריין: שלם או מפורר

הבאנו לעיל שישנם דעות אחרונים שאין יוצאים בחריין מפורר, והמפורסם שבהם הוא רבי יעקב מליסא בהגדת מעשה ניסים שכתב: "נראה לי דאסור למלול הקריין והמולל קריין ואוכלו אינו יוצא בו משום מרור". ובסוף דבריו הוסיף: "תדע דהא הקריין הכבוש מר יותר משאר מרורין הנזכרים במשנה כגון שלאטין, אלא העיקר כל שנשתנה טעם מרירותו אינו יוצא".

וכן החמיר לעצמו הבית הלוי (כמובא בהגדת מבית לוי). ועל האדמו"ר ממונקאטש נמסר שהחמיר לקחת קצת שורש חריין לא מפורר והשאר מפורר (דרכי חיים ושלום אות תק"צ ובהערה שם).

ועי' גם בתשובת רבי אברהם תאומים מבוטשאטש (חסד לאברהם סי' נ') שמאריך בדברי סבו רבי יעקב מליסא ומסיק בתחילה שאכן חריין מפורר כיון שנשתנה ברכתו אי אפשר לצאת בו ידי חובת מרור ויש לו דין כשל שלוק, אולם אח"כ כותב שכיון שבמקומות שאין מצוי חסה ונאלצים לצאת ידי חובה בחריין וכמעט בלתי אפשרי לחלושי המוזג לאכלו שלם לכן הקל מצד ספק ספיקא האחד שמא חיוב אכילת כזית הוא לא מדאורייתא והשני שמא יוצאים ידי חובה במפורר עי"ש.

שיטת הגר"א היא שאמנם אפשר לפורר אבל יש להקפיד שלא יפוג טעמו, וכפי שהביא החיי אדם כלל ק"ל וז"ל: "והגר"א הנהיג שלא לפרר אותו קודם ביאתו מבית הכנסת כדי שלא יפוג כל הטעם, דאז אינו יוצא, או שיפרר ביום ויניח בכלי ויכסה הכלי עד התחלת הסדר, ואז יפזר אותו על קערה ועל ידי זה יפוג חריפותו, ואז ימעך אותו, וישער שיהיה כזית, ויכול לאכלו בטוב". וכן הזהיר רבי שלמה קלוגר (חידושי לברכות ל"ח:)

לפורר רק סמוך לסעודה כדי שלא יפוג טעם המרור ויהיה לו דין של עלים הכמושים והקל לפורר אפילו ביו"ט (דלא כהמגן אברהם תק"ד סק"ז) כדי לצאת ידי מרור אם אי אפשר לאכול בלאו הכי.

ובאמת יש לדון האם אותם מגדולי ישראל שנהגו לפורר את החריין (כמו למשל הנודע ביהודה כמובא בספר מגן האלף (תע"ג ה'), ובתשובה מאהבה או"ח סי' רס"ב) הקפידו על מידה מסויימת של חריפות שעליה להיות בו.

מהגאון רבי יהודה אסאד (שו"ת יהודה יעלה סי' קל"ט) אנו שומעים שאכן יש להזהר שלא יפוג טעמו החריף, אף כי אפשר להקל בחריין מפורר. בתשובתו התייחס לטענה לפיה יש לפקפק לצאת בחריין מפורר "לפי כשעבר ריחו אין בו שום מרירות בפיו" וכתב: "לכן מי שאין לו סא"לאט בדוק יפה מחשש תולעים שזה הוא מצוה מן המובחר לאכילת מרור, מפרסם אני בדרשה בכל שבת הגדול להודיע לעם שכן יעשו גם למרור גם לכריכה יאכל גריבמנען קריין [חריין מפורר] ובתנאי שיהיה מכוסה יפה בכיסוי מהודק משעה ששוחקים אותו על הריב"אייזען [מגרדת] מערב יו"ט כדי שלא יהיה פג ריחו ומרירותו, באופן זה ירגיש כל אדם בו חריפות ומרירות ... וכן אנחנו נוהגים אף שאבותינו לא עשו כן חובה עלינו לעשות כדן ולא לחוש למנהג הקדמונים בזה העניין".

ובאמת יש סברא להיפך שדווקא בחריין שלם לא יוצאים ידי חובה כיון שאינו ראוי לאכילה וכפי שהבאנו לעיל. עי' בהגדש"פ יד מצרים להגרי"א חבר וז"ל: "ויותר נראה לפענ"ד כיון שאין דרך לאכול תמכא אם אינו שחוק מחמת רוב חריפותו שאינו ראוי לאכילה כלל, ואם כן אין זה אכילה והתורה אמרה על מצות ומרורים יאכלוהו, וא"כ י"ל דלא יצא יד"ח אכילה. וגרע מהא דקיי"ל דאכל אכילה גסה ביו"ט דפטור, וכו'. וכן נהג הגר"א לאכול תמכא שחוק דווקא וזה ברור". וכ"כ החיי אדם (כלל ק"ל ג') "ולכן המרור הנהוג במדינתנו הוא "חריין", והוא תמכא שנוכר במשנה. ואמנם האוכל אותו כשהוא שלם, כמעט הוא סכנה ואין בו מצוה, שמחמת חריפות הוא מזיק גדול, וגם א"א לאכול כזית בפעם אחת".

רוב הפוסקים נקטו שיוצאים ידי חובה בחריין מפורר ואדרבא דווקא בו, וכן פסק המשנה ברורה (תע"ג ל"ו): "ויש לזהר שלא לאכול אותו כשהוא שלם שכמעט הוא סכנה ואין בו מצוה שמחמת חריפותו הוא מזיק גדול, ולכן צריך לפררו על ריב אייזין ולהעמידו כך מגולה ואז מפגי חריפותו. והגר"א הנהיג שלא לפרר אותו קודם ביאתו מביהכ"נ כדי שלא יפיג הטעם דאז אינו יוצא בו, אלא יפרר אותו אחר ביאתו ויכסנו עד התחלת הסדר [וכשחל פסח בשבת יפרר אותו מבע"י ויניח בכלי ויכסנו עד התחלת הסדר], ואז יפור אותו על קערה ועי"ז יפיג חריפותו, ואז ימעך אותו וישער שיהיה כזית ויכול לאכול בטוב".

יצוין כי את השאלה האם לפורר את החריין לא מצאנו בכתבי הקדמונים [שחיו לאחר תחילת השימוש בחריין].

נוסיף עוד את הערת הגר"י זנגר שליט"א (מעדני יו"ט ח"ה סי' ס"ט) דאם החריין מפורר מאד כמו דייסא מסתבר דאינו יוצא בו ידי חובה כיון שאינו דרך אכילה.

נמצא שישנו ספק האם יוצאים ידי חובה בחריין מפורר או שלם ועל כל אפשרות יש פוסלים.

ובעיקר העניין, יש מגדולי האחרונים שאסרו לפורר את החריין ביום טוב מדין "טוחן", ויש בזה פרטי דינים ראה משנ"ב תק"ד ס"ק יט. ובליל יום טוב שחל במוצאי שבת יש לפורר כבר מיום שישי.

ח. מחלוקת באופן אכילת החריין: שורש, קלח או עלים

השאלה העיקרית על החריין היא האם יוצאים ידי חובה בשורש שלו כפי המקובל כיום, שהרי נפסק להלכה (שו"ע תע"ג ה'), כדעת רבינו תם (הו"ד בהגהות מיימוניות חמו"מ פ"ז אות ל), שאין יוצאים ידי חובת מרור בשורש אלא רק בקלח או בעלים.

וכך כתב מהרי"ל (שו"ת סי' נח): "וצריך להיזהר ליקח הקלח של המירעט"ך או הירוק שלו ולא השורש כדדייק ר"ת התם".

והלקט יושר (ח"א עמ' צב) כתב: "תמכה פי' בהג' מיימוני שהוא מירעטיך שאנו קורין בארצותינו קריין. וכתב ר"ת שאין אנו יוצאין בשרשים מהנקט במתניתין דיוצאין בעלין ובקלחין ושרשים לא הזכיר. לכך הזהירו רבותינו שלא ליקח גוף הקריין אלא הקלחין והעלין שבראשו".

ובספר יוסף אומץ (אות תשס"ה): "אחר כך יקח כזית לאטי"ך אם יש לו, ואם אין הלאטי"ך מצוי שלא יהיה לו כזית ממנו, ישתדל שיהיה לו לפחות עלה אחד של לאטי"ך ויצרף אותו עם הירק שעל שרשי מערעטיך ולא השרשים עצמן עד שיהיה ביחד כזית שהוא שיעור המרור".

אלא שמהר"י ווייל (סי' קצג) חידש: "בפ"ק דסוכה תניא אזוב ג' קלחים ובהן ג' גבעולים, פרש"י קלחים שרשים, מטעם זה נראה הא דכתב רבינו תם ולא שרשים היינו השרשים הקטנים המתפצלים לכאן ולכאן אבל השורש הגדול שבו עומד הירק הוא בכלל קלח" [וביאר מחצית השקל (תעג, יב): ודיוקו דרבינו תם מדתנן יוצאים בקלח, דדוקא קלח ולא שורש, והא רש"י פירש קלחים שרשים, אלא על כרחך דר"ת לא מיעט אלא שרשים הקטנים המתפצלים]. אך לכאורה סתר עצמו בהמשך דבריו וכתב: "ויברך על אכילת מרור ויאכלו כל אחד כזית בלי הסיבה ואם יקח מירעטיך יקח מה שהוא למעלה מן הקרקע כגון העלין וסמוך לו אבל לא יקח מה שהוא למטה מן הקרקע דהוי שורש ורבינו תם כתב דווקא קלח ולא שרשים".

בתחילת דבריו כתב שרק בשורשים הקטנים היוצאים מהשורש המרכזי אין יוצאים ידי חובת מרור ולפי זה אין בעיה לצאת ידי חובה בשורש הלבן של החריין, ובהמשך דבריו כתב שכל מה שמתחת לפני הקרקע נקרא שורש.

כך העיר עליו המגן אברהם (תעג, יב): "לא בשורש. ז"ל מהרי"ו 'אם יקח מערטי"ך יקח מה שהוא למעלה מן הקרקע כגון העלין והסמוך לו אבל לא מה שלמטה מן הקרקע דהוי שורש' עכ"ל, וכ"פ משאת בנימין ושל"ה. מיהו לפני זה כתב מהרי"ו ז"ל ... אבל השורש הגדול שבו עומד הירק הוא בכלל קלח' עכ"ל וכ"כ בהגהות מנהגים ז"ל שמעתי שקרוי קלח עד למטה מזנבו ושבליים קטנים יוצאין מהם עכ"ל, וכנ"ל עיקר".

דהיינו המגן אברהם הכריע כתחילת דברי מהר"י וייל ששורש החריון נקרא קלח ורק השרשים המתפצלים ממנו נחשבים שורש. סיוע לדבריו הביא מהגהות מנהגי טירנא (ליל הסדר אות קז), שהגיהו על הדין שאין יוצאים ידי חובה בשורש "צריך עיון על הקריין, ושמעתי שקרוי קלח עד למטה מזנבו ושבולין קטנים יוצאין מהן".

אך לכאורה אין כלל מקום לסתירה בדעת מהר"י וייל וממילא אין צורך להגיע לחידוש שהשורש המרכזי נחשב עדיין קלח, וכך כתב בטוט"ד הגרמ"מ קארפ (הלכות חג בחג פסח עמ' שע"ז) וז"ל:

"ואמנם בעיקר מה שהקשה המג"א בסתירת דברי מהרי"ו לא זכיתי להבין הסתירה בזה, דלכאורה דבריו מבוארים, שבתחילה מיירי בדין חזרת שהיא לטוגא [חסא] ועל זה ביאר דהקלח הוא השורש הגדול שבו עומד הירק עד זנבו והשרשים הקטנים המתפצלים ממנו הם השרשים, אך לאח"כ מיירי המהרי"ו במירטיך [קריין] וע"ז כ' ואם יקח מירטיך יקח מה שהוא למעלה מן הקרקע כגון העלין והסמוד לו.

דבאמת חילוק גדול יש בין החסא לקריין בזה, דהחסא הקלח שבה הוא המקום שבו יוצאין כל העלין והוא מחזיק העלים, וזהו ע"פ דברי רש"י בסוכה י"ג שהביא מהרי"ו שם, דזה חשוב בכלל קלח ולא שורש, ולכן כ' המהרי"ו השורש הגדול שבו עומד הירק שזה מתפרש רק על קלח החסא באמצע שממנו יוצאין כל העלין, ולא בקריין שהכל למטה מן הקרקע ואין תלויין בו העלים אלא כענפים המתפצלין לכאן ולכאן. אך בקריין הכל הוא שורש והוא מתעבה בקרקע והחלק שיוצאין ממנו העלין הוא רק החלק המועט שיוצא למעלה מן הקרקע כעובי אצבע שבו תלויין העלים אבל כל מה שנכנס תחת הקרקע הוא כולו שורש וכל זמן שנשאר יותר בקרקע יתעבה ויהפך לקלח עבה.

ונמצא שאין חילוק בין למטה מן הקרקע ללמעלה מן הקרקע, אלא שלמעלה מן הקרקע בקריין זהו הקלח שבו תלויין העלין, ובחסא לעולם הקלח האמצעי למטה שממנו יוצאין כל העלים זהו הקלח ולכן לא שמענו להחמיר בזה שלא ליקח מחלק התחתון הנעוץ בקרקע, ולפי"ז מאירים דברי מהרי"ו שלא כ' להחמיר בזה אלא בקריין ולפי"ז אין ללמוד מדבריו שכ' להקל בזה בחסא".

דבריו מסתברים כיון שמהר"י וייל אמר את דבריו שאין יוצאים בלמטה מן הקרקע רק כלפי מה שכתב 'ואם יקח מירעטיך', ולפי זה אין שום מקור להקל באכילת שורש החריון.

דברי המהר"י וייל הובאו באחרונים שלאחריו. המשאת בנימין (תלמיד המהרש"ל והרמ"א) בהגהתו לסימן תע"ג סעיף ה' הביא את ההגהות מנהגים ודברי מהר"י וייל המיקל בשורש הגדול וכתב: "ואני שמעתי בשם מורי מהר"ש השני (רבי שלמה בן רבי יהודה ליבוש מלובלין, תלמיד המהרש"ל) שקבל מרבותיו דכל מה שעומד בקרקע קרוי שרשים ומה שלמעלה מן הקרקע קרוי קלח, וכן אני נוהג ליקח העלין וקצת מן הקרין עצמו כעובי אצבע ששיעור זה הוא ודאי למעלה מן הקרקע".

הביאו בעל הכנסת הגדולה בספרו פסח מעובין עמ' י"ב והוסיף: "ומה שקבל מרבו מהר"ש השני כתבו מהר"י וייל ז"ל בסימן קס"ג בשם האגודה".

וכן הביא השל"ה (מסכת פסחים נ"ד) וז"ל: "וזה לשונו נ - של מהר"י ווייל] בדף פ"ה ואם יקח 'מירעטך' יקח מה שהוא למעלה מן הקרקע כגון העלין וסמוך לו אבל לא יקח מה שהיא למטה מן הקרקע דהוי שורש, ורבינו תם כתב דוקא קלח ולא שרשים. אגודה סימן פ"ה במסכת עירובין בשם ר"י, עכ"ל. וכן ראוי לנהוג בזה כי שמעתי אומרים בשם הגאון מהר"ר שכנא שהורה כן דכל מה שהוא תחת הקרקע נקרא שורש ולא נקרא קלח אלא מה שיוצא למעלה מהקרקע סמוך לעלין על כן כשיקח כזית מ'קרין' יקח העלין עם ראש ה'קרין' שהעלין נתחבו בו".

וכן כתב הב"ח: "תמכא הוא קריין". [כתב] הגהות מיימוני (פ"ז אות ל') רבינו תם היה מדקדק דוקא בקלח אבל לא בשורש. וז"ל מהר"י ווייל (סי' קצג) ואם יקח מערטיין יקח מה שהוא למעלה מן הקרקע כגון העלין וסמוך לו אבל לא יקח מה שהוא למטה מן הקרקע דהוי שורש וכו' אגודה וכו' משם ר"י".

[הציון לאגודה מדברי מהר"י ווייל, שכתבו האחרונים הנ"ל, שייך לקטע הבא בדבריו לגבי שיעור הכזית ולא לעניין השורש ובטעות הובן כמקור לקטע זה].

וכן כתב העולת שבת (תע"ג ה'): "וכתב מהר"י ווייל ואם יקח מערטו"ך יקח מה שהוא למעלה מן הקרקע כגון העלים ולא מה שהוא למטה מן הקרקע דהוה ליה שורש ואין יוצאים בשרשים, ונראה לי דהוא הדין בקריין אין ליקח למרור רק מה שהוא למעלה סמוך להירוק, וכן ראיתי רבותי נוהגים". [ועל מה שכתב והוא הדין קריין יש להעיר, שהמערטו"ך הנזכר הוא לכאורה תרגום החרין כידוע].

את דברי האחרונים הנ"ל הביא האליה זוטא: "כל מה שעומד בקרקע קרוי שרשים ומה שלמעלה מן הקרקע קרוי קלח, וכתב בעולת תמיד בסק"ד וצ"ל דהוא הדין בקריין אין ליקח למרור רק מה שהוא למעלה סמוך לירוק וכן נהגו רבותי ע"כ. וראיתי בשל"ה דף קמ"ג פסחים נר מצוה ד"ה וכדי לברר זה לשונו כשיקח כזית מקריין יקח העלין עם הראש הקריין שהעלין נחתכו בו ע"כ. ובסוף תשו' משאת בנימין כתב זה לשונו אני נוהג ליקח העלין וקצת מן הקריין עצמו כשיעור עובי אצבע שזה ודאי למעלה מן הקרקע הוא ע"כ".

ובפירושו אליה רבא הביא גם את הקולא של המגן אברהם וכתב להקל בשעת הדחק: "מה שעומד בקרקע קרוי שורש ומה שלמעלה מקרקע קרוי קלח ... ומגן אברהם הסכים לפוסקים דשרשים קטנים המתפצלין לכאן ולכאן נקרא שורש אבל השורש הגדול שבו עומד הירק הוי בכלל קלח עד למטה מזנבו, ובשעת הדחק יש לסמוך להקל".

וכ"כ הגריעב"ן בסידורו בית יעקב: "ויוצאין בעלים שלהן ובקלחן (הוא מה שגדל למעלה מהקרקע) אבל לא בשורש שלהן", ובהלכות הכנת הסדר (שער המפקד) הביא שבדיעבד אם אין לו עלים יקח את השורש.

בהגהות למנהגים דק"ק וורמיישא (מהדורת מכון י-ם עמ' פ"ו) הובא שהמרור הוא לאטיין"ך [- חסה] ואם אינו מצוי יקח העלין של קריין למרור.

[נציין כי בגליון 'באיל תערוג' פסח תשע"ד, סופר על הגראי"ל שטיינמן, שמלפנים היה אוכל חריין עד שהרופאים אסרו עליו והיה לוקח חסה] ומחמת שיטת החזו"א שצריך להיות מר ביקש שיוציאוהו בברכה],

ובשנים האחרונות אוכל עולשין [וגם בזה מבקש שיוציאוהו בברכה] ופעמיים השיגו לו עלים של חריין למצות מרור ואמר שלראשונה בחייו הרגיש טעם מרירות כיון שבשורש החרין היה מרגיש רק חריפות].

להלכה (משנ"ב תעג, לו) התקבלה מעיקר הדין שיטת הגהות מנהגים והמגן אברהם, וכן היה המנהג, אך עדיין כתבו האחרונים לחשוש לכתחילה שאין יוצאים ידי חובה בשורש החרין, וכפי שכתב שו"ע הרב (שם, כח): "חמשה מינים הללו מצטרפות לכזית ויוצאים בהם בין בעלין בין בקלחים אבל לא בשרשים דהיינו שרשים הקטנים המתפצלים לכאן ולכאן, אבל השורש הגדול שבו גדלים העלים אף שהוא טמון בקרקע הרי זה בכלל קלח, ומכל מקום טוב יותר ליטול העלים והקלח היוצא חוץ לקרקע לפי שיש אומרים שמה שהוא טמון בקרקע הוא נקרא שורש. אבל העיקר הוא כסברא הראשונה".



מלבד השאלה העקרונית האם יוצאים ידי חובה בשורש החרין יש מעלה והידור לקחת דוקא את העלים למצווה. כתב המגן אברהם (תע"ג סקי"ב): "והעולם נוהגין לברך על העלים ולכריכה נוטלים הקלח, ונראה לי הטעם מדקאמר ויוצאין בקלח שלהם אלמא דעלין עדיפא לכן נוטלין העלין לברכה, ומיהו צריך ליטול כזית כמ"ש סי' תפ"ו ומפני שאין העלין הרבה כ"כ לכן נוטלין הקלח לכריכה. מיהו אם רוצה ליטול העלין לכריכה הרשות בידו". ונחלקו האחרונים בדעתו; האליה רבה סקי"ז ביאר את שיטתו שהמצווה בעלין כיון שבהם אפשר לאכול כזית בשופי (ודברי הט"ז שם). אך המחצית השקל ביאר את דברי המגן אברהם כפשוטם שלמד מדברי הגמרא שיש מצוה בעלים, עיין שם.



עד לשנים האחרונות היה חשש גדול ביותר של תולעים בירקות עליים, ולכן רבים הקילו יותר ולא לקחו את העלים למצווה.

על החתם סופר נמסר (ליקוטי חבר בן חיים) שהיה לוקח בין לכורך בין למרור חסה כדעת החכם צבי, והיה שוכר בחורים שיבדקו בעזרת כלי ראייה את העלים מתולעים, ומלבד זאת לא אכל שום חסה כל השנה, ויותר לא אכל שום ירקות עליים מלבד החסה והסימנים לראש השנה.

וכן בשו"ת תירושי ויצהר (לרבי צבי יחזקאל מיכלזאהן, ס"ס קי"ז) כתב שאוכל הוא ובני ביתו חסה למרור וכורך ותמיד מזהיר הוא לבדוקם מתולעים, והביא הלצה מהאדמו"ר רבי מרדכי מנדבורנא שמי שאוכל חסה בלי בדיקה יברך שתי ברכות: בורא פרי האדמה על החסה ושהכל על התולעים...

הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו סעיף כ"ז) הזהיר מסיבה זו לאכול דווקא את קלחי החסה: "יזהרו הנשים בבדיקת החזרת והכרפס, דכל תולע יש בו חיוב חמשה מלקיות, והדבר הזה תלוי בצואר האשה בעלת הבית, דכל בני בית סומכין עליה בזה, ואם מקילה בבדיקה אפשר שיהיה תלוי בצוארה חיוב מלקות יותר משערות ראשה, בפרט בהיות בני הבית מרובין, ובמקומות אלו שהתולעים קטנים מצויים הרבה

בירקות. מעשה בחכם אחד שנכנס בערב פסח לחצר אחד וראה את האשה בעה"ב לפניו שני סלים גדולים מלאים חזרת, והיא רוחצת העלים של החזרת ורואה אותם במהירות כלאחר יד ומנחת בסל לפניו. ויאמר לה החכם, כמה שערות יש בראשך. אמרה לו לא מניתי אותם, ולפי דעתי אי אפשר למנותם. אמר לה שערות ראשך אפשר להמנות, אך חיוב המלקיות אשר בצוארך אי אפשר להמנות. אמרה לו מה אעשה בני הבית מרובין ורוצין לאכול חזרת הרבה כי ערב להם. אמר לה תשובה זו לא תצילך ביום הדין, על כן שמעי לעצתי ותשליכי העלין שצריך להם בדיקה מרובה, ותקחי הקלחים דוקא, וכן הכרפס תבדקי להם שיעור מועט לצאת ידי חובה דוקא, על כן בית שאוכליו מרובין ולא יש בודקים הרבה יעשו כן".

וכן נהג רבי חיים פאלאג'י לאכול את רק את קלח החסה מחשש תולעים (צוואה מחיים ח"י ע"ב, ויפה ללב מבנו רבי רחמים נסים יצחק) ח"ג סי' תע"ג).

הגר"ש שברון כתב בהגהותיו לדעת תורה (סי' תע"ג ס"ה): "הנה בארצינו הק' רובם ככולם לוקחים החסא למרור, ואמנם תולעים מצויים מאד מאד, וכבר עשינו בדיקות אחר בדיקות וגברי אחר גברי, ואעפ"כ עוד נמצאו, כי התולעים הם קטנים מאד וירוקים כחסא עצמה, והמון העם נכשלים ר"ל בכמה לאוין באכילתם בלא יודעים. לכן לא אמנע כאן להודיע את אשר אנו עושים בס"ד זה כמה שנים שמסירים את כל העלים ממש ומשליכים אותם **ואוכלים רק הקלח** (אחרי שמסירים הקליעה החיצונה), והעושה כן בטוח שלא יארע לו כל און ויוצא מצות מרור כתיקונה, וכמפורש במתניתין וטוש"ע כאן דיוצאין בקלח שלהן, ושל' על ישראל. (ומה שהחתם סופר לא נתן עצה זו, צריך לומר על פי מה שכתב מגן אברהם כאן דמדתנא ויוצאין בקלח שלהן שמע מינה דמצוה מן המובחר הוא ליקח העלים דוקא. ואמנם כך צ"ל גם בדעת אבותינו הק' בא"י שעמלו ויגעו שעות שלמות עד שביררו כמה עלים מן החסא למרור, וכן בחו"ל היו מייגעים ודוחקים את עצמם לאכול כזית מן התמכא שקורין קרי"ן שהוא חריף מאד וכו' כידוע. אבל כהיום שהדורות חלושי מזג... ואם נחמיר בזה הוי חומרא דאתי לידי קולא, וכמ"ש בשע"ת כאן בשם הב"א לענין תמכא ע"ש, אין שום ספק אצלי דודאי עדיף לעשות כנ"ל מלהכשל בחשש איסורים ולקיים מצוה דרבנן ע"י עבירות איסורי דאוריתא ר"ל)".

ט. קושי בקיום מצות טיבול בחרוסת

נפסק **בשלחן ערוך** (תעה, א): "ואחר כך יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת ולא ישהנו בתוכו שלא יבטל טעם מרירותו ומטעם זה צריך לנער החרוסת מעליו".

כפי שהובא לעיל **ממהר"י אסאד** (שו"ת יהודה יעלה סי' קל"ט) יש קושי לטבל את החריין המפורר בחרוסת וז"ל "וגם הטיבול בחרוסת שפיר יכולים לעשות עם הגעריבענען קרען [חריין מפורר] אם גם אין יכולים להטביל בו יפה בטוב כמו בעלין או הקלח לית לן בה דרך לזכר הוא טיבול בחרוסת". ומסיבה זו כתב **המשמרת שלום** (סי' ל"ה): "ואיך יכול לעשות זה במרור מפורר שכששוקעו כולו בחרוסת מתפרר לפרורים ואיך יקחנו אחר כך וינער החרוסת, מזה נראה דצריך ליקח קרין שאינו מפורר וזה יוכל לשוקעו כולו בתרוסת ולנער אחר כך וצע"ג".

בחרין מפורר אי אפשר לנהוג כדעת השלחן ערוך (ומקורו מרבינו יונה) ולשקע כולו. אמנם רבים אינם מחמירים כדעת השלחן ערוך ואינם מטבילים כל המרור, אך גם טיבול מועט קשה יותר לקיים בחרין, ובכלל קשה לטבל והמנהג הוא להניח את החרוסת על החרין. כך עשה בעל הקהילות יעקב כמובא בארחות רבינו (ב' עמ' ע"ו): "מו"ר (שליט"א) זצוק"ל אוכל למרור חריין מרוסק ואינו מטבילו בחרוסת אלא שם על החרין קצת חרוסת ואוכלם יחד ולא הכניסו בפה בבת אחת אלא אכלו כרגיל, כנ"ל אצל מרן החזו"א זצוק"ל. ואמר מו"ר שמרור מרוסק קשה לטבול לכן אינו מטבילו רק שם עליו קצת חרוסת". ובפניני רבינו הקהילות יעקב (ח"ב עמ' ס"ג) איתא: "שמעתי כששאלו חכ"א בענין טיבול בחרוסת, אם הכוונה דוקא כפשוטו דרך טיבול, או ה"ה אם יקח מעט חרוסת ויניח על המרור ואמר לו מרן ז"ל במליצה 'אין חילוק בין מקרב הדבר אצל האש או מקרב האש אצל הדבר' [אך יתכן שדיבר עוד בזה ואינו זוכר]" ועי"ש שהביא הגר"ח קניבסקי לזה ראייה מירושלמי נזיר.

לא נאריך בסוגיה זו אך בוודאי שבחסה ניתן לקיים את הטיבול בחרוסת כפי פשטות ההלכה על הצד היותר טוב, ואכן לא שמענו מהקדמונים שהסתפקו בזה.

י. גרם לשינוי באופן הכריכה

לדעת הלל (פסחים קט"ו.) יש לכרוך את המצה והמרור יחד. לשון הרשב"ם שם: "כורכן בבת אחת. פסח מצה ומרור כורכן בכרך אחד כמו כורכו בגמ' (עירובין דף קג:)."

בראשונים רבים מצאנו כי הסדר הנכון בכריכה הוא, שהמרור עוטף את המצה. ויש אומרים כי המנהג לשים את המרור בתוך המצה החל בעקבות המנהג לקחת חריין מפורר למרור.

כתב ספר ויגד משה (עמ' רי"ט):

"לשון השלחן ערוך סימן תע"ה סעיף א' נוטל מצה וכו' וכורכה עם המרור. וכתב בספר משנת יעקב שמלשון זה נראה דכורך המרור על המצה דחתיכת המצה הוא באמצע והמרור נכרך מכל צד על המצה, ודלא כמו שאנו עושים שנותנים מרור בין שני חתיכות מצה, דאז היה צריך לומר נוטל מרור וכורך עליו מצה, [וכן משמע מהא דכתב המחבר וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת דנראה דמטבילה בחרוסת לאחר שכבר כרך המצה על המרור וזה אפשר כשהמרור הוא על המצה מבחוץ, מה שאין כן כשהמרור הוא בתוך המצה אי אפשר להטבילה אחר הכריכה ובפרט לשקעה בעומק בתוך החרוסת].

ובראשונים הדבר יותר מפורש, עיין בספר החינוך מצוה כ"א שכתב לאחר שאוכלין מן המרור בטיבול כורכין אותו על גבי מצה ואוכלין, ובפירוש הרבינו חננאל פסחים דף קט"ו ע"א כתב אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת וכו' השתא דלא אתמר הלכתא וכו' כריך ליה למרור אמצה ואכל להו בבת אחת, הרי מפורש שכורכין את המרור על חתיכת מצה. וסיים שם דנראה לו דמלפנים שהיו נוטלין סאלאט לכורך שהעלין שלו גדולים היה אפשר לעשות כן שיכרכו המרור מבחוץ, אבל כעת שנוטלין חריין מפורר ואי אפשר לעשות כן כי אינו עומד על המצה על כן שינו אופן הכריכה לשומו בין המצה ועל ידי זה גם אלו שנוטלין סאלאט עושין כן שהמצה מבחוץ עכ"ד.

וראיתי בהגדה מועדים וזמנים שהעיר גם כן בזה והוסיף מלשון המובא במגיד משנה פרק ח' הלכה ח' שכתב וכורך מצה בחזרת. וכן מבואר במגיד משרים שהמרור למעלה כקליפה שקודם לפרי וגם השיעבוד קדמה לחירות עיי"ש, על כן יש להניח המרור על גבי המצה אך פשוט דאינו מעכב באיזה צורה מונח. אמנם מה שנהגו לכרוך המרור מב' צדדיו במצה אין נכון לקיים כך מצות כורך עיי"ש טעמו וצ"ע עכ"ד. ובהוספות שבסוף הספר שם כתב שמצא בהגדה מאנשי תימן עם פירש עץ חיים שהזהיר לכרוך המרור למעלה דוקא ולא לכרוך משני הצדדים במצה. ויש להוסיף להנ"ל גם לשון ספר האגודה סוף פסחים שכתב יקח שלימה השלישית ויכרוך המרור עליו, וכן הוא לשון הלבוש סי' תע"ה סעיף ב' כורכין את המצה ואת המרור יחד וכו' עם המצה השלישית שכורכין עליה את המרור, וכן כתב בספר סדר היום ואחר ירחצו נוטל מהמצה הג' ויכרוך אותה בתוך המרור, וזה לשון ספר הפרדס לרש"י דף נ"ב כורכה בחזרת, ובמחזור רומא בפירוש לסימני הסדר כתב כורך מצה בחזרת". ועי' שם מה שיישב את המנהג לשים המרור בתוך המצות והביא כן לשונות מכמה מגדולי האחרונים.

ועי' בעלי הדס (מנהגי תונס) שהאריך מדברי הראשונים כנ"ל להניח את המצה בתוך המרור וכן מנהגם (וכ"כ הגר"מ מאוזו בקובץ אור תורה סיון תשנ"ג סי' קכ"ד). וכן מנהג בני תימן עי' בהגדה של פסח פרי עץ חיים עם ביאור הגר"י רצאבי שהאריך בזה גם על פי סוד, וכן בספרו נפלאות מתורתך במדבר עמ' קצ"א. אמנם יש לדון בזה עד כמה מעכב סדר הדברים, אך בוודאי בעלי החסה ניתן בשופי לקיים את צורת הכריכה כדעת רבינו חננאל וסייעתו ולא כך בשורש החריין. [ויצוין שבעיקר העניין לכאורה אפשר לקיים שניהם ולעטוף את המצה בחסה, אך גם להניח בתוכה, דהיינו שישבור אותה לשניים ויניח בין החלקים עוד חסה].

יא. חששות בשמיטה

כתב המנחת יצחק (חלק י סימן קיח):

"בענין תמכא (חריין) בקדושת שביעית אם מותר לאוכלו בפני עצמו. ... מה שיצא לדון אם תמכא (חריין) הקדושים בקדושת שביעית אם מותר לאוכלן כשהן בפני עצמן, למצות מרור בליל פסח, כיון דבשאר ימות השנה לא עבידי אינשי לאוכלן בפני עצמן רק בתערובות, ונסתפק כב"ת אם דבר שאין דרכו להיאכל בפני עצמו אלא בתערובות כגון תמכא או פלפלין וכדו', אם מותר לאוכלן בפני עצמו, דהיינו אם לא הוי בכלל דבר שדרכו לאכול מבושל אין אוכלין אותו חי ...". עיין שם בצדדי ההיתר שהעלה.

חלק שלישי

מהו תחילתו מתוק וסופו מר, תחילתו רך וסופו מתוק

איתא בגמרא (פסחים לט.): "ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה". בדברי הגמרא מרור הכוונה לחזרת כמו שכתב חידושי הר"ן, וז"ל הערוך (ערך חס): "שמע מינה חזרת חסא ומרור אחד הן".

ובירושלמי (פ"ב ה"ה): "ר' חייא בשם ר' הושעיא כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת, מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים, בתחילה במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואחר כך וימרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים".

הבבלי דיבר על כך וקשה ואילו הירושלמי על מתוק ומר, אך הכוונה אחת וכפי שכתב הקרבן העדה שם "כשהוא כך הוא מתוק", וכן נראה מפשטות דברי הראשונים.

בראשונים נאמרו כמה מהלכים בביאור דברי הגמרא. יש שפירשו שהקישוי הוא בקלח שבסוף גידולו מתקשה כעין, כ"כ רש"י: "מרור סופו קשה - הקלח שלו מתקשה כעין". והמאירי כתב: "ורך וקשה פירשו על שאין בכל העשבים שיתקשה כל כך בסופו כחזרת שהקלח שלו מתקשה כעין, ובתלמוד המערב פירשו תחלתו מתוק וסופו מר". וכן פירשו עוד ראשונים.

יש שפירשו שאם לועסים אותה הרבה נהיית מרה וקשה. כ"כ הריב"ן: "סופו קשה מתקשה כעין, בנימוקי ר' וכן שמעתי והשיני ישר בעיני, ל"א בתחילה מתוקה בפה וכשהוא לועסה יפה היא מרה". וכן תלמיד הרשב"א: "תחלתו רך וסופו קשה יש שפירש שהיא רכה וכשלוועסין אותה מתמררת, ויש שפירש שהקלח מתקשה כעין".

ואילו החינוך (מצוה שפא) כתב: "אבל מכל מקום ביררו לנו חכמים זכרונם לברכה לאכול החזרת, כי בה זכר התמרור מצד הקלח שטעמו מר קצת", נראה שפירש תחילתו וסופו בירק עצמו שחלקו מתוק וחלקו מר.



יש להדגיש, כשחז"ל כתבו "תחילתו מתוק" אין הכוונה שהחסה מתוקה כדבש, אלא שהיא לא מרה. עי' לדוגמא בפירוש הרע"ב למשנה עוקצין פ"ג מ"ד: "לולבי זרדים ושל עדל ועלי הלוף השוטה, אינן מטמאין טמאת אכלים עד שימתקו" - דלא חשיבי אוכל אלא לאחר שכובשים אותן ויוצא מהן מרירותן". ועי' בספר המכתם: "תחילתו רך וסופו קשה פירוש תחילתו לא בתחילת צמיחתו קאמר שהרי כל העשבים והירקות כן הן אלא תחילתן בעודן בינקותן הן רכות במעט מרירות ולבסוף מתקשות ומתמררות כך במצרים וכו'".

דברי חז"ל והראשונים על חסה מתוקה

מכל הנ"ל למדנו שהחסה אינה מרה בתחילתה, ומעתה יש לדון מהו שיעור המרירות הדרוש בחסה כדי להכשירה למרור.

מסברא נראה שאין צורך שיהיה המרור בטעם מר אלא מספיק שנקרא מר כדי לזכור ולסמל את מרירות אבותינו במצרים, וכמו שביאר רבן גמליאל (פסחים קטז:): "פסח, על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'. מצה, על שום שנגאלו אבותינו ממצרים שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'. מרור, על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו

במצרים שנאמר וימררו את חייהם וגו'. וכמו שהפסח הוא זיכרון לפסיחת הקב"ה והמצה זיכרון ליציאה ממצרים בחיפזון, כך הירק ששמו מרור זיכרון למרירות. ואין שום סתירה בדבר אם הירק בעצמו לא מר, כיון שדי בזה שהחפצא של הירק נקרא מרור כדי לסמל את המרירות שהיתה במצרים.

ועוד, שהרי יתכן מאד שהחסה שהיתה לאבותינו במצרים היתה יותר מרה מהחסה שלנו, למעלה מג' אלפי שנה אחרי, ועל כרחק צריך לומר שהתורה ציוותה על אכילת המין הנקרא מרור.

אך עדיין יש מקום לספק אולי בשלב בו החסה מתוקה אי אפשר לצאת בה ידי חובה, וכדי לעמוד בפתרון שאלה זו יש לבחון את דברי הראשונים בסוגיה זו (המלוקטים בספר קובץ שיטות קמאי פסחים לט. וקטו:).

אך לפני כן נביא את סוגיית הירושלמי הדנה מפורש בשאלה זו על המשנה "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן", וז"ל הירושלמי "גמ' בחזרת חסין. התיבון הרי חזרת מתוק הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק. ר' חייא בשם ר' הושעיא כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים בתחילה במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואח"כ וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים".

דהיינו שכבר הירושלמי עמד על השאלה היכן היא המרירות שבחסה הרי היא מתוקה, וענה שאדרבא יש בכך זכר למרירות מצרים בכך שתחילתה מתוקה וסופה מר.

גם הבבלי עמד על נקודה זו והביא (לט.): "רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמריתא. אמר ליה מאי דעתיך דמרירין טפי והא חזרת תנן, ותנא דבי שמואל חזרת, ואמר רבי אושעיא מצוה בחזרת, ואמר רבא מאי חזרת חסא ... ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה, אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה. אמר ליה הדרי בי".

והנה ראשונים רבים העתיקו את הגמרות הנ"ל כצורתן ולא עלה על ליבם לחלק ולומר שאין לקחת למצווה את החסה כשהיא בשלב הראשון תחילתו מתוק, ואף הוסיפו להלכה: "ולא צריך למהדר אמריתא".

ישנם ראשונים המפורשים יותר כמו מהר"ם חלאווה שכתב: "ואע"ג דחזרת לא איקרי מרור ואנן מברכין עליו על אכילת מרור, שמו המיוחד לו אינו מרור אבל נכלל הוא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה, ואנו על מצות הכתוב מברכין דכתיב במדבר ט' על מצות ומרורים יאכלוהו". וכך כבר כתב הריבב"ן "מה מרור תחילתו רך וסופו קשה וחזרת נמי נקרא מרור בתחלה בפה רך ולבסוף בפרך", דהיינו שמבאר מפני מה נקראת החזרת מרור אע"פ שאינה ראויה לשם זה. וכ"כ המאירי: "ואף היא נקראת מרור".

גם משיטת ספר החינוך (מצוה שפא) שהובא לעיל שפירש סופו מר "מצד הקלח שטעמו מר קצת", משמע שהעלים אינם מרים ובכל אופן יוצאים בהם.

ובספר המנהגות לרבינו אשר מלוניל כתב שאף על פי כן נהגו בחסה מרה: "ונהגו לבקש חסא מרירא מדאמרינן ל"ט ע"א ר' פלוני מהדר אמרתא פי' אירקות מרים". ומשמע שאין זה עיקר הדין רק מנהג.

לעיל הובאו דברי הבית יוסף (סי' תעג) בדעת הרמב"ם: ומה שכתב נ- הטור] ועיקר המצוה הזאת בחזרת. שם בגמרא (לט.) אמר רבי אושעיא מצוה בחזרת ולא ידעתי למה השמיטו הרמב"ם אולי שהוא מפרש מצוה נמי בחזרת אף על פי שהיא מתוקה ואין בה מרירות.

וכאמור עיקר הראיה מהראשונים שלא חילקו לנו בין שלבי גידול החסה ולא הורו שאין לקחת חסה שנמצאת עדיין בתחילתה.



אמנם רבינו יוסף טוב עלם בפיוטו לפסח (מובא באור זרוע הלכות פסחים) חידש וכתב: "ומבעי ליה לכסכוס טובא", ורבינו שמואל מפלייזא בביאורו שם פירש: "צריך ללעוס המרור כדי שיהיה טעם מר בפיו כדאמרינן בלע מרור לא יצא", דהיינו שהדין "מר" הוא בצורת האכילה.

גם המכתם שהובא לעיל פירש את תחילתו רך "רכות במעט מרירות ולבסוף מתקשות ומתמררות". וכך גם הראב"ה: "ובירושלמי פ"ב ה"ה פריך הרי חזרת מתוק פירוש אמאי מהדין עליה והלא יש ירק מר ממנו ומשני כל עצמו של חזרת מפני שנמשלו לו המצרים". ורבינו ירוחם כתב: "ומצוה בחזרת ואינו צריך לחזר אחר המרור יותר". נראה מהם שגם החזרת היא מרה קצת (מאיךך הבית יוסף הביא את לשון רבינו ירוחם ולא נקט זאת כסתירה לדבריו, ואכן נראה שאין הדיוק ממנו מוכרח).



כמה ראשונים כתבו שחמשת מיני המרור יכולים להצטרף זה לזה כיון ש"לכולם יש מרירות" (ראה בר"ן פסחים יא: מדפי הרי"ף, רשב"ץ במאמר חמץ ונמוקי יוסף, ובמשנ"ב תע"ג סק"ס). ובדעתם ייתכן לפרש שאין הכוונה לטעם מר אלא לטעם מין "מרור" הכשר, ולהלן נאריך בנקודה זו להבדיל בין טעם מר לטעם מרור, דהיינו טעם הירק.

גם בראשונים אחרים מצאנו שהתייחסו באופן כללי למיני המרור כירקות מרים. כתב הריטב"א: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת ובמרור. פי' הרא"ה ז"ל כי לשון כלל הוא כלומר ובמרורים כיוצא באלו שראויים לאכילה קצת לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה".

על דברי רשב"ם (קט"ו:): "בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור וליכא דמשום הכי קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם" [והמרדכי הר"ן והאור זרוע (הל' פסחים רנ"ד) ציטטו את הרשב"ם בתוספת מילים "קפיד רחמנא בדבר מר"], נעמוד להלן.

יש לציין גם לתוס' ובחים ע"ז: וז"ל "ואין להקשות אהך דשמעתין מהא דאמר בערבי פסחים (פסחים דף קטו.) לא לכרוך איניש מצה ומרור בהדי [הדדי] דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא דהתם חוזק המרירות הוא דמבטל טעם מצה".

אלא שגם מהראשונים שפירשו "תחילתו מתוק" שמעט מרירות יש בו, הרי רק פירשו זאת בסוגיא ואין ראייה שדעתם להלכה שלא יוצאים ידי חובה בחסה שאינה מרה כלל. שהרי בוודאי יכול להיות שאדם יקח עלה חסה למצווה ובשעת אכילתו יתברר לו שאינו מר כלל, ואף על פי כן לא שמענו מהראשונים שהדבר מעכב.



אכן נראה כי דעת רבינו יונה ברורה להלכה שיש קפידא גם בטעם המרירות. בסדר ליל פסח שלו חידש רבינו יונה שיש לנער את החרוסת מהמרור, כדי שלא יבטל טעמו. וז"ל: "ומרור צריך לשקועיה ... מיהו [מנער] למרור בתר הכי דלא לישתייר ביה מחרוסת פורתא, כי היכי דלא מבטל ליה למרריה כיון שירבה עליו טעם החרוסת. דאמרינן אמר רב פפא לא נשהי איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חלייה מבטל ליה למרריה, ובעינן טעם מרור וליכא. פירוש אף על גב דמנער ליה בתר הכי לא נשהייה למרור בחרוסת. ואמרינן נמי בלע מרור לא יצא לפי שהמרור שם תאר הוא על שם המרירות, הילכך בעינן שיטעום טעם מרור".

זהו חידוש גדול שלא נמצא לו חבר בראשונים לפניו אך נפסק בטור ושלחן ערוך ריש סי' תעה (וראה גם באגודה פסחים קטו: לא לישתיי איניש מרור בחרוסת שלא לבטל טעם מרור, וכל שכן שלא יאכל אדם חרוסת הרבה עם המרור, אך יטבלנו בתוכו ויוציאנה מהר", ובמנהגי מהרי"ל שנחלק בזה עם מהר"ש).

לולי דבריו היינו מבינים שביטול טעם המרור הנזכר בגמרא הוא על ידי השהייה הארוכה בתוך החרוסת [וכדיני כבוש], ואין לזה קשר למה מניח על המרור [שהו שייך לדיני מצוות מבטלות זו את זו], וכפי שנאריך להלן, אך רבינו יונה נקט שצריך לטעום טעם מר, ואף בגוונא שהירק הוא מר אלא שהאדם מרגיש גם טעם מתוק מחמת עניין אחר חסר במרור שכן המרירות היא שם התואר [דהיינו ולא שם העצם] למרור. וכאמור מהגמרא לכאורה אין הוכחה לחשש של "ירבה עליו טעם החרוסת", שהרי כל החשש הוא שמא חמיצות החרוסת תבטל את המרירות אבל לא מצאנו חשש בעצם טעם החרוסת.

אמנם גם החולקים על כך שמרור הוא שם "תואר" יודו לדינו של רבינו יונה ובדומה לבלע מרור, שהרי דין זה התקבל על ידי כל האחרונים גם אלו שבמפורש הקלו בחסה מתוקה. [אמנם בראשונים באמת כאמור לא מצאנו דעה שצריך לנער ממש לגמרי, ויצוין כי הגרמ"מ קארפ (בהגדה שלו) ציין שרבינו יונה לשיטתו בחידוש נוסף שלו שיש לשקע כולו. ושני החידושים נפסקו בשו"ע].

דעות האחרונים בענין חסה מתוקה

נפנה לדבריהם הברורים של הפוסקים גדולי האחרונים.

כבר הזכרנו את דברי הבית יוסף (תע"ג): "ומה שכתב ועיקר המצוה הזאת בחזרת. שם בגמרא (לט.). אמר רבי אושעיא מצוה בחזרת ולא ידעתי למה השמיטו הרמב"ם אולי שהוא מפרש מצוה נמי בחזרת אף על פי שהיא מתוקה ואין בה מרירות".

וכן הפרי חדש: "ומ"ש ועיקר המצוה בחזרת פי' אע"פ שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום מרידות דבכלל מרור נכנס חזרת ועל שם סופה שהקלח שלה מתקשה כעין ולפיכך אף כשהיא מתוקה יוצאין בה".

לכאורה אפשר ללמוד כן אף מדברי החכם צבי במודעתו שהובאה לעיל שכתב שאפשר לצאת בחסה אף שהיא קטנה מאד ולכאורה אז אינה מרה.

השו"ע הרב (ס"ל) פסק: "ואף על פי שהחזרת אין בה מרידות מכל מקום כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה".

וכן כתב החיי אדם (קל, ג): "ואף על גב דאינו מר כלל, לא איכפת לן".

הבית מאיר (תע"ג) פי' בדעת הרמ"א שמה שצריכים סימנים למרור זה רק אם יוצא ידי חובה בשעה שהחזרת עדיין מתוקה כיון שבשעה שהיא מרה כבר יודעים אנו שהיא כשרה.

וערוך השלחן כתב (שם, יג): "כל השנוי קודם במשנה קודמת לשאחריה ולכן חזרת קודם לכל וכך אמרו בגמ' שם מצוה בחזרת מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עלן ולכן אע"ג שאין לה מרידות מכל מקום היא יותר מצוה".

רבי צבי יחזקאל מיכלאזהן (בשו"ת תירווש ויצהר סי' קי"ז, בילגורי תרצ"ז) הביא מדברי אחרונים נוספים שאין צריך מרידות כלל בחסה.

הבן איש חי (שנה ראשונה צו כז) כתב בתוך דבריו "ורוצין לאכול חזרת הרבה כי ערב להם".



לסיום נתייחס להערת החק יעקב (תעג, יח): "ועי' בבית יוסף שכתב מצוה בחזרת אף על פי שהיא מתוקה ואין בה מרידות ע"כ, וע"ש פרק הרואה (ברכות נו.) גבי בר הדיא דאמר לרבא מריר עסקך כחסא צריך לומר דמכל מקום יש בה מרידות קצת".

לכאורה ליישב קושיא זו בשני פנים, א. שנידון על שם סופו שסוף החסה מרה מאד. ב. אחרי שלוקחים את החסה למצוות מרור ממילא כבר משמשת כביטוי למרידות. ובהכרח שכן כי גם אם נגיד שיש בה מעט מרידות [שהרי וודאי אינה מרה כל כך] לא היתה משמשת החסה כמשל ושנינה למריר עיסקך.

דעת החזו"א ועוד המערערים על חסה מתוקה

בניגוד למה שהבאנו מדברי האחרונים, חידש החזו"א איש (או"ח סי' קכ"ד לדף לט.) שאין יוצאים ידי חובה בחסה רק אחרי שתפול בה המרידות. אלא שלדעתו גם אין יוצאים בה אם מרה מאד, דהיינו שיש שלושה שלבים בחסה: מתוק שאין יוצאים בו ידי חובה, מר קצת שבו מקיימים המצווה, ומר מאד שבו שוב אין יוצאים ידי חובה.

הראיות שהביא החזון איש לדבריו הם משלושה פסקי הלכות בגמרא ומההווא אמינא של רב אחא בריה דרבא (צוטט לעיל).

וזה לשונו:

"ל"ט. מאי דעתך דמרירין טפי כו'. מבואר דעיקר המצוה להטעים מרירתא ולפיכך מן המובחר שיהא מרירא טפי. ואמר לקמן כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו כו'. ולקמן קט"ו ב' לא נשהי אינש מרור בחרוסת כו' ובעינן טעם מרור וליכא. ושם בלע מרור לא יצא ויש גורסין יצא משום דטעים טעם מרור גם בבליעה אבל בלע מצה ומרור לא יצא ופרש"י משום דלא טעים טעם מרור".

נצטט את שלושת ההלכות בגמרא שאליהם ציין החזון איש. ל"ט: "ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין, כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו". קט"ו: "ואמר רב פפא לא נישדי אינש מרור בחרוסת דילמא אנב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה ובעינן טעם מרור וליכא". קט"ו: "מר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא". וברש"י "בלע מרור (לא) יצא - [אי] אפשר שלא טעם בו טעם מרור".

מכל אלו הוכיח החזון איש שצריך שיהיה בירק טעם מר. בהמשך דבריו דן החזון איש בדברי הירושלמי שחזרת תחילתה מתוקה וכתב:

"ויש לעיין דאמר בירושלמי בסוגין התיבון והרי חזרת מתוק הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק ר"ח בשם ר"ה כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת מה חזרת תחלתה מתוק וסופה מר כו', ומשמע לכאורה דיוצאין בחזרת שלקטה בעודה מתוק משום שסופה מר. וקשה דאם כן בחזרת הדין נותן דמותר לשהויי בחרוסת, ויוצאין בה בבלע מצה ומרור, ויוצאין בה בכבושין. ועוד מנ"ל דיוצאין בה במתוק, הלא מדיוצאין בשאר ירקות שתחלתן מר חזינן דעיקר המצוה לזכר המרירות אע"ג שאין בהן זכר של תחלתן מתוק ומנ"ל לצאת במתוק והרי התורה אמרה על מרורים יאכלוהו, ועוד מנ"ל בגמ' לפרש משנתנו דיוצאין בחזרת בעודו מתוק. ועוד ר"א בריה דרבא דלא ידע טעם דחזרת איך נחא ליה דינא דחזרת וע"כ היה סבור דאין יוצאין בתחלתו ואין סברא שלא ידע עיקר הדין דיוצאין במתוק. ולכן נראה דגם בירושלמי סבור שאין יוצאין בחזרת עד שיפול בו המרירות, אלא דקשיא לי' כיון שנגמר פריז ועדיין אינו מרור ואין יוצאין בו הוי לן למעוטי שאינו בכלל מרורים דקרא וצריך לאכול דבר שמתחלתו ועד סופו מר וזה מרמז טפי על מרירות השיעבוד, ומשני דאדרבה במה שתחלתו מתוק וסופו מר נזכר טפי שיעבוד מצרים ולעולם אין יוצאין בו אלא בשכבר נפול בו המרירות. והא דאמר הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק אפשר דר"ל דעיקר שימוש החזרת הוא קדם שהומרר וחזרת שנקרא בפיות בני אדם ושמשמשין בו הוא המתוק ולפיכך מסתבר שאינו בכלל מרורים דקרא. והנה החכם צבי סי' קי"ט כתב דהוא סאלאט בלע"ז וצריך לזוהר שלא לצאת בו עד שיתמרר, ובסופו הוא מר כלענה כמש"כ החכם צבי שם וצריך ליקח קדם שיתמרר כל כך".

שלושה חלקים יש בקושיית החזון איש על הירושלמי, ולפניהם הנחה. ההנחה גורסת כי פשוט וברור שירק המרור חייב להיות מר. והקושיות: החלק הראשון הם אותם הטענות מההלכות המבואר בהם שצריך

טעם מרור והרי החזרת לא שונה משאר המינים. החלק השני מנא ליה לירושלמי לחדש שיוצאים בחזרת מתוקה. השאלה השלישית היא בדעתו של רב אחא בריה דרבא שלא ידע את טעמי המצוה בחזרת [שהרי חיפש חסה מרה] ואם כן בהכרח למד שיוצאים בחזרת הכוונה לאחר שתהיה מרה, ואין סברא לומר שלא ידע שיוצאים במתוק ובמסקנא שינה דעתו.

את הקושיה האחרונה נראה ליישב, שהרי רב אחא בריה דרבא לא חשב שלא יוצאים ידי חובה בחזרת, אלא חשב שהסדר הנכון הוא לפי מה שיותר מר ויתכן שידע שיוצאים ידי חובה בחזרת מתוקה כיון שזה מזכיר את השיעבוד ושם מרור הונח עליו, אבל לא ידע שטעם זה עדיף על הערך של מרירות כיון שהמרור כולל גם ירקות מרים וסבר שהמרירות עיקר, ובמסקנא חזר בו שאכן חזרת שתחילתה מתוק עדיפה על הירקות המרים האחרים ומזכירה את השיעבוד טוב מהם.

מה שלמד החזון איש בירושלמי שיוצאים רק כשסופו מר לא מצאנו שפירשו הראשונים כן. אמנם הקרבן העדה למד מהירושלמי שיש מיני חסה מתוקה שאין יוצאים בהם כיון שיש להם שם לוואי, [וחלק בזה על הפני משה], אך גם הוא פירש "תחילתו מתוק" כשהוא רך ו"סופו מר" כשמתקשה, וכתב שיש אומרים שמתקשה כעץ, ואם כן בהכרח שיוצאים בו לפני שנהיה מר שהרי אז הוא קשה כעץ. ובכלל עיקר טענת קרבן העדה מחודשת מאד להניח שחסה מתוקה יש לה שם לוואי, ובגמרא בסוכה (יג.) נחלקו רבא ואבבי מפני מה אין מריתא דאגמא כשרה למרור ולא תפסל בגלל שם לוואי ע"ש ומהיכי תיתי שכאן שאני.

ובמיוחד לפי מה שכתב החזון איש שהדרך לאכול את החסה היא כשעודנה מתוקה, ואם כן היו צריכים הראשונים לפרש לנו שבפסח צריך לחפש חסה מרה.

כאמור הרך והמתוק והקשה והמר הולכים ביחד, ואם כן כמו שבהכרח יוצאים ידי חובה ברך כיון שהקשה הוא קשה כעץ כפי שכתבו רש"י והראשונים ולא ראוי לאכילה, כך אפשר לצאת במתוק.

ובעיקר מה שהניח החזון איש שאין יוצאים במרור שאינו מר, חזינו בראשונים שחסה יוצאים בה אף מתוקה, כמובא לעיל, ואף שאין לשוונות כולם מפורשים לפחות מחלקם מוכח כן וכמו שהבאנו ממהר"ם חלאווה והחינוך.



כהחזון איש, גם הגאון מסלוצק הרידב"ז בפרשו על הירושלמי בפרק כיצד מברכין ערער על אכילת החסה שאינה מרה לשם מרור וז"ל: "צריך עיון על התשובות חכם צבי ז"ל סימן קי"ט שמכשיר הירק הנקרא סאלאטא על מצות מרור משום דיש לו סימנא דאיטא בגמ' תחילתו רך וסופו קשה, הא השאלאטא אין בהם שום טעם מרירות, ואפילו מרור כשנתבטל הטעם מרירות לא יצא בו ידי חובה. ואולי בהמבורג ובערי אשכנז שהזכיר החכם צבי ז"ל יש בו טעם מרור. וצ"ע".

ולפניהם הביא כן בספר קובץ על הרמב"ם לרבי נחום טרייביטש אב"ד ניקלשבורג ועוד [נפטר תר"ב] וז"ל (פ"ו מחמץ ומצה ה"י"ג): "הנה רבינו לא הביא הא דאמרינן בגמ' מצוה בחזרת שהיא ראשונה במשנה ועי'

ב"י סי' תע"ג ובפר"ח. אפשר לומר דוקא בזמן המשנה והגמ' דהיו בקיאים בחזרת אז היה מצוה יותר בו ועכשיו אין אנו בקיאים בין חזרת מתוק למר עי' ירושלמי פ' כ"ש יש שם מחלוקת אי יוצא בחזרת מתוק, עי"ש עוד וכל דבריו אינם מוכרחים כלל.

בעצם הטענות נראה שיש חילוק בין דברי החזון איש לרידב"ז. החזון איש נקט שאכן החסה היא מתוקה בתחילתה אך בשביל לצאת בה ידי חובה צריך לחכות עד שתתמרר. אולם הרידב"ז הניח שלחסה שבמקומו של החכם צבי יש תמיד טעם מרירות ולא חילק בין תחילתו לסופו, ויש לעיין בדבר וכי החסה שבצפת היתה מתוקה גם בסופה?

ישוב טענות החזון איש מדברי הגמרא

כזכור הביא החזון איש ראיה מההווא אמינא של רב אחא בריה דרבא לחפש ירקות מרים ולדעתו גם לבסוף כשאמר "הדרי בי" לא חזר בו מעצם הסברא שצריך מרירות בירק. הנה הקדמונים לא פירשו די את ה"הדרי בי" [רש"י כתב: 'לא אוסיף עוד', ורבינו חננאל כתב: 'ש"מ דכולי עלמא מצוה בחזרת דהיא חסא'], מכל מקום מצינו לאחד מבין רבותינו הראשונים שכתב כן בתורת מנהג וז"ל רבינו אשר מלוניל בספר המנהגות "ונהגו לבקש חסא מריא מדאמרינן ל"ט ע"א ר' פלוני מהדר אמררתא פ' אירקות מרים". ומשמע שמדינא אין צריך לאכול חזרת מרה.

והנה השפת אמת פירש את הגמרא להיפך מדברי החזון איש: "א"ל הדרי בי, לכאורה י"ל דאכתי אי אין לו חזרת מצוה להדר אמררתא טפי. מיהו נראה שהקשה לו על עיקר המעלה דמרירין טפי דאדרבה יש לנו להדר על מה שאינו מר כל כך כדי לרמוז דחס רחמנא עילון וגם על שמתחילתן רך, ולפי זה אתי שפיר טפי הלשון הדרי בי".

השלחן ערוך פסק שבאין לו חזרת יקח לפי הסדר שהם שנויים ולא לפי עוצמת המרירות (אכן נחלקו בזה הראשונים), ולפי סברת החזון איש רב אחא בריה דרבא חזר בו רק מלהעדיף מרירות על חזרת אבל הערך של המרירות נשאר ואם כן לשיטתו היה צריך לקחת את הירק הכי מר. אבל אם נפרש שרב אחא בריה דרבא ידע שיוצאים בחזרת מתוקה כיון שחל עליה שם מרור מצד סופה ודעתו היתה שאף על פי כן מרירות כמה שיותר עדיפה, הרי שבאמת למסקנא חזר בו מלהעדיף מרירות כיון שהוכח לו שחזרת מתוקה היא הראשונה ברשימה מכלל דאין חשיבות כלל למרירות.

את טענות החזון איש מאותם ההלכות בגמרא שבעינן טעם מרור יישבו כמה אחרונים בסגנון אחד, ונעתיק את דבריהם המלאים.

בעל הערוך השלחן (סי' תע"ה) ביאר שבחזרת חל שם מרור מצד הקישוי והעיקר הוא לטעום את טעם הירק ולא דווקא טעם מר וז"ל (סקט"ו): "בלע מרור לא יצא משום דבעינן שיטעום טעם מרור בפיו וכשבלע אינו טועם טעם מרירות [גמ' שם]. ואין לשאול הא מובחר שבמרור הוי חזרת והרי אין בו טעם מרירות כלל, ד"ל דבחזרת חל שם מרור מפני הקושי כמ"ש בסי' תע"ג סעיף ט"ז ע"ש, אבל בשאר מינים שם מרור הוא

מפני המרירות וכיון שאינו טועם טעם מרירות לא יצא. וממילא דגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת דאי אפשר לחלק בין מין מרור זה למין מרור אחר ונאמר בהתורה צותה לטעום טעם המרור בפיו כל מין מרור שאוכל ירגיש בפיו מה שאוכל ולא על ידי בליעה וכו'".

אחריו התייחס לטענות החזון איש **רבי שמואל אהרן יודלביץ** (מעיל שמואל פסחים לט.) והשיב עליהם. תחילה כתב דיש להקשות לדעתו מדוע לא פירש התנא שאין יוצאים בחזרת כשהיא מתוקה, ועוד דמה טען רבינא לרב אחא בריה דרבא ממצוה בחזרת אולי באמת אוכלים את החזרת בשלב שהיא הכי מרה שהרי היא מגיעה לשיא מרירות עד שאינה ראויה אפילו למאכל, אלא וודאי דמקטני סתמא שמע מינה יוצאין אף בחזרת מתוקה. וליישב את קושיות החזון איש מבלע מרור וכדו' כתב וז"ל:

"ונראה דמה שכתוב על מצות ומרורים יאכלהו אין הכוונה שנאכל דברים מרים אלא שנאכל הירקות שהם נקראו מרורים על שם שיש בהם מרירות, אבל לא המרירות נקרא מרורים אלא הירקות נקראו מרורים. וכמו ששמעתי מהגאון ר' דוד בהר"ן לענין לולבים שלא גדל בהם תמרים ואמר שיוצאין בהן אף דכתיב כפת תמרים האילן בעצמו נקרא תמר דכתיב צדיק כתמר יפרח, וכו', הכי נמי הכא עצם הירקות נקראו מרורים. והא דאמרין לקמן (קטו:) בלע מרור לא יצא וכתב הרשב"ם דבעינן טעם מרור וליכא דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל וזכר לומר לו את חייהם עכ"ל. היינו דהמצוה לאכול הירקות שנקראו מרורים אלא דבעינן שירגיש טעם המרירות שלהם בשעת אכילה שירגיש שאוכל המרורים, וכשאוכל חזרת צריך נמי שירגיש בשעה שאוכל אותו טעם החזרת דכשמרגיש טעם החזרת זוכר שאוכל ירק שנקרא מרורים שהוא זכר לומר לו את חייהם לכן בלע חזרת לא יצא. וכן אי משהי ליה בחרוסת ובטל טעמו ואינו מרגיש טעם החזרת ליכא זכר לומר לו וכן בכבוש. והא דאמרין מצוה בחזרת היינו משום דחזרת תחילתה מתוק וסופה מר וכשאוכל החזרת המתוק יודע שסופו הוא מר ומרגיש שאף המצריים היו תחילתן מתוק וסופן מר". ובהמשך דן במה שחזרת מצטרפת עם שאר מינים אך כבר הבאנו לעיל מהלבוש שכתב שלכולם יש שם מרור.

וכן כתב הגר"ז **אורבאך** (חידושי כת"י לפסחים לט. נדפס בהליכות שלמה עמ' ק"ע) ליישב את טענות החזון איש וז"ל: "והנה החזון איש בסי קכ"ד בהערות לדף ל"ט ע"א העלה דעיקר מצות מרור היא להרגיש טעם מרירות וכל שאוכלה בעודה מתוקה אינו יוצא בה ידי חובתה, והוכיח כן מהא ראמרו בגמ' שם דר"א ברי דרבא הוה מהדר אמריתא משום דמרירי טפי. אולם נראה דלאחר שהשיב לו ר"ח מהא דמצוה בחזרת דהיינו חסא ואמר הדרי בי י"ל דחסא שפיר יוצאין בו אע"פ שאינו מר, וכן כתב השפת אמת. ומה שהוכיח החזון איש מהא דאמרו בלע מרור לא יצא נראה דאין זו ראייה דעל כל פנים צריך להרגיש הטעם של אותו המין הנקרא מרור אף על פי שאינו מר. והיינו נמי טעמא דאסור להשהותו הרבה בתוך החרוסת. וכן מוכח ממש"כ הב"י בסי' תע"ג דמה שהשמיט הרמב"ם הא דמצוה בחזרת אולי הוא משום דמפרש דלא קאמר אלא למצוה אף בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות, ואי אמרין כחזון איש הרי אינה מתוקה אלא מרה וכיון שהיא גם כסדר המרירות שהיה במצרים דבתחלה מתוק ולבסוף מר מ"ט לא יפרש הרמב"ם כפשוטו דמצוה בחזרת לכתחלה וצ"ע. ועיי' גם בסוכה י"ג ע"א ששאלו היאך יוצאין במרירתא דאגמא הא אית ליה שם לווי ונראה דמוכח מזה דמרורים הוא שם של ירקות שנקראו כך ובשמא תליא מלתא. ולפ"ז

שפיר י"ל דגם החסא נקראת כך על שם סופה אבל לעולם גם באכילת החסא הנמכרת בשוק כשעדיין אינה מרה יצא ידי חובתו (וכששאלו בגמ' ואימא מרירתא דכופיא יתכן דהא גופא נתכוונו להקשות דנימא דלא תליא בשם מרור אלא במרירות, או אפשר שגם זה קרוי בשם מרורים) ואדרבה נראה דאם יאכל את החסא כשהיא מרה כלענה הואיל ואין הדרך לאוכלה כך לא קיים המצוה".

ובהערה שם התייחסו גם לטענת הרידב"ז: "ואף שהרשב"ם שם כתב דקפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לזימורו את חייהם, צ"ל דה"ה במתוקה בעינן שירגיש עכ"פ בפיו טעמו של ירק זה שסופו מר וסגי בכך. ועי' בפ' רידב"ז לירושלמי ברכות פ"ו ה"א (ד"ה אין תימור) שהקשה גם כן הא סאלאטא אין בהם שום טעם מרירות ואפילו מרור בשנתבטל הטעם מרירות לא יצא בו ידי חובה ואיך הכשירו החכם צבי סי' קי"ט (ואולי בהאמבורג ובערי אשכנז שהזכיר החכם צבי ז"ל יש בו טעם מרור וצ"ע) עכ"ד. וכונתו להמבואר מדברי הירושלמי שם דהא דאין יוצאין בשלוק הוא משום דבטלה מרירתן עיי"ש, אולם ללישנא דגמ' שלנו דפסול שלוק הוא משום דבעינן טעם מרור עדיין י"ל כדברי רבנו דהיינו טעם הירק הנקרא מרור".

הגר"ר מנשה קליין בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן צ"ב) האריך לבאר את הדעה שיוצאים בחסה אף שאינה מרה כיון שצריך את טעם הירק ולא טעם מר, ובחלק ז' סי' ס"ח הביא את מכתבו של הגר"ח קניבסקי וז"ל: "מש"כ בסי' צ"ב הדברים תמוהים הרי שלקות במילתיהו קיימי לכל דבר ולמה לא נקרא שטועם טעם הירק. גם אין טעם לחלק בין מרור למצה ושאר המצות שיצטרכו כאן לטעום טעם הדבר יותר רק משום דצריך שירגיש המרירות וכמ"ש רשב"ם בהדיא בפסחים קט"ו ע"ב ד"ה בלע מרור ודברי מרן (החזו"א) זצ"ל ברורים".

השיב לו הגר"מ: "מבואר מיהו בדברי הראשונים החילוק שחלקנו בירקות בין חיים לשלוק דלענין ברכה הכי נמי במילתיהו קיימי ומיהו לענין טעם היכי דבעי טעם ירק הבישול מבטל הטעם לכ"ע, ואם כן אזדה לה תמיהת כ"ג דלמה לא נקרא שטועם טעם הירק כיון דלענין ברכה במילתיהו קיימי, דודאי הני תרי עניני ניעהו דהטעם של הברכה הוא ענין אחר וטעם המצוה הוא שצריך להיות המצוה ולטעום טעם הירק וזה אינו כאן כמובן וק"ל".

ולענין שאלתו השניה של הגר"ח ק מה שונה טעם הירק במרור מטעם מצה עיי"ש מה שכתב בזה המשנה הלכות, ויש להוסיף את דברי הט"ז (תע"ה סק"ט, על הדין דבלע מרור לא יצא) וז"ל: "דטעם מרור בעינן. פירוש בפה שירגיש במרירות דהוא זכר למרירות ואם לא ירגיש אין זכר, משא"כ במצה אע"ג דבעינן גם כן טעם מצה דמשום הכי לא יצא אם אם בישלה כמ"ש סימן תס"א התם לא בעינן שירגיש בפה טעם מצה דלא צוותה התורה על הרגשה בזה אלא על אכילה לחוד ובליעה אקרי אכילה, ובלבוש האריך בתירוץ קושיא זו ובמ"ש לק"מ", דהיינו שבמרור כל הזכירה הוא על ידי טעימה ובוזה שונה הוא משאר מצוות, ואף במרור מתוק בעינן שיטעם אותו.

וסיים המשנה הלכות: "ומ"מ לדידן כיון שישבנו דברינו בס"ד נראה לפענ"ד האוכל חסא אפילו מן המתוק אין מזניחין אותו כמנהג העולם וכמ"ש בספרי הג"ל, ויאכלו עניים וישמחו וימררו את פיהם במתוק חסא שיחוס רחמנא עלן עד עולם".

נסיים בדברי הגר"א ויים בהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' ר"ב) שיישב כנ"ל את טענות החזו"א והוסיף טענה חשובה וז"ל: "ובעיקר קושית החזו"א והרידב"ז על מה דאכלינן חסא למרור דהלא מתוק הוא, נראה, דהנה כבר הערתי דבאמת חידוש הוא לומר דהרגשת הטעם מעכבת במצוה דהלא בתורה אכילה כתיב ומהי"ת לחדש דהרגשת הטעם הוא מעיקרי המצוה, ונראה דבאמת אין צריך להרגיש טעם המרור אלא דצריך לאכול אותו באופן הראוי להרגיש טעמו המר, דבאמת לא מסתבר דמן התורה צריך דוקא להרגיש טעם מר דאין זה דבר מסוים מה נקרא מר ומה שמר לפלוני אינו מר לאלמוני כידוע, וגם איך נקבע גבול הטעם ונתת דברך לשיעורין. אלא נראה דחידשו חז"ל דכיון דענין המצוה וטעמו הוא לזכרון וימררו צריך לאכול אותו באופן הראוי להרגשת הטעם, ולפיכך לא יצא כשבלעו ללא לעיסה וכן בבשול וכבוש וכדו' דבכה"ג בטל טעמו בהכרח, אבל יוצא בחזרת אף לפני שנפל בו טעם מר דאין צריך אלא לאכול מרור. ומין זה נמי הוי מרור ודו"ק בזה היטב כי הוא עיקרא דמילתא לענ"ד".

לגבי מה שכתב הגר"א ויים ש"מה שמר לפלוני אינו מר לאלמוני", אציין ששמעתי מהרב יוחנן סילמן (בהקלטה) שסיפר איך שבצעירותו הלך עם אביו הגר"י סילמן והגר"ש רוזנברג לבחון חסה מרה מגוש קטיף, ואצל אביו היתה החסה מתוקה בעוד שאצל הגר"ש היתה מרה מאוד ואילו, אצלו עצמו היה לא מתוק ולא מר.

וכפי שהתבאר לעיל [חוץ משיטת רבינו יונה] הרי ש"מרור" אינו שם תואר לירק מר אלא שם עצם [כדמוכח בגמ' סוכה י"ג, ששייך שיהיה לו שם לוואי], וממילא אתי שפיר מה שבעינן לטעם הירק ולא דווקא לטעם המר שבו, וכוונת הגמרא "טעם מרור" לעצם טעם הירק.

נחזור שוב על עיקר הנקודה, לכאורה היה על המשנה, הגמרא ורבותינו הראשונים לציין שאין יוצאים בחסה רק כשמתמררת קצת, ואף שסברא גדולה יש בדברי החזון איש מכל מקום לא כך פשטות הירושלמי וסתימת הפוסקים.

נוסיף כאן מדברי הגר"א שטיינמן (ימלא פי תהילתך עיונים בתפילה עמ' שצ), שיישב לפי הנ"ל את החידוש שחמשת מיני מרור מצטרפים: "בפסחים (ל"ט א') תנן ואלו ירקות וכו' ומצטרפין לכזית, ופרש"י אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובה. והנה על מצה לא כתוב במתני' (שם ל"ה א') שמצטרפין זה עם זה לכזית והרע"ב כתב דה"ה שם. ובמנחת חינוך מצוה י' תמה מאין הוציא זה עיי"ש. ואולי י"ל דמצה יותר פשוט דמצטרפין כיון דהעיקר הוא במה שזה מין הראוי להחמיץ, וכמו שרואים בגמ' שם ל"ה א' דריב"נ ס"ל דגם אורז מחמיץ ויוצאים בזה יד"ח בפסח וא"כ מה שזה יכול להחמיץ מאחד את כולם ומשום הכי מצטרפים, משא"כ במרור שהרבה פוסקים ס"ל דאין צריך להיות מר בפועל אלא מספיק שזה מין מר (עיי' חיי אדם כלל ק"ל סעיף ג', אמנם בחזו"א

חולק כמש"כ בסמוך), אם כן לולא שהשמיענו שהם מצטרפים סד"א דלא יצטרפו כיון שאין מרירות המאחדת את כולם אלא רק שם מר ומשום הכי צריך להשמיענו שגם מיני מרור מצטרפין".



אמנם למועשה נראה שבחסה [ערבית] המצויה בינינו יש אכן קצת טעם מר בשדרה הלבנה של העלה (וכן טען הגרשז"א, עי' בהליכות שלמה עמ' קע"א) ואף בחלק מהעלים יש קצת טעם מרירות ובוודאי כשלועסים אותם זמן רב בפה, ושפיר דמי יוצאים גם לשיטה זו. וכן כתב בעל הקהילות יעקב במכתבו הידוע לחולה (שנדפס בסוף הלכות חג בחג פסח) כיצד יוכל לקיים מצוות מרור: "נודע לי בבירור שכבודו סובל על אולקוס ואשתקד כשאכל חריין למרור הזיק לו ואם כן על פי דין אסור לך לאכול חריין למרור דכתיב ושמרתם את נפשותיכם, וצריך ליקח סלאטא למרור כנהוג אצל הרבה ת"ח. וכן תשתדל שיהי' להסאלאט עכ"פ משהו טעם של קצת מרירות וסגי אפי' בקצת נטיה של משהו מרירות וכפי המושוער יכולים להשיג את זה".

טענות המשמרת שלום והמציאות בתקופתו

אחד היה שתקף בחריפות את היציאה ידי חובה בחסה ולא נתקררה דעתו עד שכתב שאין לברך על אכילת מרור על חסה, ה"ה הג"ר שלום פרלוב מקוידנוב [שהיה נכד החכם צבי] בספרו **משמרת שלום** (וורשא תרס"א, ח"א סי' ל"ח) וז"ל: "ונהגו כמה אנשים שקשה להם לאכול תמכא ליקח סלאטא למרור ומברכין עליו, ולענ"ד שמי שאינו יכול לאכול כזית תמכא מפורר יקח תמכא כ"ש ויקח כזית סלאטא בלא ברכה אך אם ירצה יאמר בריך רחמנא מרנא מלכא דעלמא אקב"ו על אכילת מרור".

שלושה נימוקים כתב לפסק זה דהיינו שלושה חשישות על החסה, א. אולי חסה אינו חזרת אלא זערזיך [אך כתב שמצד זה לבד אין להסתפק וקבלה בידינו שחסה זהו החזרת ואין לפקפק על המנהג בזה, אבל חזי להצטרף לספקות האחרים], ב. הרי יש כמה מיני חסה ובוודאי כמה מהם אינם כשרים למרור [וכפי' קרבן העדה בירושלמי], ואיך נדע אם החסה שלנו יש בה את סימני המרור ויוצאים בה, ג. אפילו אם זו החסה שאליה התכוון החכם צבי אולי יוצאים בה רק כשהיא מרה קצת.

עי"ש בכל דבריו, ובכל דברינו עד עתה יש תשובה מספקת לכל הטענות. והנה יש להוסיף ולהדגיש איך החסה של מקומו היתה נראית ואפשר שלכן התבטא בכזו חריפות וכך כתב: "ובפרט כי סלאטא שבמקומותינו אין בו אפי' מתיקות גם כן והוא כעשב השדה ואינו ראוי לאכילה כלל ומרור צריך להיות אוכל מר ולא עשב השדה, וכו', ע"כ נראה לענ"ד דסלאטא שלפנינו שאין בו שום טעם מרירות ואין בו טעם כלל ממש כעשב השדה ודאי דאין ללוקחו למרור לצאת בו ולברך עליו". וזו נקודה שהמצטטים את דבריו אינם מודגשים.

עוד נביא מדבריו בסוף ח"ב בהוספות לתשובה זו שכתב: "אך מ"מ בסאלאטע שיש בו מרירות קצת דבארצות החמים לפי הנראה בימי הפסח כבר יש בו קצת מרירות ודאי יוכל לסמוך על זקני החכם צבי ז"ל ועל כל האחרונים שהסכימו עמו. אבל במקומותינו שאין בו שום מרירות רק כעשב בעלמא לפע"ד אין יוצאין בו כלל, אך כאשר איני רוצה לתקוע את עצמי בדבר הלכה כיון שנראה מלשון קצת אחרונים שיוצאין בו אפילו כשאין בו מרירות כלל ע"כ יעשה כמ"ש בפנים ונלע"ד וכו'".

המערבים כזית חסה עם חריין

היו שנהגו לקחת משני המינים יחד לכזית מרור; חסה עם מעט חריין. כך כתב ערוך השלחן (תעג, יד): "חמישה מינים אלו מצטרפין לכזית ולכן יש אצלנו שלוקחין מעט חזרת עם מעט תמכא שטוב לאכלן יחד וכשיש משניהם כזית יצא ידי חובתו", וכן נוהגים רבים וכן שלמים מהם גדולי ישראל.

אך הגרש"ז **אוירבאך** ערער על מנהג זה וכך מובא בהליכות שלמה (ניסן, פרק ט' סעיף מ"ח): "לכתחילה ראוי שלא לערב תמכא עם חסא ולאכלם יחד למצות מרור". ובהערה שם ביאר דאף בזמננו שהיו המינים ידועים יש שכתבו (כך דייק האור חדש פסחים לט. מדברי רש"י "מצטרפין לכזית, אם אין לו מאחד מהן כזית") שלכתחילה אין לערב כמה מינים יחד, כל שכן בימינו שאין אנו בקיאים במינים ואם אחד מהם הוא לא המרור המקורי יבטל את חברו.

כזכור כך הבאנו לעיל מהגרע"י **שלינגר** שכתב: "באו בשאלה אם יכול לצרף תמכא עם חזרת ביחד לאכילת מרור למתק זה בזה וגערתי בהם, אם כי מבואר הוא במשנה פסחים דף ל"ט ע"א ובשו"ע סי' תע"ג ס"ה שמצטרפין זה בזה לכזית היינו אם אין לו ברירה כגון שאין לו כזית ממין אחד. לא כן לדידן אשר חסא שלנו הוא ודאי ולא ספק כמ"ש בחכם צבי סי' קי"ט ובחיי אדם כלל ק"ל מ"ג, גם כי כל הגוים הערביים פה קורין אותו חסא, והוא הראשון והמובחר כדאיתא בגמ' ושו"ע שם ואיך יניח הראשון ויקח הג' על כן יקחו רק חסא והקב"ה חס עלן לפרקינן אכ"ר".

גם הגר"י **וייס** (מנחת יצחק על התורה פרשת צו) כתב דהמערבים את ב' המינים לא הועילו כלום אם חוששים שאחד מהם לא מרור כיון שמין הרשות יבטל את המצוה, והוסיף שאם לוקח בזה אחר זה יקח קודם את החסה עיי"ש.

יש להוסיף גם את שאר הטענות שהבאנו וביניהם הטענה העיקרית, שיש רבים הסוברים שאין יוצאים בשורש החריין רק בעליו, ולכן לכאורה מי שנוהג לאכול את שני המינים מעורבים זה בזה, רק גרע.

נציין גם כי **השפת אמת** (פסחים לט.) חידש בעניין זה חידוש גדול (שלא התקבל להלכה) וז"ל: "ברש"י ד"ה ומצטרפין כו' אבל אם יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית כו'. יש לדייק מלשון רש"י ז"ל דדוקא שני חצאי זיתים מב' מינים כיון שהם שוים ואין מין האחד יותר מהמין האחר מצטרפין אבל אם הרוב ממין אחד אין

מצטרף מיעוט ממין אחר להשלים השיעור משום דנתבטל טעם מרירות מין המועט בהרוב וחסר ליה משיעוריה".

סיכום:

מתוך חמשת המינים הכשרים לצאת בהם ידי חובת מרור מצווה מן המובחר לצאת בחסה כדאיתא בגמרא ונפסק בשלחן ערוך, והוא הירק בעל המסורת הטובה ביותר.

כשיש חשש תולעים (ואי אפשר לבדוק טוב) אסור לאכול חסה, ובימינו בס"ד אפשר דרא וכמעט יצאנו מחששות אלו של כל הדורות שלפנינו.

רוב הפוסקים סוברים שניתן לצאת לכתחילה בחסה אף שאין בה שום מרירות. אך ישנם הסוברים שהחסה צריכה להיות מעט מרה, וגם לשיטתם אפשר לצאת בקלח שהוא קצת מר או בסוג חסה מרה יותר אך אין זה סיבה להעדיף את החריין על חסה מרה.

האוכלים מאיזה טעם חריין למרור, יאכלו את עלי החריין (לאחר בדיקה מתולעים), כיון דקיי"ל שבשורש לא יוצאים ידי חובת מרור, ומקום גדול לחשוש שהשורש הלבן של החריין הוא בכלל זה.

לחסה יש מעלות רבות:

מסורת מודקדקת. מצוה להקדימה לשאר מינים. עלים ולא שורש. אפשר לאכול ממנה כזית בהידור. יש לה סימני מרור המופיעים בחז"ל (- תחילתו מתוק וסופו מר, שרף, עלין מכסיפין, כפול ועב). ברכתה האדמה. ועוד.

האחרונים הקלו קולות שונות באכילת החריין (כגון שאפשר לפורר את החריין ושיוצאים בו אפי' בחשש שזה לא דרך אכילה, ושיוצאים בשורשים, ויש שהקילו גם לכבשו במים כ"ד שעות עי' במשנ"ב תע"ג ל"ח ואכמ"ל) שאפשר שהם לשעת הדחק שלא היה מצוי להם חסה, אך אפשר דרא ובימינו אפשר לצאת ידי חובה בהידור בקיום מצוה דרבנן של אכילת מרור ע"י אכילת חסה.

מאידך לא מצאנו בשום פוסק שיש הידור בתוספת מרירות במרור ואדרבה עדיף שיהיה רק קצת מרירות כדי שיוכל לאוכלו בשופי. נזכיר כאן גם את ההלכה המובאת ברמ"א (תע"א ב') בשם רבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד) "ויש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח, כדי לאכול מרור לתיאבון" (הטעם 'לתיאבון' הוא משל הרמ"א עצמו, ובביאור הגר"א הוסיף 'כמו במצה'). גם האחרונים (עי' עולת תמיד וערוך השלחן) שתמיהם מה שייך לתיאבון במרור לא כותבים שהמרור הוא לא ערב אלא שאין בו דין לתיאבון, ואכן אפשר שהוא דין רק בחזרת-חסה ולא בשאר מינים (ובנושא זה עי' באריכות במאמרו של ר"י דנדרוביץ בקובץ אור ישראל (מונסי) מ"ז עמ' קפ"ט).

מאמר שני

סוף זמן מצוות ליל הסדר

א. מחלוקת ראב"ע ור"ע

ב. ראשונים הפוסקים כראב"ע

ג. ראשונים הפוסקים כר"ע

ד. פסיקת השלחן ערוך

ה. שאר מצוות הלילה

ו. מרור

ז. סיפור יציאת מצרים

ח. הלל

ט. ארבע כוסות

י. שתי הערות

יא. נספח – מנהג החתם סופר בסוף זמן אכילת אפיקומן

יב. עוד הנהגות בסוף זמן אפיקומן

פתיחה

תרי"ג המצוות שקיבלנו מנותן התורה, מחולקים לכמה מחלקות: 'עשה' ו'לא תעשה', 'מצוות שהזמן גרמון' ושאין הזמן גורמן, מצוות התלויות בבנין בית המקדש והנהגות בכל מקום ובכל זמן, מצוות לכהנים ומצוות לכלל ישראל, וכן הלאה. חלוקה אחת של המצוות היא בין הנהגות ביום בלבד (כמו תקיעת שופר ביום א' תשרי) ובין הנהגות רק בלילה (כמו אכילת מצה בליל ט"ו בניסן).

כך גם במצוות שתקנתם מדרבנן, יש שמצוותם בלילה (הדלקת נר חנוכה) ויש ביום (הלל).

על מספר מצוות שזמנם מדאורייתא כל הלילה, הוסיפו חכמים וגדרו לעשותן רק עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. דוגמאות לכך הובאו במשנה הראשונה שבש"ס:

"מעשה שבאו בניו [של רבן גמליאל] מבית המשתה, אמרו לו לא קרינו את שמע, אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות. ולא זו בלבד אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה".

הדיון בנושא זה בולט במיוחד בזמנם של מצוות ליל הסדר: אכילת קרבן פסח, אכילת מצה, סיפור יציאת מצרים, אכילת אפיקומן, הלל ושתיית ארבע כוסות. בהם נדון במאמר שלפנינו.

מחלוקת ראב"ע ור"ע

בברייטא המובאת במסכת פסחים (קכ:) הובאה מחלוקת תנאים:

"ואכלו את הבשר בלילה הזה, רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר לו רבי עקיבא והלא נאמר חפזון עד שעת חפזון (רש"י): "שנבהלו לצאת, והיינו עד הבקר"."

על כך אמר רבא: "אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה - לא יצא ידי חובתו".

מכאן ואילך נחלקו הראשונים כדעת מי נפסקה ההלכה אימתי סוף זמן אכילת הפסח והמצה, האם כראב"ע עד חצות או כרבי עקיבא עד עלות השחר. בצד זה דנו הראשונים האם גזרו הרחקה מדרבנן גם לשיטת ר"ע.

כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פרק ח' הל"ט ו'): "כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר".

ובהלכות חמץ ומצה (פרק ו' הל"א): "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה".

בעוד שלגבי קרבן פסח הביא הרמב"ם את ההרחקה שתקנו חכמים, לגבי אכילת מצה שאף היא מדאורייתא לא הזכיר הרמב"ם שיש לאוכלה עד חצות. נראה מזה כי דעתו לפסוק כר"ע שזמנה כל הלילה אך בעוד ובאכילת הפסח תיקנו חכמים הרחקה, לגבי אכילת מצה לא תיקנו זאת מאיזה טעם (ראה רבינו מנוח שביאר: "דמידי הוא טעמא בפסח כשאנו נאכל עד חצות אלא שמא יאכל ממנה לאחר שיעלה עמוד השחר ומתחייב כרת ומוטב שיבואו קדשים לבית הפסול למעט זמן שלא לאכול אחר חצות משיאכל ויבא לידי כרת. במצה דליתיה האי טעמא שרי". עוד ראה צ"ח ברכות ט. שחילק בכמה אופנים בין פסח למצה בענין זה). יוצא דופן בביאור דעת הרמב"ם הוא הפרי חדש (סימן תע"ז) וז"ל: "ומה שכתב ויהא זהיר לאכול קודם חצות. דעת הרמב"ם בפרק ו' שזמנו כל הלילה ... ומכל מקום נראה שיפה כיון, דאף לדעת הרמב"ם צריך ליהדר לאוכלו קודם חצות, שהרי כן כתב הרב ז"ל בהלכות קרבן פסח סוף פרק ח' שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה".

מאיך ראשונים אחרים צידדו שיתכן שר"ע מודה שחכמים גזרו הרחקה עד חצות גם במצות מצה ואפיקומן.

כתב הרא"ש (פסחים פרק י):

"אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לדברי ר"א בן עזריה לא יצא. לכאורה נראה דהלכה כר' אלעזר דסתם מתני' כוותיה דתנן הפסח אחר חצות מטמא את הידים. וכן סתם מתני' דאיזהו מקומן (נז:) ובפרק קמא דברכות (ב.). ומיהו בפ' הקורא את המגילה למפרע (כ:) איכא סתמא כרבי עקיבא, ומאי אולמיה דתרי או תלת סתמי מחד סתמא, וגם הדין סתמא דמגילה קתני לה בהדי הלכתא פסיקתא. ומיהו נכון להחמיר כרבי אלעזר דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא. וכן היה נוהג רבינו תם ז"ל למהר לאכול אפיקומן קודם חצות".

גם האור זרוע (הלכות פסחים סימן רלא) הסתפק בענין זה:

"מיהו לענין מצה, אי קיי"ל כראב"ע דמדאורייתא אין הפסח נאכל אלא עד חצות, א"כ מצה נמי אינה נאכלת אלא עד חצות כדרבא, דאמר רבא אכל מצה אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו. אבל אי קיי"ל כר"ע ור' יהושע דהפסח מדאורייתא נאכל עד הבקר ומדרבנן הוא דאינו נאכל אלא עד חצות כדפרי'. גבי מצה איני יודע מה הדין, דשמא גבי מצה לא אחמור כולי האי. מיהו מורי רבי יהודה בר יצחק זצ"ל כתב, שרבי יצחק בר שמואל זצ"ל היה נוהג לאכול מצה קודם חצות, וכן מצה של אפיקומן..."

גם הרא"ש וגם האור זרוע לא החליטו בבירור שאכן גזרו חכמים הרחקה באכילת מצה, לדעת ר"ע, אך הביאו את מנהגם של רבינו תם ור"י למהר ולאכול אפיקומן קודם חצות.

מדבריהם משמע שרבינו תם ור"י פסקו כר"ע ולמרות זאת החמירו באכילת אפיקומן עד חצות, שאם לא כן אין ראיה ממנהגם לשאלה אם לר"ע גזרו הרחקה במצה. אכן בשם ר"י הביא האגודה (זבחים פרק ה) שדעתו לפסוק כראב"ע, וממילא לא יהיה ראיה ממנהגו לאכול את האפיקומן לפני חצות שגם לר"ע יש לנהוג כן.

יתכן שהרא"ש והאור זרוע לא התכוונו להביא את מנהגם של ר"י ור"ת כדי לפשוט ספק בדעת ר"ע אלא כדי להורות הלכה למעשה לסיים עד חצות.

לעומתם הרישב"א פסק כן לדינא (בסוף פירושו להגדה):

"... אבל הגאונים ז"ל פוסקים כרבי עקיבא דהלכה כמותו מחבירו, ועוד דסתם לן תנא בהדי הילכתא פסיקתא בפ"ב דמגילה, ואעפ"כ ראוי לחוש, דבפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ז ב') משמע דמודה ר' עקיבא דהפסח אינו נאכל אלא קודם חצות מדרבנן, ואמרינן בפרק ערבי פסחים (ק"כ ב') דמצה בזמן הזה כמו פסח בזמן הבית ולראב"ע לא יצא אחר חצות, ויש לומר ג"כ שחושש לו רבי עקיבא מדרבנן, וגם בקריאת ההלל החמירו בו בתוספות, ואף על פי שאינו חמור יותר מקריאת שמע לרבן גמליאל

דפסקינן כוותיה (ברכות ח' ב'), ועוד דעיקר ההלל במצרים מצוות ואילך היה, אעפ"כ ראוי להחמיר לכתחילה ואין אומרים אותו אלא עד חצות, וכן עיקר".

הריטב"א פוסק כר"ע (בביאורו למעשה ברבי אליעזר) אך מודה שלענין הרחקה יש לאכול את האפיקומן ואף את ההלל קודם חצות.

לכאורה משמע כן גם מלשון מנהגי מהר"ש מגוישטט (סימן כ"ט):

וצריך לאכול אפיקומן קודם חצי הלילה מאחר דהוי זכר לפסח ופסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואף על פי דפליג ר' עקיבא אר' אלעזר בן עזריה וק"ל כוותיה דאוכל עד שיעלה עמוד השחר, היינו בדיעבד אבל לכתחילה [לא].

כך גם דעת הגר"א בביאורו לשלחן ערוך סימן תע"ז, שלר"ע יש לאכול אפיקומן עד חצות מגזירת חכמים.



לעומת הרמב"ם שפסק כר"ע, רוב הראשונים פסקו כראב"ע.

כן פסקו התוספות (מגילה כא.): "מ"מ נראה דהלכה כר' אלעזר ... וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא. אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא".

כן דעת הרשב"א (שו"ת חלק א סימן תמה): "וכיון דסתם תנא הכא ובזבחים כרבי אלעזר בן עזריה משמע דהלכתא כוותיה ... על כן צריך ליזהר וליכול קודם חצות. וכן מצה של אפיקומן. ואפילו בקריאת הלל החמירו בתוספות שלא לקרות לאחר חצות".

התוספות אליו מציין הרשב"א הוא תוספות רבינו יהודה למסכת ברכות (ט.), הלשון מעט מסורבלת ויתכן שחלו בה ידי מעתיקים) וז"ל:

"משמע דהלכתא כר' אלעזר בן עזריה ... ואם הלכה כר' אלעזר בן עזריה צריך למהר לאכול מצה קודם חצות ... מיהו ... משמע קצת דהלכה כר' עקיבא. ושמא להרחיק אדם מן העבירה היא, ושמא מודה דהוי פסח [עד] חצות. מיהו גבי מצה אין לנו להחמיר כל כך, וגם לשון 'מצותה עד שיעלה עמוד השחר' משמע שאינו חושש בהרחקה ואפי' באכילת פסחים. אבל אי הוה שייך הרחקה בהלל וקריאת שמע כ"ש במצה, ואפי' נקל בק"ש יש לנו להחמיר במצה כיון שהיא מן התורה. אבל ק"ש דרבנן ... ומ"מ נוהג ר' לאכול מצה קודם חצות וכן מצה של אפיקומן. ואפי' בהלל היה נכון להקדימו קודם חצות, אע"פ שאין בו חומרא יותר מבק"ש ... מ"ר".

לתוספות זה ציין גם הר"ן על הרי"ף (דף כז ע"ב):

"ואפ"ה מספקא לן הי מינייהו סתמא בתרייתא הילכך אזלינן לחומרא כר' אלעזר בן עזריה. ולפיכך צריך ליזהר ולאכול קודם חצות מצה של אפיקומן ואפילו בקריאת ההלל החמירו בתוספ' לקרותו קודם חצות. ויש מקילין ואומרים דסתמא דסתים כר"ע אלים טפי מדקתני ליה התם גבי הלכתא פסיקתא ועוד דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו והיינו דאמר רבא לר"א בן עזריה ולא אמר לה סתמא, ואין ראוי להקל בכך".

וכן הריטב"א בהגדה של פסח:

"סדר ליל פסח שורת הדין שזמנו כל הלילה עד עמוד השחר, דהלכה כר"ע מחבירו, ועוד דסתם לן תנא כותיה בפ"ב דמגילה (כ"א א') גבי הלכתא פסיקתא, ומיהו כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ז"ל דסברי דהלכה כראב"ע דסתם לן תנא כותיה בפ"ק דברכות (ט' א') ובפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ו ב'), ואמרינן בפרק ערבי פסחים (ק"כ ב') אכל מצה אחר חצות לראב"ע לא יצא, ראוי לחוש לדבר להשלים סדר ההגדה קודם חצות. וגם בקריאת ההלל של כוס רביעי חוששין בתוספות שיהיה קודם חצות ואף על פי שאינו מחוור, דלא עדיף מק"ש, ראוי לחוש לדבריהם לכתחילה".

את דברי תוספות רבינו יהודה מכתב יד הביא בעל הגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה פרק ח הל"ט):

"וכן משמע בשילהי ע"פ אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא משמע הא לדין יצא כרבי עקיבא. ועוד דקיי"ל כרבי עקיבא מחבירו פרק מי שהוציא וכו'. וכן פסק רבינו שמחה והביא ראיה ... ומ"מ מצוה לאוכלן קודם חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה כדאיתא פ"ק דברכות. וכן מצאתי בתוס' דברכות של רבינו יהודה כתיבת ידו של ה"ר משה בה"ר מאיר מפרד"א ... והנה רא"ם כתב שיש לחוש לדברי ראב"ע מדסתם לן תנא כותיה באיזהו מקומן, ע"כ".

למעשה פסק הרמ"א (סימן תעז ס"א) על פי תוספות רבינו יהודה: "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות (ר"ן פ' ערבי פסחים וסוף פ"ב דמגילה)".

ראשונים הפוסקים כראב"ע

הבאנו את דעת התוספות, הנהגת ר"י ורבינו תם, הרשב"א, והר"ן לפסוק כראב"ע. וכן דעת עוד ראשונים רבים (ישנם שכתבו דבריהם לגבי מצה וישנם לגבי אפיקומן):

רבינו חננאל (פסחים ק"כ:): "אמר רבא לא אכל מצה בזמן הזה אלא לאחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי אכילת ... ואף על גב דר' עקיבא פליג עליה, כותיה קיימא לן דסתם מתני' כותיה".

ראב"ן (פסחים ד"ה ישנו מקצתן): "ומצה בזמן הזה בלילה הא' אחר חצות, לדברי ראב"ע לא יצא ידי אכילת מצה והכי הילכתא דהא איתקש מצה לפסח".

פסקי ריא"ז (פסחים פרק עשירי): "מצות אכילת מצה היא עד חצות הלילה, ואם אכלה אחר חצות לא יצא ידי חובתו".

ספר יראים (סימן צ): "הלכך יש לחוש לדברי ר"א שלא לאכול מצה אחר חצות".

ראב"ה (פסחים סימן תקכה): "וצריך ליזהר שלא ישהא אפיקומן עד לאחר חצות, דגמרינן מצה מפסח, וגבי פסח לאחר חצות לא, דקיימא לן כרבי אלעזר בן עזריה דסתם לן תנא כוותיה".

הרוקח (הלכות פסח סימן רפג): "וצריך ליזהר שיאכל האפיקומן קודם חצות לילה כדאמר רבא אכל מצה אחר חצות לילה לר' אליעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו וסתם לן תנא כוותיה בפ' א' דברכות ובפרק איזהו מקומן (דף טז) ובשלהי ע"פ ויש פוסקין כל הלילה ...".

סמ"ג (עשין סימן רכה): "וצריך להזהר אמצה משום דאמר רבא בערבי פסחים (קכ, ב ותד"ה אמר) אכל מצה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו".

רבינו יונה (ספר הזיכרון לר"ח שמואלביץ עמ' רס"ד): וכן אינו יוצא ידי מצות מצה אלא עד חצות הלילה דקי"ל כר' אלעזר בן עזריה ... לפי[כך] מי שנתעסק באפיית פתו ותבשיליו בהתחלת הלילה והגיע חצות הלילה ועדיין לא אכל מצה לא יברך אחר חצות על המצה ועל המרור, אבל אוכל הוא בלא ברכה להחמיר ולחוש לדברי מקצת חז"ל שפסקו כר' עקיבא".

סמ"ק (מצוה ריט): "וצריך לאכול המצה של אפיקומן שאנו עושים זכר לפסח קודם חצות הלילה כר' אלעזר בן עזריה".

מרדכי (פסחים, סדר של פסח רמז תריא): "אמר רבא אכל מצה בזמן הזה לאחר חצות לראב"ע לא יצא נראה דהלכה כראב"ע".

רבינו אליהו מלונדריש (אנגליה, בן דורו של ר"ש משאנץ, פירוש לסדר ליל פסח): "וצריך שיזהר שלא יאכל אפיקומן הבא במקום הפסח אחר חצות מידי דהוה אפסח שאינו נאכל אחר חצות".

רא"ש (תוספותיו למסכת ברכות ט:): "ומשום דמספקא לן כמאן הילכתא צריך להחמיר לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות כדאיתא בפסחים (ק"כ ב') דלר' אלעזר בן עזריה צריך לאכול מצה של חובה קודם חצות".

רבינו ירוחם (נתיב ה' חלק ד'): "ועוד פשוט שצריך לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות. ויש שכתבו שיכול לאכלה כל הלילה כדמוכח במגלה וראשון נראה עקר".

מהרי"ל (מנהגים, סדר ליל שני של פסח): "ואם ימשך אכילת אפיקומן והארבע כוסות עד אחר חצות עבר זמנם". ובשו"ת מהרי"ל סימן כו: "הזהר שלא תבוא לידי קילקול ותהי' בקי בהלכות הפרשת חלה ביו"ט... ולאכול אפיקומן קודם חצות".

תרימות הדשן (דיני הסדר בחרוזים, עם ביאור בעל לקט יושר): "קודם חצות אכילה זו נערכה. כך פסקו רוב הגאונים, שצריך לזהר לאכול אפיקומן קודם חצות דסתמא דמתני' דאיזהו מקומן הכי דייקי. ומיהו אם לא אכלו קודם חצות אוכלו כל הלילה, לפי סתם מתני' דמגילה ובדיעבד עבדינא כאידך גאונים דפסקו הלכה כר"ע".

רשב"ץ (תוכן הענינים): "אוכל כזית אפיקומן לפני חצות ואחרי צאת הכוכבים".

האגודה (פסחים פרק י סימן צו): "אמר רבא אכל מצה אחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא יד"ח כן פסקו התוס' הילכך צריך למהר בליל שני שאופים המצות שיאכל האפיקומן קודם חצות".

ספר המנהגים (טירנא, ליל הסדר): "וימהרו לאכול, כדי לאכול אפיקומן קודם חצות".

נמצאנו כי להלכה נצטרפו לנו שני צדדים להחמיר בסוף זמן אכילת מצה: **האחד** ראשונים רבים שפסקו כראב"ע שמדאורייתא אין יוצאים כלל ידי חובה לאחר חצות. **והשני** שגם אם הלכה כר"ע מעיקר הדין, ייתכן שחז"ל גזרו הרחקה עד חצות.

ראשונים הפוסקים כר"ע

אכן גם הרמב"ם לא יחיד בשיטתו.

כן דעת **העייטור** (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור), כך ניתן להבין מסתימת הרי"ף (הוכחת הפרי חדש סי' תע"ז סק"א), וכן מסתימת **החינוך** (הוכחת המנחת חינוך מצוה י'), כך פסק **המגיד משנה** (ריש פ"ו מחמץ ומצה). בשם **רבינו יעקב מקורביל** כתב האור זרוע (סימן רלא): "ה"ר יעקב מקורביל הקדוש זצ"ל כתב נ"ל דזה הלשון דקאמר לראב"ע משמע דלית הלכתא כראב"ע ואף על גב דלעיל אמרן דסתם מתני' כראב"ע ובשלהי מתני' דאיזהו מקומן נמי סתם לן תנא כראב"ע כדמפרש התם מיהו כיון דסתם לן תנא במגילה פ"ב דלא כראב"ע כדמפר' התם והתם תני לה גבי הלכתא פסיקתא ועוד דהלכה כר"ע מחבירו משו"ה לית הלכתא כראב"ע עכ"ל". לעיל הבאנו גם את דעת הריטב"א ומהר"ש שפסקו מעיקר הדין כר"ע [אך לא לכתחילה]. וכך פסק ע"פ הרמב"ם ספר אהל מועד (שער הפסח דרך ה').

כן דעת חכמי פרובנס:

רבינו משולם מבדרש בעל ההשלמה פסק (פסחים ק"כ:): "אמר רבא אכל מצה אחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא. ולית הלכתא הכי אלא כר' עקיבא דאמר כל הלילה, דקיימא לן הלכה כר' עקיבא מחבירו".

וכך דעת נכדו המפורסם רבינו מנחם המאירי (בית הבחירה פסחים ק"כ:): "... ויש חולקין לפסוק כר' אלעזר בן עזריה לאיסור פסח אחר חצות מן התורה וא"כ אף במצה אחר חצות לא יצא והביאו ראיה ממה שסתם לנו במשנתנו כן ובראשון של ברכות ובזבחים פרק איזהו מקומן ומ"מ נראין הדברים לפסוק כר' עקיבא...".

ואילו אחיינו של בעל ההשלמה רבינו מאיר המעילי בעל המאורות כתב (פסחים ק"כ:): "אכל מצה אחר חצות יצא אפילו כל הלילה... ואיכא מאן דפסק דאכל מצה אחר חצות לא יצא משום דהכא ובפרק קמא דברכות סתם לן תנא כמאן דאמר עד חצות, והמחמיר תבא עליו ברכה".

רבינו אהרן מלונגיל [מנרבונה] בעל ארחות חיים (סדר ליל הפסח) פסק אף הוא כר"ע מעיקר הדין: "אכילת מצה כל הלילה ואע"פ שאכילת הפסח לא הוי אחר חצות משום הסח הדעת האוכל מצה אחר חצות יצא והר"י [רבי יצחק בעל הסמ"ק, להבדיל מרבי יעקב המובא באור זרוע לעיל] מקורביל ז"ל כתב שצריך לאכלה קודם חצות כראב"ע, והמחמיר תבא עליו ברכה, וכן דעת הרשב"א ז"ל וכתב שאפי' בקריאת ההלל החמירו בתוספו' שלא לקרות לאחר חצות".

וכן הכלבו (סימן נ): "אכילת מצה כל הלילה. ואף על גב דאכילת הפסח לא הוי אחר חצות משום הסח הדעת האוכל מצה אחר חצות יצא. והרב רבי יצחק כתב צריך לאוכלה קודם חצות כרבי אלעזר בן עזריה והמחמיר תבוא עליו ברכה".

גם רבינו מנחם מנרבונה (על רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו) פסק כדעת הרמב"ם: "אית מרבוותא דפסקי דמצה אינה אלא עד חצות כר' אלעזר בן עזריה דסתם לן תנא דאיזהו מקומן כותיה כדאמרינן ואינו נאכל אלא עד חצות ואפ"ה מסתברא כפסקיה דר' משה...".

פסיקת השלחן ערוך

ההלכה נפסקה בטור ושלחן ערוך, שיש לזיזת ולאכול את האפיקומן קודם חצות.

נראה כי הטור הלך בעקבות אביו הרא"ש. אך את דעת הרא"ש עצמו ניתן לפרש בשני אופנים, האם פסק זאת מספק כמי ההלכה, או שפסק כר"ע מעיקר הדין אך מדין ההרחקה יש להקדים עד חצות. שני האופנים מבוארים בדבריו (המצוטטים בשני מקומות לעיל): מפסקיו לפסחים משמע שנטה לפסוק כר"ע אך מההרחקה יש לאכול עד חצות, אך מפסקיו ותוספותיו לברכות נראה שהסתפק בעצם הכרעת ההלכה. בעל פירוש תפארת שמואל על הרא"ש בברכות הבין זאת כשני טעמים לזיזת לאכול עד חצות. אך הנפקא מינה ביניהם ברורה: האם מי שאכל אפיקומן אחרי חצות יצא בוודאי מדאורייתא (צד א') או שפסק אם יצא כלל ידי חובה (צד ב').

בקיצור פסקי אביו הרא"ש בשני המקורות ניסח זאת בנו רבינו יעקב בעל הטורים: "צריך לאכול אפיקומן קודם חצות". ובטור פסק (סימן תעז): "ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות".

לשון השלחן ערוך בעקבות הטור: "ויהא זהיר לאכול קודם חצות".

ויש לדון האם ניתן לדייק מהלשון "יהא זהיר" ולא "צריך", שנקטו הטור ושלחן ערוך, שיוצא מעיקר הדין גם לאחר חצות.

ראיה לזה שמעיקר הדין פסק השלחן ערוך כר"ע, אפשר אולי להוכיח ממה שכתב במקום אחר (סימן תפא): "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

מקור דין זה הוא מהרא"ש בפרק ערבי פסחים, כפי שציין בביאור הגר"א. וז"ל הרא"ש:

"ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין. ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקדוש ברוך הוא ולאבותינו עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא (פ"י) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששינונו מעשה בר' אליעזר ור' יהושע שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'".

במכילתא (פרשת בא פרשה יח) הובאה מימרא זו בשינוי:

"דבר אחד מה העדות ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר מה העדות וגו'".

זאת שיטת ראב"ע. מכאן נלמד שכהשלחן ערוך פסק על פי הרא"ש בשם התוספתא, שיש לספר כל הלילה, חשש לשיטת ר"ע. אך עדיין אין ראיה גמורה שלא חשש מעיקר הדין לשיטת ראב"ע. דהיינו שחוששים מדאורייתא לשתית השיטות, ועדיין יש מקום לספק דלעיל כמו איזה טעם של הרא"ש פסק השלחן ערוך. בר מן דין אפשר לדחוק ש'עד שתחטפנו שינה' קאי לפני שעת חצות.

במיוחד לפי מה שנביא להלן שיש מקום לסיפור יציאת מצרים גם אחרי זמן החיוב, אין ראיה מפסק השו"ע להמשיך ולספר גם אחרי חצות.

סיכום כל הדעות והלכה למעשה הובאו בביאור הלכה (סימן תעז):

"ויהא זהיר וכו' - עיין משנה ברורה מש"כ שצריך לזהר מאד וכו', כי בגמרא איתא דלדעת ראב"ע דפסח מן התורה אינו נאכל אלא עד חצות ה"ה מצה דאיתקש לפסח,

ור"ע פליג עליו וסבר דפסח זמן אכילתו הוא כל הלילה וממילא ה"ה מצה זמנה מן התורה הוא כל הלילה.

ויש פלוגתא בין הראשונים אם הלכה כראב"ע משום דיש הרבה סתמי משנה כוותיה, או כר"ע משום דהלכה כר"ע מחבירו. ודעת הרמב"ם והרב המגיד ובעל העיטור ואו"ז בשם הר"י מקורב"ל לפסוק דזמן אכילת מצה כל הלילה, וי"א דגם דעת הר"ף כן מדהשמיט מימרא דרבא דאמר דאכילת מצה לאחר חצות לא יצא ידי חובתו לראב"ע. אכן יש הרבה מגדולי הראשונים דס"ל דלאחר חצות לא יצא ידי חובתו, והם הר"ח בפרק ע"פ והסמ"ג בשם הר"י בעל התוספות [וכן בזבחים נ"ז ע"ב כתבו שם התוס' כן וכן במגילה כ"א לבד בפסחים ק"כ ע"ב מסתפקים התוספות] והמרדכי בסוף פסחים ורבינו ירוחם בנתיב ה' ח"ד וכן מצדד האור זרוע ג"כ עי"ש דלא יצא מן התורה. והרוקח והרא"ש והרשב"א והר"ן מסתפקים בזה, וכתבו דע"כ יש לזוהר שלא לאחר יותר מחצות.

ויש מהראשונים שכתבו דאפילו לר"ע הוא רק לענין דאורייתא אבל משום הרחקה מודה דאסור לכתחלה לאחר יותר מחצות, וכ"כ הגר"א בביאורו. והנה משום זה החליטו הרבה אחרונים דאף דבדאי חייב לאכול מצה אף כשאחר לאחר חצות דשמא הלכה דמן התורה זמנו כל הלילה עכ"פ לא יברך על אכילת מצה דספק ברכות להקל".



הראשונים לא חילקו בין מצוות מצה לאכילת אפיקומן - זכר לפסח, וכדין המצה שאכילתה עד חצות כן דין האפיקומן, וכן פסק השלחן ערוך.

כאן המקום להדגיש כי ההתייחסות למצוות אפיקומן היא לאו דווקא כמצוה דרבנן אלא יש אומרים שהיא עיקר החיוב מדאורייתא [אף שאת הברכה מברכים על המצה הראשונה]. זוהי שיטת רש"י והרשב"ם בסוף מסכת פסחים (ק"ט:ט) והזכירם המשנה ברורה (שער הציון סימן תעז ס"ק ד): "ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה - שמדעת רש"י ורשב"ם משמע דבאפיקומן יוצאין עצם המצוה דאכילת מצה אלא שתקנו לברך בתחלת הסעודה, וצריך באמת לכוון בברכה לפטור גם האפיקומן, ולדידהו בודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה".



שאר מצוות הלילה

בעוד ולגבי סוף זמן אכילת מצה ואפיקומן דנו רבותינו הראשונים ופסקו איש לפי דרכו, לגבי שאר מצוות הלילה, מדאורייתא ודרבנן, אין בידינו כמעט התייחסות.

ואכן יש לדון האם יש חילוק בין מצוות הלילה השונות: מצה, סיפור יציאת מצרים, מרור, אפיקומן, הלל וארבע כוסות, לענין סוף זמנם.

למעשה נראה כי מקום גדול לומר שכל מצוות הלילה, ההגדה ההלל ושאר המצוות, קשורים הם זה בזה. כך ייסד התרומת הדשן סימן קלז:

שאלה: בערב פסח כשיוצאים מבהכ"נ בערבית עדיין יום הוא, שרי לקדש על הכוס ולהתחיל הסדר מבעוד יום או לאו.

תשובה: יראה דלא שרי למיעבד הכי, דהתוס' ומרדכי ואשירי ריש ערבי פסחים כתבו בשם הר"י דאורלינ"ש, דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש. ואם כן אף על גב דקודם שיסיים האגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מכל מקום כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות גם אכילת שאר ירקות ויתר שינוי דעבדינא כדי שישאלו התינוקות, וכל שכן האגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי, וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו. ואם כן על כרחך אין לומר האגדה קודם הלילה ממש, והשינוי נמי אין כאן דרך כדי שישאל הבן ויגיד לו האב. וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן הרמוזים בלשון גאולה במצה שהיא זכר לחירות, אם כן כולו צריכין שיהא לילה ממש".

דבריו הובאו במגן אברהם ובמשנה ברורה בסימן תע"ב. מכאן נלמד שאם לגבי תחילת הלילה נפסק שאין לשנות את ארבע הכוסות אלא בשעה הראויה למצה, לפי זה גם לאחר חצות הברכה על ארבע הכוסות היא בחשש ברכה לבטלה.

ואם בארבע כוסות כן, כך הדין לכאורה בכל שאר מצוות הלילה ונדון בהם אחת לאחת:

מרור

נראה כי זמנו של אכילת המרור הוא כזמנו של קרבן הפסח שהוא תלוי בו, מכאן נלמד שזמנו כאכילת המצה לראב"ע עד חצות. התייחסות מפורשת לגבי המרור מצאנו אצל רבינו יונה (הנ"ל): "לא יברך אחר חצות על המצה ועל המרור".

וכן הוכיח בעל המנחת חינוך (מצוה ו' וז"ל: "ונראה פשוט להפוסקים כראב"ע דפסח אינו נאכל אלא עד חצות מן התורה הוא הדין מרור בזמן שבהמ"ק קיים גם כן אינו נאכל אלא עד חצות ואח"ז ליכא מצוה. וע' פסחים קי"ט ע"ב א"ר אכל מצה לאחר חצות בזמן הזה לא יצא י"ח ומקשינן פשיטא כיון דאתקש לפסח היינו על מצות ומרורים וכו' מהו דתימא כיון דאפקי' מהיקשא קמ"ל דכי אהדר' קרא למלתא קמייתא

אהדרי, וא"כ במרור דלא אפקי' מהיקשא כלל א"כ פשיטא דהוי כדין פסח ולא יוצא לאחר חצות עש"ס שם ותבין".

להלכה פסק המושג ברורה (סימן תע"ז סק"ו): "ויהא זהיר וכו' - שכיון שהוא זכר לפסח צריך לאכול בזמן פסח והפסח אינו נאכל אלא עד חצות וכ"ש כזית הראשון שמברכין עליו על אכילת מצה שצריך לזהר מאד [ה] שלא לאחר עד חצות ובדיעבד אם איחר מסתפקים הראשונים אם יצא ידי חובתו וע"כ יאכלנו ולא יברך עליו על אכילת מצה וגם מרור אף שהוא מדרבנן יזהר לאכול קודם חצות ואם איחר יאכלנו בלא ברכה".

סיפור יציאת מצרים

לשיטת ראב"ע שלאחר חצות אין כלל מצוה באכילת הפסח והמצה, לכאורה גם סיפור יציאת מצרים לא שייך לאחר זמן זה. [ואכן המפרשים הקשו (חלקם יוזכרו להלן) על המעשה המובא בהגדה של פסח לפיו ראב"ע סיפר ביציאת מצרים גם לאחר חצות, ותיצו כל אחד לפי דרכו].

הקשר בין סיפור יציאת מצרים לאכילת מצה הוא ברור וכמו שהארכנו בגוף ההגדה: "בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". כך הבינו גם רבותינו האחרונים בפשיטות:

המבי"ט (קרית ספר הלכות חמץ ומצה פרק ז) כתב: "מצוה זו. לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים באותו הלילה של ט"ו בניסן ... ואפילו חכמים גדולים צריכין לעסוק בהלכות פסח עד חצות".

החתם סופר (תורת משה על התורה חומש ויקרא בביאור מעשה ברבי אליעזר בהגדה של פסח) הביא שההלל וארבעת הכוסות קשורים לזמן אכילת פסח ומצה וכתב: "והוא הדין מצות סיפור יציאת מצרים אינו אלא עד אותה שעה כל זמן שמצה ומרור מונחים לפניך". ובדרוש לשבת הגדול משנת תקע"ד כתב (דרשות חתם סופר ח"ג עמ' ס"ה): "דלמ"ד אכילת מצה עד חצות והכי קיימא לן אין מצות סיפור יציאת מצרים אחר חצות בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניו, אך הנעורים כל הלילה אומרים שירות ותשבחות ושיר השירים וענינים המדברים מגאולה העתידה במהרה בימינו".

המנחת חינוך (מצוה כא): "והנה להר"מ דפוסק דאכילת מצה כל הלילה, ודאי מצוה זו כל הלילה ... אבל לשיטת הפוסקים שפסקו כראב"ע וכרבא דאכל מצה אחר חצות לא יצא י"ח, א"כ מצוה (זו) ג"כ עד חצות דהוי בזמן שיש מצה, אבל לאחר חצות הוי כמו כל השנה וכל הפסח דאין עליו חיוב מצות עשה זו. ועי' בראשונים החמירו לומר הלל קודם חצות ואפי' להתוס' מגילה כ"א שכתבו דאין להחמיר בהלל כיון דהוא דרבנן היינו בסיפור יציאת מצרים רק ההלל בודאי הוא דרבנן, אבל זה פשוט לראב"ע אחר חצות כיון דאין נוהג מצות מצה הכי נמי אין חייבין במצוה זו. רק אם לא הזכיר כלל חיוב עליו להזכיר כמו בשאר לילות אבל לא מחמת מצות עשה זו, וזה פשוט. וגם אם איחר לא קיים המצוה לראב"ע, וזה פשוט".

והמשכנות יעקב (או"ח סימן קל"ט) כתב: "הנה הא דמצוה לספר ביציאת מצרים הוא תלוי בזמן פסח ולמ"ד פסח עד חצות גם מצות הסיפור עד חצות דהא זה בכלל הלל בלילי פסחים דא' ביה עד חצות לראב"ע ומקרא מלא בעבור זה בשעה שיש מצה מרור כו'. וכן מפורש במכילתא בשם ר"א שחייב אדם לעסוק

ביציאת מצרים עד חצות והיינו משום דאזיל לשיטת' דסבר גם פסח עד חצות. ואם כן הנך חכמים שהסיבו בבני ברק וספרו ביצ"מ כל הלילה ש"מ שהכריעו דעת הסוברים כל הלילה זמן פסח, וגם ר"א וראב"ע היו באותו מעמד גם ר"ע ור"י, ונראה שדעת רבן גמליאל הסכימה כן והיה נשיא לכן עשו כולם כמותו".

וראה בביאורי הגרי"פ פערלא לרס"ג (עשה ל"ג ד"ה אמנם) שהוכיח מכמה ראשונים שמי שאין לו מצה פטור בכלל מסיפור יציאת מצרים, מוכח שיש קשר ביניהם גם לזמן החיוב.

כך הביא הריטב"א בביאורו למעשה דרבי אליעזר בשם המכילתא:

"מעשה בר' אליעזר וכו'. שהיו חכמים גדולים וספרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה, ובמכילתא אמרו ר"א ואמר חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח עד חצות, לפי שהוא סובר שזמן אכילת הפסח וההלל עד חצות שנגאלו. ומסדר ההגדה לא נראה לו כן, אלא כרבנן דאמרי עד עלות השחר, וכן הלכה. ואף על פי כן ראוי הוא להחמיר, וסתם התנא דבריו כדי שלא יבואו לקצר בדבר מפני החשש שיאמרו שמא כבר הגיע חצות...".

להבין יותר את דברי הריטב"א יש להשלים את דבריו עם פירושו של רבינו יהודה בן יקר (רבו של הרמב"ן) להגדה, המפרש כי רבי אליעזר הסובר שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות לא הבחין כי כבר עבר הזמן ולכן האריך:

"ולכך אמר ר' אליעזר עד חצות, לפי שמצות פסח אינה אלא עד חצות. ולפי שיש בני אדם שאינם חפצים לדרוש כל כך ואומרים כבר הגיע חצות ואיפשר שלא הגיע, לא רצה המסדר הזה להזכיר עד חצות, שהרי מביא מיד מעשה בר' אליעזר עצמו שאמר עד חצות והיה עם ר' יהושע ור' [אלעזר] וסיפרו ביציאת מצרים כל הלילה, ולפי טרדתו היה סבור שלא עבר חצות, כל שכן שיש בני אדם שיאמרו מחמת טרדת בטלותם כבר הגיע ואיפשר שלא הגיע".

ראיה לדבריו ניתן להוכיח ממה שהאריכו התנאים לספר ביציאת מצרים גם אחרי עלות השחר, והרי לכל הדעות אין מצות סיפור יציאת מצרים אחרי עלות השחר, אלא בהכרח, שכפי שמבואר בהגדה לא הבחינו התנאים הקדושים כי כבר חלף זמן חיוב המצוה. במיוחד לפי פירושו של רבינו בנימין המובא אצל אחיו השיבולי הלקט, וכן כתב הרשב"ץ, שרק בגלל שקריאת שמע תדירה דוחה את מצות סיפור יציאת מצרים הפסיקו אך בלאו הכי היו ממשיכים לספר, מוכח שכלל לא קיימו את מצות סיפור יציאת מצרים, כיון שביום ט"ו וודאי שאין מצווה בסיפור.



בענין סיפור יציאת מצרים מצאנו חידוש בספר מהנהגת ישראל לרבי ישראל מאיר הכהן:

"ויראה להקדים עצמו לאכול הכזית מצה קודם חצות וגם ההלל יראה לאמר קודם חצות. ואם היה אנוס כגון שעמד על המשמר וכיוצא בזה ובא אחר חצות, אפ"ה צריך לומר הגדה כי המצות עשה דסיפור יציאת מצרים זמנו הוא כל הלילה עד שתחטפנו שינה. וכן לאכול מצה. אך לא יברך על המצה ברכת אשר קדשנו וכו' וכן לא יחתום ההלל בברכה אם הוא לאחר חצות".

המחנה ישראל הבין כי מצות סיפור יציאת מצרים לכו"ע נמשכת אחרי חצות, אך יתכן שלא מעיקר הדין אלא מדין המרבה הוא משובח, שהרי מדברי הראשונים מוכח שנקטו שלראב"ע אין מצות סיפור אחרי חצות.

מהלך מסתבר בענין זה כתב רבי יחיאל העליר בעל עמודי אור בהגדה של פסח אור ישרים (עמוד ט). לדבריו סיפור יציאת מצרים קשור לאכילת מצה וממילא לראב"ע אין מצוה בסיפור לאחר חצות. אך מכל מקום יש מצוה [קיומית] מסוימת להמשיך אחרי הזמן המחוייב את סיפור יציאת מצרים כמעשה ברבי אליעזר ודברי התנא 'הרי זה משובח'.

כדברי העמודי אור סבר בעל הקהילות יעקב (מסכת ברכות סימן ד') עיי"ש, ובסוף דבריו כתב: "והא דאמר ר"א במכילתא דהמצוה לעסוק בהלכות הפסח עד חצות התם מיירי מצד מצות סיפור יצי"מ והלכות הפסח שחייב מדאורייתא וכדיליף התם מקרא וזה ליתא אלא עד חצות לר"א וכדין הפסח והמצה, אבל האי עובדא שבהגדה י"ל שהוא ענין אחר מצד מצוה דרבנן שהם אמרו דבתר שחל עליו חיוב הסיפור ירבו בו ככל האפשר וזה אפי' לאחר זמן חיובא דאורייתא".

להטעים ענין זה ראה בילקוט מעם לועז (פרשת בא, בביאור מעשה ברבי אליעזר): "והטעם של אותם הזקנים שנשארו ערים כל הלילה כי כל אחד צריך לראות כאילו הוא עצמו יצא ממצרים. ואנו יודעים שבאותו לילה לא עצמו בני עין, כי עד חצות היו עוסקים במילת עצמם ובעשיית הפסח ומחצות הלילה ועד אור היום היו מכינים עצמם לדרך. לכן רצו חכמים אלו לעשות אותו הדבר להיות ערים כל הלילה, כי עד חצות היו מדברים בדיני מצה ומרור ואכילת הפסח ועשו סדר ההגדה, ומכאן ואילך סיפרו בסיפור יציאת מצרים שהוא בדיוק כפי שעשו אבותינו כי כך נהגו באותו לילה".

וקדמו האברבנאל בביאורו להגדה במעשה ברבי אליעזר: "האמנם מה ראו השלמים האלה לספר בזה כל הלילה ולסלק שינה מעיניהם. הנה הוא, לפי שהלילה הזה ליל שמורים הוא לה', וישראל לא לנו כלל באותו לילה כשיצאו ממצרים, כי חלק הראשון מהלילה התעסקו בעשיית מצוות הפסח ומרורים כמו שציונו ה', והחלק האחרון ממנה נתעסקו ביציאה ולכן לא נתנו כל הלילה לעפעפם תנומה, ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן ראו הקדושים האלה לעשות כמעשיהם, שמיד בתחילת הלילה התעסקו במצוות המצה והמרור וזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואחר כך כל שאר הלילה היו מספרים ביציאה ובוזה הראו עצמם כאילו הם יצאו".

לפי זה אין סתירה בין פסק השלחן ערוך לאכול את המצה לפני חצות למה שכתב שחייבים להמשיך בסיפור יציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, כיון שאכן ישנה מצוה גם בהמשך הסיפור אחרי הזמן המחוייב.

לאור זה מובן, שאי אפשר להוכיח ממעשה ברבי אליעזר המוזכר בהגדה של פסח שמסדר ההגדה התכוון לפסוק ברבי עקיבא, שהרי ניתן לפרש את המעשה באחד משני פנים: א. ראב"ע סיים את הסדר והמשיך בסיפור יציאת מצרים עד שלא הבחין כי כבר עבר הזמן. ב. התנאים האריכו במצוות הסיפור לאחר כל סדר הלילה כי יש ענין להאריך בסיפור יציאת מצרים גם אחרי זמן החיוב.

אך גם אם אכן בעל ההגדה פסק כר"ע מנין לנו לפסוק כמותו בדבר שהתחבטו בו גדולי הראשונים, ואין לנו אלא את דרך הפסיקה המקובלת לנו מגדולי הראשונים והפוסקים.

[עוד דרך להכיח ממעשה זה אמר הגאון רבי אייזל חריף מסלונים בדרשת שבת הגדול (עמק יהושע דרוש י"א) שמוכח שאין סיפור יציאת מצרים תלוי רק בזמן המצה והפסח, וכן כתב שו"ת התעוררות תשובה (סימן רע"א), אך אין להוכיח מכאן שאין כלל הלכה כראב"ע אלא רק לענין המשך החיוב של סיפור יציאת מצרים].

הלל

גם על ה'הלל', מבואר בגמרא ובראשונים שהוא קשור לפסח והמצה. בפסחים דף צ"ה. מבואר: "מה בין פסח הראשון לשני ... הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו". ושם בדף ל"ו על דברי שמואל: "לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה", פירשו רש"י ועוד ראשונים: "שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה". זהו גם מקור לקשר בין המצה לסיפור יציאת מצרים.

כך מוכיח הצ"ח מהגמרא בברכות ט. שקושרת את ההלל בלילי פסחים עם אכילת הפסח עצמו: "וצריך לומר דקריאת הלל לאכילת פסח שייך, וכמו ששינו בסוף פרק ט' דפסחים [צ"ה ע"א] וטעון הלל באכילתו, ולראב"ע גם קריאת הלל הוא רק עד חצות, וכן כתב הרשב"א בחידושו [ד"ה ורמינהו] שהלל בלילי פסחים הוא עד חצות. ועיין בש"ע סימן תע"ז סעיף א' בהג"ה".

כך גם הוכיח מהרי"ל דיסקין שההלל זמנו לראב"ע עד חצות (שיעורים מכת"י תלמיד, קובץ העמק תשל"ז חוברת כ"ב עמ' ד').

היבט אחר על ההלל הביא המאירי (מגילה כ:): "ורבים למדים מכאן בהלל שבילילי פסחים שאינו חובה ואגב גררא של הגדה הוא נאמר".

מעניין כי כמה ראשונים בביאורם למעשה ברבי אליעזר (יובאו להלן) כתבו שהחכמים האריכו בסיפור רק אחרי ההלל ושאר המצוות.

לעומת זאת **תוספות** (מגילה כא,, הובא לעיל) חילקו בין מצוות הלילה שעיקרן דאורייתא אותם יש לסיים מעיקר הדין עד חצות, למצוות הלל דרבנן בה אפשר להקל עד עלות השחר.

[כך גם מובא **במעשה רב** (אות קצ"א): "ואחר כך אוכלין אפיקומן כזית ודוקא קודם חצות אבל הלל אין להקפיד אם הוא אחר חצות". ובתוספת מעשה רב (נ"ב): "פעם אחת האריך [הגר"א] בהגדה ובפירושים וסיפורים והביט בהמורה שעות וראה שחצות ממשמש ובא אז תיכף צוה לאכול אפיקומן ונשארו כל המאכלים ומיני מגדים על השולחן ולא אכל שום אחד מהם ואפילו אשתו ובני ביתו"].

חילוק זה יובן רק במידה והסתפקו התוספות כמי שהלכה האם כר"ע או כראב"ע, ועל כן נקטו חילוק בין דאורייתא ודרבנן. אך אם פסקו מפורשות כראב"ע לכאורה גם הלל וארבע כוסות לא מקיימים אחר חצות.

כאמור לעיל תוספות רבינו יהודה נקטו שגם אם הלכה כר"ע, חז"ל גזרו הרחקה גם על ההלל. שיטה זו נפסקה ע"י הרמ"א.

וכך הזהיר השל"ה (פסחים פרק נר מצוה):

"... ויהיה שלחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך, ואף אם הוא בבית המדרש, יקום, מפני שמצוה למחר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו. וגם צריך לראות שיהיה הכל מוכן, ולא ישהה משחשיכה, ויתחיל לעסוק בהסדר, כי צריך להקדים עצמו שגם הלל יקרא קודם חצות, כמו שכתב הר"ן פרק ערבי פסחים (פסחים כז: מדפי הרי"ף)".

[ראה בכף החיים (סימן תע"ז אות י"ד) בשם מדרש תהילים (סימן קי"ג) וספר הזוהר (פרשת בהעלותך) שנראה מהם שעדיף לומר את ההלל דווקא אחרי חצות, אך כתב על זה: "ומכל מקום כיון דאינו אלא טפי עדיף ויש מחמירים לכתחילה יש ליזהר כדי לצאת אליבא דכולי עלמא"].

ארבע כוסות

ארבעת הכוסות תוקנו על סדר מצוות הלילה, קידוש הגדה ברכת המזון והלל (ע"פ פסחים ק"ח:, ושלחן ערוך סימן תע"ב ס"ח). משום כך נראה שגם זמן מצוותם הם לפי זמן המצוות עליהם תוקנו, אע"פ שאינם תלויים בהם. כך כתב התרומת הדשן שהובא לעיל, לענין תחילת זמן חיובם.

הריטב"א בהגדתו כתב בפירוש שאת כל הסדר כולל כוס רביעי יש לסיים לכתחילה עד חצות:

"הלכך הוותיק במצוות יקבע עצמו לסדר ליל הפסח מיד כשתחשך, כדי שיוכל לומר ההגדה בנעימה וכל הסדר קודם חצות, ואם בא לקצר, יקצר בסעודה. ואם לא השלים הכל קודם חצות, ישלים אח"כ".

וכן בהמשך דבריו:

"מעשה בר' אליעזר וכו'. שהיו חכמים גדולים וספרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה, ובמכילתא אמרו ר"א ואמר חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח עד חצות, לפי שהוא סובר שזמן אכילת הפסח וההלל עד חצות שגאלו. ומסדר ההגדה לא נראה לו כן, אלא כרבנן דאמרי עד עלות השחר, וכן הלכה. ואף על פי כן ראוי הוא להחמיר, וסתם התנא דבריו כדי שלא יבואו לקצר בדבר מפני החשש שיאמרו שזמן אכילת חצות. ועוד י"ל כי החכמים הללו לאחר שסיימו ד' כוסות האריכו בענין יציאת מצרים".

בענין זה ראה גם פירוש המיוחס לרשב"ם וארחות חיים (מובאים בהגדת תורת חיים) וכן האברבנאל בביאורו להגדה שכתבו, שהתנאים האריכו בסיפורם לאחר האכילה, שהרי שנינו חוטפים מצה בלילי פסחים.

כעין זה כתב רבינו יצחק אלאחדב (מחכמי ספרד במאה השניה לאלף הנוכחי, בפירושו להגדה):

"ואחר שהשלימו סדר מצותם וסעודתם וההלל, התחילו לספר ביציאת מצרים ולדרוש ולדייק הכתובים ולבקש בהם אסמכתות לקבלתם בענין יציאת מצרים, וכל כך ערבו להם הדברים שלא הרגישו בעבור הזמן כל הלילה".

וכך גם כתב האברבנאל שהחכמים האלה מרוב דבקותם לא הרגישו שכבר עבר עלות השחר.

ומוכח שאת הסיפור סיפרו לאחר שקיימו את כל מצוות הלילה, שהרי אם לא כן נמצא שבזמן קריאת שמע, עדיין לא קיימו חלק ממצוות הלילה. אלא וודאי שהאריכו בסיפור אחר כל המצוות. לכן אין להוכיח ממה שהאריכו החכמים אחרי חצות בסיפור יציאת מצרים, שגם את הד' כוסות ניתן לשתות אחרי חצות, כיון שאותם וודאי שתו מבעוד לילה.

ידוע גם ביאורו של הגר"א לפסקו של הרמ"א, המובא לעיל, להקדים את אמירת ההלל עד חצות:

"בשביל כוס רביעי. וע' בס' תע"ב דלא כתוס' דמגילה שם".

[הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות כרך ג סימן קלח) הבין כי לדעת הגר"א אין ההלל צריך להיות קודם חצות וכשר הוא כל הלילה "ואתי שפיר פירוש הגר"א דהקדימה לפני חצות היא משום כוס ד', שמדין הלל גם לאחר חצות יכול לשבח ולהלל, אבל ד' כוסות מפורש ברמב"ם (פ"ז ה"ז) שהוא מדין חייב אדם לראות עצמו שיצא ממצרים, וזה שייך למצות הגדה, ע"כ כולם לפני חצות"].

וכך פירש את דברי הרמ"א רבי חיים בנבנשתי בספרו פסח מעובין (שמ"א): "יהא זהיר שגם את ההלל וכוס ד' יאמרוהו קודם חצות, ספר המפה".

כך ניתן גם להוכיח מהבנת הריטב"א את כוונת תוספות רבינו יהודה (הובאו לעיל) וז"ל: "וגם בקריאת ההלל של כוס רביעי חוששין בתוספות שיהיה קודם חצות" וחשש לכתחילה לדבריהם.

[מהריטב"א והפסח מעובין מוכח שלא רק כוס רביעי אלא גם ההלל צריך להיות לפני חצות, דלא כהבנת הגר"מ שטרנבוך הנ"ל].



דעת המהרי"ל: אף על פי שהבאנו לעיל כמה מקורות מדברי מהרי"ל שיש לאכול אפיקומן קודם חצות, הרי שלענין שתיית ד' כוסות לאחר זמנם מצאנו בשמו בספר מנהגיו (סדר ההגדה אות ז') שאלה ותשובה שנראה ממנה שאפשר לשתות אחרי חצות.

"אמר מהר"י סג"ל פליאה נשגבה בעיני על מה שצריכים בערב פסח להמתין עם הסדר עד הלילה. אי משום "בערב תאכלו" והא עדיין אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה, ע"י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה. וכי תימא משום שתיית הכוסות שצריכין נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו גם כן מחוייבים לשתות קודם חצות כדרך מצה. וכן איתא מ"ד שרוצה להקיש ד' כוסות ומצה ונסתר מטעם זה.

ואמר שנראה בעיניו טעמא משום שאכילת ירקות אתא למען שישאלו תינוקות, אם כן צריך להיות בלילה דכתיב בעבור זה (שמות יג, ח), בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתוב והגדת לבנך (שם, שם) וההגדה בלילה היא. וכ"ת עדיין יתחיל מבעוד יום וע"י קידוש ימשך, דיש לך אדם שאין מאריך בקדוש. וטבול ראשון מיד אחר קידוש קודם סיפור הגדה".

אך מהמקורות האחרים בספר המנהגים (שם אות מז: "והד' כוסות צריך לשתותם קודם חצות"; סדר ליל שני של פסח אות ו'): "ואם ימשך אכילת אפיקומן והארבע כוסות עד אחר חצות עבר זמנם" נראה כי אכן לדעתו גם את ארבע הכוסות יש לסיים קודם חצות. במיוחד יש לפקפק בניסוח המדויק של פליאת המהרי"ל במשפט "אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה, ע"י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה" הסותר את המשך דבריו "וההגדה בלילה היא".

במיוחד כשדעתו של תלמידו המובהק תרומת הדשן, כפי שהבאנו, שזמנם של הד' כוסות תלוי באכילת הפסח, נוטים הדברים שכן דעת רבו [ראה בשו"ת חכם צבי סימן קכד "שהרי מהרא"י בעל תרומת הדשן היה בחור וילד בזמן מהרי"ל ועדיין לא נסמך בשם מורינו בזמן שכבר היה מהרי"ל מופלג בחכמה וזקנה ורב מפורסם בבני דורו ומהרא"י היה שואל תורה ממהרי"ל כתלמיד מובהק ומהרי"ל משיב לו כרב מובהק וגדול, ומהרי"ל הוא הוא הגדול שמביא מהרא"י פעמים רבות בס' תרומת הדשן גדול אחד כתב בתשובה כו'].

וכך הביא החתם סופר בשמו (בביאור מעשה ברבי אליעזר בהגדה של פסח): "אבל במהרי"ל מחמיר אפי' ד' כוסות לשתות קודם חצות".

נראה גם שאליו התכוון בעל יוסף אומץ (אות תשע"ב) שכתב:

"ויזהיר את בני ביתו שימהרו לאכול ולשתות די סיפוקם כי אחר האפיקומן אסור לאכול ולשתות רק הכוסות, ואם יאריכו בסעודתם אפשר שלא יוכלו לשתות הכוסות קודם חצות, ולדעת קצת פוסקים לא יצא ידי חובת ארבע כוסות אם לא שתה קודם חצות. (אות תשע"ג) האפיקומן צריך לאכול אותה קודם חצות לדעת כולם ויאכלנו בהיסבה".



כפי שהבאנו לעיל דברי התרומת הדשן הובאו באחרונים. ראה בלשונו של שולחן ערוך הרב (סימן תעב סעיף ב) שכתב כדעת תרומת הדשן: "לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה".

וכן כתב המשנה ברורה (שם ס"ק ד): "והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה, ועוד [מג"א בשם התרומת הדשן] דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולהו בתר הגדה ומצה ומרור גרידי".

למי שלא יכל לשתות שום כוס קודם חצות פסק רבי יעקב לורברבוים מליסא בספרו דרך החיים (סי' קכ"ג) שלא יברך על הכוסות [מלבד על כוס הקידוש] וביאר שלדעת הראשונים שפסקו כראב"ע אין מקיימים מצות ד' כוסות אחרי חצות.

[ומהנהגות גדולי זמנינו: בספר שלחן שלמה (ניסן פרק ט' סעיף ס"ג), הובא מנהגו של הגרש"ז אויערבך ברוב השנים לשתות כוס רביעי קודם חצות. וכך מקפיד הגר"ח קניבסקי ('אלא ד' אמות' עמוד קס"ח)].

ובעניין ברכה על הכוס רביעי לאחר חצות, מצד שנפטרת בכוס שלישי אם ננקוט שאין מצוה אחרי חצות, ראה מה שכתב הגרש"ז אולמן בקובץ מבית לוי ניסן תשנ"ו.

ניתן לסכם את השיטות בענין זה (בראשי פרקים):

א. הלכה כר"ע, ולכן אפשר לסיים את כל מצוות הלילה עד עלות השחר (רמב"ם, דלא כהבנת הפרי חדש בדעתו).

ב. הלכה כר"ע, אך חז"ל גזרו הרחקה עד חצות על כל מצוות הלילה (תוספות רבינו יהודה).

ג. חז"ל גזרו הרחקה עד חצות רק על מצה ואפיקומן אך הלל יכול להיות אחרי חצות (תוספות במגילה).

ד. הלכה כראב"ע, ולכן לא יוצאים ידי חובת מצוות ליל הסדר אחרי חצות הלילה (לכאורה זה דעת הראשונים שפסקו בפשיטות כראב"ע, ולדיון במצוות הלילה השונות ראה בהרחבה לעיל).

להלכה יש להסתפק ולכן יש לזיז את לקיים את האפיקומן וההלל וד' כוסות [וכל מצוות הלילה] קודם חצות, אך בדיעבד יקיימו עד עלות השחר [ובלי ברכה, ומכל מקום סיפור יציאת מצרים בוודאי ימשיך גם אחרי חצות] (שו"ע, רמ"א [ביאור הגר"א, מחנה ישראל]).



ולסיום נעתיק מדבריו חוצבי הלהבות של מרן הגר"ח מוולאזין (נפש החיים פרקים ד):

"והגע עצמך כגון אם יטריד אדם עצמו לילה הראשונה של פסח בכונת אכילת כזית מצה שתהא האכילה בקדושה וטהרה ודביקות, וימשיך ההכנה כל הלילה עד שיומשך זמן האכילה עד לאחר שעלה השחר או לאחר נץ החמה, הרי כל טהרת מחשבתו פיגול הוא לא ירצה, ומי שאכל הכזית מצה בזמנה אף בלא קדושה וטהרה יתירה, הרי קיים מצות עשה הכתובה בתורה ותבא עליו ברכה, וכהנה רבות אשר אם לא נכוין לבנו לחוש לעשות כל המצות במועדם ובזמנם, וכי מאי נפקותא בין זה למי שהיה תוקע שופר בכוונה עצומה כליל ראשון של פסח במקום מצות אכילת כזית מצה, ואוכל הכזית מצה בראש השנה ומתענה בערב יום הכפורים, וביום הכפורים נוטל לולב במקום מצות עינוי, ואיה מקום לתורה".



שתי הערות:

א. ידועה עצתו של רבי אברהם מסוכטשוב בעל האבני נזר, לאכול כזית אפיקומן לפני חצות, להמתין ולאחר חצות להמשיך את הסעודה ולאכול שוב אפיקומן לפני עלות השחר. ואלו דבריו (אורח חיים סימן שפא אות ה'): שפא אות ה':

"ועל כן נראה לדינא למאן דאמר אין הפסח נאכל [אלא] עד חצות. והוא הדין מצה. דלאחר חצות מותר לאכול. ובלאו הכי נראה כן דודאי אין חיוב שישאר מעט פסח ומצה בפיו רק בזמן המצוה. ועל כן נראה דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות. יאכל כזית מצה על תנאי אם הלכה כר' אלעזר בן עזריה יהיה לשם אפיקומן. וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון. ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים ואם הלכה כרבי עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני".

מלשוננו נראה קצת שרק במצב של דיעבד שרואה שלא יספיק לאכול את האפיקומן קודם חצות יזדקק לתנאי אך לכתחילה על האדם לדאוג שיהיה לו די זמן לסיים את כל הסדר קודם חצות. מכל מקום לפי מה שביררנו עד כה ישנם שני חסרונות לעצה זו: א. שהרי לכתחילה גם לר"ע יש לאכול את האפיקומן עד חצות. ב. את ההלל וארבע כוסות לא מקיימים לפני חצות. ג. כאן המקום להזכיר את דינא דגמרא (על פי הפירוש העיקרי) שיש למהר ולהזדרז בליל הסדר בשביל התינוקות שלא ישנו. ז"ל המשנה ברורה (סימן תע"ב):

"שמצוה למהר ולאכול וכו' - ר"ל לזרז לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך ביום ההוא".

ובשער הציון:

"מקור האי דינא הוא מברייטא דחוטפין המצה בשביל התינוקות וכפירש"י בחד לישנא דממהרין לאכול, והכונה ע"כ כמו שכתבנו דא"א לומר דהכוונה הוא שיקצרו בהגדה דאטו האכילה הוא העיקר. וביבין שמועה להרשב"ץ כתב בזה הלשון וממהרים להאכילם כדי שלא יישנו ואתינוקות קאי, ופירוש זה אתי שפיר טפי, ומ"מ אין להאכילם הרבה שאדרבה טפי יש לחוש שיישנו ע"י זה וכמו שכתב הרשב"ם בסוגיא עיי"ש. ואפשר עוד לומר בכוונת המחבר דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא ולמה אוכלין מרור וענין הטיבול בחרוסת, ואע"ג דבסדר ההגדה תיקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה אין בכך כלום דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו וצ"ע".



נספח ראשון - סוף זמן אכילת אפיקומן במשנת החתם סופר

העוסקים בסוגיא זו של סוף זמן מצוות ליל הסדר, רגילים לציין כנגד פסיקת הטוש"ע והרמ"א שיש להזדרז ולאכול אפיקומן קודם חצות, את הנהגתו של בעל החתם סופר כפי שנמסרה על ידי תלמידו בספרו ליקוטי חבר בן חיים (ח"ג עמ' ג'):

"בליל פסח האריך עם הסדר עד שעה אחר חצות ברוב השנים, ובלילה שניה בכל שנה, ולא הקפיד על אכילת אפיקומן קודם חצות. וכל אריכתו היה עם הילדים והילדות הצעירים ותרגם כל תיבה שבהגדה וביאר תוכן הענין מבלי לומר שום

דרוש כלל ... אחר ברכת המזון אמרו הלל ... ואחרי זה נשמת ... וסיימו בברכת יהללך ושתה הכוס ואמר לשנה הבאה וכו' חסל סידור פסח וברכה אחרונה על היין. ואז צוה להנשים שילכו לישן מלבד הילדות הצעירות כאשר יבא לפנינו. ואז סיים הפיוטים וביאר הפיוטים ... והג' פיוטים ... תירגמו לפניו הילדות הצעירות בלשון אשכנז ... ובין שתים לשלוש שעות אחר חצות השלים הסדר. ולמד עם התלמידים שיר השירים עם פירוש רש"י אך היה אומר איזו סנסנים דרוש כאשר נדפסו בחלק שני מספרי. ובראות התלמידים כי הוא נרדם אז סרו ממנו".

רבים המקילים בסוף זמן אכילת אפיקומן, מחוסר ברירה או אפילו לכתחילה, נתלים בהנהגה זו.

הנה, מלבד החולשה של היתלות במעשה רב כנגד דין מפורש בטוש"ע, יש לברר את עצם הנהגת החתם סופר.

בעל מנהגי חתם סופר (שיל) ניסח זאת, כנראה על פי העדות הנ"ל, כך: "בסדר לילי חג הפסח האריך על פי הרוב עד שעה או שתים אחר חצות, ולא הקפיד על אכילת אפיקומן קודם חצות". מהניסוח שלו מובן שבשני הלילות לא הקפיד על זמן חצות.

אך מניתוח עדות הליקוטי חבר בן חיים עולה, שהיו [רוב השנים] בסיום הסדר שלושה שלבים: לפיט 'חסל סידור פסח' הגיע כשעה אחת אחרי חצות וזאת ללא אמירת שום דרוש בהגדה. לאחר מכן הנשים פרשו לישון והוא האריך עם הנשאים בפיוטים ובביאורם עד שעה שתים ושלוש אחרי חצות. לאחר מכן לימד שיר השירים עם קצת עניני דרוש עד שחטפתו שינה.

בעוד ובתחילת הסדר קיצר בדרושים שאינם ישירות ממין הענין, לאחר חצות האריך יותר בביאורים ודרושים גם שלא לפי פשטות הדברים. מכאן למדנו שהחתם סופר השתדל להספיק את זמן חצות ולא התעכב בסיפור יציאת מצרים מעבר למינימום שתבע מעצמו דהיינו לבאר לילדים הצעירים מילה במילה מההגדה.

על כך מורים דברים שכתב החתם סופר בעצמו, בדרשתו מיו"ט של פסח תקצ"ה (דרשות חתם סופר ח"ב עמ' רע"ה):

"ואכלתם אותו בחפזון. רומז שיאריך בסיפור יציאת מצרים כל כך בשעה שמצה מרור ופסח מונח לפניו, עד שלבסוף יהיה הזמן בהול לאכול פסח קודם חצות או קודם עמוד השחר, באופן שתהי' האכילה גופא בחפזון ובבהילות והנסיון מוכיח".

מדבריו למדים אנו על נסיון עבר שהיה לחתם סופר בכל הנוגע לזריזות בסיום הסעודה כדי להספיק אפיקומן לפני חצות. שהרי מתוך עדות תלמידו משמע שלא היתה אפשרות שבה היה מגיע החתם סופר עד קרוב לעלות השחר בסדר הפסח או שאכילת המצה היתה קרובה אצלו לחצות, אלא סיים את כל

הסדר שעה אחת בלבד אחרי חצות, ובזה הזדרזו. ואכן מתוך העדות עולה כי היו גם שנים שהספיק לאכול אפיקומן קודם חצות.

מסקנת ביניים: גם אלו ההולכים בדרכו של החתם סופר בענין זה, נראה כי עליהם לפחות להשתדל להתחיל מוקדם את הסדר ולמהר כדי להספיק את האפיקומן קודם חצות. רק אם יווכחו במהלך הלילה שבא זה על חשבון עיקר סיפור יציאת מצרים [לאפוקי מיני דרוש ופרפראות] אז יהיה להם על מי לסמוך [כך גם כתב רבי יוחנן סופר מערלוי בקובץ האהל שנה כ"ט עמ' כ"ב].



ממקום נוסף בתורת החתם סופר למדים אנו על יחסו למחלוקת ראב"ע ור"ע. כך הובא בספר תורת משה (חלק ויקרא, ביאורים להגדה של פסח במעשה ברבי אליעזר), אחרי שהביא בשם המהרי"ל שיש לסיים את כל ארבעת הכוסות לפני חצות הוסיף החתם סופר מעצמו:

"ומסברא יש להכריע דלא כראב"ע, דאיך אפשר שתקבע התורה זמן אכילת פסח עד חצות הלילה ומכאן ואילך הוא נותר והאוכלו חייב כרת, ומאן ספון ומאן חשוב להבחין זמן חצות לילה אימתי. והיינו דקאמר כל המרבה לספר ביציאת מצרים כל הלילה הרי זה משובח, ולא כראב"ע. ומעשה נמי בראב"ע ור"ע וכו' שהמשיכוהו חבריו עד ששכח רגע חצות אימת וספרו עמו ביציאת מצרים כל הלילה, ולא הרגישו אפי' בעמוד השחר עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית, ומזה הכריחוהו להודות להם שזמן סיפור יציאת מצרים כל הלילה ולא רק עד חצות יען כי אין אדם מכיר אימתי חצות. הלא גם מרע"ה אמר כחצות [שמות י"א ד'] וכמו שפירשו רז"ל [ברכות ד' ע"א] דאין אדם יכול לכון הרגע רק בעמוד השחר יש לכה"פ היכר להבדיל בין לילה ליום יען שמאיר ומתנוצץ אז אילת השחר".

עיקר טענתו היא שזמן חצות הלילה הוא זמן שאי אפשר לדייק בו ולא מסתבר שתטיל התורה עונש כרת על מי שאחר באכילת פסח אחר זמן זה. ובזה מפרש החתם סופר את מעשה ברבי אליעזר שחבריו דאגו שלא ישים לב שכבר הגיע זמן חצות והם עצמם לא הרגישו בעבור זמן עלות השחר, ומזה הוכיחו חבריו כטענה הראשונה שהוזכרה, שהנה אנשים לא שמים לב מתי הוא חצות הלילה וממילא אין זה סוף זמן מדאורייתא לאכילת הפסח.

והנה טענה זו מבוססת על ההנחה שלראב"ע אחרי חצות עוברים על שיור הפסח בכרת. אך הרבה אחרונים הוכיחו שגם לראב"ע עוברים רק בבוקר על איסור כרת, ואחרי חצות רק מפסידים את מצות אכילת פסח.

ואם כן על קיום מצוה לכאורה שייד לצוות עד חצות הלילה כיון שאפשר להזדרז ולקיימה קודם לכן.

המפורסמים שבין אחרונים אלו הם: פרי מגדים (משבצות זהב תע"ז), צל"ח (ברכות ט.), ליקוטי הלכות לבעל החפץ חיים (זבח תודה זבחים נ"ז; אור שמח (פ"ו מחמץ ומצה הל"א), הגרי"ז מבריסק בשם אביו הגר"ח (כתבי הגרי"ז זבחים ט.), וכן כתב בבחירות בן בתו של החתם סופר, רבי שמואל עהרנפלד בעל

החתן סופר, במכתב לרבי זוסמאן סופר (שו"ת חתן סופר סימן ח' אות ב'). וקדם לכולם שו"ת רמ"ע מפאנו (סימן א').

ודין זה הוא **תוספתא** מפורשת (פסחים פ"ה הלי"ג):

"פסח אין נאכל אלא בלילה ואין נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משם נותר ואין מחשבה פוסלת בו משם פגול עד שיעלה עמוד השחר".

בפירוש **חסידי דוד** הוכיח שתוספתא זו היא כדעת ראב"ע ובכל אופן חיוב נותר הוא רק בעמוד השחר. אך יצויין שמדברי הגמרא בפסחים ק"כ: אכן נראה שעוברים על נותר לראב"ע כבר מחצות. וכבר הקשה כן, סתירה בין הגמרא לתוספתא, רבינו האור זרוע (פסחים סימן רל"א) והניח בצ"ע [הרמ"ע מפאנו הנ"ל כתב שגם לגמרא בפסחים עוברים על נותר לראב"ע רק מדרבנן]. על כל פנים אי אפשר להוכיח מקושיא זו שאין הלכה כראב"ע אלא רק שגם לראב"ע יעברו על נותר מעלות השחר.



החתם סופר עצמו במקום אחר (הודפס בחידושי לקידושין ל"ח:): בהתייחסו למעשה ברבי אליעזר כתב במפורש שהתנאים סיימו את הסדר שלהם עוד לפני חצות ורק אחר כך ישובו להאריך בסיפור יציאת מצרים [ובזה כיון לדברי הריטב"א בביאור מעשה זה] וז"ל:

"לכאורה אין ראיה שהיו מספרים כל הלילה אולי האריכו בשולחנם כל כך, אך הא היה מיסב עמהם רבי אליעזר בן עזריה דסבירא ליה אכילת פסח עד חצות, ומבואר בתוס' מגילה כ"א ע"א ד"ה לאתויי אי מצה בזמן הזה דאורייתא צריך לאכול אפיקומן קודם חצות, וכיון דמיסב עמהם רבי עקיבא ורבי אליעזר דסבירא להו מושב בכל מקום שאתם יושבים על כרחך מצה בזמן הזה דאורייתא כמ"ש תוס' קידושין ל"ז ע"ב ד"ה בזמן דאיכא פסח וכו', אם כן על כרחך סיימו אכילתם קודם חצות וספרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה".

ונסיים קטע זה בידיעה חשובה, שבדרשות שבת הגדול משנת תקע"ד פסק החתם סופר כראב"ע! וכך כתב (דרשות חתם סופר ח"ג עמ' ס"ה) בתוך דברי הדרוש:

"דלמ"ד אכילת מצה עד חצות, והכי קיי"ל, אין מצות סיפור יציאת מצרים אחר חצות בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניו, אך הנעורים כל הלילה אומרים שירות ותשבחות ושיר השירים וענינים המדברים מגאולה העתידה במהרה בימינו".



היו שהבינו מעדותו של הליקוטי חבר בן חיים, שהחתם סופר היקל רק בליל יום טוב שני של פסח בו חיוב המצוות הוא מדרבנן.

בקובץ אוצרות הסופר חלק ט' תשרי תשנ"ט הודפס מכתב מרבי עזריאל ראזנבוים מגייטסעד בו בירור בעדות זו על מנהג החתם סופר בליל הסדר.

וזה תוכן הבירור:

א. רבי זאב פעלדמאן אב"ד ור"מ דק"ק תורה עץ חיים בלונדון הבין מתוך דברי הליקוטי חבר בן חיים שהחתם סופר היקל באכילת אפיקומן אחרי חצות רק ביו"ט שני של גלויות.

ב. רבי יוחנן סופר אב"ד ור"מ ערלוי אמר שכך יתכן וכך משמע שם שהרי בלילה שני באו לבקרו כל בני הקהילה וממילא התאחר מאד זמן תחילת הסדר. וזקנו בעל ההתעוררות תשובה הקפיד מאד וסיים גם את ההלל לפני חצות אפילו ביו"ט שני. [אגב, רבי יוחנן סופר עצמו מקפיד לאכול אפיקומן קודם חצות - האהל שנה כ"ט עמ' כ"ו].

רבי שמחה בונם סופר אב"ד ור"מ פרעשבורג י-ם אמר שזקינו בעל הדעת סופר היה מקפיד לאכול אפיקומן קודם חצות.

בחלק י' של אוצרות הסופר נתקבלו שתי תגובות. האחת עדות על מהרי"ץ דושינסקי שלא הקפיד באכילת אפיקומן אחרי חצות וכדעת הרמב"ם כדי להרויח סיפור יציאת מצרים דאורייתא, וכידוע שדרכו היה על דרך החתם סופר.

ורבי יעקב יצחק ניימן רב דביהמ"ד חסידי בעלז' מונטריאול העיר, שיתכן ומקור בעל מנהגי החתם סופר הוא לאו דווקא מהליקוטי חבר בן חיים אלא ממקור אחר כיון שכתב שסוף הסדר היה שעה ושעתיים אחרי חצות [אמנם כפי שניתחנו את עדותו של הליקוטי חבר בן חיים נראה כי מקורו של מנהגי חתם סופר, אף שכתב את אי הקפדתו של החתם סופר בענין אפיקומן על שני הלילות, הוא מהליקוטי חבר בן חיים שהזכיר בהמשך 'שעתיים או שלוש' אחרי חצות]. גם יתכן והלשון 'לא הקפיד' לא מדויק וודאי שהקפיד לסיים עד חצות אך לפעמים לא עלה בידו מאיזה סיבה, והעיר שם עוד הערות.

בקובץ ט"ז הוסיפו בענין זה להביא עדות מרבי אברהם שישא שידוע לו שהחתם סופר לא הקפיד גם בלילה ראשונה ומה שהדעת סופר הקפיד יתכן ורק בארץ ישראל הקפיד, אך לאחר בירור הוברר שהדעת סופר הקפיד גם בהיותו בחו"ל לסיים עד חצות.

עוד הביאו מסורת משפחתית מהאדמו"ר ממאקווא בזה"ל: "מהראוי לציין שכל פעם חזר וסיפר כפי שקיבל מאבותיו הק' ה"ה זקיננו הגה"צ מפולגאר זצלה"ה, שהיה תלמיד מרן השבט סופר בפרעשבורג ולמעלה בקודש מדור לדור ילידי פרעשבורג, שמרנא ורבנא החת"ס זי"ע מפני קדושת וחיוב ותועלת יציאת מצרים שמשפיע לדורות והזמן להמשיך האמונה הק' וכדכתיב ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וידעתם וגו', ע"כ אחז צדיק דרכו בשיטת הרמב"ם ועמיה הראשונים שלא הקפידו על חצות באפיקומן. וכן סיפר מזקיננו הגה"ק אדמו"ר בעל אהל משה זי"ע שהיה תלמיד מרנא החתן סופר ממאטערסדארף זי"ע". בסגנון זה הובא בהמשך הדברים להניח כי החתם סופר האריך בדרשות בדברים רושפי להבות אש.

מסורת, או השערה, זאת נסתרת מעדותו של תלמידו הכותב: "ותרגם כל תיבה שבהגדה וביאר תוכן הענין מבלי לומר שום דרוש כלל".

בקובץ אור ישראל (מאנסי גליון ג') העיר במנהג החתם סופר הרב יודא הכהן שטרסר מח"ס מאורן של ישראל ועוד, וכך כתב: "הנה בענין שלא הקפיד על אכילת אפיקומן לפני חצות כבר יישב בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ג' אות ג' מנהגו של מרן. ועי' בקונטרס אמרי יהודה בסוף הגדה חתם סופר להג"ר מושולם פאלאטשעק שליט"א, שדן ליישב את המנהג ובסופו מסיק שכלל זה נאמר רק על ליל ב' דפסח יעו"ש. ומסתברים דבריו כי לא התיישב מרן אל הסדר בליל ב' רק כשעה לפני חצות לילה מאחר שבאו יקירי הקהלה לבקרו ושהו אצלו עד אותו זמן וא"כ איך יתכן שהאריך עוד עם הצעירים לבאר כל תיבה וענין ועדיין יספיק לאכול אפיקומן לפני חצות דו"ק. וכן הי' נוהג מורי ורבי הגה"צ ממאטערסדארף זצ"ל ומסתבר שכן קיבל מאבותיו הק' ז"ל".

סיכום: בכתבי החתם סופר עצמו מצאנו כעין סתירה כדעת מי נפסקה ההלכה, אם כר"ע או כראב"ע, אכן נראה יותר שהמקום בו כתב דקיי"ל כראב"ע הוא המקור העיקרי אותו דרש ברבים ולא מה שביאר בדרך דרוש ולוקט לביאורי הגדה של פסח. החתם סופר בהרבה סדרים לא הצליח להקפיד על אכילת אפיקומן קודם חצות אך נראה כי לפחות רצה והשתדל לעשות כן, וודאי שלא עלה על דעתו שאחרים ייתלו בו ללא סיבה רצינית. יתכן שהיקל בכך רק ביו"ט שני של פסח שהוא קל יותר מבחינה הלכתית. והעיקר, כפי שהבאנו לעיל, החתם סופר לא האריך בדרושים ולא "סחב" את תחילת ליל הסדר [בלילה ראשון], ומה שלא הספיק אפיקומן קודם חצות הוא כנראה כי זה בא אצלו על חשבון סיפור יציאת מצרים העיקרי לילדים הצעירים, ולכן כל ערום יעשה בדעת ויראה בעצמו מפני מה נדחה אצלו אכילת אפיקומן עד לאחר חצות.



כאן המקום לצטט את הנהגת אחד מחשובי תלמידיו של החתם סופר, הגאון רבי מאיר א"ש, מהספר זכרון יהודה (אות ק"ל):

"הקפיד מאוד שיהיו כל הבני בית אצל השולחן והמשרתים כל אחד כוסו לפניו, וגם שיאכלו וישתו כשיעור. ופירש ההגדה בלשון לע"ז שיבינו הכל ומחמת טעם זה לא האריך בפירושים שיהיו הכל נייעורים וגם שיאמר הלל קודם חצות".

ולסיום לא אמנע מלהעתיק שאלה ותשובה משו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן סא, תשובה לרבי אליהו שלזינגר רבה של גילה): "איך לנהוג בליל פסח, כיון שיש פוסקים שסברי שאחר חצות אין חותמין הלל בברכה, וכן לדעתם אכילת אפיקומן אחר חצות אינה לכתחילה, האם עדיף למהר בסיפור יציאת מצרים, או לעשות כנ"ל שלא לכתחילה, ומאידך כלפי חינוך הבנים אולי צריך להראותם שמדקדקים לעשות ע"פ

השו"ע לכתחילה. תשובה. אם הדבר נוגע לחינוך בנים אפשר לסמוך על מרן החתם סופר ועוד גדולי הדורות שלא היו משנים כלום גם אחרי חצות הלילה, וסמכו על ראשנים שסברו כן".

נספח שני - הנהגות בסוף זמן אפיקומן מגדולי ליטא

על שנים מגדולי ליטא, מבית מדרשו של רבינו חיים מוולאזין, מצאנו שהקילו בסוף זמן אכילת אפיקומן. אך לכשנתבונן נמצא שהיה להם סיבה מספקת לעשות כן, ואותה הסיבה אינה נוהגת בכל מקום ובכל זמן. הגאון הישיש רבי ישראל איסר מפונבוי' בעל ספר מנוחה וקדושה כתב לבניו (ח"ב מספרו פרק י"ט בהגה"ה) בלשון זו:

"ודע שמי שברא אותנו ואת יצרנו הרע יודע, שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך ... אז מועיל מעשה השרשת יראת שמים לבנו ולא בעת אחר, כמו שכתוב יכול מראש חודש וכו'. ודע, שאף אם תעסוק עמו כל הלילה בדברי חידודים בפ' ההגדה או בפסוקי התורה לא יצאתה ידי חובתך. אך ורק להסביר לו היטב מכל דבר עומק הנס וגבורת ה' ויכלתו לשנות הטבע כרצונו ואהבתו לעמו ושמרו החסד לאוהביו לדורותם וכל הרחבת הדברים בכיוצא בהם. והוא הדין לדבר אודות צדיק ורע לו רשע וטוב לו ומה שאנו מדולדלים בגלות איך שהוא היטב לנו באחריתנו. ויודע אני שימצא מי שיתחכם נגד דברי, אבל אתם בני שמעו לאביכם ... ותחי נפשכם ונפש בניכם. ולא תחוסו אף אולי תמושך קריאת ההלל אחר חצות או אפילו ספק אכילת אפיקומן. כי בזמן הזה נהוג שמתפרדת החבילה אחר האכילה, מה שאין כן בזמניהם היו עוסקים ביציאת מצרים כל אותו הלילה וכו'. דיבור אחד מסיפור יציאת מצרים הוא מצות עשה חשובה מאד, ואכילת מצה עד חצות תליא בפלוגתא. וכשתדקדק היטב תמצא שגם הארבע כוסות טפל לסיפור".

השיקול שעמד בפני הוראת המנוחה וקדושה היה ספק איחור אכילת אפיקומן מול סיפור יציאת מצרים שאינה יכולה להתקיים, לפי המצב הקיים, לאחר גמר הסדר. במצב כזה העדיף את הסיפור.

לכן אין להקיש מכאן על מקרים אחרים בהם מתאפשר לקיים את שתי המצוות בזמנם, וכל שכן שצריך לשאוף לזה לכתחילה.

גם על רבי נפתלי צבי יהודה ברלין הנצי"ב סופר כי לא הספיק לאכול אפיקומן קודם חצות. כך העיד תלמיד הישיבה רבי אברהם זאקהיים (נטעי איתן חלק ה' עמ' מ"ט בתוך 'תולדות חיי'):

"אלה מהתלמידים שנשארו בוולוז'ין לימי הפסח, היו מסבין על שלחן הנצי"ב בימי החג הראשונים והאחרונים. ונהדר מאד היה מראה הסדר. הנצי"ב יושב בראש השלחן עטוף לבנים ומצנפת מרקמה כסף בראשו, ותלמידיו עוטרם אותו אל שלחן ערוך בכל

מיני כלי כסף וכלי זהב. את ההגדה היו קוראים בניגון יפה ובקול רם והנצי"ב דרש כמעט על כל קטע וקטע שבהגדה דרושים נאים ונחמדים, - כידוע עשה הנצי"ב חיבור על ההגדה. הסדר נמשך עד שעה שלוש בלילה. גם את האפיקומן אכלו כבר אחרי חצות. והנצי"ב היה אומר כי אעפ"י שהדין הוא לאכול את האפיקומן לפני חצות אך שם לא היו כל כך הרבה תלמידים שיש צורך להכין ולהגיש לכלם את המאכלים, ועל כן אפשר להתיר את אכילת האפיקומן אחר חצות, ודי לנו אם אכלנו כזית ראשון לפני חצות".

מובן מאיליו שאי אפשר להקיש מהסדר מרובה בחורי הישיבה והאורחים שמוזנותיהם על ליבו הרחום של ראש הישיבה, למקרים אחרים. ואדרבא הנצי"ב, לפי עדות זו, פסק במפורש שיש לאכול את האפיקומן קודם חצות.

סיכום: מנהגיהם של כמה מגדולי ישראל שהקילו בסוף זמן אכילת אפיקומן מצוטטים בספרי קיצורי הלכות והגדות לרוב, מסקנתינו היא שיש לבדוק כל עדות, אמינה ככל שתהיה, לגופה, ואין להקיש ממעשים למיניהם הלכה למעשה, במיוחד בדברים שלא הובאו בספרי ההלכה המקובלים. אך עדיין בשעת הצורך יש למיקל על מזה לסמוך.

מאמר שלישי

גדר חמר מדינה לעניין כוס של ברכה

[יוכיח כי כוס של ברכה הוא רק יין או שיכר והדומה ליין]

א. כוס של ברכה

את ברכותיהם של מצוות מסוימות מסמיכים אנו על כוס יין, ביניהם ברכות הקידוש וההבדלה, וברכת אירוסין ונישואין. וכך מסמיכים בליל הסדר את הברכות על ארבע כוסות יין.

ייחודו של היין התבאר, אגב מעמד ברכתו, במסכת ברכות (לה:): "חמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח".

מצאנו בגמ' (שם ע"א, לגבי שירת הלויים על הנסכים) מקור למה שאנו מסמיכים ברכות על יין, שהוא מטעם שמחה: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מניין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר (שופטים ט) "ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים", אם אנשים משמח אלהים במה משמח, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין".

רבותינו הראשונים הבינו כי זהו גם טעם הברכות אותן מברכים כשבידי המברך כוס יין, מטעם שירה והודאה על כוס יין המשמח*.

כך נראה מלשונות הרשב"ם (פסחים קו. ד"ה אמר) ותוספות (שם ד"ה מקדש), ספר העינים (סימן ק"נ), הרשב"א (שו"ת חלק ד' סימן רצ"ה), ותוספות ר"ד (פסחים שם), שקישרו את טעם הגמרא הנ"ל גם לשאר מצוות אותם מסמיכים לכוס יין [כגון קידוש והבדלה].

וראה בשו"ת חוות יאיר (סימן י"א) שכתב בתוך דבריו: "וי"א דחז"ל תקנוהו על היין משום יין חביב ליה דסעיד ומשמח, ואין אומרים שירה אלא על היין מקרא דהמשמח אלהים ואנשים כבר"פ כיצד מברכין, ולכן קבעו בכמה דוכתין שאר ברכות על כוס יין".

א. למקורות נוספים ומשא ומתן בענין זה ראה: אנציקלופדיה תלמודית כרך כו, כוס של ברכה [טור תמ] הערה 61. על כוס של ברכת הקידוש שהיא משום "זכרהו על היין" ראה פסחים ק"ו. ותוספות שם.

ב. אך העיר על כך המהרש"ם (שו"ת חלק ה' סימן ח'): "אבל באמת הוא רק סמך בעלמא, שהרי מבואר בתוספות (ערכין

מקור נוסף מלשון הגמ' הביא הרד"ל (סימן ק"ד) מפסחים ק"ז [יצוטט להלן] "כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם", משמע שהסיבה שצריך יין הוא כי ראוי לומר עליו שירה.

על כל פנים נמצאנו למדים כי ברכות המצוות שתוקנו על כוס יין טעמם הוא מחמת חשיבות היין המיוחדת.

ב. הצעת הסוגיא

במסכת פסחים (קז.) דנו תנאים ואמוראים על מעמדם של סוגי שיכר שונים כתחליף ליין במקום שאינו בנמצא. לפי ההבנה הנ"ל, נראה שנקטו כי גם בשיכר [כשהוא יין המדינה] שייך הטעם של אמירת השירה על הכוס, ולא רק ביין. זה לשון הגמרא:

"אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי, זימנא חדא איקלע אמימר לאתרין, ולא הוה לן חמרא. אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל, ובת טוות [לן מעונה – רשב"ם]. למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא, ואבדיל וטעים מדי. לשנה תו איקלע לאתרין, לא הוה לן חמרא אייתינא שיכרא. אמר אי הכי חמר מדינה הוא, אבדיל וטעים מדי ...

... בעא מיניה רב [חסדא מרב הונא] מהו לקדושי אשיכרא [שני פירושים בראשונים האם הכוונה דווקא באם הוא חמר מדינה או אפילו כשיש יין – על פי רא"ש סי' י"ז ויורחב להלן]. אמר השתא ומה פירזומא ותאיני ואסני [שיכר שעורין תאנים ותותים העדיפים על שכר תמרים הרגיל – על פי רשב"ם] דבעאי מיניה מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי ולא פשט ליה, שיכרא מיבעיא.

סבור מינה, קדושי הוא דלא מקדשינן עילויה, אבל אבדולי מבדלינן. אמר להו רב חסדא הכי אמר רב כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו. איתמר נמי, אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו.

לוי שדר ליה לרבי שיכרא בר תליסר מגני [שנתן המים על תמרים ואחר כך נותן על התמרים אחרים וכן הביא אחרים עד שלש עשרה פעמים – רשב"ם]. טעמיה, הוה בסיס טובא, אמר כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם.

י"א ע"ב) דקרבן יחיד אומרים שירה בלא יין נסכים, ודוקא קרבן ציבור טעון שירה על היין. וגם מבואר בתוס' פסחים ס"ד דדוקא בשעת הקרבת קרבן אין אומרים שירה בלא יין, אבל בלא שעת הקרבה אומרים שירה בלא יין (ועיין צ"ח שם דדוקא בשיר שהיו הלויים אומרים, אבל בשאר שירים לכולי עלמא שרי לומר בלא יין), ומהאי טעמא אמרו הלויים הלל בלא יין בשעת שחיטת הפסח.

בליליא צעריה, אמר מיסרן ומפיים [בתמיה. וכי מי שמצער ראוי הוא לפיים ולרצות להקב"ה ולומר עליו קידוש - רשב"ם].

אמר רב יוסף אדור ברבים דלא אישתי שיכרא. אמר רבא אישתי מי זוריון ולא אישתי שיכרא. ואמר רבא תיהוי שקיותיה שיכרא מאן דמקדש אישיכרא. רב אשכחיה רב הונא דקדיש אישיכרא [אף על פי שהיה יין בעירו. וטעמו משום דחביב ליה - רשב"ם ועי"ש] אמר ליה שרי אבא למיקני איסתירי משיכרא.

תנו רבנן אין מקדשין אלא על היין, ואין מברכין אלא על היין. אטו אישיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו, אמר אביי, הכי קאמר אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין.

תנו רבנן אין מקדשין על השכר, משום רבי אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין".

נדון כעת לפי מהלך הסוגיא. המעשה הראשון דן באמימר שלא רצה להבדיל על שיכר, עד שלא הוברר לו שהוא יין המדינה במקום של בני רב חסדא. הרשב"ם הקשה מפני מה אין הגמ' מציינת את החידוש הנלמד ממעשה זה שאפשר להבדיל על חמר מדינה (שיכר) ולא רק על יין [כפי שציינה דינים אחרים הנלמדים מהנהגת אמימר, עיי"ש]. ותירץ שני תירוצים, האחד, שהגמרא עסקה רק בהלכות העוסקות בסדר ההבדלה, ותירוצו נוסף שהנהגת אמימר בזה היתה פשוטה שהרי מה היה לו לעשות וודאי עדיף שיקדש על שיכר אם אין לו כלל יין.

התירוצו השני צריך ביאור, הרי בשנה הראשונה לא אכל אמימר כלום לפני ההבדלה ולא סמך על שתיות השיכר כיון שלא ידע שמעמדו כחמר המדינה, נמצא כי העדיף במקום שאין יין לא להבדיל אף על שיכר. ועוד, שהרי כפי המבואר בסוגיא ניתן היה לטרוח כדי להשיג יין, ואם כן עדיין יש ללמוד חידוש, שאפשר להבדיל על חמר מדינה ולא לטרוח לחפש יין.

על כל פנים נראה כי לתירוצו הראשון של הרשב"ם, אכן ישנו חידוש בזה שאפשר במקום שאין יין להבדיל גם על ה"יין" המקומי, ולתירוצו השני אין בכך חידוש כי הרי זהו רק מצב של דיעבד ובמצב כזה פשוט שעדיף להבדיל על חמר המדינה.

ובהמשך הסוגיא, את ספיקו של רב חסדא "מהו לקדושי אישיכרא" ניתן לפרש בשני אופנים: האם הספק כשהשיכר חמר מדינה או אפילו אם לא, שהרי שם נתבאר אליבא דרב ושמואל שאין לקדש ולהבדיל על שיכר, אף שאמימר הבדיל על חמר מדינה.

כתב הרא"ש (סימן י"ז):

"בעי מיניה רב חסדא מרב הונא מהו לקדושי אישיכרא, פירש רשב"ם היכא דהוה חמר מדינה, ומסיק דאין מקדשין ואין מבדילין עליו. ואין להביא ראיה מכאן דאין מקדשין על השכר היכא דהוה חמר מדינה, דאפשר למימר כי היכי דלא קיימא לן כוותיה במאי דאמר אין מבדילין עליו הכי נמי בקידוש לא קיימא לן כוותיה,

אלא כמו שמבדילין עליו כך מקדשין עליו. וכל שכן אי מפרשין^ג מהו לקידוש אישיכרא היכא דלא הוי חמר מדינה, והשתא נחא טפי דלא פליג רב הונא אאמימר, ואם כן אפשר נמי דלרב הונא מקדשין עליו היכא דהוי חמר מדינה^ה.

הרא"ש פסק שמקדשין ומבדילין על חמר מדינה. מאידך הגהות מיימוניות (פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה יז אות ג') הביא חבל ראשונים שפסקו, כדעת הרמב"ם שם, שרק מבדילין על חמר מדינה אבל לא מקדשין, עיין שם.

קטע נוסף בגמרא שהושמט בדפוס שלפנינו על פי הרשב"ם, אך הובא על ידי רבינו חננאל הרי"ף ועוד ראשונים רבים הוא כדלהלן [בסוגריים מרובעות]:

"תנו רבנן אין מקדשין אלא על היין, ואין מברכין אלא על היין. אטו אישיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו, אמר אביי, הכי קאמר אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין [הני מילי דלא קבע עליה אבל קבע עליה לית לן בה]"^ה.

לפי גירסא זו אפשר לכאורה לקדש ולברך ברכת המזון על שיכר גם כשאינו חמר מדינה, אם קבע סעודתו עליו. אך בדיון זה מצינו ארבעה שיטות בראשונים.

הרשב"ם מחק דין זה מהגמרא, כיון שלא יתכן שיהיה אפשר לקדש על שיכר אם אינו חמר מדינה. מהר"ם חלאווה ורבינו דוד גרסו את ההוספה בגמרא, ודעתם שאכן אפשר לקדש על חמר מדינה אם קבע סעודתו עליו^ה.

הר"ן גרס את ההוספה אך חילק בין קידוש הבדלה וברכת המזון, וז"ל: "ושכרא נמי דמעלי כי קבע עלויה דוקא לענין ברכת המזון אבל לענין קדוש אפילו קבע עלויה אי נמי הוה חמר מדינה אין מקדשין עליו... דקדוש אפשר בפת, אבל הבדלה וברכת המזון שאי אפשר בפת התירו בהבדלה כל היכא דהוי חמר מדינה ובברכת המזון כל היכא דקבע סעודתיה עלויה".

ג. עיין גם בתוספות (שם קו): "וצריך עיון אם מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה כמו שמבדילין, וכולה שמעתין דאסרה לקדוש אישיכרא איכא לאוקמי בשאינו חמר מדינה, ותדע מדקאמר רב כשם שאין מקדשין כך אין מבדילין ובחמר מדינה פשיטא דמבדילין".

ד. ראה גם על דעת ריא"ז באלוה רבה (סימן רע"ב אות י"ג) וז"ל: "וגדולה מזו ראיתי בשלטי גבורים בשם ריא"ז בערבי פסחים (כ"ב ע"ב אות ב') דבמקום שקובעין סעודתן על השכר ורוב שתייתן שכר מקדשין עליו. ובאמת תמהני על ריא"ז מנין לו זה, ואי יצא לו מש"ס פרק ערבי פסחים דף ק"ז דקאמר והני מילי דלא קבע עלויה וכו', הא הרשב"ם מוחקו, וכן כתבו תוס' דף ק"ו ד"ה מקדש וכו'. שוב מצאתי בסמ"ג עשין כ"ט שכתב שכן הוא בכל הספרים ישנים ולא נודע למה מוחקו רשב"ם, וכן בבה"ג ורי"ף שם כתבו. אך תמהני דמשמע דלא קאי אלא על ברכת המזון ולא על קידוש, וכן משמע בבה"ג ותוס' שם, וכן מבואר בר"ן שם, וכן כתב רש"ל בביאורו לסמ"ג".

שיטה מחודשת ביותר היא זו המתירה לברך ברכת המזון על מים אם קבע עליהם סעודתו. כך הביאו שני תלמידי הרשב"א בשמו ובשם הראב"ד.

בשם הרשב"א כתב תלמידו בעל צרור החיים: "שכר פסול לקדוש ואם חמר מדינה הוא מבדילין בו. ויש מי שאומר בין על שכר בין על המים אם קבע סעודתו עליו מקדשין ומברכין. והראיה מזה דאמרין בערבי פסחים ... הנה בפירוש כי שכר היכא שקבע עליו מברכין ברכת המזון והוא הדין לקדוש. ומים נמי הכי דינא דהא מתחילה כי אקשינן ממיא ושיכרא קא מקשינן, ותירוצא דקבע בסעודתא אתרוייהו קאי אלא הנקט חדא. ורש"י ז"ל לא גרים 'והני מילי דלא קבע אבל קבע', משום דקשיא ליה דאיך יקדש ויברך על המים ברכת המזון, ורבי' הרשב"א ז"ל היה נראה לו הסברא הראשונה".

וכן הביא ספר השולחן (הלכות סעודה שער ה') בשם הראב"ד וזה לשונו: "אין מברכין ברכת המזון בכוס אלא על היין, אבל על השכר ועל המים אין מברכין עליהם ברכת המזון, בד"א בשלא קבע סעודתו על השכר אבל קבע סעודתו על השכר מברך עליו ברכת המזון בכוס. אבל על המים אפילו קבע סעודתו עליהם אינו מברך עליהם ברכת המזון. וכן דעת הרב ... אבל הרב ר' אברהם בן דוד ז"ל פירש דבין על השכר ובין על המים הוא אומר, שאם קבע סעודתו עליהן מברך ברכת המזון בכוס ...".

יש להדגיש כי ספר השולחן התייחס רק לברכת המזון (שאינו כרוך בחשש ברכה לבטלה או ביטול מצוה), אך צרור החיים דיבר אף על קידוש!

השלחן ערוך לא הביא אף את ההיתר של קבע סעודה על שיכר אפילו לא לענין ברכת המזון, אבל הרמ"א (קפ"ב ס"ב) הזכירו כסניף, עיין שם ובמשנה ברורה.

על כל פנים לסיכום, ישנם בסוגיא חמישה שלבים: א. בני רב חסדא הציעו לאמימר שיכר להבדיל, אך הוא לא הבדיל עליו עד שלא התברר לו שהוא חמר המדינה [והגמרא לא ציינה זאת כחידוש]. ב. הסתפקו תנאים ואמוראים האם אפשר לקדש על מיני שיכר [ולא התברר האם הכוונה דווקא כשהוא חמר מדינה], ורב ושמואל פסקו שאין מקדשים ואין מבדילים. ג. מעשה ברב שאמר על שיכר משובח שראוי לקדש עליו [ובלילה התברר לו שמצער]. ד. מעשה ברב שקידש על שיכר כיון שהיה חביב לו ביותר. ה. שני ברייתות שאין מקדשים על שיכר ומאידך דעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאפשר לקדש על השיכר. והבאנו גירסת ראשונים שאפשר לברך ברכת המזון [וי"א אפילו לקדש] על שיכר אם קבע עליו סעודה.

ג. על פי הנ"ל הגדרת השיכר כתחליף ליין

אנשי כנסת הגדולה תיקנו לקדש ולהבדיל על כוס יין^ה, אך עדיין יש מקום לומר שכשאינן יין או בנסיבות מיוחדות אחרות אפשר גם לקדש על 'שיכר' שדרגתו אמנם משנית ל'יין' אך גם בו ישנם מעלות רבות ודומה

ה. עיין ברכות (לג.): "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות

ליין'. הבנה זו מוכחת מהעיון בסוגיא. מדברי חז"ל יודעים אנו על: א. דעת רבי אלעזר ב"ר שמעון שאפשר לקדש על שיכר, ללא קשר לחמר מדינה. ב. דעת חכמים שניתן להקל בשיכר כשקבע סעודתו עליו, לפי גירסת כמה ראשונים, גם כאן ללא קשר לחמר מדינה. ג. רבי הסתפק במעמד של מיני שיכר חשובים [ולא התבאר בגמרא שהיה זה דווקא משום היותם חמר מדינה]. מכל זה למדנו שישנה חשיבות לשיכר בפני עצמו באופנים מסויימים. לזה ניתן לצרף את הנהגת רב [המחמיר למעשה שלא לקדש ולהבדיל על שיכר] שקידש על שיכר שהיה חביב עליו ביותר [ללא קשר לחמר מדינה]. ואולי גם הנהגת בני רב חסדא [שהוא עצמו דן במעמד השיכר] שהבדילו על שיכר בפני אמימר, היתה משום שדעתם היא להבדיל על שיכר ללא קשר להיותו חמר מדינה [וזה היתה רק דעתו של אמימר כפי שהתבארה בביקורו השני].

מצאנו גם בביאור הגר"א (רעב, ט), שפירש דעת הירושלמי (עיין שם) שמסקנתו, כמו ההוה אמינא בבבלי, שאפשר להבדיל על שיכר אפילו אם איננו חמר מדינה.

אכן להלכה לא קיבל אמימר את הדעה שאפשר לקדש ולהבדיל על שיכר, והקיל להבדיל עליו רק אם הוא גם חמר מדינה, וכך נפסקה ההלכה.

זו גם כוונת הרשב"ם בתירוץ השני המובא לעיל, שדין חמר מדינה במקום שאין יין הוא פשוט שהרי מה יעשה. דהיינו שהרי המעשה היה במקום שלא היה יין ואם כן פשוט שהיה יכול להבדיל על השיכר שהוא תחליף ליין, אכן לכאורה עדיין יש מקום לציין את החידוש שאם השיכר לא חמר מדינה אין לקדש עליו, אבל כנראה גם זה היה כבר דין פשוט וידוע שמקדשים על השיכר רק אם הוא גם חמר מדינה.

נמצאנו למדים כי במקום שאין יין לקדש ולהבדיל כתקנת אנשי כנסת הגדולה, הדעת נותנת שאפשר לקחת במקומו שיכר, אך למעשה מתוך דברי הגמרא [הבבלי] נראה שאין לעשות כן אלא בתוספת אחד משלושה תנאים [ותלוי בדעות הראשונים, כדלעיל]: חמר מדינה, חביב במיוחד או קבע עליו סעודה.

הנחה זו, שהתחליף ליין הוא שיכר ולא כל משקה שהוא רגיל כיין המדינה, מדויקת גם בלשונם של כמה מרבתינו הראשונים.

"והיכא דלא שכיח חמרא כלל ושיכרא הוא חמר מדינה, מברך ומבדיל על שיכרא" (הלכות גדולות סימן ב' הלכות קידוש והבדלה, הובא בראשונים שלאחריו עי' סמ"ג עשין כ"ט).

"וצריך עיון אם מקדשים על השכר היכא דהוי חמר מדינה" (תוספות פסחים ק"ו: ד"ה מקדש).

קדושות והבדלות. בתחלה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס, חזרו והענו קבעוה בתפלה, והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס".

ו. האריכו במעלתו של השיכר לגבי ענין זה, הרד"ל (שו"ת, סי' ד') ורבי יוסף ענגיל (גליוני הש"ס פסחים ק"ו:). יובאו להלן.

"אין מבדילין אלא על היין או על השכר כשהוא משקה המדינה" (ספר הבתים שערי הקידוש והשביתה שער שלישי).

"ואמרו ז"ל אין מבדילין על השכר אלא אם כן הוא חמר מדינה" (כלבו סימן מ"א).

"ושכר אע"פ שאין מקדשין עליו מבדילין עליו אם הוא חמר מדינה" (צורר החיים הדרך השלישי סימן י"ט).

"אין מקדשין על השיכר אלא כשאין שם יין ושבני המדינה סומכין עליו" (אהל מועד שער קידוש והבדלה דרך א'). "אין מבדילין על השיכר ואם שותים באותה העיר שכר מבדיל עליו אם אין לו יין" (שם דרך ב').

והשלחן ערוך (רצו, ב) פסק "ואין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה והוא הדין לשאר משקין".

דומה כי לשונות אלו שמתייחסים אך ורק לשיכר כתחליף ליין, ובתנאי שהוא משקה המדינה [ולא להיפך שמשקה המדינה כגון שיכר הוא תחליף ליין] מוכיחים שאכן רק משקאות משכרים מהווים תחליף ליין ובהסתייגות שהם גם חמר מדינה, וכפי שהתבאר.

ד. חמר מדינה רק במשקה המשכר

ומהו חמר מדינה? במסכת עבודה זרה (דף לג.) הזכירה הגמרא ענין חמר מדינה לענין דין 'גילוי' במשקים, שאף שבסוג יין מסוים אין חשש גילוי, אם הוא חמר מדינה יש לחשוש גם בו, כיון שהנחשים רגילים אליו. אם כן חמר מדינה זהו משקה הרגיל במדינה. ולענייננו זהו תנאי נוסף שצריך שיהיה לשיכר, דהיינו מלבד חשיבותו העצמית ודמיונו ליין צריך גם שיהיה שתיית האנשים כיון.

ראשונים רבים הדגישו, שהקולא להבדיל על משקה הרגיל במדינה היא רק כשאין כלל יין באזור, וז"ל המור (סימן רעב): "במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר ושאר משקין כיון שאין יין מצוי שם הוא שאר משקין חמר מדינה. ופירש רשב"ם שנקרא חמר מדינה כשאין יין בכל העיר, ויש מפרשין דלא הוא חמר מדינה אלא אם כן שלא יהא יין גדל מהלך יום כל סביב העיר".

ומלשון הרמב"ם נראה שככל שרוב בני העיר שותים את השיכר כיון סגי בזה להחשיבו ולהבדיל עליו, אפילו שיש גם ששותים יין בעיר.

ז. ראה להלן שהבאנו מהבית יוסף ששאר משקים כוונה משכרים.

ח. כתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק כט): "מדינה שרוב יינה שכר אף על פי שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר המדינה". פירשו הביאור הלכה (סימן רע"ב על פי אליה רבה אות י"ג): "דעת הרמב"ם דאם רוב שתיית המדינה

ולהבנתנו, כל המושג 'חמר מדינה' הוא דין פשוט שבדיעבד אם אין יין מקדשים על שיכר הדומה ליין, ובתנאי שהוא משקה שרגילים בו בני העיר והוא כמו היין בשבילם. רק נחלקו הראשונים איזה דרגה של רגילות צריך שיהיה לשיכר, ודעת הרמב"ם שאפילו אם אין כלל מחסור ביין אפשר להבדיל על שיכר כיון שהוא שתיית רוב האנשים כיון.

למעשה רוב הראשונים סוברים (יובאו להלן) שגם במצב של דיעבד אין לקדש על שיכר אפילו אם הוא חמר מדינה, ומקילים בזה רק לגבי הבדלה [ומנהג העולם מזה מאות שנים להקל גם בקידוש של יום גם כשיש יין בעיר, ע"י ב"ח ס' רע"ב]. ולדעת הרמ"א (ס' תפג) אף בד' כוסות.

ולפי מה שהתבאר ההגדרה בזה היא שישנם שני שלבים: שיכר סתם שלהלכה אין מקדשין ומבדילין עליו אף על פי שיש לו דמיון ליין. אך שיכר שהוא גם משקה המדינה, לגבי קידוש תלוי במחלוקת ראשונים, ולגבי הבדלה ההלכה שאפשר להבדיל בו.

לפי דברינו 'חמר מדינה' הוא חומרא, דהיינו שדבר פשוט הוא להבדיל במקום שאין יין על שיכר כיון שדומה ליין, רק שאנו מחמירים שרק כשהוא גם משקה המדינה כיון אפשר להבדיל בו, אף על פי שמצד עצמו הוא חשוב וראוי. לפי זה אפשר להבדיל רק על דבר שדומה ליין דהיינו שיכר או משקאות חריפים אחרים, שמצד עצמו יש לו חשיבות, אבל על שתיה אחרת אף שהיא חמר מדינה חסר בכל ה'חפצא' שלה כתחליף ליין. גם לשון הגמרא 'חמר [יין] מדינה' מוטעם יותר אם נאמר שרק משקה משכר הדומה ליין יכול להיות במקומו.

ובאמת, לא מצינו בגמרא שום התייחסות לקידוש והבדלה על שום משקה מלבד שיכר, ומצד שני מצאנו מעלות רבות בשיכר שדומה ליין ולכן מסתבר לומר שאם אפשר להקל ולהבדיל על משהו אחר אם אין יין זהו רק בשיכר הדומה לו [ואנו מחמירים שיהיה גם חמר מדינה].

ובמיוחד על פי מה שהבאנו לעיל, שהטעם שמסמיכים את הברכות על הכוס הוא כדרך שמסמיכים שירה על יין נסכים המשמח אלוקים ואנשים, הוכיח הרד"ל (שו"ת ס' ד') שרק בשיכר שייך טעם זה שכן הוא משכר ומשמח, ועיין שם את הוכחותיו ששיכר הוא כיון לענין זה שמשכר ומשמח ושקובעין עליו סעודת משתה ושמחה כיון^ט. ולכן פסק שם שתחליף ליין לגבי קידוש והבדלה יכול להיות רק משקה משכר (עם אלכוהול) אם הוא חמר המדינה.

הוא שכר מקרי חמר מדינה ומשמע דאפילו יש גם כן יין בעיר. אך הוא סובר דלא מהני חמר מדינה אלא בהבדלה אבל בקידוש אין ראוי לקדש על שום משקין חוץ מן היין^ט. [לעומת זאת האגור (סימן שפ"ג) חידש בדעת הרמב"ם שאם אין כלל יין בעיר אפשר אפילו לקדש עליו עיי"ש].
ועיין עוד בב"ח (סימן קפ"ב), מגן אברהם (סימן רע"ב ס"ו) ושולחן ערוך הרב (שם).

ט. והוסיף שבתקופתו אפשר לקרוא 'חמר מדינה' ליי"ש ומעד מדבש וכדו' וכן משקה רום כשאנו מעורב במים, אבל

גם רבי יוסף ענגיל (גליוני הש"ס פסחים) הרבה בהוכחות על חשיבותו של השיכר שדומה ליין. בין הראיות ציין לרש"י (בבא מציעא סו:) שהביא את הפסוק "ויין ישמח" על שתיית שיכר [אך לא כתב בפירוש שאין להבדיל רק על חמר מדינה שמשכר ומשמח כיון, כפי דעת הרד"ל].

ועוד לפנייהם מהרי"י חאגיז בספרו הלכות קטנות (שאלה ט') התייחס לשאלה אם אפשר לקדש על קפה, וענה: "ומה שנשאל אם מקדשין עליו, לא מחכמה, דאין לקדש אלא חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דיין".

רבי שלמה האס אב"ד דרעזניץ, תלמידו של בעל השערי תורה, בהגהות כרם שלמה על השלחן ערוך (סימן רעב, ט) כתב על משקה הקפה: "אין לקדש על הקאפפּע דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דיין. עיין הלכות קטנות ח"א סי ט'".

יש שהביאו מסורת כזו גם בשם רבינו חיים מוולאזין על פי הגר"א.

שיכר יש להסתפק שכיון שבזמנו אינו חזק מספיק יתכן ואינו כיון. וכל שכן קפה ותה שאינם משמחים ומשכרים ומנהג העולם לשתותם אפילו קודם התפילה ודאי שאינם דומים ליין ואי אפשר להבדיל עליהם.

י. מקור שמועה זו בשם רבינו חיים מוולאזין, על פי הוראת הגר"א, הובא בספר רשימות שיעורים [שנאמרו ע"י הגר"ד בהגר"מ סולובייצ'יק ונכתבו ע"י תלמידו הרב צבי יוסף רייכמן, שבועות כ"ג. א], עיין שם מה שדן בזה. כתב רבי משה שטרנבוך (תשובות והנהגות, כרך ד', הנהגות הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל אות מה): "קבלה היא מהגר"ח מוולז'ין זצ"ל ע"פ הוראת הגר"א זצ"ל שהיה תלמידו להבדיל על חמר מדינה היינו במידי דמשכר דוקא. והגר"ל דיסקין זצ"ל תמה שאפילו שתה חלב ודבש ונכנס למקדש חייב מפני שמשכר. ולפי הידוע הגר"ח זצ"ל החזיק כשיטת הגר"ח מוולז'ין זצ"ל. ותמנהי הלוא בין מבושל ודאי יוצאין אף שמצוי שלא משכר [שאם נתבשל היטב יוצא ממנו כל האלכוהול ואינו משכר], וע"כ נראה דסבירא לן שיוצאין בדיעבד גם כשאינו משכר, רק לכתחילה צריך דומיא דיין שמשכר, וכן שמעתי מגיסי הגר"מ דסולובייצ'יק שליט"א שלפעמים אביו התיר לו להבדיל על תה וסוכר. (וקושיית הגה"ק הגר"ל דיסקין זצ"ל נראה דיש ליישב שיין משכר ממש כפשוטו כמו לוט, וחלב ודבש תמרים משכר רק מעט, וצריך משקה דומיא דיין כמו שכר שמשכר ממש)".

בעצם הערות הגר"מ שטרנבוך, יש לומר: א. משקה העשוי מענבים לא צריך שיהיה משכר כיון שהוא עצמו עשוי מדבר המשכר ודינו יין, אך משקה אחר שאין לו חשיבות עצמית צריך שלפחות יהיה משכר כדי להחשיבו, וזה פשוט. ב. בהערת הגר"ל דיסקין יתכן לומר שאכן אם החלב משכר והוא שתיית האנשים כמו יין יהיה אפשר להבדיל עליו [וכך צידד המהרש"ם (דעת תורה סי' רצ"ו ס"ב) להוכיח מסוגיא זו ועוד מקומות שחלב הוא משכר ולכן אפשר להבדיל עליו]. וצ"ע מה אמר בדיוק הגר"ל שכן בסי' ע"ז ציטט אותו הגר"מ שטרנבוך כפוסק דין ולא כמקשה ראה שם שכתב אחרי הבאת השמועה בשם רבינו חיים מוולאזין "והוסיף הגה"ק הגר"ל דיסקין זצ"ל שאפילו חלב ודבש מועיל". וראה בספר אוהל יהושע הנהגות מהרי"ל דיסקין עמ' קפז. וראה בתשובת בעל הפרדס הנ"ל (שם ספק ג') שכתב שאפשר שיש לברך ברכת המזון על דבש אפילו שאינו חמר מדינה כמו שיכר.

בכתר ראש (אות צ"ד) הובא כי רבי חיים מוולאזין נשאל האם אפשר לקדש על יי"ש והשיב שלא [כי אינו משקה] ועדיף לקדש על שיכר אם חביב לו או על פת. ביאור מה שענה רבי חיים שהיי"ש אינו משקה (ועיין במגן אברהם סימן רע"ב ס"ו

נציין גם לפירוש אלף המגן (על המטה אפרים סימן תרכ"ד ס"ק י"א) וז"ל: "ורבים נוהגים להבדיל על מע"ד, וכיון שהוא משכר, וגם רבים נוהגים לשתותו, אם כן הוי חמר מדינה, וכו".

בספר הליכות שלמה (מועדי השנה ניסן-אב עמוד תנ"ד) הובא מרשימת הגרש"ז אויערבאך מימי חורפו: "שמעתי מהרה"ג ר' דוד בהר"ן שהוא מפקפק בעשית הבדלה על קפה אף דכולם כתבו דנקרא חמר מדינה מכל מקום מהלשון חמר משמע דבר שעומד במקום יין וכגון שכר דעשויים לכבד בו במקום יין משא"כ קפה דהוי דבר אחר לגמרי". (וראה שם שהביא הגרש"ז את השיטות שבעיני משקה המשכר דווקא והכריע למעשה לא כן).

וכן פסק מסברא האור לציון (ח"ב פ"כ אות י"ד), שאחד מתנאי חמר מדינה הוא שיהיה לכל הפחות נוטה לשכרות (מבשם), שזהו לשון "חמר".

נראה שכך היה גם רווח בין רבני תונים".

ה. דעות הפוסקים שניתן להבדיל על כל חמר מדינה

מאידך, מדברי הפוסקים (יובאו להלן) שדנו בסוגי משקים רבים (כגון בורשט - חמיצת סלק) האם ניתן להבדיל עליהם, נראה שנקטו שעצם היות המשקה חשוב במדינה כיון - זה לכשעצמו סיבה להחשיבו ולהבדיל עליו [ולא ש'חמר מדינה' הוא רק תנאי ותוספת על השיכר שהוא תחליף ליין, כפי שהבאנו לעיל].

לכאורה ניתן להביא ראיה להבנה זו, ממה שהדגישו הרבה ראשונים והשלחן ערוך [אבל לא ביארו את דבריהם] שעל מים אי אפשר להבדיל אפילו אם הם חמר המדינה, מכך ניתן להבין שמשקים אחרים כן יכולים להחשב כחמר מדינה ולא רק שיכר. מאידך אפשר לומר שזוהי גופא כוונת הראשונים שרק על שיכר ודומיו אפשר להבדיל, אבל לא על מים - דהיינו וכל הדומה להם שאינם משכרים ואינם דומים בשום צד ליין, ולכן לא יכולים לשמש כתחליף לו. כך נראה שביאר בעל פירוש הלכה רווחת על ההלכות קטנות

ובמחצית השקל), יתכן כפי שענה בעל הפרדס בענין (שו"ת אור השנים, סימן ג' י"א ספיקות שנשאל הרב המחבר מבניו הגאונים ז"ל, ספ"ט) לשאלה האם אפשר להבדיל על יי"ש שהרי לא שותים אותו רוב בני המדינה לצמאם, והשיב להם בלשון הפסוק "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך". הגר"מ שטרנבוך ניסח זאת כדלהלן (מעשה רב החדש, הנהגות בעל הפרדס אות לו): "בברכת המזון והבדלה (ובשבת ביום) לא יקדש על יין שרף ואפילו רוב המדינה שותים כשאינן שותים כל יום או לצמאון לא נקרא שם חשוב ואמרינן בזה הקריבהו לפחתך ולא יקדש עליו". יתכן שלכן חשב רבינו חיים מוולאזין להבדיל על יי"ש שאינו מוגדר כמשקה אפילו שהוא משכר ודומה ליין, ולכן עדיף להבדיל על שיכר שיש לו את כל המעלות. ועיין סברות שונות בכתר ראש מהדורת מכון י-ם.

יא. ראה בעלון 'בית נאמן' מרבי מאיר מאזוז, פרשת דברים-חזון תשע"ו, גליון 42, הערה 9.

(הנ"ל) שכתב שהקפה הוא כמים כיון שלא משכר "ומה שאמרו 'חוץ מן המים' לא דוקא, אלא כל הדומה למים שאינו משכר".

וראה גם מה שכתב הברכי יוסף (סימן רצ"ו): "והוא הדין לשאר משקים חוץ מן המים. רבים הבינו מלשון זה דמצי להבדיל על החלב ועל השמן, והוא טעות, דהא דקאמר והוא הדין לשאר משקים היינו כשהמשקה הוא חמר מדינה, וקאי אמאי דסמך שכתב על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה, ועל זה כתב וה"ה לשאר משקין, דהיינו כשהמשקה הוא חמר מדינה. ומה שכתב חוץ מן המים, ר"ל אף דאין שותין במקום ההוא אלא מים לבד, וסלקא דעתך אמינא שיהא דין המים כחמר מדינה".

ובאמת את הלשון המופיעה במקצת ראשונים וביניהם הטור "שיכר ושאר משקים", ביאר הבית יוסף לשאר מיני שיכר [דהיינו לשאר משקאות חריפים], וז"ל: "ומשמע בגמרא דשכר שמבדילין עליו לאו דוקא של תמרים אלא הוא הדין למשקה שאר הפירות", וזהו שכתב רבינו מקדשין על השכר ושאר משקין. ומיהו על המים כתב שם רשב"ם (ד"ה חמר מדינה) דאין מבדילין אפילו היכא דליכא יין ושכר, וכו'".

ו. סוגי משקאות שונים כחמר מדינה – תקופת האחרונים

כפי שהבאנו לעיל, לא מצאנו בגמרא ובראשונים שהציעו תחליף ליין לענין קידוש הבדלה וברכת המזון אלא רק סוגי שיכר [שדומה בתכונותיו ליין].

יש לציין כי הראב"ה (ח"ב מסכת פסחים סימן תקט"ז) הזכיר מלבד שיכר עוד סוגי משקים כחמר מדינה וז"ל: "ואשיכרא, אי נמי אשאר משקין, כגון דבש ויין תותים, לבד מחמרא [לא מקדשין] אפילו אם הם חמר מדינה. ... אבל רבינו זקני כתב דמקדשין ומבדילין אשיכרא אם חמר מדינה הוא. ואית דמייית ראיא מדאמרין מצערן ומפס, משמע אם היה המשקה טוב לגופו כגון דבש שלנו ומי תותים הוה מצי לקדש עליו". גם הדוגמאות שהביא הם סוגים של משקאות חריפים ובוה דומים ליין.

י. הגרמ"מ קארפ (הלכות שבת בשבת ח"א עמוד שפ"ט) נקט שמשקה הקפה הוא בימינו חמר המדינה, והבין בפשטות מדברי הטור ששאר משקים הכוונה לכל סוגי המשקאות. וראה גם שו"ת ציץ אליעזר (חלק ח' סימן ט"ז) וז"ל: "הנה לפענ"ד אפשר שפיר בשעת הדחק להבדיל על קפה שחור, ואפילו גם על קפה עם חלב, בהיות זה כיום כחמר מדינה. דבמסכת פסחים דף ק"ז ע"א הותנה רק תנאי של חמר מדינה, והרשב"ם כתב רק לאפוקי מים שלא יכול בשום פנים לקבל דין של חמר מדינה, ואין כל תנאי לגבי הבדלה שצריך שיהא גם משקה כזה שמריו ומשכר. וכך נפסק בפשטות בשו"ע סי' רצ"ו סעי' ב' דמבדילין עם כל המשקים אם הוא רק חמר מדינה, ויוצא מכלל זה רק מים, וזה לא מסתבר כלל לומר דקפה שחור או עם חלב או חלב לבד, נחשבים גם כן כמים בלבד".

אך כאמור מלשון הבית יוסף שהוכיח זאת מלשון הגמרא והיא הרי דיברה רק על מיני שיכר, מוכח ש'שאר משקין' הכוונה רק כעין יין.

הרמ"א הזכיר רק שני סוגי משקאות כחמר מדינה, בסימן קפ"ב ס"ב כתב: "עיקר חמר מדינה הוא שכר", ובסימן תפ"ג הזכיר גם "מי דבש" [וראה ט"ז סימן תע"ט: "... מזה משמע לי דלא ישתה גם כן מי דבש שקורין מע"ד כיון שהוא גם כן משכר, אבל שאר משקין שאינו משכר מותר"].

אכן בתקופת האחרונים מצאנו שדנו לענין מעמדם של שאר משקים לקידוש הבדלה וברכת המזון.

ונצטט ראשונה את תשובת המהרש"ל (שו"ת מהרש"ל סימן כ"ג) בנוגע לכוס ברכת המזון:

"שאלה. כוס של ברכת המזון אם אין לו שכר אם יכול לברך על משקים אחרים הגרועים ממנו. תשובה. יראה דאם אין לו שכר חמר מדינה שיכול לברך אפילו על משקה הגרוע. אף שכתבו המחברין שכוס של ברכת המזון צריכה יין או חמר מדינה, היינו לענין יוצא ידי חובתו דאמרינן (פסחים ק"ה:) ברכת המזון טעונה כוס וכן הילכתא אפילו ביחיד, ולענין זה לא יצא ידי חובתו, אבל בני אדם הנמצאים רובן שאינן שותין שכר אלא לברכה ואינן מברכין על הכוס, ואם כן עכשיו שאין להם שכר כגון על ידי הדחק, מוטב שיברכו על משקין אחרים שקורין קוואש או בורשט שרוב שתיית הבינונים הוא שיכול לברך עליו, שמוטב הוא ממנו שאינו מברך לגמרי על הכוס. ואינו משום ברכה לבטלה, דכיון שבירך ברכת המזון אסור לשתות בלא ברכה, וראייה מפסחים (ק"ג:) דאמרינן שם שאפילו על ברכת המזון אין לברך אי לאו משום הפסק כיון שאמר הב ונברך אסור למשתי, אם כן הוא הדין נדון דידן. ואין לומר שהוא פוגם באותו הכוס הברכה שלמעלה והוא בזוי מצוה, מאחר שפסקו רז"ל שבשעת הדחק אפילו על כוס פגום יכול לברך עליו אף שאין לך פגימה למעלה גדולה מזו. ומכל מקום אסור להורות כן בפני ההמון שלא ירגילו בכך ויעשו מנהג זה אפילו שלא בשעת הדחק. דברי שלמה לורי"א".

נראה בבירור כי דעתו היא שחמר מדינה הוא רק שיכר, אלא שלגבי ברכת המזון שבלאו הכי אין שום חשש ברכה לבטלה אפשר לברך על שאר משקים קוואש או בורשט שהם לא בגדר 'חמר מדינה' אלא בגדר 'שתית הבינונים', וגם זה סייג רק לשעת הדחק ולא להורות כן ברבים.

הט"ז (ריש סימן קפ"ב) חלק על דברי מהרש"ל בברכת המזון על כוס קווא או בורשט: "ואני אומר דיש בזה ביזוי הברכה, ואין לדמותו לכוס פגום דסוף סוף זה כי זה הוא בזיון טפי ואין לו חשיבות יותר ממים ולא יעשה כן בישראל".

[יש להוסיף כאן הערה, כשהמשנה ברורה הביא את דעת הפרי חדש (סימן קפ"א) לענין שתית משקים אחרי הסדר ציטטו בלשון כזו "ויש שכתבו דלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות שנראה כמתחיל בסעודה אחרת ולפ"ז כל חמר מדינה אסור אף שאינו משכר". אך אם נרצה לדייק לענינינו האם יש חמר מדינה שאינו

יג. ובט"ז סימן תקנב: "... על כן אסור בסעודה המפסקת אפילו בשתיית מי דבש שקורין מע"ד או יין שרף, אף שאין בהם שמחה מכל מקום כיון דמשכרים יש בהם חשש".

משכר, זה לא מוכח כלל מלשוננו של הפרי חדש שכתב וז"ל: "ולי נראה להתיר משקין שאינן משכרין, שהרי כתב הר"ן (פסחים כז. ד"ה ומאן דדחי) דלא הוי טעמא משום מצה שהרי כבר שתי אחריה שתי כוסות, ועוד אמרו (שם קיט:) כגון תמרים ומיני מיכלא אבל מיני משתייא לא, אלא טעם הדבר כדי שלא יהא מוסיף על ד' כוסות ונראה כמי שמתחיל בסדר אחר. ולפי טעם זה כל משקה דלא הוי חמר מדינה מותר לשתותו אחר ד' כוסות, ולאידך טעמא [הובא בטור סוף הסימן] דהוי לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר, מעתה כל משקה שאינו משכר מותר לשתותו, ולפיכך הדבר ברור להתיר לשתות הקאוי וכיוצא"ו].

הראשון שמדבריו נראה שאפשר להחשיב גם שאר משקים כחמר מדינה אם הם אכן שתיית האנשים, הוא **המגן אברהם** (סימן קפב), וז"ל:

"כתב רש"ל ... ובשעת הדחק שאין לו שכר שהוא חמר מדינה יכול לברך על משקה כל דהו כגון קווס"י או בארש"ט דרוב שתיית ההמונים מהם, ואסור להורות כן בפני ההמון שלא יבואו להקל אף שלא בשעת הדחק. ודוקא במדינות רוסיא דרגילים לשתות מינים אלו. ונראה לי דמשקין שרגילין לשתות בפסח"ו כגון מי תפוחים ומי לאקרי"ץ אינן חמר מדינה, כיון שאין רגילין לשתותו כל השנה והוא הדין לכל כיוצא בזה עיין סימן תפ"ג".

המגן אברהם התייחס רק לשאלה אם המשקאות הם אכן רגילים אצל האנשים, אבל לא דן כלל בשאלה אם הם ראויים מחמת עצמם לשמש תחליף ליין. יתכן כי דעתו שכל משקה [מלבד מים] יכול להיות חמר מדינה אם הוא רגיל ביותר בין בני העיר.

גם לענין חמר מדינה בארבע כוסות נראה מלשון המגן אברהם שכל משקה חשוב קצת יכול להיות כשר למצוה, אם הוא אכן רגיל אצל האנשים כחמר מדינה.

על פסק הרמ"א (סימן תפג): "ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה". כתב המגן אברהם: "אם הוא חמר מדינה. נראה לי דאפילו במקום שכל השנה אין רוב שתיית העם במי דבש, מכל מקום אם בפסח רוב שתייתם ממנו נקרא חמר מדינה, עיין מה שכתבתי סימן

יד. כאן המקום להעיר שהמקילים בחמר מדינה בזמנינו במיני משקאות שונים צריכים לזהר שלא יבואו לידי קולא בשתייה קודם התפילה [כפי שהעיר הרד"ל] ואחרי הסדר [כפי שהעיר הפרי חדש]. והערנו זאת בגוף ההגדה לעניין הנידון על שתיית קפה לאחר הסדר.

טו. ביאר המחצית השקל "רצה לומר, דכל השנה אין נקראים חמר מדינה, כיון דבכל השנה אין רגילים בו, אבל בפסח דרגילים בו כתב מגן אברהם לקמן סימן תפ"ג דאפשר דמותר ליקח לארבע כוסות דהוי בפסח חמר מדינה. ובספר חק יעקב חלק עליו שם [ס"ק ה]."

קפ"ב וכן משמע בב"ח בשם רש"ל. משום דבפת איכא דעות חלוקות לכן מוטב ליקח שאר משקין. ולפי מה שכתבתי לברך ברכת המזון על קו"ס או באר"שט אם הוא שתיית רוב ההמון, ואם כן אפשר דגם כאן אם שתיית רוב ההמון לקרי"ץ או עפי"ל טרא"נק מותר ליקח אותו לד' כוסות אם אין לו מע"ד ויין".

וכך הביאו המשנה ברורה: "ואפילו במקום שכל השנה אין רוב שתיית העם במי דבש ורק בפסח גם כן יש להקל [מגן אברהם ואלהיה רבה ושאר אחרונים, דלא כחק יעקב]. ואפשר עוד דאם שתיית רוב ההמון לאקרי"ץ או עפי"ל טרא"נק מותר ליקח אותו לארבע כוסות אם אין לו יין".

ובשער הציון הסתייג קצת: "כן כתב מגן אברהם. והאלהיה רבה והחיי אדם כשהעתיקו דבריו לא כתבו בלשון ואפשר. והגר"ז בסימן תע"ב משמע שמחמיר בזה, ונראה דהכל תלוי לפי שעת הדחק. ועיין בפרי מגדים שמצדד דבעפיל טראנק וכדומה אין כדאי לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, כי אם על כוס ראשון וכוס ברכת המזון".

הערוך השלחן (סימן תפ"ג סעיף ג') העיר בקצרה: "עיין מגן אברהם על לקרי"ץ ועפי"ל קווא"ס ובארס"ט שמתיר, ולענ"ד צריך עיון".

יש להעיר כי לגבי הבדלה המשנה ברורה (סימן רצו ס"ק י') החמיר בצורה מוחלטת, שלא כבדין ארבע כוסות שהביא את דעת המגן אברהם המקילה, וז"ל: "על קווא"ס ובארשט מוכח מט"ז בסימן קפ"ב ואלהיה רבה שם, דאף בשעת הדחק אין מברכין דאף שההמונים שותין אותן מכל מקום לא חשיבי וכמו מים הוא [ואף דעת המגן אברהם שם דהעתיק דעת רש"ל להקל בשעת הדחק, היינו דוקא גבי כוס ברכת המזון שאין בו חשיב ברכה לבטלה, וכדמוכח בתשובת רש"ל, מה שאין כן בהבדלה. ובחיי אדם כתב דבשעת הדחק יש להבדיל על משקה קווא"ס ולא ידעתי טעמו, ואולי מיירי בשנעשה משקה חשוב כעין משקה שכר וגם זה דוקא אם עיקר שתיית ההמון הוא מהמשקה הזה דאי לאו הכי לא הוי חמר מדינה]".

[אגב, מנהגו האישי של החפץ חיים, מחוסר זמינות ביין, היה לקדש בלילה על פת ובבוקר על בירה או מי דבש (דוגמא מדרכי אבי עמוד כ"ט)].

נמצאנו כי להלכה לא הסכימו הפוסקים להקל על פי דברי המגן אברהם, להבדיל על שאר משקים שלא משכרים אף אם הם חמר מדינה. ולדברינו לעיל נראה שאין מסוגיית הש"ס ומדברי הפוסקים הראשונים [כולל תשובת מהרש"ל] שום ראיה להקל בכהאי גוונא.

טז. זה לשונו (סימן תע"ב סעיף כ"ט, לענין ארבע כוסות בחמר מדינה): "וכל זה במי דבש וכיוצא בו משאר משקין החשובים שהרי הם באותן העיר במקום יין, אבל שאר משקין הגרועין כגון מי תפוחים (שקורין עפי"ל טראנק) ומי זנגביל שקורין (אינגב"ר וואש"ר) ומי שורש שקורין (לאקרי"ץ), אף על פי שרוב שתיית הבינונים באותה העיר היא ממשקים הללו, מכל מקום כיון שאינן משקין חשובין הרי הן כמו מים, שאף שרוב שתיית העיר הוא מים אין נוטלין אותן לכוס של ברכה כמו שנתבאר בסימן קפ"ב".

מאידיך ידוע לנו על כמה מגדולי הדורות האחרונים שהקלו להבדיל גם על שאר משקים שלא משכרים אם הם חמר מדינה (וידוע על מנהג גדולים להחשיב קפה כחמר מדינה^{יז}).

כך העידו על מהרי"ל דיסקין שהבדיל על תה^{יח}.

על החזון איש נמסר^{יט}, שצידד להחשיב מיץ תפוזים כחמר מדינה, [אך למעשה נקט כי אין בזמנינו תחליף לייץ וכמוהו גם הגרא"ח נאה (קצות השלחן סימן צ"ז בדי השלחן ס"ק ח') פסק שאין בימינו חמר מדינה].

אף על רבי חיים עוזר גרוז'ינסקי נמסר שהיה אסור לו לשתות יין מסיבות בריאותיות והבדיל על כוס תה [דווקא רותח] בתור חמר מדינה^כ.

גם מותשובתו של בעל האגרות משה (אורח חיים חלק ב' סימן ע"ה) נראה שהבין כי כל הגדרת חמר מדינה היא משקה חשוב ולא שדומה לתכונות היין, עיין שם.

למעשה זוהי ההבנה הרווחת בין הפוסקים האחרונים, שכל משקה חשוב יכול להיות בתנאים מסוימים חמר מדינה.

ולדברינו, על פי המוכח לעיל, לא מצאנו בש"ס תחליף ליין לגבי כוס של ברכה כי אם השיכר, ולהגדרתנו רק השיכר שבפני עצמו בגלל מעלתו ראוי להוות תחליף ליין כשר לכוס של ברכה, אלא שהחמירו חז"ל

יז. הבאנו לעיל מה שכתב בזה רבי דוד בהר"ן, וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ד סימן מ"ב, שאסף כמה עדויות ודעות גדולי ישראל בזה, ודלא כהגר"ע יוסף, עיין שם.

יח. ראה בספר אוהל יהושע עמ' קפ"ה, מה שהביאו בזה ומנהג עוד גדולים.

יט. כך כתב הגר"ח קניבסקי לחמיו הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות סימן נ"ז).

כ. וכך נכתב בספר זכור לדוד במדור מנהגי ותיקין עמוד שמ"ו: "רבי דוד ז"ל אמר, דהחזו"א היה ס"ל, דאע"ג שמשקה בירה היה תמיד נחשב לחמר מדינה, מ"מ היום שמוצוי כל מיני המיצים למיניהם ביטלו משקאות אלו דין חמר מדינה מבירה, כיון שרגילים בהם יותר מאשר רגילים בבירה, ואילו המיצים עצמם ודאי לאו חמר מדינה נינהו כיון דאינן משקין חשובין, [והרבה מהם מים בעלמא], וא"כ אין לנו היום חמר מדינה כלל". ובהערה: "כי בשנים הראשונות של מרן בארץ ישראל, עדיין החשיב את הבירה לחמר מדינה, אבל עם הזמן נשתנה הדבר הואיל ורוב שתיית העולם היא המיץ שנעשה נפוץ ביותר, והיה חושש שהבירה איבד את חשיבותו, (ועי' בשו"ע הרב סי' תע"ב סעיף כ"ט, וראה "דינים והנהגות" דמשום כך היה מבדיל במוצאי שבת חזון על היין ולא על בירה)".

כא. כך סיפר רבי ירחמיאל ישראל יצחק פלונצ'ק בשם רבו הגאון רבי אלחנן ווסרמן גיסו של הגר"ע (אור אלחנן (סורסקי) עמ' רפ"ו). על תמיהת בעל הקהילת יעקב עליו ראה: שלמי תודה בין המצרים עמוד ל"ג. ולגירסא קצת שונה למעשה ראה: זכור לדוד ח"ב עמוד רפ"ח).

וקבעו שגם צריך להיות חמר המדינה. לפי זה שאר מיני משקים שאינם משכרים אף אם הם משקה המדינה אינם יכולים להוות תחליף שווה ליין.

ואף אם יטען הטוען שבזמן חז"ל לא היה מצוי משקה אחר כחמר מדינה מלבד שיכר המשכר, ולכן דנו רק בו. יש לומר שאף אם כן למעשה אין לנו שום ראיה להקל גם בשאר משקים, שכן כל מה שמצינו שמקילים בכוס של ברכה זה רק בשיכר, שכאמור הוא דומה ליין, ועל המיקל בשאר משקים אם הם חמר מדינה להביא ראיה שאף בהם יש עניין כוס של ברכה.

וגם לסוברים (עיין ברא"ש לעיל) שישנם שיטות תנאים הסוברים שאין לקדש ולהבדיל כלל על שיכר, רק שאנו פוסקים שאם השיכר חמר מדינה ניתן לברך עליו, והיה מקום לומר שאין לשיטתם חילוק בין שיכר לשאר משקים רק בין חמר מדינה ללא חמר מדינה, הרי לדידן שמבדילים על חמר מדינה עדיין לא שמענו שאפשר להבדיל על משקה שאינו דומה ליין.

כל שכן לסוברים שגם התנאים האוסרים לקדש בשיכר זהו רק בשיכר שאינו חמר מדינה, אבל למעשה מודים שניתן לקדש עליו אם הוא חמר מדינה, נמצא דלדברי הכל לא שמענו לברך אלא על שיכר במקום יין.

סיכום:

אנשי כנסת הגדולה תיקנו להחזיק בשעת אמירת ברכות מסוימות כוס יין. הראשונים פירשו שהוא מטעם אמירת שירה על היין. הדעת נותנת שכשאין יין אפשר להחזיק גם כוס שיכר שדומה בזה ליין שמשכר ומשמח. ואכן כך נפסק להלכה אך בהסתייגות שהשיכר צריך להיות חמר המדינה. מדברי חז"ל והראשונים וכן משלחן ערוך ורמ"א לא שמענו על אפשרות שמשקה שאינו משכר [ולפיכך אינו דומה ליין] יכול לשמש כתחליף לו אפילו כשאין יין מצוי, וכך דעת כמה אחרונים. לפי זה התחליף ליין לגבי אחיזתו בשעת אמירת ברכות מסוימות, הוא רק שיכר ושאר משקאות חריפים ובתנאי נוסף שגם נחשב כיון המדינה, אבל לא שאר משקים שאינם משכרים אף שהם חמר המדינה.

הראשון שהזכיר, בהסתייגות רבה ורק לענין כוס ברכת המזון, שאר משקאות, הוא המהרש"ל וגם הוא הדגיש שאין זה מצד חמר מדינה. מלשון המגן אברהם נראה שכל משקה אם רגילים בו בני המדינה נקרא חמר מדינה. בין האחרונים ישנם שהעתיקו את דבריו וישנם שחלקו עליו [ופסקו כדעת הט"ז, ששלל את קולתו של המהרש"ל אפילו בשעת הדחק].

למעשה מדיחם של הפוסקים האחרונים לסוגי משקאות ביחס לחמר מדינה נראה שנקטו שכל משקה אם הוא יין המדינה יכול לשמש תחליף לו. אך כאמור מהצעת הסוגיא כפי שהובאה כאן ומסתימת הראשונים נראה יותר כדעת בעל הלכות קטנות וההולכים בשיטתו שמשקה שאינו משכר ואינו דומה ליין אינו יכול להוות תחליף ליין אף אם הוא חמר המדינה.

מאמר רביעי

שיעור הכזית והרביעית לדעת הגר"ח מוולאזין

עדות מרבי שמואל מאלצאן על דעת רבינו חיים מוולאזין עם הערות

"שמעתי מפי הגאון המפורסם מו"ה יוסף ז"ל אב"ד דק' סלוצק, כי הגאון מאור הגולה מהר"ח מוולאזין היה מקיל מאוד בשיעור כזית אף לענין מצה בליל א' דפסח".

כב. שני קטעים אלו מתוך ספר [בכתב יד] מרבי שמואל מאלצאן הנקרא 'סדר אור חדש'. הקטע הראשון נמצא בכתב יד בהערות על מעשה רב אות נ"ב, הקטע השני נמצא בכתב יד בהנהגות רבינו הגר"ח אות צ'. רבי אברהם צבי הירש קצינלבוין בספר הנהגות הגר"א 'שערי רחמים' (ווילנא תרל"א), העתיק את הנהגות הגר"א ורבינו כולל בהערות והביאורים מכתב יד זה. הקטע הראשון נמצא אצלו בהערה על אות קס"ה (עמוד ח' בספר), הקטע השני נמצא בתוך הנהגות רבינו אות נ"א (עמוד י' בספר).

כג. נקדים כי להלכה, כתב בעל הקהילות יעקב (פסחים סימן מ"ג. נדפס גם בשיעורים של תורה סימן י"א) על פי דעת החזון איש, שאין להקל לכתחילה לפי שיעור זה, ובפרט לא במצוות דאורייתא. אכן זהו השיעור מעיקר הדין, והיינו שתולים את השיעור בזית שבזמנינו וכדלהלן.

בשם הגר"א הובא (מעשה רב אות ע'): "לא יאכל לכתחילה דבר שהוא שלישי ביצה [משמע שם בביצה של ימינו] שהוא בספק ברכה אחרונה", נראה כי שיטת הגר"א לחשוש לשיעור זה לחומרא.

כד. ומשערים לפי גודל הזית המצוי (ראה דברי הקהילות יעקב בהערה להלן). הגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים חלק ג' סימן רס"ו עמוד קנ"ד) התקשה לקבל עדות זו מרבינו, וכתב: "וכונת הגר"ח זצ"ל בפשיטות, שלענין רביעית חז"ל תלו באצבעות, וכו', אבל בכזית תלוי בזית גופא, וכו', וכיון שאצילנו היום הזיתים קטנים אזלינן בתר דידהו וכו'. אמנם מלבד מה דקשה לקבוע שיעור גודל הזיתים בזמננו בדיוק, וראיתי כאן בארץ הקודש שבינונים קטנים מאד ומאיטליא ראיתי גדולים טפי, ומי יקבע לן מהו שיעור בינוני שנדע תמיד השיעור כזית אי תלוי בזיתים שבאותו דור, והלאו החילוקים ניכרים לרואה וצריך לקבוע השיעור, וכו'.

והעיקר שאני תמה מאחר שרבינו הגר"א זצ"ל מחמיר להדיא דבעינן לכזית גם כן כפול, והיינו שצריך כביצה בזמנינו דוקא, ומחמיר אפילו במרור דרבנן וכמבואר ב'מעשה רב' [הלכות פסח אות קצ"א]: "ואחר כך אוכלים מרור מרוסק כזית ושיעורו ביצה]. והגר"ח מוולאזין זצ"ל נאמן ביתו שזכה לשמשו ושמעתתיה דרבינו הגר"א בפומיה תדיר היאך אפשר שחידש הלכה והורה להקל לכתחילה במצות עשה דאורייתא נגד דעת רבו הגדול מאור ישראל הגר"א זצ"ל, דבר שאין דרכו מעולם בכך. ולכן מסופקני אם השמועה נכונה ואולי הגר"ח זצ"ל לא השיב לשואל שלא הבין כוונתו שמעולם לא אמר דבר זה, וצריך לברר היטב שמועה זאת ואין בידי לברר וצריך עיון".

מקור השמועה ברור מפי תלמיד רבינו רבי יוסף מסלוצק, ועל כל פנים החזון איש כתב כן בשם רבינו שמשערים כזית לפי המצוי בכל דור, ופסק כן מעיקר הדין, עיין בהערה להלן.

כה. שהוא מדאורייתא. כתב השלחן ערוך (אורח חיים סימן תפ"ו): "שיעור כזית, יש אומרים דהוי כחצי ביצה", ומקורו

כפי שהביא בבית יוסף מדעת תוספות (חולין ק"ג: ד"ה חילקו ועירובין פ: ד"ה אגב, ועיין בפסקי תוספות חולין אות רע"ב. ועיין בים של שלמה (חולין פרק ג' אות פ"ח) שכתב: "קבלה בידינו מבעלי התוספות שזית הוא שיעור חצי ביצה תרנגולת, אף על פי שאין עתה בנמצא שיהא זית דומה לחצי ביצה כלל וכלל לא, אלא שנשתנו"). אכן בהלכות עירובין (סימן שס"ח סעיף ג') והלכות יום הכיפורים (סימן ת"ט סעיף ז') סתם כשיטה ששיעור כזית הוא פחות משליש ביצה.

מדברי הרמב"ם (פרק ח' משבת הל"ח) הוכיח הפרי חדש (אורח חיים סימן תפ"ו), שהכזית הוא פחות משליש ביצה, וכתב שהמוחש מכחיש את שיטת התוספות. ועיין בביאור הגר"א על השלחן ערוך (שם) שהאריך בשיעור כזית וכתב ששליש ביצה בקליפתה הוא כחצי ביצה בלא קליפה (כנראה עם חשבון האור).

המשנה ברורה (שם) הביא את שתי הדעות והכריע להחמיר במצוות דאורייתא לפי השיעור של חצי ביצה ובמצוות דרבנן אפשר להקל בדיעבד לפי שיעור שליש ביצה. וכן לענין ספק ברכות להקל אין לברך לפני אכילת חצי ביצה.

אכן בעוד שאת שיעור רביעית [הלוג], שהיא ביצה וחצי, תלו חז"ל (פסחים ק"ט:), בשיעור האצבע, לא מצאנו בדבריהם שום זיקה בין שיעור זית לשיעור ביצה או לשיעור אחר, אלא שתוספות למדו מהשוואת שתי סוגיות שהזית לא יותר גדול מחצי ביצה.

והנה דעת החזון איש (קובץ אגרות, חלק א' קצ"ד) מעיקר הדין, שהשיעורים נקבעו לפי הפירות המצויים והם קובעים השיעור בכל זמן ובכל מקום, אף שמטבע הדברים ישנם שינויים ברבות הזמנים ושינויי האקלים.

והביא כן החזון איש (אורח חיים, ריש קונטרס השיעורים) מתשובות הגאונים (עיין בתשובות הגאונים ש' אסף, ירושלים תרפ"ז, עמוד ע"ד מרבי שרידא גאון, שלא נתנו שיעור לכזית כותבת וגרורת והכל לפי דעתו של רואה [לשון המשנה בכלים פרק י"ז משנה ו']). ולכן שונה שיעור כביצה שתלוי ברביעית (פסחים קט). וממילא בשיעור אצבע [השונים בינם לבין עצמם], משאר שיעורים, כולל הכזית, שנקבעים לפי עיני הרואה.

על פי זה הציע הקהילות יעקב (שם) שתי אפשרויות לפרש את דעת רבינו [בהתייחס להערה במוסגר של בעל שערי רחמים להלן]: "ויש לבאר טעמו בשני אופנים הנ"ל, או משום דסובר דבכל השיעורים משערים בבינוני של אותו זמן, וזאת רביעית ושיעור חלה שיש לנו עוד שיעור על ידי אגודלין דלפי זה יוצא כפלים (וכן כתב בספר שיעורי תורה שזהו טעמו של הגר"ח ז"ל), או כמו שכתבתי דלשיטת הרמב"ם ז"ל ודעמיה אין לנו בכלל שום הוכחה על כמות הכזית רק ידעין דבכשליש ביצה ודאי כבר איכא כזית וכנ"ל, וממילא שפיר משתער בכזית בינוני של אותו זמן וכנ"ל", וראה שם בכל דבריו.

עיין במאמרו של רח"פ בניש על שיעור הכזית (נדפס בספרו מידות ושיעורי תורה עמוד תקכ"א – תקל"ב), שהאריך בענין זה והוכיח שלפני רבותינו שבאשכנז שמדדו את שיעור הזית לפי הביצה לא היו זיתים ולכן השוו את שיעור הזית ביחס לביצה [ואכן רבותינו הראשונים מארצות ספרד לא כתבו שיעור לכזית ומשמע מסתימתם שהוא כפי פרי הזית. ויש לציין שלדעת הרשב"א (משמרת הבית בית ד' שער א'), הכזית הוא בוודאי פחות מרבע ביצה]. ראה בקובץ פסקי רבותינו שבאשכנז מאחד מרבותינו הראשונים (קובץ מוריה, שנה ח' ב-ג) שכתב: "ולי הכותב אינו קשה כי ראיתי זיתים בארץ ישראל ובירושלים אפילו ששה אינם גדולים כביצה".

לפיכך ניתן גם לפרש את דעת הרמב"ם כן, שהרי הוכח שלדעתו שיעור הזית אינו גדול משליש ביצה, ונראה שלדעתו השיעור לא תלוי בביצה אלא כפרי הזית שבכל דור.

ונצטט את מסקנותיו: "[א] הגאונים סוברים שהכזית משוער בזית הטבעי, וכן משמע בדעת הראשונים שבארצות ספרד. הראשונים שבארצות אשכנז נתנו לו מדות שונות והגדול ביותר כחצי ביצה. ניתן להסביר דבריהם כחומרא מחסרון זיתים כמקומם. [ב] הבית יוסף בשלחן ערוך הביא את שיטת ר"י שכזית חצי ביצה, בלשון יש אומרים. ניתן לומר דהביא כן כדעה שניה אולם להלכה סובר כשיטת הראשונים שבארצות ספרד, וכן עולה מדבריו בהלכות עירובין. [ג] הנודע ביהודה כתב

אבלי לענין רביעית החמיר שיהיה דוקא כג' ביצים.¹ [זאני שאלתי ממנו ממה נפשך אם הביצים התקטנו

להכפיל את שיעורי המדות והשיעורים וכזית חצי ביצה בכללם, למרות שרוב הגדולים שבתקופתו קבלו את דבריו היינו לענין מדות הנפה, אולם לענין שיעור כזית נותרה דעתו כשיטת יחיד ורוב האחרונים סוברים דמשערים בכזית או בכחצי ביצה של ימינו. [ד] על כן נראה דעיקר השיעור הוא כמדת נפח הזית הטבעי שבימינו (לכל הזית כ 7.5 סמ"ק). ולכתחילה, כיון שחלק מהראשונים אמרו כן והועתק בשלחן ערוך, יש להחמיר כדבריהם שהכזית כחצי ביצה בלי קליפתה (22.5 סמ"ק).²

וראה את מכתבו של ר"א פולק (שו"ת פרי אליעזר חלק א' עמוד תמ"ה) לרח"פ בניש בענין שיעור זה של זית בן זמנינו ומה שהקשה על דבריו.

ולגבי באיזה זית לשער נציין למה שכתב רבי ישראל ב"ר יוסף מטוליטולא תלמיד הרא"ש (בספרו מצוות זמניות הלכות פסח שער ד'): "וכשנרצה לשער שיעור הזית רוצה לומר כזית אגורי והוא מן זיתי ארץ ישראל והוא כגדול שבזיתים אשר בארצנו זאת".

ונעתיק את לשונות האחרונים ביחס לשיעור כזית: כתב הנצי"ב (מרומי שדה פסחים לט.): "וזה ברור דשיעור כזית המבואר בשלחן ערוך הוא שיעור קטן מאד ולמה לנו להחמיר".

וראה מה שכתב היד יהודה (סימן מ"א ביאור הקצר ס"ק ב') וזה לשונו בסוף דבריו: "ואם כן כשהחכמים נתנו השיעור זית לאנשים ההם כמו כן בדור שלנו שנתקטנו נמי די כשיעור זית שלנו, וכו', על כן הברור בעיני דאין צריך לחפש ביצה גדולה לשער בו, אלא כל שמחזיק חצי ביצה של תרנגולת סתם הוא בודאי כשיעור כזית ועוד יותר".

וכן הובא בשם בעל האבני נור (כמובא בספר מדות ושיעורי תורה עמוד תקט"ו): "ושמעתי מהגרש"ז אורבאך זצ"ל ששמע מהרב שלמה קאליש זצ"ל (חתנו של בעל חלקת יואב), שהיה נוכח אצל בעל אבני נור מסוכצ'וב בעת שנשאל על ידי אדם שאכל מזונות מהו שיעור כזית לברך עליו ברכה אחרונה, וסימן על אצבעו עד אחרי הצפורן מעט ואמר בכשיעור זה יש כזית".

ודעתו של בעל הקהילות יעקב מפורשת שעיקר הכזית הוא של זמנו (עיין צילום ממכתב בכתב ידו שהובא בסוף ספר הלכות חג בחג פסח להגרמ"מ קארפ, ובארחות רבינו (מהדורה חדשה) חלק ב' עמודים ע"ב פ"ד פ"ז).

הרב הדר יהודה מרגליות האריך לקיים דעה זו שהכזית הוא לפי המצוי ולא תלוי בביצה (הידורי המידות, ירושלים תשע"ה, עמוד מ"ד). בתחילת הספר אסף דעת רבים מגדולי ישראל בענין, עיין שם, ביניהם הביא את דעת רבי שלמה זלמן אויערבך מה שכתב מפיו בנוכחותו: "שאלה. בענין שיטת הגר"ח מוולאזין לשער בכזית של ימינו וכן פסק החזון איש מעיקר הדין, האם בשעת הדחק יש לסמוך על זה לענין כזית מצה בליל פסח? תשובה. ודאי טוב להדר לאכול יותר אם אפשר לו אבל מי שקשה לו [להדר] יכול לסמוך על שיעור הגר"ח", עיין עוד שם ובמיוחד בעמודים קע"ד-קפ"ג.

כו. בספר שערי רחמים כתוב 'וכן לענין רביעית', אך בכתב היד 'אור חדש' כתוב כפי שהבאנו והוא הנכון.

כז. כדעת הנודע ביהודה (צל"ח פסחים קס"ז). הגר"א (מעשה רב אותיות ע"ד וק"ה) החתם סופר (שו"ת אורח חיים סימן קכ"ז) ורבי אפרים זלמן מרגליות (ראה שערי תשובה אורח חיים סימן תפ"ו), הנוקטים שיש לחשוש ולהחמיר שהתקטנו השיעורים, ורביעית שהיא ביצה ומחצה, בימינו היא שלוש ביצים.

כח. הוספה זו לא נמצאת בכתב היד אור חדש של רבי שמואל מאלצאן, רק בספר שערי רחמים, וגם לא ברור מי שאל ממי. המשך הדברים של רבי שמואל מאלצאן [שהועתקו גם בשערי רחמים]: "זאני בעצמי מדדתי שיעור רביעית שבגמ' שהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש, ונמצא כשיעור ג' ביצים. ועיין בספר חתם סופר סימן

וכו' ולא אמר לי הטעם^{יט}."



"ראיתי לרבינו שנתן לאחד שקידש בביתו שחרית של יום טוב, שליש כף מצה מבושלת בחלב לאכול משום קידוש במקום סעודה, ואמר שיש כאן כזית, והכף היתה של מתכת בינונית."

קכ"ז וסימן קפ"א."

כט. ראה מה שהבאנו לעיל מהקהילות יעקב (פסחים סימן מ"ג). כתב רבי יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל (שיעורים טהרות סימן ה'): "ונראה לי דחלוק שיעור רביעית משיעור כזית ביסוד דינו, דהנה בשיעור כזית נראה דאין זה רק סימן לשיעור גודל כמו זית, אלא דכזית הוא עצם החפצא של השיעור והשיעור הוא כזית ממש. וממילא נראה דאם נתקטן הזית נתקטן גם השיעור, דכיון דהכזית הוא עצם השיעור על כרחך השיעור תלוי בהזית דאם נתקטן הזית נתקטן גם השיעור. ויש להביא ראיה מתוספות בסוכה ו' ד"ה גפן שכתבו, וכו'. אבל בשיעור רביעית הרי באמת עיקר השיעור איתא בפסחים (ק"ט). דהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ומה דקיימא לן דשיעור רביעית הוא כשיעור ביצה ומחצה זהו רק דשיעור חכמים דאצבעיים על אצבעיים וכו' זהו ביצה ומחצה, ואם כן נמצא דאין זה אלא סימן דכל שיש בו ביצה ומחצה הרי הוא כשיעור דאצבעיים על אצבעיים וכו' אבל אין זה עצם החפצא של השיעור, וממילא אף אם נתקטן הביצה מכל מקום גוף השיעור לא נקטן כיון דאין הביצה עצם השיעור. ומבואר היטב הא דהחמיר הגר"ח ברביעית ולא בכזית, דגבי רביעית כל שנתקטנו הביצים שוב אי אפשר לשער בהם מה שאין כן בכזית דאם נתקטנו הביצים נקטן גם עצם השיעור ושפיר אפשר עוד לשער בכזית."

הגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים חלק ג' עמוד קנ"ד) כתב: "וכונת הגר"ח זצ"ל בפשיטות שלענין רביעית חז"ל תלו באצבעות ועל כן השיעור כפול וכדמוכח ממדידת אגודלים שלנו, אבל בכזית תלוי בית גופא, ואם בזמן חז"ל השיעור חצי ביצה או פחות משליש אינו מהלכה למושה מסיני רק כך אז המציאות, אבל עיקר הדין תלוי בזית, וכיון שאצלינו היום הזיתים קטנים אזלינן בתר דידהו וסגי בחצי ביצה דידן לכלי עלמא ואתי שפיר."

מאמר חמישי

אכילת קטניות בפסח - בין חכמי פריז לחכמי איוורא

המאמר שלפנינו יעסוק בשורשי התורניים-היסטוריים של מנהג ההימנעות מאכילת קטניות בפסח בצרפת. ראשונה נפתח בסקירה קצרה על תולדות רבותינו הראשונים חכמי צרפת בתקופה הנידונה, לאחר מכן נעקוב אחר השתלשלות ומקור המנהג ממבט חדש, ולבסוף נסיף הערה על הנהוג בימינו.

כבר כאן מן הראוי להדגיש שהרקע ההיסטורי נבנה בחלקו על ידי השערות, ואין לראות בו אלא מסגרת לדיון ההלכתי ודעות הראשונים.



ואחרי ר"ת מלך ר"י בן אחותו (ברמון) [ברומרוג] ... וגדולים שמשו לפני ר"י הוא האיר עיני החכמים בפילופוליו ובחידושי. ואלו שמשו לפני ר"י ... ורבינו שמשון משנ"ץ ... ורבינו יצחק אחיו, ור' ברוך בר יצחק אשר יסד ספר התרומה, ור' יהודה בר יצחק מפריש ... חזורני לחכמי צרפת ואחר שנפטר רבינו יצחק מדנפירא [ר"י] מלך רבינו יצחק בר אברהם, ור' שמשון אחיו הלך לירושלים ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה. אחרי רבינו יצחק [בורמון] {ברומרוג} [ר"י] מלך רבי יודא בפריש, ורבינו שמשון בשנ"ץ ... אחרי ר' יהודא מלך ר' יחיאל, והרב ר' יודא במילון, והרב שמואל בכרך טיירי, והרב רבינו יעקוב באורלניש קרשביא בדרום, והרב ר' נתנאל (בקינוף) [בקינון], והרב ר' משה (באיביה) [באיוורא] ... (מתוך כת"י המועתק בשו"ת מהרש"ל סימן כט).

"ודבר זה חדשתי אותו בילדותי והרציתי הדבר לפני רבני צרפת אל הרב ר' משה בר' שניאור, ואל אחיו ר' שמואל, ואל הרב ר' יחיאל מפריש, על ידי קרובי הרב ר' יונה" (דרשת הרמב"ן לראש השנה).

"כך נראה בעיני אני המחב' יצחק ב"ר משה נב"ה, ושלחתי דברי אל חכמי פריז"ש הרב ר' יחיאל ב"ר יוסף והרב ר' שמואל ב"ר שלמה, והשיב לי הרב יחיאל וזה לשונו... " (אור זרוע ח"א סימן רכה).

בית המדרש בפריז במחצית המאה האחרונה לאלף הקודמת הוקם על ידי בחירי תלמידי ר"י הזקן מדנפיר, לאחר שבשנת ד"א תתקנ"ח הורשו היהודים לחזור לעיר, ממנה גורשו שש עשרה שנה קודם לכן. בשנים אלו עמדו בראשו גדולי התורה ומוסרי השמועה שהשפעתם לדורות על ידי כתביהם ותלמידיהם לא תסולא בפז.

בראש בית המדרש עמד אחד מגדולי בעלי התוספות הלא הוא רבינו יהודה שירליאון. בתקופה מסוימת היה עמו גם רבינו ברוך בעל ספר התרומה, שניהם כאמור גדולי מעתיקי שמועתו של ר"י הזקן שנפטר סמוך

לזמן הקמת בית המדרש. אחריהם עמדו בראשו גדול הדור רבינו יחיאל מפריז [מפטירת רבי יהודה בשנת תתקפ"ד עד עלייתו לארץ הקודש בשנת ה"א י"ח] ועמו רבינו שמואל ב"ר שלמה, המזוהה כנראה כרבינו שמואל מפלייזא מחבר הפירוש הידוע על הפיוט 'אלקי הרוחות' ל'שבת הגדול'.

בתקופה זו למדו בבית המדרש רבינו משה מקוצי בעל ספר מצוות גדול, רבינו יצחק ב"ר משה אור-זרוע [תלמידו של הראב"ה באשכנז] ומהר"ם מרוטנבורג. הסמ"ג והאור זרוע למדו עוד אצל רבינו יהודה, ואחריהם הגיע מהר"ם ללמוד אצל רבינו יחיאל ורבינו שמואל. מהר"ם נחשב אף תלמידו של האור זרוע.

לאחר עלייתו של רבינו יחיאל לארץ הקודש, נשאר בצרפת חתנו רבינו יצחק מקורביל [עיירה סמוכה לפריז, בה הקים ישיבה] בעל ספר מצוות קטן [שהוא קיצור של הסמ"ג]. ספרו, הסמ"ק, נלמד בכל בתי ישראל בצרפת ואשכנז והיה בידם כשלחן ערוך.

רבינו יצחק מקורביל נפטר בשנת ה"א מ', והמשיך אותו בראש ישיבת קורביל רבינו פרץ ב"ר אליהו עד לפטירתו בשנת נ"ח. שנים ספורות אחר כך, בשנת ה"א ס"ו, גורשו יהודי צרפת, והמעין הנובע של תורתה חדל מלהתקיים.

רבינו פרץ קיבל את תורתו מרבינו יחיאל וחתנו הסמ"ק, אך גם מחכמי הישיבה המקבילה בצרפת, הלא היא ישיבתם של שלושת חכמי איזורא: רבינו משה, רבינו שמואל ורבינו יצחק בני רבינו שניאור. וכן מעוד גדולי תורה. יצוין כי כבר הסמ"ק עצמו למד אצל חכמי איזורא.

לפי אחת הגירסאות לדרשת הרמב"ן שהובאה בפתיחה למאמר, רבי משה ב"ר שניאור מאיזורא עמד כנראה גם בראש בית מדרש בעיר מונטפלייר שבפרובנס [איזורא נמצאת בצפון צרפת [נורמנדי], ופרובנס בדרומה]. ייתכן שגירסה זו נתמכת מהעובדה שרבינו יונה שלמד תורה במונטפלייר אצל רבינו שלמה מן ההר, היה גם תלמידו של רבי משה ב"ר שניאור, נראה אם כן ששניהם לימדו תורה באותו איזור (עיי' ספר שמות חכמים עמ' רסה).

במידה מסוימת שלשת האחים חכמי איזורא הם ממשיכיהם של האחים הר"ש משאנץ והריצב"א, ואילו בית המדרש הפריזאי הוא מיסודו של רבינו יהודה שירליאון. כולם ממשיכי דרכו של גדול בעלי התוספות ר"י הזקן.

בית מדרש נוסף פעל בצרפת באותם שנים, אך בו לא נעסוק, והוא בית המדרש בקינון של רבינו נתנאל ועוד גדולי תורה רבים (ראה עליהם בספר שמות חכמים עמ' רסב).



כמה עשרות שנים לפני תקופת פתיחת בית המדרש הפריזאי אנו שומעים על איסור שהתפשט מצד דרום של הארץ – מפרובנס, ולפיו אף קטניות הינם בחשש חמץ, כיון שהם תופחים בבישול, ואסורים באכילה בפסח! כבר כעת נציין כי כל הראשונים בדורות הבאים ביטלו את החשש הזה, הנסתר מפשטות סוגיית הש"ס (פסחים לה.), וקבעו במפורש שקטניות אינם חמץ.

המקור הראשון הידוע לנו בעניין הוא מרבנו אשר מלוניל מחכמי פרובנס בעל ספר המנהגות, וכפי שצוטט אצל רבינו מנוח בספר המנוחה הלכות חמץ ומצה פ"ה: "וכתוב בספר המנהגות ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין ועל כן נקראין חימצי".

רבים יחסו דעה זו אף לכן דורו הראב"ד שבהגהתו על הרמב"ם פ"ה מהלכות חמץ ומצה הוסיף: "אין דבר זה פשוט ולא הכל מודים בו דנהי דאין עושין חמץ גמור ואין חייבים על חמוצו כרת אבל נוקשא הוי מיהת ואסור". המגדל עוז הביא את השגתו על דברי הרמב"ם המתיר אכילת קטניות (בהלכה א': "אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ"). אך מכתבי היד עולה כי מקומה של ההשגה הוא על היתרו הפשוט של הרמב"ם בעיסת מי פירות (הלכה ב': "חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינם באין לידי חמוץ").

אף על פי כן כמה אחרונים המשיכו להחזיק בדעה שהראב"ד סובר אף הוא שקטניות מחמיצין. ראה חק יעקב סי' תנג: "ובמגיד משנה שם נראה מבואר שהשיא דעת הראב"ד למה שכתב הרמב"ם שם בדין ב' לענין מי פירות, אבל באמת לפי מה שנרשם השגות הראב"ד שם, ולפי משמעות הלשון משמע דאמיני קטניות קאי, וצ"ע". וכן ספר קובץ על הרמב"ם קיים דעה זו וכתב בין השאר: "ועי' בחק יעקב סי' תנג"ג שכתב באמת דפשוטן של דברי הראב"ד משמע דקאי על מיני קטניות בהלכה א' א"כ יראה דדעת הראב"ד דאורז ודוחן חמץ נוקשה הוי ואפשר שגם הרשב"א היה סובר כן וכן נראה מדברי התוספות פסחים דף מ' ע"ב סד"ה רבא וז"ל שם 'קמח של עדשים דאין דרכם לבוא לידי חימוץ כל כך', ועי' רש"א שם, מ"מ אין הדברים יוצאין מידי פשוטן של דבריהם דנראה דס"ל לדעת הראב"ד לאסור קטניות".

דעה זו הייתה ידועה גם לריטב"א (פסחים לה.): "הני אין אורז ודוחן לא וכו' עד יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ. יש [ש]פי' דה"ק שאינם באין לידי חמוץ גמור להתחייב עליה כרת אלא לידי נוקשה ואיכא עלייהו איסור דרבנן מחמץ". אם כי רגליים לדבר שהשגת הראב"ד עמדה לפניו בתיווך המגדל עוז במקומה הלא נכון.

אך גם אם מקורו של הריטב"א הוא רק מיקום השגת הראב"ד, הרי שמהר"ם חלאווה (שם) ככל הנראה הכיר מקורות נוספים שהעידו על שיטה זו "וחכמי הצרפתים אמרו מדלא ממעט אלא הני שבאין לידי סרחון שמע מינה דשאר מינין אסורין. וכלל נתנו לדבריהם כל שנתפח בבשולו אסור לבשלו בפסח דקצת חמץ יש בו ולפיכך אסרו תבשיל האורז ותבשיל הזרעונים".

אולי למנהג זה כיוון הרי"ד בפסקיו כשדחה אותו (שם): "כיון שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון, שמע מינה דאפי' חמץ נוקשה לא עבדי ושרו לכתחילה".

רבינו פרץ בהגהותיו המפורסמות לסמ"ק (מצוה רכב) מתאר אף הוא את המנהג להמנע מאכילת קטניות מבושלות [כי אם במים רותחים]:

"ועל הקטניות כגון פוי"ש ופול"י ורי"ש ועדשים וכיוצא בהם רבותינו [בסמ"ק מצורף – רבים] נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל, וכן נראה כמדומ' ששמעתי על הפולים שלא לבשלם בפסח כי אם

במים רותחים מתחלת נתינתן בקדרה. וגדולים נוהגים בהם היתר, ומורי רבינו יחיאל היה נוהג לאכול בפסח פול הלבן שקורין פווי"ש, וגם היה אומר כן בשם גדולים. ומביא ראיה דאפילו באורז דחשיב ליה רבי יוחנן בן נורי מין דגן לגבי חימוץ, קאמר תלמודא לית דחש לה להא דרבי יוחנן. מיהו קשה הדבר מאד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים הקדמונים דמסתמא לא נהגו בו איסור מחמת חימוץ עצמו דלא טעו בדבר שהתינוקות של בית רבן שלמדו ההלכה יודעין דאיכא בהדיא בפסחים דאין בא לידי חימוץ כי אם מה' המינין, ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור כל קטנית בפסח, ולא מחמת חימוץ עצמו כי טעות הוא לומר כן אלא מטעם גזירה הוא וכו'".

רבינו יחיאל מפריז לא קיבל, איפוא, את הטענה שקטניות הם מחמיצות שהרי אפילו באורז נפסק להלכה שאינו בא לידי חימוץ. כעת מנסה רבינו פרץ לתת פשר חדש למנהג, אך בל נקדים את המאוחר. כאן נציין רק כי בתוספות רבינו פרץ לפסחים קיד: הביא ראיה שמותר לאכול אורז בפסח ממנהג האמוראים, עיין שם. (אגב, המרדכי בפסחים סי' תקפח כתב את ההגהה הזאת בשם הסמ"ק אך כידוע דברי רבינו פרץ התערבו הרבה עם דברי הסמ"ק. ראה בהערת מהדורת מכון י-ם על המרדכי השלם).

אין אנו יודעים בברור את גבולות המנהג ואלו מחכמי התורה החזיקו בו, אך נראה שמקורו היה מדרום צרפת אזור מגוריהם של בעל המנהגות והראב"ד. יש לציין כי אף שבשום ספר הלכה אשכנזי או צרפתי באותה עת אין אנו שומעים על הימנעות מאכילת קטניות, הרי שחריג אחד נמצא בדרשה לפסח מאת בעל הרוקח שפרסם ר"ש עמנואל (תעודה טז עמ' 246), שם העיד הרוקח שמה שנוהגים מאכילת פולין ועדשים הוא משום שמעורבים בהם גרגרי חיטה. המהדיר הראה שבאותה תקופה השתנו סדרי הזריעה, ואכן היה חשש מעשי של תערובת חיטה בפולין ובעדשים. חשש טכני זה לא נוגע כמובן לנידונו שהוא במהותו שאלה הלכתית ולא רק פרקטית. (למעשה בספרי המנהגים בכל הדורות מופיעים מיני מאכלים אותם נמנעים מלאכול בפסח דור דור ומאכליו מפני חשש תערובת חמץ, כמו סוכר, דבש, פירות יבשים וכדומה).

מה הייתה עמדת רבני בית המדרש הפריזאי, מרכז התורה הצרפתי באותה עת?

רבינו יהודה שירליאון לא החמיר להתייחס לקטניות כאל חשש חמץ והיה נוהג לאוכלם, וכך נהגו אחריו גדולי תורה רבים. תלמידו רבינו שמואל מפלייזא [כאמור ההשערה היא כי הוא רבינו שמואל ב"ר שלמה תלמידו של רבינו יהודה ורעו של רבינו יחיאל מפריז] כותב בפירושו על פיוט 'אלקי הרוחות' שנדפס בספר אור זרוע סי' רנו:

"וכן הקטנית מנהג להחמיר שלא לאכלם כי אם כשנתבשלו במים רותחים. ואחר שמעתי כי מורי רבינו יהודה בעצמו היה אוכלם ואחריו נהגו רבים להקל וח"ו כי לא באת תקלה על ידם. ובשאלות דרב אחאי מצאתי כתוב בסוף הלכות פסח וכל מיני קטנית מותר לבשל בין בפסח בין בשאר ימים טובים, ועוד הוסיף רבי' משה בר' מיימון לכתוב בספרו שאם שרו במים כל היום אינו מחמיץ שאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון.

ואף כי בעיני הדברים נכונים והמנהג שנהגו אבותינו מחמת טעות ואין כמו משום דברים המותרים, אין להקל בהם לפני האוסרים ואפי' בצנעה טוב לימנע ולאסור".

רבינו שמואל קובע ברורות שהמנהג נקבע בטעות, שהרי ההלכה פשוטה שקטניות לא באות לידי חמץ, ואין מניעה לבשלם (להבדיל ממנהג החוששים לחולטם במים רותחים בדווקא). כך גם סבר אחריו רבינו פרץ כאמור.

אם כן רבינו יהודה ואחריו רבינו יחיאל ראשי בית המדרש היו אוכלים בפרהסיא את הקטניות ואחריהם נמשכו רבים. בכך כמעט והתבטל המנהג לחשוש לקטניות כחמץ.

אמנם חכמי איוורא נמנעו מלאכול קטניות, וכן נהג רבינו ברוך בעל התרומה, כך הביא המרדכי (מרדכי השלם פסחים ס" תקפח): "ורבינו ברוך ורבינו שמואל מאיוורא לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח, אבל ה"ר יחיאל מפריז היה רגיל לאכול פול הלבן שקורין פי"ש". (ראה במאמרו של ר"ש עמנואל לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק שנדפס בתרביץ סט עמ' 429, שהעתיק מכת"י של הסמ"ק עדות על בתו של רבינו ברוך, שלא הייתה מבשלת קטניות: "ועל קטנית כגון פי"ש ופי"ב"ש ורי"ש וכיוצא בהן רבים נוהגים בהן איסור שלא לאוכלו בפסח כלל. וכן כמדומה ששמעתי מהר"ר יוסף שליח ציבור מטרוויש] - ראה עליו בספר שמות חכמים עמ' שלח[בשם אמו בתו של רבי ברוך נ"ע על הפולין שקורין פי"ב"ש שלא לבשולן בפסח כי אם במים רותחין מתחלת נתינתו בקדירה". כת"י זה הובא גם בהערות הגר"ג צינער להלכות פסח של רבינו שמואל מפלייזא (אוצר פסקי הראשונים עמ' פ), ושם יש תוספת: "ומורי רבינו יחיאל מפאריש היה רגיל לאכול פול הלבן וגם היה אומר כן בשם רבינו יהודה").

כאן המקום להדגיש את המובן מאליו שחשש חימוץ בקטניות הוא רק בבואם במים, ולכן הזהירות הייתה רק בבישול (אף שכאמור הקילו בחליטה) אך לא בקטניות שלא באו במים (ראה על כך בשו"ת אורח משפט סימן קיא). ומעצם העובדה שהקילו בחליטה אנו למדים שאכן החשש היה מחמת חימוץ הקטניות.

על כל פנים נמצאנו למדים כי בעוד חכמי איוורא [לפחות אחד האחים - רבינו שמואל] וכן רבינו ברוך היו נמנעים מלאכול קטניות, הרי שרבינו בית המדרש בפריז, רבינו יהודה שירליאון רבינו יחיאל ואף רבינו שמואל מפלייזא סברו שאין בכך שום איסור. מהשגתם של רבינו יחיאל ורבינו שמואל על המנהג אנו למדים כי אכן השאלה הייתה סביב מעמדם של הקטניות כחמץ.

יצוין כי בשום ספר הלכתי אשכנזי וצרפתי עד לתקופת מהר"ם מרוטנבורג ואף לאחריה, אין אנו מוצאים איסור על אכילת קטניות.

וכאן המקום לציין למקור מעניין בעניין הקטניות, שכתב רבינו שמשון ב"ר שמואל מדורין בעל קיצור מרדכי "ואני הכותב אכלתי פול לבן בפסח על שולחן הר"ר אליעזר פירנא ז"ל בעיר פמוגושטא [-קפריסין] שנת ק"ט לפ"ק על רבינו אליעזר פירנא המהרא"ף מחכמי תוס' גורניש ראה בקובץ מוריה רט-רי עמ' יב.



"ואין איסור חמץ בפסח אלא מחמשת המינים בלבד ... אבל אורז ואפונים ושאר מיני קטנית אין בהם משום חמץ. ויש מחמירים באלרז"ז שהוא מסופק להם אם הוא אורז שהתירו בגמרא ... ומורי הרב ז"ל היה אוכלו. וחכמי צרפת ז"ל היו נוהגים בו איסור ובמיני הקטנית, ובשר יבש וגבינה יבשה, ודגים יבשים מלוחים. וכל זה מדת חסידות" (דרשות רבינו יהושע בן שועיב תלמיד הרשב"א, פרשת צו).

באותה תקופה לא היה טעם אחר למנהג והטעם המקובל, משום חשש חמץ, לא התקבל על דעת רוב חכמי התורה, כך שעתידו של המנהג היה להיכחד. ואכן רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ג) כותב כי: "מותר לעשות כל מיני תבשיל מכל המינים בפסח זולתי מה' המינים. ואותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטנית מבושל בפסח מנהג שטות הוא זולתי אם הם עושין להחמיר על עצמן ולא ידעתי למה" (אגב, זו הפעם היחידה בכל ספרו שהוא מכנה מנהג כ'שטות').

מעניין כי בתקופה זו ניסו כמה מחכמי פרובנס למצוא הסברים אחרים למנהג.

כך הביא רבינו מנוח (ספר המנוחה הלכות חמץ ומצה פרק ה): "וכתוב בספר המנהגות ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין ועל כן נקראין חימצי ע"כ. ולא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ אלא מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד שהרי כתוב ושמחת בחגך ואין שמחה באכילת תבשיל קטנית. ותו דהא אשכחן דפריש ר"ש במסכת חולין (נב.) בפרק אלו טרפות בשמעתא דריסוק אברים חומצי פיישולש, חיפשני סידירש.

ואין ספק שאם רצה לאכול זרעונים בפסח וכיוצא בו משאר מיני קטניות מותר ואין בזה חשש איסור כלל, ואעפ"י שנהגו, דהא אמרינן בירושלמי פרק מקום שנהגו כל דבר שמותר וטועה בו באיסור נשאל ומתירין לו. אחר זה מצאתי כתוב שיש מין אחד הנקרא ויצאש והם מגרגרים של חטה שמשתנים בארץ בתבניתם וטבעם כמין הזונין שבשנה שאינה של ברכה יוצאת התבואה מדרך היושר וחוזרת זונין מלשון כי זנה תזנה הארץ. ובשנה גשומה חוזרת התבואה ויצאש וקורין אותה ויצאש פורמנטלש ועל כן אסרו כל קטניות וזה הטעם יש לו שורש".

לדבריו אין ספק שהחשש ההלכתי בקטניות הוא טעות, [בכך הצטרף לדעת שאר הראשונים כפי שהובא לעיל]. הסיבה למניעת האכילה היא רק בגלל ביטול שמחת יום טוב (ועיין בשו"ת בית מרדכי (פוגלמן) חלק א ס"ס כט על מנהג ההימנעות מאכילת קטניות בימים-טובים). אמנם לבסוף מצא טעם שיש לו מקום, שישנו סוג של קטניות שמקורו בעצם מחיטה, וכדי להיזהר ממנו אסרו גם משאר מיני קטניות.

החכם הנרבוני רבינו דוד ב"ר לוי בעל המכתם, כותב (פסחים לה.) כי טעם המנהג היה אחר. תחילה הוא כותב כי "מכאן [- מסוגיית הגמרא] ראה שמותר לאכול תבשיל ארז בפסח, שאין בו חשש חימוץ, וכן נמי אמרינן לקמן גבי שני תבשילין סלקא וארוזא. ומה שנהגו קצת הראשונים להחמיר שלא לאכול בפסח לא היה אלא מפני שמתערבין גרגרי חטים דקים שאין ניכרין בו לפעמים". דהיינו סיבה טכנית-מציאותית ולא עקרונית הלכתית, שכן אין להעלות על הדעת שאותם 'קצת ראשונים' חששו שאורז הוא חמץ.

חכם אחר מבני פרובנס, רבינו המאירי, כתב (פסחים קיד; וראה גם בדף לה.) אף הוא בדומה לזה: "ואין לחוש לדברי האומר שהוא [- אורז] מין דגן, ואף בזמנים הללו נהגו באכילתו בפסח. ואף קצת בני אדם שנוהגים להרחיקו בפסח, לא מצד עצמו אלא מצד שיש בו גרגירים בקליפתם שדומין לחטה ולבם נוקפם שיהיו גרגירי תבואה שמתערבים עמו". המאירי מדגיש שאלו שאינם אוכלים אורז אין זה בגלל סיבה מהותית אלא רק מחשש תערובת דגן.

אכן נראה שגם רבינו מנוח וגם המכתם לא קבלו למעשה כחובה את החשש הזה שהעלו כסיבה אפשרית למנהג החוששים, בפרט שאפשר למנוע אותו על ידי ברירה מדוקדקת, וכמו שכתב הרשב"א (פסחים לה.):

"הני אין אורז ודוחן לא וכו' עד יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ. יש [ש]פי' דה"ק שאינם באין לידי חמוץ גמור להתחייב עליה כרת אלא לידי נוקשה ואיכא עלייהו איסור דרבנן מחמץ. אבל מצינו מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל, וכדאמרין שאין באין אלא לידי סירחון ולא קאמר שהם נוקשה. וכן משמע מהא דגרסינן בנוסחי דוקני מתני' דלא כר' יוחנן וכו' עד ר' יוחנן אוסר באורז וכו' ומדקאמרין ר' יוחנן אוסר ש"מ דמתני' שרי לגמרי, וכן הלכה. ומ"מ צריך להזהר מאד שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד ואם נשאר שם אפי' גרגיר אחד נמצא שנאסר הכל בבשולו במשהו, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו אחזוקי איסורא הוא כיון דמילתא דשכיחא טובא. והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים מפני ערובים שעולה עמהם".

אולי לכך התכוון הטור (סימן תנג) שכתב: "ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חטין מתערבין בהן. וחומרא יתירא היא זו, ולא נהגו כן" [אגב, מדעתם של הטור ורבינו ירוחם תלמידי הרא"ש נראה שאף רבם לא היה מחמיר באכילת קטניות, וכך אכן נראה מדבריו בשו"ת כלל יט סימן כא].

גם רבינו יונה ב'סדר ליל פסח' שלו כתב לגבי האכילה המותרת בערב הפסח: "כל יום י"ד אין אוכלין מצה. אבל ודאי מתחלת חמש ועד תחלת תשע אוכלין כל מיני תבשיל המשביעין, כגון מיני קטנית ואורז ודוחן, ובלבד שיזהר שלא ימצא שם גרעין אחד מחטה ושעורה והזונין, שנקרא גי"ל בלע"ז, ושבות שועל ושיפון].

החשש מפני עירוב אורז בדגן היה ידוע [ומסתבר שלא נהג בכל סוגי הקטניות] וחסידים נזהרו בו מאז ומעולם, [כך ראינו גם אצל בעל הרוקח], כשם שזוהרו בכל מאכל שעלול להתערב בו חמץ. אך אין בין החשש הזה לבין איסור קטניות כמעט ולא כלום. מכל המשא ומתן בדברי הראשונים עולה שהאיסור, אם ישנו, הוא מהותי ועקרוני בעצם הגדרת מיני הקטניות [יש לציין כי לדעת הרוקח (סימן רנו) מותר לאכול חרדל בפסח, וכפי שהביא הט"ז סימן תס"ד על דברי הרמ"א שהשווה [בשם הראשונים, ראה דברי רבינו פרץ להלן] את החרדל לקטניות. ההבדל ברור, הרוקח גם אם נמנע מאכילת קטניות היה רק מאותם אלו שיש בהם חשש תערובות דגן ולא ב'קטניות' כהגדרה].



נראה שהמנהג להימנע מבישול קטניות שיסודו, אליבא דרוב הראשונים, בטעות, וניתן פומבי להיתרו על ידי גדולי הרבנים מבית המדרש בפריז, לא יחזיק מעמד. אלא שאז קם רבינו פרץ, שכאמור היה גם חניך ישיבתם של חכמי איוורא שנהגו איסור באכילת קטניות [על קשר אפשרי בינם לבין חכמי פרובנס עמדנו בתחילת המאמר], ונתן פשר חדש לאותה זהירות (בהגהותיו לסמ"ק רכב). תחילת דבריו הובאו (לעיל):

"מיהו קשה הדבר מאד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים הקדמונים, דמסתמא לא נהגו בו איסור מחמת חימוץ עצמו דלא טעו בדבר שהתנוקות של בית רבן שלמדו ההלכה יודעין דאיכא בהדיא בפסחים דאין בא לידי חימוץ כ"א מה' המינין. ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור כל קטנית בפסח, ולא מחמת חימוץ עצמו כי טעות הוא לומר כן אלא מטעם גזירה הוא דכיון דקטנית מעשה קדרה הוא, ודגן נמי מעשה קדרה הוא כד"סא אי הוי שרינן קטנית אולי אתי לאיחלופי ולהתיר דייסא, כיון דאידי ואידי מעשה קדרה הוא. וגם מידי דמידגן הוא כמו חמשת המינים, כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים דקרי לקטנית מידי דמידגן. וגם יש מקומות שרגילים לעשות מהם פת כמו מחמשת המינים ולכך אתי לאיחלופי לאותן שאינן בני תורה. ולא דמי למיני ירקות כגון כרוב וכרשין וכיוצא בהן דהנהו לא דמי כלל לדגן ולא אתי לאיחלופי.

ומנהג הגון הוא ליזהר מכל קטנית כדפרי', ואפילו מחרדל משום דהוי מידי דמידגן. אף על גב דתלמודא שרי אורז זהו דוקא בימיהם שהיו כולם בקיאים בהלכות איסור והיתר, אבל עכשיו בדורות אחרונות ודאי יש לגזור כדפרי'. וגם זה הטעם פירש רבינו סעדיה גאון גבי דין יולדת שחילק בין דורות הראשונים לדורות אחרונים. ואפילו ליתנם במים רותחין מתחלה יש לאסור דילמא אתי לאחלופי לתתן במים קרים".

רבינו פרץ מחדש מדעתו טעם למנהג. לדבריו נראה שיש לגזור ולאסור מיני קטניות כיון שהתוצרת שלהם עלולה להתחלף עם תוצרת של חיטה. אם יבשלו קטניות ויראו אנשים שאינם בני תורה דייסה לפניהם בפסח אולי הם יחליפו אותה בדייסה מחיטה. כך גם פת מקטניות שעלולה להתחלף לאנשים עם פת חיטה, ויבואו לעשות פת מחיטה בפסח ולהתפיה בצק. רבינו פרץ מוסיף חומרא על חומרא וכותב כי יש לאסור ואף לא לבשל מיני קטניות במים רותחים, שבהם לכאורה אף אם אי מי יטעה ויבשל במים רותחים חטים יעלה בידו חליטה, שאינה מחמיצה מעיקר הדין, אמנם החשש הוא שמא אותו עם הארץ יקיש מדייסת הקטניות החלוטה ויעשה דייסה מחיטה במים קרים. [נראה שאכילת קטניות בלא שבאו במים לא עלתה על דעתו של רבינו פרץ לאסור].

למעשה אסר רבינו פרץ גם חרדל כיון שהוא "מידי דמידגן", ובכך דומה לחמשת מיני דגן, אף שלא עושים ממנו מעשה קדירה. "מידי דאידגן" הוא לשון הסוגיא בנדרים (נה). שמשווה בלשון בני אדם קטניות לדגן, כיוון ששניהם "אידגן", ומבארים הראשונים שמשניהם עושים כרי.

לסיכום: לדעת רבינו פרץ יש חשש "איחלופי" בין קטניות למיני דגן, הן בגלל התוצרת שעושים מהם, והן בכך ששניהם "מידי דמידגן" וצורתם דומה לחטים. ולשיטתו יש להרחיב את החשש גם על חליטת קטניות, למרות שגם המחמירים עד כעת הקילו בחליטה.

באותה תקופה בצרפת נכתב 'ספר הגייר', שזהות מחברו עד היום לוטה בערפל. יש מן המקום להניח על קשר בינו לבין רבינו פרץ מקורביל, אך רבו המובהק היה בוודאי רבינו ברוך חיים ב"ר מנחם. רבינו מנחם

אביו היה תלמידו המובהק של רבינו שמשון משאנץ אך גם קיבל תורה מחכמי איוורא, ייתכן לאחר שהר"ש עלה לארץ הקודש [יצויין כי לפי הנראה גדול האחים רבי משה בעצמו היה תלמידו של רבינו שמשון], כך מזכיר רבינו ברוך חיים רבות את רבינו שמשון משאנץ וכן את חכמי איוורא. (על כל זה ראה במבוא לספר הנייר מהדורת מכון ירושלים עמ' 27-29).

מעניין כי הן רבינו ברוך חיים והן ספר הנייר פירשו את טעם ההימנעות מאכילת קטניות בפסח בטעם דומה לזה של רבינו פרץ. כך כתוב בספר הנייר (עמ' מה): "פולין ועדשים מיני קטנית, גאוני עולם הקדמונים אומרים דמותר לאוכלן כשנותנים במים חמין. אמנם רבני צרפת אסרו בכל עניין גזירה אטו דגן מרוח שאנו רגילין לאכול ממנו ולעשות תבשיל, והמחמיר יבורך".

בהגהות כת"י לסידור הסמ"ק (התפרסמו ע"י רי"ד בערגמאן בספר זכרון לרש"ק מירסקי תשרי תשל"א עמ' קפט) נזכרה עדות משמו של רבינו ברוך חיים בטעם מנהג הקטניות: "ואני הכותב נ"י שמעתי ממורי הר"ר ברוך חיים שקיבל מרבו החסיד והעניו הר"ר אברהם, שהטעם מן הפולין שאסורין הוי משום שרגילות בחול לתת קמח לתוכו להיות עב ואתי לאיחלופי בפסח. וזה הועתק מכתב יד אותו הגדול זצ"ל".

לפנינו אם כן טעם מיוחד להימנעות מאכילת קטניות, מפני הדמיון בין הבישול שלהם לבישול של מיני דגן. הטעם ניתן בשם 'רבני צרפת' [אולי הכוונה לרבינו פרץ] ובשם 'רבינו אברהם' (אודותיו ראה במבוא הנ"ל עמ' 23 הערה 17) ובעיקר על ידי רבינו פרץ. אנו יודעים על קשר בין רבינו ברוך חיים וספר הנייר לחכמי איוורא, ועל כך שבניגוד לחכמי פריז, הרי שרבינו שמואל איוורא נמנעו מלאכול קטניות. כאן אנו שומעים על טעם משותף שניתן בשנים אלו (המחצית הראשונה של המאה הראשונה לאלף הנוכחי), על ידי חכמים צרפתים כנראה מאותו בית מדרש.



מכאן והלאה קיבל המנהג משנה חיזוק. דברי רבינו פרץ הובאו בספרי תלמידיו, המרדכי וההגהות מיימוניות, בארחות חיים ובכל בו ומשם לשאר ספרי הראשונים והאחרונים עד ימינו. [מעניין כי מיד לאחר שהביא רבינו פרץ את דעתו על אכילת קטניות, המשיך וטען שיש לגזור גם על אכילת דבש, אך דעתו זו לא התקבלה למעשה].

מאז רבינו פרץ קיבל המנהג פירוש חדש ומובן, והמנהג בצורתו החדשה הוא זה שהגיע לאשכנז בדורם של מהר"ש מנושטט ומהרי"ל. וכלשון מהר"ש (סימן מד): "ואף על פי ששאר דברים אין מחמיצות, אפילו הכי אסרו חכמים לבשל בקדרה קטנית או שאר מינים כיצא בה, משום הרחקת איסור, כי אם יבשלו גם כן חטים ואתי לידי דאורייתא".

מעניין לציין כי אף שהחמירו באשכנז באכילת קטניות, הרי כשנשאל מהרי"ל האם מותר להשהות קטניות בפסח השיב (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' נ): "[ושאלת מהו] להשהות בפסח מיני קטנית מחומצות,

השתא [רבים] אינהו, ר' יחיאל ושאר ארצות מיכל אכלי ליה אנן לא משהינן להו, אתמוה". אם רבינו יחיאל ו"שאר ארצות" מתירים אף באכילה, בוודאי שאנו די לנו לאסור רק באכילה ולא בשהייה.

בסוף תקופת הראשונים מוסר בעל האגור (סי' תשמה) כי "ואני המחבר ראיתי חסידי אשכנז וכל חכמים נוהרין מלאכול כל מיני קטניות בפסח".

הלכה למעשה פשט המנהג (כפי שהובא ברמ"א סי' תנג) להחמיר ולא לבשל מיני קטניות. אמנם מעמדו של האיסור היה כחומרא, וכלשון החק יעקב: "והסכמת הפוסקים דכל זה הוא חומרא בעלמא, אך היכא דנהוג איסור נהוג ואין לשנות". וכך עד ימינו אצל יוצאי ארצות אשכנז. ניתן לקבוע בוודאות שאילולא טעמו של רבינו פרץ למנהג, החשש לא היה מחזיק מעמד וכפי שכמעט אירע בעקבות דעתם של גדולי פריז.



לסיכום:

הפרדנו בין החשש להמצאות גרגרי דגן בקטניות, שהוא מיסודו חשש טכני, והחסידים חששו לו בין בקטניות בין במוצרי מזון אחרים, אך לא נקבע כחובה שהרי די בברירה פעם ופעמיים, לבין האיסור המהותי שנהג בקטניות, כנראה על ידי חכמי פרובנס הקדמונים. כמעט כל הראשונים קבעו פה אחד שהמנהג הוא מנהג טעות, שהרי הטעם המקובל שלו היה מפני חשש חמץ בעצם הקטניות, וזה נסתר מסוגיית הש"ס. חכמי פריז ביטלו בפועל את המנהג, ומנגד בעל ספר התרומה וחכמי איורא המשיכו להחזיק בו. רבינו פרץ בבקשו להגן על המנהג מצא לו טעם חדש מפני חשש "אחלופי" בין התוצרת והבישולים של קטניות עם תוצרת החיטה. טעם הגון זה חיזק את המנהג ומכאן והילך התקבל בקרב רבים, עד שנקבע בין מנהגיה היסודיים של יהדות אשכנז מדורו של מהרי"ל.

בשולי הדברים אציין למאמרי הבא בעניין הזהירות בשרויה, וניתן בעקבותיו לראות קווים מקבילים בין ההימנעות מקטניות להימנעות משרויה (שניהם מחשש חמץ, הונהגו לאחר חתימת התלמוד ולא פשטו בקרב כל ישראל אך נוהגים בקרב רבים, ובשניהם חששות מציאותיים וגם נידונים הלכתיים). מסקנתי שם הייתה כי ההימנעות משרויה הינה חשש מציאותי ולא מהותי (מעין מה שכתבו הרוקח, הריטב"א והטור הנזכרים לעיל על חששות מציאותיים של תערובת חמץ בחלק מהקטניות). אך למרות זאת הבאנו שם שיש שצינו כי בהחלט ישנו חשש אתי למטעי בבישול (גם אם לא בשריית) מצות, ואף ישנו מקור יחידי לכך כבר בדברי הראב"ן (פסחים דף ע"ג) שכתב "ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל שלא יעשו גם מקמח וטוב הוא לאסור זה מפני זה". כמובא שם חשש אחלופי בבישול קמח מצה, וגם בבשול קמח קטניות נזכר כבר בגמ' פסחים מ: לענין 'חסיס' לפי ביאורי הראשונים השונים לכך, אך לא נפסק מעיקר הדין להלכה (בוודאי במקום שלא שכיח עבדי). וראה גם בכנסת הגדולה (הגב"י או"ח סימן תסא), על תקנת חכמי עיר אחת, שאשה במקומם טעתה לאחר שראתה את שכנתה משתמשת בקמח מצה לציפוי דגים והלכה היא וצפתה את הדגים בקמח. הכנסת הגדולה מסביר מדוע לא אסרו שם את כל סוגי הבישולים מקמח מצה אלא רק

את אלו שרגילים להכניס בימות השנה בקמח רגיל. על כל פנים ניתן לסכם לגבי ההימנעות משרויה בפסח (על פי דברי האחרונים המוזכרים במאמרי שם), שבקמח מצה כמעט ולא שייך חשש מציאותי של חמץ, אך החשש של אתי למטעי במידה מסוימת קיים (גם אם לא נפסק להלכה). מאידך במצה שלמה השורה במים יש יותר מקום לחשש המציאותי, אך חשש אתי למטעי לא שייך בו. ההערה שתזכר מיד להלן תקפה כמובן גם על החשש של אתי למטעי בבישולים מקמח מצה.



הערה הלכתית לימינו

"עוד שמעתי שאמר, שצריכין ליתן הודאה על מה שלא היה בזמן הגאונים תפוחי אדמה, כי התפוחי אדמה הובאו מאמריקא אחרי הגאונים. כי אם היה מאכל זה בזמן הגאונים היו אוסרים אותו לפסח מחמת גזירת קטניות, מחמת שיכולים לעשות ממנו קמח" (בשם בעל ה'תפארת שלמה' מרדומסק. הובא ב'אהל שלמה' במהדורה חדשה עמ' ס').

לאחר שלמדנו את שרשי המנהג בימי הראשונים בצרפת, ונוכחנו כי עיקר החשש הוא טעות בין תוצרת קטניות לתוצרת חמץ, יש להעיר הערה גדולה על המנהג בימינו.

בימינו כמובן הוכרעה ההלכה שלא לחשוש בקטניות משום חמץ. החשש הטכני של עירוב חיטים בקטניות, שייך בכמה מיני קטניות אך הוא רלוונטי לכל העדות והחוגים, ולא נראה שאמור להיות התייחסות שונה בין העדות אליו. ועל כל פנים באותם מיני קטניות בהם הוא לא שייך אין לחשוש, וכן להיפך אם החשש של תערובת מיני דגן יהיה קיים גם בירקות ושאר מוצרים שאינם קטניות, יהיה עלינו לחשוש אף בהם.

אלא שאם להלכה אנו מקבלים את הגזירה של רבינו פרץ, הרי שבראש ובראשונה יהיה עלינו לגזור על קמח תפוחי אדמה ומוצרים הנעשים ממנו. שהרי עוגות ולחמים הנעשים מקמח תפוחי אדמה עלולים להתחלף בקל במוצרי חמץ.

בעניין זה יש להביא את דברי החיי אדם (נשמת אדם חלק ב-ג כלל קיט):

"ואפילו במקום דהוי חיי נפש יותר מסתבר להתיר קטניות דאין עושין ממנו קמח במדינתנו ולא אתי למחלף. אבל רעצקע [- כוסמת] שקורין טאטארקע דדרך לעשות ממנו קמח ויש בו כל ג' טעמים שכתבו הפוסקים, אחד, דהוי מידי דמדגן. ב', דיש בו גרעיני דגן. ג', דמתחלף בקמח, מה שאין כן בקטניות דלא מחלף. ועוד דבלתי ספק שאם יראו שמבשלין "גרופין" מן "רעצקע" שיבשלו גם כן גרופין מן ה' מיני דגן ומעולם לא שמעתי להתיר זה.

ושמעתי שבק"ק פיורדא בשנת תקל"א ל"ב שהיה רעב גדול באשכנז הושיבו ב"ד והתירו בולבעס שקורין עדרעפיל [- תפוחי אדמה] כי באשכנז אין אוכלין ג"כ בולבעס כי שם עושין קמח מהם, וגם התירו קטניות אבל לא מיני גרופין".

מדברי השואל המובאים בשו"ת שאילת יעב"ץ (חלק ב סימן קמז ס"ד), אנו למדים על קהילה נוספת באשכנז שרצו בה המורים לאסור תפוחי אדמה:

"ובהיותי במנהיגים רצו לאסור הפרי הארץ שקורין ערד עפפל או קארטופלין [- תפוחי אדמה], מפני שעושין מהם קמח. ואני עמדתי כנגדם, ביודעי שאין הצבור יכולין לעמוד בזולתם, והוא מאכל עניים, וראיתי המעשה כמה פעמים שבני הכפרים האכילו אותם לבני ביתם מאין להם לחם ומזון די. ונצחתי אותם ע"י אנשי הקהל שם שצוו על המורה שלא יאסור דבר חדש מה שלא אסרו הרבנים שישבו שם על כסא הוראה, כי לא הי' בעת ההיא אב"ד שם".

המצב בימינו בו אין אנו חוששים לאכילת מוצרי קמח תפוחי-אדמה בפסח, דהיינו שאיננו חוששים לאחלופי, ומאידך איננו אוכלים קטניות כי יש עושים מהם פת או מוצרים הדומים לחמץ הוא ממש תרתי דסתרי. אמנם בקטניות יש רעותא יותר שכן הם גם "מידי דמידגן", אך אין זה הטעם העיקרי כמבואר בדברי רבינו פרץ.

תשובה לטענה זו ניתנה בתשובת בעל האגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן סג) המפורסמת בעניין בטנים:

"בענין פינאט [- בטנים] אם יש בו חשש איסור מנהג קטנית כ"ד אדר תשכ"ו. מע"כ ידידי מהר"ר יעקב גאלדמאן שליט"א.

הנה בדבר הפינאט שכתבתי שבהרבה מקומות אכלו אותם בפסח וכתר"ה תמה בטעם הדבר משום ששמע שעושין ממנו באיזה מקום גם קמח וגם שמע שנזרעין בשדות כשאר קטניות.

אבל ידע כתר"ה שאין זה ענין כלל שכל הדברים העושין מהם קמח נאסרו ממנהג זה, דאין לך דבר העושין ממנו קמח כתפוחי אדמה לא רק במדינה זו אלא גם ביוראפ במקומותינו וגם בדורות הקודמים ומעולם לא חשו לאסור זה. וכן הטעם שמיני חטים מתערבין בהם שכתב הטור נמי אינו כלל שכל המינים שיש לחוש למיני חטים ושעורים שיתערבו נהגו לאסור, דהא ענים וקימעל שמתערבין בהן מיני חטים ושעורים כמפורש בט"ז סק"א ובמג"א סק"ג וגם איתא שם דקשה לבודקם ובח"י סק"ט כתב שלא יסמוך על בדיקת נשים וקטנים מצד קושי הבדיקה, ומ"מ לא אסרום כמפורש ברמ"א, וחדל כתב הרמ"א בסימן תס"ד שנהגין לאסור דהוי כמיני קטניות אף שאין בו הטעמים. ולכן אין לנו בדבר אלא מה שמפורש שנהגו לאסור וכן מה שידוע ומפורסם.

וגם יש ליתן טעם דדין מה שנאסר במנהג הא אין זה דבר הנאסר בקבוץ חכמים, אלא שהנהיגו את העם להחמיר שלא לאכול מינים אלו שהיה מצוי לאוכלם מפני הטעמים דחשש מיני דגן שנתערבו שקשה לבדוק ומפני שעושין קמחים, אבל כיון שלא תיקנו בקבוץ חכמים לאכול דברים שיש חשש שיתערב בהן מיני דגן ודברים שעושין מהם קמח, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו

ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפוחי אדמה שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור דאלו מינים שנהגו לאסור אף שיש אותו הטעם ממש דאין למילף ממנהג לאסור גם דבר שלא נהגו לאסור. וכשנתרבו תפוחי אדמה במדינותינו לא רצו חכמי הדור להנהיג לאסורן, ואולי מפני הצורך, ואולי מפני שהטעמים קלוישים, עיין בב"ר ר"ס תנ"ג, שהר"י קרא לזה מנהג שטות, וגם משמע שהר"ר יחיאל ושאר גדולים היו נוהגין בהם היתר אף במקום שנהגו איסור דהרי ע"ז כתב וקשה הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהם איסור, לכן חכמי הדורות האחרונים לא רצו להוסיף לאסור עוד המינים שניתוספו אח"כ רק שא"א להתיר מה שכבר נהגו לאסור. וכן בענין וקימעל אפשר לא היו מתחלה רגילים לזורעם במקום שזרעו מיני דגן ולא היה טעם להנהיג איסור ולכן אף אח"כ שהתחילו לזורעם במקום שזרעו מיני דגן שלכן צריכים בדיקה לא רצו לאוסרם שוב.

ולכן גם הפינאטס לא אסרו בהרבה מקומות עוד מכ"ש. ובמקום שליכא מנהג אין לאסור כי בדברים כאלו אין להחמיר כדאיתא בח"י. ולאילו שיש להם מנהג ביחוד שלא לאכול פינאט אסור גם בפינאט אבל מספק אין לאסור. ולכן שייך שיתן הכשר שלא נתערב שם חמץ ויאכלו אלו שלא נהגו בזה איסור. וכן ראיתי שנותנים הכשר על פינאט אויל מהאי טעמא. ידידו, משה פיינשטיין."

התשובה לכאורה קשה בסברא, אך כך היא המציאות לפנינו. כביכול אין אנו חוששים לעצם הטעם של רבינו פרץ (חשש איחלופי), אלא אנו מקבלים עלינו את פרטי המנהג מבלי להוסיף עליו ולגרוע ממנו.

מאמר שישי

השרויה – מציאות משתנת או חשש הלכתי קיים?

במאמר זה ננסה לראות אם מנהג אי אכילת מצה שרויה, הנוהגת בכמה קהילות מעם ישראל, נובעת מחומרה הלכתית, או מחשש מציאותי, דהיינו שכן הוא המצב בצורת אפיית המצה שגורמת לבעייתיות בשרייתה אחר כך, אבל אם ישתנו סדרי האפייה ממילא לא יהיה טעם להחמיר בשרויה.

[א] שורשי הוזהרות בשרויה וסיבתה

מדינא דגמרא (פסחים מא.) מצה שרויה מותרת וכך הדין פשוט אצל הראשונים. כך נפסק ברמב"ם (פ"י מחמץ ומצה הל"ו) לגבי מצת מצווה: "חולה או זקן שאינו יכול לאכול שורין לו רקיק במים ומאכילין אותו והוא שלא נימוח". ובשלחן ערוך (סי' תס"א ס"ד): "יוצא אדם במצה שרויה והוא שלא נימוח, אבל אם בשלה, אינו יוצא".

מאידיך מזה כמה דורות אנו שומעים על מנהג להימנע מאכילת מצה שרויה. מקור קדום המתייחס לזהירות בשרויה נמצא בשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"ב סי' ס"ה. והוא מכתב מתלמיד) בשם אביו החכם צבי (נפטר בשנת תע"ח): "על דבר מצה שרויה שהמתחסדים פורשים מהם, והוא ז"ל סתר כל דברי המחמירין".

והיעב"ץ עצמו בספרו מור וקציעה (סימן ת"ס) כתב: "אבל מצה העשויה ממצה טחונה ודאי שריא אפילו נילושא במים, אע"ג דיש מחמירין לית דחש לה וראינו חסידי עולם שאכלוה".

למעשה שלחן ערוך הרב הוא המקור ההלכתי הראשון שהתייחס בפירוט לחומרא זו, ואף שמיקל מעיקר הדין כתב שראוי להחמיר במצה שרויה, בדבריו גם מתבאר מדוע החלו בימיו להתנהג בחומרא מה שלא היה מקודם. וז"ל:

"אודות איסור בישול מצה שנתפררה, באמת כי גם שאינו איסור גמור וברור מדינא מכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה ואינו מן המתמיהין לאמר כי הוא חומרא בלא טעם, אלא טעמא רבא איכא במילתא לזיהר מחשש איסור דאורייתא לפ"ד סמ"ק ורבינו ירוחם הובאו ב"י סי' תסא, וכן פסק הפר"ח שם ס"ב בקמח שנקלה דחיישינן שמא לא בשול שפיר. והנה עיינו רואות בהרבה מצות שיש עליהם מעט קמח אחר אפייה וזה בא מחמת שהיתה עיסה קשה ולא נילושה יפה יפה.

ומ"ש בט"ז סוף סי' תנט בדדיעבד שרי היינו המצות לחודייהו אבל לשום במרק מסתפק המגן אברהם סי' תסג אפילו בדדיעבד, ואף דמסיק להחמיר משום הפסקת המצה בין הקמח והאור והכא לא שייך האי טעמא

בקמח שעל גבי המצה, וכו', מכל מקום כיון שעינינו רואות מצות הרבה שמצוי בהם קמח מעט נראה לעין אחר האפייה אי אפשר להכחיש החוש.

ומה שלא הזכירו זה הפוסקים, היינו משום שזה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילושה יפה ובדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה, עד שמקורב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשין יפה יפה, ולכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה כנראה בחוש למדקדקים באמת. והנה משהו קמח בעין שעל פי המצה למעלה שמתחמץ במרק כשמפריים את המצה לתוך המרק כנהוג בשבת יש בזה חשש איסור דאורייתא כי אין כאן תערובת כלל, אבל במצה טחונה שעושים ממנה עגולים יש לדון בזה דין תערובות ותלוי באשלי רברבי מחלוקת הפוסקים ביו"ד סי' קד גבי תערובת יבש בלח ע"ש בפר"ח. ומגודל טרדתי לא אוכל להאריך בזה. ומכל מקום אין למחות בהמון עם המקילים כיון שיש להם על מה שיסמוכו, והעיקר על דעת רש"י והרמב"ם. אבל לפי מה שכתב האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח פשיטא שיש להחמיר כהרשד"ם שבפר"ח. ומכל מקום ביום טוב האחרון המקיל משום שמחת יום טוב לא הפסיד, ובמי פירות פשיטא דאין להחמיר כלל כל הפסח".

המסקנות העולות מהדברים הם כי עד לפני כעשרים שנה מזמן כתיבת התשובה לא היה טעם להחמיר בשרויה כיון שלישת המצות הייתה במתינות ולא היה חשש לקמח שנשאר על המצה, וגם כעת מעיקר הדין אפשר להקל כדעות שקמח שנקלה בתנור שוב אינו מחמיץ ורק משום חומרא דפסח יש להחמיר כשיטות שקמח קלוי מחמיץ וכן יש לחשוש שלא נקלה כל צרכו. בדבריו חזר כמה פעמים על כך שהמציאות היא שיש קמח על גבי המצות והחוש מעיד זאת, דהיינו החשש קודם כל בעיה מציאותית לפי אופי הלישה והאפייה הנהוג באותם שנים, ורק אחר כך יש לדון על פי דעות הפוסקים באותה מציאות.

החשש שהביא שו"ע הרב הוא רק בגלל הקמח שעל גבי המצות, ואכן חשש זה תלוי במחלוקת גדולה בדין קמח קלוי האם יכול להחמיץ. אמנם אחרונים אחרים הזכירו לגבי השרויה חשש אחר - שמא יש בתוך המצה קמח שלא נאפה, והוא לכולי עלמא אינו נחשב קלוי ובוודאי מחמיץ. וכדלהלן.

השערי תשובה (סי' ת"ס ס"ב) מאריך מאד בנושא זה ומסקנתו שיש מקום להחמיר במצה שלמה שרויה אך לא בקמח מצה. וז"ל:

"רק שיש אנשי מעשה שמחמירין על עצמם ואין אוכלים שום מצה שרויה או מבושלת במים, שחוששין שמא נשאר בה מעט קמח שלא נילוש ויתחמץ עכשיו על ידי השריה או הבישול, כדלקמן סי' תס"ג שכתב

ל. למעשה החכם צבי נפטר הרבה יותר מעשרים שנה מזמן כתיבת התשובה (שנכתבה אחרי פטירתו של רבי ברוך אביו של בעל שו"ע הרב, שהרי חתם את שמו 'במו"ה ברוך זלל"ה' שנפטר בתקנ"ב). יתכן כי המתחסדים בדורו של החכם צבי החמירו מסיבה שונה או שאכן גם במקומם היה מקום לחשש שנשאר קמח על גבי המצה.

המגן אברהם דלא מהני בזה מה שנקלה באור דהמצה מפסקת בין האור ובין הקמח ... ועל כל פנים נראה דאף המחמיר מהאי טעמא אין צריך להחמיר שלא לטבל מצה אפויה במים או במשקה אם נותן מיד לתוך פיו דפשיטא דאין בזה שיעור להחמין כלל, וכן מבואר מדברי המגן אברהם לקמן סי' תס"ו ע"ש, ומכל שכן לטבל בתוך יין שהוא מי פירות ... והרבה מקילין בכל ענין וסבירא להו שאין לחוש לזה רק בתוספת קמח באמצע הלישה, הא לאו הכי לא חיישין כלל שמא נשאר קמח שלא נילוש דאחזקי איסורא לא מחזקינן. וגם נראה שהתחלת חומר זה יצא ממה שהיו נוהגין מקדם לעשות על פסח מצות עבות הרבה, אף שלא היה כשיעור טפח מכל מקום היו עבות הרבה, ומהם היו עושים הקמח לפסח על ידי גרירה (ברי"ב אי"ז"ן) והוא מלתא דשכיחא טובא שימצאו מהם מה שלא נאפה יפה באמצע כפי הצורך, וגם על ידי שהעוזרים בעריכה אין הידים עסקניות כל כך בעיסה שבקל גומרים מלאכתם שוהה לפעמים כמה מצות על השלחן בלא עסק טרם נתינה לתנור כידוע, ולכן החלו אנשים יראי ה' לפרוש מלאכול מה שנעשו מקמח מצה אפויה. ובאמת שראוי לכל מורה בעירו להשגיח על זה על מעשה אפייה כשאופים המצות העבות להזהירם מאוד על ככה שאפשר שיבואו לידי חשש חימוץ גמור. אבל האידנא איתכשר דרא ורובא דאינשי אין אופן מצות עבות כלל רק רקיקים דקים, והקמח נעשה על ידי שמיבשים אותם בתנור ואחר כך טחנו ברחיים או דכו במדוכה ואזדו להו החששות הללו, אם לא נחוש להו שמא נשאר קמח בשעת לישה בתוך העיסה לזה לא חשו מטעמא דכתיבנא".

נמצאנו למדים מדבריו, כי תחילת החומרא הייתה כשהיו עושים מצות עבות ונשאר קמח על גבי העיסה או בתוכה אך האידנא (- שלחן ערוך עם ביאור השערי תשובה יצא בשנת תק"פ) איתכשר דרא והמצות שאופים הן דקות וגם הקמח עשוי מחיטים קלויים ואין בו חשש חימוץ. ומה שאין חוששים שמא נשאר קמח שלא נאפה כהוגן הוא משום כלל בהלכות חזקות "אחזקי איסורא לא מחזקינן" דהיינו שאין לבוא ולהסתפק על מצה שנעשית כתקנה שמא יש בה חסרון, אם לא שהיה בה איזה רעותא כגון שהוסיפו בה קמח באמצע הלישה.

בהמשך דבריו חידד השערי תשובה את החילוק בין מצה שלמה שרויה לשימוש בקמח מצה:

"ואף לפי החשש שמא נשאר קמח מעט בשעת לישה, נראה דטפי יש להקל במצה כתושה וטחונה עד אשר דק ממצה שרויה או מבושלת במים כמות שהוא, דשם יש לומר דהמעט הקמח הוא במקום אחד וכשבא עליו מים הוא מתחמץ במקומו, מה שאין כן כשמחזירה למכתשת ושוחקה הדק היטב עד אשר דק בלי ספק שכיון שכותשין הרבה יחד אם המצא ימצא באחת מעט קמח על ידי הכתישה נעשה כאבק דק פורח ונבלל מאוד עד שבודאי לא ימצא קורט מהקמח במקום אחד שיהא נוכל לומר עליו שם חימוץ כלל ... מה שאין כן גרגרי קמח המפוזרים והמפורדים אחת הנה ואחת הנה, הדעת נותנת דבטלי לגמרי ואין בו כדי להחמין כלל, והוא ברור לפענ"ד שבמצה אפויה וכתושה הנעשה ממצות שעושין רקיקים דקים אין לחוש בהם, כמו שאין חוששין לאכול המצה עצמה ואין חוששין לה שמא יש בתוכה מה שלא נאפה יפה ונתחמץ. וממילא דגם לשמא נשאר קמח אין לחוש מטעמא דכתיבנא. אך רבים ושלמים שאוכלים ממצה שרויה ומבושלת אף על פי שאינה כתושה וטחונה. ועל כרחק דמעמייהו כמש"ל דלא מחזקינן איסורא שמא יש

קמח בעין שנשאר בשעת ליישה רק היכא שהוסיף מיא והוסיף קמחא באמצע הלישה אבל בסתמא לא חיישין ויש להם שיסמכו על עמוד העולם הגאון חכם צבי ז"ל, וכו".

לדבריו אין כל משמעות ל"אבק" של קמח שלא נאפה, ואין הוא נחשב לחמץ. החשש הוא רק שמא ישאר ממש קמח שלא נאפה וטרם החמיץ, ואם יבוא במים יחמיץ. חשש זה לא קיים בקמח מצה, וגם במצה שלמה כאמור אין סיבה להניח חשש כזה בסתמא. אך על כל פנים לדידו החשש הוא בקמח שבתוך המצה שלא נאפה, בפרט במצות עבות.

גם המחצית השקל (שם) התייחס לחשש שמא נמצא קמח בתוך המצה:

"אבל מטעם אחר יש להחמיר לבעל נפש שלא לעשות תבשיל ממצות בפסח, דלפעמים אין כל הקמח נילוש ומתגבל ונשאר מעט קמח על גבי עיסה, ואם היה נשאר על גבי מצה למעלה לא היה חשש כל כך, דכיון שניתן לתוך התנור נקלה אותו מעט קמח והוי כמו קמחה דאבשונה וכהאי גוונא דהוי רק דבר מועט יש להקל. אך לפעמים אותו קמח הוא באמצע המצה מבפנים, כי לפעמים נשאר על גבי העיסה כשהיה קשה מעט קמח ועל ידי שמגלגלין אחר זמן העוזרים את חתיכות העיסה לעסות ממנו מצה ומעלין אותו בא אותו קמח תוך המצה, וכהאי גוונא כתב מגן אברהם ס"ס תנ"ט וביותר בס' תס"ג סק"ד לאסור ליתן לתוך תבשיל והניח בצ"ע אם נתנוהו לתוך התבשיל אם יש לאסור, וסיים דיש לאסור במצה כהאי גוונא מאחר שהמצה מפסקת בין הקמח ובין האור ואינו נקלה, לכן אין מזהיחין למאן דנוהג חומרא זו".

לדבריו אין להחמיר בכמות כה קטנה של קמח קלוי שעלול להשאר על גבי המצה, אך קמח שלא נילוש היטב ולא נאפה שנשאר באמצע המצה הוא אכן סיבה להחמיר.

וכך סיכם זאת המשנה ברורה (סו"ס תנ"ח): "ופשוט דכשנאפה קודם פסח אפילו היה בו משהו חמץ בהקמח כבר נתערב ונתבטל ומותר אחר כך לבשל המצות בפסח דאין חימוץ אחר אפיה. ויש אנשי מעשה שמחמירין על עצמן ואין שורין ואין מבשלין מצות בפסח מחשש שמא נשאר מעט קמח בתוך המצות מבפנים שלא נילוש יפה ועל ידי השריה יתחמץ. ועיין בשערי תשובה סימן ת"ס דמצד הדין אין לחוש לזה דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, ובפרט בימינו שנוהגין לעשות רקיקין דקים. ומכל מקום מי שנוהג בחומרא זו אין מזהיחין אותו ועיין שם שהאריך בזה".

נמצאנו למדים כי בטרם נכנס לעצם הסוגיא ההלכתית הרי שלכולי עלמא הזהירות בשרויה היא קודם כל עניין מציאותי התלוי באופן ליישת המצה, ואם יתברר שבאופן הלישה הנהוג בימינו לא נשאר קמח בתוך ועל גבי המצה אין שום סיבה להחמיר.

אכן הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח ח"ג ס' ס"ד) כתב לאחד שנהג לא לאכול שרויה: "ואף שבמצות שלנו שהם דקים טובא כמועט שליכא חשש כדאיתא שם בשערי תשובה שחומר זה יצא ממנה שהיו נוהגין במצות עבות הרבה עיי"ש, מכל מקום קצת חשש יש אולי גם עתה ולכן כיון שנהג בזה אסור לאכול מצה שרויה בפסח". ואולי הדבר תלוי אם "קצת חשש יש" או שאין אף קצת חשש.

מעניין לציין כי החפץ חיים אף שלעצמו החמיר ולא אכל שרויה בפסח, כשנשאל הרי הגאון מוילנא כן אכל שרויה ענה: "הבו לי מצותיו של הגאון ואוכל אף אני שרויה" (הח"ח חיו ופועלו ח"ג עמ' תתק"ל). כנראה כוונתו שאם המצות אכן יהיו אפיוות כל צרכן ללא חשש שאריות קמח לא יחמיר בהם.

לכך יש להוסיף את המובא בהגדת הגרשוני (לנכד החפץ חיים הג"ר אברהם גרשון זאקס). בהערות מהעורך מרבי חנוך העניך זאקס): "על בני הבית צוה לאכול שרויה שלא לפגום בשמחת יו"ט. ולכן היו לו כלים מיוחדים שלא בשלו בהם שרויה. ואף שאמרו לו בני ביתו שטירחא יתירה לבשל בשתי מערכות כלים והציעו שיבשלו הכל בלא שרויה לא הניחם החפץ חיים לעשות כן מפני שמחת יו"ט. וכן נהג הגה"ח רבי מענדל (חתן הח"ח) אולם הגהמ"ח (רבי אברהם גרשון בן רבי מענדל) בביתו לא אכל שרויה".

ולטעמו של הח"ח צוטט שם ממכתב חתנו הג"ר מענדל זאקס: "אבל בכלל עלינו לדעת שמעולם לא גילה לשום אדם כוונתו האמיתית לכל דבר שפעל ועשה היו לו הרבה טעמים ואת הטעם האמיתי לא גילה, וכששאלתיו פעם אודות זה אמר לי בזה הלשון אם אגלה את הטעם האמיתי אז בטבע אנשים להתווכח ואני שונא להתווכח וגם הויכוחים ירפו אותי מעבודתי. אם כן באמת כל הכוונות האמיתיות שהיו לו נעלמו מעין כל, רק מי שזכה שיגלה לו מעט מזעיר, הוא יכול לדעת עד כמה אנו כולנו לא ידענו אותו כמעט ולא כלום", [וכנראה לא חשש באמת שמא יחמיצו המצות השרויות שאם לא כן מה לי המצות שלו מה לי של בני ביתו].

על כל פנים לאחר שנגענו בשורשי הדיון בספרי האחרונים, נתייחס לבעייה נוספת שנמצא לה מקור כבר בכתביו רבותינו הראשונים ביחס למאכלים ממצה שרויה.

[ב] האם ישנם מקורות קדומים לזהירות בשרויה?

מקובל שעיקר התפשטות הזהירות בשרויה התחילה מזמן המגיד ממעזריטש. ואכן הבעש"ט עצמו לא החמיר בשרויה וכפי שמובא בכתבי רבי יאשע שו"ב (עמ' נ"ד): "כי הבעש"ט לא נהג עדיין בחומרא זו רק המגיד ז"ל". כנראה שגם בזמנו ומקומו לא היה חשש לקמח שלא נאפה.

והנה בקובץ אור ישראל מאנסי (ט"ו שנה ד' ג') הובא מאמר ארוך מרבי גדליה אוברלאנדר (מח"ס פדיון הבן כהלכתו) על עניין השרויה, ושם מביא לכאורה מקורות קדומים מרבותינו הראשונים לחומרה זו. אך למעשה (כפי שהרגיש בעצמו) הם אינם קשורים כלל לעניין השרויה מחמת חשש חימוץ, וכפי שיתבאר להלן.

כבר רמ"מ כשר בהגדה שלמה הביא: "מקור לאיסור מצה שרויה בפסח ראיתי בראב"ן (פסחים דף עג): "[ומצה אפוייה שבישלה, כמו שעושין מאכל שלקוק וגם לתינוקות מאכל פרפל, אינו בא לידי חימוץ ושרין]. ויש שאינם רוצין להשרות המצה בלילה הראשון במרק כי ראו אבותיהן שכן עשו וסבורין דמשום שלא תחמין עושין, ולא היא, לא הנהיגו כן אלא משום שיהא טעם מצה בפיהם כל לילה הראשון, ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל שלא יעשו גם מקמח וטוב הוא לאסור זה מפני זה".

לנושא זה התייחס גם הראב"ה (פסחים תע"ה): "ואפוי שבשלה כגון לתינוק ולזקן לתקן ממנו פרפל או שלקוק אין בו משום חימוץ. ותניא יוצאים ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אף על פי שלא נימוח, ואמרינן בפרק כיצד מברכין עד כאן לא קאמר רבי יוסי אלא גבי מצה דבעינן טעם מצה בפיו וליכא. והא לא שייך למימר אלא בלילה ראשונה אבל בשאר ימי הפסח שרי. ויש שמחמירים דלא ליתי למיטעי וחומרא של הבל היא".

אך כל רואה יראה כי אין קשר בין דברי הראב"ה והראב"ה לנושא של השרויה. קודם כל עיקר הטענה של הראשונים הייתה על שרויה בלילה הראשון בלבד (ואולי מכאן מקור לדברי רבינו חיים הלוי מברסק שבליילה הראשון אין לשרות את המצה, עי' בדבריו פ"ה מחמץ ומצה ה"כ). אך גם מה שהזכירו חומרא של "אתי למיטעי" בתבשילים מקמח מצה (לראב"ן טוב לחוש ולראב"ה זו חומרא של הבל) הרי המדובר הוא על נושא אחר לגמרי, של סוגי תבשילים שיש חשש שיחליפו ביניהם לבין תבשילי חמץ, אך אין המדובר כלל על להרטיב מצה במים למשל.

במאמרינו אודות חומרת הקטניות הרחבנו בסוגיא זו של אתי למיטעי שאכן מוכחה דנו הראשונים לגבי מאכלים שונים (ובדורות האחרונים היו אף שחששו מחמת כן בתבשילים העשויים קמח תפוחי אדמה), אך זו סוגיא שונה בתכלית מהשאלה העקרונית האם יש מקום לחשש שמא ישאר קמח שלא נאפה במצה וגם אם ישאר האם יחמץ בבואו במגע עם מים. אדרבא ברור מתוך דבריהם שהראשונים לא חששו במצה שרויה שמא תחמץ.

יש לשים לב לחילוק זה בין חשש "איחלופי" לבין טעם הזהירות בדורות האחרונים משרויה, מפני שראיתי לעוד מחברים ש"איחלופי" להו בין שתי סוגיות אלו. אפשר כמובן לטעון שתבשילים מקמח מצה שדומים לתבשילים מקמח רגיל הם מכלל גזירת חז"ל על איחלופי (וכמו שדנו הראשונים והאחרונים) אך כאמור זו שאלה נפרדת ויש לה מקורות נפרדים בדברי הפוסקים (הזכרנו את הדברים בשולי המאמר הקודם על קטניות).

עיקרה של סוגייה זו היא בפסחים מ: לעניין "חססי". נחלקו שם הדעות האם רבא אכלם או נמנע בגלל העבדים של ריש גלותא שעלולים להחליף בין מאכל זה למאכל חמץ, וז"ל הגמרא: "רב פפי שרי ליה לבורדיקי דבי ריש גלותא לממחה קדירה בחסיס, אמר רבא איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי, איכא דאמרי רבא גופא מחי לה קידרא בחסיסי". ללישנא הראשונה נמנע רבא מלאכול "חססי" בגלל חשש דאתי לאחלופי, וללישנא בתרא רבא אכל.

בביאור המילה "חססי" כתבו תוספות שהוא מין עדשים, אך הרי"ף הרמב"ם ועוד ראשונים פירשו שהוא מצה אפויה שטחנו אותה ומבשלים אותה במים.

למעשה השלחן ערוך (תס"ג') פסק כשיטה השניה בדעת רבא: "וכן כשמווללין הקדירות החדשות (פירוש שנותנים קמח לתוך המאכל להקפות), אין מבשלים בהם אלא מצה אפויה שחזר וטחנו אותה". הגר"א

בביאורו הביא את האיכא דאמרי כמקור לדברי השלחן ערוך המיקל, וכפירוש הרי"ף שחסיסי הוא מצה אפוייה.

אמנם הטור (או"ח תס"ג) הביא גם את הדעה הראשונה בגמרא:

"אבל במצה אפוייה וטחונה מותר ולא חיישינן דלמא אתי לאחלופי בקמח וכן בקמח עדשים ושאר קטניות שרי שאינו מחמיץ. ורי"ף וכן א"א ז"ל כתבו סתמא להיתרא במצה אפוייה. ובגמרא קאמר דאפי' במצה אפוייה אסור היכא דאיכא עבדי שמוזלזלין במצוה או כיוצא בזה דאיכא למיחש דאתי לשרויי אף בקמחא".

ומכאן כתב הגר"ש קלוגר (חכמת שלמה סי' תס"ג): "ובזה מצאתי טעם נכון לאלו שנוהגים שלא לאכול קניידליך, ולכאורה הוא מחוסר טעם, ולפי מה שכתבתי כעת הוא נכון לחוש לטעם הטור דאוסר שיש לו סמך בש"ס ופוסקים ודו"ק".

וכן כתב הגר"י ענגיל בספרו גליוני הש"ס (פסחים שם): "בחסיס, נ"ב פי' מצה אפוייה שטוחנין אותה ומבשלין אותה במים ומוזלזלין בה את הקדירות, רי"ף. וכן פי' בס' הפרדס לרשי סי' קכ"ח. ומכאן סמך לחומרת הנוהגים ממצה שרויה, שהרי הקפיד רבא על מה שהתירו ר' פפי בדוכתא דשכיחי עבדי, ופירש"י מפאת שמוזלזלין באיסורין, ובעונותינו בדרות הללו לא ידענו אם טובים אנחנו מעבדים הגרועים שלהם, וכיוצא בזה ביצה ו' א' ד"ה והאידנא דשלח ר"ת לבני מלאך"ן בני בשכר אינן בני תורה ואתם בני תורה. ועוד דהא רק איכא דאמרי דרבא גופא מחי כו' ומוכח דל"ק אף דמתירין זה לעלמא מעיקר הלכה מ"מ ממדת חסידות יש להחמיר על עצמו וע"כ האמוראים לעצמן לא היו עושין כן".

נמצא כי אם אכן חוששים ללישנא הראשונה בדעת רבא ומחשיבים את מצבינו כמקום דאיכא עבדי, אכן יש מקום שלא לעשות תבשילים ועוגות מקמח מצה מחשש שיתחלפו לאנשים בקמח רגיל. אך כאמור השלחן ערוך הכריע כלישנא קמא ופסק שאין מקום לחשש.

יצוין כי הגר"א בביאורו (סי' תנ"ג) הביא על חומרת הקטניות את פירוש התוספות לחסיסי שהם עדשים, ונמצא שלישנא קמא רבא נוהר מלאכלם דאתי לאחלופי, ומכאן "סמך למנהג".

האחרונים (ראה מגן אברהם ס"ס תס"ג, ועוד) הביאו את דברי כנסת הגדולה שגזר שלא לטגן דגים בקמח מצה לאחר שאשה אחת טעתה וטיגנה דגים בקמח רגיל, אך הפרי חדש (סי' תס"א) דחה את החשש מכמה סוגיות בגמרא ובתוך דבריו התייחס גם לסוגיית "חסיסי", וז"ל:

"וכתב בספר כנסת הגדולה [הגב"י] שלעשות פאשטיליש הנהוגות בכל שבת זכר למן, וכן מה שנוהגין שכשמוטגנין דגים בשמן במחבת טחים אותם בקמח כדי שלא ידבקו, כל זה אסור לעשותו ואף במצה אפוייה, משום מעשה שהיה שאשת חבר עשתה כן וששכינתה חשבה שהיה קמח ממש ולמחר טגנה דגים בקמח ממש ולפיכך יש לאסור מפני מראית העין. ואני אומר שהכל מותר מן הדין ואין לנו לגזור גזירות

מדעתינו, ומה בכך אם אשה אחת טעתה בדין והרי בפרק אין מעמידין (עבודה זרה לג:). אמרין גבי קנקנים של גוים דרבינא שרא ליה לרב חייא בריה דרב יצחק למרמא בהו שיכרא, אזל רמא בהו חמרא ואפילו הכי לא חש למילתיה אמר אקראי בעלמא הוא, והכא נמי דכותה. והרי בש"ס לא חשו למראית העין מהא דגרסינן בפרק כל שעה (פסחים לט:). לא למחי איניש קדרה בקמחא דאבושנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ, הא לאו הכי שרי. וכן נמי שרינן התם ותיקא דעבדי במשחא ומלחא. ואמרין תו התם (מ:). דרבא גופיה מחו ליה קידרא בחסיסי, ובין לפירוש רש"י (שם ד"ה בחסיסי) שפירש קמחא דאבושנא, ובין לפירוש הערוך (ערך חסס) דחסיסי הוי קמח של עדשים וכמו שכתבו התוספות (שם ד"ה רבא). נמצינו למדים מכל הני דכל שמותר מעיקר הדין עבדינן בפסחא ולא חיישינן למראית העין והכי נקטינן."

אכן גם אם יש מקום לחשש (ובוודאי ללישנא קמא) הרי שלא בכל מאכל נחשוש לאחלופי, וז"ל החק יעקב (ת"ס סקט"ז): "שלא לעשות פאנדיש או פלאנדיש. והם מיני מאכל ועושין אותם על ידי קמח אף שנעשו עם מי פירות גזרו בזה, מה שאין כן במצה אפויה וטחונה מותר לעשות ממנו כל מה שרוצה כמבואר לקמן ס"ס תס"ג, וכ"כ בפר"ח ל"ד ס"י פ"ז ס"ק ו' (וע' בכנסת הגדולה ס"י תס"א שכתב שאירע מכשול בדבר וגזרו על הדבר כל מה שדרך לעשות כל השנה עם קמח אסור לעשות ממצה אפויה) ואנו נוהגין להתיר".

הרי שגם אם יש חשש הוא רק מה שבדרך כלל כל השנה עושים עם קמח, ולא בסוגי מאכל שמשתמשים בהם רק במצות (כמו מצה מטוגנת "מצה-בריי" וכדומה). וכאמור לא שמענו שמה שזוהרו בשרויה בדורות האחרונים היה מחשש דלמא איחלופי (להבדיל מגזירת הקטניות) וודאי החשש היה משום קמח שלא נאפה במצה, שכן מחמירים גם במצה שכלל לא התבשלה אלא באה במים קרים.



עוד הביא הרב אוברלאנדר במאמרו, כי המקור הראשון לחומרת שרויה הוא מהעולת שבת (אמסטרדם תמ"א, ס"י תנ"ג ס"ג) שכתב על חומרת הב"ח להחשיב קמח כיבש ביבש לעניין ביטול ולכן יש לאפות את כל המצות לפני פסח, וז"ל:

"וכן פסק הב"ח, ומסיים בלשונו וכל בעל נפש יחמיר לעצמו ולאפות הכל קודם פסח משום דאיכא לדחות סברא זו דקמח בקמח לא נקרא לח בלח כי אם יבש ביבש והרי נותן טעם בפסח עצמו שהוא במשהו ... על כן הירא את דבר ה' יש להחמיר כדבריו ... וגם מאן דחש לחומרא זו אין לו לעשות תבשיל ממצות בפסח דמאי שנא מאפיה. והנזהרים באפיה שתהיה קודם פסח ובפסח עושין תבשיל ממצות אין טעם לדבריהם".

דהיינו שאם מחמירים שלא לאפות מצות בפסח מחשש שמא יהיה בהם תערובת חמץ שלא יתבטל, [דהיינו שחוששים כהסמ"ק שתערובת קמח בקמח נחשב כמו יבש ביבש דחוזר וניעור. עיין תרומת הדשן ס"י קיד ושו"ע ורמ"א תמוז ס"ד], יהיה גם אסור לבשל מצות אפויות כבר כדי שלא יחזור ויעור החמץ שבהם.

וכתב על זה המגן אברהם (תנ"ח א'):

"כתב הטור המדקדקים נוהגים לאפות הכל קודם פסח שאם יתערב עמו משהו חמץ יתבטל ע"כ. ופשוט דכשנאפה קודם פסח נתערב בלישה ומותר אחר כך לבשל המצות בפסח דאם לא כן אף לאוכלם בעין אסורים, ודברי העולת שבת בסי' תנ"ג בזה תמוהים. ומהרי"ל כתב שיש אופן בתוך המועד כדי לאכול מצות חדשות בכל יום".

תמיהתו ברורה, אם יש חשש במצה אפויה כבר, מדוע רק בבישול יחזור ויעור החמץ, לכאורה גם לאוכלה כפי שהיא יהיה אסור.

אמנם הפרי מגדים (תנ"ג משב"ז סק"ב) ביאר את דעת העולת שבת:

"שוב ראיתי בשו"ת מהרי"ל סימן צ"ז [צג] ודבריו צריכין ביאור. ותוכן כוונתו ... ואמנם י"ל דהכי פירוש, וודאי כל שאופה קודם פסח ונשאר כך אין חוזר וניער, דאין מתחדש טעם חדש בפסח, מה שאין כן כשאופה בפסח מתחדש טעם חדש בפסח וחוזר וניער ... ואם כן אף דלא קיימא לן כמהרי"ל, בלח ביבש קיימא לן וכמו שכתב העולת שבת. ולפי זה אין ראיה מסמ"ק אי קמח יבש מקרי וכאמור.

ועיין עולת שבת בכאן ס"ג כתב מי שנוהר כסמ"ק לאפות קודם פסח ובפסח מבשלין המצות אין טעם, והמגן אברהם בתנ"ח אות א' כתב שהם דברים תמוהים, ולמ"ש יש להם מקום ממהרי"ל וכדכתיבנא.

וכלל הדבר אף שאופה קודם פסח מה בכך, דלח מקרי לחומרא שיהא צריך ששים אבל לא קולא, והלכך ממה נפשך אי קמח לח הוא אין צריך אפיה קודם פסח דשם תערובות עליו כמ"ש בתמ"ז ס"ד, ואי סוברים דיבש הוא וכל שאופה בפסח נותן טעם חדש וניער אם כן אף שאופה קודם פסח נימא דדין יבש הוא דמה בכך שנעשה גוש אחד מכל מקום לא דמי ליין ושכר וכפי זה אין שם תערובות עליו.

ונהי דאין אסור לאכול צונן בפסח לשיטת העולת שבת, מכל מקום בבישול מתחדש הטעם ולא דמי למשקה ומשום הכי כתב שאין טעם לדבריהם, ובאמת למאן דשרי אפילו תוך הפסח כל שכן בישול, והמגן אברהם לשיטתיה בתמ"ז אות י"א."

דהיינו שאכן יש מקום לחשש בבישול מצה אפויה אם נתייחס אליה כיבש ביבש, אף שבמצה כשלעצמה אם לא התבשלה לא נייעור החמץ.

המשנה ברורה (סי' תמ"ז ס"ק ל"ג) הזכיר את סברת הפרי מגדים: "ויש כמה אחרונים שסוברין דאף יבש ביבש דאמרינן דחוזר ונייעור אינו אלא אם כן יאפה או יבשל אותם בפסח דאז חוזר החמץ ונותן טעם בהשאר אבל לאכול כך שרי".

אמנם מעיקר הדין פסק המשנה ברורה שקמח הוי לח בלח (זה לשונו בסי' תמ"ז ס"ק ל"ב: "וקמח בקמח גם כן מקרי לח בלח, ועיין לקמן בסימן תנ"ג אות י"ז". שם כתב: "וקמח בקמח מקרי לח בלח ואינו חוזר וניעור, מיהו בעל נפש יחמיר לעצמו לאפות קודם פסח כשיש מצומחים").

הארכנו קצת בהבאת המקורות אך על כל פנים גם אם נחמיר שהמצה היא יבש שחוזר וניעור, הרי החשש הוא רק בבישול ולא בהרטבת מצה במים קרים. כמו כן לדעה המחמירה יהיה מקום להחמיר גם לבשל מצה במי פירות או אפילו לחמם את המצה בתנור בפני עצמה, נמצא שאין קשר בין סוגיא זו לזהירות בשרויה, והם שני נושאים שונים.



מקור נוסף הביא הרב אברלאנדר מתשובת הרשב"ש, וכך כתב: "ולציין גם דברי הרשב"ש בסי' צ' שנשאל בענין האנוסים שמפחדים מהנוצרים מה יעשו לגבי אכילת מצה בפסח, ומשיב שיעשו מצות וישחקום היטב עד אשר דק ויחזור סולת כאשר היה ולפסח ילושו אותו במים דאפוי שבשלו אין לה חמוץ שדבר כזה לא נאסר אלא מן דלך לך אמרינן לנזירא סחור סחור וכו' ובאנוסים ראוי להקל להם. מבואר מדבריו שרק באנוסים ראוי להקל ולא לשאר העם. גם מבואר מדבריו טעם חדש לאיסור שרוייה שלא מצינו בשום מקור אחר מצר סחור סחור, ונראה ביאור דבריו שזה על דרך המבואר בתוס' ריש פסחים מדוע דוקא בחמץ יש דין בל יראה לא כן בשאר איסורי הנאה והטעם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדלי מנייה וזהו גם כוונתו הסחור סחור אמרינו לנזירא".

ונצטט את לשונו המדויק של הרשב"ש (שעסק הרבה בעניין האנוסים). לאחר שכותב כמה עצות איך יוכלו לקיים את מצוות אכילת המצה הוסיף הרשב"ש:

"עוד אפשר להם בדרך אחרת, והוא שקודם הפסח בזמן ארוך יעשו עגות מצות שקורין בלשונם קרשפיל"ש וישחקום היטב עד אשר דק ויחזור סולת כאשר היה, ולפסח ילושו אותו במים ויעשו ממו פת. או יבשלוהו במים בקדרה אפי' בלא חליטה דאפי' שבשלו אין לה חמוץ כדאי' התם בפ' כל שעה שדבר כזה לא נאסר אלא מן לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור וכו' ובאנוסים אלו ראוי להקל להם".

וכוונתו לגמרא בפסחים מ: וזו הסוגיא הקודמת לסוגיית "חסיסי":

"תנו רבנן אין מוללין את הקדירה בפסח והרוצה שימלול נותן את הקמח ואחר כך נותן את החומץ, ויש אומרים אף נותן את החומץ ואחר כך נותן את הקמח ... ונוקמה כרבי יוסי (דתנן) [דתניא] רבי יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן, כי אשמעינן ליה לרבי יוסי הני מילי דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובת לא. עולא אמר אחד זה ואחד זה אסור משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב".

את הגמרא הזו ציין ביאור הגר"א כמקור לדברי השלחן ערוך (תס"ג ג'): "כרמל שמהבהבין אותו באור וטוחנין אותו, אין מבשלים הקמח שלו במים שמא לא נקלה באור יפה ונמצא מחמיץ כשמבשלים אותו, וכן כשמוללין הקדירות החדשות (פירוש שנותנים קמח לתוך המאכל להקפות), אין מבשלים בהם אלא מצה אפויה שחוזר וטחנו אותה".

דהיינו שהשאלה היא על קמח שלא התבשל או נאפה דיו, אך על מצה אפויה כהלכה לא דיבר הרשב"ש, ופשוט.

[ג] הנהגות יראים ושלמים להחמיר במצה שרויה

אף שבספרי ההלכה לא מוזכר החומרה של מצה שרויה מכל מקום בהנהגות חסידות ופרישות נהגו כן יחידים, כמבואר בדברי החכם צבי על המתחסדים שאינם אוכלים שרויה. וכן הביא היסוד ושורש העבודה (יצא לאור בשנת תקמ"ב. שער הצאן פרק שביעי) וז"ל:

"גם האריז"ל מזהיר מאוד על זהירות משהו חמץ בפסח וכתב שיחמיר האדם בכל החומרות של כל הפוסקים, והזהיר ממשוהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה עכ"ל. ועל כן כל שבעת הימים ראוי לאדם למעט באכילת מצה אף שהיא שמורה משעת קצירה כי אינך יודע איזה מהן יכשר ממשוהו חמץ בשעת אפיה, ותפק לרעב נפשך בשאר מאכלים ובמיני לפתן. גם נהגו יראים ושלמים שאין אוכלים מצה שבא עליה מים אחר אפייתה".

הרי שכרך את ההימנעות מאכילת מצות כלל בפסח, באכילת מצה שנפל עליה מים.

החתם סופר עצמו, אף שהיה אוכל קניידלך, כתב לגבי אחד שחלם שנדר לא לאכול מצה מבושלת: "ואם כן הכי נמי דמצוה הוא ופרישות שלא לאכול מצה שרויה בפסח י"ל לא מהני התירא" (שו"ת חתם סופר יורה דעה סימן רכב). וראה גם באמרי סופר פסחים לט:.

אציין גם למנהגי תלמידו המהר"ם א"ש (זכרון יהודה אות קל"ט) עליו מובא: "לא אכל מצה מבושלת ושרויה".

[ד] מפני מה לא חששו גדולי ישראל לשרויה

כעת יש לחדד מה הסיבה שהזהירות משרויה לא התקבלה כחובה. כזכור בשערי תשובה הובא הטעם העיקרי של "אחזקוי איסורא לא מחזקין", דהיינו שאין לנו סיבה להניח שיש קמח שלא נאפה במצה.

והנה הגאון מוילנא אכל תבשילים מקמח מצה בפסח כמובא במעשה רב (קפ"ז) ומוזכר שם גם טעמו: "מותר לאכול מאכלים ותבשילים העשויים מקמח מצות ואין לחוש שמא נשאר מקום שלא נאפה יפה וכשיבוא במים יחמיץ, דאף שלא נאפה כל צרכו על כל פנים לא גרע מקליות שאינו מחמיץ".

וכן כתב תלמידו של הנחלת דוד רבי יהודה אפשטיין בספרו מנחת יהודה (פסחים לט): "ורבינו שבגולה הגאון ר' חיים מוולאזין זצ"ל שם פניו ללכת במועד חג הפסח לרבו הוא רבן של כל ישראל רבינו אליהו החסיד נ"ע מוילנא לראות אם אוכל הוא קניידל"ך ואכל בפניו ואמר שאין בזה שום מיחוש, ובפרט להנוהגים לחלטם ברותחין ונעשים בשומן אווז בלא מים דאז אפילו בקמח שאינו אפוי, ומכ"ש אפוי ורותחין. וכן נהג הרח"ו ז"ל [הגר"ח מוולאזין] לאכול".

וכתב על זה החזון איש (או"ח קכ"א י"ט) דעיקר כוונתו היא שלא חוששים בכלל שיהיה קמח לא אפוי במצה וז"ל:

"ואמנם אם נתערב מעט קמח במצה שלא נילש הדין נותן שאסור לבשלו או לשרותו לדעת רי"ו. והמגן אברהם סי' תס"ג כתב דאפשר דזה חשיב כקולה קליות כיון דהמצה מפסקת בין האור לקמח.

מיהו סתמא לא חיישינן שמא נשאר באפוי קמח שלא נילש, שהרי אמרו בגמ' ל"ט ב' אפוי שבשלו אינו בא לידי חימוץ, ואי חיישנן דלמא לא נילש יפה יפה אם כן נפל דין זה בבירא. ובר"מ שם כתב בהדיא דאפוי מותר לבשלו לכתחלה, וכ"ה בטור ס"ס תס"ג בשם רי"ף ורא"ש ופי' כן חסיסי בגמ' מ' ב'.

ובס' מעשה רב כתב דאם נשאר קמח דינו כקליות וכוונתו כקמח שנקלה וזה דלא כמגן אברהם וגם דעתו כדעת הר"מ, ואמנם אין זה עיקר הטעם אלא עיקרו דלא חיישינן לזה".

מאידיך הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ג' עמ' קנ"ה) כתב על הנהגת הגר"א: "דידוע לנו שהגר"א זצ"ל אכל קניידלעך בפסח ולא נתברר לי אם הקיל בכל אופן ולא חשש או שאינו רק באופן שהניח ברותחין שאינו מחמיץ. ושמעתי מזקני זצ"ל (או מאחיו הג' רבי אברהם זצ"ל) שאחד מב"ב של הגר"א סידר עם הרבנית שאצלו לא יניחו קניידלעך ברוטב והגר"א זצ"ל הרגיש בדבר בסעודת ליל הסדר ואמר לו תוכל לאכול דקליות אינו מחמיץ".

למעשה גם מהתיאור הנ"ל של רבינו חיים מוולאזין נראה כי הגר"א התייחס לקניידלך כאל חליטה ברותחין שאינו מחמיץ. נמצא שיש שלוש סיבות להקל בקניידלך: א. אין לחוש לקמח. ב. גם אם יש קמח נדון אותו כקלוי. ג. גם אם לא נדון אותו כקלוי הוא חלוט ברותחין (אם לא שמים בעיסה מים). אך זהו רק בקניידלך ולא בשאר מאכלים בהם שייכים רק שני הטעמים הראשונים [ויש פעמים שאף הטעם השני לא תמיד שייך כגון בחשש קמח בתוך מצה עבה שאין הדבר פשוט להחשיבו כקלוי].



בהנהגת החתם סופר כתב תלמידו (ליקוטי חבר בן חיים ריש ח"ג): "ושתה אחרי קידוש משקה (קאווע) ורחץ פיו ואכל שנים שלוש עגולים מתוך הרוטב והיו קטנים עד מאוד משום ס' ברכת המוציא".

ובטעם מה שלא חשש לשרויה התבאר מפי רבי שבתי שעפמיל וויס (הלכתא רבתא לשבתא עמ' קצ"ח):
 "הנה הגאון מוהר"ר משה יוסף זצ"ל האפמאנן [ראב"ד פאפא בעל באר מים חיים קדוש וצדיק מפורסם]
 סיפר לי שאביו הגאון מו"ה מיכאל ז"ל שאל את חתם סופר ז"ל בענין שרויה אם להחמיר שלא לאכול
 שרויה והשיב לו דאין צריך להחמיר לעיקר החשש שלא לאכול שרויה דלמא נשאר במצה קמח ונאפה עליו
 ואח"כ נתנוהו ברוטב כמגן אברהם (סי' תס"ג סק"ד) ועיין בח"י (שם ס"ק ב'), וחתם סופר לא חש לקמחא.
 ועיין מגן האלף סי' תס"ג סק"ג העלה גם כן כחתם סופר וז"ל "עכ"פ נראה שאותן המחמירין שלא לאכול
 מצה רטובה מחשש קמח שבתוכו לא חשו לקמחיהו כי אין להם על מה שייסמוכו ואפילו יהיה איזה משהו
 קמח הרי נקלה בהמשך אפיית המצות" עיי"ש, ואפי' מהרי"ו ותרומת הדשן לא חיישי רק כשהתקבץ הרבה
 קמח במקום אחד ויפסיק בין העיסה אבל לקמח הנילוש בתוכו אין בית מיחוש עכ"ל ויש להביא ראיה לזה
 וכו'".

ויש לציין כי החשש שמחמתו החמירו בשרויה היה, כדברי שלחן ערוך הרב, מהירות הלישה, והנה החתם
 סופר עצמו (הובא בשו"ת השמטות לח"מ סי' קצ"ו) היה מזדרז מאד מאד באפיית המצות עד כדי מהירות
 שלא תאמן של שנים ושלוש דקות מנתינת המים לקמח ועד הוצאת המצה מן התנור! ובכל אופן לא חש
 לקמח שאינו נאפה היטב.

נמצא שעיקר הטענה היא שאין סיבה לחשוש לקמח שלא נאפה. ונראה כי בימינו התחזקה אף יותר החזקה
 שאין קמח שלא נאפה במצה.

[ה] הנהגות גדולי ישראל ומסקנא

אלקט כאן רשימה חלקית ממה שמצאתי מקופיא מכמה מרבתינו זצוק"ל (שלא הזכרו לעיל) לעניין
 אכילת שרויה בפסח:

מהר"י אסאד ובנו הגאון רבי אהרן שמואל אכלו קניידלעך (בית ישראל (טויסיג) מהדו"ת עמ' ר"י).

מנהג החזון איש לעצמו שהיקל רק במצה חלוטה ואף שאין אנו בקאים בחליטה בזה היקל.

הקהילות יעקב החמיר בשרויה אך בשנותיו האחרונות התיר את נדרו [והשתמש בהתרה לעניין שרויה במי
 פירות] ובשנתו האחרונה אכל קניידלעך על ידי חלוטה. בני ביתו כן אכלו כל השנים שרויה (בכלים אחרים).
 (ארחות רבינו ח"ב עמ' נ"ב).

הגרא"מ שך אכל שרויה (אף בליל הסדר, גלאט שא"י תשס"ט עמ' 44).

הג"ר יעקב קמינצקי לא אכל שרויה כידוע מחמת שיצא מפיו שאינו אוכל שרויה כדי להמנע מלאכול
 בפסח בבית מארחו שסבר (בטעות) שלא הקפיד על כשרות, אבל לב"ב הורה בפירוש שיאכלו שרויה (רבי
 יעקב עמ' 418). ובשנת תשל"ג כשהיה לו פצע בפה אמר שיצטרך לאכול שרויה כדי לקיים מצוות מצה
 (במחיצת רבינו עמ' קל"ז).

סיפור דומה היה אצל הג"ר ברוך רוזנברג שאף שמעיקרו אכל שרויה נהג להחמיר בעקבות מעשה, וכך סופר במאמר לזכרו (קובץ כנסת ישראל עמ' תתפ"ז): "בפסח לא אכל שרויה ובעקבות מעשה שהיה, בשנות בחרותו בשנחאי ערכה הנהלת הישיבה רשימות לשם הכנת צרכי החג לתלמידים מאחר ורוב אוכלי מצות היד הקפידו גם על אכילת לא שרויה נערכו שתי רשימות בלבד, הראשונה כללה את מבקשי מצות היד ומאכלים בלא שרויה והשניה הכילה את אוכלי מצות מכונה ושרויה, רה"י זצ"ל אף שלא הקפיד על מאכלים בלא שרויה רשם את עצמו ברשימה הראשונה בכדי להכליל בין מקבלי מצות היד, ומאותה השנה לא אכל שרויה בפסח עד סוף ימיו", ויש עוד מעשים כאלה ואכמ"ל.

הגרי"ש אלישיב זצוק"ל אכל שרויה וכן הורה לכתחילה (הגדש"פ עם ביאורי רבינו עמ' 39).

שאל הגרש"ז אויערבאך זצ"ל את רבי דוד בהר"ן הנה מתקרב חג הפסח מה ראוי להחמיר וענה לו שתי חומרות א' לאכול מצת מכונה ב' לאכול מצה שרויה משום עונג יו"ט (מפי בנו הג"ר שמואל בהערות לארח דוד עמ' ק"ו).

הגר"ש וואזנר היה אוכל בצעירותו שרויה (וסיפר כי כשאכל שרויה בפני רבו הג"ר מאיר שפירא זצ"ל אמר לו "אתה עושה לי שחור בעינים"...) וכן מורה להלכה להתיר והתבטא על השרויה 'חומרה רחוקה' (שמעתי מתלמידים).



למעשה אם יש אבק של קמח על המצה (דבר לא מצוי במצות הדקות המהודרות שבימינו, כמו שכתב בספר הלכות חג בחג פסח עמ' רכ"ד), באמת אין להרטיב את המצה, וכדברי הרמ"א (תנט, ז) שהזהיר: "וירחק המצות מהקמח, כי הקמח הנדבק בהן בא אחר כך בתבשיל, ומתחמץ" (ספר באר ישראל, פסח עמ' פ"ב, בשם הגרי"ש אלישיב זצוק"ל). אכן יש לדעת כי העפרוריות שעל גבי המצה היא לא קמח, והרבה פעמים מקורה מאפר שנמצא בחלל התנור (שערי ימי הפסח, הגר"י טשזנר, עמ' קי"ט).

ומכיון שחשש מציאותי אין במצות שלנו, והרי זו עיקר חומרת השרויה, אין עניין למי שאין לו מנהג להחמיר בזה. ויש לדעת כי כפי שכתבו החכם צבי והחתם סופר (וכן בשם החפץ חיים) ואף שולחן ערוך הרב (לעניין יום טוב שני) שהזכירו לעיל, יש בזהירות בשרויה משום ביטול מצוות עונג יום טוב באכילת פת הרבה, ונמצא חומרו קולו.

אכן הוראת הפוסקים שהבא להתיר מנהגו יעשה התרת נדרים, ואין לעזוב המנהג ללא התרה בפני שלושה.

לגבי חששות הלכתיים הקיימים בשרויה הארכנו לעיל היכן הם קיימים ומה רמת חומרתן, וכאמור יש להבחין בין השאלה המציאותית לשאלה ההלכתית, שאינם זהים בכל מקום.

לסיום אציין בקצרה להערה הלכתית גדולה בהלכות ברכות על אלו הנוהגים הפרדה מוחלטת בין המצה לשאר הסעודה, שלכאורה ברכת המוציא לא מתייחסת לשאר הסעודה כיון שהמאכלים לא נטפלים לפת ואכמ"ל.

מאמר שביעי

היחס לחמץ שנמכר לאחר הפסח

התייחסות הפוסקים לשאלות וספיקות במכירת חמץ לגבי דין החמץ לאחר הפסח היא בדרך כלל לקולא, וכמו שכתב המשנה ברורה (שער הציון תמ"א ס"ק י"א): "וכבר כתבו האחרונים בסימן תמ"ח דכל היכא דאיכא פלוגתא מקילין בלאחר הפסח". דהיינו אף שלפני הפסח מחמירים לצאת ידי כל השיטות כדי לא להיכנס באיסור לאו וזרת, הרי שביחס לאיסור קנס לחמץ לאחר הפסח - מקילים.

עוד היקל המשנה ברורה (תמח, יז) במקרה שלא מכרו את החמץ לגוי בכל הקניינים הנדרשים: "אבל בדיעבד אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד או שמכר באחד משארי קנינים שהזכרנו ועבר עליו הפסח מותר, דמאחר דחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנסא דרבנן ... בקנין כל דהו סגי דעכ"פ מגלי דעתיה דלא נחא ליה ואפקיה מרשותו".

גם לענין חמץ שנמכר לגוי אך נשאר בבית ולא שמו לו מחיצה היקל (שם, יא) לענין לאחר הפסח, וכתב בשם האחרונים: "אלא דכ"ז אינו אלא לכתחלה אבל בדיעבד פשוט דאין לאסור כלל ואפילו לא יחד לו נמי מקום כל שהיה המכירה כדין".

נציין גם לדוגמא את הוראת השואל ומשיב (מהדורה תניינא ח"ב ע"ז) שכידוע בדרך המכירה על ידי הרשאה לרב פקפק רבות, ונדרש לשאלה על יהודי שמכר חמצו על ידי אחר לגוי ולא ציין את שמו בשטר המכירה, כך שמתוך השטר לא היתה שום אפשרות לדעת מיהו המוכר, ובאמת בראשית דבריו פתח: "הנה לכאורה הדבר פשוט שאינו מועיל". אמנם בהמשך דבריו התיר וכתב: "נראה לי דבר חדש דמה דאמרו דאף באונס ושגג אסור היינו דוקא באם לא עשה כלל המכירה ושפיר שייך חשש הערמה ... אבל כאן שזה מכר בכסף וכתב שטר ושכח לחתום שמו וכבר התחיל לקיים מצות חז"ל, בכחאי גוונא לא שייך לא חשש הערמה ולא שיתבטל תקנת חז"ל, דאנן חזינן שהתחיל לקיים ... וע"כ לפענ"ד מותר".

הרי לנו שהנהגה לכתחילה לחוד והנהגה למעשה אחרי פסח לחוד.



ברבות הדורות התפשטה יותר ויותר תקנת מכירת חמץ לגוי (ומסתבר שהיה זה עם ריבוי החמץ וההפסד מרובה בביעורו). וכדרכה של תורה דנו רבותינו האחרונים בתוקפה של המכירה, והיו שפקפקו עליה מכמה טעמים (ראה כאמור בשואל ומשיב שם. ובכל העניין ראה בספר מכירת חמץ כהלכתו להגרש"א שטרן).

במשך השנים התרבו מוצרי חמץ שנמכרו במכירת חמץ, ומכל מקום, אף שהרבה דיו נשפך על ידי רבותינו האחרונים על חלות המכירה ותוקפה, כמעט ולא שמענו, ובוודאי שלא כהוראה לרבים, מי שהחמיר שלא

לקנות חמץ שנמכר. הסיבה לכך ברורה, כפי שראינו היחס של הפוסקים לקנס של חמץ לאחר הפסח הוא תמיד לקולא, ואף אם היו שאלות על המכירה שלפני פסח, הרי שלאחר הפסח הקילו.

אכן אף שלא היה מי שהורה להחמיר ולא לאכול חמץ שנמכר במכירת חמץ, הרי שהתפרסמו הנהגותיהם של ארבעה מגדולי האחרונים שהחמירו על עצמם ולא קנו חמץ לאחר הפסח. ואף שאין בזה הוראה לרבים, מכל מקום ישנה חשיבות להתחקות אחר דרכיהם בבחינת 'מעשה רב'.

א. המפורסם שבנמנעים מקניית חמץ שנמכר הוא הגר"א, אודותיו נכתב במעשה רב (קפ"א): "אחר הפסח אין ליקח מן השוק מה שאופין מקמח של ישראל ומשמרים וי"ש ושכר של ישראל, כי המכירה גרוע. על כן לא יקנה רק שיהא משל אינו יהודי ... וי"ש ושכר של ישראל לא ישתה עד שיעשה מחדש".

כמה וכמה השערות ניתנו לחששו של הגר"א, אך דומה שאין אנו צריכים להשערות כאשר זכינו לביאור דעתו על ידי אחד מבני מדרשו. הדברים כתובים בקובץ הנהגות ישרות שנדפס בסוף ספר יונה עם פירוש הגר"א בשנת תרנ"ג (על פי המו"ל ההנהגות נכתבו על ידי הגאון רבי ישראל משקלוב כפי שקיבלם מהגאון רבי חיים מוולאז'ין). וכך נכתב שם: "רבינו הגר"א ז"ל לא אכל חמץ הנמכר כנהוג, ואמר הטעם שאין כל אדם יכול לעשות כדיון". הרי לנו שלא פקפק הגר"א במכירה הנעשית כראוי על ידי בית דין עם כל הקניינים הנדרשים וכמנהג בימינו. בזמנו כל אדם היה מוכר לבד, אך כיום מפקחים על המכירה רבנים מומחים הדואגים שהמכירה תחול כדיון.

ב. אף על הגאון רבי עקיבא איגר אנו שומעים אגב אורחא מפי חתנו הגאון רבי שמואל בירינבוים (אגרות סופרים מכתב מ"ז) כי היה נזהר מלקנות חמץ הנמכר, אך אינו מבאר כלל את הנהגת חמיו ואיננו יודעים מפני מה לא סמך על המכירה והאם השתנה המצב בימינו.

ג. שונה הדבר אצל הגאון רבי חיים מוולאז'ין שביאר חששו כדעת הבכור שור (פסחים כא.) שסבר שמכירת חמץ היא הערמה ולכן מותרת רק בחמץ דרבנן, דהיינו לאחר הביטול. ואם כן, הרי שאם היהודי לא ביטל בלב שלם את החמץ לא ניתן לסמוך על המכירה.

וכך הובא בהנהגותיו כתר ראש: "רבינו [חיים מוולאז'ין] לא היה אוכל אחר הפסח חמץ הנמכרת כנהוג מטעם שהביטול צריך להיות בלב שלם ואין כולם יכולים לעשות ככה".

והנה יש לדעת שרוב האחרונים דחו בשתי ידיים את חידושו של הבכור שור מההלכה. כן דעת החתם סופר שבתשובותיו הרבה לחזק את עניין המכירה (עד שכתב (או"ח סימן קי"ג): "וכל אפיון שווין המכירה גמורה היא וכל המפקפק ראוי לגערה") ודחה את דעת הבכור שור (או"ח תס"ב). וכן כתבו השלחן ערוך הרב (הלכות מכירת חמץ), המקור חיים (תמוה, יא), הנשמת אדם (קיב, ח), הישועות יעקב (שם סע"ג) הפרי מגדים (שם א"א סק"י), המגן האלף (שם סק"י), הנודע ביהודה (הובא בתשובה מאהבה ח"ב רנ"ח), הצמח צדק (או"ח ל"א), ועוד אחרונים, וראה במשנ"ב (ס"ק לג). ועיקר התמיהה על דבריו היא, איך מוכר מה שכבר ביטל, וגם לא מצאנו בשום מקום שהמכירה צריכה להיות דווקא לאחר הביטול.

והנה אף אם נחשוש לדעת הבכור שור, הרי שבחמץ מדרבנן בוודאי מועילה המכירה גם לחוששים שמא לא ביטלו כראוי, ואם כן המכירה מועילה בתערובת חמץ וחמץ נוקשה, ופחות מכזית וכל איסורי דרבנן. וראה גם במה שכתב החתם סופר (או"ח קי"ט ד"ה והנה אי) דלדין שהחמץ נמצא במקום המושכר לגוי, אף אם המכירה לא חלה הרי שהחמץ היה ברשות הגוי ובכחאי גוונא לא עובר עליו מן התורה.

ודע שרבים ממיני החמץ שלנו אינם חמץ גמור מהתורה ואכמ"ל, ולפי זה גם רבינו חיים מוולאזין לא היה מחמיר בהם. (על חמץ נוקשה אם הותר באכילה אחר הפסח אף שלא נמכר כלל ראה משנ"ב (תמ"ז ס"ק ק"ז) וחזון איש (קיט, כב). ובגדר חמץ נוקשה בקמח עם מים ומי פירות ראה בבאור הלכה סימן תס"ב, וחזון איש (קכא, ד, ועיין באות י"ב). לגבי תערובת חמץ ברוב או בשישים, ביבש או בלח, במין במינו או בשאינו מינו, ראה בשו"ע ומשנ"ב סימן תמ"ח ס"א, ובחזו"א קיז, ב).

ד. גם הגאון רבי ברוך פרנקל תאומים (עטרת חכמים חו"מ טו) לא סמך לעצמו על המכירה וחשש שאין גמירות דעת לקנין מצד הקונה והמקנה, ובמכתבו לבעל החתם סופר כתב: "ותיתי לי שמיום עמדי על דעתי אני כנויר משתיית יין ושכר של ישראל שמקודם פסח ... כי לדעתי בעו"ה אף לאצטרופי לא חזי הביטול של הממון בלי דעת. והעלמתי זה במכתבו הקדום מפני כבודו של התבואות שור שדעתו שיש כדי סמיכה, ועיקר הקולא שבמכירה דרך הערמה היא מחמת הביטול שמבטלין החמץ וכל ישראל בחזקת כשרות ובוודאי מבטל כ"א חמצו בלב שלם מצד החיוב לבזו כל ממונו ולא יעבור על ל"ת, ומי יתן והיה זה לבכם בשעת הביטול".

אמנם בתשובתו הנדפסת בחלק יו"ד (סימן י"ד), כתב: "ועל זה אנו סומכים במכירת חמץ קודם פסח לנכרי אף שיש אומדנות מכירת רק על סמך שבטוח המוכר שיחזיר לו הנכרי בריוח מועט את החמץ אחר פסח, מכל מקום אמרין בכדי שלא יעבור הישראל על בל יראה גמור ומקני בלב שלם אף שבלבו להשיב החמץ לידו אחר הפסח". ושם דחה את דעת הבכור שור שבוודאי החמץ הנמכר אינו בכלל הביטול ושהמנהג פשוט שלא כמותו ולא חוששים להערמה. וצריך עיון.

התייחסנו בקצרה למנהגם של ארבעה מגדולי ישראל, והנה בימינו יש סברא חזקה לומר שבעלי מפעלים וכדומה, אף שאינם שומרי תומ"צ גומרים בדעתם למכור, בידעם שבלאו הכי תפסל כל הסחורה שלהם על ידי גוף הכשרות למהדרין ויפסידו את כל הלקוחות שומרי התומ"צ, וכמו שבעל המפעל משלם עבור הוצאות התרומות ומעשרות ושאר ענייני הכשרות, כמו כן ניחא להם למכור לגוי כהוראת הרבנים (ובידעם שאם הגוי אכן ירצה לקנות את החמץ שבידם הרי שיקנה זאת בשוויו, ולמה יפסידו מקח טוב כזה).



לסיום אעתיק כאן את סברת החזון איש (ספר זכור לדוד עמ' שנ"ה), בענין אכילת חמץ שנמכר אחר הפסח למפקקים על חלות המכירה. והיא סברא עצומה:

"הוי עובדא, בצעיר אחד הסמוך על שולחן אביו ששאל את החזון איש, על שבבית הוריו קנו איטריות אחר הפסח מבעל מכולת שמכר חמצו, אי שפיר דמי לאוכלו, דכיון שאינו סומך עצמו על המכירה והוי ליה לגביה ידיה בכלל חמץ שעבר עליו הפסח. והשיב לו החזון איש: שכיון שהחזון איש מכר את חמצו אצל הרב כנהוג, מאי הוי ליה תו למיעבד, ומהיכי תיתי למיקנסיה".

למדנו מדבריו שיהודי שמכר חמץ אצל הרב כנהוג, אף אם יש לנו פקפוקים על המכירה הרי שהוא אינו ראוי לעונש ואיננו קונסים אותו ובמיוחד שעשה כן בהנחיית רבו, להבדיל מזמן הגר"א שמי שמכר חמץ עשה זאת על דעת עצמו.

אמנם על הוראה זו העיר הגר"י ברטלר שם: "ר"ל דאפילו לדעת החזון איש דסבירא ליה בעלמא דחמץ שעבר עליו הפסח אפילו באונס אסור, ודלא כהנודע ביהודה דפוסק דבאונס לא קנסוהו, מכל מקום הכא שמכר חמצו כנהוג יש לומר דלא שייך קנס, ואולי הטעם משום דבכהאי גוונא הוי ליה כאונס, ויש לצרף דעת הנודע ביהודה דאונס מותר".

אמנם לענ"ד נראה פשוט שכוונת החזון איש, שכיון שיסוד האיסור של חמץ לאחר הפסח להלכה הוא רק משום קנס, לא שייך לקנוס מי שנהג כמנהג העולם והוראת כל בתי הדינים שבעיר. ואינו דומה לקנס על אונס שבכהאי גוונא הרי לאחר הפסח הוברר שלא מכר, כיון שכאן בהורוהו בית דין הרי גם לאחר הפסח מורים לו שעשה כדיו. ומלבד זאת נציין למבואר במשנה ברורה (תמח, ט) שמה דקנסו אנוס הוא רק משום שלא יחליף בין אונס למזיד, אך לא שבאמת יש סיבה לקנוס אנוס.

וראה במאמרו של הגרש"צ רונבלט רב ואב"ד ב"ב (היכלא ניסן תשע"ט עמ' קלט) שהתיר אכילת חמץ שנמכר אף למחמירים, מטעם זה שאי אפשר לקנוס אדם שנהג כדיו. והוסיף בהערה שכן נהג החזון איש בעצמו, והיה שותה בירה שנמכרה במכירת חמץ. וראה עוד בעניין זה בתשובות והנהגות ח"ז סימן נ"ג.

ולאחר כתבי כל זאת ראיתי בספר אבא באהל (ר"א בוחבוט, ירושלים תשס"ה, עמ' ז-זצ) אריכות דברים נפלאה בעניין זה ובבירור הנהגת גדולי הדור (בעיקר בסימנים ט' וי'). שם גם התייחס להנהגת ארבעת האחרונים שהחמירו בזה לעצמם וביאר שטעמם כבר לא נכון לימינו, עיין שם ותרווה נחת.



נספח א. תשובה בעניין הפקר חמץ על דעת לזכות בו אחרי פסח

תשובה בעניין יהודי שמשך כמה שנים נהג בליל בדיקת חמץ להפקיר חמצו (בקבוקי בירה וכדומה) ברשות הרבים (כגון גינה ציבורית), על דעת שאם לאחר החג יתברר שלא לקחו את החמץ (ילדים קטנים, גויים, בעלי חיים, או עובדי נקיון) יקחנו הוא בחזרה.

והנה הן אמנם שהגר"ז (שו"ע הרב תמה, ב) חידש, שאף שהוציא את החמץ מערב פסח לרשות הרבים אם רוצה לחזור ולזכות אחרי פסח (אם לא יזכה בו אחר) אסור ואינו נחשב הפקר גמור, והן אמנם שהביאו המשנה ברורה (שם ס"ק י"ח), אך צריך לדעת שזה חידוש גדול מאד וכמדומה שאין לו ראיות.

זה לשון הגר"ז: "ואפילו הניחו במקום המופקר לכל צריך שיפקירנו לגמרי בפיו ובלבו ולא יהיה בדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדמונו אחר, שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש כל זמן שלא זכה בו אחר כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא".

המקורות עליהם התבסס הם כלשונו בקונטרס אחרון: "כך כתב הדרכי משה ממשמעות הפוסקים, והפרי חדש הוציא זה מתשובת הרשב"א, שהעתיקו המגן אברהם והאליה זוטא והחק יעקב בסי' תל"ו [ו] (הועתק ג"כ בפנים שם), וכן כתב ה"ט"ז בסי' תל"ג (הועתק שם ג"כ בפנים), וכך כתב בעל חק יעקב בספרו תורת השלמים שאלה וא"ו, דלא כר"מ מראקנטי שהביא העולת שבת בסוף סימן תמ"ז".

והמעייין בפנים במקורות שמביא יראה שהם לא עוסקים באדם שהוציא החמץ לרשות הרבים אלא רק לגבי אדם שהפקיר בביתו (וגם בזה יש מהראשונים והאחרונים שמקילים), ובה אכן יש מקום לחשוש שלא התכוון להפקר גמור, אך מנא לן לחשוש על הפקר גמור כשעשה מעשה והוציאו מביתו למקום הילוך הרבה בני אדם.

ואת טעם הדין ביאר בקונטרס אחרון שם, שחז"ל גזרו גזירה על הפקר זה שאינו גמור כגזירת "הפקר הרמאין", וכתב שיתכן ואליבא דכמה מהראשונים אף מדאורייתא עובר בבל יראה "שכל ענייני הפקר מסר הכתוב לחכמים והם אמרו שהרמאים שדעתם לחזור ולזכות בו אינו הפקר כלל". (דברי הגר"ז שיש חשש "הפקר הרמאין" בחמץ מחודשים וראה מה שכתב השואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק א' סימן שס"א): "ובחמץ לא שייך כל זאת דבגילוי דעת סגי ואנן סהדי דמפקירו בלב שלם ולא שייך החשש שיחזור בו דהא אסור עליו וזה ברור ופשוט". אמנם ראה מה שהמשיך שם לבאר דעת הב"ח).

ועוד חידש הגר"ז חידוש גדול להלכה שאף אם מצא מישהו חמץ מופקר לגמרי אחרי פסח אין לו לאוכלו (סימן תמ"ח סעיף כ"ט): "אפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו".

אולם מהמקורות שמביא לא נראה כלל שהחשש הוא מגזירת חז"ל, אלא שלמעשה אם מתכוון לחזור ולזכות חסר בהפקר בלב שלם. חשש זה כמובן לא שייך בהפקר גמור ברשות הרבים גלוי לכל העמים.

ומצאתי בשני אחרונים שמקילים להדיא בפשיטות בהפקיר חמצו ברשות הרבים אף שמקווה לזכות בזה.

שו"ת חתם סופר חלק א' (אורח חיים) סימן קי"ד:

"אך חז"ל ירדו לסוף דעתו של אדם כי כשהאדם יודע בעצמו שלאחר הפסח יהיה מותר לו באכילה או אפילו בהנאה ממילא אינו נחשב בעיניו כעפר וכדבר הבטל, אעפ"י שאמר בפי' כל חמירא ליבטל וליהוי

הפקר כעפרא, מ"מ לבו בל עמו שהרי יודע הוא שיהיה שלו אחר ז' ימים ועתה הוא שמור אצלו ליום מועד עד יעבור החג נמצא ממילא עובר עליו בבל יראה, ואין כאן מקום לומר מה בכך שיחשוב כן בלבו הא בפיו מילא לאמור ליבטל וליהוי הפקר וקיימא לן דברים שבלב אינם דברים, **אומר אני אין הכי נמי, אי היה מניחו ברשות הרבים ואמר להוי הפקר** ובא אחר וזכה בהחפצים ההם וחזר הוא ואמר לבי לא היה עמי כשאמרתי לבטל וליהוי הפקר, אזי נאמר לו דברים שבלב אינם דברים וזכה אידך, אבל הכא אין אנחנו דנין נגד הזוכה בו שהרי החמץ כמזג באוצרותיו ולא זכה בו ולא יזכה בו אדם מעולם ולא נצרכה אלא שיהיה בלבו כעפר וכדבר הבטל, ואנן סהדי שזה אי אפשר מפני שידע בעצמו שלאחר ימים יחזור ממונו ונמצא עובר בל יראה".

אף שאינו מדגיש במפורש שאם לא בא אחר וזכה בו מרשות הרבים הוי הפקר, אבל כן נראה ממשטות סגנונו שבהכי אין כלל לחשוש לדברים שבלבו.

פרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן תמ"ח ס"ק ח':

"ולפי שיש לנו דברים בגו, אמרתי אשיחה וירווח לי. **מריש הוה אמינא** כל שמבטל ומפקיר ולבו בל עמו עובר בבל יראה, וכמו שכתב המשאת בנימין בסימן נ"ח כטובל ושרץ בידו, וכן כתב הרשב"א ז"ל [שו"ת ח"א] בסימן ע' בשם רב האי ז"ל, וכמו שכתב הר"ן ז"ל ריש פסחים [ד"ה אלא] שביטול זה תלוי במחשבת בני אדם, ושמוא לא יבטל בלב שלם, יע"ש. **וכיון דשמענא** למה שכתב הרא"ש [שבועות פ"ג סימן יד] בשם הרמב"ן ז"ל [שבועות כו, ב ד"ה וזו], הביאו הט"ז ביורה דעה בסימן ר"י אות ג' והש"ך בסימן רל"ב אות ל"ד, וכלל הוא כל שהפיו מכחיש הלב ממש, שאומר בפה הפך מה שמחשב בלב בכיוון, דבריו שבפיו עיקר הם, וכל שטעה בדיבורו נגד המחשבה שניהם אין כלום. ר"ל, המחשבה והדיבור אין כלום, כדבעינן למימר לקמן אי"ה. **אם כן אם הוציא החמץ מרשותו ואומר בכיון בפה שמפקיר, הפקר גמור הוא, אף על פי שבלב חושב להיפוך, בתר פיו אזלינן,** ואם זכה בו אחר קנה, וכהאי גוונא דלא עבר אף אדרבנן, שהוציא מרשותו, לאחר הפסח שרי. **אבל אם מונח ברשותו, אף על פי שמפקירו בפיו, כיון שלבו בל עמו, נהי דפיו עיקר מכל מקום חצירו קונה לו,** ואף שאומר בפיו שלא יזכה לו חצירו לעולם מכל מקום אחר רגע בשדעתו בלבו עליו תו חצירו קונה לו אח"כ, שאז אין הפיו מכחיש המחשבה באותו זמן. ונהי כשהביטול בלב שלם אף מונח בחצירו שפיר דמי, כמו שכתב הב"י [ד"ה ומ"ש ואפשר], מה שאין כן כהאי גוונא"

למעשה דיברתי בזה עם הגר"ש גוטפריד שליט"א (מרא דאתרא גני הדר פתח תקוה) ואמר לי שדברי הגר"ז מחודשים ואין להם מקור בדרכי משה עליו מתבסס (כיון שהוא לא דיבר על הפקר ברשות הרבים, וגם הפרי חדש אותו מזכיר איירי במצניע חמץ במקום סתר, וכן הרשב"א עיין שם), ולכן אף דיש להחמיר כיון שהביאו המשנ"ב, יש עצה דיפקיר לגמרי שלא על דעת לשוב לקחת, ומאידך יכול לתכנן להודיע לידיד שיש שם חמץ מופקר ואם ירצה הידיד יכול הוא לזכות בזה לאחר החג אם לא לקחו את זה, ולהביא את החמץ לבעליו הקודמים מלפני החג. ובזה מסתמא אין חשש אף לדעת הגר"ז.

נספח ב. קטעים משטר מכירת חמץ של רבינו חיים מוולאזין

העתקת רבי צבי הירש פרבר

א. אני זכיתי להשיג העתקת שטר מכירת חמץ של רבינו הגר"ח זי"ע וכתוב שם בזה הלשון:

"ורק כלי נחושת ומתכות וזכויות ופארצעליא וכלי חרס גיגליזרטע' אותם השכרתי להערל הנ"ל על משך

א. הקטע הראשון נעתק בספר רבי יוסף זונדל מסלאנט, מהדורת ירושלים תשנ"ג, עמוד קל"ח, מרשימות רבי צבי הירש פרבר מרבני לונדון ומח"ס כרם הצבי ועוד. את הקטע השני העתיק הגרצ"ה בספרו 'כרם הצבי' על הגדה של פסח במדור חקרי הלכות סימן ה' אות ג' עמוד קי"א בספר.

ב. בנותן ענין להעתיק כאן מתורת רבי חיים שמסר לבני ישיבתו, כפי שנכתבה על ידי תלמידו רבי מאיר הכהן מוולאזין [ונדפס בספר הצדיק רבי זונדל מסלאנט, ירושלים תרפ"ז, עמוד קכ"ד] וזה לשונו: "[בבא בתרא דף ל"ד]. רשב"ם ד"ה ומאי שנא משני שטרות היוצאים וכו', וכיון שלא פירש לו ראובן לשמעון נמצא שלא זיכהו בכתב זה עד הערב הואיל ולא נתפרש בו שעת שחרית, עכ"ל. ולפי זה צריך עיון על מנהגינו בערב הפסח, שכותבין השטר מכירה של חמץ ומוסרין לנכרי בערב פסח, והרי לא נכתב שעת שחרית, ומדברי הרשב"ם לא זכה בו הנכרי החמץ עד הערב, וקעבר המוכר אעשה דתשבינו מזמן איסורו ואילך. ויש לומר דהלכה כשמואל בדינא דאמר שודא דדייני, ושודא דדיינים ודאי מה שהנכרי יזכה תיכף. ואין לומר דהא הלכה כרב באיסורי והכא בחמץ הוה איסורי, דיש לומר כיון דעיקר פלוגתייהו הוה בדינא ובהא הלכה כשמואל בדינא, וממילא בזה הדין הלכה כשמואל אף באיסורין, וכן מוסכם מכל הפוסקים ועיין רא"ש (בבא קמא פרק שור שנגח דף י"ב אות ד'). מכל מקום צריך עיון דהא בתוספות דהכא ד"ה שודא ובהגהות אשר"י מבואר בהדיא דהאידנא לא עבדי שודא".

ג. אודות השימוש בהם בפסח ראה בדרכי משה (אורח חיים סימן תנ"א אות י"ז).

ד. הטעם שלא מכר הוא כדי שלא יצטרך להטביל את הכלים אחרי מכירתם, כמבואר בחכמת אדם (כלל ע"ג ס"ג, הובא בפתי תשובה סימן ק"כ ס"ק י"ג). הנהגת הגר"א בענין זה היתה (כפי שהובאה בתוספת מעשה רב מ"ז) ש"היה נזהר מלשתות בכלים חמוצים של ישראל אחר הפסח, מאחר שנמכר לנכרי קודם הפסח ואחר הפסח חזר וקנה מן הנכרי על כן צריך להטבילם". וכן בספר רבי יוסף זונדל מסלאנט הנ"ל הובא על רבינו: "אמר, אומרים בשם הגאון ואני אמרתי כן מנעורתי שצריך להטביל הכלים שמוכרים לנכרי עם החמץ".

בספר מכירת חמץ כהלכתו (להגרש"א שטרן, ב"ב תשמ"ט) הובאו שטרי מכירת חמץ קדומים מרבתינו האחרונים בהם מצאנו גם התייחסויות לאופן מכירת כלי חמץ [בעבר היתה נעשית מכירת החמץ באופן פרטי וללא שטר, ובתקופה מאוחרת יותר החלו להשתמש בשטרי הרשאה לרב שימכור את החמץ בשליחותו. בזמנו של רבינו היה מוכר כל אחד את חמצו בשטר לגוי או שהיה מוכר לפני פסח את החמץ ליהודי אחר שהיה מוכרו בערב פסח לגוי]. בשטר המכירה של הנודע ביהודה (שם עמוד שס"ג) נכתב "והנה פרטנו שאמר כל מה שבחדר אוכלין ומשקין ולא כתבנו שימכור בסתם כל מה שבחדר, משום שלפעמים יש בחדר שהוא כלי מתכות או כלי זכויות או כלי חרס מצופים באבר, ואם ימכור כל זה להאינו יהודי ויקנה מהאינו יהודי אחר פסח יהיה צריך טבילה מחדש". בשטר המכירה של רבי נתן אדלר (שם עמוד שס"ז)

עשרה ימים מיום דלמטה".

ב. הכותב יש לי העתקה משטר מכירת חמץ של מרן מאור הגולה הגר"ח מוואלאזין זצ"ל ושם כתוב בזה הלשון:

"... בין של הח"מ, בין חמץ של אחרים שאנו צריכים לבערם קודם פסח ויש לנו רשות על פי דין למוכרם קודם זמן האיסור, וכן מה שאין חובה עלינו אבל על ידי המכירה הוא זכות לבעליהם..."

נכתב "ואפילו הנדבק בכלים שלי". בשטרו של החתם סופר (שם עמוד שע"ב) "כל חמץ הנמצא דבוק ואפוי על הכלים". בשטרו של הגרש"ז מלאדי (שם עמוד שע"ח) "וכן כלים מחומצים שיש עליהם חמץ בעין". ובעצם הדין אם צריך למכור את הכלים או החמץ שבהם, והאם אכן הכלים יצטרכו טבילה, עיין שם בגוף הספר עמודים כ"ח כ"ט. וכן ראה חילופי מכתבים בין המחנותנים הגר"ש אלישיב ובעל הקהילות יעקב (הובאו בהגדת הגר"ש אלישיב עמודים 180-117), ושם מובאת הנהגת החזון איש בענין.

ה. והוסיף רצ"ה פרבר: 'הרי לפניך כי כתב מפורש שהכלים בתורת שכירות למען לא יצטרכו לטבול הכלים ההם אחר חול המועד פסח'.

ו. הוכיח מכאן רצ"ה פרבר "הרי לפנינו שכבר הורה זקן שר התורה בדורו כדעת הגאון באר יצחק (סימן א', שהנפקד יכול לצרף במכירת חמצו גם החמץ שהופקד אצלו מטעם זכות, ראה שם מה שצירף להיתר) הלכה למעשה". נידון מכירת חמץ על ידי שימוש ב'זכין', תלוי לכאורה במחלוקת המפורסמת של תרומת הדשן (סימן קפ"ח, הביאו הרמ"א יורה דעה סימן שכ"ח ס"ג) וקצות החושן (סימן רמ"ג סק"ח) אם זכין מאדם שלא מדעתו. בענין מכירת חמץ על ידי זכין עיין בשערי תשובה (אורח חיים סימן תל"ד) פתחי תשובה (יורה דעה סימן ש"כ) ושדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ט' אות ב'). למקורות נוספים ולדיון האם אכן לתלות את השאלה במחלוקת תרומת הדשן וקצות החושן ראה בספר מכירת חמץ כהלכתו (פרק י"ז סעיף ו' ובהערות שם). יש להדגיש כי רבינו מכר רק חמץ שהיה מופקד אצלו על ידי 'זכין', אך לא סתם חמץ של אחר.

שער אגדה ופשוטי מקראות

קונטרס עיונים בפשוטו של מקרא - פרשיות הפסח והמצה



כולל ארבעה פרקים:

א. חיפזון לילה ויום בפסח מצרים ב. פסח דורות בפרשות
בא, בהעלותך וראה ג. פרשת זאת חוקת הפסח ד. דברי ה'
ודברי משה בפסח מצרים

פרק ראשון

חיפזון "לילה" ו"יום" בפסח מצרים

לאחר תשע מכות שהביא ה' על המצרים, ולאחר שהזהיר על המכה העשירית - מכת בכורות, התגלה ה' למושה ואהרן על מנת לצוותם הלכה למעשה על הקרבן שעל העם להקריב כבר באותו ערב. פרשה זו היא הראשונה בחלק ההלכתי של התורה, וכידוע רש"י בפירושו לפסוק הראשון לתורה תמה בשם רבי יצחק ש"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל". נעסוק בה אפוא ונתעמק בפשוטי המקראות.

תחילה נעתיק במלואה את פרשת "החודש הזה לכם" (שמות פרק יב):

- (א) ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים
לאמר:
(ב) החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא
לכם לחדשי השנה:
(ג) דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש
הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית:
(ד) ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא
ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשות איש לפי
אכלו תכסו על השנה:
(ה) שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים
ומן העזים תקחו:
(ו) והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום
לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין
הערבים:
(ז) ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל
המשקוף על הבתים אשר יאכלו אתו בהם:
- (ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות
על מורים יאכלהו:
(ט) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי
אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו:
(י) ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר
באש תשרפו:
(יא) וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם
ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אתו בחפזון
פסח הוא לה':
(יב) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל
בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלחי
מצרים אעשה שפטים אני ה':
(יג) והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם
שם וראיתי את הדם ופסחתי עלכם ולא יהיה
בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים:



- (יד) והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג
לה' לדרתיכם חקת עולם תחגהו:
(טו) שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון
תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה
הנפש ההוא מישראל מזיום הראשון עד יום
השביעי:
(טז) וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי
מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם
אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם:
- (יז) ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה
הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם
את היום הזה לדרתיכם חקת עולם:
(יח) בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב
תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב:
(יט) שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל
אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל
בגר ובאזרח הארץ:
(כ) כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם
תאכלו מצות:

הקורא שת ליבו בוודאי לחלוקה אותה ערכנו באמצע הפרשה, ואכן יש יסוד להניח כי חלקה השני של הפרשה מפסוק י"ד ואילך העוסק במצוות המצה לא נאמר במעמד זה אלא לאחר היציאה ממצרים, והובא כאן להשלמת הציווי בבחינת "אין מוקדם ומאוחר בתורה". בהמשך נצביע על המקום בו נאמרה חציה השני של הפרשה, ועל הטעם לצירוף הפרשות וכעת נציין את הראיות לאיחורה של פרשה זו.

א. מהו "והיה היום הזה"? על איזה יום מדובר? הרי הדיבור התייחס עד עתה ל"לילה הזה".

ב. הפסוק מדבר בלשון עבר "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים", אם כן הדיבור היה אחרי שכבר יצאו.

ג. לא מסתבר שכבר כעת בעודם בארץ מצרים עוד לפני מכת בכורות, כבר הצטוו על העתיד מה יעשו "בכל מושבותיכם".

ד. בהמשך הפרק משה חוזר על דברי ה' לעם, אך הוא משמיט כל אזכור על חציה השני של הפרשה. מאידך להלן בפרק י"ג חוזר לפתע משה על דיני המצות, מדוע חילק בין הציוויים?

ה. מדוע חציה השני של הפרשה נאמרה לדורות, ובחצי הראשון לא הוזכר ציווי לעתיד?

למעשה כבר חז"ל והמפרשים עמדו על כך שפסוק י"ד והילך מתייחס לציווי עתידי, בניגוד לדיבור עד עתה שעסק בציווי לאותו זמן, וכלשון החזקוני: "עד עכשיו דיבר בפסח מצרים מכאן ואילך מדבר בפסח דורות". אך אנו טוענים שייתכן והפרשה עצמה נאמרה בעתיד. זו למעשה האפשרות השלישית שהציע ראב"ע בפתרון לשון העבר "הוצאתי" שבפסוק י"ז, וזה לשונו בפירושו הקצר שם:

"הוצאתי את צבאותיכם - [א] עבר תחת עתיד, וכן: היתה לי עדנה (בראשית יח, יב). [ב] ודרך אחרת, כי כל דבר נגזר, והוא בלא תנאי, דרך נביאים לדבר דבר עתיד בלשון עבר. [ג] או זאת הפרשה מוקדמת".

גם רבי דוד צבי הופמן בפירושו לתורה הציע כך. נעתיק את לשונו בפירוש פסוק י"ד: "אפשר להסתפק אם פסוק זה והבאים אחריו הדנים בחג המצות אמנם נתגלו להם לישראל כבר באחד בניסן יחד עם הוראות הפסח, או נאמרו להם מאוחר יותר אחרי היציאה ממצרים. מפסוק יז משתמע כאפשרות השניה, שכן היציאה ממצרים מופיעה בו לכאורה כדבר השייך לעבר, אך אין הכרח להבינו כך כי כאשר ה' מדבר על אודות יום הפסח שבו היציאה כבר תהיה ענין של העבר הוא מדבר גם ביציאה עצמה כענין שבעבר".



חציה הראשון של הפרשה עוסק בקרבן הפסח הנעשה בערב ונאכל בלילה, וחציה השני עוסק בחובת אכילת המצות מי"ד בערב ועד כ"א לחודש האביב במשך שבעה ימים. נראה שהמפתח שעל ידו נוכל להבחין בין שני חלקי הפרשה ומועד אמירתם, הוא חילופי המונחים "לילה" ו"יום".

מועד היציאה ממצרים מיוחס בתורה פעמים ל"לילה" ופעמים ל"יום". היציאה כמובן הייתה בשני הזמנים, בלילה השתחררו למעשה מהעבדות ומשלטון מצרים אך רק בבוקר יצאו לגמרי בפועל מגבולות מצרים (וכך ביארו חז"ל בברכות ט). "אמר רבי אבא: הכל מודים, כשנגאלו ישראל ממצרים - לא נגאלו אלא בערב, שנאמר (דברים טז, א) הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, וכשיצאו - לא יצאו אלא ביום, שנאמר (במדבר לג, ג) ממוחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה". וכפי שהעיר הרמב"ן (שמות יב, לא) שאין ספק שלא יצאו בני ישראל בלילה שהרי הצטוו "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", אלא כפי שהבאנו מדברי חז"ל הגאולה דהיינו השחרור מהעבדות היה כבר בלילה והיציאה בפועל - ביום.

הפסח מיוחס אפוא לליל היציאה והמצות ליום.

על פי ההערות דלעיל נראה שחזיה השני של פרשת "החודש הזה" נאמר בפועל רק לאחר יציאתם ממצרים, לאחר (פסוק ל"ט) "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם", ואחרי הפסוק האחרון בפרק: "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם", שם לדעתנו אמר ה' למשה ואהרן את הציווי לדורות על חג המצות. ואכן שם משה חוזר על כך לעם תיכף ומיד (פרק יג פסוקים ג-י): "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ: היום אתם יצאים בחדש האביב: והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבסי אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה: שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה': מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים: והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים: ושמרת את החקקה הזאת למועדה מימים ימימה".

גם בדברי משה אלו לעם, כמו בדברי ה' בפרק י"ב פסוקים י"ד-כ', המונח "יום" חוזר על עצמו. ואילו בדברי ה' על מצוות הפסח בפסוקים ובחזרת משה על הדברים לעם, בפרק י"ב, מופיעה המילה "לילה". למעשה הפסח עצמו נאכל אכן בלילה ואילו מקרה המצות שלא הספיקו להחמיץ אירע ביום, כך שגם הזיכרון לדורות של המצה מיוחס בעיקר לזכר היציאה ביום, ואילו הפסח לזכר הגאולה בלילה.



אם אנו מאחרים את פסוקים י"ד-כ' בפרק י"ב עד לאחר היציאה ביום, הרי שהמושג "לילה" חוזר על עצמו שש פעמים לאורך כל הפרשה שם. תחילה בציווי ה' "ואכלו את הבשר בלילה הזה" (פסוק ח'), כנגד "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה" (פסוק י"ב). בהמשך בתיאור מכת בכורות עצמה בה הוזכר "לילה" בצורה בולטת בפסוקים כ"ט-ל"א, וכן בסיום הקטע "ליל שימורים ... הוא הלילה הזה". בפסוקים אלו אנו קוראים על יציאת בני ישראל החפוזה ממצרים בלי צידה, ועל הבצק שלא החמיץ כיון שלא יכלו להתמהמה. למרות שברור לנו שלא יצאו אלא ביום, עדיין נראה שכל היציאה מיוחסת ללילה בו קרא פרעה "קומו צאו מתוך עמי".

יוצאים מן הכלל פסוקים מ'מ"א המביאים כמאמר המוסגר: "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים". כאן היציאה מתייחסת לראשונה ל"יום הזה", אך מיד בפסוק הבא המסיים את הקטע: "ליל שמרים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדרתם", ושוב הגאולה מתייחסת ללילה בו ה' שמר על בני ישראל להוציאם.

כהמשך לכך מוסיף ה' למשה ואהרן, בפסוקים הבאים, פרטים נוספים להלכות הפסח, ובסיום דבריו מגיעה שוב הכותרת: "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם". כאמור לדברינו כאן מגיעה חצי הפרשה אותה אנו מאחרים כרונולוגית לאחר יציאת מצרים בפועל, ואכן מכאן והילך (בפרק י"ג מפסוק ג') משה חוזר על הלכות המצה, ומשתמש במילה "יום" ארבע פעמים. דומה אם כן שהחלוקה בין הפסח התלוי בגאולת הלילה, והמצה התלויה ביציאה ביום - ברורה בהחלט בלשון הכתוב.

לסיכום: אם אנו עוקבים אחרי המופעים של "לילה" ו"יום", אנו נוכחים כי הפסח מיוחס לגאולת הלילה והמצה לגאולת היום שלמחרת. פרשת החודש הזה לכם, מחולקת לשני חלקים: חציה הראשון העוסק בפסח ובגאולת הלילה נאמר במקומה בליל מכת בכורות. וחציה השני של הפרשה המתייחסת לגאולת היום ולמצוות אכילת המצה נאמר רק למחרת לאחר היציאה ממצרים. משה עצמו כשחוזר על דברי ה' לבני ישראל, הוא מחלק את דבריו לשנים. את הלכות הפסח הוא אומר בליל הגאולה, ואת הלכות המצה הוא אומר לעם לאחר היציאה ממצרים.

את הסיבה לענ"ד לשינוי המוקדם והמאוחר בכתיבת פרשות אלו נציע בסוף הפרק הרביעי "דברי ה' ודברי משה בפסח מצרים".



כעת יש לבאר את שני חלקי הגאולה ואת היחס בין הפסח והמצה לבניהם. הן בפסח והן במצה יש יסוד של "חיפזון", על הפסח נאמר (שמות יב, יא) "ואכלתם אותו בחפזון" ועל המצה (טז, ג) "כי בחפזון יצאתם מארץ מצרים", אך למעשה יש חילוק ביניהם. נראה לומר שהמצה מסמלת את עצם היציאה בחיפזון על ידי ה', הממהר להוציא את עמו ישראל ומכניסם תחת כנפיו. היציאה בחוזק ידו של ה' מיוחסת ליום היציאה בפועל, שבו ניכר ה"יד רמה" וחוזק היד בו השתמש ה' לעיני כל מצרים. מלבד מה שהמצה, אותה אכלנו בפועל מרוב מהירות ביציאה ממצרים, מעוררת לדורות את הזיכרון לעצם האירוע, היא מבטאת את העובדה כי אנו תלויים רק בחוזק ידו של ה'. מצדינו אין לנו כלום, אפילו צידה לדרך לא. יצאנו ללא משענת גשמית מתוך נאמנות ובטחון בה' וכנאמר (ירמיהו ב, ב): "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". החמץ הוא לחם תופח שבו מעורב יותר האדם ופעולתו, ושליטתו בהכנת מאכליו ניכרת יותר. דווקא המצה הנאכלת מתוך מהירות ועשייתה פשוטה ביותר ללא חכמה אנושית רבה וללא תוספות, מבטאת את ההכרה שאין אנו שולטים במצבינו ואנו מסורים רק בידי ה'. כך נהגו בפועל בני ישראל ביציאתם ממצרים שסמכו על כוחו של ה' ולא הכינו להם אוכל ראוי לשמו.

המצה מיוחסת אפוא ליציאה בפועל, אז ניכר כוחו של ה' וחוזק ידו: "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ".

הפסח לעומתה מתייחס לגאולה בלילה, עוד לפני היציאה בפועל, והוא מבטא את כניסתנו ומחויבותנו לעבודת ה' כתנאי לגאולה. כאן החיפזון לא היה טבעי אלא מלאכותי. בניגוד למצה אותה אכלו בני ישראל ביציאה ממצרים מחמת חפזונם לצאת, הרי שבפסח עמד לפנייהם כל הלילה והם לא התכוונו לצאת בזמן אכילת הפסח. בכל אופן הצטוו במיוחד להציג את עצמם ממהרים לצאת במותניים חגורים, נעליים ברגליים ומקל הליכה ביד, כך יוכיחו כי הם מאמינים ובוטחים בה' שיבוא לגאולם. בזכות אמונה זאת יינצלו ממכת בכורות מצרים.

גם המצה והמרור שנאכלו עוד בטרם היציאה עם הפסח מבטאים חיפזון מלאכותי, שהרי היה סיפק בידם להכין עם הקרבן לחם משובח למאכל וירקות מבושלים. וז"ל הרלב"ג (עמ' עב במהודרת מוה"ק): "והנה נצטוונו לאכול הפסח על מצות ומרורים להורות על החפזון כי מי שירצה לתקן הלחם במהירות יאפה אותו מצות ולא יצטרך להמתין עד שיחמיץ. ולזאת הסבה בעינה היו שם מיני ירקות מרים כמו חזרת ומה שידמה להם כי האדם יטבול בהם כאשר ירצה לאכל בחפזון ולא יצטרך להמתין שיעשו לו ממיני הכותח לטבול בהם פתו. ולזאת הסבה נצטוו אז שיאכלו אותו בתאור שזכרה התורה ר"ל שיהיו מתניהם חגורים נעליהם ברגליהם ומקלם בידם כמו שבארנו במה שקדם". ועיין גם ברשב"ם - "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו' - כל ענייני אכילה הללו דרך חיפזון ומהירות הוא כאדם הנחפז ללכת".

אלא שגם המצה והמרור הנאכלים בהצגת החיפזון הם התנאי לאמונה בה' וכניסה לעבודתו.

נמצא כי הן בפסח והן במצות יש יסוד של חיפזון, אלא שהפסח הוא חיפזון שלפני הגאולה, והמצה היא חיפזון שלאחר הגאולה. הפסח נאכל בחיפזון כדי להיות ראויים לגאולה בכך שמבטאים ביטחון ואמון מלא בה' שהנה הנה בא לגאולם, והמצה נאכלה בחיפזון בגלל היציאה עצמה שנעשתה במהירות בלי סיפק בידם [לכאורה אם היו יכולים היו מכינים לעצמם צידה ומתפיחים את לחמם, אלא ש"לא יכלו להתמהמה"]. בכך ניכר כי עם ישראל תלוי רק בה' ובחוזק ידו. יש את האמונה כתנאי לגאולה (לילה), ויש את האמונה שבגאולה עצמה (יום).

הציווי על הפסח נאמר אפוא כתנאי לגאולה לפני היציאה, והציווי על המצה נאמר אחר כך לאחר שיצאו מבלי צידה, הצטוו לזכור זאת לדורות.

לחיפזון הפסח אם כן אין משמעות לדורות, שכן הוא נועד רק כדי להציג את בני ישראל כבטוחים בגאולתם על ידי ה' מבית העבדים. בניגוד לעצם הקרבת הקרבן המבטא כניסה מחודשת מדי שנה לעבודת ה' (ראה רש"ר הירש שמות יב, כה), אותו עלינו לקיים כל שנה, להוראת החיפזון שבעשייתו אין מקום לדורות, ועל יחס זה בין פסח מצרים לפסח דורות נעמוד להלן.



למהלך הזה, לפיו הציווי על המצה נאמר רק אחרי היציאה בפועל, ישנה השלכה גם בסוגיא אחרת. חז"ל והראשונים עסקו בשאלה ההיסטורית האם מצוות אכילת המצה כל שבעה נהגה כבר בשנה הראשונה מיד לאחר יציאת מצרים.

נוכיר בקצרה את המקורות. המשנה (פסחים צו.) מניחה בפשטות שפסח מצרים נהג יום אחד. אמנם בתוספתא (ליברמן, פסחים ח, כא) אנו מוצאים את דעת חכמים: "פסח מצרים נהג כל שבעה פסח דורות כיוצא בו. ר' יוסה הגלילי אומר: אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ היום".

ונזכיר את רבותינו הראשונים הסוברים שפסח מצרים נהג כל שבעה. כך משמע דעת הרמב"ן (יב, לט) שביאר שבני ישראל אפו את הבצק מצות בגלל המצווה לא לאכול חמץ. וכך כתבו בתוספות השלם שם ובאותה ה' הביאו את המחלוקת והקשו: "למאן דאמר כל ז' נצטוו לאכול מצה מאי כי גורשו". כך גם דעת האברבנאל בפירושו להגדה על פסקת "מצה על שום מה" שפסח מצרים נהג שבעה ימים. והאריך בזה החיד"א בספרו דברים אחדים דרוש לשבת הגדול (כ"ב), ובספרו פני דוד פרשת בא אות א הביא את דעת רבינו ישעיה שסבר שנהג שבעה ימים.

והנה על פי הנ"ל נראה דרך ממוצעת, ולפיה בני ישראל הצטוו על המצות למשך שישה ימים ומחצה! בני ישראל אכלו בליל ט"ו את הפסח עם המצה והמרור, והסתגרו בבתים עד בוקר. בבוקר - בעצם יום ט"ו - יצאו בחיפזון ממצרים כך שלא הספיקו להחמיץ את בצקם, ולאחר כמה שעות התגלה ה' למשה רבינו וציווה אותו על מצוות אכילת המצה שבעה ימים, לשעה ולדורות. משה חוזר על כך לעם עוד באותו יום, ומעתה בני ישראל אוכלים את המצה בתורת חיוב ולא רק מסיבה טכנית כי לא הכינו לעצמם צדה.

לכן לא קשה על הדעה שפסח מצרים נהג שבעה ימים מדוע נאמר שאכלו מצה "כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה", ולא מחמת החובה. כיון שאדרבא ה"כ גורשו" קדם למצווה, והוא אף סיבתה!

ואם אכן כך נוכל לפתור תמיהה בדברי משה רבינו הנ"ל. משה מצווה (יג, ג-ו): "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ: היום אתם יצאים בחדש האביב: והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבوسی אשר נשבע לאבתך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה: שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה'".

לכאורה צריך ביאור במה שהשמיט את החג הראשון ואמר רק "וביום השביעי חג לה'", אך כאמור משה אמר זאת לישראל בעיצומו של יום היציאה שאותו הם כבר עושים חג [וכפי שצווה ה' לעיל יב, יד], ובעיקר מלמד אותם על ההמשך שימשיכו עוד לאכול מצות ויעשו חג ביום השביעי. ואף שנאמר לדורות, הרי גם לימד אותם על ההווה וגם על העתיד. את דיני אותו יום שבהכרח כבר אמר להם שידעו איך להתנהג אמר גם לדורות, וכעת מוסיף להורות על הימים הבאים ומצווה לנהוג בהם לדורות.

אמנם לא לימדם על "מקרא קודש" דהיינו ביטול מלאכה (כמו שצווה ה' שם, טז) ורק על חג שהוא חגיגה ושמחה. וייתכן שאף שלדורות בוודאי המצווה על מקרא קודש, אך בהווה לא יכלו לשבות ממלאכה מחמת המנוסה ממצרים ולכן משה שדיבר גם על ההווה הזכיר רק חג.

עוד יוטעמו דברי משה במה שפתח ואמר (כפי שציטטנו לעיל) לזכור את "היום הזה" ולא לאכול חמץ, ו"היום אתם יוצאים", ולפי דברינו הוא אכן עמד באותו יום ואמר זאת, אך לאחר מכן עובר לדבר על רק העתיד "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וכו'", והרי לכאורה הציווי הוא גם על ההווה. אלא שסוף הפסוק ילמד על ראשיתו "כי יביאך ... ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה". עבודת הפסח כבר הייתה אמש, ואיך יצווה עליה בשנה זו? והיות ומשה כורך כאן את מצוות המצה עם הפסח (וכדרך שעשה במשנה תורה (טז, ב-ג) "וזבחת פסח לה' אלהיך ... לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני ...") והארכנו בזה בגוף ההגדה) מתייחס הוא לקרבן הפסח של שנה הבאה כדי לדבר על התמונה המלאה של קרבן פסח ועליו שבעה ימי מצות. מה שלא קרה השנה, ששתי המצוות היו נפרדות.

פרק שני

פסח דורות בפרשות בא, בהעלותך וראה

רבים הנגידו בין הציווי על מצוות הפסח שפרשת בא, עם דברי משה לעם במשנה תורה (דברים טז), בחזורו על מצוות החג, בהשמטת, שינוי והוספת פרטים. גם את פרשת פסח-מדבר שנאמרה בשנה השנייה ליציאת מצרים יש להשוות לפסח שבשנה הראשונה. ננסה במאמר זה להמעיט מתוקף הבעיה.

יש להבחין כי בעוד פרשת המצות נאמרה מאת ה' לדורות, הרי שפרשת הפסח לא נאמרה בתחילה מאת ה' לדורות אלא רק לאותו לילה, ורק משה עצמו קבע לישראל את "הדבר הזה" לדורות [כמו שנבאר להלן במאמר 'דברי ה' ודברי משה']. אמנם מיד בהמשך (פסוק מג) מוסר ה' למשה ואהרן את "חוקת הפסח" לדורות, וכך גם בספר במדבר ריש פרק ט', שם נאמר: וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר. ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. בארבעה עשר יום בחדש הזה בין הערבים תעשו אתו במועדו ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אתו".

ברור אם כן שקרבן הפסח יועד כחובה לדורות, אך האם על פסח דורות להיות באותה מתכונת כפסח מצרים שנאמר כפרשה מיוחדת לאותה שנה? מסביר נראה שהפעולות שנדרשו מעם ישראל להצילם מנגף מצרים, כמו מריחת הדם על פתחי הבתים, אין להם מקום לדורות. כאמור בפרק הקודם כך גם לסממני החיפזון שנעשו כהכנה לגאולה אין משמעות לעתיד. עיקר הפסח הוא חידוש עבודת ה' המתבטאת בהקרבת הקרבן על ידי כל אחד ואחד במועד צאתנו ממצרים, ולאותם פרטים שהתאימו דווקא לאותו לילה במצרים אין בזה משמעות. למעשה משה עצמו בחזרו על פרשת המועדים במשנה תורה לא חזר על פרטים אלו. מאידך החיפזון שבמצות בוודאי מתאים לדורות, ואדרבא כל מהות מצוות אכילת המצה כל שבעה היא ציווי לדורות, וכפי שראינו במאמר הקודם.

אמנם יש מפרשי הפשט (ראה ראב"ע ואור החיים שמות יב, כד) שהעירו כי נראה על פי הפשט שפרשת הפסח על כל מרכיביה (כולל נתינת הדם על המשקוף ועל המזוזות) הם חובה לדורות, אלא שחז"ל (פסחים צו:) דרשו וחילקו בין הלכות "פסח מצרים" ופסח דורות. המפרשים הנ"ל מתייחסים לדברי משה "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם", אך מאידך ניתן לומר שאין הכרח שהביטוי "הדבר הזה" כולל ממש את כל פרטי הקרבן, וייתכן שכוונתו רק לעצם חוקת הפסח. אם כך הרי שמשה מתייחס רק לפסוק הראשון "משכו וקחו לכם צאן ושחטו הפסח".

וזה לשון ראב"ע שם: "רבים חשבו, כי נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות חיוב לדורות, בעבור כי הדבר הזה סמוך אל לקיחת האזוב וטבילתו. ועוד, כי כתוב אחר כן: אשר פסח על בתי בני ישראל (שמות יב כז), ובדרך הסברא נכון היה לולי קבלת האמת הנגמרת הנה הנכון, שמלת הדבר הזה שב אל ושחטו הפסח. וטעם שאלת הבנים בראותם כל המשפחה חבורה אחת אוכלים שה תמים ראשו על כרעיו ועל קרבו, ועצם לא תשברו בו, ובן נכר ותושב וערל ושכיר לא יאכל בו. ואין זה המנהג במועדים אחרים". כוונתו להעיר

שאם נתינת הדם על המשקוף אינה לדורות על מה יתמה הבן בראותו את העבודה הזאת, ועל כך מביא את השינויים הרבים המעוררים אותו לשאול, חוץ מנתינת הדם על המשקוף (וראה גם ספורנו בפסוק כ"ו).

הצענו אם כן שתי אפשרויות האם פרשת פסח מצרים נאמרה בשלמותה, על ידי משה, כחיוב לדורות או רק עיקרה ולא כל פרטיה. הבנה שלישית עולה מתוך דברי ההעמק דבר, ולפיה "הדבר הזה" אינו מעשה המצווה אלא תוכנה, וז"ל:

"כבר חקרו במכילתא על מה בא המקרא זה לחק עולם, והרי כל הנאמר בפרשה זו אינו לדורות, והעלו שיהא הפסח דוקא צאן, אבל עדיין ניתן להבין פשט המקרא דמשמעו שמכוין על דבר הנאמר ביחוד באותה פרשה, מה שלא למדנו מפרשה של החודש שנאמר לכל עדת ישראל ... אלא משמעות הדבר הזה כאן ענין היוצא להבין מכל הנאמר באותו פרשה, וכמו שביארנו לעיל ז' ג' פ' המקרא בתהלים שמו בם דברי אותותיו, שפירשוו מה שמוכן מהמופתים המה נקראים דברים, כך הוזהרו זקני ישראל להתבונן על ענין שהובדלו במצות הפסח במשקוף ושתי המזוזות ובכל האמור בפרשה זו, שהן המה עיקרי הליכות אומה הישראלית בעולם לדור דור", וראה עוד בדבריו שם.



כעת נעיין בקרבן הפסח עליו ציווה ה' בשנה השנייה לצאתם ממצרים. ראשית נביא מדברי האור החיים מדוע אכן היה צורך בציווי מיוחד בשנה השנייה לאחר שכבר אמר ה' בפרשת בא שהפסח יהיה לחוקת עולם. וכך כתב האור החיים על הפסוק (שמות יב, כה) "והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת":

"הנה פשט הכתוב יגיד כי מצוה זו אינה אלא אחר כניסתם לארץ, אם כן למה חזר ה' מדעת זו וצוה את בני ישראל (במדבר ט, א) בשנה השנית לעשות הפסח במועדו ככל חקותיו. ונראה כי גילה ה' דעת עליון בזה כי היה בדתו אם יזכו ישראל לא יעשו פסח ב' אלא בארץ כנען אלא לצד המראתם מעת יצאו ממצרים והם ממרים פי ה' ואפילו בים סוף התחילו למרות דכתיב (תהלים ק"ו) וימרו על ים בים סוף זה היה סיבה שארכו הימים ולא היה להם זכות לעלות תיכף ומיד, ולזה כשראה ה' שגרמו מעשיהם ולא נכנסו לארץ והם עדיין במדבר הוצרך לצוות לעשות הפסח במדבר כי עד עתה לא נצטוו אלא כי תבואו אל הארץ. והגם כי האדון קורא הדורות מראש (ישעיה מ"א), אף על פי כן מחשבותיו הטובים הגיד לעמו כנוכח".

אם כן היה צורך בציווי מיוחד לעשות את הפסח עוד במדבר, ואכן בפרשת בהעלותך (במדבר ט' ט'–י"ד) ה' מצווה שגם בשנה השנית יעשו ישראל את הפסח – "ככל חקתיו וככל משפטיו". אלא שאין זה ציווי חדש ממש אלא אישור לנהוג בו גם במדבר. ולכן לא נקטה התורה לשון ציווי מיוחד "דבר אל בני ישראל ויעשו את הפסח במועדו" אלא לשון כללית "וידבר ה' אל משה לאמור וכו' ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו", [וראה באור החיים בבהעלותך שם], והטעם הוא כאמור שאין זו מצווה חדשה אלא אישור של המצווה הידועה שתוקנה כבר לדורות, אך בארץ ישראל ולא במדבר.

כאן יש לשאול האם הכוונה שכל פרטי הפסח נוהגים בפסח זה, כולל אלו שהיו שייכים רק לאותו לילה כמו נתינת הדם על הבתים? יש שלמדו שאדרבא הלשון "ככל חוקותיו וככל משפטיו" מורה שיש שינוי מפסח מצרים. וכך כתב רשב"ם: "לפי שפסח מצרים לא נהג אלא יום אחד ולא היה כשאר קרבנות, עתה כשנבנה המשכן הוצרך לצות שיעשוהו כעיקר מצות[ו] לדורות ולא כפסח מצרים". וביתר הרחבה כתב ההעמק דבר: "ככל חוקותיו וככל משפטיו. דבפסח מצרים לא נהגו בזריקת הדם כחקת הפסח לדורות, ועוד איזה שינויים, אבל היום יעשה ככל חוקותיו, והמה דרשות שלמדין מי"ג מדות שהתורה נדרשת, ומשפטיו, המה חידושי תורה שבעל פה שהעלה משה ובית דינו עד כה, וכמו שביארנו בספר ויקרא י"ח ה' בס"ד, זהו עיקר הפשט, והדרשה תדרש מלשון ככל. ואי אפשר לפרש הפשט חוקותיו כמו זאת חקת הפסח, דשם לא מיירי אלא באכילה וכאן מיירי בעשיה, ותו מה הם משפטים אלא כדברינו".

לפי זה הרי שכבר בפסח שבמדבר חלו שינויים מפסח מצרים, ואכן בהמשך הכתוב בציווי על פסח שני חוזר ה' על חלק מפרטי הקרבן, וביניהם לא מנויה נתינת הדם:

וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדרתיכם ועשה פסח לה': בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו על מצות ומררים יאכלהו: לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא ישברו בו ככל חקת הפסח יעשו אתו:

לא רק שלא נזכרה נתינת הדם על פתחי הבתים אלא יש כאן רמז שהפסח נעשה כמזבח ככל הקרבנות ולעיתים האדם יהיה "בדרך רחוקה" ממקום הקרבת הקרבן. נראה אם כן שפרשה זו מלמדת על חוקים ומשפטים קבועים לפסח ובשונה מחלק מפרטי פסח מצרים. אם דיני פסח מצרים היו תקפים גם לשנה השנייה הרי ש"דרך רחוקה" היה מתפרש על רחוקה מפתחי הבתים, אך הביטוי "רחוקה" נראה מתאים יותר על מקום מסוים שממנו האנשים עלולים להיות רחוקים, ולא רק שלא נמצאים ליד ביתם ("בדרך").

כאן יש להתעכב מעט, שכן לכאורה עד לשנה הארבעים בה נאסרו ישראל לקראת כניסתם לארץ להקריב את הפסח אלא רק במקום מיוחד אשר יבחר ה' (דברים טז, ה), לא הייתה הגבלה על מקום כל שהוא להקריב בו את הפסח, ואם כן הרי ש"דרך רחוקה" מוכרח להתייחס על פתחי הבתים, ולפחות בפרט זה פסח מדבר לא שונה מפסח מצרים (אם כי הוא שונה מפסח דורות שלאחר הציווי בדברים).

עוד ייתכן ובאמת אין ראיה מהלשון "דרך רחוקה" שאת פסח מדבר היה חובה להקריב דווקא במשכן, מלבד שיש עדיין אפשרות לפרש זאת על רחוקה מהבית, ישנה אפשרות שהכוונה ב"דרך רחוקה" היא על אדם שנמצא באיזה מקום רחוק שבו אין להשיג שם תמים, או שאר דברים הדרושים להקרבת הקרבן. כלומר שאין הכוונה על מיקום גיאוגרפי של האדם ביחס למיקום ההקרבה, אלא לביטוי על אולת ידו של האיש החפץ להקריב אך מוצא עצמו טמא או חסר אמצעים אחרים לכך.

למעשה חז"ל במנחות פב. מניחים בפשטות שגם פסח-מדבר (שבין פסח מצרים לפסח דורות) היה טעון הזאת דמים על המזבח, ולפי זה דרך רחוקה מתפרש בפשטות על רחוקה מהמזבח. אך אם כן ההדגשה המיוחדת של "לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך" שבפרשת ראה (דברים טז, ה) צריכה ביאור, שהרי

הדין הזה כבר היה ידוע. הדין להקריב את העולות והזבחים דווקא במזבח נאמר כבר בויקרא (יז ח, ט), ומה מוסיף הציווי המיוחד על הפסח.

הספורנו בדברים שם כתב: "אף על פי שפסח מצרים נעשה בזולת מזבח ובזולת מקדש לא יעשה כן לדורות". לכאורה הספורנו מתעלם מפסח מדבר, שהרי אם כבר לאחר שהוקם המשכן הצטוו ישראל להקריב את הפסח דווקא במשכן מה מוסיף כאן משה? האם מתכוון הספורנו שגם פסח מדבר דמה מבחינה זאת לפסח מצרים? גישה כזאת מציג רבי דוד צבי הופמן בתחילת ספרו "ראיות מכריעות", שלא מן הנמנע לפרש על פי פשוטם של מקראות שפסח-מדבר נעשה בביתם ולא במזבח. אך הוא עצמו נטה לפרש שמאז הקמת המשכן הפסח נעשה רק שם [והסיבה שבספר דברים היה על משה להדגיש כי אין לזבוח את הפסח בשערי העיר, היא מכיוון שהותר להם בשר תאווה בכל מקום היה עולה על הדעת שקרבן הפסח בכלל זה. כלומר משה רק מזהיר מפני "הווא אמינא" ולא מדין מעשי]. ויש לעיין בכל זה לפי פשוטי המקראות, [ואולי "דרך רחוקה" הכוונה מבמת ציבור, אך לא מפתחי הבתים וצ"ע]

על כל פנים נמצאנו שהפרטים לדורות בקרבן הפסח הם לפחות: א. התאריך. ב. על מצות ומרורים. ג. איסור נותר. ד. איסור שבירת עצם.

מאידך בציווי ה' על פסח מצרים הפרטים הם: א. שה כבשים או עיזים. ב. לקיחתו מעשור לחודש. ג. שה לבית. ד. תמים זכר בן שנה. ה. התאריך. ו. נתינת הדם על המשקוף והמזוזות. ז. צלי אש ואיסור נא ומבושל. ח. מצות על מרורים. ט. איסור נותר. י. אכילתו בדרך חיפזון.

כל אלו נאמרו בבירור לאותו פסח במצרים, וכאמור יש לברר מה מכל אלו נשאר לדורות.

מתוך דברי משה כשחוזר על דברי ה' בפרשת בא אנו לומדים על הפרטים: א. צאן. ב. נתינת דם באגודת אזוב. ג. איסור יציאה מהבתים. כאמור יש מקום להסתפק על פי הפשט האם כוונתו בכל הפרטים ההם לדורות, ועל כל פנים כל אלו לא נזכרו בספר במדבר.



בספר דברים חוזר משה על כל פרשת המועדות, ובפרשת הפסח (טז, א-ז) אומר כך:

מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לִבְקָר:	שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאֲבִיב וְעִשִּׂיתָ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי
לֹא תֹכֵל לִזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה'	בְּחֹדֶשׁ הָאֲבִיב הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לֵילָה:
אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ:	וּזְבַחְתָּ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר
כִּי אִם אֵל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לִשְׁכֵן	יִבְחַר ה' לִשְׁכֵן שְׁמוֹ שֵׁם:
שְׁמוֹ שֵׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרֶב כְּבֹאֵה הַשֶּׁמֶשׁ	לֹא תֹאכַל עִלְיוֹ חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עִלְיוֹ מִצֹּת
מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרַיִם:	לָחֶם עֲנִי כִּי בַחֲפוּז יֵצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִמְעַן תִּזְכֹּר
וּבְשִׁלַּת וּאֲכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ	אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
וּפְנִיתָ בִּבְקָר וּהְלַכְתָּ לְאֵהְלֶיךָ:	וְלֹא יִרְאֶה לְךָ שְׂאֵר כָּל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יִלִּין

עיקר החידוש כאמור הוא כי לא ניתן לשחוט את הפסח בכל מקום אלא רק בבית המקדש, והפרטים עליהם הוא חוזר מתוך חוקת הפסח הם: א. צאן ובקר (ולהלן נביא שאין זה פשט הפסוק). ב. איסור אכילת חמץ על הפסח במשך שבוע (כאן התחברו להם מצוות הפסח והמצות לאחד). ג. איסור לינה. ד. בישול.

לכאורה בעוד ובמצרים הצטוו על צאן דווקא, כאן יכולים גם להקריב בקר, אך כתב ראב"ע: "צאן - לחיוב הפסח, ובקר - לשלמים. והעד ובקר שלשת אלפים אחר שאמר הכל לפסחים על כשבים ובני עזים וכן נתנו לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות והנה זכר הפסח קודם הבקר וכן אתה וביתך. וי"א כי במצרים אמר כבש או עז ועתה בקר אם יוכל. והראשון הוא הנכון".

והרמב"ן כתב על דרך הפשט:

"וטעם וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר על דרך הפשט ... אבל יצוה בכאן בפסח והוא השה שהזכיר כבר, וצאן ובקר אילים ועזים ובני בקר לחוג חגיגה ביום הזה כאשר יצוה בשבועות ובסוכות, שיאמר (פסוק י) ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ירך, שיביא בקר וצאן לשלמים כאשר תשיג ידו וכן אמר בסוכות (פסוק טו) שבעת ימים תחג לה' אלהיך וגו', ובסוף כלל את שלשתם. ודומה לזה, בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שבועות ימים מצות יאכל (יחזקאל מה, כא), ופירש בחג שבעת ימים. וכן מצינו בפסח יאשיהו שאמר (דהי"ב לה, ז) צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים ובקר שלשת אלפים, ואחר כן אמר (שם פסוק יג) ויבשלו הפסח באש כמשפט והקדשים בשלו בסירות ובדודים ובצלחות ויריצו לכל בני העם. הנה פירש כי כבשים ובני עזים הכל לפסחים, לא עזים עצמן ולא בקר, כדכתיב (שמות יב, ה) שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים, ופירש כי הבקר אשר הזכיר היו שלשת אלפים והיו קדשים אשר בסירות להריץ לפני העם לאכול לשבעה, כענין החגיגה שקבלו רבותינו (פסחים ע). וכן כתב גם רשב"ם.

לא מן הנמנע אם כן לפרש את הבקר כתוספת על הצאן וכמו בשאר הרגלים בהם הדגיש משה שיש להוסיף ולהביא מתנות לבית ה'.

ומה לגבי שאר הפרטים? בספר דברים משה לא חוזר על כל פרט ופרט מארבעת הספרים הקודמים, ועל כן קשה עדיין לדעת מה מתוך פסח מצרים הוא ציווי לדורות. כך למשל לא חזר על ציווי אכילת הפסח עם מצה ומרור, שהוא בוודאי לדורות וכפי שראינו בפרשת פסח-שני. אכן פרט אחד נראה מנוגד לכאורה לפסח מצרים והוא איסור בישול הפסח. שהרי כאן אמר משה "ובשלת" כנגד האיסור של "לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים". אלא שניתן למעון שהאיסור הוא רק בישול במים ולא בדרך אחרת ובדברים מתכוון לבישול שלא במים, [אמנם דין הצליה דווקא באש לכאורה לא נשאר לפי זה לדורות]. בפסח יאשיהו (מובא לעיל בדברי הרמב"ן) מוזכר ש"ויבשלו הפסח באש כמשפט והקדשים בשלו בסירות ובדודים ובצלחות", כך שבישול כולל גם צליה, ורק בישול במים אסור (ויש לדון על פי פשוטו של מקרא בעניין צלי קדר, דהיינו בישול בסיר בלי מים).

[ה"חיפזון" ושאר פרטי הקרבן בפסח מצרים ובפסח דורות]

עד עתה הצבענו על הבעיה מה מתוך פרטי פסח מצרים נשאר גם לדורות, התבוננו בפרשות בא, בהעלותך וראה, ונגענו בחוסר הבהירות בנושא גם בפשוטו של מקרא.

נחזור כעת לשאלת הוראת ה"חיפזון" בפסח ובמצה. באופן כללי עיקר מרכז הכובד של פרשת הפסח במשנה תורה הוא על המצה והדגשת יסוד החיפזון שבה, ופחות על הפסח. המצה מתוארת כ"לחם עוני" דהיינו דל באיכותו ובמתכונת עשייתו, שנעשה כן מחמת החיפזון ודוחק השעה שביציאה ממצרים ביום ט"ו בניסן. בפרשה זו המצה מיוחסת לפסח והיא נאכלת "עליו" במשך שבעה ימים. נראה אם כן שהמצה מחליפה את צורת החיפזון שבפסח, אם בפסח מצרים סממני החיפזון היו בפסח עצמו, הרי שבפסח דורות אין סממני חיפזון בפסח והוראת החיפזון היא במצה, שכפי שהסברנו לעיל שייכת לדורות. לעומת חיפזון הפסח שהתאים רק לאותו ליל היציאה ממצרים בו היה עליהם להראות אימון בה' הבא לגואלם, חיפזון המצה מזכיר את היציאה בחפזון שיש לה השלכה לדורות [וראה בהעמק דבר כאן על החילוק בין חפזון הפסח לחפזון המצה שבפרשה זו].

אם כך הרי שלהלכה כל פרטי מצוות הפסח התלויים בחיפזון לא יהיו נוהגים לדורות, כמו גם פרטי הדינים שהיו מתאימים רק לאותה פעם בה היה עליהם להתגונן מהמשחית הבא למצרים, ומאידך כל שאר הפרטים מפסח מצרים קיימים לדורות. כך עלה בידנו מסברא, וכך אכן קבעו חז"ל שכל ענייני פסח התלויים בחיפזון לא נאמרו לדורות. במשנה איתא (פסחים צו): "מה בין פסח מצרים לפסח דורות? פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזור, ועל המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד. ופסח דורות נוהג כל שבעה". והתוספתא (פסחים ה, ז) מרחיבה יותר, עיין שם. בגמרא איתא: "ונאכל בחפזון וכו'. מנא לן - דאמר קרא ואכלתם אתו בחפזון, אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון". וראה שם ובמפרשים על כללי החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות.

ולפי האמור - שה כבשים או עיזים, תמים זכר בן שנה, שה לבית, אכילתו במצות על מרורים בליל ט"ו ניסן ואיסור נותר, שייכים גם לדורות. אך נתינת הדם על המשקוף והמזוזות, ואכילתו בדרך חיפזון לא שייכים אלא רק לאותו פעם. נתינת הדם שייכת רק להתגונן מפני המשחית ואין סיבה לשמור על דין זה לדורות, והאכילה בדרך חיפזון כאמור הייתה שייכת רק כהכנה לגאולה.

לגבי הזביחה בבתים או במשכן התייחסנו לעיל, וגם כאן ניתן לטעון שאין משמעות בזה לדורות אלא רק לאותו לילה בו היו צריכים להגן על בתיהם, בפרט אחרי שנבנה המשכן.

לכאורה גם לקיחת השה מעשור לחודש, לא הייתה שייכת אלא לאותו פעם בה היה עליהם להתעסק הרבה בקרבן כדי להיות ראויים לגאולה, וכך הוא לדעת חז"ל המובאים ברש"י על התורה: "ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר (יחזקאל טז, ח) ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם ז) ואת ערום וערירי, ונתן להם שתי מצות פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם ו) מתבוססת בדמך, בשני דמים, ואומר (זכריה ט,

יא). גם את בדם בריתך שלחתי אסירך מבור אין מים בו, ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם (פסוק כא) משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה".

בעניין זה יצוין כי יש שהבינו בפשוטו של מקרא שכלל אין מצווה לקחת את השה דווקא בעשור לחודש, אלא שציווי ה' על כך הוא זה שנאמר בעשור לחודש, ונצטוו לקחת את השה ב"ד. כך נראה מפירושו רס"ג, ועיין גם במאירי פסחים צו. מה שהביא מדברי המכילתא.

אכן על מצוות צלי אש ואיסור נא ומבושל, יש לדון האם שייכים הם לדורות, ובפרט שכאמור מספר דברים אין ראיה גמורה שנוהגים הם לדורות. יש להתבונן בטעמי מצוה זו כדי להכריע האם שייכים הם לדורות, או שכל עניינם היה רק מהנהגת החיפזון שבאותו לילה. ונראה שאמנם יש במצוות הצלי גם עניין של חיפזון שבכך הכנתו למאכל מהירה יותר מאשר בישול איטי במים [וכך גם המצה והמרור הם מאכלים שמיועדים לזמני חיפזון וכמו שכתבו רשב"ם ורלב"ג שציטטנו בפרק הקודם], ולפי זה אין לו מקום לדורות, אך בנוסף יש בצלי גם סממן של חירות וגאולה המתאימים לדורות.

וזה לשון ספר החינוך (מצוה ז): "זהו שנצטוינו לאכול צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות. מלבד שאכילת הצלי יורה על החפזון שיצאו ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בקדרה". וכך דרך ספר החינוך להראות את יסוד החירות שבכל פרטי הפסח שנקבעו לדורות, ואם כך הרי שטעמו של דין הצלי שייך לדורות.

גם את המרור הנאכל עם הפסח אפשר לפרש על דרך זו, שאין מטרתו רק להוראת חיפזון אלא הוא בא להטעמת המאכל מחד ולזכר השעבוד מאידך (וראה באור החיים להלן).

אכן יש לבאר ולעמוד על טעם אכילת מצה עם הפסח (בשונה ממצוות מצה כל שבעה שהיא מצווה אחרת). לפי הפשט אין טעמה משום חיפזון היציאה ממצרים, שכן הציווי עליה נאמר עוד קודם לכן, אלא מהותה הוא משום חיפזון ליל הגאולה כהכנה ליציאה (וראה במהרש"א פסחים ח"א קטז:). ואם כך לכאורה מדוע שייכת היא לדורות?

היה ניתן לומר שכיון שקבעה התורה לאכול את קרבן הפסח בתוך סעודת פת, וזה עיקר משמעותה לדורות, אין מנוס כי אם לאכול את הפת שבסעודה כמצה, שהרי יש איסור אכילת חמץ בלילה זה. נמצא שאף אם עניין המצה בפסח מצרים לא קיים לדורות, הרי שעניין הפת עם הפסח והמרור שייך גם שייך (והפת הזאת תיעשה בלית ברירה מצה כיון שאסור לאכול אז חמץ זכר ליציאת מצרים, ולא כי יש מצווה בפת שלא החמיצה. יודגש שכמובן למעשה יש מצווה לאכול מצה מצד "שבעת ימים מצות תאכלו", אך זהו דין אחר ולא כחלק מסעודת הפסח המצה והמרור).

אך כמובן אין זה נכון, שהרי בפסח-שני לא שמענו בתורה [ובוודאי כך הוא להלכה] איסור על אכילת חמץ, ומאידך יש לאכול את הפסח השני עם מצה ומרור. מעתה מתעצמת השאלה מה טיבה של מצוות מצה זו

הבאה עם הפסח מלבד עניין החיפזון שלא מחויב לדורות? בדברי המפרשים לא כל כך מצאתי דבר ברור המתיישב על הלב ועל פשוטי המקראות, אך זאת ראיתי בדברי האור החיים (שמות יב, יח):

"ומצות על מרורים. לפי פשט הכתוב לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם כו' זה יגיד שדעת עליון הוא להראות בחינה הגדולה והחירות ואין רשות אחרים עליהם, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו. גם בזה יוכר גודל העריבות כשיקדים לפיו מרורים. גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכונן חיך אוכל יטעם לו הצלי". וראה מה שהוסיף שם עוד.

נמצא שאכן למצה כמו למרור, יחד עם פסח הצלוי לדורות, ישנה גם משמעות של הוראת חירות וגדולה, כדרך אוכלי מאכל צלי בפת שלא החמיצה ותפחה (פיתה). ואם כן בנוסף להוראת החיפזון יש למתכונת הזו משמעות של "למשחה לגדולה" וסממני חירות ועשירות.

[וראיתי מביאים דוגמא לזה מלשון הפיוט המפורסם לשבת חנוכה "רך וטוב ושמון, צלי אש ומצות, ענו ואמרו אמן, ואכלו בדיצות"].

נסכם ונאמר שבפשטות הלכות פסח מצרים קיימים הם לדורות, אם לא שנאמר בתורה במפורש אחרת. למעט כל העניינים שהיו מיועדים אך ורק לאותו לילה, שהם סממני החיפזון כהכנה לגאולה, ואלו שנעשו כהגנה מפני המשחית במכת בכורות. בתוך כל זה יש לדון האם פסח מדבר היה שונה מפסח דורות, בכך שנעשה בבתים ולא במשכן. הסיבה להניח כך היא הציווי המפורש בדברים שלא לעשות את הפסח ב"אחד שערך". מאידך אם שללנו את הצורך להמשיך לדורות את סממני החיפזון והשמירה, מדוע יש לעשות את הפסח בבתים? אם הנחה זו נכונה נפרש ונאמר שאין זה משום נתינת הדם על המשקוף כסממן שמירה, אלא כהוראה מיוחדת של מחויבות כל משפחה ומשפחה לעבודת ה'.

הנקודה החשובה היא מהי טעמה של המצה הבאה עם הפסח ומדוע נשארת היא לדורות אם כל סיבתה היה משום החיפזון במצרים שכתנאי לגאולה שכבר לא שייך לדורות. לכאורה מכך מוכח שיש בה בנוסף עניין של גדולה וחירות. ויש לצרף לזה מה שהבאנו בפנים ההגדה על כך שגם המצה של כל שבעה מהווה המשך לפסח, הרי שהעניינים מקושרים זה בזה, אף שהם שני סוגים של חיוב מצה ושני טעמים שונים, ולאחר היציאה גם מצוות מצה הבאה עם הפסח קיבלה משמעות של זכרון לחיפזון הגאולה.

פרק שלישי

פרשת זאת חוקת הפסח

לאחר שיצאו בני ישראל ממצרים וגם ערב רב עלה עמם, מסר ה' למשה ואהרן את פרשת "זאת חוקת הפסח". על פי הפשט נאמרה היא לדורות ועניינה הוא דיני אכילת הפסח על ידי כל מי שאינו ישראל מהול. הוזכרו בפרשה האזרח, התושב, השכיר, הערל, הגר, בן הנכר והעבד, ופורטו דינם ביחס לפסח.

אלא שבאמצע הפרשה נכנס פסוק אחד ובו כמה פרטים שלכאורה אינם מעניינים של הפרשה כלל. נעתיק את הפרשה במלואה (שמות פרק יב, מג-מט) ואת הפסוק המדובר נדגיש.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כֹּל בֶּן נָכָר לֹא יֹאכֹל בוֹ:

וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקִּנְיַת כֶּסֶף וּמִלְתָּה אֹתוֹ אִם יֹאכֹל בוֹ:

תּוֹשֵׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכֹל בוֹ:

בְּבֵית אֶחָד יֹאכֹל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר הוֹצֵא וְעֵצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ:

כֹּל עַדְתִּי יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ:

וְכִי יִגֹּר אֶתְךָ גֵר וַעֲשֵׂה פֶסַח לֵה' הַמּוֹל לֹךְ כָּל זָכָר וְאִם יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עֶרְלָא לֹא יֹאכֹל בוֹ:

תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלִגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם".

למעשה כבר בפסח מצרים נזכר איסור דומה מפי משה רבינו על היציאה חוצה במשך הלילה, אך כאן מובנו של האיסור שונה. הוא מתייחס במפורש לבשר הפסח, וכמובן אינו קשור למכה המשתוללת בחוץ כמו שהיה במצרים. כאן ישנה מצוה על אכילת הפסח בבית אחד ואיסור על הוצאה מהבית של הבשר. כמו כן נאמר כאן איסור על שבירת עצם.

חז"ל (מכילתא כאן ופסחים פו.) מפרשים את המונח "בית" בפרשה זו כחבורה, ובדומה ל"שה לבית אבות שה לבית" שהסביר משה רבינו כ"משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם", דהיינו שבית הוא כינוי למשפחה (ונחלקו התנאים האם האיסור הוא לצאת מחבורה לחבורה או שאין לחלק את הפסח לכמה חבורות). אמנם איסור ההוצאה מהבית לא כל כך מתיישב על פי הפשט עם משמעות של הוצאה מהחבורה, ואכן שם הוא מתפרש כפשוטו כאיסור הוצאה מודלת הבית.

מכל מקום עלינו לבאר מה הקשר בין הציווים המוזכרים בפסוק זה לבין עניינה הכללי של הפרשה.

וזה לשון האברבנאל:

"עוד צוה דין רביעי והוא בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה. וגם זה פירשו חז"ל שאין הכוונה שבבית אחד יאכל הפסח כמשמעו כי הנה כתוב על הבתים אשר יאכלו אותו בהם אבל פירש בבית אחד הוא בחבורה אחת והוא כמו ושמחת אתה וביתך שר"ל המתקבצים עמך והענין שלא יעשו עליו

הנמנים שתי חבורות ויחלקו אותו וגם זה כבר נרמז בפרשת החודש באמרו שה לבית כי בית נאמר על המשפחה ולכן תמצא שכאשר הגיד משה המצוה הזאת לזקנים אמר להם במקום איש שה לבית אבות שה לבית משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם הרי שהמשפחה היא הבית. ומפני שאמר כאן תושב ושכיר לא יאכל בו סמך אליו בבית אחד יאכל כלומר למשפחה אחת יאכל הפסח ולא יוציאו ממנו מן הבית ר"ל מן המשפחה ההיא החוצה לאיש זר תושב ושכיר מן הנכרים. וצוה עוד דין חמישי והוא ועצם לא תשברו בו וצוה זה בפסח דורות שלא יזלזלו בו מפני כבוד הקרבן הקדוש. ואמר זה ג"כ כנגד התושב והשכיר שאולי יזלזלו בקרבן הפסח בדרך גרגרנות וישברו עצמותיו בבזיון".

לשיטתו הפרשה הזאת חידשה את ההלכות הנובעות מכח הקשר לגויים שמעורבים בין בתי ישראל. ובכך ענה גם על שאלתנו מה הקשר בין מצוות האכילה בבית אחד ואי שבירת העצם לכל תוכן הפרשה.

הגר"ל מייצברג (בן מלך על אתר) הבחין בין מצוות פרשה זו לשאר דיני הפסח בכך שהם מדיני הבשר. בעוד והרבה מההלכות הפסח הם חובת הגברא ודיני התנהגותו באכילת הבשר, הרי המצוות שבפרשת "חוקת הפסח" הם מדיני כבוד הבשר דהיינו דין על החפצא [כתוב "בבית אחד יאכל" ולא בבית אחד יאכלוהו]. אין אלו דינים מצד מצוות האדם בעשייתו ובאכילתו אלא מצד עצם הקרבן המחייב במהותו דינים אלו. לפי זה הסיבה שערל ובן נכר אסורים לאכול את הפסח הוא לא חיסרון במצוות האכילה אלא שהקרבן נהיה מחולל כשאוכלים אותו ערל ובן נכר. הקרבן מתחלל באכילתם של אלו.

לפי מהלך זה איסור שבירת העצם אף הוא מדיני הבשר, שכבודו מתחלל ומתבזה בכך ששוברים בו עצמות [ולא שזהו פגם בצורת האכילה]. אולי ניתן להטעים לפי זה את ההלכה (פסחים פה.) שעצם שאין בו כזית בשר מותר לשוברו, שכן עיקר האיסור הוא על הבשר שלא יתחלל, אך על העצמות בעלמא אין אנו דנים. מה שאין כן אם זהו דין עצמי ביחס לקרבן לכאורה היה צריך לאסור גם שבירת עצמות ללא כזית בשר, שכן למעשה שובר עצם.

לגבי ההוצאה חוצה של הקרבן מהבית הציווי הוא במפורש על "הבשר", וכנראה שבהוצאה החוצה יש פגיעה בכבוד הבשר, ובכלל עצם הדין של "בבית אחד יאכל" יכול להתפרש כקביעת קביעות לאכילה [וכדרך בני מלכים באכילה] ולא בדרך עראי. היציאה עם האוכל באמצע הסעודה ממקום למקום מבזה את האוכל, ואילו הקביעות שלו וההתרכזות סביבו של כל הסועדים מחשיבה אותו. הרי אף שהותרו כמה משפחות להיות מגויים על הפסח אסור להם לחלק את הקרבן ביניהם, ולאוכלו איש איש בביתו, ועליהם לבוא כולם אליו למקום אחד [תלוי כמובן בשיטות התנאים אך לכו"ע העניין הוא של קביעות על הפסח].

לפי ביאורו של הבן מלך אין קשר אמיתי בין כל האיסורים שבפרשת "חוקת הפסח", מלבד זה שהם סובבים סביב עקרון אחד, ועל כן עדיין קשה מדוע הפסוק הנ"ל נכנס באמצע דיני האישים האסורים והמותרים באכילה. ועוד, הקושיא שפתח בה הבן מלך היא, מדוע נתייחדו דינים אלו בפרשה בפני עצמה ומדוע נקראו "חוקת הפסח". אכן יש להקשות מדוע כל דינים אלו לא התפרשו בפסח מצרים.

לפי ביאור האברבנאל כל הפרשה לא התייחדה אלא מפני הערב רב, ומחמת כן הוצרכו ישראל לאזהרה מיוחדת על שבירת העצם והוצאת הבשר אליהם. ולפיכך מובן יותר מדוע נמצא הפסוק באמצע הפרשה

הכללית העוסקת באותם ערב רב. [וייתכן ששני ההסברים נכונים ומשולבים זה בזה]. אמנם יש לדון לדבריו מדוע לא הוזהרו ישראל כבר בפסח מצרים על שבירת עצם, וייתכן שכיון ואז היה דין לאכול את הפסח בחפזון לא היה חסרון גדול בכך. ולגבי דין היציאה מהבתים ממילא לא היה שייך אז כיון שהם לא יצאו מהבית מפני המשחית שבחוץ.

יצוין כי האיסור על שבירת העצם נזכר במיוחד בפרשת פסח שני (במדבר פרק ט) יחד עם האיסור על הותרת הפסח למחר. ויש לעיין מדוע נזכרו דווקא שני אלו. לפי ביאור הבן מלך שני אלו מייצגים את שני חלקי המצווה שבפסח, הגברא והחפצא. איסור נותר הוא מדיני האכילה שעל הגברא [שהתפרש בפסח מצרים], ואיסור שבירת עצם הוא מדיני הבשר שמתבזה בשבירת עצמות [וכפי שנקבע לפסח דורות]. ונבחרו אלו שהם מחודשים יותר וגם קרוב להכשל בהם ונזקקים לאזהרה יתירה.

נסיים בהצעתו הנפלאה של רד"ץ הופמן לביאור הפסוק. לדבריו האיסור להוציא בשר מן הבית מכוון כנגד הוצאת הפסח לבתי יהודים אחרים, וכלשון תרגום יונתן "ולא למשדרא דורנין גבר לחבריה". וזהו גם טעמו של האיסור שבסוף הפסוק, שלא לשבור עצם, שכן שבירת העצם מבטאת חלוקה למנות, כלומר לא רק שאין לחלק בפועל מנות לאחרים שלא מחוג המשפחה, אסור אף לחלק את הפסח למספר מנות. וזה לשונו: "בהמשך נאסר ראשית לשגר מן הפסח אל משפחות אחרות, מחוץ לבית. אין לשגר מנות לידידים, כפי שנוהגים בסעודות חול. ואמנם מוסיף יונתן בן עוזיאל "ולא למשדרא דורנין גבר לחבריה" - אל לך לשגר מן הפסח מנה בשר לחבר. ויתרה מזו, אין לשבור עצם כפי שאמנם נהגו לעשות בסעודה רגילה, כאשר הפרישו מנה לשגרה לידידים (בשביל בני הבית היו חותכים את הבשר מן העצם, אך אין זה יאות לעשות כן במנה הנשלחת אל ידיד)".

לפי ביאור זה אכן כל הציווים בפרשה זו סובבים סביב אותה נקודה של התרכזות המשפחה היהודית סביב הקרבן. [על הייחודיות של ה"בית" בעבודת הפסח, נעמוד גם במאמר הבא].



עד עתה הנחנו כהנחה פשוטה שהפרשה נאמרה אחרי יציאת מצרים וכפשוט הכתובים, אך חז"ל (עיין רש"י) דרשו שהיא נאמרה כבר בליל י"ד, ולמעשה היה להם ציווי מיוחד למול לכבוד פסח מצרים, לא לשבור בו עצם, לא להביאו לגוי וכו'.

את הראיות להבנה זו הציב הרמב"ם ונצטט את כל לשונו:

"ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח - בארבעה עשר בניסן נאמרה פרשה זו, לשון רש"י. וכן הדבר, שהרי כתוב בסופה (פסוק נ) ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה', ללמד עליהם שנימולו הם ועבדיהם. ואם כן היה בדין להקדים הפרשה הזאת קודם ויהי בחצי הלילה (לעיל פסוק כט). אבל הטעם, כי פרשת החדש הזה לכם נאמרה בראש חודש, ובו ביום מיד עשה משה שליחותו, ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם (פסוק כא), צוה אותם בחקת הפסח והבטיחם שיגאלו בליל חמשה עשר, והם האמינו, ויקוד העם

וישתחו (פסוק כז). וסמך הכתוב לזה ויהי בחצי הלילה לומר שקיים להם הבטחתם, וכשהשלים זה חזר לענין ראשון להשלים חקת הפסח.

והוסיפה זאת הפרשה מצות רבות, איסור בן נכר וערל, והוצאה מן הבית, ושבירת עצם, ופסח הגר, והן מצות מיד ולדורות, והשלים בה כי עשו בני ישראל כל זה ועשו כאשר צוה ה'. ואמר בכאן, כל בני ישראל, לבאר שלא היה בהם אחד עובר את פי ה' בכל אלה ובכל אשר צוה בדיני הפסח בכל הפרשיות הנזכרות. ור"א אמר כי זאת הפרשה בפסח דורות נאמרה אחרי פסח מצרים, ואמר ויעשו בני ישראל על פסח מדבר שעשו בשנה השנית, ונכתב בכאן עם הצוואה, כדרך ויניחאו אהרן לפני העדות למשמרת (להלן טז לד). וזה שבוש, כי לא נצטוו בכל הפרשיות האלו אלא בפסח מצרים ובפסח הארץ כמו שנאמר למעלה (פסוק כה), והיה כי תבאו אל הארץ וגו', אבל פסח מדבר מצוה שנצטוו בה באותו הפרק."

אין ספק שהפסוק הבא לאחר דברי ה' "ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו", וכן הפסוק הבא אחריו "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם", מורים לכאורה על כך שהפרשה נאמרה עוד בטרם עשו בני ישראל את פסח מצרים ובטרם נגאלו. אך ישנם סיבות חזקות יותר להניח להיפך, ואת הפסוקים האלו נפרש כחוזרים לשעבר לסיום הפרשה הקודמת.

הראיות לכך הן: א. הפרשה הוצבה לאחר התיאור המלא של היציאה. ב. סברת האברבנאל שהפרשה הוצרכה להיאמר אחר שיצא עמם ערב רב, שהרי בהיותם במצרים לא היו עמם גויים שחפצו לאכול הפסח. ג. יתרה מזאת מדוע יש לעמוד כבר עתה בעודם אסורים במצרים ולפרט את כל סוגי התושבים והאזרחים שייגורו עמם בעתיד בארץ ישראל [ואולי זה כדי להלהיב ליבם לקראת כניסתם לארץ משלהם וצ"ע]. ד. הערת הבן מלך מדוע הוצרכו שתי פרשות נפרדות לדיני הפסח (כאמור הוא יישב זאת לפי דרכו אך יותר פשוט להניח שפרשה זו נאמרה לאחר היציאה לדורות). ה. במצרים לא היה צורך לצוות שלא להוציא מהבתים כיון שממילא לא יצאו מהבית (ראה בדברי רד"ק הופמן שהובאו לעיל). ו. יש להבחין כי פרשת "החודש הזה לכם" נאמרה אל משה ואל אהרן, ואילו פרשת "חוקת הפסח" נאמרה למשה ואהרן, והנה הפסוק הנ"ל שבא לאחר פרשת חוקת הפסח אומר "ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו", ייתכן שיש כאן רמז לכך שמדובר על הפרשה ההיא שנאמרה למשה ולאהרן כל אחד בפני עצמו. אלא שהמעייין יבחין שדווקא בסוף פרשת פסח מצרים כתוב (יב, כח) "וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו", הרי שאין התאמה בין צורת דיבור ה' למשה ואהרן עם התיאור של עשיית בני ישראל את הציווי. אמנם נראה כי בפסח מצרים שמעו בני ישראל מלבד את הדיבור אל משה ואל אהרן גם פרשה שלמה ממש עצמו - "משכו וקחו לכם", לכן הייתה התייחסות מיוחדת למשה ואהרן נטפל עמו. אך נקודה זו אינה ראיה גמורה ולא הבאנו אותה אלא לעורר לב המעיין].

עוד יש לציין שחז"ל דרשו שבני ישראל נמולו במיוחד עבור מצוות הפסח במצרים, וזה לפי שיטתם שפרשת "כל ערל לא יאכל בו" נאמרה במיוחד לקראת פסח מצרים. אך על פי הפשט לא מצאנו שהיה לבני ישראל ציווי מיוחד למול, ובפשטות כל בני ישראל היו מהולים כמנהג משפחת אברהם. כך נראה גם מפשטות פרק ה' ביהושע (עי' רד"ק) שבמצרים היו כולם מהולים. ורק לאחר שבמדבר לא מלו הוצרכו למול במיוחד לפני הפסח בארץ ישראל.

פרק רביעי

דברי ה' ודברי משה בפרשת פסח מצרים

ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו:

אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו:

ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו:

וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא לה':

ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלחי מצרים אעשה שפטים אני ה':

והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים:

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר:

החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה:

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש ששה לבית אבת ששה לבית:

ואם ימועט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על הששה:

ששה תמים וזכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו:

והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים:

ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אתו בהם:



ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם:

והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת:

והיה כי יאמרו אליכם בניכם מזה העבדה הזאת לכם:

ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחוו:

ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח:

ולקחתם אגדת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר:

ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף:

הצגנו בזה אחר זה את דבר ה' על פסח-מצרים, ואת החזרה של משה על הדברים (בשמות פרק יב). מלבד משנה-תורה זהו מקרה נדיר שבו אנו יודעים איך הבין ופירש משה את דבר ה' ומסר אותו לעם. ולהלן נבקש לעקוב אחרי ההבדלים ביניהם ולנסות ליצור מהלך כולל שיבאר את העניין. [יצוין כי את התייחסות גדולי המפרשים לעצם המציאות של דבר משה בתורה אל מול דבר ה', הבאנו באריכות בקונטרס "זאת התורה אשר שם משה", ואת היחס לפרשה זו במיוחד הבאנו שם בסוף אות א].

ואלו הם השינויים העיקריים -

ה' שם דגש על ההכנה מראש ארבעה ימים, מה שלא הדגיש משה.

ה' מקדיש פסוק מיוחד לאפשרות לצרף כמה משפחות על שם אחד, ואילו משה מדבר רק על צאן למשפחותיכם, שמתפרש בפשטות כשה אחד לכל משפחה.

בהתאם לכך השחיטה מתייחסת בדברי ה' ל"כל עדת ישראל", אך אצל משה עדיין היא מיוחסת ל"משפחות". ובכלל אצל ה' הציווי הוא על היחיד: "איש", ואילו אצל משה רק בלשון רבים.

בהמשך לכך יש לשים לב שה' מפנה את דבריו לכל עדת ישראל, ואילו משה מדבר בפועל רק לזקנים.

ה' אומר לקחת מהדם ולתת על המזוזות והמשקוף, אך משה מוסיף את אגודת האזוב שדווקא באמצעותה יש לתת את הדם. כמו כן משה מוסיף "את הדם אשר בסף", ומשנה את סדר הנתינה: לדברי ה' קודם מזוזות, ולדברי משה קודם משקוף. [נקודה נוספת שיש לעמוד עליה האם מדובר על נתינה על המזוזות מהצד הפנימי של הבית או מהצד החיצוני, וזו מחלוקת תנאים במכילתא כאן].

הבדל מעניין הוא שה' מדבר באופן כללי על "הבתים אשר יאכלו" או "הבתים אשר אתם שם", וניתן להבין שאפשר לאכול את הפסח היכן שרוצים, לאו דווקא איש איש בביתו הוא, ובהכרח כך שהרי ניתן לאכול האחד אצל רעהו. אך משה מדבר על "לא תצאו איש מפתח ביתו", ונראה שעל כל אחד להיות דווקא בבית שלו, וזאת בהתאם לכך שלא הזכיר את האפשרות לשני שכנים להתארח זה אצל זה. ובכלל, וזו נקודה חשובה, משה מדבר הרבה על הבית בקשר לבית ממש [לא משפחה], ואף מבאר את עבודת הפסח לבנים: "ואת בתינו הציל!"

ההבדל המשמעותי בהמשך לזה הוא שבדבר ה' מבואר שה' יפסח על בני ישראל עצמם שיעשו את הפסח, ואילו אצל משה - ה' יפסח על הבתים של בני ישראל שבהם יעשו את הפסח.

ובכלל בדבר ה' הבתים הם רק מקומות האכילה, אך אצל משה אין חילוק בין מקום השחיטה למקום האכילה.

משה משמיט את דיני האכילה בחיפזון, ומדבר רק על דיני השחיטה והדם. ומאידך מוסיף שהפסח יהיה "לחם לך ולבניך עד עולם", מה שלא אמר ה'.

הנקודה האחרונה שעליה נעמוד היא שאצל ה' הדם על הבתים הוא "לאות", ואצל משה הדם נועד רק כדי שיראה אותו ה', ולא נזכר האות.

תמצית ושורש המהלכים בדברי ה' ובדברי משה:

אם נחפש שורש אחד להבדלים בין הפרשות, נראה שהוא בהבדל האם עיקר הציזוי הוא על כל יחיד ויחיד או על כל בית ובית.

ה' מייעד את הפסח עבור כל יחיד ויחיד מבני ישראל, שעל ידי עבודת הפסח ינצל מזה"נגף למשחית" במכת בכורות. לכן הוא מבקש לדבר לכל עדת ישראל, ולכן מצווה על ההכנה למצווה במשך ארבעה ימים, ועל ההתעסקות במנויים על הפסח והשמירה עליו. כיון שהמצווה היא על כל יחיד ויחיד אין בעיה לצרף כמה יחידים מכמה בתי אב לשה אחד.

כל עם ישראל ביחד שוחטים אותו, בלי חלוקה למקומות, ואחר כך מסתדרים לפי קבוצות מנויים לאכילת הפסח בתוך בתים [אולמות].

בעקבות זה נראה כי את הדם ישימו מהצד החיצוני של הבית, שהרי הם מגיעים אליו מבחוץ ממקום השחיטה, ולכן יקדימו לשים במזוזות המחזיקות את הדלת שהוא המקום החשוב יותר כלפי הבא מן החוץ. ומבקש להכנס מבעד הפתח. מטרת הדם היא אכן לאות שכן היא סימן היכר על הבתים "אשר אתם שם".

מאידך משה רבינו מתייחס במיוחד למשפחה ולבית מגוריה, ולא לבני ישראל כיחידים. לכן הוא פונה לזקני העם ולא לכל אחד ואחד.

ניתן להבין מדבריו שאת הפסח שוחטים ממש בתוך הבתים, שהרי הדם נמצא בסף, שבהשוואה לפסוקים אחרים בתנ"ך הכוונה לאסקופת הבית, דהיינו החלק התחתון של הפתח [ראה במפרשים. אם כי יש מפרשים שזהו כלי, וכבר נחלקו בזה התנאים במכילתא]. משפחות שונות כלל לא נפגשים ביום ולילה זה.

את הדם מורחים מהצד הפנימי של הבית, שהרי שם השה נשחט על מפתן הדלת, ומורחים אותו בעזרת אזוב הגדל בקירות הבתים (מלכים א' ה, יג). לכן מקדימים את המשקוף למזוזות, שכן הוא מזוהה יותר עם הבית, מאשר המזוזות שאדרבא נועדו לאפשר יציאה החוצה (המשקוף תוחם את חלק הבית ודוק). הדם אינו ל"אות" שכן הוא מרוח על הצד הפנימי, אך ה' יראה אותו ויפסח על הפתח.

ובכלל אין לצאת החוצה מהבית כל הלילה. המשחית לא יכנס לבתי ישראל, אך אין הבטחה לבן ישראל שלא יהיה בבית באותו לילה. הפסיחה היא לא על בני ישראל אלא על בתי ישראל. ואת הפסח יש לעשות דווקא בבית המגורים הפרטי, משפחה ומשפחה בביתה.

מהי אם כן משמעות העניין?

הנה זה ברור שמשה אשר הוא נאמן ה' לא ישנה מדבריו כלום, מאידך הרי לפנינו הבדלים כה רבים. אמנם מכך שרק ההבדלים הללו הובאו בתורה, ולא שאר דיני האכילה בחיפזון, נראה שאת דינים אלו אכן אמר מילה במילה כדבר ה', ורק השינויים הוכנסו לתורה.

זבח הפסח במהותו הוא "עבודה", וכפי שמושה קורה לו "ושמרתם את העבודה הזאת" (כמו שהארכנו בגוף ההגדה בפסקת "פסח על שום מה"). כיון שכך ברור לנו שאף לבני ישראל, שמושה מייצגם אל מול ה', ישנה אמירה בנושא, הרי עליהם מוטל התפקיד. עבודת ה' חייבת להיות פנימית, ודורשת התמסרות מלאה. אין משמעות לפעולות של עבודה מן השפה ולחוץ, אלא רק ללב ולפנימיות. כיון שכך נוכל לראות את השינויים של משה כתוספת והרחבה על המינימום שדרש ה' על מנת שיגאל את ישראל, וכביטוי להסכמה והפנמה של תפקידם כעובדי ה'.

במכת בכורות הכרית ה' את אלוהי מצרים, אך את עמו רצה להציל. אלא שגם בני ישראל לקו בחטא העבודה זרה (כמו שניבא יחזקאל הנביא כ, ה-י. והרחיבו בזה חז"ל במכילתא בא, ה). לכן ציווה ה' על כל אחד ואחד מבני ישראל שישתתף בזבח לה', ובזכות זה יפסח עליהם בעת נוגפו את מצרים [כמו שהארכנו הרבה בגוף ההגדה שם].

ה' ביקש מעט, אך משה רבינו דרש מהעם יותר. כדי להראות נכונות והתמסרות לה' לא די לעשות את המינימום הנדרש אלא יש להרחיב ולהדגיש את המחויבות לעבודת ה'. וכדי לסמל את ההתחייבות המלאה הוסיף משה את עניין ה"בתים". לה' היה די שכל אחד ישחט את הפסח במקום שירצה, ונתינת הדם על הבתים אינה אלא לאות על האדם [בעיקרון אם היה הדבר ראוי, היה מתאים גם שכל אחד ימרח את הדם על עצמו]. היתרון של הבתים הוא טכני, מכיון שלמעשה "אתם שם", אך לא מהותי.

משה לעומת זאת רוצה להרחיב את המחויבות לה'. עבודת ה' לא תהיה רק נחלת האדם הפרטי, אלא תיהפך לעניין לאומי ומשפחתי ואף יותר מכך - גם במרחב הגיאוגרפי - ביתו של האדם. לכן קרא משה קודם כל לזקני העם כדי שישוו למצווה מימד לאומי אותו מובילים הזקנים. כמו כן המצווה היא על כל משפחה ומשפחה בביתה היא. כל ראש משפחה בפני עצמו אחראי על ביתו להפוך אותו לבית לה'. את הדם יזו על ידי חומרים מן הבית, יקבלו את הדם במפתן וימרחו אותו על המשקוף באזוב מהקיר. הבית עצמו ישתתף בזבח הפסח.

לכן משה רבינו לא חוזר על מצוות המינוי על הקרבן וההתעסקות עמו, כיון שהם עניינו של האדם הפרטי, ואילו משה בפרשה זו מדבר רק על החלקים המרחיבים את המצווה למימדים נוספים.

אך לא רק שמושה מרחיב את עבודת ה' למימד הלאומי, המשפחתי והגיאוגרפי, אלא אף למימד הזמן - הוא מצווה על העתיד! הוא מדגיש את המחויבות המוחלטת שלנו לעבודת ה' בכך שאנו רוצים לעשות אותה לדורות, ולהמשיך אותה הלאה לנו ולזרענו וזרע זרענו.

ומלבד מה שקובע משה שאת עבודת ה' זו נעשה לחוק עולם, הוא כבר מחבר אותה לארץ ישראל. וכמובן גם בארץ ישראל מופיעים הבית והמשפחה, הבנים שואלים מה העבודה והאב יענה שה' הציל את בתינו במצרים.

כיון שה' הציל את בתינו הרי שאלו מוקדשים לו לעולם; בית יהודי אפוף במסירות ומחויבות לה'. כל בית הוא מזבח. במצרים התכנסנו כל הלילה, משפחה ומשפחה בפני עצמה, בבתים המרווחים בדם מבפנים והפנמנו את הרעיון הגדול שעומד מאחוריהם, כאן בבית עובדים את ה' ומושיכים ידנו להבדיל מהעבודה הזרה.

את דיני האכילה לעומת זאת לא הביאה התורה כיון שאותם אמר משה בלא תוספות. אלו מבטאים חיפזון לגאולה ומשה לא ראה לנכון להוסיף עליהם ומסרם לעם כפי שהם.

[ומה נפלא להווכח, ואכמ"ל בזה, כי במשנה תורה הוסיף משה רבינו בעוד פרשות את ה"בית", שלא הוזכר בציווי הראשוני בארבעת החומשים. כך למשל הוסיף את מצוות מזוזה על הבית (ולא רק על הדיד והראש), ובהשבת העבוט "לא תבואו אל בתו"]

אך יש לדברים היבט נוסף.

יש לשאול הרי למחרת עתידים בני ישראל לעזוב את הבתים ההם וללכת לארץ ישראל. הבית אותו קידשו עכשיו במסירות נפש והכריזו עליו כבית לעבודת ה', יהיה מחר טרף לשכניהם המצרים או לפגעי הטבע. מדוע אם כן ישנה חשיבות כה רבה לקדש אותו?

אלא שהיא גופא, כפי שהבאנו לבני ישראל היה קשה להתנתק מהעבודה זרה, ואף בשעת לחצם על שפת ים-סוף היו מבני ישראל שנפלט מפיהם (יד, יב): "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר!"

דווקא קידוש הבית והפיכתו למזבח גרם להתנתקות הנפשית מגילולי מצרים, שהרי מעתה אין להם מה לחפש כאן. אם ביתם בית אלוקים הוא הרי שהתחנה הבאה היא רק ארץ ישראל! וכפי שמיד המשיך משה כאמור: "והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת".

הרחבת המחויבות לעבודת ה' למימד הגיאוגרפי היא תמיד חשובה, אך במצב הזה החשיבות היא פי כמה וכמה, שהרי בכך הם מכריזים: "כי טוב לנו עבוד את ה' מלהשאר במצרים".

וכפי שנאריך בהמשך במאמר "ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות", הרי שהשלב הבא ביציאה ממצרים היה לסוכות. מהבתים היציבים והבטוחים בהם גרו מאות שנים נזרקו הם בבת אחת למדבר הגדול, ולמגורים בסוכות עראי. מעתה אין להם בית משלהם, והם סמוכים אך ורק על חסדו יתברך, עד שבאו לארץ ישראל, ארץ אשר תמיד עיני ה' אלוך בה. את העיקרון הזה קיבלו על עצמם ישראל בלילה האחרון לשהותם בבתיהם בארץ מצרים. הם עברו אז תהליך של התנתקות מהבית החומרים, היציב והמוגן והקדישו אותו לבית ה'.

נמצא אם כן שמשה רבינו הרחיב והוסיף על דברי ה', ובכך מילא את תפקידו כצד השני של מקבל המחויבות לעבודת ה', וזהו יסוד כל השינויים שבדברי משה. למעשה היה מצופה ממנו בהחלט להוסיף מצידו על החיוב המינימלי שבציווי ה'. וכאן המקום להזכיר, שבשנה הבאה שוב הגיעה הדרישה מצד העם - אלו שלא יכלו - להשתתף בקרבן ה', וה' אכן קבל את טענתם, ואיפשר להם לבטא את כניסתם המיוחדת לעבודת ה' בתאריך אחר. בכך המשיכו את דרכו של משה שמגיב לדבר ה' ודורש מצידו יותר ויותר.

סעודת הפסח וחג הסוכות

לסיום נוסיף תובנה חדשה על סעודת הפסח במצרים. בני ישראל הצטוו לאכול את הפסח בחיפזון, הן בצורת האכילה כשנעליהם לרגליהם וכו', והן בתפריט האכילה, שכן כפי שכתב רשב"ם (שמות יב, ח): "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו" - "כל ענייני אכילה הללו דרך חיפזון ומהירות הוא כאדם הנחפז ללכת". מלבד המטרה של ההכנה לגאולה במהרה, אנו לומדים כעת על סמליות מיוחדת בסעודה זו - הארעיות! בני ישראל מתנתקים מהבית, וגם מהלחם; שני הדברים עליהם סומך האדם והם מאפשרים לו ביטחון ויציבות.

מעתה ה' ידאג להם לבית וגם למזון. ואכן בתחנה הראשונה של יציאת מצרים - בסוכות - אפו בני ישראל מצות, ולא לחם. מצות נאפות בהתערבות מינימלית של האדם והם מאכל לשעת חיפזון, לא לסעודת קבע.

הסוכות והמצות שליוו את בני ישראל בראשית דרכם - ומעידים על בטחונם בה' - מלווים אותנו מדי שנה בשנה, בעונת האביב אנו מתנתקים מהחמץ התופח ונאחזים במצה הענייה, ובעונת הסתיו לפני בוא החורף אנו מתנתקים מבית הקבע והמחסה שהוא נותן, ויוצאים אל דירת עראי.

וזהו שאמר ירמיהו הנביא בשם ה' (תחילת פרק ב):

"ויהי דבר ה' אלי לאמר. הלך וקראת באזני ירושלם לאמר כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

במדבר - ולא בבית. בארץ לא זרועה - בלא לחם.

וזהו גם הקשר אותו קשר משה בין עבודת הפסח לחובת אכילת מצה שבעה ימים (הן בדבריו בשמות יג, ג-ח). מצד ה' אלו שתי מצוות שונות, ומשה רבינו מאחדם לאחת כוללת. לכאורה על הפסח הצטוונו לפני הגאולה, ועל המצות לאחריה. אך במבט מסכם ניתן לראות כי מהבחינה הזאת של ביטול ההסתמכות על כוחי ועוצם ידי אלא על ה' לבדו מתוך התנתקות מבית הקבע במצרים על כל מה שהוא מסמל, יש בשניהם מן המשותף. סעודת הפסח מבטאת את המחויבות לעבודת ה' וביטול ענייני העולם הזה, וכמוה המצה, לחם-עוני, היא הלחם אשר יד האדם כמעט ולא נגעה בו ובכך מבטאת את אוזלת ידו של האדם מול מעשה האלוקים אשר הוא הנותן את הכח לעשות חיל.

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

[דרשה לפרשת בא על פי משנתו של הגר"ל מינצברג זצ"ל]

בפרשת בא, פרשת השבוע, נמצאים הנושאים והסוגיות, החשובים ביותר בעיקרי האמונה ויסודי היהדות: בחירת ה' בנו לעמו ביציאת מצרים. 'ראש כל מועדות נשאת פסח' מבוסס על פרשה זו, כשה' בחר בנו לעם סגולתו, לממלכת כהנים וגוי קדוש.

גם מבחינת חומר כתוב, אין עוד הרבה נושא שנכתב עליו כה הרבה בהלכה ואגדה, אמונה ומחשבה, כמו על פרשת השבוע. הרי אין ספר כמו הגדה של פסח שיצא לאור במהדורות כה רבות, אולי הקרוב ביותר להדפסת התנ"ך, והגדה זו על כל פירושה בשבעים הפנים של התורה מפרשת את פרשה זו.

נעסוק היום בסוגיה הכביכול נדושה של **כנגד ארבעה בנים דברה תורה**.

ארבע פעמים חזרת התורה בחמשת חומשיה על התשובה ל"בן" בעניין יציאת מצרים. כל ארבעת התשובות מיועדות כולם לבן, אך חז"ל דקדקו והראו לנו שהמדובר הוא בכמה סוגי בנים. כל בן ושאלתו וממילא כל בן ותשובתו.

אנו רגילים להכיר את ארבעת הבנים מתוך הגדה של פסח, אך כעת נעשה סקירה על איך נראים הבנים מתוך הפסוקים, וביחד עם מדרש חז"ל נלמד ונכיר את הבנים, את שאלותיהם ואת תשובותינו.

כדאי לדעת כי ארבעת הבנים אינם רלוונטיים רק לליל הסדר ולסיפור יציאת מצרים, אלא לכל תרי"ג המצוות ועבודת השם; במצוות יציאת כמו במצוות שילוח הקן, במהותה של תפילה כמו במנהג זה או אחר, ובעיקר כלפי יסוד האמונה ויסודות היהדות, כפי שנראה בהמשך.

בסופו של דבר מה שיהיה חשוב לנו זו העובדה כי בסך הכל בכל אחד ואחד מאיתנו מסתתרים להם כל ארבעת הבנים - ארבעת הטיפוסים, מי יותר ומי פחות, בבחינת "ויתרוצצו הבנים בקרבה". ארבעת הבנים מייצגים סגנונות חשיבה והבדלי אישיות, צורות הסתכלות ומצבי חיים, "אם אין לו בן ואשה שואל את עצמו", גם אנחנו חלק מאותם בנים וגם בנו יש את כל סוגי הטיפוסים. ישנם תקופות שה"חכם" שולט בנו יותר, וישנם מצבים שדווקא ה"שאינו יודע לשאול" נותן את הטון, לפעמים קופץ לו ה"רשע" והרבה פעמים ה"תם". בכל יום ויום ועל כל צעד ושעל כשאנו נותנים לעצמינו תשובות על כל שאלות שהן, באמונה, בהשקפה, במהות ומעמי המצוות, ועוד ועוד, עלינו לבדוק את עצמינו לאיזה טיפוס שבנו לענות כעת. לא הרי התשובה לחכם כתשובה לרשע ולא התשובה לתם כמו היחס לשאינו יודע לשאול.

יתכן גם מצב בו כלפי מצוות או תחומים מסוימים אנו חכמים, כלפי אחרים תמים וכן הלאה. מה שברור הוא שכולם צריכים לצאת עם תשובות. אם יש לנו למשל שבעים אחוז חכם, עשרה אחוז תם, חמישה עשר אחוז שאינו יודע לשאול, ושם בפניה גם חמישה אחוז רשע, עלינו להתאים את התשובה שלנו לעצמינו באופן זה.

הבה ונתחיל להכיר את "תורת הטיפוסים התורנית".

בפרשת בא מופיעים שלוש שאלות ותשובות. הראשון לאחר מצוות קרבן הפסח: "והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ד' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת. והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לד' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחו".

בהמשך אחר פירוט מצות אכילת המצה מוסיפה התורה: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים".

מיד לאחר מכן לאחר מצוות פדיון הבן, פטר חמור, ובכור כותבת התורה: "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים. ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ד' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לד' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה".

הבן הרביעי מופיע בפרשת ואתחנן: "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ד' אלהינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ד' ממצרים ביד חזקה. ויתן ד' אותות ומפתים גדלים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אתנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ויצונו ד' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ד' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ד' אלהינו כאשר צונו".

אם נתעמק נראה שבעצם יש כאן רק שתי שאלות. לבן השני רק אומרים, ללא שאלה מציודו. בניגוד לשלושת האחרים שהם יוזמים את השיחה עם האב, אצלו האב יוזם. זהו "שאינו יודע לשאול". אך גם הראשון לא שואל, הוא רק "אומר" - והיה כי יאמרו אליכם בניכם! אמנם הוא מקבל תשובה אך אינו שואל. הסגנון הזה של "מה העבודה הזאת לכם" נראה כמתרים ולא כהתעניינות אמיתית וזהו הבן הרשע.

כשהתם רואה את מצוות הפטר חמור הוא שואל: "מה זאת", והחכם שמפרט ומתעניין מה העדות והחוקים, זוכה לתשובה עמוקה שתכלית קיום המצוות לטוב לנו כל הימים.

ננסה להכיר את הטיפוסים דרך השאלה והתשובה שהתאימה להם התורה.

החכם הוא הטיפוס האידיאלי, זה ששואל חוקר ומתעניין, פותח ספר החינוך, מהר"ל, רמח"ל, מנסה להכיר ולהשיג את שורשי המצוות ורצון ה', הוא כבר יודע שיש עדות, יש חוקים ויש משפטים ומברר מהם ומה תכליתם. כאמור התורה מלמדת אותנו לשבת איתו ולשנן את יסוד האמונה בה' שהוציאנו ממצרים ועשה בהם שפטים והכל כדי לקחת אותנו לו לעם בארץ ישראל, שיהיה לנו טוב ואושר בקיום המצוות ודרך ה' וזה הדרך הנכונה הישרה והצודקת בה נלך בגאון.

"אמת ויציב ונכון וקיים וישר ונאמן ואהוב וחביב ונחמד ונעים ונורא ואדיר ומתקן ומקבל וטוב ויפה הדבר הזה עלינו לעולם ועד".

איזה דבר?

שהוא ה' אלוקינו, הוא הוציאנו ממצרים להיות לנו לאלהים ואנו לעמו. מציאות זו מעוררת בלבינו רגשות מפעמים ונדירים של שירות ותשבחות, הלל והודאה עמוקה לאלוקינו שבחר בנו כעמו. נתבונן ונעמיק בעניין נשגב זה.

כך בכל מצווה ומצווה נתבונן יחד עם הבן החכם [שבליבנו] בתכלית העמוקה והאושר בקיום המצות. בעת נסיון נזכור כי אנחנו בניו של מקום, בני מלכים, ולא נאה לנו להתלכלך בחטאים.

התם הוא הטיפוס ה"בעל-בתי-עמרצי", הוא מעוניין לשמוע הסברים על כל מצווה, תשובה קצרה ומנומקת. כשהוא נתקל בטקס מעורר תמהון וחסר מובן בשבילו כמו פדיון הבן או פדיון פטר חמור, מיד הוא מברר "מה זאת?" בכלל אצל ילדים מאד מצויה השאלה הזאת "אבא מה זה? אבא למה כך?" אבא מה עושים עם זה?". כך התם שואל שאלות פשוטות וממוקדות. אין הוא בקי ועמקן בשביל להקיף את כל יסודות היהדות ועיקרי התורה, הוא רוצה לדעת כאן ועכשיו בקצרה את מהות המצווה.

הסיבה שהתם נזכר לשאול דווקא במצות פדיון פטר חמור היא בגלל שזה מחזה מתמיה, לראות על במה אחת ברחבת "לדרמן" את חכם שלום הכהן, מרן רבי חיים קניבסקי, כבש וחמור... אמנם "מה זאת" שייך לכל המצוות.

מיד הוא זוכה לתשובה מדויקת וקולעת: "בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים. ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ד' כל בכור ...".

גם אנחנו לפעמים כשנתקלים במנהג או הלכה לא מוכרת לא תמיד מחפשים את כל החומר על הנושא, אנו מעוניינים להסביר לעצמינו בכמה מילים מה המעשה אותו אנו מקיימים כעת. לא רק על "ברכת החמה" או מצוות יובל, אלא כדאי שלכל אחד ומאיתנו יהיה באמתחתו תשובה קצרה וקולעת עבור כל מצוה הלכה או מנהג שאנו מקיימים, כדי לענות לעצמינו, לבנינו, וגם ליהודים אחרים הגדרה חדה וברורה של מהות כל מצווה הלכה ומנהג. [במיוחד נזכור זאת בשלחן ליל הסדר, אז עיקר המצוה לשבת עם עצמינו וילדינו ולהבין נקודתית מהי המצה מהו המרור, ארבעת הכוסות, וכן הלאה].

הגענו כעת לבן הרשע. הרשע כמו כל הבנים הוא שומר תורה ומצוות, אך הוא מייצג את תקופת ה"משבר" שיכול לחוות כל אחד כלפי אחת מן המצוות או יותר ל"ע. הרשע מרגיש שהמצוות ועבודת השם נהיו עליו לטורח. אין לו כח, הכל קשה, למה לא נותנים לו ללכת ולהנות כרצונו, הכל בשבילו כל כך מגביל ונוקשה, והוא מטיח: "מה העבודה הזאת". הוא היה רוצה כעת לקום ולעזוב.

לפעמים אין זה הזמן לענות לנו או לילדינו את התשובה היפה והאמיתית על האושר האמיתי הטמון בשמיעה בקול ה' וההליכה בדרכיו. כשהשעה מאוחרת בלילה והילדים עדיין משחקים, אמא לא נכנסת אתם על דיונים פילוסופיים מרתקים על עניינה של שינה בזמן. היא מצווה בקול נחרץ, משתמשת בסמכותה ואומרת "ילדים - הרגע למיטות!".

זה טוב לשעת חירום, לרגעי משבר. נאמר לעצמינו: אנו עבדי ה', וכעבדים עלינו לעשות כל מה שיאמר האדון, בלי חוכמות!". כך מלמדת אותנו התורה לענות: "ואמרתם זבח פסח הוא לד' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחו". ה' הציל אותנו ממצרים לפיכך אנו שלו וחייבים להשתחוות לו ולעובדו, ללא תנאים והתחכמויות. אמת בסיסית זו עלינו לחזור ולשנן, ולהשתמש בה בעיקר בשעת משבר שעה שדיבורים על היופי והיושר בקיום המצוות ובהימנעות מעברות לא כל כך משכנעים... או אז "יזכיר לו יום המיתה" יש דין ויש דיין. אילו היה שם לא היה נגאל.

הגענו לטיפוס האחרון שאינו יודע לשאול. אלו הם האנשים האדישים, שעוברים בצד החיים באפתיות. הם מקיימים את התורה אך לא ביותר מדי בהתעניינות ורגש, מה שמבקשים ממנו הוא עושה אבל בלי הרבה חדוה והבנה. מעולם לא יזם שיח על תפקידו בעולמו, על רצון ה' בעולם ועל מעמדו כבן לעם ישראל. [יתכן שבענייני העולם הוא נמרץ ומלא חיוניות, אבל בחובותיו הדתיות אינו יודע לשאול]. מה שנקרא "מלומדה".

יש כאלו שלא רוצים ויש כאלו שמטבעם אינם יודעים לשאול. מי שהטיפוס הזה דומיננטי באופיו חייב להעיר את עצמו מדי פעם בצורה מלאכותית. ללכת לשיעורי תורה והשקפה, לשמוע או לקרוא ספרי מוסר, שיכניסו לו קצת אנרגיה ו"יזיו" אותו מאדישותו, לגרום לו לברר להבין ולהשכיל.

מי שמופקד על חינוך בן או תלמיד כזה, צריך לדעת שאין להסתפק בכך שהבן "אינו מפריע", אלא "את פתח לו" בסיפורים מעוררי תימהון, משלים, שירים, חידות וחידושי תורה מרתקים, עד שיפתח לו לאט מקונניותו ויצטרף לשאר אחיו עובדי ה'.

לבן הזה יגיד האב לאחר אכילת המצה, רואה אתה בני איזה מצוות זכית לקיים עתה, בוא ואספר לך ש"בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים", בשביל שנקיים את מצוותיו הוציא ה' אותנו עם סגולתו מבית עבדים.

הכרת ארבעת הטיפוסים שייכת לכל אחד ואחד מאיתנו. התורה לא הגדירה שמות ותארים נפרדים לבנים, שכן בסופו של דבר כולם שייכים באותו בן, מי פחות ומי יותר. חז"ל לימדו אותנו איזה תשובה מתאימה במיוחד לאיזה בן, ואיך להתנהג עם זה שלא שואל, ובסופו של דבר כולם חייבים לצאת עם תשובה לפי מידת האפשר כמובן, ותפקידנו להתאים את התשובה לכל תקופה ומצב, להחיות בליבינו ובלב ילדינו את השמחה בעבודת השם ואת הבנת עקרונות התורה ויסודי מצוותיה.

לסיום, עלינו לזכור שהכלל הגדול הוא "לפי דעתו של בן אביו מלמדו". ארבעת הטיפוסים אינם אלא ארבעה כללים ושרשים, להם ענפים ותתי ענפים. כל אחד כלפי עצמו וילדיו ילמד איך וכיצד להאחיב עליו את התורה וחוקיה לפי דרכו.

"ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות"

מאמר זה הודן במהותו של חג הסוכות הובא כאן להשלמת הסוגיא של יציאת מצרים, מתוך התבוננות במצוות חג הסוכות זכר לסוכות שישבו בהם בני ישראל בצאתם ממצרים

א.

חג הסוכות, החל בעונת האסיף, מוזכר כמה פעמים בפרשיות התורה שציוותה לטול בו ארבעה מינים לשמחה, ולישב בו שבעה ימים בסוכה. כמו כן ישנה הדגשה מיוחדת לשמחה בו וכמות הקרבנות שמקריבים בו עולה על כל חג אחר. עלינו לברר איפוא מהי מהותו של החג, מה עיקרו ומה פרטי מצוותיו ועל שום מה נקבע. אך תחילה נסקור את המקומות בהם מצווה עליו התורה.

הפעם הראשונה שאנו לומדים על החג הינה כבר לאחר מתן תורה, בספר הברית שכתב אז משה מפי ה' (שמות כג, טז), שם נצטוונו תחת הכותרת: "שלוש רגלים תחוג לי בשנה", לחוג ב"מועד חודש האביב" את חג המצות זכר ליציאת מצרים, בזמן קציר ביכורי מעשי האדם לחוג את "חג הקציר", ובצאת השנה במועד אסיפת מעשי האדם מהשדה לחוג את "חג האסיף". הפרשה הקצרה מסתיימת כשם שהחלה "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'", ולאחר מכן שני פסוקים עם פרטי מצוות הפסח, הקרבנות והביכורים.

לכאורה הציווי הוא לחוג לה' בשלושת המועדים החקלאיים, שהם נקודות ציון מרכזיות אצל כל בעל אדמה, ואף עובדי עבודה זרה נהגו בהם מנהגי שמחה לעצביהם. במועדים אלו עלינו לחוג בצל ה', להיראות בפניו, לשמוח ולהודות לשמו. אמנם אם נתבונן מעט בפרשה ניווכח בחילוק שבין תיאור חג המצות לשני החגים שלאחריו; חג הקציר וחג האסיף אכן תואמים לנקודות הציון החקלאית ואף שם החג כשם התקופה: הקצירה והאיסוף, אך האביב כלל איננו סיבת הפסח, אלא רק התאריך שלו! סיבת החג היא יציאת מצרים,

א. ראה מהר"ל (גבורות ה' פרק מו): "הזמנים המקודשים בתורה מצאנו שלש מהם חיבר הכתוב אותם ביחד הם חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות והם נקראים שלש רגלים, ומאחר שהתורה חברה אלו שלש רגלים יחד חוץ מראש השנה ויום הכיפורים, מזה נדע כי אלו שלש רגלים בפרט מתייחסים ביחד. גם מצאנו אלו שלש רגלים קבעה התורה זמנם בתבואת הארץ, בפסח כתיב למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים, וחג הקציר בכורי מעשיך, וחג האסיף בצאת השנה, הרי לך שלשה זמנים האביב והקציר והאסיף שאוסף התבואה לבית".

וגם שם החג כשם המצווה המרכזית שבו: אכילת מצה, להבדיל משמות החגים הבאים שבהם אף לא הוזכרו כלל פרטי מצוותיהן.

על כל פנים בהקשר לחג האסיף נמצאנו למדים שאכן סיבת החג ומהותו - בפרשה זו - הינה שמחת האסיף, שיש לתעל אותה לשם ה', אשר מידו הכל, ולחוג לו בה.

הפעם הבאה שאנו קוראים על מצוות חג האסיף, ובהרחבה, היא בספר תורת כהנים. שם בפרשת אמור (סוף פרק כג) אומר ה' למשה:

"דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה':

ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו:

שבעת ימים תקריבו אשה לה' ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה לה' עצרת הוא כל מלאכת עבודה לא תעשו:

אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים:

וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה חקת עולם לדורתיכם בחדש השביעי תחגו אתו:

בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת:

למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם."

במסגרת מועדי ה"חודש השביעי הזה", בדיוק חצי שנה אחרי חג המצות, מתפרס חג בשם "סוכות" על פני שבעה ימים, אך מצורף לו גם מקרא קודש ביומו השמיני. האסיף כלל לא נזכר בתחילה ושם החג הוא על שם המצווה שבו - הישיבה בסוכה במקום בבית - "חג הסוכות".

ב. דומני שלכך התכוון גם הבכור שור שכתב על הפסוק שלש רגלים תחוג לי בשנה: "שלש זימני שמחה בשנה, ובשלשתם תעשה לי חג, כדי שתהא שמחתכם לשמים, בחג המצות: על שייצאתם ממצרים בו לחירות, וחג הקציר: בשעת שאדם מתחיל לקצור קצירו שמח, כדכתיב: "שמחו לפניך כשמחת בקציר, כאשר יגילו בחלקם שלל". ותעשו שם חג, כדי שתהיה השמחה לשמים. וחג האסיף: כשאדם אסף תבואתו, וכונס קיצו ומוסק את זיתו, אז הוא שמח, ותעשו אז חג, כי אני רוצה להתערב בשמחתם".

בהמשך הפרשה ישנה הרחבה לפרטי מצוות החג, שהיא כמובן הישיבה בסוכה, והמצווה הנוספת הנובעת מתוך שמחת האסיף - לקיחת ארבעה מינים מפוארים ונאים לשמוח בהם לפני ה'. כאן, בחלקה השני של הפרשה החג מקבל שם שלישי, אחרי "חג האסיף" ו"חג הסוכות", הוא נקרא: "חג ה'!" כמו כן יש לציין כי גם כאן החג הוא בן שבעה ימים אך יש לו יום שמיני.

בסוף הפרשה יש נתינת טעם למצוות הישיבה בסוכה. עצם החג לא טעון נימוק, שהרי מקושר הוא עם שמחת האסיף. גם ארבעת המינים לא טעונים הסבר שהרי הם דרך לשמוח בשמחת האסיף, אך הישיבה בסוכות לכאורה היא נגד הטבע והסדר המקובל, וכפי שנבאר בהמשך. לפיכך על התורה להסביר את מהותה של מצווה זו.

ההסבר טעון בעצמו הסבר, אך לפני כן נציין לשני המקומות הנוספים בחומשים במדבר ודברים המזכירים את חג הסוכות.

בפרשת פנחס החג נזכר בקשר לפרשת המוספים והקרבנות, ובו מביאים פרים בסדר יורד משלושה עשר ועד שבעה, וכן שני אילים וארבעה עשר כבשים. כמות קרבנות כפולה לתוספת שמחה^ג, והכל בכפולות של שבע כמקובל במצוות התורה; שבעים פרים, ארבעה עשר אילים ותשעים ושמונה כבשים. סך הכל עשרים ושש שביעיות.

ובנאומו של משה בפרשת ראה (דברים טז, יג-טו) הוא מצווה על החג:

"חג הסכת תעשה לך שבעת ימים באספך מוגרנד ומיקבד:

ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

שבעת ימים תחג לה' אלהיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח".

שם החג כאן הוא "סוכות" והתאריך הוא "באספך", בדומה לפרשת אמור. נראה שלמעשה עיקר החג הוא על שם מצוות הישיבה בסוכה, אך עצם קיומו הוא משום שמחת האסיף.

ג. או שזא אין זה שם ומהות אלא תיאור היום שחוגגים בו לה', ואין בזה משום תוספת על האמור להלן ובפרשת פנחס ויחגגתם אותו חג לה', או בשמות "שלושה רגלים תחוגו לי בשנה". וראה להלן.

ד. ראה חזקוני.

בפרשה זו ישנו ציווי מיוחד על השמחה בחג ועל החובה לשמח את החלשים בחברה. וכן ציווי על השמחה דווקא בבית המקדש, כמו בפרשת משפטים, כדי שיברך ה' את תבואת האסיף, וכאן מגיעה ההבטחה^ה "והיית אך שמח".

ב.

כדי לקלוט את התמונה, יש להבין את המורכבות של החודש השביעי^י. בחודש זה, שהוא סיומה של שנה-חקלאית וממילא ראשיתה של השנה הבאה, הלבבות גואים משמחה כששלב פירות ותבואת הקיץ ארוזים ומוכנים להיכנס לאוצרות שבבתים למשמרת, בוא יבוא ברנה נושא אלומותיו. זוהי תחושת סיפוק על עמל של שנה שלמה שצלח, ועל השפע הגדול הנפרש נגד העין שאינה שביעה מלראות את פרי האסיף במלוא תפארתו.

מאידך תחושת חרדה מתגנבת ללבבות, כשרוחות סתיו וחשרת עננים מתחילים לבשר על החורף הקרב ובא ערבה השמחה ונמהלת בדאגה. כל הצלחתה של השנה הבאה תלוי במינון הנכון של הגשם שירד בעונה הבאה. בלב כולם הומה התפילה, שאותה ייצג כשליח ציבור הכהן הגדול ביום הכיפורים (לגירסת הירושלמי יומא ה, ב): "יהי רצון מלפניך ה' או"א שתהא השנה הזאת שנת זול, שנת שובע, שנת משא ומתן, שנת גשומה ושחונה וטלולה, ושלא יצטרכו עמך ישראל אלו לאלו, ואל תפנה לתפלת יוצאי דרכים".

מתוך שניות זו מצטווים ישראל לשמוח בביטחון מלא באלוהיהם. זהו חג שבו מתרכזים בביטחון וברוגע רק בשמחה על אסיף תבואת הארץ ועוסקים רק בשמחה בה', מנענעים לפניו במיני תבואה נאים ומפנים מהלב כל פחד וחרדה. כיון שכך עלינו להיות עסוקים רק בה', ולהתעלות מעל הצרכים הגשמיים הקיומיים מתוך התמסרות מוחלטת וביטחון מלא בבורא העולם אלוהי ישראל, כגמול עלי אמו.

ה. רש"י: "לפי פשוטו אין זה לשון צווי אלא לשון הבטחה". וראה גם ראב"ע.

ו. קיבלתי סיוע להבנה הזאת משיעורו של הגר"מ מינצברג בספרו החדש עסים רימוני על פרשת בא.

ז. ובכלל תפילות רבות בימים אלו נתקנו על השפעת הגשם והמים, כמו "שערי שמים פתח ואוצרך הטוב לנו תפתח" וכך גם מנהגי חג הסוכות במקדש, הערבה וניסוך המים. סיפר לי ידיד ששהה בצעירותו ביום הושענא רבא במושב חקלאי דתי. התפילות והבכיות שהיו שם האפילו בעוצמתם על אלו של יום הכיפורים. הסתבר לו שתקופה זו כה הרה גורל עבור החקלאים הצמאים לגשמי ברכה, ולכן הם קורעים את שערי השמיים בזעקותיהם לישועה ושנת טל ומטר לברכה.

לפיכך נקרא חג זה "חג ה'" כיון שזו תכליתו להתרכז אך ורק בשמחה על המתנות שזכינו לאסוף ולהשיג השנה מאוצרו הטוב של ה', ולא לחשוש מהעתיד. רק מי שבוטח בה' מסוגל להיות "אך שמח" בתקופה הרת גורל זו".

לפי הפשט "והיית אך שמח" זו הבטחה או קריאת הרגעה, תבטחו בה' ותהיו שמחים, אם תשמחו עם ה' ותבטחו בו הרי שהוא יברך את תבואתכם ומעשי ידיכם ויהיה לכם רק טוב. ממילא הנכם יכולים להתרכז בשמחת האסיף בלא תערובת של חשש. בעומק העניין טמונה כאן מצווה, הן זהו רצון ה' שנהיה "אך שמח"ט.

בעוד אומות העולם פוכרים ידיהם בלחץ וחרדה לקרת החורף הקר והחשוך שעומד בפתח, ואינם יודעים את עצמם מרוב חשש עד שערכה שמחתם ושובתת רינתם, שמחים היהודים בשמחה גואה ומתפרצת עד שאופפת גם את קרוביהם ושכניהם "הגר היתום והאלמנה".

כדי להגיע למצב של "חג ה'" עלינו להתעלות מעל עצמינו ולהיות שמחים בבטחה אך בה'. כאן מגיעה המצווה המיוחדת לחג האסיף, והיא עיקר עבודת החג שעל שמה הוא נקרא - **הישיבה בסוכה**. סיבת החג היא שמחת האסיף, וזה טעם לקיחת המינים לפני ה', אך מצוות החג היא הסוכה.

מה משמעות הסוכה, להבדיל מהבית, מדוע היא כה מרכזית בביטוי הביטחון בה' בעת שמחת האסיף? לשם כך עלינו לשוב אחורה בשרשרת הדורות לתקופת האבות וללוות את יעקב אבינו המתארח במקום בשם **סוכות**. בשלב הבא נשוב לבני ישראל היוצאים מצרים, ותחנתם הראשונה הלא היא במקום אחר עם אותו השם - **סוכות**. ננסה גם כן לעקוב אחרי המופעים הבודדים של המושג "סוכה" על הטיותיה בתנ"ך, ונגיע למסקנה על מהותה של המצווה.

ג.

לאחר שנפרד יעקב מעשיו ששב "לדרכו שעירה", נסע לעיר, שאת שמה קרא "סוכות", ושם בנה לו שני סוגי מבנים; לעצמו בנה בית ולצורך הבקר והצאן בנה סוכות. הרמב"ן העלה את ההשערה שיעקב הוא זה שיצר את העיר "יתכן כי היה המקום מקום אין שם עיר, והוצרך לבנות לו בית ולעשות סוכות", אך צריך להבין מפני מה קרא יעקב שם העיר על שום דירת הצאן?! מה יש בדיר הצאן או ברפת הבקר כדי לקרוא

ח. ומעוצמתה של שמחה זו דרשו חז"ל (ראה ברש"י הנ"ל): "והיית אך שמח – לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה", ותמיהו המפרשים שהרי "אך" מיעוטא הוא ואיך באים לרבות ממנו? אלא שהדרשה היא מתוכן העניין ומשמעות הפסוק המצווה על הרוגע והשמחה המוחלטת, ומכאן שממשיכה היא הלאה גם לימים הבאים.

ט. וראה ספורנו: "והיית אך שמח. תהיה שמח בלבד ובשמחתך לא יתערב עצבון".

על שמם את העיר? והלא שם מציין מהות, כמו שאנו רואים משמות ערים אחרות שקרא יעקב, מה איפוא כל כך מהותי בסוכות.

מחמת קושיא זו ניסה בעל האור החיים להציע שיעקב היה הראשון בעולם שבנה סוכה למקנה: "נסע סכותה. פי' וטעם קריאת שמה סכותה בשביל שלמקנהו עשה סוכות על כן וגו', ולא אמר לסוכות שאז תבין שקודם בא יעקב היתה נקראת סוכות ולא כן הוא. ואם תאמר וכי בשביל שעשה שם יעקב סוכה יקרא למקום כן, אולי כי עשה דבר חדש בחמלתו על המקנה מה שלא עשה כן אדם קודם שיבין סוכה לבהמות ולשינוי חדש קרא המקום עליו".

כלומר, לדבריו עד אז היו מסתפקים בגדרות לצאן אך ללא סככה. אך דומה שעדיין אין הדברים מתיישבים בפשוטו של מקרא. כמו כן יש לשים לב שלא כתוב "ויקרא יעקב שם המקום סוכות", כמו במקומות אחרים שקבע את שמם, אלא בסתם "על כן קרא שם המקום", ואין הקורא יודע על מי נסובו הדברים. הבדל נוסף יש בין שאר הערים שיעקב קרא להם שם ל"סוכות" שבשאר הערים המקום נקרא על שם הא-ל^י, ואילו סוכות על שם זהות ואופי מכלאות הצאן².

י. נביא גם מדברי ההעמק דבר בביאור דברי חז"ל אשר פירשו את הפסוק כמתייחס לעונות הקיץ והחורף ולא דווקא לסוגי המבנה, וז"ל: "ולמקנהו עשה סכות. פירשו חז"ל במגילה ד"ז שעשה יעקב בסכות שנה ומחצה, למדו חז"ל זה משום שא"א לפרש כמשמעו שעשה למקנהו ממש סכות, דאין צאן נדרש לזה כלל, אלא לגדר, אלא ע"כ הפי' שעשה לעצמו ובניו סכות, לשני ימות הקיץ, ואחר שכן על כרחך הפי' ולמקנהו בשביל סיבת מקנהו, שמשום הכי נתעכב כל כך בדרך ולא הגיע לאביו וגם לא לבית אל להקים נדרו, הכל היה משום מקנהו, שהבין שצריכים לנוח כ"כ".

הקושיא אותה העמדנו למעלה היא זו שהנחתה את חז"ל בביאורם הדרשני, וכמו שכתב הגור אריה: "והוכרחו רז"ל לומר כך - כי למה קרא שם המקום סכות על סכות בהמתו ולא 'בית' על שם ביתו, ועוד אין [דרך] בני אדם יקראו שם המקום [על] מה שאירע לבהמתו, [ו] אין לומר שזה אין חדוש שיהיה לאדם בית, הכי נמי אין חדוש שתהיה סוכה לבהמה".

יא. וכן גם אחרים מאישי המקרא אודותם נכתב "ויקרא שם המקום". לגבי יעקב ראה בראשית כח, יט "בית אל"; שם לב, ג "מחניים"; שם לב, לא "פניאל"; שם לה, טו "בית אל".

יב. ואף "מחניים" נקרא על שם מחנה הא-לוהים.

יג. אביא כאן מה שכתב לי ידידי הרב שמעון שפירא בביאור העניין, אף שהנני הולך בדרך אחרת וכדלהלן. לדבריו "הביאור הוא שעד עתה התנהל יעקב עם עדיו העצומים בדרך מפדן ארם, וכאן הוא המקום הראשון בו התיישבו ישיבת קבע מסוימת והוצרך לבנות לעצמו בית ולמקנהו סכות, וכאן התוודע לראשונה לריבוי העצום של המקנה שברשותו [אחרי שהעניק ממנו לעשו!], שהבית שבנה לעצמו ולמשפחתו פשוט נעלם בין כל סוכות הצאן הרבות, וכל הרואה קורא את שם המקום סכות, ולא רואה כלל שיש שם בית".

מכל זה נסיק שאכן לא יעקב קרא את שם המקום סוכות, אלא כך היה שמו מאז ומעולם על שם הסוכות שהיו מוכנים בו למגורים, וכך משמע שיעקב בא "סוכותה" שנקראה כך עוד בטרם התיישב בה". הסיבה שכך נקראה העיר היא כיון שזה היה דרכם של התושבים שם לבנות סוכות למגורי האדם, אלא שיעקב לעצמו בנה דווקא בית וזו פשר ההדגשה "ויבן יעקב בית", שבזה לא נהג כמנהג המקום. "על כן קרא שם המקום סוכות" מתייחס לטעם הידוע של שם העיר על שם אופי המבנים הארעיים שבה המשתקף בסוכות שבנה יעקב למקנה [אך לא לאדם].

במקום סוכות כזה להבדיל מעיר של בתים, נפגוש גם ביציאת בני ישראל ממצרים, זה מקום אחר אך עם אותו סגנון בנייה. נראה שיעקב בדווקא בנה לו בית ובכך הביע מורת רוח מצורת הבנייה הארעית והראה את שאיפתו לגור בארץ ישראל ביד חזקה ובאופן של קביעות. לסוכות המקובלות הכנים את הצאן ובכך יותר מרימו את תפקידן העיקרי של הסוכות בעיניו.

מעצם קריאת השם להרבה מקומות בהם עבר, וכן מהפסוק הבא המתאר את קניית השדה "אשר חנה בה" ובכלל מריבוי המקומות בהם עבר בסיווריו בארץ-כנען, נראה כי אכן הייתה ליעקב מטרה בקביעת וכבישת עוד ועוד מקומות וציוני דרך בארץ אבותיו. הוא אכן זכה להתגלות א-לוהית המבשרת לו שהארץ אשר נתן ה' לאברהם וליצחק תינתן לו ולזרעו אחריו.

כאמור "סוכות" הוא תיאור של סגנון חיים וצורת בנייה ארעית, כמותה יכולים להיות עוד הרבה בארץ, אך אנו יודעים על אחת - זו שבעבר הירדן המזרחי שמופיעה לאחר מכן עוד פעמים רבות בתנ"ך. אולי לכן נקרא האזור בתהילים (ס, ח; קה, ח) "עמק סוכות" שכן הוא אינו "עיר" במובן של קיבוץ בתים או אוהלים, אלא עמק ובו סוכות ארעיות. גם בפסוק אצל יעקב לא נקרא "סוכות" עיר אלא "מקום", להבדיל מהפסוק הבא למשל "עיר שכם" [אכן ייתכן ובמשך הזמן המקום קיבל כבר אופי של עיר ורק שמו נשאר עליו, וראה שופטים פרק ח].

יד . אמנם אפשר למצוא מקומות נוספים (אולי בעיקר בנ"ך) ששם המקום נקרא מראש על שם העתיד, כמו למשל "ויבאו עד נחל אשכול ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד וישאהו במוט בשנים ומן הרמנים ומן התאנים: למקום ההוא קרא נחל אשכול על אדות האשכול אשר כרתו משם בני ישראל" (במדבר יג, כג-כד), ואכן שם העיר הראב"ע על אתר "דברי משה", כלומר שהדברים נכתבו מאוחר יותר בסגנון העורך (כאן ראב"ע לא העיר כלום). אלא שאף אם יש מקומות בהם מוכנים כך את המקום מראש על שם העתיד, כאן יותר קשה לפרש כן בהשוואה לשאר המקומות להם קרא יעקב שם, שלא נזכר שמם מראש. ואולי הדבר קשור לכך שגם כאן וגם בנחל אשכול תושבי המקום קראו כך למקום (ולא יעקב כאן והמרגלים שם) ולכן דרך המספר לכתוב זאת כבר מראש וצ"ע.

אציין לכמה מקורות בנ"ך שבהם נכתב שם המקום מראש לפני שנכתבה סיבת שמו (ייש"כ לדידי הרב שמעון שפירא): יהושע ד, יט-כ; שם ה, ט; שופטים ב, א-ה; שמואל ב' ה, כ; דברי הימים ב' כ, כו.

אחדד את הנקודה האמורה. יעקב, כמו שאר האבות, גר באוהל (ראה בראשית כה, כז; לא, לג; יט), אך דווקא בעיר שקידשה לגמרי את הארעיות הוא ממנהר למחות ולבנות בהפגנתיות בית. הוא לא הסתפק באוהל שכלפי סוכה יש אף בו מימד של קבע, אלא דווקא בית אבנים יציב וממשי.

מחוץ לעובדה שיעקב קנה לו אחיזה של קבע וציוני דרך במקומות רבים בארץ, הרי שדווקא בסוכות הוא חידד זאת יותר. סגנון חיים כזה אנו מוצאים אצל בני הרכבים בספר ירמיהו (לה, ו-י) אשר שמרו על צוואת ראש משפחתם לבלתי בנות להם בית אלא רק ישיבת אוהלים! כך גם הקפידו שלא לטעת כרמים ולזרוע שדות, וכל זה כסגולה לאריכות ימים, וכפי שביאר האברבנאל: "ואמר 'למען תחיו' לפי שהבתים והשדות והכרמים מעכבים את האדם במקומו אף שיהיה בארצו רעב דבר או חרב מלחמה וימות מפני זה בקצור שנים וכאשר לא יהיה להם דבר מזה וישבו באהלים כשהיה במקום אהליהם חוסר לחם מגפה או מלחמה בארץ ילכו משם אל מקום אחר אשר ייטב להם ולא יעכבום שדה וכרם ולא הבתים ובזה יאריכו ימים".

אנשי סוכות היו כנראה קיצוניים אף יותר ואף אוהלים הכבידו עליהם. הם ישבו בסוכות עשויות נצרים ועצים מזדמנים. אך אין זו הדרך הנכונה לחיות בה, ובוודאי למי שרואה בישיבה בארץ את קיום רצון ה'. עלינו להשתדל במידת האפשר לכוון ערים ולייסד יישובים של קיימא בנחלת אבותינו, וזה אשר הדגיש יעקב כשהנגיד את פועלו - בניין בית עבדו, וסוכות עבדו המקנה - עם מנהג המקום.

התעכבנו מעט על יעקב אבינו בסוכות, וכעת נמשיך הלאה במסע ההתחקות אודות הגדרת הסוכה במקומות נוספים בתנ"ך^{טו}.

ד.

חז"ל^{טז} רואים את הסוכה כדירת ארעי, וזו אכן התמונה העולה מן המקורות בתנ"ך.

סוכה מעיקרה היא כעין סככה^{טז} ולא נועדה למגורי קבע. בכרמים ובפרדסים היתה לשומר סוכה, שבסיום תקופת הקטיף היה זונח ומפרק אותה. בישעיהו (א, ח): "ונותרה בת ציון כסכה בכרם כמלונה במקשה כעיר

טו. אבקש להבהיר שהשתמשתי ברעיון זה אודות יעקב כדי לחדד את היסוד דלהלן בביאור עניינו של חג הסוכות. אם הקורא לא יסכים איתי בהצעת העניין של סוכות יעקב ישתמש בזה כמשל בלבד. אם כי ההתייחסות לסוכות של יציאת מצרים כמקום של מבנים ארעיים עומד ממש בבסיס המאמר.

טז. ריש מסכת סוכה.

יז. מילה דומה היא "מסכה" המסוככת על הפנים, ומכאן הגיע גם מסך. כאן מסכ בא לא רק כסוכך אלא גם כמגדיר מקום, כמו מחיצה. כדרכה של לשון הקודש יש לשורש מסכ גם משמעות הפוכה: למסוך מלשון לערבב ולבטל הפרדה וחלוקה, ראה משלי ט, ב.

נצורה", ופירש רש"י: "נותרה בת ציון - ריקנית מיושביה כי יגלו מתוכה כאשר תותר סוכת הכרם שעשאה נוצר ובעת יבצר הכרם מניח סוכתו והולך". וכן באיוב (כז, יח): "בנה כעש ביתו וכסוכה עשה נוצר", ופירש המצודת דוד: רצה לומר פעמים יחרס ביתו בקלות כבית העש וכסוכה אשר עשה שומר הכרם לשבת בו".

גם הסוכה שבנה יונה הנביא הייתה עראית וסיפקה לו מעט צל עד שיפנה לדרכו: "ויצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר ויעש לו שם סכה וישב תחתיה בצל עד אשר יראה מה יהיה בעיר" (יונה ד, ה).

השוואה בין בית לסוכה ישנה בפרשת דוד ואוריה (שמואל ב פרק יא): "ויאמר דוד לאוריה רד לביתך ... וישכב אוריה פתח בית המלך את כל עבדי אדניו ולא ירד אל ביתו: ויגדו לדוד לאמר לא ירד אוריה אל ביתו ויאמר דוד אל אוריה הלוא מדרך אתה בא מדוע לא ירדת אל ביתך: ויאמר אוריה אל דוד הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי חיד וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה". הרי שבשעת מלחמה היו יושבים הלוחמים בסכות או אף על פני השדה [כמו גם במלכים א' כ, יב ושם כז], זה כמובן אינו המצב הקבוע בו נמצאים בבית.

וכשרצה הנביא עמוס (ט, יא) לתאר את מלכות בית דוד הנופלת המושל אותה דווקא לסוכה: "ביום ההוא אקים את סכת דויד הנפלת וגדרתי את פרציהן והרסתי אקים ובניתי כימי עולם".

למעשה כאמור סוכה היא כמובן בראש ובראשונה **סככה** (כמו בשמות לג, כב; שם מג; ישעיהו ד, ו), ובמספר מקומות משמשת אף למקום המסתור של בעלי החיים (תהילים י, ט; איוב לח, מ; ירמיהו כה, לח), ואף מחסה ומסתור של בני אדם כמו "כי יצפנני בסוכה" (תהילים כז, ה; לא, כא. ובשירת דוד שמואל ב כב, יב).

מכאן נקרא על דרך הפיוט בית המקדש בשם סוכה כיון שהוא מגן אשר בצילו אנו חוסים, כך באיכה "ויחמוס כגן שוכו" (ב, ו) ובתהילים "ויהי בשלם סוכי" (עו, ג).

נראה שדווקא כיון שמחסה ומסתור הם ארעיים מטבעם נקראו דווקא על שם הסוכה, או אולי להיפך הסוכה נקראת על שם שהיא מסככת ומגינה, דבר שלא נצרך לזמן רב.

יש לעיין בקשר שבין סיכה (כמו אצל רות ג, ג): "ורחצת וסכת ושמת שמלתך" (לסוכה, ואולי הוא על שם פעולת המשיחה על הגוף כעין סככה).

יח. אולי שם ישנה אכן כוונה לעראיות, שכן בתחילה עבודת ה' בשלם, בימי אברהם ומלכי צדק, הייתה ארעית בבחינת סוכה, ורק אחר כך התייסדה וקיבלה קביעות "ומעונתו בציון". אם כי יש להשוות גם לאיוב לח, מ. ודוק.

על כל פנים סוכה בהקשר למגורי אדם היא לעולם עראית. אנשים במצב נורמלי יושבים באוהל אשר עשוי יריעות אטומות ותקוע חזק ביתדות לאדמה או בבית, אך לא בסוכה שהיא מבנה מזדמן עשוי סבכי עצים^ט, לא אטום ולא יציב.

ה.

כעת נתבונן בטעמה של מצוות הישיבה בסוכה: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". אם נחפש בפסוקי מסעות בני ישראל מצאתם ממצרים עד בואם אל ארץ נושבת יהיו לנו שתי אפשרויות בלבד לזהות ה"סוכות", ובקלות נוכל לצמצם את האפשרות לאחת.

כתב הרוקח (הלכות סוכות סימן ר"ט):

"בסכות תשבו ז' ימים למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים. ומרעמסס באו לסכות. על אותן סכות היה אומר רבי אליעזר סכות ממש היה רבי עקיבא אומר ענני כבוד היו, וכן פירשו כי בסכות הושבתי. ויש מ'פ' כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען אז ישבו ישראל בסכות, כמו שכתוב וארון וישראל ויהודה יושבים בסכות, כי בשדה היה מסכך עליהן עד שכבשו רבת בני עמון, כך ישראל עד שכבשו ארץ כנען זהו כי בסכות הושבתי את בני ישראל כשצרים את האומות. וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים כמו שכתוב אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים. והיא שנת הארבעים. וזהו למען ידעו דורותיכם כי בסכות. שלא יחשבו מאבתינו אברהם ויצחק ויעקב אנחנו יושבים בארץ אלא ידעו שיצאו ממצרים וצרו על הערים ונתנם ביד ישראל".

נראה שגם הרוקח עמד על הקושי של הפירוש השני, שכן הסוכות ללוחמים כלל לא נזכרים בכתוב בהקשר למסעות בני ישראל במדבר. כמו כן לא מובן מהו "הושבתי", ובעיקר כמו שהעיר דחוק לפרש את "בהוציא אותם מארץ מצרים" על שנת הארבעים. [אכן יצויין שמקור פירוש זה הוא כבר מרבו רבי יהודה החסיד].

נצעד כעת לפי הפירוש הראשון, הפשוט והמסתבר. הכוונה היא בעצם למסע הראשון של בני ישראל מרעמסס לסוכות (שמות יב לז-מא).

**ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף:
וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד:**

^ט . ראה מלבי"ם באיוב שם.

ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם:

ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה:
ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים:

בתחילת הדרך: "וישוב יוסף את אביו ואת אחיו ויתן להם אחזה בארץ מצרים במיטב הארץ בארץ רעמסס כאשר צוה פרעה" (בראשית מז, יא).

בהמשך: "וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלתם ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתם ואת רעמסס" (שמות א, יא).

והסוף הטוב: "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממוחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" (במדבר לג, ג).

אם צודקים אנו בהשערותנו ש"סוכות" המדובר הוא בעצם שטח שבנויים עליו הרבה סוכות [במקום בתים או אוהלים], ובדומה למנהגם של שבטי נוודים כפי שכתבנו לעיל, הרי שהיה זה צעד מכונן ביחסי עם ישראל עם אלוהיו. ממקום מושבם זה מאות שנים, בעיר קבועה ומסודרת - רעמסס - נזרקם הם היישר למקום העראי ביותר - סוכות - כשער הכניסה למדבר הגדול והנורא בו הם עומדים לבלות את התקופה הבאה בחייהם.

עם כל עבודת הפרך, העינוי והסבל, התלוננו יותר מפעם אחת בני ישראל במהלך נדודיהם במדבר שברצונם לשוב למצרים. הצורך הנפשי של האדם במקום מגורים קבוע הוא גדול מאוד. טוב לו לאדם בביתו שלו אף אם סובל הוא שם סבל רב מאשר להיטלטל ולהיות נע ונד בדרכים. וזה בדיוק מה שעבר על בני ישראל. עם כל שמחת היציאה מבית העבדים ביד חזקה, השינוי הדרמטי והמעבר היישר לסוכות היה מטלטל והציב בפניהם את העובדה כי מעתה אין להם בית, הם נתונים אך ורק לחסדו של ה' המנהיג אותם במשעולי הישימון. הוסיפו לכך את המאכל אותו אכלו אז - עוגות מצות - כיון שלא הכינו להם צידה, ואז כשנבין את מצבם המיוחד של בני ישראל שייצאו בלי צידה בעקלונם ובלי בית היישר אל ידיו הרחומות של א-ל מוציאים ממצרים, נתרגש יחד עם ירמיהו הנביא (תחילת פרק ב):

"ויהי דבר ה' אלי לאמר:

הלך וקראת באזני ירושלם לאמר כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורך אהבת כלולתך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

ואת התנועה הנפשית הזו אנו משחזרים כל שנה בעונת האסיף.

דווקא בעונה בה האדם מחזק את ביתו, ממלא את אוצרותיו בר ותבואה, אוסף לביתו את מיטב עמלו ומחזק את בדקי הבית לקראת החורף הממשמש ובא, מצווה אותנו ה' "בסוכות תשבו שבעת ימים!" ובלשון אחרת: "אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי" (ריש סוכה).

דווקא בזמן בו טבע האדם דוחף אותו לכיוון הבית המגונן והמעניק תחושת ביטחון^כ, הוא נדרש להתגבר ולעבור את המסלול אותו עברו בני ישראל במדבר - לגור בסוכות! לצאת לדירת ארעי מתוך הבנה והפנמה שלא הבית הוא המגן ולא פרי האסיף הוא אשר ייתן לו את הביטחון התזונתי, אלא רק ההישענות וההסתמכות על יד ה'.

התחנה הראשונה שקיבלה את פניהם של היוצאים ממצרים כמו גם מקום המגורים בו הצטוו לישב בעונת האסיף, הכניסו בדרך טראומטית את המסר החשוב הזה היישר לעצמות, וכן הלאה והלאה בשרשרת הדורות "למען ידעו דורותיכם".

חג הסוכות לא נתקן איפוא כזכר לנס, זה או אחר, אלא דווקא כדרך לימוד והפנמה של הערך החשוב של הביטחון בה' ושליטת הכוחי ועוצם ידי. רבי אליעזר רואה בסוכות שקידמו את בני ישראל במסע הראשון "סוכות ממש" ולזכרם אנו יושבים כל שנה בסוכות, וכאמור יש בזה משום השלילה של הקביעות והבית. רבי עקיבא כדרכו רואה את הפנימיות של ה"סוכות" שחנו בהם בני ישראל, והוא מתייחס לעומק שבהם - השגחת ה' ושמירתו על ישראל. כשחנו בני ישראל בסוכות בדרך למדבר הם נכנסו באחת ממצב של מגורים חומריים וגשמיים לאפס גשמייות אך מאה אחוז של יד ה' - "ענני כבוד היו".

רבי אליעזר ורבי עקיבא לא חולקים ביניהם, שניהם - כפי שהסביר הרוקח - מדברים על אותם סוכות "ויסעו מרעמסס ויחנו בסוכות", השאלה היא האם להסתכל על המבט החיצוני או על רבדי העומק והמשמעות הפנימית. ולכולי עלמא המסר הוא אחד - על הרקע של האסיף הקורא: צא מדירת עראי, שם שהיית בימי הקציר^כ ואיסוף הפירות, וכנס לדירת קבע; אמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי.

וזו הדרך היחידה להגיע לשמחה אמיתית ללא קנאה, שנאה ותחרות, מתוך ענווה והכרה ש"כי ממך הכל", כפי שנרחיב עוד להלן.

כ. אמנם ישנם דעות תנאים שהסוכה יכולה להיות גם קבע, אך בוודאי גם לשיתם יש הבדל מהותי בין סוכה לבית, ואכמ"ל.

כא. ראה הכתב והקבלה (ויקרא כג, מג): "והמפרשים יאמרו בטעם המקרא בזה, שנצטוונו ביום חמשה עשר לחודש השביעי שהוא זמן התחלת ימי הגשם והקור לצאת מבית קבע שישבנו בה כל השנה, לשבת בסוכה שהיא דירת ארעי תחת אויר השמים, הפך מה שעושים אז כל בני אדם, שהמה נאספים מן השדות אל הבתים".

כב. כמו בועז במגילת רות ששהה בשדה בימי הקציר בתחילת הקיץ.

שמחה במצב כזה בו יש לכאורה סיבה שלא לשמוח, היא שמחה גדולה יותר. בדווקא יש להגביר את האמונה והשמחה, שמבטאת בריבוי הקרבות ובהלכה למושה מסיני - בשמחת ניסוך המים.

ו.

נעבור כעת להתבונן מעט במצוות "ולקחתם לכם ביום הראשון", כיצד היא משתלבת במארג אותו פרשנו עד כה.

ארבעת המינים בהם נצטוונו לשמוח לפני ה', הם בראש ובראשונה אגודה נאה למטרה זו, אך כמובן יש להבין מדוע נבחרו דווקא מינים אלו, ובייחוד שאינם כלל מפרי האסיף! האתרוג דר באילנו משנה לשנה, כפות התמרים מצויים בשפע לאורך כל השנה, הערבה גדלה בר על הנחל, וגם את ההדסים ניתן למצוא בכל מקום. מדוע לא נבחרו דווקא מינים מפרי האסיף כדי לשמוח ולהלל בהם לה'?

כבר חז"ל והמפרשים עמדו על כמה מאפיינים מיוחדים של כל אחד מארבעת המינים, אך נראה להוסיף לאור הדברים האמורים נקודה נוספת²¹. הייחודיות של ארבעת המינים היא דווקא מפני שאינם מפרי האסיף! דווקא בגלל שהם נמצאים בכל מקום ומתקיימים בלי השקעה מרובה מיד האדם, הם מתאימים להלל בהם לפני ה'.

עץ ההדר, התמר, העבות, והערבה, שמהם אנו לוקחים את המינים להלל ולשמוח בחג האסיף, זמינים לכל והם נוצרו ללא צורך בהשקעה מיוחדת, תחכום או כשרון של האדם. האסיף כלל לא התמקד בהם, אדרבא הם גדלים בר ולא נאגרים במחסנים²².

כג. עוררני לזה ידידי הרב שמעון שפירא. ראה לדברים הביא מנחמיה סוף פרק ח המתאר את בניית הסוכות מעלי עץ עבות ועלי תמרים (לפי חז"ל בסוכה יב. הם שימשו לארבעת המינים), ושם נראה שהביאו אותם מההר ולא מהשדה. היהודים יצאו לשדות הבר והביאו את העצים הנדרשים. מוכח שהמינים אינם מפרי עמלו של האדם אלא דווקא מתנובת הטבע הבראשיתי ללא מוגע יד אדם.

אגב, הסיבה שלא נזכרו שם האתרוג והערבה היא כנראה כיון שאותם ניתן היה למצוא גם בתוך העיר, ורק עבור הלולב וההדס היה צורך לצאת החוצה.

שוב ראיתי שעמד בנקודה זו רש"ר הירש (ויקרא כג, מ), וז"ל: נעיינ עתה במשמעות מצוות ארבעת המינים ... אנחנו מכירים את הפירות, שארץ ישראל נשתבחה בהם; ואלו הם: חיטה ושעורה, גפן, תאנה, רמון, זית - שמן ודבש תמרים (דברים ח, ח). נמצא, שרק כפות תמרים מנויים בכלל זה, אך אתרוגים, הדסים וערבות לא נמנו. וכלום יש ארץ בעולם, שהדסים וערבות ישקפו בה את ברכת היבול?!"

כד. יצויין כי אמנם האתרוג דורש השקייה בעונת הקיץ (סוכה לה.), אך מאידך אף על פי שהוא פרי עיקרו עומד לנוי, בשונה משאר פירות שעיקרן למאכל וזוהי המטרה העיקרית שלו באגודת המינים כדי להתנאות ולהתהדר לפני ה'. עיקרו

רק לאחר שהורדנו מהאגודה את האלמנט הפגום של "כוחי ועוצם ידי", והתהדרנו בכתר של ענווה כלפי שמיים, אנו יכולים לשמוח שמחה של ממש לפני ה'.

הסוכה וארבעת המינים מהווים יחדיו סדנת-חינוך רוחנית לקראת עונת החורף, ובו לומד האדם שלא לשים מבטחו בעצמו בעמלו וקנייניו, אלא רק בה'.

בזמן הזה נשוב ונשנן את תוכחתו של משה (דברים ח, ז-יח):

"כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמות יצאים בבקעה ובהר: ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש: ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת:

ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטבה אשר נתן לך:

השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך לבלתי שמר מצותיו ומשפטיו וחקתיו אשר אנכי מצוך היום: פן תאכל ושבעת ובתים טבים תבנה וישבת: ובקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה:

ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים: המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש: המאכלך מן המדבר אשר לא ידעון אבתיך למען ענתך ולמען נסדת להיטבך באחריתך:

ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה:

וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתיך כיום הזה".

חג האסיף הוא הזמן המתאים לדעת ולהוריש לדורותינו כי בסוכות הושיב אותנו ה' בצאתנו ממצרים, היינו סמוכים על שולחנו וחסינו בצל כנפיו כנשר אשר על גוזליו ירחף. ארבעת המינים הנאים שגידולם אינו דורש תחכום ומוחשבה ירסנו את מידת ה"כוחי ועוצם ידי" שנגרם בעקבות האסיף והבאת היבול המבורך הביתה, והישיבה בסוכה תזכיר לנו שלא לשים מבטחנו בבית המגונן הנותן תחושת אשליה של ביטחון מפני הגשם הנורא והרעמים המשברים את העקמומיות שבלב.

של עמל האדם לא נועד לנוי, והוא ממתנת אלוקים. מלבד כאמור העובדה שהאתרוג נמצא על העץ כל השנה ואינו שייד דווקא לעונת האסיף ולהרגשת שחרון הכוחי ועוצם ידי השוררת בה. אכן דווקא בעונה זו ארבעת המינים בשיא פריחתם ובשלותם והרי הם מתאימים מאוד להלל בהם לפני אבינו שבשמיים.

רק ה' הוא צור חזק אשר בו נחסה, לא בכוחנו ועוצם ידינו ולא בבתים הטובים אשר נבנה לנו.

"למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם".

שבוע הישיבה בסוכות נותן את הויטמין-הרוחני הנדרש לקראת ימי החורף, ואילו שבוע אכילת המצה נותן את הויטמין הנדרש לקראת ימי הקציר. שני המעגלים האלו התאחדו ביציאת מצרים כאשר אכלו בני ישראל את לחם העוני בסוכות, וחזקו בעצמם את ההכרה כי מזונם כמו גם הגג הסוכך אליהם הם מאתו יתברך הנותן לנו כח לעשות חיל.

מידי שנה עם מחזור ימי האדמה אנו חוזרים ומשננים בצורה המעשית ביותר את שיעור החינוך הזה, ובעקבות כל זאת מובטח לנו "והיית אך שמח".



מקור להשוואת מצוות הישיבה בסוכה עם תוכחת משה בפרשת עקב, כדרך לשלילת הכוחי ועוצם ידי, מצאתי ברשב"ם (ויקרא כג, מג) וזה לשונו:

"למען ידעו דורותיכם [וגו'] - פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש. וזה טעמו של דבר. חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה.

וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך יי' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? כי יי' אלהיך מביאך אל ארץ טובה [וגו'] ואכלת ושבעת [וגו'] ורם לבבך ושכחת את יי' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את יי' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל.

ולכך יוצאים מבתי מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הק' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה".

ומקור נוסף המחזק את הרעיון הנ"ל ועומד על הסתירה בין זמן האסיף בו מחזק האדם את ביתו למצוות הישיבה בסוכה, נצטט מספר מנורת המאור (אבוהב) אות קמו:

"גם באמרו, בפרק קמא דסכה (ב, א): צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, היתה כונתם, שבאה מצות סכה זאת ללמדנו, שלא ישים אדם בטחונו בגבה ביתו וחזוקו ותקונו הטוב, ואף כי יהיה מלא מכל טוב, ואל יבטח בסיוע שום אדם, אף על פי שיהא אדון הארץ ומושל בה, אבל ישים בטחונו במי שאמר והיה העולם, כי לא לבדו היכלת והאמונה ובמה שמבטיח אינו מתנחם ממנו, כדכתיב: 'לא איש אל ויכוז' וגו' (במדבר כג, יט). ולו לבדו המחסה והמסתור, כדכתיב: 'והבוטח בה' חסד יסובבנו' (תהלים לב, י) ונאמר: 'אמר לה' מחסי' וגו' (שם צא, ב):

ולהעיר לאדם על זה, באה מצות סכה בזמן הזה אחר אספת גרן ויקב בארץ ישראל, כמו שנאמר: 'באספך מגרנך ומיקבך' (דברים טז, יג), לפי שבזמן הזה הוא זמן בעיטה לכל, שהאצרות מלאים כל טוב והאדם כבר נאסף לעיר ומטיח את גגו ומחזק בדר ביתו להשמר בו מזרם וממטר ומרוח ושאר פגעים, לפיכך צוה לצאת מביתו החזק וישב בסכה, כדי שיתעורר וישים מבטחו בשם יתברך ויתן אל לבו, כי כל הטוב שהגיע אליו מן היוצא בשדה, הכל בא לו ברצון השם. ועל זה רמזו, לעשותה מפסלת גרן ויקב, לזכר זה שאסף הפירות לאכל והפסלת לסכך, בתתו מטר בעתו. ויזכר, שכל שמירת גופו וכל אשר לו מאת השם יתברך ולא יבטח באשר לו".



אמנם מחובתנו להוסיף הסתייגות, אכן מותר לאדם ליהנות בסיפוק מעמלו ולשבח את עצמו על כשרונותיו ויצירתו, אך בצד זאת לדעת מי נתן לו את הכח לכך. וכך כתב הר"ן (דרוש י) על הפסוקים המובאים לעיל בהקשר של כוחי ועוצם ידי:

"רצה בזה, כי עם היות שאמת שיש באישים סגולות מיוחדות לדבר מהדברים, כמו שיש אנשים מוכנים לקבל החכמה, ואחרים מוכנים לשית עצות בנפשם לאסוף ולכנס, ולפי זה יהיה אמת בצד מה, שיוכל העשיר לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, עם כל זה, עם היות שהכח ההוא נטוע בך, זכור תזכור הכח ההוא מי נתנו אליך ומאין בא. והוא אומרו וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, לא אמר וזכרת כי ה' אלהיך נותן לך חיל, שאם כן היה מרחיק שהכח הנטוע באדם (לא) יהיה סיבה אמצעית באסיפת ההון, ואין הדבר כן, ולפיכך אמר כי עם היות שכחך עושה את החיל הזה, תזכור נותן הכח ההוא, יתברך".

ז.

חג הסוכות אכן שייך למחזור הרגלים, חג המצות חג הקציר וחג האסיף, אבל שייך גם למועדי החודש השביעי - חודש ראשית השנה. בראשית השנה החקלאית אנו מריעים לה', מתפייסים ומיטהרים לפניו,

שמחים ביבול האסיף ומתפללים לשנה חדשה של ברכה והצלחה. בתקופה זו בה עמלו של אדם תחת השמש נאסף ונפרס לפניו במעין מצעד-צבאי מרשים ומוכנס אחר כבוד למגורות אסמים ואוצרות, זהו הזמן להתנער משיכרון הכוחי ועוצם ידי, לבוא בהכנעה כלפי שמיא מתוך מגורים בסוכת עראי שאינה יכולה לספק את אשליית הביטחון וההגנה הנדרשים לאדם, ולשמוח על ידי מינים הדורים ומשמחים אך כאלו המסמלים ענווה ומעורבות פחותה של מעשי האדם.

על ידי כך נשמח שמחה שלמה, פנימית ואמיתית, בטהרת הלב וניקיון הדעת. שמחה שתשפיע על כל עונת החורף הבאה לטובה ועל כל השנה כולה.

הבית אמנם יגן עלינו מזעף החורף, אך לאחר שאנו יודעים שה' הוא הנותן את הכח והחיל, התמונה נראית אחרת לגמרי. זהו סודו של היום השמיני של שבעת ימי החג - "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" (ויקרא כג, לט). אם שבעת ימים איך יש להם שמיני? אלא שימי הישיבה בסוכה הם אכן שבע אך היום השמיני הוא המשך שלהם בתוך הבית! לאחר שהפנמנו את התובנה של ימי הסוכות, הישיבה בבית מקבלת כבר את צורת ההסתכלות הנכונה, ועל כן גם היום השמיני הוא חלק מחג האסיף כמבואר בפסוק הנ"ל, אך לא נחג בסוכה כי אם בבית.

בתורה היום השמיני לעולם בא לאחר ובעקבות שבעת הימים שקדמו לו. היום השמיני של הקרבן הוא לאחר שהיה שבעה ימים תחת אמו (שמות כב, כט. ויקרא כג, לו). היום השמיני למילואים בא לאחר שבעת הימים שקדמו לו (ויקרא ט, א). היום השמיני לברית המילה הוא לאחר שהתינוק היה שבעה ימים תחת אמו (שם יב, ג). היום השמיני לטהרת הזב הוא לאחר ששבעה ימים ספר לטהרתו (שם טו, יד; טו, כט) וכך לגבי הנזיר (במדבר ו, י).

כך גם שמיני עצרת בא לאחר ובעקבות הימים שקדמו לו ומוסיף עליהם. זהו גם היום השמיני היחיד שמצאנו בפרשת המועדות. הרי לא ניתן לשבת לעולם בסוכה, וחשיבות מרובה יש להפנים את הלימוד מהסוכה לחיי היום-יום ולתוך הבית, משכך נקבע עוד יום מיוחד בו עוצרים ושובתים ממלאכה ודבקים בה' בתוך הבית^{כה}. יום המופיע לאחר בניית הקומה הרוחנית המלאה שהחלה בחג המצות וחג הקציר והצטרפה

כה. לחג המצות אין יום שמיני, ואף שביארנו את מצוות המצה שיש בה אף עניין לצאת מאכילת לחם ולהיכנס לאכילת מצה, וייתכן שהמשלים לכך הוא חג השבועות כשמביאים למזבח בפעם היחידה בשנה לחם חמץ. ובעניין זה אצטט מדברי הגר"מ פייבלזון שליט"א:

"אין שום רע בחמץ או בטבע כשלעצמם. השאלה היחידה אם אנו נותנים לטבע להתפתח לבדו, בספונטניות, בלי שום קריאה של אמונה הנותנת פשר למציאות, או שאנו אוכלים את הלחם לפני השלמתו, ועונים עליו דברים הרבה. הרוע בחמץ קיים לשבוע אחד בלבד. אנו מתחילים את המחזור השנתי של הדגן החדש בשבוע שלם שאנו עוצרים את התפתחותו. אנו אוכלים אותו לא מוכן, לא בשל לגמרי, וקוראים עליו קריאה של אמונה. בשבוע הזה אנו הופכים את

ליום התרועה, יום הכיפורים וחג הסוכות. לאחר איסוף כל המוטיבים הנפשיים המשלימים את הצורה הנכונה בה על היהודי לעמוד לפני יוצרו, אנו חוגגים עוד יום אחד, כהכנה לקראת השנה החדשה, בלא כל מצווה או פעולה מיוחדת, אך עם קול דממה דקה של "אחווה ודבוקה בך".

הלחם לסיפור של גאולה. שבוע ימים אנו עושים, כביכול, שיעורי בית. אנו אוכלים לחם עוני. לחם שאינו משובח ואינו ראוי למזון, ומספרים עליו סיפור מיוחד, סיפור של אמונה וגאולה. בשבוע הזה אנו מתייחסים לטבע הפשוט, הרגיל, זה שאין לא משמעות אמונית, כאל יצר הרע. אנו מחפשים אחריו בחורים ובסדקים, ומשמידים אותו כאילו היה עבודה זרה של ממש. אנו אוסרים כל תערובת שלו, אפילו אחד בכמה אלפים, ולא מוכנים לשמוע על ביטול ברוב או על פשרה. אבל כל זה איננו קובע את היחס התמידי שלנו לחמץ, ולטבע אותו הוא מייצג. אנו מבינים שהטבע יכול גם לשמש לטוב. אם נשתדל לשמור ולזכור את סיפור הגאולה הכרוך בלחם, החמץ שלנו יהיה מתוקן וראוי. כחמישים יום אחרי שריפת חמץ, אנו נביא חמץ למקדש, ונניף אותו כשתי הלחם. זו תהיה המנחה החדשה של חג השבועות. כאילו אמרנו, אחרי שיעור האמונה של חג המצות, ואחרי ספירת העומר, החמץ שלנו, והטבע האנושי, הם משובחים וראויים. רק איתם אפשר לבוא לפניו יתברך כמנחה חדשה".

קונטרס

"זאת התורה אשר שם משה"

חלקו הראשון יעסוק בשני עניינים:

א. משה רבינו כמפרש הראשון של התורה. ב. שלושת החלקים בכתיבת התורה על פי חז"ל: "מפי עצמו"; "משה כתב ספרו"; "תורה מן השמיים".

חלקו השני ימשיך וידון בעניין חלקו של משה בכתיבת התורה לאור דברי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים.¹

[מאמר זה הינו מאמר כללי על חמשת חומשי התורה, אך התייחדה בו התייחסות מיוחדת לפרשת הפסח]

א.

"תניא אידך: כי דבר ה' בזה - זה האומר אין תורה מן השמיים. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמיים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו - זהו כי דבר ה' בזה. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמיים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו - זה הוא כי דבר ה' בזה". (סנהדרין צט.)

"אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה - פוסק. מאי טעמא? הללו - בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן. והללו - בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן" (מגילה לא:).

הסתירה - לכאורה - בין שני הציטוטים המובאים בולטת: איך ניתן ליישב את דברי אביי, שהקללות שבמשנה תורה הם דברי משה מפי עצמו, עם הברייתא בסנהדרין שהאומר אפילו על פסוק אחד שמושה אמרו מפי עצמו הרי הוא בכלל "דבר ה' בזה"?

כו. היות והעניינים הנידונים בקונטרס זה הם עדינים, ועל אף שכל האמור כאן מבוסס על דברי גדולי המפרשים, מתבקש המעיין להתייחס לדברים כאל מראי-מקומות לעורר העיון בלבד.

אך התשובה על כך פשוטה, ונציג אותה בלשונו של רבי יצחק קארו בעל ה'תולדות יצחק' ודודו של מרן הבית יוסף (ריש דברים)^כ:

"אמרו חז"ל שכל התוכחות האלו משה מפי עצמו אמרן, וכן קללות שבספר הזה. ועל זה יש [שני] ספיקות:

הספק הראשון, שהרי אמרו חז"ל בפרק חלק (סנהדרין צט.) כל אומר פסוק זה אמרו משה מפי עצמו אין לו חלק לעולם הבא.

הספק השני, איך אמרו בפרק חלק כן, שהרי מצינו פסוקים רבים בתורה שאמרו משה, כגון (שמות ד, יג) שלח נא ביד תשלח, וכל ההפצר שהפציר משה בשליחות השי"ת שילך לפרעה, ואדרבה חרה אף ה' בו. וכן מזה שאמרו המרגלים (במדבר יג לא) לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו.

ונוכל להשיב שהכוונה שהרבה פסוקים אמרו אחרים, מלך סיחון ומלך אדום ורבים כן, אבל כן אמר הקדוש ברוך הוא למשה, כתוב כל הפסוקים שיש מבראשית עד לעיני כל ישראל, ולא כתב מפי עצמו כלל, ואלו התוכחות משה רבינו ע"ה אמרן בשעה שהוכיחן, אבל אחר כן צוהו הקדוש ברוך הוא לכתוב הכל".

רבי יצחק קארו מראה שגם בארבעת החומשים מופיעים דברי משה "מפי עצמו" ואף וויכוחים שלו עם ה', כך שבדאי הם לא נאמרו מפי ה'. ומכאן שבשעת אמירת הדברים בוודאי אמרו אותם אלו שהדיבור מיוחס להם, אם זה אדם הראשון או נח, אברהם יצחק ויעקב ואף משה עצמו, וכמו כן, להבדיל, גם דברי רשעים כלבן ועשיו, פרעה ובלעם ועוד הרבה מופיעים בתורה "מפי עצמם". החידוש של הברייתא הוא שהטוען שכתבתם והנסתם לתורה לא נעשתה מן השמיים הוא בכלל "דבר ה' בזה". ספר משנה תורה לא שונה מכל דברי האישים הנ"ל ואף הוא מכיל את דברי משה שדרש לישראל בערבות מואב "מפי עצמו" וכתבם אחר כך בתורה.

למעשה בהמשך דבריו חילק רבי יצחק קארו בין המצוות החדשות שבמשנה תורה^{כא}, אותן אכן אמר משה מפי ה', לבין התוכחות וביאורי המצוות שאמר מפי עצמו ואחר כך כלל על פי ה' בתורה. חלוקה זאת כתב גם הגר"א באדרת אליהו ריש דברים^{כב}. אך העיקרון ברור: התורה מכילה הרבה מאד "דברי עצמו" של

כז. הבחנה זו ידועה בעיקר מבין דורו האברבנאל בהקדמתו לדברים, ויבא להלן.

כח. כתב הרמב"ן בהקדמתו לדברים: "עוד יוסיף בספר הזה כמה מצות שלא נזכרו כלל כגון היבום ודין המוציא שם רע והגרושין באשה ועדים זוממין וזולתן".

כט. ומקור הדברים ברמב"ן שם: "והנה הזכיר בכאן שני דברים. אמר שדבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם, וזה רמז אל המצות שיאמר להם בספר הזה שלא נזכרו עד הנה בתורה. ואמר שהם ככל אשר צוה אותו השם לא הוסיף ולא גרע על מה שנצטווה, והזכיר זה בעבור שלא אמר בהם "וידבר ה' אל משה", ולכן כלל אותם עתה שהם כולם

אישים שונים, יהודים וגויים, צדיקים ורשעים, מלכים והדיוטות, שנאמרו במקומות ובזמנים שונים. בכך אין ספק, ולפיכך דברי אביי שנאמו של משה בערבות מואב הוא "מפי עצמו", לא שונים מהקביעה שדברי לבן לאליעזר למשל - הם "מפי עצמו" של לבן. הברייטא בסנהדרין עוסקת בשלב הנוסף של כתיבת כל הנאומים והדיבורים האלו בספר אחד על ידי משה, על שלב זה קובעת הברייטא שהאומר שמשה הכניס את נאומו לתורה שלא מן ה"שמיים" הוא מבזה את דבר ה'.

אם יש שמתקשה לקבל את ההבחנה הזאת כנראה זה משום שדברי משה מקובלים תמיד כדבר ה', "כי בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב, ח), וקשה לקבל שלפעמים משה מדבר "מפי עצמו" שלא בנבואת פנים בפנים מהקב"ה. אך היסוד הזה ברור מסברא ומדברי רבותינו כפי שנביא בהמשך.

על פי האמור נמצא שבכתיבת התורה ישנם שלושה רבדים:

א. ["מפי עצמו"] - אמירת התוכן שבה על ידי האנשים כולל משה רבינו, ולהבדיל דבר ה' בעל פה, והתרחשות האירועים המתוארים.

ב. ["משה כתב ספרו - ספר תורה"] - כתיבת כל ציוויי ה' "וידבר ה' למשה לאמר", וכן כל הדיבורים והאירועים בספר התורה, על ידי משה רבינו, כולל דברי עצמו.

ג. ["תורה מן השמיים"] - הכתיבה נעשתה על ידי משה מפי ה', מתוך השגה רוחנית הנותנת משמעות לכל פרט שבה.



העיקרון שהתורה מכילה למעשה את כל אותם דברים שנאמרו בעל פה במהלך הדורות, החל מימות אדם וחוה ועד נאמו של משה לקראת הכניסה לארץ, הוא יסוד עיקרי במשנתו של רש"י הירש. נעתיק ממקום אחד בדבריו (שמות כא):

"יחס התורה שבכתב אל התורה שבעל פה כיחס התקצירים של הרצאה מדעית, שנאמרה בעל פה בשלמותה - אל ההרצאה שבעל פה. לגבי צוערי המדע, ששמעו את ההרצאות שבעל פה, מספיק ודי בתקצירים שבכתב, בשביל שיזכירו וירעננו לעצמם, תמיד מחדש, בכל עת ובכל שעה, את כל אותו מדע כולו. לרוב די להם במלה אחת, בתוספת סימן שאלה, סימן קריאה, קו, נקודה, מלה מודגשת וכיוצא באלה - לרענן בזכרונם סידרה שלמה של רעיונות, הערות, הסתייגויות וכו'. לגבי אלה אשר לא שמעו את ההרצאות מפיו של המורה, יהיו התקצירים כאבן שאין

ככל אשר נצטווה מפי הקדוש ברוך הוא. ואמר עוד כי הואיל משה באר את התורה, וזה רמז במצות שנאמרו כבר שיחזור אותם לבאר אותם ולחדש בהם דברים. וטעם "הואיל משה", שרצה לבאר להם את התורה, והזכיר כן להודיע כי מעצמו ראה לעשות כן ולא צוהו השם בזה, מלשון הואל נא ולין (שופטים יט, ו), ולו הואלנו ונשב (יהושע ז, ז), וכן רבים".

לה הופכין. אם ישחזרו את המדע מתוך התקצירים בלבד, ישקעו בהכרה בטעויות. מלים וסימנים וכיוצא באלה, אשר משמשים לתלמידים ששמעו את ההרצאות שבעל פה כציונים מאלפים לשם שינון תכני המדע ששמעו באוזניהם - אינם אומרים כלום לאלה אשר לא ישבו לרגלי המורה, והרי הם מסתכלים "כתרגומות בבני אדם". התלמידים, אשר שמעו את דברי המדע מפי המורה, ישחזרו מתוך התקצירים את התכנים לאמיתם, אך לא ייצרו אותם מתוכם; ואילו ההדיוטות - אך גיהוך יעלה על פניהם נוכח הדברים הנראים בעיניהם כשעשועי היתולים שאין להם יסוד, וכחלומות שאין בהם ממש".

כל דברי ה' למשה היו למעשה תורה שבעל פה עד שנכתבו בספר, כך להבדיל כל שיחתן של אבות וכל המאורעות המתוארים בתורה התרחשו בעל פה, ורק לאחר זמן הועלו [חלקם] על ספר. ונוסף כי מדברי המדרש (שמות רבה פ"ה) עולה שסיפורי בראשית היו כתובים כבר במגילות, והיו מצויים אצל עם ישראל בשיעבוד מצרים: "מלמד שהיו בידם מגילות שהיו משתעשעין בהם משבת לשבת לומר שהקדוש ב"ה גואלן", ופירש מהרז"ו שהכוונה למגילות ספר בראשית: "והמגילות הם כל דברי ספר בראשית מגילות של סיפורי אדם ונח והמבול והפלגה וסיפורי האבות וכל הנבואות וההבטחות שהתנבאו".

כך אכן משתמע גם מהמשך המדרש: "כך אמר [משה] לפני הקדוש ברוך הוא נטלתי ספר בראשית וקראתי בו וראיתי מעשיהן של דור המבול היאך נדונו מדת הדין היתה, ומעשה דור הפלגה של סדומיים היאך נדונו ומדת הדין היתה, העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו?". לפי זה משה רבינו הכניס לתורה, על פי ה', את אותם מגילות והם היסוד לספר בראשית.

תורה שבעל פה בספר דברים

כאמור נאזנו האחרון של משה רבינו [שנכתב לבסוף בספר דברים] לא שונה מכך, והם דבריו של משה "מפי עצמו" שנכתבו לבסוף בתורה^ל, וכך כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק קדושת שבת מאמר ז):

ל. הנפקא מינה למעשה מההבחנה במעמדו של משנה תורה היא: א. מסקנת אב"י במגילה לא: שמותר לפסוק באמצע קריאת הקללות שאמר משה. ב. דורשים סמוכים במשנה תורה בשונה משאר החומשים (ברכות כא:). וביאר ראב"ן בסימן לד: "דאפילו מאן דלא דריש סמוכין בכל התורה, במשנה תורה דריש, וטעמא משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להדרש". וכ"כ בשטימ"ק שם והשווה זאת לדברי התוספות בגיטין ס. שהובאו לעיל. מכל מקום מדבריו עולה כי לא רק התוכחות שבמשנה תורה הם "מפי עצמו" של משה אלא אף נאום המצוות הגדול שלו (דברים ה-כו). כפי שביארנו ישנם עוד קטעים בתורה שנאמרו על ידי אנשים שונים מפי עצמם, אך הנפק"מ האלו שייכות רק במשנה תורה ודוק.

"דברות אחרונות במשנה תורה שאמרו משה מפי עצמו ומכל מקום הוא מכלל תורה שבכתב. מלבד שגופי המצוות קיבל כבר בהר סיני מפי ה' גם הדברים עצמם שיצאו מפי עצמו דלא נאמר בהם וידבר ה' מקודם גם זה תורה שבכתב. שכל דבריו גם כן הם תורה שליומה כמו שיחתן של אבות וכדומה מה שנאמר בתורה שבכתב. אבל מה שכתוב אלה הדברים וגו' שהם דברי עצמו מזה הוא השורש לתורה שבעל פה מה שחכמי ישראל אומרים מפי עצמם".

נוסח כזה מופיע גם בספר שם משמואל (ריש דברים) ^{לא}:

"שבכל התורה הרי היתה שכינה מדברת מתוך גרונו, ואין הדיבור מתיחס אליו רק משנה תורה שמושה מפי עצמו אמרה, וכנראה שבמשנה תורה לא היתה שכינה מדברת מתוך גרונו, וכן משמע ברמב"ן בכמה מקומות. וכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה [- בעל האבני נזר] אמר שמשנה תורה היתה ממוצעת בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה".

מדברי רבי צדוק ובעל האבני נזר אנו מתוודעים למשמעות הנוספת של המושג "תורה שבעל פה". מלבד המשמעות הפשוטה של דברי תורה מפי ה' שהועברו בעל פה (עד שנכתבו, ולפעמים אף לא נכתבו), כמו שהראה רש"י הירש, תורה שבעל פה היא גם הכינוי לחידושים ודקדוקים שחכמי ישראל למדו ודרשו מעצמם מהתורה שבכתב ^{לב}. נאומו של משה הוא חלק ממשמעות זו! שכן דבריו אל בני ישראל בעבר הירדן הם ביאורים והרחבות למצוות שפירש מדעתו [ואחר כך כתבם על פי ה']. בשונה מהמובן הראשון של תורה שבעל פה שהיא דבר ה' שלבסוף נכתב בספר, דברי משה הם מחידושי עצמו.

על נקודה זו עלינו לעמוד ולחדד יותר. האם אכן משה היה מפרש מדעתו את התורה? מנא אנו שבספר דברים עולה שאכן כן! "הואיל משה באר את התורה הזאת", משה רבינו חזר על המצוות לעם ביתר פירוט

לא. ובספר נאות הדשא הובא בשם האבני נזר: "הואיל משה באר את התורה הזאת. נראה דבין כל שני דברים מחולקים יש צורך בדבר ממוצע, כמו בין צומח לחי - עופות הגדלים באילן, בין חי למדבר - הקוף, ובעין חיים האריך בזה בשער אבי"ע, וכן בכל העולמות. וכמו כן בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה ספר אלה הדברים ממוצע ביניהן ומחברן. והנה בש"ס משנה תורה משה מפי [עצמו] אמר, עיי"ש בתוס', נמצא מצד אחד הוא תורה שבעל פה וזה הואיל, שעשה ב' א' ר' על התורה ה' ז' א' ת', והיא תורה שבעל פה, כנודע ליודעי חן, והבן".

לב. זהו יסוד עיקרי בעשרות מקומות במשנת רבי צדוק הכהן.

וביאור, וזה פשר השינויים בין משנה תורה לארבעת הספרים הקודמים¹². כך עלה מהמקורות שהובאו עד עתה, וכן כתב האור החיים בתחילת דברים:

"אלה הדברים וגו'. אלה מיעט הקודם, פי' לפי שאמר אשר דבר משה שהם דברי עצמו, שכל הספר תוכחות הם מוסר ממשה לעובר פי ה', ואמרו ז"ל (מגילה לא:): קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן, ואפילו מה שחזר ופירש מאמרי ה' הקודמין לא נצטוו עשות כן אלא מעצמו חזר הדברים, וחש הכתוב לומר כי כדרך שאמר משה מפי עצמו דברים כאלה כמו כן במאמרים הקודמין אמר משה מפי עצמו איזה דבר, לזה אמר אלה הדברים פי' אלה לבד הם הדברים אשר דבר משה דברי עצמו אבל כל הקודם בד' חומשים לא אמר אפילו אות אחת מעצמו אלא הדברים שיצאו מפי המצוה כצורתן בלא שום שינוי אפילו אות אחת יתירה או חסרה".

אך מי שעסק בזה במיוחד היה ר"י אברבנאל בהקדמתו לדברים [תוך כדי שהוא מתפלמס עם הרמב"ן הסובר שכל המצוות החדשות בספר דברים נאמרו למשה בהר סיני]. לא נוכל להעתיק את כל דבריו הארוכים, אלא רק חלקים מקוטעים:

אמר השר הישר דון יצחק אברבנאל זצ"ל זה לי עשרים שנה בימי בחרותי, בהיותי על אדמתי, העיר לישבונה עיר ואם במלכות פורטוגא"ל אשר בקצה מלכות ספרד מלאני לבי לשאול שאלה גדולה, כוללת ספר אלה הדברים משנה התורה, אשר שם משה לפני בני ישראל. ...

שאלתי ובקשתי אם משנה התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, רצוני לומר ספר אלה הדברים, היה מאת ה' מן השמים והדברים אשר בו משה אמרם מפי הגבורה, כיתר דברי התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל, אלו ואלו דברי אלהים

לג. אציין למקור פחות ידוע המבאר את השינוי הידוע של משה בין שמור לזכור. הש"ך על התורה פרשת יתרו כתב: "ומה שאמר כאן זכור ובמשנה תורה שמור שכאן הוא דיבורו של הקדוש ברוך הוא שאין לפניו עֲנָלָה ולא שכחה, אבל במשנה תורה הם מפי משה והוא בשר ודם ושכחן, ואין ראוי לומר זכור לכך אמר שמור".

על חילוק נוסף בין הדברות בירתו וואתחנן עמד הגר"ל מינצברג (בן מלך ואתחנן) וז"ל "והנה ספר דברים כנוהו חז"ל 'משנה תורה', שתכליתו לחזור ולשנות את דברי התורה בתוספת ביאור ועומק טעם, כמו שפירש הכתוב בראש הספר - 'הואיל משה באר את התורה הזאת' (א, ה) - לכך נתוסף בו לשון 'לא תתאוה', לשם העמקת ענין האיסור, כי לא רק החמדה אסורה, אלא כל נתינת עין בנכסי הזולת שאינם שלו - אסורה, ואף אם אין בשאיפה זו הפסד חבירו מנכסיו אלא התאוה להשתמש בהם שלא כדין, גם היא מהווה פגיעה בזכויותיו של הזולת, ואיסורה כאיסור החמדה כנ"ל".

חיים מבלי היות בהם שנוי וחלוף. או אם ספר משנה התורה הזה אמרו משה מעצמו חברו ואמרו כמבאר מה שהבין מהמונה האלהית בביאור המצות וכמו שאמר הכתוב הואיל משה באר את התורה הזאת בדרך יודעי דעת ומביני מדע שיבארו על ספר כל הדבר הקשה דברים שכסה אותן עתיק יומין.

ומה שראיתי אני בתשובת כל זה, הוא שלא היתה כונת אדונינו משה בספר הזה להוכיח ישראל, ושלא דבר אליהם בספר הזה מצות מיוחדות שלא באו בספרים הראשונים, ושלא כיון לזכור להם המצות שכבר נמצאו בהם לתכלית האזהרה או בעבור שלא שמעו אותם בסיני אבל שהיתה כונתו בלבד לבאר את התורה והמצות אותם שהיו צריכות ביאור וכמו שאמר הואיל משה באר את התורה הזאת. כי זה בלבד היה תכליתו לא דבר אחר.

והאמנתי שלא בא בספר הזה שום מצוה שאתה אם תחפשנה כנסף לא תמצא אותה בספרים הראשונים אם בביאור ואם ברמז וקיצור ומאותם המצות שכבר זכר לישראל המבוארות כראוי בספרים הראשונים הניחם כאשר הם ולא הוסיף עליהם ביאור. ולכן לא נזכרו בספר הזה.

... ולא באה גם כן מצוה כמו שהיא מבלתי שיהיה בה חדוש ותוספות ביאור. ... ונזכרו המצות שלא התבארו בשלמותם ולא נזכרו המצות שהיו מבוארות די ספוקם במקומותיהם. ...

האמנם ענין הספר הזה ואמתתו הוא שמרע"ה אמר הדברים האלה וביאר המצוה שנזכרו פה לישראל לצורך פרידתו, ורצה הקדוש ברוך הוא אחרי שהשלים לאמרם לישראל שיכתב בספר התורה כל זה כפי מה שאמרו משה, ואולי הוסיף בהם הגבורה טעמים ודברים בזמן הכתיבה, הנה אם כן שאמירת הדברים האלה לישראל היו ממרע"ה לא היתה כתיבתה בספר התורה ממנו. כי הנה לא כתב הוא ע"ה אותם הדברים מעצמו. כי איך יכתוב דבר מעצמו בתורת האלהים אבל כתיבת זה כלו היה מפני הגבורה ככל דברי התורה כי הסכים הקדוש ברוך הוא על ידו וישרו בעיניו דברי הציר הנאמן. ולכן אמרם למשה וסדר כתיבתם על ידו והוא מפני הגבורה כתבם לא מפני עצמו^{לד}.

לד . והמשיך: "וזהו אמרם ז"ל במגלה פרק בני העיר קללות שבמשנה תורה משה אמרם מעצמו. לא אמרו משה כתבם, כי אם משה אמרם. להגיד שהוא כשדבר אל ישראל אמרם אליהם האמנם כתיבתם בתורה היתה אלהית. וכן תפלת משה על העגל משה אמרם מעצמו כשהתפלל כי לא צווה עליה מפני הגבורה, אלא בהפך. באמרו הניחה לי, והפצרו בשליחותו באמרו שלח נא ביד תשלח לא צווה הש"י עליו אבל חרה אפו עליו. ובמאמר משה ויאמר לרשע למה תכה רעך, לא היה מפני הגבורה כי לא היה עדיין נביא ורבים כזה. האמנם כתיבת כל זה בתורה מפני הגבורה כשאר דברי התורה. והאומר

... והכלל העולה מכל דברי אלה הוא, שהספר המקודש הזה בכללו ובכלל חלקיו הוא מפי הקדוש ברוך הוא שצוה השי"ת בכתיבתו מלה במלה כשאר חלקי התורה".

לדברי האברבנאל משה אמר דברים רבים "מפי עצמו" ואף ביאר את התורה מעצמו, אך הכנסת כל אותם דיבורים ופירושים לתורה לא הייתה אלא מפי ה'. במהלך ספר דברים הסביר האברבנאל באופן שיטתי כיצד כל מצווה ומצווה שהתחדשה בנאומו של משה מהווה בעצם הרחבה או פירוש של מצווה קודמת מארבעת החומשים [חלקם הרחבה של ציווי ה' קודם, וחלקם דברים שנהגו במסורת ישראל ולא היה עליהם ציווי מפורש כייבום ועוד]. בהערה נציין לשנים עשר מהם^{לה}.

ומכאן חיזוק למהלך אותו אנו טווים כאן שמשה רבינו היה המפרש הראשון של מצוות ה' שבתורה, ובעמדו בשנת הארבעים לנדודי עם ישראל במדבר עמד ופירש, חידד, ביאר והרחיב להם את מצוות ה' אותם ידעו זה מכבר. בכך נהג משה כדרך חכמי ישראל שבכל הדורות שדרשו את התורה ופירשוה.



שפסוק אחד מאלה משה אמרו מעצמו. רוצה לומר בכתיבת התורה שהוא כתבו מבלי שיאמרהו השי"ת אליו הוא בכלל כי דבר ה' בזה".

לה. אחדות ה' - "ולכן לא היתה מצות היחוד מחודשת במקום הזה לפי שכבר נרמז זה בדבור אנכי כמו שזכרתי" (פי"ז פ"ד). מעשר - "שמצות המעשר שנזכרה בכאן אינה מצוה מחודשת כי כמה פעמים הזהירה התורה על המעשר" (פי"ד פכ"ב).

מלך - "כבר חשבו אנשים שהיתה המצוה הזאת מחודשת ושלא נזכרה במה שעבר. אבל אני כבר זכרתי שהמלך הוא מין ממיני השופטים ועליון במדרגותיהם. ולכן גם הוא נכלל באמרו (פ' משפטים) עד האלדים יבא דבר שניהם. וגם נזכר באמרו אלדים לא תקלל" (פי"ז פי"ד).

שלא לירא מהאויבים במלחמה - "והנה המצוה הזאת שלא ייראו מהאויבים ולא יחתו מהם אינה מצוה מחודשת כמו שכתב הרב ר' משה בר נחמן זכרנו לברכה כי כבר בא פעמי' רבות, כמו שאמר (פ' משפטים) את אימתי אשלח לפניך

דברי משה "מפי עצמו" בפרשת פסח מצרים

לאחר שהפרדנו בין התרחשות המאורעות לבין כתיבתן בפועל בידי משה בתורה, והבנו כי המאורעות האלו כוללים גם את נאומו של משה רבינו "מפי עצמו" הכולל פרשנות וביאור לדברי ה', יש לנו לבדוק מעתה האם גם בשאר התורה אנו מוצאים דברים מפי משה שאמר מדעתו כפירוש לדבר ה', וכשם שמצאנו שעשה כן בסוף שנת הארבעים. האם דרך משל יש בתורה תיעוד לכך שמשה רבינו פירש וביאר לעם את

והמותי את כל העם אשר תבא בהם ונתתי את כל אויבך אליך עורף ואם במה שנא' להם בענין המרגלים (פ' שלח לך) ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צלם מעליהם וה' אתנו אל תיראום" (ריש פ"ב).

ירושת הבכור - "המצוה הזאת גם כן בכאן אינה מחודשת. כי כבר בא בפרשת ויחי יעקב ענין בכורת ראובן ושנטלה ממנו ונתנה ליוסף וכמו שאמר ואני נתתי לך שכרם אחד על אחיך שהיא הבכורה פי שנים כמו שכתב הרמב"ן. וגם בא זכרונה בפרשת פנחס בסדר הנחלות" (פכ"א פט"ו).

בן סורר ומורה - "גם המצוה [אינה] מחודשת כי השם יתברך צוה (פ' יתרו) כבד את אביך ואת אמך ובסדר קדושים איש אמו ואביו תיראו. ולכן ראה משה רבינו עליו השלום לבאר בזה עונש הסורר לאביו ולאמו. גם צותה התורה והתקדשתם והיתם קדושים שתהיו פרושים ממוותרי התאוות הגשמיות" (פכ"א פי"ח).

כלי גבר על אשה - "ואין הזהרת העריות מצוה מחודשת כי כבר הזהיר עליה פעמים רבות, אבל הוסיף וביאר כאן שלא יעשו מתחבולות האלה כי האדם ראוי שיהיה ניכר באנושותו והאשה בנקבותה ולכן אמר כי תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה" (פכ"ב פ"ה).

שילוח הקן - "והנה המצוה הזאת כבר התבאר דרכה ג"כ מאותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" (פכ"ב פ"ו).

קידושין - "והנה מצות הקדושין אינה מחודשת במקום הזה כמו שחשב הרמב"ן כי הנה כבר נאמרה בפרשת משפטים אמר אשר לא יעדה ואם לבנו יעדנה" (ריש פכ"ד).

מחזיר גרושתו - "אמנם המצוה השנית שזכר כאן לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה לו לאשה וגו' כבר נרמז בפרשת הסוטה (פ' נשא) שנאמר ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע מורה שאם נטמאה תהיה אסורה עוד לבעלה" (שם).

גונב נפש - "והמצוה הזאת אינה מחודשת שכבר אמר בפרשת משפטים וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת. האמנם ביאר משה רבינו ע"ה פה ב' דברים. האחד כי לפי שאמר שם וגונב איש למדנו לגנוב נפש גדול בשני גונב נער קטן מנין. לזה אמר כאן כי ימצא איש גונב נפש בין שיהיה גדול בין שיהיה קטן, והשני שלפי שאמר וגונב איש ומכרו אולי נחשוב שאפילו עבד. לכן ביאר כאן נפש מאחיו, (פכ"ד פ"ה. וראה שם עוד עניינים).

ייבום - "ואומר שהנה המצוה הזאת כבר באה בספור יהודה ותמר בפ' וישב יעקב. ומשם נלמד ענין היבום" (פכ"ה פ"ה).

[לגבי חברית שכרת משה עם העם עיין בריש פכ"ז].

מצוות ציצית לאחר ששמע אותה מפי ה' או האם פירש וביאר ואף דרש להם את דיני נזיקין כשור ובור לאחר ששמע אותם מפי ה'?

כאמור בדרך כלל בתורה מופיעים רק דברי ה' למשה או אהרן ולא הוזכר איך העביר אותם משה לעם, האם מילה במילה או שהוסיף ביאור והרחבה^{לו}. אם כי ישנם חריג אחד - פרשת פסח מצרים - ועליו דנו המפרשים.

לפני שנביא מדבריהם רק נזכיר כי לכאורה באמת הגבולות בין דבר ה' לדברי משה די מוטשטשים בתורה, וישנם משפטים שנראה שכביכול אמרם משה "מפי עצמו" ובאמת אמרם בדבר ה', וכך מצאנו כבר במדרש **תנאים** (דברים א, מב):

"ויאמר ה' אלי אמר להם לא תעלו לפי שהוא אומר להלן (במדבר יד, מא) ויאמר משה למה זה אתם עוברים את פי ה' אל תעלו שומע אני משה אומר להן מפי עצמו, ת"ל כאן ויאמר ה' אלי אמר להם לא תעלו לימד שעל פי שכינה אומר להן נמצאת אומר דברים סתומין להלן ומפורשין כאן".

את המשפט "ויאמר משה למה זה אתם עוברים את פי ה' והיא לא תצלח", אמר משה למפעילים לכאורה "מפי עצמו", וכפי שמשמע מלשון הפסוק. אך כשמשה חזר על האירוע הזה במשנה תורה הוא מוסיף לפני כן "ויאמר ה' אלי אמר להם לא תעלו". כך שגם דברי משה "מפי עצמו" מתבררים לנו כדברי ה' ביד משה.

האם ניתן ליישב גם את סתירת הפסוקים שהביא מדרש התנאים, ולומר שבאמת משה אמר מדעתו "לא תעלו" אך היה זה ברוח הקודש או בהסכמת ה'? בהמשך נביא כך מדברי הרמב"ן במקום אחר אך כאן נראה שלא! כיון שמשה אומר "ויאמר ה' אלי" וזו לשון מפורשת של נבואה מפי ה', כך שישנה כאן הוכחה שלא כל דבר שמשה אמר לעם היה זה מדעתו, אלא יש פעמים שהוא קיבל על כך נבואה מפורשת מה' לומר את הדברים [אם כי בהשוואה בין הפסוקים עולה שמשה חזר על דברי ה' במילותיו שלו].

על כל פנים פרשת פסח מצרים בשמות פרקים י"ב וי"ג היא דוגמא מצוינת לשאלתנו האם היו פירושים של משה "מפי עצמו" לדבר ה' גם לפני משנה תורה. המעיין יבחין שם בבירור בין דברי ה' אל משה לבין חזרת משה על הדברים לעם [מפסוק ב' עד כ' באה פרשת "החודש הזה לכם" מה' למשה רבינו, ומפסוק כ"א עד

לו. ישנם בתורה שלשה סגנונות של העברת ציווי ה' לעם ישראל על ידי משה: א. מתואר רק דבר ה' למשה. ב. מתואר רק דבר משה לעם. ג. מתואר גם דבר ה' למשה וגם חזרת משה על הדברים לעם. לפירוש המקומות ראה בדברי רד"ץ הופמן בנספח.

כ"ח הם דברי משה לעם בפרשת "משכו וקחו", ויש פרטים שנמצאים בדברי משה ולא בדברי ה' ופרטים אחרים שנמצאים רק בדברי ה' ולא בדברי משה].

הרמב"ן שהזכרנו לעיל ונביא להלן עמד על פרשה זו, וציין שהיא מדיבור ה' אל משה אלא שהכתוב קיצר¹.

גם רש"י הירש התייחס לייחודיותה של פרשה זו (פרק יג) וכתב:

"בדומה לנאמר לעיל (יב, כב ועי' פי' שם) ניתנה גם כאן, במצוה השניה, דוגמה בולטת לתורה שבעל פה. גם כאן ניתנו לנו הן דברי ה' אל משה והן דברי משה אל העם. הפסוק המוסר לנו את דברי ה' אינו כולל אלא מואמר קצר: "קדש - לי כל - בכור וגו'", ואילו פנייתו של משה אל העם כוללת משפטים והוראות, שלא נמצאו בדברי ה'. לולי נמסרו לנו דברי משה - ואמנם זו היתה השיטה במצוות מאוחרות יותר - לא נשאר בידינו כי אם משפט פשוט וכולל זה: "קדש - לי וגו'" - כתורה שבכתב; וכל מה שנאמר לעם בענייני הלכות מצה, מצוות הגדה, מצוות תפילין והלכות המפרטות את "קדש - לי כל - בכור" (מפסוק יא והלאה), כל אלה היו נמסרים לנו כתורה שבעל פה בלבד. חוקים ראשונים אלה דוגמה מאלפת הם לדרך, בה חפץ ה', מחוקק התורה, לגלות לנו את רצונו".

רש"י עומד על כך שפרשת תפילין למשל לא נמצאת תחת הכותרת של "וידבר ה' אל משה", ולכאורה היא מדברי משה עצמו. אך לדעתו גם היא ניתנה על פי ה' והיא נחשבת כדוגמא של תורה שעברה בעל פה. אמנם הפתרון הזה עדיין לא מסביר מדוע מצוות אלו נכתבו בדרך שונה אם מעמדן ודרך התקבלותן היה שווה.

ובפרק יב פסוק כב כתב:

"מצוה ראשונה זו - דוגמה מוחשית היא לנו לתורה שבעל פה. הרי רואים אנו כאן, כיצד מוסר משה לזקנים הוראה, המוסיפה פרטים על ביצוע החוק, פרטים אשר לא נכללו בדברי ה' שקדמו לו. כיוצא בזה חוקים מאוחרים יותר; גם ביחס אליהם קיבל משה הסברים נוספים לשם מסירתם. הסברים אלה לא נכללו בדברי ה' הכלליים יותר, אלא מקום הניחו להם במסגרת המסורה שבעל פה".

ולמקור נוסף:

לז. ז"ל שיובא להלן: "ובסדר הזה פרשת קדש לי כל בכור, תקצר בדבור הקדוש ברוך הוא למשה (לעיל יג, ב), ותאריך במאמר משה אל העם וזכור את היום הזה (שם ג), וגמר הפרשה כולה, והם דברי השם אל משה שאמרם לישראל בו בלשון שנצטווה. ואמר (בפסוק ב) דבר נא באזני העם, בצאתך מלפני פרעה".

אגב דיונו בפרשת 'חטא מי מריבה', ולאחר שהביא מדברי המפרשים עשרה אופנים שונים לביאור החטא, כתב האור החיים:

"הנה כל העשרה דרכים אינם מוציאים אותנו ידי חובת האמת, וצא ולמד מה שטען רמב"ן על ג' מהם ודחאם, ומה שטען ראב"ע על ג' אחרים ודחאם, ואני טוען על השאר והם, דרך א' של רבינו חננאל שבחר לו רמב"ן^{יח} שהקפדה היתה על שכינה לעצמו המעשה ואמר נוציא וגו', הלא ידוע היה משה לשלוחו של מקום וכל מעשיו הנם בכח האל, ולו יהיה כי כחו של משה הוא הלא מגדולת העבד גדולת האדון נודעת בפרק מרובה^{יט}.

ועוד הלא תמצא בפרשת בא אל פרעה אמר הכתוב (שמות יב) ויקרא משה לכל ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו וגו' ולא אמר בשם ה', כי ודאי הדבר ידוע הוא כי הוא שלוחו של מקום.

ועוד כמה שלפנינו מוכרח היה לומר נוציא לכם, להיות כי הם המוציאים בדיבורם או בהכאתם שה' נתן ההוצאה בידם".

מבלי להיכנס לביאורו את דברי משה "נוציא לכם", הרי שעמד במפורש על פרשת "משכו וקחו" בשמות פרק י"ב, שנאמרה לכאורה על ידי משה עצמו [זו פרשה הקודמת לפרשת "קדש" עליה עמד רש"י לעיל]. ולדברי האור החיים גם פרשה זו אמרה משה בשליחות ה', למרות שלא נוסחה כמו כל דברי ה' תחת כותרת "וידבר ה' אל משה לאמר".

גם כאן יש לכאורה קושי בהנחה לפיה אין שום חילוק בין דברי ה' בפרשת הפסח לבין דברי משה עצמו שם, מדוע אם כן התורה מנסחת אותם בשתי כותרות שונות: חלק מהפרטים "וידבר ה' אל משה" וחלקם "ויקרא משה ... ויאמר" ואף שלמעשה הכל נאמר מפי ה' וממשה לעם? וכלשון אברבנאל: "כבר זכרתי בשאלות שיקשה מאד למה לא זכר משה המוצא הזאת בכל חלקיה כמו שקבלה מהשם וזכר ממנה חלקים והשמיט חלקים, וכתב הרמב"ן כדי להתיר זה שקצר הכתוב כי בידוע שיאמר להם משה הכל בפרט. אבל לא נתן הרב טעם למה קצר הכתוב בזה ולא קצר בזה והיה ראוי שיאמר הכתוב ויאמר משה את כל דברי ה'".

לח. זה לשון האור החיים בדרך השביעית: "רבינו חננאל והסכים אליו רמב"ן שהקפדת ה' היתה על אשר אמר נוציא לכם מים ולא אמר יוציא לכם שמוזה טעו ישראל וחשבו כי הם בחכמתם עושים את המעשה כי לא היה להם רמז כי ה' הוא העושה הנס ולזה הקפיד ה' ואמר לא האמנתם בי להקדישני וגו'".

לט. זו לשון מליצה שכוונתה שאף אם משה אמר מעצמו "נוציא" הרי מכוחו שלו יבינו כולם כמה רבה גדולת משלחו - ה', ושם שמיים לא יתחלל. לכן אינו מקבל את טענת רבינו חננאל שהיה זה חטא.

נראה שגם כאן בפרשת פסח מצרים - היא הפרשה היחידה בתורה שיש לנו בה הן את דבר ה' והן את דברי משה - משה מתפקד כמבאר ומרחיב את דברי ה' וכפי שנהג במשנה תורה, וזהו היסוד לתורה שבעל פה הדורשת ומרחיבה את דברי ה' מתוך דקדוק בתוכנם ועומקם. למשל את הפרט שיש להזות את הדם על הדלת באמצעות "אגודת אזוב" הוסיף משה על דברי ה', כך גם את השינוי בין קדימת המשקוף למוזות או להיפך² וכן הלאה.

וראה מה שנביא בביאור פרשה זו להלן מהאברבנאל. ולביאור כל השינויים בין דברי משה לדברי ה' בשמות פרק יב הקדשנו מאמר מיוחד לעיל: "דברי ה' ודברי משה בפרשת פסח מצרים". עיין שם.

אציין שלפי הסתכלות זו הרי שפרשת תפילין היא בבחינת תורה שבעל פה שבתורה שבכתב, ומקורה בהבנת משה את רצון ה' והרחבה של מצוותיו לזיכרון יציאת מצרים³.



לחדד את הטענה נביא את ההבנה, לפיה כל דברי משה בפרשה זו היו מפי ה', בדברי המלבי"ם, ונדון בדבריו:

מ. ראה למשל לשון פירוש ריב"א (שמות יב, ז): "כאן הקדים מוזות למשקוף ולמטה כשאמר משה מצות פסח לישראל ש[נ]ה לשון מלשון הקדוש ברוך הוא והקדים משקוף למוזות, שאמר בלבו אם אקדים להם לישראל מוזות למשקוף כדרך שעשה הקדוש ברוך הוא יבאו לטעות כי יאמרו דוקא כשמוזה תחלה על המוזות אז צריך להזות עוד על המשקוף אבל זה תחלה קודם על המשקוף שוב אינו צריך להזות על המוזות כי א"א להזות המשקוף שלא תהא נתזת על המוזות לפיכך הקדים להם משקוף למוזות לומר אף אם הזה תחלה על המשקוף צריך להזות עוד על המוזות. כך שמעתי בשם הר"ר יוסף מפר"ש".

ובלשון אחרת כתב רבי עובדיה מברטנורא שם: "נ"ל לפרש הטעם ששינה משה את הלשון כשאמר אל ישראל והגעתם אל המשקוף ואל שתי המוזות, לפי שאמר משה בלבו אם אקדים להן לישראל מוזות למשקוף כדרך שעשה לי הקדוש ברוך הוא יאמרו דוקא כשמוזה תחלה על המוזות אז צריך להזות ג"כ על המשקוף מפני שאין הדם נמשך מלמטה למעלה אבל אם נתן תחלה על המשקוף יחשבו שלא יצטרך עוד להזות על המוזות שהרי הדם ימשך מלמעלה למטה, לכך הקדים להן משה משקוף למוזות לומר שאעפ"י שנתן על המשקוף תחלה צריך לתת אחר כך גם על המוזות".

והעיר הכתב והקבלה (פסוק כב): "המפרשים מתקשים למה הפך משה את הסדר ממה שנאמר לו (פ"ז) על שתי המוזות ועל המשקוף, עיי' צידה לדרך. ולא הזכירו שכבר קדמום רבותינו במכילתא, והגעתם אל המשקוף שומע אני אם הקדים זה לזה לא יצא ת"ל ונתנו על שתי המוזות וגו' הא אם הקדים זה לזה יצא. כי מניעת ההקפדה בסדור הלשון יורה על מניעת ההקפדה בקדימה ואיחור הדבר, כמניעת סדור שמות בנות צלפחד סוף פ' מסעי, יורה על השתוותם".

מא. פרשת תפילין מופיעה בדברי משה פעמיים: בפרשת בא (שמות יג, ט) ובפרשת ואתחנן (דברים ו, ח). בפרשת בא רשב"ם ציין שמסגנון הדברים לא נראה שהיה ציווי על לבישת תפילין בפועל אלא כמטפורה על החיוב לזכור תמיד את תורת ה' ויציאת מצרים: "לפי עומק פשוטו יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ידך. כעין שימני כחותם על לבך". אך

"משכו וקחו לכם. בודאי אמר להם כל מה שנצטווה בפרשה הראשונה, שיקחו זה לבית אבות ... וכן בודאי באר להם שתהיה הלקיחה בעשור לחדש ויתר הדברים, ואין צריך לחזור כל זה עתה רק מה שהוסיף להם דברים שקבל בעל פה, כמ"ש משכו וקחו ... עוד באר להם שנתינת הדם יהיה ע"י אגודת אזור, וממנו נלמד לכל מקום דהצריך אזור שיהיה ע"י אגודה".

לאחר שלמדנו שכל דברי ה' הם למעשה תורה שבעל פה, קשה להבין את החלוקה שמייצר המלבי"ם בין דברי ה' למשה לבין דבריו שבתורה שבעל פה אליו, וכי הפעם הראשונה לא הייתה בעל פה? האם בתוך דברי ה' למשה על אדמת מצרים היו שני רבדים? נראה אם ה' מכתוב למשה את דבריו ואחר כך מבאר לו אותם בעל פה, אבל מה המשמעות לתורה שבעל פה במצב כזה? אכן לפי המובן של תורה שבעל פה כיצירה וחיידוש של חכמי ישראל על פי הבנתם את התורה שבכתב, משה מעצמו דן בדברי ה' ומסר אותם לעם בביאור ובירור.

מהי אם כן ההגדרה של תורה שבעל פה לעומת תורה שבכתב, אם הכל נאמר בעל פה?

כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה:

"דע שכל מצוה שנתן הקדוש ברוך הוא למשה רבינו ניתנה לו עם פירושה, היה הקדוש ברוך הוא אומר לו המקרא ואח"כ אומר לו פירושו וביאורו וכל מה שכלל אותו המקרא המחוכם.

וכך היה סדר למודו לישראל היה בא לאהלו, נכנס אצלו אהרן תחלה, והוא מסדיר לו המקרא שקבל פעם אחת ומלמדו פירושו, נסתלק אהרן ובא לו לימין משה רבינו. נכנסים אח"כ אלעזר ואיתמר בניו ... נמצא שכל העם שמעו אותו מקרא ארבע פעמים, פעם ממושה ושניה מאהרן ושלישית מבניו ורביעית משבעים זקנים. ומתפזרים העם ללמוד זה לזה מה ששמעו מהשליח, וכותבים המקרא במגלות. ומתפזרים השרים בכל בית ישראל ללמד ולשנן עד שידעו אותו מקרא וישכילו קריאתו, ומלמדים אותם ביאור אותו המקרא שניתן מאת ה', ואותו הביאור הוא כללי ענינים. והיו כותבין המקרא וזוכרים הקבלה על פה, וכך אומרים חכמים ע"ה תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

... והנה לך משל, אמר לו ה' בסוכות תשבו שבעת ימים, וגם הודיעו ה' יתעלה שסוכה זו חובת הזכרים ולא הנקבות, ואינה חובה לחולים ולא להולכי דרכים, ואין מסככין אותה אלא בדבר הצומח מן הארץ, ואין מסככין אותה לא בצמר ולא במשי ולא בכלים ואפילו

בפרשת ואתחנן בהחלט נראה שמשה קבע זאת כחיוב בפועל להניח על ידינו וראשינו פרשות ממשיות, ואכן שם לא העיר רשב"ם אחרת. נמצא אם כן שמשה הרחיב את דברי עצמו שכבר במקורן היו הרחבה של דבר ה'.

מן הצומח בארץ כגון המחצלות והבגדים, והאכילה והשתיה והשינה יהיו בה כל שבעת הימים, ולא יהא חללה פחות משבעה טפחים אורך על שבעה טפחים רוחב, ולא יהא גבהה פחות מעשרה טפחים. וכאשר בא השליח עליו השלום קבל המצוה הזו וביאורה, וכך כל השש מאות ושלוש עשרה המצוות הם ופירושיהם, המקרא כתוב במגלות והפירוש על פה. וכאשר הגיע סוף ארבעים שנה בר"ח שבט הקהילים ע"ה ואמר להם הן קרבו ימי למוות, לכן מי ששמע ממני איזה קבלה ושכחה יבוא ונבררנה לו, ומי שנסתפקה לו איזה שאלה יבוא ונבארנה לו, אמר הכתוב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר, וכך אמרו חכמים בספרי כל מי ששכח הלכה אחת יבוא וישנה וכל מי שיש לו לפרש יבוא ויפרש, וביירו מפי הקבלה ולמדו הפירושים כל אותו הזמן שמראש חדש שבט עד שביעי באדר."

נראה מדבריו שה' לימד את משה את כל הלכות הסוכה, ומתוך כל דבריו חלקם נקראים תורה שבכתב וחלקם תורה שבעל פה²²; "תורה שבכתב" הכוונה לדברי ה' שניתנו בתחילה על דעת להיכתב, ו"תורה שבעל פה" הם שאר דברי ה' המהווים פירוט ופירוש לחלק הקודם. אם כן ההבדל בין תורה שבכתב לזו שבעל פה הוא טכני בלבד, זה נכתב לבסוף וזה לא. לפי הגדרה זו המלבי"ם מתכוון שדברי ה' הובאו בפרשת פסח מצרים מתוך מה שניתן בתחילה על דעת להיכתב, ואחר כך - פעם יחידה במקרא - משה הכניס לתורה שבכתב גם את פרטי המצווה שקיבל מה' שבדרך כלל נשארו בעל פה. אך דומה ועדיין תיאור זה של הרמב"ם היה נכון רק לאחר מתן תורה ולא בעודם עדיין במצרים.

עיקר כוונתנו אינה לדון בדברי המלבי"ם עצמו וייתכן באמת שלא ירדנו לסוף דעתו²³, המטרה היא להבין דרכו, בדרך ההנגדה, את הצעתנו שבמקרה זה משה רבינו עצמו - כדרך חכמי ישראל בכל הדורות - הוא זה שלמד והבין את פרטי המצוות והורם לעם. וכפי שמצאנו שעשה כן במשנה תורה.

מב. בדברי הרמב"ם אין התייחסות לתורה שבעל פה במובנה היוצר והמחדש אלא לדברי ה' בעל פה. וכאמור עלינו לברר מה הכוונה שהרי הכל ניתן בעל פה, וכפי שנמשיך מיד.

מג. המלבי"ם הוכיח מכך שלא כל הפרטים שאמר ה' למשה בפסח מצרים, נכתבו גם בדברי משה לעם (שה לבית אבות למשל), ומכאן שהכתוב מקצר, ומעתה ניתן לומר שגם את הפרט של אגודת אזור למשל אמר ה' אלא שהכתוב קיצר. אך מלבד שקשה לטעון שכבר בדברי ה' יש קיצור (הרבה יותר מסתבר שהכתוב לא כפל את הדברים שנית ולא שכבר בפעם הראשונה השמיט פרטים), עדיין מה יעשה המלבי"ם עם השינוי של סדר קדימת המוזנות והמשקוף ושאר השינויים.

מי שפיתח את העיקרון הזה, שמושה היה דורש את דבר ה', והוכיח אותו היה מפרש המדרש מהרז"ו, ובדבריו נעסוק בסוף הפרק הבא. כמו כן נביא שם את דברי ההעמק דבר שה' בעצמו מתייחס בתורה לחידושו של משה.



הבאנו את דברי המפרשים הסוברים שגם בפרשת "משכו וקחו" משה רבינו רק חזר על דברי ה', את קושיית האברבאל על כך, ואת ההבנה שמושה הוסיף בפרשה זו וביאר לעם "מפי עצמו" את דבר ה'. נצטט כעת את דברי האברבנאל בביאור הפרשה. לפי ביאורו הרי שה' אמר למשה את פרשת החודש הזה לכם, ומשה חזר עליה לעם כדרכו. לאחר מכן הוסיף משה וזירז את העם מעצמו:

"כבר זכרתי בשאלות שיקשה מאד למה לא זכר משה המצוה הזאת בכל חלקיה כמו שקבלה מהשם וזכר ממנה חלקים והשמיט חלקים, וכתב הרמב"ן כדי להתיר זה שקצר הכתוב כי בידוע שיאמר להם משה הכל בפרט, אבל לא נתן הרב טעם למה קצר הכתוב בזה ולא קצר בזה והיה ראוי שיאמר הכתוב ויאמר משה את כל דברי ה' ולמה צוה זה לזקני ישראל בלבד ומה ענין משכו וקחו לכם. וכתב הרב שקרא משה לזקנים והם אספו אליו וכל העם ואז דבר לכלם והוא דעת רבי יאשיהו במכילתא ור' יונתן אמר שהיה הדבור ההוא לזקנים בלבד ושהם ידברו לכל העדה, ויקשה לשניהם שהעיקר חסר מן הספר.

והנראה בישוב כל זה הוא שהשם יתברך ביום ראש חדש ניסן צוה למשה ולאחרון על חג הפסח שיעשו במצרים ולדורות כמו שמפורש בפרשה ואין ספק שמרע"ה אמר מיד לכל עדת ישראל המצוה ההיא כמו שצוהו השם ולא השמיט ממנה דבר. ואין להפלא מאשר לא ספר הכתוב שהגיד משה את המצוה לכל ישראל כי הנה בכל המצות נאמר וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ולא יספר הכתוב שמושה הגידה להם כי בידוע שלא יעבור משה על דבר השם ואם ה' אלהים דבר מי לא ינבא.

ואמנם הפרשה הזאת משכו וקחו לכם וגו' לא באה להגיד שדבר משה המצוה אשר צוהו השם כי כבר שמעו אותה כל העדה מפיו, ולכך לא נאמר בה זה הדבר אשר צוה השם. אבל ראה משה לצוות מעצמו לזקנים שהם יזרזו במצוה הזאת מהפסח והם יתחילו ראשונה בלקיחתו ובשחיטתו ובנתינת הדם על המשקוף ועל המזוזות שהם היו הדברים היותר מסוכנים ולכך חשש משה אולי יהיה בעיני העם קשה לעשות הדברים האלה משום הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו ... ותהיה בזה סכנה רבה. הנה מפני זה חשש אדוננו משה אולי המון עם בני ישראל יפחדו מעשות המצוה הזאת ולכן כדי לתת להם אומץ לב בדבר צוה

לזקנים משכו וקחו לכם רוצה לומר אתם ראשי בני ישראל זקני העם ושוטריו התחילו ראשונה בעשיית המצוה הזאת ... משכו וקחו לכם רוצה לומר אם יש לכם צאן משכו ממונו ואם לא קחו במקח וקנו לכם איש שיהיה לבית אבות שיהיה לבית, בפרסום לכל משפחותיכם שכל משפחה תעשה כן. וכן אתם ראשונה שחטו הפסח רוצה לומר ביום ה' שצוה השם. ותקחו אגודת אוזב שהוא עץ שפל רומז לישראל וטבלתם בדם והגעתם וגו'.

ולכן לא דבר אליהם דבר מהאכילה ולא מהמצות ואסור החמץ ושאר פרטי המצוה לפי שכבר אמרם אליהם ולא בא עתה אלא לצוות לזקנים וראשי העדה הרודים בעם שהמה יתחילו לעשות המצוה ההיא רוצה לומר אותם הדברים המפורסמים שהיה בהם סכנה מפני המצריים.

... ואמר והיה כי תבואו אל הארץ להגיד שהמצוה הזאת אשר זכר שתהיה לדורות שהפסח איננה נוהגת אלא בהיותם בארץ ישראל ושם ישמרו את העבודה הזאת מהפסח כי עם היות שזכרו למעלה ברמזים באה לבארו בזה בפירוש.

ואמר שכאשר ישאלום בניהם שלא ראו מופתי מצרים מה העבודה ההיא רוצה לומר לאי זה טעם יעשו אותה יודיעו שהוא זבח פסח לה' בעבור שפסח על בתי בני ישראל וגו'.

וזכר הכתוב שעם היות שמשו רבינו צוה זה לזקנים מהסבה אשר זכרתי הנה העם כלו שהיו שמה כשצוה זה לזקנים השתחוו לפניו לאמר אדונינו משה אין צורך שיעשו זה הזקנים לאמין את לבבינו כי אנחנו נעבור חלוצים וכולנו נקיים את המצוה הזאת..."

אברבנאל מתייחס רק לפרשת "משכו וקחו" ולא לדברי משה בהמשך על "קדש כל בכור", אך על כל פנים מצאנו אכן השוואה, לדבריו, בין פרשת פסח מצרים לנאומו של משה במשנה תורה, ובשניהם היה משה מבאר את דבר ה' לעם ומזרזו על כך, ואף מוסיף ומחדד פרטים שלא נאמרו אלא ברמז.

עד כאן עסקנו בפרשת פסח מצרים וכאמור, לעיל הקדשנו מאמר מיוחד לביאור כל ההרחבות וההוספות של משה רבינו על דבר ה' בפרשה זו, מה טעמים ועניינים. וכאן לא הבאנו אלא מדברי המפרשים.

דברי משה שנאמרו ברוח הקודש ולא בנבואה בארבעת החומשים

מצאנו שני קטעים בדברי הרמב"ן²⁷ מהם משתמע כי "משה מעצמו חשב המחשבה הזאת". המדובר הוא על הקטרת הקטורת במוגפה שאחרי מעשה קורח, ולטענת הרמב"ן משה מעצמו "רצה בקטרת יותר

מז. וראה מה שהובא מרבי משה פיינשטיין תחת הכותרת "דברי כפירה נשתרבבו לדברי הרמב"ן [בפר' קורח]" בספר 'מסורת משה' (ח"א עמ' תקכב). ולפי כל האמור בקונטרס זה דברי הרמב"ן ברורים וקיימים.

משאר קרבנות כי ראה כבר בנדב ואביהוא כי בהקריבם קטרת זרה לפני ה' נשרפו ... ובטח משה כי השם מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישרים" (במדבר טז, ה).

ובפרק יז פסוק ו' כתב הרמב"ן: "אתם המתם את עם ה' - אמר אונקלוס אתון גרמתון דמית עמא דה'. יפתור, כי יאשימו אותם על שנתנו העצה הזאת להקטיר קטורת זרה לפני ה', מדעתם שהמקריבים אותם נשרפים. כי השם לא אמר למשה להקריב הקטורת הזאת, והוא לא אמר לישראל בשם ה' לעשות כן, אם כן מעצמם נתנו העצה הזאת אשר מתו בה העם, והיו יכולין לתת אות ומופת אחר במטה או בזולתו".

לפי הרמב"ן את הרעיון לתת קטורת ביד אנשי קורח ובכך לגרום להם למגיפה, הגה משה מעצמו ולא בדבר ה', ולפיכך התלוננו עליו "למה המיתם את עם ה'".

ובהמשך דבריו (בפרק ט"ז) מחדד הרמב"ן את הטענה האמורה:

"ויש אומרים, כי וישמע משה ויפול על פניו, לדרוש את השם לדעת מה יעשה, ואז נאמר לו בקר ויודע ה' וגו', ולא נזכר זה רק בספור משה לעם. וכבר הראיתיך כי במקומות רבים פעם יאריך בדבור השם אל משה ויקצר בספור משה, ופעם יעשה בהפך. ולפעמים לא יזכיר האחד כלל, כאשר בא במעשה בני גד ובני ראובן שספר הכתוב המעשה במשה בעצמו והוא נעשה על פי השם, כמו שאמרו (להלן לב לא) את אשר דבר ה' לעבדיך כן נעשה, וכתוב ביהושע (כב, ט) אל ארץ הגלעד אל ארץ אחוזתם אשר נאחזו בה על פי ה' ביד משה".

לפני שנמשיך את דבריו נעצור מעט ונתעכב על הנקודה שהתחדדה בדבריו בהם:

פעמים דברי משה מנוסחים בתורה כ"מפי עצמו" אך לאחר זמן מתברר שהם נאמרו מפי ה'. את העיקרון הזה הוכיח הרמב"ן בכמה מקומות, בפרשיות וארא ובא, וכאן נעתיק את לשונו בפרק יא, א:

"והנה גם בזה קיצר בסיפורים, כי ה' אמר לו עוד נגע אחד אביא על פרעה, והודיעו הנגע ההוא, ואמר לו כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים וכל ענין הפרשה ההיא (פסוקים ד - ח), אבל לא רצה הכתוב להאריך באמירה שאמר השם למשה, כי די במה שספר משה לפרעה כה אמר ה', כמו שפירשתי בארבה (לעיל י, ב), ובאו כענין הזה פרשיות רבות בתורה.

ובסדר הזה פרשת קדש לי כל בכור, תקצר בדבור הקדוש ברוך הוא למשה (לעיל יג, ב), ותאריך במאמר משה אל העם זכור את היום הזה (שם ג), וגמר הפרשה כולה, והם דברי השם אל משה שאמרם לישראל בו בלשון שנצטווה. ואמר (בפסוק ב) דבר נא באזני העם, בצאתך מלפני פרעה".

לדבריו העיקרון נכון הן לחלק ההלכתי שבתורה והן לחלק הסיפורי, ואלו הם שתי הדוגמאות שהביא מהתראת מכת בכורות ופרשת קדש. כך גם כתב רש"י הירש, וכלשונו בבראשית פ"ט: "יש צד שוה בין שני חלקי התורה - בין החלק ההלכתי לבין החלק הסיפורי. הלומד את ההלכות שבתורה, חייב לזכור תמיד, שתורה שבעל פה קדמה לתורה שבכתב: כל דיני התורה כבר נמסרו לישראל בעל פה; ורק אחר כך נמסרה תורה שבכתב - כרשימות קצרות לצורך הזכרון. רשימות אלה מבוססות תמיד על התורה המלאה שנמסרה בעל פה. וכן הדבר גם ביחס לחלק הסיפורי". ולכן ייתכנו קיצורים בדברי ה' למשה או אריכות בדברי משה לעם.

והנה ברור שהתורה מביאה לפעמים רק את דברי ה' למשה, ומשמיטה את חזרתו של משה על הדברים לעם, ולפעמים להיפך מביאה רק את דברי משה לעם בשם ה' ומשמיטה את מקור הדברים מה' למשה [ראה דוגמא בהערה²⁷]. אך כפי שאמרנו אין מקור בכתובים עצמם לטענה שגם כאשר דברי משה לעם כתובים בסתמא הם ממש מדברי ה', או לטענה שכשמישה חזר על דברי ה' לעם הוא עשה זאת באותם מילים בדיוק ללא שהוסיף להם פירוש.

אולי נזכיר, מבלי לצטט, עוד פרשה שלמה שדברי ה' ודברי משה מפי עצמו מעורבים בה זה בזה, והיא פרשת המן בבשלה²⁸ (עיין רמב"ן ריש פרשת מטות). גם כאן אם נניח שכל דברי משה הם ממש מפי ה' לא ברור מדוע על חלקם מצוין זאת במפורש ועל חלקם לא.

כעת נמשיך לדברי הרמב"ן (המשך הציטוט מפרשת קורח):

"ואם נאמר שהיה כן [- תנאי בני גד ובני ראובן] מפני הסכמת השם, כענין שאמר (להלן לד, יג) זאת הארץ אשר תתנחלו אותה בגורל אשר צוה ה' לתת לתשעת המטות וחצי המטה, ויהיה זה מן הדברים שעשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא על ידו (שבת פז.), אינו נכון שיעשה משה דבר בחלוק הארץ אלא ברשות, כי הכל במצות השם יעשה דכתיב לאלה תחלק הארץ וגו'".

כלומר לא מסתבר שהלשונויות "אשר דבר ה'" ו"על פי ה'" [שמהם הביא הרמב"ן ראייה שתנאי בני גד נעשה על פי ה' אף שפשטות הלשון מורה שמשה סיכם איתם מפי עצמו], אינם ציווי ה' אלא הסכמתו למהלך של משה. אף שבמקומות אחרים ניתן למעון זאת אך לא מסתבר "שיעשה משה דבר בחלוק הארץ" שלא

מה. הפסוק האחרון בפרשת פנחס והראשון של מטות הם דוגמא טובה לכך. לאחר פרשת המוספין הארוכה שאמר ה' למשה כתוב: "ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה". ואילו את תחילת פרשת נדרים פותח הפסוק: "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה'". דהיינו כאן חסרים דברי משה לעם וכאן חסרים דברי ה' למשה.

מז. הארכתי בזה במאמר שעודנו בכתובים.

ברשות מראש. ואכן לגבי כמה דברים חז"ל קובעים במפורש שעשעם משה מדעתו ראה בהערה¹². ומה לגבי התנהלותו של משה מול עדת קורח?
ממשיך הרמב"ן:

"ודעתי בזה ובמה שאמר לאהרן (להלן יז, יא) קח את המחתה ושים קטרת, שהיתה עליו יד ה' בהם והוא הנקרא רוח הקדש, כענין בספרי דוד ושלמה שהיו ברוח הקדש וכמו שאמר (ש"ב כג, ב) רוח השם דבר בי ומלתו על לשוני, כי משה רבינו בכל ביתו נאמן הוא, כאשר פירשתי ענין הבית (שמות לג, יט) והזכרתיו פעמים רבות, ומפני שאינו מדרך נבואתו של משה לא הוזכר בהן דבר ה'".

הרמב"ן מבחין בין שני סוגים בדברי משה המצויים בתורה. פעמים שהוא מקבל את דבר ה' בנבואתו המיוחדת פנים בפנים (אספקלריא המאירה), אלו כנראה הפעמים בהם מצוין במפורש שה' דיבר למשה. אך ישנם פעמים בהם משה מדבר, עושה מעשים או מורה הוראות כפי שהשיג ברוח הקדוש וברוח ה' המפעמת בליבו. דרגה כזאת אינה נחשבת נבואה מזה¹³. כמו כן ישנם גם מקרים בהם משה עושה מעשים ממש מדעתו רק שה' הסכים אחר כך עליהם.

מז. שבת פז: "שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות". וכתבו תוספות (כל המקורות בהערה זו הם על הדף): "וא"ת מנלן דפירש משה מדעתו קודם ושוב הסכים הקדוש ברוך הוא על ידו שמה זה הוא צווי גמור שצוה לו לפרוש? ותירץ ר"ת דאם איתא דמחמת צווי הקדוש ברוך הוא פירש ולא מדעתו היאך היה מערער אהרן ומרים דכתב ותדבר מרים ואהרן במשה אלא ודאי מתחלה פירש ממנה לגמרי משה מדעתו, ואף על גב דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו מ"מ נתרעמו עליו לפי שאילו לא פירש מדעתו לא היה הקדוש ברוך הוא מסכים בדברך שאדם הולך בה מוליכין אותו, שהרי לאהרן ומרים לא אמר לפרוש אף על גב שגם עמהם היה מדבר" [ז"ל רבינו תם בספר הישר [חידושים סי' רסח]: "פירוש שנתן בדעתו לדרוש ק"ו והקישא קודם שלא נאמרו לו בסיני והסכים הקדוש ברוך הוא על ידו לדרוש כמותו"]. והריטב"א כתב "כי הקדוש ברוך הוא אמר מקרא סתום כפי מה שירצה משה לפרש".

ובלשון המהר"ל: "אף על גב דהוי דרשה גמורה מכל מקום נקרא זה מדעתו, כמו כל דברי סופרים אף על גב שהם דרשו אותם מן המקרא נקרא דבר זה דברי סופרים".

נביא עוד מדברי חידושי הרי"מ הנוקט את הלשון "תורה שבעל פה" ביחס לדברים שמושה הוסיף "מדעתו": "איתא בש"ס יום אחד הוסיף משה מדעתו כו' מאי דרש היום כמחר כו' היום לילו עמו כו'. כי מה שהוסיף מדעתו היה כדי להשתתף ולערב תורה שבכתב עם תורה שבעל פה, והסכים הקדוש ברוך הוא עמו".

כל המקורות האלו מחזקים את הטענה כי כבר למשה הייתה סמכות להכריע איך לנהוג במצבים שונים, וכדרך שעשו חז"ל בהמשך בבית המדרש של תורה שבעל פה. כיכור כאן אנו מתייחסים לשלב הראשון, שלב התרחשות אירועים, כמובן, ולא לשלב המאוחר יותר של כתיבת כל האירועים בספר.

לפירוט המושג "ראייה באספקלריא" עיין בדברי מהרי"ל דיסקין המובאים בספר אבי עזרי להגרא"מ שך (הל' יסודי התורה ז, ה). לדבריו הנביא רואה מראה המצטייר בנפשו והוא פותר אותו על ידי הסתכלות בנפשו, וככל שנפשו של הנביא זכה ובהירה הוא רואה את הפתרון יותר צח ומצוחצח. לפיכך נבואת נביא חוזרת כיון שאינה דבר ה' במפורש^מ, אלא דומה קצת לחלום שפתרונם הולך אחרי הפה, כך מתקיימת הנבואה על ידי הפתרון אשר נרשם בנפשו של הנביא. אך משה רבינו, ככתוב במפורש בתורה, היה רואה באספקלריא המאירה וידע בבידור את דבר ה' ממקורו "ומובן דלא מצינו נביא שיאמר דבר נצב סלה רק על פרט מקום או זמן איזו ענין שיתחדש והוא מטעם לפי שיתכן שיתבטל ולמה יגידו לו לעתים רחוקות, זולת מרע"ה כתב שירת האזינו עתידות לישראל כל ימי עולם"^{מט}.

נמצאנו שאכן ישנם דרגות שונות בהשגת דבר ה', משה זכה למה שלא זכו נביאים אחרים, אך מדברי חז"ל והראשונים למדנו שלא כל אמירה של משה הייתה אכן בדרגה כזו. אלו שנאמר עליהם במפורש "וידבר ה' אל משה לאמר" בוודאי בכלל, אך פעולות או דיבורים אחרים שלו נעשו "מפי עצמו" או ב"רוח הקודש"^נ, ורק השלב של כתיבתם בתורה היה "מהשמיים". [זהו כמובן בנוגע לדברי משה. בכל הנוגע לדברי שאר האישים המובאים במקרא בוודאי שנאמרו מפי עצמם, ומשה הפך אותם ל"תורה משמיים"].

דוגמא נוספת לדברי משה ברוח הקודש נצטט מדברי רבי צדוק הכהן בפרי צדיק (חנוכה ב):

"והנה איתא במכילתא ומדרש רבה (בשלח) ובזכות האמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה שנאמר ויאמינו וגו', אז ישיר משה. ומשה רבינו היה העיקר שזכה לומר שירה, והשירה לא היה ככל הדברי תורה דכתיב וידבר ה' אל משה רק משה אמר השירה ברוח הקודש ועל ידו וממנו זכו גם ישראל לומר שירה וכמו

מז . מעניינת מאד הצעתו של הגרא"מ שך שם בעקבות דברי מהרי"ל דיסקין בביאור ניסיון העקידה. לדבריו אברהם חזה במראה הנבואה באספקלריא שאינה מאירה ולפיכך היה צריך את הפתרון האישי שלו לנבואת העקידה. דהיינו אף לאחר הציווי המפורש עדיין היה מקום לשיקול דעתו של אברהם.

מט . מהרי"ל דיסקין התייחס אף לשאלת כתיבת הסיפורים המקובלים באומה על ידי משה: "כל התורה כולה נקראת תורת משה אף שיש בה סיפורים שה' מקובל באומה או שנעשו באותה עת, אף על פי כן מסרה לו הקב"ה כל המעשה ביתר ידיעות מ"ח פנים או שגם בתיבות הסיפור נרמזים דברים אחרים רבים אין קץ והכל נגלה למשה. ואף נבואות שנאמרו לאחרים כמו לאברהם נח יצחק יעקב ח"ו לא כמעתיק משה אותם נכתבו בתורה הקדושה כי משה שזכה באספקלריא המאירה כאשר מסרם לו השי"ת עתה ברוה"ק ידע אותה הנבואה ביתר עוז, זולתי פרשת בלעם לא היה רק כמעתיק בעלמא שאלולי סתם הקב"ה איזו כוונה מבלעם היה מהפכה לרע ח"ו אבל הקב"ה ביארן לטובה בפי בלעם בכל מיני כוונות ... ע"כ לא נקראת ספרו של משה".

נ . ראה דברי תוספות (מגילה לא:) על הקללות שבמשנה תורה שאמרם משה "משה מעצמו אמרם וברוח הקודש".

שנאמר משה ובני ישראל, וכמו שנאמר במכילתא וזוהר קדוש ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל, וזה זכו על ידי רוח הקודש".

מעתה יש לבחון גם דוגמאות נוספות בהם נראה בכתוב שמשה אמר אותם מדעתו, אף שבפרשות מאוחרות הדיבור מיוחס לציווי ה', אולי גם עליהם ניתן לומר שמשה אמר אותם אכן מדעתו כפשטות הלשון, אך כל דבריו הם בדבר ה' היות והוא השייג ברוח הקודש את רצון ה' [כזכור הרמב"ן מ"אן בזה רק לגבי כיבוש הארץ].

אם ניקח את פרשת בני גד ובני ראובן, שציין אליה הרמב"ן, נראה כי משה הורה לבני גד "מפי עצמו" ואכן בני גד אומרים לו שיעשו ככל אשר "אדוני מצווה". שוב חוזר משה ומצווה אותם על ענין החלוצים לפני המחנה, וכאן משיבים לו "את אשר דיבר ה' אל עבדיך כן נעשה". ייתכן שכוונתם שהם מבינים שכל דברי משה מייצגים את דברי ה' אף אם לא נאמר לו במפורש, וראה בפירוש הרמב"ן שם (במדבר לב, לא): "אמרו לו, אין אדוננו צריך לצוות עלינו בתנאי כפול, חלילה לעבדיך מעבור על מה שאדוני מצוה כי הם דברי ה' ולא נעבור על מצותו. וזה טעם "את אשר דבר ה'", כי מתחלה אמרו (פסוק כה) כאשר אדוני מצוה".

אפשר למעון שהכתוב קיצר והפעם השנייה שמשה דיבר לבני גד הייתה מאת ה' וכמו שמשקף במענה שלהם, אך לפי זה מדוע בתחילה אמרו "אדוני מצווה"? לכן נראה יותר כפי שהצענו שהיה זה מדעתו של משה אך כיוון בזה לדעת ה' [כזכור הרמב"ן לעיל מ"אן לפרש כך, ואילו על פי דבריו כאן עולה שיש מקום לפירוש כזה].

ב.

"משה כתב חמשה ספרי תורה, וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם. וכתב ספרו של איוב".
(ירושלמי סוטה פ"ה ה"ו)

משה כתב ספרו

עד כאן הראינו את העיקרון של רש"י הירש לפיו התורה היא כתיבה מאוחרת של אירועים ודיבורים שנעשו והועברו בעל פה, עסקנו בדברי משה שנאמרו מפי עצמו [וברוח הקודש] ושאר כך נכנסו לתורה, וכמו כל דברי אישי המקרא, והראינו את שתי המשמעויות של תורה שבעל פה שמשקפים כבר במקרא²⁸ [בחומש דברים ובפרשת פסח מצרים] ולפי המשמעות השנייה הרי שמשה היה מפרש מעצמו את דבר ה'.

נא. אפשר להוסיף לכך את הדיון בין אהרן למשה בחטאת המילואים (ויקרא י, טז-כ), גם שם היה לאהרן חידוש מסבירא מה רצון ה' במצבו כאונן ואבל, וחידושו הוטב בעיני משה (אמנם כמוכן הדבר תלוי מה פירוש המקראות שם). אהרן ומשה

כעת נעבור לדון ברובד השלישי שכתובת התורה על ידי משה [וכדברי הירושלמי שהובאו בפתחה^{נב}], הייתה משמיים. לפני כן נתעכב מעט על מימרת חז"ל זו על "משה כתב ספרו ופרשת בלעם".

אף שיש המפרשים ש"פרשת בלעם" אין הכוונה לפרשה שבתורה אלא לספר נפרד^{נב}, השיטה המקובלת היא, וכן פשטות לשון הירושלמי, שהכוונה היא אכן לפרשת בלק ובלעם שמשה כתבה בנוסף לשאר חלקי התורה^{נב}. השאלה ידועה, ועסקו בה המפרשים, מה שונה פרשת בלעם משאר פרשיות התורה שאותם אין צורך לציין במיוחד שנכתבו על ידי משה^{נב}?

מכריעים מסברא הלכה למעשה מה "ייטב בעיני ה'", וכלשון הרמב"ן (פסוק יט): "ומשא ומתן של הלכה היה". וז"ל האור החיים שם: "והיה נראה להוכיח מכאן ספק א', אם מותר לתלמיד להורות לעצמו הוראה במקום רבו, שראיתי להרא"ש ז"ל (עירובין פ' הדר) שכתב לאסור זולת סר סכינא שאין קפידא כל כך. והנה ממה שראינו שהורה אהרן הלכה זו לעצמן ושרפו חטאת משמע שמותר. ואין לך רב מובהק כמשה לאהרן. ואולי יש לדחות, כי אין הוראה זו הוראה, כפי מה שאמרו ביומא (רש"י שם ה:): שדן אהרן קל וחומר ממעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי באוני קודש חמור לא כל שכן ע"כ. וכיון שנאמר לו מפי משה דין מעשר כאלו אמר לו משה לשרוף ולא הורה הוא לעצמו כלום, כי בכלל מעשר חטאת בקל וחומר וכגון זה מותר לתלמיד להורות, וקל הוא מביעתא בכותחא".

נב. ובבבלי (ב"ב יד:): הנוסח הוא: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם", ופירש הרמ"ה: "משה כתב ספרו - ספר תורה - ופרשת בלעם הכתובה בו".

נג. וכמ"ש שם הריטב"א, וכן כתבו ר"י שועיב ור"מ ציוני בפרשת בלק ועוד.

נד. נזכיר את המחלוקת הידועה אם תורה "מגילה מגילה" ניתנה, או תורה "חתומה" ניתנה (גיטין ס.), ואת דברי התוספות שם שאין ספק שהתורה נכתבה בכמה שלבים אך השאלה היא האם נכתבה "על הסדר" או בדרך של "אין מוקדם ומאוחר".

וז"ל החזקוני (שמות לד, לב): "כל המצות שנאמרו במ' יום ראשונים ובמ' יום אחרונים וכל המצוות שנצטוו ישראל נאמרו מניסן שבו יצאו ישראל ממצרים עד עשרים באייר בשנה השנית, אבל התורה מגלה נתנה שלפי שהיה משה שומע המצות מפי הקדוש ברוך הוא היה כותב כל אחת ואחת במגלתה לעצמה, וכשבא ליפטר מן העולם סידר ספר תורה וקבע בו הפרשיות עד היום הזה לפי הסמוכין הראויין להם כמו שדרשו רבותינו".

נה. נעתיק את ביאורו של רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, בלק), שמתאים מאוד לדברים שהתחדדו במאמרינו: "וזה ענין דכל התורה כולה גם הסיפורים אף שהם סיפורים, על ידי שנכתבו על ידי משה נעשו דברי תורה, כמו מילין דהגר מילין דעשו מילין דלבן, על זה אמר משה כתב ספרו שהם כולן בכלל ספרו. וכן מילין דבלק מה שדיבר והמעשיות הוא גם כן בכלל כתב ספרו שעל ידי כתיבתו אותם בהתורה נעשה הכל תורה. ואף שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה מכל מקום כתיב (מלאכי ג, כב) תורת משה עבדי שנקרא על שמו וזה כתב ספרו ומשום הכי לא הוזכר פרשת בלק. אך פרשת בלעם שבזה לא היה צריך לחדש דבר שהרי באמת היו דבר ה' רק שהיה בלעם עוקם שפתיו ועושה מעשה מוצאות הפה על זה אמרו ביחוד ופרשת בלעם שאינו בכלל כתב ספרו".

ובפרשת יתרו אף חידד זאת יותר: "ואיתא בגמרא (ב"ב יד ע"ב) משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב, והנה איוב יתכן שהיה ספר מיוחד וכתבו משה אבל פרשת בלעם שהוא בכלל התורה מה שייד לחשבו בפרט והלא הוא בכלל מה שאמר

אמנם כבר ברישא ישנו חידוש ביחס לברייתא בסנהדרין שהובאה בראשית דברינו ולפיה "כל התורה כולה מן השמיים", שכן לא כתוב ש"ה' כתב חמשה ספרי תורה" או על פי לשון הבבלי "ה' כתב ספרו", כמו שמוכן מהברייתא שאין ולו פסוק אחד שאינו "מן השמיים", אלא "משה כתב ספרו" בשורה אחת יחד עם כל כותבי ספרי הנ"ך. ובכלל מה הכוונה שם בברייתא האומר אין תורה "מן השמיים", האם הכוונה שכל נוסח התורה הוכתב למשה רבינו ממילה במילה ממש על פי ה"י (ולא רק המצוות הפותחות ב"וידבר ה' אל משה לאמר"), או שהכוונה לאיזה תוכן רוחני ושמימי שיש בכל פסוק ומילה שבתורה? [בלשון אחרת: האם "מפי עצמו" הוא המקבילה של "מהשמיים" או של "מפי ה'"? ואם כן מה הכוונה "מהשמיים"?].

הברייתא מוסיפה שכך הוא על כל דקדוק [חסרות ויתרות. רש"י], קל וחומר או גזירה שווה, שכולם מן השמיים והכופר בכך מבזה את דבר ה'. אך לכאורה דקדוקי התורה ומדרשי החסרות והיתרות נלמדים ומתחדשים על ידי חכמי התורה בכל דור ודור¹ ובוודאי לא קיבלו אותם בנבואת פנים בפנים כגדול הנביאים משה רבינו. מכאן נראה שמשמעות הקביעה שגם הם מן השמיים היא שיש להם תוקף ותוכן של אמת כדבר ה' כיון שזו צורת ודרך לימוד התורה ואנו מקבלים זאת כגילוי רצון ה', ואין לבזות ולומר שכל הדקדוקים הם חכמת חכמים בעלמא². וכיון שזו הסיפא של הברייתא מסתבר שזו גם כוונת הרישא

משה כתב ספרו שהוא ה' חומשי תורה. אכן נראה שהתורה נקראת תורת משה שהוא כתב מילין דהדייטא מילין דלבן מילין דעשו מילין דהגר וכדומה ונעשה על ידו דברי תורה (ע' זח"ג קמט ב) וזה נקרא ספרו תורת משה. וכמו שאמר המקדש מלך צצוק"ל במה שנאמר ויספר משה לחותנו וגו', שמקודם וישמע יתרו היה רק שמועה ולא נכנס ללב עד שסיפר לו משה ואז נעשו דברי תורה ופעל בלבם שאמר עתה ידעתי וגו', עתה דייקא³.

נז. יש לציין כי ייתכן שהכוונה היא אכן רק לספר משנה תורה, וז"ל העיון יעקב (על העין יעקב שם): "ונראה דדעת רש"י דהא דמשה כתב ספרו היינו ספר משנה תורה, שזה נקרא ע"ש משה כדכתיב (מלאכי ג) זכרו תורת משה, משא"כ שאר התורה קדומה אלפים שנה וכדמסיים ספר במדבר אלה המצות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה ומשנה תורה כתוב אלה הדברים אשר דבר משה (ובזה מתורץ קושית הפסיקתא הובא בילקוט סוף מלאכי זכרו תורת משה עבדי והלא תורת ה' היא כדכתיב תורת ה' תמימה). ופרשת בלעם אע"פ שכתובה בתורת ה' מ"מ נכתבה ע"י משה כיון שהיה מנביאי אומות העולם לא נכתבה ע"י הקב"ה בעצמו".

נז. את דברי התנא שלפי גרסת הבבלי סובר שה' אכן הכתיב את כל התורה למשה נביא להלן. כאן אנו עוסקים במשתמע מברייתא זו.

נח. ובמיוחד בבית מדרשו של רבי עקיבא שלא הסכים לכלל של "דברה תורה כלשון בני אדם" (ברכות לא:), והיה דורש תילי תילים על כל קוץ וקוץ בתורה (מנחות כט:). ובמשנה בסוטה (מט). איתא: "משמות רבי עקיבא בטל כבוד התורה", ופירש"י: "שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות, וכל שכן תיבות יתרות ואותיות יתרות, כגון בת ובת אני דורש (סנהדרין נא:), וזהו כבוד תורה גדול, שאין בה דבר לבטלה".

נט. וכך ביאר בספר דגל מחנה אפרים (פרשת בראשית ד"ה או): "ידוע תורה שבכתב ותורה שבעל פה הכל אחד ואין אחד נפרד מחבירו כלל כי אי אפשר לזה בלא זה, דהיינו התורה שבכתב מתגלה צפונותיה על ידי תורה שבעל פה ותורה שבכתב

שאמנם "משה כתב ספרו" אך היה זה "מהשמיים" במובן שהכל מכון לאמת מתוך השגה עליונה ונכתב בסייעתא דשמיא.

וכן נראה גם מדברי הירושלמי בסנהדרין (פ"י ה"א) שהביא את דברי קורח שאמר "אין תורה מן השמיים ולא משה נביא ולא אהרן כהן גדול". קורח לא כפר בעיקרון ההכתבה של התורה מילה במילה מפי ה', שכן התורה כלל לא הובאה אז כתובה בשלמותה לעם אלא בעצם הייחוס של מצוות התורה לדבר ה'.



בלא תורה שבעל פה אינו תורה שלימה והוא רק כמו חצי ספר, עד שבאו חז"ל ודרשו התורה וגילו דברים הסתומים, ופעמים הם עוקרין דבר מן התורה והיינו בענין מלקות שכתוב בתורה ארבעים ובאו רבנן ובצרו חדא (מכות כ"ב:), והכל על ידי הופעת רוח קדשם שהופיע עליהם והיה כח בידם לעשות זה. נמצא תלוי שלימות תורה שבכתב בתורה שבעל פה ולכן האומר אין קל וחומר מן התורה או שחולק על מאמר אחד מחז"ל כאילו כופר בתורת משה רבינו ע"ה (סנהדרין צ"ט.) כי הכל תלוי בדירושי חז"ל והם עיקר שלימות התורה שבכתב. וזה יש לפרש שבא הרמז דרש דרש הם חצי אותיות שבתורה היינו עד שדרשוהו חז"ל אינה נקראת התורה שלימה רק חצי ובדרושי מאמרי חז"ל נשלם התורה להיות נקרא ספר שלם וכן בכל דור ודורשיו הם משלימין התורה כי התורה נדרשת בכל דור ודור לפי מה שצריך לאותו דור ולפי שורש נשמתן של אותו הדור כך השי"ת מאיר עיני חכמי הדור ההוא בתורתו הקדושה והכופר בזה גם כן כאילו כופר בתורה ח"ו.

ביאור מעין זה הובא בספר דף על הדף (ב"ב שם): "קשה בשלמא גזירה שוה היא הלכה למשה מסיני, ואם אינו מאמין בגזירה שוה הרי הוא בכלל "כי דבר ד' בזה", אבל קל וחומר הרי הוא סברא שוה חמור מזה, וא"כ מה שייד לומר שאינו מאמין שהוא מן השמים. וכתב הגה"ק ממונקאטש ז"ל בספרו דברי תורה (ח"ו ל"ו) ליישב על פי מה ששמע מוהגה"ק משינאווע בשם הישמוח משה שהי' דרכו לפלפל בחריפות על מדרש פליאות, והי' מצטער אם זהו פלפול של הבל, וגילו לו משמים, שאם ההקדמות הם אמיתיות, אז אף אם בעל המימרא לא התכוין לזה, נעשה עכשיו תורת אמת. וזהו הכוונה כאן, שאם הסברא הוא מוכרחת בקל וחומר, אם כן על כרחך תורה מן השמים הוא, ותורת אמת היא, ואם אינו מאמין בזה, אז זה בכלל "כי דבר ד' בזה".

וזה לשון האדמו"ר מאיזביצה במי השילוח סוף חומש במדבר: "כן מטה בני יוסף דוברים. הענין שנכתב בסיום התורה פרשה הזאת שאינה נוהגת רק לשעה, והענין בזה להראות להם לישראל כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דברים ח, ג), לחם היינו דברי תורה כללים הנצרכים לכל בכל עת לכל נפש מבלי שום שינוי ותמורה והם התרי"ג מצוות. והעיקר הוא להבין בדברי תורה בכל זמן את רצון ה' מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן, ומדברי תורה יצא אור ללבבות ישראל שיבינו עומק רצון ה' כפי הזמן, ועי"ז נכתב הפרשה הזאת אחר סיום כל התורה בכדי להבין לישראל כי מכל התורה יוצא פרטים לכל עת ולכל זמן וכל ד"ת הם עצות (זוהר ח"ב, פב:) בכדי שיבין האדם באיזה דבר יחפון השי"ת עתה ויעסוק בה, ע"כ נכתב הפרשה הזאת שהוא גם כן אינו נוהג אלא לזמן".

ולגבי ההגדרה של ספרים שהתחברו ברוח הקודש, ראה את לשון המשנה הלכות (ז, קס) "כל מחבר אפילו בדורינו אם הוא ראוי לכך חיבור ספרו ברוח הקודש היינו שהסכים בחכמתו לאמתו של תורה".

כעת נביא מדברי התנאים בברייתא הידועה על כתיבת שמונה הפסוקים המתארים את מיתת משה, ולפיה עולה כי יש תנאים הסוברים שה' הכתיב למשה ממש את כל התורה מילה במילה^ס:

וכך הובא בבבלי (מנחות ל. ב"ב טו.):

"דתניא: וימת שם משה עבד יי'. אפשר משה חי וכתב וימת שם משה? אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע, דברי רבי יהודה, ואמרי לה רבי נחמיה. אמר לו רבי שמעון: אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתב (דברים לא, כו) לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו', אלא, עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה [אומר] וכותב, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע, כמה שנאמר להלן: ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו".

יש לשים לב שהשיטה שהתורה נכתבה בדרך של הכתבה על ידי משה, היא רק לפי רבי שמעון שלא מקבל שישנם מילים בספר התורה שלא נכתבו על ידי משה. על תנא קמא אין ראיה שסבר כך ואדרבא לדבריו **"עד כאן כתב משה" [בניגוד לרבי שמעון שעד כאן הקב"ה אומר].**

הברייתא מופיעה גם בספרי דברים (פיסקא שנו) בנוסח מקוצר וברור יותר:

"וימת שם משה, איפשר שמת משה וכותב וימת שם משה? אלא עד כאן כתב משה מיכן ואילך כתב יהושע.

רבי מאיר אומר הרי הוא אומר (דברים לא, ט) ויכתוב משה את התורה הזאת איפשר שנתן משה את התורה כשהיא חסירה אפילו אות אחת אלא מלמד שהיה משה כותב מה שאמר לו הקדוש ברוך הוא כתוב כענין שנאמר ויאמר אליהם ברוך מפיו יקרא אלי".

מלבד ההבדל בשמות התנאים [בספרי הדעה הראשונה הובאה בסתם והשנייה בשם רבי מאיר], גם הנוסח **"אפשר ספר תורה חסר אות אחת" מוחלף בספרי ל"איפשר שנתן משה את התורה כשהיא חסירה אפילו אות אחת".** כלומר אין הקושיא מעצם כך שחסרים מילים בספר התורה, אלא מכך שלא ייתכן שמושה נתן ספר לא שלם כשכתוב שהוא הביא אותה בשלמותה לעם. הבבלי מזכיר בהתאם את הפסוק המתירחם בסתם ל"ספר התורה" כספר העומד בפני עצמו ליד ארון ברית ה' ולא ייתכן שיש בו חסרון, והספרי מביא

ס. אולי זו גם דעת המדרש בראשית רבה (פרשה ח'): **"רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן אמר בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה שנאמר ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו אמר לפניו רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה למינים, אתמהא, אמר לו כתוב והרוצה לטעות יטעה".**

את הפסוק העוסק בכך שמושה הוא זה שכתב את התורה ונתנה לכהנים, ולכן לא ייתכן שמושה לא השלים בכתובתו את התורה.

אך ההבדל המהותי בין המקורות הוא שלמעשה בספרי, גם למסקנת רבי מאיר, לא מתוארת כתיבת כל התורה בדרך של הכתבה אלא רק מיתתו של משה, והושמטו בו המילים "עד כאן הקב"ה אומר וכו'". בעצם הביטוי "עד כאן כתב משה" של תנא קמא נשאר גם לדברי רבי מאיר. ואכן בשביל לענות על השאלה מי כתב את שמונה הפסוקים האחרונים די לענות שה' הכתיב אותם למושה. ההוספה של הבבלי שעד כאן משה כתב מפי ה' לא צריכה לעצם הדברים, וגם לא הטענה שמושה כתב אותם בדמעות. עוד פחות מובן מדוע יש להביא ראיה מהפסוק בירמיהו, הרי את כל התורה ה' הכתיב "מפיו אלי" ובנקודה זאת לא התחדש כלום בדברי רבי שמעון (ראה ריטב"א^א ועדיין צ"ב). מסיבה זו קשה לדעת האם לפי הבבלי גם תנא קמא סובר את עיקרון ההכתבה של התורה מפי ה', ועיין. לדברי הספרי הכל מובן, עד עתה משה כתב את התורה ואת הפסוקים האחרונים ה' הכתיב לו כמו שירמיהו הכתיב לברוך בן נריה וכל זה רק לדעת התנא השני שכן לתנא קמא כלל לא צריך להניח שה' הכתיב למושה, אדרבא אם ה' היה מכותב את כל התורה למושה לא הייתה כלל מתעוררת קושיא.

אגב, מעניינת ההשוואה בין כתיבת התורה של משה מפי ה', לכתיבתו של ברוך בן נריה, תלמידו וסופרו של ירמיהו, את ספר הקינות מפיו (ירמיהו לו, יח). נראה כי התנא התכוון לרמוז כאן את דברי רבי שמעון בן עזאי (מכילתא בא סוף הפתיחתא), שברוך לא זכה לרוח הקודש והוא היה סופר בלבד [לפחות כל עוד היה אצל ירמיהו, עיין מגילה טו.]. כתיבה כזו היא ממש "מפיו יקרא אלי" בלי התערבות של הסופר ורוח קדשו. כך מתוארת כתיבת התורה על ידי משה ששימש בה רק כעין סופר בלי שום יכולת והבנה לשנות או לתקן את הלשון. כאמור נראה שאכן תיאור כזה מתאים רק לפרשת מיתת משה, אך לא לכל התורה בה היה למושה חלק ושיקול הדעת בכתיבה, כפי שהובא בכל המקורות שראינו לעיל, וזו משמעות הגירסא בספרי.

לגבי זהות התנאים יש בילקוט שמעוני (דברים רמז תתקסה) נוסח מורכב:

"וימת שם משה. איפשר שימת משה וכתב וימת שם משה, אלא עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע דברי ר' יהודה ואיתימא רבי נחמיה ואיתימא רבי שמעון.

סא . וז"ל "יש שגורסין הקדוש ברוך הוא אומר ומושה כותב ומכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע. פ' וההפרש שביניהם כי הראשונים נכתבים בדיו והאחרונים נכתבים בדמע, וכן כתב הרמ"ה ז"ל, ויש גורסין עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, כלומר שהיה חוזר הפסוק קודם שיכתבנו מרוב חיבה וכדי שלא יטעה בה, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע, כלומר שהיה חוזר הפסוק מרוב צער, והיינו דאמרין כמה דכתיב להלן מפיו יקרא את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר, כי מפני הצער לא היה אומר וכותב, ולפירוש הראשון מסתייעין מן הכתוב לענין מה שאמרו כי הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדיו כענין שאומר בפסוק הזה, ואין לזה טעם".

רבי מאיר אומר [הרי הוא אומר] ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אפשר שנתן משה את התורה הזאת כשהיא חסרה אפילו אות אחת, אלא מלמד שהיה משה כותב בדמיון מה שאמר לו הקדוש ברוך הוא, כענין שנאמר ויאמר אליהם ברוך מפיו יקרא אלי את הדברים ואני כותב וגו'.

לפי גירסא זו עמדת רוב התנאים היא שמושה כתב את התורה, ואף לשיטת רבי מאיר רק את הקטע של תיאור מותו כתב מפי ה' [ובדמיון].



בשלב זה נביא מעט מקורות מדברי רבותינו הראשונים על "משה כתב ספרו" דהיינו על צורת עריכת התורה שלו.

כך מובא בשם רבינו יחיאל:

"כי אלהי אבי בעזרי. לא נאמר כי אמר וכו' כמו שאמר גר הייתי בארץ נכריה, לפי שמושה כתב ספרו והיה אומר כל שעה אלהי אבי בעזרי. ואלו כתוב אמר משה אמו' לפי שעה. בשם ר' יחיאל" (פירוש ריב"א לתורה שמות פרק יח).

כשמושה רבינו העלה על הכתב לאחר זמן את מה שאמר הוא עצמו בעבר, הוסיף ותיקן את הלשון ללשון הווה.

בכור שור (בראשית פ"א פל"א):

"יום הששי. בכולם לא נאמר רק "יום - אחד", ו"יום - שני" חוץ מיום ששי ושביעי, שנא' בהם "הששי", ו"השביעי", לפי שהיו מבוררים, שמושה רבינו כשכתב את התורה לישראל, כשהגיע ליום ששי אמר להם זהו יום הששי שהקב"ה נותן לכם להם - משנה, וכשהגיע אצל יום - השבת אמר להם זהו יום השביעי שצוה הקדוש ברוך הוא לכבדו ולשמרו, וכמו כן תוכל לראות בנהרות בכל אחד הוא אומר. ההולך למקום פלוני, לפי שלא ידעו דרך משיכתן, פירש להם באיזה מקום, וכשהגיע אצל פרת לא אמר רק הוא פרת שאמרתי לכם בתחומי של ארץ - ישראל, כמו שהוא אומר "ועד הנהר הגדול נהר - פרת... יהיה גבולכם". וכן כאן אומר: הששי והשביעי המבוררים לכם במקום אחר".

רשב"ם (בראשית פל"ז פ"ב) לגבי כתיבת תולדות יעקב בתורה:

"וכל זה היה צריך משה רבנו לכתוב שעל זה הוכיחם (דברים י', כב) בשבעים נפש ירדו אבותיך וגו'".

פעמים מוצאים בתורה שם עיר שרק לאחר זמן כך נקרא שמה, בנביא הדבר מצוי הרבה יותר, אך גם בתורה אפשר למצוא דוגמאות לכך (התייחסנו לכך במאמר על חג הסוכות). מכך נראה שידו של משה רבינו הייתה באמצע, וכשערך את סיפורי האבות במטרה להכניסם לתורה כתב כבר מראש את שם העיר. וכך כתב האבן עזרא על הפסוק "ויבואו עד נחל אשכול" (במדבר יג, כד), שנקרא כן רק בהמשך לאחר שהמרגלים לקחו משם את האשכול: "עד נחל אשכול - דברי משה". זו רק דוגמא אחת מדבריו, ובאמת ראב"ע ציין זאת בעוד מקומות רבים בתורה [לא אמנע מלציין עוד מקור אחד על מה שנכתב בתורה (שמות ג, ב) "הסנה" בה"א הידיעה והרי לכאורה אין הסנה בשלב זה ידוע כלל וכלל, וכתב ראב"ע: "והודיעו מתוך הסנה בה"א הדעת, כי הם דברי משה בכותבו התורה"].

ובכך יישב רבינו ישעיה מטרנאני בעל תוספות הרי"ד (בביאורו לתורה ריש פרשת וארא) איך ייתכן שה' לא התגלה לאבות בשם הו"ה כמו שמשמע בפסוק שם והרי כתוב (בראשית טו, ז) "ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה", ותירץ בזה הלשון: "יש לומר באלף דל"ת אמר לו, אלא שמשם רבינו כתבו ביו"ד".

לעיל הזכרנו שמהלשון "משה כתב ספרו" נראה שאכן משה הוא שכתב את הספר ובדומה לשאר נביאים. יש לצטט בהקשר לזה את דברי מהר"ש מנוישטט (סי' קעה): "אמר מהר"ש זצ"ל שכך הוא בספרים מה שמשה רבינו ע"ה כתב ספרו בביאור מפורש, ושאר נביאים לא כתבו בפירוש אלא על דרך משל, כמו שלמה המלך ע"ה בשיר השירים, משום דנבואתו של משה רבינו ע"ה הייתה ע"פ, אבל נבואתו של שאר נביאים ע"ה היה בחזיון, ולכך צריך למשול משל, דוגמה מה שמראים לאדם בחלום שמראים לו דרך משל וחידה, הכי נמי שאר נביאים נגד משה בנבואתו, ומה שנגלה להם זה דרך משל וחידה ולא הוי מפורש כל כך כמו למשה רבינו ע"ה".

מדברי הראשונים למדנו שמשה רבינו ערך את דברי עצמו בבואו לקבוע אותם בתורה. כך עשה כנראה אף לנאומו הגדול בערבות מואב שנכתב כ"משנה תורה". רד"ץ הופמן בתחילת חומש דברים מפרט את חלקי הנאום ובתוך דבריו מעיר כי בתוכו "מוסגרות כמה הערות היסטוריות, אשר יש להניח כי לא נאמרו בשעת הנאום, אלא נוספו על ידי משה רבינו בשעת הכתיבה. אלה הם הפסוקים ב, י - יב, כ - כג, ג, ט, יא, יד".

נסיים חלק זה בציטוט מבעל האור החיים (פרשת מסעי) המתייחס למשה הכותב בפנקסו האישי במהלך ימי הנדודים במדבר:

"ויכתוב משה את מוצאיהם וגו'". צריך לדעת מה מודיענו הכתוב במאמר זה, אם לומר שמשה כתבם הלא כל התורה משה כתבה והמסעות הכתובים בתורה מכלל התורה ... ונראה שהכתוב נתכוון להודיענו סדר כתיבת המסעות, שלא נכתבו ביום

אחד אלא על זה הסדר שהתחיל משה לכתוב בפנקסו במצות המלך מיום שיצאו ממצרים על זה הדרך: יום שיצאו ממצרים כתב פסוק ויסעו בני ישראל מרעמסס וגו' ב' כתובים הבאים כאחד הכתובים לפנינו עד תיבת שפטים, וכשחנו בסוכות כתב פסוק ויסעו וגו' ויחנו בסוכות, וכשנסעו מסוכות כתב ויסעו מסוכות, וכשחנו באיתם כתב ויחנו באיתם, וכן על זה הדרך היה כותב כל מסע בזמנו עד שהגיעו לערבות מואב. ואחר כך אמר ה' אליו שייסדרם בתורה כדרך שהיו כתובים אצלו.

המקורות האלו [וישנם עוד רבים] מחדדים את שלושת הרבדים של כתיבת התורה [- התרחשות האירועים, כתיבתם ועריכתן על ידי משה והגושפנקא "משמיים" לכל מילה ומילה], ואת האפשרות שלנו לדון בכל אחד בנפרד³⁶.



מי שעמד על כך במיוחד היה רבי זאב וולף איינהורן המהרז"ו בפירושו למדרש, והדיון בדבריו יישמש לנו כסיכום לדברינו עד כה. בשמות רבה (פרשה מז) הביא המדרש דרשות רבות על הפסוק "כתוב לך את הדברים האלה", והאחרונה שבהם היא:

"התחילו מלאכי השרת אומרים לפני הקדוש ברוך הוא אתה נותן רשות למשה שיכתוב מה שהוא מבקש שיאמר לישראל אני נתתי לכם את התורה אני הוא שכתבתי ונתתי לכם, אמר להם הקדוש ברוך הוא ח"ו שמושה עושה את הדבר הזה ואפילו עושה נאמן הוא שנאמר (במדבר יב) לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא".

הפירוש המסתבר של המדרש הוא שישנה הנחה שה' נתן למשה רבינו לכתוב בתורה מה שמבקש, ואם כן קיים חשש שמשה יתלה דברים שלו בשם ה' ויאמר שלא הוא כתב את התורה אלא הכל מפי ה' [כלומר יש לשים סימן שאלה בסוף המשפט "אני הוא שכתבתי ונתתי לכם?"]. וכך הוא בשמו"ר המפורש בידי אפשטיין, שפירש את דברי משה שעלול לומר "לא אני כתבתי את התורה ולא עלי תלונותיכם". דהיינו המדובר כאן הוא על כתיבת התורה ולא על התרחשות האירועים שמושה פעל בהם מדעתו. תשובת ה'

סב. היה ניתן לטעון שאין סתירה בין ההנחה שהתורה נכתבה על ידי משה בדרך של הכתבה מילה במילה מפי ה', לבין ההנחה שלמשה היה את היכולת לערוך ולסדר את התורה, שכן הא גופא ה' הכתיב לו לפי כוחות נפשו וסגנונו. אך בעיון מועט ניתן להבין שטענה כזו היא חסרת מובן ומשמעות. טענה כזאת עולה ממש בקנה אחד עם דברינו למעלה בברייתא בסנהדרין שכל התורה שבכתב ובעל פה היא משמיים. עיקרון ההכתבה טוען יותר מכך שלא היה למשה שום מעורבות אישית בעריכה ובסידור.

לא מופרת בהנחה שאכן הוא נתן למשה רשות לכתוב מה שהוא מבקש, אלא רק בחשש שמא ינצל זאת לתלות את דבריו בה', ועל כך טוען ה': א. הוא לא יעשה זאת, כלומר הוא לא יתלה את דבריו בי. ב. אך גם אם כן יכתוב בתורה דברים משל עצמו ויתלה אותם בי אני סומך עליו שאכן הוא כך הבין את רצוני, והוא יכוון בכך לדעת^{סג}. אך אין בתורה ציוויים פרטיים של משה, רק פירוש ודרש לדבר ה'.

מכאן שמדרש זה אינו סובר כגירסת הבבלי שה' הכתיב למשה מילה במילה את כל התורה, שכן המדרש מסכים שהייתה למשה את הבחירה והאפשרות מה לכתוב בתורה.

מפרשי המדרש כאן ציינו למעשים של משה מדעתו שכיוון בהם לרצון ה'^{סד}. מלבד שלשת המעשים שעשה מדעתו שהזכרנו בהערה לעיל (המפורשים בשבת פז. ומובאים גם במדרש לעיל פרשה יט ג'), ציין הרד"ל^{סה} גם להריגת החוטאים בחטא העגל על פי התנא דבי אליהו, וכפי שנצטט.

לאחר שחטאו ישראל בעגל אמר משה (שמות לב, כז): "ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו". אך לא מוזכר לעיל בשיחה עם ה' שקיבל ציווי כזה אלא רק שה' כועס על העם ורוצה לכלותו, ואכן תנא דבי אליהו רבה (פרשה ד) כותב בנחרצות:

"מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שלא אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כך לעמוד בשער המחנה ולומר מי לה' אלי ולומר כה אמר ה' אלהי ישראל, אלא שהיה משה צדיק דן קל וחומר בעצמו, אמר, אם אני אומר לישראל הרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו, יהו ישראל אומרים, לא כך למדתנו, סנהדרין שהורגת נפש אחת בשבוע נקראת מחבלנית, מפני מה אתה הורג שלשת אלפים ביום [אחד], לפיכך תלה בכבוד שלמעלה, שנאמר כה אמר ה' וגו'".

דוגמאות נוספות הביא מהרז"ו ובתוכם חידד את היסוד האמור שמשה היה דורש בדרכי הדרש את דבר ה':

סג. וכך כתב רבי חיים קניבסקי בביאור המדרש: "דנאמן לכתוב דברים אפילו לא שמע בהדיא, אבל ברור לו שזה נכלל בדברים, ואם לא היה ברור לו לא היה כותב, וזהו נאמן הוא" (סידור תפילה למשה עמ' 243).

סד. כאן אנו חוזרים לדון במעמדו של משה רבינו כמפרש התורה.

סה. וזה לשונו: "אפשר רצה לומר אפילו עושה דבר שלא אמרתי לו בפירוש מסתמא כהוגן ולכבוד שמי אמר ואני מסכים על זה, רמזתי לו ברמז והוא חכם הבין מדעתו, וכמ"ש פרשה מ"ו מג' דברים שעשה מדעתו והסכים הקב"ה על ידן. וכן ההיא דכה אמר ה' שימו איש חרבו שאמרו בתדא"ר שמשה הבין זה מדעתו וכמ"ל פמ"ב בס"ד".

"שכתבתי ונתתי - פי' שיכול לומר אני נתתי, והרא[י] על זה שהרי אני כתבתי אותה^{סו}. ואפילו עושה נאמן הוא - פי' שאפילו אם יכתוב בתורה דבר מדעתו לא על דעת שיאמר הלילה הוא בעצמו כתב וחידש הדבר הזה אלא כי נאמן הוא בכל בית התורה ולו מסרתי כל כללי ודרכי התורה, וכדלעיל (פרשה מ"ז) מודד תורה. וכל מזה שידרוש יוכל לומר כמו אמר ה', כמפורש לעיל (פרשה י"ח בס"א) באריכות שאמר כה אמר ה' כחצות לילה שדרש ואמר כן וכמ"ש לעיל (פרשה י"ט בס"ג).

ועי' לעיל פרשה מ"ו ס"ג, ולעיל פרשה מ"ב ס"ה בביאורי ושם בשם התנא דבי אליהו. ובדומה לזה לעיל פ"ה ריש סי' ט"ו וכמ"ש כל זה בפסיקתא פ' י"ז ס"ס ב'. ובאמת שכל מזה שאמר משה שכינה מדברת מתוך גרונו, כשאמר כה אמר ה' כחצות הלילה, כה אמר ה' שימו איש חרבו, וכמ"ש מפורש בסנהדרין (פ"ט). שהנביא יכול לדרוש ק"ו מנבואתו ולומר כה אמר ה' על פי דרכי הנבואה ושליחותו של הש"י^{סז}. ודוק מאוד בכל המקומות שצינתי ושם ציינתי למקומות אחרים שמבולם יחד יובן דבר לאשוריו אחר העיון בעומק היטב".

ואכן מהרז"ו עמד בכמה מקומות על כך שמושה רבינו היה דורש את דבר ה', מסיק מכך את רצונו ותולה את הוראתו ממש בדבר ה'. נביא את דבריו^{סח} על "כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים":

מפשטות הגמרא בריש ברכות עולה שמושה שינה מלשון ה' שאמר בחצות, והוא אמר בחצות, והדברים צריכים ביאור, וכי משה משנה מדבר ה' המפורש? ובכלל מהיכן למדנו שה' אמר בחצות, אמנם המכה הייתה למעשה "בחצי הלילה" אבל מנא לן שגם הנבואה על כך מראש הייתה בלשון זו:

"וליישב כל זה האיר הקב"ה עיני באמיתת הדברים על פי הרבה מאמרי חז"ל, הסכת ושמע - שהאמת הוא שמושה שמע מהקב"ה מזה שאמר עוד נגע אחד וגו', ובכח נבואה זו דרש והתחיל צווח "כה אמר ה' כחצות לילה".

סו . נראה שמהרז"ו פירש שהחשש הוא שמושה יתלה את דברי ה' בו, אך טענה זו קשה וכי למה שישמעו לו ישראל אם יאמר מדעתו, וגם לא ברור לפי זה מה תשובת ה'. יותר נראה שהחשש כפי שביארנו שיתלה את דברי עצמו בה'.

סז . הגמרא שם כותבת על נבואתו של ירמיהו "כיון דאיתיהיב קל וחומר למידרש - כמאן דאיתמר ליה דמי".

סח . כיון שהזכרנו את דברי מהרז"ו נביא את פירושו למדרש שם, שמתוך חמשת הפסוקים של דבר משה לפרעה תחת הכותרת "כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא" (שמות יא ד-ח), רק ארבעה הם מדברי ה' ואילו הפסוק החמישי "וירדו כל עבדך אלה אלי והשתחו לי" הוא מדברי משה עצמו.

בהמשך הוכיח זאת מהרז"ו ממדרשים ומקורות שונים, שאת מכת בכורות לא קיבל משה בנבואה אלא הבין כך על ידי מידות הדרש מדברי ה' במקומות אחרים, ומסיים:

"ועל זה אמר ברוח הקודש כה אמר ה' כחצות הלילה, ולא שקבל עתה נבואה חדשה אלא תחלה דרש ואחר כך אמר בנבואה ... רק משה פרסם כאן מזה שכבר גלה על מכת בכורות ומה שדרש שיהיה בחצות, אך שלא קבל הלשון ממש על כן שינה לומר כחצות בעבור הטעם הנ"ל. ותשלום דרוש זה בראיות אמתות לקמן סוף פרשה מ"ז שעל שדרש משה בכל הנ"ל העיד עליו השי"ת בכל ביתי נאמן הוא. והמתבונן באמיתת דברים אלו בעיון בכל המקומות הנ"ל יאמר ברקאי, ברוך ה' שהנחני בדרך אמת."



מקור נוסף ניתן למצוא בדברי ההעמק דבר. על פרשת פסח שני (במדבר ט) כתב: "ככל חקותיו וככל משפטיו. דבפסח מצרים לא נהגו בזריקת הדם חקת הפסח לדורות, ועוד איזה שינוים, אבל היום יעשה ככל חקותיו, והמה דרשות שלמדין מ"ג מדות שהתורה נדרשת, ומשפטיו, המה חידושי תורה שבעל פה שהעלה משה ובית דינו עד כה, וכמו שביארנו בספר ויקרא (יח, ה) בס"ד, זהו עיקר הפשט, והדרשה תדרש מלשון ככל. ואי אפשר לפרש הפשט חקותיו כמו זאת חקת הפסח, דשם לא מיירי אלא באכילה וכאן מיירי בעשיה, ותו מה הם משפטים אלא כדברינו."

הנצי"ב מציין לדבריו בויקרא על הפסוק "ושמרתם את חקתי ואת משפטי". שם הוא מאריך לבאר שכוונת התורה היא אכן ל"מדות שהתורה נחקקת בהם איך לדרוש ולהוציא מדיוק המקרא הלכות שלא נתפרשו ... והמשפטים אלו הדינים שנחקרו על פי החקים". נמצא לדבריו שכבר בתורה עצמה יש התייחסות מפי ה' לקיים את מה ש"משה ובית דינו" העלו מכח חכמת התורה שבעל פה שלהם לדרוש מדבר ה'.



לסיום, בעקבות האמור, נציע פירוש למאמר הגמרא במסכת שבת דף ל ע"א. הגמרא שם הביאה דרשות מרבי תנחום דמן נוי על הפסוק "ושבח אני את המתים שכבר מתו", ובתוך הדברים אמר: "משה רבינו, גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות, וקיימות הם לעולם ולעולמי עולמים".

רב ניסים גאון ציין לכמה תקנות של משה רבינו:

"ואילו משה רבינו גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות מעצמו לישראל, והרי אנו מזכירין מהן מזה שיודמן לנו:

במסכת דיבמות אמרינן בפרק הערל (עט.) אמרו ונתינים דוד גזר עליהם משה גזר עליהם מחוטב עציך עד שואב מימיו.
ובמסכת ברכות בפרק שלשה שאכלו כאחת (דף מח) אמר רב נחמן משה תיקן להם לישראל ברכת הזן בשעה שירד להן המן.
ובמסכת מגילה בפרק בני העיר (דף לב) תנו רבנן משה תיקן להן לישראל שיהיו קורין ודורשין בענייניו של יום.
ובפ' יוה"כ (יומא עה) משה תיקן להם זמן סעודה.
[ובמסכת] תעניות (דף כז) [בפרק] בג' פרקים בשנה משה תיקן להם לישראל שמונה משמרות ארבעה מאלעזר וארבעה מאיתמר".

וכן כתב רש"י:

"ותקן כמה תקנות - כי ההיא דתני במגילה (ד, א; לב, א): משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענייניו של יום".

אך המהרש"א פירש באופן אחר:

"ואלו משה רבינו גזר בו'. עיין פירש"י, ודחק לפרש כן משום דשאר התורה אמרה משה מפי הקדוש ברוך הוא אם כן מה יאמר שגזר כמה גזירות, ולשון כמה תקנות נמי משמע הרבה תקנות.
ולולי פירושו נראה דאכל התורה קאמר ולפי שיש בה חוקים דהיינו גזירות ויש בה מושכלות דהיינו תקנות קאמר דכל גזירותיו ותקנותיו מתקיימין כפי שאמרו מפי הקדוש ברוך הוא, והרי אני משבח את המתים בגזירתן ותקנתן שגזרו ותקנו מפי הקדוש ברוך הוא יותר מגזירת מלך ב"ו שעדיין חי לפי שגזרו מעצמו ואינו מתקיים:

ומהר"ן חיות כתב על זה:

"רש"י ד"ה ותקן כמה תקנות כמו משה תקן שיהיה שואלין בענייניו של יום. נ"ב עיין במהרש"א כאן דהתעורר דהרי גזירות לא אשכחן במשה.

ובאמת מצינו (יבמות עט.) משה גזר על הנתינים להרחיקם. ועיין גם כן בספר פני יהושע ריש פ"ד דר"ה (כט:) דהביא בשם הסמ"ג, דאיסור הזאה אף על גב דאינה רק משום שבות כבר נגזרה בימי משה. וכ' הפני יהושע דזה בכלל מה שאמרו חז"ל משה רבינו גזר כמה גזירות.

והיוחסין כתב דאין כוונת הש"ס על תקנות וגזירות ממושה עצמו רק הכוונה על תורת משה. ואף על גב דהתורה הוא מפי ה', מיחס אותה למשה. והביא מה דמצינו במדרש קהלת על קרא כי לכלב חי הוא טוב מאריה המת: אנדריאנוס שאל את ריב"ח אנא טוב ממושה וכו', א"ל תיפה רוחיה אתה בחיים בטלה גזירתך, ומשה רבינו בשעה שגזר עלינו לא תבערו אש בכל מושבותיכם לא מדליק יהודאי נר בשבת ע"ש. הרי דהכוונה על כל התורה ורק כיון שניתנה מפי משה מיחס אותה למשה עיין שבת פט. א"ל הקדוש ברוך הוא הואיל והשפלת עצמך תהיה נקראת על שמך שנאמר זכרו תורת משה עבדי ע"ש".

מפשט הסוגיא קשה להניח שהכוונה לעצם תורת משה, כיון שההשוואה שם לדבר מלך בשר ודם שלאחר מותו כבר לא מקיימים את מצוותיו אינה באה בחשבון כשהכוונה לדבר ה' שחי וקיים לעד. גם הפירוש שהכוונה לתקנות וגזירות של^ט קצת קשה וכמו שכתב מהרש"א. לאור האמור ייתכן שהכוונה לגזירות והתקנות שאמר משה "מפי עצמו" ונכנסו למשנה-תורה [או לשאר התורה], ואנו שומרים עליהם ומקיימים אותם לנצח. דבר שלא קורה אצל מלך בשר ודם. אמנם גם ההכנסה של דברי משה לתורה היא "משמיים", אך עדיין לאור כל האמור הרבה יותר מובנת ההשוואה ודוק.

נספח:

דברי רד"צ הופמן על ההבדלים שבין ספר דברים ובין שאר חומשי התורה:

"רשימת תוכן עניני ספר דברים זו כבר מראה, כי ספר זה נבדל משאר חומשי התורה בעיקר בכך, שהוא מכיל כמעט רק נאומים שנישאו ע"י משה, בעוד שאר הספרים מכילים בעיקר הסטוריה אוביקטיבית, או - דברי ה' עצמו. במכוון אני אומר בעיקר ועל פי רוב, שכן גם בשאר הספרים מלבד ספר דברים מצינו נאומו משה, ואפילו כאלה שתוכנם הוא תחוקתי. בפרק יג פסוק ב שבספר שמות אומר ה' רק פסוק אחד: "קדש לי כל בכור וגו'" ואילו משה מוסר דברים קצרים אלה בצורה מורחבת בפסוקים ג - טז שלאחר מכן. במקומות אחדים מוסר משה דברי ה', אף על פי שדברי ה' עצמו אינם כתובים בשום מקום (השוה שמות טז, טז; כג: לב; ושם לב, כז; ויקרא ט, ב - ד; ושם י, ג; ו - ז; במדבר לא, טו - כ; ושם לו, ה - ט). אף מצינו בספרים הקודמים לספר דברים נאומים, שתוכנם אינו תחוקתי והם דומים מאד בתוכנם ובשפתם לאלה שבספר דברים (השוה שמות לב, יא - יד; כז, לא - לב; לג, יב - טז; במדבר י, לה - לו; יא, טז - כא - כב; כט; יג, יז - כ; יד, יג - ט; טז, ה - יא; כח - ל; כ, יד - יז; כז, טז - יז; לב, ו - טו; כ - כד). מאידך ישנם גם בספר דברים נאומי ה' (לא, יד - כא; לב, מח - נב). לאלה יש עוד להוסיף את הפרשיות המספרות הסטוריה אוביקטיבית, כגון פרק ד, מא - מט (ואף את ההערות המפורזות בתוך הנאומים יש לראות כמסירת ידיעות אוביקטיביות, כגון פרק י, ו - ט).

אחר כל זאת אי אפשר לומר, שישנם הבדלים מהותיים בין ספר דברים לבין ארבעת הספרים הראשונים. ישנן בספרים הקודמים פרשיות בעלות אופי דומה לזה של ספר דברים וכן ישנן בספר זה פרשיות בעלות אופי הספרים הקודמים. אלא, הדברים שמורגשים בספרים הראשונים רק פה ושם, במקומות בודדים, הם הם התופעה השלטת בספר דברים, ואילו מן המיוחד לספרים הראשונים יש רק מעט בספר זה.

וכבר עמדו חז"ל על תופעה מיוחדת במינה זו שבספר דברים, באמרם שקללות שבמשנה תורה - משה מפי עצמו אמרן, ושביתור כהנים - מפי הגבורה (מגילה לא, ב), ומה שאמרו לגבי הקללות שבמשנה תורה, אותו דבר יש לומר לגבי כל נאומיו של משה הכתובים בספר דברים. כך העלה כבר ראב"ן סי' לד [מהדורת ר"ש אלבק דף י"ד ע"ב; מהדורת רש"י עהרנרייך דף כ"ח ע"ב] בפרשו בדרך זו את המאמר (ברכות כא, ב) "רבי יהודה בכל התורה כולה לא דריש סמוכין ובמשנה תורה דריש" (וכן גם ב"שיטה מקובצת" שם). אם כוללים איפוא ארבעת הספרים הראשונים של התורה מצוות שניתנו "על פי ה' ביד משה", הרי שהנאומים שבספר דברים - מפי משה נאמרו, "אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל". ברי הוא שנאומים אלה נכתבו בספר דברים - מפי הגבורה, שכן לא כלל משה בתורה דבר מכל דבריו אלא אם כן נצטווה

על כך מפי ה', ולפיכך ניתן להאמר בצדק, שכל התורה כולה מפי הגבורה נכתבה (השווה "ישורון" 5, ע' 061 ואילך). ולכן אומרים גם חז"ל על כל התורה "הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב וכו' (מנחות ל, א). דבריו של משה מובאים בתורה כשם שמובאים בה דבריהם של אישים אחרים, כגון אליעזר עבד אברהם, יהודה, לבן, פרעה ובלעם, וכפי שכבר מעיר האברבנאל בהקדמתו לספר דברים. בכל מקום ניכר היטב מה הם דברי ה"אומר" המכתיב ומה הם דברי המדבר, וכן הדבר גם בספר דברים. מן ההכרח להניח שיש כאן מי שמכתיב, והוא אשר אומר "הדברים אשר דבר משה" והוא המרצה אחר כך את הדברים כפי שנאמרו בפי אומרים. אותו מרצה מוסיף לספר בסוף נאומו הראשון של משה: "אז יבדיל משה וגו'" (ד, מא) וכותב כותרת לנאום השני: "וזאת התורה אשר שם משה וגו'" (שם, מד). מסתבר, שכל ההערות המפסיקות את המשך הנאום, כגון, ב, י - יב; כ - כג; ג, ט, אינן כלל מחלקיו של הנאום, אבל הן הערותיו המבארות של המרצה. ברם, מרצה - מכתיב זה אינו אחר מאשר מרצה כל התורה כולה, כלומר הקדוש ברוך הוא, שעל פי ציווי נכתבה התורה מתחילתה ועד סופה".

יום הדין על מצוות אכילת מצה

איתא בספר הזוהר (תצוה דקפ"ג) וז"ל "ואלמלא הוו נטרין ישראל תרי סטרין דנהמי אילין לא הוו עיילי לדינא לעלמין ביומא דראש השנה דאיהו יומא דדינא דלאו איהו אלא לאינון דלא נטלי מכלא דאסוותא ושבקו אורייתא בגין מיכלא דחמין". וכתב בספר ציץ אליעזר (חלק יד סימן סד אות ה): "ראיתי גם בספר הלל נרצה על הגדה של פסח מהגאון בעל שו"ת ערוגת הבשם ז"ל בפסקא הא לחמא ד"ה במדרש, שמזכיר הזוה"ק הנ"ל ובלשון זה: איתא בזוה"ק דבראש השנה עיקר הדין הוא על מי שלא קיים מצוות אכילת מצה ולא נזהר מחמין בפסח".

ונראה לבאר פנימיות העניין דדנים את האדם בראש השנה דווקא על השאלה האם אכל מצה ונמנע מחמין, על פי היסוד שכאשר בני ישראל אוכלים פסח הם נכנסים בזה לברית עם ה', והמצה בכלל זה כמו שהארכנו בגוף ההגדה. והמונע עצמו מכך ואוכל חמין הוציא עצמו מן הכלל ונפשו נכרתה מהקשר עם ה'.

ביום הדין בודקים האם היהודי נכנס בעולה של תורה ובא בברית הנצחית של עם ישראל עם אלוקיה. אם אכל מצה בחג הפסח הרי הוא בכלל הברית ונענה לקריאת "נעשה ונשמע", וממילא ניצול מאימת הדין בראש השנה, ואף אם חטא בשאר עניינים ישוב ויתכפר לו. אך אם אכל חמין הרי שהוציא עצמו מן הכלל וכפר בעיקר הגדול הזה ואוי לו מיום התוכחה.

(יצויין שעשיית פסח ועשיית ברית מילה הם שתי מצוות העשה היחידות שעל ביטולן ענושים כרת, כיון שהם יסוד היהדות והברית עם ה' ואף נקראים "אות"). והעירני ידידי רח"י מאיר ששתי מצוות אלו נאמרו לישראל עוד לפני מתן תורה, באשר הם יסודות היהדות והקשר עם ה' הקודמים לנתינת המצוות).

מפתח רוב העניינים

שהתבארו בהגדה של פסח "כל ישראל בני מלכים" לפי סדר הא"ב
(לא צוינו ביאורים ועניינים המסודרים ממש על ההגדה והלומד ימצאם במקומם)

א.

ביאורי מקראות:

אדם - צבע היין

- טעמו עמ' לד
- עניינו עמ' קסה
- בזמן שבית המקדש היה קיים עמ' קסו
- טעם האכילה על השובע עמ' קסו
- איסור האכילה אחריו עמ' קסו
- טעם איסור האכילה אחריו עמ' קסו, קפד
- חטיפתו עמ' קסז
- מדוע הותר לשתות אחריו ב' כוסות יין עמ' קפו
- שתיית קפה אחריו עמ' קפה
- עצת האבני נור עמ' רסה
- עניינו וגדרן עמ' לא-לד
- תוקנו אחרי החורבן עמ' לא
- עיקר התקנה ריבוי כוסות יין עמ' לב
- שמחה בהן עמ' לב
- דרך חירות עמ' לב
- שתייתן על הסדר עמ' לג
- ארבע כוסות יין הוא מניין חשוב עמ' לג
- פרסומי ניסא בהן עמ' לג
- רמזים בהן עמ' לד
- מדוע תיקנו דווקא בשתיית יין עמ' לד
- אם יש לו פחות מארבע כוסות עמ' לד
- יין מגיתו, יין חדש, מי צימוקים ומיץ ענבים עמ' לו-מא
- ארבעת הבנים
- הפרשיות בתורה עמ' עז
- כולם מדברי משה עמ' עז
- ביאור הפרשות עמ' עז-עט
- החילוק בין שאלת החכם והרשע עמ' עט
- נמצאים בכל אדם עמ' שנא
- ארבעת המינים
- לא באים מפרי האסיף עמ' שסז
- כנגד הכוחי ועוצם ידי עמ' שסח
- "והגדת לבנך ביום ההוא" עמ' פ
- תנין עמ' צז
- התעללתי במצרים עמ' קח
- ההתגלות בסנה עמ' קיד
- דרישותיו של משה מפרעה עמ' קיד
- מה הקריבו ישראל ביציאת מצרים עמ' קטז
- "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" עמ' קיז
- שם הקרבן פסח עמ' קיז
- מכת בכורות עמ' קכ
- "קרבן ה'" עמ' קכה
- "תאכלו עליו מצות" עמ' קכו
- "פה להם ולא ידברו" עמ' קעד
- פרשת החודש הזה לכם עמ' שכז
- "והיה היום הזה לכם", מתי נאמר עמ' שלב, שז
- "דרך רחוקה" עמ' שלא
- פרשת זאת חוקת הפסח עמ' שמא
- פסח מצרים - ההבדלים בין דברי ה' לדברי משה עמ' שמה
- "והיית אך שמח" עמ' שנט
- "ויקרא שם המקום סוכות" עמ' שנט
- רכוש גדול - עניינו עמ' פח
- השאלה מהמצריים עמ' פח, סט
- בית המקדש
- עניני הלילה שבאו לזכרו עמ' נג
- בן חורין
- מהותו עמ' כז
- גדרו לעומת בן מלך עמ' כז
- בני מלכים
- בהנהגת הלילה עמ' כז
- לעומת בני חורין עמ' כז
- בשר צלוי
- איסור אכילתו בזמן הזה בליל פסח, והטעם עמ' קסד-קסה

ה.

ה'

- החילוק בין שם אלוקים לשם הויה עמ' קו
- ידיעת שמו עמ' קז

הודאה

- מדוע מודים על היציאה ממצרים והרי ה' הורידנו עמ' פד

הזמנת כל דכפין

- מקורו ועניינו עמ' נב

הלכות פסח

- האם מקימים בהם סיפור יציאת מצרים עמ' עב, קפד

הלל

- טעם חלוקתו בליל פסח עמ' קעג
- כפילתו עמ' קעה
- מדוע מדלגים על חלקים אלו ממנו בימים שהוא ממנהגא עמ' קעז
- החילוק בין הלל בליל הסדר לבין הלל של כל ימות השנה עמ' קעז
- חתימתו עמ' קפב

הלל הגדול

- טעם שמו עמ' קעה

הסיבה

- כהוראת חירות עמ' כה
- בימינו היא רמז לחירות עמ' כה
- בירור דעת הראשונים שאין צורך להסב בימינו עמ' כה
- יסוד ההסבה היא ישיבה לאפוקי עמידה עמ' כו

ז.

זמני מצוות

- קרבן פסח עמ' רמג
- אפיקומן עמ' רנא, רסח
- מצה עמ' רמג
- ארבע כוסות עמ' רנו
- מרור עמ' רנב
- סיפור יציאת מצרים עמ' רנג
- הלל עמ' רנו
- אפיקומן במשנת החתם סופר עמ' רסב

ח.

חג הפסח

- לעומת חג המצות עמ' כג

חיפזון

- בפסח מצרים עמ' קלז
- דישראל עמ' קלא
- דשכינה עמ' קכה
- דמצרים עמ' קכו
- דלילה ודיום עמ' קכה
- פסח במצרים ופסח דורות עמ' קלה

חמץ

- טעם איסורו עמ' קלה
- נפקא מינה מהטעם עמ' קלה
- לאחר הפסח עמ' קזי
- שהופקר לאחר הפסח עמ' קכה

חמר מדינה

- הגדרתו כתחליף יין עמ' רעד
- דווקא משכר עמ' רעז

חציית המצה

- מקומה בסדר הלילה עמ' נ
- טעם חצייתה לפני סיפור יציאת מצרים עמ' נ
- אמירת "הא לחמא עניא" עמ' נא
- אכילת המצה החצויה לאפיקומן עמ' קסה

חרוסת

- מקור הדין עמ' קנג
- מה מצווה יש בה עמ' קנד
- טיבול המצה בה עמ' קנד
- איך מזכירים את התפוח, הטיט, התבן והדם עמ' קנה
- מה העיקר בה עמ' קנה
- כשלעצמה מזכירה את השעבוד עמ' קנו
- טעם שמה "רובה" עמ' קנו
- אכילתה בנפרד עמ' קסב

ט.

טיבול

- עניינו עמ' מא, קנג

כל ישראל בני מלכים

תיג

טעמי המצוות

- שיעור כזית האם בדווקא או דווקא לא עמ' מז

- בפסח מצה ומרור עמ' קיב
- האם מעכבים בסיפור או במצוות עמ' קיג
- הם התשובה לבן עמ' קיב

ל.

לחם משנה

- בשתי פרוסות עמ' קמח
- בליל הסדר עמ' קמד
- תלוי בזה על איזה מצה מברכים עמ' קנ
- מקור חובתו ביום טוב עמ' קמו

לחם עוני

- רק בחג המצות ולא בליל הסדר עמ' קכד
- חקירה במהותו עמ' קלג
- ביאור דרשות חז"ל ממנו עמ' קלד

ליל הסדר

- טעם שמו עמ' כג

מ.

מעשה ברבי אליעזר

- האם היה בליל הסדר עמ' עה

מצה

- חצייתה עמ' ??
- (וראה ערך "חציית המצה") עמ' נ
- ביאור אכילתה "בארעא דמצרים" עמ' נב
- טיבולה במלח עמ' קנ
- שתי מצוותיה עמ' קכג
- הנפקא מינה בין שתי המצוות עמ' קכד
- טעמיהם עמ' קכה
- הקשר בין שתי המצוות עמ' קכו, קכח-קל
- מי שלא אכל בלילה הראשונה עמ' קכט
- ההבדל בין מצוות מצה לפת בליל ראשון בסוכה .. עמ' קכט
- כלחם של אורחים עמ' קל
- כל המנחות באות מצה עמ' קלב
- אכילתה עם הפסח והמרור להלל וחכמים עמ' קנז
- אכילתה עם הפסח והמרור להלל וחכמים בדיעבד עמ' קנח
- חטיפתה זה מזה עמ' קסז

מצרים

- תכלית ירידתנו אליה עמ' פב
- תיאור הירידה החל מברית בין הבתרים עמ' פב
- תכלית הסבל והייסורים בה עמ' פג

מרור

- טעם המצווה עמ' קלז-קלט

י.

ירקות

- אכילתן קודם הסעודה כחלק משינויי הלילה עמ' מא
- הטעם לאכילתם עמ' מא
- חיים ולא מבושלים (כתפו"א) עמ' מב
- המנהג בכרפס עמ' מג
- מדוע כתבה המשנה לקחת חסה עמ' מב

כ.

כוס

- הגבהתו עמ' פט
- הטפת יין ממנו עמ' צה

כוס ראשונה

- שתיית רביעית שלמה עמ' ל
- ברכת מעין שלוש עליה עמ' ל-לא

כוס של ברכה

כורך

- גדר התקנה "כזכר למקדש" עמ' קנח
- שיחה בין המצה לאכילתו עמ' קנט
- אכילתו בחרוסת ובהסיבה עמ' קנט
- האמירה עליו עמ' קס
- האם הלל כרך גם את פסח עמ' קסא
- אופן הכריכה עמ' רכו

כיבוד הורים

- יסוד מחויבותנו עמ' פה

כל ישראל בני מלכים

- בירור העניין עמ' בז

כלים נאים

- סידור השולחן בדרך חירות עמ' כד

כרפס

- מדוע נבחר ירק זה עמ' מב
- מרמז שעבוד ולא חירות, כמרור עמ' מד

- של יעקב אבינו, מדוע בנה עמ' שנט
- מבנה עראי עמ' שסב
- טעם המצווה עמ' שסד
- שלילת "כוחי ועוצם ידי" עמ' שסט
- זכר ל"ויחנו בסוכות" עמ' שסו

סימני הסדר

- מקורן וביאור גירסתן עמ' בג

סיפור יציאת מצרים

- גדרו עמ' סה
- תלוי במצה עמ' סה
- לא תקנו על כך ברכה עמ' סו
- זמנו עמ' רנג
- בדרך שאלה ותשובה עמ' סז, סט
- מתחיל בגנות ומסיים בשבח עמ' עב
- היכן הסיום בשבח עמ' עג
- כאילו אנו יצאנו ממצרים עמ' עד
- האם היא מצווה בפני עצמה עמ' סה
- גדר המצווה רק אם הבן שואל עמ' סז
- בדרך של "כאילו אנו יצאנו ממצרים" עמ' עד
- לאו דווקא בנוסח הקבוע עמ' סח
- לאחר סיום הסדר עמ' קפג

- סעודת יום טוב עמ' קסא

ע.

עבודת ה'

- מחויבותנו בה מכת יציאת מצרים עמ' סב
- שורש המחויבות מכת שה' מהווה את העם עמ' פו

עבודה זרה

- בני ישראל עבדו במצרים עמ' קיח
- התנתקות בני ישראל ממנה עמ' קב

עשרת המכות

- צפרדע, מהו עמ' צו, קה
- ערוב, מהו עמ' צח, קה
- ארבה עמ' צט
- בכורות עמ' קא, קב, קה
- בכורות - האם בני ישראל שאינם בכורות היו בסכנה עמ' קיז
- כנגד אלילי מצרים עמ' קב
- בעיני פרעה עמ' קא
- מדוע לא ביקש בכולם שיסתלקו עמ' קא
- סדרן עמ' קג
- כטקסין של מלכים עמ' קג
- מטרתן עמ' קו

- גדרו כתוספת לפסח עמ' קלז, קצב
- ביאור הזכר לשיעבוד עמ' קלח
- טעמו בזמן הזה עמ' קלט
- חמשת המינים עמ' קצג
- לכתחילה בחזרת עמ' קצד
- המסורת על החסה עמ' קצה
- תמכא, מהו עמ' רג
- חסה, מעלתה עמ' רד
- חריין, חששות באכילתו עמ' רו
- בלע מרור לא יצא עמ' רי, רלג
- ברכתו עמ' רמז
- שיעורו עמ' קנב, ריח
- לא יוצאים בשורש עמ' רכא
- קלח ועלים עמ' רכא
- טיבולו בחרוסת עמ' רכה
- תחילתו מתוק מהו עמ' רכו
- חסה מתוקה עמ' רכח
- לערב חסה עם חריין עמ' רמ

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

- מקור הדין עמ' עב
- ביאור מחלוקת רב ושמואל עמ' עג
- היכן הסיום בשבח עמ' עג

ג.

נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשנה

- נזכרה בגמרא על סדר הלילה עמ' מז
- טעמה עמ' מז
- כל השנה אינה חובה עמ' מז
- היסח הדעת בינה לאכילה עמ' מז

ניסים

- עניינם אל מול נפלאות הטבע עמ' צה

נרצה

- ביאור הסימן עמ' קעב

ס.

סדר הקערה

- הדעות השונות עמ' מט
- לדעת האר"ל, שני מיני מרור עמ' מט
- החזון איש לא הקפיד בסדר עמ' נ

סוכות

- הפרשות בתורה עמ' שנה-שנז
- השמחה מול החששות לקראת החורף עמ' שנח

• צורת הסיפור עליהם לבנים.....עמ' קח

רבן גמליאל, זמנו.....עמ' קיב

פ.

פיוטים לאחר הסדר.....עמ' קפג

פסח

- עניינו כניסה לעבודת ה'.....עמ' קמז
- עבודה תמידית מדי שנה.....עמ' קכא, קמז
- ענינו כהצלת בני ישראל ממכת בכורות.....עמ' קכ
- לא בא ל"ריח ניחוח".....עמ' קמז
- ביאור שמו.....עמ' קז
- בכל הדורות סימל כניסה לעבודת ה'.....עמ' קכא
- מדוע קוראים כך לכל החג.....עמ' קל
- פסח מדבר.....עמ' שלד-שלו

פסח מצרים

- כמה ימים נהג.....עמ' שלא
- לעומת פסח דורות.....עמ' שלג

ק.

קטניות

- טעם איסורם.....עמ' רצ-ש
- בתפוחי אדמה.....עמ' ש

קידוש במקום סעודה

- בליל הסדר.....עמ' לא

קערה

- הבאתה אחרי הכרפס.....עמ' מט

קפא

- עניינו.....עמ' קנג
- מפני מה לא חוששים לו כל ימות השנה.....עמ' קנד
- האם יש לחשוש לו בשאר מיני מרור.....עמ' קנד

קרבנות

- איסור שאור ודבש בהם.....עמ' קלב
- כדרך עבודה באופן סמלי.....עמ' קלב
- ביכורים באים משאור ודבש.....עמ' קלב

ר.

רבי עקיבא, גדולתו.....עמ' קי

ש.

שאלת הבן

- נוסח שאלות הבן בזמן בית המקדש.....עמ' סח
- גם על מעשים שטרם אירעו.....עמ' סח
- הנוסח נקבע רק למי שלא יודע לשאול.....עמ' סח
- האם האב צריך לחזור על השאלות.....עמ' סט
- האם גורסים "כולו מרור".....עמ' ע
- היכן התשובה עליהן.....עמ' קיב-קיג
- האם אפשר לקיים את מצוות הסיפור בדרך אחרת.....עמ' סט

שינויים

- מטרתן.....עמ' ע
- יש מהם לעורר את התנינוקות שלא ישנו.....עמ' עב, קסח
- טעמים העצמי של כל השינויים.....עמ' ע-עב

שיעורים

- שיעורי התורה הם למינימום.....עמ' קמט
- מקור שיעור שני זיתים למצוות מצה.....עמ' קמט
- החזון איש אכל מצה בשיעור כזית אחד.....עמ' קנ
- שיעור משך האכילה.....עמ' קנ
- שיעור מרור.....עמ' קנב
- החילוק בין שיעור מצה למרור.....עמ' קנב
- אפיקומן.....עמ' קסה
- כזית ורביעית לדעת רבינו חיים מוולאזין.....עמ' רפו

שמייני עצרת.....עמ' שעא

שני תבשילין

- אכילתן בסעודה.....עמ' קסב
- מהם.....עמ' קסג
- טעמים.....עמ' קסג
- בשנה שערב פסח חל בשבת.....עמ' קסג
- המנהג למעשה.....עמ' קסג
- צליית הבשר והביצה.....עמ' קסד
- להוסיף בשר לא צלוי.....עמ' קסד

שרויה

- סיבת הזהירות.....עמ' שג
- האם יש לה מקורות קודמים.....עמ' שז

ז.

תכנית הלילה.....עמ' כג

תשובה לבן בדברי רבן גמליאל.....עמ' קיב

