

בעזרת ה' יתברך

ניסן תשע"ז

קונטרס

מועד חודש האביב

ענייני חג המצות

חלק ההלכה ובירורי הסוגיות

יחיאל משה ורטהיימר

ניסן תשע"ז

053-3106174

- 7..... סימן א מצוות סיפור יציאת מצרים
- 7..... קושיית המנחת חינוך – מה מיוחד במצוות סיפור יציאת מצרים
- 8..... גדר כללי - לעשות יום זכרון
- 8..... א. סיפור לבנים או לאחרים
- 9..... ב. דרך שאלה ותשובה
- 10..... ג. לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים
- 12..... ד. מתחיל בגנות ומסיים בשבח
- 12..... ה. לספר ביציאת מצרים כל הלילה
- 13..... ו. להזכיר שהיום יצאנו
- 14..... ז. כל המרבה לספר הרי זה משובח
- 14..... ח. בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך
- 16..... ט. כל שלא אמר שלשה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו
- 18..... י. אמירת הלל
- 21..... סימן ב בטעם טיבול ראשון (כרפס) ובגדרי ארבע כוסות
- 21..... א.
- 23..... ב.
- 23..... ג.
- 24..... ד.
- 25..... ה.
- 26..... ו.
- 26..... ז.
- 28..... סימן ג ביסוד מצוות ההלל במועדים ובליל פסח

- 28..... א. פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אם ההלל הוא מן התורה
- 29..... ב. סוגיית הגמרא בערכין
- 30..... ג. שני סוגי הלל
- 31..... ד. הילפותא מליל התקדש חג
- 32..... ה. הלל של ליל פסח מן התורה
- 33..... ו. האם הלל נלמד מדין שמחה ברגל
- 34..... ז. ההלל מהות החג
- 36..... ח. וחגותם מלמד שטעון שירה
- 37..... ט. ההבדל בין יום שמחתכם למועדיכם
- 39..... סימן ד שיטת הגר"א במצוות אכילת מצה כל שבעה
- 39..... א. שיטות הסוברים שיש מ"ע באכילת מצה כל שבעה
- 41..... ב. הקושיא מדוע אין מברכין על מצוה זו
- 43..... ג. האם מצוות עשה קיומית של מצה דוחה ל"ת
- 45..... ד. אכילת מצה כל שבעה במצה עשירה
- 46..... ה. גדר המצוה הקיומית
- 50..... ו. ההבדל בין מצה כל שבעה לאכילה בסוכה
- 51..... ז. ספקו של המשנה ברורה במצוות סוכה
- 52..... [הוספה - ביאור על פי היסוד האמור בדעת המנחת חינוך בסוכה גזולה]
- 55..... סימן ה בגדר מצוות תשביתו והמסתעף
- 55..... א.
- 56..... ב.
- 59..... ג.
- 60..... ד.

61.....	7
62.....	1
65.....	1

סימן א

מצוות סיפור יציאת מצרים

מה נשתנה

'סיפור' יציאת מצרים בלילה הזה

מ'זכירת' יציאת מצרים בכל הלילות

עשרת ההלכות שישנם רק בסיפור יציאת מצרים בליל פסח

קושיית המנחת חינוך – מה מיוחד במצוות סיפור יציאת מצרים

אחת מן המצוות דאורייתא שאנו מקיימים בלילה הקדוש של פסח, היא מצוות סיפור יציאת מצרים, כמו שכתב הרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"א – **'מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן**, שנאמר זכור את היום הזה, כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ומניין שבליל ט"ו תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים'.

ידועה היא קושיית האחרונים במה שונה המצוה לספר יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, משאר הלילות שבכל ימות השנה, שהרי אנו נוקטים להלכה כשיטת רבי אלעזר בן עזריה ודרשת בן זומא שמצוה להזכיר יציאת מצרים בלילות.

מי שהאריך בשאלה זו הוא ה'מנחת חינוך' (מצוה כא) כשהוא מוכיח תחילה משיטות הפוסקים שאכן מצוה מדאורייתא להזכיר יציאת מצרים בכל לילה, ואם כן מה המצוה המיוחדת לספר בלילה זה.

בדבריו הוא דוחה מספר חילוקים אפשריים, ראשית כל הוא מוכיח שאין לומר שבכל יום די בהרהור, ובלילה צריכים דווקא בסיפור, שהרי בעינין בכל יום הזכרה בפה, וכן מוכיח ה'שאגת אריה'.

הוא גם אינו מקבל את התירוצן הפשוט שבכל יום די בהזכרה בעלמא, ואילו בלילה זה צריך סיפור הניסים והנפלאות בהרחבה, שכן גם בליל פסח גם כן יוצא ידי חובתו בהזכרה לבד, והביא דברי הפר"ח שבליל פסח בהזכרת יציאת מצרים שבקידוש יצא ידי חובתו. ואף מה שאמרו במשנה 'כל שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצא ידי חובתו', הביא

על זה דברי הר"ן דהיינו מן המובהק כראוי, אבל עיקר החובה מן התורה יצא ידי חובתו בכל צורה של סיפור. הוא מסיק שההבדל הוא שבלייל פסח יש חיוב לספר לבנו או לאחר עם יש עמו, מה שאין כן בשאר לילות שאינו מזכיר אלא בינו לבין עצמו. אלא שהוא תמה לפי זה מדוע מביא הרמב"ם את דרשת הפסוק של 'זכור את היום הזה', שממנו למדים את מצוות הסיפור בינו לבין עצמו, אחר שעיקר התוספת בלייל זה הוא הסיפור לאחרים.

גדר כללי - לעשות יום זכרון

בשם הגר"ח הלוי (כתבי הגר"ח (סטנסיל) סימן מ' ובהגש"פ מבית לוי, וכן בספר 'עמק ברכה') מובא שחלוקה מצוות סיפור יציאת מצרים שבלייל פסח ממצוות זכירת יציאת מצרים שבכל לילה, בשלשה הלכות שנפרטם להלן. ונוסף לכך מצאנו בדברי הפוסקים עוד שבעה הבדלים, וביחד עשרה הבדלים המייחדים את סיפור יציאת מצרים בלילה הזה מכל הלילות.

ועלינו להגדיר הגדרה הכללית שהיא השורש והטעם לכל עשרת ההבדלים.

ונראה ששורש ההבדל היסודי הגורם את כל חילוקי ההלכות הללו הוא, שבלייל פסח המצוה היא לעשות את היום ל"יום זכרון", כלומר לא להיזכר, אלא ליצור מעשה זכרון, דהיינו להפעיל פעולות שיוצרים זכרון.

הגדרה זו יוצרת שלשה חילוקים שרשיים של הסיפור בלילה הזה:

א. בלייל פסח הסיפור הוא באופן של החייאת המאורע, שמתוך כך הדבר זכור כל ימות השנה. לעומת הזכירה בכל יום שהוא רק הזכרה גרידא.

ב. בלייל פסח גדר המצוה שהזמן כולו מיועד להיות יום זכרון, ולא מעשה גרידא.

ג. בלייל פסח עיקר גדר מצוות הזכירה הוא במעשי המצוות, והסיפור מלווה אותם.

מתוך הגדרות אלו נובעים כל ההלכות המיוחדות, ועתה נבאר את עשרת ההבדלים, כל אחד מהם מניין הוא נלמד, ומה שורש טעמו.

א. סיפור לבנים או לאחרים

אחד הדינים היסודיים המייחדים את הסיפור בלייל פסח הוא המצוה לספר לבנים. בכל לילה המצוה היא לזכור לעצמו, וכאן יש מצוות סיפור לאחרים, חילוק זה הוא תירוץ של המנחת חינוך, והוא אחד ההבדלים שמציין הגר"ח מבריסק.

מקור הדבר הוא בלשון הברייתא בגמרא (קטז.) - **חכם בנו, שואלו, ואם לאו אשתו שואלתו וכו' ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה וכו'.** עולה מכאן בפירוש שצריך שיהיה הסיפור מאחד לזולתו.

הרמב"ם אינו מזכיר שיש מצוה מיוחדת לספר לאחרים, אולם הוא מייחד הלכה מיוחדת על המצוה לספר לבנים.

בהלכה ב' הוא כותב - **מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר והגדת לבנך.**

מדבריו בספר ההלכות משמע לכאורה שנאמרו כאן שני מצוות, לעצמו מן הכתוב 'זכור', ולבנים מן הכתוב 'והגדת'.

אולם בספר המצוות מביא הרמב"ם את שני ההלכות כמצוה אחת הנלמדת מהפסוק 'והגדת לבנך' - **מצוה קנו - היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכו'.** והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו והגדת לבנך ביום ההוא ובא הפירוש והגדת לבנך יכול מראש חודש וכו' כלומר מתחילת הלילה אתה מספר.

ונראה שאין כל סתירה בדברי הרמב"ם, שכן וודאי מצוות הסיפור הוא קיום הכתוב "זכור", וביסודה היא מצוה אחת לעשות בט"ו בניסן התעסקות של זכירה ליציאת מצרים. הפסוק "והגדת" אינו מצוה נוספת, אלא הוא גילוי שצורת הזכירה הוא גם על ידי סיפור. לולי הפסוק 'והגדת' היינו מסתפקים במעשה המצוות או בזכירה מועטת כמו בקידוש של שבת. הפסוק "והגדת" כשלעצמו בא להוסיף גדר בקיום מצוות "זכור", שאם יש לו בן צריך לספר לו, ובמכל שכן נמצא שיש ב"והגדת" גילוי שצורתה של הזכירה היא על ידי סיפור והגדה בפה.

ונראה עוד כי הגדר לספר לאחרים מלמדנו גם על אופי הסיפור עצמו, כלומר שגם כשמספר בינו לבין עצמו לא יהיה באופי של 'אמירה' ו'זכירה', אלא כמספר ומודיע דבר חדש. כלומר שמה שאמרו בברייתא 'חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו'. אין הכוונה שאם הוא לבדו חל בו גדר שונה של אמירה ובטל ממנו דין הגדה לאחרים, אלא שבדלא אפשר יוצא ידי חובת אמירה לאחרים, על ידי שאומר לעצמו בצורה שאלה ותשובה.

כי כך היא צורתה של עשיית 'יום זכירה', לספר ולחדש בנפשו את המאורע. וכמו שיבואר להלן בדין 'לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'.

ומיושבים היטב דברי הרמב"ם, שבספר המצוות כתב שהכתוב על מצוות הסיפור הוא מ'והגדת', כי משם אנו למדים שהזכירה היא על ידי סיפור בפה. אבל בספר ההלכות כאשר בא להעמיד סדר המצוה כתב שהוא קיום של מצוות 'זכור' את היום הזה.

ב. דרך שאלה ותשובה

¹ . ובמנחת חינוך כתב ששני הכתובים משלימים זה את זה, דמכתיב זכור ידעינן שהייב אפילו באין לו בן, ומדכתיב והגדת ילפינן שאם יש לו בן צריך להגיד לו, ואינו יוצא בינו לבין עצמו לבד כמו בכל לילה. אכן דבריו טעונים ביאור דמנ"פ איך יתכן שבאותה מצוה עצמה עיקר המצוה הוא בינו לבין עצמו, ואיך נכלל במצוה זו גופא שאם יש לו בן לא יצא ידי"ח רק אם יספר לבן.

ולפי דברינו מיושב שפיר ששורש המצוה הוא אחד לעשות זכרון ליציאת מצרים והצורה היא על ידי עשיית המצוות ועל ידי סיפור, והסיפור הוא אחד מסממני עשיית יום זכרון, שמספרים ומחדשים את המאורע בלב, ויש עדיפות שמספרים לבן, שכן דרך מי שאירע לו דבר נפלא שמספר לבניו. אולם אינו מעכב בדווקא, ואם אין לו בן יקיים את ה'זכור' ב'והגדת' שלא לבן, אלא לאחרים או לעצמו.

דין מיוחד נוסף שישנו בלילה הזה שהסיפור צריך להיות בדרך שאלה ותשובה, גם הבדל זה מובא בשמו של הגר"ח.

דין זה מפורש במשנה (קטז.) - **מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו'.** הרי שאף שיוכל לספר לו גם בלי שאלה, כמו בן שאינו יודע לשאול. בכל זאת מצוה ללמדו שישאל וכך תהיה הגדת האב כתשובה על שאלתו, ויותר מזה מצינו שתיקנו חכמים לעשות כמה שינויים בלילה הזה כדי שישאלו התינוקות.

ובגמרא בברייתא - **תנו רבנן חכם בנו, שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה.**

והחת"ס כתב דגם אחר ששואל הבן, מצוה על המספר לומר מה נשתנה, וכן נהוג בהרבה קהילות.

ובפשוט נלמד מלשון הכתוב - **כי ישאלך בנך מה העדות וגו'** ואף שלא נאמר גבי מצוות ליל פסח, אלא בפרשת ואתחנן על כלל המצוות, וכן שאלת התם 'מה זאת' נאמרה גבי מצוות קידוש בכורות. אכן הרי בהגדה של פסח ובמכילתא דרשום כשאלת הבן החכם והתן שהם בלילה הזה, ועיין במהר"ל שכתב שכל הפסוקים הללו של ארבעת הבנים נלמדים בדרשה על ליל פסח.

מכתבי הגר"ח הלוי משמע שע"י דרך שאלה ותשובה זה יותר צורת סיפור לאחרים.

ויובן על פי מה שנתבאר לעיל, שגדר הסיפור לאחרים, היינו דבזה יוצא מגדר הזכרה, לגדר סיפור והגדה, כאדם המודיע דבר מחודש שאינו ידוע לחבירו, וכאשר הדבר נאמר בדרך שאלה ותשובה, יש בזה צורה של הודעת דבר חדש. ויובן יותר בדין אדם שאין לו מי שישאלנו ששואל לעצמו, שכל עוד שאינו שואל לעצמו, זה בגדר אמירה והזכרה בעלמא, ועל ידי שתחילה שואל ומעורר בעצמו מצב המצריך למלאותו בתשובה, ואחר כך משיב ומספר, יש כאן מציאות של 'סיפור' ו'הגדה'².

[וראה מה שנאריך בזה להלן בדין 'כל שלא אמר שלשה דברים הללו' אופן נוסף בטעם דין 'שאלה ותשובה'].

ג. לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

עוד נאמר במשנה ובהגדה - **בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים.** ובגמרא - **אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם.**

ועיין מה שכתב גאון המוסר הסבא מקלם ר' שמחה זיסל זיו זיע"א (בספר חכמה ומוסר מאמר כז) - **'מעודי הייתי נבון**

2. והנה בשלשה מהמקומות שלמדו ממנה בתורה מצוות סיפור יציאת מצרים, שהם תשובות החכם והרשע והתם כתוב 'ואמרת', ורק בתשובת שאינו יודע לשאול כתיב 'והגדת'. ולפי דברינו יש לומר דהנה ביארנו לעיל שדין 'סיפור' שהוא הודעת דבר מחודש, נלמד מהכתוב 'והגדת', שהוא כמשמעותו זו של הודעת דבר. ומעתה יש לומר שאם הבן שואל הרי עצם השאלה והתשובה יוצר מצב של סיפור דבר מחודש, אולם כשאנו שואל או נדרש לשון 'הגדה' שיודע לו דבר מחודש. עוד נראה, דמהאי טעמא לא נקט הכתוב לשון 'סיפור', שלשון זה אינו מתאים רק בהודעת דבר חדש למי שאינו יודע כלל. ואם כן לא היה מקום למצוה זו אצל חכמים ויודעים את התורה ואין מה לחדש להם, אולם הלשון 'והגדת' כולל גם אופן כנ"ל, שאין עצם הידיעה מחודשת לגמרי אבל יש בה צורה של 'הודעה' על ידי שהיא בצורת 'שאלה ותשובה'.

בזה איך יוכל האדם לקיים הלכה זו וכו' דאי אפשר לו לאדם להבין היטב לאשורו שום דבר שכלי רק על ידי התקרבות לחוש וכו' והנה דבר שהיה לפני כמה שנים שתעשה עליו רושם ההתפעלות הזאת שראוי להתפעל מזה אי אפשר בפשוטו על כן באו חז"ל ויעצו לנו לקרב אל החוש היינו לצייר ציור אמיתי אילו היה עבד והיו מוציאים אותו משם מה היה חשוב אז, היה מתבונן גדולת האדון המוציאו והיה מוסר עצמו וכל אשר לו לאדון העולם ועל ידי ציור הנ"ל תעשה זכירת יציאת מצרים רושם חזק עליו, ונמצא כי אין כונתם לחייב כאילו הוא יצא וכו' אבל באו לחייב את האדם לקרב הנס של יציאת מצרים אל החוש היינו לצייר כאילו המעשה קרה לו בפועל וכו'.

אמנם נראה שדבר זה הוא מגדרי מצוות סיפור יציאת מצרים³, והוא מעיקרי גדר המצוה של כללות חובת הלילה הזה, שבזה נשתנה מגדרי 'זכירה' של כל לילות השנה. כי הסיפור משמעותו לתאר ולספר את המאורע באופן מוחשי וחוויתי עם כל הסממנים, להתחיל מהגנות ולסיים בשבח, וכך הוא הקיום של עשיית יום זכרון להפעיל ולעורר את הזכור את היום הזה, וזה כל מטרת הסיפור המיוחד של הלילה הזה, שמחדש ומרענן בעצמו את כל חוויית המאורע ומדמה בלבו כאילו אירע לו זה, ומ"זכור" של הלילה הזה יינק את רגשות האמונה וחובת העבודה על כל הזכירות של יציאת מצרים על כל השנה.

ונראה שעל כן קראו חכמים למצוה זו בשם 'סיפור' יציאת מצרים, [כנוסח ההגדה של פסח 'מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים' וכל המרבה לספר ביציאת מצרים⁴]. כי גדר ה'סיפור' הוא להודיע לזולתו דבר מחודש, ואינו 'אמירה' או 'זכירה'. ונראה שגם לשון 'הגדת' מורה על משמעות זו, של הודעת דבר, ואינו עוד לשון של אמירה, אלא לשון של גילוי ומסירת הודעה. ולכן באה ההדגשה 'ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר'. כי לכאורה מאחר שכל גדר המצוה היא לספר באופן של הודעת דבר מחודש, אם כן מאחר שכולנו יודעים את הכל, אין כבר מקום לסיפור, ובכל זאת ציוותה תורה שנחדש בלבנו את חוויית הדבר עד שנוכל לספרו באופן של 'סיפור'.

ונראה שלמדו כל זאת מהדין לספר לבנים שנלמד מהכתוב 'הגדת לבנך'. שזה מלמדנו על צורת ההגדה שלא יהיה כאמירה גרידא, אלא להודיע זאת לבנים, בצורה שהאב מספר דבר לבנו, וכפי ההווה שהאב יודע מה שהבן אינו יודע. ומכאן למדנו שגם אם אין לו בן, יספר לאחרים, או בינו לבין עצמו, אבל העדיפות היא לספר למי שאינו יודע. ואם שניהם תלמידי חכמים, עלינו ללמוד מצורת המצווה שצריך לספר באופן כזה כמו שאדם מחדש דבר, וזה על ידי שיראה עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, על ידי חוש הדימיון כנ"ל, או שיתבונן בגודל ערך הדבר, ויהיה כל כך עירני בנפשו עד שירגיש צורך למסור את הסיפור לחברו.

³ . ויש שסברו שהוא גדר דין בפני עצמו, וכן לכאורה משמעות דברי הרמב"ם, ואולי לדעתו הוא מדרכנו. אולם משמע מהדרשות שהוא דין ב'סיפור יציאת מצרים', שהרי הן הדרשא 'עשה ה' לי', והן הדרשא 'ואותנו הוציא משם', כתובים גבי מצוות הסיפור לבנים.

⁴ . ולכאורה יסודו בכתוב (שמות י, ב) 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם'.

ד. מתחיל בגנות ומסיים בשבח

דין נוסף שישנו רק בליל פסח מובא במשנה, (פסחים קטז, א) – 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. הגמרא מבארת – מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו.

מקור דין זה יתכן שלמדו אותו מהפסוק 'עבדים היינו לפרעה במצרים' בפרשת ואתחנן שהיא התשובה לשאלת הבן החכם, כלומר שכאשר הבן שואל מה העדות והחוקים וכו', אין די להשיב לו שהוציאנו ה' ממצרים, אלא מוטל עלינו לספר לו מתחילת הגנות, בכדי להסביר לו שמכאן נובעת חובת העדות והחוקים, על ידי שידע שהיינו עבדים וכל חירותינו באה לנו מאת ה'.

על פי היסוד האמור הדברים מובנים היטב, בכל ימות השנה אין צורך להתחיל בגנות כי המטרה היא רק לזכור את יציאת מצרים, ודי לנו לזכור את חלק השבח והמצב הטוב אליו הגענו. אולם בלילה הזה המצוה היא להחיות את הזכרון בלבנו באופן מוחשי, ולשם כך צריך גם להזכיר את שלב העבדות והגנות, שעל ידי כך נחדש בלבנו את תחושת המעבר מעבדות לחירות ומעבודה זרה לעבודת ה'.

ה. לספר ביציאת מצרים כל הלילה

אחד ההלכות שנאמרו רק בליל פסח, היא ההלכה לספר ביציאת מצרים כל הלילה, עד שתחטפנו שינה, כמו שנפסק בשולחן ערוך (סימן תפא ומקורו בטור ורא"ש בשם רבינו יונה).

בביאור הגר"א מציין שיסוד הדברים הוא בתוספתא (מסכת פסחים פרק י) – 'חייב אדם [לעסוק בהלכות הפסח] כל הלילה אפילו בינו לבין בנו אפילו בינו לבין עצמו אפילו בינו לבין תלמידו מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו [עסוקין בהלכות הפסח] כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו [להן] לבית המדרש'.

הלכה זו מיוחדת דווקא למצוות הסיפור של ליל פסח, אך מלבד שזה אחד ההבדלים שבינה לזכירת יציאת מצרים שבכל יום, יש בהלכה זו ללמדנו על כללות גדר המצוה, והוא המפתח לביאור כל ההבדלים האחרים שיבואו בהמשך דברינו.

עלינו לשים לב לדברי הרמב"ם – 'מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, שנאמר זכור את היום הזה, כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו'.

וכן בספר המצוות – אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מניין תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת. [יש שמציינים שמקור הדבר הוא במדרש – (שמו"ר יט, ז)]

רבים המפרשים שעמדו על ההשוואה לקידוש של שבת – "כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו".

נראה שהכוונה היא למה שלמדו מפסוק זה על מצוות קידוש היום. כלומר דכשם שזכור את היום השבת היינו לקדשו בדברים, ואין די לזכור בלב, כך גם כאן אין די לזכור בלב את היציאה, אלא צריך לספר בדברים. אולם נוכל ללמוד מהשוואה זו גם את תוכן המצוה ויחודיותו של סיפור יציאת מצרים בלילה הזה.

בקידוש היום אנו מכריזים כי היום כולו קדוש בקדושת השבת, אף בחג המצות המצוה היא שנעשה 'יום זכר ליציאת מצרים'. כלומר שלא נפרש את הפסוק שהיא מצוה כללית לזכור תמיד כל ימות השנה את יציאת מצרים, אלא כשם שבשבת המצוה היא זכור לקדשו דהיינו לזכור ולהזכיר ביום הזה עצמו את הקדושה, וליצוק בכך תוכן הקדושה ליום כולו, אף כאן המצוה היא ביום זה עצמו ליצוק תוכן של יום זכרון ליציאת מצרים.

כבר לפני היציאה ממצרים הודיע הקב"ה למשה – (שמות יב, יד) 'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה' לדורתכם חוקת עולם תחגוהו'. מיד לאחר היציאה אכן הכריז משה: "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים". כלומר מעתה אנו מקיימים את המצוה של 'והיה היום הזה לכם לזכרון'.

וזה שורש החילוק ויסוד ההבדל בין מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח למצוות זכירת יציאת מצרים אשר בכל לילה, כי זכירת יציאת מצרים שבכל יום הוא מצוה 'לזכור' את היציאה, אבל בליל פסח המצוה היא 'לעשות יום' לזכר היציאה. אין זה הבדל רק בכמות הסיפור, אלא הוא אופי שונה לגמרי של זכירה. לא נאמר "זכור את אשר יצאת ממצרים" אלא "זכור את היום אשר יצאת ממצרים", כלומר לעשות את היום הזה שיהיה יום של זכירה, המצוה היא לציין את היום ולזכור לעשותו תמיד ליום של יציאת מצרים, יום שיזכיר את יציאת מצרים.

ולכן בליל פסח יש מצוה לספר ביציאת מצרים כל הלילה, כי מצוות הסיפור אינה מוגבלת ל'מעשה' של זכירה וסיפור, אלא כל הזמן של 'ליל פסח' מצוותו לעשות 'יום זכרון' ליציאת מצרים. ולכן כל הזמן חלה חובה לספר ביציאת מצרים, עד שתחטפנו שינה.

ולא עוד אלא שגם מצוות הזכירה של כל ימות השנה, מסתמכת ויונקת מהזכירה של ליל פסח. שהרי הכתוב שממנו למדו זכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה הוא בעצם הפסוק שנאמר בחג הפסח (דברים טז, ג) – 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני וגו' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך'.

התורה מגלה שמטרת מצוות אכילת מצות וקרבן פסח באה למען תזכור כל ימי חיך, ומכאן למדו חכמים שרצון התורה היא שיזכור כל ימי חייו, ולכן דרשו שחייב גם לזכור בפה את היציאה ממצרים כל יום וכל לילה. אבל בפסח עצמו המצוה לעשות את היום ל'יום זכרון' בכדי שעל ידה יזכור כל ימות השנה.

1. להזכיר שהיום יצאנו

בהוספות לחידושי הגר"ח (כתבים) כתב לדייק מלשון הרמב"ם וממה שהשווה לזכור את יום השבת. שיש הלכה להזכיר שהיום בליל ט"ו בניסן יצאו בני ישראל ממצרים, ובלא זה לא יצא ידי חובתו. וזה למדו מהכתוב 'זכור את היום הזה' שחייב להזכיר שהיום הוא יום זמן חירותינו כמו בקידוש שצריך להזכיר שהיום הוא שבת. [זה למעשה חילוק רביעי

מלבד שלושת החילוקים המובאים בתוך הספר בשם הגר"ח.]. וכתב שאנו מקיימים זאת על ידי אמירת 'זמן חירותנו' בקידוש.

הדברים עולים בקנה אחד עם האמור לעיל שהמצוה היא בליל פסח לקבוע שהיום הוא יום זכרון ליציאת מצרים.

ז. כל המרבה לספר הרי זה משובח

מלבד הדין לספר כל הלילה, יש דין מיוחד בלילה הזה, כמו שאומרים בהגדה ונפסק ברמב"ם – 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'. [ויתכן נפק"מ באם חוזר ומספר אותו דבר כל הלילה, שיוצא ידי כל הלילה, אבל מרבה לספר הוא דווקא שמוסיף דברים חדשים].

בגמרא לא מובא מניין המקור לדין זה. היה אפשר לומר שממה שלא נתנה תורה שיעור לסיפור זה, הרי כל שמוסיף בדבר הוא בכלל המצוה. אבל דבר זה באמת ישנו בהרבה מצוות, שאף שיוצא בכל שהוא, עדיין ניתן להדר ולהרחיב המצוה והכל בכלל המצוה, אבל כאן נראה שיש מעליותא ושבה מיוחד להרבות בסיפור כאן יותר ממצוה אחרת.

[רבי מאיר שמחה הכהן זצ"ל בעל 'אור שמח' (הלכות חמץ ומצה - פרק ז - הלכה ד) כותב שזה נלמד מהדרשה 'לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה' (פסחים לו.) ומכאן למדו לדבריו לדרוש את פרשת 'ארמי אובד אבי' שנכתב בתורה לגבי מצוות ביכורים. – שנאמר בו לשון ענייה 'וענית ואמרת לפני ה'".]

גם הלכה זו מבוארת היטב לפי היסוד האמור, מאחר שאין זו מצוה של מעשה מסויים ותו לא, אלא מצוה ליצור מציאות ויום של זכרון, הרי ככל שנרבה לעסוק בזה יש בכך יותר שלימות במצוה.

אמנם יש לבאר יותר שמכיון שצורת ההגדה היא באופן של 'סיפור' כמאורע חי ותוסס בנפשנו, ולכן כך היא צורת הדברים שמרבים לספר, כי בצורה של 'אמירה' מסתפקים ב'יציאה ידי חובה' בדיבור יבש, אבל אופי של 'סיפור' כשמעבירים ידיעה מחודשת למי שאינו יודע, מעצם טבע הדברים מרחיבים מכל הצדדים ולכן ככל שמרבה זה יותר צורה של סיפור ויותר הידור בעצם המצוה.

ח. בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

דין נוסף מצינו במצוות סיפור יציאת מצרים שהוא קשור ותלוי במצוות אכילת מצה. כמו שאנו אומרים בהגדה - יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

ואכן אין מצוות סיפור יציאת מצרים נוהג אלא כאשר חלה חובת מצוות מצה.

כך עולה מסוגיית הגמרא - קטז: אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, וכו', איני והאמר מרימר

שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת. ומתצינן בגמרא - קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן, מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא וכו'.

להלכה נקטינן שמצה בזמן הזה דאורייתא, ואם כן גם סיפור יציאת מצרים מדאורייתא.

לדין זה ישנם שני ילפותות, האחד הוא כאמור מדכתיב 'בעבור זה – בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך'.

והשני הוא ממה שאמרו בגמרא קטו: - **אמר שמואל לחם עני - לחם שעונין עליו דברים, תניא נמי הכי לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה.**

וכך כתבו התוספות פסחים דף קיד, א ד"ה הביאו - **ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר לחם עני שעונין עליו דברים הרבה.** וכן מובא בטור (אורח חיים סימן תעג)

יתירה מכך, יש דעות שאדם שאין לו מצה אינו יכול לקיים את מצוות סיפור יציאת מצרים. כך מובא בפירושו של הגאון ר' ירוחם פישל פערלא על הרס"ג, שנחלקו האחרונים במי שאין לו מצה אם חייב כלל בסיפור יציאת מצרים, שדעת הרשב"ץ בפ"י על ההגדה ושו"ת חסד לאברהם שאין חייב בסיפור יציאת מצרים. אבל המנחת חינוך והפמ"ג כתבו שהגדה מצוות עשה אף בשאין לו מצה ומרור.

אבל גם המנחת חינוך מסכים שאין מצוות הסיפור אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך⁵. ולכן לדעת ר' אליעזר בן עזריה שאין אכילת פסח אלא עד חצות גם מצוות סיפור יציאת מצרים אין נמשך לאחר חצות, ולדידה אין צריך לספר עוד ביציאת מצרים.

ואף אם אינו לעיכובא, לדעת הכל שלימות המצוה היא שיהיו פסח מצה ומרור מונחים לפניו, וכדתנן - **הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין וכו' ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח, ואח"כ תנן מזגו לפניו כוס שני וכן הבן שואל וכו'.** הרי דבעינן שבשעת הסיפור כבר יביאו לפניו מצה ומרור וכו'.

בהגהות הרי"ף פערלא מביא דעה בשם תשובות הרא"ש. (כלל כד סימן ב') שאין כלל חובה לספר ביציאת מצרים רק

5. הגרי"ז מדייק שגם המאריך בסיפור בעינן שיהיה מצה ומרור מונחים לפניו. ואחר שסילקו שוב אויל ליה מצוות הסיפור. ולכן איתא בתוספתא שאחר הסיפור סילקו מלפניהם.

ונראה דהיינו מדין 'בעבור זה', כאשר יבואר להלן, אבל מדין 'לחם עני' – שעונין עליו' אין שייך אלא לפני האכילה [ואף ההלל על כן הוציא אותו כדי שתחילה יהיה על הלחם, ואחר כך הוא כבר המשך של אותו ההלל, ומיקרי שעונין עליו]. שהרי כן דעת הגרי"ז עצמו שהוא כגדר ברכה על הכוס שאחר כך אוכלין את המצה.

אבל מדין 'בעבור זה' חייב לספר כל הלילה שעדיין הוא המשך מצב הסעודה ששיירי המצה ומרור מונחים לפניו. וגם אם לא נקבל את חידושו של הגרי"ז שצריך מצה ומרור מונחים בפועל אחר שנמר סעודתו, אבל נראה דעצם הדבר שיושבים על אותו שולחן נחשב מצה ומרור מונחים לפניו כיון שהוא נגרר אחר הסעודה, וממשיכים לעסוק בשיחה בנושא הסעודה.

ובזה נראה לבאר הדין דאיתא בשו"ע שיש לספר כל הלילה עד 'שתחטפנו שינה', ומקורו בראשונים. וצריך ביאור דאטו מדין אנוס הוא, ולכאורה גם משמע שאחר שחטפתו שינה גם אם התעורר שוב אין מוטל עליו לספר ביציאת מצרים.

ונראה דהנה מצינו בדין פסח שנתנמנמו כולם הוי כדין שני בתים ואסור להם לאכול, כלומר ששינה הוי הפסק בסעודת הפסח, וכמו כן נראה שאם חטפתו שינה הוי הפסק וסוף מצב של מצה ומרור מונחים לפניו, ואין כאן סעודת מצה ומרור.

שאם ישאל הבין יאמרו לו טעם מצות מצה, אולם יתכן לבאר שכוונתו רק לבאר הטעם שאין מברכים על המצה, והיינו משום שהסיפור הוא מצוה טפלה למצה⁶. ועיקר זכירת יציאת מצרים בלילה הזה הוא על ידי המעשה של פסח מצה ומרור. אלא שהתורה ציוותה גם ללוות העשיה באמירה וסיפור היציאה. ולכן לא תיקנו ברכה, משום שאין זה עיקר המצה.

וכן הבה"ג לא מנה סיפור יציאת מצרים למצה בפני עצמה, וביאר הגרי"פ פערלא דס"ל שהוא נטפל למצוות מצה, וכמו שיש בדעת האחרונים שבאין לו מצה אינו חייב לספר.

מכאן אנו למדים גדר מיוחד שישנו בסיפור הלילה הזה שהוא צמוד למצוות קרבן פסח ואכילת מצה ומרור.

שכן המצה של 'זכור את היום הזה' בפשוטה היא מצוה כוללת המכוונת על מצוות פסח מצה ומרור, הסיפור הוא ליווי ופירוש שאנו אומרים בפה ונותנים משמעות לעשיית המצוות. ולכן יש דעות שכאשר אין מצה אין כלל סיפור, ועכ"פ לכו"ע אין הסיפור אלא בשעה שיש חובת מצה.

ובדומה לזה מצינו דעת הרמב"ן אלא שלדעתו מצוות הסיפור נטפלת למצוות קרבן פסח. כי לגבי סיפור יציאת מצרים כתב בהגותו לספר המצוות שאינו מצוה בפני עצמו אלא טפל לאכילת קרבן פסח.

ט. כל שלא אמר שלשה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו

מכאן נבוא אל דין נוסף שישנו בלילה הזה, והוא אמירת 'פסח מצה ומרור'. ומקורו במשנה (קטז): ובהגדה - רבן גמליאל אומר כל שלא אמר שלשה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום שפסח וכו' מצה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, מרור על שמררו המצרים וכו'.

התוס' כתבו שדין זה נלמד מהפסוק - ואמרתם זבח פסח הוא - פירוש באמירה, שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצריך לומר נמי, מצה זו, מרור זה. וב'שבלי הלקט' כתב שדין זה נלמד ממה שכתוב 'בעבור זה' בשעה שמצה ומרור שמונחים לפניך.

נחלקו הראשונים, מה הכוונה 'לא יצא ידי חובתו', האם הכוונה לחובת סיפור יציאת מצרים, או לחובת פסח מצה ומרור. מדברי הרמב"ן על הרי"ף ריש ברכות משמע שהוא הלכה במצוות אלו, שכתב - כל שלא אמר שלשה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו [היינו לכתחילה] ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור. וכן מדייקים מדברי הר"ן (על הרי"ף סוכה יג.).

ובמאירי כתב שהוא מדין מצות הסיפור, שכל שלא הפליג סיפור זה בכדי הראוי אא"כ פירש טעמן של שלש אלו. וכן

⁶.

משמע קצת מלשון הרמב"ם שכתב ודברים אלו כולן הן הנקראין הגדה.

בכל אופן אנו למדים מכאן על אופיו המיוחד של הסיפור בלילה הזה, שהוא חלק ממצוה כללית לעשות את היום ליום זכרון, ולכן הסיפור בא כשהוא משולב בשאר מצוות הלילה הפסח המצה והמרור, שהסיפור מלווה ומפרש את משמעותם של המצוות.⁷

והנה לעיל ביארנו דין נוסף שיש בסיפור יציאת מצרים בלילה הזה שיהא בדרך 'שאלה ותשובה', ונתבאר שהוא שייך לדין 'סיפור לאחרים'.

אולם יש לומר באופן אחר⁸ שהשאלה והתשובה הוא בכדי שהסיפור יהא על הלחם, כמו שהובא לעיל שדרשו 'לחם

⁷ . והנה יש שתירצו על הקושיא משום מה אין מברכים ברכת המצוות על מצוות סיפור יציאת מצרים, דנכלל הברכה על זה בקידוש. עוד איתא במנה"ח והפ"ח דיוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים בצמצום על ידי ההזכרה בקידוש היום. ולפי דברינו נראה דבאמת בקידוש יש צורת הקיום המדוייקת של מצוות "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", משום שגם עצם קביעת היום למקרא קודש יש בו קיום של עשיית היום ליום זכור יציאת מצרים, כי כל קדושת היום נובעת מכך שנקבע כיום זכרון ליציאה. וכאשר מקדש את היום בברכה ואומר שיום זה הוא זמן חירותנו וזכר ליציאת מצרים, הרי נתקיים תמציתה של המצוה. וכשם שנכלל בקידוש גם ברכת המצוות על היום טוב שאומרים "וקדשנו במצוותיו" כך נכלל בזה ברכת המצוות על כללות הלילה הזה שעושים מצב של זכרון ליציאת מצרים. ויתכן שזה הטעם שמתחיל מצוות ארבעה כוסות בכוס של קידוש, כי הקידוש כאן הוא התחלת מצוות הלילה והסיפור ואינו רק עבור קדושת היום כמו בכל יו"ט, וכמו שנתבאר, שקדושת היום בעצמה היא קיום עשיית זכרון ליציאת מצרים.

⁸ . לפי הטעם ששאלה ותשובה הוא עבור שלימות הסיפור לאחרים, אין מיושב הדין שאמרו בברייתא שאם אין ממי שישאלנו, יהא שואל את עצמו. ואף שנתבאר בדברינו, עדיין הוא דבר תימה שיהא אדם שואל ומשיב לעצמו, ויותר משמע שיש מעלה בעצם האמירה בדרך שאלה ותשובה, והדבר צריך ביאור.

ועיין בקונטרס 'חג המצות' להגר"ש ברנד שכתב שהשאלה והתשובה הוא משום דילפינן שהסיפור יהא על הלחם, דכתיב לחם עוני ודרשינן לחם שעונין עליו דברים הרבה, ועי"ז ששואלים על המצה ומרור יחשב שהסיפור נאמר על המצה ומרור. כלומר שהענין על הלחם היינו שכיון שמטרת הלחם הוא להזכיר ולעורר היציאה והחירות, על כן ציוותה תורה שגם יהיה מספר תוכן וזכירה זו שיש בלחם. ועל ידי השאלה ששואלים משום מה אוכלים לחם זה, נחשב שהסיפור הוא על הלחם. והשאלה על 'פסח' הוא כדי לקיים הכתוב 'ואמרתם זבח פסח' שהוא בדרך שאלה ותשובה כדילפינן מהני קראי, ואפשר גם בדרך הנ"ל כמו מצה ומרור, משום דבעינן לומר חוב העבודה, שאנו עושים עבודה זו של פסח משום שעל ידה פסח עלינו. על כן יותר שלימות הוא לומר גם זה בדרך שאלה ותשובה על הפסח.

אלא שלפי"ז נמצא דעיקר השאלה הם דווקא שאלות אלו של פסח מצה ומרור. ולפי מתעוררים כמה תמיהות, דנמצא שאין התשובה ניתנת אלא בסוף ההגדה במאמר רבן גמליאל פסח מצה ומרור. והרי חז"ל תיקנו להקדים ולזרז בכדי שישאלו התינוקות ואיך עיכבו תשובתם עד סוף ההגדה. וכן בלשון הרמב"ם משמע שאין צריך להשיב להם כל טעמי המצוות וישוב שאלותיהם, אלא רק סיפור העבודות והחירות.

ועוד ששאלת כולנו מסובין ושאלת שני מיבולים, אינה כלל מפסח מצה ומרור. ובשאלת המיבולים כבר האריכו האחרונים היכן היא התשובה למיבול ראשון, ויש שביארו שבאמת אין לזה תשובה אלא נעשה בכדי שישאלו, וא"כ לשם מה בעינן שישאלו אם אין לזה תשובה. ועוד תיקנו כמה שינויים בלילה הזה כגון עקירת השולחן (קטו): בכדי שישאלו התינוקות, והרי שאלות אלו אינם כלל על פסח מצה ומרור.

ועיין במאמרו של הגר"י הירשמן בקובץ מאורות ירושלים פסח תשס"ח, שכתב ראיות אלו ועוד הוסיף להוכיח כן מכמה דיוקים והוכחות נפלאות. ומכ"ז יסד שעיקר השאלה היא על עצם שינוי הלילה מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, (ועיין מה שביאר שם בדרך משל נאה), וכל שינוי שעושים בלילה הזה כבר מעורר שאלה, והתשובה היא עובדים היינו, שבזה כבר מיושב לו שאירע היום הגאולה, אף שאנו מיישב עבור מה בא כל פרט, וכל המטרה הוא רק שיבאר הסיפור בדרך שאלה ותשובה.

ועיני"ש שציינו לדברי הגמרא שם – **אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מודלי תבא מקמיה, אמר להו עדין לא קא אכלינן אתה קא מיעקרי תבא מקמן, אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה.**

ונחלקו בזה הראשונים דדעת הרשב"ם והרוקח שבאמת אין צריך לומר מה נשתנה, ודי בשאלת עקירת השולחן. וכן דעת מהרי"ל וכן יש לדייק משבלי הלקט בשם רבינו ישעיה, וחי' מהרי"ח על המשנה. אכן דעת התוס' והמאירי דעל ידי שאלות אלו יבוא לשאול שאלות מה נשתנה. ועכ"פ בדעת הרשב"ם והרוקח מוכח שאין השאלות הללו עיקר. ולפי ביאור זה, דין שאלה ותשובה שייך ביסודו לדין 'סיפור לבנים או לאחרים' שביארנו בריש דברינו.

שעונין עליו דברים הרבה, וע"י ששואלים על טעם המצה ומרור נחשב שהסיפור נאמר על המצה והמרור. וכמו כן השאלה על פסח הוא כדי לקיים הכתוב ואמרתם זבח פסח.

ואף שחלק מהשאלות אינם על המצוות, כל שאלה שהיא על שינוי הלילה יוצרת קשר בין הסיפור למעשים שאנו עושים ביום הזה, כי כל העניינים שתיקנו חז"ל כמו ארבע כוסות והסיבה ושני טיבולים ועקירת השולחן, אף שאין חיובם מן התורה, אבל כאשר עושה אותם יש בהם קיום של מצוות זכור שבזה מייחד את היום ועושה אותו ליום מיוחד המזכיר את יציאת מצרים, והשאלה עליהם גורמת שהתשובה תהיה קשורה לעשיית היום.

י. אמירת הלל

עוד מצינו בהגדה של פסח שאחר כל הסיפור אנו אומרים בנוסח הנזכר גם במשנה - **לפיקך אנחנו חייבים להודות ולהלל**. וממשיכים מתוך כך באמירת ההלל בחלקו הראשון ואחר הסעודה משלימים חלקו השני. ועיין בחידושי המאירי (מגילה כ:): שכתב - **רבים למדים מכאן בהלל שבלילי פסחים שאינו חובה ואגב גררא של הגדה הוא נאמר**. כלומר שמשלימות סיפור יציאת מצרים הוא לומר אחריו הלל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם בספר המצוות - **וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ובהודות לו על מה שגמלנו מחסדיו וכו'.**

המקור לכך הוא מן הכתוב - **לחם שעונין עליו דברים הרבה**. וברש"י (פסחים לו.) פירש - **שעונין עליו דברים - שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה**. כך גם כותב המאירי (פסחים צה, א) **'הראשון טעון הלל באכילתו דכתיב לחם עני ודרשו בו שעונין עליו דברים הרבה'**.

זה מובן היטב לפי האמור שכאשר האדם רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, פשוט שהוא מתעורר לומר הלל

וחינן לפנינו מצד אחד ביאור נפלא בקונטרס 'הג המצות' כנ"ל בטעם השאלות, שהוא מצד דין סיפור על המצוות, אלא שהוקשה על זה שאם עיקר דין השאלה והתשובה הוא בדווקא על פסח ומצה ומרור, שעל ידי השאלה נחשב הסיפור על המצה ומרור. והרי באו לפנינו כמה הוכחות שהשאלות הם כלליות על עצם השינוי, ובלבד שתהא שאלה ותשובה. ולכאורה הדבר סותר לביאור נפלא זה.

[ויתכן שבשני דרכים אלו נחלקו הראשונים הנ"ל הרשב"ם וסיעתו והתוס' וסיעתו, אם "פמרתן מלומר מה נשתנה" הוא אכן כמשמעו שדי לנו בשאלת עקירת השולחן].

ועל פי דרכינו נראה דיש לאחד בין שני הדרכים הללו.

שבאמת נראה שמטרת השאלות הוא בכדי שהסיפור יהא נחשב חלק מעשיית המצוות, כיון שזה יסוד הסיפור בלילה הזה והוא מעצם צורתו שהוא בא כנטפל למצוות הלילה, כרקע ליצירת ה"מצב" של יום שבא עבור זכירת יציאת מצרים. ואם אין הסיפור בא כביאור על המעשה אין זה נחשב שהוא בא עליהם אלא הוא סיפור בפני עצמו. אכן מאותו טעם אין לדקדק שיהיו השאלות דווקא על המצוות או המרור, אלא צריך שיהיו השאלות באות על עשייה משונה מכל יום שיוצרת ביום זה מציאות של יום מיוחד, ועל ידי כך הסיפור נחשב כמתלווה אל הפעולות של הזכירה.

וכמו כן נראה שכל העניינים שתיקנו חז"ל כמו ארבע כוסות והסיבה ושני טיבולים ועקירת השולחן, אף שאין חיובם מן התורה, אבל כאשר עושה אותם יש בהם קיום של מצוות זכור שבזה מייחד את היום ועושה אותו ליום מיוחד המזכיר את יציאת מצרים.

ושירה. לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל. ואם לא בא לידי אמירת הלל, הרי לא נתקיים בו המציאות של "זכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים". וידועים דברי הראשונים שהלל של ליל פסח בתורת שירה הוא בא, וביאר בזה הגרי"ז הלוי דדין שירה שייך היכא שהוא עצמו נעשה לו נס, ובליל פסח כיון שחייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, על כן ההלל הוא מדין שירה.

ויותר מזה נראה, שלא רק שמתחייב לומר הלל אחר הסיפור, אלא הסיפור עצמו יש בו גדר של הודאה ופרסומי ניסא.

וכן לדעת הרמב"ן שהסיפור בא אגב גררא של אכילת קרבן פסח כמו כן מצינו בדבריו לגבי ההלל שכתב בחידושו (פסחים ק"ח) שהוא נאמר על אכילת פסחים. וכן בהגהותיו לספר המצוות כתב שהלל של אכילת פסחים הוא מדאורייתא. וקצת יש הוכחה לדבריו מלשון המשנה (פסחים צ"ה). פסח ראשון טעון הלל באכילתו⁹

כי הנה מטרת זכירת מצרים בכלל היא לשני דברים, גם בכדי לבוא לידי האמונה וחובת העבודה לה' על שהטיב עמנו וגאלנו ונעשה לאלוקינו, וגם בכדי לתת תודה והלל ושבח לה' על רוב טובותיו וחסדיו עמנו.

וכל שכן בלילה הזה אשר בו אנו עושים זכרון ליציאה ממצרים, שהמטרה היא לבא לשני הדברים הללו¹⁰. גם לזכור עד כמה חובת עבודתנו למקום, וגם לבא לידי ההלל והודאה על רוב חסדיו עמנו.

ויתכן עוד ששני החלקים הללו מתאחדים בעצמם, כי זה עצמו מעיקרי עבודת ה' להללו ולהודות לו, על כן מיניה וביה יש כאן גם הודאה על חסדי הגאולה, וגם יש בזה קיום חובתנו כלפיו להיות עובדיו המודים לו והמהללים אותו.

*

ולפי זה נמצא שההלל וההודאה גם הם מתלווים למעשי המצוות ומפרשים אותם. ועיין ברש"י בפסוק בעבור זה שפירש 'בעבור שאקיים מצוותי כגון מצה ומרור הללו'. ומזה מוכח שבמצוות הללו של פסח מצה ומרור יש בהם לא רק תוכן של זכירת היום, אלא גם יש בהם עניין של עבודה לפניו, והיינו עבודת הלל והודאה, שהרי הם מצוות של אכילה (וכמו שהאריך מו"ר לבאר בתורתו בקרבם) ואם כן הרי פירוש הפסוק הוא שאומר לבנו בעבור זה עשה ה' לי

⁹ . ועיין במכילתא – ואמרתם זבח פסח הוא. ללמודך שכל מי ששומע הנסים האלו שעשה הקב"ה לישראל במצרים צריך לשבח ואומר ויספר משה לחותנו וגו' ויחד יתרו. ויש שתיקנו בנוסח המכילתא דקאי על סוף הפסוק דכתיב ויקוד העם וישתחוו. אכן יש ליישב גירסתנו על פי דברי הרמב"ן, שה'ואמרתם' על קרבן פסח הוא סיפור ההגדה וההלל, וילפינן מהאי קרא דבעינן לאודיי ולשובחי לה' על ההצלה והיציאה ממצרים.

¹⁰ . ועיין בקונטרס חג המצות להגר"ש ברנד שליט"א שכתב במסקנתו שהסיפור שנלמד מצד פרשת "זכור את היום הזה" ו"הגדת לבנך". הוא רק מצד השרשת חובת העבודה, אבל העניין של שמחת היציאה והתודה לה' נלמד רק מהדרשה דלחם עוני, אשר הפרשה שם עוסקת בשמחת והודאת הגאולה.

אכן אפשר לומר שבפרשת "זכור – והגדת" מצוות הסיפור והזכירה אינה מתפרשת לאחת מן המטרות, אלא המצוה היא לעשות יום לזכרון היציאה באופן שיתחדש אצלו באופן חי כל היציאה, בכדי שממילא יבוא לידי כל התוצאות המתחייבות מיציאה זו, הן הלל והודאה לה' על חסדיו, והן חובת העבודות לה' על שהוציאנו.

בצאתי ממצרים, שה' הוציא אותנו ממצרים בעבור זה בכדי שנבא לפניו בהלל ותודה על רוב חסדיו שגמל עמנו.

ובזה נבוא לבאר מה שקשה בסוגיית הגמרא – (פסחים צה, ב) מה בין פסח הראשון לשני, הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתו וכו' הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג - טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג - אין טעון הלל.

וצריך עיון דלשון המשנה משמע שהקרבן פסח הוא מחייב את ההלל שאמרו 'טעון הלל באכילתו', [וכן מהא גופא שהוצרך למעט פסח שני, משמע דהקרבן הוא מחייב את ההלל]. אבל הילפותא שהביא מקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג - לילה המקודש לחג טעון הלל, משמע דהלילה הוא שמחייב את ההלל. ואם כן מייתי קרא לסתור.

ולפי יסוד דברינו מיושב שפיר דבאמת הפסח והלל חדא מילתא נינהו, דהלילה המקודש לחג הוא המחייב את הפסח ואת ההלל אשר הוא מלווה אותו ומפרש אותו, ועל ידי הפסח וההלל יחדיו חוגגים את שמחת נס היציאה ממצרים. [מה שאין כן פסח שני שאינו בא מצד הלילה המקודש לחג, ואין תכליתו אלא לעשות את הקרבן ולא לחגוג את שמחת היציאה]

כן יגיענו ה' אלוקינו למועדים ולרגלים אחרים שמחים בבניין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים.

סימן ב

בטעם טיבול ראשון (כרפס) ובגדרי ארבע כוסות

שני חלקים לסדר ליל פסח

א.

בין ארבעת הקושיות של מה נשתנה, אחר כל אריכות התירוץ, נותרת שאלה אחת בלי תשובה. והיא השאלה, שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים.

ובפשטות מובא בפוסקים שטעם טיבול ראשון הוא בכדי שיהיה היכר לתינוקות. אכן בפוסקים הקשו דאין זה מספיק, ראשית קשה עצם הדבר דמ"מ אחר שישאלו מה יתמצו להם. וזה דוחק שיאמרו להם זה גופא, שעשינו זאת כדי שתשאלו. וגם עצם הדבר צריך ביאור למה בחרו דווקא בהיכר זה, וכי לא נמצא דבר משונה יותר להתמיה התינוקות, כי אם אכילת ירק לפני הסעודה. ומסתבר שבחרו עשיה בעלת תוכן ומשמעות.

עוד צריך ליישב בביאור סוגיית הגמרא ובשיטות הראשונים שם.

דהנה במשנה (קיד.) הביאו לפנינו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת.

ובגמרא – אמר ריש לקיש זאת אומרת מצוות צריכות כוונה, כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה ודילמא לא איכוון למרור, הלכך בעי למיהדר לאטבולי לשם מרור. דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה למה לך תרי טיבולי והא טביל ליה חדא זימנא.

ופירשו רש"י והרשב"ם, שהמשנה איירי כשנטל חזרת לטיבול ראשון, וסבר רב חסדא דמאי דבעינן תרי טיבולים הוא, משום שבטיבול ראשון עדיין לא חל עליו חיוב לאכול מרור עד זמן אכילת המצה, ומשום כך הרי לא יכוון לצאת בו ידי מצות מרור, ולכן צריך לחזור לטבל המרור לשם מרור. ומזה הוכיח שמצות צריכות כוונה, דאל"ה גם אם לא כיון, הרי יצא ידי חובתו באכילת חזרת בטיבול ראשון, ואינו צריך לטבל שנית. ודחינן בגמרא – ממאי דילמא לעולם מצוות אין צריכות כוונה, ודקאמרת תרי טיבולי למה לי, כי היכי דליהוי הכירא לתינוקות.

ולכאורה עולה דרך כשבאו לסתור ראייתו של ריש לקיש חידשו האי טעמא של 'היכירא דתינוקות', ומשמע דריש לקיש לא סבר להאי טעמא, ואם כן משום מאי בעי כלל טיבול ראשון, אם כן יאכל המרור רק בעידניה.

וכן הקשה במרדכי – וא"ת למאי דס"ל דהשני טיבולין אינן משום היכירא אלא משום דמצות צריכות כוונה, א"כ תיקשי ליה אמאי עביד תרי טיבולי, לא ליעביד כי אם חד טיבול וליכוין שפיר למרור'.

וברשב"ם פירש בדחיית הגמרא, דבאמת יצא ידי"ח בכזית קמא, רק טיבול שני עבדינן להיכירא דתינוקות. ויש לדחוק בכוונתו דבאמת גם ר"ל סבר לטעמא דהיכירא, רק הוא ס"ל דהיכירא רק בטיבול ראשון בזה שמקדימים הטיבול

לאכילה, ואם מטבל במרור יצא ידי חובת מרור ויפטר מטיבול שני, ומוכח מהטעם רק משום שחיישין שלא יכוון, ומצות צריכות כונה. ודחיית הגמרא הוא דגם בטיבול שני יש 'היכירא לתינוקות' כמו שכתב הרשב"ם, ולכן בעינן טיבול שני בכה"ג ולא מטעמא דכוונה.

אבל זה דוחק דאין משמע כן לשון הגמרא, דמשמע דהשתא נתחדשה דחייה זו דהוא כדי דליהוי היכרא לתינוקות. ועוד דלא מצינו 'היכירא לתינוקות' אלא בטיבול ראשון ולא בטיבול שני. [ועיין במהרש"א ובמהר"ל שכתבו שמזה יש להוכיח דהוה לר"ל טעמא אחרינא בטיבול ראשון, מלבד היכרא לתינוקות.]

וכן הקשה בחזו"א (סימן קכד) 'לכאורה ליכא היכירא לתינוקות אלא בטיבול ראשון לפי שאין דרך לאכול ירק קודם סעודה כמש"כ הרשב"ם לעיל במתני' אבל הכא כיון שדמיונות אין צריכות כוונה כבר נפיק מצות מרור בטיבול ראשון, קשה טיבול שני למה, ומאי משני משום היכירא לתינוקות'. ומה שתירץ החזו"א דהיכירא לתינוקות קאי אטיבול ראשון, וטעמא דטיבול שני הוא בכדי שיקיים מצוה כתיקונה לאחר אכילת מצה, [עיי"ש] הוא דחוק מאד בלשון הגמרא.

וגם בשיטת התוס' קשה. עיין ד"ה זאת שתורף דבריו הוא, דס"ל לרב חסדא דאין צריך לחזור אחר ירקות אחרים עבור היכירא, אלא מטבל תחילה בחזרת להיכירא לתינוקות, ואחר כך חוזר ומטבל בכוונה לשם מצוותו כתיקונה אחר המצה, (וזה גופא קמ"ל מתני' דצריכות כוונה). אבל אם מצוות לא היו צריכות כוונה למה אין צריך ליהדר אחר שאר ירקי עבור היכירא, בכדי שיקיים אכילת מרור כתיקונה. ודחו ליה דהיכירא באמת מחייב דליהדר אחר שאר ירקי ומתני' איירי היכא דליכא שאר ירקי שגם אז מחייבין ליה לעשות תחילה טיבול ראשון בחזרת, אף שיוצא בו ידי"ח, ושוב יאכל מרור בשעת המצוה כתיקונה.

ובזה תמוה שתיקנו היכירא לתינוקות דווקא באופן זה של טיבול ירק, ואף חייבוהו כן כשאין לו אלא מרור שעיי"ז יפסיד אכילת מרור כתיקונה. וגם פלא שבא התנא ללמדנו דין טיבול ראשון דווקא בחזרת, באופן של בדיעבד.

ובהמשך התוס' בד"ה מתקיף כתבו דשיטת רב חסדא שמברך על טיבול ראשון על אכילת מרור אע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני, והברכה מועלת מאחר שאכל ממנו מעט, ומדמה זה התוס' לברכת שופר שמברכין על תקיעות דמיושב אע"פ שעיקר התקיעות הן דמעומד. וזה תמוה דהתם הרי הוא תחילת המצוה בתקיעות דמיושב, וכאן החזרת אינו אלא להיכירא, ואינו שייך כלל למצות מרור.

עוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם (חומ"צ פ"ח ה"ב), דכתב דשיעור טיבול ראשון הוא בכזית, וכתבו הפר"ח ומהר"ל דראיתו מסוגיין, דאי יוצא בפחות מכזית מאי ראיית ריש לקיש, והרי בפחות מכזית אין יוצאין כלל ידי חובת מרור. ועיין שם במגיד משנה ובהגה"מ שתמהו דכיון דלהיכירא אתי, תיסגי בפחות מכזית. הרי משמע דהרמב"ם טעמא אחרינא אית ליה בטיבול זה.

הרי מכל זה עולה דאין טעמא דהיכירא לבד מספיק לנו.

ואכן מצינו שהרבה פוסקים כתבו טעמים לאכילת טיבול ראשון. ולא סגי להו בטעמא דהיכירא. והב"ח כתב בשם מפרשים שהטעם הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם הסעודה להמשיך תאות המאכל. ועוד כתב טעם כדי שלא לשהות כל אותו זמן בלא אכילה כל עיקר, ומטבילין לטעימה בעלמא. ובפר"ח מביא עוד טעמים וכ' בשם הרוקח

שהוא זכר לשעבוד לקושש קש לתבן. ובפיוט של ר' יוסף טוב עלם שהובא בתוס' כאן כתב טעם כדי שלא יברך על המרור שני ברכות דהוי חבילות. ועוד מובא טעם בראשונים כדי שלא יברך שני ברכות על מין קללה. ועוד איתא ממהרי"ל דכרפ"ס רמז ס' פר"ך.

ואם כן מקום הניחו לבאר עניין תמוה זה. וכדי לבא ליישב עניין טיבול ראשון, נקדים במה שיש לבאר בסוגיא דד' כוסות.

ב.

בגמרא קח: **שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא.** ופירש הרשב"ם דהיינו בזה אחר זה, שלא על הסדר אלא שתאן רצופין. וכן פירשו רוב הראשונים, ודלא כרש"י שפירש בבת אחת בכוס אחת.

והב"י בסימן תפד כתב שאע"פ שתיקנו כל כוס על דבר מיוחד וכו' מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא. וכתב על זה הפר"ח שמדברי הרשב"ם כאן מוכח שהסדר כן מעכב, והכוסות נתקנו דווקא על סדר המצוות, והבין הפר"ח שנקט הב"י כרש"י, דרק בכוס אחת לא יצא.

אמנם, זה לא יתכן, שהרי הב"י בסימן תעב הביא שיטת כל הראשונים ושיטת רש"י אפילו לא הזכיר. וכתב בפשטות שתאן זה אחר זה שלא על הסדר לא יצא, ולכאורה סותר עצמו, והאריכו בזה האחרונים.

ונראה, דהנה לקמן אמרו בגמרא (ק"ז): **ארבע כוסות תקינו ליה רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה,** ומשמע דעיקר תקנת ארבע כוסות הוא תקנה בפנ"ע, רק לתוספת הידור קבעו אותם על המצוות. וכפי שהוכיח המהר"ל מלשון הגמרא, ותמה מזה על שיטת הרשב"ם שהשתיה על סדר הברכות מעכב, וכן תמה בביאור"ל. וי"ל דמשום כך פשיטא ליה להב"י דא"א לומר שכל שלא עשאן על המצוות לא יצא, כיון שאינו מעיקר יסוד מצוות ד' כוסות. ומשו"ה פסק הב"י בסימן תפד שאין האמירות מעכבות בדיעבד. אכן מה שכתב בסימן תעב דאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, בהכרח שאין הכוונה שלא על הברכות שתיקנו חכמים.

ובמג"א פירש דשלא על הסדר היינו שלא אמר הגדה בינתיים, ונראה שבא לרמז כאן ישוב זה על שיטת הב"י, כלומר דבסימן תעב כוונתו דאף דאין סדר הברכות מעכב, אבל סדר אמירת הגדה בינתיים מעכבא. וצריך לדעת מה המקור לזה.

ג.

הנה בדף קח. איתא, יין, **איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי, אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעו הסיבה השתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה**

הוה. ואמרי לה להאי גיסא אדרבה תרי כסי בתראי ההיא שעתא דקא הוויא חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר.

הרי נתבאר בגמרא דלכו"ע יש הבדל בין כסי קמאי לכסי בתראי, שבתרי כסי קמאי עוסקים בעבדים היינו, ובתרי כסי בתראי עוסקים בחירות. רק נחלקו מתי ראוי לבטא החירות, האם בשעה שעוסקים במצב החירות, או שאז כבר אין צריך לבטא חירות, ו'מאי דהוה הוה', אלא דווקא בשעה שעדיין עוסקים בצורך החירות ראוי לבטא החירות בהסיבה.

ונראה שזה עצמו תקנת ארבע כוסות, שתיקנו שיהיה מורכב מתרי כסי קמאי ותרי כסי בתראי, אשר יבטא שני חלקים אלו של עבדות וחירות, וזה מה שאמרו בגמרא ארבע כוסות תיקנו רבנן דרך חירות. (ובאמת מצינו דאין איסור מוסיף על הכוסות רק בין ראשון לשני ובין שלישי לרביעי, אבל בין שני לשלישי שפיר דמי, ובפשטות הטעם הוא משום שזה זמן סעודה, אבל בשורש הדבר נראה כמבואר כאן, שגדר תקנת ארבע כוסות הוא שתי כוסות ושתי כוסות, וזה הסדר שיש שני כוסות של שעבוד, ואחר כך מתחיל מהסעודה ואילך עוד שני כוסות של חירות.)

ומעתה י"ל שזה הכוונה בדברי הגמרא שתאן בבת אחת לא יצא, שפירש הרשב"ם דהיינו שלא על הסדר, והבאנו מה שפירש המג"א בדעת הב"י, שלא אמר הגדה בינתיים. כי זה מיסוד התקנה שיהיו שתי כוסות של עבדים היינו, ושתי כוסות של אחר החירות.

כלומר דמה דבעינן בסיפור יציאת מצרים, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, לא אמרוהו חכמים רק על עצם הסיפור, אלא זה כל סדר הלילה, שתיקנוהו באופן שמראה בעצמו יציאה מחירות לשעבוד. ותחילה עוסק בחלק השעבוד ומספר על גודל הדחק והצער, ואחר כך מסיים בשבח שיצאנו לחירות. ומתוך כך שמח ואוכל סעודתו ושותה ומהלל ומשבח.

וזו היחודיות של העסק ביציאת מצרים בלילה הזה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, כלומר שאין די לעסוק רק בחירות וגאולה, מה שעתה אנו גאולים, אלא עלינו לזכור ולספר שהיינו עבדים מסובלים, ואותנו הוציא משם וגאלנו. וזה כל יסוד ומטרת מצוות הלילה, שיבא לידי הרגש כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, ותיקנו חכמים להראות שני חלקים אלו גם בעובדא ומילולא, ולכן תיקנו שני חלקי כוסות אלו.

ד.

ונראה שזה הכוונה בדברי הברייתא המובאת בירושלמי בטעם פלוגתא בית שמאי ובית הלל במתני' עד היכן הוא אומר את הלל לפני הסעודה (פרק ערבי פסחים הלכה ה', וכעין זה בתוספתא פרק י הלכה ו') 'עד איכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים, וכו' אמרו להן בית שמאי וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים אמרו להן בית הלל אילו ממתין עד קרות הגבר אדיין לא הגיעו לחצי גאולה היאך מזכירין גאולה ואדיין לא נגאלו והלא לא יצאו אלא בחצי היום שנאמר ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל וגו'. אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק.

ולכאורה הרי שפיר אמרו בית הלל לבית שמאי אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה שהרי יצאו בחצי היום, ומה כוונת בית שמאי 'וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים'

ונראה שכוונת הברייתא הוא כיסוד דברי הגמרא שסדר הלילה מחולק לתרי כסי קמאי ותרי כסי בתראי, והוא דקאמרי בית שמאי 'וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים' כלומר שעדיין אנו עומדים בתרי כסי קמאי דהיינו בחלק השעבוד, ואין ראוי עדיין לומר הלל על היציאה, וכמו שאמרו בתלמודין לעניין הסיבה 'דאכתי עבדים היינו קאמר' ורק יש להתחיל את ההלל [מהטעמים האמורים בעניינו ויבואר במקומו] ולזה די בכך שיאמר עד אם הבנים שמחה.

ובית הלל סברי דכיון שמתחיל את ההלל יכול לגמור את כל החלק הראשון 'מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק'.

[ואם כנים דברינו הרי יסוד הדברים של חלוקת הסדר קדום לדברי הגמרא והוא כבר בתוספתא.]

ה.

ובזה נחזור להבין עניין טיבול ראשון וכרפס, שנתקשינו בו, והוכחנו שיש בזה טעם נוסף. דנראה לחדש שגם טיבול זה שייך לסדר הלילה שתקינו בחצי הראשון של הסדר הנהגה של מתחיל בגנות. ולשם כך מתחיל בסעודת ירק של עניים. [ועניין הטיבול נראה שכך היה דרכם, שכל דבר שאין אוכלים אותו תבשיל אלא חי, היו מטבילים אותו, והטיבול היינו שאוכלים ירק חי.] ומצינו שכאשר שלמה המלך בא להמשיל סעודה דלה הרי הוא מתואר כ'ארוחת ירק', כדכתיב - (משלי טו, יז) **טוב ארוחת ירק ואהבה שם משור אבוס ושנאה בו.**

ואמנם עיקר טעם טיבול ראשון הוא כדאיתא בגמרא שהוא היכר לתינוקות, אבל זה גופא ההיכר שמתחילים סעודת ירק, ומיד מסלקין השולחן כאילו שסיימו לאכול. ואין תמיהת התינוקות בזה שאלת תם מה זאת, אלא זו תמיהה בעלת תוכן, משום מה עשו סעודה קטנה זו של עוני, ותשובתם היא 'עבדים היינו - ויוציאנו', שתיקנו שגם בסעודה יהיה מתחיל בגנות, כטעם תרי כסי קמאי 'דאכתי אמר עבדים היינו'. וגם באכילה עצמה יהיה שני חלקים אלו של גנות ושבת.

ומשום כך נקט במתני' בפשטות בגוונא שטיבול ראשון הוא בחזרת הראוי למרור, ובפרט לשי' רב חסדא התם, שמותר לכתחילה לטבל במרור בטיבול ראשון, ומברך על אכילת מרור וכתבו התוס' שיעקר חובתו מקיים בטיבול שני, אבל טיבול ראשון הוא כבר התחלת אכילת מרור. והיינו משום שטיבול זה הכירא דשעבוד הוא, והוא בא לבטא עניין השעבוד. ועיין במהר"ל שהביא דעת המפרשים שטיבול ראשון הוא דרך חירות, וכתב על זה - **וזה דבר שאינו נראה ואין לו ידיים ורגלים בתלמוד שום זכר למצוה זאת דהא לא אשמעינן דצריך הסיבה בטיבול ראשון.** וכן נוהגים רוב הקהילות כסתימת רוב הפוסקים שאין מסבים בכרפס.

וכן משמע גם מטעם המובא ממהרי"ל ס' פרך, וטעם הסמ"ג שדומה לקש. שהכל ענייני שעבוד. וזה הקדמה ל"מסיים בשבח" שעורכים אחר כך שלחן עורך ברוב כבוד בבשר ודגים, לשמחת הגאולה.

ובזה מיושב גם עניין ורחץ, שהמג"א סי' תנח הרי פסק דאין אנו נוהגין בנטילה זו כל השנה, והט"ז תמה דלפי"ז משום מה קפדינן על זה דווקא בליל פסח, והאריכו בזה האחרונים. אכן לפי דברינו הוא מבואר, שכל עניין הכרפס הוא להתחיל סעודת ירק, ועל ידי הנטילה ניכר הדבר ביותר שהוא סעודה בפנ"ע, ואח"כ בא סילוק השולחן לאותה מטרה.

ו.

ועל פי זה נבא לבאר ענין פלאי נוסף בליל הסדר והוא פריסת המצה, ואמירת "הא לחמא עניא".

עניין 'יחץ' פריסת המצה הוא משום הדרשה של 'לחם עוני' - מה דרכו של עני בפרוסה' (פסחים קטו:) כלומר שמצוותו של מצה לברך על הפרוסה, אולם אין לו מקור בגמרא שצריך לפרוס לפני ההגדה, ומקורו בראשונים. ועניינו ועצם הדרשה צריך ביאור, דהרי מצה באה לשם חירות.

ועל מדוכה זו עמדו כל מפרשי ההגדה, בעיקר לגבי אמירת 'הא לחמא עניא' דהרי עיקר טעם המצה מורה על החירות, ולמה אומר שהוא לחמא עניא. ובסוף ההגדה אומרים שמצה באה להורות על הגאולה שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. ובגירסאות עתיקות הנוסח מצה על שום שגאלם ממ"ה הקב"ה.

אכן נראה כי במצה נוסף על הוראת החירות שבה, יש בה בעומק גם זכר לשעבוד, שהיה נצרך חפזון מגודל הדחק. ונתחייב במצה לזכור גם עניין זה, ולכך דרשו מה דרכו של עני בפרוסה. ומבואר היטב לפי דברינו שנתחלק לו הלילה לשני חלקים, ובשעת ההגדה אנו עוסקים בחלק השעבוד, ומשום כך גם במצה אנו מוצאים את בחינת העוני שבו, ואנו מקיימים חלק זה בתחילת הסדר, ופורסים את המצה, ומכריזים הא לחמא עניא. כלומר דבאמת הכוונה למה שאכלו בעת יציאתם, אבל היה בזה גם צורה של עוני, שהבליט גודל הדחק שממנו נמלטו, ונמצא גם במצה עצמה מתקיים מתחיל בגנות בדרך הדרשה.

הרי שכל החלק הראשון של ההגדה מכוון לסדר זה, ורחץ, כרפס, יחץ ואמירת הא לחמא עניא, מטרתם לציין מצב של שעבוד, כהכנה לאמירת עבדים היינו.

ז.

ונראה שעיקר החלוקה האמורה של הלילה הזה לגנות ושבת, היא כבר מן התורה. והיינו פסח מצה ומרור. המצה היא מורה על החירות הגמורה שבאה על ידי גילוי שכינה, אשר אין בפניה כל עיכוב וחיתומין. מאידך מרור מורה על השיעבוד הנורא והמר. ותפקיד הפסח הוא ממוצע, כלומר מסמל את עצם המעבר משעבוד לגאולה, היציאה מרשות ע"ז להיות קרוב לעבודת ה', וכן ה' פסח להצילנו ממצרים ולהרוג את בכוריהם. וכן כתב החזקוני על הפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו "שיהיה השעבוד והחירות וההצלה כאחד". המרור השעבוד, והמצה החירות, והפסח ההצלה.

וכך פירש האברבנאל בהגדת "זבח פסח" שלו, עומק משמעות קושיית מה נשתנה. שהתינוק תמה שהלילה הזה הוא תרתי דסתרי מצד אחד חירות, צלי וטיבולים והסיבה, ומצד שני מרור לחם עוני ושיעבוד. ועל זה התירוץ מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ולכן אנו מראים את שני הדברים.

ועיין בגמרא (קטז). שאמר רב נחמן לעבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי, א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה. והוא מבואר היטב על פי דברינו, כלומר דכל מטרת מה נשתנה הוא להתעורר באופן מוחשי וחוייתי לרגשי היציאה מעבדות לחירות, וכאשר העבד הביע דבר זה באופן שהדבר נוגע לעצמו, הרי נתקיים עניין זה בהידורו ופטר אותנו מלומר מה נשתנה.

והוא דין בעיקרם של מצוות הלילה, שיהיה סיפור באופן של פסח מצה ומרור מונחים לפניך. וכל שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו. כי רק באופן מוחשי כזה מתקיים הסיפור כהלכתו. ומדרבנן הוסיפו בסדר זה גם את הד' כוסות כנזכר למעלה, תרי כסי קמאי ותרי כסי בתראי. וכן הוסיפו טיבול ראשון, ופריסת המצה.

ונמצא שלא רק הסיפור נחלק למתחיל בגנות ומסיים בשבח. כל סדר הלילה כולו מורכב הוא מגנות ושבח, מצה ומרור, שאלה ותשובה, שעבוד וגאולה. פרוסה ושלימה. והתשובה - עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו ובנה לנו את בית הבחירה לכפר לנו על כל עוונותינו. ומיושב שפיר קושיית מה נשתנה.

סימן ג

ביסוד מצוות ההלל במועדים ובליל פסח

א. פלוגת הרמב"ם והרמב"ן אם ההלל הוא מן התורה

הרמב"ם בתחילת ספר המצוות בשורש הראשון מנה את אמירת ההלל כמצוה דרבנן, והוכיח זאת שהרי דוד הוא שחיבר את המזמורים. והשיג עליו הרמב"ן שאין להוכיח מזה, כי אפשר שהמצוה היא מן התורה, אבל הנוסח תיקנו הנביאים לאחר מכן, ועוד כתב שיתכן שהמזמורים הללו הם קודמים לדוד כדמשמע בגמרא. והביא הרמב"ן כמה ראיות שנראה מהם שאמירת הלל היא מדאורייתא:

א. איתא בגמרא תענית (כח:): הלל דראש חדש לאו דאורייתא. משמע דהלל של יו"ט הוי דאורייתא.

[אולם עיין בשאגת אריה סימן סט שדחה דבריו, שהרי שם איירי גם בחנוכה דוודאי הוא מדרבנן אלא הכוונה הוא כדברי רש"י שם - אבל הלל דחנוכה כגון א' בטבת וודאי דחי דכיון דנביאים תקנו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהם כשנגאלין היו אומרים אותו על גאולתן כדאורייתא דמי.]

ב. במסכת ערכין (דף י:): דרשו בו 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' - לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו מקודש לחג אינו טעון שירה, וכתב הרמב"ן שאע"פ שזה מדברי קבלה הוא, אבל משמע מלשון שהנביא שהסתמך על מנהגם הקדום של ישראל 'יאמר הנביא כי ישירו לא-ל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג, והוא ליל אכילת חג הפסח שהיו משוררים בקול גדול, כמו שאמרו (פסחים פה:): כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא.

ג. מה שתמה רבי יוסי (פסחים קיז:): 'אפשר שחטו ישראל את פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו הלל'. אם הוא מדרבנן מה התמיהה שתיקנו אותו בדור מאוחר.

וכתב הרמב"ן בסיום דבריו - והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי, ויהיה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמו שכתוב, וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חגשיכם ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה, וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטוונו על שמחת השיר על הקרבן, ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמייעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה. ושם במסכת ערכין (יא.) אמרו מניין לעיקר שירה מן התורה, מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלוֹקֶיךָ בשמחה ובטוב לבב, הוי אומר זו שירה. וא"כ אפשר שנדרוש ביו"ט שכתוב ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה

מכללן.

אולם אח"כ הביא הרמב"ן לשון הגמרא בברכות (יד): **בהלל ובמגילה מהו שיפסוק מי אמרינן קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן לא כל שכן או דלמא פרסומי ניסא עדיף**. הרי מפורש שהלל מדרבנן, וכתב לתרץ שהגמרא שם איירי בחנוכה וימים שאין גומרין את ההלל (כלומר ר"ח וחזה"מ פסח), אבל הלל של של אכילת פסחים ונטילת לולב הוא מן התורה.

ב. סוגיית הגמרא בערכין

ומקור הסוגיא הוא מה שהזכיר הרמב"ן בערכין דף י'. דאמרינן במשנה שם - **ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני ויום טוב הראשון של פסח וביום טוב של עצרת ובשמונת ימי החג**. ובגמרא - **מאי שנא הני הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל**, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת ובגולה עשרים ואחד וכו'.

והדברים צריכים ביאור דתלי תניא בדלא תניא. דהא גופא מנלן, מאי שנא הני דהיחיד גומר בהן את ההלל. ומשמע דהוי דבר ברור, ואם הוא הלכה למשה מסיני א"ש, ומה שהקשו בהמשך הגמרא על טעמי הדבר צריך לומר שאינו קושיא על מקור הדברים אלא דבעינן לידע טעמו של דבר.

אמנם בהמשך הסוגיא צריך ביאור דאקשינן - **מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד, ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה**. ועיי"ש עוד שבר"ה ויוה"כ לא אמרינן משום ספרי חיים וספרי מתים וכו'.

וצריך ביאור דמה בכך, ומה טעם יש בזה לאי אמירת הלל. ובשלמא לגבי ר"ח שתירצו 'לא איקדיש בעשיית מלאכה', הרי הביאו בגמרא מקור לדין זה - דכתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה'. אבל בהא דלא אמרינן בשבת מטעם דלא איקרי מועד לא נתבאר בגמרא יסוד הסברא, ואפשר דמהאי קרא ילפינן תרווייהו דמכתיב 'חג' ילפינן דבעינן 'מועד', ומדכתיב 'התקדש' בעינן 'מקודש'. אכן מה דתלי אמירת הלל בחילוק קרבנות בשאר ימי הפסח, לא נתבאר מקורו ויסוד טעמו.

וגם אם נבין טעם הדברים אתי שפיר רק אם נקבל דעת הסוברים שהלל הוא רק בגדר תקנת נביאים מדברי קבלה, וילפינן כל דיניו מקרא ד'ליל התקדש חג', אולם להרמב"ן שההלל הוא מן התורה צריך ביאור מנלן למילף כל החילוקים הללו, דלא אמרינן הלל בשבת וראש חודש וחזה"מ פסח, אף שיש בהם קרבן מוסף. וצ"ע.

ג. שני סוגי הלל

והנה בעצם האי קרא דליל התקדש חג יש לתמוה שהרי הכוונה היא לליל פסח (כמו שכתב הרמב"ן), והנה בליל פסח אינו כלל מגדר י"ב ימים שאומרים בהם את ההלל.

דהנה הקשו שם עוד - והא חנוכה, דלא הכי ולא הכי וקאמר, משום ניסא, פורים, דאיכא ניסא לימא, אמר רבי יצחק לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ. והקשו - והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוא ואמרינן הלל. עיי"ש מה שתיירצו ועיי"ש עוד טעמים דלא אמרינן הלל בפורים.

אמנם קשה דהרי בפסח הרי הוי מקודש לחג ואיקרי מועד, ולא בעינן כלל טעמא דמשום ניסא. ומה הקשה מפורים על יציאת מצרים, שהרי כלל זה דנס שבחו'ל הוא רק לגבי הלל שעל הנס.

ונראה לבאר דהנה בפסחים אמרו - (פסחים קיז.) הלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהיו אומרינן אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. וברשב"ם שם ביאר דעל כל פרק ופרק היינו ברגלים, ועל כל צרה וצרה כתבו רש"י והרשב"ם כגון חנוכה.

והנה נמצא שיש שני סוגי חלוקות. הא' על כל פרק ופרק, והב' על כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן.

והוא מה דאמרינן בערכין, 'והא חנוכה' ומתריצין 'משום ניסא', כלומר דהאי כללא דבעינן 'מקודש לחג', הוא רק בהלל דאמרינן מדין 'על כל פרק ופרק', אבל הלל דחנוכה הוא משום 'על כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן לכשנגאלין וכו'', והיינו 'משום ניסא'¹¹.

11. והנה נתבאר בגמרא הטעם שאין אומרים הלל מדינא בשאר ימות הפסח משום שאין חלוק בקרבנותיו, ועיין להלן שיבאר הטעם בזה, אולם מה שיש לתמוה שבבית יוסף או"ח סימן תצ שאחר שמביא טעם הגמרא מביא טעם נוסף - 'ובשבלי הלקט (סי' קעד סט): כתב בשם מדרש הרנינו (פרשת סוכה וכו' בילקו"ש אמור תרנד) שהטעם שאין גומרינן ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנמכעו המצריים וכתוב בנפול אויבך אל תשמה'. ובט"ז ובמשנ"ב הביאו רק טעם זה - 'מפני שכיום שבעה של פסח נמכעו המצרים אמר הקב"ה מעשי ידי מוכעין בים ואתם אומרים שירה לפני, וכיון שכו' אין אומרים אותו ע"כ בחוה"מ ג"כ אין אומרים אותו שלא יהיה עדיף מיו"ט אחרון'.

[ומה שסיים שלא יהא חוה"מ עדיף מיו"ט הוא הוספת הט"ז, אמנם עיין בלשון המדרש שם - 'וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו. למה משום בנפול אויבך אל תשמה ובכשלו אל יגל לבך' משמע דטעמא דבנפול אויבך מספיק על כללות גאולת מצרים שהיה בה מפלת הרשעים, ולכן קבעו להסתפק באמירת הלל רק ביום הראשון].

וכל זה תמוה מה צריכנא להאי טעמא אחר שבגמרא אתפרש טעמא להדיא. וכן העיר במהרש"א ברכות ט: על האחרונים שהביאו טעם זה, אחר שבגמרא נתבאר טעמא אחר.

ולפי דברינו יש ליישב כמין חומר דטעמא דאין חלוקין בקרבנותיהן מהני לגדר חובת ההלל מצד יום המקודש לחג, ועל זה אמרינן כיון שאין חלוקין בקרבנותיהן הוי מועד אחד וטפלין כל הימים ליום הראשון.

אמנם עדיין היה מקום לומר הלל מצד גדר 'ניסא', על יציאת מצרים גאולתן והצלתן, שהנם נמשך כל שבעת הימים עד שנושעו בקריעת ים סוף, כמו שכתוב 'ויושע ה' ביום ההוא את ישראל', ועל זה תירצו במדרש הטעם דמעשה ידי מוכעים בים ואתם אומרים שירה. שעל כן לא הרבו בשירה על גם זה וקבעו שיהא די בהלל של ליל פסח. ויש להסתפק דשמא הלל של יום

והנה ממה שהקשו שם מציאת מצרים מוכח שההלל של ליל פסח הוא הלל שאומרים אותו מדין 'ניסא', על גאולת מצרים. ומשום כך הקשו שהוא נס שבחו"ל, כיון שההלל זה אינו מדין לילה המקודש לחג, אלא מגדר הלל של נס. אמנם ההלל של יום ראשון של פסח בשחרית, הוא מדין 'מקודש לחג'.

ועיין בתוס' סוכה לח ד"ה מי שהיה עבד ואשה - משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.) דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור. והנה מבואר בתוס' דהלל דפסח שאני דבא משום הנס ואינו כהלל דסוכות ועצרת.

ד. הילפותא מליל התקדש חג

ולכאורה מעתה קשה מה שדרשו בתחילת הסוגיא מהכתוב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', דבעינן מקודש לחג, והרי סוג ההלל שנאמר בליל פסח, הוא מגדר 'הלל של נס' כמו חנוכה, ואינו צריך לגדר ימים המקודשים.

וצריך לומר שהוא רק דרשא, דילפינן מתיבות הפסוק דאמירת שיר היא בימים המקודשים לחג. ונראה דיליף ליה מלשון הכתוב דתליא ליה בליל 'התקדש' חג, משמע דקדושת היום קא גרמא להלל. ואף דפשט הקרא דליל התקדש חג קאי על ההלל המסויים שנאמר בליל פסח, אין הדרשא נלמדת מפשוטו של מקרא, אלא מלשון הכתוב בנוגע לשאר הלל של יו"ט. ומה שאמרו נביאים שביניהם תקנו על כל פרק ופרק, אין הכוונה שיש פסוק בנביאים על אמירת הלל ברגלים, אלא אפשר שהוא תקנת הנביאים, והנביאים רמזו אותו בתושב"כ שלהם, והוא דרשא של דברי קבלה.

והנה הרמב"ם כתב (הלכות חנוכה פרק ג) שלעולם ההלל מדברי סופרים, והשיג עליו הראב"ד שאינו מדברי סופרים אלא מדברי קבלה מהא ד'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. ועיין בחידושי הגר"ז שכתב עפ"י דברי המגיד משנה דקרא איירי רק בעת הנס, אבל לקבוע לדורות הוא רק מדרבנן.

וצריך ביאור שהרי מבואר בגמרא בערכין דילפינן מיניה לכל המועדים שאומרים הלל בימים המקודשים לחג. אמנם לפי מה שכתבנו הרי פשוטו של מקרא הוא רק בליל פסח, ובזה אכן חייבים מדברי קבלה. אבל דין ימים המקודשים הוא רק דרשא, וכידוע דרכו של הרמב"ם שקורא לדרשות מ'דברי סופרים'.

א' דפסח ביומו גם כן אית ביה מגדר הלל על הנס. [וכן כתב הישועות יעקב, וכן כתב הגאון ר' אהרן קוטלר].
אולם בדעת המשנ"ב שהביא רק הטעם מהמדרש, צ"ע טעמו בזה. אמנם בהלכות סוכה (סימן תרמד ס"ק ד) כתב החילוק המבואר בגמרא דבפסח אין חלוקין בקרבנות, ואפשר שהסתמך על מה שכתב שם.

ה. הלל של ליל פסח מן התורה

והנה אמרינן במגילה - (ד') - תנו רבנן מ"ח נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן.

ובהמשך הגמרא הקשו כמו בערכין דאי הכי דילפינן מיציאת מצרים א"כ יאמרו הלל בפורים. ותירצו - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, ובהמשך הגמרא הקשו שוב יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה. ומתצינן שם שלושת הטעמים כמו בערכין.

ובמה שאמרו מעבדות לחירות אמרינן שירה פירש"י - אמרינן שירה - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים. וזה תמוה דהא לא קבעו לומר הלל בשביעי של פסח, והיכי ניתן למילף ממה שאמרו שירה פעם אחת, לקבוע קריאת מגילה לכל הדורות. וכן תמה שם בטורי אבן.

ועיין בטורי אבן שהקשה עוד קושיות, וכתב לפרש דמה שאמרו מעבדות לחירות אמרינן שירה היינו הלל של יום ראשון דפסח. ועל זה קשה דא"כ מוכח בגמרא דהלל של יו"ט ראשון דפסח הוי דאורייתא. ועוד דא"כ היכי עבדינן ק"ו לפורים, וכ"ש שתמוה מה דפרכינן דנימא הלל, והרי ההלל של שחרית דפסח הוא מדין ימים המקודשים לחג, ופורים אינו מקודש לחג.

ונראה שאת המקור לקבוע מקרא מגילה למדו מהשיר של ליל פסח שאנו אומרים על מצות ומרורים, שנקבע על הנס של גאולת מצרים, ואינו מדין ימים המקודשים לחג אלא מדין 'ניסא', כנ"ל. והלל זה הוא מדאורייתא לכו"ע. ומיניה למדו חכמים לקבוע מצוות מקרא מגילה, בק"ו מה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן.

ואף שרש"י כתב שמצינו שירה רק בשירה שעל הים, עיין ספר 'בית ישי' (דרשות סימן ו) שכתב לבאר כוונתו דבשעת יציאת מצרים היה אמירת השירה על הצלתם ועל גאולתם בשירה שעל הים, והטעם שלא אמרו שירה מיד¹² משום שעדיין לא נשלמה גאולתם שעדיין היה כח ביד מצרים לרדוף אחריהם ולהחזירם, ורק בקריעת ים-סוף, שמצרים מת על שפת הים רק אז נתקיים 'ויושע ה' את ישראל מיד מצרים' משום שאז ראו את 'מצרים מת על שפת הים'. ובירושלמי על המשנה בפסחים (פ"י הלכה ו) רביעי גומר עליו את ההלל איתא - **כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה' . התנדבו ראשי עם כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרינן שירה, התיבון הרי גאולת מצרים, שנייא היא שהיא תחילת גאולה**. כלומר שהקשו שבגאולת מצרים לא אמרו שירה, ותירצו דשאני התם שהיתה

¹² . אמנם מצינו במדרש דעה שאמרו שירה מיד ביציאת מצרים. עיין במדרש תהילים (מזמור א) - אני חבצלת השרון חביבה אני שהייתי חבויה בצלן של מצרים ולשעה קלה כנסני הקב"ה לרעמסס והרטבתי במעשים טובים כשושנה ואמרת לפניו שירה. שנאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. ועיין רש"י על הפסוק שם (ישעיה ל, כט). וכן איתא במכילתא (פרשת השירה פרשה א) את השירה הזאת. וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן הראשונה שנאמרה במצרים שנא' (ישעיה ל') השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. (מובא גם בתנחומא ובריש מדרש זוטא שיר השירים). וא"כ החלל שאנו אומרים באכילת פסח הוא המשך לאותו אמירת ההלל. [ובמק"א כתבתי שאפשר דבזה פליגי בית שמאי ובית הלל עד היכן הוא אומר לפני גאל ישראל].

תחילת גאולה, וכנ"ל.

אולם כל זה בעת היציאה אבל לשנה האחרת שכבר הוברר שיציאת מצרים היתה גאולה שלמה, אז משוררים שירה על הגאולה בשעת תחילת הנס, בליל פסח. נמצא שהלל שאנו אומרים בליל הסדר מדין שירה, הוא המשך של שירת הים שנאמר בעת היציאה, שבקריעת ים סוף נתברר שכבר יציאת מצרים היתה תחילת גאולתנו.

ועכ"פ הלל זה של ליל פסח הוא מן התורה, וממנו למדו ק"ו לפורים.

ומקורו בתורה עיין מש"כ במאמר 'סיפור יציאת מצרים' שמצוות סיפור יציאת מצרים מצורף למצוות אכילת מצה, ונלמד מקרא ד'זכור את היום הזה', או מ'לחם עוני' - שענין עליו דברים הרבה הגדה והלל', והרמב"ן כתב שהוא מצורף למצוות אכילת פסח, מדכתיב 'ואמרתם זבח פסח'. וצריך לומר דבהאי קרא יש לנו ללמוד גם אמירת ההלל, כי הוא עומק עניין המצוה של אכילת מצה ופסח, שיש בו הילול ושבח למקום על גאולתנו ופדות נפשנו.

[ויש להקשות דהנה בהמשך הקשו בגמרא א"כ נימא הלל, ויהינן טעמא מדוע לא אמרין הלל, אם כן מאותו טעם גם מיפרך ק"ו על עצם תקנת מקרא מגילה. ונראה בזה דההלל של ליל פסח יש בו שני עניינים, שמלבד שהנס עצמו מחייב אמירת הלל, הנס גם מחייב עשיית זכר לנס והוא הפסח והמצה, וההלל בליל פסח בא גם כמלווה ומבאר את הפסח והמצה. ומתחילה בעינן ללמוד פורים מיציאת מצרים לגבי הכל, שיהיה בו גם זכר לנס וגם אמירת ההלל. ומסקינן שאין לנו ללמוד אלא את עשיית הזכר לנס, אבל הדין הפרטי של 'אמירת ההלל' הוא רק ביציאת מצרים ולא תיקנו הלל בנס שבחו"ל. והבן.]

ו. האם הלל נלמד מדין שמחה ברגל

והנה הרמב"ן כתב שם – "ויהיה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמו שכתוב, וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה, וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטוונו על שמחת השיר על הקרבן, ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה".

ועיין בספר 'שאגת אריה' סימן סט שתמה על מה שכתב הרמב"ן שאפשר שהוא הלכה למשה מסיני, דלא משמע כן בגמרא.

והנה מה שכתב הרמב"ן שנלמד ממצוות שמחה, דבריו אינם ברורים כל כך, שתחילה כתב שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה, משמע שכוונתו למצוות שמחת בחג. אולם אחר כך כתב שנלמד מן הכתוב בחצוצרות 'וביום שמחתכם וכו', וכתב שעיקר השירה בפה.

והנה דבריו קשים, שהרי מצוות חצוצרות נאמר גם בראשי חדשים ובגמרא פשיטא ליה דאין גומרין את ההלל בראשי חדשים, והגם שנזהר מזה וכתב שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג. אולם לא ביאר דבריו, דאם כל

המקור להלל הוא תקיעת החצוצרות ועיקר שירה בפה, א"כ איך נלמד לבטלו מטעמא שאינו מקודש לחג. ועיין שם עוד בשאג"א דאי ס"ד דהלל של יו"ט בכלל מצות שמחה הוא א"כ לר' זירא (ר"ה ו.) דס"ל דנשים חייבות במצות שמחה מה"ת, הוא הדין נמי דחייבות בהלל של יו"ט, והא מוכח בגמרא (סוכה לח.) דנשים פטורות מהלל. ועוד הקשה שא"כ נתחייב בהלל בלילה שחל בו חיוב שמחה.

ומה שהוכיח הרמב"ן משירת הלויים דילפינן בערכין מדכתיב עבדת את ה' אלוךך בשמחה, דחה בשאג"א דהתם היינו אחד מסוגי העבודה שהיא באה מתוך שמחה והיינו שירה של עבודה. אבל לא מצינו שהשירה עצמה היא ממניי השמחה שנתחייב בה ביו"ט. (ועיין שם במסקנת השאג"א דנראה דעת כל הפוסקים דהלל דיו"ט לאו דאורייתא.)

והנה עוד יש להקשות בזה, דאם נימא שיסוד ההלל הוא ממצוות השמחה ברגלים, א"כ מה טעם יש לחלק בזה בין שאר ימי פסח, מיומו הראשון.

ואם כי לא מצינו דכתיב להדיא שמחה בחג הפסח, הרי גם ביום הראשון לא נכתב שמחה. ובכל זאת ילפינן מסוכות ושבועות כדאיתא בתוספות (חגיגה ח.) דפסח ילפינן מיניה בהיקש. ובספר יראים (סימן קכ"ז) כתב שנלמד מגז"ש ט"ו ט"ו מחג הסוכות. או מדכתיב ג' רגלים תחוג לי בשנה, וכתיב ושמחת בחגך, כל מקום שיש חגיגה יש שמחה.

ואם נימא שהלל מדין שמחה נאמר א"כ כשם שיש הלל ביום הראשון של פסח גם כן יתחייב בשאר ימי הפסח. ומאי סברא היא חלוקין בקרבנותיהן.

ועוד קשה שאם מצוות הלל יסודה במצוות שמחה, מאי קשיא לגמרא בערכין דנימא הלל בשבת ובראש חודש, שהרי לא מצינו בהם שמחה.

ז. ההלל מהות החג

והנה כבר הבחינו המפרשים (עיין העמק דבר בפרשת אמור ובפרשת בא ועוד מקומות, ובמש"כ מו"ר בתורה ודעת) שיש הבדל במקראות בין קביעת החג של פסח לסוכות.

כי בפסח כתוב - (ויקרא כג, ו) **ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה', שבעת ימים מצות תאכלו**. הרי החג מיוחס רק ליום ט"ו, ושבעת הימים הם רק נגזרים אחריו לאכילת מצות.

ואילו בסוכות כתיב (כג, לד) **בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'**. הרי שהחג מתייחס לכל שבעת הימים.

וגם בפרשת פינחס המוספין בפסח כתיב (במדבר כח, יז) - **ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג, שבעת ימים מצות יאכלו**. ואילו ובסוכות כתיב (כט, יב) - **וחגותם חג לה' שבעת ימים**, וכך לשון הכתוב בפרשת ראה (דברים טז, יג) - **חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים**.

והביאור בזה הוא ששמחת חג הפסח יסודה רק ביום הראשון שבו היתה גאולת מצרים, ושאר הימים הם המשך לשמחת היום הראשון. אבל בסוכות כל שבעת הימים הם ימי חג לה'. והוא עצמו הטעם שחלוקין בקרבנותיהן, כיון שפסח שבעת הימים הם רק המשך לראשון בעוד שבסוכות כל שבעת הימים יש בהם סיבה עצמית להיות חג.

והנה לגבי ההלכות הפרטיות הנובעות מהיות הימים חג, אנו מוצאים שאין הבדל בין היום הראשון של פסח לשאר הימים, והיינו לגבי קדושת חוה"מ ומקרא קודש, ומצוות שמחה וחגיגה, שבכל אלו להלכה למעשה שווים ימי הפסח ליומו הראשון, ולכל שבעת ימי חג הסוכות.

ולא מצינו הבדל כי אם בשרשי הדברים, והיינו בצורת כתיבת הדברים בתורה, ובכמות קרבנות המוספין. וכמו כן לגבי הלל מצינו שיש משמעות מעשית להבדל זה. והדבר מלמדנו שההלל אינו כמו מצוות שמחה שהוא תוצאה ונביעה ממציאות החג וקדושתו. אלא ההלל מבטא את עצם מהות שורש החג, והוא מבטא את מהות החג בעצמו.

והנה לשון הגמרא בפסחים הוא שנביאים ראשונים תיקנו אותם על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה וכו', וצריך להבין משום מה קראו לרגלים על כל פרק ופרק. ונראה שבשורש הדבר אין הבדל בין ההלל של נס להלל של המועדים, אלא חובת ההלל נובעת מצד ההנהגה המיוחדת שהקב"ה מנהיג את עם ישראל בהנהגת למעלה מדרך הטבע בניסים ונפלאות. (וכמו שכתב מו"ר כמ"פ בתורה ודעת) וחובה זו חלה או בשעת הנס עצמו שאז באה לידי ביטוי הנהגה מיוחדת זאת. או ברגלים שהם פרקי זמן הבאים מזמן לזמן, והיינו מכיון שבאופן כללי הקב"ה מנהיג את עם ישראל בניסים ונפלאות, על כן ראוי גם לתת הילול על כללות ההנהגה הנפלאה הזאת. והזמן לזה הוא ברגלים שעניינם לחוג לפני ה'.

כי מהות החג היינו לבטא את הקשר המיוחד שיש בין עם ישראל להקב"ה, לשמוח בזה ולעבוד את העבודה הראויה לאור זאת. כי ה'מקרא קודש' הוא כבר תוצאה שכיון שהוא חג חובה לעשותו קודש, אבל מהות המאורע הוא החג. ועצמותו ומהותו של החג, שמייחדים ימים בשנה להתפעל מהמצב המיוחד הזה. וההלל אינו אלא ביטוי בפה של מהות החג.

וכמו כן ההלל של שחיטת פסחים ונטילת לולב, הוא מכיון שמצוות אלו באים לבטא הילול והתפעלות ממצב הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים, על כן פשיטא לחז"ל שנאמר בהם הלל. (והאריך בזה מו"ר כמ"פ) וגם המועדים כמו כן הם ימים שבאים לבטא עניין זה, ומצד כן מתחייב בהם אמירת ההלל.

ובזה מבואר שפיר מה שאמרו לילה המקודש לחג טעון שירה, כי באמת חובת ההלל נובעת מהיותו היום מקודש לחג. אבל שבת אף שהוא מקודש, אבל אינו מועד, כלומר שאינו זמן המיועד לבטא את הקשר בין ישראל להקב"ה. ובראש חודש אף שיש בו קצת ביטוי לקשר הנשגב, אבל אינו מקודש ולכן אין בו הלל. ובר"ה ויוה"כ אף שהם מועדים מקודשים ומתבטא בהם ביותר הקשר המיוחד של ישראל להקב"ה, אבל מכיון שהם ימי דין לא נקבעו לחג' המיועד לשוב ולשמוח באלוקינו.

ועיין במשנה בראש השנה (פ"ד משנה ז) - **העובר לפני התבה ביום טוב של ראש השנה, השני מתקיע. ובשעת ההלל, הראשון מקרא את ההלל.**

משמע במשנה שמעיקר הדין בעינן שהעובר לפני התבה יהא מקרא את ההלל, כשם שהוא מתקיע בשופר. ובשופר

תוקעין בתוך התפילה ממש, ובהלל קוראים אותו מיד לאחר התפילה (ולפי"ז אין ראוי להפסיק בין התפילה להלל) והיינו משום ששני דברים אלו הם מעצם עבודת היום, ולכן יחד עם התפילה עוסקים בהלל ותקיעת שופר.

ח. וחסותם מלמד שטעון שירה

ובפירוש רבינו מיוחס על התורה (פרשת בא שמות יב, יד מובא בא"ז תלמודית ערך 'הלל') מביא דרשא – **וחסותם אותו חג לה' – מלמד שטעון שירה, וכן הוא אומר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', וכל כל יום שקרוי חג טעון שירה.** ובספר תורה שלימה כתב שמקורו במדרש קדום.

וגם אם אין זו דרשא מוסמכת, נמצינו למדין מכאן שהפסוק מדברי קבלה הוא סמך כדי ללמוד מעצם תוכן והמהות של ה'חג', שהמציאות של חג היא תוכן ומהות של שירה והלל.

(ועיין בהעמק דבר במדבר כח, יז שכתב ג"כ כע"ז שיסוד אמירת הלל נלמד מדנקרא חג.)

ועכ"פ מהיכן שנלמד למעשה את החיוב, הרי הוא נובע ממהות החג. ולדעת הרמב"ן הוא מדאורייתא ממש, ולהרמב"ם הוא מדברי סופרים כלומר שהמצוה לבטא בפועל את מהות החג, הוא תקנת נביאים שקבעו כן, אבל אם אין כאן חיוב מן התורה יש כאן קיום דאורייתא של מציאות החג.

והנה חכמים דרשו (חגיגה ט.) את הפסוק 'וחסותם' על קרבן חגיגה, כי גם זה מבטא את עצמותו של החג. והנה על מהותו של קרבן שלמים מצינו בגמרא שהוא שיתוף של שתי אכילות בקרבן אחד, אכילת בעלים ואכילת גבוה. ואמרו (חגיגה ד:) **רב הונא כי מטי להאי קרא בכי, וזבחת שלמים ואכלת שם, עבד שרבו מצפה לאכול על שולחנו, יתרחק ממנו.** והיינו שיש סוג עבודה מיוחד שעם ישראל עובד את ה' שהוא חוגג לפניו ומשתתף עם רבו כביכול בשמחה אחת. והוא עניינו של קרבן שלמים, ובחג יש חובה לבוא לפני ה' בקרבן זה.

[אולם יש להבחין בין שני סוגי קרבנות שלמים שיש בחג, כי יש הבדל בין מצוות חגיגה למצוות שמחה, כי במצוות שמחה העיקר הוא אכילת הבעלים וההקרבה היא רק הכשר שיהיה לו בשר קדשים. ואילו בחגיגה המצוה היא שני האכילות יחדיו שיהיה שיתוף של אכילת גבוה עם אכילת בעלים.]

והנה כתב הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פרק ג הט"ו) **כיצד מתודה אומר חטאתי וכו' ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח.** הרי שתוכנו של קרבן שלמים הוא דברי שבח, והוא הוא קרבן שלמי החגיגה שבא בחג. והדברים תומכים ביסוד דברינו שעצם החג מבטא הלל לה'.

ואמנם לעניין חגיגה אין הבדל בין פסח לסוכות כי נלמד זה מזה, ועיין בהעמק דבר שבפסח הוא רק מדין תשלומין. אולם נראה שחכמים לא למדו את ההלל מקרבן חגיגה, דאם כן לא היה להם להקשות משבת ור"ח ור"ה ויוה"כ. אלא למדו זאת מעצם יסוד מהות החג, שייחודו של היום בעצמו מחייב ביטוי של הלל. וזה גופא הוא גם הטעם לקרבן חגיגה.

ט. ההבדל בין יום שמחתכם למועדיכם

והנה הרמב"ן כתב שיסוד רעיון ההלל מצינו במצוות חצוצרות, ותמהנו שאם כן גם בר"ח ור"ה ויוה"כ ושאר ימי הפסח שיש בהם תקיעת חצוצרות, יתחייבו באמירת ההלל.

ואמנם אפשר לקיים דבריו בהעמקה נוספת. דהנה מצינו במצוות חצוצרות חלוקה מחודשת בגדרי הימים המקודשים, דכתיב – **וביום שמחתכם, ובמועדיכם, ובראשי חדשיכם, ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם.**

ונתקשו המפרשים מהו יום שמחתכם, ואם הכוונה למועדים הרי מועדיכם אמור. וביאר מו"ר דלא זו אף זו קאמר. שיום שמחתכם אלו הרגלים, ומועדיכם אלו כלל המועדים דהיינו גם ר"ה ויוה"כ שהם מועדים אלא שאינם ימי שמחה. ולא זו בלבד אלא אף ראשי חדשיכם שהם בדרגה פחותה מזו חייבים בחצוצרות. וכן היא גירסת הגר"א בספרי – 'שמחתכם אלו ג' רגלים, מועדיכם אלו ר"ה ויוה"כ'. (אמנם ממילת ביום דרשו שבתות או תמידין, והוא דרש, אבל מש"כ בהמשך הוא פשוטו של מקרא.)

וממילא יש לנו ללמוד מכאן שימי הרגלים, חל בהם ביתר תוקף חובת חצוצרות בדרגה יותר מאשר המועדים כמו ר"ה ויוה"כ. ויתכן שמכאן למדנו חיוב ההלל, ולא מעצם חיוב חצוצרות שנתרבה גם בר"ה ויוה"כ ור"ח, אלא ממה שהתורה התחילה את עיקר החיוב של חצוצרות ב'יום שמחתכם'. וחובת הלל חלה רק בדרגת חיוב גבוהה זו, אבל חצוצרות חייבים גם בשני הדרגות הבאות של מועדיכם וראשי חדשיכם.

ובספר 'זוהר הרקיע' מהרשב"ץ על מניין המצוות כתב (עשין כ"ז) שאם נאמר דהלל במועדים דאורייתא הוא מכלל השמחה שנצטוינו לשמוח ברגלים כמ"ש וביום שמחתכם ובמועדיכם וכו' ומסיק דלדעת הרמב"ן הוא מן התורה ולא ימנה לפי שהוא חלק מחלקי מצות השמחה ע"ש.

הרי אף דנקט שלהרמב"ן נלמד ממצוות השמחה לא הזכיר פסוק 'ושמחת בחגך', כי דין 'שמחת החג' הוא תוצאה ממצב החג, ובזה אין חילוק בין שאר ימי פסח לסוכות, (וכן מה שהקשינו לעיל שנתחייב בלילות ובנשים) אלא פסוק ד'ביום שמחתכם' שמוכיח שעצם הימים הם ימי שמחה, ממנו נלמד אמירת הלל שהוא עצם שמחת המועד, והדבר הגורם למועד.

ויתכן שמפסוק זה למדו הדין דחליל מכה לפני המזבח בימים שגומרים בהם את ההלל. דממה שהתורה פירשה להדיא שיום שמחתכם קודם בדרגתו לחיוב מועדיכם בתקיעת חצוצרות, אית לן למילף שצריך איזה תוספת שירה בכלי בקרבנות הימים הללו. ולכן קבעו שיהא החליל מכה לפני המזבח שהוא הידור והרחבה של מצוות חצוצרות.

אמנם בזה יהיה מיושב רק ר"ה ויוה"כ ור"ח, אבל שאר ימי הפסח עדיין צריך ביאור, ואפשר שגם שאר ימי הפסח לא חשיבא 'יום שמחתכם'. אכן יסוד הדבר הוא כפי שנתבאר ששרשו ביסודות מהות החג.

סימן ד

שיטת הגר"א במצוות אכילת מצה כל שבעה

א. שיטות הסוברים שיש מ"ע באכילת מצה כל שבעה

בגמרא (פסחים דף קכ, א) – 'תניא כוותיה דרבא ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מאי טעמא הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, יכול אף לילה הראשון רשות תלמוד לומר על מצת ומררים יאכלהו, אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מניין תלמוד לומר בערב תאכלו מצת, הכתוב קבעו חובה'.

והנה ידוע שיטת הגר"א במעשה רב דאכילת מצה כל שבעה הוויא מצוה מה"ת. וזה לשונו (הלכות פסח אות קפ"ה ויש נוסחאות שהוא באות קפ"א) – 'שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא, וכן פירשו יו"ט אין צריך אות, פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות, והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יו"ט מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו'. עכ"ל ה'מעשה רב'.

והובאו דבריו במשנ"ב סימן תע"ה ס"ק מ"ה ובסימן תרל"ט ס"ק כ"ד. [וכן בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ג סי' י"א ד"ה והנה, ובערוך השולחן¹³ ובשדי חמד ערך חמץ ומצה, והנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב ס"ס ע"ז הביא ראיות לדעת הגר"א, ובהעמק דבר' (שמות יג, ו) כתב שאכילת דברים אחרים הוא רק בדיעבד אם אין לו מצה.]

ומה שכתב במעשה רב – 'וכן פירשו יו"ט אין צריך אות, פסח במצה סוכות בסוכה' נראה שרומז למה שכתב בשו"ת הרא"ש כלל כ"ג סי' ג' בשם הגאונים.

וזה לשון שו"ת הרא"ש – 'ששאלת על הנחת תפילין בחול המועד. יש מהגאונים שאמרו שאין להניח תפילין בחול המועד, שאין צריך אות, שהן עצמן אות, שאסור בעשיית מלאכה בדבר שאינו אבד; ועוד, **שחייב בישיבת סוכה בחג, ובפסח חייב באכילת מצה** עכ"ד, הרי שכתב לשון חייב במצה ודומיא דישיבת סוכה דשייך בה חיוב גמור בחג. [וכ"כ

¹³ . וזה לשון הערוך השולחן – ודע דכך מקובלני, דאע"ג דאין חובת מצה רק בלילה הראשון, מ"מ מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח, כדכתיב שבעת ימים תאכלו מצות, והא דקרו לה רשות משום דמצוה לגבי חובה רשות קרו לה, **מפני שאין זה מ"ע, אלא רצון ה'** שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח (אורח חיים סימן תעה סעיף יח). ומלשונו נראה שאין זה מצוות עשה גמורה, אלא הוא מרודח המצוה שאנו מבינים שכך הוא רצון ה', אבל מלשון המעשה רב משמע שיש בכל אכילת מצוה גמורה.

ב'גליוני הש"ס' בפסחים ל"ח בדעת הרא"ש בתשובה הנ"ל שס"ל דהויא מצוה דאורייתא.]

אכן לשון חייב שכתב צ"ע, דהא מפורש להדיא בגמרא דאכילת מצה כל שבעה חוץ מליל ט"ו הויא רשות, וכן הביא הרא"ש שם פ"י סי' ל"ז אך י"ל דלשון חיוב שנקט הרא"ש הוא לאו דווקא וכוונתו למצוה קיומית וכמו שיתבאר להלן, דגם בזה יש אות וא"צ תפילין.

וכן הוא דעת החזקוני (הובא בתוס' ריב"א בספר רבותינו בעלי התוס') פרשת בא (שמות יב, יח) על פסוק עד יום האחד ועשרים וזה לשונו - "יש לך דברים שמקבלים שכר עליהם בעשייתן ואין מקבלין עליהן עונש כשאין עושין אותה, כגון מצה מליל ראשון ואילך רשות ומ"מ כתב באכילת הששה עשה, שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו, וזהו שפירש במכילתא לפי שנאמר ימים כלומר אם אכל מצה כל ז' ימים קיים שבעת ימים מצות תאכלו, לילות מניין, כלומר אם אכל מצה כל שבעה לילות מנין שקיים פסוק ומקבל שכר, ת"ל עד יום האחד ועשרים" עכ"ל.

ובשדי חמד הביא שדעת האבן עזרא בפרשת בא שמות י"ב ט"ו ובפרשת משפטים שם כ"ג ט"ו דאכילת מצה כל שבעה היא חובה. ובשם ספר דברי שאול להגרי"ש נתנזון דייק שהרמב"ם ס"ל שיש מצוה באכילת מצה כל ז'. ממה שכתב ב"מורה נבוכים" (פרק מ"ג) וז"ל: אבל אכילת מצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר עניינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים ב' או ג' ימים ואמנם יתבאר עניינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו היקף שלם".

ועיין בנמוקי יוסף (פסחים לו, וכן ברבינו יהונתן מלוניל שם) בהא דאיתא שם אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן שכתב וז"ל אפילו לא שם בו מים דהשתא ליכא למיחש לחימוץ אפילו הכי אסור משום דהוי מצה עשירה ואפילו בכל ימי החג דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני (דברים טז, ג) דמשמע דכל השבעה אין לו לאכול מצה עשירה עכ"ל.

ובאחרונים דייקו (עיין הערות באר משה על הנ"י שם אות ע"ח) דמדברי הנמוק"י מבואר שס"ל כהחזקוני שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה¹⁴ ולכן בעינן לחם עוני דוקא.

ובפני יהושע פסחים כ"ח ד"ה שם בשעה כו' כתב דלדעת רבי שמעון בכל שבעת ימים אכילת מצה מצוה כפשטא דקרא עיי"ש.

וכן כתב בשו"ת חת"ס יו"ד סימן קצ"א שהביא את דברי החזקוני הנ"ל שיש מצוה באכילתה כל ז', והוסיף החת"ס: "וכבר עשיתי לו סמוכים בחידושי על הש"ס", ותורף דבריו הוא שע"י מצוות מצה כל ימי הפסח נחשבין ימי חוה"מ לאות הפוטר מהנחת תפילין, למרות שחוה"מ מותר במלאכה, ואין יכול להיחשב אות רק ע"י איסור אכילת חמץ גרידא דהרי אין זה דבר הניכר, אלא הכוונה למצוה הקיומית של אכילת מצה כל שבעה שבזה יש אות. (עיי"ש שרצה לנקוט כן גם בדעת הרא"ש והר"ן).

¹⁴ . ואף שאין להוכיח מדבריו לגבי דין לחם עוני כל שבעה, כיון שדבריו הם על שיטת רבנן בברייתא ורבי עקיבא פליג עליהו ובגמרא פסקו כרבי עקיבא, וכן כתב הר"ף, וכן נמוק"י בעצמו בהמשך דבריו. אולם לכאורה יש להוכיח מדבריו על עצם הדבר שיש מצוה של אכילת מצה כל שבעה, דאם לא כן לא היה מקום לבאר כן בשיטת רבנן.

וכן יש שדייקו מלשון התרגום יונתן פרשת ראה דברים שם שעל הפסוק שבעת ימים תאכל עליו מצות תרגם 'שובעא יומין תיכלון לשמיה פטיר לחמא עניא' עכ"ל ולכאורה כוונתו היא שתהא האכילת מצה כל שבעה לשם מצוה¹⁵, והיינו כדי לקיים המצוה קיומית דמצה וכשיטת הגר"א וסייעתו ודו"ק.

ב. הקושיא מדוע אין מברכין על מצוה זו

כתב בעל המאור בסוף פסחים [דף כז. בדפי הרי"ף] – 'ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן, ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה נזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה אין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר מנא ליה לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא.

ולכאורה יש ראייה מדבריו שסובר שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה כשם שיש מצוה באכילה בסוכה.

וכן מדייק בשו"ת אבני נזר מדבריו (חלק אורח חיים סימן שעז) – 'מכל מקום למדנו שאם אוכל מצה בשאר ימים הוא עושה מצוה כמו שעושה מצוה האוכל בסוכה בכל החג.

אולם תירוצו של הבעה"מ בענין הברכה צריך ביאור. דבשלמא אם היה מחלק בגדר המצוה שבסוכה יש מצוה, ובמצה אין מצוה היה מבואר שפיר הטעם, ואכן הרבה ראשונים כתבו חילוק זה, שבאכילת מצה כל שבעה אין בזה קיום מצוה ולכן אינו מברך. עיין ברכי יוסף שכתב כן להדיא, ולכאורה זה כוונת דבריהם של המאירי, המכתם, ארחות חיים וכלבו,¹⁶ אבל מה שמחלק שבסוכה הוא מוכרח לישן ובמצה יכול להעמיד עצמו באורז ודוחן הוא לכאורה סיבה מקרית, ואינו

¹⁵ . וכן כתב בכתר יונתן. אמנם יש לערער על ראייה זו, שיש לומר שמה שכתב 'לשמיה', הוא תרגום למילת 'עליו', כלומר לשמו של קרבן פסח. ואין להוכיח מן התרגום יותר מאשר לשון המקרא עצמו.

¹⁶ . זה לשון הברכ"י סימן תע"ה שתמה על קשיית הרד"ה – 'מאי קשיתיה מאכילת מצה הלא מצה כל שבעה אינו מקיים אלא מצות ל"ת לא תאכל חמץ ולא ברכה אמצות ל"ת, אבל בסוכה מ"ע בסכות תשבו, אף דאי בעי לא אכיל, בעי ברוכי כמו שחיתיה, דאי בעי לא אכיל וכי תאווה נפשו לאכול בשר מברך'.

וזה לשון המאירי (כו, א) כתב – ואף על פי שפסקנו שאין חובה באכילה אלא בלילה הראשון, מברכים בה לישב בסוכה כל שבעה. ואינו דומה למצה וכו'. ויש מפרשים בטעם זה, שהמצה כשאוכלה כל שבעה אינו אוכל ממנה אלא מפני שאי אפשר לו בחמץ, וה"ז כאוכל בהמה טהורה מפני שאי אפשר לו בטמאה, אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים המצוה, שהרי אי אפשר לו בלא ישיבה ושינה וחיוכם בסוכה, והלכך מברך עליה כל שבעה, וכשתדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד, עכ"ל.

ובכלבו סימן נ (הובא בחק יעקב או"ח סי' תע"ה ס"ק כ"ד) כתב בשם החכם הגדול רבי שמואל שק"ל ז"ל – 'לפי שמצה מליל ראשון ואילך רשות, וזה שאוכל מצה אינו אלא מפני שאינו יכול לאכול חמץ, כמו שהאוכל בשר בהמה טהורה מפני שאינו יכול לאכול טמאה ואינו מברך אשר קדשנו במצותיו לאכול כך, שאותה אכילה אינה אלא לצורך גופו ולהשביע רעבונו, אבל אכילה בסוכה בשאר ימים מברכין עליה, אף על פי שגמרו חמשה עשר מחג הסכות ומכאן ואילך נמי רשות, מכל מקום כיון

בגדר צורת המצוה, ואין מבואר מה טעם החילוק בזה בין סוכה למצה לעניין הברכה.

והנה בשו"ת חת"ס הנ"ל אחר שהביא דעת החזקוני דמצוה איכא כאכילת מצה כל שבעה, כתב החת"ס דרשות היא ואי בעי לא אכיל כלל, ומשו"ה אין מברכין על מצה כל ז' אלא דמ"מ אי אכיל מצוה קעביד עכ"ל. ולכאורה דבריו דומים לדברי בעל המאור, וזה צריך ביאור כנ"ל.

ובשדי חמד חלק ה מערכת אכילה אות ז' הביא דברי החת"ס הנ"ל וכתב דאינו מבין לדעת החזקוני דאי אכיל מצוה קעביד דא"כ למה לא יברך ומאי שנא משחיטה דאי בעי לא שחיט, ואי שחיט מצוה קעביד ומברך.

וכן הביא ב'שדי חמד' שם את תשובתו של בעל 'חשק שלמה' אליו, שהקשה על דעת הגר"א דהוא מצוה דאורייתא ונכלל בקרא דשבעת ימים מצות תאכלו, דא"כ למה אין טעון ברכה דנהי דלא דמי לסוכה כו' מ"מ הא מצות ציצית ג"כ אינה חיובא כלל דהא אם רוצה שלא ילבש בגד של ד' כנפות הרשות בידו, ואעפ"כ אם לובש צריך לברך ומאי חילוק יש בין מצה בכל ימי הפסח לציצית, והגם דיש לחלק קצת בין ציצית למצה דהתם לכל הפחות בבגד של ד' כנפות אם לובש מוטל חיוב מ"ע ממש להטיל ואם אינו מטיל עובר בעשה, אבל גבי מצה אפילו אם רוצה לאכול פת של ה' מינים אינו מחויב לאפות אותו מצה מה"ת רק שלא יהיה חמץ כו' אבל חובה לעולם ליכא והילכך לא דמי לציצית, ומ"מ לא נחה דעתי עדיין בזה עכ"ל.

וכן העיר בקובץ שעורים קידושין [אות קמב] על החזקוני שהביא שם, ותמה מאי טעמא לא יברכו.

ובספר לפלגות ראובן ח"ד בסיומא דמס' זבחים הביא דברי הבעה"מ וכתב על זה - ועדיין לא נחה דעתי גם בתירוצי הבעה"מ ז"ל, דמ"ש ממצות ציצית שג"כ אפשר הוא לעמוד בלא שילבש טלית בת ד' כנפות ומ"מ כשהוא לובש אותה וחייב במצוה מברך על קיום המצוה, וכאן נמי אם נימא שמקיים מצוה באכילת המצה כל ז' הו"ל לברך עליה אף שאפשר הוא לעמוד בלא אכילתה, וצ"ע לחלק ולפלא שלא נתעוררו בזה האחרונים עכ"ל.

ונראה בביאור כוונת הבעה"מ שברכת המצות תיקנו באחד משני אופנים, או במצוה חיובית שאז חייב לעשות המצוה בכל אופן, או במצוה שאינה חיובית אך בתנאי שהמצב שבא אליו מחייבו לעשות המצוה, כגון שמי שרוצה לאכול בשר, אזי במצב זה שרוצה לאכול בשר התורה קובעת לו בהכרח איך לעשותו ונמצא שעתה יש עליו ציווי דווקא לשחוט ולא להמית הבע"ח באופן אחר, ויכול לומר 'וציוונו'¹⁷, והנה בסוכה אכן יכול שלא לאכול ולא לישן ויפטר מהסוכה, וכל

שהשיבה אינה צורך גופו אלא קיום מצוה. ומקורו בספר המכתם בשם החכם הגדול מו"ר ר' שמואל בר' שלמה זצ"ל, וכן בספר ההשלמה שם, וכן באורחות חיים לרא"ה מלוניל הלכות ליל פסח סימן כט,

והנה כל אלו לכאורה מפורש שדעתם שאין מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח, אלא מה שאוכל מצה הוא משום שאי אפשר לו בחמץ, ולכן אין צריך לברך.

[ועוד מרבותינו עמדו בטעמא דהך מילתא דאין מברכין על מצה כל שבעה עיין בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפ"ז ובמהרי"ל בהל' סוכה הובא במג"א סי' תרל"ט סוף ס"ק י"ז, סק"ו ובשו"ת בנין ציון החדשות סי' מ"ו].

¹⁷ . והיינו על פי המבואר ברא"ש (מסכת כתובות פרק א סימן יב) שהיוב ברכה הוא רק כאשר האדם מוכרח לקיים המצוה בעמידתו לפני מצב מסוים, זה לשון הרא"ש - 'ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון (שאי) אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחויב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה

עוד שאינו אוכל אין עליו שום מצוה, רק אם אוכל מקיים מצוה, אבל המצוה והאכילה באים כאחת ומצד זה לבד אי אפשר לחייבו ברכה, שהרי אינו מוכרח לאכול פת. אבל כיון שאין זה אפשרי שלא לישן, נמצא שהמצב מחייב אותו לילך ולישן בסוכה, ולכן יש ברכה. אבל במצוה כל שבעה אף פעם אין נמצא שהתורה מצוה עליו לאכול מצה, כי יכול להתקיים בלי לאכול פת. ואם כן אין המצב מחייב אותו לעשות המצוה. ולכן אינו יכול לומר 'וציוונו'.

[וביאור זה הוא לפי הצד שיש מ"ע באכילת מצה, ולמרות זאת אין ברכת המצוות כי אין לפניו מציאות מחייבת המצוה, אבל אם אין מ"ע לכאורה אין התחלת קושיא כלל כנ"ל, ולהלן נדון בזה עוד האם יש הוכחה מדברי בעה"מ שיש מצווה קיומית לאכול מצה כל שבעה. וכן נדון האם יש להוכיח מדברי שאר הראשונים שהבאנו דס"ל שאין כלל מ"ע באכילת מצה כל שבעה.]

ג. האם מצוות עשה קיומית של מצה דוחה ל"ת

בתוספות קידושין דף לז. ד"ה אקרויב עומר והדר אכול – 'בירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה ל"ת דאחר הדבור אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני'.

ויש להקשות שלפי הגר"א גם כזית שני הוא מצוות עשה, ואם כן גם כזית שני ידחה לל"ת דחדש¹⁸.

אלא שיש לדון האם מצוות עשה קיומית דוחה ל"ת, האם עצם הדבר שבסופו של דבר יתקיים כאן מ"ע יש בכוחו לדחות את הלאו. או דילמא דדווקא החיוב עשה דוחה את הלאו, [ולפי צד זה לא יקשה, דכיון שבמצוה כל שבעה אין חיוב רק קיום, אינו דוחה את הלאו].

ורביה בלא קידושין.

ועדיין צריך ביאור מאי שנא מציצית וכמו שהקשו בחשק שלמה ולפלגות ראוובן, אמנם יש חילוק בצורת החיוב, כי בציצית לאחר שלובש ד' כנפות חל עליו עתה חיוב גמור ולכן מברך שהרי הוא מצווה ועושה. אבל באכילת מצה אין רגע אחד שחל עליו חיוב, ואף שלכאורה יש להגדיר שכשרוצה לאכול פת מה' מיני דגן צריך לאכול מצה, יש מקום לסברא דכה"ג לא מיקרי שחל עליו חיוב, כי מה ש'רוצה' לאכול אינו מציאות רק מחשבה בעלמא, ורק כשאוכל בפועל אז חל עליו המצוה שיאכל אותו מצה, וקיים מצוה בדיעבד, אבל יכול לברך, שכבר עבר ממנו קיום המצוה ואינו עובר לעשייתו.

ולחלץ יבואר בזה סברא נוספת יותר מבוארת.

¹⁸ . ועיין בשו"ת הרי בשמים חלק א סימן עב שהביא דברי הפנ"י בפסחים כ"ח ע"ב דלר"ש בכל שבעת ימים אכילת מצה מצווה כפשטא דקרא ע"ש. והקשה שלפ"ז לכאורה קשה אמאי אינו יכול לאוכלה שבעה מן החדש הרי הכא תיקו קושי' הירושלמי יבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש ול"ש לשנויי גזירה כזית ראשון אטו כזית שני דהא אקרא קיימין ואי דנימא משום דאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור ז"א דהא לר"ש דס"ל דבכל שבעת הימים מצווה לאכול מצה ולא רשות הוא א"כ הלא נשנה העשה לאחר הדיבור כפ' משפטים ובפ' אמור וא"כ הוי עשה שלאחר הדיבור ושפיר יקשה ידחה ל"ת דחדש וניכול שבעה מן החדש.

והנה בנדון זה עיין מה שכתב הרעק"א בהגהותיו על השו"ע (אורח חיים סימן יא) כתב - צריכים להבין. כיון דכלאים בציצית שרי מה לי דהציצית הם כלאים עם הבגד. מה לי דהבגד עצמו כלאים. ונימא דהבגד כלאים יכולים להטיל בו ציצית וללבושו לקיים מצות ציצית דעשה דחי לל"ת. ולזה נראה דבאמת מהראוי דעשה דציצית לא לדחיה ללאו דכלאים, דשאני בעלמא דהוי עשה דחיובא ומוטל עליו לעשותו. אבל עשה דציצית דאין החיוב עליו ללבוש טלית בת ד' כנפות ולהטיל ציצית. א"כ אמאי דחי העשה לל"ת דכלאים, הא אם לא ילבישו לא יעבור על העשה כלל. ולזה נראה לפי מה שכתב המרדכי דאין איסור כלל על הטלית שלא ללבושו בלא ציצית. אלא כשהוא לובש בו חל עליו המצוה להטיל ציצית. ומה"ט בלא נמצאו ציצית בעיר. וכן בשבת דאין יכול להטיל בו ציצית. מותר מה"ט ללבושו בלא ציצית. א"כ שפיר אמרינן דעשה דציצית דחי ללאו דכלאים. דאם יהיה הדין דלא לדחי לא יטיל בו ציצית ומ"מ יהא מותר ללבושו בלא ציצית ושוב מבטל העשה. דאם בלא דחיה היינו מוחים ללבושו באמת אין כאן דחיה דבלא לבישה ליכא ביטול מ"ע. אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבושו בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי לל"ת דכלאים. וכ"ז אם הבגד בעצמותו אינו כלאים אלא דהציצית הם כלאים להבגד, דאם לא ידחה העשה לל"ת מ"מ ילבישו בלא ציצית. אבל אם הבגד בעצמותו כלאים לא שייך לומר דלדחי העשה לל"ת, דהא אם לא דחי א"א כלל ללבושו. כיון דהבגד כלאים בעצמותו ממילא לא חל עליו העשה כלל. עכ"ל רעק"א.

ולפי"ד נמצא שבאמת אין בציצית אף פעם מצב של מצוה קיומית, אלא כשיש בגד פשתים חייב בציצית צמר במצוה חיובית שעובר על העשה ולכן העשה דוחה ל"ת, וכשהבגד עצמו כלאיים עדיין אין לו שום מצוה ללבושו ולכן אין לו מצוה שדוחה הל"ת.

והגאון רבי אלחנן ווסרמן בקובץ שיעורים קידושין [אות קמד] דף לב ע"א כתב שמדברי הראב"ד בתורת כהנים מבואר דדחיית עשה לל"ת היא בשביל קיום המצוה גרידא אפילו היכא דליכא ביטול מצוה כלל¹⁹, כמו במ"ע שהז"ג בנשים למ"ד נשים סומכות רשות, והוא נגד דעת הרעק"א.

ועיין שם בקובץ שיעורים שהעיר לפי"ז כקושייתנו שאם יש מצות מצה כל שבעה כהחזקוני, אם כן מה כתבו התוס' בתירוצו שני שכזית שני אין דוחה ל"ת מדאורייתא. וכן הקשה בספר המקנה קידושין שם.

וזה קשה לדעת הראב"ד שהרי לדעתו גם מצוה קיומית דוחה ל"ת, ומדוע כתב הירושלמי שגזרו משום כזית שני, ואם כן יהיה ראייה דלא כהגר"א והחזקוני. ולדעת הרעק"א לכאורה א"ש שלדעתו הרי קיום מצוה אין דוחה ל"ת רק היכא שיש ביטול מ"ע, אך אמנם זה תלוי בגדר המצוה הקיומית במצוה כל שבעה, וכאשר יתבאר בהמשך.

¹⁹ . להלן נביא דברי הראב"ד בלשונם, והנה במה דנקט הקובץ שיעורים דהיתר דסמיכה היא מדין עדל"ת, הקשה בטו"א על סברא זו, דא"כ נילף מיניה דעשה דוחה אפילו ל"ת שבמקדש, וע"כ כתב דסמיכה מותרת משום שכך היא מצותן כלומר שאין כאן משתמש בקדשים, ולא מדין עדל"ת, וא"כ אין כאן ראייה שהראב"ד חולק על הגרע"א. אמנם מפשטות לשון הראב"ד שדימה לציצית של תכלת לנשים, משמע בדברי הגרא"ו.

ד. אכילת מצה כל שבעה במצה עשירה

יש לדון בשיטה זו שיש קיום מצוה לאכול מצה כל שבעת הימים, האם יוצא ידי המצוה אם יאכל מצה עשירה. [וזה נוגע להגדרת המצוה, כאשר יבואר להלן].

ולכאורה מסוגיית הגמרא מבואר שהתנאים והאמוראים לא הקפידו על לחם עוני בשאר הימים, דאמרינן - (פסחים דף לו.) 'וסבר רבי עקיבא עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל ואמר רבי עקיבא שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר וכו' לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני, כדאמר להו רבי יהושע לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לוושו לי בחלבא'.

והנה מסתבר שאם היה מצוה בדבר בוודאי היו התנאים והאמוראים חפצים לקיים אותה, ולכאורה בעלי שיטה זו שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה יצטרכו לומר שיוצאים ידי מצוות 'שבעת ימים מצות תאכלו' גם במצה עשירה, כי שם מצה יש לה, רק שאינה 'לחם עוני', ולחם עוני חובתו רק בלילה הראשון [וכן כתב האבני נזר ויובאו דבריו להלן].

[והנה הבאנו לעיל הנמוקי יוסף (פסחים ל"ו) בהא דאיתא שם אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן, שכתב וז"ל אפילו לא שם בו מים דהשתא ליכא למיחש לחימוץ אפילו הכי אסור, משום דהוי מצה עשירה ואפילו בכל ימי החג דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני (דברים טז, ג) דמשמע דכל השבעה אין לו לאכול מצה עשירה עכ"ל. ובאחרונים דייקו (עיין הערות באר משה על הנ"י שם אות ע"ח) דמדברי הנמוק"י מבואר שס"ל דאין לשין במי פירות כל שבעה כיון שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה ובעינן לחם עוני דוקא. אבל כבר הערנו שם שזה רק בשיטת רבנן בברייתא, אבל מסקנת הסוגיא היא הרי כרבי עקיבא ורבי יהושע שבשאר ימים מותר ללוש בחלב ודבש.]

ויש לדעת שהמהר"ל בגבורות השם (פרק מח) כתב לחלק בין מצה שאין בה שום מים דבכהאי גוונא לאו משום מצה עשירה בלבד אינו יוצא בה, רק משום דלא בא לידי חימוץ, ובודאי במצה שאינה בא לידי חימוץ אינו יוצא בה כלל אף בשעת הדחק דהוי כמו אורז ודוחן דלא הוי מצה כלל, וכו' טעמא משום מצה עשירה שזה שייך במצה שיש בה מים ומי פירות ביחד דזה בא לידי חימוץ, רק דהוי מצה עשירה, כלומר שהוא מצה רק חסר בו דין 'לחם עוני'.

[ונפק"מ לאכילתו בערב פסח, וכן נפק"מ לשיטת המהר"ל והב"ח שמי שאין לו כזית מצה של לחם עוני רק מצה שנילושה במי פירות, יאכלנה לקיים לכה"פ מצוות מצה, אף שמפסיד דין 'לחם עוני', ובמג"א (סימן תעא סק"ה) נחלק עליהם.]

ולכאורה הכי נמי לגבי אכילת מצה כל שבעה, שאין בזה דין לחם עוני, אבל צריך שיהיה בו דין מצה ולכן צריך שיהא מעורב עכ"פ ממים ומי פירות.

ה. גדר המצוה הקיומית

והנה כל עצם גדר המצוה הקיומית הזאת הוא דבר שצריך ביאור, שלא מצינו בשום מקום מצוה כזאת, שאינו מצווה לעשותה, ואם עושה אותה הוא קיים מצוה. וכל הלשון מצוה הוא מלשון ציווי, ואם אינו מצווה איך הוא מצוה. ואף שמצינו הנהגות ישרות שהם טובות בעיני ה', אבל הם אינן נחשבות מצוות עשה, אלא מעלה ושליומות לאדם, ויש מהם שהם מצוות דרבנן.

ואפשר לבאר זאת בכמה דרכים:

אופן א. מקבל שכר כשעושה אבל אינו נענש כשאינו עושה

בקובץ שעורים קידושין דף לב ע"א [אות קמב] נראה שנקט שהוא אכן כפשוטו שיש גדר מחודש במצוה שאם מקיים יש בזה מצוה, ואם ביטל אין כאן ביטול עשה. ודימה זאת לשיטת ר"ת שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ובהר"ן ביאר הטעם - **כיון דאנשים נצטוו ואינהו נמי שייכי במצוות שהרי נוטלות עליהן שכר**, שפיר יכולות לומר וצונו, והנה יש מן הראשונים שפירשו שיכולות לברך משום שהאנשים נצטוו, אולם מדברי הר"ן נראה דצריך לצירוף הטעם שהם עצמם שייכים במצוות.

ותמה הגרא"ו דלכאורה אינו מובן איזה טעם יש בזה שאנשים נצטוו שיכולות לומר וצונו, והטעם השני גם כן צ"ע דנהי שמקבלות שכר כאינו מצווה ועושה מכל מקום הרי לא נצטוו ואיך יכולות לומר וצונו.

והביא דברי הראב"ד בתורת כהנים (פר' ויקרא פ"ב הל"ב), דלמ"ד נשים סומכות רשות [פלוגתא דתנאי היא בברייתא חגיגה טז: עירובין צו. ור"ה לג. ובתוס' עירובין שם ד"ה דילמא הובא דעת ר"ת שנשים מברכות רשות]. אפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים, שכך נתנה בתורה, לאנשים חובה ולנשים רשות²⁰, והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה, כגון ציצית של תכלת לנשים. אלא שהראב"ד פסק דלא קיי"ל כמ"ד נשים סומכות רשות. אולם דעת ר"ת לפסוק כהך מ"ד דנשים סומכות רשות, ולכן יכולות לומר וצונו. וכתב הקובץ שיעורים שלדעת ר"ת המצוה ניתנה לנשים כמו לאנשים אלא שאין נענשות בביטול המצוה, והשווה זאת למה שכתב החזקוני לענין מצה

²⁰ . כלומר שנחלקו הראשונים בבירור מסקנת הסוגיא בהגיגה טז: שמשמעות דברי רש"י שם וכן דעת התוס' בחולין (פה). דרך באקפו ידיהם מותר וכלומר מקופיא ולא יסמכו בכל כוחם, אמנם דעת רש"י בחולין שם, והתוס' בעירובין ובר"ה, והראב"ד בתו"כ, ס"ל דלר"י ור"ש מותרות לסמוך בכל כוחן, ואי משום דעבדי בזה עבודה בקדשים, ביאר הראב"ד בלשון שהבאנו, שכך נתנה התורה, לאנשים חובה ולנשים רשות, והנשים דומיא דאנשים לכל מצות עשה שהזמן גרמא על פי שיש בה איסור תורה וכו' (ומה שאמרו בגמרא שם דאירי באקפו ידיהו עיין מה שיישב בזה בקרבן אהרן על התורת כהנים שם, ועיין פני יהושע ר"ה שם).

כל שבעה.²¹

הנה נקט הגר"א שיש דרגה במצוה, שנצטווה האדם בקיומה אבל באופן של רשות וגילוי רצון ה' ולא כחייב, וגם זה נקרא 'וצונו'.

והנה זו דרך מחודשת ביותר, לא מצינו מצוה בפני עצמה שהיא עצה טובה ולא ציווי. והראיה מדברי הראב"ד ור"ת יש לדחות שאינו דומה לנשים שמחייבות עצמם במ"ע שהז"ג (ומברכות, לדעת ר"ת), כי שם האנשים נתחייבו והנשים 'נטפלות' אליהם וכשהם מקיימים הם מתחברים לקיום של האנשים, וכשאין מקיימים אין נענשין כיון שלא חייבו אותם. אבל וגם אין מיושב לפי זה אמאי לא יברכו באכילת מצה כל שבעה, שהרי לדעת ר"ת מברכים הנשים, וא"כ הכא נמי יברכו על מצה כל שבעה.

וכן קשה לפי הראב"ד [קושיית הגר"א הנ"ל] למה לא ידחה מצוה דכזית שני לל"ת דחדש, שהרי נשים סומכות רשות ודוחה מצוות רשות שלהם לאיסור סמיכה ביו"ט.

ובאמת לפי סברת הגר"א יש להסתפק אפילו לפי דעת רעק"א יש לדון שכאן ידחה הל"ת, שאף שאין נענש אבל עכ"פ מפסיד המ"ע, ואולי די בזה לדחות הלאו. [שהרי סברת רעק"א היא שבציצית לפני שלובש אין כלל מצוה ולכן אין דוחה ללאו, ואחרי שלבש יש מצוה חיובית ואז דוחה את הלאו, וא"כ עדיין יש להסתפק בכה"ג שכתב הגר"א שכתב חל עליו מצוה רק שאינה חיובית].

אופן ב. כמו ציצית שכל שבא לאכול פת צריך לאכול מצה.

אמנם יש לבאר שבאמת אין כאן מצוה קיומית, ואין כלל דבר כזה מצוה קיומית, אלא שיש מצוות שמתחייבים רק באופנים מסויימים, כגון מי שאין לו בית פטור ממזוזה, ואינו חייב רק כשיש לו בית, וכן ציצית אין חייב בו אלא מי שיש לו בגד של ארבע כנפות, ומי שאין לו בגד של ד' כנפות אין חייב כלל, ומי שיש לו יש לו מצוה חיובית ועובר על מ"ע אם לא נתן ציצית.

וכמו כן יש לומר במצה כל שבעה, שאם אוכל פת מחמשת מיני דגן יש לו מ"ע חיובית לאכול מצה.²² ואף שיש אפשרות

²¹ . ובזה יישב הגר"א את שיטת ר"ת מדברי הרמב"ן על התורה שכתב דאינו מצווה ועושה כמו האבות לא שייך אלא בארץ ולא בחו"ל, והרי רב יוסף היה בחו"ל וקיים את התורה אף שהיה סומא וכן נשים מברכות על מ"ע שהז"ג גם בחו"ל מטעמא דמקלות שבר. ולפי הנ"ל מבאר שקודם מ"ת לא היתה שום מצוה בחו"ל אבל לאחר שניתנה תורה והציווי היה גם לחו"ל, גם נשים וסומא היו בכלל המצוה, אלא שאין נענשין בביטולן.

²² . ועיין בספר 'בית ישי' להגר"ש פישר שליט"א הנ"ל סימן כד בהערה יב שכתב לשלול המהלך הראשון שכבתנו לעיל בשם הקובץ שיעורים – 'דהנה מושג זה של מצוה שהיא רשות דהנו מצוה קיומית הוא לכאורה דבר שאין לו שחר, דמצוה פירושו דבר שנצטווה עליו ואם נצטוה היאך הוא רשות'.

ולכן כתב לבאר הדברים באופן אחר ומבחינו בזה להבדיל בין דעת הבעה"מ לבין דעת החזקוני והגר"א, שבדעת הבעה"מ כתב (בגוף הסימן) שגדר המצוה הוא שאם בא לאכול פת יאכלנו מצה, ודייק ממה שהשווה הבעה"מ אכילת מצה לסוכה.

ובדעת החזקוני והגר"א כתב (בהערה שם) שהוא אכן גדר של מצוה קיומית אך מבאר בזה שהוא באופן של נטפל למצוה

לאכול מצה עשירה, יש לומר שגם זה נקרא מצה ונצטרך לומר בהכרח כהצד שכתבנו לעיל שגם במצה עשירה מתקיים המ"ע של אכילת מצה כל שבעה וכמשמעות הגמרא.

ובשו"ת אבני נזר מביא דברי בעה"מ וכתב על זה (חלק אורח חיים סימן שעז) - 'מכל מקום למדנו שאם אוכל מצה בשאר ימים הוא עושה מצוה כמו שעושה מצוה האוכל בסוכה בכל החג. ומבאר האבנ"ז – 'ומצוה זו היינו שאם אוכל לחם צריך שיהיה מצה. ולדעת מהר"ל שאם אוכל דבר הבא לידי חימוץ צריך שיהיה מצה'²³.

[וכתב דמה דאיתא בגמרא שרבי יהושע אמר ללוש שאר ימים בדובשא, ודאי לא נתכוין שלא יהיה מים כלל, שלא היה ריב"ל מגרע מצוה חס ושלום, אלא ודאי שיהיה בה מים גם כן, שבא לידי חימוץ ונקרא מצה. עכ"ד האבנ"ז, ולדבריו עכ"פ דין לחם עוני אין צריך באכילת מצה כל שבעה.]

הקושי במהלך זה, מלבד שעצם הגדרת המצווה הוא נפתל וסבוך - 'שאם בא לאכול פת מחמשת המינים שיכול לבוא לידי חימוץ, חייב לאכול מצה ולא חמץ', גם יש עוד היכי תימצי שיכול לאכול לא מצה ולא חמץ מן התורה, והיינו 'שיאור' - 'שיצא מכלל מצה ולכלל חמץ לא בא' (כלשון רש"י חולין כג, ב).

[וכן מבואר בדברי ה'חשק שלמה' שהביא השדי חמד, שכתב לעניין הברכה - 'מ"מ הא מצות ציצית ג"כ אינה חיובא כלל, דהא אם רוצה שלא ילבש בגד של ד' כנפות הרשות בידו, ואעפ"כ אם לובש צריך לברך ומאי חילוק יש בין מצה בכל ימי הפסח לציצית, והגם דיש לחלק קצת בין ציצית למצה דהתם לכל הפחות בבגד של ד' כנפות אם לובש מוטל חיוב מ"ע ממש להטיל ואם אינו מטיל עובר בעשה, אבל גבי מצה אפילו אם רוצה לאכול פת של ה' מינים אינו מחויב לאפות אותו מצה מה"ת רק שלא יהיה חמץ כו' אבל חובה לעולם ליכא והילכך לא דמי לציצית'.]

וכן קשה לבאר לפי מהלך זה את תירוצו של הבעה"מ, דלפי הגדרה זו דומה מצוות מצה כל שבעה בדיוק למצוות ישיבה בסוכה, ולמצוות ציצית, שבבמצבים מסויימים חל עליו חובת המצוה כמצוה חיובית. ויבואר להלן.

אופן ג. הרחבה והידור במצוות האכילה של הלילה הראשון.

אופן נוסף לבאר גדר מצוה זו היינו שהתורה ציוותה לאכול מצה שבעת ימים, אלא שיוצאים ידי חובה על ידי אכילה בלילה הראשונה, ומכאן ואילך הוא רשות ואינו חובה, אבל אם אוכל הוא מצטרף להמצוה הראשונה שמתרחבת וכל האכילות נכללות באותה מצוה.

וכעין שכתב המהר"ל (גבורות ה' פרק מח) לגבי הלילה הראשון דאף על גב דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא

חיובית, והוא האופן הג' שנבאר להלן.

23 . כלומר שאם נסבור דלא כהמהר"ל, נצטרך לומר שאפילו אם נילוש במי פירות בלי מים כלל נקרא מצה ויוצא ידי מצוות מצה כל שבעה.

מצוה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה שהוא דרך חירות, דחויב מצה היא בכזית, אבל כל מה שאוכל מצה בלילה הראשון הוא מקיים מצוה בזה.

וכמו כן יש לבאר בדעת הגר"א והחזקוני שיכול להמשיך קיום המצוה כל שבעת הימים, והכל בכלל מעשה המצוה ייחשב²⁴.

וגדר המצוה הקיומית דומה למצוות צדקה וגמילות חסדים ששיעור החיוב הוא עד גבול מסויים, אבל כמה שיוסיף הוא בוודאי מצוה. [והיינו מתניתין 'אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והביכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה'.]

ומצאתי סימוכין לצד זה ברידב"ז על הירושלמי מסכת פאה פרק א שמבאר בדעת הירושלמי במס' סוכה דהתורה נתנה רשות לאכול כל שבעת הימים מצה לשם מצוה, ומביא דעת הגר"א שנהג כן, וכתב על זה 'והוי כמו דהתורה נתנה רשות ליתן פאה כמה שירצה ותורמה כמה שירצה וחטה אחת חובה ושאר רשות'²⁵.

אופן ד. שני דרגות במצוה - קיום בכח וקיום בפועל

ונראה לבאר בכל זה דרך נוספת.

והוא על פי דרכו של מו"ר ב'בן מלך - חג המצות' בגדר מצוות אכילת מצה. דהנה אחד עשר פעמים! נאמר בתורה 'שבעת ימים מצות תאכלו' (או בלשון דומה), והיאך יתכן שכל זה אינו אלא רשות, [ובפרט להחולקים על הגר"א] ואטו איכפל המצוה כל כך הרבה רק להודיענו עוד ועוד איסורי עשה על אכילת חמץ. אלא צריך לומר גדר הדברים שיש מצוה שיקבע האדם שמאכלו כל שבעת הימים הוא מצה, והיינו שבזה מודו כו"ע שכל שבעת הימים יש 'מצוות עשה בכח' של 'מצב אכילת מצה', וזה מקיים כל אדם בשלילת אכילת חמץ, כלומר כיון שקבע והחליט שמאכלו הוא רק מצה ולא חמץ בזה מקיים בעצמו מצב של שבעת ימים מצות תאכלו²⁶. [וכן בצירוף מה שאוכל כזית ראשון בליל פסח שבזה מתחיל את מצוות השבעת ימים, כמו שביאר מו"ר שם בהרחבה].

וזה דומה למי ששובת בשבת, שאף שאינו עושה עכשיו מאומה מקיים בכל רגע מצוה, כי עכשיו הוא במצב של מצוה "בכח", שנמנע מלעשות מלאכה, כלומר שהשובת בשבת אינו רק נמנע מכמה פעולות בעת שחפץ לעשותם אלא כל רגע ורגע הוא במצב חיובי של 'שביתה ומנוחה' [וזה גם הגדר במצוות 'תשביתו', שהוא במצב חיובי שהחמץ מושבת מרשותו ובעולותו בפסח, כמו שכתב שם ב'בן מלך' בעניין תשביתו]. וזה גדר מצוות 'שבעת ימים מצות תאכלו', שכל

²⁴ . ב'בית ישי' הנ"ל כתב בדעת החזקוני - 'דלא משכח'ל אלא בנוונא של טפלות דהיינו לענין מש"כ הראב"ד לגבי נשים במ"ע שהז"ג דהואיל שיש שם מצוה גמורה לאנשים יש על המעשה שם המצוה אף כשאשה עושה, ויובנו כזה דברי הר"ן שהביא הקוב"ש קידושין אות קמב ונתחבט בהם ע"ש וכמו"כ לענין מש"כ החזקוני לגבי מצה בשבעת הימים דהואיל ויש שם מצוה גמורה בלילה הראשון, יש על מעשה אכילת מצה שם המצוה אף בשאר הימים, והוא כעין סברת הנצי"ב ז"ל הידועה דשייך הרחבה והוספה במעשה המצוה עיין קד"י קידושין סימן ל'.

²⁶ . ועיין מה שיבואר בזה בחלק האגדה בטעמי מצוות מצה [אות יג].

העת הוא במצב 'בכוח' של אכילת מצות.

אלא שדעת רוב הפוסקים שדי בזה בפסח, ואין מצוה לקיים זאת דווקא על ידי אכילה בפועל.

והנה גם לדעת הגר"א הרי מפורש להדיא שאין כאן חיוב אלא רשות, כלומר שאין כאן חיוב וציווי לאכול בדווקא, אלא שדעת הגר"א והחזקוני שכאשר אוכל בפועל יש בזה קיום מצוה של אותה מצוה כללית שמתקיימת "בכח" על ידי קביעת הלב.

ובזה מיושב התמיהה היכן מצינו מצוה שאינה מחוייבת, כי המצוה של האכילה שיש כאן היא הרחבה ושלימות של האיסור עשה של אכילת חמץ שנלמד ממצוות 'שבעת ימים מצות תאכלו'. שגדר קיום המצוה בצמצום הוא על ידי קביעה והחלטה שמאכלו הוא רק מצה ולא חמץ (בכוח), אבל ההרחבה הוא האכילה בפועל. [והוא כעין מה שביארנו בעניין הרחבת כזית ראשון, אלא שעתה אנו מבארים שהוא הרחבת ה'בכוח' אל ה'בפועל']

ו. ההבדל בין מצה כל שבעה לאכילה בסוכה

ולפי דברינו אפשר לדחות הראיה שהביאו האחרונים מקושיית בעל המאור, שממה שהקשה מדוע לא תיקנו ברכה במצה כמו בסוכה, אין להוכיח שסבר שיש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה. אלא יש לומר איפכא שלדעתו גם בסוכה אין קיום מצוה בכל פעם שאוכל בסוכה, אלא יש מצוה אחת כללית 'בכוח' של 'בסוכות תשבו שבעת ימים', ומקיים אותה על ידי הקביעה ברצון לבו שאינו אוכל וישן ומטייל אלא בסוכה, ולמרות זאת תיקנו ברכה על כל אכילה ואכילה, וכמו שכתבנו לעיל בביאור דברי בעה"מ שהכלל באמירת ברכה הוא אם יש מעשה מחוייב על פי תורה.

והדוגמא לזה הוא בברכת השחיטה, שאין לו שום מצוה לשחוט, אבל אם רוצה להכין בשר לאכילה יש בזה הוראת התורה כיצד לשחוט, וכל כי האי גוונא מברך, כיון שהתורה ציוותה עליו כיצד לעשות מעשה זה שלפניו. וזה גם הטעם שמברך בשיבת סוכה, אף שאין לו שום מצוה ללכת לאכול בסוכה, אבל אם רוצה לאכול עתה חייב לאכול בסוכה, ונמצא שהתורה חייבתו לעשות מעשהו בצורה המסויימת שקבעה לו, ועל זה מברך שציווהו ה' איך לעשות עניינו.

ותירוצו של בעה"מ מאי שנא מצה, כבר ביארנו לעיל, שצורת הקיום במצה אין בו שום שלב שהתורה מדריכה אותו כיצד לעשות מעשיו, כי כאשר בא לאכול יכול לאכול מאכלים אחרים שאינם מצה²⁷, ומעשה האכילה הוא לשם רעבון ושביעה ולא עבור המצוה, והדרכת התורה רק שוללת ממנו את החמץ, ואין מברכים על שלילת העבירה, והבחירה

²⁷ . ודלא כהאופן הב' שביאר האבנ"ז ש'אם בא לאכול פת מחמשת המינים שיכול להחמיץ' חייב לאכול מצה, דלפי"ז באמת הוי כסוכה, והיה צריך לברך. אלא כמו שכתבנו לעיל שכל עוד שאינו אוכל בפועל לא חל עליו חובת המצוה, ואין לו אלא הקיום של ה'בכח'.

ובהמשך דברינו להלן יתיישב גם דעת האבנ"ז.

לאכול מצה ולא חמץ אינה מעשה. וזה מיושב גם לפי דעת הגר"א שיש מצוה בהוצאת האכילה בפועל, אבל כללי הברכה תלויים בחובת המעשה ולא בקיום המצוה, וסוף סוף אין לאדם זה שום **הוראה מחייבת** של התורה, ואינו יכול לברך וצונו.

והנה סברא זו של הבעה"מ לכאורה אינה מהותית בעצם גדר המצוה, אלא שבמקרה במצה מדובר במצוה בכח של אכילת מאכל מסויים, ולכן נמצא שהקיום בפועל אינו מוכרח. ואילו בסוכה המצוה כוללת הרבה עניינים מחיי האדם ובהכרח היא מכוונת אותו כיצד לפעול, שהאכילה והשינה יהיו בסוכה, ולכן יש ברכה.

אך ביתר עומק יש לומר שמחמת זה אכן גדר המצוה הוא שונה במהותו, כי מצוות 'אכילה' שונה ממצוות 'דירות' מעצם טבעם של דברים. כי מצוות אכילה היא מצומצמת לקביעת מאכל מסויים שהוא מאכלו של האדם, ואף שמקיים מצוה בעת האכילה, אבל המצוה לא **חייבה** אותו בזה, נמצא שאין כאן **עשייה מחייבת בהוראת התורה**. אבל מצוות דירות היא מצוה המקיפה את מציאות האדם, שהתורה מדריכה אותו **כיצד לחיות** את עצם חייו, והתורה אומרת לו תחיה את חייך בסוכה, ולכן אף שהיא בעקרון 'רשות', למעשה אי אפשר לאדם להתחמק מהדרכת התורה בזה, ועצם האכילה והשינה נעשית מצוה, ולכן חייב ברכה.

ונראה שזה כוונת הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ג סימן רפ"ז מובא בברכי יוסף הנ"ל סימן תעה) שכתב לתרץ על קושיא זו (קושיית הרז"ה). – 'אלא אני אומר שמצות אכילה אינה אלא לילה הראשונה, ואפילו אם רצה לאכול פת ואפילו אותו הלילה עצמו, אינו חייב לאכול מצה שמורה, שלא חייבתו תורה אלא לאכול כזית מצה, ואח"כ יאכל בין מצה משומרת בין שאינה משומרת, רשאי. אבל בסוכה כל שהוא אוכל פת וכל שהוא ישן, מחויב לאכול ולישן בסוכה, **דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, והלכך כל שהוא אוכל וישן חייבתו תורה להיות בסוכה**, ולפיכך מברך שאר ימים כלילה הראשונה שלו'.

ז. ספקו של המשנה ברורה במצוות סוכה

והנה עיין משנה ברורה בהלכות סוכה שכתב – 'נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעה ימים ולברך לישב בסוכה (סימן תרלט ס"ק כד).

ולכאורה אין מובן ספקו, דאדרבה בסוכה הרי וודאי מקיים מצוה כשאוכל בסוכה, והוי כמו בציצית אחר שיש לו ד' כנפות שחייב להטיל ציצית, וכמו כן מצינו שמברכים על כל אכילה [ושינה]. ורק במצה צריך להגיע לחידושו של הגר"א.

ונראה שהבין המשנ"ב כמו שכתבנו²⁸ בדעת הבעה"מ שממה שאומרים ברכה אין ראייה שיש קיום מצוה בדבר, אלא יש מצוה כללית בכך, וכאשר האדם מוכרח לעשות באופן מסוים בהוראת התורה צריך לברך. ולכן הסתפק לפי דעת הגר"א שיש קיום מצוה כאשר אוכל מצה בפועל, אם כמו כן יש גם מצוה כאשר אוכל וישן בסוכה בפועל.

*

[הוספה - ביאור על פי היסוד האמור בדעת המנחת חינוך בסוכה גזולה]

והנה על פי יסוד זה יש לבאר עניין מוקשה שנתקשו בו רבים. דהנה ידוע חידושו של **המנחת חינוך** לגבי מה שאמרו בגמרא (סוכה דף ט.) שסוכה גזולה פסולה דילפינן לה מהכתוב דכתיב לך למעוטי גזולה. והקשו **התוספות** (שם ד"ה ההוא) למה לי קרא בסוכה דלך למעוטי גזולה הא הוי ליה מצוה הבאה בעבירה.

וכתב **המנחת חינוך** (מצוה שכה) שאפשר לתרץ קושיית התוס'. שיש חילוק בין אם הפסול הוא מטעם גזולה או מטעם מצוה הבאה בעבירה. כלומר שהרי אין מצוה חיובית לבוא ולאכול בסוכה, רק בלילה הראשונה. אבל כל שאר הימים יש רק איסור לאכול מחוץ לסוכה. ולכן מי שאוכל בשאר הימים בסוכה שיש בה מצוה הבאה בעבירה, אף שלא קיים המצווה אבל גם לא נחשב שאכל מחוץ לסוכה. כי דין מצוה הבאה בעבירה אינה פוסלת את הסוכה רק גורם שלא קיים את המצווה. ולכן לא נוכל לדון אותו כמי שעוקר מצוות עשה בפועל, כי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה, אך שאינו לרצון לפניו יתברך הוי ליה כאילו לא קיים המצווה.

ולכן הוצרכה הגמרא לפסוק נוסף שסוכה גזולה פסולה הסוכה בעצם, משום הכתוב 'לך' - למעוטי גזולה. ואחר מיעוט זה כבר הסוכה פסולה בעצם, ומי שאכל שם כאילו ישב מחוץ לסוכה וביטל עשה בידים.

וכתב שאותו הדבר הוא גם בציצית שהוא גם כן מצוה קיומית שאינו חייב לעשות המצווה, רק אסור לו ללבוש ד' כנפות בלי ציצית, ואם ילבש ד' כנפות עם ציצית שיש בה מצוה הבאה בעבירה אף שלא קיים המצווה, מכל מקום אינו נחשב כמי שלבש ד' כנפות בלי ציצית, שהרי יש כאן ציצית רק שאין בה קיום מצווה.

אבל האחרונים תמחו וחלקו על דעת המנחת חינוך והגר"ש שקופ **בשערי יושר** האריך בזה. ודעתם שאם אינו מקיים המצווה א"כ נחשב כמו שאכל בלי סוכה. כי סוכה בלי קיום מצוה אינה סוכה.

28. כי אם היה דעת המשנ"ב כהאופן הא' או הב' שכתבנו, בוודאי הוי פשיטא ליה שבסוכה יש מצוה כמו במצה. אכן לפי דברינו ששניהם שווים בנדר המצווה בכך, אבל לגבי המצווה בפועל יתכן שזה רק במצה שנאמר בה שבעת ימים מצות תאכלו, שיש בזה משמעות של פעולה. מה שאין כן בסוכה שכל מצוותה הוא על המצב בכך בסוכות תשבו שבעת ימים. ולכן הסתפק אם למדים סוכה ממצה.

וכן דעת **המשנה ברורה** דלא כהמנחת חינוך, שכתב בביאור הלכה סימן ט' סעיף ד' לגבי ציצית שלפי מאי דנקטינן מצוות צריכות כוונה, א"כ המתעטף בטלית בלא כוונה לקיים המצוות עשה של ציצית הוא כמתעטף בד' כנפות בלי ציצית ועובר על המצות עשה.

והגאון **רבי שלמה זלמן אויערבאך** זצ"ל בספר **מנחת שלמה** תמה בזה שאם כן יוצא שכל פעם שאוכלים או ישנים בסוכה בלי כוונה לשם מצוה, הרי זה כמו שאוכלים מחוץ לסוכה שהרי מצוות צריכות כוונה. וכן אם לובשים ציצית בלי כוונה, וכן אם לובשים אותה במרחץ שאסור להרהר בדברי תורה, יוצא שעובר בכל רגע על איסור עשה של לבישת ד' כנפות בלי ציצית. ועוד האריך בתמיהות שונות לפי זה. (ועיי"ש מה שיישב על פי דרכו).

*

ונראה ליישב ולהסביר שפיר דעת המנחת חינוך, שגם כשאין מתקיים המצוה בכל זאת אין זה נחשב שיש בזה ביטול ועקירה של המצוות עשה.

כי לאחרונים שהקשו עליו משום שהבינו שאין הבדל בין מצוה חיובית למצוה קיומית רק כל עוד שלא נתחייב בהמצוה.

והיינו שיש סוג של מצוה חיובית שחל עליו כגון לאכול כזית מצוה, ואם לא אכל ביטל מצוות עשה.

וכמו כן הוא במצוה קיומית שגם בה יש בה ביטול עשה, שאם ילבש ד' כנפות יתחייב בציצית. ואם לא לבש לא נתחייב כלל במצוה. אבל אם לבש ד' כנפות כבר הוא מחוייב במצוה, וכמו כן בסוכה כל עוד שאינו אוכל פת אינו חייב כלל במצוה, אבל אם אוכל פת מיד חל עליו המצוה לאכול זאת בסוכה.

ולכן הקשו שאם אינו מקיים מצוות סוכה בגלל שזה מצוה הבאה בעבירה, אם כן ביטל המצוות עשה שלו, כמו מי שלא אכל מצוה בליל פסח.

אבל נראה שיש עוד סוג של מצוה, כי הנה יש לחקור במצוות סוכה האם בשעה שאינו אוכל וישן האם גם אז מקיים המצוה של בסוכות תשבו שבעת ימים, או שמתקיים רק בשעה שאוכל וישן בסוכה.

ונראה שדעת המנחת חינוך כהצד השני, שכל שבעת ימי הסוכות מתקיים בו המצוה של בסוכות תשבו שבעת ימים. רק שהמצוה הזאת מתקיימת בשני אופנים, שיש לה קיום "בכח" ויש את הקיום "בפועל".

יש קיום "בכח" שהאדם הזה מקום הדיורים שלו הוא בסוכה, וזה מתקיים אפילו בשעה שהולך לבית הכנסת או לעסקיו, כי בכל רגע אם נשאל אותו היכן הדיורים שלו הוא ישיב לנו שזה בסוכה. וכמו שנתבאר לעיל בעניין שביתה בשבת, והשבתת חמץ, ואכילת מצוה כל שבעה, שמתקיימים בהסכמת הלב, וכמו כן בסוכה נמנע מלאכול חוץ לסוכה, ומוסכם בדעתו שאם יצטרך לאכול ילך לסוכה, על כן גם עכשיו שהוא בחנות בכל זאת "מקום מושבו" הוא בסוכה ומקיים "בסוכות תשבו שבעת ימים".

אבל בשעה שבא לאכול ולישן בסוכה אז יש לו קיום מצוה "בפועל".

ומעתה יובן שהאוכל בסוכה שאין בה קיום מצוה, אף שאין בו את חלק הקיום "בפועל". אבל גם אינו עוקר את המצוה

כיוון שעדיין מתקיים בו המצוה "בכח", כי אין במעשיו פעולה של אכילה מחוץ לסוכה כיוון שהסוכה היא כשרה בעצם. רק שהגברא מפסיד את קיום המצוה בפועל, אבל בכדי לעקור המצב של "בכח" זה רק אם אוכל מחוץ לסוכה או בסוכה פסולה.

(וכל מה שהקשו האחרונים משום שהבינו שגדר צורת החיוב היא שבכל פעם שבא לאכול אז נתפס עליו חובת מצוה בפועל, וכיון שלא קיים הרי עקר אותה. כיון שלדידהו אין מצב ביניים או שקיים המצוה או שלא קיים, ואם לא קיים הרי עקר. אולם לפי מה שנתבאר שיש גדר במצוה המתקיימת כל הזמן "בכח", מובן שפיר שגם כשאין קיום בפועל עדיין לא נתבטל המצוה ממנו אלא מתקיימת המצוה באופן של בכח, רק כשיש פעולה נגדית של אכילה מחוץ לסוכה, שאז מוכיח שאין מושבו בסוכה ומבטל גם את ה"בכח" אז יש עקירה וביטול המצוה.)

[וכמו כן הוא לעניין מה שהקשה הגרשז"א בדין מצוות צריכות כוונה. שנראה פשוט ולא יעלה על הדעת שאם אכל בסוכה בלא כוונת מצווה יחשב כאוכל מחוץ לסוכה. כי אף שמפסיד קיום המצוה בפועל כיון שמצוות צריכות כוונה עדיין לא ביטל המצוה "בכח". כי כל מה דס"ל לחד מ"ד דמצוות צריכות כוונה זה שייך רק במצוות שנעשות "בפועל" בעשיה על ידי האדם ולכן צריך שיהיה מעשה עם כוונה. אבל במצוות שהם נמשכות ורצון ה' שיהיה ככה צורת חיי האדם. בזה לכו"ע אין צריך כוונה כיון שאין זה מצוה של עשיית דבר אלא המצוה נעשית מאליה והמצוה היא רק שהאדם יהיה במצב כזה. וכמו שבשבת בוודאי מקיים מצוות שביתה אף שאינו מכוון בכל רגע ששובת מחמת המצוה, וכן בפסח מקיים מצוות השבתת שאור גם בלי כוונה. וכן כל איסורי לאו ואיסורי עשה מקיים אותם האדם גם בלי כוונה.]

וכמו כן בציצית וודאי שלא יעלה על הדעת שאם לובש ציצית בלא כוונה נחשב עוקר מ"ע בידים. כי אין שייך כוונה במצוות שאין בהם פעולת עשיה, אלא דרך חיים].

סימן ה

בגדר מצוות תשובתו והמסתעף

א.

הנה הרבה נתחבטו המפרשים בגדרה של מצוות 'תשובתו שאור מבתיכם'. ואכן הספק נובע מעצם צורת המצוה, כי מצד אחד צורת הציווי 'תשובתו' מורה על פעולה ועשיה חיובית של השבתה, אולם מאידך התוכן של השבתה הוא העדר של חמץ, שזה מצב שלילי. ויש איפוא להסתפק כלפי מה מתייחסת המצוה, אם כלפי הפעולה החיובית, או כלפי קיום המצב השלילי.

וזהו שורש הספק בחקירתו הידועה של ה'מנחת חינוך' זה לשונו - (מצוה ט) "והנה לכאורה יש ספק אם המצוות עשה היא שיהא החמץ מושבת, ואם יש לו חמץ חוץ מה שעובר על לא תעשה דבל יראה ובל ימצא עובר עוד על העשה, ואם אין לו חמץ אינו עובר בלאו וגם המצוות עשה מקיים **בשב ואל תעשה**, וכו'. ולפי זה אין צריך לדקדק שיהא לו חמץ קודם פסח ויבערו, כמו מצוות ציצית דמצוה על כל איש ישראל ללבוש ד' כנפות כדי לקיים המצוה בקום ועשה, אבל כאן ממילא נתקיימה המצוה ואין צריך לחזור כלל אחר חמץ. וגם נפק"מ אם אחד רוצה לבער חמצו בפסח ובא אחר וחטפו ממנו וביערו, וכו'.

או דילמא דמצוה עליו **בקום ועשה** דישבית החמץ, ואם אין לו חמץ לא קיים העשה, כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאינו עובר מכל מקום לא קיים המצוה, הכי נמי גם כאן, וכמו התם דמצוה עליו לקנות טלית כדי לקיים מצוות השם יתברך, הכא נמי מצוה לחזור שיהיה לו חמץ קודם פסח ויבער אותו בי"ד כדי לקיים מצוות עשה בקום ועשה. ולפי זה אם חטף אחר המצוה מידו חייב בקנס כמו שנפסק בחו"מ שם.

ועוד יש נפק"מ, אי אמרינן דמצוה זו היא בקום ועשה, אם כן אם השבית חמץ בפסח על ידי שאכלו לא קיים המצוה, כי הוי מצוה הבאה בעבירה להסוברים מצוה הבאה בעבירה מן התורה לא יצא, ומובא בחיבור זה כמה פעמים, אבל אי המצוה היא בשב ואל תעשה, אם כן אפילו אכלו מכל מקום אינו ברשותו וקיים המצוות עשה כיון דאין לו חמץ.

וגם אם המצוה בקום ועשה לא יצא אלא אם כן קיים המצוה בזמנה בחצות יום י"ד, כמו מילה דהתורה קבעה לזמנה ביום השמיני וקודם לכן לא קיים המצוה, הכא נמי קודם חצות אם השבית לא קיים המצוה, אבל אם המצוה בשב ואל תעשה, אם כן העיקר דלא יהיה לו חמץ וכשמגיע הזמן ואין לו חמץ קיים המצוות עשה".

ע"כ לשון המנחת חינוך, ועיי"ש שהאריך בראיות לכאן ולכאן.

והנה ידוע המחלוקת רש"י ותוס' ביסוד דין ביטול מן התורה, דאמרו בגמרא (ד:) מדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ופירש רש"י – "בביטול בעלמא – דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה".

והקשו התוס' ד"ה מדאורייתא – "וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול, דתניא בשמעתין רבי עקיבא אומר אין צריך הרי הוא אומר תשביתו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ועוד דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול. ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר וכו'".

הנה פשוט להתוס' בקושיא ה', דמאחר דילפינן מאך חלק שמצוות תשביתו איסורו משעה שישית ולמעלה, אם כן בהכרח שכל עיקר קיום המצוה אינו אלא משעה שישית ואילך, ועל כן הקשה דאי אפשר לפרש דתשביתו היינו ביטול, דהא ביטול אינו יכול לעשות לאחר חצות, כדאיתא בגמרא משום שאינו ברשותו דליבטליה.

אמנם ברמב"ן כתב דלא קשה מידי – "אינה קושיא, דכי אמרת נמי תבעירו היאך צוה לבער אחר חצות והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו, אלא שיהא מבוזר או מבוטל בחצות קאמר רחמנא".

ובפשוטו נקטו האחרונים במשמעות דברי הרמב"ן דכל הנחת התוס' שקיום מצוות תשביתו מכוון לשעה שישית ואילך הוא משום דנקטו שגדר המצוה הוא בקום ועשה, והרי לפני שעה שישית לא חל עליו שום דין השבתה, ובהכרח שהמצוה להשבית הוא רק לאחר שש. ועל זה כתב הרמב"ן דגדרה של מצוות תשביתו אינו פעולת השבתה בקו"ע, אלא כל גדר המצוה הוא כמו שכתב המנחת חינוך בצד השני, שהוא מצוה של שב ואל תעשה, כמו הלאו של בל יראה ובל ימצא, אלא שהתשביתו מוסיף מצוות עשה על כך. וממילא לא קשה כיצד חל עליו חובת קיומה לפני שעה שישית, משום שהמצוה היא מצוה בשוא"ת שלא יהיה ברשותו חמץ משעה שישית ואילך, והדרך שבה יהיה החמץ מושבת בשעה שישית הוא בצורה של השבתה, שהוא ביטול לדעת רש"י.

וכן כתב המנחת חינוך בעצמו דלכאורה פליגי רש"י והתוס' בחקירה זו. וכן כתב שהרמב"ם שכתב שתשביתו היינו ביטול גם כן ס"ל כרש"י, שתשביתו היינו בשוא"ת. וכן משמע ממה שכתב שמצוותה להשביתו קודם זמן איסורו, דאם המצוה היא בקו"ע, אדרבה, כל קיומה הוא רק מזמן איסורו ואילך.

ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי שכתב דבעניין זה נחלקו רבנן ורבי יהודה, דלרבנן דהשבתתו בכל דבר, מצוות תשביתו הוא רק איסור עשה שלא יהיה ברשותו חמץ משש שעות ואילך. ולרבי יהודה הוא מצוה להשבית בפועל. ועיי"ש שמחדש דבזה תלוי הנידון אם אפרם אסור, דלרבי יהודה כיון שהמצוה היא על מעשה ההשבתה נחשב האפר נעשית מצוותו, אבל לרבנן כיון שאין המצוה בעצם החמץ אלא הוא איסור עשה על האדם, לא נחשב האפר נעשית מצוותו. ועיי"ש עוד שביאר בזה מה דלא מיחשב בל יראה ניתק לעשה, ויבואר להלן. הנה עכ"פ נקט גם כן בדעת הרמב"ם שגדר המצוה הוא רק שלא יהיה ברשותו חמץ, כמו שכתב המנח"ח.

ב.

והנה בהמשך הסוגיא – "חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן, אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. הא כיצד לרבות ארבעה עשר לביעור".

ופירש ברש"י – "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם – אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו הרי שהיה בו שעה אחת, הא כיצד לרבות כו' – דעל כרחיך האי הראשון ראשון קודם לכל שבעה קאמר, דהיינו ארבעה עשר".

ובתוספות – "פירש הקונטרס מדמחייב ביום הראשון להשבית מכלל דמקצתו מותר, ואין נראה לר"י דהא תשביתו הבערה היא, ולא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר איסורו, ועוד אי ממשמעות דיום ראשון משמע מקצת מותר מה צריך לאך חלק, וכו' ונראה לר"י דמיתורא דקרא קדריש וכו'".

הנה כאן לכאורה הדברים מתהפכים מן הקצה אל הקצה, דכל מה שכתב רש"י בסתירת המקראות אהדדי, שייך רק אם נפרש דתשביתו הוא בקו"ע, ולכן בהכרח שהוא נאמר בתוך זמן האיסור עצמו. אבל אם גדר המצוה של תשביתו, הוא שיהיה מושבת בעת תחילת האיסור, לא קשה מידי משבעת ימים לא ימצא, דאפילו אם תשביתו זמנו רק בליל ט"ו מתקיים שפיר כאשר ישבית את החמץ לפני זמן איסורו.

ובאמת כך כתב רש"י עצמו להלן – (ה. ד"ה אך חלק) "דאי לאו 'אך', איכא למימר ביום הראשון בין השמשות שהוא התחלת היום, אבל השתא על כרחך בתוך יום ביעורו שרי ליה קרא לשהוייה". והיינו שהמצוה לבער היא שיהיה מבוער בתחילת זמן איסורו. ואיך כתב כאן רש"י שאביי יליף מכא רומיא דקראי אהדדי.

ועיין במנחת חינוך שכתב שלדעת רש"י אביי פליג על שאר אמוראי בזה, וסבירא ליה דתשביתו הוא בקו"ע, ומשום הכי יליף מרומיא דקראי בלבד, אבל רבא פליג ולכן מצריך למילף מקראי אחריני ד'לא תשחט', וכן שאר אמוראי דבעי לדרשא ד'אך חלק'.

אכן זה תמוה שאביי לא יתאים עם יסוד שיטתו של רש"י בכללות גדר תשביתו, מבלי שרש"י יציין דאביי יש לו מהלך שונה בכל העניין. וצ"ע.

כמו כן צריך ביאור שיטת התוס', שכתבו דליכא למירמי קראי אהדדי, משום שלא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו. והנה מאחר ששיטת התוס' היא שתשביתו הוא בקו"ע, אם כן כיצד כתבה התורה לשורפו בתוך זמן איסורו אחר שכבר הוא אסור בשהיה מכא לאו דבל יראה.

ועיין תשובות הר"ן סימן נא המפרשים כוונת התוס', שדעת רש"י שמכא השבעת ימים לא יראה שאור מוכרח שההשבתה היא לפני הזמן, ואילו מצוות תשביתו משמע שההשבתה היא בזמן האיסור עצמו ולא לפני כן. אבל התוס' ס"ל שגם מכא 'בל יראה' אין צריך לעסוק בביעורו לפני זמן איסורו. ולכן אין רומיא דקראי וכל הילפותא היא רק מיתורא דקרא. ולפי דבריו נמצא שלא נחלקו כלל בגדר תשביתו, דהן לפי רש"י הן לפי תוס' אין חל חיובו רק בשעת איסורו.

והנה לקמן נחלקו במשנה (כ.) דדעת רבי יהודה שביעור חמץ דווקא בשריפה, ולרבנן השבתתו בכל דבר.

ולכאורה עצם שיטת רבי יהודה ורבי עקיבא דאין ביעור חמץ אלא שריפה, היא מתאימה עם הצד שתשביתו מתייחס לעצם מעשה ההשבתה בקו"ע, ולכן שייך לומר שהקפידה תורה כיצד לבצע מעשה השבתה זו. אולם אם כל גדר המצוה שיהיה מושבת בשעה שישית ואילך. קשה לבאר כיצד התורה מתייחסת במצוה זו גם לדרך כיצד להגיע להשבתה זו.

אולם במנחת חינוך שם כתב – "ואין ענין זה תלוי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן וכו', דמצוה בשריפה, כמו כלאי הכרם וערלה דג"כ אינו מצוה אקרקפתא לשרוף כלאי הכרם שלו, וכו' אך התורה גזרה דהדין כך הוא דאם אחד רוצה לבער כלאי הכרם ישרוף, וחמץ אם ביטל אינו עובר כלל, מכל מקום אם אחד רוצה לבערו מן העולם ישרפנו, וכו', ושריפה יליף מנותר אבל לא מתשביתו, דלרש"י הוי תשביתו ביטול ולא שריפה, ואף אם נאמר דגם שריפה בכלל, מכל מקום רבי יהודה סובר דדוקא בשריפה, אלא באמת זה ענין אחר ויליף מנותר ולא מתשביתו, ואין זה תלוי זה בזה. ומכל מקום מדברי התוס' משמע דתשביתו היינו שריפה ונפיק מתשביתו, אך לדבריהם בלאו הכי הוי מצוה בקום ועשה, א"כ המצוה שיהיה בשריפה".

והנה בשיטת רבי יהודה אמרינן בגמרא – (יב:) **אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר.**

ונחלקו רש"י והתוס' בביאורו. דלדעת רש"י פלוגתא רבי יהודה ורבנן הוא דווקא לפני זמן הביעור, אבל משעה שישית ואילך השבתתו בכל דבר. ולתוס' איפכא, לפני זמן הביעור השבתתו בכל דבר, ומשעה שישית בעי רבי יהודה שריפה דווקא ולרבנן השבתתו בכל דבר. ועיין במהרש"א כאן בתוס' שרש"י ותוס' לשיטתיהו התם.

ומצד אחד פלוגתא רש"י ותוס' מתיישבת שפיר עם הנחת המנח"ח דלרש"י תשביתו הוא בשוא"ת שיהיה מושבת בשעה שישית, ולהתוס' תשביתו הוא מצוה בקו"ע לבער ולהשבות.

ולכן לרש"י לאחר שש לכו"ע השבתתו בכל דבר מאחר שהמצוה שכבר לא יהיה קיים החמץ כלל, לא איכפת לן כיצד יתבער. ופליגי רק לפני שעה שישית שעדיין אין המצוה שלא יהיה קיים, דנחלקו כיצד להגיע להידי השבתה.

ואילו לתוס' שהמצוה היא לבער בפועל אין זה אלא בשעה שישית ואילך, שאז חייב לבער ועל זה נחלקו רבי יהודה ורבנן כיצד לקיים מצוות 'תשביתו'.

אולם עדיין הדבר תמוה בשיטת רש"י, דמאחר שאין המצוה אלא שיהיה מושבת בשעה שישית ואילך, במה נחלקו כלל רבי יהודה ורבנן, ומהיכי תיתי לרבי יהודה שיהיה מצוה כיצד להשבות אותו לפני שעה שישית אחר שהתורה כלל לא עסקה במעשה ההשבתה. ולא דיברה כלל במה שיעשה לפני שעה שישית.

וממנ"פ אם התורה כן מתייחסת לפעולות שלפני שעה שישית, כיצד משתנה אופי הפעולה לאחר שעה שישית, כיצד אותו 'תשביתו' יש לו צורה אחת לפני שש שעות וצורה שונה לאחר שש שעות.

ובאמת עצם שיטת רש"י שם (גם לולי זאת שתשביתו הוא ביטול) שיש מצוות תשביתו לפני שעה שישית, צריכה ביאור דהרי כל זמן שלא הגיע שעה שישית אינה מחוייב בכלום, ואף אם היינו אומרים שתשביתו הוא בקו"ע אין לזה מקום רק משעה שישית ואילך. וכן הקשה החזו"א בסימן כז על שיטת רש"י דמה שייך לומר מצוה לבער ולשרוף, כל זמן

שאין שום חיוב לזה דהא מותר עדיין לאכול.

ושורש הקושי שהקשו המפרשים בעניין הוא, דאם המצוה חלה לפני חצות בהכרח שאין המצוה להשבית בפועל דהא עדיין לא הגיע זמנו, אלא בהכרח שהמצוה היא רק בשוא"ת שבשעה שישית שיהא מושבת.

ויש שרצו להגדיר שהמצוה היא להשבית בקו"ע, אלא שסוף זמן המצוה הוא בשעה שישית, ואם לא השבית עד אז עבר על המ"ע. אולם זה לא יתכן שלפי"ז אם עבר שש ולא ביער, כבר עבר על מ"ע ומעתה אינו עובר עוד בשום איסור, ויכול כבר להשהות עד הלילה שבו מתחיל איסור בל יראה, וזה לא יתכן. וגם נמצא דאין המצוה נמשכת כל שבעת ימי החג, והרי מוסכם במפרשים (ועיין בזה במנחת חינוך) דנקטינן שמצוות עשה זו מתקיימת כל שבעת הימים.

ג.

עוד יש לעיין דהנה לקמן דף צה. מבואר בגמרא לפי גירסתינו שהלאו של בל יראה הוא לאו הניתק לעשה. וכן פירש רש"י שם - "ואם נראה תשביתוהו, לעולם הוא בעמוד והשבית קאי". ובפשוט הכוונה שיש מצוות עשה של תשביתו. אם כן סבירא ליה לרש"י דמצוות תשביתו נמשכת כל שבעת הימים, והרי תשביתו הוא ביטול ואי אפשר לבטל לאחר זמנו. ועוד תמוה דאם המצוה היא רק שיהיה מושבת בשוא"ת משעה שישית ואילך, כיצד מצוה כזו שאין בה שום עשייה, תחשב שהיא מנתקת את הלאו של בל יראה.

ועיין במנחת חינוך שמביא דעת הרמב"ם שהקונה חמץ בפסח לוקה בלאו דבל יראה, ובגמרא היה לו גירסא אחרת, אולם בעצם הדבר נתקשו המפרשים משום מה אין ניתק לעשה דתשביתו. ותירץ דכיון שדעת הרמב"ם כשיטת רש"י דתשביתו הוא בשוא"ת לא הוי ניתק לעשה, שאין עליו מצוה של עמוד והשבית, רק שמבטל כל רגע המ"ע שצריך להיות מושבת.

וכן כתב בחידושי הגר"ח על הרמב"ם דכיון שהרמב"ם פסק כרבנן דהשביתו בכל דבר, א"כ מצוות תשביתו אינו מצווה בקו"ע אלא איסור עשה בלבד, ולהכי דעת הרמב"ם דאינו ניתק לעשה שאין עליו כל מצוה.

הנה יישבו בזה שפיר דעת הרמב"ם. אולם דעת רש"י קשה דס"ל דהוא בשוא"ת ועכ"ז ס"ל דבל יראה הוי ניתק לעשה. וצ"ע.

ועיין בקהלות יעקב סימן ג שכתב ליישב דעת הרמב"ם ע"פ דברי הרמב"ן במכות טו. לגבי שילוח טמאים דלא הוי ניתק לעשה משום שהעשה שהוא מוזהר עתה הוא רק כדי שלא יוסיף טומאה, וה"נ דכיון דס"ל להרמב"ם דתשביתו היינו שיהיה מושבת ומתקיים העשה בכל רגע ואין קיום העשה של אחר כך מתקן הזמן דלשעבר. וגם הוא בסוף דבריו מעיר דלא א"ש לרש"י, עיי"ש מה שיישב.

עוד הוכיחו האחרונים שתשביתו הוא בקו"ע, בדעת הרמב"ן שהוא מרא דשמעתא שכתב בדעת רש"י שהמצוה שיהא מבויער בחצות. דהנה דעת הרמב"ן כדעת הני ראשונים שמועיל להוציא את החמץ מהבית ואינו עובר עליו בכל יראה, כיון שאינו ברשותו. ועיין שאגת אריה סימן פג שהוכיח דבכל זאת לא מקיים מצוות תשביתו בזה, ורק אם הוציא קודם

זמנו שלא חל עליו מצוות תשבתו נפטר בזה. הרי מוכח דגם להרמב"ן קיום מצוות תשבתו הוא בקום ועשה.

ד.

והנה זה מוסכם שתשבתו יש לו אופי כפול של 'פעולה' של השבתה מצד אחד, ומצד שני יש בה 'מטרה' שיהיה מושבת, והיה אפשר ליישב שבגדר המצוה כלול הכל, כלומר שרצון התורה לעשות את הפעולות הנדרשות להגיע לכך שיהא מושבת, אלא שעדיין לא פתרנו את הספק, שעדיין צריך לדעת כלפי מה מכון גדר המצוה והציווי, האם על הפעולה עצמה, או על התכלית שיהא מושבת. וכאן מתחיל הקושי שאם קאי על הפעולה א"כ בהכרח הוא לאחר זמנו ולאחר זמנו הרי אין מועיל ביטול, וגם נמצא דאין גדר מצוה ב'מטרה' שיהא מושבת, וזה לא ניחא דא"כ מי שמאחר להשבת עד סוף היום, הוא רק 'מאחר' ואין כאן כלל ביטול מ"ע בכל רגע, כיון שבסופו של דבר עשה את פעולת ההשבתה שעדיין נמשך זמנה. ומאידך אם קאי על ה'תוצאה', אם כן אין כל מצוה בעצם ה'פעולה', וגם זה לא ניחא שהרי כאמור מוכח מכמה מקומות שיש מצוה במעשה ההשבתה, שהרי קבעה תורה כיצד להשבת.

אכן, לומר שגדר המצוה מכון לשני הדברים גם לפעולה וגם לתוצאה, זה תמוה, שגדר המצוה צריך להיות ברור במה הוא מצוה, וכיצד נלמד מתיבה אחת שני משמעויות שונות. ועוד קשה דא"כ ניתן להקשות רומיא דקראי מתשבתו עצמו, דאם צריך להיות מושבת ואסור לקיימו, איך נצטוונו להשבת בשעה זו והרי שהה בו שעה אחת. והדברים כלולים בקושיית הרמב"ן, שהוכיח מזה שהמצוה רק שיהא מושבת – "דכי אמרת נמי תבעירו, היאך צוה לבער אחר חצות, והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו". כלומר שהקושי בהגדרת המצוה מתחדד כאשר אנו באים לכוון את שעת המצוה, דמאחר שהמצוה היא שכבר יהא מושבת בשעה מסויימת, האיך חל עליו באותה שעה עצמה גם מצוות פעולה להשבת.

אכן נראה שהגדר הוא כאמור לעשות פעולות להביא את התוצאה, לעשות מעשים הגורמים אפיסה והעדר של החמץ, והנה המצוה היא "להביא לידי התוצאה", וזה מוטל על האדם "לפעול שיהא מושבת" משעה שישית ואילך, והתורה הגדירה את המטרה שיהא מושבת. אולם מאחר והתורה מתייחסת בפירוש לפעולות אי אפשר לומר שהפעולות הם רק הכשר אלא הן עצמן פעולת המצוה, וממילא אין לנו להקשות מכל הדיוקים האמורים, דאף שתשבתו יסודו הוא אכן בשוא"ת עם זאת עדיין אפשר לומר שמצוותה היא לפני חצות דהיינו החלק של הפעולות לגרום את ההשבתה, אולם הזמן שבו כבר צריך להיות מושבת הוא בחצות.

ונמצא שיש כאן גדר משולב, שבעצם מתייחסים לפעולות, אך הפעולות עצמן אין הגדרתן בעצם עשייתן אלא הן נמדדות בתכליתן, וכל פעולה שהיא מכוונת למטרה בכדי שהחמץ "שיהיה מושבת", היא פעולת מצוה של תשבתו.

ועיין פני יהושע דף ו. שכתב שפשוטו של מקרא הוא שיהא מושבת, ומה שלמדו חז"ל שיש מצוות ביעור הוא בדרך דרשה. ודומה קצת למש"כ.

ובזה מבואר שפיר שיטת רש"י במחלוקת רבי יהודה ורבנן, שלפני חצות הוא זמן של 'פעולת' התשבתו, דלרבנן

השבתתו בכל דבר ולרבי יהודה בשריפה, (ורש"י גם יכול להסכים לשיטת הר"ן דמהני נמי ביטול לרבי יהודה, אלא שהביטול יועיל רק לחלק המטרה של היות החמץ מושבת בשש שעות. אבל פעולת ההשבתה המפורשת יכולה להתייחס רק לכליון מוחלט שהוא שריפה.) אבל לאחר שש שכבר הגענו לשעת המטרה של המצוה כאן השבתתו בכל דבר, כי עתה עובר בכל רגע ורגע.

ובזה מובן ילפותא דאביי בדף ד': דאיכא רומיא דקרא שמאחר שהכתוב מתייחס גם לפעולת ההשבתה, הרי אם הכוונה היתה ליום ט"ו, היה יכול להתחיל פעולת ההשבתה בט"ו, וסותר לבל יראה. ובהכרח שהכוונה ל"ד ואחר שהפעולה היא ב"ד והכתוב כללו כאחד עם המטרה, אזי בהכרח שגם המטרה ב"ד ולכן אנו מוכרחים לחלק את היום חציו לפעולת ההשבתה וחציו לתכלית מציאות ההשבתה. וזה לא יתכן רק ב"ד אבל בט"ו כבר חל מתחילתו איסור בל יראה שבעת ימים.

ולגבי הלאו הניתק לעשה מבואר עתה שפיר שדעת רש"י שכיון שהתורה מתייחסת לפעולות המביאות להשבתה הרי יש כאן גם קו"ע להשבית כל רגע ורגע על כן נחשב ללאו הניתק לעשה. ומאידך ניתן להבין גם את דעת הרמב"ם דמאחר שהתורה הגדירה את תכלית הפעולות להביא למצב של השבתה אין מצוה כזו נחשבת כמצוה של קו"ע לנתק את הלאו.

ונראה שגם דעת התוס' כן שמטרת המצוה היא בשוא"ת, אלא דס"ל שאם התורה מתייחסת בפירוש לפעולות המביאות את מצב ההשבתה, בהכרח שניתן לעשותם גם בשעה של קיום המטרה, אחר חצות ואם כן אי אפשר שהכוונה לביטול שאי אפשר לבטל אחר חצות (וכע"ז כתב הקה"י). והיא גם דעת התוס' בדף י"ב בפלוגתא רבי יהודה ורבנן, שגם מצוות השריפה הם לאחר זמן איסורו שגם הפעולות הנזכרות בתורה צריכות להיות באותה שעה של קיום מטרת ההשבתה.

ובהגדרה זו במצוות 'תשביתו' יסורו כל המעקשים והקשיים בסוגיות אלו.

ה.

אכן נראה להוסיף ביתר עומק, בהקדמת הבנת גדר סוג מצוה זו שבאה בשב ואל תעשה. כי לפי מה שכתב הגר"ח הרי אין גדר המצוה של שוא"ת שונה מלאו, אלא שנאמר דבר זה בצורת עשה, וקרא לזה 'איסור עשה'. ואם זה הגדר אין כל מקום לומר שיש בזה גם מצוה של פעולה להביא לידי השבתה, מאחר שכל המצוה היא רק שלילית, שמוטל על האדם שלא יהיה לו חמץ.

אכן באמת נראה שגדר זה תמוה מצד עצמו, דהנה יש לחקור בכל המצוות שבתורה שנאמרו בהם גם עשה וגם לאו, האם העשה והלאו עומדים באותו מקום רק שניתן לדבר גם חומר לאו וגם חומר עשה, אולם עצם גדרם שווה הוא. או דיילא שהעשה והלאו לעולם אינם יכולים להיות באותו גדר. אלא העשה הוא ההתייחסות לחלק החיובי שבדבר, והלאו עניינו שלא לפגוע ולשלוט את החיובי האמור.

ולכשנדקדק נראה ברור כהצד השני, שלא יתכן שגדר העשה ייצור 'איסור עשה', והלאו יעמוד באותו מקום להוסיף

איסור על איסורו. ובכל מקום שהתורה מצוה על מצוות עשה שיש בה איסור, היינו שיש מצוה ליצור 'מצב חיובי של שלילה'. והדוגמא הברורה לזה הוא שביתת השבת, שנוסף על הלאווים של 'לא תעשה כל מלאכה' ו'שמור'. יש גם כמה עשין של 'תשבות' ו'זכור'. והנה כאן זה פשוט שאין העשין הללו באים רק ליתן איסור עשה על עשיית מלאכה. אלא יש כאן עומק של שביתה חיובית, כל אחד מבין ששביתת מלאכה אינה רק שלילה, אלא יש כאן מנוחה ושביתה חיובית - מצב וצביון של העדר מלאכה, וזה גדר העשה ליצור את המצב החיובי הזה, והלאו בא מסביב לעשה לשמור עליו שלא לפגוע בו לשלול כל פגיעה בצביון שנקבע על ידי המ"ע.

וכמו כן כאן מצוות תשבתו ביסודה היא מצוה חיובית של שביתת חמץ כל שבעת הימים, ואין זה רק איסור עשה, אלא כל רגע ורגע שאין אצלו חמץ הוא מקיים מ"ע של תשבתו. ועיין בריש דברי המנחת חינוך כשמעלה את הצד שתשבתו הוא בשוא"ת כתב שמקיים את המצוה על ידי המציאות שאין לו חמץ, וגם אם לא היה לו חמץ כלל אינו מפסיד את המצוה.

ומאחר שהתורה קובעת מצוה זו בלשון קו"ע והיינו שגם מצב השוא"ת מוגדר כמצב חיובי פועל, משום כך כלול כאן גם משמעות של עשיית הפעולות שיביאו לידי מצב השביתה.

וקצת ניתן לדמות זאת לשבת, דבפשוטו של מקרא מצוות 'זכור' הוא מ"ע על שביתת מלאכה, אבל חכמים דרשו לקדש על היין. והיינו דמאחר ששביתת המלאכה מיוחסת כמצב חיובי של שביתה, נגרר מכך עוד דרשא להוסיף גם ביטוי מעשי של פעולה לתת צביון של קדושה ושביתה לשבת, וזאת על ידי הכרזה של קידוש היום. וגם כאן קיומו של "חג המצות" הוא בכך שיש בליבו שלילה מוחלטת והסכמה של השבתת חמץ שלא יהיו לו שום מאכלי חמץ ברשותו.

ולפי זה אין צריך לומר שיש כאן גדר כפול, של פעולה ושל מצב מושבת. אלא בעצם המצוה היא אחת, להיות במצב של שלילת חמץ. כמו שבשביתת המצוה היא "לנוח" ולשבות, כך בפסח המצוה היא להשבית וליצור מצב של מושבת, ויצירת המצב הזה אינה רק הפעולות המביאות את המצב, אלא גם המשכיות קיום המצב בכל רגע ורגע נחשב כפעולה פועלת של שלילת החמץ, והמשכת המצוה כל שבעה, אינה רק שאם ימצא חמץ יתחייב להשביתו מיד. אלא בעצם תמיכתו ורצונו בשלילת החמץ, הוא מקיים מצוות תשבתו כל שבעה. ובכך מיושב הקושי שעמד עליו הרמב"ן בסתירה בהגדרת המצוה, כי המחויבות למצב ההשבתה גם כן נחשב לפעולה, וגם אם אין לו חמץ גם כן מקיים בכל רגע המצוה של השבתה, ולכן אם מצא או עשה חמץ בפסח אין מעשה הביעור המוטל עליו עתה, רק הכשר למצב המושבת, אלא קיום של אותה מצוה של תשבתו, שמאחר שיש לו חמץ הוא נצרך לפעולה ממשית עבור קיומה.

וממילא מובן גם כיצד צומחים ממצוה זו עצמה שני גדרי מצוה, לפני חצות ואחר חצות. כי אותה מצוה לפעול וליצור שלילת החמץ בכל רגע בחג המצות, נמשך מזה גם החיוב לשעות הקודמות לשעת חלות מצב האיסור, דמאחר שמוטל עליו שיהיה מושבת א"כ כבר לפני זה מוטל עליו לדאוג לכך, ומחצות ואילך כבר הגיעה השעה שבה כבר צריך לפעול התוצאה שיהיה מושבת. והבן.

ונראה שזה יסוד גדול בתורה, הגדרה כוללת בכל מצוה שיש בה לאו ועשה, הלאו אינו עומד במקום העשה אלא העשה נותן את החלק החיובי והלאו שומר עליו שלא לפרוץ ולשלול את עניינו.

ועל פי יסוד זה נראה לבאר עוד עניין נפלא בסוגיא דחמץ ומצה. דהנה איתא בגמרא פסחים מג. "כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו' ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים, נשים מדרב יהודה אמר רב נפקא דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי רבי ישמעאל אמר קרא איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השוה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה. איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא אימא בבל תאכל חמץ נמי ליתנהו קמ"ל. והשתא דאיתרבו להו בבל תאכל חמץ איתרבו נמי לאכילת מצה כרבי אליעזר דאמר רבי אליעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה".

הנה מבואר בסוגיית הגמרא שאין ההיקש כפי שרגילים לחשוב דהא דאיתנהו ב'בל תאכל חמץ', הוא מכח שהוא לא תעשה, כי מצד ההיקש אדרבא הוי מקשינן לקולא דכי היכי דאינן באכילת מצה משום שהוא מ"ע שהז"ג, ה"נ ליתנהו בבל תאכל חמץ. אלא רק משום דמרבין להו מכל אוכל חמץ אסרינן ליה בחמץ ואז מקשינן גם למצה.

אכן הדבר צריך ביאור מהיכי תיתי להקיש לקולא ולא לחומרא. וכך הקשו התוס' ד"ה סלקא דעתך – 'אדרבה איפכא יש לדרוש דלחומרא מקשינן'. עיי"ש מה שתירצו.

והנה עיין בקידושין לד. איזהו מצוות עשה שלא הזמן גרמן מעקה ואבדה ושילוח הקן. והקשו התוס' והראשונים דהא מצוות אלו יש בהם לאווין, לא תשים דמים ולא תוכל להתעלם ולא תקח האם על הבנים, ואם כן אף היו נשים פטורות בכל מ"ע, מ"מ היו חייבות בהן מצד הלאו. ועיין מה שתירצו בתוס'.

ועיין ברמב"ן שם שכתב – "ולי נראה שעיקר מצוותו עשה, שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה לגגך תחלה והדר לא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו ולא שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא, ואילו היו נשים פטורות מהעשה היו פטורות אף מהלאו, שאין הלאו אלא קיום העשה, אבל בשאר מצוות שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן וכו'".

ומבואר בדברי הרמב"ן שיש סוג של לאווים שהם תלויים בעשה, ולא באו אלא לשמור על העשה. ומי שפטור מן העשה, פטור גם מהלאווים הנגררים ממנו.

והנה עיין בתוס' שם בקידושין ובתחילת דברי הרמב"ן שם, שכתבו שגם במקום שנשים פטורות מהעשה בכל זאת יש כח בידי הלאו לדחות בעצמו עשה, כגון שריפת קדשים ביו"ט שהוא עשה, ואסור אף לנשים, משום שביו"ט יש עשה ול"ת. אף שהנשים פטורות מעשה דיו"ט שהוא מ"ע שהז"ג, משום שהעשה מאלים את הלאו גם כשהוא לבדו.

אכן בספר החינוך מצוה שכא כתב "ואע"פ ששביתת הרגל ממצוות שהזמן גרמא הוא אעפ"כ מכיון שבעשיית המלאכה יש בה גם כן איסור לאו הנשים חייבות בה מן הכלל שבידינו וכו' השוה הכתוב אשה לאיש לכל איסורים שבתורה". ודבריו הם להיפך מדברי התוס', דאדרבה, בכה"ג הלאו מאלים את העשה, שיחייב את הנשים אף כשהז"ג. (ועיין

במנחת חינוך מצוה רצו שדן בפלוגתת החינוך והתוס', ובהגהות המשנה למלך שם הוכיח ממה שכתב הרמב"ם בסוף מניין מ"ע שמצווה קנט (שהוא שביתת א' דפסח) נשים חייבות בה, שדעתו כדעת ספר החינוך.)

והנה לכאורה שיטת ספר החינוך, יש להקשות עליה בתרתי, א. קשה על זה מסוגיית הגמרא הנ"ל, דלפי דבריו בכל מקום אמרינן כל שישנו בלאו ישנו בעשה, ואילו בסוגיא משמע דבעינן לזה היקשא מיוחדת דכל שישנו בכל תאכל חמץ, או כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. ב. מדברי הרמב"ן משמע לכאורה להיפוך מדברי החינוך, שהרי כתב להיפך דבכל מקום שישנו לאו ועשה, פטור העשה גורר את פטור הלאו ולא להיפך.

ונראה דבאמת הרמב"ן כתב זאת רק כאשר הלאו נכתב אחר העשה, אולם בשאר מצוות שיש בהם לאו ועשה, נשים חייבות בלאו. אין כוונתו שבמקומות אלו הלאו הוא איסור עצמי ואינו תוצאה מן העשה, אלא בכל מקום שיש לאו ועשה, הרי הלאו הוא פרי ותולדה של העשה.

אכן לכשנעמיק בדברים, יש לומר שהרמב"ן והחינוך מתאימים יחדיו, ואדרבה, שניהם באים מכח אותה סברא. דנראה דמה שכתב החינוך דעשה שיש בו לאו הלאו מאלים את העשה לחייב נשים אף במצוות שהזמן גרמא, אין כוונתו דבמצוות אלו מקור האיסור הוא הלאו והעשה נגרר מהלאו, דזה לא יתכן. כי כן הוא סדר התורה שהעשה יוצר את המצוה והלאו בא ליתן לו אזהרה, והן הרמב"ן והן החינוך מסכימים שהעשה הוא היוצר את המצוה, והלאו הוא רק אזהרה שבאה כתוצאה ממנו. ובכל מקום שיש עשה ול"ת אין הם נפרדים זה מזה אלא הרי הם שני צדדים של אותו המטבע, ובהכרח שהם יהיו מושפעים זה מזה.

אלא שיש אופנים שהעשה משפיע על הלאו, ויש אופנים שהלאו משפיע על העשה. וספר החינוך עוסק במצוה שיש בו לאו ועשה אבל הלאו לא נאמר אחר העשה, ובמצוות אלו מכח זה שיש בהם לאו, הרי העשה מתחזק ואף הוא עצמו מחייב את הנשים. שאחר שהוא עשה חשוב שיש בו לאו, הרי שזו מצוה יסודית השייכת לעצם צורת גוף העם, שבזה גם הנשים חייבות. וזהו מה שאנו למדים מכח הילפותא ד"השוה הכתוב אשה לאיש לכל איסורים שבתורה". כי לאוויים ואיסורים משמעותם שהם חמורים ויסודיים כל כך שיש להזהיר עליהם, וזה שוה בכל העם. אבל אם הלאו נאמר בצורה שהוא רק נגרר אחר העשה, דהיינו כשהוא באותו פסוק, כאן בא חידושו של הרמב"ן שאין הוא מאלים את כח העשה, אלא הוא רק תולדה של העשה, ואז הנשים פטורות אף מהלאו.

ולמרות שלפי דברי החינוך נמצא שבעצם בכל מקום שיש לאו ועשה, אנו אומרים מעצמינו 'כל שישנו בלאו ישנו בעשה'. וכן להיפך באופן שהלאו נגרר מהעשה בגוונא דהרמב"ן, יש 'כל שאינו בעשה אינו בלאו'. וא"כ למה נצרך ההיקש בחמץ ומצה, אכן הדבר פשוט שאיסור חמץ ומצוות מצה אינו באותו דבר עצמו, ואלמלא ההיקש לא היינו מקשרים את שני המצוות. אולם אחר ההיקש שמבואר בה שאיסור חמץ הוא לאו הנגרר מאכילת מצה, המ"ע תפסור את הלאו כמו הרמב"ן של מעקה ואבידה. ועל זה בעינן לילפותא דכל אוכל חמץ, לאסור חמץ על הנשים. ובריבוי זה הוא חוזר להיות כמו שאר הלאוויין שבתורה שעל זה כתב החינוך שהלאו גורר את העשה, וכמו שאמרו בגמרא כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה.

ואתי שפיר סוגיית הגמרא בפסחים ומיושב קושיית התוס'. דבזה גופא עוסק מהלך הסוגיא. דאי לאו ריבויא ד'כל אוכל

חמץ', הו"א דאתי היקשא דכל שישנו ב'קום אכול מצה' ישנו ב'בל תאכל חמץ', ללמדנו שאיסור החמץ נגרר בתר אכילת מצה, וכל איסור החמץ יסודו באכילת מצה, והוה אמינא דנשים פטורות מאיסור חמץ כיון שאין הם שייכים במצוות אכילת מצה. אולם לאחר דמרבין נשים בלאו דאכילת חמץ מ'כל אוכל חמץ', הרי אנו למדים בהיקשא להיפך, דכיון שמצוות הללו שייכים אהדדי, וכיון דדרשינן להדיא דחייבות באיסור חמץ, אתי היקשא ללמדנו דחייבות נמי באכילת מצה.

ובזה יש ליישב את קושיית השאגת אריה סימן פב, שהאריך לתמוה מדוע נשים חייבות בתשבות דהא הוי מ"ע שהזמן גרמא. וזה תמוה שיהא החמץ מותר לנשים עד ליל ט"ו, שבו מתחיל איסור בל יראה. ועיין במנחת חינוך במצות תשבותו שנסתפק בזה, וכתב שלפי הצד שתשבותו הוא מצוה בשוא"ת וכל עניינם ללמדנו לאו הבא מכלל עשה, אפשר דנשים חייבות במ"ע כה"ג. אכן לפי דעת ספר החינוך לק"מ, ומיושב שפיר דבמצוות עשה שיש בהם לאו, הלאו מאלים את העשה לחייב את הנשים במ"ע שהז"ג. וא"כ מאחר שעל מ"ע דתשבותו יש לאו של בל יראה ובל ימצא, על כן נשים חייבות גם במ"ע של תשבותו, ואף שתשבותו מתחיל בחצות י"ד, הרי זה כבר פרטי הגדרים של העשה, והעשה כולו חל על הנשים.

וכן בשבת אתי הקישא לרבות את הנשים במ"ע של קידוש היום, 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה' (ברכות כ.). וגם בזה י"ל דקידוש היום אינו ממש אותו עניין של שביתת מלאכה, ולכן נצרך היקש. ולכאורה יש להקשות לפי הסוגיא בפסחים דהא כל כה"ג יש להקיש איפכא, דמאחר ששייכים אהדדי הקידוש ואיסור המלאכה, נימא כל שאינו בזכירה אינו בשמירה, ואפשר דהא פשיטא ליה מדכתיב 'אתה ובנך ובתך', ומוכח דנשים גם כן חייבות בשמירת שבת.

ד.

והנה ייסדנו בדברינו שני כללים.

א. שבחמץ אין המצב המושבת שלילה של העדר ואפיסה בלבד, אלא ההשבתה נחשבת כשלילה פועלת וחיובית, מצב פועל של דחיית החמץ והתנגדות לקיומו, ומתוך כך דאגה לביעורו.

ב. הגדרה כוללת בגדרי העשין והלאוין, שבכל מקום שיש עשה ולא תעשה, הרי זו מערכת אחת שמצות העשה היא יוצרת את המצוה, ועל גביה בא הלא תעשה לשמור עליו שלא לפגוע בצורת המצוה.

ובזה נראה ליישב דעת התוס' (כט: ד"ה רב אשי) שכתבו שהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה, וכתב בטעם הדבר משום דלא יראה ניתק לעשה.

ותמהו בזה האחרונים שלא מצינו שלא הניתק לעשה אינו עובר עליו כשדעתו לנתקו, ואף שאינו לוקה כשניתקו היינו משום שתיקן הלאו, ואפילו לדעת המבארים שאם ניתק לא הושלם עבירת הלאו, אבל מעולם לא מצינו שמשום כך גם מלכתחילה לא יחשב שעובר עליו משום שדעתו לנתקו.

ועפ"י מה שכתבנו יתכן לבארו באופן אחר, שמה שכתבו התוס' שהוא ניתק לעשה, היינו משום שהעשה המנתקו הוא

שורש וסיבת הלאו, וכשמנתקו נמצא שתיקן שורש הלאו. וכמו שנתבאר שהלאו של בל יראה והעשה של תשביתו שייכים אהדדי ומגדירים זה את זה. ומאחר שיסוד המצוה הוגדר בתורה בגדר של תשביתו, וכמו שנתבאר שאין כאן העדר ואפיסה אלא מצב של שלילה והתנגדות למציאות החמץ, על כן בהכרח שגם הלאו מוגדר באותה צורה, שלא יהיה מצב שהחמץ נראה ונמצא אצלו בלא השבתה ושלילה, אבל אם הוא עומד להשביתו ולקיים את העשה המנתק הרי יש כאן שלילה והתנגדות לחמץ, ולכן אינו עובר על בל יראה.