

אפיקו מן

אפיקו מן

שנינו בפסחים (פ"י מ"ח) וכן איתא בהגש"פ: ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ופירש ר' עובדיה מברטנורא, וז"ל, ואית בגמרא מאן דפירש אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אפיקו מיני מתיקה. דלאחר שאכלו את הפסח אין נפטירין מן הסעודה באכילת מיני מתיקה ופירות שרגילין לאכול לקנוח סעודה ואפילו במקומן, שלא יאבד טעם הפסח מפיו. וכן עיקר.

ובפי' הון עשיר, וז"ל, לכאורה העיקר חסר מן התיבה, ונראה דנוטריקון שלו כך הוא, אפיקו מן, פירוש דברים הדומים למן דכתיב ביה (שמות טז, לא) ומעמו כצפיחת בדבש.

ובירושלמי, מאי אפיקומן רבי סימון בשם רבי אינני בר רבי יסיי מיני זמר.

ופירש בפני משה, לפרושי לאפיקומן דמתני' ומיני זמר הן מיני כלים שמשמשין בהן לאכילה ומלשון המקרא הוא ספות כסף מזמרות מזרקות וכאן שלא יאמרו אפיקו מנא.

ובאנציקלופדיה תלמודית (ערך אכילת פסחים) הביאו מסדר המנהגים לרש"צ שיק מנהגי פסח סז, שאפיקומן מלשון יוני שהוראתה יציאת המון חוגג ומנגן בכלי שיר. וזה המכוון בדברי הירושלמי הנ"ל מיני זמר.

פתיחה

בנוסח הקידוש של יום טוב: אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצוותיו.

וראיתי בשם הגאון רבי משה שמואל שפירא זצוק"ל שאמר בזה דבר נפלא, דלכאורה קשה דהכא חסורי מחסרא נתינת התורה, שבזה בחר בנו ד' מכל העמים, והיכא רמיזא בנוסח הברכה.

וכיוצא בזה העיר בנוסח 'אתה בחרתנו', שלא מצינו שנזכר שם ענין נתינת התורה.

וביאר בהקדם לשון רש"י בפסחים (סח, ב), רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא. אמר אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא. ופירש"י, אי לאו האי יומא – שלמדתי תורה ונתרוממתי הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם.

וכיוצא בזה איתא בפרק קנין תורה, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים. ומעתה יש לומר שענין נתינת התורה רמוז היטב ב'רוממנו' מכל לשון, וכן ב'רוממתנו' על כל הלשונות, כי הרוממות הגדולה היא ע"י קבלת התורה¹, עכ"ד הנעימים.

¹ ובספר חרדים (דברי כיבושין) כתב וז"ל, כשזכר אדם צרותיו יעלה על לבו כי עבד ה' הוא מכלל העם בחר לנחלה לו אז ישמח ויעלוז כמוצא שלל רב וזהו שאמר דהמ"ע שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב ופי' אמרתך כמו את ה' האמרת היום זה' האמירך לשון רוממות ועל זה תיקנו אבותינו ז"ל בתפלה אתה בחרתנו ורוממתנו מכל הלשונות וכל אמרתך אפשר לפרש האמרת והאמירך.

ונראה להוסיף בס"ד, שאף כי לקבלת התורה בשלימות זכו רק בחג השבועות במעמד הר סיני, אבל לרוממות של תורה כבר זכו בראש חודש ניסן, דהנה איתא בגיטין (ס, א): דאמר רבי לוי שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן, אלו הן פרשת כהנים, ופרשת לויים, ופרשת טמאים, ופרשת שילוח טמאים, ופרשת אחרי מות, ופרשת שתויי יין, ופרשת נרות, ופרשת פרה אדומה.

ויתכן עוד, בהקדם מה שהאיר ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק לחג השבועות אות ט), שבקידוש דיום טוב אומרים ורוממנו מכל לשון, וכן בתפילה ורוממתנו מכל הלשונות ובשבת אין אומרים הלשון הזה. וביאר שיסוד הענין הוא דההבדל קדושת יום טוב מקדושת שבת הוא דקדושת שבת הוא קביעא וקיימא מצד ה' יתברך כמו שנאמר לדעת כי אני ה' מקדשכם. וקדושת יום טוב הוא דישראל הוא דקבעי לה כמו שאמרו בפסחים (קז, ב).

והנה הכח הזה של קדושת המועדים שניתן לישראל היה כאשר נמסר להם המצוה של קידוש החודש, וזה היה כבר בראש חודש ניסן².

ענין מיוחד של רוממות ישנו במצוה של סיפור יציאת מצרים, וכמו שכבר המליצו דורשי רשומות, "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", שהמספר נעשה משובח, ועל דרך דכתיב 'להודות לשם קדשך להשתבח בתהילתך', שע"ז שמשבחים ומהללים את ד' אדם משתבח – מתעלה ומתרום. ובספר אמרי אמת הוסיף ממה שמצינו בהלל, "אהבתי כי ישמע ד' את קולי תחנוני כי הטא אזנו לי", הטיית אוזן שייכא על מי שעומד מקרוב, והיינו משום שע"י ההילול והשבח אדם מתעלה ומתקרב לבורא כל עולמים.

וכמה מעלות טובות למקום עלינו, בסידור ועריכת דברי תורה בהלכה ובאגדה, בדרוש ובמסר על סדר הגדה של פסח משובצים במילואתם בכל עניני ליל התקדש חג וחודש ניסן שישועות בו מקיפות.

שואלין ודורשין בהל' הפסח

[א] איתא במגילה (ד, א), דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג.

ומשמע דקודם לפסח אין חיוב לדרוש בעניני החג. והקשו הראשונים (עי' רשב"א ריטב"א ור"ן) מהברייתא המובאת בסנהדרין (יב, ב) דקתני שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום. ותירצו שללמוד ולדרוש בהלכות החג זה דוקא בחג עצמו, ואילו האמור

ונראה לבאר דה'אמרתך' דהיינו כפשוטו דברי התורה הקדושה זה הרוממות הכי גדולה.

² אולם מו"ר זצוק"ל בשיחתו כת"י שנדפסה בראש ספר אהל רחל מועדים 'החודש הזה לכם', יצא לחדש שכח זה נמסר רק במתן תורה, וז"ל, והנה קדוש החדשים והזמנים, נתן לנו הקב"ה שיהא מסור לנו לגמרי, אתם ואפי' שוגגין ואפי' מוטעין בו, ובמדרש רבה דברים ובפסיקתא דפ' החודש, מתכנסים כל מלאכי השרת אצל הקב"ה בו' אימתי הוא ראש השנה, והוא אומר לי אתם שואלים, אני ואתם נשאל לב"ד של מטן ע"ש, ובעניי ניתן לשמוע, כי ענין זה דאפי' שוגגין ומוטעין נתחדש בזמן מתן התורה, ובתחילת המסירה למשה עם כל גלויו כאמור מה שלא נתגלה עד עתה, היה הכל בחכמה רבה, ולא היה בזה הענין דשוגגין ומוטעין, ורק כשבא משה והוריד התורה להארץ, אז נקבע הדבר, וכמו שאמרו בפסיקתא שם, לשעבר אלו מועדי ד' בו', מכאן ואילך אשר תקראו אותם, ואולי לשעבר זה עד מתן תורה ממש, וד' יאיר עינינו.

בברייתא ששואלין קודם לפסח שלושים יום, זה רק לענין תלמיד ששואל את רבו בהלכות הפסח, שרבו צריך להיזקק לו כי נקרא שואל בענין.

והנה הגירסא לפנינו בסנהדרין שם היא, "שואלין בהלכות הפסח", ולא כתוב שואלין ודורשין, ומדויק כתיב הרשונים הנ"ל דמש"כ ששואלין קודם לפסח שלושים יום זה רק לענין תלמיד ששואל את רבו בהלכות הפסח, שרבו צריך להיזקק לו כי נקרא שואל בענין, משא"כ בחג עצמו יש גם "לדרוש" בענינו של יום. אבל בפסחים (ו, א) הגירסא היא "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום" וכו'.

ואף בלשון השו"ע אין מחזור כ"כ, דבהל' פסח (או"ח סי' תכט) כתב כהגירסא כאן שואלים בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום. ולא כתב שואלין ודורשין. ובחק יעקב ובפרמ"ג דייקו מזה דס"ל להמחבר כתיב הר"ן הנ"ל, והאריך בזה בביאור הלכה שם. אלא שיל"ע מלשון המחבר עצמו בחו"מ (סי' שמו סי"ג), ולפני המועדים שדרך לדרוש לעם הלכות המועד הוא נשאל להם, משמע שס"ל שזה לא רק ענין ששואלים אלא אף דורשים.

ובענין זה ארכו הדברים בבית יוסף סי' תכט שם, וכל נושאי כלי השו"ע וספרי האחרונים.

[ב] היה מקום לבאר עוד על דרך החילוק הנ"ל, ובאופן אחר, דבאמת ישנו ג"כ חיוב לדרוש בהל' הפסח ואין זה דין הנוהג רק ברב לתלמידיו, אלא כל אדם באשר הוא מחויב לסדר בדרך לימודו גם לימוד הלכות הפסח, אלא דמ"מ אין זה חיוב לקבוע שיעורים בחבורה ללימוד הלכות הפסח, שזה החיוב תיקן משה שיהיו דורשים ברכים לכל העם הלכות חג בחג.

ומצינו בדברי האחרונים שביארו שזהו יסוד החיוב של הקבלת פני רבו ברגל, שהחליכה להקביל פני החכם היא לשמוע את דבר ד', והביאו בזה את לשון הרמב"ן בפי' עה"ת פר' יתרו (כ, ח), וז"ל, ומעם לקדשו – שיהא זכרוננו בו להיות קדוש בעינינו, כמו שאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד (ישעיה נח יג). והטעם, שתהא השכינה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שנאמר (מ"ב ד כג) מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכך אמרו רז"ל (ר"ה מז א) מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל.

וכן ממו דכתב בספר חסידים (סי' שיג) חייב אדם ללמוד לבנותיו המצות כו' כדי לעשות להזהר במצות כו' והשונומית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא שבת מכלל דבחדש ושבת הולכת. [עי' בהעמק שאלה (שאלתא קסא אות א, ובשו"ת בצל החכמה ח"א סימן סג, ובשו"ת דברי יציב או"ח סימן רכח)].

[ג] ודבר נחמד העלה בזה בספר ישמח לב (להגר"ל בארון, עמ' שמב), וז"ל, ואני מצאתי תירוץ לקושיא זו בדברי הפייטן יוצר להפסקה ראשונה וז"ל: דעת למד חבר³ את העם ואון

³ הערה במוסגר: 'חבר' צריך לנקדו בכ' סגול ולקרא חבר, והוא משה רבינו שאחד משמותיו הוא חבר, כדאיתא במדרש רבה ויקרא פ' א' חבר שחיבר ישראל לאביהם שבשמים, ונמצא גם בתוך עשרה שמות

לקרות בכל פעם לשאול ולדרוש בענין טעם, הוסיפו לקח שבת תחכמנים והתקינו להקדים שלשים להיות שואלים בהלכות זמנים.

הרי הגיד לנו הפייטן, שבתחלה תקן משה להיות דורשין בענינו של יום, ואח"כ הוסיפו חכמים שיהיו דורשין שלשים יום מקודם, ואף על גב דילפינן ממה שמשנה עמד בפסח והזהיר על פסח שני שדורשין שלשים יום קודם, מ"מ משה רבינו לא תיקן לדורות ואפי' לשעתו לקבוע כן, ורק חכמי הדור תקנו כן, וא"כ אין כאן קושיא וסתירה, וכן מצינו בקריאת התורה שמשנה תיקן לישראל לקרות בתורה, ונביאים שביניהם הוסיפו באותו דור כדאיתא במ"א ריש ה' קריאת התורה סי' קלה.

ראש חודש ניסן

ברש"י ריש פרשת שמיני (ט, א) ויהי ביום השמיני – שמיני למלואים, הוא ראש חודש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם (פרק ז).

אותם עשר עטרות מפורטות בדברי הברייתא שהובאה בגמ' שבת (פו, ב), תנא אותו יום נטל עשר עטרות; ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת האש, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לשכון שכינה, ראשון לברך את ישראל, ראשון לאיסור הבמות, ראשון לחדשים.

ואמנם מה ראוי ונכון להוסיף עוד כתרים ליום גדול וקדוש זה, 'ראש חדשים', שכל מעלתו ותוקפו הוא כתר של התורה הקדושה, באשר בו ניתנה מצוה ראשונה לעם ישראל, וכמו שכתב בדרשות הר"ן (הדרוש השלישי), וז"ל, ולמעלת זה היום הנבחר שהיה בהתחלת התורה זכה לעשר עטרות⁴, ולעטרו ב'רזא יקרא' מענינו של יום.

יום בנין בית המקדש וראשון למילואים לעתיד לבוא

[א] כתיב ביחזקאל (מה, יח): כה אומר אדני ד' בראשון באחד לחודש תקח פרפון פקד תמים וחתאת את המקדש. (הפטרת פרשת החודש).

ופירש"י, הוא פר המלואים האמור בראש הענין ולימד כאן שיהיו המלואים בא' בניסן.

ופתח השמועה בסוגיא דמנחות (מה, א): כה אומר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחתאת את המקדש, חטאת עולה היא. א"ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רב אשי אמר מילואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה. תניא נמי

שנקרא בהן משה בפייט "אשר בגלל אבות" שאומרים אחר הפטרה בשמחת תורה, וכן מצאתי בסידור ישן נקוד כן, ודלא כמו שנמצא בדפוסים חדשים חבר, מיהו גם לנוסח זה קאי על משה רבינו שהקהיל מקהלות בכל שבת ומועד, ותיקן לישראל לעשות כן לדורות, ונמצא כן בילקוט מובא בילקוט אליעזר פר' ויקהל אות ד', ומכאן אמרו משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג באינו חג דמייתי ב"י בס' תכ"ט מגמרא פ' בני העיר, עכ"פ מעולה הוא לקרא חבר כמו באותו דפוס ישן, וגם לקוראים חבר קאי על משה.

⁴ וכ"כ ר' צדוק הכהן מלובלין בספר מהשכות חרוץ (אות ח), וז"ל, ו"בעתה" שיהיה בניסן נראה לי דיהיה בראש חודש ניסן דכט"ו אי אפשר דאין כן דוד בא ביום טוב, ואותו יום נטל עשרה עטרות היינו שלימות מדרגות הכתר והוא הכתר תורה המונח לכל ישראל.

הכי, רבי יהודה אומר פרשה זו אליהו עתיד לדורשה; אמר לו ר' יוסי מלואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה; אמר לו תנוח דעתך שהנחת דעתי.

והנה רש"י שם מפרש דברי רב אשי דהך נבואה דחזקאל על בית שני נתנבאה שהקריבו מילואים וכי היכי דהקריבו מילואים דמשה בשמיני דידהו דהוה ר"ח, הכא נמי הקריב פר בר"ח.

אולם ברבנו גרשום, ובשיטה מקובצת, ובפי' המיוחס לרשב"א, מבואר שנבואת חזקאל היא אינה על זמן עזרא, אלא שנבואת חזקאל היא על הבית השלישי שיהיה בו חינוך של מילואים בפר, רק שכונת הגמרא שכמו שבזמן עזרא היה מילואים, כן נבואת חזקאל היא על זמן המילואים של בית השלישי. וכן נראה בדברי הרמב"ם שכתב שכל נבואת חזקאל היא על הבית השלישי.

וכן בפירוש הרד"ק ליחזקאל שם חזק פירוש זה, וז"ל, וזה הפסוק ראה לרבי יהושע שבניסן עתידים להגאל, שאם תהיה הגאולה בתשרי איך יניחו מלחקריב במזבח עד ניסן הבא אחריו ומלחטא ומלכפר את הבית ומה שאמר בניסן עתידין להגאל לא שיצאו מהגלות בניסן אלא קודם ניסן יצאו ויעלו עד שבאחד בניסן יהיה בנין הבית נשלם ויחנכו המזבח באחד בניסן וכן עשו כמשכן באחד בניסן החל אהרן לעבוד במזבח אלא שקדמו לו שבעת ימי המילואים ששמש בהם משה. ואפשר גם כן הנה כי מה שזכר למעלה יהיו שבעת ימי מילואים וביום השמיני שיהיה אחד בניסן יהיה זה הקרבן שאמר עתה וגם באותו יום יזו על המזבח ועל פנות העזרה אבל כשעלו מכבל עשו חנוכת המזבח באחד בתשרי והחלו להעלות עליו עולה קודם שיסד הבית מכל מקום בין שהיתה חנוכת המזבח באחד בתשרי והחלו להעלות עליו עולה קודם שיוסד הבית בין שהיתה החנוכת המזבח קודם ניסן שבעה ימים בין שתהיה באחד בניסן בו ביום יכפרו על המזבח ויזו ההזאות לפיכך אמר תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש. [וראה עוד באבן עזרא פרשת אמור כג, כד].

ולפי כל האמור בדברי הראשונים נמצא שב'ניסן עתידין להגאל' קאי על יום ראש חודש ניסן.

פירוק והעמדת המשכן ביום ראש חודש ניסן

[ב] והנה כתיב בפרשת פקודי (מ, ב): **בַּיּוֹם הַהוּא הָרִאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ תִּקְרִיב אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד.**

וכתב בספר משך חכמה שם, וז"ל, יפלא, דלפי משפטי הלשון היה לומר בחודש הראשון ביום אחד לחודש, 'יום החודש' הוא שם על ראש חודש, וכאמור בשמואל (שמואל א כ, כד) ויהי החודש, (שם שם יט) מחר חודש, ואם כן מיותר לומר באחד לחודש. וכן ביחזקאל (מו, ו) "וביום החודש".

לכן נראה דהפירוש כאן לא על ציון היום שהוא 'ערב ובוקר יום אחד', רק המכוון הוא על עצמות יום ולא לילה, וזה דהקמת המשכן לא היה רק ביום. ויעויין פרק ב דשבועות מקרא אחריו. אי נמי מכוון "ביום הראשון", שקביעות החודש יהיה ביום הראשון לשבת ולא יעברוהו. וכן אמרו ראשון למעשה בראשית (סדר עולם רבה פרק שביעי). עכ"ד.

ונראה לבאר בס"ד באופן אחר, ובחקדם דברי התו"כ פרשת צו: כל שבעה ימי המילואים היה משה מעמיד את המשכן כל בוקר ובוקר מקריב קרבנותיו עליו ומפרקו בשמיני העמידו ולא פירקו. רבי יוסי ברי יהודה אומר אף בשמיני העמידו ופירקו.

והנה המעם שבכל שבעת ימי המילואים משה רבינו את המשכן ופירקו היינו משום שבעצם הקמת המשכן כ'משכן' היתה רק בראש חודש ניסן, ובשבעת ימי המילואים היתה המצוה להקריב קרבנות (בתורת חינוך ומילואים לעבודה), ולזה היה נצרך המשכן בתור בנין עראי להקריב הקרבנות ולא בתור משכן קבוע, ולכן העמידו ופירקו את המשכן במשך כל שבעת ימי המילואים על מנת להקריב את הקרבנות.

ונראה שאותה העמדה של המשכן לא היה לזה דין של הקמת המשכן אלא רק העמדה זמנית של המשכן לצורך ההקרבה, ולמשכן זה לא היה דין של משכן.

והוכחה ברורה לזה היא מה שמצינו בירושלמי ריש יומא, על דעתיה דר' חיה בר יוסף היה שם ארבע עשרה עמידות ושלוש עשרה פירוקין תני כל שבעת ימי המילואים היה משה מושח את המשכן ומעמידו ומפרקו וסודר עליו את העבודות. א"ר זעירא זאת אומרת שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום.

ומבואר בדברי הירושלמי שלעבודת הלילה כשרה הקמת הלילה, ולצורך כך הקימו בלילה. ולכאורה צ"ב, שהרי זה פשוט שדין זה שבנין המשכן אינו נעשה בלילה אינו רק באשר לקרבנות היום דייקא אלא גם לקרבנות הלילה, וא"כ היאך העמידו את המשכן בלילה לצורך קרבנות הלילה.

וע"כ מוכח שבלאו הכי לא היה לזה דין משכן, ואין כאן אלא משכן לצורך ההקרבה, ומ"מ נאמר דין נוסף, שאע"פ שבלא"ה אין כאן דין משכן, ומשום האי טעמא כשר מה שהוקם בלילה, מ"מ בתורת 'מכשירי קרבן' של קרבנות יום ג"כ איפסיל משכן שהוקם בלילה, ולכן הוצרכו להקמה מיוחדת ביום לצורך עבודות היום. [כן ביאר בספר משאת המלך סי' רצב]⁵.

איברא, בהגהות הגר"א גרים בתו"כ, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אף בשמיני שחרית העמידו ופירקו.

והנה מה שמשח פירק את המשכן בבוקרו של יום שמיני הרי זה מובן היטב, שהרי ההקמה של הלילה לא היתה בתורת הקמה של המשכן אלא רק לצורך הקרבת הקרבנות, ובלאו הכי נמי הרי בניית המשכן בלילה פסולה, אולם מפני מה היה נצרך לפירוק בשנית אחרי שכבר העמידו בבוקרו של יום שמיני, הרי אותה הקמה היתה כבר בזמן המיועד להקמה – ראש חודש ניסן, ומה בעי לפרק את המשכן אח"כ ולהקימו מחדש.

ומצינו ביאור נפלא לזה בפנים יפות פרשת נשא (תחילת פרק ז) שמבאר עיקר דברי ריב"ז, וז"ל, נראה דמשמע מהאי קרא שנמשחו שתי פעמים להכי ס"ל לר"י שאף ביום

⁵ ובוזה יתבאר הא דנחשב ר"ח ניסן 'ראשון לעבודה', והרי חנוכת המשכן היתה בשבעת ימי המילואים כמבואר במקראות, והקריבו קרבנות וכו'. ואמנם רש"י בשבת שם פירש, ראשון לעבודה – לסדר עבודת ציבור תמידין ושאר קרבנות של תרומת הלשכה, אבל מ"מ פלא הוא למקרייה ראשון לעבודה בכללות. ועי' בשפת אמת שם.

אולם לפי הנתבאר את"ש שכל הקרבנות עד עתה לא היו בתורת קרבנות של עבודת המשכן אלא בתורת הקרבה בעלמא.

ויעויין בע"ז (לד, א) שבדברי רש"י שם מבואר שמשח לא שימש בבגדי כהונה, ויתירה מזו מבואר בדברי התוס' שם בשם ה"ר יעקב מאורליינ"ש שכל ז' ימי המילואים שהיה משה מעמיד המשכן ומפרקו היה נחשב כמו במה ואין בגדי כהונה בבמה.

ובאמת אחד מן העשר עטרות הוא 'ראשון לאיסור חבמות', וזה מבואר היטב לדברי ר"י מאורליינש שקודם לכן כל ההקרבה היה בתורת במה.

השמיני העמידו ופירקו וחזר והקים אותו ומשחו פעם שנית, ונראה הטעם בזה י"ל לפי שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה [מה] דכתיב בפרשת פקודי [שמות מ, ב] ביום החודש הראשון תקים את המשכן, ואיתא בסוף פ"ק דמגילה [כ א] כל דבר שמצותו ביום מצותו בהנץ החמה, ואם עשה בעמוד השחר יצא, א"כ כיון שאמר הקדוש ברוך הוא ביום החודש הראשון היה מצותו לכתחילה בהנץ החמה ולא בעמוד השחר, וכ"כ בא"ח בהגהת רמ"א סי' רפ"א ונוהגין שבשבת מאחרין וכו', ואצל שבת נאמר וביום השבת דמשמע איחור ובתמיד של שחר כתיב ביה בבוקר מצותו מעלות השחר, נמצא כשרצה משה להקריב תמיד של שחר ביום השמיני היה צריך להמתין אחר הקמת המשכן דכתיב בו ביום, וכה"ג איתא בר"פ תמיד נשחט [פסחים] דף נ"ט [ע"א] יוקדם דבר שנאמר בו בבוקר וכו', א"כ ממילא הדין נותן להקדים תמיד של שחר קודם מצות הקמת המשכן ביום השמיני, וכיון שא"א להקדים תמיד של שחר הוצרך להקדים הקמת המשכן ע"מ לפרקו, וממילא הוצרך למשחו והקריב תמיד של שחר וכן קטורת שנאמר בבוקר ואח"כ פירקו, ובהנץ החמה הקים המשכן במצות ה' ע"מ לקיום.

ולפי כל האמור יש להוסיף נופך, שאף שההקמה הראשונה שהיתה קודם הנץ החמה כשרה בדיעבד לבנין המשכן, וא"כ היאך שייד לפרק ולבנות מחדש, אלא שההקמה מלכתחילה לא היתה בתורת הקמת משכן אלא רק כאמצעי זמני לצורך הקרבת הקרבנות, ואילו ההקמה השניה לאחר הנץ היתה לבנין קבע.

ובזה מדוקדק היטב לשון הכתוב, "ביום החודש הראשון באחד לחודש", שלא נאמר כאן רק רמז בעלמא שלילה פסול להקמת המשכן, שע"ז יש לנו ילפותא אחריתא, אלא שלמרות שמקים את המשכן בעלות השחר לצורך הקרבת תמיד של שחר, יקים את המשכן מחדש **ביום החודש הראשון עם הנץ החמה.**

'מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עלי'

[ג] והנה בבנין בית הבחירה לעתיד לבוא שיהיה ביום ראש חודש ניסן, כודאי אין בנינו אלא ביום, וא"כ זמן בנינו הוא רק מן הנץ החמה, והקרבת התמיד היא כבר מעלות השחר, ונמצא שקרבן התמיד לא יוכל להיקרב **בזמנו** בבית הבחירה החדש, ואם ייבנה בית הבחירה מיד עם הנץ החמה ומיד יקריבו, הרי לא יתקיים דין 'יוקדם דבר', וכמענת הפנים יפות הנ"ל.

ואולי גם בבנין בית הבחירה בב"א בראש חודש ניסן, יהיה סדר הדברים כמו בזמן הקמת המשכן, שיהיה משכן זמני ומזבח בתורת כמה על מנת להקריב את קרבן התמיד, שהרי הוא צריך להיות קודם לבנין בית הבחירה.

ולפי כל זה יתפרש היטב נוסח התפילה, **'מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עלי'.** וכבר האריכו בספרים לבאר מהי ההדגשה על עולה ולא על הטאת (ראה בספר בני יששכר מאמרי ראש חודש מאמר ג), אולם מה עם קרבנות התמיד הקודמים לקרבנות יום ראש חודש.

ומעתה ניחא כי נמצא שאכן הקרבן הראשון שיוקרב על המזבח החדש יהיה עולת ראש חודש ולא קרבן תמיד של שחר שיוקרב על גבי מזבח אחר.

חרבו פני האדמה ממי המבול

[ד] כתיב בפרשת נח (ח, יג), ויהי באחת ושש-מאות שנה בראשון באחד לחודש חרבו הפנים מעל הארץ ויסר נח את מקבלי התבה ויבא והנה חרבו פני האדמה.

ופירש"י, בראשון – לרבי אליעזר הוא תשרי, ולרבי יהושע הוא ניסן.

ונמצא שלשיטת ר' יהושע חרבו פני האדמה מן המבול בראש חודש ניסן.

חיזוק האמונה וצמיחת קרן לבית ישראל במפלת מצרים ועקירת קליפתה

[ה] כתיב ביחזקאל (כט, יז-כא) וְיִהְיֶה בְּעֶשְׂרִים וְשֶׁבַע שָׁנָה בְּרִאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר ד' אֵלַי לֵאמֹר... הִנְנִי נֹתֵן לְנְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם וְנָשָׂא הַמֶּלֶךְ וְשָׁלַל שְׁלָלָהּ וּבָזָז בָּזָה וְהִיתָה שָׁכֶר לְחִילָהּ: פָּעַלְתָּ אֲשֶׁר־עָבַד פָּה נָתַתִּי לוֹ אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר עָשָׂו לִי נֶאֱמַר אֲדֹנָי ד': בַּיּוֹם הַהוּא אֶצְמִיחַ קֶרֶן לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְלֶךְ אֶתֶּן פֶּתַח־חַיִּיפָה בְּתוֹכָם וְיִדְעוּ כִּי־אֲנִי ד'. (הפמרת פרשת וארא).

ומבואר שביום זה – ראש חודש ניסן נחרבה מצרים ונמסרה בידי נבוכדנצר, והכתוב מחשיב זאת כ'צמיחת קרן לבית ישראל'.

וכבר נתקשה בזה בפ' רש"י שם, וז"ל, לא שמעתי ולא מצאתי פי' מקרא זה מה הוא צמח קרנם של ישראל במפלת מצרים שהרי ישראל גלו שמונה שנים לפני מפלת מצרים. ואומר אני ביום ההוא מוסב על פרשה של מעלה מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים ואותו חשבון כלה בשנה שמלך בלשאצר ומצינו בדניאל שבאותה שנה התחילו מלכי פרס להתחזק ונגזרה מפלה על בבל שנאמר (דניאל ז) בשנת חדא לבלשאצר דניאל חלם חזה וגו' קדמיתא כאריה היא בבל וכתיב חזה הוית עד די מריטו גפה וגו' וארו חיוה אחרתי תנינא דמיא לדוב היא פרס וכתיב וכן אמרין לה קומי אכולי בשר שגיא, כלומר תפשי המלוכה ומלכות פרס היא צמיחת קרן לישראל שנאמר בכורש הוא יבנה עירי וגלותי ישלח.

קצת בדומה לזה פירש הרד"ק שם, וז"ל, פירש אדוני אבי ז"ל בזמן מלכות מלך בבל שזכר שיתן האל יתברך מצרים בידו אמר כי בזמן מלכותו רוצה לומר מלכות בנו היתה צמיחת קרן לבית ישראל ומה הוא שנוולד כורש בשנת חמשותף לבלות בבל כמו שאומר מן מוצא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד משיח נגיד שבעים ושבעה ושהם מ"ט שנה וכורש נקרא משיח כמו שנאמר למשיחו לכורש והוא היה צמיחת קרן לבית ישראל ששלחם מן הגולה והשיבם לארצם והיה אז בן עשרים שנה ודריוש חתנו בן ס"ב.

והאברבנאל שם ובספר משמיע ישועה (מבשר טוב החמישי נבואה ג) ביאר שלא כיון הנביא לדבר מכל זה אלא שכאשר יראו ישראל חורבן מצרים שנבא יחזקאל כמו שנבא על קבוץ הגלויות יאמינו בתשועתם וגאולתם, שיאמרו כמו שנתקיים מה שנבא על חורבן מצרים כן יתקיים מה שנבא על גאולתנו ועל תשועתנו, ובה האופן באמונתם ובדעתם יצמיח קרן גאולתם ויהי ליחזקאל פתחון פה שנתקיימו דבריו.

ובאמת מצינו בחז"ל שעמדו על הדמיון בין מפלת מצרים למפלת בבל, ראה בתנחומא פרשת צו, כשם שהביא מכות על פרעה ועל מצרים, כך הביא על נבוכדנצר.

ובאופן אחר ביאר ר' צדוק הכהן מלובלין בספר פרי צדיק (פרשת וארא), וז"ל, ואפשר לפרש דקאי על מפלת מצרים דמפלת האומה מורה על מפלת הקליפה שהיא משורשה⁶.

⁶ ויעויין בב"ח (סימן תל), וז"ל, ומה שכתב והיו שיניהם קהות על שוחטין את אלהיהם. קשה דלמה יהיו שיניהם קהות עכשיו ביותר וכי לא היו המצריים יודעין שישראל שוחטין ואוכלין אילים וכבשים בכל יום ויום ונראה שישראל הודיעו למצריים שמצות השם עלינו לשחטו למטה כי בזה ישחט גם למעלה (והר בא למ ב) וזהו על ששחטו את אלהיהם דאת מרבה גם אלהיהם למעלה וכו'.

ובתוס' בשבת (פז. ב ד"ה ואותו), ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו גם גדול כדאמרינן במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך אמרו

ואז מאיר בלב ישראל שנעקר מלבם הקליפה הזו. שכבר אמרנו דהשאור שבעיסה מסתעף ממה שנמצא מציאות הרע בעולם ועל ידי זה בא מעט בלב ישראל. וזה מה שאמרו (סוכה נ"ב א) משה קראו ערל שהיצר הרע כח זר כמו ערל יושב בלב ומפתה ואין לו שייכות לישראל וכשתפול אומת מצרים אז אצמיח קרן לבית ישראל. והיינו שיהיה צמיחת קרן בלב ישראל. ואף שאז כבר היה שנה שמינית לגלות בבל מכל מקום אז הרגישו הקדושה בלב שנסתעף ממפלת מצרים שנעקר מהם היצר הרע של תאוה קליפת מצרים ונעשה ממנו חמידו דאורייתא. שעיקר גלות בבל היה להתיסדות תורה שבעל פה על ידי החרש והמסגר. ואחר כך על ידי אנשי כנסת הגדולה שאמרו העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה. ואז במפלת מצרים הרגישו צמיחת קרן בלב ליקח החשק שנברא לטוב משכחו לבית המדרש להיות חמידו דאורייתא כמו שיהיה לעתיד.

המתנה של ראש חודש לנשים – ר"ח ניסן

[ו] איתא בטור (הלכות ראש חודש סימן תיז), ואיתא בפרק מ"ד מפרקי דר' אליעזר לפי שלא רצו נשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל לכך נתן להן הקדוש ברוך הוא שכרן שיהיו משמרות ר"ח יותר מהאנשים.⁷

וכבר עמדו בזה לבאר השייכות שבין היום טוב של ראש חודש לענין זה שלא רצו הנשים ליתן הנזמים לעגל. [ונתבאר בס"ד במאמר 'ראשי חדשים לעמך נתת'].

ברם בדעת זקנים מבעלי התוספות פרשת ויקהל ישנה תוספת חשובה, וז"ל, לפיכך זכו הנשים שלא לעשות מלאכה בראש חדש לפי שבמעשה העגל לקחו תכשיטיהן בעל כרחן כדמשמע מדכתיב ויתפרקו וגו' ובמעשה המשכן שמחו בנתינה לפיכך נתן להם ר"ח לי"ט. ונ"ל דזהו ר"ח ניסן שבו הוקם המשכן ואנב אותו ר"ח משמרות כל ר"ח השנה.

[וכ"ה בפירוש הרא"ש שם ובארחות חיים ח"א דין קריאת ההלל אות ה ובספר המנהיג בשם הראב"ן].

ורבי יוחנן לוריא נתן בזה טעם גדול לשבח בספר משיבת נפש (פרשת וישב), וז"ל, ועוד נ"ל שנקבע י"ט שלהם על ר"ח משום שעל ידי מעשה העגל לא יצא גמור זכותם לפועל כי יש לבעל דין לחלוק ולומר שלא לשם שמים מיהו שלא לעבוד ע"ז כי אם מעצרנות וקמצנות על תכשיטיהם, שנאמר ויתפרקו, על כרחן. **אכן במלאכת המשכן שהיה בר"ח ניסן יצא**

להן זכה פסח לה' שיהרגו בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה ח"ד למכה מצרים בבכוריהם.

וכתב מהרש"א בחידושי אגדות שם על דברי התוס', וז"ל, אבל בטור א"ח סימן ת"ל הביא המדרש הזה בע"א שהיו שיניהם קהות על ששוחטין אלהיהם ולא היו רשאים לומר דבר כו' ע"ש. ואחרי הדקדוק במאמר כפי מה שכתבו התוס' כשלקחו פסחיהם נתקבצו בכורות כו' מפני מה נתקבצו הבכורות מעיקרא יותר משאר העם שהרי עדיין לא הגידו להם שיהרגו בכורי מצרים אבל הכוונה כי מזה מלה הוא ראש ובכור לכל המזלות והוא עצמו מזלן ואלהיהן של מצרים ומהבכורות ועל כן נתקבצו הבכורות טפי כשלקחו פסחיהן שהיה מלה שהוא מזלן ואלהיהן של הבכורות והיו שיניהם קהות כו' והלכו אצל אבותיהם כו' דהשתא כו' המדרשים נתכוונו לדבר אחד וק"ל.

⁷ וכן הוא ברש"י במגילה (כב, ב ד"ה ראשי חדשים), ושמעתי מפי מורי הזקן זכרוננו לברכה שניתנה להם מצוה זו בשביל שלא פירקו נזמיהן בעגל. ובתוס' בראש השנה (כג, א ד"ה משום), ורגילין לומר שהוסיף המקום י"ט לנשים בר"ח בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל כשאמר להם אהרן (שמות לב) פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם וגו' אשר באזניהם אבל דנשיהם לא הביאו שלא רצו הנשים ליתן.

זכותם לפועל שנתרצו לנדרבות המשכן שנאמר ויביאו האנשים על הנשים ולא נאמר ויתפרקו אלא מרצון נפשם נתנו לשמים, הרי נתרצו בממונם ובגופם שנאמר וכל אשה חכמת לב בידיה טוו, ואז ראוי לקבוע י"ט בר"ח כי בר"ח יצא זכותם לפועל.

ונראה להוסיף סמך לרעיון זה שעיקר יום ראש חודש נקבע על ר"ח ניסן ואגב ר"ח ניסן לכל החדשים, מדברי האבן עזרא פרשת פינחס (כח, יא) וז"ל, ובראשי חדשיכם – אמר ר' משה הכהן הספרדי נ"ע, שפירושו חדש ניסן, כי כן כתוב ראשון הוא לכם (שמות יב, ב), ואחר כך אמר זאת עולת חדש בחדשו, שיעשו כן בכל חדש, על כן הוסיף לחדשי השנה. ופירושו נכון הוא.

ועוד נראה בס"ד, דהנה בטור שם איתא עוד, ושמעתי מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות, פסח כנגד אברהם דכתיב לוי ועשי עוגות, ופסח היה. שבועות כנגד יצחק, שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק. סוכות כנגד יעקב, דכתיב ולמקנהו עשה סוכות. וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים, כנגד י"ב שבטים, וכשחטאו בעגל נימלו מהם וניתנו לנשותיהם, לזכר שלא היו באותו חטא.

ויעויין בבית יוסף שהקשה, וז"ל, ואם תאמר אם כן היכי קאמר רבי אליעזר לכך נתן להם הקדוש ברוך הוא שכן דכיון שכבר ניתנו ראשי חדשים לישראל אף על פי שכשחטאו האנשים נימלו מהם הנשים שלא חטאו דין הוא שלא ינמלו מהם ולא מיקרי נתינת שכר מה שלא נימלו מהם. ויעו"ש ובט"ז מה שביארו בזה.

ומו"ר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל ביאר שבדאי הראש חודש מעיקרא ניתן לכל ישראל יחד, ואחר שחטאו הפסידו את המדרגה הזאת, ולא שייך לחלק בזה בין אנשים לנשים, והנשים בשכרם קיבלו הרושם מהמועד הזה.

ונראה בפשוטו לבאר קצת, ובהקדם יסוד ענין המשכן, איתא בזוהר הקדוש פרשת תרומה (דף קסב עמוד ב), פתח [רבי חייא] ואמר ואת המשכן תעשה עשר יריעות וגו' הא הכא רזא דיחודא דהא תקונא דמשכנא מכמה דרגין איהו דכתיב ביה והיה המשכן אחד, לאתחזאה דכל שייפין דגופא כלהו רזא דגופא חד, בבר נש אית ביה כמה שייפין עלאין ותתאין אלין פנימאין לגו ואלין באתגליא לבר וכלהו אקרון גופא חדא ואקרי בר נש חד בחבורא חדא, אוף הכי, משכנא כלהו שייפין כגוונא דלעילא וכד אתחברו כלא כחדא כדין כתיב והיה המשכן אחד (נ"א כגוונא דאדם), פקודי אורייתא כלא שייפין ואברין ברזא דלעילא וכד מתחברן כלהו כחד כדין כלהו סלקן לרזא חד, רזא דמשכנא דאיהו אברין ושייפין כלהו סלקין לרזא דאדם כגוונא דפקודי אורייתא דהא פקודי אורייתא כלהו ברזא דאדם דכר ונוקבא דכר מתחברן כחדא אינון חד רזא דאדם, מאן דגרע אפילו פקודא חדא דאורייתא כאלו גרע דיוקנא דמהימנותא דהא כלהו שייפין ואברין בדיוקנא דאדם ובגין כך כלא סלקא ברזא דיחודא, ועל דא ישראל אינון גוי אחד דכתיב (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם וכתוב ומי כעמך כישראל וגו'.

ביאור הדברים, במשכן היו הרבה בחינות ומדרגות שכל אחד הוא ענין ויחוד לעצמו, יש יריעות עליונות ותחתונות, וקרשים, ואדנים, וכן כל כלי וכלי מכלי המשכן, ויש גם כמה דרגות של קדושה, חצר, ופנים המשכן, וקדש הקדשים, אולם כולם יחד נכללים להיות משכן אחד, צורה שלמה ובנין שלם, הכל זה גוף אחד.

ומדמה זאת הזוה"ק לגוף האדם, יש כמה איברים עליונים ותחתונים, פנימיים וחיצוניים, וכולם נכללים ומתאחדים לגוף אחד. וכך הם מצוות התורה, כל מצוה זה יחוד ובחינה לעצמה, אבל כל המצוות שבתורה הם כחיבור של 'אדם שלם' (בחיבור של זו"נ – עשה

ול"ת), והכל זה שלימות אחת, ומי שפוגם בפרט אחד, פוגם בשלימות הצורה. וממשיך הוזהר"ק שכך זה כלל ישראל, גוי אחד בארץ, שלימות אחת כאילו זה אדם אחד, וזהו 'אדם אתם'.

ומו"ר זצוק"ל בשיחותיו בפרשת ויקהל הרחיב מעט בנקודה זו של 'מעלת הכללות'. כל חטא של יחיד מישראל זה פוגם בכללות עם ישראל, כמו שמצינו בענן שמעל בחרם ואמר הקב"ה ליהושע (יהושע ז, יא) חָטָא יִשְׂרָאֵל וְגַם עָבְרוּ אֶת-פְּרִיטִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתָם וְגַם לָקְחוּ מִן-הַחֶרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם פָּחְשׁוּ וְגַם שָׁמוּ בְּכִלֵּיהֶם. רק עכן מעל בחרם ואעפ"כ אמר הקב"ה ליהושע 'חטא ישראל' שכולם כביכול חטאו, כיון שעם ישראל הם גוף אחד, וכאשר אחד חוטא זה מוכיח על חסרון בשלימות של כלל ישראל, שאם כלל ישראל היה בשלימות לא היה אחד מהם חוטא, ולכן התוכחה היא על כולם⁸.

וכן במקושש שחילל את השבת השניה⁹ שעליה אמרו חז"ל (שבת קיח, ב), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים, וכיון שקושש עצים בשבת לא נגאלו ישראל, שמה שיצא אחד מעם ישראל וחילל את השבת מראה על חסרון בכלל הכלל, ואע"פ שמשנה רבינו אמר להקב"ה בענין קורח ועדתו "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" (במדבר טז, כב), מ"מ עדיין זה מראה על חסרון בשלימות הכלל¹⁰.

"חטא העגל היה פגם נורא בגלל שהיה באחדות וכללות של כל עם ישראל, החטא היה של כל כלל ישראל בכללות, "וַיִּקְהַל הָעָם עַל-אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם| עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים", חטא העגל היה פגם נורא נורא. במתן תורה היה את שיא הגילוי שהיה בבריאח, וכתב הגר"א שהגיעו כמעט לדרגתו של אדם הראשון קודם החטא, והגיעו לכך בגלל שהיו מאוחדים וכוללים כולם יחד, כאיש אחד בלב אחד, וכאן בחטא העגל לקחו את כל המעלה של האחדות לצד הרע שנתאחדו לעשות העגל ולעבוד עבודה זרה, ואע"פ שהערב רב הם שעשו בפועל, מ"מ עם ישראל נמשכו אחריהם מי במעשה ממש ומי במחשבה כמו שמבואר בחז"ל¹¹,

⁸ ומצאתי במדרש בראשית רבתי (פרשת וישב), כל דמין שנשפכין בישראל אין נשפכין אלא [על] ידן של צדיקים שבדור שנאמר ואתה בן אדם צופה נתתיך וגו' באמרי לרשע וגו', ואתה כי הוזהרת וגו' (יחזקאל לג ז), מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה, אינן דומין אלא לספינה שנקרע בה בית, אין אומר נקרע בית בספינה אלא נקרעה הספינה כלה שנאמר חטא ישראל.

⁹ רש"י פר' שלח (טו, לב) ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו – בגנותן של ישראל דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחללה.

¹⁰ מצאתי מקור מפורש לדברי רבינו זצוק"ל במדרש ויקרא רבה (פרשת ויקרא פרשה ד אות ו), תני חזקיה שה פוזרה ישראל נמשלו ישראל לשה מה שה הזה לוקח על ראשו או בא' מאבריו וכל אבריו מרגישין כך הן ישראל, אחד מהן חוטא וכולן מרגישין, האיש אחד יחטא. תני רשב"י משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקדח והתחיל קודח תחתיו אמרו לו חבריו מה אתה יושב ועושה אמר להם מה אכפת לכם לא תחתני אני קודח אמרו לו שהמים עולים ומציפין עלינו את הספינה וכו'.

ומשל דומה לזה בשיר השירים רבה (פרשה ו), ד"א אל גנת אגוז ירדתי, מה אגוז זה את נטל אחד מהכרי וכולן מדרדרין ומתגלגלים זה אחר זה, כך הן ישראל לקח אחד מהן כולן מרגישין הה"ד האיש אחד יחטא וגו'. וכן הוא בפסיקתא רבתי פסקא יא.

הרי לנו להדיא שדווקא פסוק זה הוא מקור לזה שאחד חוטא וכולן מרגישין.

¹¹ רבינו הוסיף שהרמב"ן כתב שלא היה זה עבודה זרה ממש, אבל פשטות הכתובים לא משמע כדבריו. ושמא באמת התחיל בדקות ולא היה עבודה זרה ממש, אבל מזה נמשכו לעבודה זרה.

וחומרת החטא היתה נוראה עד כדי שאמרו (ע"פ הגמ' בסנהדרין קב, א; רש"י שמות לב, לד) שאין לך כל פקידה ופקידה שאין בה מחטא העגל שנאמר וביום פקדי ופקדתי, וזהו משום שהיה בכללות כל עם ישראל.

[והחטא עצמו היה פגם בכח היחוד של 'ד' אחד, שאע"פ שנראה שיש הרבה כוחות, הכל זה ד' אחד שזה תכלית הבריאה, היחוד השלם, וכמו שנאמר 'וידעת היום והשבת אל לבבך כי ד' הוא האלקים וגו' אין עוד].

התיקון של חטא העגל היה 'ויקהל משה', שהקהיל משה את כל עם ישראל לצוותם על המשכן ועל השבת, וזהו התיקון להתקבלות על העגל¹², והיה צריך דווקא את משה כיון שהוא היה היחיד שלא היה בחטא העגל, שאפילו יהושע שלא היה שם אלא המתין למשה מחוץ למחנה, מ"מ כיון שהיה בארץ היה לו שייכות לכך, שעם ישראל הם גוף אחד, ורק משה שלא היה שם כלל, יכול היה לצוות על המשכן.

במשכן ישנו כח זה של כללות, "ויהי המשכן אחד". הביא רבינו הגר"א באדרת אליהו בשם הראב"ע שכאשר כתוב אחד הכוונה שיש הרבה פרטים שמתאחדים לדבר אחד שזה מעלת הכללות, "יפה דבר ראב"ע שאחד הוא דבר הכולל דברים באחדות". והיינו משום שהמשכן הוא כולל את כל העולם, וכנגד כל האדם, כמו שמאריכים הרמב"ם (באגרת לבנו) והנפש החיים (ש"א פ"ד). ע"כ מדברי מו"ר זצוק"ל.

ועתה נראה שענין המועד של ראש חודש שייך לנקודה זו של אחדות כלל ישראל, שאחדות זו וכח הכלל מתחלק ל"ב שבטים, אולם בעצם הכל יונק מכח אחד, ולכן ראש חודש ניסן שזהו יום הקמת המשכן הוא 'ראש חדשים'.

והנה בהני י"ב יום – תחילת חודש ניסן הקריבו הנשיאים את קרבנות הנשיאים, ומלבד הקרבנות שהקריבו היה עוד קרבן מיוחד, כמו שנאמר בפרשת נשא (ז, ג), וַיָּבִיאוּ אֶת־קֶרְבָּנָם לִפְנֵי ד' שְׁש־עֶגְלֹת צֶבֶל וּשְׁנֵי עֶשְׂרֵי בָקָר עֶגְלֹה עַל־שְׁנֵי הַנְּשִׂאִים וְשֹׁרֹר לְאֶחָד וַיִּקְרִיבוּ אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן.

ופירש הספורנו שם, וז"ל, עגלה על שני הנשיאים. לאות אחוה ביניהם אשר בה יהיו ראויים שתשרה שכינה ביניהם כאמרו ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד על הפך חלק לבם עתה יאשמו.

ונמצא שבראש חודש ניסן נתגלה כח מיוחד של אחדות 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'.

¹² כבר מפורש כן בדברי חז"ל להדיא במדרש אגדה (בובר; כאן), ויקהל משה. זה שאמר הכתוב מי כהחכם [ומי] יודע פשר דבר וגו'. אשריהם הצדיקים שיודעים לעשות פשרה בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך אמר משה רבינו ע"ה ויקהל... ותבוא קהלת משה רבינו, שנאמר ויקהל משה את כל עדת וגו' ותכפר על קהלת אהרן, דכתיב ויקהל העם על אהרן.

ויעויין עוד בפ' האלשיך, ובספר קהלת יעקב לבעל הנתיבות, ובספר אמרי שפר לרבינו שלמה קלוגר.

תענית צדיקים על מיתת שני בני אהרן

[ח] והנה בשולחן ערוך (הלכות תענית סימן תקפ סעיף א-ב) איתא, אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם; ואף על פי שמקצתם בראש חודש, יש מי שאומר שיתענו בו (רמ"א: וטוב שלא להשלים בראש חודש). באחד בניסן מתו בני אהרן.

ובמשנה ברורה (ס"ק א), עיין בב"י שיש מהראשונים שמפקפקין ע"ז ולדעתם יש ליזהר שלא להתענות כשאירע איזה מהם בר"ח ויש שכתבו שדבר זה ניתקן בימי חכמי התלמוד ולכן בעל נפש יחמיר לעצמו אם אפשר לו. ומ"מ מי שאינו רגיל להתענות תעניות אלו ואירע לו איזה צרה ח"ו ורוצה להתענות בר"ח ניסן על צרתו אסור כיון שהוא נוהג בו תמיד איסור תענית [מ"א].

ובשולחן ערוך (הלכות תענית סימן תקעג), מי שיש לו נשואין בחנוכה אין לו להתענות, אבל אם יש לו נשואין בניסן מתענה ביום חופתו, אפילו בר"ח ניסן, מפני שהוא אחד מן הימים שמתענים בהם, כדלקמן סוף סימן תק"פ (הגהות מנהגים וליקוטי מהר"ש).

ועי' ט"ז שם דלשון 'אפילו' דנקט היינו לפי שעשרה עטרות נטל אותו היום.

ובחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סימן מא), בערפורט מנהג שבר"ח ניסן אומרי' סליחות ומתענין עד לאחר הצות והנהגתי בבית הכנסת של הבחורים שלא לומר ענינו וכו'.

ולכאורה הדבר פלא שבראש לראשי החדשים נהגו מנהג תענית, וכבר עמדו בזה, יעויין בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סימן קט) שכתב שאולי הטעם כיון דכתיב בהו וכל בית ישראל יבכו את השריפה וכו' דשרי ביה בכי' והספד גם חכמים לא אסרו בו התענית לדורות לשמן. ויצא ר"ח ניסן מכלל שארי ר"ח שהן דאורייתא. וראה עוד בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (או"ח סימן נח).

ומו"ר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל בספר אהל רחל (מועדים שיחה ראשונה) כתב וז"ל, וניתן להבין קצת בזה, הא דראש החודש הזה שונה משאר ר"ח, וכמבואר בשו"ע דזה תענית צדיקים, ורבנו הגר"א אמר דמרומו בתורה, החודש הזה לכם ראש חדשים, והיינו דכל ימי החודש כמו ראשי חדשים, ונרמז דזה קצת יו"ט ואין אומרים בו תחנון, ראשון הוא לכם לחדשי השנה, יום הראשון ראש חודש בעצמו הוא ככל חדשי השנה, כסתם ימי החודש ושייך להתענות בו, יש להבין להאמור דאם הקב"ה כביכול בראש בית דין בבחינת הקב"ה יושב על כסא דין, זה כבר מעורר ענין הדין, דמלך במשפט יעמיד ארץ, ואף שזה שורש החסד הגדול, והמסירה לכלל ישראל קדוש החדשים והמועדים, זה ככל דין ששורשו חסד, והעולם נברא במדת הגבורה, שורש כל החסדים, ואחר נגלה החסד, ולזה ראש חודש דהחודש הזה, זה יום דין להתענות, ולעומת זה כל החודש הוא הראש לכל החדשים, ויש בזה המעלה דראש, וכמו דמבאר הגר"א דעשרה ימים שבין ר"ה ליוז"ב זה ראש דכל השנה, והמעשים בימים אלו שייכים יותר לבחינת הראש ויש בזה יתרון מעלה, וכן לאידך ח"ו, וכן החודש הראשון בחינת ראש לכל החדשים, ויש בזה מקצת יו"ט.

=====

ועתה נתעוררתי שישנו עוד עטרה שנטל אותו ראש חודש ניסן, וזה בהקדם דברי ההגדה 'יכול מראש חודש ת"ל ביום ההוא'. וצ"ב מאי סלקא דעתך שמראש חודש. ויש שרצו לומר כי שואלים ודורשים בהלכות הפסח (ספר האורה לרש"י), אבל באמת דין זה הוא כבר משלושים יום קודם.

וראיתי שמבארים בזה, שלפי החשבון המבואר בדברי הראשונים (רמב"ן ורבינו בחיי תחילת פרשת בא ועוד) מכת ארבה היתה בתחילת חודש ניסן אחרי הברד שנאמר בו כי השעורה אביב, ובמכת ארבה כתיב 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבנו. ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', ולכך הו"א שמצות הסיפור היא מתחילת חודש ניסן שאז הופיע הארבה.

וחשבון הימים הוא שעל מכת בכורות היתה ההתראה בליל י"ד בניסן כדאיתא בריש ברכות (ג, ב) וכלישנא דקרא ד'מחר אני יוצא בתוך מצרים', והתראת מכת בכורות היתה מיד בסיום מכת חושך שנמשכה ו' ימים ג' ימי חושך וג' ימי חושך אפילה, ולפני מכת חושך לא היתה התראה של ג' שבועות כדאיתא בפירושי בעלי התוס' פרשת וארא, וא"כ מכת ארבה הסמוכה לה התחילה בתחילת ימי ניסן ז' ימים.

ולפי"ז נמצא שבראש חודש ניסן התחיל המצב של 'למען תספר'¹³.

חודש ניסן

[א] תחילה נקדים כי יש יסוד לזה כבר בלשונות המקראות שיש התיחסות בציווי התורה ל'חודש האביב', (פר' משפטים כג, טז; פר' ראה טז, א ועוד).

ובדברי חז"ל מצינו בר"ה (יא, א), רבי יהושע אומר בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל.

ובדרשות הר"ן (הדרוש השמיני) ביאר הענין, וז"ל, ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפרק קמא דראש השנה תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל, (והוא) כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. אמר (ו) בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל.

ובפסיקתא זוטרתא (שיר השירים ו, יא), לראות באיבי הנחל. בכל שנה בחודש האביב הקדוש ברוך הוא מחזר בעולם לראות אם יש צדיק בעולם שיגאלו ישראל בזכותו... ולמה בחודש האביב, שמובטחין הן שבחודש האביב נגאלין, שנאמר ראשון לציון חנה הינם.

[ב] ובאור החיים הק' פר' בא (יב, ב), וז"ל, החדש הזה לכם וגו'. טעם כפל ראש חדשים ראשון הוא וגו', נתכוון לומר כי חדש זה הוא ראש פירוש מובחר שבחדשים על דרך אומרו בשמים ראש. ודקדק לומר לכם כי אינו משובח ומעולה שבחדשים אלא לישראל. ותמצא שאמרו רבותינו ז"ל בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל, כי החודש מסויים לטובת ישראל ועל זה ראשון הוא ראוי להיות לכם שיהיו מונים מניסן לצד מעלתו.

¹³ ות"ח אחד העיר שלפי"ז נמצא שבעשור לחודש ניסן שבו קשרו השה היה מכת חושך, וא"כ מאי רבותא היה בכך, ומחו הנם הגדול שהיו שיני המצרים קחות ולא עשו כלום, והרי היו בתוך מכת חושך שלא יכלו להרים יד ורגל.

ומצאתי בפנים יפות בתחילת פרשת בא שעמד כבר על הערה זו, וז"ל, והנה לדעת הרמב"ן שכתב שמכת הארבה היתה בחודש ניסן ממה שצמח אחר הברד שהיה באדר, כדכתיב [ט, לא] כי השעורה אביב והוא באדר אכל הארבה בניסן, א"כ לפי שאחז"ל [ש"ר ט, יב] שכל מכה שימשה ז' ימים אי אפשר לומר שהיה החשך סמוך לארבה בניסן, שהרי בעשור לחודש לקחו את הפסח והיו שיני מצרים קהות, כדאיתא בא"ח סימן ת"ל שלכך נקרא שבת הגדול, וצריך לומר שהיו ג' ימי אפילה אחר עשר לחדש. ובוה מיושב מה שהקשה ב"י שם שיחשוב כל הד' ימים גדולים, ולפי מ"ש שאחר עשר לחדש היה חשך ג' ימים, ולא היו שיניהם קהות אלא בעשירי שראו מקחם מבעשור.

והיה רגיל על לשונו של מו"ר צוק"ל דברי מהר"א אזולאי, זקנו של הרחיד"א, ומובאים בקיצור בספר חומת אנך (פרשת בא), וז"ל, ויש לרמוז ענין יקר הערך והוא פלא שכתב מו"ה ז"ל בחדש לאברהם דף כ"ג דפוס אמשטרדם כי ה' ברב רחמיו וחסדיו הרבים בכל שנה שלשים יום קודם לפסח מתחיל להוציא נפשות ישראל מהיכלות המומאה מעט מעט שיעור חלק אחד משלשים בכל לילה באופן שבליל ביעור חמץ כל פושעי ישראל עומדים בפתח היכל החיצון משערי טומאה שיעור חלק אחד משיעור חממות שהיו נכנסים ליל שלשים ואחד קודם הפסח ובליל פסח אין נכנסים כלל ועיקר וכלם פטורין ובני חורין זהו תורף דבריו בקצור.

ובספר סידורו של שבת (חלק א שורש ו ענף ג אות ד), וז"ל, והנה אמרו חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל והוא כי ניסן הוא ראש ותחלה לכל חדשי השנה ובו שולט שם הויה ב"ה כאשר נכתב בסדר שמו יתברך וממנו ואילך מתחיל הצירוף הוא הרומז על המיזוג הגמור כמ"ש רז"ל (מכילתא הובא בילקוט רמז תשצ"ה) על פסוק מוציא אסורים בכושרו בחודש שהוא כשר לצאת לא חמימי ולא קרירי והוא מורה על מיזוג הדין בחסד ונעשה רחמים וידוע לידועי מדע אשר שם הוי' ב"ה הוא בבחי' הרחמים ובו מתאחדין מדת החסד והדין והוא מכריע ביניהם ונעשו בו רחמים גמורים וע"כ זה שמי לעולם כי הוא השלימות האמתי והאשר הנצחי.

[ג] ובספר תפארת שמואל (פר' החודש) כתב, וז"ל, מה שאמרו חז"ל, דריש שתא הוי סימן לכל השנה בענין קור וחום וכמו"כ היא בענין נפש, וכמו שמתנהג אז כן יתנהג בכל השנה, וזהו שמור את חודש האביב היא חודש ניסן, שהיא א"ב י"ב חדשי השנה, שבזה יקנה שלימות הנפש לכל השנה, וזש"כ האר"י הק' דהנהגה ממשוה חמץ בפסח יהיה בטוח שלא יחטא כל השנה, כי חג הפסח היא שורש של כל השנה, וזהו ראשון ההיא לכם לחדשי השנה ע"י שמירת חודש האביב זוכה שהקב"ה שנק' ראשון יהיה לכם לכל חדשי השנה, שיקנה שלימות הנפש לכל חדשי השנה, ויעבוד את ה' בקו"ט, וזש"כ אדמו"ר הק' הצי"ע מווארקע פי' הפיוט החודש אשר ישועות בו מקיפות מלשון "חנווני מקיף" שהקב"ה ברוב רחמיו שואל ומלווה ישועות בחודש הזה, והיינו שזוכה ע"י שמירת חודש הזה לישועות בכל חדשי השנה, שזוכה לעבוד את ה' בקדושה וטהרה בכל השנה וכמש"כ במשנת חסידים שהחג הזה יועיל לנפש מאד לכל השנה, וממילא זוכה לישועת ד' בכל עת.

[ובדומה לזה בספר שם משמואל פר' בשלח בשם החי' הרי"ם, וביאר זאת על ישועות רוחניות והארות היום טוב שמלוין לאדם ונותנין לו על סמך העתיד].

[ד] ובזה פירשו את הנאמר בהגש"פ, יכול מראש חודש ת"ל ביום ההוא, כמפורש בארחות חיים ובכל בו (סי' נא), וז"ל, יכול מראש חדש פי' עתה מפרש אימתי זמן ההגדה יכול מר"ח שהתחילה הגאולה וכו'.

שבת הגדול

[א] נראה בסיעתא דשמיא לבאר טעם חדש לשמה של שבת זו שקודם הפסח – שבת הגדול.

הנה מובא מעשה נאה מרבינו הגר"א, אשר בשחר ימיו בעת גלותו והוא נחבא אל כליו, נתאכסן פעם אחת אצל בעל הבית אחד שהיה מופלג בתורה. והאיש הזה הכיר ברבינו הגאון ז"ל כי משרידי ה' הוא. ובתוך הדברים הראה הבעה"ב רשום בכת"י אביו המת מצד הפס' ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים – ר"ת בסגנון הזה: גועשאנ"ק. ויאמר שכבר שאל זאת מלפני חכמים ונבונים ואין פותר.

ואחרי התבונן מעט אמר הגאון ז"ל, אשר היטיב אביו לפרש הכתוב כדרך פשוטו, שהרי כבר בגמ' חולין ס, ב רמי דמתחילה כתיב את שני המאורות הגדולים, ושוב כתיב את המאור הגדול ואת המאור הקטן. אמנם כפי הידוע הלבנה מקבלת את אורה מן השמש, וזה ביאורן של ראשי התיבות גדול וסמוך על שלחן אביו נקרא קטן, וזה מבואר בגמ' ב"מ יב, ב וה"נ הירח נקרא מאור הקטן מהאי טעמא, ע"כ המעשה.

ולפי הגדרה זו בחילוק בין גדול לקטן, בין נבין את אשר לפנינו, דהרי רש"י בפר' בא מביא לשון המכילתא: למה הקדים לקחת הפסח לשחיטתו ד' ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היה בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו שנאמר ואת ערום ועריה, ואתן להם שתי מצוות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה שנאמר מתבוססת בדמך שתי דמים...ולפי שהיו שמופים בע"ז אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה.

ולפי"ז נראה, דאמנם בעת לקחת הצאן הפכו באותה שעה מקטנים הסמוכים על שלחן האבות הק' ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו שיגאל ה' את בניו, לגדולים שיש בידיהם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, ולכן קורין שבת זו שבת הגדול, ודוק¹⁴.

[ב] ושוב עלה בדעתי דבר חדש בטעם קריאת שם 'שבת הגדול', לפי דברי רש"י בפר' לך לך (מז, י ח) בביאור הכתוב הנהר הגדול נהר פרת: לפי שהוא דבוק לארץ ישראל קוראהו גדול אע"פ שהוא מאוחר בארבעה נהרות היוצאים מעדן שנאמר והרביעי הוא פרת, משל הדימוי עבד מלך מלך הדבק לשחור וישתחוה לך. (ועי' שבועות מז, ב).

¹⁴ ושוב מצאתי שבספר פרדס יוסף בתחילת פר' בראשית הביא רעיון דומה שאמר בפני האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור ע"פ ההגדרה הנ"ל כ'גדול', דיו"ט נקרא ג"כ שבת כמ"ש ממחרת השבת, ולא כצדוקים, וכתיב אלה מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם, אל תקרי אותם אלא אתם, אפילו שוגגים מזידין ומוטעים (ר"ה כה, א), וא"כ יו"ט סמוך על שולחן אחרים – היינו בית דין, ונקרא קטן נגד שבת דקביעי וקיימא. וזה הטעם שנקרא שבת הגדול, דזה השבת הוא גדול אבל שבת שאח"כ היינו יו"ט אחר שבת זה הוי שבת קטן, יעו"ש.

ובדומה לזה כ"כ בספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר ג – שבת הגדול אות ב, וז"ל: טעם ב' נקרא שבת הגדול, מצאתי ראיתי טוב טעם בשו"ת שמן המור בשם גדול ספרדיי אחד נקרא הרב מהר"י זאבי, דהנה וספרתם לכם ממחרת השבת [ויקרא כג טו], באת הקבלה ממחרת יומא טבא דיום טוב נקרא ג"כ שבת [מנחות סה ב], והאפקורסים שאינם מאמינים בקבלת תורה שבעל פה נתפקרו בזה, והנה הרבה ענינים עשו חז"ל לפרסם הדבר ולהוציא מלב המינים, על כן גם זאת עשו להיכר וקראו לשבת שלפני הפסח שבת הגדול, מכלל דאיכא שבת קטן בשבוע הבאה, היינו יום טוב הראשון של פסח שנקרא ג"כ שבת ששכיתתו הוא קטן משכיתת יום השבת, עכ"ד, לדעתי הטעם זה הוא חשוב ודבר נחמד.

ומעתה י"ל כיוצא בזה הכא, דאע"פ ששבת הגדול הוא השבת המאוחר והפחות (מצד עצמו), מכל השבתות שלפניו, ארבע פרשיות, מ"מ כיון שהוא דבוק בגדול, דהיינו חג הפסח, שהרי כבר נוהגים לקרות בו הגדה וכו' ולדרוש מעניני הרגל, הרי הוא נקרא גדול.

[ג] איתא בטור (הלכות פסח סימן תל): שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול והטעם לפי שנעשה בו גם גדול שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם ונמצא שי' בחדש היה שבת ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטות¹⁵ ושאלום המצריים למה זה לכם והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו והיו שינייהם קחות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר ועל שם אותו הנם קורין אותו שבת הגדול.

וכתב הב"ח, וז"ל, מה שתמחים העולם דאמאי יחסוהו לנם אל השבת ולא ליום העשירי בחדש כבר נאמרו בו דברים הרבה ואני קיבלתי (משם ר' משה חריף) דהטעם הוא לפי שבעשור לחודש עלו מן הירדן (יהושע ד יט) ואם היו מייחסין הנם ליום העשירי והיו קוראין יום העשירי יום גדול היו טועים לומר שעל שם הנם שעלו מן הירדן נקרא גדול ולכך יחסו הדבר אל השבת לפי שידוע היה שעלייתם מן הירדן לא היתה בשבת¹⁶.

ומקור דברי הב"ח בדברי חתנו הט"ז ששמע את הדברים מפי רבי משה חריף, "והגדתי זה לפני מו"ח ז"ל וקלסיה".

ובספר תולדות יעקב יוסף (פרשת יתרו) הביא דברים אלו והקשה וז"ל, ונפלאתי, דמהיכי תיתי הא לקבוע שבת הגדול על נם של ירדן, דאם כן תקשי הא קריעת ים סוף הי' נם יותר גדול, ומאי טעמא לא קראו אותו יום גדול, ומהיכי תיתי לומר שנקרא שבת הגדול עבור נם הירדן, או דה"ל לקבוע עבור כל הנסים הנזכרים, יעו"ש.

ואשר נראה לומר בס"ד ע"פ המבואר בפיומי הקליר לפרשת החודש שזכות לקחת השה בעשור לחודש היא שעמדה להם כשעברו את הירדן בעשור לחודש ונבקע בפניהם: "צליחת ירדן בו להתוות, צפיית שה לבית אבות". וכן "שמירת שלישו בירדן עמדה". וביאור הדברים

¹⁵ בהערות הגאון רבי יחיאל העליר בעל עמודי אור על המעשה רב ביאר טעם הקשירה של השה על כרעי המטה, ע"פ מה דאיתא בבבא קמא (פ, א) לגבי האיסור של גידול בהמה דקה, דבעו מיניה דרבנן גמליאל, מהו לשהות. אמר להן מותר, ובלבד שלא תצא ותרעה בעדר, אלא קושרה בכרעי המטה.

והזנין דקשירה בכרעי המטה חשיבה שמירה מעולה, והרי בקרבן פסח כתיב 'למשמרת', ועל כן שפיר קשרוהו על כרעי המטה.

ומצאתי במאירי חולין (נד, ב), וז"ל, מחמשה ועד עשרה הרי המטה משתמשת בו לפעמים שראויה היא לשלשל בה את המטה או מפני שהיא ראויה לשלשל בה קרבן הפסח שכך היה דרכם לקשור את פסחיהם בכרעי מטותיהם על שם והיה לכם למשמרת וכן על שם אסרו חג בעבותים והרי היא טמאה בכלל טומאת המטה.

ומה שהוסיף המאירי 'וכן על שם אסרו חג בעבותים', יעויין רש"י בתהלים (קיה, כז) אסרו חג בעבותים – הזבח' וההגיגות שהיו נקיים ובדוקין ממום קושרין בכרעי מטותיהם עד שיביאום לעזרה בקרנות המזבח.

¹⁶ ראה בפרקי דרבי אליעזר (פרק ח), בחמישי יצאו אבותינו ממצרים, בו ביום עמדו מימי הירדן מפני ארון ברית העולם.

ע"פ מה דאיתא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא ה – החדש הזה), ר' חלבו בשם ר' יוחנן הכא את או' בעשור לחדש הזה, ולהלן את אומר והעם עלו מן הירדן בעשור ר' חייא בשם ר' יוחנן לקיחתו עמדה להם בירדן.

ובנוסף דומה איתא בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב; פרשת בא), ד"א והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר. למה היה פסח מצרים לקיחתו מבעשור, רמזו להם שעתידין ישראל לעבור בירדן בעשור, שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הזה (יהושע ד יז), תבא זכות לקיחת הפסח ותתחבר עם לקיחת האבנים מן הירדן: ד"א למה הקדים לקיחת הפסח מבעשור.

ויש להבין מה ענין זכות לקיחת השה בעשור לבקיעת הירדן ולקיחת האבנים בכניסה לארץ.

ופשר ענין זה למדנו בדבריו הנפלאים של הקרן אורה (תענית ל, ב), וז"ל, והוא כי ידוע אשר תכלית הכל ועיקר חפצו יתברך לחונן אותנו בכ' מתנות הטובות האלו, הא' הוא נתינת תורתו הקדושה לנו, כי היא חמדה גנוזה, מצאנו חן בעיני המקום ברוך הוא לתת לנו להאיר כל העולמות על ידי מעשה ידינו, ועל ידי זה יתבער ויתבטל כל רוחות הטומאה מעוה"ז, ונוכל לזכות אל המתנה השניה היא השראת שכינתו הקדושה בתוך ארצינו, וכל ישראל כשתילי זיתים סביב לשולחנו יתברך, וההכנות לקבלת שתי המתנות האלו הוא היציאה ממצרים והביאה לארץ הקדושה.

יציאתינו ממצרים היא ההכנה לקבלת התורה הקדושה, כמו שנאמר (שמות ג, יב) בהוציאך את העם תעבדון את האלקים על ההר הזה, כי כל עוד שהיינו משועבדים תחת יד מצרים לא היה ביכולתנו לקבל עלינו עול מלכות שמים, ולזה נאמר (שם ג, ו – ז) והוצאתי והצלתי וגאלתי אחר כך ולקחתי אתכם לי לעם, וכל זמן שלא נשבר כח מצרים לא היה באפשרי לקבל התורה, וכמבואר בזוהר הקדוש (עיין תיקון כ"א מ"ט ע"ב) על פסוק (שמות ו, ט) ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, כי קליפת מצרים היה מסך מבדיל על נפשותינו, ולא היה בכח להשיג את אור התורה עד אחר ביעור הקליפה הזאת, על כן תיכף אחר שחימת הפסח והשפלת מזל מלה אלוה של מצרים נתן לנו ה' מעט מצות, אכילת פסח ומצה, וגם נכנסו לברית, כמו שנאמר (יחזקאל טז, ו) בדמיך חיי, ואחר מספר שבועה שבועות הז' נקיים קבלנו התורה בשלימות.

והנה בפסח מצרים נעשה בו ג' דברים, לקיחה בעשור, וקשרו אותו בכרעי חמטה, ושחיטתו בי"ד ואכילתו בליל ט"ו, כי תחילה כבשו את קליפת מצרים תחת רשותם, אחר כך שחטו אותו ועשו בו שפטים, אחר כך אכלוהו, ועצמיו השליכו חוצה לעין כל, ועל זה נאמר ג' לשונות של גאולה קודם לקיחתו אותנו לעם, כי בדבר אשר זדו כו', כמו שהם כבשו אותנו תחילה לרשותם, אחר כך עבדו בנו, ואחר כך עינו אותנו, כמו שנאמר (בראשית טו, יג) כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם, כן עשינו בהם הג' שפטים, וע"י הלקיחה בעשור התחלנו לצאת מתחת סבלות מצרים הוא העינוי, וע"י שחיטתו הצילנו יתברך מעבודתם, וע"י האכילה גאלנו בזרוע נטויה, כי התחיל פרעה לצעוק קומו צאו מתוך עמי, ויצאו מתחת רשותו ביד רמה, והוכשרנו לקבל התורה והמצות, ולוקח אותנו לעם.

אחר כך נאמר (שמות ו, ח) והבאתי אתכם אל הארץ כו' ונתתי אותה לכם מורשה כו', היא הבטחת מתנה הב' לשכון בתוכינו לעולם, ומפני שארץ הקדושה היתה גם כן כבושה

תחת יד מלכי כנען, והמה היו ג"כ למסך מבדיל לירידת שכינתו יתברך לארץ, על כן הבטיח לנו להביאנו אל הארץ ולהעביר ממנה השבעה עממין, ולא יעבור בה רגל זר וטמא, אחר כך ונתתי אותה לכם מורשה כו', היא קדושת ירושלים שנקראת נחלה, והיא קדושה שקידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ומעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי, ולזה אמרו ז"ל במדרש (ילק"ש ח"א קצ"א) לקחתו בעשור עמדה להם בירדן, כי בעשור לחודש הלכו בירדן, וכמו שהתחלת השפלת מצרים היתה בעשור כן התחלת השפלת הז' עממין היה בעשור, ועוד תראה בזה כי ביעור משפחות כנען היה דוגמת מצרים. (ויעו"ש עוד באורך).

ומעתה נראה להוסיף נופך בטעמו של רבי משה חריף, שהיו טועים לומר שעל שם הנם שעלו מן הירדן נקרא גדול ולכך יחסו הדבר אל השבת לפי שידוע היה שעלייתם מן הירדן לא היתה בשבת, כי באמת יש שייכות גדולה בין שני הניסים, אלא שכידוע יציאת וגאולת מצרים היא שורש כל הניסים והגאולות, ורק בזכות מקחו מבעשור זכו לנס בקיעת הירדן שהיה בעשור.

מנחה אמירת ההגדה בשבת הגדול ומעמי שלילת המנחה

תמיחה בדברי רבינו הגר"א בביאורו

[א] בשו"ע או"ח הלכות פסח סי' תל סעיף א: שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנם שנעשה בו. הגה: והמנחה לומר במנחה ההגדה, מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו;

והנה מקור דברי הרמ"א הוא ב'מנהגים' סדר ניסן עמ' תלג, וכן מצינו בדברי ראבי"ה ח"ב מס' פסחים סי' תכה: נהגו התינוקות להקדים ולקרות ההגדה ביום שבת הגדול, וכענין זה כתוב בסדר רב עמרם, ונראין הדברים כדי להסדיר בפיהם ויבינו בפסח וישאלו.

ובביאור הגר"א סק"א כתב: והמנחה. שמאז התחיל הגאולה ע"י לקחתו אבל הוא דבר שאינו דהא מפורש במכילתא סוף פ' בא שומע אני מר"ה, ת"ל ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך כו'.

וכן במעשה רב סי' קעז איתא: בשבת הגדול במנחה אין אומרים 'עבדים היינו', מטעם המבואר במכילתא, ונתקנה בהגדה, יכול מראש חודש ת"ל בעבור זה בשעה שמצה ומרור כו'.

והדברים צ"ב למאוד, מאי ראייה איכא מדברי המכילתא שאין מקום למנחה לומר הגדה בשבת הגדול, הרי דברי המכילתא מוסבים על עיקר החיוב מן התורה והמצות עשה לספר ביציאת מצרים כליל ט"ו דילפינן מזהגדת לבנך, ועלה קאי המיעוט דבעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אבל מנלן לשלול המנחה שהזכיר הרמ"א. ועוד צ"ב, מה באמת הטעם שאין לנהוג כן.

ביאור ע"פ דברי תרומת הדשן

[ב] ואולי י"ל בהקדם דברי התרומת הדשן סי' קכה על השאלה: קמן בע"פ שרי להאכילו מצות או לאו. תשובה: אמנם אם הגיע הקמן שיוכל להבין כדלעיל, נראה דאין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך כו', ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייד לומר בעבור זה, כיון דאין המצה חידוש לו לקמן. והובאו דבריו בקצרה במשנ"ב סי' תעא, יג.

והנה מדברי התרומה"ד שתיים זו שמענו. א' אכילת המצה מישך שייכא למצות סיפור יציאת מצרים, ואין המיעוט רק על הזמן גרידא, לומר שהזמן הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אלא המצה היא חלק בלתי נפרד מן הסיפור, כמו שפירש"י על פס' זה (יג, ח): בעבור זה – בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו¹⁷. ואם ימלא כריסו מן המצות בער"פ, יש בזה חסרון בסיפור יציאת מצרים של הלילה שלא תהא המצה חידוש בעיניו. ב' שבסיפור יציאת מצרים ישנו ענין של 'חידוש'.

ולפי"ז יש לבאר הטעם לשלול מנהג זה לומר הגדה בשבת הגדול, כיון שזה יהיה חסרון בהגדה של ליל פסח, וזהו אשר נאמר במיעוטא ד'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, דהסיפור כהלכתו צריך שיהיה בליל ט"ו, ואחר שמקדים לשבת הגדול את אמירת ההגדה, שוב אין כאן חידוש.

דברי הגריעב"ץ בענין זה

[ג] ובאמת במור וקציעה כתב הגריעב"ץ ג"כ לתמוה על מנהג זה שהביא הרמ"א מדברי המכילתא שהביא הגר"א, 'תמהתי על זה מעודי, כי אנו עושין בזה היפך ממה שאנו אומרים כאן בזאת ההגדה, שהרי מבואר בה יכול מר"ח... א"כ מנין לחוסף על המצות.

ואילו בסידורו בפירושו להגדה כתב הריעב"ץ לשלול המנהג משום דבעינן שתהא מצות הסיפור לתיאבון, וז"ל: מדומה אני שהקדימו שלא להקדים אמירת ההגדה עכ"פ בע"פ, ודאי לא שפיר דמי כדרך שיש קפידא על אכילת מצה מבעו"י ה"נ מילתא חדתא חביבא ויהבי דעתייהו ושמעו, משא"כ אם הרגילה על לשונו מבעוד יום כבר נזדקנו הדברים ואין הנפש מתפעלת ממנו כ"כ.

עם זאת הוא מסתייג משלילת העיון והלימוד בהגדה לגמרי, ואדרבה הינו ממליץ לעיין בהגדה מקודם, אבל לא לערוך בשפתיו, וז"ל: עם שבודאי אין לאסור לימוד הנאתה מבעו"י, אדרבה לדעתי מצוה רבה לטרוח מקודם לירד לעומקת, וכך נאה וראוי לכל יר"ש באמת לעיין בה תחילה, אך לא יוציאנה בשפתיו בקריאה ממש כסדרה כדי שתהא שגורה על פיו מטעם הנ"ל.

¹⁷ ועי' בפי' ההגדה לריטב"א: בעבור זה, לא אמרתי לך לספר אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על השלחן שתוכל להראות אותם באצבע שאתה אומר מצה זו מרור זה, עכ"ל.

ומ"מ נראה שכיון היעב"ץ בעצם הקושיא מדברי המכילתא להבנה הנ"ל, ובאו דבריו אלו ולימדו על אלו שדברי המכילתא למעט שיספר רק בליל ט"ו היינו משום האי טעמא. [יסוד דברים אלו שמעתי מהגר"ע מדלוב שליט"א]¹⁸.

מקור התרוה"ד מלישנא ד'והגדת'

[ד] אמנם יש לדון מאין הוציא התרוה"ד ביאור זה דבעינן שתהא מצות והגדת לבנך בגדר חידוש ביום ההוא.

ואולי י"ל לפי מש"כ במקו"א, משמעות נוספת ללשון הגדה יש ללמוד מדברי הגאון מלבי"ם בפ"י לתהילים (יט, ב) עה"פ השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, וז"ל: ויש הבדל בין סיפור להגדה, שהמגיד יגיד דבר חדש הנוגע לחבירו, וזה יגיד הרקיע שמודיע בכל עת מעשי ידי ה' המתחדש בבריאה לצורך ישוב בני אדם, אבל סיפור השמים הם מדבר עבר שה' ברא הכל בששת ימי המעשה, שזה כמספר דבר שכבר היה לעולמים שאינו נוגע לנו בהווה.

ומעתה י"ל דה"נ במשמעות לשון הגדה דהכא הוא שיגיד הדברים כאומר דברים חדשים שנתרחשו זה עתה, ויש לזה גם משמעות הלכתית, ראה לשון הרמב"ם הל' חמין ומצה (פ"ז ה"ו) שמביא דין המשנה וההגדה בכל דור ודור וכו', ונוסחו הוא חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו'¹⁹.

¹⁸ ועוד כתב הרב יעב"ץ שם בתו"ד: יכול מר"ח וכו' שהקפידו שלא להקדים אמירת ההגדה משום דקעבר על כל תוסף, לכן תמחתי על מנהג האשכנזים במנהג בשבת הגדול וכו' עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, דהרי קיי"ל דשלא בזמנו בעי כוונה שיתכוין לשם מצוה ואי לא לא עבר כמש"כ בגמרא בר"ה כ"ה ורש"י שם, וא"כ הרי באמירת עבדים היינו בשבת הגדול אינו מתכוין לשם מצות אמירת ההגדה אלא כאמירת תהילים וכה"ג וליכא ע"ז ב"ת, עי' שו"ת מגדנות אליהו (רובינשטיין; ח"א סי' פו).

¹⁹ וביותר נראה לפי מה שנתבאר במקו"א, דמטבע הגדה נאמר באופן של הקניית ידיעה מחודשת לגמרי לחבירו בלא שתקדם לזה שמין מושג או בדל ידיעה אצל השומע, וזה לעומת לשון אמירה שזה בא כתגובה ותשובה לשאלה, וכך זה מדייק בלשון המקראות, דבכל דוכתי דמיירי משאלת הבן תהילה כתב לשון אמירה, ואילו דווקא כאשר לא קדמה לזה שאלה כתיב והגדת לבנך.

וכן שמעתי בשם הגאון בעל להורות נתן זצ"ל שאמר כי בכל כתבי הקודש חזינן שלשון הגדה מורה על הגדת דבר שנתחדש, ואילו אמירה היא חזרה על הראשונות.

ועוד כתבנו שם בס"ד: וראה במכילתא דרשב"י (שמות יג, ג): והיה כי ישאלך בנך לאמר מה זאת, יכול אם שאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך אע"פ שלא שאלך. ויש לדון אי כוונת המכילתא מעצם לשון והגדת לבנך או מן פרשה זאת שלא נזכר בה שאלת הבן, ובפשטות כאידך גיסא, וכן מבואר להדיא באבודרהם, אבל לפי דברינו י"ל כחד גיסא, וכן ראיתי בשם ספר 'פרקי מועד' להגר"מ גיפטר).

ולפי"ז מבואר עוד לשון ההגדה: ושאנו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר. ונאמרו בזה כמה ביאורים בגדר הילפותא. ולפי דברינו י"ל דמל' והגדת קא יליף, דרק באחד כזה שאנו יודע לשאול ולא התעורר מעצמו לכלום שייך מושג הגדה, ודוק.

ויתכן לבאר לפי"ז עוד מה דאיתא בהגדה: ואפילו כולנו חכמים כולנו נכונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכבר תמחו בזה, מהיכי תיתי שאם כבר יודעים כבר אין מצווים

ביאור אחר בכוונת הגר"א

[ו] אולם יתכן לומר אופן אחר בכוונת רבינו הגר"א, שלא בא לשלול את אמירת ההגדה בשבת הגדול, אלא להביא ראיה שאין מקור וענין לנהוג כך, וזה מתוך דברי המכילתא שנתבאר בה הס"ד יכול מר"ח, ויש לבאר מה טעם הס"ד דמכילתא לומר שיקיים מצות והגדת לבנך כבר מר"ח. ומצינו בזה ב' פירושים בדברי הראשונים.

בכלבו סי' נא מפרש ב' פירושים: יכול מר"ח – פירוש עתה מפרש אימתי זמן ההגדה יכול מר"ח שהתחילה הגאולה, ועוד ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח ב' שבתות וזהו מר"ח.

והיה מקום לומר שרבינו הגר"א פירש כפירוש הראשון דהיינו משום תחילת הגאולה, שכבר ענין תחילת הגאולה נראה בר"ח שבישרם על הגאולה ומכת בכורות, וסבר הגר"א דאם באמת ישנו ענין לומר הגדה בשבת הגדול והטעם הוא כמו שהקדים הגר"א בביאורו לשו"ע 'שאו התחילה הגאולה עם לקיחתו', [ובלבוש או"ח סי' תרסט, כדי לזכור גם יציאת מצרים ביום שבת הגדול שנעשה בו הנס הגדול במצרים], למה אין זה מופיע בתורת ס"ד לחייב במצות והגדת לבנך משבת הגדול, וע"כ דאין ענין כזה.

ולפי"ז ההוכחה היא מעצם הס"ד, ולא ממיעוטא דקרא. אמנם אין ההוכחה אלא לומר שאין ענין כזה, אבל אין סרך איסור בדבר.

ולפי הק' גיסא מדויק היטב לשון הגר"א שהקדים טעם המנהג של האמירה משום התחלת הגאולה, שבא להקשות מדברי המכילתא לפי הטעם הלז, ועיין.

התחלת הגאולה עם לקיחתו

[ז] ובכוונת הדברים 'שאו התחילה הגאולה עם לקיחתו', ראיתי שפירשו בכמה אנפי.

האופן האחד על דרך דברי תוס' בשבת (פז, ב; והובא בדבריו בביאורו), וז"ל: ואותו יום חמישי בשבת היה כו' – ואם כן ברביעי שחטו פסחיהם ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן שאז היה בעשור לחדש ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרינן במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך אמרו להן זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה הה"ד למכה מצרים בבכוריהם.

לספר, ומאי ס"ד מעיקרא. ואולם לפי דברינו בביאור מלת 'הגדה' את"ש, דסד"א דכיון דכתיב ביה הגדה, וזה קאי על הקניית ידיעה חדשה לחבירו, כל שכבר כולם יודעים ואין בזה כל חדש לא יהיו מצווים בזה, עכ"ד שם..

ונראה דמה"ט בעינן שהדברים יהיו חידוש לקטן, שאם יודעם מכבר אין זו הגדה של דברים שנתרחשו זה עתה.

האופן השני על דרך דברי הטור כאן, וז"ל: שבת שלפני הפסחא קורין אותו שבת הגדול והטעם לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב בעשור לחדש הזה ויקחו להם ששה לבית אבות ששה לבית ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם ונמצא שי' בחדש היה שבת ולקחו להם כל אחד ששה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו ושאלום המצריים למה זה לכם והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול²⁰.

ביאור הפ"ד דיכול מראש חודש'

[ח] ברם, כפירוש השני הנ"ל בכלבו דהפ"ד יכול מר"ח היינו מצד השאלה בהלכות הפסח, כתבו עוד ראשונים, ז"ל רש"י בספר האורה ח"א פירוש האגדה: והגדת לבנך יכול מראש חודש, ששואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שתי שבתות, תלמוד לומר ביום ההוא. והדברים מחודשים, דלכאורה צ"ב מה ענין זה לזה, ומה ענין לימוד הלכות למצות סיפור. וזה מבואר היטב לפי מה שהארכנו במקו"א להוכיח שמצות הסיפור כוללת עיסוק בכללות ענין יציאת מצרים, ויוצא יד"ח גם בעסק בהלכות הפסח, ולזה ס"ד שיתחייב בזה מר"ח.

וראה לשון פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) כאן: והגדת לבנך. יכול מראש חודש, יתחיל האב להגיד לבנו הלכות הפסח, ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

אכן בספר שבולי הלקט סדר פסח סי' ריה מצינו תוספת דברים בזה, וז"ל: יכול מראש חודש. כלומר מאחר שאנו מקדימין לדרוש בהל' המועד קודם המועד א"כ בזה יעשה פתח לבנו ותהיה מצות והגדת נהגת מראש חודש שהרי עומד בראש חודש ומזהיר על הפסח שנאמר החודש הזה לכם ראש חדשים וגו' דבר אל בני ישראל לאמר ויקחו להם איש שה וגו': ת"ל ביום ההוא. כלומר מצות ההגדה נהגת ביום הנס: אי ביום ההוא יכול מבעוד יום. פי' משעת שחיטת הפסח שהרי כתיב בו מועד צאתך ממצרים ת"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך הא למדת שמצות ההגדה בשעת אכילתו של פסח ולא בשעת אזהרתו ולא בשעת לקיחתו ולא בשעת שחיטתו.

טעם חדש לאמירת ההגדה בשבת הגדול

[ט] בפירוש פעולת שכיר על מע"ר כתב טעם חדש למנהג זה של אמירת ההגדה בשבת הגדול, נ"ל טעם התפשטות המנהג הוא משום דאי איקלע יו"ט ראשון של פסח בשבת היה אסור לקרוא ההגדה אלא א"כ שנים בספר אחד, ולא התירו לקרותו אחד אחד אלא משום דהוי קעין ראשי פרקים, דאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת, כמבואר בשו"ע (סי' ערה, ט), וכשעובר עליה י"ב חודש שאינו קורא אותה מיקרי שכוחה ועזובה, ע"כ הנהיגו

²⁰ ועוד פירשו ע"פ דברי רבינו הגר"א בפירוש הגש"פ על 'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, שהיו שני עניני גלות, גלות הנפש וגלות הגוף, ומפרש תחילה גלות הנפש ואח"כ גלות הגוף, ע"כ. ומעתה בשבת הגדול שכבר קיימו בעצמם 'משכו וקחו' וכדרשת חז"ל משכו מע"ז, ולקחו אליל מצרים לקרבן לה', כבר אז התחילה גאולת הנפש.

לקרות אותה בשבת הגדול, שלא יעברו עליו י"ב חודש מבלי קריאה, ומתוך זה מיקרי שגור בפיו²¹.

ומוסיף בפעולת שכיר שרבינו הגר"א לא חש לזה כדרכו שלא לחדש בציבור דברים שלא שיערום חכמי התלמוד, ואי איקלע יו"ט הראשון בשבת, יקרא כל א' לעצמו קודם הפסח כדי שיהא שגור בפיו.

ובהגהות אמרי שמואל על מע"ר ציין בענין זה את מש"כ בספר שבולי חלקט ענין שבת סי' סד, וז"ל: אבל אם יודע קצת הפיוט על פה מותר לעיין ראשי הדברים בתוך הספר והוא יגמור הדבר מחוץ וחוזר ומעיין בספר לאור הנר וגמורו בחוץ כדאמר רבה בר שמואל אבל מסדר הוא ראשי פרשיות, וכן הדין בלילי פסחים שחל להיות בשבת וצריך לו לומר הגדה על השלחן אם הוא יחידי אסור לקרות בספר ולא יועיל בעיוני אשתו עמו אם אינה יודעת לקרות בספר אבל עיוני ראשי הדברים שיודע לגמור בחוץ מותר. וכתב אחי ר' בנימין גר"ו שהתרומה הזאת מדומעת במקצת מה שאמר בלילי פסחים שחלו להיות בשבת וצריך לו לומר הגדה על השלחן אם הוא יחידי אסור לקרות בספר ולא יועיל בעיוני אשתו עמו מה יעשה תיבטל מצות והגדת לבנך משום ספק שמא יטה ועוד אם התרנו לקרות שני גברי בחד ענינא דאיכא למימר כל אחד ואחד נותן דעתו לקרות ואינו מרגיש בהטיית חבירו כל שכן שיש להתיר בשאין חבירו עמו בספר ובעיוני אשתו והא דנקט תרי גברי בחד ענינא רבותא קמ"ל שאעפ"י ששניהן קורין שרי וכ"ש אם האחד קורא והאחר מעיין בו ושומע לאפוקי ביחיד בינו לבין עצמו דלא יקרא. ועוד דקריאת הגדה בספר הוי כעין ראשי פרקים דאין עם הארץ בעולם שלא תהא קצת שגורה בפיו ובעיונו קצת בספר קורא פעם בספר ופעם חוץ לספר. וכדברי אחי נראה בעיני דכל שכן שהאשה זכורה להזכיר לבעלה שלא יטה מאחר שהיא אינה מרודה לקרות.

תענית בכורים בערב פסח

המנהג להקל ולאכול בסעודת מצוה

הנה ידוע המנהג שהקלו בתענית בכורים בע"פ לאכול בסעודת מצוה ולרוב בסיום מסכת. וראה משנ"ב (סי' תע ס"ק י): ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה, וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת וכו'. ויש להבין טעם קולא זו, ומה נשתנה תענית זו מכל התעניות אף דער"ה, שלא נהגו כן.

²¹ וכ"כ בשו"ת שיה יצחק (ווייס, סי' רא), וז"ל, ולענ"ד נראה דטעם המנהג, דהרי בב"י סי' עה"ר חקר, אם מותר לומר ההגדה בליל פסח שחל להיות בשבת מצד שמא יטה, והעלה להתיר מטעם דאין לך ע"ה שלא תהא שגור בפיו קצת, והנה אפילו שנוסח הנאמר משלשים ושלשים יום נפסק הלכה בסי' ק"א שצריכים לסדרו מקודם, ומח"ש [סי' ק'] חוכך להחמיר אפילו קידוש לבנה, וכן נהג מהר"ם א"ש ז"ל אחריו, עיין זכרון יודה, וממילא מכ"ש שצריכים לסדר ההגדה מקודם, ובפרט לד"מ בסי' תע"ב יש להגדה דין תפלה, ע"ש לענין נט"י, ואין עת פנות לזה להשגירה בפיו רק בשבת שהכל פנויים, ולזאת יען שאם חל ליל א' דפסח בשבת החיוב להסדיר מקודם, לזאת תקנו הגאונים כן, בכל שנה ושנה ולא פלוג, ועיין ביעב"ץ שהעיר ג"כ מזה להסדירה בפיו.

דין תענית בלי איסור אכילה

ובספר דרך שיחה עמ' רמא הביא שמועה בשם מו"ר הגאון רבי גרשון אידלשטיין שליט"א, שאביו זצ"ל הגיע פעם להחזו"א ואמר לו כי בנו העיר הערה, היות ובכור הוא, ובערב פסח עשה סיום ואכל, אם צריך לעשות עוד סיום בסעודה שניה, והשיב החזו"א שאין צריך עוד סיום, וראיה משלמה המלך שעשה שבעה ימים סעודה על סיום בית המקדש, ונבבית יוסף סוף סי' תרסט כתב שמכאן המקור שעושין סעודה לגמרה של תורה). באמרו את הדברים לפני הגר"ח קנייבסקי שליט"א, הוסיף הגר"א מן שליט"א: אך אמר לי הגאון הנ"ל שלא היה זה משא ומתן בהלכה כי אם שיחת חולין של ת"ח.

והשיב הגר"ח קנייבסקי שליט"א: אף שיחת חולין של החזו"א יש בהם דברים של טעם, ומה שתענית בכורות שונה משאר תעניות שבהם אף אם אכל ממשיך בתענית, משום שבכל תענית מלבד מה שהיום הוא יום תענית יש גם איסור אכילה, ולא כן בתענית בכורות, שמלבד התענית אין כלום.

אמנם בספר 'סערת אליהו' שמעינן טפי, שמוכא שרבינו הגר"א שהיה בכור הידר בער"פ אחר סעודת מצוה מפני התענית, (ועי' נשמת אדם ריש הל' שבת הוראת הגר"א לאכול אפילו סעודת פדיון הבן שלא בזמנה), הרי שזה בבחינת הידור מצוה שלא להתענות, ותחת זה לאכול בסעודת מצוה. הרי שאין זה רק חילוק בין אם ישנו איסור אכילה נוסף לדין תענית אם לאו.

ערב פסח זה יום טוב

ובדרך פשוט נראה לומר לפי דברי הפמ"ג בקונטרס נועם מגדים שמבאר הטעם שאין אומרים למנצח וקל ארך אפים בערב פסח, (כמבואר ברמ"א או"ח סי' תכט, ב), וז"ל: והטעם נראה לי שיום הקרבת קרבן פסח הוי כיום טוב... ואף שהקר"פ אחר חצות קרב, מ"מ אף בשחרית אין אומרים למנצח, דמ"מ יש לו מעלה יתירה אותו היום.

ועי' פני יהושע בפסחים (נ, א), וז"ל: ולולי שאיני כדאי היה נראה לי לפרש דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות, היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא, והיינו משום דכתיב בפר' אמור אלה מועדי ה' וסמוך ליה בחודש הראשון כו' פסח לה', וא"כ משמע דמהאי שעתא די"ד לאחר חצות איקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד וכו', ומשו"ה יש מקומות שנהגו אפילו קודם חצות משום גדר דלאחר חצות דלא ליזלזלו ביה.

וכן מפורש בדברי רבינו הגר"א בביאורו לשו"ע (יו"ד סי' שצט ס"ק ט) על מה שנפסק שם בדיני אבילות: ובערב פסח מותר בכל אחר חצות, דהיינו מזמן שחיטת הפסח ואילך, וז"ל: נראה דחשיב כמו מועד דקרא חשבו בתוך המועדים.

ודבר נפלא מצינו בהגדת אמרי שפר להגאון הנצי"ב שפירש נוסח ברכת אשר גאלנו כן ה' א' וגו' יגיענו למועדים ולרגלים אחרים, דמועדים היינו ער"פ שהוא בכלל מועדי ה' שנמנו בפרשה, ולרגלים אחרים היינו הרגל עצמו.

ובהגדת פסח דורות כתב דבאמת שם פסח קאי על יום י"ד שהוא זמן שחיטת הפסח, ויום ט"ו נקרא פסח בעבור שהוא זמן אכילת הפסח, וכל שבעת הימים נקראים פסח דכתיב פסח שבעת ימים כי הפסח בתחילתם.

ולפי"ז יתכן דמטעם שנהגו בו כמקצת יו"ט כבר משחרית, לכך העדיפו שלא להתענות בו כלל, ואפילו לא עד חצות, וכ"ש שלא להשלים בו, שאחר חצות הוא יו"ט גמור.

ושוב ראיתי שמביאים בשם ספר התדיר לחד מקמאי (עמ' ריט) שכבר תמה על מנהג התענית מאחר שמבואר במס' סופרים שאין אומרים תחנונים ואין מתענין בערב פסח.

ובספר הר המוריה הלכות כלי המקדש פ"ו כתב בזה, וז"ל: גם תענית בכורים בע"פ יוכיח שמתענים כמבואר במס' סופרים, אף דמבואר התם דאסור בהספד ותענית, אלא ע"כ כיון שאינו תענית של צער מותר. והמל"מ נדחק ליישב דתענית בכורים היא תקנה קדומה ולא הועיל בתרוצו לשיטת התוס' ר"פ מקום שנהגו דיום הקרבת קרבן מדאורייתא אסור במלאכה א"כ ה"ה הספד ותענית כמבואר בירושלמי דחד טעמא לכולהו אלא ודאי דתענית כזה מותר. מפי ידי"ג הרה"ג מו"ה צבי הלוי נ"י בליוויים מווארשא.

טעם התענית זכר לנפ"א או זכר לתענית

ובדרך דרוש יש לומר לפי מש"כ הטור דהטעם של תענית בכורים הוא זכר לנפ"א שניצולו בכורי ישראל ממכת בכורות. וכ"כ האבודרהם בסדר ההגדה על הא לחמא עניא.

ובפשטות כוונתם כמש"כ בברכי יוסף כאן שהתענית היא לפרסום הנפ"א שנעשה לבכורי ישראל בחצות ליל ט"ו בעת מכת בכורות. ולפי"ז היה ראוי לעשות התענית בט"ו, רק כיון שהוא יו"ט שאסור להתענות בו הקדימוהו לי"ד²².

ובספר הליכות שלמה (פרק ח הערה 1) הובא שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל הקשה, שכיון שעיקר זמן התענית הוא בט"ו והקדימו לי"ד, א"כ היה ראוי להקדימו לי"ג בחודש, שהרי גם יום י"ד חשוב כיו"ט מפני הבאת הקרבן ואסור במלאכה, [ועי' לקמן מה שהבאנו בזה].

ועוד צ"ב למה עושין הזכר לנפ"א ע"י תענית בדווקא ולא ע"י משתה ושמחה כמו שמצינו בשאר מקומות.

ובשו"ת זכרון יהודא (או"ח סי' קלג) חידש הגר"י גרינוולד מסאטמר דבאמת אין התענית זכר לנפ"א, אלא שעיקר הטעם כעין תענית אסתר דמסתמא גם במצרים כאשר בא משב רבינו להודיעם שבליל ט"ו ימותו כל בכורי מצרים, בודאי התענו הבכורים כדי שינצלו, ואף שמשוה הבטיחם על כך, מ"מ בעינן רחמי שמים, ע"כ עתה הבכורים מתענים זכר לתעניתם, וזו כוונת הטור 'זכר לנפ"א', ולפי"ז ערב פסח זהו עיקר קביעות התענית.

ויסוד הדברים נמצא כבר בדברי החתם סופר בפרק ערבי פסחים (קי, א), יעו"ש.

²² עי' שו"ת מהרי"ל סי' קי, וז"ל, הא כל ערבי פסחים נמי דהנפ"א היה בחצי לילה ט"ו והם מתענין י"ד, אלא כיון דאי אפשר בזמנו מקדימין ליה לזכר בעלמא כמו תענית אסתר לפי המיימוני וכו'.

והנה בסיום מסכת מצינו שאומרים: בהתהלךך תנחה אותך ובשכבך תשמר עליך והקיצותה היא תשיחך. והביאור בזה, שישנה סגולה מיוחדת בגמר מסכת שלימה שהמסכת מגינה על הלומדה, וידוע המעשה המובא בספר חסידים במסכת חגיגה.

ולפי"ז י"ל בדרך דרוש, דאמנם הבכורים שהיו זקוקים באותו הלילה לשמירה מיוחדת, ואיתא במדרש שהיו אומרים השכיבנו, גם עשו סיום מסכת לשמירה. ונמצא שגם בסיום מסכת ישנו ענין של זכר לנשם הבכורים כמו בתענית, ולכן הקלו במיוחד בתענית זו בסיום מסכת.

שוב ראיתי במאמרו של הגר"י קפלן שליט"א בקובץ מוריה [ניסן תשע"א, עמ' רלז] שהביא דברי רש"י בפירושו לסוף משלי פרק אשת חיל, שפירש הפס': 'לא יכבה כלילה נרה' בביאור הנמשל דקאי על התורה ולומדיה, וז"ל: כליל כתיב חסר ה', כליל שמורים שנגפו המצריים האירה לישראל והגינה עליהם. הרי להדיא שהשמירה על הבכורים היתה בזכות התורה, ואין שמירה כתורה, ויעו"ש בכל מאמרו דברים נכוחים.

(עיקרן של דברים ע"פ מה ששמעתי מדודי הגאון ר' שלמה אריאלי שליט"א, וראה עוד בספרו 'רפדוני בתפוחים' מועדים עמ' כח).

מצינו מהלך נוסף ע"פ אגדה בשו"ת ויען יוסף (להגר"י גו"ז מפאפא) או"ח סי' רי, וז"ל: על דבר אשר נתקשית מה ענין תענית בכורים בערב פסח, הלא אדרבה ראוי להיות יום שמחה על גס ההצלה.

לפעול תגבורת מדת הרחמים כעין שהיה אז להבכורים

הנה בזה צריכין אנו לדברי אגדה, דידוע מהמדרש (עיין שמות רבה פכ"א אות ז) דהיה קטרוג על ישראל ביציאת מצרים מה נשתנו אלו מאלו הללו עובדי עבודה זרה וכו' וכפרש"י בפ' בשלח על פסוק ויסע מלאך הא' וגו' מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל וכו' עיין שם, והוצרכו ישראל לתגבורת של מדת הרחמים, וכן היה גם בשעת מכות בכורות, אף שאינו מפורש אבל הוא דבר הלמד מענינו דאמר הכתוב אשר פסח על בתי בני ישראל וגו' ואת בתינו הציל, מכלל דהיה קטרוג עליהם אם להנצל, דאל"כ לא היה נקרא בשם הצלה, וכל ענין שנעשה לכלל ישראל בימים קדמונים מתעורר כל שנה כידוע מספרים הקדושים, ואולי קודם התעוררות הגאולה שכליל התקדש חג ג"כ יש חשש התעוררות קטרוג כעין שהיה אז, על כן מתענין הבכורים לפעול תגבורת מדת הרחמים כעין שהיה אז להבכורים שלא שלט עליהם מדת הדין, כנלענ"ד.

הגירסא במסכת סופרים: הבכורים מתענגין

בספר פאר יצחק – תולדות מהרצ"ה מזידיטשוב – (פרק כה אות ד) הביא ששמע משמו של בנו הצדיק רמ"מ זצ"ל, שהרה"ק הנ"ל היה בכור ולא הקפיד מעולם על תענית זה, ואמר שעיקר תענית זו הוא ממסכת סופרים (פרק כא, ונזדקר שם טעות שבמקום הבכורים מתענים צ"ל הבכורים מתענגים מפני שהוא יו"ט שלהם. והוסיף הרמ"מ, ואף שהדבר כמעט זר ומתמיה, אחרי שדין זה נזכר במו"ש"ע שתי פעמים בס' תכמ ובס' תע, אל לנו לשכוח מי היה רבינו וכו').

ובספר נימוקי או"ח (סי' תע) יצא כנגדו בחריפות גדולה, על שתלה במהרצ"ה בוקי סריקי, וחלילה לסמוך עליו בזה.

יצא להצדיק ב'צבי לצדיק'

ובספר צבי לצדיק פרק יב חזר אותו מחבר ומצדיק את דבריו כנגד דברי הביקורת, ומעלה בתגובתו שלל טיעונים מענינים.

ראשית, מעולם לא אמר שהיה ט"ס במוש"ע כאשר האשימוהו בזה, אלא בדברי מסכת סופרים שעליה כתב מהרי"א מקומרנא בספר היכל הברכה פרשת ואתחנן ש'לאו מור בר אשי חתים עלה כי מסכת זו נתחברה בדור אחרון, ומי יודע כמה דברים מבטן מי יצאו'.

עוד הוא טוען, לאור אזהרתו החמורה של מהרצ"ה בספרו עטרת צבי פר' ויקהל 'שלא למחוק הספרים אם לא ע"י רב מקובל מפי מקובל עד אליהו, בודאי שלא עבר על דברי עצמו ולא בדה מלבו גירסא חדשה במס' סופרים אם לא שקיבלה מרביותיו.

ועוד, הרמב"ם לא מזכיר מנהג זה בספרו, וגם לא מובא בספר המנהיג. וביותר, שבב"י מובא שיטת רבינו יחיאל שאין ענין התענית אלא מפת, ומותרין הבכורים לאכול מיני תרמיא, שזהב ג"כ מורה שאין הדברים ברורים באשר לתענית זו.

ועוד, למה באמת סומכים כל הבכורים על איזה סיום ותולים עצמם באילן אחד צורבא מרבנן שמסיים, שלא מצינו כן בשום תענית שבחובה.

ועוד הוא כותב: וביותר אני מתפלא אחרי שהוא בעצמו בספר דברי תורה (מהדו"ת אות מב) מאריך בנוגע לתענית יחיד ביום א' שהוא יום אידם, שהגה"ק ר' יחזקאל משיננא היה נמנע מלהתענות בו, ובקש ומצא לו סמוכים בש"ס (תענית כב,ב) שאנשי מעמד לא התענו ביום ראשון (לדעת ר' יוחנן) מפני הנוצרים שקמו בסוף ימי הבית שני והנהיגו בו יום אידם, ע"כ חדלו להתענות בו.

ועוד זאת, אחרי שהוא בעצמו בספרו חמשה מאמרות (מאמר משיב מפני הכבוד) האריך ע"ד הספר חת"י והמאמר החשוד שבו, על אודות 'בכור בן הצנועה שיש לשפוך לב ונפש עליו בעצם יום התענית של ער"פ, והולך ומברר שהכוונה כאן על משיחם, שנגמר דינו בער"פ, והיום ההוא יום תענית גדול אצלם, ושיש כאן תערוכת של מינות ושציו"ת, איך זה לא עלה על לבו שמא דווקא מפני הטעמים הללו עשה רבינו מעשה רב בעצמו ולא התענה בער"פ, כדי להוציא מלבן של צדוקים שרצו להכניס בתענית זה כוונות של ע"ז, שאפילו אם היתה הגירסא במס' סופרים נכונה והדין דין אמת יש להמנע ממנו, שלא יהיה כמודה בע"ז ועילוי יראתם ח"ו.

ובספר נטעי גבריאל העיר, שגירסא זו עולה יפה עם מה דאיתא במס' סופרים: אין אומרים תחנון כל ימי ניסן ואין מתענין בער"פ, וכמו שכבר עמדנו בזה לעיל.

וכבר ביטל שמועה זו מעיקרא בספר דברי תורה מהדורא ה' אות טו להרה"צ וכו' בעל המחבר שו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש, וחזק דבריו בנמוקי או"ח סי' תע. וכיון שנמצא

בסמיכות מקום לנושא השמועה וגם עמד אתו בקירוב משפחתי הרי זה מוסיף תוקף לביטול שלו.

אבל בספר ועלה לא יכול עמ' קעג מובא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שאף כי הרבי ממונקאטש התריע כנגד השמועה, אך הרב מבארנוב ז"ל (שדר בסוף ימיו בעיה"ק ת"ו, ותלמידו הוא הגאון המקובל רא"ז מרגליות זצ"ל) בירר ואישר מפי רבנים זקנים ששמעו מפי הרה"ק מזידיטשוב שאכן נכונה השמועה, ושבזה מובן למה לא מובא דבר זה בראשונים עד הטור, מיהו למעשה כך נשתרש המנהג שיוצאים ע"י סיום מסכת, [אבל אין לסמוך ע"ז בלא סיום].

ועוד סביב פולמוס זה, יעויין בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' צג אות ד ובשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' מב אות א.

[אמנם מקור דברי הטור הוא כבר בדברי אביו הרא"ש בפרק ערבי פסחים סי' יט. והרא"ש מביא ראיה מדברי הירושלמי דאיתא דרבי לא אכל בער"פ משום שהיה בכור. וכבר העירו בזה, דבירושלמי משמע דדחי הק' מעמא ומסיק דלא אכל משום דאיסמנים היה, ועי' פ"ח וברכי יוסף כאן, ובירר הענין כשמלה בספר משמרת ליל שימורים להגרמ"מ קארפ שליט"א סי' ה²³.

ועוד ראה בכל הענין, שו"ת ארץ צבי סי' עט: מקראי קודש פסח ח"ב סי' כב: מועדים וזמנים ח"ז סי' קסט.

ועתה י"ל קובץ מוריה (גליון שמד-שסז, ניסן תשע"א), שם במאמר מאת הרב אברהם אריה, מרבני ק"ק תימן, (עמ' קפד ואילך) האריך למעניתו בכל הענין.

על הדברים הנ"ל העיר חכם אחד שליט"א מארה"ב:

אין ספר נטעי גבריאל לפני, אבל לא הבנתי דבריו המצוטטים. הן זה לשון מסכת סופרים (פכ"א ה"ג): לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתעניין עד שיעבור ניסן אלא הבכורות שמתעניין בערב הפסח והצנועין בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאווה והתלמידים מתעניין בו שני וחמישי מפני חילול השם ומפני כבוד ההיכל שנשרף.

לא אבין איך אפשר להעמיס "מתענגין" בתוך דברי מסכת סופרים דמיירי לפניו ולאחריה מתענית.

²³ וביותר יש להעיר, דאם אמנם מחלוקת היא בין הירושלמי למס' סופרים, הרי כבר כתב הרא"ש בהלכות קטנות (הל' ס"ת פרק יג, דין פתוחות וסתומות), וז"ל: וכאשר כתבתי נראה עיקר דהירושלמי הוא עיקר כנגד מסכת סופרים כי מס' סופרים נתחבר בדורות האחרונים, ולא הובא מדבריו בתלמוד, עכ"ל.

ובדברי הראב"י (סי' תקכה) מובא להדיא שהירושלמי נחלק ע"ד מס' סופרים, אמנם בכל דברי הפוסקים נראה שטרחו למצוא מקור דווקא מדברי הירושלמי, עי' ב"י וב"ח, ובמאמר מרדכי כבר העיר למה לא סגי להו במקור זה ממס' סופרים. וכנראה שגם הם ישבו על מדוכה זו מהי דעת הירושלמי, וסברי שאם אמנם דעת הירושלמי דלא כמס' סופרים, הרי דבריו מכריעים כנגדו, ולכך הדגישו דסברי נמי בדעת הירושלמי כן.

ולא לשכוח, שסימן תכ"ט מאיסור תענית ואי אמירת תחנון מיוסד על הלכה זו שבמסכת סופרים, כך שהנוקט שלא מר בריה דרב אשי וכו', אי אפשר לו לסמוך גם על דינים הללו.

לגבי מה שמצטט מספר 'ועלהו לא יבול' "בזה מובן למה לא מובא דבר זה בראשונים עד הטור". תמה אקרא, הרי הטור עצמו מביא מדברי הראב"ה (אבי העזרי), כמו כן כבר ציין כב' שזה נזכר גם ברא"ש, אבל באמת כבר הביא המרדכי (פרק ע"פ) מרבינו יחיאל רביה דרביה של הרא"ש שדן במנהג זה ואף התיר לבכורים לאכול מיני תרגימא. ובאמת מוזכר כבר בתוספות פסחים ק"ח. בד"ה רב ששת.

בקצרה, מנהג ותיק של ראשוני אשכנז, ומיוסדת על פי דעה אחת בירושלמי (כמו שכתב מפורש המרדכי בפרק מקום שנהגו), ומפורשת במסכת סופרים. ואיך אפשר לדחות כל זה בקל.

ובאשר למה שמקילין באכילת ערב פסח כל שיש סעודת מצוה, כבר האריכו רבים. ובפשטות אפשר לומר דצירפו עכ"פ לסניף דעת רבינו יחיאל דמותר לאכול מיני תרגימא, נמצא דאינו תענית גמור אלא חיוב מניעת סעודה, וכל כי האי הקילו בסעודת מצוה (נוסף לכך שלדברי רבינו יחיאל אינו נוגע אלא לשחרית, כי אחר סוף זמן אכילת חמץ אף שאר בני אדם אסורים לאכול פת חמץ או מצה.

ולסיום נצטט דעת שני גדולי הדורות, הנה ז"ל הגרע"א בתשובותיו ח"ה סי' לד: גם אנכי דרכי למחות באותם שמכוונים לסיים בכדי לאכול ולהזמין לקרואים, זולת אם באמת אסתייע מילתא שגמר סדרו בער"פ איני מוחה להזמין ת"ח, כההוא דעבידנא יומא טבא לרבנן.

ובשו"ת תשובה מאהבה [ח"ד או"ח סי' תע, הו"ד בנוב"י מהדורת מכון ירושלים כרך א בתשובות הנוספות או"ח סי' ז], וז"ל: דכירנא כד הוינא טליא שאלתי את רבותי, רבינו הגדול מוהר"ר יחזקאל סג"ל לנדא נ"ע, והגאון המפורסם מוהר"ר מאיר פישלס נ"ע, אם אוכל לעשות סיום מסכתא בער"פ כי בכור אני ובכור אחר נפל, ומיחו בידי ולא אמרו מעמא. גם נכרז בחוצות ע"פ בי"ד, מי שעושה סעודות סיום בע"פ בשביל הבכורים הוא שלא ע"פ הוראות חכמים, עכ"ל.

והגאון מאור הגולה מהר"ש קלוגר כתב בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן שיו, וז"ל: שאלה בנדון תענית בכורים בע"פ אם מהני הסיום שאינו בזמנו להשחותו עד ע"פ ולעשותו. הנה בגוף הדין אם ראוי כלל לשהות הסיום על זמן אחר עיין בחבורי שנות חיים שהבאתי ראי' לכאן ולכאן אך זה אם ראוי לעשות כן או לא אבל לדחות תענית בכורים דהוי מדינא זה לא מהני רק סיום בזמנו אבל לא לעכבו מזמן אחר לע"פ ודאי אין ראוי לעכבו ולא מהני לדחות התענית בזה.

מאידך, מהרש"ק בספרו שם או"ח סי' שפו, מיקל מאוד בסיום שאינו 'מתוזמן' אלא איתרע בדיוק בו ביום, שאף סיום על 'נביא' הכי קטן נחשב לסיום, וז"ל: ועל סיום איזה נביא החילוק כך, אם למד לפי תומו וסיים בערב פסח, יכול להיות אפילו על סיום נביא אחד, אפילו הוא קטן בקפיטליו; אבל אם למד כדי להיות לו סיום, או על מסכת גדולה, כיון דהוי מעלת הלימוד, לו יהא דהוי שלא לשמה, נמי נחשב סיום. אבל אם לומד איזה נביא כדי לעשות סיום, אין זה סעודת מצוה.

והגאון הרי"ה הטוב מבגדד בספרו שו"ת רב פעלים ח"ד או"ח סי' לה החמיר מאוד בענין, ויעו"ש באריכות לשונו.

תעניתו של רב ששת

איתא בפסחים (קה, א): רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא.

ובתוס' שם, וז"ל, לאו דוקא אלא שומר עצמו מלאכול. אי נמי היה מקבל עליו ממש תענית כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול. והבכורות נהגו להתענות ערב פסח דקתני במסכת סופרים (פרק כא הלכה ג) שאין מתענין בניסן אלא הבכורות בערב הפסח²⁴.

ולכאורה צ"ב טובא, מה ענין מנהג תענית בכורות בערב פסח שהיא תענית שנתקנה משום איזה טעם, לתעניתו של רב ששת שהיא מחמת שהיה איסטנים ומעונג, ואי הוה טעים מצפרא לא מצי למיטעם מצה לתיאבון לאורתא (כלשון רש"י כאן).

וכן צ"ב במידור ההלכות בשולחן ערוך סי' תע שכותרתו 'שהבכורות מתענין בערב פסח', שבסעיפים א' וב' מיירי מתענית הבכורות, ואילו בסעיף ג' איתא: האיסטנים מתענה בערב פסח, כדי שיאכל מצה לתיאבון.

ולכאורה נראה מזה שגם תענית הבכורות מישך שייכא לאותו טעם שהאיסטנים מתענה בערב פסח, כדי שיאכל מצה בתיאבון.

וחכ"א רצה לחדש שזוהו גדר וטעם תענית בכורות שבאו בתעניתן לקיים בהידור אכילת מצה בתיאבון, שזכר לנס שניצלו ממכת בכורות' חפצו לקיים המצוה של אכילת מצה בשלימות ובהידור מצוה, ולכן הרחיבו את הדין שלא יאכל אדם סמוך למנחה כדי שיאכל מצה לתיאבון (לפירוש רש"י ורשב"ם) לכל היום כולו, ויעויין לשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב, וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה, אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהן, וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאוה ויהיו מצוות חביבין עליו וכו')²⁵.

²⁴ ובתוספות ר"ד כאן מפורש טפי, וז"ל, גרסי' בירושלמי דלמא בכור הוה רב ששת ומסיק לא אסתנים הוה. מוכיח משם שהבכורות נהגין להתענות בעה"פ וכך נהגין עכשיו בכל קהלות המערב.

אולם המעיין בלשון הירושלמי שלפנינו יראה שאינו על רב ששת, אלא על רב יונה אבוב דרבי מנא.

ואולי היה מקום לומר בדרך דרוש ע"פ מה דאיתא בברכות (יז, א): רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים, גלוי לפניך, בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני.

ומעתה יתכן שר"ש התענה בערב הפסח כדי לקיים 'כאילו הקרבתי' על קרבן פסח.

²⁵ ראה במאמרו של הגאון רבי אליהו לוי שליט"א "תענית בכורות" קובץ אורייתא ו, תשנ"ט, עמ' צא. ועוד בענין תענית בכורות, עיי' בשו"ת החיד"א סי' ב ובספר באר יוסף על התורה בסופו עניני פסח בארוכה, וביסוד הדברים נדפס בדומה לזה גם בשם מרן הגרש"ז אויערבאך וצוק"ל בקובץ מבקשי תורה, וכן ב'הליכות שלמה'.

תענית לנקבות

איתא בשו"ע סי' תע סעיף א: ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענת. הגה ואין המנהג כן. (מהרי"ל). ובביאור הגר"א ביאר בטעמו של הרמ"א דהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה.

וברמ"א שם סעיף ב: ונוהגין כשהאב בכור האם מתענת תחת בנה הקטן. ובביאור הגר"א: שמיתת הבכורות בעוון אביהם ואמם כמ"ש הנה אנכי הורג וכו' למכה מצרים וכו' וכן בפדיון ויהרוג וכו' וכל בכור בני ואע"ג דאין אשה מצוה התורה פטרתה כשם שפטרה לבת מפדיון ואפ"ה י"א שמתענת. ועי' מ"א בשם מהרי"ל (-) וממ"מ כ' דא"צ להתענות וכ"כ מהרי"ל, וכמ"ש בס"א בהגה ואין וכו'.

ומבואר בדברי רבינו הגר"א, דלפי מהרי"ל שהו"ד ברמ"א סעיף א דנקבה בכורה אינה מתענת גם א"צ האם להתענות בעבור בנה הבכור. והיינו משום שהרי גם הנקיבות היו בכלל מכת בכורות, ומ"מ לא ניתן לה קדושה ופטורה מפדיון, וגם פטורה מלפדות את בנה. וע"כ שנאמר כאן דין פטור שהתורה פטרה את האשה מכל ענין הבכורה, אע"פ ששייכא בטעם הדבר, וה"נ א"צ להתענות לא בעצמה ולא עבור בנה.

אבל בדעת הרמ"א מבואר להדיא לא כן, שאף שאשה בכורה אינה מתענת, מ"מ עבור בנה מתענת. וי"ל דס"ל הטעם שאין מתענת כמ"ש בדרכי משה משם מהרי"ל, דכמו שלא נהגו שגדול הבית מתענת אע"פ שגם בהם היתה המכה. דהיינו שהמנהג להתענות אינו אלא על בכור הקדוש בקדושת בכורה, אבל אין כאן איזה דין פטור על נקבה שלא תתענת. ולכן על בנה הבכור שפיר היא מתענת.

ועוד נראה דלפי הרמ"א לא תליא המנהג בדין פדיון, ולכן אף שאין האשה פודה בנה הבכור, מ"מ מתענת בעבורו.

וראה בטור שכתב בשם הראב"ה, וז"ל: שגם בכור לאם יש לו להתענות כמו שהיתה המכה גם בהם, ומיהו גדול הבית אין צריך להתענות, אע"פ שהיתה בהם המכה לא מחמירין כולי האי. הרי להדיא בדברי הראב"ה, שאין דין התענית תליא בדין פדיון, שהרי בכור מאם אינו בפדיון.

ואמנם כבר מפורש בדברי מהרי"ל, דלא תליא מילתא בפדיון, שהרי כתב שגם בכורות כהנים ולויים מתענים ואף שאינם בני פדיון, ובאמת ביוסף דעת לבעל שואל ומשיב יו"ד סי' שה כתב לפוטרים מתענית מה"ט, ומיהו בחק יעקב וא"ר ומ"ב כאן הכריעו כמהרי"ל.

* * *

יה"ר דביעור חמין

[א] יש נוהגים לומר בשעת שריפת חמין נוסח תפילה ותחנון, וז"ל, יה"ר מלפניך ד' א' ואל' אבותי בשם שאני מבער חמין מביתי ומרשותי, כך תבער את כל החיצונים ואת רוח הטומאה תבער מן הארץ, ואת יצרנו הרע תבערהו מאתנו, ותתן לנו לב בשר לעבדך, וכל הסטרא אחרא וכל הקליפות וכל הרשעה כולה כעשן תכלה, ותעביר ממשלתי זדון מן הארץ, וכל המעיקים לשכינה תבערם ברוח בער וברוח משפט, בשם שבערת את מצרים ואת אלהיהם בימים ההם ובזמן הזה אמן.

[ב] ונראה לבאר קצת בתוכן הענינים, דכמה מיילי מעלייתא למדנו כאן. חדא, שענין ביעור חמין מישך שייכא לביעור רוח הטומאה מן הארץ, ומצאנו בזה תוספת דברים נפלאים בספר אור המאיר, וז"ל, ובא וראה ברמזי ספר של"ה (מסכת פסחים פרק מצה עשירה אות תה) מה שפירש הכיסים צריכים בדיקה (שו"ע או"ח סי' תלו סי"א) שם רמז אשר הכיסים צריכין בדיקה ביותר, אם נמצא בהם גזילה וגניבה, ויתן בכיס עיניו לנקותו ממום גזל וגניבה ורמאות וכדומה, אשר זה מצוי ביותר בדור הזה ר"ל, וכל פרטי בדיקות פסה, הכל רומז על היצר הרע (זוה"ק ח"ב מ, ב) המצוי בחורים וסדקים, וצריך לבערו ברוח משפט, והשומר פסח מחמין משהו כהלכתו, ויחמיר בו בכל החומרות שהחמירו המחמירים עם פרטי רמיזתם, יועיל לנפשו מאוד כל השנה (זוה"ק ח"ג רפב, ב). ובמשנת חסידים ניסן פ"ג מ"ד).

והכלל כל רמזי עניני פסח לבער רוח הטומאה, ולהשרות בקרבו רוח קדושה וטהרה, וכלל זה נקוט בידך, אפילו יעשה כל הדינים מהגעלה ושמירת המצה מחמין משהו וכדומה, אינו מועיל לנפשו להשרות בקרבו טהרה וקדושה עליונה, עד שיבער מפנימיות לבו אשר ידע בנפשו ולא זר אתו, מה שצריך לתקן ולבער חשש חימוץ היצר הרע השורה בקרב לבו.

ועוד מצינו בזה משם האריז"ל להניח בבדיקת חמין עשרה פתיתי חמין כנגד עשרה כחות הטומאה, לשרוף אותם להעביר רוח הטומאה מן הארץ. [פרי עץ חיים (שער כא סוף פח), ובשער הכולל מביא בשם ספר ברית הלוי למהר"ש אלקבץ דזה רמזו בדברי הגמ' בפסחים (ט, ב) שמא יניח עשר וימצא תשע]²⁶.

²⁶ והנה בעבודה זרה (עו, ב) איתא, סבין יפה שאין בה גומות, נועצה עשרה פעמים בקרקע. וביארו בזה ע"פ הנ"ל דישנם עשרה כוחות הטומאה, ולכן כאשר בא לנעוץ הסבין להעביר ממנו האיסור דהיינו נמי כח הטומאה נועצו י' פעמים להעביר י' כוחות הטומאה.

ויעוי' בספר מטה משה (עמוד העבודה ק"ש על המיטה סימן שצז), וז"ל, ובפסוק השני עשר אותיות של הויה, כנגד עשרת הדברות ועשרה מאמרות ועשר ספירות, ובהם ינצלו ישראל מעשרה חדרי כחות הטומאה. כי שמעתי ממקובל אחד, שאותן שאומרים שכוחות הטומאה הם סביב הברית או במקום אחר בצד שמאל עתידין ליתן את הדין, וחלילה לומר כן, מי יתן טהור מטמא, רק שיש מקום תחת מלכות ששם עשרה חדרים דוגמת עשר ספירות, וכשנפסק השפע אזי הכחות הטומאה השם ישמרנו נכנסות.

[ג] ובענין השייכות של חמץ ליצר הרע, אין די באר ואין די עולה, והאריכות למותר, כי זה מבואר במקומות רבים בזוה"ק (ח"ב דף מ ע"ב ועוד) ובכל הספרים הקדושים²⁷.

וידוע שהכת"ם היה משנן בפיו לשונו הזחב של הרדב"ז בתשובותיו (ח"ג סימן תקמו), וז"ל, מ"מ הרי אתה רואה שלא החמירה תורה בעכו"ם כמו בחמץ הילכך עדיין צריך טעם ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר והוא שאור שבעיסה ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל והרי זה אמת ונכון.

ונעתיק בכאן כמה דברי התעוררות מספר סדר היום (סדר ביעור חמץ וכוונתו), וז"ל, אף על פי שענין בדיקת חמץ זו ושריפתה מצות עשה אפ"ה הכוונה לדבר אחר גדול ממנו והוא לבער החמץ המחמיץ לבות בני אדם והוא היצה"ר אשר הוא שאור שבעיסה שגופו של אדם הוא כמו עיסה מגולגלת בדברים רבים ויש בו רמ"ח איברים ויצה"ר הניתן בגוף האדם בחפץ ורצון הש"י הוא להם כמו שאור אלא שיש הכנה באברים כח הנשמה המהורה שניתנה באדם שאם לא ירצה להתחמץ בכח השאור לא יחמיץ אבל נקרא שאור לפי האמת שכל האברים קרובים אליו וסרים אל משמעתו והוא מלך זקן וכסיל וע"כ מי שהוא בעל נפש צריך לפקוח עיניו בענין החמץ הזה שלא יתחמץ בו שאחר שיתחמץ הוא קשה להחזירו מצה כאשר הי' ובעל שכל א"צ לחמתין עד ע"פ לעיין על דבר זה אלא בכל יום ויום מרדכי מתהלך לדעת את שלום אסתר היא הנפש העגומה הנסתרה בתוך הגוף נתונה ביד זרים אכזרים וצריך לידע בכל יום את שלומה ומה יעשה בה אבל מי שהוא ישן ותרדמת אלהים נפלה עליו ואינו חושש על נפשו להכיר את שלומה.

ע"כ המרחם על הבריות ית' צונו בזאת המצוה של ב"ח ומתוך זה יהיה אופן וענין לנרדם לחפש אחר מעשיו ויאמר מה ענין ביעור החמץ הזה כל השנה אנו צריכים אליו ורודפים אחריו ועכשיו לחפש אחריו ולרודפו כמי שרודף אחר אויב להשמידו ולהכחידו ולבערו מן העולם הלא דבר הוא ומתוך כך יתן אל לבו להתעורר או אחרים יגידו לו הענין: החמץ הוא יצה"ר שהוא חמץ ופגום וכן חמץ בגי' פגימה והוא המחמיץ את האדם ומטריד אותו מעבוד אלהיו י"ו וצריך האדם שיתגבר עליו ולא ינחנח לשלום עליו מכל וכל אלא לצורך

²⁷ ונראה שיש למצוא מקור לזה גם בדברי הגמ' בברכות יז, א דהיצר הרע נקרא שאור שבעסה. ובלקט יושר (ח"א עמוד ע"א ענין ב), ואמר הוא השטן הוא מלאך המות הוא יצר הרע. ואמר כמה פעמים נקרא יצר הרע חמץ.

ובספר כד הקמח (ערך פסח א), וז"ל, ומן הידוע באיסור החמץ שיש בו רמז ליצה"ר והאדם חייב להגביר יצ"ט על יצה"ר וזאת כונת התורה בתעניות ובתפלות ובצדקות וזהו עיקר הפירוש בפסוק (משלי יב) וידע צדיק נפש בהמתו כלומר נפש הבהמית שלו כי הצדיק משבר ומכניע אותה מלשון (שופטים ח) וידע בהם אנשי סכות וכן (תהלים קלח) וגבוה ממרחק יידע. והנה לשון חמץ מלשון (שם עג) כי יתחמץ לבבי, כי הלב הנוטה להרשיע יקראוהו רז"ל החמץ כענין שאמרו בכורש כאן קודם שהחמיץ כאן לאחר שהחמיץ וכן היין הנפסד נקרא חומץ, וכן אמרו בפירוש גלוי וידוע לפניך שרצוני לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה כלומר יצה"ר הרי שהמשילו יצה"ר לשאור, ואמרו במדרש כי הוא ידע יצרנו אוי לה לעיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה.

המוכרח ולשאר הענינים יחפש אחריו לרחק אותו מעליו ולא יתהנה ממנו כי הוא אסור בהנאה בזמן שאינו הכרח, יעו"ש.

וראה עוד באלשיך ובכלי יקר פר' בא דברים נפלאים, ובספר מטה משה (עמוד העבודה ליל הסדר סי' תרז), ובספר כד הקמח לרבינו בחיי ערך פסח, ובמגיד מישרים להב"י פר' ויקהל, ובאריכות גדולה בדברי מהר"ל בספר תפארת ישראל פרק כה.

[ד] ובשייכות ביעור חמץ לכליו שלטון הרשע וממלכת זדון, האיר בזה הגאב"ד דטבריה, רא"ד אויערבאך שליט"א דעיקר אמירת יה"ר זה מיוסד על הא דאיתא בתרגום שני (ד"ה ויאמר), וז"ל, ואמרין כהכדין דמתגרף חמירא מן קדם פטירא, הכדין תתגרף מלכותא דרשיעיא מן ביננא, וכך יתעבד לנא פורקנא מן מלכא טפשא הדין.

הרי מבואר דהמן קטרג על התפילות שעם ישראל מתפללים בפסח לביעור מלכות הרשעה, וזה המקור למטבע היה"ר שאנו אומרים, ודפח"ח.

ויש להוסיף נופך בזה, דהנה איתא במדרש (קהלת רבה פרשה ח), שומר מצוה לא ידע דבר רע, זו אסתור שהיתה עסוקה במצות ביעור חמץ ובילקוט שמעוני שם רמז תתקעח נוסף: ולא היתה יודעת ברעתו של המן, ועת ומשפט ידע לב חכם, זה מרדכי דכתיב ומרדכי ידע את כל אשר נעשה. והוא מדרש פליאה האומר דרשוני וחיו.

ובשו"ת בית שערים (יו"ד סימן שמד) ביאר וז"ל, וכזה יש לפרש מדרש תמוה שומר מצוה לא ידע דבר רע זה אסתור שהיתה עסוקה במצות ביעור חמץ ועת משפט ידע לב חכם זה מרדכי שנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה כי הרמב"ן פרשת אמור כתב בפסוק חמץ תאפינה כי איסור החמץ מפני שירמוז אל מה"ד כי נקרא חמץ וכו' מלשון מעול וחומץ כי יגזל מהם טעמים וכו' ובעבור שהקרבות לרצון לשם הנכבד לא יבואו מן הדברים אשר להם חיד החזקה לשנות הטבעים וכו'.

מבואר דחמץ מורה על שינוי טבע והנה אסתור לא רצתה ללכת אל אחשוורוש ואמרה מעיקרא באונם ועכשיו ברצון כי סברה גזירתו היא חוץ לטבע להשמיד ולהרוג אומה שלמה או להרוג אשתו בשביל אוהבו וכיון שאין הסכנה בטבע אסור לעשות הצלה בעבירה משום פקוח נפש ול"ש וחי בהם רק אדרבה שומר מצוה וכו' אבל מרדכי ידע את כל אשר נעשה כי כבר הרג ושתי בשביל אוהבו ומלך טיפש היה כמחכז"ל והגזירה הוא בטבע וכמשל בעל התל עם בעל החרין שאמרו חכז"ל וא"כ ל"ש שומר מצוה ושייך וחי בהם ומותרת להבעל לאחשוורוש ברצון אף שהוא גילוי עריות מ"מ פקוח נפש דוחה דאסתור קרקע עולם היתה וזה שומר מצוה לא ידע דבר רע זה אסתור שהיתה עסוקה במצות ולא רצתה להבעל ברצון לאחשוורוש כי חשבה שהוא רק ביעור חמץ לבטל סכנה שאינו בטבע רק בשינוי חמץ כמ"ש רמב"ן הנ"ל ולזה מהני שומר מצוה ול"ש וחי בהם ולב חכם יודע עת ומשפט שהסכנה הוא תחת העת והזמן ומשפט הדין בטבע זה מרדכי דכתיב ומרדכי ידע את כל אשר נעשה כנ"ל וא"כ ל"ש שומר מצוה ולכן פסק דמותרת להבעל לו משום וחי בהם, עכ"ד.

ועכ"פ לפי דרכו נראה דענין שריפת וביעור החמץ הוא באמת בדרך של 'שומר מצוה לא ידע דבר רע', בהנהגת למעלה מדרך הטבע, כי בדרך הטבע א"א לנצח היצה"ר ולעמוד כנגד ממשלת זדון, ודוק.

דרך דילוג וקפיצה

ברש"י פרשת בא (יב, יא) בציווי על עשיית קרבן הפסח: פסח הוא לה' – הקרבן קרוי פסח על שם הדילוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותי לשם שמים. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה.

והנה לפי הפירוש השני הדילוג והקפיצה לא קאי על הקב"ה אלא על עשיית הפסח ע"י עם ישראל, שיעשו בדרך דילוג וקפיצה זכר לשמו שקרוי פסח. וצ"ב בהבנת הדברים.

ונראה בהקדם מה שזכינו לשמוע ממו"ר זצוק"ל רבות בשנים, ורבינו זצוק"ל בסוף זמן חורף תשנ"ט כתב שיחה מיוחדת מכתי"ק, והועתקו הדברים לספר אהל רחל (עמ' סט), ונשתדל להרחיב מעט בדברים.

"כידוע אשר אחרי היום הראשון של פסח, נתעלם מכלל ישראל אותו האור והדרגה, והוצרכו להגיע אליו שוב על ידי עבודתם הם, ביותר קרוב לדרך הטבע הרוחני, וזה בהדרגה בכל ימי הספירה עד יום מתן תורתנו, ואותו ענין וכוח מיוחד מתעורר וקיים בכל דור ודור בזמנים הללו, כי עיקר הקנינים ברוחניות, זה כפי עבודת האדם ויגיעתו וגודל הכנתו לקבל, וזה תכלית עבודת האדם, והקב"ה נתן לנו כח הבחירה לחיים או להיפוך ח"ו והקב"ה מצוה לנו ובחרת בחיים.

דוד המלך ע"ה אומר כי מידך הכל ומידך נתנו לך, גם הקנינים הרוחניים אשר אנו זוכים ע"י עבודתנו, הן בעצם מידך הכל, והקב"ה נותן לנו כאילו כח לעבודה שלנו, והתכלית להכיר את האמת לאמיתו אשר "מידך נתנו לך".

וכן הם הדברים גם בכל עבודת האדם, כי בתחילת כניסתו לעבודת ד' יש לו סיעתא דשמיא באופן מיוחד, ואחר כך נעלם אותו האור ועליו להגיע לאותם דרגות בעבודה עצמית, ויש בזה כמה ענינים, האחד מצד שעל ידי ההארה הראשונה יראה לפניו את האור ששייך להגיע אליו, ומשלו משל על זה במי שהולך ביער בליל חושך ויש ברק לרגע, שאף שהולך שוב בחושך, הרי שהוא יודע את הדרך שלפניו, וזה הענין גם כן כאן.

והענין הנוסף הוא שעל ידי ההארה שהאדם קיבל, הוא מוכן יותר, ויש יותר כח בנפשו, כח שאתו הוא יכול להגיע לאותו אור ולאותם דרגות, וכעין זה שכתבו חז"ל שהעובר בימי עבדו "מלמדין אותו כל התורה כולה" [נדה ל:], שענינו גם כן הכנה בכח הנפש, כדי שיהא כלי מוכן לקבל לאחר הוולדו את התורה שלמדוהו, וכמו שאנו מבקשים מהקב"ה ותן חלקנו בתורתך כבאור הגר"א בזה²⁸, וכאילו בכח עצמו ויגיעתו, עד שהקב"ה ברוב חסדיו נותן

²⁸ יעויין בספר פתחי נדה למהר"ב רנשבורג בנדה שם משמו וכן בספר מעלות התורה ובספרי הח"ת.

לנו אשר יקרא ובתורתו תורה דיליה, והקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול שונה אליעזר בני אומר כו'.

ונראה להסביר יותר, שמקובלנו בדרכי העבודה ש'קובץ על יד ירבה' (משלי יג, יא), ו'גם פלא דעת נפש לא טוב ואין פרגלים חומא' (משלי יט, ב), וכדברי הגר"א זצוק"ל הידועים בזה שהרבה פעמים איולת אדם תסלף דרכו ועל ד' יזעף לבו, שמחמת מידת הגאווה שבו הוא רץ ומחפש אחר מעלות והשגות שמעבר למדרגתו ואזי הוא נופל ואינו מחזיק מעמד. ולכאורה כאן אנו רואים להיפך, דרך דילוג וקפיצה, שלא לפי המדרגה האמיתית והיציבה.

אולם הביאור הפשוט בזה, כפי שביאר רבינו זצוק"ל שהחילוק נעוץ בכך שכאן מדובר בהתחלה, בכניסה, בלידה, בשביל ההתחלה חייבים את המושגים הגדולים, את האור הגדול ששייך להגיע אליו.

ואת האור הגדול של הדילוג והקפיצה אנו זוכים ומקבלים בלילה הגדול והקדוש, וצריכים רק להכין כלים לזה.

עשרה מנויים בפסח

[א] בתרגום המיוחס ליונתן עה"פ (יב, ד) ואם ימַעַט הַפִּיִּת מִהֵיֶזֶת מִשָּׁהּ, וז"ל, ואין זעירין אינשי ביהא מַמְנִין עֲשָׂרָא כְּמִיסַת לְמִיכּוֹל אִימָרָא וכו'.

ולכאורה תמוה היכן מצינו דבעינן עשרה להימנות על קרבן פסח, והן אמנם שבתוספתא פסחים (פ"ד הט"ו) איתא, פעם אחת בקש אגריפס המלך לידע כמה מניינן של אכלוסין אמ' להם לכהנים הפרישו לי כוליא מכל פסח ופסח והפרישו לו שש מאות אלף זוגות של כליות כפלים כיוצאי מצרים ואין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יתר מעשרה מנויין, בפשוטו לאו דווקא משום דבעינן עשרה, וכמו דתנן להדיא (פ"ט מ"י), שתי חבורות שנתערבו פסחיהן... וכן חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה.

[ב] והגר"ד אויערבאך שליט"א גאב"ד דמבריה ביאר בפשיטות, על פי הא דאיתא בפסחים (סד, ב), על הא דתנן, הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל, אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא קהל ועדה וישראל. מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה. הלכך, בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בבת אחת הא איכא, ואי בזה אחר זה הא איכא. הלכך בחמשינן נמי סגיא, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה.

ומעתה נראה דהתרגום יונתן סבירא ליה כהך גיסא דלא בעי בבת אחת אלא בזה אחר זה, ונמצא דבעי עשרה בכל כת לשחיטת הפסח, ואמנם דין הוא במזבח ובשחיטת הקרבן שצריך שם קהל, אבל יכול להיות הצירוף ע"י כמה פסחים ששוחטין על המזבח, משא"כ בפסח מצרים הרי כל בית היה מזבח בפני עצמו, וכדאיתא בפסחים (צו, א), תנא רב יוסף שלשה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות, א"כ אין מה שיצרף בין ב' פסחים הנעשים בב' בתים לעשותם כת אחת, כיון שכל בית הוא מזבח בפני עצמו, ונמצא שמשום

דין קהל האמור בשחיטה היה צריך שבכל פסח יהיו מנויים עשרה, וזהו שאמרה תורה 'אם ימעט הבית מהיות משה', שאם באותו בית אין עשרה מנויים על הפסח, צריך להוסיף מנויים משכנו הקרוב במכסת נפשות, והדברים נפלאים.

[ג] ולפי דבריו היה נראה לומר, דאמנם דברי הת"י אינם ענין כלל לפסח דורות, וכמש"נ, כי מעצם דין המנויים על הפסח ליכא דין עשרה כלל, וליכא בזה נפקותא לפסח דורות.

אכן מציאתי בספר יכהן פאר להרב מבנדין על הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"א ה"ט), הפסח נשחט בג' כתות... היו פחות מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחילה ואם שחטו כשר, וז"ל, יש לעי' בשחטו פחות מעשרה דלא הוי כלל קהל דבכה"ג יש מקום לומר דגם בדיעבד פסול דכיון דכתיב קהל ועדה וישראל. אולי לענין עשרה הוי שינה עליו הכתוב לעכב. ועי' בתרגום יונתן פרשת בא דמשמע קצת דעל כל פסח ופסח היו מנוין עשרה, ויש לעיין בזה, עכ"ל.

ולפי"ז נמצא שיש נפקותא בהך ביאורא דקראי דמפרש הת"י לגבי פסח דורות שיחיה עיכוב בכך שתהיה שחיטת הפסח בעשרה. [ולפי דברינו, אזי באמת הכל מענין אחד הוא, דכל הטעם דבעי עשרה מנויים מחמת השחיטה הוא, וכנ"ל].

והיה הדם לכם לאות

[א] איתא בזוהר הק' פרשת בא (דף לה עמוד ב), ולקחתם אגודת אזור וגו' אגודת אזור למה ומ"ט בעא דאתגלייא דמא על המשקוף ועל שתי המזוזות, א"ר יוסי כל שוקי מצרים מליין טעוון הוו ובכל ביתא וביתא הוו שכיחי זינין דמתקטרין בהרשיהו, באינין כתריין תתאין דלתתא ומתעריין רוח מסאבא בגווייהו ועל דא אגודת אזור בגין לבערא רוחי מבינייהו) ולאחזאה בפתחיהו בהני תלת דוכתי מהימנותא שלימתא, חד הכא וחד הכא וחד בגווייהו, בגין כך ופסח יי' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף משום דחמי שמא קדישא רשים על פתחא.

ומובא בשם מהרי"ל דיסקין זי"ע לבאר בזה, דקשה כיון דיצאו ממצרים א"כ היה השם הקדוש נשאר שם על כל הבתים בביוזון ח"ו, ואין לומר שמחקו אותו טרם צאתם משם דהלא אסור למחוק את השם.

ותירץ אדמו"ר זצ"ל, דכך היה הענין, דבאמת נתנו את הדם על המשקוף מבפנים הבית וכתבו את השם הוי"ה ב"ה בהיפך כמו בחותם, היינו מתחילה י' הפוך ואח"כ ה' הפוכה, והמשקוף נעשה שקוף כמו זכוכית ונראה מבחוץ שם הוי"ה ב"ה ישר, כמו שצריך להיות ונראה גם למלאכים כן. וניחא מה שחקשינו, דהא באמת לא היה השם כתוב ביושר כי אם בהיפך, ובאופן כזה לא נקרא שם, והיו יכולין למחוק כולו טרם יצאו משם, ואולי להניחו שם כך כתוב ג"כ לא איכפת לך, עכ"ל.

ויעו"ש עוד שביאר לפי"ז מה שנחלקו התנאים במכילתא אם נתנו את הדם על המשקוף מבפנים הבית או מבחוץ, דהכי איתא, ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף. מבפנים אתה אומר מבפנים או אינו אלא מבחוץ ת"ל וראיתי את הדם, הנראה לי ולא הנראה לאחרים דברי ר' ישמעאל ר' נתן אומר מבפנים. אתה אומר מבפנים או אינו אלא מבחוץ ת"ל והיה הדם לכם לאות לכם ולא לאחרים לאות. ר' יצחק אומר לעולם מבחוץ כדי שיהיו המצריים רואין ומיעיהן מתחתכין. (ועי' תרגום יונתן).

ולפי האמור, מתקיימים דברי כולם, שנתנו את הדם על המשקוף מבפנים ונקרא מבחוץ, ונתינת הדם היא 'לכם לאות', ברם ה'רושם שמא קדישא' הוא לעיני המצרים שרואים אותו מבחוץ מבעד למשקוף.

[ב] ונראה להוסיף כמה מילין.

לשון רבינו בחיי כאן, וע"ד הקבלה, צריך אתה לדעת כי הכתוב הזה רמז לאותיות השם המיוחד והזכיר זה למעלה דרך בנין, הוא שאמר על שתי המזוזות ועל המשקוף, כי כן דרך המסדר הבנין לסדר תחלה המזוזות ואחרי כן ישים עליהם המשקוף, אבל עתה הקדים המשקוף ואחרי כן שתי המזוזות... והנני מוסיף באור בכתוב הזה ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם, השם בתשלומו, וזהו והיה הדם לכם לאות, מלשון אותיות, על המשקוף הוא, ועל שתי המזוזות שתי ההי"ן, זהו שאמר ופסח ה' על הפתח, לשון פסיעה כלומר ידלג משם, ולא יתן המשחית לבא, בו מפני שהוא חתום בחותמו, והבן זה.

ואם כן היו ד' מזבחות כנגד ד' אותיות השם, וכן אמרו במדרש (מכילתא פסחא פרשה ו) ד' מזבחות היו לאבותינו במצרים ואלו הם: המשקוף ושתי המזוזות והסף, והיה הסף כלי קטן ועגול, וכן עוד ד' כוסות של פסח כנגדם: כוס ראשון של קדוש, כנגד אות יו"ד שהוא קדש וכו'.

ולפי דברי רבינו בחיי, באמת שם הוי"ה לא היה כתוב כסדרו על המשקוף, אלא היה נקרא בצירוף כל הד' מזבחות, ובודאי בכח"ג לית בה משום איסור מחיקה.

אולם שוב מצאתי בדברי הוזה"ק גופיה בפרשת בהעלותך (דף קמט עמוד א), בתר דאתגזרו רשימו לבתיהון מההוא דמא ומדמא דפסחא בתלת רשימין (שם יב) על המשקוף ועל שתי המזוזות, מ"ט הא אוקמוה בגין דאיהו רשימא קדישא ומחבלא כד איהו נפיק וחמי ההוא דמא דהוה רשים על ההוא פתחא חיים עליהו דישראל הדא הוא דכתיב ופסח יי' על הפתח וגו'²⁹.

הרי מבואר בדברי הוזה"ק עצמו שהיה תלת רשימין שהתחלקו בין המשקוף ובין ב' המזוזות, ולא היה הכל על המשקוף, וכמש"נ. [וודלא כרבינו בחיי שהיה גם א' על הסף, ויעו"ש במאמרנו במקו"א אם היו ג' מזבחות או ד' מזבחות, ואכ"מ].

²⁹ ויעו"ש בשו"ת חיים ביד (למהר"ח פלאג'י, סימן פא) מה שהביא מדברי הוזה"ר הללו לענין מה שנהגו לכתוב שם הוי"ה ב"ה בדם מילה.

עוד יש להוסיף בכאן את דברי הזוה"ק בפר' ואתחנן שענין מצות מזוזה הוא ג"כ ברושם של שמא קדישא, וז"ל, כד ב"נ אתקין מזוזה לפתחא דביתא והאי שמא קדישא רשים באתווי האי ב"נ אתעטר בעטרוי דמאריה ולא קרבינ לפתחא דביתיה זינין בישינ ולא משתכחי תמן.

ואעבור עליך ואראך'

[א] כתיב ביחזקאל (טז, ו-ז), וְאָעֲבֹר עָלֶיךָ וְאָרָאֲךָ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי: רַבָּכָה בָּצַמְחָה הַשָּׂדֶה נִתְּתִיךָ וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בְּעֵדֵי עֲדָיִים שָׂדִים נִכְנָל וְשָׁעָרָךְ צִמָּח וְאֵת עָרֹם וְעֵרִיָּה.

והנה בנוסח המצוי לפנינו בהגש"פ מופיעים פסוקים אלו בסדר הפוך, 'ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה וגו' ואת ערום ועריה ואעבור עליך ואראך וגו'". וכמובן שזה אומר דרשני.

והנה באמת תוספת רישא דקרא 'ואעבור עליך וגו' הינה תוספת מאוחרת שאינה נמצאת בנוסח ההגדה המקורי, ואיננה מצויה בסדרן של הגאונים רב עמרם ורב סעדיה, ובסידור רשב"ג, ובנוסח ההגדה לרמב"ם, ואף בהגדות מאוחרות יותר כמו הגדת ר' שבתי סופר, זבח פסח לאברבנאל, הגדה כמנהג בני איטליה, הגדת בני תימן, מחזור מנהג רומא ועוד.

ובסידור הגריעב"ץ כתב וז"ל, ערום ועריה – ולא היה זכות בידם להיגאל, לפיכך ניתנו להם ב' מצוות, דם מילה ודם פסח שבזכותן נגאלו, כמ"ש עה"פ בדמיון חיי, לכך היה מנהגו של אמ"ה [חכם צבי] ז"ל לומר כאן: ואעבור עליך... חיי, וכן אנו נוהגים אחריו, מ"מ לא העמדנוהו בפנים, באשר לא ראיתיו עד הנה כתוב על ספר, ושלא ליתן פתחון פה לבע"ד לחלוק, בהיותו שלא כסדר הכתובים.

אולם הרב חיד"א השיב על דבריו בספרו זרוע ימין, וז"ל, ונעלם ממנו שהיא נוסחת האר"י ז"ל. ועוד, שהוא מעיד שכך הוא הנוסח הקדום. ובס' הכוונות שסידר מהר"ש ויטאל כתב, ולסיבה זו סידרו מתקני ההגדה פסוק זה באמצע סדר הגדת ליל פסח. ובס' הכוונות שסידר מהר"ם פאפיראש כ"ץ כתוב, ולכן תקנו פס' זה בתוך ההגדה אחר פסוק ויחי שם לגוי... ורב, כמה שנאמר ואעבור... ועריה. הא למדת שהיא נוסחת האר"י זצ"ל ומטי בה מהמסדרים סדר ההגדה, וגם הוא כסדר הכתובים. ובהגדה שלמה (עמ' לו) הוסיף בזה דנמצא כן גם בסידור רש"י.

הרי לנו שישנו בית אב לתוספת זו, וישנה נוסחא שמעמידה את הכתובים כסדרן, ומ"מ מעמא רבא בעי לגירסא דידן שנמצא הכתוב שלא כסדרו, וצריך תלמוד.

[ב] ונראה לבאר בדרך דרוש, ונקדים דהנה ברש"י בפר' בא (יב, ו) איתא בזה"ל, והיה לכם למשמרת – זה לשון בקור שטעון בקור ממום ארבעה ימים קודם שחיטה, ומפני מה הקדים לקחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה ר' מתיא בן

חרש אומר הרי הוא אומר (יחזקאל מז ח) ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם ז) ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם ו) מתבוססת בדמך, בשני דמים, ואומר (זכרי' ט יא). גם את בדם ברינתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו, ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם (פסוק כא) משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה.

ודברי רש"י צ"ב מכמה פנים, חדא, לכאורה רש"י עדיין לא תירץ כלום על השאלה מדוע הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים, ולמה במילה שניתנה נמי שיתעסקו במצוה כדי שיגאלו ה' די כמה שמלו באותו הלילה, ובפסח לא ה' די אותו היום אלא הקדים ד' ימים. וביותר, למה הוצרכה לקיחתו ולא ה' די הביקור ד' ימים, כמו שלדורות סגי בביקור ד' ימים ולא בעי לקיחה.

ובאמת במקור הדברים במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ה) איתא, היה רבי מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך... ואת ערום ועריה וגו' ערום מכל מצות נתן להם הקדוש ברוך הוא שתי מצות דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו שנאמר ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך... לכך הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו ד' ימים שאין נוטלין שכר אלא על ידי מעשה.

הרי שבמכילתא אין זכר לענין הביקור שהוא ד' ימים, אלא שהוצרכו למעשה של לקיחה הפסח על מנת להיגאל, ואילו התוספת של ענין הביקור היא תוספת ביאור של רש"י.

וכמו שכתב מהר"ל בגור אריה וז"ל, דאין לומר משום דבעי בקור ד' ימים ממום, שהכתוב מצריך שיהיו כל המנויים על הפסח צריכין להמנות עליו ד' ימים קודם הפסח, ואילו בפסח דורות אף על גב דבעי בקור גם כן ד' ימים לפני פסח (פסחים צו). אין צריך להמנות על הפסח ד' ימים, אלא סמוך לפסח מצי להמנות עליו אחר שהוא מבוקר ארבע ימים, לכן מקשה 'ומפני מה הקדים לקיחתו'.

וביאר בתו"ד, ואם תאמר למה ד' ימים הקדים לקיחתו ולא ב' ימים, ויש לומר דכל דמצי להיות מתעסק קודם במצוה יש לעשות, וכאן מצינו בפסח ד' ימים מבקרים אותו ממום (פסחים צו). לכך הקדים לקיחתו ד' ימים, שכך שיערה התורה דבעי ד' ימים, אם אין אדם רואה ביום זה רואה ביום אחר, ולכך צריך ביקור ד' ימים³⁰, וכיון שיוכל לעסוק בו ד' ימים יש להקדים לקיחתו ד' ימים, כדי שיעסקו בו ד' ימים, ואז יזכו לגאולה. [ועי' בספר הכתב והקבלה].

³⁰ בעיקר הדבר שכתב מהר"ל דביקור ד' ימים היינו בכל יום ויום מאלו הד' ימים, 'יעוי' חזו"א או"ח סי' קכד (לפסחים צו, א) דפוקי מספקא ליה בזה, ובאמת בדברי מהר"ל מפורש בלשון רש"י בפסחים שם (ד"ה למשמרת). 'מבקרין אותו כל ארבעה', אבל בלשון הרמב"ם (פ"א מתמידין ומוספין ה"ט), ואף על פי שהיו מבקרין אותו מתחילה לא היו שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שניה קודם השחיטה. ממה שכתב 'שניה' משמע שסגי בפעם אחד בתוך הד' ימים.

ועכ"פ נמצינו למדין מזה, שענין לקיחת הפסח מבעשור, היא כדי שיחשב להם מתחילה 'מעשה' על מנת ליטול עליו שכר ולהיגאל בעבורו.

ולכאורה צ"ב, דהא הגאולה היתה בליל ט"ו שאז נגאלו אבותינו ממצרים, ואזי כבר היה מעשה של שחיטת הפסח, ולמה צריכים היו להקדמת הלקיחה על מנת שתוקדם זכותם כבר מבעשור, ויטלו שכר ע"י מעשה.

[ג] ועוד קשה בדברי רש"י במה שכתב 'שמלו באותו הלילה', ובפשוטו משמע דהיינו בליל ט"ו, וצ"ב, דא"כ הרי היו ערלים בשעת שחיטת הפסח שהי' אז בין הערביים, ואין ערל נמנה על הפסח.

ויש שביארו בדעת רש"י, שהמכוון הוא באותו הלילה של הלקיחה ולא של השחיטה, כ"כ בפ"י הריב"א עה"ת, וז"ל, ועוד שפרש"י שמלו באותו לילה, והיינו באותה לילה שלקחו הפסח דהא איכא סכנת דרך כל ג' ימים כמו שפרש"י בפרשת שמות הילכך משכו ידיהם מע"ז מבעשור שמלו ואז לקחו הפסח כדי שיהיו שתי מצות בידם פסח ומילה. וכן העתיק הרע"ב בעמר נקא.

[ד] אולם בודאי פשטות לשון רש"י לא משמע כן, דא"כ צ"ע לפי"ז מה דנקט רש"י שמלו באותו לילה, מהיכ"ת שהיה בלילה ולא ביום, ולמאי נפק"מ אשמעינן שהיה בלילה אם לא דכיון לדרוש מתבוססת בדמיך שהיה להם דם פסח ודם מילה בבת אחת בליל ט"ו.

ומעתה הדרא קושיא לדוכתא היאך שחטו את הפסח בעוד יום כל זמן שלא מלו עדיין, דהא אסור לשחוט הפסח על ערלים כמבואר בפסחים (סא, א), ואף דיש לדחוק דאפשר שלא היו כולם ערלים וקיי"ל שם דאם שחטו למולים ולערלים כשר, אבל מ"מ תמוה מה לנו לדחוק גדול כזה, ולמה לא נימא שמלו עוד מבעוד יום [כנראה מדברי המכילתא, ועי' בהערה³¹].

[ה] ברם בדברי רש"י דשחיטת הפסח היתה קודם המילה, כן משמע בתרגום יונתן עה"פ (יב, יג), והיה הדם לכם, ויהא דם נכסת פסחא וגזירת מהולתא מערב לכוך למיעבד מיניה אַת על בתיא.

וכן משמע בפרקי דר' אליעזר (פרק כט) שהיו לוקחין דם מילה ודם פסח והיו נותנין על משקוף בתייהם והיינו דכתיב בדמיך חיי בדמיך חיי ב' פעמים. ובזה הקדוש ריש פרשת בהעלותך (דף קמ"ט ע"א) בתר דאתגזרו רשימו לבתיהון מההוא דמא ומדמא דפסחא וכו'.

ואמנם מפורש להדיא במדרש רבה פרשת בא (פי"ט סי' ה), וז"ל, הרבה מהם לא היו מקבלים עליהם למול, אמר הקדוש ברוך הוא שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את הפסח

³¹ ובאמת במקור הדברים במכילתא ליתנייהו להני תיבות "שמלו באותו לילה". והרד"ק ביהושע (ה, ד) כתב בפירוש 'שמלו קודם שעשו הפסח', והיה מקום לומר דלשון רש"י "באותו לילה" לאו דווקא. אלא כיון דמלו קודם שחיטת הפסח במשך זמן של בין ערבים, נחשב ללילה. ועי' בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ד עניינים שונים סימן שלו שהאריך בזה.

גזר הקדוש ברוך הוא לד' רוחות העולם ונשבו מן הרוחות שבגן עדן ונדבקו באותו הפסח שנאמר עורי צפון וכו' והיה ריחו נודף מהלך מ' יום נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך אמר להם אמר הקדוש ברוך הוא אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלין שנאמר וכו' מיד מלו עצמם ונתערב דם הפסח ודם המילה וכו'.

וכן מפורש בפסיקתא זוטרתא (יב, ו), וז"ל, כיון ששחטו את פסחיהן היו המצרים חורקין עליהן שן ולא היו יכולין לומר כלום כי נפל פחדם עליהם, מיד אמר להם משה רבינו כל ערל לא יאכל בו. אמרו מה נעשה אם נניחנו שלא לקיים מצות הקדוש ברוך הוא הרי המצרים חורגים אותנו על ששחטנו את תועבתם מיד מלו כולם והיה מתערב דם פסחיהם ודם הברית לקיים מה שנאמר ואעבור עליך וכו', עכ"ל. הרי לנו דרך אחר השחיטה כשהגיעו לאכול פסחיהן אמר להם משה רבינו כל ערל לא יאכל בו ואז מלו עצמם.

וכן במדרש ויושע (אוצר המדרשים עמוד 152), אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה לך אמור להם לבני, תדעו שאני יוצא בתוך מצרים, ואני בעצמי אפרע מהם ואשחוט בכוריהם בשעה אחת, ואתם שחטו את פסחיהם ותנו דם הפסח על המשקוף ועל שתי המזוזות ועל גגות בתיכם ועל הכתלים... וכן עשו ישראל שחטו את פסחיהם ונתנו מן הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ועל כותלי בתיהם. אמר להם משה כך אמר לי הקדוש ברוך הוא זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו, כששמעו ישראל דבריו של הקדוש ברוך הוא עמדו על רגליהם בשמחה ובשירים ומלו כל הערלים שהיו בהם במהירות והקב"ה מיהר ורפאם³².

[ו] המבואר מכל זה דבאמת אותו פסח מצרים היה לו דין שונה מפסח דורות שהוא נשחט לערלים, ורק לא נאכל לערלים, והאריך בזה בשו"ת ויען יוסף או"ח סימן שח) בדברים נכוחים, והוסיף עוד, דבאמת האי פרשה דזאת חוקת הפסח דכתיב בה (יב, מח), כל ערל לא יאכל בו, לא נאמרה עם דיני שחיטת הפסח שנאמרו לישראל בפרשת החודש (יב, ב) שנאמרה בראש חודש ניסן, ופרשת זאת חוקת הפסח פירש רש"י (יב, מג) שבי"ד בניסן נאמרה למשה רבינו.

ולפי"ז נמצא דכל הפסחים שעשו ישראל נשחטו על הערלים, ולא נאמר בהם דין שחיטה רק למולים, רק לפסחו של משה נאמר, ושוב מצא בזה דברים מפורשים באור החיים (שם), וז"ל, וראיתי מדרש רבותינו (שמות רבה פי"ט) שהוציא ה' רוח מגן עדן ובשם פסחו של משה ונתקבצו כל ישראל ואמרו לו משה רבינו בבקשה האכילנו מפסח שלך אמר להם אם אין אתם נימולים אין אתם אוכלים דכתיב זאת חקת הפסח וגו' מיד נתנו עצמן ומלו וכו'.

³² והנה במדרש מפורש שהיתה כאן רפואה מיוחדת מאת הקב"ה שנתרפאו מן המילה מיד, ובזה את"ש מה שהקשו הריב"א ודעמיה 'דהא איכא סכנת דרך כל ג' ימים', דבאמת נתרפאו מיד.

ובשו"ת חתם סופר (ח"ה השמטות סימן קצא) כתב, וז"ל, והנה בזכות שני דמים יצאו ממצרים דם פסח ודם מילה והיינו באותה לילה מלו כמבואר ר"פ ד' מחוסרי כפרה וכמ"ש רמב"ם בשעת יציאתם מלו ובמדרש ה' נפשם קוהה לאכול פסח ואמר להם מרע"ה כל ערל לא יאכל בו ומלו ואכלו ועפ"י דרך הטבע א"א למול ולצאת וא"כ עשיית פסח המורה על הנסיעה ויציאה ממצרים הלילה ומילת ערלת בשרם סתרי אהדי.

ואמנם הם כטחו בה' ועשו פסח ומלו עצמם ויצאו ונצולו וכדי ה' האמונה הלז של דם פסח ודם מילה שינאלו אך הוראת שעה היתה ומאת ה' זאת הוא ציוה שימולו ויסעו וישלח דברו וירפאם.

עד כאן. הנה לפי מדרש זה לא קשה למה לא אמר דבר וגו' או לאמר כי פרשה זו למשה ולאחרן נאמרה וצוה אותם כל בן נכר וגו' ואחר שבאו ישראל לצד אכילת פסחו של משה המבושם מלו עצמם.

וקשה לדברי המדרש איך יכול ליתן להם מפסחו והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו. ואולי שאמר להם כן כדי שימולו וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם. וראיתי ראייה לדברי המדרש שלא רצו למול ממה שאמר ביחזקאל (כ') וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי וגו' ואומר לשפוך חמתי עליהם בתוך ארץ מצרים, הרי שלא קבלו עשות מצותיו יתברך, עכ"ד.

[ז] ומעתה מבואר דאמנם מיוחד ושונה היה פסח מצרים מפסח דורות גם בפרט זה שנשחט לערלים, ובאמת הרי גם בדיני המילה מצינו שינויים מפליגים בין מילה זו שמלו באותו הלילה, לדין מילה בעלמא, שהרי כבר הקשו שהרי קי"ל דאין מלין בלילה (מגילה כ; יו"ד סי' רסב)³³, [עי' צפנת פענח לבעל התולדות פרשת שמות; שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' קכט; שו"ת זרע אברהם סי' סז]. וכן הקשו דמלו ביום טוב מילה שלא בזמנה, [עי' הגהות הרש"ש למד"ר שם].

ונראה מזה דאמנם גם בדיני הפסח וגם בדיני המילה כל ההלכות שנאמרו להם באותה שעה היו בגדר 'הוראת שעה', ואין ללמוד מהם לדורות, ושוב מצאתי כן בשו"ת אבני נזר (יורה דעה סימן שנא ס"ק ד), וז"ל, וסבור הייתי לחדש ולומר דאף דאינו גר עד שימול ויטבול. מ"מ במצות שבת שבמרה נצטוו. וזה הי' קודם טבילה שהי' בשעת מתן תורה כדי לקבל הזאה. ועל שבת נצטוו במרה מקרא דכתיב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. ובזוה"ק בא (מ' ע"א) וז"ל אימתי אתפרעו בשעתא דכתיב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. הנה כי תיכף שנגמר מילה שלהם נצטוו על השבת. ע"כ לדורות נמי תיכף לאחר מילה מצווה על השבת. ואף שבפסח אסור קודם טבילה כדיליף מקרא דתושב ושכיר כדאיתא ביבמות (ע"ב ע"א) שאני פסח שנצטוו במצרים עוד קודם מילה כמו שפירש"י פ' בא (פ"ב ו') שמלו באותה הלילה ועשו הפסח עוד קודם מילה. ע"כ הוראת שעה הי' ואין ללמוד ממנו לדורות שבמילה יהי' מצויים בפסח. אבל שבת שלא נצטוו עד אחר מילה כ"ש לפי הזוה"ק שתיכף בגמר מילה הי' ציווי שבת כנ"ל. שפיר יש ללמוד מזה לדורות בגר.

ובפי' יפה תואר שם על המדרש שם הקשה היאך משה היה יכול להאכילם מפסחו משימולו מאחר שלא נמנו עליו קודם שחיטה. וכתב, וי"ל דהוראת שעה היתה.

[ח] ולפי"ז היה נראה לומר בזה דבר חדש, דהנה לכאורה יש בכאן סתירה מיניה וביה, דמחד גיסא קורא הכתוב את ישראל בעת צאתם ממצרים 'ערום ועריה' – 'ערום מכל

³³ ויש שרצו ליישב ע"פ דברי הזוה"ק (ח"ב ל"ח ע"א) דאיתא שם, ותנא הוה נהיר ליליא כיומא בתקופת תמוז, וחמא כל עמא דינוי דקב"ה, הה"ד ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה, עכ"ל. ועי' במש"כ החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת י), ובאזה"ח הק' פ' בא עה"פ והגדת לבנך ביום ההוא.

מצוות', ומאידך גיסא, הרי בסופו של דבר לא היו ערומים כלל, אלא היו בידם ב' מצוות שקיימום מתוך מסירות נפש עצומה, שמסרו נפשם על הפסח ועל המילה.

ועוד יש לדקדק טובא בלשון המדרש שהביא רש"י שלא היו בידם מצוות 'להתעסק בהם', ומשמע דמה שעמד להם אינה זכות קיום המצוות, אלא זכות העסק במצוות, וצ"ב.

ונראה בהקדם לשון המדרש (רות רבה פרשה ו פיסקא א), חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך... משפטים שהבאת על המצריים וצדקות אשר עשית עם אבותינו במצרים שלא היו בידם מצוות להתעסק בהם ויגאלו ונתת להם שתי מצוות שיתעסקו בהם ויגאלו ואלו הן דם פסח ודם מילה.

ואף כאן מדויק בלשון המדרש שהמצוות שניתנו להם היו 'שיתעסקו בהם ויגאלו', ונראה שלא זכו בעבור קיומם, אלא בעבור העסק עמהם, ועוד עולה בעליל מדברי המדרש שהיה בכאן צדקה מיוחדת מאת הקב"ה שניתנו להם מצוות אלו על מנת שיגאלו. וצ"ב.

[ט] והנה איתא בשולחן ערוך הלכות פסח (סימן תל סעיף א) איתא, שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו. וברמ"א, והמנהג לומר במנחה ההגדה, מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו. ובמשנה ברורה (ס"ק ב), לפי שהיתה בו התחלת הגאולה והניסים. ומקורו מדברי הפוסקים, הלבוש ושו"ע הרב, וכן בביאור הגר"א, 'שמואל התחיל הגאולה ע"י לקיחתו'. וכן נמצא במאמר חמץ לרשב"ץ 'זאת היתה התחלת הגאולה'.

ומעתה נראה שזהו החסד הגדול שעשה הקב"ה עם אבותינו במצרים, שאף בשעת לקיחה היו ערום ועריה מן המצוות, ואף קיום מושלם של המצוות לא היה בידם, שכן רק לקחו את הפסח ולא שחטוהו, ואף דם המילה עוד לא הוטף מהם, ואף הפסח לא כדינו היה, שהרי ערלים היו, ומ"מ כך הוראת שעה היתה בחסד ה' הגדול שתעמוד להם זכות העסק בפסח במסירות נפש ע"י מקחו מבעשור, וכן זכות העסק במצות המילה, שכלול היה ממילא בלקיחת הפסח, שכבר התחילה גאולתם באותה שעה ונעשו להם נסים גדולים.

ולפי"ז יש לדייק לשון הכתוב 'ואראך מתבוססת בדמך וגו'', ולא כתיב 'וראיתך', שהגאולה היתה על שם העתיד, שכליל ט"ו יהיו ישראל מתבוססים בדם הפסח ובדם המילה.

[י] והשתא ניהדר אנפין ליישב את דקדוקינו בסדר הכתובים המופיע לפנינו בהגדה, שאמנם לא בכדי הוא שהפס' ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך מופיע לאחר הפס' רבבה כצמח השדה נתתיך, שכן ניסי הגאולה נעשו עוד קודם להתבוססות בדמים בפועל, במצב של 'זאת ערום ועריה', ומגידים אנו חסדי הא'ל שהקדים לקיחת הפסח לשחיטה, וציוה עלינו את מקחו מבעשור, על מנת להקדים את העסק במצוה כבר מאותה שעה, ועשה את שאינו זוכה בזוכה, על שם העתיד.

ימורות ליל הסדר

מבוא / קדושת הלילה

לילה כיום יאיר

כתב האוה"ח הק' פר' בא, וז"ל, ואמר ביום ההוא הודיע במתק לשון צדיק כי הלילה ההוא יום יקרא לא לילה והוא אומרו (תהלים קל"ט) ולילה כיום יאיר, עכ"ל.

וכיו"ב איתא בשל"ה הק' (מסכת פסחים מצה שמורה בהגה"ה, וז"ל, ועל דרך הפשט נוכל לומר, ד'אותו הלילה' הוה מאירה כיום כמו שיחיה לעתיד. 'לילה כיום יאיר' (תהלים קלט, יב), אמר 'יאיר' לשון זכר, ולא 'תאיר', כי לילה תהיה כיום, שהוא זכר, כן היתה ליל גאולת מצרים, היתה מאירה כיום, על כן אמר לשון זכר 'אותו הלילה'.

ובשפת אמת [תרמ"ד] לקוטים מימי הפסח, וז"ל, בנוסח דמה נשתנה הלילה הזה. כי על אותו הלילה נאמר לילה כיום יאיר דנק' בתורה יום כדכתיב והגדת לבנך ביום כו' ואמרינן בשעה שמצה ומרור מונחים הרי שנק' יום. ולכן אומרים בלילה זה החלל. אעפ"י שאין קורין הלל רק ביום כדאיתא במגילה דכ' ממזרח שמש כו' זה היום עשה כו' ע"ש. רק דלילה זה נק' יום ונשתנה מכל הלילות וע' באוה"ח מזה בפ' בא שם.

ועיקר רעיון זה מבואר ג"כ בפ' המיוחד להגר"א, ומבאר שהתשובה לבן שאינו יודע לשאול – 'בעבור זה וגו' זהו המענה לשאלת מה נשתנה, 'בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וזה דווקא בלילה... והכתוב קורא את הלילה הזה יום החוה, לכן הלילה נתחייב במצוות כי אין לה בחינת לילה כלל³⁴. ועי' בני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר ז באריכות.

ונראה שמקורם הוא מדברי הזוה"ק (פרשת בא דף לח עמוד א), וז"ל, ותנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז וחמא כל עמא דינוי דקודשא בריך הוא הדא הוא דכתיב (תהלים קלט) ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה.

³⁴ וכן מובא בספר אורות הגר"א.

והנה מבואר בדברי הראשונים בפ' ההקדמה לדרש פרשת ביכורים בתורה 'ברוך המקום ברוך הוא וכו', דהואיל שאנו צריכין לדרוש הפסוקים הנאמרים בתשובתן על כן אנו צריכין לברך ברכת התורה על זאת הדרשה וכמו שאמרו בגמ' (ברכות יא ב) זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה לתנויי לן פירקין בספרא דבי רב והוה קדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פירקין. ע"כ קודם אלו הדרשות אנו מברכין המקום שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא מעצמו וזאת ברכותינו, (איסור והיתר לרש"י סי' לג; מחז"ל; פי' הרשב"ץ; שבלי הלקט סי' ריח ועוד).

ולכאורה צ"ב, מהיכא תיתי שיתחייבו עתה בברכת התורה מחדש, אחר שבכל יום ויום מימות השנה אמרינן שהלילה הולך אחר היום לענין זה, וכל עוד שאינו ישן באמצע שנת קבע, ברכת התורה מהבוקר כוללת את לימודו בלילה. ואולם יתכן לומר בדרך דרש, דמאחר ולילה זה כיום יאיר, הריהו נחשב כיום חדש המחייב ברכת התורה.

ויעויין באוה"ח הק' שם שמצדד לומר חידוש נפלא 'ואולי כי סמך ביום ההוא עם והגדת כי גם נס זה [ד'לילה כיום יאיר'] בכלל מצות ההגדה, ועי' תשובות והנהגות ח"ה סי' קמח.

הארה לדורות

כבר ידוע מרבותינו נ"ע על כללות המועדים והימים טובים, כי אין כאן 'ימי זכרון' בעלמא, אלא כל האורות מושפעים בזמן זה בכל שנה ושנה מחדש, ועל אחת כמה וכמה בליל הפסח, שבו נצטווה כל איש ישראל לראות ולהראות את עצמו כאילו הוא יצא [לגירסת הרמב"ם – עתה] ממצרים, בודאי שחובה זו מעוגנת בכך שהזמן מסוגל לזה.

וראה נא דברי אא"ז זי"ע בפנים יפות פרשת בא, וז"ל, לפי פשוטו עיקר הנסים היה בשביל הסיפור לדורי דורות, כמו שיבואר בסוף הפ' בפסוק [יג, ח] בעבור זה עשה ה' לי וגו' שכל הנסים היו בשביל הסיפור, והיינו שאמרו [פסחים קמז ב] שבכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו יצא ממצרים, ויש לפרש מה שאמר [נחמיה ט, י] ותתן אותות וגו' ותעש לך שם כהיום הזה, דהיינו שעשית לך שם לעולמים כאילו היום הוא היום הזה שהוצאתנו ממצרים, וזהו שאמר [לקמן יג, ג] זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ולא אמר זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, אלא שבכל שנה ושנה הוא היום הזה ממש שיצאתנו ממצרים, והענין הוא שבכל שנה ושנה מתעורר האור ההוא שהיה ביציאת מצרים, כמ"ש בפ' [ישעיהו לג, ו] והיה אמונת עתיד דקאי על המועדים, חוסן ישועות היינו שבכל שנה בימי הפסח הוא חסן הישועות שהיו בעת ההוא, חכמת ודעת הוא מתן תורה שהוא בחג השבועות שבכל שנה מתעורר האור ההוא שהיה בעת ההוא במ"ת שהופיע חכמה ודעת, אם יעשה הכנה לזה כמו שהיה בשעת מתן תורה, יראת ה' היא אוצרו הוא בימים הנוראים שבכל שנה בתשרי מתעורר האור שהיה ביה"כ ברדת משה מן ההר, וזהו שאמר כאן וידעתם כי אני ה'.

ועוד שמעתי לדקדק בזה בנוסח הברכה, 'המוציא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', ויתבאר לפי דברי הגמ' במגילה (יד, א), רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא חכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן. ומבואר דלא אמרינן דאכתי עבדי פרעה אנן, ואף שעדיין נתונים נתונים אנו תחת קושי הגלות ושיעבוד מלכויות.

וכתב בספר בני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ד טיול בפרדס דרוש ג), וז"ל, והנה גלות מצרים היה גלות ראשון קודם לד' גליות, הוא היה גלות קדמיי ושרשיי לכל הגליות, זה לעומת זה נגד קוצו של יו"ד (בחינת כתר) [ע"ה שער י"ד פ"י] בסוד הכתוב ויקוצ'ו מפני בני ישראל [שמות א יב], והנה היה בזה שורש כל הד' גליות, וזהו שאמר הכתוב ויהי בימים הרבים ההם [שם ב כג], רבי"ם ר"ת ר'ומי ב'בל י'זן מ'די (כדאיתא במגלה עמוקות [פ' תולדות]) רשות הרבים ד' קליפות, והנה הק' הכפתור וירעשו הסיפים [עמוס ט א], היינו כאשר עזר הש"י אותנו מן הגלות הכולל השרשי ממילא יש מבוא והבטחה גדולה לעזרינו מן הפרטים, על כן הושם זכרון יציאת מצרים לזכרון לדורי דורות, והנה תתבונן מה שאומרים בנוסח ברכות קריאת שמע שהוציאנו הש"י ממצרים לחירות עולם, והנה בעוה"ר אכתי עבדי פרעה אנן מפוזרים בארצות אויבינו בשעבודים וצרות לאין חקר והאיך יקרא לזה חירות עולם, אבל הוא חירות עולם שלא יהיה עוד גלות שורשיי כזה שיהיה כלול מכל הד' קליפות, ממילא הבטחה גדולה היא לנו ולבנינו בגלות הזה הארוך, מי שגאל אותנו מן הגלות השורשיי בודאי יגאלנו מן הפרטיים.

שורש כל הגאולות

בפי' נטפי מים להגאון מהרי"ם פדווא, וז"ל, ונ"ל דרמוז בזה התנא למה שביארנו בשם הגאון מהר"ל מפראג ז"ל כאשר חזינן שהקב"ה עשה ופעל נוראות במצרים הוא בודאי דבר תמידי לעולם, וכמו שהשי"ת נצחי כן פעולותיו ונוראותיו נצחיים, ומגאולת מצרים יהיה מקור לכל הגאולות אשר אנחנו מחכים לזה, וזהו הפי' הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו, היינו כשהשי"ת עושה חסד אז חסדו לעולם ועד. וזהו דמרמוז לנו התנא להביא לימות המשיח, דהיינו גאולת מצרים יהיה מקור נפתח להביא ימי המשיח, ולהכי נקט בלשון להביא לרמוז גם לזה. עכ"ל.

ומצינו בב' דוכתי את הלשון 'הַמַּעֲלֵךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם', בפרשת שופטים (דברים כ, א), פי' תִּצָּא לְמִלְחָמָה עַל־אִיְבֹךָ וְרֹאִיתָ סוֹם וְרֶכֶב עִם רֶב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם פִּי ד' אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלֵךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, ובתהילים (פא, י-יא), לֹא־יִהְיֶה בָּךְ אֵל זָר וְלֹא תִשָּׁתַחֲוֶה לָאֵל נֹכֵר: אֲנֹכִי ד' אֱלֹהֶיךָ הַמַּעֲלֵךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הִרְחַב־פִּיךָ וְאִמְלָאָהוּ.

והנה כבר ידוע מן המפרשים על אתר לפרש ולדרוש ענין פרשת המלחמה בפר' שופטים ובפר' כי תצא על מלחמת היצר וחיילותיו, (יעויין באלשיך, חומת אנך להרחייד"א בשם חז"ל, נועם אלימלך, מאור ושמש, תפארת שלמה ועוד), וכן ענין הפס' בתהילים מיירי מענין מלחמת היצר, כמו שדרשו חז"ל בשבת (קה, ב), אמר רבי אבין מאי קראה לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע.

ומבואר כאן מלשון הפס' דהידיעה וההכרה דהקב"ה העלנו מארץ מצרים היא הנותנת לנו כח ואומץ במלחמת היצר בכל הדורות, כי אותה יציאה מארץ מצרים היתה יציאה מתחת ממשלת הטומאה, [יעויין מהרש"א ח"א פסחים קטז, ב], ודוק. [ועי' צרור המור פר' שופטים שם].

ושוב ראיתי קצת בנוסח אחר בדברי האוה"ח הק' בפר' שופטים שם, וז"ל, כי תצא למלחמה וגו'. אולי שרמוז הכתוב מלחמת האדם עם יצרו, ובא להסיר מלבבו מורד, ואמר כי תצא למלחמה הידועה שאין גדולה ממנה... וגמר אומר המעלך מארץ מצרים כי זה מופת חותך כי ה' מפרק הקליפה מן הקדושה ומבררה, והוא סוד העלאת ישראל ממצרים כידוע ליודעי חן, וזה לך האות כדי שתתחזק במלחמה, וכן הוא אומר צופה רשע לצדיק וגו' ה' לא יעזבנו בידו, ואמרו ז"ל שהכתוב מדבר על יצר הרע שהוא מתגבר על האדם וה' עוזרו ומצילו מידו.

אתכא דרחמנא סמכינן

בתוס' ברכות מב, א ד"ה אתכא, וז"ל: מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונברך אינו היסח הדעת דאנן **אתכא דרחמנא סמכינן** ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור דכל מצות לשם מצוה עשויות, וכן מבואר בעוד ראשונים, בטור סי' תעז בשם רבינו פרץ ובאבודרהם בסדר ההגדה ועוד, וכן נפסק להלכה בשו"ע שם.

הרי לנו גדר שולחן הסדר שאנו מסבים על 'תכא דרחמנא'. ועוד ציינו בזה לדברי התוספות בשילחי פסחים (קב, א ד"ה מפטירין), וז"ל, י"ל דהתם ה"ט שלא יצא משלחן רבו רעב אבל

במצה לא שייך האי טעמא דלאו משלחן רבו הויא כולי האי. ודייק בשו"ת מעיל צדקה סי' ו' דמשמע מדברי התוס' דיש בו קצת שולחן גבוה, ויעו"ש מה שביאר בזה.

כיו"ב שמעתי מהג"ר יהודה אריה דינר שליט"א לבאר הטעם שאנו אומרים 'הא לחמא עניא' בלשון ארמי, [וכבר כתבו הראשונים כמה טעמים בזה], בהקדם דברי הגמ' בשבת יב, ב: והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי. ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, שאני חולה, דשכינה עמו. דאמר רב ענן אמר רב, מנין ששכינה סועד את החולה, שנאמר ה' יסעדנו על ערש דוי. ואף בשולחן הסדר שאנו מסבים אתכא דרחמנא הרי 'שכינה עמנו' ולכן אומרים בלשון ארמי. ושוב ראיתי שמוכא כן כבר בשם דרשות חת"ם, והאדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל.

ושמעתי מדודי הגאון רבי שמואל אריאלי שליט"א, דהנה איתא באלוה רבה (סימן תקפב, יב), וז"ל, ובכך תן וכו'. על שם ובכך אבוא אל המלך [אסתר ד, טז] (אבודרהם עמוד רסב). ובמנהגים [טירנא ר"ה עמוד צא] כתב ובכ"ן בגימטריא אנ"י וח"ו [ובגימטריא] אנא ה'. בכ"ן בגימטריא ע"ב כנגד שם של ע"ב ע"כ.

ואמנם גם בליל הסדר אנו אומרים 'ובכך ויהי בחצי הלילה', וכן 'ובכך ואמרתם זבח פסח', ולהמבואר היינו באותה בחינה של 'ובכך אבוא אל המלך'.

וכן הביא את דברי המהר"ל על מנהג לבישת הקיטל בליל הסדר שהוא משום שזהו כעבודה בבגדי לבן בקדש הקדשים 'לפני ולפנים'.

מהרא"ל צינץ בהגש"פ ברכת השיר מבאר ענין הריבוי בסיפור יציאת מצרים בלילה זה, אף דאמרינן בברכות לג, א בכיוצא בזה 'אטו סיימתינהו לשבחא דמרך', אלא שזה שייך רק בכל השנה שהקב"ה כביכול אינו בפניו, ואזי 'שלא בפניו' אומרים כל שבחו, וכאשר מרבה בשבחים, ואינו משיג אפס קצתו של הבו"ת אשר לו דומיה תהילה, אזי יש בזה זלזול ח"ו, אבל בליל הסדר שזה בבחינת 'בפניו' אזי כל מה שאפשר לומר זה מקצת שבחו, ולכן יכול להרבות בשבחים, ואף זה בכלל מקצת שבחו הוא.

ובספר 'תפארת שלמה' (שבת הגדול), וז"ל, בכל חצות לילה ד' ית' נכנס לגן עדן להשתעשע עם הצדיקים כמ"ש בזה"ק בפס' והמלך שב מגינת הביתן, אך בלילה זה אינו נכנס לגן עדן, רק בתוך בני ישראל העושים רצונו במצוות הנהוגים בלילה זה, באכילת מצה וסיפור יציאת מצרים, וזהו שנאמר ובמורא גדול זה גילוי שכינה.

דלוגו עלי אהבה'

במאמרינו על ימי הספירה הרחבנו מדברי הספרים הק' על גודל ההארה וההשפעה הגדולה מאת ערותא דלעילא בלילה קדוש זה, שלא לפי המדרגה של האדם, ושתפקיד האדם בימי הספירה לקנות בעמל ויגיעה את ההארות האלו שמתמעטים לאחר מכן. ונראה שזהו השורש והיסוד לזה שמצינו בלילה זה הנהגות מיוחדות שנוהגים שלא לפי הדרגה הרגילה של האדם בכל ימות השנה.

כמו 'ורחץ' שנוטלים אנו את הידים לכרפס, בכל השנה סומכים אנו על דעת תוס' בפסחים (קטו, ב ד"ה כל) שאין צורך ליטול ידים לדבר שמיכולו במשקה, [ועי' ט"ז סי' תעג, ו שכתב 'מכאן יש תוכחת מגולה לאותן שאין נזהרין בכל השנה ליטול קודם שיאכל דבר שמיכולו במשקה דמה נשתנה הלילה הזה מכל הימים שבשנה... אלא ודאי שאין כאן אלא חסרון זהירות, ואין מדקדקים להשוות מידותיהם'], וכאן אנו נוהגים הידור ליטול ידים.

כיוצא בזה ראיתי מובא שמנהג הג"ר אהרן קוטלר זצ"ל היה לומר בליל הסדר את אמירות 'הנני מוכן ומזומן' שלפני קיום מצוה, ואף שלא נהג לומר כן בכל ימות השנה, כי בליל פסח עומדים במדרגה גבוהה.

וכן מסופר על מרן הגרי"ש אלישיב זי"ע ששאלוהו על המנהג לומר שיר השירים בכל ליל שבת, ולא נחה דעתו מזה כ"כ, באמרו שאין אנו מבינים את הענינים הנשגבים האמורים שם, ושאלוהו שהרי נוהגים לאמרו בליל הסדר אחר 'נרצה', ואמר שליל הסדר שאני שמגיעים לדרגות אחרות.

'וכל אשר יעשה יצליח'

כתב הנצי"ב ב"פתיחה לסדר הגדה", וז"ל, ומזה הטעם התקינו חז"ל להפסיק באמצע ההלל, אע"ג שבכל זמן שגומרים הלל אסור להפסיק, היינו כדי ללמדנו דגם עיקר אכילה הוא מצוה, ועלינו להודות לד' ע"ז ג"כ, וע"ז מתפרש פרשה הראשונה בתהילים, וכל אשר יעשה יצליח, היינו אפילו אכילה ושתיה מקבל שכר, שאוכל לשם מצוה, וע"ז סיים לא כן הרשעים כי אם כמין וגו' שאינו אוכל לשם מצוה, וזהו כי יודע ד' דרך צדיקים וגו'³⁵.

'והגדת לבנך'

כתב מהרי"ל בסדר ההגדה, וז"ל, ומאד חביבה מצות הסדר דלא אשכחן דהקפידה תורה על תינוקות יותר מבלילה זו דכתיב והגדת לבנך, אף על גב דכתיב גם בהקהל את הנשים והטף (דברים לא, יב) הא פריך התם טף על מה הן באין ליתן שכר טוב למביאינהן.

עריכת הסדר של הרמב"ם ובנו

כתב בספר משנה שכיר (מועדים ליל הסדר), וז"ל, שמעתי ממורי הגה"ק בעל יד שלום מזאבנא נכד ותלמיד בעל אמרי נועם מדזיקוב, שהרמב"ם ובנו רבינו אברהם ז"ל ישבו בליל התקדש החג על סדר כל הלילה עד שהבריק עליהם השחר, ולא הספיק לרבינו הרמב"ם כל הלילה להוציא לבנו כל רגשי לבבו שהרגיש כל אותו הלילה מקדושת הסדר ומעניני יציאת מצרים, והיה בוער כלבת אש מתחילת הלילה עד סופה, שאלו בנו איני מבין הלא אתה בספר חיד סדרת להגיד בלילה הזה רק איזה מלין קצרין, ועתה אני שומע ממך דברים אשר אינם מספיקים לגומרם כל אותה הלילה, על זה ענהו, בני דע והבן, אני סדרתי מה שמחויב כל אדם להגיד, אבל איני יכול להטיל את הרגשי לבבי על אדם ההמוני, אבל כל אחד מרגיש בלילה הזה כדי תכונתו בקדושה, ודו"ק.

³⁵ ויעו"ש בדבריו שהאריך לייסד דכליל הסדר על האדם להרגיש שעכשיו הוא נמצא במצב של 'כזמן שביהמ"ק קיים', וכאילו כהנים בעבודתם וכו', ומביא כמה ראיות לזה, יעו"ש.

מצות ארבע כוסות

יש להבין החלוקה של ארבע לשונות של גאולה, שזה מעיקרי עניני הסדר, שהרי כנגדן נתייסדו לנו ארבע כוסות, ומן הראוי שבשתיית כוס כל כוס וכוס יכוין פנימיות אותו הלשון של גאולה שנרמז בלשון של גאולה המכוון כנגדו, ואז בנוסף למעם היין יתענג על המעם הפנימי והאור הבהיר של המצוה דרבנן.

צריך להקדים עוד את המבואר בדברי הרמב"ם פ"ז מחמץ ומצה שישנן שני חלקים במצות ארבע כוסות, האחד הוא שתיית כל כוס וכוס על הסדר שנתקן, הכוס הראשון הוא כוס של קידוש, השני של הגדה, השלישי של ברכת המזון, הרביעי של הלל, ובזה יסוד הדין הוא בעצמותם של כל דברים הללו שיאמרו על הכוס, ודין השתיה הוא רק מהלכתא דהמברך צריך שיטעום, והשני שתיית כל הכוסות דרך הירות, ובזה עיקר המצוה היא עצם השתיה.

ואמנם חילוק לשונות של גאולה מכוין לארבעה ענינים נפרדים של גאולה, שבגאולה הכללית ממצרים נתקיימו כולם בשלבים.

והוצאתי – ברמב"ן ריש פר' וארא: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים – יבטיחם שיוציא אותם מארצם ולא יסבלו עוד כובד משאם. וברבינו בחיי: שיהיו נפטרים מן השעבוד והם עומדים ברשותם. ובמאירי בפרק ערבי פסחים: גאולת השעבוד והוא והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ר"ל אותן העבודות הקשות שהיו משתעבדים בהם.

וביאורם של דברים, שהשלב הראשון היה הפסק השעבוד והעינוי, וכלישנא דקרא יציאה מתחת סבלות מצרים, וזה היה הרבה לפני היציאה מארץ מצרים בפועל, וכמו דאיתא בגמ' ראש השנה (יא, א), בראש השנה במלה עבודה מאבותינו במצרים, וזה היה מיום תחילת המכות כמ"ש רבינו בחיי שם, וכן בספורנו, וז"ל, מיום התחלת המכות ישקוט השעבוד. וכ"כ באור החיים 'זה היה תכף ומיד במכת היאור נתפרדה חבילת נוגשים ושומרים'.³⁶

והצלתני – ברמב"ן: והצלתני אתכם מעבודתם – שלא ימשלו בהם כלל להיות להם במקומם למס עובד. והיינו שההצלה היא יציאת חירות גמורה, וכמו שהרחיב רבינו בחיי: השני, שיהיו נפטרים מהם לגמרי מתחת רשותם, וזה התרחש רק ביציאה מארץ מצרים בפועל, כמ"ש הספורנו: ביום צאתכם שתצאו מגבולם. ובמאירי שם ביאר שאף שהפסיקו לעבוד מ"מ נצרכת הצלה מכל שיעבוד, אף משיעבוד הרגיל בכל מלכות, והוא שיעבוד מסים וארנוניות וכיוצא בהם. ואילו האוה"ח מבאר שישראל היו עובדים קצת כי אימת המצריים היתה עליהם ומעצמם היו עובדים עבודה קלה, וכנגד זה אמר והצלתני אתכם מעבודתם שתעקר עבודה מהם כל עיקר.

³⁶ ואמנם ברמב"ן נראה שהפסקת השעבוד עצמה תהיה רק ביציאה מארץ מצרים, ואילו הפסקת שלטון המצרים אינה כרוכה ביציאה מארצם כלל, שהרי יוכלו לצאת מארצם ועדיין להיות להם למס עובד, אלא זהו שלב של הצלה בפנ"ע, ואילו לדברי שאר ראשונים נראה יותר בפשוטו שהיציאה היא בתוככי מצרים מהעבודות והשעבוד בפועל 'מתחת סבלות מצרים', ואילו ההצלה היא היציאה הגמורה.

ובדברי האוה"ח צ"ב, הרי שנינו במסכת עדיות (ב י) משפט המצרים במצרים שנים עשר חדש, וא"כ היה זה שנה קודם ליציאה, ויתכן שהוא פלוגתא, ול"ע כעת.

ונראה לבאר עוד, כי מציאות העבדות עדיין לא סרה מהם, דאף שב'חפצא' אולה לה העבדות, מ"מ ב'גברא' נשארו עבדים, וכלפי מציאות החפצא דעבדות ישנה יציאה, ואילו ביחס למצב הגברא של 'עבד' זה הצלה, זוהי תמורה במהות האדם.

וגאלתי – ברמב"ן: וגאלתי אתכם – כי יעשה בהם שפטים עד שיאמרו המצרים הנה לך ישראל בפדיון נפשנו, כי טעם גאולה כענין מכר. מבואר שענין הגאולה מתייחס בעיקר לחלק העונש של המצרים, וצ"ב מה ענין העונש למצרים לעצם גאולת ישראל.

וביאורם של דברים למדנו בדברי רבינו בחיי, וז"ל, ענין קריעת ים סוף, זהו שאמר: "וגאלתי אתכם בזרוע נמויה ובשפטים גדולים". וזהו רמז לקריעת ים סוף שאז נחשבו גאולים, כי העבד היוצא מתחת יד האדון הקשה אשר מרר את חייו בכמה מיני שעבודין והוצרך לשלחו מאתו ולעשותו בן חורין על כרחו, עוד העבד ירא ומתפחד פן ירדוף אדוניו אחריו ואין הגאולה שלמה אצל העבד עד שיתברר במיתת האדון, וזהו שלא תמצא לשון גאולה ביציאת מצרים רק אחר אבדן המצריים, שנאמר: (שמות יד, כז) "וינער ה' את מצרים בתוך הים" וסמך ליה: (שם, ל) "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל", כי אז נחשבו גאולים ונושעים ואז היתה התשועה שלמה.

ובספורנו ביאר 'כי אחרי מות המשעבדים לא היו עוד עבדים בורחים', ומודגש בזה שזה לא רק מצד המציאות של בני ישראל ויתפחדו יותר מהמצרים, אלא שיש בזה כביכול קנין נוסף שיקנו את עצמם ב'מיתת האדון', ועד אז אולי יחשבו כעבדים בורחים.

וניתכן שנרמז כאן גם ביטול המציאות של מצרים בבחינת הממשלה העליונה, וכמו שהארכנו במאמר 'היציאה ברכוש גדול', שכבר נפקע מצב 'עבדי פרעה' במפלת שר של מצרים, וזה היה רק בקריעת ים סוף.

ולקחתי – ברמב"ן: ולקחתי אתכם לי לעם – בבואכם אל הר סיני ותקבלו התורה, כי שם נאמר (להלן יט ה) והייתם לי סגולה. וברבינו בחיי: ענין מתן תורה, זהו שכתוב: (שמות ו, ז) ולקחתי אתכם לי לעם, וזאת הבטחה במתן תורה שכתוב: (דברים כז, ט) היום הזה נהיית לעם. והייתי לכם לאלהים, תקבלו אלהותי.

ובמאירי שם הוסיף ש'היא תכלית הכל', ובאמת זה מקרא מפורש בפרשת שמות: בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוֹן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה. ופירש"י: ושאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים.

ובספר כלבו סי' נ המעים עוד, 'ואלו עשה כל זה ולא הגיע לנו יתרון רק לגופות לבד דיינו והוא יתעלה לקחנו לו לעם סגולה והותיר לנו שריד לנפש בתנו לנו תורתו הנכבדת, וזהו לשון גאולה רביעית באמרו ולקחתי אתכם לי לעם'.

מצות סיפור יציאת מצרים

ענף א

בגודל מעלת המצוה והשפעתה

ז"ל הזוה"ק (רעיא מהימנא פרשת בא): פקודא בתר דא לספר בשבחה דיציאת מצרים דאיהו חיובא על בר נש לאשתעי בהאי שבחה לעלמין, הכי אוקימנא כל בר נש דאשתעי ביציאת מצרים ובההוא ספור חדי בחדוה זמין איהו למחדי בשכינתא לעלמא דאתי דהוא חדו מכלא דהאי איהו בר נש דחדי במריה, וקודשא בריך הוא חדי בההוא ספור.

ביה שעתא כניש קודשא בריך הוא לכל פמלייא דיליה ואמר לון זילו ושמעו ספורה דשבחה דילי דקא משתעו בני וחדאן בפורקני, כדין כלהו מתכנשין ואתיין ומתחברין בהדיהו דישאל ושמעו ספורה דשבחה דקא חדאן בחדוה דפורקנא דמריהון כדין אתיין ואודן ליה לקודשא בריך הוא על כל אינון נסין וגבורן ואודאן ליה על עמא קדישא דאית ליה בארעא דחדאן בחדוה דפורקנא דמאריהון, כדין אתוסף ליה חילא וגבורתא לעילא.

וישראל בההוא ספורה יחבי חילא למאריהון כמלכא דאתוסף חילא וגבורתא כד משבחין גבורתיה ואודן ליה וכלהו דחלין מקמיה ואסתלק יקריה על כלהו, ובגין כך אית לשבחה ולאשתעי בספור דא, כמה דאתמר, כגוונא דא חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קודשא בריך הוא ולפרסומי ניסא בכל אינון ניסין דעבד.

ואי תימא אמאי איהו חובתא והא קודשא בריך הוא ידע כלא כל מה דהוה ויהוי לבתר דנא אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע, אלא ודאי אצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מלין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון ואודאן כלהו לקודשא בריך הוא ואסתלק יקריה עליהו עילא ותתא.

והשל"ה הק' (מסכת פסחים מצה שמורה) העתיק כל דברי הזוהר, ובתו"ד שם מוסיף לבאר השפעת סיפור יצי"מ, וז"ל: וכלל הענין הוא, כי מצד סיפור נפלאותיו, אז נעשה דביקות בינו יתברך לבינינו, ומסתלק החשך והענן המפסיקים ומבדילים בינו לבינינו, זהו הגאולה האמיתית, כי אז יתגלה לנו, הוא לנו לאלהים, ואנחנו לו לעם, כמו שנאמר (ישעיה כה, ט) 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'. ותיבת 'זה' הוא כמורה באצבע – זה הוא. 'ונשמחה בישועתו', כלומר, הישועה שהיא מאתו להושיענו. וגם פירוש 'בישועתו', בישועת עצמו כביכול כמו שכתבתי, כי אז יתגדל ויתקדש שמייה רבא כו'. זהו הרמז כל המספר כו' הרי זה משובח. כלומר, 'זה' ה', יתברך הוא וישתבח ויתפאר ויתקדש, ואנחנו דבוקים בו להראות, זה אלי, זה ה' קוינו כו'.

ועוד נראה להוסיף בענין זה של זכירת וסיפור יציאת מצרים לשון המהרש"א בחידושי אגדות בשילהי ברכות (נד, א), וז"ל, וא"ת למ"ד דבעי שם ומלכות בכל הברכות הרי כאן שאמר יתרו ברוך ה' אשר וגו' אין כאן מלכות וי"ל אשר הציל אתכם וגו' מתחת יד מצרים הוא במקום מלכות שממשלתו בכל וק"ל, עכ"ל.

ענף ב מטרת כל הניסים היתה בשביל הסיפור לדורות

ואלו הם דבריו הנלהבים של אא"ז בעל ההפלאה בספרו 'פנים יפות' על פס' זה: ולמען תספר באזני בנך. לפי פשוטו עיקר הניסים היה בשביל הסיפור לדורי דורות, כמו שיבואר בסוף הפ' בפסוק [יג, ח] בעבור זה עשה ה' לי וגו' שכל הניסים היו בשביל הסיפור, והיינו שאמרו [פסחים קטז ב] שבכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו יצא ממצרים.

ולחלן בסמוך הוא מחדש שהמטרה העיקרית בנסים לא היה בשביל אותו דור, אלא כדי שישפרו בדורות הבאים: עוד יש לפרש לשון למען תספר שהניסים והנפלאות שהיו במצרים היו בזכות המצות שיקיימו הדורות בסיפור יציאת מצרים, וכמ"ש בתחלת פרשת בראשית שאחז"ל [אבות פ"ה מ"ב] שהבן מזכה האב במספר הדורות לפניו, והיינו דקאמר שהניסים והנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא בימים ההם אעפ"י שלא היו ישראל ראויים לכך אלא בשביל מצות הסיפור שיקיימו בניהם לדורי דורות, וזו אבותינו בעת ההיא בשכר מצוה זאת לעשות להם נפלאות, וכמו שיבואר בסוף הפ' דהיינו דקאמר בעבור זה עשה ה' לי בשביל זכות מצות הסיפור שאני מספר עשה ה' בעת ההיא³⁷.

[א"ה, ולפי מהלך זה שכל העונשים למצרים הם למטרת סיפור יציאת מצרים מובן היטב מה שנחלקו חז"ל בהגש"פ כמה מכות לקו המצרים במצרים ועל הים, ומאי נפ"מ לנו, אלא שכל מטרת המכות היה בעבור שנספר בהם, ופשוט].

בזה הוא מבאר היטב במה נגרע חלקו של הרשע ש'אילו היה שם לא היה נגאל', ו'לחכי הרשע שאינו מספר אומר לו לי ולא לו שאילו היה שם לא היה נגאל, כיון שלא היתה הגאולה אלא בשביל שכר מצות הסיפור'.

לפי"ז מתפרשים גם דברי בעל ההגדה 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', 'שהסיפור שהוא משבח להקב"ה ומספר נפלאותיו שבה הוא להמרבה לספר, כיון שבשביל זה היו הניסים והנפלאות וכיון שהוא היה הגורם לדבר אין לך שבה גדול מזה'.

בהמשך דבריו הוא מבאר שעצם יציאת מצרים היא לדורות ממש, וזהו היסוד של מצות הסיפור 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ובלשון הרמב"ם נוסף 'עתה', וז"ל: ויש לפרש מה שאמר [נחמיה ט, י] ותתן אותות וגו' ותעש לך שם כהיום הזה, דהיינו שעשית לך שם לעולמים כאילו היום הוא היום הזה שהוצאתנו ממצרים, וזהו שאמר [לקמן

³⁷ ונראה לבאר כאן עוד ענין נכבד, שהנה אנו מוצאים בדברי חז"ל הרבה ענינים גדולים שהם תכלית יציאת מצרים, ולכאורה צ"ב שהרי ביציאת מצרים נתקיימה ההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואהרי כן יצאו ברכוש גדול'.

וכיו"ב אנו מוצאים במדרש תהלים מזמור קו: וירא בצר להם בשמעו את רינתם. אמר ר' אלעזר אין ישראל נגאלין אלא מתוך חמשה דברים, מתוך צרה, ומתוך תפלה, ומתוך זכות אבות, ומתוך תשובה, ומתוך הקץ. הרי שנדרשו תנאים נוספים לגאולה.

וע"כ שכל זה היה כלול בתוך ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו, ואין זו סתירה, שכן גלוי וידוע לפני הקב"ה כל העתידות, והדברים ארוכים ועמוקים.

יג, ג] זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ולא אמר זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, אלא שבכל שנה ושנה הוא היום הזה ממש שיצאנו ממצרים, והענין הוא שבכל שנה ושנה מתעורר האור ההוא שהיה ביציאת מצרים, כמ"ש בפ' [ישעיהו לג, ו] והיה אמונת עתיד דקאי על המועדים, חוסן ישועות היינו שבכל שנה בימי הפסח הוא חסן הישועות שהיו בעת ההוא, חכמת ודעת הוא מתן תורה שהוא בחג השבועות שבכל שנה מתעורר האור ההוא שהיה בעת ההיא במ"ת שהופיע חכמה ודעת, אם יעשה הכנה לזה כמו שהיה בשעת מתן תורה, יראה ה' היא אוצרו הוא בימים הנוראים שבכל שנה בתשרי מתעורר האור שהיה ביה"כ ברדת משה מן ההר, וזהו שאמר כאן וידעתם כי אני ה'.

ענף ג

המחשת ענין שכר ועונש והשרשת יראת שמים

תפקיד חשוב במצוות הסיפור הוא להמחיש את הנקודה של שכר ועונש, וכמו שלמדנו בדברי חז"ל בתנא דבי אליהו (אליהו רבה פרשה ח): דם, מפני מה [בא] עליהן, ראו את ישראל שהן טובלין ממיטותיהן, ואת בנות ישראל שהן טובלות מן הנידה ומן המיטה, אחזו עליהן את המים כדי שלא יטבלו ויבואו זה על [זו] ויפרו וירבו, לפיכך הפך הקדוש ברוך הוא מימיהם לדם, שנאמר הפך לדם יאוריהם (תהלים עח מד), היה אומר לו מצרי לישראל, תן לי מים, נתן לו מים היו דם, אמר לו, שתה אתה, שתה ישראל היו מים, אמר לו, נשתה אני ואתה מכלי אחד, נחלקו, מים לישראל ודם למצרי, לקיים מה שנאמר, ולמען תספר באזני בנך וגו' [כי אני ה'], אני נאמן לשלם שכר ודין לפורענות.

הרי מבואר כאן שישנו דיוק בעונש המצרים מדה כנגד מדה כדי לספר בזה, ועי"ז להתחזק באמונה של שכר ועונש, ועי"ז מביא המדרש את לישראל דקרא 'ולמען תספר' וגו', שבאמת תכלית ומטרת כל המכות מלכתחילה היה בשביל קיום מצות הסיפור, שע"ז מתחזקים באמונה וביראת שמים.

ועוד ראיתי שמביאים בזה את דברי הגמ' בר"פ איזהו נשך (סא, ב): אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית, יציאת מצרים גבי ציצית, יציאת מצרים במשקלות. אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור – אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא.

רבינא איקלע לסורא דפרת. אמר ליה רב חנינא מסורא דפרת לרבינא יציאת מצרים דכתב רחמנא גבי שרצים למה לי. אמר ליה אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני עתיד ליפרע ממי שטומן מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. אמר רבינא: למה לי? אמר ליה אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני עתיד ליפרע ממי שטומן מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. אמר רבינא: למה לי? אמר ליה אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני עתיד ליפרע ממי שטומן מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא.

מבואר שתכלית הענין של הזכרת יציאת מצרים הוא כדי להוסיף יראת שמים, ואמונה בשכר ועונש, וכמו שנתבאר לעיל.

ואמנם הנה בענין המכות אנו רואים שהיה בזה גם מטרה למען כלל ישראל, שהרי זה נזכר גם כברית בין הבתרים, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, ולפי האמור המטרה היתה השרשת שכר ועונש ויראת שמים, שרק עי"ז יוכלו לקבל כראוי תורה ומצוות ה'.

והנה כתיב בישעיהו (יט, כב) וְנִגַּף ה' אֶת מִצְרַיִם נִגַּף וּרְפּוּא וְשָׁבוּ עַד ד' וְנִעְתָּר לָהֶם וּרְפָאָם. ואיתא בזוהר הק' פרשת בא (דף לו עמוד א), וז"ל: תניא אמר רבי יוסי בההוא ממש דאשתכח דינא למצראי בההוא ממש אשתכח רחמי לישראל הדא הוא דכתיב וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, וכן תנא בכל אינון כתרין קדישין דלעילא כמה דאשתכח דינא אשתכח רחמי וכלא בשעתא חדא, תנא רבי חזקיה כתיב (שם יט) ונגף יי' את מצרים נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל, מאי ורפא ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל דתניא אמר רבי יוסי (אמר רבי חזקיה) מ"ד ופסח יי' על הפתח, מאי על הפתח, ופסח יי' עליכם מבעי ליה אבל על הפתח על הפתח ממש זהו פתח הגוף, ואי זהו פתח הגוף הוי אומר זו מילה.

וביאר ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק פרשת במדבר, וז"ל: ועל דרך מה שנאמר (ישעיה י"ט, כ"ב) נגוף ורפוא, נגוף למצרים ורפוא לישראל כעין שנדרש בזוהר (ח"ב ל"ז א), והיינו שעל ידי המכות למצרים נפל פחד ויראה על ישראל כמו שנאמר (דברים כ"ה, ס') אשר יגורת מפניהם. וכן כאן כתיב ויצאו וראו וגו' ועל דרך מה שנאמר (צפניה ג', ו' – ז') הכרתי גוים נשמו פינותם וגו' אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר וגו' וזהו שאמר צדיקים מתרפאין בה על ידי הראיה בהם ולא עוד אלא שמתעדינן בה שנאמר ויצאתם וגו'.

ענף ד

מטרת המכות והעונשין – הרמת כבודן של ישראל

וענין אחר בזה מבואר בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרק ו, וז"ל: משל לשר שמצא את בנו ביד הלסטים משעבדים בו, אמר השר אם אני אומר להם הניחו את בני ולכו לשלום, אין זה גבורתי, ולא לבני כבוד, אלא אני מייסרם ביסורין כדי שידעו מה עשו לבני, ולהודיע לכל גבורתו של מלך, וכל שכן שכבר הבטחתי לאברהם אביהם, וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי (בראשית טו י"ד), לפיכך עתה תראה אשר אעשה לפרעה, כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו. שתי פעמים, כי ביד חזקה ישלחם, זו מכת הדם, שלא היה להם ללבון הלבנים, ועל כרחו שלחם, כמו לחפשי ישלחנו (שמות כא כו), וביד חזקה יגרשם, זו מכת בכורות, שנאמר כלה [גרש] יגרש אתכם מזה (שם יא א).

ומבואר שיש בענין עונש המכות ויסורי הרשעים גם כבוד הקב"ה וגם כבודם של ישראל, וענין הכבוד הזה מלבד שהוא נצרך למטרת כבוד שמים בעולם, הנה הוא מבטא את גודל אהבת ה' לבניו שהם בניו של מקום, הם הגדולים והחשובים, העם הנבחר, ומי שמזיק ומתאנה להם סובל יסורים ומושפל עד עפר.

ענף ה' יציאה מעבדות פרעה לעבדות ד'

אולם יש בזה עוד עומק נוסף, איתא במגילה יד, א: הללו עבדי ה' – ולא עבדי פרעה, היינו שצורת היציאה ממצרים מבית עבדים לא היתה לממשלת האדם על עצמו, להיותו הפשי לילך אחר תאוות ליבו ורצונותיו, אלא לעבדותו של הקב"ה.

ואמנם כך הוא בירושלמי פסחים פרק תמיד נשחט: אמר רבי לוי בשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה. והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום ומה היה אומר [שם יב לא] קומו צאו מתוך עמי. **לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה'.** באותה שעה היו אומרים [תהילים קיג א] הללויה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

וכך מפורש בדברי הוזה"ק (רעיא מהימנא פרשת בהר דף קיא עמוד ב), 'כי לי בני ישראל עבדים וגו', פקודא לעבוד בכל מיני עבודה במקדש ולבר ממקדש בכל אינון פולחנין דאקרי עבודה בצלותא לאשתדלא בתר פקודי אורייתא דכלא אקרי עבודה כעבד דאשתדל בתר מאריה בכל מה דאצטריך בגין דישראל קרי לון עבדים דכתיב כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם, מ"ט אינון עבדים, בגין דכתיב אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובגין כך כתיב בעשר אמירן לבתר דכתיב (שמות כ) אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים למפלח ליה כעבד דפלח למאריה דפריק ליה מן מותא דפרק ליה מכל בישין דעלמא. וכתב בספר חרדים פרק ט פיסקא כד שפרי המחשבה של זכירת יציאת מצרים הוא שלא יחזיק האדם את עצמו כבן חורין, כדתנן בפ"ב דאבות 'ואי אתה בן חורין ליבטל ממנה'.

וכן מפורש בדברי הרמב"ן בפרשת יתרו (כ, ב-ג) בביאור הציווי בדברה הראשונה מעשרת הדברות, אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, וז"ל: ומעם מבית עבדים – שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיחיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כמעם עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים (ויקרא כה נה).

ככל שישיריש בעצמו הנקודה של עבדות להשי"ת לעשות רצון ה' בכל מצב, גם כאשר זה נגד רצונו באותו שעה, ואין זה בנוחיותו, הרי טבע בקרבו יותר את התכלית הנרצית של הגאולה להיות עבדי ה', ולכן תכלית הגאולה זה ה'ולקחתי' שזה מתן תורה בהר סיני, כמו שנתבאר לעיל, התורה והמצוות זה ספר חוקי ומשפטי העבדות שנתחדשה עלינו בגאולה זו. עבדות 'מתוקה' זו לממ"ה זה הבסים לקיום מצוות הלילה, זוהי ההרגשה במצב ובמורו, בארבע כוסות ובהסבה.

ומובא בשם ר' ירוחם ממיר שמצא יסוד זה בדברי רש"י בפר' בא עה"פ בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וז"ל: בעבור זה – בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו. הרי שתכלית כל יציאת מצרים היא לקיום מצוות ליל הפסח.

ענף ו' 'צא ולמד' – התבוננות בחסדי ד' עלינו

כתב בפי' המיוחס להגר"א וז"ל, צא ולמד, פי' אע"פ שאין אנו מרגישים בנסים אשר הוא עושה תמיד, אעפ"כ הוא עושה תמיד נפלאות גדולות לבדו, וצא ולמד מלבן הארמי, כלומר שבהשקפה ראשונה לא נראה הרעות אשר עשה לבן ליעקב, ואינו ידוע לנו מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב, ואעפ"כ העיד עליו הכתוב ארמי אובד אבי, אלא ע"כ הוא ביקש לעקור את הכל והקב"ה היפך לטובה, כן הוא עושה תמיד נסים עמנו אף שאין אנו מרגישים.

ולפי דבריו נראה שזהו כמין המשך והוכחה למה שאומר בעל ההגדה מקודם לכן, 'והיא שעמדה וגו' שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם, שאף לו תחפש ותמצא איזה תקופה בתולדות ימי עמינו שהיתה כמו 'תור הזהב' והגויים לא עמדו על היהודים להרע להם, אלא אדרבה גמלו להם טובות בגלותם, תדע לך שאין הדבר כן, אלא בסתר המה מבקשים תמיד עצות ותחבולות בבחינת 'הבה נתחכמה לו', רק שאנו אפילו לא יודעים מזה, כי הקב"ה מהפך לטובה ועושה תמיד נסים עמנו, ואע"פ שאנו לא מרגישים בזה.

ונודע בזה פי' הנפלא של מהר"י מוואלאז'ין המובא בפי' שיח יצחק על התפילה בביאור 'הללו את ד' כל גויים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו', שהגויים והאומים המה יהללו וישבחו לד' כי רק המה יודעים כמה גבר עלינו חסדו, יעו"ש.

וזוהי כוונת בעל ההגדה 'צא ולמד', צא משיגרת המחשבה השטחית והתחושה הטבעית ש'עולם כמנהגו נוהג', ולמד את גודל הנסים וההשגחה הפרטית של הקב"ה על צאן מרעיתו ישראל שזה פזורה בין שבעים הזאבים העומדים עליה לכלותה, אשר יש ומתכסים בלבושים ונראים לנו כ'ידידים'.

סיפור יציאת מצרים – כמו תפילה

איתא בדרכי משה (סי' תעג ס"ק יב), וז"ל, מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה שאנו מספרים כבוד האל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה.

הלל – פקע איגרא

איתא בגמ' פסחים (פה, ב), והאמר רב משום רבי חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. ופירש"י, לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן הראשון טעון הלל על אכילתו.

ברם, בלשון המדרש (שיר השירים רבה (פרשה ב) מצינו שנתפרש טפי, 'השמיעני את קולך, זה קריאת ההלל בנועם בשעה שישראל קורין את ההלל קולן עולה למרום, מתלא אמר פסחא בבייתא והלילא מתברא אברייאה'.

והנה כתב מהרש"א בחידושי אגדות בפסחים שם, כווננו בזה דודאי אכילתן בבית אפשר שזה אכלו לשם פסח וזה אכלו לשם אכילה גסה כמפורש במס' הוריות (י: אבל ההלל ודאי

דבולם לש"ש היה והיינו רמז דפקע איגרא לעלות חיל קריאתם למעלה לשמים, עכ"ל.
ובס"ד זכינו למצוא מקור מפורש לדבריו דזה הפי' בפקע איגרא.

* * *

גדר הסיבה – זכר לחירות או דרך חירות

לשון המשנה (פסחים צט, ב), ערב פסחים כמון למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. אפילו
עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.

בגירסא אשר לפנינו וכן גירסת תוספתא וירושלמי גרים 'אפילו' בלא וי"ו, ואזי נראה שזה
מתפרש כדין בפני עצמו של חיוב הסיבה, ואשמועינן שאפילו עני שבישראל שייכא ביה
הסבה, דס"ד דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה שאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות,
כמו שכתבו התוס' בפירושם הראשון.

ולכאורה הלשון קצת צ"ב, דמלבד שאשמועינן הדין דווקא בעני, קודם שהשמיענו התנא
עיקר חיוב הסבה, עוד נקט בדרך שלילה, לא יאכל עד שיסב, והרי ליכא חיוב הסיבה בכל
הסעודה, וכלשון הרמב"ם בפ"ז ה"ח, וז"ל: ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה
ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו
אינו צריך.

ברם יתכן שהביאור הוא דבטור ובשולחן ערוך (סימן תעב סעיף ב): ויכין מקום מושבו
שישב בהסיבה דרך חירות. והיינו שהמצוה של הסיבה אינה רק לקיים האכילה או השתיה
המסוימת בצורה של הסיבה, אלא זה צורת ישיבה והסיבה על השולחן, וזה דין המוטל עליו
כבר בהכנת ועריכת השולחן, ומדויק בלשון הראשונים שההסיבה היא במטה ו'על השולחן',
וזהו המקור לדין הטור והשו"ע שיכין מקום מושבו בהסיבה דרך חירות.

ונראה עוד, דהנה בלשון רש"י ורשב"ם מבואר שהסיבה היא 'זכר לחירות', וזה עולה בקנה
אחד עם הגירסא 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', והיינו שהמעשה
הסבה הוא רק זכר לחירות, ואינו נוהג עתה מעשה חירות בעצמו, ולכן לשיטתם לא
איצטריך לאשמועינן שאפילו עני לא יאכל עד שיסב מצד דיני הסבה, כי אף שהוא עתה
עני ואין לו כרים וכסתות וכו', מעשה ההסבה הוא רק זכר לחירות, ומתקיים בכל גווני בכך
שמיסב. ואמנם ברש"י ורשב"ם הגירסא היא 'ואפילו' בוי"ו, ולדידהו צריך לפרש כביאור
השני בתוס' שהדין הזה קאי אדלעיל, והחידוש הוא שאפילו עני שלא אכל כמה ימים לא
יאכל עד שתחשך.

אולם בלשונות הרמב"ם למדנו שהסבה זה 'דרך חירות', ולכך מוכרח כסברת התוס' שיש
חידוש בהסבת עני שהרי אין זה דרך חירות, וזה עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם

ש'חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וזה אינו 'זכר' בעלמא אלא זו הנהגה למעשה של חירות, ועי'.

הסיבה בזמן הבית ובזמן הזה

הנה בתוך שאלות מה נשתנה המובאים במשנה (קטז, א) לא נזכרה שאלת מסובין. והנה רבינו הגר"א בפירושו להגדה עמד על כך, וביאר דמשנה זו מזמן הבית היא, שהרי נזכר בה הקושיה על קרבן פסח דהלילה הזה כולו צלי, ובזמן זה לא היתה ההסיבה שינוי, יען כי היו יושבים תמיד בהסיבה, שכן היה דרכם כמו דאיתא בגמ' בכמה מקומות. אבל עתה שאין לנו קרבן פסח וליכא השינוי דכולו צלי, השמיטו שאלה זו והכניסו תחתיה שאלת מסובין, הנחשבת לשינוי כיון שאין דרכינו לישוב מסובין.

ונראה לבאר בס"ד ענין שינוי ההנהגה דוקא לאחר חורבן הבית, דמאותה שעה ואילך כבר נחשבת ההסיבה לשינוי, דהנה במדבר רבה (ב, א) איתא: ויסב אלקים את העם דרך המדבר, מהו ויסב, שהרביצם כדרכי המלכים רבוצים על מיטותיהם. וראה עוד כע"ז בספר המנהיג סי' נד ובאורחות חיים סי' ב.

ונראה דענין הסיבה אינו דרך חירות בעלמא לאפוקי מדרך עבדות, אלא זוהי הנהגה מיוחדת של בני מלכים, וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם: כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עד שיהיה דרך חירות.

ויעוי' במדרש במדבר רבה (פרשת במדבר פרשה א אות ב), ד"א וידבר ה' אל משה במדבר סיני זש"ה (ירמיה ב) הדור אתם ראו דבר ה' המדבר הייתי לישראל אם ארץ מאפליה וגו' אמר הקדוש ברוך הוא לישראל על שאמרתם למשה למה העליתנו ממצרים להמית במדבר וכי כמדבר הייתי לישראל וכי כמדבר עשיתי עמהם בנוהג שבעולם מלך ב"ז שיצא למדבר שמא מוצא הוא שם שלוח כשם שהיה מוצא בפלטין או אכילה או שתייה ואתם הייתם עבדים למצרים והוצאתי אתכם משם הרבצתי אתכם בסיגמטין שנאמר (שמות יג) ויסב אלהים את העם דרך המדבר, מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מיטותיהם.

ובפיוט לשבת הגדול, ולמה מסובין במטה כבודה וכלולה, זכר לחירות וריבוי עניי כבוד בחתולה שכן דרך בני מלכים לנהוג כבוד ולסלסל.

ומעתה נראה לומר דמה שבזמן הבית נהגו לאכול בהסיבה היינו לפי שהיו מורגלים באכילת בשר קדשים, וגבי אכילת קדשים איתא בזבחים (כה, א): אבל הכא אימא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, ופירש"י: לענין קדשים כתיב גבי מתנות כהונה, לכל קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה, והיינו לגדולה כדמתרגמינן לרבו, ללמד שיהיו אוכלין אותן דרך אכילת מלכים המשוהים וכו'. ולכך הורגלו לאכול בהסיבה כדרך המלכים ולא היה בזה שינוי.

ובאופן אחר מצינו בספר מעגלי צדק [סדר פסח עמ' קד; להגרד"צ קרלנשטיין זצוק"ל ראש ישיבת גרודנא] שהאריך לבאר טעמים של אלו החולקים על הראב"ה³⁸, וכן הכריע המחבר, דלכאורה תמוה, הרי כיון שכיום אין נוהגים להסב, ואפילו אין דרך המלכים בזה, אין כאן דרך חירות, ואדרבה זה דומה לחולי, (כלשון המהרי"ל בהל' ההגדה שמביא דברי הראב"ה).

אלא נראה לומר דלדידהו מלבד דין הסבה כניהוג דרך חירות, יש בזה קיום של זכר למה שהיה ביציאת מצרים, ומצינו במדרש רבה ריש בשלח שלמדו מ'ויסב אלקים את העם' שמכאן למדו רבותינו שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להן הקב"ה, וכן מבואר בכמה מאמרי חז"ל, וזה כמו שמצינו שעושים כמה מיני זכר בלילה זה, כמו שנתנים האפיקומן במפה זכר למשארותם צרורים (משנ"ב סי' תעג ס"ק נט) ועוד.

הסיבה בכל הסעודה

בב"ח סי' תעב סק"ה העתיק לשון המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק מח), וז"ל: מדקאמר בגמ' השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני סעודה וא"א לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בסעודה, אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה דכל האכילה של מצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה.

וכה"ג כתב הרמב"ם בפ"ז ה"ה, וז"ל: ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאך אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך. וכ"כ הרמ"א (סימן תעב סעיף ז), ולכתחלה יסב כל הסעודה. (מהרי"ב).

[ועי' מאירי (פסחים קה, א): ארבע כוסות כולם צריכין הסבה הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח]³⁹.

ויל"ע טובא בדבריו, שלכאורה קשה להשוות דבריו עם משמעות ל' הרמב"ם מכמה פנים. חדא, בד' המהר"ל מבואר דבעי הסיבה לכתחילה בכל אכילת המצה, ומצד שאכילת המצה כולה נחשבת לאכילה אחת ארוכה, אבל בל' הרמב"ם נראה שאפילו אכילת שאר דברים ולא המצה המיסב ה"ז משובח.

ועוד, מלשון המהר"ל ומדיוקו בגמ' נראה שאי"ז רק מצוה מן המובחר אלא זהו דין קיום המצוה לכתחילה, ואילו ברמב"ם מבואר שזה רק ענין שהעושה משובח, והוסיף שאם לאו אינו צריך, ומשמע שאין זה מעיקר הדין לכתחילה.

³⁸ בענין שיטת הראב"ה לגבי נשים, יעויין במש"כ בסמוך.

³⁹ ובברכי יוסף בסי' תעג כתב, ועתה ראיתי להרב בית דוד סי' ר"ן שכתב וז"ל, דבר ברור הוא שכל הסבה שצריך להסב בלילה הזה הוי דוקא בשעת אכילה ושתייה, ולא בשעת ברכה וכו' עד כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס וקריאת הגדה וברכת המוציא על אכילת מצה צריך בלא הסבה, עכ"ל.

ועוד נראה, דהנה ברמ"א בסעיף ז כתב: ולכתחילה יסב כל הסעודה (מהרי"ב). ונראה שבדווקא לא צויין ע"ז כמקור ד' הרמב"ם, דברמ"א מפורש שהוא דין לכתחילה ולא רק הידוד ומצוה מן המובחר, ובאמת בביאור רבינו הגר"א הביא מקור לדין זה משמש שאכל כזית יצא וכדיוקו של המהר"ל. והוסיף ע"ז: ובמתני' לא יאכל וכו' משמע כל הסעודה, וראה פר"ח.

ובביאור דעת הרמב"ם ומעמו, נראה דלאו משום מצות אכילת מצה קאתי עלה, אלא זה מכלל דין הסיבה שהיא מצוה בפנ"ע מהלכתא דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכן עולה מלשונו בה"ז: בכל דוד ודור חייב אדם להראות... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב.

והדברים ארוכים בספר חידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ז ה"ז) וכן בה"ט במוסגר. וראה עוד מן המובא בשמו בהאי ענינא בבאר המלך ובמשנת יעקב על אתר.

אמנם, באמת נראה כי מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי על אתר דאיתא: א"ר לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בפסח צריך לאוכלו מיסב, וראה בפני משה שביאר שנחלקו אם צריך לאכול רק כזית מצה שיוצא בו יד"ח בהסיבה או כל הסעודה.

ונראה דהרמב"ם פסק לעיקר כדעה שניה בירושלמי דרך כזית מצה, ומ"מ למד מדברי ר' לוי דיש בכך הוראת דרך חירות להסב בכל הסעודה.

הסיבה בנשים וגדר נשים חשובות

בשו"ע (סי' תעב סעיף ד), אשה אינה צריכה הסיבה אלא א"כ היא חשובה. וברמ"א, וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פ' ע"פ ורבינו ירוחם) אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב (ד"ע).

כתב בספר טעמא דקרא (מהדורה חדשה), וי"ל דמש"כ המרדכי ורבינו ירוחם דכל הנשים שלנו חשובות הן הוא מההיא שעתא שרגמ"ה ז"ל גזר בחרם שלא לישא שתי נשים, ומאז מיקרי נשי דידן חשובות⁴⁰. ולפי"ז א"ש מה שהמחבר לא כתב ד"ז דאזיל לשיטתיה בשו"ע אה"ע ס"א ס"י דלא פשטה תקנתו בכל הארצות, וגם לא החרים אלא עד סוף האלף החמישי, אך מהרמ"א שם מבואר דגם האידנא איכא להחדר"ג ולהכי שפיר כתב דהנשים שלנו מקרי חשובות, [ויעו"ש שהביא מדברי הכה"ח דאצל בני ספרד המנהג שנשים מסיבות].

אמנם נראה דלכאורה תליא מילתא בביאור ענין חשיבות הנשים, דהנה בטור כאן מובא בטעם פטור אשה מהסיבה, וז"ל, פירש רשב"ם מפני שאימת בעלה עליה, ולפי"ז אלמנה

⁴⁰ וכן ביאר בספר פתחי אברהם להגר"א דאוייערבאך שליט"א, והוסיף להטעים שמני אותו החרם נמצא שכל אשה חשובה היא בביתה, שהרי אין שתי נשים האחת חשובה והאחת פחותה הימנה. ויעו"ש שביאר לפי טעם זה הענין שהנשים סומכות על הראבי"ה ולא האנשים. וראה בהערה הבאה.

וגרושה בעו היסבה. ובה"ג כתב משום דלאו אורח ארעא דאשה למזגא, ולפי"ז כל אשה אינה צריכה היסבה.

ועי' באור זרוע (סי' רנו) דאשה אינה צריכה. מפני שהיא כפופה לבעלה ואין לה נכון להראות לפניו שררה וחירות, ואם חשובה היא נדונה. כגון גברתנית כמו הכא באשה חשובה עסקינן גבי שבת ואחרי שהיא גברתנית צריכה היסבה. והיינו שמפרש כרשב"ם, ולפי"ז ענין החשיבות היינו חשיבות בעצם, ולפי"ז שפיר י"ל כהאי חילוקא דטעמא דקרא.

אולם לכאורה לפי טעמא דבה"ג דלאו אורח ארעא מה הביאור לומר דכולהו נשים חשובות מאותה התקופה של חדר"ג, אטו דין גרמא להו שיהיה דרכן בהסבה.

[ואולם יש לדון שכל דברי המרדכי ורי"ז לא קאי להאי טעמא, ואמנם לא משמע כן בדבריהם, ועי' ברכי יוסף, וז"ל, ונראה דלפי טעם הגאון דמאי דאשה אינה צריכה היינו משום דלאו דרכה למזגא, והוא טעם כעיקר, כמ"ש הרב פר"ח וכמ"ש אות ב'. אם כן האידנא דאיש ואשה יחד עשיר ואביון בימי שנה לאו אורח ארעא למזגא, מאחר שכן ליל התקדש חג דנהוג להסב, איש ואשה שוו בשיעוריהן, וצריכו הסבה, דאידי ואידי בכל השנה לאו ארחייהו בהכי. ודוק, עכ"ל]⁴¹.

⁴¹ ובעיקר שיטת ראבי"ה, יש מי שחילק בין אנשים לנשים בזמן הזה לגבי חיוב הסבה, שאף על פי שאשה חשובה מסיבה כאיש, בכל זאת אין עיקר חיובן שווה. הנשים כולן לא היו בכלל תקנת הסבה, ורק אשה חשובה שהיא רגילה להסב כל השנה יצאה מכלל כל הנשים לענין זה והרי היא מסיבה. ובזמן הזה שאין רגילים כלל בהסבה כדברי ראבי"ה, אין לאשה חשובה מעלה על יתר הנשים, וחזר דינה להיות ככל הנשים שאינן בכלל תקנת הסבה. משא"כ, חובת אנשים בהסבה היא גם לבני אדם שאינם רגילים להסב. וכך שנינו בפסחים (צט, ב): "אפילו עני בישראל לא יאכל עד שיסב", ואף שמש העומד לפני בני הבית לשרתם צריך הסב (פסחים קח ע"א). מבואר שבאיש אין החיוב תלוי במי שדרכו להסב, על כן אין לפטור אנשים מהסבה מהטעם שבזמן הזה איננו רגילים בכך, כסברת ראבי"ה.

ועי' כתב חכ"א שיחי': יש להעיר שבאמת מקור דין הראבי"ה אינו מן הראבי"ה עצמו אלא סבו הראב"ן (כמו שהזכיר בב"י), שכן כתב 'זהם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילים בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתינו, ואין לנשות ימין ושמאל'.

וכשהדברים לפנינו במלואם נמצאנו למדים לכאורה חידוש בשיטה זו, שאין הכוונה שבטלה מצוות הסבה או שאנו פטורים ממנה (כמו שהבינו האחרונים מדברי הראבי"ה הקצרים), אלא שאנו מקיימים אותה בפועל בדרך שאנו רגילים לישב בנחה. ויש לפלפל בזה הרבה, ואכמ"ל.

ועוד יש לחלק בין האנשים לנשים לפי מה שכתב בערוך השולחן (סימן תעב סעיף ד), וז"ל, ודע שהטור כתב בשם ראבי"ה דבזמן הזה במדינתנו שאין רגילין לאכול בהסיבה א"צ להסב ע"ש אבל כל רבותינו לא ס"ל כן ואדרבא נלע"ד דכיון שמצוה לעשות שינויים בליל זה כמ"ש הרמב"ם בפ"ז [הל' ג'] שצריך לעשות שינויים בליל זה כדי שיראו הבנים וישאלו א"כ אין לך שינוי טוב מהסיבה שאין אנו רגילים בזה ועכשיו עושין אותו וראיה לזה שהרי במשנה [קט"ז]. בשאלת מה נשתנה לא הוזכרה שאלת ההסיבה ובנוסחא שלנו ישנה והטעם דבזמן המשנה לא היתה שינוי ולא היה לכן מה לשאול על זה אבל עכשיו שואל על השינוי ולכן העיקר כדברי רוב הפוסקים שחיוב יש בהסיבה.

ולפי דבריו נראה שכל ענין ההסיבה הוא עשיית שינוי כדי שישאלו התינוקות, וזה שייך באיש עורך הסדר ולא באשה. ועי'.

הסיבת תלמיד אצל רבו

איתא בפסחים קח, א: בן אצל אביו בעי הסיבה, איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי, ת"ש אמר אביי כי הוינן בי מר זגיןן אברכי דהודי, כי אתינן לבי רב יוסף, א"ל לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים.

והנה יש לדקדק בדברי הגמ' כמה אנפי. חדא, מהו החילוק בדין המורא בין מורא אביו למורא רבו בדין הסיבה, והא חייב גם במורא אביו ואמו, והוקש כבודם לכבוד המקום, וראה ט"ז יו"ד סי' רמב ס"ק א שאין חילוק בזה בשיעור המורא. ועוד, מהו שאמר רב יוסף: לא צריכתו, דמשמע שזהו דין פטור ביסודו, והוה ליה למימר להו אסור לכו משום מורא.

וביותר, הרי הסיבה היא מצוה עכ"פ מדברי סופרים, וא"כ למה לא נימא בזה סברא דאתה ורבך חייבים בכבודי, והכל הושוו בפני כבוד המקום, ותדחה מצות ההסיבה מצות מורא רבו.

ועוד, הא כיון דלהסיבה בעלמא בכל השנה מהני לזה מחילת רבו, א"כ למה לא יהא מצוה על הרב למחול, כדי שיקיים התלמיד מצות הסיבה.

[ב] ורשב"ם פירש דבן אצל אביו אינו כפוף כ"כ, וצ"ב מהו שיעור זה של כפיפות. ובפשוטו י"ל דבאמת אין כאן איסור מצד דין מורא להסב, אלא דבאופן שהוא כפוף לרבו אין משמעות לזה שיסב, שבכל ענינו הוא לא בניהוג של בן חורין בהנהגה חיצונית זו, ולכן לא מחויב בהסיבה.

ונראה עוד דמוכרח לומר כגדר זה באשה גבי בעלה, דהתם דוחק הוא לפרש מצד חיוב מורא כפשוטו, דהא ליכא מצוה גמורה של מורא וראה ברשב"ם שהוסיף בזה מדברי השאלות דרב אחאי דלאו דרכיהו דנשי למיזגא, ומשמע דחד טעמא נינהו, והינו שלחסיבה של אשה כנגד בעלה אין משמעות של דרך חירות כיון שהיא כפופה לו, ומאותו הטעם אין דרכם של נשים להסב, כיון שהם כפופים לבעליהם, הההסיבה לא מכבטא אצלם כלום.

ובזה מבואר לישנא דרב יוסף: לא צריכיתו, דבאמת אין כאן דין איסור ביסודו, אלא דין פטור, ועי' פר"ח.

אמנם ראה משנ"ב סי' תעב ס"ק טו שכבר עמד כיו"ב בדקדוק לשון המחבר שם 'א"צ הסיבה', וכתב משום דברישא אמר צריך נקט הכא א"צ, אבל באמת איסורא נמי איכא להסב בפניו דמורא רבו כמורא שמים. ומבואר שלא כפי האמור, ונראה מדבריו שהשתית זאת על דברי ר"י דמורא רבו כמורא שמים, דמשמע דאיסורא נקט, וצריך תלמוד בהבנת דברי רב יוסף לאשורן.

[ג] ואשר נראה בס"ד דהנה יש לדקדק מאי מייתי מהא דמורא רבו כמורא שמים, והלא אין זה המקור לדין מורא רבו, וראה רשב"ם דמקור לדין מורא רבו כמורא שמים הוא מקרא דאת ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, השוה מורא רבו למורא שמים, ועי' רש"י לעיל

(כב, א) דקאי על מורא רבו, ולכאורה צ"ב היכן נזכר כאן רבו, לכאורה זה דין מורא ממי שנחשב לת"ח.

עוד יל"ע, דהנה בב"מ (לג, א) תנן אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת, שאביו הביאו לחיי עולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי עולם הבא, ובפשוטו מיירי בדין כבוד, שאף שלא מצינו מקור לדין כבוד רבו, מ"מ ילפינן לה בק"ו מסברא שהרי הוא מביאו לחיי עוה"ב, ולכן מהאי טעמא גופא הוא גם קודם לכבוד אביו, וכן מפורש בטור שם. ויל"ע למה לא סגי לן בהאי ק"ו לדין מורא, ולמה בעינן לילפותא דדרש ר"ע את ה' א' תירא לרבות תלמידי חכמים.

[ד] ואולי י"ל, דאמנם עצם דין מורא ידעינן מהאי ק"ו מאביו, ואף שמעינן מזה ממילא דגדול מוראו וקודם לאביו, ומ"מ בילפותא דאת ה' א' תירא' שמענו גדר אחר של מורא, ונעתיק בזה מה שנתבאר במקו"א בדין המורא.

וזה בהקדם מה שאמר מרן הגר"ז (מובא בכתביו בכורות) לדייק לשון הרמב"ם בסוף המצוה: וזה כלו לקוח בראיה מהיות הכתוב מצוה לכבד החכמים והאבות כמו שהתבאר בלשונות רבים מן התלמוד, לא שהיא מצוה בפני עצמה, והבן זה.

ודייק הגר"ז דחלוק דין כבוד ומורא דרבו מכבוד אביו ומוראו, דבאו"א הכבוד והמורא נמנו כב' מצוות, וראה דברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"ג) איזהו כבוד ואיזהו מורא. אבל כאן מפורש בדבריו דכבוד ומורא רבו זוהי מצוה אחת.

ובדרך זו מבואר דבריו בהל' ת"ת שהבאנו בתחילת דברינו, דאף כי ודאי הדין כבוד ברבו הוא מלתא דוהדרת פני זקן ולא מק"ו בעלמא, ובעשה זה כלול גם מוראו, ומ"מ תוספת דין מורא ברבו על דין כבוד חכם בעלמא האמור כאן נתגלה לן מק"ו מאביו, אכן תמן הכל היא מצוה אחת.

אולם נראה בס"ד גדר החילוק, שכאן הכבוד והמורא כלולים יחדיו ולא כב' מצוות ככיבוד אב ומוראו בעומק טפי, דהנה בהל' ממרים שם מפורש ברמב"ם היובים ודינים שונים הכלולים בחיובי כבוד ומורא אביו. ואולם הן הנהגות במעשה כבוד – מאכיל ומשקה מלביש ומכסה ומשמשו בשאר הדברים שהשמישים משמשים בהם את הרב. מורא – לא עומד במקומו וכו'.

וראה לשון הרמב"ם סה"מ עשה ריא: שציונו לירא מאב ואם והוא שיתנהג עמהן כמנהג מי שהוא ירא ממנו שיענישו כמו המלך וכו'. מבואר שדין מורא או"א אינו שיהיה לו פחד ויראה מהם בהרגשת הלב, ולא כחיוב יראת ה' שמחייב הרגשת מורא. ומה שהושווה מוראם למורא המקום הוא לא בגדרי המורא, אלא מלמד על חשיבות וערך המצוה.

אבל דין מורא רבו הוא לא דיני הנהגה של מורא, אלא מורא רבך כמורא שמים, שזוהו חיוב שיחיו לו רגשי יראה מרבו. ונראה שזוהו מוצא הדינים דחולק על רבו ומהרהר אחר רבו המבוארים בהל' ת"ת, ולא שמענו איסורים כאלו במורא אביו, רק איסור שלא יסתור את דבריו בפניו או שלא בפניו שזוהו מעשה של זלזול כבודו. והיינו משום שלא נתחייבנו ברגשי

מורא ופחד כלפי האב, וזה נתחדש רק במורא רבו שהוא כמורא שמים ומתחייב מזה אפילו לא לחלוק על דעתו מבלי להביעה במעשה, או להרהר במחשבה אחר רבו.

ולפי"ז עולה יפה החילוק באופני המצוה, דבאביו שנתחייב במעשים ונהגות של כבוד ומורא ומוגדרים בפעולות שונות הכלולים בחיובים אלו, הרי ודאי ב' מצוות נפרדות המה. דישנה הנהגת כבוד וחיוביה וישנה הנהגת מורא וחיוביה. ברם, במורא רבו שהחיוב הוא לירא ממנו בהרגשה, יתכן לומר שהמורא זה תוספת בדין הכבוד, והיינו שהרגשת מורא זה הדרגה העליונה בענין של כבוד, והכל נכלל במצוה אחת של כבוד והידור והדרת פני זקן, ועיין.

[ח] ובזה מבואר דאף כי ודאי חיוב המורא הוא מלתא דרבו ולא מדין ת"ח, מ"מ גדר מורא זה כמורא שמים, הוא מחמת הדין ת"ח שברבו, ופשוט כביעתא בכותחא דאם רבו אינו בגדר ת"ח אין בו דין מורא מסוים זה.

ונראה שבאמת מעשה הסיבה איננו סתירה לדין מורא מצד עצמו, אלא שזה סתירה להרגשת המורא שנעוצה בדין מורא רבו כמורא שמים, וזה גדר הדין דאפילו הסיבה של מצוה אינו מיסב בפניו.

ומעתה יתכן לומר כפי שנתבאר דיסוד הדין כאן הוא לא דין איסור לחסב אלא פטור, ומ"מ נקט רב יוסף האי דינא דמורא רבו כמורא שמים להערוך מקור הדבר המיוחד ברבו שדין מוראו פוטר מהסיבה.

[ו] והנה בלשון המחבר מבואר דהגמ' מיירי גם ברבו שאינו מובהק, ובספר ברכת רפאל העיר מלשון השו"ע (יו"ד סי' רמב סעיף טז) בדין אל יסב לפניו 'אלא יושב כלפני מלך' וכו'. ורבינו הגר"א ציין מקורו מההיא דשמעתין, ואמנם שם בסעיף ל' מבואר דמיירי דוקא ברבו מובהק, וצ"ע בסתירת דברי המחבר, ויעו"ש שהאריך בדברים נכוחים.

ואולי י"ל לפי האמור, דהא מיהת חיוב מורא בהנהגה במעשה שלא יסב לפניו אמור דוקא במורא רבו מובהק, ומ"מ המושג של מורא רבו כמורא שמים, יסודו מלתא דת"ח שבו ולא מלתא דרבו, ולכן שייך לדון בכל רבו, פטור מלהסב מחמת חסרון הרגשת החירות שבהסיבה, ועי' היטב.

[ז] והנה בשו"ע שם כתב דבן אצל אביו אינו צריך הסבה אפילו הוא רבו מובהק. וביאר המג"א ס"ק ו' דהיינו טעמא משום דאפילו הוא רבו מסתמא הוא מוחל לו – אבודרהם, וכן הביא בשער הציון מדברי השאילתות פר' צו ומדברי הכל בו.

אולם לא כן מבואר בדברי התוס' בפסחים שם שנקט בפשיטות שאביו והוא רבו ג"כ אינו צריך דלא גרע מרבו אחר, מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה כדאמרינן בפ"ק דקידושין... ואפ"ה קאמר בפני אביו צריך הסיבה. הרי שאף שלמסקנא נראה דסברי תוס' שא"צ הסיבה, מ"מ לא נראה בדבריהם שהטעם הוא מסברא חיצונית של מחילה, וצ"ב בהכנת כל הענין.

והנה באם רבו נותן לו רשות להסב, עי' משנ"ב ס"ק טז דאם רבו נתן לו רשות מחויב הוא להסב, ובשער הציון הערה מקורו, וז"ל: מסקנת פר"ח וכן משמע מרי"ץ גיאות שכתב אע"ג דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף, וממילא כיון דהרב מחל לו איכא מצוה דהסיבה.

וראיתי בספר שערי זבולון להגר"ז שוב שליט"א שכתב להקשות על דברי הרי"ץ גיאות דאם אכן זה רק גדר של דחיה, הא כיון שמוטלת עליו מצות הסיבה למה לא יהא עדיף שלא יאכל אצל רבו כלל כדי לקיים מצות הסיבה כראוי.

ועוד, הרי המחבר כתב בסעיף ז דכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה. וראה בביאור הלכה שם ד"ה לא יצא דנראה דלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה ובירך ברכת המזון ואח"כ נזכר שלא היה בהסיבה צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, יעו"ש.

ומבואר מזה דתקנת הסיבה אינה רק מצוה להסב לחוד, אלא זה מעכב מדרבנן במצות מצה, וא"כ מה שייך הכא דחיה של כבוד התורה שלא להסב, הא הוא מפסיד מצות מצה כתיקונה.

ובאמת עיקר הדבר צ"ב, דמעולם לא שמענו שמצות כבוד אביו באופן שאיננו מוחל (לדברי הפמ"ג משב"ז ס"ק ד), או מצות כבוד רבו תדחה איזה מצוה, ועי' מש"כ בקובץ הערות סי' יז אות ב. ויעו"ש שהאריך בזה, ונעלה כאן הדברים כפי הכנתינו ובתוספת נופך.

[ח] הנה יל"ע בעיקר הטעם שנקטו הראשונים דאצל אביו א"צ הסיבה משום דבסתמא אביו מחיל ואינו מקפיד, למה ניזיל בתר סתמא ולא נימא שיבקש ממנו רשות כמו אצל רבו אם הוא חפץ להסב.

ובאמת יעויין בחק יעקב שכתב וז"ל: ולפי"ז נראה היכא דידענו דאב אינו רוצה למחול אין להסב, אך י"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם, ע"כ. ולכאורה נראה מזה דבאמת אינו גדר של דחיה בעלמא, דא"כ מה שייך כאן בטלה דעתו.

ובמג"א הביא מהט"ז ס"ק י ומדברי המהרש"ל בהגהותיו לטור דכל הפטור ומיסב נקרא הדיוט (הט"ז מיירי בסתמא על כל הפטורים והמג"א העתיקו בנידון דידן). ולכאורה גם מזה מוכח שפטור נאמר כאן ולא דחיה.

[ט] ואשר נראה לבאר ביסוד הענין, דגדר תקנת הסיבה היה על דרך מה שמצינו בנוסח מה נשתנה, שבכל הלילות אנו אוכלים בין יושבים ובין מסובים הלילה הזה כולנו מסובים, והיינו שהתקנה היתה שאם בכל השנה ישנן שני אפשרויות לאכול בישיבה רגילה או בהסיבה דרך חשיבות, הרי שבליילה זה יש לבחור באפשרות של הסיבה בלבד, ברם באופנים שבכל השנה אין הדרך להסב כלל לא תקנו הסבה בלילה זה כלל.

ולפי"ז מובן היטב לישנא ד'לא צריכיתו, הן אמנם דשורש הענין דתלמיד אצל רבו לא מיסב אצל רבו כל השנה הוא משום מורא רב, והוי דין של איסור, אך כאן הוא דין פטור, שכיון שאין הדרך להסב אצל רבו לא חלה עליו תקנת הסיבה.

ולפי"ז מבואר היטב דין בן אצל אביו ואפילו הוא רבו, דאין זה רק אומדנא כה"ג דבסתמא עתה הוא מוחל לו שיקיים המצוה ויסב, אלא הרגילות היא שבן אצל אביו מיסב בכל השנה, ואפילו הוא רבו, וממילא הוי ג"כ בכלל תקנת הסיבה.

[ו] והנה הפר"ח נסתפק בדין נתינת רשות ע"י רבו אם הוא מחויב בכה"ג להסב, ומסיק לבסוף, וז"ל: ומיהו מהחייא דבן אצל אביו משמע שכל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסיבה.

איברא, לאור כל האמור נראה דאין מזה הכרע, כיון שאביו ורבו חלוקים הם במציאות הרגילות, ואצל אביו דרכו להסב ולכך ישנה תקנת הסיבה בעלמא משום דמסתמא מוחל, אבל אצל רבו יתכן ואפילו אם מוחל להדיא אינו בכלל תקנת הסיבה כלל, וכמש"נ⁴².

וגדולה מזו שמעינן בדברי החק יעקב הנ"ל דאצל אביו אין דין תקנת ההסיבה מבוסס על מחילה בפועל, אלא אמרינן בכל גווני במלה דעתו אצל כל אדם, ואין דין כבודו דוחה מצות ההסיבה, וחרי נאמרה תקנת הסיבה במציאות הרגילות של אב, ומשא"כ ברבו יתכן שלא נאמרה כלל מצות הסיבה והמיסב אצל רבו פטור מן הדבר ועושהו הוי, והדיוט מיקרי.

ואמנם בדברי רי"ץ גיאות נראה דלא כהבנה זו אלא שזה גדר דחיה, וכמש"נ, [ושוב ראיתי שבספר פירורים משולחן גבוה ח"ה עמ' רלא ממו בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שביאר בדברי רי"צ גיאות כדברינו, וז"ל, לכאורה מפני כבוד התורה אין דרכו כל השנה להסב, וממילא פטור כמו אשה ועבד].

אבל שמעתי מידידי הרה"ג ר' שלמה יאקב שליט"א ראה ברורה מדברי הגמ' שלא כדבריו, דאיתא שם: מיתבי עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו. ומשני, כי תניא הויא בשוליא דנגרי.

ולכאורה צ"ב, אם איירינן הכא משום דחיה, ומצד דכבוד התורה עדיף, א"כ פשיטא דשוליא דנגרי מיסב דאין שייך להאי טעמא כלל, ומאי רבותא אשמועינן תנא דברייתא. וע"כ דמירי הכא מצד הרגילות להסב, וכנ"ל.

⁴² וראיתי בשם הגאון רבי אברהם גניחובסקי וצוק"ל דמספקא ליה באחד שאכל מצה ללא הסיבה, ובעת ששב לאכול מצה בהסיבה הגיע רבו וישב לפניו, והשתא הוא פטור מהסיבה, מי נימא שיאכל שוב מצה ללא הסיבה, ועכשיו קיים מצוותו מאחר שכך הוא דינו לאכול המצה ללא הסיבה, או שכיון שבלא"ה אינו מיסב, א"כ מה יוסיף לו כעת אכילת מצה ללא הסיבה, שהרי מצות מצה כבר יש לו ורק חסר לו ההסיבה, וזה לא ירויה עתה. (קובץ בנתיבות ההלכה לד עמ' 276).

ולכאורה היה נראה יותר שיאכל מצה שנית, כי אין חסר לו ההסיבה במסוים, אלא שחסר לו אכילת המצה כתיקונה, וכעת כשהוא אצל רבו, הרי אכל המצה כתיקונה.

ויש לפלפל גם לפי הצדדים שכתבנו בפנים אי הוי גדר של דחיה ופטור או מצד שכן הרגילות ואין מציאות של הסיבה.

[יא] והנה בגדר פטור אשה שאין צריכה הסיבה, מצינו בלשון הרשב"ם, וז"ל: מפני אימת בעלה וכפופה לו, ומפרש לה בשאלתות דרב אחאי לאו דרכייהו דנשי למיזוגי. והנה יש מקום לומר שאלו הן שני טעמים שונים לפטור אשה.

אולם לא נראה כן, שהרי רשב"ם גרס אשה אין צריכה הסיבה בלא תוספת המילים 'אצל בעלה'. וע"כ שאין הטעם משום שמורא בעלה עליה. ועי' ביאור הגר"א סי' תעב סק"ד. ונראה שרשב"ם למד שהכל ענין אחד הוא, ושורש הדבר שאין דרך אשה להסב הוא משום שמורא בעלה עליה והיא כפופה לו, ודוק.

הסיבה – הפקעה מדרך עבדות

[א] כתב במאמר חמץ לרשב"ץ (סי' קיט), וז"ל, אם שתאן בלא הסיבה היה נראה שדינו כדין שתאן חי. ידי ארבע כוסות יצא וידי חירות לא יצא. אבל ראיתי בספר הטורים (סי' תעב) שצריך לחזור ולשתות בהיסבה. ואינו נראה מזה הטעם שכתבתי. ויעוי' בפרי חדש סי' תעג סעיף ז שגם העלה בתוך דבריו טענה זו, ובברכי יוסף ס"ק ח.

ובאמת צריך טעם לדין מאי שנא דבשתאן חי אמרינן ידי יין יצא ורק ידי חירות לא יצא, ופירש"י ורשב"ם, כלומר אין זו מצוה שלמה שאין חשיבות אלא ביין מזוג. והר"ן כתב, וז"ל, כל' שלא יצא ידי מצוה מן המובחר ומיהו אינו צריך [לחזור] ולשתות ד' כוסות, אולם בשתה ד' כוסות בלא הסבה הדין הוא כמו שכתב הטור, ומקורו בדברי הרא"ש (פ"י סי' כ), ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה.

[ב] ומטו משמיה דמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שביאר בזה, דכאשר שותה הכוס בלי הסבה לא זו בלבד שאינו מקיים ניהוג דרך חירות, אלא דחשיב ששותה הכוס בדרך של עבדות, וכאשר שותה בדרך עבדות, הרי זו סתירה לתוכן ענינם של ארבע כוסות שהם כנגד ארבע לשונות של גאולה, ולכך לא יצא. ומשא"כ ביין חי, אף דמחיסרא בחפצא דילייה בדרך חירות, מ"מ אין זה מעכב במצוה, אלא רק אינו מצוה מן המובחר, מאחר ששתייתו בכח"ג אינה נחשבת כשתיה בדרך עבדות.

ועוד הוסיף הגרי"ש זצוק"ל לבאר לפי"ז את ההלכה שתלמיד אצל רבו שאסור לו להסב משום מורא רבך כמורא שמים, הרי הוא נפטר לגמרי מן ההסבה, וא"צ לילך להסב במקום אחר שלא בפני רבו, וזאת מאחר שבמקום שאסור לו להסב, כאשר אינו מיסב, אין כאן הפקעה מדרך חירות, ואין זה דרך עבדות, כי גם בן חורין נוהג כך. עכת"ד.

[ג] ולפי חידוש נפלא זה היה מקום לנשות הקו הלאה, ולבאר ענין נוסף שמצינו בדין הסבה. הנה איתא בשולחן ערוך (סימן תעב סעיף ד), אשה אינה צריכה הסיבה אלא א"כ היא חשובה. הגה: וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פ' ע"פ ורבינו ירוחם), אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב (ד"ע).

והנה רבים תמחו בזה מה נשתנו הנשים מן האנשים שאינם סומכים על ראבי"ה דבזה"ז אין דרך להסב, ומאי שנא נשים מאנשים, והרי בכל מצוות הסדר שוים אנשים ונשים. ועי' בכף החיים על אתר שמעורר שאדרכה יש להן לקיים מצוות היום כמו האנשים.

והנה בלשון המשנ"ב (ס"ק יב) נראה שנתכוין לבאר החילוק שכתב וז"ל, דסתם אשה אין דרכה להסב בשום פעם, עכ"ל. כלומר שגם אשה חשובה שהיתה מדינא צריכה להסב הלא אין זה דרכה, משא"כ באנשים שאע"פ שבזה"ז אין הדרך להסב בזמן חדוה, אבל אין זה מספיק לפטרם מליל פסח בהסבה, כהראבי"ה, שלפעמים בכ"ז האנשים מסובים דרך חרות גם בזה"ז משא"כ בנשים.

וזה דחוק ביותר, בפרט כי בזה"ז לא נראה כי האנשים מסיכים באיזה פעם. וכיותר, שהרי להלכה לא נתקבלה שיטת ראבי"ה דליתלי הלכתא דהסבה במנהג בזה"ז, ואף שאין דרכנו בהסבה, תקנת חז"ל שתקנו להסב דרך חירות במקומה עומדת, וא"כ מה נשתנו הנשים בענין זה.

וראיתי בערוך השולחן כאן שתמה על דברי הרמ"א, וז"ל, ולענ"ד קשה לומר כן דא"כ למה האנשים לא סמכו על ראבי"ה. ועוד דהוא דיעה יחידאי.

עוד מצינו בשו"ע (סעיף ז), כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה, דאין דרך להסב, כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה (אגודה פרק ע"פ).

ואף כאן צ"ב טובא, היאך סומכים אנו על ראבי"ה רק בדיעבד, אחר ששיטה זו דחוייה היא להלכה, ויש ליישב.

[ד] ברם, לפי דרכו של הגריש"א זצוק"ל היה נראה לבאר ביסוד דינו של ראבי"ה, דהנה זה פשוט שמסברת ראבי"ה לומר ש'בזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו, והיינו שבטלה כיום ההנהגה של דרך חירות, היא סברא שלא נתקבלה להלכה, וכמו שכתב הב"י בשם המרדכי והגהות מיימוניות שכתבו על הראבי"ה דיחיד הוא בדבר זה. והוסיף הב"י, כלומר שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה.

ואולם מה שסומכים עליו לענין דיעבד בשתיית ב' כוסות אחרונות בלא הסבה, היינו על דרך שנתבאר, מסברת ראבי"ה שאין רגילות בני חורין להסב נתקבלה לענין שעכ"פ מי שאינו מיסב בזמן הזה אין בזה הפקעה מדרך חירות וניהוג של דרך עבדות, כי סו"ס אין הרגילות כיום להסב, ולכן אף שידי חירות לא יצא, מ"מ לא נהג בדרך עבדות, ובדיעבד במקום שיש הפסד אם יחזור וישתה כמו אחר שתיית כוס ג' אינו חוזר.

ונראה שזהו ג"כ הביאור במנהג הנשים בזמן הזה, דהנה באמת מעיקרא דתקנה לא חייבו את הנשים בהנהגת דרך חירות, אלא שאשה חשובה חייבת להסב, מאחר שדרך אשה חשובה להסב, אזי כשאינה מסיבה זה ניהוג של הפקעה מדרך חירות, דהוי כדרך עבדות,

ואמנם בזה סמכין על סברת ראבי"ה בזה"ז דאין רגילות להסב, דהא מיהת כאשר אינה מסיבה אין זה הפקעה מדרך חירות, ולכן גם נשים חשובות בזה"ז אינם נוהגות להסב.

אבל האנשים בודאי לא סמכי על ראבי"ה, כאשר יש עליהם דין חיובי של ניהוג חירות, דזה לא פקע גם כאשר בזמנינו אין הרגילות להסב, ועי' היטב⁴³.

חיוב נשים ותינוקות בארבע כוסות

[א] איתא בפסחים (קיה, א): ואריב"ל נשים חייבות בד' כוסות הללו שאף הן היו באותו הנם.

ולכאורה צ"ב, שהרי בסמוך מייתי הגמ' ברייתא בזה"ל: ת"ר הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, וא"כ מה חידש ריב"ל בדבריו לחיוב נשים, ולא משמע בדבריו שרק בא לבאר הטעם לחיובן משום שהיו באותו הנם.

וביותר יל"ע, דהנה רש"י ורשב"ם פי' דאף הן היו באותו הנם היינו שעל ידן נגאלו שבשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה משום דע"י אסתר נגאלו וכן גבי

⁴³ ומצינו דברים בהבנת שיטה זו להלכה באופ"א, בשו"ת ב"ח החדשות (סימן ה) לגבי דין אבל בהסבת ליל פסח, וז"ל, ואפילו לפ"ז ודאי בליל פסח דהסיבה מצוה היא צריך לאכול בהסיבה אף על פי שהיא מכלל הדברים המביאים לידי שמחה דאבל חייב בכל המצות אפי' תוך ז' שרי ואצ"ל תוך יב"ח כדפרישית אלא שבזה צ"ע בארצינו שאין רגילות להסב א"כ אין בהסיבה מצוה כמ"ש המחברים בשם ראבי"ה דאנו א"צ להסב וא"ל דאנן לא נהגינן כוותיה דיחידאה הוא כמ"ש בהגה"מ הא ודאי ליתא דהא מנהגינו כאגודה שכתב שבדיעבד יצא אם אכל בלא הסיבה וכדאי הוא ראב"י לסמוך עליו בדיעבד ודאי דמבואר דאנן תופסין עיקר דבריו ראב"י ומה שאנן אוכלין ושותין בהסיבה לכתחלה זה אינו נגד ראב"י דגם הוא מודה דגם עתה הוא דרך חשיבות ותענוג ודרך חירות ושמחה אלא שכתב שא"צ הסיבה דגם ישיבה כדרכו הוא דרך חירות ומ"ש בהגה"מ וז"ל ראב"י כתב שאין אנו צריכין הסיבה בזמן הזה שהרי בני חורין אין מסובין ואדרבה ישיבה כדרכו הוי דרך חירות אמנם יחידאה הוא ע"כ אין לדיק מל' ואדרבה כו' דר"ל דלכתחלה אין לישיב בהסיבה אלא ישיבה כדרכו דהא ודאי ליתא שהרי בתחלת לשונו כתב אין אנו צריכין הסיבה וכו' דמשמע דאי בעי עביד הסיבה.

אלא ודאי כך הם כוונת דבריו דאין אנו צריכין הסיבה בכרים וכסתות שהרי בזמן הזה בני חורין אין מסובין ואדרבה ישיבה כדרכו הוא דרך חירות לעולם משא"כ בכרים וכסתות דהוי דרך חולים ואף על פי דבאינו חולה האי הסיבה בכרים וכסתות מורה על דרך חירות מ"מ בישיבה כדרכו הוי דרך חירות עכ"פ מש"ה אף לכתחלה א"צ הסיבה אבל ודאי מודה ראב"י ז"ל דבהסיבה בכרים וכסתות הוי נמי דרך חירות באינו חולה והלכך שפיר עבדינן ככ"ע דלכתחלה בעי הסיבה בכרים וכסתות מאחר דרבים חולקים על ראב"י וס"ל דאף בארצינו בעי הסיבה עכ"פ, ויעו"ש עוד. ועי' עוד בשו"ת מהרש"ל סי' פח,

ועכ"פ ההנחה הרווחת בפוסקים היא שגם לדעת הראבי"ה, בהסבה בזה"ז יש בה ניהוג חיובי של דרך חירות, וכמבואר להדיא בדברי הבי"ח והמהרש"ל, אבל כבר ציינו בזה את לשון מהרי"ל (סדר ההגדה), פעם אחת כתב מהר"ש שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו מה"ר זעקיל ז"ל, ששמע מפי רבו הר"ר יודא ז"ל דדוקא בימימיהם שהיו רגילין בהסיבה בשאר ימות השנה, אז מהוייבין בה בפסח, אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי. עכ"ל. ועי' תשובות והנהגות ח"ה סימן קלמ.

חנוכה. ובתום הקשו ע"ז ופי' בשם הירושלמי שאף הן היו באותו הסכנה. אכן לקמן בחיוב
התינוקות פי' רשב"ם שגם הם נגאלו.

וצ"ב דאם מה שהיו בסכנה סגי בזה לחייבם, אמאי בחיובא דנשים הוצרך הרשב"ם לפרש
משום שעל ידן נגאלו ולא סגי במה שהיו בסכנה.

ושמעתי מאמו"ר שליט"א, וכאשר הצעתי הדברים לפני מו"ר זצוק"ל פירש כן מדעתו,
דודאי בברייתא לא מיירי בחיוב עצמי של הנשים והתינוקות אלא זה מחיובא דבעל הבית
שיהיו לפני כולם ארבע כוסות משום ששייכי בזה וגם נגררים אבתריה, והעד ע"ז חיוב
התינוקות דמאי שייך לחייבם, וראה מאירי. ובאמת שלחיוב זה סגי גם לשיטת רשב"ם מה
שהיו בכלל הסכנה ושייכי לזה.

אמנם, ריב"ל חידש שנשים חייבות מצד עצמן מכח שאף הן היו באותו הנס, ובהאי חיובא
לרשב"ם לא סגי לחייבם משום שהיו בסכנה רק משום שעל ידן נגאלו.

שוב ראיתי שזה מדוקדק בפי' רבינו חננאל שהוסיף בד' ריב"ל נשים חייבות בארבע כוסות
כאנשים. והיינו כמש"נ שזה חיוב עצמי כמו אנשים.

[ב] והנה שיטת ר' יהודה בברייתא, וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקים להם
קליות ואגוזים בער"פ כדי שלא ישנו וישאלו.

וכבר תמחו בזה, דמשמעות לשון ר"י שאם היה לתינוקות תועלת ביין לא היו מחלקים להם
אגוזים אלא נותנים להם יין. ולכאורה מה ענין זה לזה, הרי נתינת יין לחכמים זה משום
שאף הם נגאלו (לפי' רשב"ם), ואילו אגוזים וקליות זה בשביל שלא ישנו וישאלו.

ושמא ניתן לומר, דבאמת הרי מה שמחויבים התינוקות ביין לת"ק הוי מלתא דבעה"ב,
ולכן לא קשיא מה תועלת לתינוקות ביין, ופי' רשב"ם: הלא פטורין מן המצוות, דבאמת
לאו חיובא דידהו הוא. אולם סברת ר"י היא שכיון שאין להם תועלת בזה, א"כ לא מתקיים
כלום ביין, וע"כ עדיף לקיום הדין דיליה שישתתפו עמו שיחלק להם קליות ואגוזים שע"ז
לא ישנו וישאלו.

ומעתה י"ל, דגם לר"י הדין דלא ישנו וישאלו לפי הרשב"ם אינו לקיים מצות והגדת לבנך,
שזה מצוה בפנ"ע של סיפור יציאת מצרים, אלא זה מדיני עריכת השולחן של בעה"ב שגם
התינוקות יהיו שייכים לזה, וזה משום שגם הם נגאלו והם בתורת הקיום של המצוות, וזה
מחודש.

ועתה עוררני אחי הגדול הרה"ג ר' יצחק שליט"א ב' נקודות בזה, חדא, דבדברי הראשונים
מצינו שנחלקו אי מיירי הכא בתינוקות שהגיעו לחינוך או טרם שהגיעו לחינוך, יעויין לשון
הר"ן (בפי' על הרי"ף), כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחיין
בו אינו להם דרך חירות. ומבואר שדנים כאן בהגיעו לחינוך, ומלתא דמצות חינוך.

וביאור דעת רבנן, יעויין בפר"ח, וז"ל, אלא העיקר דרבנן מחייבי לחנך לתינוקות ביין אף
על פי שאין תועלת להם בזה, דכל דתקון רבנן בקטן דומיא דגדול, דכי היכי דבגדול אף על
פי שמזיקין לו חד' כוסות חייב לשתותן וכדלעיל בסעיף י', הוא הדין נמי לקטן שהגיע לחינוך

אף על פי שמזיק לו היין מחייב מדרבנן, ובההיא דקטן חוגר דפרק קמא דהגיגה [ו, א], יע"ש. ור' יהודה סבירא ליה דלא תקון רבנן לחנוכי לקטן במידי דלית ליה תועלת מיניה. וכן מפורש בחי' רבינו דוד שחייב הקטנים הוא משום חינוך. ויעוין ב"ח סי' תעב ס"ק ז.

ויש בראשונים שנראה בדבריהם דמיירי בלא הגיעו לחינוך, ומ"מ נראה שיסוד הענין היינו לאו מלתא דבעל הבית, אלא מלתא דהקטנים כדי שיהיו שייכים בענין הסדר, וענין כלליות הסדר הוא ההנהגה דרך חירות ושמחה, וזה ישנו לתינוקות ע"י הקליות והאגוזים תחת היין שאין להם שום תועלת בו.

[וכן נראה בדברי מהרש"ל בים של שלמה (פ"ב דביצה), יעו"ש].

מאמר בענין ארבע כוסות

[א] בשמו"ר (ו, ד) מובא מקור דין שתיית ארבע כוסות מהפס' בריש פרשת וארא שמוזכרים בו ד' לשונות של גאולה וחוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי כנגד ד' גזירות שגזר עליהם פרעה וכנגדן תקנו חכמים ד' כוסות בליל הפסח לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.

מאידך, בירושלמי פסחים (פ"י ה"ב) איתא: ר' יהושע בן לוי אמר כנגד ארבעה כוסות של פרעה, וכוס פרעה בידי... ואשחט אותם על כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה ונתתי כוס פרעה בידו.

והנה ברש"י ורשב"ם במתני' ריש ערבי פסחים הביאו את המקור הראשון מהמדרש. אולם ראה רש"י שם (קה, א ד"ה ארבע כוסות) – שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפס' זה וכוס פרעה בידי וגו' ורביעי ברכת המזון. (ובאמת שינה מדברי הירושלמי שישנם בפס' רק ג' כוסות). וצ"ת מפני מה נקט רש"י בכל מקום טעמא אחרינא.

שמעתי בזה דבר נחמד מידידי הר"ג רבי דוד ברלין שליט"א, לבאר בהקדם דברי מרן רי"ז הלוי בחל' חו"מ (פ"ז ה"ז) ותו"ד, שישנם שני הלכות בדין שתיית ד' כוסות, דין אחד של שתיה לא מצד שתיית הכוסות עצמן אלא עיקר מצוותן הוא מצד הברכות שעל הכוסות שהקידוש וההגדה וברכת המזון וההלל דינן הוא שיאמרו על הכוס⁴⁴, ודין השתיה הוא רק מהלכתא דהמברך צריך שיטעום. ועוד דין שני – מצות שתיה של ד' כוסות שהמצוה היא עצם השתיה דרך חירות. ויעו"ש בהרחבה גדולה.

ולכאורה לפי דבריו נמצא, דבדין הראשון הנ"ל שזהו קיום דין של הברכות שנאמרים על הכוס, אזי חייב דכל כוס הוא ענין בפנ"ע כגון קידוש היום, סיפור יציאת מצרים וכו'. אמנם

⁴⁴ ויל"ע אם דין זה של קידוש על הכוס הוא דין מהל' קידוש גרידא, וכמו בכל השנה כולה, או שנאמר כאן דין מיוחד בקידוש דליל פסח במסוים, נוסף על דין קידוש בכל שבת ויו"ט בעלמא. ובבה"ג הל' קידוש והבדלה מיייתי ד' פסוקים לשבת ולג' רגלים למילף בהו דין זכירה על היין.

וממה שמצינו שנשים חייבות בד' כוסות, אף שכוס אחת של קידוש הן בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' ק לחייב נשים בכל קידוש דיו"ט, יעו"ש. ומדבריו נראה שאין דין מיוחד של קידוש על הכוס בכאן. אמנם בלא"ה יל"ע בראייתו לפי דברי הגרי"ז הנ"ל, די"ל דנה שנים חייבות בכוס דקידוש הוא לצד הדין השני של ד' כוסות משום חירות, ועי'.

הדין השני הוא דין אחד של שתיית כל הד' כוסות דרך חירות, ומלכתחילה נאמרה כאן הלכה של שתיית ארבע כוסות.

מעתה ניתן לומר, שאלו השני מקורות הנ"ל מכוונים כנגד שני הדינים האלו. דהדין הראשון של שתיית הד' כוסות מצד כוס של ברכה זה מרומז בד' לשונות של גאולה, והיינו משום שבאמת כמו שלשונות של גאולה כל א' הוא דבר בפנ"ע, כן ענין ארבעה כוסות הללו, כל א' מהם זה כוס של ברכה אחרת. וכן נראה בדברי המדרש שסיים לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, והיינו שזהו דין שתיה מצד הקריאה בשם ה' שהיא על הכוס. אכן הדין השני של שתיית ד' כוסות דרך חירות – זה מרומז בקרא דגבי כוס של פרעה נזכר כוס ד' פעמים, כלומר דחזינן זכר לזה ששתיה חשובה של משקה היין הוא ד' כוסות וזה שתיה של מלכות וחירות, וזה ילפותא על כל הד' כוסות בהדדי.

ומבואר מאוד דקדוק דברי רש"י, דודאי לגבי עיקר חיובא דד' כוסות נקט המקור לעיקר החיוב של ד' כוסות, וזה הד' לשונות של גאולה, אולם לגבי חיובם של הנשים נקט המקור לדין השני, וזה יבואר לפי מה שנראה מלשון הרמב"ם דהדין של שתיה מצד קיום דין כוס של ברכה אינו ענין כלל לחיוב נשים בד' כוסות, שאין זה חיוב על הגברא לשתות ארבע כוסות שנבוא לחלק בזה בין אנשים לנשים, רק זהו דין של הברכות שנאמרים ע"י הבעה"ב שמוציא את כולן שיהיו על הכוס ואותו המכרך יטעום, ואם אשה מברכת חל דין השתיה ג"כ עליה.

ולכן בדין נשים חייבות בד' כוסות בחר רש"י להזכיר את המקור השני מכוס של פרעה שהוא מכוון כנגד הדין השני של השתיה משום דרך חירות, וזהו דין השמועה שנשים ג"כ חייבות בשתיה זו דרך חירות זכר לנס משום שאף הן היו באותו הנס.⁴⁵

⁴⁵ ברם לפי דברי רש"י הללו נמצא שהכוס הרביעי הוא של ברכת המזון, וזה ודאי כוס של ברכה הוא. ונמצא שמקור על שתיית חירות יש לנו רק על ג' כוסות ולא על ארבעה. ויש בזה מן הדוחק שאין ד' כוסות של חירות אלא ג'.

ועיקר דברי רש"י לומר שהכוס הרביעי אינו רמוז בקרא אלא הוא כוס של ברכת המזון מוקשה שהרי במקור הדברים בירושלמי ובמדרש מופיע שזה מקור לד' כוסות. ובפסוק שלאחריו (פס' יג) נזכר שום פעם 'כוס'. וכבר האריכו בזה הרבה, יעויין בדברי החיד"א בספר פתח עינים ובאור חדש ובהגהות מראה כהן בפסחים ובתורה תמימה פר' וישב פרק מ הערה ד והערה ו.

והרבה רצו לקשר זאת למימרא דרבא דרבא בסוטה (ט, א) ובחולין (צב, א), ג' כוסות האמורות במצרים למה וכו', הרי דהתם חשיב ג' כוסות ולא ד'. (ראה גם בכבוד יום טוב (דאגון על הרמב"ם; פ"ז מחו"מ ה"ז) ובשו"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה חלק א סימן קכו).

ברם שם הביאור הוא כמו שכתב מהרש"א בח"א שדקדק רש"י שם לפרש 'בסיפור החלום' לפי שיש עוד כתוב אחד ונתת כוס פרעה ג' ובכ"ר חשיב ליה נמי וקאמר ד' כוסות נגד ארבע כוסות של פסח, אבל תלמודינו ודאי לא חשיב אלא ג' הנאמרים בסיפור החלום וכוס פרעה ג' ואשחט אותם אל כוס ג' ואתן את הכוס ג' והיינו שהלום שר המשקים היה פתרונו האמיתי כן לבשר טוב על ישראל. אולם מה ענין זה למנין הכוסות האמורות בפרשה לגבי למילף לליל הפסח. וביותר, שרבא מדבר מענין כוס של פורענות האמור בחלום שר המשקים, ואילו הכוס הרביעי הוא כוס ישועות ולא כוס של פורענות, וכאן זה מקומו.

ועוד יש להשיב בכמה אנפי על ביאור זה, וראה מה שנכתב בזה המצאה חדשה ב'מוריה' קובץ המועדים (ח"ג עמ' תשג).

והנה כתב הרמ"א (סי' תעג סעיף ז): ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל ובפרט הכל ט"ז פעמים (מהרי"ל).

והנה בטעמא דהך מילתא מצאתי ג"כ שני טעמים המתאימים לשני הדינים הנ"ל. יש שכתבו ע"פ דברי הגמ' בברכות (נא, ב): ואמר רב אסי, אין מברכין על כוס של פורענות. וכאן דמיירי מפורענות המצרים אין ראוי שיהיה זה על הכוס, ולכן פוגם את הכוס מעט, שאז נחשב שהמכות וכן דם ואש וכו' אינם על הכוס. ומעם זה אמור בגדר זה של אמירת ההגדה על הכוס.

ויש שכתבו לפי מה דאיתא במגילה (י, ב): ואמר ר' יוחנן, מאי דכתיב ולא קרב זה אלזה כל הלילה, בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. הרי דכאשר ישנה מפלה לרשעים זה חסרון בשירה.

ואמנם, יתירה מזו מצינו בדברי הילקוט (פר' אמור רמז תרנד): אתה מוצא שלש שמחות, כתיב בחג ושמחת בחגך, והיית אך שמה, ושמחתם לפני ה' אלוסיכם, אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת, למה וכו' ד"א בשביל שמתו בו המצרים.

וכיון שישנו ענין של שתיה כביטוי של שמחה⁴⁶ ודרך חירות, וזהו ענין השתיה כנגד ד' כוסות של פרעה, אמנם כאן מיחסרא בשמחה מחמת מפלתן של רשעים, ולכן אנו שופכים מעט מן היין לרמזו על חסרון זה. [בדומה לזה מובא בשם הגאון בעל חזון יחזקאל].

והנה בפייט של מוסף לפרשת החודש איתא, אַרְבַּעַה כּוֹסוֹת כְּבִמְחֻזָּה. בְּאַרְתָּ זֶה מִזְּהָ לַחֲזוֹתָ. בְּאֶשֶׁר שָׁמַעְנוּ בֶּן עוֹד נִחֻזָּה. רָצִינוּ כְּשִׁי בַּחֲדָשׁ הַזֶּה.

וביאורו דקאי על ד' כוסות שבמחזה, שראה שר המשקים בחלום הלילה, והמכוון הוא שהקב"ה באר לחזוה דהוא יוסף הצדיק שפתר החלום בחלום זה את כל עניני הגאולה, וכמו דאיתא במדרש (בראשית רבה פרשת וישב פרשה פח), וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח, א"ר הונא בשם ר' בנייה כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, רבי שמואל בר נחמן אמר כנגד ארבע כוסות שנאמרו כאן, וכוס פרעה בידי וגו'.

והא דאיתא בהמשך, 'כאשר שמענו כן עוד נחזה', יש לבאר על פי דברי המדרש שם בסמוך, וז"ל, ונתת כוס פרעה וגו', רבי לוי אמר כנגד ד' מלכיות, רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים, הה"ד כי כה אמר ה' אלהי ישראל אלי קח את כוס היין החמה, כוס זהב בבל ביד ה' וגו', ימטר על רשעים וגו', וכנגדן הקדוש ברוך הוא משקה את ישראל ד' כוסות של ישועה לעתיד לבא, שנאמר ה' מנת חלקי

⁴⁶ עי' ר"ן על הרי"ף (פסחים כג, ב), וז"ל, מה תועלת לתינוקות ביין. כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחיין בו אינו להם דרך חירות. וכן במאירי שם 'והתינוקות אין להם שמחה כל כך ביין'.

ובפרי חדש סי' תפג כתב, וז"ל, בתשובות מוהר"ש הלוי יו"ד סי' יב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא ידי חובתו במי צימוקין משום שחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח, ויעו"ש בפר"ח שחולק ע"ז למעשה.

וגו', כוס ישועות אשא, תערוך לפני שלחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רויה, כוס ישועות כוס ישועה אין כתיב כאן אלא כוס ישועות אחד לימות המשיח ואחד לימות גוג.

* * *

שומע כעונה בשתיית ארבע כוסות

מובא בספר שמחת המועדים (הרב שמחה הלוי הולנדר, מודיעין עילית תשע"ד; עמ' שנמ):

מספרים שמרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל לא יכל לשנות יין או מיץ ענבים בכלל, והלך לשאול את מרן הרב מברסק מה לעשות, וענה לו דהרי שיטת תוס' בפסחים (צט, ב ד"ה לא יפחות) שדין ד' כוסות של ליל הסדר הוי אותו גדר כמו קידוש בליל שבת, ולכן אפשר לצאת בשומע כעונה בלי לשנות כלל (עי' בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ שהאריך בזה), וכשיספר הפסק הזה למרן החזו"א אמר לו שאין תוס' בזה.

והנה כאשר ספרתי את זה למו"ר מרן הגר"ש בירנבוים ז"ל מיד פתח התוס' בפסחים, וניסה לראות איך הבין החזו"א את התוס', דהא כל השנים היה פשיטא ליה כמרן הגרי"ז, אבל אחרי הרבה זמן של עמל ועם כמה נסיונות להבין פשט אחר הוא סגר הגמ' ואמר שאינו יורד לסוף דעתו של החזו"א.

וכן מביא מרן הגר"מ שטרנבוך שפעם מרן הגרי"ז היה בדרך עם אחיו הגר"מ והיה להם רק ארבע כוסות של יין ביניהם, והחליטו שאע"פ שאחד מהם יכול לצאת ידי חובתו עם חמר מדינה, מ"מ יותר טוב לעשות כשיטת התוס' בפסחים, ואחד יוציא את השני מדין שומע כעונה אע"פ שרק אחד מהם יוכל לשנות ארבע כוסות, עכ"ד.

והנה חפשתי בחזו"א ובספרי גדולי תלמידיו ולא מצאתי התייחסות לענין זה, ואדרבה, בספר אמרי יושר לב"א הגאון רבי מאיר גריינימן שליט"א נמצא מפורש כהבנת הגרי"ז [כמובן דלאו משמיה], האם ידוע איזה מקור להנ"ל?

והעירוני למובא מכתבי מרן הגר"ש זצ"ל אויערבאך זצ"ל, וז"ל, בפסחים צט ע"ב נסתפקו התוס' אם יוצאין ידי מצות ארבע כוסות ע"י אחר עיי"ש (ועי' גם ברא"ש שם סי' כא), ושורש הספק הוא אם שתיית ד' כוסות הוי מצוה דרבנן כמו מצה ומרור ונמצא שכל אחד חייב בכך, או דהוי רק מצוה לכבד את ליל פסח בשתיית ד' כוסות, וא"כ הו"ל כמו קדושה רבה של שבת דהוי רק בפה"ג והעיקר הוא השתיה, ואפ"ה מוציא אחרים גם אם אינם טועמים. ועכ"פ כיון שבמסקנתם כתבו התוס' רק "ונראה להחמיר" ומשמע דאכתי ספיקא הוא, נמצא שלדעת התוס' מי שהוא זקן או חולה באופן שאינו שותה כלל ארבע כוסות, טוב שיבקש מאחר שיוציאו כיון דאפשר שיכולים להוציא אחרים בשתיה זו. (הליכות שלמה, פ"ט, דבר הלכה אות ל').

בשביל שלא יישנו התינוקות

איתא בשולחן ערוך (הלכות פסח סימן תעב סעיף א), יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך; ואף אם הוא בבית המדרש, יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו.

ובמשנה ברורה (ס"ק ג) שמצוה למהר ולאכול וכו' – ר"ל לזרו לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך ביום ההוא.

ובשער הציון (ס"ק ב) בתוך דבריו, וז"ל, ואפשר עוד לומר בכונת המחבר, דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין המיכול בחרוסת, ואף על גב דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו, וצריך עיון.

ולכאורה צ"ב, למה הוצרך לכל זה, ואמאי לא נקט בפשיטות דיש למהר ולהזדרז כדי לחנך הקטנים בכל מצוות הלילה, מצה מרור אפיקומן וד' כוסות, דאם ישתהה ויישנו התינוקות לא יוכל לחנכן לזה.

איברא, דכן הוא כבר בפסקי ריא"ז בפסחים קט, א ועוד ראשונים.

ולכאורה נראה בזה, דאם משום מצות חינוך, יש לומר דמצות חינוך היא לחנך את הקטנים למצוות, וגדר מצות חינוך היא להרגיל את הקטנים בקיום המצוות מחמת חובת מצוה דידהו, ואם ישנים הם בודאי הוא פטור מכך, ואין שום חיוב לדאוג לכך שיהיו ערים ויוכל לחנכן. מיהו שאני מצות והגדת לבנך, שזהו גם קיום מצוה דקאי עליו עצמו, דזוהי מצוה שמוטלת עליו, ואם בנו יישנו היאך יקיים מצוה זו, ומה יועיל לו מה שהם פטורים מזה, ועיין.

ובספר ערוך השולחן כאן נראה שביאר באופ"א, וז"ל, לפי שראינו שהתורה הקפידה על שאלות הבנים כלילה הזה כדכתיב כמה פעמים כי ישאלך בנך וגו' וכל עיקר סיפור יציאת מצרים הוא ע"י שאלות הבנים ותשובות האב דע"י זה נתבררה האמונה המהורה לפיכך עשו כל הפעולות שהתינוקות יהיו ערים ולא ישנים בעת הסדר וכך חובה עלינו לעשות.

שמחה – הנהגת חירות

לשון השעה"צ (סי' תכט, י) לבאר ענין קמחא דפסחא שהובא ברמ"א, וז"ל: ואפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משאר רגלים שהוא זמן חירות ויושבים מסובים וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים וע"כ נותנים... שיוכל גם הוא לספר יצי"מ בשמחה. הרי שהרגשת שמחה זהו חלק מהנהגה של חירות כליל פסח.

(ויש להוסיף לצרף דברי הרמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ח דמי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים... אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. הרי שגם כדי לקיים הדין שמחה שלו הוא צריך להאכיל ולהשקות לעניים).

ובתשובות הב"ח החדשות סי' ה' חידש שבהסיבה ישנו ענין של שמחה, ומה"ט אבל אסור בהסיבה.

ובר"ן בפסחים (קח, ב) כתב בביאור דברי ר"י שם, וכי מה תועלת לתינוקות ביי"ן-דכיון דאין נהנין ושמחים בו אין להם דרך חירות. וכן במאירי שם 'והתינוקות אין להם שמחה כל כך ביי"ן'.

ובפרי חדש סי' תפג כתב, וז"ל, בתשובות מוהר"ש הלוי יו"ד סי' יב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא ידי חובתו במי צימוקין משום שחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח, ויעו"ש בפר"ח שחולק ע"ז למעשה.

ובמ"ב (סי' תעב ס"ק ו) כתב דבלייל פסח מצוה להרבות בכלים נאים שזה בכלל חירות, ואמרו על המהרי"ל שמשכונות של נכרים כלים נאים לא היה משתמש בהם בשום פעם, רק בפסח היה מנהגו לשום אותו על שולחן מיוחד לשמחה בראייתו⁴⁷.

ובספר תורת חיים (בבא בתרא ס, ב), וז"ל: אי נמי לפי שחייב האדם בלייל פסח להיות שמח וטוב לב ולהראות כבוד עשרו דרך שמחה וחירות יותר מכל השנה כמו שכתבו הפוסקים

ובספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים ליל הסדר: וכן אמר בתחילה באגדה: כל דכפין ייתי ויכול שבזה נראה טוב עין. גם נראה דאומר כל דכפין וכו' כדי להראות עצמו בחירות, כי זה חירות ושמחה וא"כ לו נאה לברך ולהודות, כי גלות מצרים היה ע"י רע עי"ן ר"ע בגימטריא ארבע מאות כמבואר בבחי' פרשת לך – לך (טו, יג).

ובשו"ת מהרש"ל (סימן פח) אחר שסידר חרוזות לליל הסדר, כתב וז"ל, המלות הללו צריכין ביאור ואל יאמר הקורא א"כ מעיקרא מאי סבר שעשה רשומות אלו וצריך אומן להולמן יאמר הדברים כצורתם כפי מה שצריך ואז יהיה הנחה לכל היהודים הדברים בגולה בשלמ' מהר"ם ז"ל שעשה ג"כ סדר הפסח בחרוזות אין עליו תלונה כי עשה כדי לקצר וסמך על המבינים שהרי עשה אותו בלא ביאור מה שאין כן בנדון זה שאף המחבר מודה שצריך ביאור למליצתו אשיב מאמרי אין חדש תחת השמש כבר קדמוני אין כמוהו באחרונים מהר"ר איסרל ז"ל אשר חיבר הת"ה עשה חרוזות ארוכות בסדר הפסח ועשה ביאור ונמצא עדיין טמון ביד השרידי"ם אשר ה' קורא ואח"כ דרך מהר"ר א"ק"ן בדרכו והאריך יותר ומדעת כיוונו לכך לעשות חרוזות ומליצות כעין שיר על דרך רוב חדוה ושמחה של אותה הלילה ולהשתעשע עד שיעבור השינה מעל פניו ולחיות עוסק ושומר רוב הלילה

⁴⁷ ובביאור הגר"א סק"ג: שזהו בכלל דרך חירות כמ"ש (פסחים קטז, א) עבדא דמפיק וכו'.

ולכאורה כוונתו להא דאיתא שם דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, והיינו שזה מכלל היציאה לחירות שיש לו כסף וזהב, שהרי עבד אין לו משל עצמו כלום, ומה שקנה עבד קנה רבו. ונמצא שניהוג של חירות מתבטא גם במה שמראה שיש לו כלים נאים.

ונראה שכוונת הגר"א שזהו רק ענין זכר לחירות בעלמא כמ"ש בשו"ע הגר"י, ועי' ח' הגר"ח על הש"ס בחידושים מהגר"י שביאר שזה נכלל במצות הסיבה דרך חירות, וזה לפי מה שדייק מל' הרמב"ם דבעי הסיבה על השולחן, אבל בל' השו"ע אין זכר לזה, וגם אין מובן לפי"ז המושך דברי הגר"א.

ובעיקר הדיוק שבעי הסיבה על השולחן, כן נראה גם בלשונות רש"י ורשב"ם בתחילת פרק ערבי פסחים. וראיתי בשם הגריש"א שפסק שאין זה לעיכובא.

בליל שמורים ג"כ כיוונו על דרך הפסוק השיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג פסח
דמשמע שהכל יהיה בשירות ובנעימות.

* * *

זרחין' שקודם לכרפס

[א] בדברי כמה קדמונים אנו מוצאים שהמנהג היה שאת הנט"י שקודם הכרפס היה נוטל
רק בעל הבית לבדו, ונאמרו בזה כמה טעמים, וכמו שיתבאר להלן בס"ד.

כתב ספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח), וז"ל, נוטל הבקי [הכרפס] או שאר מיני ירקות
שהן לטיבול ראשון ומברך בורא פרי האדמה ומטבל בחרוסת ומשקעו שם יפה ואוכלין
אותו בלא הסיבה.

והנה בדברי שבה"ל מדויק שאף כי את הזרחין' ואת הטיבול של הכרפס בחרוסת עשה
בעל הבית, את האכילה עשו כל המסובים, והיינו שהמנהג היה שבעל הבית ערך את
הטיבול עבור כל המסובים.

וכן מפורש בלקט יושר (ח"א עמוד פח ענין א), וז"ל, יטול ידי'ו כהלכ"ה בל"י צווח"ה,
כלומר יטול ידי'ו ככל תורת נט"י דלסעודה. בל"י צווח"ה כלומר בלי הרמת קול דברכה, והכי
כתבו התוספות דהמברך הוי ברכה לבטלה... וראיתי במחזורים ישנים שכתוב, ויטול
הבקי את ידי'ו, כלומר העושה את הסדר.

ויראה לפי פי' התוספות יתכן דאין צריך לטול רק הבקי משום דשאר המסובים לא נוגעים
למשקה כלל, דהבקי מושיט להם לאכול. אבל לפי פרשב"ם דפירוש הטעם דכל הפוסל את
התרומה מטמא משקין להיות תחלה ה"ל הנך משקין כמו נהמא, וצריך לטול ידי'ו כמו
נהמא, וא"כ כל המסובין היו צריכים נטילה כמו אוכל מחמת מאכיל שצריך נט"י⁴⁸.

ואמנם כהצעתו הראשונה של הלקט יושר, דהיינו טעמא מחמת שהטיבול עצמו לא נעשה
אלא ע"י בעל הבית, כך מדויק בלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ה ה"ב), וז"ל, מתחיל

⁴⁸ ומעם זה אינו מספיק דבפ' אלו דברים מוכח בהדיא, דאפילו ניצוצות שאחורי הכוס, וליחלוהית שבמפה
שמנגבין בה את הידים, חשו חכמים לטומאה, מטעם דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה.
וא"כ כ"ש המשקין שע"ג הירקות שהוטבלו, שיהיו טמאים מן הידים של המסובין. אלא י"ל טעם אחר, משום
דהאידינא נוהגים הרבה בנ"א ליטול ידיהם בלילי פסח קודם הקידוש כל המסובין בלא ברכת נט"י. וכתב
במרדכי פ' ערבי פסחים דלדידהו כיון דלא מקדשי אלא ששומעין הקידוש מבעה"כ לא הוי הקידוש הפסק
לנט"י שעושים לטיבול. אבל ב"ה כיון דאיהו מקדש חשיב הפסק, ולכך בעי ליטול ידי'ו שנית. עכ"ל. ויעו"ש
עוד.

ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית.

הרי לנו שני נימוקים לכך שדווקא בעל הבית נוטל את ידיו ל'זרחין', או מחמת שהוא לבדו עושה את הטיבול ונוגע במשקה, או מחמת שרק בעל הבית מפסיק עם אמירת הקידוש, ואינה עולה לו נטילה ראשונה קודם קידוש מחמת הפסק.

והנה כתב בספר יוסף אומין (סי' תשמח), וז"ל, בענין נטילת ידים לפני הקידוש יש מחלוקת גדולה מהרים גדולים, ולצאת ידי כולם טוב להביא עצמו לידי חיוב נטילה על ידי מימי רגליו או נקביו קודם הקדוש ולא יברך על נט"י רק אשר יצר, ודין זה הוא לבעל הבית שחוזר ונוטל ידיו קודם האכילה, אכן המסובין שאין דרכם ליטול ידיהם עוד הפעם, ואף כי לא שפיר עבדי, מ"מ לפחות ידקדקו שתהיה נטילה ראשונה כשרה וראויה ויברכו עליה, ולא יפסיקו בשום דבור רק לצורך הסדר והסעודה. וצ"ב במה שלא סבר את החילוקים הנ"ל.

[ב] והנה כמדומה שכהיום הזה אין מנהג כזה שרק בעל הבית יטול, ולכאורה נראה לבאר זאת עם מילות סימני הסדר 'קדש ורחץ', שכבר עמדו בזה, על ו' החיבור של ה'זרחין', דמאי שנא מכל סגנון הסימנים, וה"ל למימר קדש רחץ. ולכאורה נראה מזה שיש שייכות לקידוש עם הנטילה, וזה אינו, שהרי הנטילה היא לצורך הטיבול של כרפס, ואינה ענין לקידוש.

וביאר הגרא"ד אויערבאך שליט"א, גאב"ד טבריה, דהנה המנהג הקדום באשכנז בכל קידוש של שבת ויו"ט היה שנוטלים ידים לסעודה ואח"כ מקדשים, כדאיתא בטור ושו"ע (סי' רעא), ובדורות האחרונים נשתנה המנהג ע"פ הגר"א. והנה לשון הרמ"א (שם סעיף יב), וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות רק בליל פסח, כמו שיתבאר סי' תע"ג. וביאר במשנה ברורה (ס"ק סג) החילוק משום שאז מפסיקין הרבה באמירת הגדה עד הסעודה. ולפי"ז נמצא כשאומרים קדש, לפי המובן הרגיל הכוונה היא ליטול ידים ולקדש, לכן באה ההדגשה שליל פסח שאני, 'קדש ורחץ', הנטילה נדחית לאחר הקידוש.

והן אמנם שנטילה זו אינה על הסעודה, שזהו הסימן של 'רחצה', ונטילה זו היא על הירקות, אבל ברור שאם היו נוטלים קודם הקידוש, לא היה מקום לעוד נטילה, ומחבר סימנים אלו של ההגדה הוא מחכמי אשכנז הקדמונים, עכת"ד הנכוחים המובאים בהגש"פ 'פתחי אברהם'.

ולפי"ז היה מקום לומר, לפי טעמא בתרא שהחילוק בין בעל הבית למסובים הוא שבעה"ב אינה עולה לו נטילה ראשונה שקודם הקידוש, מעתה י"ל דכיום הזה שאיננו נוטלים לידיים בליל פסח קודם הקידוש כלל, אזי ממילא כל המסובים מחויבים ליטול ידיהם קודם אכילת הכרפס, דתו הדר ליה החילוק בין בעל הבית למסובים, ופשוט.

[ג] אלא שיש להעיר בעיקר דברי הגרא"ד שליט"א, שהרי מקור סימני הסדר הוא מרש"י ז"ל, ומובא במחזור ויטרי (הל' פסח סימן סה), והנה במחזור ויטרי לעיל מיניה בסי' נו כתב, וז"ל, בא להסב נוטל ידיו קודם קידוש ואין כאן משום גסות. דנטילה זו אינה באה אלא משום דרוצה לטבול אחר קידוש. כדא"ר אלעזר אמר רב אושעיא כל שטיבולו במשקה

צריך נטילת ידים. וקידוש לא הוי הפסק. דבנטילה שנייה אמרי' כיון דבעי למימר אגדת' והלילא דילמא אסחיה לדעתיה ונגע. דהתם הפסקה גדולה הוייא ואסח דעתיה מן הנטילה. אבל קידושא הפסקה מועטת היא. ולא יסיה דעתו. דכל זמן שיברך לא יגע בידיו בשום דבר מיאום. ולאחר שיקדש מעט מברך על הירק וטובל ואוכל.

הרי שגם בדברי המחז"ו שהוא מקור הסימנים מבואר שאכן נהגו מנהג זה של נט"י קודם קידוש גם בליל הפסח עצמו, ומחמת דין הנטילה שעל הטיבול של כרפס, ולא מחמת דין נטילה לסעודה, והיינו משום שכלפי הנטילה לטיבול אין את החסרון שנקטו הפוסקים מחמת ההפסק של אריכות ההגדה.

[ד] ומבואר מדברי המחז"ו גם שלא כסברת הלקט יושר הנ"ל, אלא שהקידוש אינו הפסק מן הנטילה לטיבול.

ובאמת יל"ע בדברי הלקט יושר הנ"ל על בעל הבית ד'כיון דאיהו מקדש חשיב הפסק, ולכך בעי ליטול ידיו שנית', מפני מה בכל השנה אין הקידוש נחשב להפסק לנטילה המחויבת מעיקר הדין, וכאן הקידוש הוי הפסק לנטילה רק לצורך טיבול.

וביותר, שהרי בתוס' פרק ערבי פסחים (קו, ב ד"ה מקדש אריפתא), וז"ל, פירש רשב"ם שהיה מקדש על הפת במקום יין ואם כן היה נוטל תחלה ולא הוי קידוש הפסק. וקשה לר"ת דקידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק שהקידוש הוא לאחר המוציא והוי כמו גביל לתורי דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה וכ"ש דלענין נטילה לא הוי הפסק אבל במקדש על היין שהוא קודם המוציא יהיה הפסק בין נטילה לאכילה ומיהו יש ליישב פירושו דפעמים היה דעתו לקדש אריפתא והיה נוטל ואח"כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא והיה סומך על אותה נטילה.

ובשפת אמת שם כתב וז"ל, לא זכיתי להבין דבריהם בזה דמאיזו טעם היה נראה להם לחלק דבין המוציא לאכילה לא הוי קידוש הפסק משום דהוי כמו גביל לתורא ובין הנטילה לאכילה הוי הפסק דה"נ שייך הטעם דהוי כמו גביל לתורא כיון דא"י לאכול בלי קידוש דגם אם נזכר בין הנטילה להמוציא שלא נתן לבחמה לאכול נראה דרשאי לומר גביל לתורא ואי נמי פשיטא להו לתוס' דצריך לברך המוציא ולומר אח"כ גביל לתורא א"כ ה"ה הכא למה הנוטל ידיו לא יקדש יברך המוציא ויקדש אח"כ אכן משמעות לשונם נראה דס"ל דאי מקדש אריפתא אז חשוב הקידוש כמו גביל לתורא הואיל ושייך טפי הקידוש להפת משא"כ במקדש על היין אך סברא ברירא לא ידעתי לזה, יעו"ש.

ולכאורה לפי המנהג הנזכר ברמ"א שנהגו ליטול קודם הקידוש אף שמקדשין על היין, בע"כ שאין הקידוש נחשב להפסק, והיינו טעמא משום שכיון שא"א לאכול בלא קידוש, הוי כמו גביל לתורא, אף שמקדש על היין, ומעתה יש להבין מפני מה הקידוש יחשב להפסק ביחס לטיבול, אחר שהטיבול ג"כ צריך לקידוש.

[ה] אולם באמת היה נראה לעיקר בדברי הלקט יושר, דסבירא ליה כישוב התוס' לקושיית ר"ת, שכל הטעם שנוטלין קודם הקידוש, היינו משום שפעמים שמקדשים על הפת, ומה"ט

נוטל ואח"כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא, ולכן זה מועיל כלפי הפת, אבל בליל הסדר שמחויב לקדש על היין מצד החיוב של ארבע כוסות, תו סלקא ליה הסברא הזו, והיו הקידוש על היין הפסק גם כפי הטיבול.

ולפי סברא זו באמת נראה שישנו טעם חדש שלא לנהוג ליטול קודם הקידוש בליל פסח, וא"צ לדברי הפוסקים מצד שנטילה זו לא תפטור את חיוב הנטילה לסעודה מצד הפסק אריכות ההגדה, אלא דישנו הפסק מצד הקידוש בכה"ג, כיון שמוכרח הוא לקדש על היין.

וכן מצאתי להדיא בספר השולחן (לרבי חייא ב"ר שלמה אבן חביב תלמיד הרשב"א), וז"ל, נהגו עכשיו במקומות אלו שנוטלין לידים תחילה ואחר כך מקדשין, בלילי שבתות ולילי ימים טובים, חוץ מהפסח שמקדשין ואחר כך נוטלין לידים. ונראה שהטעם בזה מפני שבשאר שבתות וימים טובים בחביכות תליא מילתא, ואם רצה מקדש על הפת, ואין הקידוש הפסק כמו שאמרנו. **אבל בלילי פסחים על כרחו מקדש על היין שצריך הוא ארבעה כוסות, ויהיה הקידוש הפסק בין הנטילה והאכילה. לפיכך מקדש ואחר כך נוטל ידיו.**

וכבר ציין המהדיר שם (רמ"י בלוי) שזה נזכר בקצרה בדברי הרשב"א בתשובותיו (חלק א סימן קפח), וז"ל, אבל לאחר שאמרו דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא אין זה כמזלזל בקדוש. דדילמא היה לו לקדש על הפת לפי שהוא תאב לאכול יותר מלשתות. ולפיכך מקדש בין אריפתא בין אחמרא. ועל כן נהגו הכל עכשיו ליטול ידיהם קודם קדוש ואין אדם נמנע בכך אלא בערבי פסחים. **ואומר אני שהטעם בערבי פסחים מפני שאי אפשר לו בפת דבכוס ראשון אומר קדוש היום.**

ברם נראה שמה שלא נקטו הפוסקים טעם זה היינו דס"ל דבכל השנה ג"כ אין קידוש על היין נחשב להפסק כמו גביל לתורא, וכסברת השפ"א הנ"ל. וכך כתב הטור כאן, ומיהו מי שרגיל ליטול כל ימות השנה קודם קידוש ולא חשיב לקידוש הפסק שהוא צורך סעודה שהרי אסור לאכול עד שיקדש גם עתה יכול ליטול קודם:

וכן הוא במהרי"ל (סדר ההגדה), וז"ל, ואמר מהר"י סג"ל שפליאה בעיניו נשגבה מאי שנא דבליל הסדר המקדש נוטל ידיו אחר הקידוש ובשאר י"ט קודם... ואין לומר דמה שאין נוטלין קודם הקידוש משום דחשיב ליה קידוש הפסק דמאי שנא מכל השנה.

וכ"כ במטה משה (עמוד העבודה ליל הסדר סימן תרכד), וז"ל, וזה לאותן דלא היו נוטלין קודם קידוש, אבל מי שנהג כדעת מור"י ז"ל דשפשף ונטל קודם הקידוש, אם כן ממילא לטיבול לא בעי נטילה, דלא עדיף ההיא טיבול מאכילה ממש, שהרי בכל השנה לא היו קידוש הפסק ואוכלין ע"י נטילה דמקודם קידוש, כל שכן טיבול.

ויעוי' עוד בב"י שהביא ב' השיטות, והעתיק הסברא שנתבארה בשם הרשב"א מדברי רבינו ירוחם. וראה עוד בשו"ת מהרש"ל סי' פח.

[ו] שוב ראיתי בדרישה שכתב סברא נוספת לחלק בין קידוש דליל פסח לקידוש בכל השנה כולה לגבי הפסק, והיינו משום דכאן הנידון הוא כלפי הטיבול ולא כלפי לפטור הסעודה, וז"ל בתו"ד, וגם אין לומר שיטול קודם קידוש כדי לצאת בו ידי טיבול שיטבל מיד אחר

הקידוש דזה פשוט לו שאין אותה נמילה עולה לו לטיבול דבשלמא בכל השנה דאין קידוש אלא במקום סעודה לכך נפטר בנמילה שקודם קידוש, אבל טיבול ראשון שאינו צורך הסעודה א"כ ודאי נחשב הקידוש הפסק ואינו עולה לו וא"כ נמצא דברכה ראשונה תהיה לבטלה, משא"כ בשאר בני בית שאין עושין קידוש א"כ נמילה דקודם קידוש עולה להן לטיבול כיון דאין להם הפסק, עכ"ל.

ולא נתבארה לי סברתו, דהן אמנם שהטיבול אינו צורך הקידוש, מאחר שיש כאן סעודה אח"כ, מ"מ עצם הדבר שאינו יכול לאכול הטיבול בלא קידוש, זה טעם מספיק לקשר הקידוש עם הטיבול שלא יהיה הקידוש הפסק בין הנמילה לטיבול, וצריך תלמוד.

[ובאמת בהגהות הסמ"ע לשו"ע שנדפסו בקובץ זכור לאברהם (חולון תשנ"ב) הביא דברי רבו המהרש"ל שאין חילוק בין הקידוש לגבי טיבול לגבי קידוש של כל השנה לגבי הסעודה].

בכלליות הנושא של נט"י קודם הקידוש ויסודי מנהג אשכנז הקדום, ראה במאמרו הערוך של הרב בנימין שלמה המבורגר שליט"א בקובץ ישורון (כרך ב עמ' תקפג ואילך).

* * *

כרפס

[א] הנה מנהג אכילת ה'כרפס' לא נתפרש להדיא בגמ' ובדברי הגאונים וגדולי הראשונים מפרשי הש"ס, אלא רק בספרים מאוחרים יותר מתקופת הראשונים, אמנם הסימן הזה מופיע באחד מסימני הסדר בסדר 'קדש ורחץ' שיש המייחסים אותו לרש"י (כך במחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254–310) סי' סה: סדר ערוך שסידר רבינו שלמה בר יצחק זצ"ל), אולם מקובל יותר שמחברו הוא רבינו שמואל מפלייזא מבעלי התוס', מחבר הפירוש השלם והמקיף על פיוט אלקי הרוחות לרבינו יוסף טוב עלם המובא באור זרוע הל' פסחים סי' רנו, וכן מובאים שמועותיו הרבה בדברי הראשונים, ראה במרדכי פסחים סי' תקעג ועוד. (כך נקטו בהגדת ר"ר מרגליות, ובהגדה שלמה עמ' 77).

יסוד אכילת הכרפס הוא דין טיבול ראשון המבואר במתני' (קטז, א), ולדברי רש"י ורשב"ם חיינו 'כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה'. ובדברי הראשונים מבואר שדין טיבול זה מתקיים בכל הירקות, אלא שכמה ראשונים הזכירו שעדיף לקחת ירק הנקרא 'כרפס'.

[ב] ירק זה מובא במתני' בשביעית ריש פרק ט, כרפס של נהרות, [ועי' במדרש חופת אליהו מובא באוצר המדרשים עמוד 167 שהאוכל כרפס הוין ליה בנים זיוותנין], ובירושלמי שם איתא, מהו כרפס שבנהרות. רבי יוסי בר חנינה אמר פיטרוסלינן, ומזה נראה כי הוא פטרוזיליה. [ברם, בבית יוסף סי' תעג מובא בשם מהרי"ל 'אבל בפיטרוסילי' וקירבי"ל בלשון אשכנז היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור, ועי' מג"א].

לעומת זאת ברש"י בסוכה (לט, ב ד"ה והכרפס) מפרש בשם י"א שהוא אפי"א, וכן ברש"י בכתובות (סא, א ד"ה כרפסא) ובע"ז (כה, א), וכן מפורש בדברי הראב"ה (סי' תקכה)

ובספר האגור (סי' תתא) ובעוד ראשונים (ספר המנהיג; שיבלי הלקט; פירוש הריטב"א להגש"פ ועוד) לגבי אכילת הכרפס בליל הסדר.

ובשו"ת חתם סופר (ח"א סי' קלב), וז"ל, ועוד באתי לעוררהו ע"ד שארי ירקות שהמציא מהרי"ל שיהיה כרפס על רמז פר"ך ס' כמ"ש מג"א [סי' תע"ג סק"ד], ומ"ז הגאון מו"ה נתן אדליר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס הואיל ונפיק מפומא דגברא רבא מהרי"ל ומצא שנקרא ברוב לשונות אפי"א (ובחגדה אפי"ך), והוא הנקרא בלשון דייטש צעלי"ר והוא נאכל כמו שהוא חי נטבל בחומץ וכן אנו נוהגין אחריו, ונתתי סימנא מילתא אפי"א ר"ת כמו אל פועל ישועות אתה, עכ"ל. וכן בקצרה בהגהותיו על השו"ע, והיינו ירק הסלרי.

ועי' מחצית השקל (סי' תעג, ד), וז"ל, ושמעתי מגברא רבא שנתוודע לו ע"פ החקירה בספרי הרפואות שכרפס הוא מה שאנו קורין צעלי"ר. וכנראה כוונתו לבן מקומו ושעתו הגה"ק ר"נ אדלר. וכן הכריע בקיצוש"ע סי' קיח.

ויש שהעירו לדברי התרגום למגילת אסתר שמתרגם כרפס – כרתנין דהיינו כרתי.

ויש בזה עוד מנהגים שונים, יעויין בא"ר ובחי' אדם כלל קכט אות ה, ובערוך השולחן, וידוע בזה מנהג החזו"א ליקח 'אוגרק"א' דהיינו מלפפון. והאריך בכל הענין בספר ויגד משה.

ג) והנה בב"י מובא מדברי המהרי"ל 'יש סמך בלוקח כרפס אותיות ס' פרך ששעבדו מצרים ששים רבוא', ואמנם כן איתא בשינוי לשון מעט במהרי"ל במנהגים ובתשובות סי' נח, וברוקח ובשו"ת מהר"י ווייל סי' קצג.

ובדרשות ר"י אבן שועיב (שבת הגדול), וז"ל, ונהגו כרפס ואומר הטעם הוא כי הפוך הוא סמ"ך סבלות מצרים פרך. ויש אומרים כרפס שתי מלות על שם יוסף שהיתה סיבת ירידתו הגלות כר שהיה משה דכתיב שלחו כר מושל בארץ, פס משום כתונת פסים.

והגר"י קפלן שליט"א (בקובץ מוריה החדש היו"ל בימים אלו) תמה טובא, שהרי ששים ריבוא יצאו ממצרים ולא נשתעבדו במצרים בעבודת פרך, ויעו"ש מה שכתב ליישב בזה.

ובאמת יש להוסיף בקושיא, הרי המנין של ששים ריבוא כלל בתוכו גם את שבט לוי שלכאורה לא היו בכלל השיעבוד, אכן יעויין בזה במאמרינו הארוך אודות 'שבט לוי בכלל גזירת השיעבוד'.

[ד] אבל נראה שכבר מקורו מהור מדברי הגמ' בסנהדרין (צא, א), אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס.. אמר להן אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה. שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא, ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה.

ויתכן לומר שהמושג של ששים ריבוא אינו מנין מדויק של בני ישראל, אלא זה מסמל את הריבוי והשיעור קומה הכללי של כנסת ישראל, וסמך לזה מהא דאיתא בברכות (נח, א), הרוואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרוזם, שאין דעתם דומה זה לזה... תנא אין אוכלוסא פחותה מששים ריבוא. ובח"א מהרש"א שם וכן הגאון המלבי"ם (שמות יט, א)

ביארו, דששים ריבוא כולל כל הפרצופים וכל הדעות ולכן הרואה ששים ריבוא בדווקא מברך ברוך חכם הרזים, ובדומה לזה כבר כתב מהר"י אלבו בספר העיקרים מאמר ראשון פרק כ, וע"ע בספר גבורות ה' למהר"ל פרק ג.

[ה] אולם באמת בספר המנהגות לר' אשר מלוניל (דף כה עמוד א) איתא הרמז בנוסח אחר, וז"ל, ולמה מביאין כרפס שאומר נומריקון של מלת כרפס בהפך הס' סבלונות מצרים והשלשה אותיות הם פרך והטעם סבלונות פרך.

ועוד ראיתי מובא בשם רבינו מנוח 'כרפס לזכר שהי' אוכלים ירקות שהיא רפואה למכה האברים'.

[ורמזים ע"פ הסוד איתא גם בספר שער הכוונות (דף פ"ג ע"א) ובספר מגיד מישרים לב"י (פרשת צו) והחיד"א בהגש"פ שמחת הרגל ועוד].

משארותם צרורות בשמלותם

[א] בשו"ע (סי' תעג סעיף ו), ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתיים, ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה. ובמשנ"ב (ס"ק נט), זכר למה שאומר משארותם צרורות בשמלותם, ויש שנותנין אותה על כתפיהם זכר ליציאת מצרים.

והנה בביאור מקרא זה ד'מִשְׁאָרֵתָם צָרֹרֶת בְּשִׁמְלֹתָם עַל שְׂכָמָם' (שמות יב, לד) נחלקו חז"ל, דהנה במכילתא דרבי ישמעאל (בא מסכתא דפסחא פרשה יג) איתא, משארותם אלו שיורי מצה ומרור אתה אומר כן או אינו אלא שיירי פסחים, כשהוא אומר לא תותירו ממנו עד בקר הרי שיירי פסחים אמור, ומה אני מקיים משארותם צרורות בשמלותם אלו שיורי מצה ומרור.

וכן מבואר בתרגום יונתן ב"ע, וּמִן דְּמִשְׁתַּיִיר לְחוּץ מִן פִּטְיָרִי וּמִרְיָרִי וכו', וכן הוא במכילתא דרשב"י וכן בחיבורי בעלי התוס' כאן. ובפי' ר' חיים פלטיאל כאן, וז"ל, בירושלמי מכאן שצוררים מצה ואפיקומן במפה זכר למשארותם.

אמנם בתרגום ירושלמי כאן איתא, מוֹתֵר פִּסְחִיהוֹן קְטִירִין בְּשׁוֹשִׁיפְהוֹן יְהִיבִין עַל כְּתִפְהוֹן. [ועי' ספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), והחצי תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם למצת אפיקומן שנאכלת באחרונה זכר לפסח שהיה נאכל על השבע.

והנה לפי דברי תרגום ירושלמי שצוררו בשמלותם את שיירי קרבן פסח, מבואר היטב המנהג שאנו מחביאים תחת המפה את האפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח, אבל לדברי יוב"ע ורוב המדרשים והמפרשים שצוררו את שיירי המצה והמרור, צ"ב מה ענין זה לאפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח, ומצינו בדברי הראשונים שנקטו גם מנהג זה, וגם כתבו להדיא דאפיקומן זכר לקרבן פסח, (כל בו סי' נ ועוד), וצ"ע.

[ב] והנה גם בדברי המכילתא מבואר שיתכן מצד פשט המקרא לפרש ש'משארותם' היינו שיירי קרבן הפסח, אלא שמוכרח מקרא דלא תותירו ממנו עד בוקר דישנו לאו לא להותיר מקרבן הפסח כלום (כמו שמנאוהו כל מוני המצוות) שאין המכוון על שיירי פסח, ולכאורה

צ"ב טובא לדברי התרגום ירושלמי שהותירו שיירי פסח, מה יענה למענת המכילתא היאך עשו כן ועברו על הלאו.

ונראה דלשון שיריים נראה שזה היה פחות משיעור כזית, ומעתה י"ל שנחלקו התרגומים בנידון המנ"ח (מצוה ח) בשם ספר מוצל מאש אם בכלל המצוה היינו שלא להותיר פחות מכזית, דתלי לה במחלוקת הרמב"ם וספר החינוך, ובשיטת התרגום ירושלמי יהיה מוכרח דשרי להותיר מקרבן פסח פחות מכזית.

קיום דין 'לחם שעונים' עליו דברים הרבה' במצת האפיקומן

[א] איתא בשולחן ערוך (סימן תעג סעיף ו): ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתיים, ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה, וחציה השני ישים בין שתי השלימות.

לשון המחבר לקוח מן הטור, והמשמעות הפשוטה בדבריהם שאין מניחים את החלק המיועד לאפיקומן על השולחן עצמו, אלא מפקיד את המצה אצל אחד המסובין.

וראה עוד לשון הטור והשו"ע להלן (סימן תעז סעיף א), לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה.

ובבאר היטב ס"ק יט: גם ראוי לכורכה במטפחת ולהניח בין הכר והכסת וכשרוצה לאכול יוציאה כמו שהיא בתוך המפה וכו', ומקור הדברים בשו"ת מהרש"ל סי' פח וראה להן בדבר מנהג הגבחת מצת האפיקומן על הכתף].

ועכ"פ נראה פשוט מסברא שכאשר המצה מכוסה מתחת המפה, אין ההגדרה שזה נמצא על השולחן, ולא בכדי נקרא האפיקומן בסימני הסדר 'צפון' הוא מוצפן ומוטמן ואינו לפנינו בשעת אמירת ההגדה.

[ב] והעיר חכ"א שליט"א, שהרי ידועה שיטת רש"י ורשב"ם שמצות אכילת מצה אנו יוצאים באכילת אפיקומן, והרי נאמר במצת מצוה 'לחם עוני' – שעונים עליו דברים הרבה, ופירש"י דהיינו שגומרים עליו את החלל ואומרים עליו הגדה, וא"כ בדין הוא שיהיה על השולחן, וכיצד מתייחסת אמירת החלל וקריאת ההגדה לחלק המצה העיקרי של האפיקומן שהוא מוצנע ושמור תחת המפה.

והוסיף אותו חכם להראות ללשון פיוט 'אלקי הרוחות' מרבי יוסף טוב עלם דהכי איתא: זכר אכל יחצה אחת משלש מצות ואין ברכה עמה, מחצה בקערה ומחצה בשולחן להשימה. משמע בדבריו שאמנם אותו החצי של האפיקומן ג"כ נשאר על השולחן אלא שרק מסלקו מן הקערה.

ברם נראה שאין מרויחים דבר זה ע"י הנחתו על השולחן, שהרי בלשון הטור להלן איתא, ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן (לו א) לחם עוני שעונין עליו דברים וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו מרור זה.

הרי שכדי לקיים ה'עונין' עליו דברים' בעינן שתהא לפניו על הקערה ולא סגי במה שנשאר מונה על השולחן.

ויתירה מזו מצאתי בדברי מהרי"ל בתשובותיו (סימן נח), וכשמתחיל הא לחמא מגביה הקערה וגם אוהו מצה בידו עם הגבהתה מסלק מן השולחן לגמרי עד שיגיע לעבדים היינו שכתב בסמ"ק שעונים עליו דברים הרבה ולכך תהא המצה מגולה קצת בשעת הגדה, דאי מכוסה הו' כמאן דליתא כדאשכחן בפריסת מפה בשבת והטעם שלא יראה הפת בושתו, אך כשולקחין היין בלפיכך נכון לכסותו משום הטעם שלא יראה הפת בושתו, כך מנהג ענ"ד⁴⁹.

[ג] ברם מצוי הדבר שישנם הרבה מסובים בשולחן ואין די כזיתים בשלש המצות, ונשאלת השאלה, האם יש ענין להניח על השולחן את כל המצות שיצמרכו לכזית הראשון, או שדי להשים שלש מצות, והשאר יקחו לאחר אמירת ההגדה.

ולכאורה תליא מילתא במה שיש להסתפק בכוונת דין לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, אם היינו דין במצות מצה שצריך לקיים מצות מצה על לחם שעונים עליו דברים הרבה, או שמא המכוון הוא שהמצה היא חלק ממצות הסיפור, ויש קפידא שיקיים מצוות הסיפור על מצה ומרור. ונפקא מינה דאם דין לחם עוני שבעינן שעונים עליו דברים הרבה הוא חלק ממצות ההגדה אם כן די בשלש מצות, אך אם הוא דין במצות מצה, אם כן צריך שיהיו כל המצות שרוצים לצאת ידי המצוה על השולחן.

ובמשנה ברורה (סימן תעג ס"ק יז) על הא דכתב השו"ע (סעיף ד) דמביאין לפני בעל הבית הקערה, כתב וז"ל: אבל לפני שאר בני ביתו אין צריך להניח כסדר הזה, ועוין גם במשנ"ב (שם ס"ק סו) שכתב בשם מהרי"ל שאין ליתן שום מצה על השולחן עד זמן הסעודה, משמע אפילו אין די מצה לכזית הראשון.

ומכל זה משמע דהוא דין בסיפור יציאת מצרים ולא במצות אכילת מצה, ואף שפשטות הפסוק הוא שזה דין באכילת מצה, דכתיב 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', משמע דאת הלחם עני צריך לאכול, צריך לומר דקרא זה דרשא ואסמכתא ואינו פשטא דקרא, דמיירי שזה יהיה לחם עוני מצד תכונת האפיה וכו', ולא מיירי על הענינה. [ועי' בשו"ת משיב דבר ח"א סי' לב].

⁴⁹ ברם, במעשה רב הלכות פסח איתא בזה"ל: ואח"כ מגלים פני הכלה לאחר שבע ברכות הנ"ל דהיינו יין קדוש זמן ענט"י בפח"א אשר גאלנו היא ברכת שעשה נסים ובפח"ג על כוס שני. (ועצם הרעיון של שבע ברכות עד שאוכלים המצה נמצא גם במהר"ם חלאווה פסחים מט, א ובשבלי הלקט סדר פסח סי' רה, ובאבודרהם, ובספר צרור המור פרשת ויצא ועוד).

ושמענין בדבריו טעם מיוחד לכיסוי המצה משום כיסוי פני הכלה, וכבר מצינו הדמיון של מצה לכלה, באיסור אכילת מצה בערב הפסח שדימו זאת בירושלמי לבועל ארוסתו בבית חמיו.

ובשל"ה מבואר שמצת האפיקומן היא הרמוזה לכלה, וז"ל, ואחר אכילת ירקות, יבצע מצה אמצעיית, ויתן חציה, שהיא רומז לכלה כנסת ישראל, שהיא מצה פרוסה, בין שתי השלימות, שהם סוד זרועות עולם. ומטה נתונה בין צפון לדרום, דהיינו תפארת בין דין לרחמים, לרמז בגאולה ההיא נקרכת הכלה אל הדעת, ואז נגאלו ישראל.

ולפי"ז מיושב היטב שדין לחם עוני מתקיים במצה כל שהיא שראויה לצאת בה ידי חובה, ואינו דין במצה שיוצא בה ידי חובתה שיאמרו עליו הגדה והלל.

מקור קדום למנהג הגביה מצת האפיקומן על הכתף

[א] איתא בשו"ע או"ח הלכות פסח סי' תעג סעיף ו: ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה.

ובמשנ"ב ס"ק נט: יש שנותנין אותה על כתפיהם זכר ליציאת מצרים. ומקורו בדברי המג"א בס"ק כב שכתב: ויש שנותנים אותה על כתפיהן זכר ליצי"מ, וזהו כלה"כ משארותם צרורות בשמלותם על שכמם.

ומקורו הקדום יותר מבדברי מהרש"ל בתשובותיו סימן פח, הביאו החק יעקב (סימן תעז, א) וז"ל: אחר האכילה יוציא מטמון דהיינו אפיקומן כמו שהוא כרוך במפה וישלשל לאחוריו וילך בבית כמו ד' אמות ויאמר, כך היו אבותינו הולכין עם משארותם צרורות בשמלותיהם.

ובספר הנהגות מהרש"ל שנכתבו ע"י תלמידו בעל מטה משה כתב בסי' ו: מורי מהר"ש לקח מצה אפיקומן וצרר אותה במפה קודם שאכל אותה והלך בביתו, הולך ובא פעם אחת, ואמר כן היו עושים אבותינו כשיצאו ממצרים. ואמר שרואה כן מחמיר ר' קלמן הזקן ששמע ג"כ מר' דוד כהן הזקן שג"כ עשה ר' איסרלין ז"ל. [היינו רבינו מהרא"י בעל תרומת הדשן, אבל באמת בספר הנהגותיו 'לקט יושר' לא נמצא דבר כזה, רק כתב שהטמנת המצה בתוך מפה היא לזכר משארות צרורות בשמלותם].

ובהגש"פ חתם סופר בדברי נכדו ה'חתן סופר', וז"ל: החלק הגדול ישמרנו במפה לאפיקומן וינחו בין כר לכסת תחת מראשותיו ויהא קצה המפה הכרוכה עליו יוצאת וגלוי' לפניו למען יזכור ולא ישכח לאכול האפיקומן בגמר הסעודה והמדקדק מניח על כתיפו לזכרון ויאמר לבני ביתו ויראה להם ככה יצאו אבותינו ממצרים משארותם צרורות בשמלותם על שכמם.

[עצם הרעיון ל'זכר' מעין היציאה ממצרים במוחש, כבר נמצא באבן עזרא (שמות יב, יא) 'ומעם וככה תאכלו אותו. פסח מצרים לבדו והמינים אשר בארגלן עושים ככה היום זכר ליציאת מצרים. ואלה תועי רוח כלם ילכו יום חמשה עשר מארצם זכר ליציאת מצרים', הרי שהאב"ע מסתייג מהנהגה כזאת, וצ"ע.

ובפרט שבדברי החק יעקב שם מובא מנהג מבעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובין לאכול האפיקומן מתניכם חגורים ומקלכם בידכם, וזה כנגד דברי האב"ע. אמנם מסיים החק יעקב 'ובמדינות אלו אין נוהגין בכל זה', ויש לדון אם כוונתו רק לאפיקי ממנהג זה של 'מתניכם חגורים ומקלכם בידכם' או גם מהמנהג המובא בדברי המהרש"ל].

[ב] והנה בהגדת ר' ראובן מרגליות מצא מקור קדום למנהג זה בדברי רשב"ם בפרק ערבי פסחים (קטו, ב ד"ה ואין עוקר, וז"ל: ויש שנוהגין להגביה את הקערה על הכף ומוציאין חבשר מן הקערה, ולא מלתא היא דהא דאמר לקמן בשר אין צריך להגביה ה"מ בשעה שאומר הגדה פסח שהיו אבותינו כו' וכיון דלא מצי למימר פסח זה אם היה מגביהו לתבשיל

שהיה בידו נראה כמקדיש בהמתו מחיים אבל כשמגביה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל היאך נראה כמקדיש קדשים לפיכך אין צריך להוציא ממנה התבשיל וגם הגבהתה חנם ואין כאן חיכור לתינוק וכו'.

ולכאורה צ"ב כפ' זו שעליה מגביהין את הקערה מה טיבה. אלא יותר נראה דט"ס היא, וצ"ל כתף, והרי זה המנהג הנזכר להגביה את הקערה על הכתף, עכ"ד.

ולפי"ז מבואר היטב מנהג זה, שמה שהגביהו את הקערה אינו להיכרא לתינוק, ומה שמוציאין הבשר אינו משום חשש שנראה כאילו מקדישו מחיים, אלא שכיון שהמנהג הוא לעשות זכר ליצי"מ, וביצי"מ לא היה הבשר על הכתף, לכן הוציאו את הבשר מן הקערה, ומיושבים תמיהות הרשב"ם.

ושוב מצאתי שכן מפורש בספר המכתם שם על אתר, וז"ל: ואנו שדרך כולנו להסב על שולחן אחד, ויהיה טורח לעקור את השולחן, נהגנו לעקור את הסל שבו המצות והחזרת ושני תבשילין, ונהגו להגביהו על הכתף, זכר לעל שכמם. ושמעתי שכן מובא גם במאירי וברבינו מנוח פ"ה מחו"מ ה"ב.

[ובספר 'מנחם משיב נפש' כתב דהיינו על כפ' יד].

[ג] אלא שכאן מבואר שהמנהג הוא להגביה את כל הקערה, ולא רק את מצת האפיקומן, וצ"ע.

ואולי י"ל דהנה ישנו מנהג ע"פ האריז"ל לכוון המצות ולהניח המטפחות בין מצה למצה, וכן כתב בספר נוחג כצאן יוסף. אולם בחיי אדם כלל קל סעיף יט כתב: אך מה שנוהגין לכוון המצות ומניחין המטפחות בין מצה למצה, הוא מנהג בורות.

ובהגדה לליל שימורים 'אור לישרים' מהג"ר יחיאל העליר בעל עמודי אור בתחילתו ביאר מנהג זה דהיינו לזכר 'משארותם צרורות בשמלותם', יעו"ש⁵⁰.

ולפי"ז נראה דלכך מגביה את המצות יחד עם הקערה, משום שיהיה עטוף ומכוסה על שכמו זכר למה שהיה ביציאת מצרים.

⁵⁰ וכן הוא בהגהותיו לספר מעשה רב בשם אחיו רבי ישראל.

בירור באופני קיום
מצות סיפור יציאת מצרים

הגדה, סיפור ואמירה

במקראות ובדברי חז"ל

(א) מצינו בתורה הק' שלשה מטבעות לשון בענין סיפור יציאת מצרים, הגדה סיפור ואמירה.

בשמות יג, ח: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. הרי הגדה.

בשמות יג, כו-כו: והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים ואת בתינו הציל.

וכן בשמות יג, יד: והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים.

וכן בדברים ו, כ-כא: כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. הרי אמירה.

בשמות י, ב: ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתני אשר שמתני בם וידעתם כי אני ה'. הרי סיפור.

ובלשון חכמים נזכר הענין בעיקר בלשון סיפור, כן הוא בלשון מדרש ההגדה כמה פעמים: ואפילו כולנו חכמים... מצוה עלינו לספר. וכן והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה.

אולם מצינו שנקרא ג"כ בלשון הגדה, כדאיתא בפסחים (קטו, ב), ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. וראה עוד בלשון הרמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ ה"ה), ודברים האלו כולן נקראים הגדה.

ננסה בס"ד לעמוד במקצת על כל אחד ממטבעות הלשון הנ"ל, ולדלות מתוכו את משמעותו המיוחדת.

המשמעויות השונות למילה הגדה

(ב) ונתחיל בלשון הגדה.

האזה"ח הק' בפר' בא שם כתב, וז"ל: צריך לדקדק למה לא אמר ואמרת, כי תיבת והגדת מצינו לרז"ל שאמרו (שבת פז, א: רש"י שמות יט, ג) שיתכוין בה דברים קשים כגידים... ונראה כי יכוין ע"ד אמרם ז"ל מתחיל בגנות ומסיים בשבח, יאמר גנות אבותיהם של

האבות כי לא היה דבר משובח, והוא אומרו והגדת דברים קשים שלב האדם נעתק מהם, ואח"כ מסיים בשבח והוא אומר לאמר אמירות משובחות משמחים את הלב ומסעדים אותו.

וכבר מצינו בביאור רשב"ם להגש"פ שמבאר את הא דאיתא שם בתשובת הרשע: ואף אתה הקהה את שיניו וכו', דהילפותא לזה היא מל' והגדת דהיינו דברים הקשים כגידים.

הגדה – דבר חדש?

ג) משמעות נוספת ללשון הגדה יש ללמוד מדברי הגאון מלבי"ם בפ' לתהילים (יט, ב) עה"פ השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, וז"ל: ויש הבדל בין סיפור להגדה, שהמגיד יגיד דבר חדש הנוגע לחבירו, וזה יגיד הרקיע שמודיע בכל עת מעשי ידי ה' המתחדש בבריאה לצורך ישוב בני אדם, אבל סיפור השמים הם מדבר עבר שה' ברא הכל בששת ימי המעשה, שזה כמספר דבר שכבר היה לעולמים שאינו נוגע לנו בהווה.

והראו בזה דבספר אהל מועד הקדמון (ערך ספר) כתב 'כי ההגדה יורה על החדשות ולא כן ענין סיפור שהוא ענין שנעשה או שנאמר'⁵¹.

ומעתה י"ל דה"נ במשמעות לשון הגדה דחבא הוא שיגיד הדברים כאומר דברים חדשים שנתרחשו זה עתה, ויש לזה משמעות הלכתית, ראה לשון הרמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ו) שמביא דין המשנה וההגדה בכל דור ודור וכו', ונוסחו הוא חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו'.

ושם בהל' ז הוא מפרש אופן עשיית הדבר, וז"ל: לפיכך כשמועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד... חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. ועי' חידושי מרן רי"ז הלוי בביאור דבריו.

וראה עוד בשו"ע הרב (סי' תעב, ז) שג"כ העתיק גירסא זו, וכתב 'לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות'.

בין הגדה לאמירה

ד) אולם נראה שיש נפק"מ הלכתית נוספת בלשון הגדה, וכמו שיתבאר.

הנה בגיטין (עא, א) איתא, אמר ר' זירא, אי קשיא לי הא קשיא לי, דתניא אם לא יגיד, פרט לאלם שאינו יכול להגיד, אמאי והא יכול להגיד מתוך הכתב.

⁵¹ אולם ראיתי בספר שיח הפסח כשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שסיפר ששמע מאביו בעל קה"י זי"ע ששמע דבר חידוש מעילוי אחד, במאי דאיתא 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', וקשה מה בכך שהגיד למה לא יחזור ויגיד, וגם מניין לגמ' חידוש זה. אלא הביאור הוא שהגדה זה לומר דבר חדש שעדיין לא יודעים, ולכן ל"ש לחזור שנית ולהגיד את מה שכבר הגיד מקודם לכן, והקה"י נהנה מזה, ואח"כ אמר הדברים לפני מרן החזו"א, ולא הסכים לזה, ואמר שיש כמה פסוקים שבהם לא ניתן לפרש כן.

ואמר הגר"ח שליט"א שמסתבר שאחת ההוכחות היינו מן הפס' האמור בביכורים 'הגדתי היום לד' א', ושם מל"ש לומר שמהדש דבר חדש להקב"ה, ובהכרח שאי"ז פירוש מילת הגדה].

ובתוס' שם (ד"ה הא) כתב וז"ל, דהגדה חשיבה ע"י הכתב כדפרישית, אע"ג דממעט חרש וחרשת מחליצה לפי שאינם באמר ואמרה, אמירה ודאי לא הוי אלא בפה.

ולכאורה ביאור הדברים הוא, דאמירה זה עצם הדיבור בפה, ולכן זה שייך גם כאשר אומר בינו לבין עצמו באין שומע, ואילו הגדה ענינה הוא העברת הדברים לאחר, ובהגדה הדיבור הוא רק היכי תימצי להעביר את הדברים לאחר, וכמו שמצינו 'ויבא המגיד ויגד לאברהם' וכל כיוצא בזה.

ואשר ע"כ סברי התוס' דגם אי כתיבה לא הויא כדיבור ולכך לא חשיבא אמירה, הנה בכלל הגדה ישנה שעיקרה הוא העברת הידיעה לחבירו, ושייך גם ע"י כתיבה.

ה) והנה הרא"ם בתשובה (ח"א סי' מא) כתב שהשומע מאחר זכירת יציאת מצרים יוצא כאילו אמרו בעצמו דשומע כעונה, והובאו דבריו בכנסת הגדולה סי' תעא לענין ההגדה ומצות סיפור יצי"מ בליל פסח.

וכבר העיר על דבריו בספר 'שבח פסח' (לרבי ישמעאל הכהן בעל שו"ת זרע אמת, דיני מגיד סי' ב) דיש לחלק שכל דברי הרא"ם אמורים בחיוב הזכירה של יצי"מ בכל ימות השנה, אבל לא בחיוב הסיפור של ליל פסח שהחיוב הוא להגיד לאחרים כמו שאמר והגדת לבנך.

ועי' בשו"ת הר צבי (או"ח סי' נז) שהביא שבשו"ת חת"ם (או"ח סי' טו) פשיטא ליה דהגדה אפשר להוציא מתורת שומע כעונה, וכתב, וז"ל, וצ"ל דאעפ"י שבהגדה בליל פסח המצוה היא להגיד לאחרים, מ"מ אין זה לעיכובא, כדאיתא בפסחים (דף קטז), ת"ר חכם בנו שואלו ואם לאו הוא שואל לעצמו, וז"ל המכילתא שהובא בסה"מ להרמב"ם: מכלל שנאמר והיה כי ישאלך וגו'. בינו לבין עצמו מניין, ת"ל ויאמר משה וגו'. נראה עוד להלן בזה בענין 'אופן מצות הגדה'.

ועל דרך זה יש לבאר עוד דברי הרא"ם בתשובה (כלל כד סי' ב) שכתב, וז"ל: וששאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים, ואין אנו מברכין עליהם כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו, וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים, עכ"ל.

וכבר העירו בזה, שמשמעות לשון הגדה היינו הגדה בפה ולא סגי במה שיהרהר בעלמא⁵².

ונראה בביאור דבריו, דאף כי ודאי הגדה מתפרשת הגדה בפה ולא בלב, מ"מ אין כאן דין של אמירה בפה בדווקא אלא להעביר את הידיעה לחבירו באיזו שהיא צורה ולפרש לו הענין, ויתכן גם ע"י כתיבה וכיו"ב, ולכן אין מברכין על אמירה זו, שכן אין המצוה עצם האמירה של הסיפור, אלא הקניית הידיעה לשומע.

⁵² ועי' שו"ת הרא"ם סי' מב (מובא גם בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' י), פמ"ג פתיחה כוללת הל' ק"ש אות ד, ובסי' תעד במשכ"ז ס"ק א, ובהגהות חכמת שלמה שם, ובשו"ת טוב עין (להרב חיד"א, סי' יח), ובשו"ת מהר"ש לאניאדו החדשות סי' יט, וכן בשו"ת שאגת אריה סי' ז וסי' יג ובמנחת מצוה כא אות א.

וזהו דמייתי הרא"ש מכמה וכמה מצוות הנעשים זכר ליציאת מצרים שאין מברכים עליהם, כי הזכרון יצי"מ אינו מתפרש בעצם מעשה האמירה אלא בהקניית הידיעה והזכרון שבא בעקבות המעשים, ודוק היטב.

ויתכן נפ"מ בזה, אם יראה לבנו באצבע דברי ההגדה מתוך הכתב, די"ל דהא מיהת ידי 'הגדה' יצא.

ו) ונראה עוד נפקותא להלכה מהגדרה זו של הגדה. הנה כתב הרמ"א (סי' תעג, ו), ויאמר בלשון שמבינים הנשים והקטנים או שיפרש להם הענין, וכן עשה ר"י מלונדר"י כל ההגדה בלשון לע"ז כדי שיבינו הנשים והקטנים (כל בו ומהרי"ל).

וביאר המשנ"ב ס"ק סד: כדי שיבינו הנשים – שהרי גם נשים חייבות במצוות הלילה ובאמירת הגדה, וכנ"ל בסי' תעב סעיף יד.

ברם, בברכי יוסף שם הביא תשובת בית דוד שביאר שמה שיאמר בלשון שמבינים הוא משום חיוב דידן ולא מצד חיוב הנשים. (וכעין זה דנו בדברי הברייתא שהובאו לעיל דאיתא שאם אין בנו חכם אשתו שואלתו, עי' מנ"ח מצוה כא ס"ק ו אות י).

ונראה דאם באמת גדר החיוב הוא אמירה בפה, יתכן שכאשר אומר להם בלשון הקודש אפילו אם אינן מבינות שפיר דמי, אבל כיון דבהגדה עסקינן, דהיינו העברת הידיעה לזולתו, אזי כל שאינן מבינות כלל מה שאומר להן אין זה בכלל הגדה.

ו) וראה בדברי הברכי יוסף שם שצידד לומר שהדין האמור בברייתא (קטז, א) דחכם בנו שואלו... ואם לאו הוא שואל לעצמו, שבאמת אין בזה קיום דין הגדה, אלא זה נלמד מהא דכתיב 'לאמר', אמנם זה יוצא רק באמירה בפה, יעו"ש, וראה עוד בספר פחד יצחק פסח מאמר ד בהרחבה.

אמנם שמעתי מאאמו"ר שליט"א שאמר לבאר דין זה באופן אחר, ונרחיב בהצעת ענין זה בכללותו.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

ז) בפסחים (קטז, א) איתא, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. ושמואל אמר עבדים היינו. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה... מאי בעי למימר ליה. א"ל בעי לאודויי ולשבוחי. א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה.

והנה בביאור השמועה יל"ע בכמה מילי.

א' מה יסוד מחלוקתם דרב ושמואל מהיכן מתחיל בגנות.

ב' מה ענין העובדא דר"נ ודרו עבדיה למחלוקת רב ושמואל, דלשון הגמ' לבסוף: פתח ואמר עבדים היינו – דפסק בשמואל, משמע דזה שייך לההיא פלוגתא, וצ"ב.

ג' מהו 'פטרותן' מלומר מה נשתנה', כיצד נפטר מלומר מה נשתנה דהיינו מדין סיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה, ע"י מה שנשא ונתן עם עבדו במציאות של עבד דעלמא.

פתח ואמר – לאחר שאלת הבן

ח) וברשב"ם ד"ה פתח ואמר – לאחר שאלת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם.

וכתב בנימוקי הגרי"ב דהנה בתוס' לעיל (קטו, ב ד"ה כדי) מבואר דבשאלת התינוק למה אנו עוקרים השולחן לא נפטר ממה נשתנה, וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחילת שאלתו. ולפי"ז י"ל דהכא לא פי' הגמ' רק תחילת שאלתו.

וזהו מש"כ הרשב"ם לאחר שאלת הבן, דבאמת לא נפטר משאלת הבן מה נשתנה, רק חידוש הגמ' הוא שנפטר הוא עצמו לאחר שאלת הבן מלומר בעצמו השאלה מה נשתנה רק מתחיל מיד התשובה עבדים היינו, וכדינו של הרמ"א (סי' תעג סעיף ז), וראה הגהות חת"ם שם שזה שלא כמשמעות ל' הרמב"ם חמץ ומצה (פ"ו ה"ב).

ובאמת בדקדוקי סופרים בשם כת"י איתא דלא גרסינן כלל פטרותן מלומר מה נשתנה, וכתב ביפה עינים דכ"מ ברשב"ם, וראה בהגהות יעב"ץ. אמנם דברינו להלן יסובו ליישב הגירסא שלפנינו שאכן נפטר מלומר מה נשתנה, ומשמע שנפטר לגמרי וגם הבן איננו שואל⁵³.

נחלקו רב ושמואל רק במה פותח תחילה

ט) והנה בסדר ההגדה שלפנינו מובא גם עבדים היינו וגם מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו. ולכאורה צ"ב, דאם רוצים לקיים דברי שניהם רב ושמואל, מן הראוי להקדים מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו שבסדר המאורעות זה קודם.

וע"כ נראה דאמנם לא היתה מחלוקת בין רב ושמואל מה לומר, ולדברי שניהם אומרים גם מתחילה וגם עבדים היינו, ורק נחלקו במה פותחין תחילה, וכ"כ בפי' ההגדה לריטב"א. ונראה שבזה את"ש ג"כ מה שמקשים, היאך סבר רב דפותח ב'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו', והרי בלישנא דקרא מפורש 'והיה כי ישאלך בנך מחר וגו' ואמרת לבנך עבדים

⁵³ וזה עתה מצאתי דבר מעניין המובא במאמרו של רי"ש שפיגל הי"ו במאסף 'ישורון' יב עמ' תתו: 'השימוש בקיצורים ובראשי תיבות שאינם שכיחים', שמביא מספר ברכת אברהם לר' אברהם אבלי מפפד"מ שתמה על לשון רשב"ם הנ"ל, וכתב שהוא טעות סופר שהיה כתוב לאשה, שאמר כן לאשתו, וטעה המעתיק שהוא ר"ת לאחר שאלת הבן.

ויעויין עוד בשו"ת בית שער (או"ח סי' רכב), וז"ל, וגם מדברי רשב"ם בדף קט"ז שכתב פתח ואמר לאחר שאלת הבן התחיל לומר עבדים היינו וכו' דמשמע שגם אחר שאמר ר"נ עבדא דמפיק וכו' היה הבן שואל דאל"כ הו"ל לפרש לפי שאמר פטרותן מלומר מ"נ פתח ואמר מיד עבדים היינו אמרתי דאינו ראייה דאפשר שהוא מעשה בפ"ע וקאי אדלעיל דפליגי רב ושמואל דרב ס"ל דמתחיל מתחילה ע"ז ושמואל ס"ל דמתחיל עבדים היינו לזה אמר דר"נ פתח ואמר לאחר שאלת הבן עבדים היינו.

היינו וגו', דאמננס גם לרב משיבים לו כדברים הללו, אלא שאי"ז עיקר הגנות. ויסוד המחלוקת דפליגי בה רב ושמואל היינו מהי עיקר הגנות שהיה קודם יציאת מצרים, ומהי התשובה לשאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ומהו המאורע המרכזי של יציאת מצרים.

ולפי"ז נמצא דאנן פסקינן כדברי שמואל, וכנראה משום שכן נהג ר"נ שהוא בתראי. וכן מצאתי בדברי המהר"ל בגבורות ה' פר' נב, ויעו"ש שפי' ששורש מחלוקתם הוא מהי עיקר הגנות דמתחילה עובדי ע"ז היא גנות הנפש ורב חשבו לעיקר הגנות, ושמואל סבר דעבדים היינו שהוא גנות הגוף הוי גנות טפי, יעו"ש.

אולם לענ"ד קשה לשמוע כן, דלשמואל שהלכה כמותו יהיה עיקר הגנות עבדות הגוף ולא שעבוד הנפש, והמצב שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו.

ויתכן לומר דאמננס כו"ע לא פליגי דגנות הנפש גדול טפי, ועלינו לשבח לאדון הכל שלא עשנו ככל המונס המשתחיים להבל ולריק, ומ"מ שמואל אית ליה טעמא אחרינא די שפתוח תחילה בעבדים היינו, וכמו שיתבאר לפנינו בסיעתא דשמיא.

ההודאה חלק ממצות סיפור יציאת מצרים

י) ונראה לבאר בהקדם יסוד גדול בעיקר מצות הסיפור, דהנה כבר עמדו רבותינו ביחוד מצות סיפור יצי"מ בליל הפסח ממצות הזכירה הנוהגת כל השנה, וזה לפי דברי הרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"א) דהמקור למצות הסיפור בליל ט"ו הוא ג"כ מקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, דזה המצוה של זכירה⁵⁴.

והנה מדברי הגמ' הנ"ל נראה ששמענו גדר נוסף במצות הסיפור דליל ט"ו שאינו כלול במצות הזכירה כל השנה, שדרו עבדא אמר לר"נ בעי לאודויי ולשבוהי. הרי שיש במצות הסיפור גם מגדר הודאה.

ולשון הרמב"ם בסה"מ שם, היא שציונו לספר... כפי צחות לשון המספר וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה'... ולהודות לו יתעלה על כל הטוב ביצי"מ הרי זה משובח, ע"כ. ובדומה לדברים אלו בספר החינוך מצוה כא.

⁵⁴ וראה בדבריו בסה"מ עשין קנז, ובספר מנחת חינוך מצוה כא, ובספר עמק ברכה בשם מרן הגר"ח, וע"ע בשיעורי חג הפסח מאאמור"ר שליט"א עמ' מד.

ונכתב בענין זה בספר בלבת אש: "לפני כמה שנים בביקורי בחולו של מועד חזרתי לפני רבינו זצוק"ל מה שאמר אאמור"ר שליט"א על הקושיא הידועה מה בין מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת כל השנה כולה למצות הסיפור הנוהגת בלילה הזה, דבאמת אין כאן ב' מצוות חלוקות, אלא ענין ההזכרה בשלימות מתקיימת אחת בשנה בליל פסח, שאז מפרטים בסיפור יותר, וכל השנה מזכירים הסיפור בקצרה, וענין הזכירה מענין הסיפור. והביא אבי מורי שליט"א דוגמא לזה ממה שבראש השנה ישנה מצוה של 'אמרו לפני מלכויות' בסדר ארוך של עשרה פסוקי מלכויות וכו', ובכל השנה כולה ממליכים בקצרה ע"י אמירת שמע ישראל. ובשמעו הדברים היה ניכר על רבינו זצוק"ל קורת רוח מרובה מאוד".

⁵⁵ ובדברי הרמב"ם אלו שמענו לכאורה עוד חילוק ברור בין מצות הזכירה של כל השנה למצות הסיפור בליל ט"ו, שנכלל בזה לא רק להזכיר את עצם נס היציאה ממצרים, אלא גם לספר את כל הניסים והנפלאות שנעשו בזמן יציאת מצרים, ועי' במאסף תורני ישורון כרך יב עמ' תשמו בשם הג"ר יעקב שפירא מוואלאזין בעל גאון יעקב בדומה לזה.

הרי שישנו ענין הודאה בכלל מצות הסיפור, ויתכן שזהו הטעם לזה שמגיד כפי צחות המספר, וכן שמוסיף ומאריך בהגדלת חסדי ה', משום שתכלית הסיפור הוא להגיע מזה להודאה על כל הטוב.

וכן מצינו בעוד מדברי הראשונים.

בדברי האבודרהם בסדר ההגדה פירש מילת הגדה בשם יש מפרשים שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, כמו שמתרגם בתרגום ירושלמי (דברים כו, ג) הגדתי היום לה' אלקיך – **שבחית** יומא דין, וכן תרגמו רבינו סעדיה בערבית. הרי מבואר שישנה משמעות של הגדה במובן של שבח והודאה ולא במובן של סיפור ואמירה⁵⁶.

ובריטב"א בפי' ההגדה על כולנו חכמים וכו' – אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות.

ויתירה מזו מצינו בדברי הר"י בן יקר שמבואר בדבריו שע"כ תקנו לומר ב' פרקים ראשונים של ההלל בהדי ההגדה והסיפור על המצה, להכיר כי מה שאנו חולקין ההלל חלוקה גמורה היא. והיינו שבאמת חלק זה של ההלל הוא חלק ממצות הסיפור.

עוד מצאתי מובא בשם החת"ס בביאור 'זאפילו' כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, שענין המצוה לספר היינו משום שאיננו מספרים זאת לזולת לשם חידוש, אלא כדי לספר תהילות ד', כמו שנאמר בהבאת הביכורים, כאשר מתחילים מארמי אובד אבי, 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לד' אלקיך, כלומר, אין ההגדה מכוונת אל הכהן, אלא לד' – להודות לד' על חסדיו.

[הוספה משנת תשע"ב: ובאמת הרי מתנאי החיוב המיוחד של סיפור יצי"מ בליל פסח הוא 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', והנה מהו מתחיל בגנות נתפרש להדיא בגמ', וכנ"ל, אולם מהו מסיים בשבח לא נתפרש, ומצינו בזה כמה שיטות בדברי הראשונים.

בלשון הרמב"ם בה"ד: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרה ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליהודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. נראה שהסיום בשבח הוא באותו ענין עצמו שהתחיל בו, שאם מתחיל ב'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו הרי הסיום בשבח הוא ב'ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, ואילו אם מתחיל ב'עבדים היינו' הרי הסיום בשבח הוא ב'יוציאנו ה' א' משם וכו'.

וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ד) ומסיים בשבח כלומר ועכשיו קרבנו המקום וכו'. וכן פירש בקרבן העדה לירושלמי פרק ערבי פסחים.

⁵⁶ ומה שתרגם בן הירושלמי שם הוא כדי להרחיק ההגשמה, דלא שייך מושג הגדה כפשוטו כלפי הקב"ה, וזה לפי האמור שהגדה ענינה העברת ידיעה, ומה שייך להוסיף לו יתברך ידיעה.

אולם מצינו כבר בקדמונים שפירשו שהסיום בשבח הוא בהלל והודאה, יש שפירשו שהסיום הוא ברכת אשר גאלנו או התקדמה לברכה 'לפיכך אנחנו חייבים', ראה במדרש שכל טוב (בוכר) שמות פי"ב: ומסיים בשבח, היינו דמסיים בשבחו של הקדוש ברוך הוא בא"י אמ"ה אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, וחזקתם בא"י גאל ישראל.

ובספר שבולי הלקט סדר פסח סי' ריח: או יש לומר מה שאומרים בסוף אשר גאלנו היא ברכת ההגדה שהרי יש בה הזכרת מצה ומרור ופסח ובזמן הבית היה מקדימין ואומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים והרי יש בה תשובה לכל השאלות ועל כן פותחין בה בברוך וחזקתמין בברוך לפי שהיא מטבע ארוך. ולמה קבעוה בסוף ההגדה לפי שרוצין לדרוש כמה דרשות בענין ההגדה ואם היה מברך תחלה אשר גאלנו לא היה חוזר למפרע ודורש אל השעבוד.

וכן פירש רשב"ץ בפירושו להגדה: וכן בסוף ההגדה אנו מסיימין בשבח לפיכך אנו חייבין להודות להלל וגו'.

ויש שפירשו על פרקי ההלל שקודמים לברכה, כמבואר בתוס' רי"ד פסחים קמז, ב: ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל.

ובפי' הגדה של פסח לריטב"א כתב: ומסיים בשבח, לתת שבח והודאה לשם יתברך אשר מאשפות ירים אביון.

ומכל זה עולה בעליל שענין ההלל וההודאה מישך שייכא לעצם מצוות הסיפור, וכמש"נ. ע"כ הוספה.

(יא) ויש לדון אם באמת קריאת שני פרקים אלו הם מדין הגדה וסיפור או מדין הלל⁵⁷.

ולכאורה יש לדון דממה שמכסה את המצות ונוטל הכוס בידו נראה שהוא הליל ושבח, ולא דין של סיפור, דדין הסיפור הוא שיהיה על המצה, לחם עוני – שעונין עליו דברים הרבה, ולכן בעת ההגדה והסיפור הוא מגלה את המצות. ומאידך גיסא, דין ההלל הוא שיאחז הכוס בידו כמו דכתיב כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא⁵⁸.

אכן ראה בדברי המהר"ל ב'דברי נגידים' (עמ' קנד) דסימן הלל קאי על חציו האחרון של ההלל שהוא הודאה על הנסים שנעשו לאבותינו במצרים, וז"ל: מפרשי ההגדה עשו מן הלל נרצה ב' סימנים, ואמרו שנרצה פירושו מי שעשה כסדר הזה הזה נרצה לפני המקום. ולא

⁵⁷ ועיי' היטב לשון רש"י פסחים לו, א ד"ה שעונין: שעונין עליו דברים – שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, וכן איתא במדרש שכל טוב פרשת בא 'שעונין עליו דברים, היינו הגדה והלל', ובבית הבחירה למאירי פסחים קמז, ב 'הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ר"ל הגדה והתחלת הלל, וצ"ע.

⁵⁸ וכיוצא בזה יש לדון במה שנוהגים לכסות המצות ולהגביה הכוס באמירת 'זהיא שעמדה', מאי טעמא. ובספר שער הכולל כתב שזהו משום דהוי הלל ושירה, ואין שירה אלא על היין. אולם כבר העירו על דבריו, דאינו אלא סיפור דברים, והוסיף לדייק מלשוננו של הגר"ז בשולחנו שכאן כתב שיש נוהגים, ובהגבהת הכוס באמירת לפיכך נקט שנוהגין, והיינו לפי דהתם הוא באמת מה"ט דהוי הלל ושירה, ואילו כאן הטעם הוא ע"פ קבלה.

נראה לי לפרש כך, דא"כ אין זה סימן על איזה עשיה כמו הסימנים שעד כאן, ולמה משמענו זאת כאן יותר מבקיום מצוות אחרות שג"כ המקיימן נרצה לפני המקום.

ונראה לי שהלל נרצה הוא סימן אחד וכל עבודת הסדר נכלל ב"ד סימנים כנגד היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, ונרצה הוא סימן על חצי השני של ההלל שעיקרו הוא עניני תפילה לפני הקב"ה על הגאולה שלמה שאנו מקוים עליה, ואנו מבקשים שנהיה נרצה לפניו לעשות גם לנו נסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו במצרים, ולפיכך זה ההלל הוא נקרא הלל נרצה, אבל ההלל שעד לא לנו נקרא הלל סתם כי הוא רק הודיה על נסי מצרים.

ובערוך השולחן (סי' תעג, כח) כתב דחלוקת ההלל היא משום ברכת אשר גאלנו, דרוצים אנו שברכה זו תחשב כברכה על ההלל, מאחר שאין מברכים על הלל זה.

ברם, מעצם אופן החלוקה שנבחרו דווקא שני הפרקים הראשונים השייכים לגאולת מצרים היה נראה דמישך שייכא לסיפור יציאת מצרים, וכמו שיתבאר.

הפרק הראשון נאמר בעת היציאה ממצרים, וכמו שמופיע בדברי הילקוט (רמז תתעב) שכאשר בא פרעה באמצע הלילה לבקש ממשה ואהרן להסיר את מכת בכורות מעל מצרים, אמרו לו אמור: הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי ועכשיו הרי אתם בני חורין, אין אתם עבדים אלא של הקב"ה, צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו, שנאמר הללויה הללו עבדי ה'.

ובמחזור ויטרי ביאר הא דכתיב: להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו, וז"ל: כך עשה לישראל שהיו ירודים ומומים במצרים עד עפר והושיבם לכסא עם מלכים.

ובפי' המיוחס לרשב"ם וברוקח שפירשו הכתוב: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה, שזה עולה על ישראל בעת יצי"מ, שהיו המצרים סבורים שהם במלים מפו"ר, שכן פרעה גזר על פרישות ד"א, ובצאתם ראו כי כנסת ישראל אם בנים היא, שכמה חבורות בנים קטנים יצאו עמנו, שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד.

והפרק השני הרי מיירי על יציאת מצרים בהדיא: בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לוועז וגו'. ומעתה לא רחוק לומר שנבחרו פרקים אלו בתורת הלל כחלק מן המגיד וסיפור יציאת מצרים, וכנ"ל.

וכן מפורש בדברי כמה ראשונים ואחרונים, מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג עמ' 25 בשם הרוקח: ר"י בן יקר בפסקא שפוך חמתך: אברבנאל: לבוש סי' תפ: סדר היום: הגר"א בפי' ההגדה.

וראה עוד בספר תשובות בשמים ראש (המיוחס לרא"ש סי' קצו) בדבר הקושיא למה אין מברכים על מצות סיפור יצי"מ, וז"ל: לא יעלה על הדעת לברך על הברכות והשבחות כמו

שאין מברכין שציונו לברך ברכת המזון, וההגדה כולו קילוסים ושבחות, וברכת אשר גאלנו ברכה גמורה היא שסומכין עליה אפילו להלל, דבעלמא מברכין אשר קדשנו וציונו⁵⁹.

יב) ויתכן עוד, שגם החילוק דבלייל ט"ו ישנו דין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח ג"כ נעוץ בזה, שמכלל מצות הסיפור של ליל פסח הוא לא רק לזכור גוף העובדא שיצאנו ממצרים, אלא גם להבין את עומק הגאולה שהיה בזה והיציאה מאפילה לאור גדול, ורק באופן כזה מוגיע להכרה עמוקה בפנימיות הנפש בחסדי ה' וטובותיו ויכול להודות ולשבח באמת. ולכן מתחיל ומפרט את הכירא עמיקתא והגנות שהיה לאבותינו.

וראה לשון הריטב"א בפי' ההגדה בטעם הדבר: לתת שבח והודאה לה' אשר מאשפות ירים אביון. ובספר סדר היום כתב: מפני שאנו חייבים להכיר הגמול והטוב שהטיב הקב"ה עמנו וכדי להגדיל ענין הגמול צריכין אנו להתחיל בגנותינו כדי לסיים בשבח השי"ת.

ומעתה י"ל, דאף כי גם לשמואל עיקר הגנות היא גנות הנפש, מ"מ הדבר המוחש יותר לאדם שיסודו הוא מעפר ושוכן בית חומר הוא גנות הגוף, ויותר בנקל להגיע לרגשות הודאה עמוקים בתוככי נפשו ע"י שמדגיש את ענין גנות הגוף טפי, וזוהי עומק סברת שמואל שפותח בעבדים היינו ורק אח"כ אומר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו אע"פ שזוהו עיקר הגאולה לחירות עולם, וגם זה קדם בסדר הדברים.

⁵⁹ ומטו משם הגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל שהביא דברי רש"י בספר שופטים פ"ו פ"ג, נאמר שם בדברי גדעון למלאך ה': "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו" ומפרש רש"י: פסח היה, אמר לו אמש הקרנו אבא את ההלל ושמעתי שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים וכו'. הרי שכלל גדעון המזמורים הראשונים של ההלל בכלל 'אשר ספרו לנו אבותינו', ומתבאר דמזמורים אלו הם בכלל מצוות סיפור של "והגדת לבנך".

ואגב גררא אביא כאן גדול נוסף הנלמד מענינו של ההלל דגדעון, מתורת אאמו"ר שליט"א.

עי' פירוש הרוקח על התפילה במזמור הודו, וז"ל: בשרו מיום אל יום ישועתו – שמיום אל יום היינו מט"ו ניסן זה עד ט"ו ניסן הבא, המשיכו לבשר ישועתו.

והנה בשופטים פ"ו י"ג כתיב: ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ד' וגו'. ופירש"י: פסח היה אמש הקרני אבי את ההלל ושמעתי שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים. וצ"ע טובא למה מזכיר את אמירת ההלל דוקא, הרי בליל הסדר שמע את כל סיפור יציאת מצרים ואת כל הניסים והנפלאות שהם שורש האמונה בהשגחה פרטית, ומדוע הזכיר את אמירת ההלל במסיום.

ונראה שטענתו של גדעון היתה שכיון שהקב"ה עושה ניסים עם ישראל, א"כ שיעשה אף להם ניסים. אכן לכאורה אין זו טענה, שיש לומר שרק לדור ההוא במצרים נעשו ניסים, ומהיכי תיתי שבכל דור יעשה הקב"ה ניסים שאינם בדרך הטבע, וע"ז יכול היה להביא רק מן ההלל, שהרי ההלל של ליל הסדר הוא הלל של שירה ולא הלל של יו"ט, וכבר יסד לן מרן הגרי"ז זצ"ל שאין שירה זו נאמרת אלא ע"י מי שנעשה לו הנם בעצמו, וע"כ דכיון דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה ממצרים, על כן אומרים הלל של שירה. ואשר לפ"ז מבואר היטב הטענה של גדעון, שכיון שאביו הקרא לו את ההלל, ע"כ שכל הניסים הללו יכולים ליעשות אף לנו, וא"כ איה נפלאותיך וכו'.

אכילת המצה כקרבן תודה

(יג) כתב הרמ"א (סי' תעה, ז): ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון זכר ללחמי תודה.

ובביאור רבינו הגר"א פירש: דהויצא מבית האסורין צריך להודות כמ"ש בפ"ט דברכות, ואמרינן בתודה שאם אפאן ארבע חלות יצא, אחד לחמין ושלש למצה.

ומקור הדברים בדברי הרא"ש בקיצור הל' פסח, וכן הוא במחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254–310) סימן נג, 'ונביא ג' מצות זכר לתרומת לחמי תודה שמביאין אותם הצריכין להודות', וכ"כ בספר המנהיג הל' פסח עמ' תפד.

ובפירוש זבח פסח לאברבנאל פירש שאלת מה נשתנה הראשונה: שבכל הלילות אנו אוכלים חמין ומצה, דקאי על קרבן תודה שבא מחמין ומצה, והלילה הזה בא רק ממצה. (ובטעם הדבר, ראה רמב"ן פר' אמר כג'ז ופירוש ר"י גיקטיליה להגש"פ על הא לחמא עניא. והחת"ס ביאר דכיון דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, וכן אנו אומרים בהגדה: ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, לכן דינו הוא כקרבן מילואים שבא מצה ולא חמין).

ועוד מצינו ששוה קרבן הפסח לקרבן תודה שמצד הדין זבח שבו הוא נאכל ליום ולילה כקרבן תודה, עי' פסחים ג, א.

ויש מן האחרונים שחידשו טפי, דהנה בנוסח ההגדה שלפנינו איתא: מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיין עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצת כי לא חמין כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם. אולם במשנה הנוסח הוא: על שום שנגאלו אבותינו ממצרים⁶⁰.

אולם, יש שביארו, דחייב מצה הנאכלת עם הפסח הוא כמו ששנינו, על שם שנגאלו אבותינו ממצרים, כלומר, שעל שמחת הגאולה נצטוו לאכול המצה עם הפסח כענין קרבן תודה עם לחמה שנאמר בה (ויקרא ז, יב): והקריב על זבח התודה חלות מצות משוחים בשמן. והמשנה מיירי בזמן הבית, שהרי איתא שם: פסח שאנו אוכלין על שום מה.

ואילו בנוסח ההגדה כבר מיירי לאחר שחרב בית המקדש וקאי בחיוב המצה ד'כערב תאכלו מצות', מצות מצה בפנ"ע שלא באה עם הפסח, ומצה זו אנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיין (ראה הגדת ליל שימורים לבעל ערוך השולחן והגדת אמרי שפר לנצי"ב)⁶¹.

⁶⁰ ובדברי הרמב"ם ג"כ מצינו סתירה בזה, דבפרק ז' העוסק בחיובי הלילה כתב: מצה ע"ש שנגאלו, ואילו בפרק ח' המפרט את סדר הלילה כתב: על שום שלא הספיק וכו', וכ"כ בנוסח ההגדה. ובדוחק יש לאחד את שני הדברים ולומר דהמצה היא ע"ש הגאולה בחיפזון ומיד.

⁶¹ ועי' מש"כ בזה בביאורי ההגדה בביאור הא לחמא עניא.

ביאור דינים נוספים במצות סיפור יצי"מ לפי האמור

יד) ונראה עוד, שיסוד זה של סיפור מתוך רגשות הודאה פנימית הוא עיקרי בכל מצות הסיפור, וכמה הלכתי גבירתי איכא למילף מיניה. דהנה מצינו חיוב מיוחד במצות הסיפור שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולפי גירסת הרמב"ם החיוב הוא "להראות" במעשה, והיינו לא להזכיר שהיה מאורע כזה לאבותינו בעבר, אלא לחוש את ענין היציאה כאילו זה עתה בהווה, וכמו שהובא לעיל. ואפשר שזה כדי לעורר בקרבם את רגשי ההודאה.

וכן הפרט שצריך לספר בדרך שאלה ותשובה, היינו ג"כ לגרום לתשומת לב והתעוררות נפשית לעצם הסיפור.⁶²

ויעויין עוד דבר נפלא בדרכי משה הקצר (סימן תעג ס"ק יב), וז"ל, מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה שאנו מספרים בבור האל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה.

וכן ידוע לבאר משמו של השפת אמת הטעם שאין מברכין על מצות סיפור יצי"מ, משום שאין מברכים על מצוות שכליות. כלומר, דהסיפור הוא באופן שזה נובע מרגשות הודאה והכרת הטוב.⁶³

⁶² וזה מלבד התועלת הוזה להסברת והטעמת הדברים, עיי' בספר דרך פקודיך מצוה כא, חלק המחשבה סי' ג.

ודבר חידוש גדול מצינו בדברי האוה"ח הק' בפר' בא (יג, יד) עה"פ: והיה כי ישאלך בנך לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים, וז"ל: פי' בשעה שיראה בנך ענין פדיון בכור אם ישאלך אתה חייב לומר לו, אבל בלא שאלה אין חיוב אלא בליל פסח, ולזה דקדק לומר מחר, פי' אפילו לאחר דהיינו כל זמן שיחיה, עכ"ל.

⁶³ הוספה. והנה בעל הנתיבות בפירושו מעשה נסים עמד בזה דלחכמים דסברי שאין מזכירין יציאת מצרים בלילות, והיינו כסברת ריב"ל בברכות (ד, ב) דגאולה מאורתא לא חשיבא, היה ראוי מטעם זה להיות מצות הסיפור ג"כ רק ביום ולא בלילה.

ובביאור זכר יהוסף כתב, וז"ל, אבל בפשיטות אינו ענין לזה, דלענין הזכירה בכל השנה לא קבעה התורה החיוב רק בזמן היציאה ולא מזמן שניתן להם רשות לצאת, ובפרט שבליילה עדיין לא היה הכרת הנס בפועל קודם שיצאו, וכמו שהיה בשאר המכות שבסורם מאתו חזר פרעה לסורו והכביד את לבבו. אבל ההגדה מפרטי הסיפור מסיבת ההצלה שהמילה התורה בלילה זו במכת בכורות והצלת בתי ישראל... וכמו שדרשו בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים, שהוציאנו מזה שחייב כל אחד לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ובשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ולכן אין לזה התיחסות בזמן היציאה רק בסיבת ההצלה שהיה בלילה.

וראה חידוש נפלא בהקדמת הגש"פ מעשה נסים לבעל הנתיבות שכתב שאין יוצאים ידי חובת סיפור יצי"מ בזכירה גרידא, ומביא דברי הפוסקים דס"ל כן, וכותב בזה"ל: אלא ודאי דבליילה זה סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף, וכשמחסי דבר אחד לא יצא, יעו"ש בארכות. ואולי גם ענין זה לפרש ולפרט כל השתלשלות הנסים הוא בכדי להעמיק חקר בהכרת הטובות והחסדים להודות ולהלל, ועיי' להלן בענין 'סיפור' בפרט זה.

ביאור העובדא דר"נ ודרו עבדיה

טו) ולפי"ז נראה לבאר השייכות של העובדא דר"נ ודרו עבדיה לדינו של שמואל שפותח בעבדים היינו. די"ל דהטעם שנפטר מלומר מה נשתנה אחר כל הדו"ד עם העבד, הוא משום שמטרת אמירת מה נשתנה דהיינו סיפור בדרך שאלה ותשובה היא כמש"נ כדי לעורר את התפעלות הנפש לסיפור ולהודאה, וזה כבר נתקיים ע"י ההמחשה של הדו"ד עם העבד ותשובת העבד שאמר שצריך להודות ולשבת, וע"י דבריו כבר הגיעו להרגשה בסיפור.

ומובן גם השייכות לדברי שמואל, שהרי זו סברת שמואל שהעיקר במצות הסיפור זה הרגשת הנפש, וכמו שנתבאר.

ולפי"ז נראה דזהו ג"כ גדר דין ההגדה כאשר בנו אינו חכם והוא שואל לעצמו, דאזי הוא מקיים את ההגדה לא במובן סיפור והעברת ידיעה אלא במובן שבח והודאה, ואמנם כאשר מרחיב בדברים ומפרשם בדרך שאלה ותשובה באר היטב יש בזה הודאה מעולה ומשובחת יותר.

ביאור מחדש בדרך הפשט

טז) אולם בדרך הפשט נראה לבאר עוד, דמטבע הגדה נאמר באופן של הקניית ידיעה מחדשת לגמרי לחבירו בלא שתקדם לזה שמין מושג או בדל ידיעה אצל השומע, וזה לעומת לשון אמירה שזה בא כתגובה ותשובה לשאלה, [אמנם אין זה מצד עצם הדבר שהוא חדש, וכמו שהובא לעיל בשם המלבי"ם, אלא מצד שזה חדש לחבירו], וכך זה מדויק בלשון המקראות, דבכל דוכתי דמיירי משאלת הבן תחילה כתב לשון אמירה, ואילו דווקא כאשר לא קדמה לזה שאלה כתיב והגדת לבנך⁶⁴.

ולפי"ז מבואר עוד לשון ההגדה: ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר. ונאמרו בזה כמה ביאורים בגדר הילפותא. ולפי דברינו י"ל דמל' והגדת קא יליף, דרך באחד כזה שאינו יודע לשאול ולא התעורר מעצמו לכלום שייך מושג הגדה, ודוק.

ויתכן לבאר לפי"ז עוד מה דאיתא בהגדה: ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכבר תמחו בזה, מהיכי תיתי שאם כבר יודעים כבר אין מצווים לספר, ומאי ס"ד מעיקרא. ואולם לפי דברינו בביאור מלת 'הגדה' את"ש, דסד"א דכיון דכתיב ביה הגדה, וזה קאי על הקניית ידיעה חדשה לחבירו, כל שכבר כולם יודעים ואין בזה כל חדש לא יהיו מצווים בזה.

עוד יש לשית לב לכך שבעצם כתוב זה הוא הפסוק היחיד האמור לגבי החיוב המיוחד ללילה זה, וכפי שיתבאר.

⁶⁴ וראה במכילתא דרשב"י (שמות יג, ג): והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, יכול אם שאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך אע"פ שלא שאלך. ויש לדון אי כוונת המכילתא מעצם לשון והגדת לבנך או מן פרשה זאת שלא נזכר בה שאלת הבן, ובפשטות כאידך גיסא, וכן מבואר להדיא באבודרהם, אבל לפי דברינו י"ל כחד גיסא, וכן ראיתי בשם ספר 'פרקי מועד' להגר"מ גיפטר.

הכתוב 'ואמרתם זבח פסח' בפשוטו לא מיירי ששואל כאשר רואה את אכילת הפסח בלילה, אלא כלישנא דקרא: מה העבודה הזאת לכם, ומיירי על עבודת הפסח שהיא ההקרבה. ואילו הכתוב 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת' מיירי בענין קידוש הבכורות ולא לענין ליל פסח כלל. הכתוב בפר' ואתחנן כי ישאלך בנך...מה העדות והחוקים וגו', לפי פשוטו קאי על כלל מצוות התורה, ולא נזכר שם מאומה ממצוות הפסח.

ולפי"ז מבואר היטב, שדוקא כאן דמיירי גבי המצה, ובשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, שאז ישנה למצות ההגדה באופן של 'את פתח לו' כתיב לשון הגדה, ועיין. (ועיקר חילוק זה להלכה בין חובת ההגדה לבין בלילה זה לשאר ימות השנה, מבואר כבר בדברי רבינו החת"ם ובדברי הגרי"ש בעל שואל ומשיב בהגדת דברי שאל).

הגדה מלשון משיכה

יצויין כאן למשמעות נוספת למלת 'הגדה'. בהגדת אמרי שפר להנצי"ב פירש את האמור בהגדה: ושאנו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך, דצריך האב לפתוח את לב הבן בדבריו ע"מ שישאל, ולשון והגדת הוא מלשון משיכה, שימשוך את לבו, וכן תרגם אונקלוס (בראשית לו, כח) וימשכו – ונגידו, יעו"ש. ובדומה לזה מצינו גוד אסיק וגוד אחית שענינם משיכה, וכבר כתב כן בספר בית אהרן – קארלין, וראה מהר"ם שיק מצוה כא.

לכאורה זוהי ג"כ כונת רש"י (שמות יג, ה) בביאור והגדת לבנך, וז"ל: את העבדה הזאת – של פסח. והלא כבר נאמר למעלה (יב כה) והיה כי תבואו אל הארץ וגו', ולמה חזר ושנאה, בשביל דבר שנתחדש בה. בפרשה ראשונה נאמר (שם כו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, בבן רשע הכתוב מדבר שהוציא את עצמו מן הכלל, וכאן והגדת לבנך, בבן שאינו יודע לשאול, והכתוב מלמדך שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב.

ואמנם כך כתב בכלי יקר שם, וז"ל, על כן נאמר כאן לשון והגדת לבנך שאם הוא אינו יודע לשאול אזי תמשוך לבו לעבודת ה' יתברך, כמו שנאמר משכו וקחו לכם צאן רצה לומר משכו לב בניכם לעבודת ה', וכן אגדה לשון משיכה כאמור על ידי דברים רכים.

ונראה עוד להעמיק בזה, דהנה מרגלא בפיהם של בעלי המוסר לבאר החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים בכל השנה למצות הסיפור בליל פסח, כי זכירה היינו לזכור בעלמא, ואולם לספר היינו לחיות ולחוש בעצמו את כל מאורעות היציאה. ובאמת כך מבארים מקרא שכתוב בתורה: וידעת היום והשבת אל לבבך, כי אין די בידיעה, ועיקר עבודת האדם היא ההשבה אל הלב.

ובזה מבואר החיוב למשוך את הלב של הבנים, כי אין העבודה בלילה הזה להשריש ידיעות בעלמא אלא להשיב אל הלב.

עבודת הסיפור – השבה אל הלב

ואמנם כך תנן במתני' ונעתק בהגדה: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו'. ובפשוטו מכלל חיוב הסיפור הוא, וזוהי עבודה קשה שבמקדש שיראה את עצמו בחוש וירגיש כאילו יצא ממצרים.

ויש שביארו לפי"ז באופן פשוט דברי בעל ההגדה: ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכו'. וזה צ"ב, מה הצד שאם חכמים ונבונים המה יהיו פטורים ממצות עשה שבתורה לספר ביציאת מצרים, והיכן מצינו פטור כזה של חכמים בשאר מצוות התורה, אתמהה.

ואמנם הביאור הוא דכאן מיירי מענין מצות הסיפור המתקיים בנוסח ההגדה שתקנו חכמינו ז"ל וסדרו לכל שדרות העם לאמרו בליל פסח, כנער כזקן כעם ככהן. וזה פלא, למה תקנו נוסח אחד שזה לכולן, ואף שמצינו שלפי דעתו של בן אביו מלמדו, הנה ודאי תחילת החיוב היא לומר ככל הנוסח האמור בהגדה.

ויתירה מזו מצינו בדברי הגמ' (קטז, א) שאם אין לו בן או אשה הוא שואל לעצמו, ואפילו שני ת"ח שואלים זה לזה. ומהי התועלת שבשאלה זו. אלא שכאן העבודה היא השבה אל הלב, ולכן גם לחכמים ונבונים סודו הדברים בשפה פשוטה ומובנת ולא בלשון ערומים, ראב בכל זה בספר מכתב מאליהו ח"ד עמ' 249.

אכן בדברי הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל מצינו שינוי גדול בהבאת דברי המשנה שהיא קולא גדולה בכל הענין, וז"ל בפ"ז ה"ו: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים. הרי שני שינויים הכרוכים זה בזה, א' החיוב אינו מסור ללב להרגיש כאילו יצא אז ממצרים, אלא החיוב הוא בהל' מעשה להראות בכל מיני פעולות כאילו יצא ממצרים. ב' וממילא אין החיוב אלא להראות כאילו יצא עתה ממצרים ולא כאילו לא יצא אז.

ברם, מצאתי בדרשות חת"ם ח"ב עמ' 536 שנקט גם בחיוב לראות את עצמו שאין זה חיוב לראות את עצמו כאילו יצא אז, אלא כאילו יצא עתה, ולפי"ז יצא לבאר דעת האומרים שברכת אשר גאלנו היא ברכת המצוות של מצות סיפור יצי"מ וכל ההגדה, וצ"ב למה אין מברכין סמוך לעשייתה. אמנם כיון שחייב לראות א"ע כאילו יצא עתה בלילה זה, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, הרי קודם גמר הסיפור הוא כאילו עדיין בגיותו שאינו יכול לברך, ומברך אחר הסיפור כמו גר שמברך אחר הטבילה.

וכן ביאר לפי"ז הטעם שפורסין מה שלמה בלי ברכת המוציא, אף דבעלמא מברך ואח"כ בוצע, דאנו רואין את עצמנו כגויים עד אחר הסיפור, ובוצעין בלא ברכה כמו אבותינו במצרים, וזהו הפי' 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא וגו'.

משמעות 'סיפור'

(יז) מעתה נעתיק עצמנו ללשון סיפור.

הנה מטבע זה מצינו בתורה כאשר מיירי מהמכות 'למען תספר... את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתני בס'. ונראה שהמושג סיפור בניגוד להגדה או אמירה מתייחס לסיפור המאורעות בהרחבה ותיאור סדר ההשתלשלות.

ומצינו בדברי כמה פוסקים להלכה שפרט זה הוא לעיכובא במצות הסיפור.

בחיי אדם (כלל קל דין יא) כתב, כל אחד מישראל מחויב מן התורה לספר יציאת מצרים בליל א' מדאורייתא... והיא מצוה נוספת על שאר לילות, שהרי בכל לילה חייב להזכיר יציאת מצרים, אבל בלילה הזה חייב לספר המעשה כמו שנזכר בהגדה.

וכן בפירוש מעשה נסים לבעל הנתיבות, וז"ל: ולפענ"ד נראה דבלילה זה סיפור מעליא בעינן ולא יצא בדיבור אחד, דדיבור אחד בכלל זכירה הוא, וזכירה בכל לילה נצטוינו ומה חידשה התורה בלילה זה יותר. אלא ודאי דבלילה זה סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף בעינן, ע"כ.

וראה עוד בלשון הרב בשולחנו (סי' תעג סעיף מג), ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים **חובה** על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואח"כ מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין... בכל דור ודור... ואותנו הוציא משם... לפיכך... עד בא"י גאל ישראל, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו ישראל מדורות הראשונים.

ואמנם מובא באחרונים, שאחד החילוקים בין מצות הזכירה בכל ימות השנה למצות הסיפור בליל הסדר הוא לספר את כל השתלשלות המאורעות של יציאת מצרים,⁶⁵

⁶⁵ ראה פנים יפות שמות יג, ח: הגש"פ מעשה נסים לבעל הנתיבות: מהר"ם שיק מצוה כא: שו"ת בנין ציון ח"א סי' ל: כת"ם בביאור ההגדה: חידושי הגר"ח על הש"ס עמ' לג: עמק ברכה סי' עז בשם הגר"ח: שו"ת דברי יואל סי' כה.

והנה כתב הרשב"ץ במאמר אפיקומן: ואפילו כולנו יודעים את התורה – וכל יום אנו הוגים בתורה ומתוך קריאת התורה אנו מספרים ביציאת מצרים, **עם כל זה הגדה זו היא מחוייבת בלילה הזה על הלחם הזה שהוא לחם עוני שענין בו דברים הרבה**.

ונ"ב ע"י ג"א שליט"א: פשטות דברי רבינו מורי, דליכא כלל חילוק בצורת ובאופן קיום מצות זכירת יציאת מצרים דכל ימות השנה לבין סיפור יציאת מצרים משום שאין לה שיעור ובדיבור אחד יצא אלא ממש"כ דמתוך קריאת התורה אנו יוצאים ידי חובת הסיפור אלמלא שאין לנו לחם לפנינו, וכ"ז דלא כמש"כ האחרונים דלסיפור יציאת מצרים דליל מ"ו, בעינן באופן של שאלה ותשובה ודרך סיפור וכו'.

ובאמת כן מבואר נמי מדברי הארחות חיים (הל' ליל הפסח אות יח) והאבודרהם משמיה דהרשב"א (כפירוש ההגדה), שכתבו דהא דאין מברכין על סיפור יציאת מצרים משום שאין לה שיעור ובדיבור אחד יצא אלא שכל המרבה הרי זה משובח וכו'. (ועיין בהגדת מעשי ידי יוצר להגר"ש קלוגר שכתב דלדעתם ע"כ צ"ל, דהא דשנא סיפור דליל מ"ו ו משאר ימות השנה, היינו במה שהוא על הלחם, וכמש"כ רבינו) וכ"כ רבינו להדיא לקמן בפסקא דאת פתח לו שסיפור יצ"מ הוא בין בדרך שאילה ובין שלא בדרך שאילה.

אמנם במאמר חמין (אות קט) כתב רבינו דברים המנוגדים לאשר נשמע מדבריו כאן (לכאורה), וז"ל שם: וזאת המצוה היא מיוחדת בליל הפסח, נוספת על מצות זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה שאומרים פרשת ויאמר שנזכרת בה יציאת מצרים. אבל זאת המצוה המיוחדת בזמן הגאולה היא להגיד אל הבנים זכר הנסים והנפלאות שנעשו לנו בזמן הגאולה. כדי שישאר הזכר לדורות, עכ"ל.

וכ"כ נמי בזהר הרקיע (אות כו): והרמב"ם ז"ל כלל מצוה זו (דזכירת יצ"מ כל השנה) עם מצות והגדת לבנך, ואינו נראה שאותה מצוה מיוחדת לאותה לילה ולא פטרתה פרשת ויאמר ולא ברכת אמת ואמונה. עכ"ל. וכדבריו שם, דיש חידוש בצורת הסיפור דלילה זה, כן משמע גם מדבריו לקמן בפסקא דיכול מראש חודש, שכתב שם וז"ל: ולפי שהזכרנו זה הפסוק של והגדת לבנך ביום ההוא באנו לדרוש אותו ולדקדק אותו מה בא למעט באומרו ביום ההוא, אם למעט כל השנה, לא היה צריך למעט שלא נספר ביציאת מצרים כל השנה שזה דבר פשוט הוא, עכ"ל. ומשמע דאיכא חילוקא בין הני דכל השנה לדינא דליל מ"ו, באופן דקשיא ליה היאך ס"ד דצורת החיוב דליל מ"ו יהיה כל השנה, וצ"ע.

יח) ונראה עוד שאף שבדברי כמה ראשונים נראה דלא סברי חילוק זה בעצם מצות הזכירה ליל הסדר, שהרי מובא באבודרהם ובכל בו (סי' נ) הטעם שאין מברכין על סיפור יצי"מ משום שיוצא יד"ח במה שאומר בתחילה בקידוש זכר ליציאת מצרים, ועוד הביאו בשם הרשב"א דהטעם משום דהוי מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא, אלא כל המרבה הרי זה משובח, ועי' פר"ח סי' תעג ס"ק ו' בסופו.

מ"מ כל זה אמור ביחס לעיקר מצות הזכירה מה"ת, דסברי הני קמאי דלא נאמר שיעור אחר של זכירה ללילה זה, אבל ודאי שבפרטי המצוה דליל ט"ו מודו כו"ע דהוי תוספת שבה בעצם המצוה מדאורייתא להרבות בסיפור, וכל המרבה הרי זה משובח, וזה ידעינן ממטבע לשון סיפור, וכמו שנתבאר.

יצויין עוד למה שכתב בעל 'בני יששכר' בספר דרך פיקודיך (מ"ע נא חלק הדיבור אות ב) דהגדה וסיפור היינו שיבין ג"כ את הדברים ולא רק אמירתם בעלמא⁶⁶.

ועוד יש לציין מה שמביאים מדברי המרדכי ד'סיפור' היינו בקול רם, וכן איתא בדברי המהרש"ל סי' פח שיאמר ההגדה בקול רם. ואמנם כך מסופר על מרן החת"ס בכמה מקורות.

כך נמצא בהגש"פ חתן סופר וז"ל, וכן שמעתי מקדוש זקני החת"ס ז"ל, ממרחק הרבה בשוקי בראי נשמע קולו בקודש מרוב רגשת רשפי אש שלהבת י'ה בעת אמירת ההלל ללילה זו. וכן מצינו עדות הגאון בעל ערוגות הבושם [חתן בן החת"ס ר' יוזפא], כי בשונה מדרכו בקודש של החת"ס, בפרט בעת זקנתו לומר הכל בחשאי, בהתלהבות פנימית בדרך נפלא עד מאוד, בכל זאת בשני לילות בעריכת הסדר היה קורא ההגדה בקול חוצב להבות אש עד מאוד, עד שהיה קולו נשמע בחוצות מביתו והלאה הרבה מאוד. [שירת משה עמ' מה].

אגב נציין עוד למש"כ רבינו החת"ס בדרשות בענין מצות הסיפור, וז"ל: ע"י מעשה לילה הזה הוא מברר ומלבן אור נשמתו, וזה לשון ספירה, מלשון אבן ספיר, וזהו כל המרבה לספר לברר וללבן הרי זה משובח יותר, לפי בירורו כך שבחו.

⁶⁶ **הוספה.** ומצאנו להפמ"ג בהקדמתו להלכות ק"ש (ריש סימן נח) שביאר הך דבעינן סיפור בדרך שאלה ותשובה, עפי"ד האלשיך הק' בפרשת חיי שרה, ששאל אליעזר לרבקה: "ויאמר בת מי את הגידי נא לי", ורבקה השיבה: "בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור" (בראשית כד, כג כד), וקשה מדוע הוסיפה רבקה בתשובתה "בן מלכה אשר ילדה לנחור", הלא לשאלת אליעזר "בת מי את" היתה צריכה להשיב "בן בתואל" ותו לא.

וביאר האלשיך הק', דיש הפרש בין אמירה וסיפור להגדה, כי אמירה ודיבור יצדק גם על ענין קצר, אבל הגדה לא תצדק רק על דברי סיפור נמשך וארוך, ולכן כששאלה אליעזר: "בת מי את הגידי נא לי" בלשון הגדה, כוונתו שלא יחפוץ שתאמר בת פלוני בלבד, רק "הגידי נא לי" הגדה באורך עד ראש היחס, ועל כן הגידה עד עיקר היחס שהוא עד נחור. ולפי"ז כתב הפמ"ג, דכיון דמצות סיפור יציאת מצרים למדנו ממה דכתיב "והגדת", לכן החיוב הוא לספר באורך ובהמשכה בפרטי הנסים ומעמי המצוה.

משמעות 'אמירה'

יט) מעתה ללשון אמירה.

כבר נתבאר לעיל מדברי התוס' במטבע לשון אמירה, דהיינו אמירה בפה דווקא, וזאת בניגוד למטבע לשון הגדה שהיא העברת הידיעה לשומע בכל דרך שהיא.

והנה בהגש"פ איתא, ומקור הדברים במשנה פסחים (קטז,א): רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', ולחלן מפרט גם מצה ומרור.

ובפשטות המקור מן הפסוק הוא לזה שהקב"ה פסח על בתי אבותינו במצרים, ובדומה לזה איתא בגירסא שלפנינו מקורות מן הפסוקים לזה שנגאלו אבותינו ממצרים וזהו טעם אכילת מצה, וכן שמררו המצרים את חי אבותינו במצרים, וזהו הטעם לאכילת מרור.

אולם בדברי התוס' שם (ד"ה ואמרתם) מבואר דהילפותא מהך קרא ד'ואמרתם' היא אחרת, וז"ל: פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצ"ל נמי מצה זו מרור זה.

הרי דישנה ילפותא מהך קרא לומר דוקא בפה את הטעמים לקיומן של המצוות. ונראה בדברי תוס' דזה דין בפנ"ע של אמירה בפה, ולאז מכללא דמצות סיפור יצי"מ הוא, ואף אם באמת נימא דזה ענף ממצות הסיפור, ו'לא יצא ידי חובתו' היינו ידי חובת סיפור יצי"מ, מ"מ נראה ברור דזה דין נוסף על עצם מצות הסיפור, שתהא אמירה בפה בדווקא, וזה נאמר רק ביחס להני תלת פסח מצה ומרור דבעי לפרש טעמיהן בפה.

ומבואר מטבע זה של אמירה דכתיב ואמרתם זבח פסח הוא לה', שנתחדש כאן ענין אמירה בפה של טעמי המצוות.

* * *

אופן אמירת ההגדה

[א] כתב רבי אליהו מלונדריש בסדר ליל פסח (נדפס בתרביץ כרך כב – תשי"א: עמ' 47): ונראה שאין המסובים אומרים הגדה רק מי שעורך הסדר, מדקא פריך בערבי פסחים (קטז, ב) על רב אחא דקאמר, סומא פטור מלומר הגדה – איני והאמר מרימר... מאן אמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן אמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת, ואי המסובים היו אומרים האגדה מאי פריך מרב ששת ורב יוסף, הרי לא היו פטורים האחרים, אלא ודאי שלא היו אומרים האגדה כי אם רב ששת ורב יוסף. ולחכי קאמר תלמודא, אם הם פטורים האחרים היכי פטורים.

וכן קאמר בערבי פסחים (קטז, ב), הכל לפני מי שאומר הגדה. וכן אין עוקרים השולחן אלא לפני מי שאומר האגדה, שלא קאמר לפני האומרים האגדה, עכ"ל. [ועי' פירש"י שם: אלא מלפני הגדול שבהם שעושה הסדר ואומר ההגדה].

ובסדר ההגדה לריטב"א: וחייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים, ואם אינו יודע, אומר מה נשתנה וסדר ההגדה.

ובספר המנהיג (סי' סה) כתב: והגדול שיש בבית מקדש ומברך ועושה כל הסדר.

ובשו"ת מהרש"ל סי' פח כתב: ובודאי הגדול הוא המגיד שהרי כתוב והגדת לבנך.

וכ"כ בשו"ע הרב (סי' תעג ס"ק כד): אבל בני הבית... יוצאים בשמיעה מבעה"ב שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך.

וכן איתא במעשה רב – מנהגי רבינו הגר"א סי' רצא: ואומר הגדה וכולם שומעים. ובהגהות אור לישרים להגר"י העליר ביאר דהבעה"ב מוציאם, והביא הראיה הנ"ל מרב ששת ורב יוסף.

ובמקו"א הבאנו מדברי הרא"ם בתשובה (ח"א סי' מא) שכתב שהשומע מאחר סיפור יציאת מצרים יוצא כאילו אמרו בעצמו דשומע כעונה, והובאו דבריו בכנסת הגדולה סי' תעא לענין מצות סיפור יצי"מ כליל פסח. וכ"כ במנ"ח מצוה כא ובשו"ת חת"ס או"ח סי' טו. ויש לדון לפי"ז דליבעי כוונת שומע ומשמיע כמו דאיתא בשו"ע או"ח סי' ריג סעיף ב.

ואולם לכאורה יש לצדד דלאו מטעם דין שומע כעונה אתינן עלה, שהבעה"ב מוציאם וע"י שמיעתם חשיבי כעונים, אלא דכך היא צורת המצוה של הגדה דהאחד מגיד לבנו או לחבירו והלה שומע, ונמצא דזה מקיים המצוה בהגדה וסיפור וזה מקיים המצוה בשמיעת ההגדה, ולא מטעם דשמיעה כעניה, ולכך לא בעינן כוונת שומע ומשמיע הכא.

ומ"מ הא מיהת חזינן בגמ' דבעינן שהמשמיע יהא בר חיובא ואפילו שאין מוציאם בסיפור, וזכר לדבר מצינו בשופר להני דסברי שהמצוה היא בשמיעה, ומ"מ בעינן שישמע תקיעת בר חיובא.

[ב] והנה איתא בגמ' (קטז, א), תנו רבנן, חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה.

ויש לדייק, דבסיפא בכה"ג שהיו שני ת"ח מבואר דשניהם שואלין זה לזה, ולמה לא כתיב דאחד שואל וחבירו משיב, ודומיא דמה שמצינו ברישא דבנו שואלו או אשתו שואלתו.

ואולי י"ל, דהיסוד הנ"ל דכך היא צורת הסיפור דאחד שואל וחבירו עונה, זה אמור דווקא בבעל הבית כמו אב לבנו או איש לאשתו, אבל בשני ת"ח לא נאמר זה, כי הרי שניהם מחויבים בהגדה וסיפור כאחד, ומחיכי תיתי שיתקיים באחד מהן הסיפור ע"י שמיעה, וכיון שמתנאי מצות הסיפור הוא שיהא בדרך שאלה ותשובה, לכן כל אחד מהן שואל את חבירו וכן מספר לו.

אולם יתכן עוד לדחות לגמרי היסוד הנ"ל, ולומר דבאמת חייב הסיפור הוא על כ"א בפנ"ע, ורק מלתא דשומע כעונה יכול לצאת בהגדת חברו, וכמבואר בכל דברי האחרונים הנ"ל, ואמנם מה שבנו שואלו או אשתו והוא אינו חוזר ושואל, אף דבעינן בהגדה דרך שאלה ותשובה, היינו משום דבבנו מיירי בבנו בפשיטות בקטן שאינו מחויב מצד עצמו בסיפור, וכמו דקרא דהגדה לבנגד לדעת רוב הראשונים מיירי בהכי.

וכיו"ב לגבי אשתו שיש לדון דאינה חייבת בסיפור יציאת מצרים דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ועי' להלן, וכל מה ששאלתו הוא כדי לקיים את מצות ההגדה והסיפור שלו, וכן ביאר בספר מנחת חינוך מצוה כא, וצ"ע.

[ג] ונראה עוד בענין זה, דהנה מצינו שנחלקו הראשונים בענין נוסח מה נשתנה, דשנינו במתני' (קטז, א): מוזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'.

ובפשוטו נראה דמה נשתנה הוא נוסח שאלת הבן. וכן מפורש בדברי כמה ראשונים, ראה סידור רבי סעדיה גאון עמ' קלז: סמ"ג עשין מא: ראב"ן פסחים עמ' קס: ראב"ה (עמ' 163).

ועי' היטב בדברי התוס' (קיד, א ד"ה הביאו לפנינו מצה) דאביו עונה לו עדיין יביאו שולחן לעשות טיבול שני, והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים. ומפורש יותר בדברי התוס' (קטז, ב ד"ה כדי שיכיר), וז"ל: כלומר, ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא יפטר ממה נשתנה, וההיא דאביו לא פירש הגמ' אלא תחילת שאלתו.

אולם בדברי כמה ראשונים מבואר להדיא לא כן, דבאמת אין זו שאלת הבן, שהרי בשעה זו אין הבן רואה אלא את מוסיפת הכוס ועקירת השולחן, וראה לעיל בגמ' קטז, ב: אביו הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן, אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה. ואילו נוסח מה נשתנה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל או שני ת"ח השואלין זה את זה, כ"כ בשבלי הלקט סי' ריח בשם רבינו ישעיה ובתשובות הרא"ש כלל יד אות ה.

וכך פירשו רש"י ורשב"ם במשנה ד' כאן הבן שואל' היינו שהבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה. משמע דבאמת זוהי שאלת הבן ולא נוסח מה נשתנה, וכך דייק בחידושי מהרי"ח למשניות בדבריהם, יעו"ש.

ויתירה מזו ראה בדברי המאירי שהוסיף שאם אין דעת בבן להרגיש בענין ולשאל, אביו מלמדו. ואע"פ שתחילת השאלה בעקירת השולחן, הוא מוסיף בשאלות לומר לו שבכל הלילות אנו אוכלין וכו'.

ולכאורה נפ"מ בזה ג"כ אם האב עורך הסדר חוזר ואומר מה נשתנה, דהנה בספר יוסף אומין סי' תשנ"ד ובספר נוהג כצאן יוסף עמ' רכ כתבו דבעל הבית לא יאמר מה נשתנה אלא בני ביתו, והוא משיב עבדים היינו, ולעומת זאת כבר בתשובת הגאונים מופיע שהמקדש ועורך הסדר אומר מה נשתנה, ראה אוצר הגאונים פסחים עמ' 123 ועמ' 154.

(וראה לשון הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ג) שכתב: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות... אין לו בן אשתו שואלתו אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולן חכמים. היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה.

ואילו בפ"ח ה"ב כתב: ואחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה.

והנה בדבריו הנ"ל מבואר דמה נשתנה זה גם שאלת הבנים וגם שאלת המספר את עצמו, ואמנם לפי"ז צ"ע מש"כ דאומר הקורא מה נשתנה, והרי זו גם שאלת הבן. ועמד בזה החת"ם בהגהותיו לשו"ע (סי' תעג ס"ק ז), וז"ל: משמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה, ובגמ' משמע דאם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו.

נראה עוד בתשובות והנהגות ח"ב סי' רלו בשם מרן הגר"ח, וז"ל: בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל מוסרים שעיקר חובת הבן לשאול מה נשתנה הלילה, ולא דווקא ד' קושיות וע"ז צריך לעוררו, ולכן מחזירין הקערה ומחלקין קליות לעוררו לשאול, וכן מפרש ברמב"ם פ"ח דחו"מ ה"ב "כאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות וכו'" הרי דלהרמב"ם אומר האב שאלות "מה נשתנה". ומבאר הגר"ח דהבן שואל על שינוי הלילה, וגדול אומר כל שאלות מה נשתנה כדי שתהא הגדה בדרך תשובה לשאלה, וזו כוונת הרמב"ם "ואומר הקורא", דאומר כן הד' קושיות כדי לקיים ההגדה בדרך תשובה לשאלה שהיא מעיקר דין "סיפור יצי"מ" שסיפור הוא בדרך שאלה ותשובה.

[ד] ועי' משנ"ב סי' תעב ס"ק ג שנקט לעיקר דשאלות מה נשתנה המה שאלות הבן, ונדחק לפי"ז בביאור דברי המחבר דמצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו, דהיינו שעי"ז יתעוררו לשום לב על כל השינויים ומנהגי לילה זה וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה.

ולשיטתו זו אזיל ג"כ בסי' תעג ס"ק סט, שנדחק בביאור דברי המחבר שם: מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה, – דר"ל שעי"ז יתעוררו לשאול יתר השאלות ותמיהות שרואה בלילה ההוא, [וע"ע שער הציון סי' תעב ס"ק ב].

ואמנם לפי דבריו מבוארים היטב דברי הרמ"א בשם מהרי"ל דכשהבן או האשה שואלת אין צריך לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים, דבאמת זוהי שאלת הבן ולא מנוסח ההגדה של בעל הבית. (והיה מקום לומר דהמחבר לא נקמיה, משום דסבר דאין זה שאלת הבן כמו שנראה מכל סגנון דבריו וכמשמעות רש"י ורשב"ם, ודוק).

ברם, הנה בדברי הרמ"א נזכר כשהבן או האשה שואלת, והמשנ"ב הוסיף דה"ה אם ת"ח אחד שואל לחבירו הנשאל א"צ לומר מה נשתנה. ויש מקום לדון בזה, דשמא רק שאלת הבן או האשה ותשובת בעה"ב כדבר אחד נחשבו, אבל בשני ת"ח הרי לשון הגמ' הוא ששניהם שואלים זה לזה, וא"כ הרי כל אחד מהם אומר מה נשתנה, וכן פשטות לשון המחבר, וצ"ע בדברי המשנ"ב דנראה דהרמ"א בדוקא נקט, ועי' לעיל בזה.

[ה] ונראה לדון אי נימא דמה נשתנה הוא חלק ממצות ההגדה עצמה, בין אם היא מתקיימת ע"י שאלת הבן או שמתקיימת ע"י בעה"ב עצמו, דזה מענין הסיפור גופא דרך שאלה

ותשובה, דהנה כתב הטור סי' תעג: ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרין לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה וכו', דא"כ למה החזרת הקערה היא רק לאחר אמירת מה נשתנה קודם עבדים היינו, ואינו מחזיר הקערה מיד שתהא גם אמירת מה נשתנה על המצה.

ואף כי בדין זה ד'לחם עוני' יש לדחות דמ"מ ענין על המצה דברים הרבה, קאי באמת על התשובה והענייה בארוכה ולא על השאלה, ואולם הרי להלן בהגדה איתא: והגדת לבנך... בעבור זה – בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואיך חלק זה של ההגדה מתקיים כאשר אין המצה והמרור מונחים לפניו על השולחן אלא מסולקים הימנו.

אולם ראה בלשון הרמב"ם בסה"מ מצוה קנז שכתב: בעבור זה לא אמרתי... כלומר מתחילת הלילה חייב לספר. ומבואר דבאמת אין המכוון שהמצה ומרור מונחים לפניו על השולחן בפועל, אלא על זמן חיובו, וכן מפורש להדיא בשו"ת תרומת הדשן סי' קלז דר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, ועי' מנ"ח מצוה כא ופי' מהר"י פערלא עשין לג.

ובאמת כן מוכח מדברי רש"י פסחים לו, א ד"ה שעונים דמבואר בדבריו דעל המצה גומרים את ההלל, והרי כבר המצה נאכלה מכבר, וע"כ דמיירי על זמן החיוב של מצה.

ועי' עוד משנ"ת במש"כ בענין השאלה על מזיגת הכוס, ושוב ראיתי שהאריכו בזה למעניתם הגר"י קפלן שליט"א בקובץ מוריה והגר"מ רובין שליט"א בקובץ היכלא (ניסן תשע"ב).

'את אשר התעללתי במצרים'

[א] כתיב בריש פר' בא (י, א-ב), וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה בֹּא אֶל־פְּרֹעֹה כִּי־אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת־לְבָבְךָ וְאֶת־לִבְךָ עָבָדְתָּ לְמַעַן שְׂתִי אֶתְּךָ אֵלֶּה בְּקֶרֶב: וְלִמְעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֶדְ וּבֶן־בְּנֶדְ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתָּ בְּמִצְרַיִם וְאֶת־אֶתְּךָ אֲשֶׁר־שָׂמְתִי בָּם וַיִּדְעֻתָּם כִּי־אֲנִי ה'.

ופירש"י, ולמען תספר – בתורה להודיע לדורות: התעללתי – שחקתי, כמו (במדבר כב כט) כי התעללתי בי, (שמואל א' ו' ו) הלא כאשר התעולל בהם, האמור במצרים. ואינו לשון פועל ומעללים, שאם כן היה לו לכתוב עוללתי, כמו (איכה א כב) ועולל למו כאשר עוללת לי, (שם כב) אשר עולל לי.

והנה ממו בשם מרן הגר"י⁶⁷ לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ו ה"ג), וז"ל, ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה... לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקדוש ברוך הוא את לבו, ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה, וכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זאת העמדתך,

⁶⁷ מאורי המועדים עמ' קז; משנת רבי מאיר הלוי.

כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו.

ומבואר בדברי הרמב"ם שכל ענין שליחות משה לפרעה היה רק להודיע לבאי העולם, אבל לפרעה עצמו לא היה יכול להועיל, וזהו האמור כאן במקראות, בא אל פרעה כי אני הכבדתי את פרעה וגו', ולא תועיל במה שאתה בא אליו לשלח את בני ישראל ממצרים, אלא התועלת היא 'למען תספר באזני בנך וגו', דהיינו להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב, ולפרעה עצמו כל השילוח לא היה אלא התעללות, וזהו דמסיים 'את אשר התעללתי במצרים'. עכת"ד.

ובאמת הדברים כבר מרומזים בדברי הרמב"ן על אתר, וז"ל, ומעם התעללתי – כי אני מצחק בו, שאני מכביד את לבו ועושה הנקמות בו, כמעט יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (תהלים ב ד).

הרי מפורש בדבריו שענין ההתעללות והצחק נעוץ בהכבדת הלב של פרעה, וכפי שזה נראה בעליל בסדר הכתובים, אלא שהגרי"ז הוסיף לבאר שענין ההתעללות בפועל היה מעשה השילוח אצל פרעה⁶⁸.

ובדברי רבינו בחיי כאן ישנה תוספת דברים, וז"ל, וידעתם כי אני ה'. לשעה ולדורות, כי מתוך המוסר הזה שנתן הקדוש ברוך הוא במצרים יכירו ישראל לדורות וידעו שמו הגדול, גם אומות העולם יתיסרו בהם ויראו ויקחו מוסר, כענין שכתוב בפלשתים כשעכבו ארון הברית אצלם (שמואל – א ו, ו), ולמה תכבדו את לבבכם כאשר כבדו מצרים ופרעה את לבם הלא כאשר התעלל בהם וישלחם וילכו.

הרי שלהסבר זה ישנו כבר יסוד בלשון הכתוב בשמואל הנ"ל.

ואמנם מלבד שהסבר זה מדויק היטב בסדר המקראות, שבפס' הראשון בפרשה מיירי מענין הכבדת לב פרעה והביאה אל פרעה למרות הכבדת הלב, והיינו מחמת הטעם של 'ידעתם כי אני ה' כמו שממשיך בפס' ב, הנה מדויק כן גם בחלוקת הענינים בפס' ב, וכמו שעמד על כך באור החיים דנראה שענין 'את אשר התעללתי במצרים' וענין 'את אותותי' הינם ב' ענינים שונים, וזהו גם הסיום 'ידעתם כי אני ה'.

[ב] ברם צ"ב טובא, דהא לישנא דקרא מפורש 'וּלְמַעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנֵי בְנֶךָ וּבְנֵי בְנֶךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת־אֹתוֹתַי אֲשֶׁר־שַׁמְתִּי בָם', הרי מפורש שחלק ממצות הסיפור מלבד סיפור המכות דהיינו 'אותותי אשר שמתי בם', היינו לספר 'את אשר התעללתי במצרים', ואי נימא דההתעללות במצרים היינו אותו מעשה השילוח של משה אל פרעה למרות הכבדת הלב של פרעה, היכן זה נמצא בסיפור יצי"מ ובהגדה של פסח.

וכן ראיתי שהקשה הג"ר מאיר הלוי זצ"ל.

[ג] ושאלתי זאת מקמיה מו"ר הגרי"י קאלמנאוויץ שליט"א, ואמר שב' תשובות בדבר, חדא, מי יימר שקרא ד'למען תספר' מיירי מחובת הסיפור של יציאת מצרים כליל פסח, הלא יתכן שהמכוון הוא שיספר לבנו במהלך לימוד פר' בא. וביותר נראה דעצם הדבר שמספר שהיו עשרת המכות כבר כלול בזה ענין השחק וההתעללות והכבדת הלב של פרעה, כי

⁶⁸ אלא שבדברי הרמב"ן נראה שהתכלית של ההתעללות והשחק היינו כדי לנקום בפרעה ולהענישו בעשרת המכות, ולא כמבואר בדברי הרמב"ם דהיינו 'כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב'.

היאך יתכן שיקבל כמה מכות כאלו ולא ישלחם מיד, וכמו שאמרו לו עבדיו הטרם תדע כי אבדה מצרים, עכ"ל.

[ד] ועוד הוסיף שיתכן גם לפרש שהתעללות והשחוק קאי על עצם המכות, ובענין זה יש לציין להמובא בשם החפץ חיים בזה"ל, הרב מרדכי פסח פאדערעווסקי מקוברין, שימש את החפץ חיים ורשם בפנקסו המיוחד שלו עובדות ושיחות מהחפץ חיים, וז"ל: בליל ש"ק אחד כמו בשעה שנים עשרה בלילה, כשהלכתי דרך בית החפץ חיים, שמעתי נעימת קולו ונגשתי לחלונו וראיתי שיושב על מטתו ולומד חומש בפ' וארא, ועל כל מכה ומכה היה מתפעל ואמר בהתפעלות גדולה אי אי, ובבואו למכת שחין "ולא יכלו החרטומים לעמוד מפני השחין", צחק בקול, שלא שמעתי ממנו אף פעם שיצחק בקול כל כך, והתפעלות היתה כל כך גדולה, כאדם שרואה בעצמו המכות, כך היתה אמונתו חזקה בתורה"ק. ועמדתו כך יותר מחצי שעה. עכ"ל.

עיקר מצות הסיפור – מכת בכורות

כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א): מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו', ומנין שבליל חמשה עשר, 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, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.

והנה בפשוטו כוונת הרמב"ם בתחילת דבריו 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן', היינו שהמצוה היא שבליל ט"ו בניסן יספר את כל הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, אבל אא"ו הגאון רבי יעקב אריאלי זצ"ל רצה לפרש דהכוונה היא שהמצוה היא לספר בנסים והנפלאות שנעשו בליל ט"ו, והיינו לספר במכת בכורות שנעשה באותו הלילה. וע"ז הוא דמייתי קרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, שנצטוו להזכיר את יום היציאה ממצרים, והיינו 'יום צאתך' במסוים, דשאר המכות לא היו ביום צאתם ממצרים.

ולפי"ז מבואר היטב אריכות לשון הרמב"ם שממשיך 'ומנין שבליל ט"ו' והיינו שעכשיו מחפש מקור לזה שאותו הסיפור צריך להתקיים דווקא בליל ט"ו, וזהו דבר בפנ"ע, וע"ז מייתי מקרא דוהגדת לבנך ביום ההוא לאמר. ומיושב אמאי לא סגי בקרא ד'והגדת לבנך' למילף נמי לעצם חובת הסיפור של הנסים והנפלאות, מאחר שבהאי קרא לא נתפרש מידי בחובת הסיפור על ניסי ונפלאות יום ט"ו במסוים.

ושוב מוסיף הרמב"ם 'וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח', והיינו שגם לספר כלל הדברים שאירעו והיו דהיינו יתר עשרת המכות הוי הידור ותוספת בקיום מצוה זו, והעושה כן הרי זה משובח.

וביותר יש לשמוע כן מדברי הרמב"ם בהלכה ב, וז"ל: מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו

הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.

והיינו שיסוד המצוה ועיקרה הוא לומר לבן 'בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות', והיינו את עצם היציאה והפדיה מעבדות מצרים בליל ט"ו, וזוהי מכת בכורות, ולכן זה מה שאומר לבן קטן או טיפש. אבל אם היה הבן גדול וחכם מוסיף ומודיעו את כל מה שאירע לנו במצרים ושאר הנסים והמכות.

ואמנם מקור דברי הרמב"ם הוא מלישנא דקראי, דהנה בפרשת בא (שמות יג, יד) גבי תשובת הבן התם כתיב: וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצֵאתֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים, והיינו שהתשובה היא עצם היציאה ממצרים.

ואילו בתשובת הבן החכם בפר' ואתחנן (דברים ו, כ-כב) כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֲדָת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיֹּצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: וַיֹּתֶן ה' אוֹתוֹת וּמֹפְתִים גְּדֹלִים וְרָעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ. הרי מפורש שמתחילה מספר את עצם היציאה מעבדות מצרים, ואח"כ מוסיף לו האותות והמופתים שעשה ה' בפרעה דהיינו יתר המכות.

ושוב מצאתי כן בהגדת 'מעשה בר' אלעזר' להגאון מהר"א פעקלש בעל ה'תשובה מאהבה' שכבר כתב יסוד הדברים בפירוש דברי הרמב"ם, והוסיף לבאר עוד האמור בהגדה 'זהו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה', שהיינו מה שנעשה בכל אותו הלילה שיצאו ממצרים.

ונראה עוד להטעים בזה לפי דברי מרן רי"ז הלוי בספרו עה"ת פר' וארא בביאור דברי רש"י שם (ו, א) נתתיך אלהים לפרעה – שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו'', והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים ואח"כ היציאה, ולכן מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, וכן הוא מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות פ"ד דמשפט המצריים היתה י"ב חדש, הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח, ויעו"ש עוד.

ולפי"ז מבואר היטב דמצות הסיפור העיקרית היא על היציאה ממצרים מבית המצרים, שזה כולל רק את מכת בכורות שהיא היתה למטרת השילוח, ואילו שאר המכות הן למטרת משפט ודין במצרים, ואינם כלולים בעצם היציאה, ודוק.

והנה יעויין במשנ"ב סי' סז ס"ק ג': איתא בש"ס דף י"ג ע"ב שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא ידי המ"ע של הזכירה. וכתב המ"א ונ"ל דכ"ש אם אמר שירת הים דיצא, והחתם סופר פליג ע"ז דבקרא כתיב למען תזכור את יום צאתך וגו' ולא די במה שזכור שעבר הים והסכים עמו הגאון רע"א בחידושיו ע"ש, ע"כ.

והנה ז"ל הגרע"א בגליונו לשו"ע 'חתני הגאון מהר"ם סופר בתשו' הנדפסת בס' ים התלמוד השיג ע"ז, דרחמנא קפיד למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים ולא קריעת ים סוף. ולענ"ד תורת אמת בפיו של משה, דלהדיא איתא במדרש (ש"ר פכ"ב), וז"ל: שנו רבותינו,

הקורא את שמע, צריך להזכיר קריעת ים סוף, ומכות בכורות, באמת ויציב, ואם לא אמר מכת בכורות לא יצא. עכ"ל הגרע"א.

ולכאורה היה נראה שהגרע"א מסכים כוונתו דהחת"ס, אבל לא מטעמיה, שאין יוצא ידי חובתו בשירת הים הואיל ואין בה זכר למכת בכורות.

אבל לפי האמור נראה דאמנם דא ודא אחת היא, שלא נתכוין החת"ס לאפוקי קריעת ים סוף הואיל ולא שייכא למאורע של יציאת מצרים, אלא הוי מאורע בפנ"ע, אלא דסו"ס קרי"ס לא התרחש ביום ט"ו בניסן – יום היציאה ממצרים, וזהו ביאור דברי המדרש דאם לא אמר מכת בכורות לא יצא, ודוק היטב.

אבל כל דברינו אמורים לפי הנוסח שהעתיק הגרע"א מהמדרש, ברם, בנוסח המדרש אשר לפנינו (שמו"ר בשלח פר' כב) איתא: שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורים באמת ויציב ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ומה בין יציאת מצרים לקריעת ים סוף אלא שביציאת מצרים קשה שנא' או הנסה אלהים, ואתכם לקח ה', תדע לך שזו קשה מזו שביציאת מצרים כתיב אנכי ה' אלהיך אבל בקריעת ים סוף אינו מזכיר את השם. ומכאן בדברי המדרש להדיא למעט ענין קרי"ס מקיום הזכירה, ולא מצד לישנא דקרא במסוים, אלא שקרי"ס זה מאורע פחות בחשיבותו מיצי"מ.

ויעי' שו"ת חת"ס או"ח סי' טו, וע"ע בשולחן ערוך הרב קונטרס אחרון שם, וצ"ע דהא כתיב את יום צאתך, ואף שי"ל קשה לסמוך ע"ז במ"ע דאורייתא].

זכירת עבודת מצרים

א] איתא בפסחים (ק"ז, ב), אמר רב אחא בר יעקב, וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא למען תזכור את יום וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו.

וברשב"ם, צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. בין בכוס בין בתפלה של שבת בגזירה שוה דפסח ובשאר מועדים במה מצינו מפסח: ה"ג כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך וכתוב התם זכור את יום השבת, עכ"ל.

וכתב מהרש"א, וז"ל, ק"ק דבשבת גופיה בדברות שניות כתיב וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'. ואפשר לומר דזכירת יציאת מצרים קאמר דנילף מג"ש להזכיר בקידוש, אבל בדברות שניות לא כתיב רק זכירת עבודת מצרים, אבל מדברי התוספות נראה דיציאת מצרים היינו נמי עבודת מצרים, ודו"ק.

ודברי מהרש"א נפלאו מאוד, שהרי בדברות שניות כך מקרא כתוב (דברים ה, טו), וְזָכַרְתָּ כִּי 'עָבַדְתָּ הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִיאֲךָ ד' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֵרֹעַ נְטוּיָה עַל-כֵּן צִוְּךָ ד' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת, הרי שנזכר בהדי הדדי לא רק זכירת 'עבודת מצרים' אלא היציאה ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, וכבר תמה כן על המהרש"א בשו"ת בנין שלמה (סי' כא בלוח הטעות שבסוף הספר), יעו"ש.

ואולי י"ל בכוונת מהרש"א בהקדם דברי הרמב"ם בספר ספר מורה הנבוכים (ח"ג פרק לט), וז"ל, שמעבודת השם הוא שיזכור האדם עתות צרתו וענייני מצוקותיו כשירחיב השם לו, וזאת הכוונה חזקה אותה התורה במקומות רבים, וזכרת כי עבד היית וגו', מפני שפחד מן המדות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאווה ועזיבת הדעות האמתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו'.

ונראה מזה כי מלבד זכירת חסד היציאה מארץ מצרים ישנו ענין מיוחד של זכירת העבדות, וזה כתרים בפני מידת הגאווה, ושיחיה לו הכנעה לפני השי"ת, וזה דבר נפרד מזכירת יציאת מצרים כחיוב כללי בכל המצוות מצד האמונה בד', והדגשה זו של זכירת העבדות באה כחמשך לחיוב השביתה של עבדו ואמתו ובחמתו דמבואר לעיל מיניה במקרא שלפניו.

ובלשון מדרש אגדה (בוכר) שם, וזכרת כי עבד היית במצרים והוציאך הקדוש ברוך הוא משם למנוחה, לכך ינוח עבדך ואמתך. ובחזקוני, וזכרת כי עבד היית פי' הכתוב כאן הטעם מפני מה שובתים עבד ואמה שע"י כך שאתה והם עובדים כל ששת ימי המעשה ובשביעי נחים תזכור כי היית עבד כמוהו במצרים ויפדך ה'.

ב] ואגב אורחא, יעויין לשון הרי"צ גיאאות במאה שערים (עמוד י) כתב, וז"ל, וצריך שיזכיר יצי"מ בקידוש היום, דכתיב שמור את יום השבת, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים. עכ"ל. וכתב בביאור הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג (עשה לג) שנראה שכן היתה לפניו הגירסא בגמרא כאן.

נשים במצות סיפור

ידוע ומפורסם כי מדרשא הנידון אם נשים מחויבות במצות סיפור יציאת מצרים מן התורה, דהא מיהת פשיטא וא"צ לפנים שמחויבות מדרבנן, ולו מטעם שאף הן היו באותו הנס, וטעם זה מבואר בגמ' לגבי חיוב ארבע כוסות, והרי אחד הכוסות נתקן על ההגדה והסיפור, ובע"כ שהינם חייבות בסיפור לכל הפחות מדרבנן. אלא שיש לדון אם חייבות מן התורה, שהרי זו מצות עשה שהזמן גרמא.

והדברים נסובים על מה שכתב בספר החינוך מצוה כא שמצוה זו נוהגת בזכרים ובנקבות, ובמנחת חינוך כתב, וז"ל, ד"ז חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות ור"מ פ"ז גבי אכילת מצה כ' מפורש דנשים חייבות כמבואר בש"ס אבל כאן לא כתב זה ולא מצאתי זה בשום מקום וער"מ פי"ב מהלכות עכו"ם חשיב חמ"ע שהז"ג שנשים חייבות קידוש היום אכילת מצה ופסח ושמחה והקהל ולא חשיב זה מה"ת יתחייבו נשים במצוה זו. ולו' הטעם שנשים היו ג"כ באותו הנס כמו מ"מ וד' כוסות כבר הוכיחו התוס' דד"ז אינו אלא דרבנן בכ"מ וע' שאג"א הל' ק"ש בירר בראיות דגם בכל השנה נשים פטורות מזכירת י"מ מפני שהז"ג מכ"ש מצוה זו שהוא פ"א בשנה ודאי הז"ג ול"מ בשום פנים טעם למה יתחייבו נשים.

ואפ"ל לפי"מ שהביא הר"ם כאן פ"ז דזכור את יום צאתך מאמ"צ כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו א"כ אפשר דהוי ג"ש מקידוש של שבת כמו דשם נשים חייבות ה"ה כאן אבל באמת בש"ס דילן אינו מוזכר...

ואין ראוי מאשתו שואלתו היינו דמצוה עליו שיהיה כן אבל על האשה ודאי אין מצוה כלל. וגם החומרא של הרהמ"ח מביא לידי קולא כי לדבריו מוציאים נשים ידי חובתן אנשים בסיפור י"מ ובאמת כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא עש"ס גבי ר"י ור"ש דאמרו הגדה וכו' ולומר כיון דהתורה אמרה בדיבור זה בשעה שיש מצה וכו' והם חייבים באכמ"צ ג"כ חייבים בזה אין זה כלום דהתורה כתבה לגבי אנשים דאז הוא זמן חיוב ומצינו כי"ב במצות אחרות ומ"מ אין הנשי' חייבות וצע"ג בזה.

והאחרונים פלפלו בזה הרבה, יעויין בקרן אורה ברכות ג, א ובחיי אדם כלל קל סעיף יב ובפמ"ג סי' תעט א"א סק"ב. (וראה אריכות בזה בשו"ת יחיה דעת ח"ב סי' סה ובקובץ ישורון ג, תשנ"ז, עמ' שלב מאת הגר"י בוסל).

וראה מכתבי הקה"י והגר"ש"א בענין זה (מובאים בספר אבני חן על המנ"ח פרשת בא) שדנו אם יש למצוא מקור לחיובם מהך דמצה איקרי 'לחם עוני' – שעונין עליו דברים הרבה, כדאיתא בפסחים קטו וברש"י דהיינו שאומרים עליו הגדה וגומרים עליו את ההלל, ונשים איתנהו בכלל מצה וממילא איתנהו גם במצות הסיפור, ומעתה יש לדון בדליכא מצה אם נשים יהיו חייבות, יעו"ש דברים נפלאים, [המכתבים במילואם נדפסו בקובץ צהר ג, תשנ"ח, עמ' מ-מא].

וראה בספר הנ"ל צידד שניתן ללמוד מזה לא בתורת ילפותא שנשים חייבות בסיפור מלתא דקיום לחם עוני, אלא שהתורה כינתה מצה לחם עוני, ובאותו המצה מחויבות גם הנשים, ממילא בע"כ שיש בכאן גילוי שאף הן בכלל מצות הסיפור.

ועיקר סברא זו מבוארת במהר"ם שיק (מצוה כא אות ב). וראה עוד בהגהות חשק שלמה (קטו, ב) ובשו"ת דגל ראובן ח"א סי' ו.

ומצאתי בשו"ת ויען יוסף (פאפא; או"ח סימן רצח) וז"ל, ולכאורה יש לומר לפי מה דדרשינן בהגדה בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, מזה חזינן דהתורה תלאה מצות סיפור יציאת מצרים במצות מצה ומרור, מה"ט יש לומר כי היכי דבמצה ומרור שוין נשים לאנשים (כמבואר בפסחים דף מ"ג ע"ב ובטור ושו"ע סימן תע"ב סעיף י"ד) הכי נמי בסיפור יציאת מצרים, אבל זה אינו מספיק אלא לחייב נשים בסיפור יציאת מצרים, ואכתי בהא דאמרה תורה והגדת לבנך דהגדולים חייבים לספר להקטנים יש לדרוש לבנך ולא לבתך, אמנם יש לומר דהיכא דלא מסתבר לפטור לא דרשינן בני ישראל ולא בנות כדאמרין (קידושין דף ל"ד ע"א) במזוזה אטו גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי, והכי נמי כיון דהתורה כתבה טעמא דמצות סיפור יציאת מצרים למען תספר וכו' וידעתם כי אני ה', דעיקר תכלית הסיפור הוא להשריש האמונה בלב הבנים והוא נחוצ' גם לבנות, ושייך בזה כעין סברת אטו גברא בעי חיי וכו'.

וזוהי הרגשה נפלאה. וידידי הרב נח אליהו הלוי ציטרנבוים שליט"א מעיד שמעין זה אמר מו"ר זצוק"ל שאולי משום שיציאת מצרים זה יסוד האמונה של כלל ישראל והכל מתחיל מזה, א"כ לא רצו להפקיע את הנשים מזה.

הא לחמא עניא די אכלו אבתהנא בארעא דמצרים

(א) נקדים בזה דברים יסודיים שראיתי בספר 'נחלת בנימין', וכאן באו בתוספת נופך.

הנה במתני' בפרק ערבי פסחים תנן: מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ טרם נגאלו. הרי שעיקר טעם אכילת מצה היא ע"ש הגאולה. וא"כ צ"ב מה מזכירים את המצה כלחם עוני שאכלו אבותינו במצרים.

אכן רש"י בפרשת ראה (טז, ג) פירש לחם עוני – לחם שמזכיר את העני שנתענו במצרים.

והחתם סופר בחידושו לפסחים (קטו, ב) כתב, וז"ל: לחם שעונין עליו דברים הרבה. היינו דברי חירות שכן עונה לשון הרמת קול שמחה, ולדבר אחר לחם עני זכר לעניות. ובפרוסה שכן יש במצה ב' טעמים א' זכר לעניות שהי' אוכלים כן במצרים כדרך העבדים שמאכילים אותן לחם שלא נתחמץ באשר שמשביע מהר ואינו רעב מאותו אכילה כ"כ מהרה⁶⁹, וגם דרכם בפרוסה לקבל פרם משלחן רבם. והטעם הב' זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם.

והטעמים בזה בנו הגדול בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' צא), וז"ל, אבל מצה מרמז על השיעבוד ועל הגאולה והיינו שעונין עליו דברים הרבה דבר והפוכו שיעבוד וגאולה, ושניהם מרמזים בקרא לחם עני כהא לחמא די אכלו בשעת השיעבוד, וכי בחפזון יצאו, עד שלא ספק בציקם להחמיץ וכו' והיינו הכתיב והקרי הכתיב לחם עני וכתיב ג"כ כי בחפזון יצאת, וזהו עצמו הקרי עוני יוצא מתוך הכתיב לענות עליו דברים הרבה ושני' הקרי וכתיב מתאחדים וממקור א' יוצאים כנ"ל נכון וישר בעזרת החונן דעת.

ויסוד הדברים מרמז בדברי הרמב"ן בפר' ראה שם, וז"ל, 'באר בכאן דברים רבים. כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמזו לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבתהנא בארעא דמצרים⁷⁰.

(ב) ובאמת בהרבה מעניני הסדר ומצוותיו אנו מוצאים שמרמזים לחירות ולעבדות גם יחד, בענין החרוסת מצינו שנחלקו אמוראים בפסחים (קטז, א) אם היא זכר לשעבוד – לטיט או שהיא זכר לחירות שבתוך השעבוד, זכר לתפוח שנאמר תחת התפוח עוררתך.

גם ב'כורך' אנו משלבים יחדיו בין הפסח והמצה שהם זכר לגאולה ולחירות עם המרור שהוא שזכר למרירות השעבוד.

⁶⁹ כמש"כ בספר אבודרהם סדר ההגדה ופירושה: ואם תאמר מהו די אכלו אבתהנא בארעא דמצרים כי 'זיאו את חבצק' לא היה אלא אחר יציאת מצרים. ופירש ה"ר יהוסף האזובי בשם בן עזרא שהיה שבו בחודו והיו מאכילין אותו לחם מצה ולא נתנו לו לעולם חמץ. והטעם מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ ויספיק ממנו מעט וכן היו עושים המצרים לישראל.

⁷⁰ ועיי' עוד לשון הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ה ה"כ) וראה עוד דברי הרמב"ם בענין טיבול מצה בחרוסת (שם ה, ח) והשגות הראב"ד שם, ורכינו מנוח שם.

גם בענין שני הטיבולים, בספר מעשי ד' ביאר שזה כנגד הגלות והגאולה, טיבול ראשון כנגד 'ויטבלו את הכתנת בדם' – מכירת יוסף שזהו הגורם לגלות מצרים⁷¹, וטיבול שני כנגד הגאולה לזכר 'וטבלתם בדם אשר בסף'.

ג) אכן יש לבאר יותר ענין החלוקה של שני הזכרונות דאיתנייהו במצח. הנה בעיקר המצוה של אכילת מצה מוטו כי מדרשא לומר דתרתני איתנייהו בהו. חדא, מצות אכילת מצה הנלמד מקרא דבערב תאכלו מצות. ושנית מדיני אכילת הפסח דכתיב ביה על מצות ומרורים יאכלוהו.

ומעתה נראה, דאף כי מצות אכילת מצה הנלמד מבערב תאכלו מצות זכר ללחם עוני ולשעבוד היא, מצות אכילת מצה שהיא מדיני אכילת הפסח היא לזכר הגאולה.

וכן נראה מבואר מהא דתנן כל שלא אמר שלשה דברים הללו וכו'. ופירשו בתוס' בפסחים (קטז, א ד"ה ואמרתם): פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח⁷², וצ"ל נמי מצה זו מרור זה.

והנה הא דהוקשו מצה ומרור לפסח הוא בקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דקמייירי בחובת אכילת הפסח על מצה ומרור, וילפינן בהיקשא דבעינן נמי לפרש מפני מה אוכלים הפסח על המצה והמרור, דכ"ז הוא ככלל ואמרתם זבח פסח הוא.

ולפי"ז מבואר דהא דאוכלים מצה על שום מה שלא הספיק בציקם להחמיין הוי טעם שנאמר לענין אכילת מצה מדיני הפסח, ובזה נאמר הטעם דאכילת המצה ע"ש הגאולה. וענין המצה כענין הקרבן פסח שבאה עמו שעל נס הגאולה הן באין.

ברם, מצות אכילת המצה דילפינן מבערב תאכלו מצות האמורה גם בזמן הזה דאין קרבן פסח, היא זכרון לחם העוני שאכלו אבותינו במצרים. ולפי"ז מבוארים היטב שני הטעמים הללו, ע"כ מתו"ד הספר הנז' עם הוספות⁷³.

ד) ונראה לבאר עוד בעיקר תקנת אמירה זו שמקורה מדברי הגאונים, דעתה אחר החורבן אנו אומרים את ההגדה וסיפור יציאת מצרים רק על המצה, ומקיימים בזה הדין של לחם עני – שעונין עליו דברים הרבה כדאיתא בפסחים לו, א.

⁷¹ עיי' שבת (י, ב), 'ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים'.

⁷² בעיקר ביאור דברי תוס', ראה שו"ת בנין ציון סי' ל, פירוש מדרש הגדה להגאון מלכ"ם.

⁷³ וראיתי שהגאון רבי חיים פיינשטיין שליט"א ביאר כיסודי הדברים הנ"ל, ועוד הוסיף טעם לשבח למה מזכירים ענין הלחם עוני בתחילה והזכר לחירות בסוף, דבתחילת סדר ההגדה כאשר מתחילים בגנות וסיפור השיעבוד אזי ענין המצה הוא באמת זכר ללחם עוני והשעבוד, וכדאמרינן בפסחים קח, א דתרי כמי קמאי לא בעי הסבה דאכתי עבדים היינו קאמר, ואולם כאשר מגיעים בסוף לסיפור היציאה והגאולה, אזי המצה היא זכר לחירות.

אמנם, יהא רעוא דלשנה הבאה נזכה לומר ההגדה על הפסח ועל המצה ומרור שעמה. ויתכן שבאמת דין האמירה בזמן שבית המקדש קיים הוא גם על קרבן הפסח, דאיתא בשיבלי הלקט הגירסא: בעבור זה – לא אמרתי אלא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך, ועי'.

ה) אכן ראיתי למי שכבר עמד בזה, מה ענין 'הא לחמא עניא' להזמנה ד'כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח'. וביאר שזהו מקום הדין של דרך חירות שהרי עבד כל מה שקנה הוא קנה רבו, ואינו ברשות עצמו לקרוא אחרים לסעודתו, שכל אכילתו של רבו היא, ולהכי יש בזה הנהגת דרך חירות להזמין אחרים לסעודתו.

וקצת נראה כן בפירוש הגדה של פסח לרשב"ץ, וז"ל, ואנו אומרים כן כי במצרים היו אבותינו רעבים מן הלחם, והיום יש לנו לחם לאכול לשבעה ולהשביע רעבים שיהיו באוכלי שולחנו.

ונראה להטעים בזה, שהכוונה היא שאע"פ שבעצם אנו אוכלים לחם עוני, זכר ללחם צר ומים לחץ שאכלו במצרים, מ"מ מכריז ואומר שעתה הוא בן חורין, ומגלה זאת בקריאת אחרים לאכול עמו, שאינו אוכל זאת בדרך עבדות, אלא כבן חורין, רק שיש באכילת המצה גם זכר ללחם עוני.

ושוב ראיתי בפ"י החת"ס על חד גדיא שהביא דברי בעל מעשי ה' שמפרש ש'הא לחמא עניא' יסדו אחר הגלות, ויען כי במצה ישנם שני חלקים הא' זכר לחירות והב' זכר לעבדות שהוא לחם שאוכלים העבדים, הנה ישבו עתה וקוננו ודמעתם על לחים שאין עוד המצה זכר לחירות כי אם זכר לעבדות.

ומוסיפים עוד, כל דכפין ייתי ויכול, לשעבר לא עקרנו מחבורה לחבורה דכתיב בבית אחד יאכל, ועכשיו כל דכפין ייתי ויכול, שאין לנו לא פסח ולא חגיגה. ולכן זה נאמר בלשון ארמית שכך היו מדברים אז רוב ההמון כידוע. ולכך תקנו זאת לדורות באותו לשון למען נזכור בראש שמחתנו ימי צאתם מארץ מצרים ונתפלל לה' להטיב לנו לגאלינו.

* * *

מנהגינו למזוג כוס שני של 'הגדה' רק לאחר אמירת הא לחמא עניא, וכן מבואר מלשון השו"ע (סי' תעג סעיפים ו-ז), יעו"ש, וראה משנ"ב (ס"ק סז). ולכאורה נראה דהיינו משום שזה תוספת מאוחרת ואינה מעצם ההגדה, וכבר עמד ע"ז הרשב"ץ במאמר חמין, וז"ל: ובמשנה [ו] בגמ' לא נזכר הא לחמא עניא, וכ"כ בספרו יבין שמועה. ועי' בריטב"א שזה אינו מסידור המשנה אלא מתיקון האמוראים, וי"א שזה מיסוד הגאונים.

אולם ראה בפ"י הריב"א עה"ת בראשית פרק יט: ואעפ"י דאמרינן בהגדת הא לחמא עניא אני ולא המלאך וכו', הרי שזה שימש כפתיחה להגדה כולה, ונקראת ההגדה ע"ש פתיחה זו.

וכן נראה מסידור הדברים לאחר סימן מגיד, וכן מדברי הרמב"ם שהעתיק אמירה זו לאחר שכתב: נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל... מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא וכו', משמע שזהו מסדר ההגדה.

וראה עוד בספר נוהג כצאן יוסף שכתב שהוציא הא לחמא עניא בלשון מגיד, מפני שכל הפיוטים האלו נקראו הגדה⁷⁴.

ונראה שזה באמת הגדה, אבל אין זה התחלה של הסיפור שמתחיל ממה נשתנה, אלא זוהי הגדה בפנ"ע, ראה בארחות חיים וכל בו, שזאת היא הודעה לתינוקות למה אנו מחלקים המצה לשתיים כדרכו של עני. וזהו הנידון אם זה מישך ל'יחץ' ולכן רק אח"כ מוזגין כוס שני, או דוה מ"מ שייך ל'מגיד'.

ולפי"ז מבואר ששואלין מה נשתנה הלילה הזה... הלילה הזה כולו מצה, ואע"פ שכבר אמר התשובה מקודם לכן שאוכלים המצה משום שאכלוה אבותינו בארץ מצרים, כי זוהי הגדה בפנ"ע.

אמנם חידוש גדול מצינו בשבולי הלקט (סדר פסח סי' ריח), וז"ל: ומגביהין את הקערה ואומרים פה אחד בהלל ובשיר [ובנחת] הא לחמא עניא כו' שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו'. ומחודש הוא שזה בגדר הלל. ואולי זהו הטעם למה שמובא בפוסקים לומר הא לחמא עניא בקול רם, [עי' תשו' מהרש"ל סי' פח, הו"ד בחק יעקב סי' תעג ס"ק לג].

מאידך גיסא מצינו בתו"ד שבולי הלקט שם: ועוד יש לומר שיש בכבא הזאת פסח מצה ומרור מצה הא לחמא עניא די. מרור כל דכפין ייתי ויכול כמה דתימא נפש רעבה כל מר מתוק. פסח כל דצריך ייתי ויפסח ועליהם נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה וגו' כאשר מפרש בהגדה לפנינו בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, עכ"ל. הרי שזה מענין ההגדה עצמה, וקיום מצות והגדת לבנך.

* * *

יתכן ליתן טעם לענין זימון האורחים דווקא בליל הסדר, 'כל דכפין ייתי ויכול וכו', ע"פ לשון הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה ג) בביאור מצוות אהבת ד', 'כבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו. וזה כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו וכו', ולכן בלילה זה שכולו רצוף אהבת ד' אנו דורשים וקוראים האנשים לשולחן הסדר לבקשם לאהוב את ד' ע"י סיפור הנסים והנפלאות שעשה עמנו.

כל דכפין ייתי ויכול

כתב בספר שבלי הלקט (סימן ריח דצ"ג ע"א), וז"ל, כל דצריך ייתי ויפסח, רבינו ישעיה דיטראני כתב דלא גרסינן לה לפי שאין לנו פסח עתה, ואפילו אם היה לנו עתה פסח, לא היינו מוזמינין אותם, שאין הפסח נאכל אלא למנוייו כשהוא חי כמו שדרשו חכמים [פסחים

⁷⁴ וז"ל השל"ה מסכת פסחים מצה עשירה – דרוש שלישי (א): וכבר נודע, כי סדר ההגדה שלנו סודרה בבבל, והא לחמא עניא יוכיח, שמסודר בלשון תרגום. ומבואר דסבר שזה חלק בלתי נפרד מההגדה.

פ"ט א' מהיות משה מחיותיה דשה, [ואז] רשאיין לפחות ולהוסיף, אבל לאחר שנשחט לא, ועל כן לא גרסינן ליה. ואחי רבי בנימין נר"ו כתב דאין חשש לסלק ליה ואף על פי שאין עתה זמן פסח וכו', וכן משמעו כל מי שאין לו פסח יבוא וימנה על שלי, ובודאי קודם הפסח אמרי לה, וקבעוהו בהגדה לזכר בעלמא וכו', עכ"ל.

וזה שלא כמפורש באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) המנהג הקדמון, וז"ל, כתב רב מתתיה מה שנהגו לומר כל דכפין ייתי ויכול כך היו מנהג אבות שהיו מגביהין שולחנתם ולא היו סוגרין דלתותיהן והיו אומרים ככה כדי שיבאו ישראל העניים שביניהם לאכול ולקבל שכר היו עושין זה ועכשיו שנעשו שכיני עכו"ם יותר משכיני ישראל מפרנסין אותם בתחלה כדי שלא יחזרו על הפתחים⁷⁵, ואח"כ מגביהין את השלחן ואומרו כמנהג הראשונים ע"כ⁷⁶, ואמרינן במסכת תעניות⁷⁷ רב הונא כי הוה אכיל הוה פתח הכי כל דכפין ייתי ויכול. ובליל פסח יש הוצאה גדולה ואין ביד העניים לקנות די ספוקם על כן נהגו לומר כל דכפין ייתי ויכול, כלומר מי שהוא רעב ואין לו מה יאכל יבא ויאכל עמנו. עכ"ל.

ועי' פרי מגדים אשל אברהם (סימן תעג ס"ק כד), וכשאומר כל דכפין יפתח דלת הבית, ויש אומרים שקאי אבני ביתו. וע"ע בשער הציון (סימן תעט ס"ק יב), וז"ל, דבלאו הכי מבואר בכמה ספרים בשם הזוהר הקדוש דמצוה להזמין אורח עני בחג, ובפרט בפסח שאומר כל אחד כל דכפין ייתי ויכול.

ברם, לפי דברי שבה"ל נראה למצוא מקור בנוסח זה למנהג שנזכר בדברי הרמ"א (סימן תכט סעיף א), ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח. וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה (א"ז), דכיון דכל בני העיר מחויבים ונתנו מעות חטין לצרכי הפסח, אזי ודאי יצדק לומר על אותה נתינת קמחא דפסחא 'כל דכפין ייתי ויכול'.

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות

הנה כבר עמדו העולם בשינוי הנוסח ב'מה נשתנה', שבמתני' נזכר גם ענין נוסף, שבכל הלילות אנו אוכלין בין צלי בין שלוק בין מבושל הלילה הזה כולו צלי, וזה משום דמיירי בזמן שבית המקדש קיים, ולכן בהגדה דמיירי לאחר החורבן כמו שמבואר להדיא בנוסח הא לחמא עניא, לא נזכרה שאלה זו. אבל איפכא קשיא, למה במתני' לא נזכר השינוי של הסבה.

⁷⁵ ולפלא מה שכתב בסידור הגריעב"ץ שמה שאומרים כל דכפין ייתי ויכול הכוונה היא לעניים נכרים, שמקדימים אותם מפני דרכי שלום, כמו שאמרו מפרנסים עניי עכו"ם עם עני ישראל מפני דרכי שלום, ורק אח"כ מזמינים עניים ישראלים באמירת כל דצריך, ולכאורה יש לעיין דהרי אסור להזמין נכרי לסעודה ביום טוב גזירה שמא יבשל עבורו, ואפילו תהיה על ידי זה איבה אסור, כמבואר בביאור הלכה (סי' תקיד ד"ה אסור להזמין), וצ"ע.

⁷⁶ דברים אלו מקורם בדברי הרי"ף גיאות הל' פסחים.

⁷⁷ המכוון לדברי הגמ' שם (ב, ב), אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דהוה עביד רב הונא... כי הוה כרך ריפתא הוה פתח לבביה ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכול. אמר רבא כולו מצינא מקיימנא, לבר מהא דלא מצינא למיעבד משום דנפיש בני חילא דמחוזא. ופירש"י, דאיכא עניי טפי, וקא מיכלי קרנא. ועי' מהרש"א שם והגהות מצפה איתן.

ומטו בזה משמיה דרבינו הגר"א, שבזמן המשנה היו רגילים לאכול בהסבה כל השנה, ולא היה בזה כל שינוי, ורק בהגדה דידן שהוברה זמן רב אחר חורבן הבית, שכבר לא נהגו הכל להסב, ממילא נתעורר ענין השינוי של הסיבה.

ויש מוסיפין בזה עוד, שבזמן הבית מה שנהגו להסב אינו לצד הנהגת חירות של לילה זה במסוים, אלא שכן הוא דרך אכילת קדשים, שנאמר בו דין למשחה לגדולה שאוכל כדרך שהמלכים אוכלים, ואגב אכילת הפסח כבר אוכל כל הסעודה באופן כזה⁷⁸.

וראיתי מעירים מלשון הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח, שבה"ב העתיק כל סדר מה נשתנה, וודאי מיירי בזמן הבית, שהרי הזכיר גם השינוי של כולו צלי, ומ"מ זכר גם השינוי של הסיבה. וביותר, שבהל' ג כתב: בזמן הזה אינו אומר כולו צלי שאין לנו קרבן, הרי להדיא דבה"ב מיירי בזמן הבית, ומ"מ שואל גם על הסבה.

ונראה דאין זו קושיא כ"כ, שדברי הגר"א אמורים כפשט במשנה שלא הזכירה, והרמב"ם לא נקט שזה בדווקא, ופשוט. (וזה מסתברא טפי ממה שבדו מלבם שהיה בזה כמה נוסחאות, ואכמ"ל), ושוב ראיתי שכ"כ בספר אור אברהם.

ועוד מתרצים בזה בחילוק נחמד, דהנה במתני' סתם לן תנא הלכה כראב"ע דאכילת מצה עד חצות, כמבואר בגמ' קכ, ב דמה"ט תנן דהפסח אחר חצות מטמא את הידים, וא"כ י"ל דזהו הטעם להסב כדתנן במס' נגעים: הנכנס לבית המנוגע מיסב ואוכל. ופירש"י הטעם משום שע"י הסיבה ממחרין לאכול, ולא בעי דווקא לטעמא דדרך חירות, שישנו קיום דין של הסיבה. ורק לדעת בעל הגדה דסבר כר"ע דזמנו כל הלילה, מתעורר לשאול על השינוי של הסיבה. (באר יצחק לר' יצחק דאנציג).

* * *

בהגש"פ 'אוצר מפרשי ההגדה' שי"ל ע"י מכון ירושלים הביאו מספר המצרף לר' משה קוניץ סי' רלב שהעיר שנאמר כאן 'מה נשתנה' ולא 'למה נשתנה', שלשון למה משמעו שאינו רוצה לקבל מה שרואה לפניו כמו 'למה יאמרו הגויים', אבל לשון מה, פירושו שמקבל הדבר אלא שמבקש לדעת טעמו.

והנה כידוע על המחבר ר' משה קוניץ בעל 'בית רבי' ועוד יצאו עוררין, אבל נראה כי הדברים יש בהם טעם, ובדומה לזה מקובל בבית בריסק לומר כי יש לשאול 'וואס' ולא 'פאר וואס', ועומק הענין דבאמת בשאלת החכם מבואר שיודע הוא שישנם חוקים בתורה, דברים שאין בהם טעם, ואין הוא חותר לידע טעמי המצוות אלא בשביל להבין מהותן ותוכנן, וזה פשר שאלות מה נשתנה, להבין תכלית ומהות מצוות הלילה.

* * *

הנה יש שהקשו, על מה ששואל מה נשתנה, והרי כבר מקדימים לזה התשובה באמירת 'הא לחמא עניא'. וביארו דענין השאלה הוא לא הלמאי אוכלים מצה בלילה זה, כי גם בכל

⁷⁸ ועי' מש"כ בס"ד בענין הסיבה.

הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, אלא למה כולו מצה ולא חמץ, ועל איסור החימוץ אין תשובה מספקת ב'הא לחמא עניא'.

כל ימי חיך להביא לימות המשיח

פי' הראשונים, דהיינו שזה ריבוי שיהא גם זכירה בימות המשיח, אבל זה כמו דאיתא בברייתא בברכות יב, ב בדברי חכמים לבן זומא: לא שתעקר יצי"מ ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויצי"מ טפל לו, כ"כ הרשב"ץ, שבלי הלקט, זבח פסח ועוד. וראה בתוס' רע"א למתני' סוף"ק דברכות דמה"ט תנן 'להביא' לימות המשיח' ולא ימות המשיח בסתמא דומיא דלילות.

אכן אולי יש לדון שכ"ז אמור בדין זכירת יצי"מ של כל ימות השנה, שיסוד מצות הזכירה נראה לבאר לפי"ד רש"י בפרשת בא עה"פ: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים – בעבור שאקיים מצוותיו כגון פסח מצה ומרור הללו. היינו שיסוד ענין היצי"מ הוא המחייב בקיום כל המצוות. ומקרא מלא דבר הכתוב בפר' ציצית: למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי... אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים.

ולכן לעתיד לבוא בימות המשיח שיהיו ניסים גדולים יותר, הרי שיהיה מחייב עיקרי יותר לקיום המצוות, ויציאת מצרים תהיה טפילה לו.

אמנם, כבר נתבאר לעיל, שמגדרי מצות סיפור זה השבח וההודאה, ונראה שבזה העיקר הוא יציאת מצרים, שהרי היציאה מעבדות רוחנית לחירות עולם היא ביציאת מצרים, וזהו ההודאה שאין למעלה ממנה, ועי' עוד בזה בהגש"פ 'שירת הגאולה' לאא"ז בעל עינים למשפט.

* * *

ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

והנה בתורת מרן הגרי"ז מצינו בביאור ענין הבטחת ברית בין הבתרים והתגשמותה דברים נפלאים, והעתקתי הדברים כמו שהם מופיעים בכתבי הסטעסיל סי' צב, ואף שיסודי הדברים באו בספרא דבי רב בפרשת בא, ואלו הן:

בא (י"ב, מ') ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. ופירשו רש"י והרמב"ן דשלשים שנה אלה הנוספים על ת' שנה המה היו משנגזרה גזירה בין הבתרים עד שנולד יצחק.

וצ"ב הא בגזרת בין הבתרים כתיב (לך לך מ"ו י"ג) "ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", הרי דגזרה זו נאמרה על זרעו,

והיינו משנולד יצחק, וא"כ צ"ב מה ענין למנין מיוחד גם בשבועת גזרה זו, דהא הגזרה נאמרה רק על זרעו, ורק ת' שנה ולא ת"ל שנה.

והנה בפירש"י על פסוק מ"א דכתיב "ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו" וגו', ופירש"י (והוא מהמכילתא) "ויהי בעצם היום הזה", מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן כהרף עין, בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגזרה גזרת בין הבתרים עכ"ל. וצ"ב כנ"ל מה ענין זמן גזרת בין הבתרים ליציאתן ממצרים.

והנראה בזה דחוי' ממה שנאמר בבין הבתרים דגזרת גרות ועבדות ועיניו יהא ת' שנה, נאמר עוד זמן הקץ מתי שיגאלו, כדאיתא בפרש"י על פסוק מ"ב דכתיב: "הוא הלילה הזה וגו'" וכתב רש"י, הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך, דהנה בגלות בכל נאמר זמן גלותן שיהא שבעים שנה, ובגלות אדום (הגלות הזה) לא נאמר זמן, דבכל זמן שיעשו תשובה יגאל את ישראל דכל שעה ושעה ראויה לגאולה, ואשר זה הוא מעיקרי האמונה שאחכה לו בכל יום שיבא. (עי' ברמב"ם הלכות מלכים פ"א הי"א ודו"ק). אך נאמר קץ שבו יגאלו עכ"פ, כדכתיב: "ויפח לקץ לא יכזב" (חבקוק ב') דאם לא זכו ח"ו יהא "בעתה" (סנהדרין צ"ח) בעת הקץ שהובטח עליו.

והמבואר לפנינו דבגלות מצרים היו ב' הדברים, נאמר זמן גלותן ושעבודן דהוא לת' שנה, ונאמר גם הקץ מתי שיגאלו וכדאיתא בילקוט תהלים סימן תתס"ה, אין ישראל נגאלין אלא מתוך ה' דברים: מתוך צרה, מתוך תפלה⁷⁹, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה ומתוך הקץ וכו', וכן אתה מוצא כשנגאלו אבותינו ממצרים, מתוך ה' דברים נגאלו וכו' עיין שם.

הרי מפורש דנאמר בגלות מצרים כמו בגלות אדום קץ לגאולה, וזהו דאיתא "הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך", דהיינו דנאמר לו ג"כ קץ, דבלילה הזה יגאלו בניו, ומבואר היטב הא דכתיב זמן מושבותן ת"ל שנה, שהוא משעה שנגזרה הגזרה, וזהו שאמר ג"כ "ויהי מקץ ל' שנה ות' שנה" וזמן זה הוא זמן אחר לא ההוא דכתיב שם, דמה דכתיב שם זמן דת' שנה הוא זמן גרות ועבדות ועיניו, והוא נגזר על זרען משעה שנולד יצחק, אבל זמן זה דת"ל שנה הוא זמן הקץ שנאמר לאברהם, שבו יגאלו בניו, כמוש"כ, וזהו דאמר מכיון שהגיע הקץ כהרף עין וכו' שהקב"ה עשה שלא יצטרכו להתעכב כהרף עין, ע"י שבט"ו בניסן וכו'.

ומבואר זה ע"פ מה שאיתא בהגדה של פסח, "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא שהקב"ה חשב את הקץ וגו'", והיינו ששומר הבטחתו לאברהם שבליילה הזה אני גואל את בניך, וחשב שני זמנים אלה, של זמן גלותן וזמן הקץ שישתיימו ויגיעו כאחד, שלא יעכבן כהרף עין ממה שצריך, ואי אפשר זאת אלא ע"י מה שלידת יצחק וגזרת בין הבתרים היו ביום אחד, ודו"ק.

והנה במדרש איתא שאת הארבע מאות שנה שהיו צריכים להיות במצרים והיו רק מאתים ועשר, והיינו משום שמעת שנולד יצחק התחיל המנין, ובמקו"א יש במדרש, שקושי השעבוד השלים המנין, ונראה דנאמר כאן שני דברים: א'. גלות של ת' שנה. וב'. עבדות של ת' שנה.

⁷⁹ לפי דברי הילקוט הללו יתבארו היטב דברי הרמב"ן בפרשת שמות, וז"ל, והאריך הכתוב להזכיר טענות רבות בגאולתם, וישמע אלהים את נאקתם, ויזכור אלהים את בריתו, וירא אלהים, וידע אלהים, כי ידעתי את מכאוביו (להלן ג ז). כי אף על פי שנשלם הזמן שנגזר עליהם לא היו ראויים להגאל, כמו שמפורש על ידי יחזקאל (יחזקאל כ ח), אלא מפני הצעקה קבל תפלתם ברחמיו, עכ"ל.

שנה, והנה לזה שנגזר ת' שנה גלות, השלים מה שמנו כבר מעת לידת יצחק. שנחשבו שנים אלה לגלות, אכן עבדות לא היה בשנים אלו, ולזה דשיעור עבדות דת' שנה השלים קושי השעבוד, והיה כמו בת' שנה.

והנה אם היו משועבדים ועובדים כבר בשיעור של ת' שנים, אך בגלות לא היו עדיין ת' שנה, היו צריכים עוד להשאר במצרים. וכן להיפך אם גלותם כבר נמשך ת' שנה, ואך לא ענו אותם בשיעור עבדות של ת' שנים היו צריכים להשאר עוד במצרים. ולזה היו רחמיו של הקדוש ברוך הוא לחשוב ולכוון בדיוק נמרץ שיחיו שתי גזרות אלה נגמרים ביחד ברגע אחד, כדי שלא יצטרכו להשאר אף רגע אחד מיותר במצרים, וזהו שאמר כאן ברוך וכו' שהקב"ה חשב את הקץ, וכמוש"כ.

וזהו שאמר (שמות ג, ז) "כי ידעתי את מכאוביו" דהיינו כיון שנצטרכו לשער קושי השעבוד שיחא שיעור עבדות ועינוי בקושי בזמן הקטן, דומה לשיעור עבדות ועינוי של ת' שנה ולשער זאת אין בשר ודם יכול לעשות, ורק הקדוש ברוך הוא בעצמו רק הוא יכול לעשות זאת. וזהו שאמר "כי ידעתי את מכאוביו", דמכאוביו, דהיינו הקושי "ידעתי" בידי לשערנו בחשבוננו הנכון, וידעתי כי הגיע הזמן.

וזהו דאמר (שם ו, א) "ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה" ומבוארים הדברים, דהנה משה טען לפני ה' דמאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה, ע"ז ענהו ה' עתה תראה וגו', דהינו דעתה שהרע והוכבד השעבוד, אדרבה על ידי זה יוכשר להיות גאולתם ופדות נפשם, כך גם נשלם גם ה"ועבדום וענו" של הת' שנה, ע"כ הדברים.

והוסיף ע"ז נכדו הגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א, דלפי"ז מבואר היטב שיש כאן קיום ושמירה מיוחדת של ההבטחה לאברהם אבינו, שהרי אם מצד עיקר גזירת העינוי והשעבוד, הרי בדין הוא שיתמו כאשר יכלה המועד שנגזר עליהם, ומה ענין זה לשמירת הבטחה.

אולם לפי דברי הגרי"ז מבואר דבאמת הקב"ה עשה בזה חסד מיוחד שהגאולה הגיעה בליל הפסח, ויחד עם זאת חשב הקב"ה את קץ העינויים והשעבוד, וזה ביאור ההודאה המיוחדת 'ברוך שומר הבטחתו לישראל', שהקב"ה ברוב רחמיו חשב את הקץ לזרז את הגאולה ע"י קושי השעבוד שהשלים שנות העבדות.

אכן נראה לבאר עוד עומק הדברים, ובהקדם כמה הקדמות.

הנה איתא בהגדה: צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן ביקש לעקור את הכל וגו'.

וכן איתא בסוטה יב, א: תנא עמרם גדול הדור היה, כיון שראה שאמר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, אמר: לשוא אנו עמלין. עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים.

וצ"ב דהנה ודאי יחוד גזירת פרעה רק על הזכרים לא היה מצד טוב לבו ורחמנותו על הנקיבות, אלא כפי שנתפרשו הדברים בחז"ל היה זה דווקא מחמת גודל רעתו ורשעותו, כמו דאיתא בשמות רבה פרשת שמות (פרשה א), וכל הבת תחיון – מה צורך לפרעה

לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצריים שטופים בזמה.

וברמב"ן פרשת לך לך (יב, י): ויהי רעב בארץ – הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמזו אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר (שמות א כב) וכל הבת תחיון.

ועי' מהרש"א בח"א בבא בתרא קטו, ב: גמירא דלא כלה שבטא כו'. ופרשב"ם ראייה לדבר אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליתם, מבואר בגזירת פרעה שאמר כל הבן הילוד היאורה גו' שבקש להרוג הזכרים ולכלות מהם שמות ממות אבותם כדאמרינן בשמות רבה נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים כו'. והיינו דבאמת גזירת פרעה היה לכלות את זכר ישראל לגמרי ע"י התבוללות הנקיבות במצרים.

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקר את הכל

ידוע לתמוה, אטו בסיפור יציאת מצרים באו למעט מרשעותו של פרעה, שהיתה פחותה משל לבן, שלא גזר אלא על הזכרים. וידוע בזה בשם רבותינו לבית בריסק, וכבר מצינו כן בדברי האוה"ח הק' פרשת שמות (א, מז) וז"ל, עוד צריך לדעת טעמו למה לא גזר על הכל, ואין להאמין עליו כי במדת רחמים נהג לשום להם שארית בארץ כי שורשו שורש אכזרי הוא...

והנה עצה חכמה יעץ פרעה בדבר זה לכל יוכלו עלות מהארץ, והוא כי באמצעות שיהרגו כל זכר ויתרבו הנשים והן האשה טוב למיתב מן דו ויתחברו נשי ישראל עם המצריים ויתחתנו בהם ומעתה אין מציאות לעלות מן הארץ כשיהיו לעם אחד. גם יפגינו הנפשות הקדושות בערבוב הנפשות הטמאות ויהיו שם עד עולם ב"מ. ותמצא שאמרו רז"ל (ויק"ר פל"ב) שלא נגאלו ישראל עד שהיו בהם ד' דברים וא' מהם ששמרו עצמם מן העריות, ועל זה מפורש בקבלה (שה"ש ד') גן נעול וגו', ואם היו מתחתנים עם המצריים לא היתה בר מינן תקומה לשונאיהם.

ונראה להוסיף בס"ד, שזהו שמדגיש בהמשך ההגדה זאת עמלינו אלא הבנים שנאמר וגם כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו ואת הבת תחיון, ולשם מה מוסיף סיפיה דקרא שאת הבת יחיו, וע"כ דוהי חלק מהגזירה, וכמש"נ.

ונראה עוד זכר לדבר מדברי בעל ההגדה עצמו בסמוך: והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא בכל דוד ודור עומדים עלינו לכלותינו. והנה האברבנאל בספרו זבח פסח מחק מילת 'לכלותינו', כי פרעה בא לשעבדם ולא להמיתם ולכלותם.

ואמנם לכאורה כדברי האברבנאל מפורש להדיא בגמ' מגילה יד,א: תנו רבנן, ארבעים ושמונה 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. הרי להדיא שבזמן פרעה לא היתה הגזירה למיתה.

ובדומה לזה מצינו במגילת תענית בטעם תקנת חז"ל דפורים שלמדוהו מק"ו מפסח, וז"ל: דבר אחר. ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה אלא על הזכרים בלבד שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגומר עשו אותם ימים טובים גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות שנאמר מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד על אחת כמה וכמה שאנו חיבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה.

וצ"ב הגירסא אשר לפנינו שזוהי גירסת הרמב"ם בהגדה שלו, וגם כ"ה בדברי הגאונים רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, וכל הקדמונים.

ואשר נראה בזה, דבאמת יש כאן שני חלקים, החלק האחד היינו במציאות הגשמית של כלל ישראל, בזה שונה הוא פרעה מלבן הארמי שביקש לעקור את הכל, ואילו פרעה לא גזר אלא על הזכרים ולא על הנקבות, ולכן מדין הלל על הנם עשו ק"ו פורים מפסח שכאן הגזירה הגשמית היתה למיתה ונצלו לחיים, וכאן רק יצאו מעבדות לחירות, ורק על הזכרים בתקופה מסוימת היתה גזירה שזרקו התינוקות לים.

אבל בנוסף לזה היתה כוונה לעקור את המציאות הרוחנית של כלל ישראל, ובזה היה פרעה גדול מכולן, שהרי עצתו היתה להשאיר את הנקבות בחיים ולהשיאן למצרים, ועי"ז להכרית את קיומו הרוחני של כלל ישראל בתורת עם ישראל, ועי"ז הוא דקאי הפיסקא 'והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו וגו', שאף מצד פרעה יצאה הגזירה לכלות את עם ישראל כליון רוחני.

ויתכן שאף זה בכלל ההבטחה לאברהם אבינו, שלא זו בלבד שיפסקו העינוי והעבדות והגירות אשר יהיה לזרעו בארץ לא להם, אלא ש'נצח ישראל לא ישקר' וימשיכו בני ישראל להחזיק במעוז האמונה שזה העיקר הגדול ששתל אברהם אבינו בעולם כמפורש בדברי הרמב"ם ריש הל' ע"ז.

ואולי אף זה בכלל הגאולה שהובטחה לאברהם אבינו, שהרי מוצאים אנו שבכלל ארבע לשונות של גאולה היינו 'ולקחתי אתכם לי לעם' שפירשוהו הראשונים על קבלת תורה ומצוות בחר סיני, ובהכרח שרק באופן כזה שמקבלים תורה זוהי גאולה אמיתית.

ויתבאר לפי דברי רס"ג הידועים שאין אומותינו אומה אלא בתורותיה, ובלא קבלת תורה ומצוות, אין זו גאולה עם ישראל בתורת עם ישראל, רק גאולת יחידים מתוך ארץ מצרים.

ונאמנם רואים אנו כי אף שהכניסה לארץ ישראל הרמוזה בלשון החמישית 'והבאתי אתכם אל הארץ' הריהי השלמה של הגאולה, מ"מ אינה נמנית לדידן בכלל לשונות הגאולה, וע"כ דאף כי אין שלימות בלא א"י, מ"מ שייך מציאות של גאולה אמיתית בלי א"י, ומשא"כ בלי קבלת תורה ומצוות ל"ש מציאות של גאולה כלל.

וכיו"ב פירשו כמה שאנו אומרים בהגדה: אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל – דיינו].

והנה עד כה היו דברינו לפי המהלך הפשוט שההבטחה שניתנה לאברהם אבינו כברית בין הבתרים עד 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' נתקיימה במילואה בימים ההם, אבל באמת רבינו הבית הלוי בחיבורו עה"ת פרשת שמות לא נקיט הכי, ונעתיק מקצת דבריו.

ויש מדרשים אומרים דבאמת הגאולה היה באמצע הזמן. ובמכילתא (שהש"ר ב - ח) איתא דישראל שאלו למשה והלא אין בידנו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים מדלג על הקצים והעבורים והחשבונות. הרי מבואר דהיה באמצע הזמן. והזמן החסר להם ישלימו בהיותם בלא"ה בגלות אחר אז יצורף גם מה שנחסר מהם אז, והרבה דברו בזה בספרי הדרוש...

דבמכילתא פרשת בא (פרש' יד) איתא כתוב אחד אומר (בראשית טו) וענו אותם ארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר (שם) ודור רביעי ישובו הנה, אמר הקדוש ברוך הוא אם הם עושים תשובה אני גואלם לדורות, ואם אין עושים תשובה הריני גואלם לשנים. הרי דאם היו זכאים אז היה הקץ של דורות וקץ זה כבר הגיע זמנו וכמו שכתב רש"י בחומש (בראשית טו טז) שיהודה מורדי מצרים פרץ חצרון וכלב שהיה מיוצאי מצרים ובא לארץ, והיה אז גאולה קיימת ולא היתה ע"י שליח. אבל כיון שלא עשו תשובה והיה הקץ של ת' שנה ולא הגיע הזמן, וע"כ הוצרך להיות ע"י שליח. וזהו כששאלו היכן הוא היתה התשובה אם אני בא לחביט במעשיהם אינם נגאלים דלא עשו תשובה ולא הגיע הזמן, וע"כ הוא ע"י שליח. ויתפרש הפסוק לפי הדרש קול דודי הנה זה בא, דבעת הגאולה לא היה רק קול דודי, על דרך מאמר חז"ל (עי' זהר פנחס רלב א) שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ולא נגלה לנו רק קולו ע"י נביאו ולא דודי בעצמו, ונתן לזה טעם מדלג על ההרים, שמדלג על הקצים מהחשבון בזכות ההרים דהיינו אבות, וכמו שנתבאר. ומה שאמר במדרש אם אני מסתכל במעשיהם אינם נגאלים לעולם, כוונתו למה דמבואר בספרים דאם לא היו נגאלים אז היו מקולקלים כל כך עד דשוב לא היו נגאלים לעולם גם בהגיע הזמן.

ובענין זה של קפיצה על ההרים כי אח"כ לא היה שייך לגואלם כתבנו לעיל בפסקא ד'ואילו לא הוציאנו וגו'.

ובפרשת בא כתב הביה"ל: והנה בהגדה של פסח אמרו ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים הרי אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וכבר ידוע ומפורסם הפירוש בזה דאם היו שוהין עוד איזו זמן במצרים לא היה להם מקום להגאל עוד לעולם. ולהסביר הכוונה בזה דהמצריים כשיעבודם החטיאו אותם באונם עד שישראל נשתקעו בעבירות ובטומאתן של מצרים ואם היו שם עוד הי' נשקעים כל כך בטומאה עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה ממה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב והיו מושרשים בטומאתן בלא שום הבדל ושוב לא היה להם שום יחוס לאבותינו ולא היה מקום להבטחה כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול דההבטחה הרי היה לגאול זרעו של אברהם ולא למי שאינו נקרא זרעו וכמו דעשו וישמעאל לא נקראו זרעו כמשא"כ (בראשית כא) כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו (נדרים לא א) ביצחק ולא כל יצחק.

זהו מה שנוכל להסביר ע"פ פשוט מה שהובא בשם קדוש ה' האר"י ז"ל דאם היו שוהין במצרים היו נכנסים בשער החמשים של טומאה ולא היו נגאלים לעולם. והגם כי דברים בגו בכוונת הדברים האלה, רק ע"פ החסבר הפשוט הוא כן. ועכ"פ נתבאר דאלמלי לא היה

אז באותו זמן גאולת מצרים לא היה מקום כלל לגאולה העתידה. וא"כ שתי הגאולות צמודים ומדובקים יחד כל אחת בחברתה. והנה כבר ידוע דהגזירה בבין הבתרים היה על ארבע מאות שנה והם לא היו רק רד"ו שנים, ומבואר במדרשים טעמים על זה או דהחשבון התחיל מלידת יצחק ואם נאמר כן היה גאולת פסח בזמנה ומצד עצמה, וכיון שהגיע הזמן קודם שנשתקעו בטומאתם ונגאלו אז וקיבלו אח"כ התורה והמצוה ועי"ז יהיו יכולים להגאל גם בגאולה העתידה כיון שנשתרשו בקדושת התורה. ונמצא דפסח גרם לנו גם הגאולה העתידה.

עוד יש במדרש דבאמת נגאלו ממצרים תוך הזמן. וז"ל הילקוט (שמות קצ) על פסוק החודש הזה לכם, קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים (שיר השירים ב) בשעה שבא משה ואמר להם בחודש הזה אתם נגאלים אמרו לו לא כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך כו' ארבע מאות שנה והלא אין בידינו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל והוא הפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים על הקצים והחשבונות. הרי אומר להדיא דגאלם תוך הזמן.

וכבר כתבו המפרשים דגאלם תוך הזמן וכשיתחייבו עוד לגלות ישלימו גם זה הזמן החסר להם אז. והטעם לזה הוא כמו שנתבאר כיון דלא יכלו להתמחמה שם עוד ואם היו שוהים לא היה נגאלים לעולם ונגאלו תוך הזמן כדי שיהיה מקום לגאולם לעתיד, וא"כ גאולה העתידה המוכרחת להיות היא גרמה לגאולה הראשונה הגם דלא הגיע זמנה כלל והעתידה היא העיקרית והיא הכריחה להראשונה להיות. וא"כ הרי אינו יודע איזה עיקרית אשר היא הגורם לחברתה להיות.

ואמנם ע"ד זה נמצא בספר שבולי חלקט סדר פסח (סי' ריח) לפרש דברי ההגדה כאן, וז"ל: שהקב"ה מחשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים. פי' אחי ר' בנימין נר"ו שזה שאמר שהקב"ה מחשב את הקץ לא קאי איציאת מצרים אלא אגאולה אחרונה קאי והוא להחזיק לב אומרי ההגדה לפי שבבשורת בין הבתרים הראה לו הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו כל הגליות ושעבודן וגלותן וגאולתן ועכשיו שבאין לספר ביציאת מצרים לבם מתחזק על ההבטחה שהבטיחן ומשתעשעין ומתנחמין בה שעתיד לקיימה להן באחרונה כמו שקיים בראשונה וכה פתרונו ברוך שומר הבטחתו של ישראל כלומר ברוך המקום שעתיד לשמור לנו ההבטחה של גאולה שהבטיחנו. ברוך הוא שהוא מחשב את הקץ תמיד ואומר מתי יבא הקץ והעת של גאולה לעשות מה שאמר והבטיח לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידע תדע וגו' בארץ לא להם בבבל ועבדום במדי וענו אותם כיון וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי באדום ובכולהו חתם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול הרי הבטחה של גאולה כך נדרשין בבראשית רבא.

ולפי"ז מדויק מאוד לשון ההגדה ברוך 'שומר' הבטחתו לישראל, בלשון חוזה, שהוא עדיין שומר ומצפה לישועתן וגאולתן השלמה של ישראל העתידה לבוא שזהו הקיום המושלם של הבטחת בין הבתרים.

ולפי האמור נמצא שבכלל הבטחת בין הבתרים הוא שיהיה נשאר זרע ישראל, ולא יוכלו לכבות גחלתם לעולם, וכנ"ל.

ומעתה יתבאר עוד מה דאיתא בהגדה 'זהיא שעמדה לאבותינו ולנו', ובפשוטו דקאי על ההבטחה של ברית בין הבתרים, וצ"ב היכן מצינו בהבטחה זו שלא יוכלו לכלות את ישראל לעולם, ולפי האמור את"ש היטב.

ומטו בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שהביא ע"ז דברי המדרש (בראשית רבה פרשת לך לך (פרשה מד, יט): וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, היה לומר גם, מאי וגם אלא גם הוא מצרים, וגם, לרבות ארבעה גליות. הרי מבואר שכל גליות ישראל נכללו בהבטחת ברית בין הבתרים.

ועוד שמעתי מהגאון רבי מתתיהו מיינצר שליט"א לבאר לפי דברי הפסיקתא זוטרותא (לקח טוב) בראשית (פרק טו ס' יב): ויהי השמש לבא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. אלו ארבע גליות, לפיכך פירשתי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש בקרבנות, ויהיה זה הענין בגליות שכל זמן שישראל עוסקין בקרבנות, אינן משועבדים תחת האומות, חרב בית המקדש, בטלו הקרבנות, מיד נשתעבדו, ולכשיגאלו ע"י קרבנות יגאלו, דכתיב בריח ניהוה ארצה אתכם, ויעו"ש שמפרש רמז ארבע גליות בקראי.

ועי' עוד בדעת זקנים מבעלי התוס' על פס' זה (בראשית טו, יב).

על הדברים האמורים יש להוסיף בדרך אפשר לבאר 'ברוך שומר הבטחתו לישראל' דהיינו לישראל סבא שהוא יעקב אבינו, דהנה מצינו בפרשת ויגש (מו, ב-ד) שהבטיחו הקב"ה ברדתו מצרימה, ויאמר אלהים לישראל במראת הלילה ויאמר יעקב ויאמר הנני: ויאמר אנכי האל אלהי אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם: אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלה גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך.

ואיתא במדרש בראשית רבתי פרשת ויגש עמ' 212: במראות הלילה. ב' מראות הראוהו הב"ה באותו לילה, הראוהו שעבוד בניו במצרים, ואנכי אעלה גם עלה (מ"ו ד') זו גאולה. למה בלילה, כנגד הגלות שהוא חשוך כלילה כד"א שומר מה מלילה (ישעיה כ"א י"א), וכנגד גאולת מצרים שעתידה להתחיל בלילה וכו'.

ובפירושי סידור התפילה לרוקח [פ] אמת ואמונה עמ' תנו: ונאמר כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו לפי שכתוב ביעקב ואנכי אעלה גם עלה לרבות כל הגליות, על כן אומר יעקב ברוך אתה ה' גאל ישראל.

וראה עוד דברים נפלאים בזוהר הק' פרשת בשלח, וז"ל: דבר אחר וירא ישראל את ה'יד הגדולה וגו' האי קרא לאו רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה, בקדמיתא וירא ישראל ובתר וייראו העם את יי', אלא אמר רבי יהודה ההוא סבא דנחת עם בניו בגלותא וסביל עליה גלותא ואעיל לבניו בגלותא הוא ממש חמא כל אינון נוקמין וכל גבוראן דעבד קודשא בריך הוא במצרים הדא הוא דכתיב וירא ישראל ממש, ואמר רבי יהודה סליק קודשא בריך הוא להאי סבא ואמר ליה קום חמי בניך דנפקין מגו עמא תקיפא, קום חמי גבורן דעבדית בגין בניך במצרים, והיינו דאמר רבי ייסא בשעתא דנטלי ישראל לנחתא בגלותא דמצרים דחילו ואימתא תקיפא נפל עלוי, אמר ליה קודשא בריך הוא ליעקב אמאי את דחיל (בראשית מז) אל תירא מרדה מצרימה, ממה דכתיב אל תירא משמע דחילו הוה דחיל, אמר ליה כי לגוי גדול אשימך שם, אמר ליה דחילנא די ישיצון בני, אמר ליה אנכי עמך

ארד מצרימה, אמר ליה תו דחילנא דלא אזכי לאתקברא ביני אבהתי ולא אחמי פורקנא דבני וגבוראן דתעביד להו, אמר ליה ואנכי אעלך גם עלה, אעלך לאתקברא בקברי אבהתך, גם עלה למחמי פורקנא דבני וגבוראן דאעביד להו, וההוא יומא דנפקו ישראל ממצרים סליק ליה קודשא בריך הוא ליעקב ואמר ליה קום חמי בפורקנא דברך דכמה חילין וגבוראן עבדית להו ויעקב הוה תמן וחמא כלא הדא הוא דכתיב וירא ישראל את ה' הגדולה, ר' יצחק אמר מהכא (דברים ד) ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים, מאי בפניו בפניו דא יעקב דאעיל לכלהו תמן, עכ"ל.

ולפי"ז מבואר בפשיטות שההבטחה כוללת את קיומו של עם ישראל בכל הגלויות, והבטחה זו היא שעמדה להם בכל הדורות.

* * *

בעיקר השבח ד' ברוך שומר הבטחתו לישראל, יל"ע מאי רבותא יש בקיום הבטחה, וכבר הקשו כן בספר בינה לעתים דרוש כה, ובספר אמרי בינה דרוש א' לשבת הגדול, יעו"ש.

אולם ב' פירושים יש למילת 'שומר', או שמירה כפשוטו שמקיים ההבטחה, או שומר ומצפה לקיום ההבטחה, [והארכנו במקו"א]. ולפי הפי' השני את"ש ענין השבח שמאחר ששומר ומצפה לקיים הבטחת ברית בית הבתרים, לכן חשב את הקץ וכו' וסיבב קושי השיעבוד על מנת לקרב הגאולה. וכן פירש הגרמ"ש שפירא זצוק"ל.

ועד"ז מתבאר הפס' בנחמיה, ותקם את דברך כי צדיק אתה, ומהו הרבותא בקיום הדיבור לומר כי צדיק הוא, יען כי 'ותרא את עני אבותינו במצרים וגו', ובגלל קושי השיעבוד מיהר לקיים את דברו.

אף אתה אמור לו כהלכות הפסח

יש לדקדק מהו 'כהלכות הפסח', ה"ל למימר 'הלכות הפסח'. ועי' במלבי"ם עה"פ מה העדות.

ויתבאר היטב לפי מש"כ בסידור רש"י (סימן שצא), וז"ל, וכן החכם שואל מה העדות החוקים והמשפטים כלומר למה אנו אוכלין החגיגה קודם [לפסח הלא הפסח עיקר אף אתה אמור לו כהלכות הפסח שלפיכך אנו אוכלים החגיגה קודם] והפסח באחרונה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, בגמר אכילה כשנפטרינ מסעודתן אוכלין כזית מבשר פסח, כדי שיהא המעם פסח בפיו כל שעה.

ועוד בביאור התשובה לבן החכם, יעויין בשו"ת בית אפרים או"ח סי' מז.

ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר

כתב בספר אבן האזל סוף הלכות מעילה, וז"ל, ושמעתי בשם גאון אחד שאמר לו אחד מהחפשים יש לי קושיות, אמר לו הגאון אם ה' לך קושיות ה' אפשר ליישב לך קושיותיך, החסרון הוא שהם אצלך לא קושיות אלא תירוצים, אינך רוצה לשמור דיני התורה ואתה רוצה לתרץ עצמך למה אין אתה שומר, ולכן אתה ממציא לך קושיות והם אצלך תירוצים,

וכשאומר לך תירוצים לא יתקבל אצלך כי אתה רוצה בהקושיות, ואמר הגאון שזהו מה ששנו חכמים בהגדה של פסח, בדבור רשע מה הוא אומר, שאומר בעל ההגדה ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, לומר דלכאורה מקודם הוא כופר וא"כ מוציא עצמו מן הכלל, אבל באמת אינו כן דסיבת מה שכופר הוא בשביל שרוצה להוציא עצמו מן הכלל ולהפטר מדיני התורה, וזהו הסבה שכופר בעיקר.

רשע... ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקהה את שיניו ואמר לו: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל.

דוגמת נ"ב זה מצינו בתנ"ך [ירמיה לא, כח]: אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהנה. ובחז"ל בכמה מקומות, ראה בסנהדרין קט, ב על קורח בן יצהר בן קחת – שהקהה שיני מולידיו. ופירש"י: שנתביישו אבותיו במעשיו הרעים. ובסוטה מט, א לגבי קטני בני רשעי ישראל (שמתו בעודם קטנים. רש"י) שמבזבזין דין אביהם לעתיד לבוא, אומרים לפניו, רבש"ע, למה הקהה שיניהם בם, ופירש"י: למה האבלתם וצערתם עלינו במותינו ונפרעת עלינו בחייהם.

ובכן שמתי לב לתופעה שביטוי זה מופיע תמיד ביחס שבין אבות לבנים, שהאבות מתביישים בבניהם, וכן להיפך, הבנים סובלים ומתביישים בעוון אבותם.

ולפי"ז מה מעניין הדבר שכאן בתשובת הבן הרשע האב 'מקהה את שיניו' של בנו הרשע, והרי לכאורה בדיוק להיפך, כאן האב מנתק את בנו ממנו, ואומר לו בעבור זה עשה ה' לי ולא לו, כלומר, אני זכיתי לנסים ולא אתה שבעבור כפירתך בעיקר לא היית זוכה להגאל!

אמנם ראיתי שהחת"ס בתורת משה מפרש דבאמת ה'קהה את שיניו' הוא כנגד האב שיצא לו בן רשע כזה, ואף שהאב אינו בדרגה שפלה כזו, מ"מ הרי אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה, פי' דהאבות ג"כ אינם טובים ומקיימים מצוות בקרירות וכיו"ב, אלא שהם רק אכלו בוסר ועוד לא הוציאו מחשבתם אשר לא טובה לפועל, והבנים כבר מקהים שיניהם בדרך זו.

ושוב מצאתי עוד בפנים יפות פר' בא, וז"ל, לכן הקהה את שיניו ולא יחוס להתגרות עמו ולומר לו כי שורש נשמתו שהיה בעת ההוא לא היה נגאל, מפני עוונך שהוא מתיש כח שורש נשמתו שהיה בעת ההוא. והוא ענין מה שאמר הכתוב בירמיהו [לא, כח – כט] לא – יאמרו עוד אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה, כי אם איש בעונו ימות, ואוכל הבוסר תקהינה שיניו, שחמא האב אינו נרשם בבניו אלא העון כמ"ש לעיל, והיינו שהאב מפריש עצמו מבנו הרשע ואומר שאין לו חלק בו מחמת רשעו, כי אם הרשע שהוא האוכל הבוסר תקהינה שיניו, לזה אמר בהגדה הקהה את שיניו וכו'.

בעבור זה עשה ה' לי

[א] כתיב בפר' בא (יג, ח), והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים.

הנה רבותינו מפרשי הפשט עמדו הרבה על פשרו של מקרא זה, ותמצית כל הענין נמצא בפ' האבן עזרא (הפירוש הארוך) וז"ל, אמר רבי מרינוס, פי' בעבור זה, היה ראוי להיותו הפוך זה בעבור שעשה ה' לי. והביא רבים כמוהו לדעתו. ולפי דעתי, אין אחד מהם נכון, כי איך נהפוך דברי אלהים חיים. ומעם הפסוק הפך מחשבתו, כי אין אנו אוכלים מצות בעבור זה, רק פי' בעבור זה, בעבור זאת העבודה שהוא אכילת המצה ולא יאכל חמץ שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. והמעם לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו, ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על החר הזה (שמות ג, יב), וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים (במד' טו, מא).

הרי לנו ב' ביאורים בפס', אם מכוון הפס' עולה על דלעיל, שהעבודה הזאת שאנו עושים היא בעבור שעשה לנו ד' את כל הנסים והנפלאות ביציאת מצרים, וכן פירשו רשב"ם ורמב"ן ועוד.

ולפי ביאור זה פירש הרמב"ן מילת "זה", כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים.

אכן ניתן לפרש שהמכוון הוא כריחטת לשון הפס' עצמו שתכלית הנסים והנפלאות שעשה ד' ביציאת מצרים היא בעבור קיום המצוות.

וכפירוש זה מבואר בתרגום יונתן, ותתני לברך ביומא ההוא למימר מן פגלל מצוותא דא עבד מימרא דיי לי ניסין ופרישין במפקי ממצרים. וכן פירש רש"י, בעבור זה – בעבור שאקיים מצותי, כגון פסח מצה ומרור הללו.

והיינו שנתקשה רש"י היאך מתפרש לשון 'בעבור זה', הרי אינו רואה כעת את כל המצוות, ועל כן מפרש דבאמת מראה לו באצבע רק על הפסח המצה והמרור, ואומר לו שבעבור מצוות כגון אלו עשה ד' לו בצאתו ממצרים.

וכעיקר פי' זה דקאי על המצה ומרור מובא ברמב"ן, ורבותינו דרשו (במכילתא כאן) כי על מצה ומרור שמונחים לפנינו ירמוז, והיינו הא דדרשינן התם בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך.

וגם בדברי הראב"ע נראה שעמד בקושי זה, וביאר דהיחוד של מצה 'שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם'.

[ב] והנה לפי פירושא בתרא מבואר ביותר העולה מדברי ההגדה שפס' זה הוא התשובה לבן הרשע, ודרשו 'לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל'. והיינו שמאחר שכל הגאולה היא בעבור שאקיים מצוותיו, לכך הרשע שפורק מעליו עול המצוות, לא היה זוכה לגאולה. ויתכן עוד להעמיק בדין ודברים שבין האב לבן הרשע, דשאלת הבן הרשע היא 'מה העבודה הזאת לכם', ומבאר הירושלמי פרק ערבי פסחים, מה המורה הזה שאתם ממריחין עלינו בכל שנה ושנה.

והיינו שהבן הרשע סבור שהגאולה היתה להוציאנו מעבדות לחירות גמורה ופריקת עול מוחלטת, ולכן שואל למה המורה והיגיעה הגדולה, וע"ז באה התשובה כי באמת לא יצאנו

מעבדות לפריקת עול, אלא מעבדות לעבדות, דעד עתה היו עבדים לפרעה ועכשיו עבדי ד', וכל היציאה והגאולה היא לתכלית עבדות ד' שהיא באמת החירות האמיתית.

והנה בנוסח ההגדה שלפנינו איתא, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, אף אתה הקהה את שיניו וכו', ומשמע שזה ב' ענינים שונים, אולם בלשון המכילתא איתא, זה בן רשע שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה הוציאו מן הכלל ואמור לו בעבור זה עשה ד' לי, לי עשה ולא לך עשה.

ונראה הביאור שאין כאן רק הנהגה של מדה כנגד מדה וענה כסיל כאיולתו, אלא שמבחינת הבן הרשע הכניסה בתוך הכלל היא בכך שהוא בן ונצא לזרע ישראל, ואף אם פורק עול הנהו ואינו מקבל עליו עול עבדות ד' וקיום המצוות, וע"ז באה התשובה שעד כמה שהוציא את עצמו מן הכלל לגבי העבודה, ממילא הוציא את עצמו מן הכלל כלפי הגאולה, כי גם אנשים מזרע ישראל לא נגאלו אם לא קיבלו עליהם עול מלכות שמים. ודוק.

ולפי"ז נראה שהוצאת עצמו מן הכלל אינה ביחס לחיוב של קיום המצוות בפועל, אלא להבנת עצם המציאות של כלל ישראל ומהותו, ומה מאוד יומתקו לפי"ז דברי בעלי התוס' בדעת זקנים, וז"ל, זו שאלת בן חכם מאותן ארבעה בנים הנזכרים בהגדה ואף על פי שהוא אומר אתכם, דמשמע כמו לכם ולא לו, מ"מ כיון שאמר אשר צוה ה' אלהינו אינו מוציא עצמו מן הכלל כמו רשע שאומר מה העבודה הזאת לכם, והאי דקאמר (אתכם) לפי שעדיין לא נולד באותה שעה שהקב"ה צוה אותה מצוה.

והיינו שקיום המצוות בפועל תלוי בגדלות של שנים, אבל התפיסה וההבנה מהי 'העבודה' זה אינו תלוי במנין, ולא יצדק ע"ז להוציא את עצמו מן הכלל.

[ג] ובאמת יש לדון אם פרט זה של ביאור תכלית יציאת מצרים והגאולה זה חלק מקיום מצות סיפור יציאת מצרים, או שזה נאמר רק כתשובה לבן הרשע, שזוהי תשובתו וברך זה מקיים בבן הרשע 'הקהה את שיניו'.

תם מה הוא אומר, מה זאת

ופירש רש"י (שמות יג, יד): מה זאת – זה תינוק טפש שאינו יודע להעמיק שאלתו וסותם ושואל מה זאת. והנה בפרשת תולדות עה"פ (בראשית כה, כז): יעקב איש תם יושב אהלים, פירש"י: כלבו כך פיו, מי שאינו חריף לרמות קרוי תם. וצ"ב בהגדרת ענינו של תם, ועי' בהגדת ליל שמורים.

ונראה שהחילוק נעוץ במי הדברים אמורים, דהנה על תינוק שהוא עדיין לא הגיע לכלל דעת לא שייך לכנותו טפש בעבור חסרון דעת שבקרבנו, ולכך אותו תינוק שאין בו די דעת להעמיק השאלה ושואל בסתמא נקרא תם. אולם כאשר בגדול ואיש עסקינן, הרי חסר דעת מכונה בתורה ככסיל ואויל, ו'תם' אינו כינוי לחסר דעת אלא למי שאינו חריף לרמות, ודוק.

[ובפי' המיוחד לרבינו הגר"א מבואר שחכם הוא ת"ה, והחיפוך ממנו הוא שאינו יודע לשאול, והתם הוא ההולך בתמימות, והפכו הוא הרשע. ומבואר דענין התמימות אינו מתייחס כלל לחלק הדעת שבאדם אלא לחלק ההנהגה].

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

מובא בשם הגר"ז בזה"ל, מכאן ראייה למה שכתב הרמב"ם בפ"א מעכו"ם ה"ג דגם אברהם עבד מתחלה ע"ז ע"ש, [ועי' בראשית רבה פרשה סד, ד שנחלקו בזה], דאם הכוונה על תרח מאי "אבותינו" הוא זה, אמנם מהפסוק שמביא "תרח אבי אברהם" משמע לכאורה הכוונה על תרח, אך קשה לומר כן וצריך לדחוק דמהפסוק אין כוונתו להביא ראייה מתרח. [ועי' פרי צדיק לרבי צדוק הכהן פ"ר וירא].

אמנם יעויין בשו"ת חתם סופר (ח"ז סי' מב), וז"ל, הנה ישראל במצרים חי' להם דין בן נח, אפילו למאן דאמר ישראל קודם מתן תורה דין ישראל להם, היינו אבותינו הקדושים ששמרו כל התורה עד שלא ניתנה, וכן ישראל אחר צאתם ממצרים אבל במצרים משוקעים במ"ט שערי טומאה ועבדו ע"ז ועל כן נקראת גאולת מצרים חוץ יד וזרוע נטויה, מה שאין כן שארי גאולות, דבקיבוץ גלויות כתיב [ישעי' מ' י'] שכרו אתו ופעולתו לפניו, שהקב"ה יבוא ללחום עם השרים שלמעלה ע"י שכר הצפון לצדיקי ישראל, מה שאין כן אז שהיו ערום וערי' היתה הגאולה בחזקת יד, והיו ממש כבני נח ונאסר להם חמץ אפילו בחצי שיעור כדין בן נח – והואיל וחייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ולזכור גם כן תוקף הנס שהיתה הגאולה בחוץ יד כי עובדי עבודה זרה היו אבותינו ונידונו כבני נח, על כן נאסר לנו החמץ גם כן בכל שהוא, שהוא לזכור יום צאתינו מארץ מצרים, עכ"ל.

ומבואר בדבריו שפירש מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו על אלו שהיו במצרים.

וראה עוד בזה להלן על 'עכשיו קרבנו המקום לעבודתו'.

ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו

בפשוטו 'ועכשיו' קאי על יציאת מצרים שאירע בלילה זה, ואנו אומרים 'קרבנו' כי חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא [עתה – לשון הרמב"ם] ממצרים⁸⁰.

ברם, צ"ב מהו 'ועכשיו' קרבנו המקום לעבודתו, אטו הקירבה לעבודת המקום היתה רק ביציאת מצרים, הן אמנם שתרח אבי אברהם ואבי נחור וגו', אבל מני אז היו האבות הק' ושבטי י"ה, ונתקרב לעבודת ד', ומה זה ענין ליציאת מצרים.

⁸⁰ ויעויין בספר שם משמואל (פרשת פקודי), וז"ל, כי הנה כמו ביציאת מצרים יצאו ישראל לחירות בגוף ונפש, אף שהיו בלתי ראויים שהיו במ"ט שערי טומאה, וכמ"ש הרמב"ם (בהל' ע"ז סוף פ"א) שכמעט קט שהי' נעקר העיקר ששתל אאע"ה, אלא בחדש הש"י נגלה עליהם מלך מה"מ הקדוש ברוך הוא וגאלם, כן בכל שנה בהגיע החודש הזה מתעורר חסד ה' להוציא את נפשות ישראל משעבודם ביד כחות החיצונים ומעומקא דהטומאה אפי' הנפשות העומדים בדיוטא התחתונה, כמו שהי' אז ביציאת מצרים שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמין, שהוא רמז לשער הנ' שבטומאה שהבא שמה ח"ו נעשה כולו חמץ ואפס כל תקוה, כן נשאר לדורות. וידועין דברי החסד לאברהם להאזולאי שאין אדם בא לשער הנ' שבטומאה עד שיחטא ד' מאות ימים רצופים, ובאשר אין ד' מאות ימים שלא יהיה בהם פסח ע"כ אי אפשר לשום נפש מישראל לבא לשער הנ' שבטומאה, ובכן כל נפשות ישראל בלי יוצא מהכלל עתידין להתתקן ולאור באור החיים.

ובאמת בפ' ההגדה לרשב"ץ מופיעה גירסה 'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו במצרים, אבל זה לא עולה יפה עם ההמשך, ויעוי' בזה במאסף תורני ישורון קובץ טו, תשס"ה, עמ' תתעג, מאמר מרי"מ פלם בענין 'מנהגה ונוסחתה של הגדת באקי'. ובאמת ברוקח משלב את שני הענינים וכתב דאבותינו היינו תרח ואברהם וכן במצרים.

ושמעתי מהגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א לבאר בזה ע"פ דברי הרמב"ם הל' עבודה זרה (פ"א ה"ג), וז"ל, כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו... כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם, וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים וחודיעו ליצחק בנו... והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלויים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים, וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו וכו'.

ולפי דבריו מבואר היטב, דאמנם ביציאת מצרים כאשר נשלח משה רבינו לגאלם, היה זה כדי להציל מידי ה' מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, כי 'כמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר'. ודפח"ה. ושמעתי שגם בפ' פסחא דאגדתא נראה שביאר כן.

והנה 'קרבנו המקום לעבודתו', לכאורה קאי על מתן תורה, אולם ראה נא לישנא דקרא בפר' יתרו (יט, ד) אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על-פני נשרים ואבא אתכם אלי. ובתרגום אונקלוס, אתון חזיתון דעבדית למצראי ונטיילית יתכון כד על גדפי נשרין וקריבית יתכון לפולחני. הרי דהקירוב למתן תורה מצד הקב"ה היה ביציאת מצרים, שע"ז נתקרב ישראל וקיבלו עליהם באמירת נעשה ונשמע את התורה.

ובתרגום המיוחס ליונתן, אתון חמיתון מה די עבדית למצראי וטענית יתכון על עננין חי כעל גדפי נשרין מן פילוסין ואובילית יתכון לאתר בית מוקדשא למעבד תפון פסחא ובההוא ליליא אתיבית יתכון לפילוסין ומתפון קריבית יתכון לאולפן אויריתי.

הרי שאותה הקירבה נעשתה כבר בזמן יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן.

אבל בפשוטו יל"פ גם לולי חידושו של התרגום יונתן, דיצי"מ זה השורש של מתן תורה, והדברים מבוארים בלשון הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"ז הי"ב), קשה עונשן של מדות יתר מעונשן של עריות שזה בינו לבין המקום וזה בינו לבין חבירו, וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים שהיא תחילת הצווי, וכל המקבל עליו מצות מדות הרי זה מודה ביציאת מצרים שהיא גרמה לכל הצוויין.

ובמגיד משנה שם ביאר וז"ל, ויציאת מצרים היו בה מופתים מחודשים והם מזורים על החדוש ועל ההשגחה ובה יתקיימו לנו צווי התורה ואזהרותיה ובלתי כן יתבטלו כולן, וזה מאמרו שהיא גרמה לכל הצוויין.

אבל לפי פשוטו נראה יותר בלשון הרמב"ם דהמושג ציווי הוא לעבד, וביציאת מצרים נתחדשה עליהם עבדות ד' חילוף עבדות פרעה, וכמו שהארכנו בזה במקו"א.

מתחילה עובדי עבודה היו אבותינו

קטע זה בהגדה מבוסס על הכתובים ביהושע (כד, ב-ג), ויאמר יהושע אל־פִּלְהֶעָם כֹּה־אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶבֶר הַנָּהָר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תָּרַח אָבִי אֲבִרָהָם וְאָבִי נָחוֹר וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים: וְאַתָּה אֲתִּיאֲבִיכֶם אֶת־אֲבִרָהָם מֵעֶבֶר הַנָּהָר וְאֵלֶיךָ אוֹתוֹ פְּכֹל־אֶרֶץ פְּנֵעַן וְאַרְבֶּה אֶת־זֶרְעוֹ וְאַתָּה לֹא אֶת־יִצְחָק.

ויל"ע בכמה פרטים, חדא, במאי דכתיב תרח אבי אברהם ואבי נחור ולא מצויין האח השלישי שהוא הרן. ועוד, הא דכתיב 'וארבה את זרעו' בפשוטו לא קאי על יצחק אלא על הקודמים לו או ישמעאל או בני קטורה, כמבואר במפרשים⁸¹. ויש להבין מאי רבותא דריבוי אותו הזרע, ומהו השבח וההודאה על זה. ועמד בכ"ז בפי' האלשיך ליהושע, יעו"ש.

ובספר שם משמואל כתב וז"ל, וארבה את זרעו וגו', פרש"י ישמעאל וכל בני קטורה, יש להבין מה טובה היתה לישראל בזה שנותנין שבח עלי', התיינה ישמעאל כדי שתצא הפסולת מאברהם טרם הולידו את יצחק ויצא יצחק מנוקה, אבל בני קטורה שנולדו אחר לידת יצחק מה דהוה הוה. ונראה דהנה אברהם הי' כוכב מזהיר ומאיר לכל העולם ולימד אמונת הש"י בעולם, ולעומת זה הי' להעולם דביקות בו ונקרא אב לכל העולם כמ"ש כי אב המון גוים נתתיך, ובאשר הי' להעולם חיבור בצד מה לאברהם שוב הי' להעולם חיבור בצד מה לישראל באמצעות אברהם, וע"י חיבור זה יש בכח האומות למשוך את ישראל לאחור ולהכניס בהם כחות חומריים כמו מהותם, ע"ז עשה הש"י תקנה והרבה את זרעו ישמעאל וכל בני קטורה, למען אשר חיבור העולם לאברהם יסוב על ישמעאל ובני קטורה וישראל יהיו נפרדים מהם נקיים ככסף צרוף.

ולפי דבריו דמיירי כאן בענין הבירור והליבון של הקדושה מן הטומאה, כצרוף הכסף, את"ש היטב דלא נקט כאן אלהי הרן, שכן לא בא לנקוט שמות האחים, רק בא לנקוט הבירור של שני הדרכים דרך אברהם ודרך נחור, ואילו להרן לא היה שום דרך, אלא היה פוסח על ב' הסעיפים לראות מי נוצח כמובא בחז"ל⁸².

⁸¹ יעו"י בפי' הריטב"א ועוד. ואמנם בשם האר"י ז"ל מובא ד'וארבה' בנמטריא יצחק.

⁸² ולולי דמיסתפינא אמינא דזה מענינו ומהותו של יום ט"ו בניסן – בירור וצירוף של חלק ד', שהרי אירעו בו כמה מאורעות דשייכי לזה, מלבד ענין לקיחת הברכות ע"י יעקב אבינו, מצינו עוד בפרקי דרבי אליעזר (פרק כא), הגיע ליל יו"ט של פסח, א"ל אדם לבניו כליל זה עתידין ישראל להקריב קרבנות פסחים הקריבו גם אותם לפני בוראכם, הביא קין מותר מאכלו קליית זרע פשתן והביא הבל מבכורות צאנו ומחלביהן כבשים שלא נגזזו לצמר ונתעב מנחת קין ונרצית מנחת הבל וכו'.

וכן הוא בפיוט מערבית לליל ב' של פסח, ליל שימורים גש רצוי לכהן מבכורות צאנו ומחלביהן כליל חג פסח.

אנוס על פי הדיבור

צ"ב מהו ענין האנוס כאן, הרי לא מצינו שנצטווה לירד למצרים, רק שאמר לו הקב"ה אל תירא מרדה מצרימה.

ויעויין באבודרהם. בביאור הגדה של פסח לרשב"ץ, וז"ל, זה האנוס היה לקיים גזירת כי גר יהיה זרעך (בראשית טו, יג) וכמו שדרשו (שבת פט ב) בחבלי אדם אמשכם בעבותות האהבה (הושע יא, ד) שראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שגרמה זכותו במכירת יוסף משל לפרה סוררה שאינה נכנעת לילך לבית הטביחה שמושכין את בנה והיא נמשכת אחריו כן יעקב ירד דרך כבוד בעבותות האהבה בגלות מפני יוסף שהיה שם וזהו אנוס על פי הדיבור, פירוש ע"פ הנבואה מענין (ירמיה ה, יג) והדבר אין בהם, להיות שנגזרה גזרת כי גר יהיה זרעך.

ויהי שם לגוי [גדול] מלמד שהיו ישראל מצוינים שם

יעויין פסיקתא זוטרתא (בראשית מז, יב), וז"ל, זהו שארז"ל שהיו ישראל מצוינים שם, שכל זמן שהיו ישראל פרים ורבים היו נכתבים שמותם בבית המלכות, כדי שיטול פרס שלו מבית המלכות, פלוני יש לו עשרים נפשות יטול כך וכך, פלוני יש לו שלשים נפשות יטול כך וכך, הוא שהמצריים אומרים הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו.

ובאיסור והיתר לרש"י (סי' לג – ביאורי ההגדה), וז"ל, ויהי שם לגוי גדול מלמד [ש]היו ישראל מצויינים כלם נתאספו שם יחד במקום אחד בעיר אחת שלא נתפזרו בערים.

ובחידושי הגר"ז עה"ת (סמענסיל סי' ט), וז"ל, ואעשך לגוי גדול. והנה גדול יש לפרש בבי' אופנים אחד גדול בכמות וב' גדול במעלה וכדכתיב "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו" וכו', והנה ההבטחה של גדולה בכמות ל"ש שתתקיים באברהם לבדו, אבל הגדולה במעלה יכולה להתקיים באברהם עצמו, וזהו ביאור "ואעשך" לגוי גדול, והיינו הגדולה במעלה והשם גוי גדול היה לאברהם עצמו. ובהגדה של פסח ויהי שם לגוי מלמד שהיו בני ישראל מצויינים שם, גדול עצום כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו וכו', ויש נוסחאות שכתוב בהם ויהי שם לגוי "גדול" מלמד שהיו בני מצוינים שם, וזהו כדברינו דהשם גוי גדול קאי על גדולה במעלה.

ובספר הכתב והקבלה פרשת בראשית הוסיף בזה, לפי זה אפשר לכיין זמן זה בלשון מקץ דקרא, כי חצי ניסן הוא התחלת זמן הקציר (ב"מ ק"ו ב') ולשון קץ נרדף עם לשון קציר, כי קציר יורה על כריתות התבואה, והוא הושאל משם קצר, לשון קצור (קורץ) דהיינו קצור אורך השבולת, וכן קצץ שיורה על הכריתתה (וקצץ פתילים) נגזר משורש קץ לשון קצה כלומר שע"י הקציצה נתהווה בדבר הנקצץ קץ וסוף שלא היה בו תחלה בהיותו שלם ומחובר, וכבר יבאו שתי הלשונות לענין אחד, ונפשנו קצה, ותקצר נפש העם, וכן יהודה שת קציר לך (הושע ו') פירשוהו ענין קץ וסוף כמו קציר תבואה בבשולה, לפי זה טעם מקץ ימים מתחלת זמן קציר.

וירעו אתנו המצרים כמה שנאמר הבה נתחכמה לו

נראה לבאר, שהרי בעכו"ם כבר מתחייב על מחשבה רעה המצטרפת למעשה, ראה בתום בקידושין (לט, ב ד"ה מחשבה), וע"כ היינו משום שבעכו"ם הרוע כבר נמצא במהותם בכח, ורק במעשה זה יוצא אל הפועל. ולכן זה נחשב שהרעו אתנו המצרים כבר במחשבת הבה נתחכמה לו, שזוהי העצה רעה שיעצו עלינו. (וראה רש"י ריש פר' כי תבא עה"פ ארמי אבד אבי), ושוב ראיתי שכן פירש זקני זצ"ל בשירת הגאולה.

וכעין זה כבר ביארו הראשונים בהא דאיתא לעיל: ולכן בקש לעקור את הכל שנאמר ארמי אבד אבי, ראה בשבלי הלקט ובאבודרהם דנאמר אבד אבי אע"פ שביקש ולא עלתה בידו מה"ט דהקב"ה מצרף לרשעים מחשבה כמעשה.

ואת הלחץ זה הדחק, כמה שנאמר וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם.

צ"ב מאי מיייתי מקרא, הרי לא מוזכר שם מידי מהדחק רק שהיה לחץ.

ואולי באמת לא בא להביא ראיה לפירוש הפסוק, אלא שמפרש מילות ארמי אבד אבי וגו', היאך שבאמת כל עניני השיעבוד שאומר בשעת הבאת הביכורים כתיבי בפרשיות דשיעבוד מצרים.

וכן נראה בהא דזאת עמלינו אלו הבנים, כמה שנאמר וירא את ענינו ואת עמלנו, ובפי' הגדה של פסח לריטב"א, וז"ל, שהם עמל האדם כי כמה האדם יגע לגדלם וללמדם דרך ארץ ותורה, וכן יגע כדי שיוכל להניח להם ממון אחר מותו. וכבר אמרו בעון נדרים בנים מתים שנאמר אל תתן את פיך לחטיא את בשרך כדאיתא במסכת שבת (ל"ב ב'). ויעוין בספר מעשי ה' מעשי מצרים פרק כד (פירוש ההגדה), וז"ל, ובאומרו ואת עמלנו אלו הבנים, לא הוצרך להביא ראיה לזה, שכבר ידענו מאמר הכתוב (קהלת ד, ח) ולמי אני עמל שנאמר על הבנים.

ועי' סוטה יא, א: לשוא אנו עמלים וכו', ובמהרש"א ח"א שם. ונראה לבאר ע"פ מש"כ בספר כלבו (סימן נא), וז"ל, ואת עמלנו אלו הבנים פירוש שהם עמלו של אדם שצוה לאבדם שהיגע לריק נקרא עמל, ועל כן הביא זה הפסוק כל הבן הילוד.

ובפי' הריטב"א, וז"ל, פי' כי כשראו המצריים שלא היו יכולין לכלותם התחילו לדחוק אותם שיחזירו לאמונתם ויתערבו בהם, ודחק זה שמד, וזהו שנאמר וגם ראיתי את הלחץ, כי זה הוסיף לגאול אותם מהרה, כי ירא אנכי שמא לא יוכלו לעמוד בנסיון, כי כבר התחילו להתערב בהם קצת ולבטל ברית מילה וללכת אחרי הכוחות העליונים והכשפים.

ועוד שמעתי לפרש לפי דברי הרמב"ן על הך קרא, וז"ל, ומעם וגם ראיתי את הלחץ – לאמר שיקח נקמה מפרעה ומעמו מפני שעשו עמהם יותר מן הנגזר להם בלחץ גדול שלוחצים אותם, כאשר פרשתי בסדר לך (בראשית טו יג).

והיינו שענין הדחק זה תוספת הלחץ שעשו המצרים יתר על גזירת ועבדום וענו אותם, וזה עולה מתוך תוכן המקרא.

וכל הבת תחיון

כתב בספר שם משמואל, וז"ל, נראה מהא דבעל ההגדה הביא סיום הפסוק דכל הבת תחיון דגם זו היתה גזירה, כבמדרש שמות (א' י"ח) מה צורך לפרעה לקיים הנקבות אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצרים שטופי זימה. וכ"כ בספר מעמא דקרא.

ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים.

[א] ולהלן מפרש שיד חזקה מרמז למכת דבר, וזרוע נטויה מרמז לחרב דהיינו מכת בכורות כמבואר בראשונים, ומופתים מרמז למכת דם, וצ"ב במה נתייחדו מכות הללו יותר משאר מכות.

ונראה לומר שנתייחדו מכות אלו שיש בהן משום ביטול אלהי מצרים וכוחם הרוחני, וראה בפ"י ההגדה לריטב"א שביאר בטעמא דמילתא, 'אמרו רז"ל במכילתא אם של עין נרקבת [וכו'], כלומר כי סר צילם העליון מעליהם שהיה מעמידן, ומיד ניתך ונרקב, ובזה נודע כי מכת אלהים היא, כי אין כח מושל על כח אחר לבטלו אלא הקדוש ברוך הוא לבדו'.

ובדומה לזה כתב השל"ה הק' (פרשת בא), וז"ל: ואמר (שמות יב, יב) 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', רצה לומר, בשר ובמערכת שלו ובדוגמתו שלמטה בכולם 'אעשה שפטים', על כן אמר 'אלהי מצרים' לשון רבים. וזהו 'החדש הזה לכם' (שם שם, ב), רצה לומר, החדש הזה שהוא ניסן הצומח בו מזל טלה, הוא 'לכם', לכם הוא נתון.

והנה במכת דבר הוכו הבהמות שהם הע"ז של מצרים שעבדו לצאן משום שהאמינו במזל טלה, ובמכת דם היתה מכה ליאור שעבדו לו המצרים.

וכן במכת בכורות היה מכה לאלהות מצרים, כמו דאיתא במכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא – מסכתא דפסחא פרשה ז: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה', שפטים משונים זה מזה של אבן היתה נמסת ושל עין היתה נרקבת ושל מתכת נעשית חררה שנאמר ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובאלהיהם עשה ה' שפטים וי"א של אבן נרקבת ושל עין נמסית ר' נתן אומר שפטים שפוט שופטי שפטים נרקבים נבקקים נגדעים נשרפים.

וז"ל הזוה"ק (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רנא עמוד א): לאחזאה לון דאיהו עתיד לאיתפרעא מנהון הדא הוא דכתיב (שמות יב) ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ידוד כד מטעיין לבריינן ועבדין גרמיהו אלוהות, ובגין דטלה ממנא דיליה איהו רב על כל ממנן דאלהים אחרים מני קודשא בריך הוא לישראל (שם) ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית ואשליט לון עליה ותפשי ליה תפיש בתפישא דלהון יומא ותרינ ותלת, ולבתר דא אפיקו ליה לדינא לעיני כל מצראי לאחזאה דאלהא דלהון ברשו דישראל למעבד ביה דינא, בג"ד (שם) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו למהוי דן באש צלי ומני לזרקא לגרמיה דיליה בשוקא בבזוי ובג"ד (שם) ועצם לא

תשברו בו ומני ליומא רביעא בתר דהוה תפיש תלת יומין קשור למעבד ביה דינא ודא קשיא לון מכל מכתשין דמחא לון קודשא בריך הוא על ידא דרעיא מהימנא ולא עוד אלא דמני דלא למיכל ליה בתיאובתא ומיד דחמאן גרמוי בשוקא ולא יכלין לשזבא ליה דא קשיא לון מכלא ולא עוד אלא דאתמר בהו ומקלכם בידכם לאתכפייא כל דחלן דמצראי תחות ידיהו, ובגין דאינהו בכורות ממנן כתיב (שם) וי' הכה כל בכור.

וכן יתבאר לפי מש"כ המהרש"א בח"א שבת (פז, ב) על דברי תוס' שם בדבר שבת הגדול, וז"ל: ואחרי הדקדוק במאמר כפי מה שכתבו התוס' כשלקחו פסחיהם נתקבצו בכורות כו' מפני מה נתקבצו הבכורות מעיקרא יותר משאר העם שהרי עדיין לא הגידו להם שיהרגו בכורי מצרים, אבל הכוונה כי מזל מלה הוא ראש ובכור לכל המזלות והוא עצמו מזלן ואלהיהן של מצרים ומהבכורות, ועל כן נתקבצו הבכורות טפי כשלקחו פסחיהן שהיה מלה שהוא מזלן ואלהיהן של הבכורות, יעו"ש.

ובספר פנים יפות פר' ואתחנן, וז"ל, וכן מצינו במצרים שנאמר הוציאך ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה, וכבר כתבנו שזהו שחז"ל [הגש"פ] ביד חזקה זו הדבר וזרוע נטויה זו החרב של מכות בכורות, כי במכות דבר שהוא מכה החמישית כבר נכנע פרעה כפירש"י אלא ה' חיזק לבבו, והטעם בזה כי ע"ז במצרים היה במקנה הצאן כמו שנתבאר בפרשת וארא, וכיון שנפרע מאלהיהם במכות דבר כבר הותש חילו של פרעה וביטל את העבודה מאבותינו במצרים, אבל גמר ביטול ע"ז שלהם היה בשעת מכת בכורות⁸³ כדכתיב [שמות יב, יב] ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, והוא ממש דוגמת גידוע ושיבור הפסילים קודם כיבוש ושריפת ע"ז לאחר כיבוש⁸⁴.

⁸³ ובדרך זו נראה לבאר דברי הריטב"א בפ' להגדה, וז"ל, ביד חזקה זו הדבר. כלומר שנעשית ביד חזקה, שהיא יד ה', לפי שהיה בה הדבר אמר כן, ולא בכל החזק ממש, כי לא הראה הקדוש ברוך הוא החזק רק בדבר השלם הוא מכת בכורות, וכדאמר בספרי ולכל היד החזקה זו מכת בכורות שנאמר וביד חזקה יגרשם מארצו, ולפיכך לא נאמר בדבר הזה אלא הנה יד ה' היתה.

ומבואר דאמנם היה כאן התחלה וסוף, וזה ביחס לאלהי מצרים.

וכן עולה מדברי מרן רי"ז הלוי בספרו כאן שביאר שכל המכות היו ע"י משה ואהרן, אבל מכת דבר היתה ע"י יד ה' בלבד בלי יד אחר באמצע. וצ"ב במה נתייחדה מכת דבר ג"כ שהיתה ע"י הקב"ה בעצמו. [ובפשוטו י"ל שבכל המכות הרי היה בריאה מיוחדת של צפרדעים ערוב וכינים וכו' שיזיקו למצרים, וכאן המכה עצמה היא הנזק, וע"י בספר משלחן רבי אליהו ברוך. אבל הא גופא צ"ב מאי שנא מכה זו].

ולפי האמור בפנים שתוכן מכת דבר זה ביטול הע"ז של מצרים את"ש היטב שזה הוצרך להיות ע"י הקב"ה בעצמו, וכלישנא דקרא 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ד', ודרשו בזה אני ולא השליח, אני הוא ולא אחר.

⁸⁴ וראה עוד חידוש גדול בספר פנים יפות פרשת בא, וז"ל בתו"ד: אך מסתמא היו כמה להיפך שהיו בחזקת בכורים, ובאמת לא היו בכורים שאביהם כבר הולידו בזנות אפ"ה מתו, והטעם בזה מה שאמר ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים ואחז"ל [מכילתא בא, יב כט] שהיו עובדים לבכורים, והוצרך לזה הטעם שאפילו אותן שלא היו בכורים כיון שהחזיקו אותן לבכורים היו עובדין אותם, לכך מתו גם הם, וכן בכור השבי אותן שהיו בכורים באמת מתו מטעם שהיו בגזירת בנך בכורך שאף הם היו שמחים והזידו עליהם כנ"ל, ואותן שלא היו באמת בכורים אלא שהחזיקו אותן לבכורים, אף שאומות אחרים לא היו בכלל אלהי מצרים מכ"מ כדי שלא יאמרו יראתן תבע עלבונם לכך מתו אף אותן שהחזיקו בחזקת בכורים, והיינו דכתיב ותעש לך שם כיום הזה כדי שידעו הכל שהשי"ת בעצמו הפליא לעשות, כמו שאמר אני ולא אחר.

[ב] ועתה נתעוררתי לבאר יותר בדרך הפשט המיוחדות של מכת דבר ומכת בכורות, ויתבאר בהקדם הכתוב בישעיהו (סד, א), פְּקֹדֶת אֵשׁ הַמִּסִּים מִיָּם תִּבְעֶה-אֵשׁ לְהוֹדִיעַ שְׁמִי לְצָרֶיךָ מִפְּנֵי גֵוִים יִרְגְּזוּ. ופירש"י, כקדוח אש – את דבר הנימס מלפניו וכאשר המים תבעה האש כשתתן גחלת או מתכת במים יעלו המים אבעבועות כל זה עשית במצרים ויהי ברד ואש מתלקחת בתוכה... להודיע שמך לצריך – כענין שנא' באותה מכה ואולם בעבור זאת העמדתך וגו' לו עשית עתה כן אז מפניך גוים ירגזו.

ומבואר שמכת ברד היתה מכה מיוחדת רק בשביל 'להודיע שמך לצריך', כי במכת דבר היה כלול בעיקרו מכת מוות לכל המצרים, וכמו שכתב הרמב"ן (ח, טז), וז"ל, ולכן לא התרה בו בכנים ולא בשחין ובחשך רק בדבר, בעבור שהוא מיתה, וראוי שתחול גם באדם כאשר אמר לו אחר כך (להלן ט טז) ואולם בעבור זאת העמדתך, ולכן הודיעו הענין איך יהיה.

והאלשיך עה"פ בתהלים (עח, ג), יִפְלֹם נְתִיב לְאִפּוֹ לֹא-חֲשֹׁן מִמּוֹת נַפְשָׁם וְחַיֵּתָם לְדָבָר הַקָּטָן. וז"ל, והנני מביא ראיה לזה מן התורה והיא כי הלא לא חשך ממות נפשם כי במכת הדבר האם לא ראינו חשך ממות נפשם של מצריים וחייתם בלבד הם בהמתם לדבר הסגיר, ולמה לא המית בדבר גם האנשים ויכלם, אך אין זה כי אם שהאלקים עשה למען הביא מכת בכורות אל הפועל כי בה הכירו גדולתו יתברך, וגם ראו כי המכה החיה נגעה עד הנפש מה שאין כן הקודמות שלא היו באנשים, ואילו היה הדבר מכה באדם מרם בא מכת בכורות היו משלחים את ישראל, על כן למען תחול גם מכת בכורות התעלל בהם לבלתי השליט הדבר באדם כמדובר. וזה מאמר התורה באומרו כי עתה שלחתי את ידי כו' ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי כו' (שמות ט), שהוא הלא בדבר הייתי מכחיד גם האנשים ולא משליטה בבעלי חיים בלבד, אך בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי כו', שהוא ע"י מכת בכורות באומרו (שמות ט) כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי כו' שהיא מכת בכורות וכו'.

ולפי האמור נמצא שזה ענין היד החזקה שבמכת דבר, שהיתה כלולה בה מכת מיתה גם למצרים, רק שלתכלית להודיע שם שמים לצרים לא מתו פרעה וכל עבדיו וכל עם ארצו.

והגרא"ב פינקל זצ"ל הוסיף בזה לבאר לשון הכתוב בפרשת שמות (ג, יט) וְאֲנִי יֹדְעֵתִי כִּי לֹא-יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהִלָּךְ וְלֹא בִיד חֲזָקָה. וקשה להלום לשון הכתוב כפי פשוטו, שהרי אדרבה ביד חזקה נתן להם מלך מצרים להלך. ופירש"י שם, לא יתן אתכם מלך מצרים להלך – אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלך. והיינו שזה מתפרש כמו 'אם לא' ביד חזקה. [וכן הוא ב'תרגום השבעים' הידוע, ועי' רמב"ן].

אולם לפי האמור י"ל שהכוונה היא למכת דבר שהיא 'היד החזקה', שאף שהיה כלול בה סכנת מכת מות למצרים לא נתן להם פרעה להלך עד מכת בכורות.

[ג] ברם באמת יש מקום לפרש את כל הענין על מכת בכורות, ואין הכוונה למכת דבר במקנה ובצאן, וכמו שכתב ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (שבת הגדול), וז"ל, וזה שדרש המגיד ביד חזקה זה הדבר ובודאי אין הכוונה על מכת דבר שהיה בבהמות שבמכה זו לא יצאו עוד ממצרים ובקרא כתיב ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וגו' ועל כרחק הכוונה על מכת בכורות שעל ידה יצאו ממצרים ומייתי ראיה מקרא דהנה יד ה' הויה במקנך

ששייך לשון יד ה' על מכת דבר וכן יד החזקה היינו מכת בכורות, ודרש ובזרוע נטויה זו
החרב וכו' ולא מצינו שום מכת חרב במצרים, והכוונה על חרב הבכורות באבותיהם.

ובעין סיוע לדבריו יש למצוא בלשון הספרי פרשת וזאת הברכה (פיסקא שנו), ולכל היד
החזקה, זו מכת בכורות. וכתב בתורה תמימה שם, נראה דסמיך לדרוש כן עפ"י המבואר
בס"פ בא בענין קדוש בכורים, והיה כי ישאלך בנך מאחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחזק
יד הוציאנו ה' ממצרים, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים. הנה
פתח לאמר בחזק יד הוציאנו ושב לפרש מתי היתה היד החזקה היא מכת בכורות, הרי
דיד החזקה כנוי למכת בכורות. ולבד זה בכ"מ מצינו תואר היציאה ממצרים בלשון יד
חזקה, כי ביד חזקה ישלחם, כי ביד חזקה הוציאך ה', ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה, והרבה
כהנה. וידוע דקץ היציאה היה בסבת מכת בכורות, כמבואר ס"פ בא, ולא ע"י מכות
הראשונות, הרי יד חזקה כנוי למכת בכורות.

ואולם אין הכרח מדברי הספרי שלא לפרש 'יד חזקה' על מכת דבר כפשוטה של הגדה, לפי
מה שהבאנו בהערה מדברי הריטב"א בפי' להגש"פ כאן.

ובמופתים זה הדם כמה שנאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן.

כתב הרמ"א (סי' תעג, ז): ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע (ד"ע) כשמגיע לדם ואש
ותימרות עשן וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"כ בכלל ובפרט הכל ט"ז פעמים
(מהרי"ל).

ובמשנ"ב ס"ק עה: ט"ז פעמים – כנגד אותיות י"ו משמו של הקב"ה שהכה את פרעה. וצ"ב
הא אש ותימרות עשן לא נאמר במכות שהכה ה' את פרעה, אלא בנבואת יואל (ג, ג) על
מה שיהיה לעתיד לבוא.

אולם, ראה בפי' שבחא דמרא להגש"פ (מאת בעל 'הרי בשמים') שביאר דהדם ואש ותימרות
עשן היו ג"כ במצרים, והוכיח כן מדברי הילקוט, וז"ל: וכשם שנפרע ממצרים כך עתיד
להביא על האומות שנאמר ונהפכו נחליה לזפת וגו' לילה ויומם לא תכבה, ולמה שבטלו
ישראל את התורה שהיו יגיעים בה יומם ולילה, והאש שאני מביא בהם אינו כבה לעולם
אלא לעולם יעלה עשנו.

והוסיף טעם לשבח לפי דברי הגמ' בב"ב עה, א דדרשו דמי שענינו צרות בת"ח מתמלאות
עיניו עשן לעולם הבא, ולפיכך הדין נותן שגם במצרים אשם לא תכבה ויעלה תמרות עשן
בעיניהם כי גם חמה בטלו את ישראל מן התורה, יעו"ש. (מהר"ש גוטמן שליט"א).

ומצאתי בפי' הריטב"א להגש"פ כאן: ובמדרשו של רשב"י, שהיו נעשים כאש שורף
ומתמלא כל מצרים עשן מהם [נ"א: בפיהם] והיינו דכתיב דם ואש ותימרות עשן.

ועתה ראיתי דבר נאה בשם מהר"ם בנעט [מקורו בספר תולדותיו, והובא בספר מהר"ם
בנעט על חג הפסח], דהנה בעל ההגדה חשיב שני מכות חרב ואש דלא כתיבי בתורה,
וקשה שהרי במדרש (תנחומא וארא פרק יד) חשיב כל עשר מכות מדה כנגד מדה, ומה
מכ"כ היה במכות אלו.

אמנם איתא בגמ' בסוטה (יא, א) שפרעה רצה לדון את ישראל באש, ויועציו אמרו לו שאברהם ניצול באור כשדים מכבשן האש, ורצה לדונם בחרב, וא"ל שיצחק ניצול מזה בעקידה.

אכן כיון שעכו"ם נידונים גם על המחשבה, לכן נידונו המצרים גם בעבורם בחרב ובאש.

ובזה מבאר בדרך נפלא מקרא כתוב: ויאמר יתרו עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים כי בדבר אשר זדו עליהם, שהרי מבואר בגמ' שם שיתרו היה באותה עצה, ואיהו דידע את מחשבתם אשר זדו להרע בחרב ובאש וראה עונשם באלו, אמר שפיר 'עתה ידעתי'.

ועתה ראיתי מש"כ זקני ההפלאה בספר פנים יפות פרשת וארא, וז"ל: ונהפכו לדם. פירש"י לפי שעובדים לנלום הלקה יראתם ואח"כ הלקה אותם, יש לפרש בזה מה שאמר בהגדה ובמופתים זה הדם כמו שנאמר [ויאל ג, ג] ונתתי מופתים בשמים ובארץ, והענין כי לכאורה מכה זו היה שינוי בטבע הבריאה וכאחז"ל בים [ש"ר כא, ו] וישב הים לאיתנו לתנאי שהתנה במעשה בראשית על קריעת ים סוף דאין כל חדש תחת השמש א"כ ה"נ הוי שינוי בטבע הבריאה, אך כתבנו במה שאמר הכתוב [תהלים קה, כז] שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו, פירושו מפני שחשך היה קצת שינוי בטבע הבריאה ולא מצינו תנאי במעשה בראשית, אבל רש"י פירש בקהלת [א, טז] ואין כל חדש תחת השמש, אבל משמע למעלה מהשמש יש חדש א"כ בחושך בשמש עצמה יש חדש, וממילא כיון שנלקה אור השמש למצרים היה ממילא החושך למצרים למטה בארץ, והיינו דאמר שלח חשך למעלה וממילא החשיך למטה, והיינו דקאמר ולא מרו את דברו שאין בזה שינוי לדברו דהיינו במעשה בראשית, דכתיב [תהלים לג, ו] בדבר ה' שמים נעשו, וה"נ יש לומר במכת דם שהלקה את יראתם דהיינו השר שהוא למעלה מן השמש וממילא נלקה השמש, והיינו דקאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ שעיקר המופת היה בשמים וממנו נמשך לארץ, והיינו דקאמר דם ואש ותמרות עשן דהיינו דם למטה ואש שייך בדין השר של מעלה.

מנהג רבינו הגר"א בהטפת היין

ברמ"א או"ח סי' תעג: ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל ובפרט, הכל ט"ז פעמים (מהרי"ל).

ובמגן אברהם ס"ק כט ביאר: י"ו פעמים – כנגד חרבו של הקדוש ברוך הוא שנקרא יוה"ך (ד"מ). ובשינוי מעט מובא במשנ"ב ס"ק עה: ט"ז פעמים – כנגד אותיות י"ו משמו של הקדוש ברוך הוא שהכה את פרעה. ובדומה לזה כתב בלבוש ויהיו סך הזריקות בין הכל ט"ז, לומר שיזרוק דם אויבינו ע"י חרבו של הקדוש ב"ה שיש לו ט"ז פנים.

ובביאור הגר"א הערה מקור הדברים, וז"ל: ונוהגין לזרוק. כמ"ש בירושלמי ר"פ ע"פ מנין לד' כוסות כו' ורבנן אמרי כנגד ארבעה כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את כו' ע"ש. והוסיף עוד: באצבעו. ע"ש אצבע אלהים היא: הכל י"ו פעמים. עמ"א.

ונראה מדבריו שמסכים למנהג מהרי"ל המובא בדברי הרמ"א לכל פרטיו ודקדוקיו.

והנה בשעה צ"צ (ס"ק פא) ציין על המנהג להטיף באצבע, לדרכי משה, והעתיקו האליה רבה, וכן הסכים בחק יעקב. והוסיף שפשוט שאם הוא אסטנים ועל ידי זה יהיה נמאם בעיניו אחר כך לשתות הנותר מן הכוס ויבא לידי הפסד אוכלין, אין כדאי לזרוק ממנו באצבעו אלא על ידי שפיכה מן הכוס. אחר כך מצאתי שיש אומרים שלכתחלה נכון לנהוג כן על ידי שפיכה מן הכוס ולא באצבע, ועל כן באסטנים בודאי יש לנהוג כמו שכתבתי.

ונראה כוונתו במש"כ שמצא שיש אומרים למובא בשם האריז"ל שלא לשפוך עם האצבע מהכוס, אלא להמות הכוס ולשפוך מעט, כך איתא בספר פרע"ח שער כא פ"ז, וביסוד ושורש העבודה שער ט פ"ו, ובחיים לראש בשם הרש"ש זי"ע, ובכף החיים אות קסג.

וכך הביא הגר"ז בשולחנו כאן ס"ק נא: ויש נוהגין מטעם הידוע להם לזרוק מן הכוס עצמו שלא על ידי אצבע. וכן הביא בסידורו, ושם הוסיף עוד: באמירת דם ואש ותמרות עשן ישפוך ג' שפיכות ואין ליטול באצבע לשפוך כי אם בכוס עצמו וישפוך לתוך כלי שבור (ויכוין שהכוס הוא סוד המלכות ושופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם שבה על ידי כח הבינה לתוך כלי שבור סוד הקליפה שנקראת ארור). באמירת עשר מכות ישפוך עשר שפיכות מהכוס עצמו כנ"ל (ויכוין בשפיכה גם כן כנ"ל). ופרט זה של שפיכה לכלי שבור נזכר גם בדברי המקובלים הנ"ל, יעו"ש.

והנה במעשה רב (סי' רצא) איתא: וכשמגיע לעשר מכות נותנין לו כלי והוא שופך יו"ד פעמים, וכן בסימן דצ"ך כו' שופך ג' פעמים.

ומשמעות הלשון שרבינו הגר"א לא היה שופך אלא כשהזכיר המכות ולא כשאומר דם ואש ותמרות עשן, וזה חידוש גדול מאוד, שהרי בביאור נראה שהסכים לדברי הרמ"א ולטעם המובא במג"א ברמז ט"ז שפיכות.

ועוד משמע קצת שאינו מטיף באצבעו אלא שופך, וכמנהג המקובלים הנ"ל שלא כדברי הרמ"א, וגם בתוספת 'לתוך כלי' משמע דסבר הענין של שפיכה לתוך כלי שבור, וכ"כ בהגהות אמרי שמואל על המע"ר לבאר בדבריו, [וצ"ב שלא נזכר 'שבור' בדברי המע"ר]. וצ"ע מסתימת הגר"א בביאורו.

* * *

אמנם בהגש"פ אור לישרים ביאר בעל עמודי אור בטעמו של רבינו הגר"א ששפך לתוך כלי, כיון שלא רצה להטיף לאיבוד, ע"ד שנתבאר במג"א (סי' רצו, ג) בשם הבאר שבע שאין לשפוך מיין הבדלה משום ביזוי משקין.

ונראה הכוונה שישנו בזיון לשפוך היין על הקרקע, אבל ודאי אין החשש משום הפסד המשקין, ולא יותר לשתות, ועי' בספר הלכות חג בחג עמ' תקמב שתמה על העמו"א שבודאי אין לשתות מיין זה שהזכיר עליו המכות, ובפרט לטעם שכתב הגר"א שמרמז על כוס של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות הגויים, וכ"כ הגר"ח פלאג'י בספר חיים לראש שיזהר לשפוך יין זה כמו מים אחרונים, [ויתירה מזו כתב בעל כנה"ג בפסח מעובין שאף היין הנשאר אין שותין מהמת כן], יעו"ש. אולם נראה כוונתו כנ"ל, ולק"מ.

(ז, יח) והדגה אשר ביאר תמות ובאש היאר ונלאו מצרים לשתות מים מן היאר.

כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות, וז"ל, ובאש לפי שאילו לא היה נבאש לא היו נמנעין מלשתות הימנו, כי אע"פ שמראיתו דם, טעמו היה מים, שמא היו שותין כמו שאומות העולם אוכלין עתה, לפיכך הדגה תמות כדי שיבאש היאור.

ולפי דבריהם למדנו, שבמכת דם המים נהפכו לדם רק במראיתם ולא מצד גוף ה'הפצא' בעצם, ולכך מה שלא יכלו לשתות מים מן היאור היינו רק מחמת הביאוש של מיתת הדגה⁸⁵.

והנה בחזקוני הפליג לחדש שלא נעשה היאור דם אלא לפי שעה, ומיד מתה הדגה מחמת הדם, ואח"כ חזר היאור לקדמותו, ומה שכתוב 'ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאר' לא מפני שהיה דם, אלא משום ביאוש היאור ע"י מיתת הדגה, יעו"ש. וצ"ב מהיכתי תיתי שביאור תהיה המכה רגע אחד, בעוד שבכל ארץ מצרים המכה נמשכת שבוע ימים.

(ב) אולם מהרי"ל דיסקין פירש כמין חומר לישנא דקראי (ו, יט): קח מטך ונטה ידך... ויהיו דם והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים, מהי הכפילות שיהיה דם, אלא שלא תאמר ויהיו דם היינו המראה של המים יהיה דם, אבל בעצם הטעם יהיה כמו מים, או שיוכלו לתקן אותם במיני רפואות עד שיהיו יפים לשתות כמו מים, וע"ז אומר הכתוב שוב: והיה דם בכל ארץ מצרים, והיינו שיהיה דם כפשוטו.

ואמנם כן מצינו באלשיך בפי' לתהלים (שם), וז"ל, והוא כי גם שהמצריים היו עושים דם בלתייהם הלא היו ב' הפרשים, א' כי הם היו עושים להט שהיה מראה דם ולא היו מהפכים

⁸⁵ ועי' עוד בספר אסיפת חכמים (אופיבאך תפ"ב – פפד"מ תפ"ה) שהפליג יותר לחדש על דרך זה, ולמר שרק ביד המצרי נהפכו המים לדם, וז"ל: שמעתי אומרים בשם הגאון הגדול המפורסם בדורו מוהר"ר נפתלי הירץ ז"ל שהיה אב"ד בק"ק לבוב ליישב זאת בדרך זה, דהנה יש לפרש ב' אופנים, הא' שהיאור נהפך לדם ולישראל שבא למלאות מים מן היאור נהפך בכדו למים, ואופן הב' שהיאור לא נהפך כלל לדם רק כשהמצרי בא למלאות מים נהפך בכדו לדם ולישראל נשארו המים במראיתם. אכן מהפס' והדגה אשר ביאור מתה מוכח כאופן הב', דקשה למה לי והדגה שביאור מתה, פשיטא אטו פסיק רישיה ולא ימות, מכיון דנעשה המים לדם פשיטא דמתו הדגים שבתוכו. אלא ודאי דהמים לא נשתנו כלל ממראיתם, רק בידי המצרי נהפך לדם, וה"ק דנס אחר היה אע"פ שלא נשתנו המים רק ביד המצרי אעפ"כ מתו הדגים.

וחכ"א הביא ראיה לדבריו מדברי המדרש (שמו"ר ט, י): א"ר אבין הלוי בריבי, ממכת דם העשירו ישראל, כיצד, המצרי וישראל בבית אחד והגיגית מלאה מים ומצרי הלך למלאות הקיתון מתוכה מוציאה מלאה דם, וישראל שותה מים מתוך הגיגית, והמצרי אומר לו תן לי בידך מעט מים ונותן לו ונעשו דם, ואומר לו נשתה אני ואתה מן קערה אחת וישראל שותה מים והמצרי דם, וכשהיה לוקח מיישראל בדמים היה שותה מים, ומכאן העשירו ישראל.

ולשון המדרש מורה בהדיא כדברי הגר"ה הנ"ל באופן הב'. [והגר"ה זצ"ל לא נכנס לחקירה זו אם נהפכו רק במראה או גם בעצם].

אבל יעויין לשון האב"ע להלן פס' כד, רבים אומרים, כי המים היו ביד המצרי אדומים כדם, ונתלבנו ביד הישראלי. ועי' בפי' רשב"ם בפר' בשלח עה"פ כל המחלה אשר שמתי במצרים – שעשיתי מימיהם דם ולא היה להם מים לשתות. לא אשים עליך כי אני ד' רפאך – אשר רפאתי למים, עכ"ל. משמע שאמנם המים נרפאו ביד הישראלי.

המים לדם ממש, ועוד כי מה שהם עשו בלהט היה במים שהיו פועלים בם הלהט בלבד אך לא בשאר מימות, אך הוא ית' ויהפוך לדם יאוריהם ממש היה נהפך לדם, עכ"ל.

[והוסיפו בזה נפ"מ אם הדם היה בממשו או רק במראיתו וטעמו וריחו, לגבי שיעור רביעית לטומאה טהרה, שהרי דם סמך יותר ממים כמבואר בשבת (עז), שדם סמך יותר מדין ודין סמך יותר ממים].

ג) ברם, בפ' העמק דבר (ז, ז) מצינו שהרכיב שני הפירושים יחדיו, דבאמת היה את שני הדברים, 'ונהפכו לדם' – עבה ומסרחת כמו דם, וכן להלן פס' כ, ויהפכו כל המים אשר ביאר לדם, אכן זהו דווקא 'על המים אשר ביאור', אבל בכל ארץ מצרים לא היה כן, אלא רק 'זיהיו דם', 'זיהיה דם'.

ובזה נתבאר מקרא בתהילים (קה), ויהפוך לדם יאוריהם ונוזליהם כל ישתיו, היינו שהיאור נהפך לדם ממש, אבל שאר נוזלים לא נהפכו אלא רק 'כל ישתיו'.

ואמנם באמת מלשון המקראות נראה שדם במקום מים היה בכל ארץ מצרים, אבל ביאוש היה רק ביאור עצמו שהוא מקור השתיה של ארץ מצרים, וראה עוד בחזקוני שם בסוף דבריו.

ד) ולפי דבריו אולי ניתן לבאר גם דברי החזקוני הנ"ל שביאור המכה היתה רק רגע אחד, דהמכוון הוא על המכה המיוחדת של היאור שנהפכו המים בעצמותן לדם, שלזה סגי ברגע אחד, אבל בודאי מראה המים לא נשתנה מדם למים כמו בכל מימות ארץ מצרים.

ולפי"ז מבואר ג"כ מה שמקשים העולם בהא דכתיב להלן בפס' כב, 'ויעשו כן חרטמי מצרים בלהטיהם', והיינו שגם הם הפכו המים לדם, וצ"ב מנא להו מים להופכם לדם⁸⁶. ולפי האמור י"ל, דבאמת לא לקחו מים הנראים כמים והפכום לדם, אלא מים שבמראיתן הם דם אבל בעצמותן הם מים והפכום לדם ממש.

ה) ובטעמא דמילתא דביאור נהפכו לדם ממש, נראה לפי דברי המדרש (שמות רבה כאן פרשה ט), למה לקו המים תחלה בדם מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור, אמר הקדוש ברוך הוא אכה אלוה תחלה ואח"כ עמו משל להדיח אומר מחי אלהיית ויבעתון כומריא וכו'. ובמדרש הגדול איתא שיהא ריחו כנבילה ויהא לפרעה ולמצרים בושא גדולה שלקה אלהיהם תחילה. ומטעם זה ביאור עצמו נהפכו המים למציאות של דם, שע"ז הדגה אשר ביאור מתה ובאש היאור והיה ריחו כנבילה.

[ובדברי המדרש הגדול שם מבואר דאף טעמו וריחו דם, וביאוש היאור היה מחמת הדם ולא מחמת מיתת הדגה].

⁸⁶ ובתרגום יונתן מבואר שלקחו מים מארץ גושן ששם לא היה דם. ואמנם עצם הדבר שבארץ גושן לא היה מכת דם שני במחלוקת, הרמב"ן נקט בפשיטות שגם מכות דם צפרדע וכינים לא היו בארץ גושן, אבל באב"ע בפס' כד נחלק בזה, יעו"ש.

והנה בלשון המדרש משמע שמכת היאור היתה ע"י הקב"ה בעצמו שמכה את אלהיהם, ואכן כך כתב הנצי"ב שם שביאור הכה הקב"ה בעצמו במטה משה, ובכל ארץ מצרים ההכאה היתה ע"י אהרן.

בינים

(א) כתיב (תהלים קה, לא), אָמַר וַיֵּבֶא עָרֹב פָּנִים בְּכָל גְּבוּלָם.

ופי' האלשיך, וז"ל, אמר ויבא ערוב. שנית, כי עדיין היו הכנים בכל גבולם שהיתה עקיצתם גדולה ממחט ודרך חיות לברוח מהם. ומהכתובים בתורה נראה שטרם הסרת הכנים מהגבול בא הערוב, ועם כל זה לא נמנעו הערוב מלבוא בעוד הכנים בארץ. וכ"כ המלבי"ם כאן.

אבל יתירה מזו שמענו בפי' בפר' וארא (ח, יד), וז"ל, ונשארו הכנים באדם ובבהמה, וגם רמז עמ"ש בפי' תהלים עמ"ש ויבא ערוב גו' כנים בכל גבולם, שמכת הכנים לא סרה מהם ונשארה בכל אנשי הדור ההוא, שגם אחר שהביא מכת ערוב היה כנים בכל גבולם, ועז"א ותהי הכנם באדם ובבהמה, ר"ל שנשארה בהם לעולם, שכבר כתבתי שמכת כנים לא היה להורות איזה דבר רק להכות אותם במכת בזיון, שלכן בא שלא בהתראה ולא סרה מהם גם אח"כ.

(ב) ונראה ביאור הדבר, ובהקדם שהיו שני חלקים במכת כינים, חלק אחד שכל עפר הארץ נהפך לכינים, וכדאיתא במדרש (משנת רבי אליעזר פרשה יט עמוד 348), וז"ל, אין לי שהיה כנים אלא בעפר, מנ' אף בשדותיהן ובתבואותיהן היו כנים, שנא' כנים בכל גבולם. אף על עפר שהיה טוח בבתייהן נעשה כנים, שנא' כל עפר הארץ היה כנים, והיו נעשין בבשרן כמחטים, שנא' ותהי הכנים באדם ובבהמה.

ובפירוש רבינו יונה עה"ת כתב, וז"ל, יסוד העפר שהוא מציאות דומם שאין בו חיות ותנועה נהפך לשרץ שיש בו חיות. והרמב"ן (ח, טו) כתב, וז"ל, רק מכת הכנים היתה יצירה, ואין טבע העפר להיות כנים, על כן אמר והיה לכנים, ואמר להוציא את הכנים, כענין תוצא הארץ נפש חיה וגו' ויהי כן (בראשית א כד). ולא יוכל לעשות כמעשה הזה זולתי היוצר יתברך ויתעלה.

ובמדרש (שמות רבה) (פרשת וארא פרשה י), למה הביא עליהם כנים, לפי ששמו ישראל מכבדי חוצות ושווקים, לפיכך נהפך עפרם כנים, וחופרין אמה על אמה ולא היה שם עפר, שנאמר כל עפר הארץ היה כנים.

(ג) והנה מכה זו של הפיכת העפר לכינים היתה גם בארץ גושן מקום מושב בני ישראל, כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות (ה, ד), ולשון התורה בכל מכה מהן שהיא במצרים לבד, זולת הכינים, שהוא לא באר בה זה, אבל ידוע שלא ענש את ישראל, ואמנם היו מצויות אצלם ולא ציערו אותם, וכך בארו החכמים.

וכ"כ בפי' רבינו יונה שם, לבד במכת הכנים שכתוב ותהי הכנים באדם ולא הפרישה התורה בין מצרים ובין ישראל אלא קבלה היא ביד חכמים שאף גם בזאת לא לקו בה.

וכן מטין בזה מלשון רש"י, וז"ל, אל נא תקברני במצרים – סופה להיות עפרה כנים ומרחשין תחת גופי. הרי מפורש שגם בארץ גושן העפר נהפך לכינים.

וצריך לומר דהיינו משום שהמכה הזאת חלה על כפר ארץ מצרים, ואף ארץ גושן בכלל, ועי' מהרי"ל דיסקין פר' ויחי שגם עפר ממצרים שהיה בארץ אחרת נהפך לכינים.

ד) אמנם היה חלק נוסף שהכינים ציערו את המצרים, ובתנחומא (פרשת בא סימן ד) איתא שהיו נכנסים בגופם של מצרים כחצים, וכן איתא במדרשים שהיו עולין עליהם וחוטטין את עורם⁸⁷, וחלק זה לא היה בישראל כלל כמפורש בדברי הרמב"ם ורבינו יונה⁸⁸.

ומעתה נראה שחלק זה של המכה נעלם ככלות זמן ושיעור המכה, שפסקו מלצער את המצרים, אבל מציאות הפיכת העפר לכינים לא פסקה, כי לא נהפך בחזרה לעפר, ודוק.

ערוב

א) איתא במדרש (שמות רבה פרשת וארא פרשה יא), ושמתי פדות בין עמי, מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקדוש ברוך הוא פדיונם המצרים, ואף לע"ל הקדוש ברוך הוא מביא עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ומשליכן לתוך גיהנם תחת ישראל, שנאמר (ישעיה מג) כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיד.

וצ"ב מה היחוד במכה זו שהיו ישראל ראויים ללקות בה.

ובספר בית הלוי פר' שמות ביאר דערוב זה חיות רעות, והיה רעה היא מכה מהלכת וכדאיתא במס' תענית (יט) דעל היה רעה מתריעין בכל מקום, ומש"ה הוצרכו לפדיון ממנה, יעו"ש.

ולפלא שהדברים כבר מפורשים ברמב"ן על אתר, וז"ל, בעבור היות המכות הראשונות עומדות איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גשן, אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גשן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה, לכך הוצרך לומר והפליתי את ארץ גשן, שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא.

⁸⁷ וחלק זה של המכה באמת לא היה מוגבל לארץ מצרים במסוים, ואיתא בבעל הטורים שאף אם היו בורחין אל הים מפני הכינים היו באים הכינים אחריהם ונלחמים עמהם.

⁸⁸ דלא כשיטת האב"ע (ז, כד) שמכה זו וכן מכות דם וצפרדע כללו מצריים ועבריים, ואלו השלש מעט הזיקו, ועי' בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתיג), וז"ל, ומה שכתב הראב"ע כי מכת הדם והצפרדעים והכנים היה למצרים ולישראל אסור להאמין דבר זה כ"ש שהכתובים מורים הפך ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור ויחפרו כל מצרים סביבות היאור משמע אבל ישראל לא היו צריכים לזה כי היו שותים ממימי היאור. ובצפרדעים כתיב ובכה ובעמך וגו' וסרו הצפרדעים ממך ומבתיך ומעבדיך ומעמך וגו' משמע שלא היו בישראל. וכן הכנים וילמד סתום מן המפורש. ולא ידעתי אם המכה היתה גם לישראל מה ראייה יש בה לפרעה שישלח את ישראל מארצו ולא היה ראוי להטריח הקולמוס בכיוצא בזה אלא שלא ליתן פתחון פה לדוברים עתק על דרו"ל.

ובמדרש שכל טוב (בובר סי' יח), וז"ל, [והפליתי] ביום ההוא. אף על פי שהתיבה נדרשת לשון פלא, כלומר אעשה פלאות לארץ גושן שיהיו באי עולם מפליאין בעיניהם האידך ארץ זו לקתה וארץ זו לא לקתה, יש לגבורי כח לדרוש התיבה ולהדבירה על אופן העלמה, ודומה לדבר כי יפלא ממך דבר (דברים יז ח), שהרי לא נאמר והפליתי ביום ההוא לארץ גושן. אי נמי עם ארץ גושן, אלא את ארץ גושן, וכך פשוטו של פסוק והעלמתי ביום ההוא את ארץ גושן: אשר עמי עומד עליה, שלא יראוה חיות רעות שאם היו רואין אותה כיון שהיא בתוך ארץ מצרים היו נכנסין בתוכה ומזיקות את ישראל, וראיה לדבר הדם [על] המשקוף ועל שתי המזוזות (שמות יב כג), וכתוב ולא יתן המשחית וגו', שכיון שניתנה רשות למשחית ולמחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע.

ודברי המדרש הם כנגד המשך דברי הרמב"ן שם שמוציא מלשון המקראות שגם יהודי במצרים לא היה ניזוק, וז"ל, ואומר ושמתי פדות בין עמי ובין עמך, שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש יהודי לא יזיקוהו ויאכלו המצריים, כדכתיב (תהלים עח מה) ישלח בהם ערוב ויאכלם, וזהו לשון פדות, כמעט נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך.

ב) בספר חנוכת התורה, וז"ל, בפסוק הנני משליח בך ובעבדיך וגו' את הערוב ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם האדמה אשר הם עליה. הנה על תיבת האדמה הזאת נאמרו הרבה פירושים. ויש לבאר דהנה רש"י ז"ל פירש ערוב כל מיני חיות רעות. והנה איתא בר"ש פ"ה דכלאים מ"ה שיש היה אחת ששמה ידעוני וכמין חבל גדול יוצא משורש שבארץ וכו' וכשבאין לצודה אין אדם רשאי ליקרב אצלם שטורפת והורגת אלא גוררין אותה אל החבל עד שהחבל נפסק והיא מיד מתה וכו' עיין שם. והנה כאן אמר הכתוב ומלאו בתי מצרים את הערוב כל מיני חיות רעות אם כן יפלא היאך הביא עליהם החיה הרעה הנזכר לעיל ששמה ידעוני הלא היא קשורה בחבל בארץ ואם יפסק החבל היא מתה מיד. משום הכי אמר וגם האדמה אשר הם עליה ר"ל האדמה אשר החיה קשורה עליה בחבל.

וכן מובא בספרים קול אליהו ודברי אליהו מספר דברי שאול בשם רבינו הגר"א, ובספר שפתי חכמים בשם הג"מ יהונתן אייבשיץ, ובספר פנים יפות כאן בשם זקינו זצ"ל, ובספר קהלת משה בשם הגה"ק מו"ה שמשון מאוסטרופולי ועוד.

ויש לציין בזה דבספר עין חיים (שער מ"ב פ"א) איתא שהבחינה האמצעית בין צומח לחי, הוא אדני השדה, שהוא חי הדבוק בחבל היוצא מטבורו ונשרש בארץ, ע"י בספר אור המאיר פר' בהעלותך ובספר בני יששכר מאמרי ניסן מאמר יא שהביאו דבריו.

שחין

(א) כתיב בפר' כי תבוא (דברים כה, כז), יִכָּכֶה ד' פְּשָׁחִין מִצְרִים וּבִטְחָרִים וּבִגְרָב וּבְחָרָם אֲשֶׁר לֹא תוּכַל לְהִרְפֹּא.

ועי' בסוגיא דבכורות (מא, א) באריכות, ובתוס' שם (ד"ה אלא תלתא), וז"ל, דמצרים לח מבחין ויבש מבפנים, וכיון דיבש מבפנים לא מתסי, ואם נתרפאו ממנו המצריים שמוא מעשה נם היה.

נראה מלשוננו דלא ברירא להו לתוס' אם אמנם נתרפאו המצרים ממכת שחין או לאו.

ובגמ' סנהדרין (קא, א), אמר ליה רבי אבא לרבה בר מרי, כתיב כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך, וכי מאחר שלא שם רפואה למה, אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן מקרא זה מעצמו נדרש, שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך אם תשמע לא אשים, ואם לא תשמע אשים, אף על פי כן כי אני ה' רפאך.

וביאר בספר משך חכמה (שמות טו, כו) דקאי על שחין מצרים דמבואר בגמ' בבכורות הנ"ל שאין לזה רפואה, לכן אמר כי אני ה' רפאך, על דרך פלא, מה שלא על פי דרך הטבע. עכ"ד. וזהו שלא כדברי התוס' הנ"ל.

ברם, יעויין בפ' הגאון מלבי"ם פר' וארא (ט, יא), וז"ל, וגם מודיע שהשחין לא נתרפא גם אחר הזמן כמ"ש בשחין מצרים אשר לא תוכל להרפא, וז"ש כי היה השחין בחרטומים, ר"ל שנשאר בהויתו לעולם, עד ששתי המכות כנים ושחין שבאו דרך עונש כמ"ש (ז יד) לא סרו מהם לעולם.

והנה מלשונו משמע דאמנם רק בחרטומים היה השחין לעולם ולא בשאר מצרים, ואמנם כן מפורש בילקוט שמעוני כאן (פרשת וארא רמז קפד), וז"ל, דמצרים לח מבחין ויבש מבפנים דאמר ר' יהושע בן לוי שחין שהביא הקדוש ברוך הוא וכו' ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני השחין כל מכה ומכה היו מוסיפין הניחו ידיהם לחיקם והוציאו מצורעת כשלג ולא נתרפאו עד יום מותן. וכן כל מכה ומכה היו מוסיפין עד יום מותן וכן כל מכה ומכה היו מוסיפין מכה עד שחין דכתיב ולא יכלו החרטומים.

ולפי"ז י"ל דאמנם מעשה הנם נעשה לכל מצרים בכך שנרפאו מן השחין, אבל החרטומים לא נתרפאו, ובהם נהג מנהגו של עולם, כדברי הגמ' בבכורות שם, ילפת זו חזוית המצרית (שחין שהובא על המצרים. רש"י), ואמר ר"ל למה נקרא שמה ילפת שמלפפת והולכת עד יום המיתה, ואלו הם מדוי מצרים שאין להם רפואה.

ובספר פני מלך הוסיף לפי"ז דבר נפלא, דבזאת יבואר מאי דכתיב גבי מכת שחין, (שמות ט, יב) ויחזק ד' את לב פרעה, והנה עד כאן כתיב ויחזק לב פרעה והיינו שהחזיק לבו מאליו, ומהו דכתיב הכא ויחזק ד' את לב פרעה.

ולדברי התוס' יבואר, דעד עתה, מצא פרעה בכל מכה איזה מצדקי להראות שאין המכה אנושה כ"כ, ושאין בה הוכחה למציאות אלוקית, ואילו עתה, הקדוש ברוך הוא עצמו עשה גם למצרים שנתרפאו משחין שאינו בר ריפוי, ובזה הקדוש ברוך הוא חיזקו לבל ישמע בקולו, וזהו ויחזק ד' את לב פרעה.

ועוד י"ל ע"פ מה שמצינו בפרקי דרבי אליעזר (פרק מז), וז"ל, חכנים ידו לחיקו והוציאה מצורעת, חכנים ידם לחיקם והוציאו מצורעות, ולא נתרפאו עד יום מותם, וכל מכה ומכה שהביא הב"ה במצרים הם היו מוסיפים מכה על מכה עד שהביא הב"ה עליהם את השחין ולא יכלו לעמוד ולעשות כן, שנ' ולא יכלו החרטומים. עכ"ל. ולפי"ז נראה דע"ז קאי המכוון ב'מדוי מצרים'.

ובעיקר דברי הפרד"א דכל מכה ומכה עד מכת שחין הם היו מוסיפים מכה על מכה, צ"ב שהרי מקרא מפורש הוא גבי מכת כינים (ח, יד), וַיַּעֲשִׂיכֶן הַחֲרָטָמִים בְּלִמְיָתָם לְהוֹצִיא אֶת-

הַכִּנִּים וְלֹא יִכְלוּ וְתִהְיֶה הַכִּנִּים בְּאָדָם וּבְבִהֶמָּה. וּפִירִשׁוֹ, וְלֹא יִכְלוּ – שְׁאִין הַשֵּׁד שׁוֹלֵט עַל בְּרִיהַ פְּחוּתָהּ מִכְשֵׁעוּרָהּ.

ובמשנת רבי אליעזר (פרשה יט עמוד 356), המכות הללו נשנו בספר תלין, חוץ משלשה, שלא נשנו, הכנים, והחשך, והשחין, מפני שכולם מפורשין שלא עשו החרטמים כמותן. בכנים הוא אומ', ויעשו כן החרטמים, להוציא את הכנים ולא יכלו. בשחין, ולא יכלו החרטמים. בחשך, לא ראו איש את אחיו. השאר, שהיו בני אדם חוששין שעשו החרטמים כמותן, בא דוד וסמכן כולן לגבורתו שלחקב"ה, ולא צרך לסמוך שלש מכות הללו, מפני שהן מפורשין בתורה.

ואשר נראה בזה, דגם במכת כינים היו מוסיפים מכה על מכה, כי לא יכלו לעשות כינים של פחות משעורה, אבל כינים גדולים יכלו עשות, ועיין.

(ב) הנה בפר' עקב כתיב (ז, טו), וְהִסִּיר ד' מִמֶּנִּי כָּל חֹלִי וְכָל מַדּוּי מִצָּרִים הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעָתָּ לֹא יִשְׁימָם בְּךָ וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנֵאִיךָ.

למה הכוונה ב'מדוי מצרים הרעים' בספורנו בפר' בשלח (יד, כד), כתב וז"ל, ויהם. במיני חלאים כענין בפלשתים ותהי יד ה' בעיר מהומה גדולה מאד, ויך את אנשי העיר מקטן ועד גדול, וישתרו להם עפולים (ש"א ה, ט) ואותם מיני חלאים הם מדוי מצרים הרעים והיא היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים שראו ישראל וייראו, כאמרו והשיב בך את כל מדוי מצרים אשר יגורת מפניהם (דברים כח, ט), אמנם פרטי המכות שהזכירה התורה לא היה בהם שום חולי זולתי השחין, והנה התורה הזכירה שחין מצרים (שם פסוק כז) והזכירה גם כן מדוי מצרים.

ונראה מדבריו דאמנם שאר המכות אינם בהגדרת מדוי מצרים הרעים כלל, כי לא היה בהם שום חולי, ואף כי אין הכוונה בפסוק למכת שחין שהיא נזכרת בנפרד בפס' בלישנא אחרת.

ויעויין בספר דגל מחנה אפרים פרשת עקב שם, וז"ל, הנה אחי הרב החסיד המפורסם ר' ברוך הקשה על פסוק כל המחלה וגו' איזה ענין חולי היה במצרים וכי דם היה חולי למצרים או צפרדע ושאר מכות והיה ראוי לומר כל מכה אשר שמת. אך זה לא קשה על פי הקדמה שאמר אא"ז זללה"ה דאין הקדוש ברוך הוא שולח יסורים על האדם אלא אם כן שולח עליו מקודם חולי מרה שחורה, וידוע מאמרם ז"ל (בבא מציעא ק"ז ב) פ"ג מיני חולאים תלויים במרה כמנין מחלה, ועל דרך זה מבואר שפיר ענין מחלה הכתוב בתורה כי זה הוא תחילת כל חולי וכל מכה ויסורים כנ"ל, יעו"ש.

והנה הרב חיד"א כתב בספר פני דוד פר' וארא על מכת חושך, וז"ל, גם אז"ל דכל המכות ברגע קטן היו באות על ישראל ותכף היו נצולים, אך הוצרכו לכך למען דעת תוקף המכות. וז"ש ויהי חשך וכו'... ובזה פירשו כת הקודמין פ' והסיר ה' ממך כל חולי דלעתיד המכות מחודשות הבאות על הגוים בתחילה הלא מזער כמעט רגע יבואו על ישראל ויסתלקו וזהו והסיר וכו' וזהו בחדשות, ברם כל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת דבמצרים אתם ידעתם עמקן וצערן לא ישימם בך כלל כי כבר ידעתם מאז הייתם במצרים, עכ"ד בקיצור.

וכוונתו לדברי המדרש (דברים רבה פרשת עקב שם), וז"ל, שנא' וכל מדוי מצרים הרעים, אלו הן המכות שבאו על המצריים. אשר ידעת, את מוצא שכל מכה שהיתה באה על המצריים היתה שפה בישראל, לכך אמר אשר ידעת לא ישימם בך.

ועכ"פ מבואר בדבריו דמדוי מצרים היינו כל עשרת המכות, וכן עולה מדברי מדרש שכל טוב בפר' בשלה, וז"ל, כל המחלה. כלומר מיני חולי שמחלין את הגוף: אשר שמתי במצרים. אלו עשר מכות שבכללם לקו חמשים מכות, ע"כ.

ובפי' רשב"ם על פס' זה, וז"ל, כל המחלה אשר שמתי במצרים – שעשיתי מימיהם דם ולא היה להם מים לשתות.

ובהדר זקנים מבעלי התוס' שם, כמנין אש"ר עולה מנין המכות שהוכו במצרים ועל הים כאשר אמרו התנאים כשתמנה כל מנין התנאים יחד כך עולה דצ"ך עד"ש באח"ב.

ג) כתיב (שמות ט, י), וַיִּקְחוּ אֶת פִּיחַ הַכֶּבֶשׂוֹן וַיַּעֲמְדוּ לִפְנֵי פְרָעָה וַיִּזְרֹק אֹתוֹ מִשֶּׁשֶׁת הַשְּׂמִימָה וַיְהִי שָׁחִין אֲבַעֲבַעַת פִּרְחָ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה.

ופירש"י, באדם ובבהמה – ואם תאמר מאין היו להם הבהמות והלא כבר נאמר (פסוק ו) וימת כל מקנה מצרים, אלא לא נגזרה גזרה אלא על אותן שבשדות בלבד, שנאמר (פסוק ג) במקנך אשר בשדה והירא את דבר ה' הניס את מקנהו אל הבתים. וכן שנויה במכילתא אצל (יד ז) ויקח שש מאות רכב בחור.

ואמנם הרי שיטת הרמב"ן לעיל לפרש 'במקנך אשר בשדה' וז"ל, התרה אותם בהווה, כי רוב המקנה בשדה, אבל היה הדבר גם במקנה אשר בבית, כמו שאמר (להלן פסוק ו) וימת כל מקנה מצרים. ולפי דבריו הדרא קושיית רש"י לדוכתא מאין היו להם הבהמות.

וכתב האברבנאל, וז"ל, ומלבד זה אין ספק שהיו במצרים מקנה רב ובהמה רבה מאנשים נכריים סוחרים הבאים שמה לעשות מעשיהם ולא מת לפי שמשפט השם אמת ולא ירשיע מי שלא חטא ואלה הוכו בשחין כי לא מתו. גם נאמר שכאשר מת כל מקנה מצרים קנו המצריים ממקנה ישראל וגם הלכו לארץ כנען ולשאר הארצות לקנות מקנה בו היתה מכת השחין וגם מכת הברד שנאמר שם הירא את דבר ה' הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים.

ד) כתיב (ט, ח), וַיֹּאמֶר ד' אֱלֹהֵי־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן קְחוּ לָכֶם מִלֵּא חֲפִינֵיכֶם פִּיחַ כֶּבֶשׂוֹן וַיִּזְרְקוּ מִשֶּׁשֶׁת הַשְּׂמִימָה לְעֵינֵי פְרָעָה.

ויש להבין מהי ההדגשה שיעשו תחילת המכה דווקא לעיני פרעה, ולא מצינו כן להדיא בעשיית שאר המכות אלא במכת דם דכתיב בה (ז, כ), וַיַּעֲשׂוּ־לָן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ד' וַיִּרֶם בַּמַּטֶּה וַיִּךְ אֶת־הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לְעֵינֵי פְרָעָה וּלְעֵינֵי עֲבָדָיו וַיַּהֲפֹכוּ בְּלִהַמִּים אֲשֶׁר־בַּיָּאֵר לָדָם.

והנה לגבי מכת דם ביאר הרמב"ן לעיל (ח, טו), וז"ל, והטעם, כי בדם בעבור היותה המכה הראשונה רצה שיעשנה לעיניו ובלי יראה ממנו. וזה טעם ונצבת לקראתו (לעיל ז טו), והתיצב לפני פרעה (פסוק טז), שיעמוד כנגדו ביד רמה.

או יתכן הביאור כמו שכתב רבינו בחיי לעיל (ז, יד), הנה אנכי מכה במטה אשר בידו. הנה אנכי בגזרתי, למדך שנהפכו המים לדם במראה, בטעם, ובריה. במראה שנאמר ויך את המים אשר ביאור לעיני פרעה ולעיני עבדיו, כי ראו כן בעיניהם.

או יתכן כמו דאיתא במדרש (משנת רבי אליעזר פרשה יט עמוד 344), וז"ל, לפי שנעשו דם. וישראל שותין ממנו, ואינן נזוקין, לא מטעמו, ולא מריחו, ולא ממראיו. ולא היה הופך דם אלא בפני המצרים, שנ' לעיני פרעה ולעיני עבדיו.

אבל במכת שחין מאי איכא למימר, מהי ההדגשה שעשיית המכה תהא דווקא לעיני פרעה.

ונראה לפי המבואר בדברי רש"י כאן, וז"ל, וזרקו משה – כל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא ביד אחת. הרי נסים הרבה, אחד שהחזיק קומצו של משה מלא חפנים שלו ושל אהרן. ואחד שהלך האבק על כל ארץ מצרים. הרי שמלבד עצם תוצאת המכה, היה כאן גם ופלא באופן עשיית המכה בצורה זו, ולכן היה ענין מיוחד שתהא עשיית המכה 'לעיני פרעה'. [משלחן רבי אליהו ברוך].

דבר

[א] והנה לעיל בהגדה מפרש שיד חזקה מרמז למכת דבר, וזרוע נטויה מרמז לחרב דהיינו מכת בכורות כמבואר בראשונים, ומופתים מרמז למכת דם, וצ"ב כמה נתייחדו מכות הללו יותר משאר מכות.

ונראה לומר שנתייחדו מכות אלו שיש בהן משום כיטול אלהי מצרים וכוחם הרוחני, וראה בפ' ההגדה לריטב"א שביאר בטעמא דמילתא, 'אמרו רז"ל במכילתא אם של עין נרקבת [וכו.], כלומר כי סר צילם העליון מעליהם שהיה מעמידן, ומיד ניתך ונרקב, ובזה נודע כי מכת אלהים היא, כי אין כח מושל על כח אחר לבטלו אלא הקדוש ברוך הוא לבדו'.

ובדומה לזה כתב השל"ה הק' (פרשת בא), וז"ל: ואמר (שמות יב, יב) 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', רצה לומר, בשר ובמערכת שלו ובדוגמתו שלמטה בכולם 'אעשה שפטים', על כן אמר 'אלהי מצרים' לשון רבים. וזהו 'החדש הזה לכם' (שם שם, ב), רצה לומר, החדש הזה שהוא ניסן הצומח בו מזל טלה, הוא 'לכם', לכם הוא נתון.

והנה במכת דבר הוכו הבהמות שהם הע"ז של מצרים שעבדו לצאן משום שהאמינו במזל טלה, ובמכת דם היתה מכה ליאור שעבדו לו המצרים.

וכן במכת בכורות היה מכה לאלהות מצרים, כמו דאיתא במכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא – מסכתא דפסחא פרשה ז: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה', שפטים משונים זה מזה של אבן היתה נמסת ושל עץ היתה נרקבת ושל מתכת נעשית חררה שנאמר ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובאלהיהם עשה ה' שפטים וי"א של אבן נרקבת ושל עץ נמסית ר' נתן אומר שפטים שפוט שופטי שפטים נרקבים נבקקים נגדעים נשרפים.

ו"ל חזקה"ק (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רנא עמוד א): לאחזאה לון דאיהו עתיד לאיתפרעא מנהון הדא הוא דכתיב (שמות יב) ובכל אלחי מצרים אעשה שפטים אני ידוד כד מטעיין לבריינ ועבדין גרמייהו אלוהות, ובגין דטלה ממנא דיליה איהו רב על כל ממנן דאלהים אחרים מני קודשא בריך הוא לישראל (שם) ויקחו לחם איש ששה לבית אבות ששה לבית ואשליט לון עליה ותפשי ליה תפיש בתפישא דלהון יומא ותרינ ותלת, ולבתר דא אפיקו ליה לדינא לעיני כל מצראי לאחזאה דאלהא דלהון ברשו דישראל למעבד ביה דינא, בג"ד (שם) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו למהוי דן באש צלי ומני לזרקא לגרמיה דיליה בשוקא בבזוי ובג"ד (שם) ועצם לא תשברו בו ומני ליומא רביעאה בתר דהוה תפיש תלת יומין קשור למעבד ביה דינא ודא קשיא לון מכל מכתשין דמחא לון קודשא בריך הוא על ידא דרעיא מהימנא ולא עוד אלא דמני דלא למיכל ליה בתיאובתא ומיד דחמאן גרמוי בשוקא ולא יכלין לשזבא ליה דא קשיא לון מכלא ולא עוד אלא דאתמר בהו ומקלכם בידכם לאתכפייא כל דחלן דמצראי תחות ידיהו, ובגין דאינהו בכורות ממנן כתיב (שם) וי"י הכה כל בכור.

וכן יתבאר לפי מש"כ המהרש"א בח"א שבת (פז, ב) על דברי תוס' שם בדבר שבת הגדול, וז"ל: ואחרי הדקדוק במאמר כפי מה שכתבו התוס' כשלקחו פסחיהם נתקבצו בכורות כו' מפני מה נתקבצו הבכורות מעיקרא יותר משאר העם שהרי עדיין לא הגידו להם שיהרגו בכורי מצרים, אבל הכוונה כי מזל טלה הוא ראש ובכור לכל המזלות והוא עצמו מזלן ואלהיהן של מצרים ומהבכורות, ועל כן נתקבצו הבכורות טפי כשלקחו פסחיהן שהיה טלה שהוא מזלן ואלהיהן של הבכורות, יעו"ש.

ובספר פנים יפות פר' ואתחנן, וז"ל, וכן מצינו במצרים שנאמר הוציאך ה' ביד חזקה ובזרוע נמויה, וכבר כתבנו שזהו שחז"ל [הגש"פ] ביד חזקה זו הדבר וזרוע נמויה זו החרב של מכות בכורות, כי במכות דבר שהוא מכה החמישית כבר נכנע פרעה כפירש"י אלא ה' חיזק לבבו, והטעם בזה כי ע"ז במצרים היה במקנה הצאן כמו שנתבאר בפרשת וארא, וכיון שנפרע מאלהיהם במכות דבר כבר הותש חילו של פרעה וביטל את העבודה מאבותינו במצרים, אבל גמר ביטול ע"ז שלהם היה בשעת מכת בכורות⁸⁹ כדכתיב [שמות

⁸⁹ ובדרך זו נראה לבאר דברי הריטב"א בפ' להגדה, וז"ל, ביד חזקה זו הדבר. כלומר שנעשית ביד חזקה, שהיא יד ה', לפי שהיה בה הדבר אמר כן, ולא בכל החזק ממש, כי לא הראה הקדוש ברוך הוא החזק רק בדבר השלם הוא מכת בכורות, וכדאמר בספרי ולכל חיד החזקה (דברים ל"ד) זו מכת בכורות שנאמר (שמות ו') וביד חזקה יגרשם מארצו, ולפיכך לא נאמר בדבר הזה אלא הנה יד ה' הויה.

ומבואר דאמנם היה כאן התחלה וסוף, וזה ביחס לאלהי מצרים.

וכן עולה מדברי מרן רי"ז הלוי בספרו כאן שביאר שכל המכות היו ע"י משה ואהרן, אבל מכת דבר היתה ע"י יד ה' בלבד בלי יד אחר באמצע. וצ"ב במה נתייחדה מכת דבר ג"כ שהיתה ע"י הקב"ה בעצמו. [ובפשוטו י"ל שבכל המכות הרי היה בריאה מיוחדת של צפרדעים ערוב וכינים וכו' שיוקו למצרים, וכאן המכה עצמה היא הנזק, ועי' בספר משלחן רבי אליהו ברוך. אבל הא גופא צ"ב מאי שנא מכה זו].

ולפי האמור בפנים שתוכן מכת דבר זה ביטול הע"ז של מצרים את"ש היטב שזה הוצרך להיות ע"י הקב"ה בעצמו, וכלישנא דקרא 'ובכל אלחי מצרים אעשה שפטים אני ד', ודרשו בזה אני ולא השליח, אני הוא ולא אחר.

יב, יב] ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, והוא ממש דוגמת גידוע ושיבור הפסילים קודם כיבוש ושריפת ע"ז לאחר כיבוש⁹⁰.

[ב] ועתה נתעוררתי לבאר יותר בדרך הפשט המיוחדות של מכת דבר ומכת בכורות, ויתבאר בהקדם הכתוב בישעיהו (סד, א), פְּקֹדֶת אֵשׁ הַמָּסִים מִיָּם תִּבְעֶה-אֵשׁ לְהוֹדִיעַ שְׁמִי לְצָרֶיךָ מִפְּנֵי גֵוִים יִרְגָּזוּ. ופירש"י, כקדוח אש – את דבר הנימס מלפניו וכאשר המים תבעה האש כשתתן גחלת או מתכת במים יעלו המים אבעבועות כל זה עשית במצרים ויהי ברד ואש מתלקחת בתוכה... להודיע שמך לצריך – כענין שנא' באותה מכה ואולם בעבור זאת העמדתך וגו' לו עשית עתה כן אז מפניך גוים ירגזו.

ומבואר דמכת ברד היתה מכה מיוחדת רק בשביל 'להודיע שמך לצריך', כי במכת דבר היה כלול בעיקרו מכת מוות לכל המצרים, וכמו שכתב הרמב"ן (ח, טו), וז"ל, ולכן לא התרה בו בכנים ולא בשחין ובחשך רק בדבר, בעבור שהוא מיתה, וראוי שתחול גם באדם כאשר אמר לו אחר כך (להלן ט טז) ואולם בעבור זאת העמדתך, ולכן הודיעו הענין איך יהיה.

והאלשיך עה"פ בתהלים (עח, נ), יִפְלֹס נְתִיב לְאִפּוֹ לֹא-חֲשֹׁן מִמּוֹת נִפְשָׁם וְחִיתָם לְדָבָר הַקָּטָן. וז"ל, והנני מביא ראיה לזה מן התורה והיא כי הלא לא חשך ממות נפשם כי במכת הדבר האם לא ראינו חשך ממות נפשם של מצריים וחיתם בלבד הם בהמתם לדבר הסגיר, ולמה לא המית בדבר גם האנשים ויכלם, אך אין זה כי אם שהאלקים עשה למען הביא מכת בכורות אל הפועל כי בה הכירו גדולתו יתברך, וגם ראו כי המכה החיה נגעה עד הנפש מה שאין כן הקודמות שלא היו באנשים, ואילו היה הדבר מכה באדם טרם בא מכת בכורות היו משלחים את ישראל, על כן למען תחול גם מכת בכורות התעלל בהם לבלתי השליט הדבר באדם כמדובר. וזה מאמר התורה באומרו כי עתה שלחתי את ידי כו' ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי כו' (שמות ט), שהוא הלא בדבר הייתי מכחיד גם האנשים ולא משליטה בבועלי חיים בלבד, אך בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי כו', שהוא ע"י מכת בכורות באומרו (שמות ט) כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי כו' שהיא מכת בכורות וכו'.

ולפי האמור נמצא שזה ענין היד החזקה שבמכת דבר, שהיתה כלולה בה מכת מיתה גם למצרים, רק שלתכלית להודיע שם שמים לצרים לא מתו פרעה וכל עבדיו וכל עם ארצו.

והגרא"ב פינקל זצ"ל הוסיף בזה לבאר לשון הכתוב בפרשת שמות (ג, יט) וְאֲנִי יֹדְעֵתִי כִּי לֹא-יִתֶּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהִלָּךְ וְלֹא בִיד חֲזָקָה. וקשה להלום לשון הכתוב כפי פשוטו, שהרי אדרבה ביד חזקה נתן להם מלך מצרים להלך. ופירש"י שם, לא יתן אתכם מלך

⁹⁰ וראה עוד חידוש גדול בספר פנים יפות פרשת בא, וז"ל בתו"ד: אך מסתמא היו כמה להיפך שהיו בחזקת בכורים, ובאמת לא היו בכורים שאביהם כבר הולידו בזנות אפ"ה מתו, והטעם בזה מה שאמר ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים ואחז"ל [מכילתא בא, יב כט] שהיו עובדים לבכורים, והוצרך לזה הטעם שאפילו אותן שלא היו בכורים כיון שהחזיקו אותן לבכורים היו עובדין אותם, לכך מתו גם הם, וכן בכור השבי אותן שהיו בכורים באמת מתו מטעם שהיו בגזירת בנך בכורך שאף הם היו שמחים והזידו עליהם כנ"ל, ואותן שלא היו באמת בכורים אלא שהחזיקו אותן לבכורים, אף שאומות אחרים לא היו בכלל אלהי מצרים מכ"מ כדי שלא יאמרו יראתן תבע עלבונם לכך מתו אף אותן שהחזיקו בחזקת בכורים, והיינו דכתיב ותעש לך שם כיום הזה כדי שידעו הכל שהשי"ת בעצמו הפליא לעשות, כמו שאמר אני ולא אחר.

מצרים להלך – אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלך. והיינו שזה מתפרש כמו 'אם לא' ביד חזקה. וכן הוא ב'תרגום השבעים' הידוע, ועי' רמב"ן.

אולם לפי האמור י"ל שהכוונה היא למכת דבר שהיא 'היד החזקה', שאף שהיה כלול בה סכנת מכת מות למצרים לא נתן להם פרעה להלך עד מכת בכורות.

[ג] ברם באמת יש מקום לפרש את כל הענין על מכת בכורות, ואין הכוונה למכת דבר במקנה ובצאן, וכמו שכתב ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (שבת הגדול), וז"ל, וזה שדרש המגיד ביד חזקה זה הדבר ובודאי אין הכוונה על מכת דבר שהיה בבהמות שבמכה זו לא יצאו עוד ממצרים ובקרא כתיב ויוציאו ה' ממצרים ביד חזקה וגו' ועל כרחך הכוונה על מכת בכורות שעל ידה יצאו ממצרים ומייתי ראיה מקרא דהנה יד ה' הויה במקנך ששייך לשון יד ה' על מכת דבר וכן יד החזקה היינו מכת בכורות, ודרש ובזרוע נטויה זו החרב וכו' ולא מצינו שום מכת חרב במצרים, והכוונה על חרב הבכורות באבותיהם.

וכעין סיוע לדבריו יש למצוא בלשון הספרי פרשת וזאת הברכה (פיסקא שנו), ולכל היד החזקה, זו מכת בכורות.

וכתב בתורה תמימה שם, נראה דסמך לדרוש כן עפ"י המבואר בס"פ בא בענין קדוש בכורים, והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים. הנה פתח לאמר בחזק יד הוציאנו ושב לפרש מתי היתה היד החזקה היא מכת בכורות, הרי ידי החזקה כנוי למכת בכורות. ולכד זה בכ"מ מצינו תואר היציאה ממצרים בלשון יד חזקה, כי ביד חזקה ישלחם, כי ביד חזקה הוציאך ה', ויוציאו ה' ממצרים ביד חזקה, והרבה כהנה. וידוע דקץ היציאה היה בסבת מכת בכורות, כמבואר סו"פ בא, ולא ע"י מכות הראשונות, הרי יד חזקה כנוי למכת בכורות.

ואולם אין הכרח מדברי הספרי שלא לפרש 'יד חזקה' על מכת דבר כפשוטה של הגדה, לפי מה שהבאנו בהערה מדברי הריטב"א בפי' להגש"פ כאן.

(ט, ז) וַיִּשְׁלַח פְּרֹעֶה וְהָנָה לֹא־מֹת מִמִּקְנֶה יִשְׂרָאֵל עַד־אֶחָד וַיִּכְבֹּד לֵב פְּרֹעֶה וְלֹא שָׁלַח אֶת־הָעֶם.

בפשוטו הביאור הוא כמו שכתב באבן עזרא, וז"ל, אעפ"י ששלח, והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד, חזק היה לבו. וכיוצא בזה מצינו לעיל במכת כינים (ח, טו) וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטֻמִּם אֶל־פְּרֹעֶה אַצְבָּע אֱלֹהִים הִוא וַיַּחְזֹק לִב־פְּרֹעֶה וְלֹא־שָׁמַע אֱלֹהִים בְּאָשֶׁר דִּבֶּר ד'. והיינו שאע"פ שאמרו החרטומים אליו שזהו אצבע אלקים למרות זאת הכביד וחיזק לבו.

אמנם יעויין במדרש (רבה פרשה יא) כאן, מהו עד אחד, אפילו בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל לא מתה. וכן הוא בתנחומא סי' יא.

ונראה לבאר על דרך שכתב בפנים יפות להלן פר' בא (י, כה), וז"ל, ומה שאמרו חז"ל [רש"י לקמן יב, לא] דמה שאמר וברכתם גם אותי הוא לקיים דברי משה מה שאמר גם אתה תתן בידנו, יש לומר אף שלא הזכיר שנתן להם משלו, מ"מ כיון שדרך המלך שנוטל מעשר מבהמות דהיינו בהמות ארנונא כפירש"י בפסחים דף וי"ו [ע"א], וכיון שאמר גם צאנכם גם בקרכם קחו דהיינו בלי שיור עישור ולכך אמר וברכתם גם אותי דהוי כנותן להם, ובזה מובן מה שאמר במכת דבר [ט, ז] וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לב פרעה משום דהוי לו חלק עישור בהם ואם היו מתים היו יכולין לומר לו שלך מת כדאיתא בבכורות דף י"ז, עכ"ד.

ולפי דברי הפנים יפות מבואר עוד לשון המקרא דמה שראה שלא מת ממקנה השותפות היתה זו סיבה יתירה להכבדת הלב, ועי' בחי' מהרי"ל דיסקין.

ברד

כתיב (שמות ט, כט), וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי מֹשֶׁה בְּצֹאתִי אֶת הָעִיר אֶפְרַיִם אֶת כָּפִי אֶל ד' הַקּוֹלוֹת יִחְדְּלוּן וְהִכְרַד לֹא יִהְיֶה עוֹד לְמַעַן תֵּדַע כִּי לִד' הָאָרֶץ.

ובבעל הטורים, הקולות יחדלון והכרד לא יהיה עוד. אבל לא אמר על הקולות שלא יהיה עוד, כי יהיו במתן תורה (עי' זבחים קטז א).

ואמנם בפי' רשב"ם בפר' יתרו (כ, טז) איתא, רואים את הקולות – הכרד והאבנים, כדכת' קולות אלהים וברד. ומשמע דהיינו אותם אבנים וברד, וכדברי בעה"ט.

ובפשוטו יש לבאר לפי דברי התנחומא (פרשת וארא סימן כא), וז"ל, ולמה בזכות התורה שניתנה בקולות, שנאמר וכל העם רואים את הקולות. ומעתה כיון שכל הקולות בזכות מתן תורה, מבואר שנשארו עד מתן תורה.

ועוד נראה לבאר, דהנה להלן בסמוך כתיב (ט, כח), הִעֲתִירוּ אֶל ד' וְרַב מִהֵיִת קִלַּת אֲלָקִים וּבָרָד וְאֶשְׁלָחָה אֶתְכֶם וְלֹא תִסְפּוּן לָעֲמֹד. ופי' רבינו בחיי, וייחס הקולות לשם אלהים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משכרים את הלב ומרעישים את הגוף ובאים בגבורה גדולה, וכן אמרו רבותינו ז"ל (ברכות נא א) למה נבראו רעמים כדי לשבר עקמימות שבלב.

ותוספת ביאור מצינו בדברי הכלי יקר, וז"ל, ברד וקולות השמיע ה' לאוזנו, על אשר חטא בקול ואמר מי ה' אשר אשמע בקולו. ולפי שלא רצה לשמוע בקול ה' על כן השמיעו ה' בעל כרחו את קולו, קול ה' על המים, קול ה' חוצב להבות אש אשר תהלך ארצה, לומר שאם מרצון טוב לא רצית לשמוע בקול ה' עתה שמע בקולו, קול ה' יחיל פרעה וכל חילו.

כתיב (שמות ט, יח – כא), הִנְנִי מִמְטִיר פֶּגַעַת מָחָר בָּרָד כְּבֹד מְאֹד אֲשֶׁר לֹא־יִהְיֶה כְּמֹחֹ בְּמִצְרַיִם לְמִן־הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד עֹתָהּ: וְעֹתָהּ שִׁלַּח הָעֹז אֶת־מִקְנֶהְךָ וְאֶת כָּל־אֲשֶׁר לָךְ בַּשָּׂדֶה כָּל־הָאֲדָמָה וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר־יִמָּצָא בַּשָּׂדֶה וְלֹא יִאֲסֹף הַפִּיֹתָהּ וַיֵּרֶד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וּמָתוּ: הִירָא אֶת־דְּבַר ד' מַעֲבָדֵי פֶרְעָה הַנִּים אֶת־עַבְדָּיו וְאֶת־מִקְנֵהוּ אֶל־הַבְּתָיִם: וְאֲשֶׁר לֹא־שָׁם לְבֹו אֶל־דְּבַר ד' וַיַּעֲזֹב אֶת־עַבְדָּיו וְאֶת־מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה.

ויש להתבונן במה שמצינו יחוד במכה זו שהיה הצלה וניסה לירא את דבר ד' גם מבין המצרים, וידוע מה שביאר הגרי"ז (מובא בסמ"ע סיומן פט, ויעוי' במשאת המלך) דנראה מדפרט הכתוב אדם ובהמה ועשב השדה כל אחד לחוד, דהברד לא היה בכל מקום, דאם היה כך לא היה צריך לפורטן, וע"כ דהברד היה רק היכא דהיו אלה, דהיינו דהיה רק על האדם וכו' ולא יותר.

וכן ביאר דמה שאמר "ועתה שלח העז מקנך וגו'" אין זה משום דהבית יהווה שמירה עליהם מפני הברד, משא"כ אם היה בשדה בלי מחסה, אלא דכך נאמרה מכה זו דהברד יהיה רק על אלה שיהיו בשדה ולא על אלה שיהיו בבית.

ולפי דבריו נמצא שהיה בכאן הגבלה בעיקר המכה שהיתה המכה רק למי שלא היה ירא את ד' מבין המצרים, ועל מי שלא הכניס את עבדיו ואת מקנהו אל ביתו.

ויש להתבונן ביחודיות מכה זו שנראה כאילו מטרתה ותכליתה היא על מנת לנמנע יראת שמים בלבבות, ואשר על כן לא הושמה בירא את ד' מבין המצרים, ובאמת כן כתב באור החיים (פס' יט), וז"ל, ועתה שלח העז. ואם תאמר אם כן מה מכה זו עושה. הרי שלך לפניך מה שהקדים ה' לומר לו שאין תכלית הכוונה במכות להרע אלא בעבור הראותו כחו הגדול וידו החזקה, ולזה הודיעו שיאסוף אדם ובהמה מן השדה, ועל כל פנים תעשה המכה רושם בהשחתה מה שהוא מחובר לארץ שכן כתיב ואת כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר.

ונשאר לנו להשכיל בתיבת ועתה מה יכוין בה אלהינו עליון, אם לומר כפשטה ממש באותו עת למה יצו האל על זה כיון שאין הברד יורד עד למחר כעת ההוא. ואולי כי צריך שיעור זה לשלוח עד למקום שאדם ובהמה שמה ולשוב ליאסף הביתה.

עוד נראה בהקדים לשאל דבר ה' שלח העז לאיזה מקום נוטה אם להירא דבר ה' הוא מעצמו כשישמע כי מחר ימטיר ה' ברד בשדה יירא ויכניס עבדיו ומקנהו אלא ודאי שלא באו הדברים אלא למי שאינו ירא דבר ה', וכפי זה יכוין באומרו ועתה על דרך אומרם ז"ל (ב"ר פכ"א) אין ועתה אלא תשובה, כי להיות שהם אינם שמים על לב דבר ה' לזה אמר להם שיחזרו בתשובה וישימו על לב דבר ה' כי עשה יעשה ויכניסו מן השדה וגו'. והודיע הכתוב כי הרשעים לא חזרו בתשובה ולא שמו לבם וגו' ובערה בם אש ה', עכ"ל.

הרי לנו שכל עצמה של מכה זו היא על מנת להראות כח ד' וידו הגדולה ולנמנע יראתו בלבבות. ובאמת במקרא להלן (פס' ל), וְאַתָּה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעֵתִי בִּי טָרֶם תִּירָאוּן מִפְּנֵי ד' אֱלֹקִים, ופירש"י, עדיין לא תיראו. וכן כל טרם שבמקרא עדיין לא הוא, ואינו לשון קודם, כמו (בראשית יט ד) טרם ישכבו, עד לא שכיבו (שם ב ה) טרם יצמח, עד לא צמח, אף זה כן הוא ידעתי כי עדיין אינכם יראים ומשתהיה הרוחה תעמדו בקולכם.

אולם הרמב"ן חלק על פירושו, וכתב וז"ל, יפה תפש ר"א על דברי רש"י שאין "טרם" כמו "לא", אבל הוא כמעט "קודם". ופירש כי הכתוב יחסר מלה אחת, טרם זה תיראו, כלומר טרם שאפרוש כפי ויחדלו הקולות והברד אתם יראים את ה', כי בסור המכה תשובו ותמרו. והנכון עוד שנפרש כי ירמוז גם לפעמים הראשונים, יאמר, כבר ידעתי מכם כי בטרם אתם יראים ובאחרית אתם מורדים, כי לעולם טרם סור מכם המכות אתם יראים את ה' כאשר עשיתם בצפרדעים (לעיל ח ד) ובערוב (שם שם כד), ותשובו ותמרו את פי ה', וכן תעשו

לעולם, ומפני זה לא הזהירו עוד בשובו, אבל התפלל עליו בארבה על דעת כדי שיוסיף לחטוא.

הרי לנו לפי פירושם שבאמת תכלית המכה הושגה – לפי שעה, ופעלה את פעולתה ליירא את שם ד'.

(ב) והנה לעיל כתיב (ט, יד), כִּין בַּפֶּעַם הַזֹּאת אֲנִי שִׁלַּח אֶת־כָּל־מִגְפָּתִי אֶל־לִבְךָ וּבָעֶבְרִית וּבְעֶמְלֶךְ פְּעִיבֹר תִּדְעֶה כִּי אֲנִי פָּמְנִי בְּכָל־הָאָרֶץ.

ופירש"י, את כל מגפתי – למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות.

אולם באור החיים הק' פירשה על מכת ברד, וז"ל, והנכון בעיני שנתכוין לומר אליו כי באמצעות מכה זו יטה לבו להבין להרגיש במגפות שהביא עליו ה', יובן כי בכל מכה ומכה שהביא עד עתה לא היה מחליט פרעה בדעתו כי הם מאלהי היכולת והיה תולה במכשפות ומעשה שדים, וזה לך האות שגם החרטומים עושים כן, והגם שהיתה מכה שאמרו החרטומים אצבע אלהים היא, יש מקום לפרעה לחשוב כי אפשר כי האנשים ההמה לא השיגו השגת משה ואהרן במכשפות ואומרים כן ולעולם ימצא אדם מכשף שיעשה כן, לזה אמר אליו ה' כי בפעם הזאת באמצעות המכה אשר אביא עליך אני שולח את כל מגפותי שכבר הבאתי עליך אל לבך פי' שתדע כי לא מעשה כישוף ושדים המה אלא מעשה אלהים, והוא אומרו מגפותי בכינוי העושה אותם כי בראותך מכה נפלאה אשר אין יכולת לשד וכשוף לעשות אפי' דומה דדומה להוריד אש מן השמים בפלאי פלאות אז לראשונות תתבונן.

והנה בדברי האוה"ה למדנו היחודיות שישנה במכת ברד, שאין שום אפשרות לתלותה בדרכי הטבע, וגם לא בלמעלה מן הטבע, כוחות מסוימים שישנם בתוך מערכת הבריאה שבכוחם לשדד כוחות הטבע כמו מעשי כשפים, אלא זה מכה נפלאה שפועלת יראת ד', כי זה מעשה ידיו ואין בלתו.

ג) ויתכן להוסיף נופך בביאור פלאות מכת ברד, שהענין הוא כמו שכתב רש"י (פס' כד), מתלקחת בתוך הברד – גם בתוך נס, האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם.

והנה מצינו בדברי הזוהר הק' (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רנז עמוד א), ובגין דא אתקרי שמים כליל אש ומים אש דגבורה ומים דחסד וכו'.

והנה כאן במכת ברד היו כלולים האש והמים שהם מידות חסד וגבורה, והנה אף הגבורה שהיא למעלה מדרך הטבע, מ"מ עדיין יש פתחון פה לטעון שזה מקרה של יציאה מדרך הטבע, או מעשי כשפים וכד', והיראה באה ע"י השילוב והמיוזג של המידות חסד וגבורה שזה מוליד מידת יראה.

וכן מצינו בברכת אבות שבתפילת שמונה עשרה – הגדול הגבור והנורא, הגדול – מידת החסד, הגבור – מידת גבורה, והנורא – מידת תפארת שזה המיוזג של החסדים והגבורות.

ניעויו' לשון זוהר חדש (תיקונים כרך ב דף סח עמוד ב), ומסמרא דתלת אבהן דאתקריאו אל אלהים ה' דאינון האל הגדול הגבור והנורא אתקריאת גדולה גבורה תפארת. וכן הוא בפי' התפילה לרוקה ובריקאנטי בכמה דוכתי, ובספר מגיד מישרים להב"י].

ד) ובספר רפדוני בתפוחים לדודי הגר"ש אריאלי שליט"א כאן הקשה לפי דברי הגר"ז הנ"ל שהבאנו לעיל דנמצא לפי דבריו דלא רק דהיה נם והבדלה בין ארץ מצרים לארץ גושן, אלא דגם בארץ מצרים גופיה היה הבדלה דעל הכתים לא ירד ברד, ומהו זה שכתוב 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד'.

ומטו לבאר משם הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א דמה שכתוב 'ועתה שלח העז את מקנך וגו', אין זה עצה בעלמא, דאטו לא ידעו מעצמן שאם יש אפשרות הצלה שכדאי להם להציל עצמן, אלא הפי' דהך גופא מה שהניסו את עבדיהם ואת מקניהם מפחד ד', זה היה זכות שלהם להינצל, ובזכות היר"ש שלהם ניצלו. [וזה מבואר היטב לפי מה שבא בדברינו עד כה שכל תכלית מכה זו היתה על מנת לנמוע יר"ש בלבבות].

ואמנם ההבדל בין הירא את ד' מעבדי פרעה לעם ישראל, דעבדי פרעה היו צריכים לעשות מעשה של יר"ש כדי להינצל, אבל עם ישראל בעצמותן הן יראי ד', וכמ"ש במחית עמלק ולא ירא אלקים, משמע דישראל בעצמותן יראי ד', וזהו דחדית קרא דישראל לא היו צריכין למעשה של יר"ש כי הם בעצמן יראי ד', וזהו עצם ההבדלה שנעשה אז להבדיל בין יר"ש של ישראל לבין יר"ש של המצריים, עכ"ד.

ונראה להוסיף בזה את דברי חז"ל המובאים ברש"י (ויקרא כ, כו), וז"ל, ואבדל אתכם מן העמים להיות לי – אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו. רבי אלעזר בן עזריה אומר מניין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשר ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שתהא הבדלתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים.

הרי לנו שמעיצומה של ההבדלה בין ישראל לאומות העולם, שיהו פורשים מכל העבירות והמעשים המגונים מחמת יראת שמים, ודוק.

ארבה

כתיב (שמות י, ד-ו), כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה מגבלה: וכסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ ואכל את יתר הפלטה הנשארת לכם מן הפרד ואכל את כל העין הצמח לכם מן השדה: ומלאו בתיך ובתי כל עבדיך ובתי כל מצרים אשר לא ראו אבותי ואבות אבותי מיום היוותם על האדמה עד היום הזה ויפן ויצא מעם פרעה.

הרי מבואר כאן שני חלקים במכת הארבה, תחילה יכסה את עין הארץ ויאכל את כל העין אשר בשדה, ואח"כ יכנס בבתים וימלאם וכו'. והנה בפסוקים להלן לא נזכר קיום החלק השני כלל.

וביארם המפרשים, שזהו פירוש המקראות להלן (שם טז-יז), וימחר פרעה לקרא למשה ולאהרן ויאמר הטאתי לד' אלקיכם ולכם: ועתה שא נא הטאתי אך הפעם והעתירו לד' אלקיכם ויסר מעלי רק את המות הזה.

אכן מהו ענין המות המיוחד בכאן כאשר יכנס הארבה בבתים, מצינו כמה אנפי בדבריהם.

בכלי יקר פירש לפי פשוטו, וז"ל, וזה שאמר ולא יוכל לראות היינו הארבה שהזכיר לפנינו לא יוכל לראות הארץ, ועל ידי שלא יראה הארבה את הארץ יאכל את הכל ולא ישבע עד אשר יבקש אחר כך גם אשר בבתים. ומה שמצינו שבשימוש המכה לא אכלו כי אם את שבשדות ולא מצינו שנכנסו לבתים, לפי שנאמר וימחר פרעה לקרוא למשה ולאהרן, למה לא נאמר לשון וימחר בשום מכה, אלא לפי שידע פרעה שאם לא ימצאו בשדות יאכלו גם מה שבבתים על כן וימחר פרעה קודם שיכנסו לביתו, ולכך ועתה שא נא הטאתי ועתה תיכף ומיד קודם שיכנסו לבתים.

וכו מפרש רבינו בחיי באופן השני, וז"ל, או יאמר "את המות הזה", לפי שכל פירות האדמה נשתדפו בברד ואחר כך בא הארבה לכלות מה שהשאיר הברד, ואחר שתי מכות אלה לא נשתירה מחיה לבני אדם בארץ, והנה זה להם מות.

הגאון המלבי"ם מחדש שהיה כאן סכנה נוספת מעבר לאכילה מצד צחנת הארבה, וז"ל, וימחר פרעה. שאח"כ התחילו לכנוס בבתים כמ"ש ומלאו בתיך, והיה סכנה שע"י הצחנה שלו יתהווה דבר ומות בבתיהם. ויאמר הטאתי לה' ולכם, שידוע מחוקי המלכות לכבד את השלוחים וצירי הממלכות וכ"ש מלאכי ה', וע"ז בקש שימחלו לו ויעתירו בעדו ויסר מעלי רק את המות ר"ל שכבר השחית הכל ולא נשאר להסיר רק את המות שיסובב על ידו כשימלא את הבתים ע"י צחנתו.

רבינו בחיי באופן השני מחדש שהיתה מיתה במישרין ע"י הארבה, וז"ל, רק את המות הזה. למדך שהיו בני אדם מתים במכת הארבה כשם שהיו מתים במכת הברד, ואולי היה הארבה מסמא את עיניהם כענין הצרעה בזמן יהושע.

ובמדרש שכל טוב, וז"ל, רק את המות הזה. הארבה הזה אוכל ואינו נהנה, היה נופל על פני המצרי והיה מנקר את עיניו ואוכלן.

[ובדומה לזה ממו בשם מהרי"ל דיסקין שהארבה שבאו למצרים היו סומין, ומה"ט אכלו הרבה, וכמו דאיתא ביומא (עד, ב), אמר רב יוסף מכאן רמו לסומין שאוכלין ואין שבעין].

ובבעל הטורים, וז"ל, ויסר. ג' במסורה. ויסר מעלי רק את המות הזה. ויסר הצפרדעים (לעיל ח ד). ויסר מעלינו את הנחש (במדבר כא ז). מלמד שעם הצפרדעים ועם הארבה היו נחשים ממיתים בהם. על כן אמר ויסר מעלי רק את המות הזה].

חושך

(י, כב) ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים.

כתיב בתהילים (קה, כח): שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו. ופירש"י: המכות שצוה עליהם באו במצוותיו ולא שינו את דברו.

וצ"ב מאי רבותא איכא, וכי ביד המכות לשנות את דבר ה'. ועוד יש להבין, למה נאמר שבח זה בפס', דווקא גבי מכת חושך ולא על שאר המכות.

וראיתי מבארים בזה, דאמנם במכת חושך היה חידוש מיוחד יתר על שאר המכות, שהרי מציאות זו ששורר חושך ביום זהו שינוי סדרי בראשית של השמש והירח, שהרי מצינו בדברי חז"ל (ירושלמי ברכות סא,א, ועי' ריש פסחים): משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שני איסטריטנין, זה אומר אני משמש ביום וזה אומר אני משמש ביום, קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהיה תחומך, קרא לשני ואמר לו היום יהיה תחומך. הדא הוא דכתיב ויקרא אלקים לאור יום לאור אמר לו היום יהיה תחומך, ולחושך אמר לו הלילה יהא תחומך.

ועל חוקים אלו נאמר ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור. ובקידוש לבנה אנו מברכים: חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם. וזוהי הרבותא שמכת חושך באה במצוות ה' ולא מרו המאורות את דברו⁹¹.

ועוד נראה לבאר באופ"א לפי דברי האלשיך בתהלים שם, וז"ל, כי הלא ראינו שלח חשך שהוא כמאמר המתרגם בתר דיעדי קביל ליליא (אונקלוס שמות י כא), שבעלות השחר אחר ששלח חשך הלילה והלך לו, הביא חשך זה, וזהו מה שאמרו ז"ל (שמות רבה יד ב) שהביאו מגחינם. ולא מרו את דברו, לא נתרעם חשך הלילה שיעשה על ידו ולא האחר שהביאו מתפקידו, כי שני מיני החשך הודו, זה להסתלק וזה לבוא. וזהו ולא מרו את דברו.

ולפי דבריו נראה לבאר מה שמצינו בפס' זה קרי וכתיב, דברו בלשון יחיד ודבריו בלשון רבים, יען כי באמת לא מרו את דבריו ברבים, כי אף שהיה כאן רק דיבור אחד לשלוח החושך שהיה בריאה חדשה עתה ולא החושך של הלילה, ולא המרה החושך השלוח את דבר ד', הנה גם לא המרה החושך הקבוע בלילה את דבר ד' במה שנסתלק והלך לו, וזה כפתור ופרה.

מכת בכורות

בשמות יב, כב-כג כתיב: ולקחתם אגרת אזור ומבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות... ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר: ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף.

לכאורה נראה דבאמת היו כאן ב' מצוות ה' כנגד שני ענינים נפרדים.

⁹¹ ברם, יעויין בפנים יפות פר' וארא (ז,יז) שנקט שלא היה בזה שינוי ממעשה בראשית, וז"ל, אך כתבנו במה שאמר הכתוב [תהלים קה, כז] שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו, פירושו מפני שחשך היה קצת שינוי בטבע הבריאה ולא מצינו תנאי במעשה בראשית, אבל רש"י פירש בקהלת [א, ט] ואין כל חדש תחת השמש, אבל משמע למעלה מהשמש יש חדש א"כ בחושך בשמש עצמה יש חדש, וממילא כיון שנלקח אור השמש למצרים היה ממילא החושך למצרים למטה בארץ, והיינו דאמר שלח חשך למעלה וממילא החשיך למטה, והיינו דאמר ולא מרו את דברו שאין בזה שינוי לדברו דהיינו במעשה בראשית, דכתיב [תהלים לג, ו] בדבר ה' שמים נעשו.

הא' כדי שיפסח ה' על הפתח, ויבדיל בין בכורי מצרים לבכורי ישראל, נצטוו ליקח האגודת אזוב ולטבול בדם וליתן על המשקוף ועל שתי המזוזות, וראה ה' את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח על הפתח.

הב' הרי כיון שניתנה רשות למשחית לחבל, ולילה רשות למחבלים הוא שנאמר בו תרמוש כל חיתו יער (רש"י), לכן אל תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ובזכות שיקימו הדין הזה שלא יצאו מפתח הבית ינצלו גם מזה, כי ה' לא יתן למשחית לבא אל הבית.

וגם להלן יב, כז כתיב: ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל. הרי שני חלקים. פסיחת השי"ת עצמו על הבית. ב' דין הצלה על הבית, וזה מן המשחית, ודוק.

ונראה עוד, שהמצוה הראשונה היתה בשביל הבכורים וגדולי הבית, להציל ממוות נפשם כאשר יפסח ד' על הפתח, אבל המצוה של 'אל תצאו' מצד המשחית זה קאי על כולם, ולא רק על הבכורות.

אמנם יתכן לפרש שהכל ענין אחד הוא, ונקדים בזה המובא בשם הגרע"א בספר חוט המשולש עמ' קפב, שהקשה למה לא קדשו גם הבכורים מאב רק פטר רחם, כי הנם היה ג"כ על הבכורים מאב, כי אפילו לא היה בבית בכור מאם אזי הגדול שבבית מת, וא"כ מהראוי היה לקדש גם הבכורים מאב.

ותירץ, שלכאורה קשה כיון שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד למצרים כדכתיב אני ה' אני ולא מלאך ולא שרף וכו', וא"כ למה צריך לנתינת דם על המשקוף ועל המזוזות, וגם אמאי לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם מטעם שניתנה רשות למשחית אינו מבחין, הלא הקב"ה בכבודו ובעצמו היה והוא ידע להבחין.

אולם צריך לומר דעל הבכורים מאב לא שייך הבחנה דאין כל אחד יודע בבירור אם הוא בכור לאביו, רק הקב"ה בכבודו ובה היה הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי זה לא היה יכול למסור לשליח כיון שאינו יודע להבחין בין טפה של בכור, רק על הבכור מאם שהוא דבר הניכר ומבורר לכל זה היה ע"י השליח, וע"ז אומרים כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין, ומשו"ה לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם עד בוקר. וא"כ מה שנעשה ע"י הקב"ה בעצמו אין שייך בזה נם כי הקב"ה הוא היודע ומבחין, רק הנם היה על הבכורים מאם ע"י המשחית, ולכן קדשו רק הבכורים מאם, עכ"ד.

ושוב מצאתי ממש כדברים הללו בפי' 'חסד לאברהם' להגש"פ, ושם ישנה תוספת נופך, דהנה איתא במדרש שהיו המצרים מטמינים בכוריהם בבתי ישראל שלא ישלוט בהם המשחית. אמנם מה שיכלו להטמין הוא רק את הבכורים מצד האם שהיו גלויים להם, ולא הבכורים מצד האב שאין מכיר בהם והם נשארו בביתם.

ולפי"ז מדויק להפליא דאמנם הבכורים מאם היו בבתי ישראל, וזה ניתן למשחית, ועל זה נאמר ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף, והיה ע"ז הנם בבתי ישראל אשר בארץ גושן, אבל אותן הבכורות מאב שנשארו בארץ מצרים ע"ז נאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה ההוא – אני ולא מלאך וכו'.

ויתכן עוד לבאר, דהנה רש"י בפרשת בא פירש לשון 'ופסחתי' בב' אנפי, 'ופסחתי' – וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו לא ה) פסח והמליט. ואני אומר כל פסחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה, וכן (מלכים א' יח כא) פוסחים על שתי הסעיפים, וכן כל הפסחים הולכים בקופצים, וכן (ישעיהו לא ה) פסח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים'.

ומקור הדברים במכילתא דרבי ישמעאל פר' בא – מסכתא דפסחא פרשה ז: ופסחתי עליכם. ר' יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהב"ה מדלג על בתי בניו במצרים שנאמר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים, ואומר הנה זה עומד אחר כתלנו וגומר. רבי יונתן אומר ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ואני איני חס על המצרים. הרי שהיה מצרי בתוך ביתו של ישראל שומע אני ינצל בגינו ת"ל ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ולא על המצרים. הרי שהיה ישראל בבית המצרים שומע אני ילקה בגללו ת"ל ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים בכם אינו הווה אבל הווה הוא במצרים וכו' ⁹².

ופירש המלבי"ם 'לדעת ר' יאשיה הוא מענין דלוג שלא נכנס לבית ישראל כלל, ולדידיה כשהיה מצרי בבית ישראל היה ניצול, וכדבריו משמע ממ"ש לקמן ופסח ה' על הפתח שמשמע שלא נכנס לבתיהם כלל, ור' יונתן מדייק מ"ש פה ופסחתי עליכם שר"ל שאף כשהיה מצרי בבית ישראל שאז נכנס בפתח להרוג את המצרי בכ"ז אפסח עליכם, ומפרש פסחה מענין חיים ורחמים, ומ"ש לקמן ופסח ה' על הפתח הוא כשלא היה מצרי בבית ישראל, וכן מדייק ר' יונתן מ"ש ולא יהיה בכם נגף אבל יהיה במצרים וזה כשישראל בבית המצרי, ובאר שנס זה לא יהיה רק עתה בהכותי בארץ מצרים לא אחר זמן'.

אכן לפי דברינו יתכן שאף לדעת ר' יאשיה אותן שנשמנו בבתי ישראל לא ניצולו, אלא שהם נהרגו ע"י המשחית שבא אל הבתים לנגוף, ואילו קרא ד'ופסח ה' על הפתח' קאי על הקב"ה בעצמו שהרג את הבכורות מאב במקומותיהם במושבותם, והקב"ה בעצמו קיים 'פסחה' מלשון דילוג וקפיצה.

ואילו לדעת ר' יונתן ה'ופסח' מתפרש על ההגנה וההצלה ששמר הקב"ה ולא נתן למשחית לבוא אל בתי ישראל ולנגוף את ישראל, רק את הבכורות מאם שנשמנו שמה, ומתפרש פסחה מל' רחמים.

ונמצא שלפי דעת ר' יאשיה הפסוק מתחלק לשני חלקים, דחלקו הראשון מיירי על הקב"ה שדילג וקיפץ מעל בתי ישראל, והחלק השני מיירי ממה שלא נתן למשחית לחבל בבתי ישראל, ואילו לר' יונתן כל הפס' מתפרש בענין אחד, דהקב"ה חס וחמל והגן על הפתח ולא נתן למשחית.

⁹² וראה עוד בתוספתא סוטה פ"ד ה"ה: באברהם מהו אומ' והוא עומד עליהם וגו' אף המקום ברוך הוא הגין את בניו במצרים שנ' ופסח ה' על הפתח.

יציאה ד'מכת בכורות'

יסודו של מרן הגר"ז בחילוק שבין כלל המכות למכת בכורות;
כלל המכות בגדר משפט ודין, מכת בכורות למטרת שילוח

א) בחידושי מרן רי"ז הלוי פר' וארא עה"פ ראה נתתיך א' לפרעה, וז"ל, פירש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו', והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה, ולכן מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר ואחרי כן יצאו וגו'. וכ"ה מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות פ"ב דמשפט המצריים היתה י"ב חודש, הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח⁹³. ולכן כתיב בכל מכה ומכה פרעה לחוד ועבדיו לחוד ועמו לחוד, כי לכל אחד בפ"ע היתה המכה והדין כפי מה שנתחייב, ופשוט.

ובכתבי הגר"ז (סמענסיל סי' ריב) מובא עוד לפרש לפי"ז הא דאיתא בפיוט בהגש"פ, אלו עשה בהם שפטים וכו' ולא הרג את בכוריהם דיינו. וצ"ב דלכאורה ב'שפטים' נכללים כל עשרת המכות וממילא גם מכת בכורות בכללם. אולם לפי האמור דהמכות היו בגדר משפט ודין ולא למטרת שילוח, אבל במכת בכורות מבואר בשמות (ד, כג) וְאָמַר אֱלֹהִים שְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְשַׁלְּחוֹ הַנֶּה אֲנִי הָרֹג אֶת בְּנֵךְ בְּכֹרְךָ, והיינו דמכת בכורות היתה עבור מה שלא שלחו את בני ישראל ממצרים, וכיון שמשני טעמים היו, ע"כ כתבם לחוד.

ויש להוסיף בזה דבכמה מפרשים איתא דשפטים היינו עשר המכות.

**הרחבת היריעה: יסוד הגר"ח – גאולה ופדות,
ודברי הגר"א על הפדיון שהוא גאולת לילה**

ב) ונראה להרחיב היריעה כמה שמצינו שני גדרים במכת בכורות, גדר של משפט ודין ככל שאר המכות, וכן גדר של שילוח ויציאה, ויתבאר בהקדם כמה וכמה הקדמות.

כתב רבינו הגר"א באדרתו בפר' ראה בביאור המקרא (דברים יג, ו) וְהִנָּכִיָּה הָיָה אִלֵּים הַחַלּוֹם הָיָה יוֹמָת בִּי דָּבָר סָרָה עַל ה' אֱלֹהֶיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדֶךְ מִפִּי עֲבָדִים לְהַדִּיחָךְ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ, וז"ל: שב' גאולות היה ביציאת מצרים אחד בלילה והוא אתחלתא דגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה לפטור מיד מן המכות אמור להם בני חורין אתם, ולמחרת בעצם היום יצאו ממצרים ביד רמה, ועל גאולת לילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וגאולה של יום הוא ביד רמה בחזקה, לכך אמר המוציא אתכם ממצרים והוא ביום, וזהו המוציא על כרחם, והפדך הוא גאולת לילה שנתנו פדיון, וכן נאמר בישעיה הקצר קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל, ידי מפדות הוא גאולה שע"י פדיון כמו

⁹³ וכן מפורש ברש"י ד'דן אנכי' היינו בעשר המכות.

במרדכי שניתן הזמן תחתיו⁹⁴, ובמצרים ניתנו בכוריהם תחת בכורי ישראל, לכך אמר לשון פדיון, ואם אין כי כח הוא גאולה בלי פדיון, והיא ביד חזקה, עכ"ל.

ונראה בביאור דבריו לפי הידוע בשם מרן הגר"ח (מובא בהגש"פ מבית לוי (עמ' קפט), וז"ל, 'על גאולתנו ועל פדות נפשנו', הנה אמר הגר"ח דחלוקה גאולה מפדיון בעיקרה וביסודה, דלשון גאולה מצאנו לגבי שדה אחוזה דחזור ביוכל כדכתיב גאולה תהיה לו, והיינו דלשון גאולה הוא לשון של העברת רשות בעלמא, משא"כ לשון פדיון מצאנו גבי פדיון מע"ש ופדיון הקדש, והיינו לשון פדיה הוא חלות בחפצא דבעצמותה נשתנה בה דמקודם היתה הקדש ועכשיו היא חולין.

והנה בעבדות ישנם שני דברים, א' דין עבדות שהוא עבד בעצם אע"פ שאינו עבד ומ"מ הוי עבד, ועוד שהוא עובד במציאות ולזה לא צריך שיהיה לו דין עבד. וביציאת מצרים הרי היו שני הדברים, א' עצם זה שהקב"ה הוציאנו שלא נעבוד לפרעה בפועל, ועוד שביציאת מצרים נאמר עבדי הם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ודרשו ולא עבדים לעבדים, דנאמר בהם דכלל ישראל בעצמותם נעשו לבני חורין שאינם יכולים להיות עוד עבדים בחפצא.

וזהו מה שאומרים בתפילה 'ממצרים גאלתנו' הכוונה שאין אנו עובדים עוד לפרעה דע"ז שייך לשון גאולה, 'ומבית עבדים פדיתנו' היינו דחל עלינו שם בני חורין, ובעצם החפצא נפדינו מדין עבד.

והראיה לזה מילקוט פר' בא (סי' רח) שאמר משה לפרעה אמור אתם ברשותכם הרי אתם עבדי של הקב"ה, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, ומדאמר משה שישחררם ע"כ דהיה להם דין עבדים בעצמותם [שאלו הם לשונות של שחרור כדאיתא בגיטין (מ, א)⁹⁵], עכ"ד.

מכת בכורות – יצירת מציאות חדשה של עבדי ד'

ג) ונראה להוסיף בזה דברי הגמ' במגילה (יד, א), רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן,

⁹⁴ והנה רבינו הגר"א משווה אהדדי הפדיון של מכת בכורות שהיה בליל ט"ו בניסן לפדיון של מרדכי שניתן הזמן תחתיו, ומתי היה הפדיון הזה? הרי גדולת מרדכי היתה 'בלילה ההוא' כאשר נדדה שנת המלך וגו' כמבואר באסתר פ"ו, ואיתא במדרש (פנים אחרים פ"ו) שזה היה בליל ט"ו בניסן, אותו הלילה ממש!

וכן מפורש בפיוט 'שנאה נטר אנגי וכתב ספרים בלילה עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה, והיינו שהמן האנגי נוצח בנדר שנת אותו הלילה של אחשוורוש.

ויעיין בדרכי משה (או"ח סי' תרצ), וז"ל, כתוב בשם מהר"ל (שם עמ' תכט) מאוד מקובל בעיני מנהג מהר"ר שלום כץ ז"ל שליח צבור במגענצא שכשהגיע לומר בלילה ההוא (שם ו א) הגביה קולו יותר ממה שעשה עד כאן כי מכאן ואילך התחלת הגאולה, עכ"ל. וכן העתיק במ"ב שם ס"ק נב 'כשיאמר בלילה ההוא נדדה יגביה הקול כי שם מתחיל הנס.

ובאמת זו גמרא ערוכה, איתא במגילה (יט, א), היכן קורא אדם את המגילה וכו'. תניא, רבי שמעון בר יוחאי אומר מבלילה ההוא. אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה... ומרדכי היהודי את כל תקף... ומאן דאמר מבלילה ההוא תוקפו של נס.

⁹⁵ ועי' באריכות במאמר 'היציאה ברכוש גדול' שהארכנו עוד בענין זה.

יעו"ש. הרי מבואר שביציאת מצרים נהייתה מציאות חדשה של עבדי ד' ולא עבדי פרעה, ואף אם אכתי עבדי איזה מלך רשע אנן, אכתי יצאנו מכלל עבדים מצד החפצא.

והאי מילתא אירע בחצי הלילה במכת בכורות, כדאיתא בירושלמי פסחים פרק תמיד נשחט, וז"ל, אמר רבי לוי כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה. והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום ומה היה אומר קומו צאו מתוך עמי. לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים הללויה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

ובמדרש תהלים (מזמור קיג), ר' יהודה בר סימון אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים, ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל כט), ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה, שנאמר ויהי בחצי הלילה, הוי אומר נגיתני בלילה באותה הלילה שגאלתנו והוצאתנו לחירות, שהיינו עבדים לפרעה, וגאלתנו ועשיתנו לך לעבדים, לכך נאמר הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה.

ולפי דברים אלו מבוארים היטב דברי רבינו הגר"א שהיתה גאולה כבר בלילה, והוא אתחלתא דגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה לפטור מיד מן המכות אמור להם בני חורין אתם, ועל גאולת לילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, והיינו פדיון מצד החפצא שעמ"י בעצמותם נעשו בני חורין⁹⁶.

ונראה שזהו שאנו אומרים בתפילה, המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם, דה'חירות עולם' בהפקעת העבדות בגוף החפצא דישראל נעשה במכת בכורות, וכמ"ש נ.

יהודה של מכת בכורות שהיא מציאות השילוח ולא עונש בעלמא

ד) ועתה נבאר השייכות של מכת בכורות לענין זה של פדיון וחירות מעצם שם העבדות, ונקדים עוד, דהנה יש להקשות מפני מה דווקא במכת בכורות הוצרכו ישראל לזכויות מיוחדות על מנת שיפסח ד' על הפתח ולא יתן למשחית לנגוף את בכורות ישראל, ואיתא ברש"י (שמות יב, ו), ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצוות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה וכו', יעו"ש.

ואילו בשאר המכות מצינו שהיו הבדלה והפלאה שהפלה ד' בין מחנה ישראל ובין מחנה מצרים, ולא נזכר שצריך לזה איזו זכות מיוחדת, וכבר הקשה כן האברבנאל בפ"י זבח פסח, והאריך בזה הנתיבות בפ"י מעשה נסים, וכן ראיתי דמטו קושיא זו בשם הגה"ק בעל אבני נזר זצוק"ל.

⁹⁶ ועוד הארכנו בזה מכבר במאמר יהודה לקדשו, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

ולפי דברי הגר"ז הנ"ל דכלל המכות באו בגדר עונש ודין על המצרים ולא למטרת שילוח, מבואר היטב דכיון שישראל היו הנרדפים והמעונים שבעמים באו העונש על פרעה ועל המצרים, ממילא לא היו בכלל המכות, ולא הגיע אליהם שום עונש ומשפט, וישנן הבדלה והפלאה בין ישראל למצרים, אבל במכת בכורות שיש בה גדר נוסף של יציאה ושילוח אזי בעינן לזכויות מיוחדות כדי שעם ישראל יזכו להינצל ממכה זו.

קושי היציאה במכת בכורות 'גוי מקרב גוי'

ה) ואמנם יציאה זו של עם ישראל ושילוחם מעם המצרים לא עלתה על נקלה, מאחר שכבר היו מעורבים ומשוקעים בתוכם ובתוך טומאתם, שכן כתיב בתורה, (דברים ד, לד), או הנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לִּי גֹי מִקָּרֵב גֹּי בְּמִסְפַּת בָּאֵתָת וּבְמוֹפְתִים וּגו'. ובמכילתא דרבי ישמעאל (בשלח – מסכתא דויהי פרשה ו), שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה.

ובמדרש (ויקרא רבה פרשת אחרי מות פרשה כג, ב), רבי אליעזר פתר קרא בגאולת מצרים מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים היא קשה על בעלה ללוקמה כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל הה"ד או הנספה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו' אלו ואלו ערלים אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים א"כ לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם.

ואמנם אין הכוונה לחטא עבודה זרה ממש כפשוטו, אלא להתערות וביטול באומה המצרית, וכמו שאילפנו לקח טוב באור החיים פר' בא (יב, ו), עוד ירמוז על דרך אומרם ז"ל (שיר השירים רבה פ' כשושנה בין החוחים) בפסוק גוי מקרב גוי שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי עבודה זרה מצד היותם בין המצריים, ואמרו עוד (שמות רבה פט"ז) שרמוז הכתוב באומרו משכו שימשכו מעבודה זרה. והנה אין כוונתם ז"ל לומר חס ושלום שהיו עובדי עבודה זרה אלא לצד שהיו ביניהם מבלי ידיעתם יעשו חוקים של עובדי עבודה זרה בפרטי המלבושים והמאכלים ודברים הרגילים, ואשר על כן מלבד שצוה שיעקרו מאותם פרטים שידמו להם נתחכם עוד אל עליון לעקור בחינת הרע מהם ולעשות תיקון עון זה ואמר שיקחו הטלה שהיא עבודה זרה של מצרים שבה היה לישראל המכשולות ויעשו בה מצוה האמורה בענין ובזה יהיה להם תיקון לשמירת עון עבודה זרה, והוא אומרו והיה לכם למשמרת פירוש במקום מצות שמירת עבודה זרה כשינהגו בו משפט כתוב והבן, עכ"ד.

וכה כתב בבית הלוי דרוש ב', וז"ל, חזינן מדברי חז"ל מדברים הנזכרים לעיל דגאלם תוך הזמן ודלג על החשבון, וכבר ביארו הרבה מהדרשנים בחיבוריהם דיעה זו, דהגאולה היתה תוך הזמן, ונתנו טעם לדבריהם על פי הקבלה. והחסבר לזה, משום דהמצרים בשיעבודם לישראל החטאו אותם באונס עד שגם הם היו משוקעים בעבירות ובטומאתן של מצרים, עד שאם היו עוד זמן מה במצרים היו נשתקעים כל כך בטומאתן עד שלא היה נשאר בלבם שום רשע קדושה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאתם ככל הגוים אשר על פני האדמה, ושוב לא היו מתייחסים כלל אחרי אבותינו⁹⁷,

⁹⁷ והנה בספר משך חכמה פר' בא עמד על כך, ש'המתבונן יראה כי במצרים נשתכח מהם גופי תורה שהיו "גוי מקרב גוי" (דברים ד, לד), 'הללו עובדי עבודה זרה (והללו עובדי עבודה זרה)' – (מדרש שוחר טוב טו, ה), וכן חפרו ברית מילה [ילקוט (דברים תתכ"ח)]. אמנם הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, כמו שאמר

וממילא לא היה מקום לההבטחה שאמר לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך כו' ואחרי כן יצאו. דעיקר כוונת ההבטחה הוא לגאול זרעו של אברהם אבינו ולא מי שאינו נקרא זרע אברהם, וכמו דבני עשו וישמעאל אינם נקראים זרע אברהם כן היה חלילה בישראל. ולכך מיהר לגאולם כשהיה עדיין קצת רושם קדושה מורשה להם מאבותיהם בפנימיות הלב, והיו מיוחסים עדיין זרע אברהם אוהבו, והיה מקום לההבטחה לחול. והגם כי לא ראיתי הדברים כתובים כן על ספר, הנני מסביר לי כן מה שראיתי במחברים הביאו דברי קדוש ה' האר"י ז"ל שכתב שאם היו עוד במצרים היו נכנסים בשער החמישים של הטומאה ולא היו נגאלים לעולם, ואין אתנו יודע בנסתרות, והסברתי לי בנגלות כנ"ל⁹⁸.

מכת בכורות – יציאה רוחנית

ו) נמצא איפוא שבמכת בכורות היתה היציאה הרוחנית משם העבדות של מצרים, והפדיון הרוחני מהביטול וההשתקעות במצרים, ונביא עוד מדברי רבותינו בכה הרוחני הנעלה של מכת בכורות.

באור החיים פר' בא (יא, ה), וז"ל, וראיתי לתת טעם למה לא יצאו ישראל אלא באמצעות מכת בכורות. עוד למה ה' הכה אפילו בכור שאינו מצרי דכתיב (לקמן י"ב כ"ט) בכור השבי. ואולי כי הטעם הוא לצד שמצינו שקרא ה' לישראל (לעיל ד' כ"ב) בני בכורי, וכבר הודיענו רבותינו ז"ל (זהר ח"ב רס"ג) כי כל מה שברא ה' במדת הטוב גם זה לעומת זה עשה האלהים בבחינת הרע וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה יש כנגדה בקליפה והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה, ולזה כנגד בחינת הבכורה שבקדושה היתה בחינת בכורה שבקליפה אוהזת ותוקפת בה לבל שלח עד אשר הרג ה' כל שם הבכורה שבקליפת מצרים בין של מצרים בין של האומות שהיו שם דכתיב עד בכור השבי ובכור השפחה וכל בכור בהמה, וגם בכור ישראל קדש אותם ה' כאומרו (במדבר ח' י"ז) כל בכור וגו' הקדשתי אותם לי כדי שלא תשאיר בכורה זולת של קודש אשר הקדיש ה', ולזה מת אפילו בכור בהמה, וכיון שנעקר שם זה נפל ענף הרע שהיה מחזיק בבכור הקדושה ולזה תכף יצאו בני ישראל והגם שמצינו שיצאו ורדפו אחריהם, חשבו שעדיין יש בהם כח לאחוז בהם, וצא ולמד מה עלתה בידם לא נותר בהם עד אחד, עכ"ד.

ובספר פנים יפות (פר' בהר), וז"ל, ואחז"ל [מכילתא בשלח טו, א] שתחילה נפרע מאלוהיהם שהוא שר שלהן וכן מצינו במצרים שנאמר [שמות יב, יב] ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, כי אין עיקר השיעבוד אלא לע"ז שלו כדין עבד שקנה עבדים שהכל הוא לרבו ראשון [יבמות סו א], ועיקר הגאולה והפדיון הוא בהוציאו אותו ממזל שלו.

במכילתא (דפסחא פרשה ה) שלא שינו שמם לא שינו לשונם שלא גילו מסתורין, יעו"ש. וועי' עוד בדבריו לשיטתו בפר' משפטים (כב, יז).

אולם מדברי הביה"ל וכן משמעות האוה"ח הק' נראה שבאמת לא חטאו בעבירה החמורה של ע"ז כפשוטו, אלא נתערו ונערבבו בין המצרים, ורק שהיתה עדיין איזו חציצה של הבדלה בינם לבין המצרים באותן תלת מיילי שלא שלא שמם ולשונם וכו', והכניסה בשער הנ' היתה מטשטשת החומה הזאת ג"כ לכדי ביטול גמור בין המצרים.

⁹⁸ ובענין זה הארכנו במאמר 'חמישים שערי טומאה', יעו"ש.

ענף ב

ב' חלקים במכת בכורות: מכה על פטרי רחם ילידי מצרים בכל מקומות מושבותיהם, ומכה על הבכורות וגדולי הבית בארץ מצרים דייקא

ז) ונראה עוד להוסיף לפי דברי הגר"ז ולראות נפלאות בענינה של מכת בכורות, ונקדים מן הכתובים באשר למכה זו, בתהלים (עח, נא), וַיִּךְ כָּל־בְּכוֹר בְּמִצְרַיִם רִאשֵׁית אוֹנִים בְּאֶהֱלֵי־חָם. ובתהלים (קה, לו), וַיִּךְ כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ־רַחֲמָם רִאשֵׁית לְכָל־אוֹנָם.

ואיתא במכילתא דרבי ישמעאל (כא – מסכתא דפסחא פרשה ז), והכתי כל בכור בארץ מצרים אפילו ממקומות אחרים והם במצרים ובכורי מצרים אפילו הם במקומות אחרים מנין ת"ל למכה מצרים בבכוריהם וגומר. בכורי חם כוש פוט ולוד מנין ת"ל ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם.

ובפסיקתא רבתי (הוספה א פיסקא ב – ויהי בחצי הלילה), ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור... דבר אחר כל בכור (ולא) [אילו] הבכורות מתו בלבד למה כתב כי אין בית אשר אין שם מת, וכי לא היו בתים שאין שם בכורות מהו שכתב כי אין בית וגו', א"ר אבא בר חמא בית שלא היה בו בכור הקדוש ברוך הוא היה נוגף את גדול הבית שנאמר ויך כל בכור במצרים ראשית לכל אונם כענין שנאמר שמרי הראש כי לא היה בכור.

ובמדרש תהלים (שם), ויך כל בכור במצרים. אמר ר' אבא בר אבא בכור לאיש, בכור לאשה, בכור לבהמה, בכור לכל דבר, ואם לא היה בבית בכור היה האפוטרופוס שבבית מת, שנאמר כי אין בית אשר אין שם מת (שמות יב ל).

ולפי הדברים הללו כתב בפ' הגאון מלבי"ם לתהלים שם, וז"ל, ועל ידי כן ויך כל בכור במצרים, שלח עליהם שנית מכות בכורות להרוג אנשים, ומ"ש ויך כל בכור היינו גדול הבית, וראשית אונים הוא מי שנולד מטפה הראשונה, והנה הבכור וגדול הבית לא נהרג רק במדינת מצרים, בין שהיה מילדי מצרים בין שהיה מילדי מדינה אחרת וגר במצרים, וז"ש ויך כל בכור במצרים, והראשית אונים לא נהרגו רק מילדי מצרים ולא הגר שם ממדינה אחרת, אבל זה נהרג אף במדינה אחרת אם היה מילדי מצרים, ועז"א ראשית אונים באהלי חם, שחם כולל השורש שמצרים יצא ממנו, כמ"ש ובני חם כוש ומצרים ופוט וגו', ואם נמצא יליד מצרים גם באהלי חם, שגר בכוש או בפוט וכנען, נהרג ג"כ, וכן אמרו חז"ל שנהרגו בכורי מצרים שגרו במקום אחר ובכורי אומות אחרות שגרו במצרים, עכ"ד.

ולפי דבריו שמעתי לדקדק לשון המקראות בפר' בא (יא, א-1), וַיֹּאמֶר ד' אֶל־מֹשֶׁה עוֹד נִגַּע אֶחָד אָבִיא עַל־פְּרֹעֶה וְעַל־מִצְרַיִם... וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ד' פְּחַצֵּת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם: וְמַת כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרֹעֶה הַיֹּשֵׁב עַל־פִּסְאֹן עַד בְּכוֹר הַשֹּׁפֶחַ אֲשֶׁר אַחֲרֵי הַרְחִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה.

הרי שבתחילה אמר הכתוב 'ועל מצרים' ולא הזכיר ארץ, וכן אני יוצא בתוך מצרים, ולא בתוך ארץ מצרים, ואילו בהמשך אומר 'ומת כל בכור בארץ מצרים', וכבר עמד בזה בכלי יקר.

ולפי האמור בדברי המלבי"ם הדברים מתפרשים יפה, דמתחילה מיירי ממכת בכורות של הבכורות – פטר רחם, וזה אינו דווקא בארץ מצרים, אלא על האומה המצרית בכל מקום שהיא, ואח"כ מיירי במכת גדולים שבבית כמשמעות לישנא קרא 'ומת כל בכור', [דכיוצא בזה דריש בפסיקתא רבתי על והכתי כל בכור], ואמנם זה היה רק בארץ מצרים כמפורש במלבי"ם.

**ב' החלקים במכת בכורות, משפט ועונש על פטרי רחם,
ומכה על גדולי הבית למטרת שילוח**

ח) אולם נראה לבאר ביתר עומק ענין ב' חלקים אלו, דהנה בדברי מרן הגרי"ז נתבאר לעיל לחלק בין מכת בכורות לשאר מכות, דבמכת בכורות מבואר בשמות (ד, כג) וְאָמַר אֱלֹהִים שְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְתִמְאַן לְשַׁלְּחֵם הַנֶּה אֲנֹכִי הֲרֹג אֶת בְּנֶךָ בְּכֶרֶךָ, והיינו דמכת בכורות היתה עבור מה שלא שלחו את בני ישראל ממצרים, ונראה מדבריו דאמנם זה בא להפקיע שלא היתה המכה בגדר עונש ומשפט.

מאידך גיסא, מצינו בדברי הספורנו (ד, כג) שיטה הפוכה בתכלית, וז"ל, הנה אנכי הורג את בנך בכורך. כפי המשפט האלהי שהוא מידה כנגד מידה, כאמרו וכארח איש ימציאנו, כי אמנם מכת בכורות לבדה היתה למשפט עונש לפרעה מכל המכות, אבל שאר המכות היו לאות ולמופת למען ישובו, כי לא יחפוץ במות המת כי לא נעל בפניהם דרכי התשובה אמתית כלל, לו חכמו לשוב אל האל יתברך מאהבת טובו ויראת גדלו... אבל מכת בכורות ומביעת פרעה וחילו בים היו שפטים אלהיים לקיים מדה כנגד מדה.

וחזר ושנה דבריו להלן (ו, ד), וז"ל, ולא ישמע אליכם פרעה. לא קודם ההקשאה, גם לא אחרי כן עם ראותו רבוי האותות והמופתים, ולכן אעשה בהם שפטים, והם מכת בכורות ומביעת מצרים בים סוף, ששניהם בלבד היו על צד עונש להם מדה כנגד מדה. אבל שאר המכות היו אותות ומופתים להשיבם בתשובה, כאמרו בזאת תדע כי אני ה', בעבור תדע כי אני ה' בקרב הארץ, למען תדע כי לה' הארץ, למען שיתי אותותי אלה בקרב, ולמען תספר וידעתם. אתה ישראל והמצרים. וגם כשהטביעם בים כוון לעשות באופן שהנשואים במצרים יכירו וידעו כאמרו וידעו מצרים כי אני ה'.

והנה אף כי דברי הגרי"ז כראי מוצקים, דפשו פשטות דברי חז"ל מורים בדרך כלל כשיטה שכל עשר המכות היו עונש. דרך משל, במשנה בעדויות (פ"ב מ"י) משפט המצרים י"ב חודש, וזה כולל כל עשר המכות. וכן במדרש (שמו"ר ה, ז) עה"פ וְאֵנִי אֶחָד אֶת לְבוֹ – כדי להיפרע דינם מהם. וכן הוא בעוד מדרשים.

אבל מצינו גם מדרשים שבהם נראה שלמדו כשיטת הספורנו. במדרש (שמו"ר טו, כז) איתא דקרא ד'גם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי שנאמר לאברהם היינו מכת בכורות, והכי מבאר קרא דבסמוך, 'עוד נגע אחד אביא על פרעה', דהיינו נגע שאמר לאחד שהוא אברהם, עיי"ש בכל האריכות.

ואולם יתכן לקיים הדברים מעט, דבאמת מכת בכורות נכללת בכלל המכות דהויא נמי עונש ומשפט במצרים, ואולם נוסף במכת בכורות עוד חלק עיקרי שזה נעשה למטרת שילוח.

והנפק"מ בזה נראה דהיינו בב' חלקי המכה, וכמו שיתבאר, דהנה החלק של הריגת פטר רחם שהוא ענין חשיבות ו'ראשית אונים' זה בתורת עונש ומשפט במצרים, וזה יתקיים באמת בראשית אונים של מצרים בכל מקומות מושבותיהם, ואפילו שלא במצרים, כי זה היה עונש על האומה המצרית, ובלא שייכות למקום ארץ מצרים, ואולם המכה של גדולי הבית היה למטרת שילוח, שהם היו ה'בעלי דברים' במצרים, ולכן היו כלולים במכה זו גם גדולי הבית שאינם מן האומה המצרית כלל, שלא יפריעו בשילוח⁹⁹.

ענף ג

כתיב בסוף התורה הק' (דברים לד, יב), וְלֹכַל הַיָּד הַחֲזָקָה וְלֹכַל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל.

וביאר הרמב"ן, וז"ל, ובספרי (בסופו), ולכל היד החזקה, זו מכת בכורות, שנאמר בו (שמות ו א) כי ביד חזקה ישלחם, ולכל המורא הגדול, זו קריעת ים סוף. ד"א ולכל המורא הגדול, זו מתן תורה... ומעם אשר עשה משה – שהכין והראה זה לעיני כל העם, כלשון ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב ה), וימהר לעשות אותו (שם יח ז), לעשות את יום השבת (לעיל ה טו), כי משה לא עשה היד החזקה והמורא הגדול, רק הכין אותם, ובעבורו נעשו לעיני כל ישראל.

וכן הוא ברמב"ן בפר' בא (יא, י), וז"ל, ומעם ומשה ואהרן עשו את כל המופתים האלה – הם המופתים הנזכרים למעלה, ואמר זה בעבור שהשלים כל המעשים שעשו, וגזרת מכת בכורות שכבר הודיעו אותה לפרעה, כי במיתת הבכורות אין למשה ואהרן בה מעשה. ולפי דברי מרן הגר"ז מבואר היטב החילוק המבואר בפס' בין מכת בכורות שזהו היד החזקה שנעשה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו לבין שאר האותות והמופתים, המבואר בלשון הפס' לעיל מיניה שנעשו ע"י משה רבינו בשליחות הקב"ה, 'ולא קם עוד נביא בישראל כמשה... לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, דלשאר המכות מינה הקב"ה את מרע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, ובזה באמת היתה החלוקה לכל אחד כפי מה שראוי לו בעונשו, לפרעה, ולכל עבדיו, ולכל ארצו. אולם במכת בכורות היתה כאן תכלית נוספת שעיקרה הוא למטרת שילוח, ובזה לא היה למשה מעשה וחלק, אלא נעשה בידו החזקה של הקב"ה.

והיינו משום שהציאה ממצרים ושילוח עם ישראל היה צריך להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכמו שאומרים בהגדה, ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך וכו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו וכו' אני הוא ולא אחר. [ספר נועם שיח להגר"נ אינהורן זצ"ל; מובא בספר רפדוני בתפוחים עמ' ל].

⁹⁹ ועי' שמות רבה (פרשת בא פרשה יח, י), הרבה נסים עשה הקדוש ברוך הוא לישראל הרג בכורי מצרים שהיו משולים לבהמה, שנאמר (יחזקאל כג) אשר בשר חמורים בשרם הרג בכורי שבי שהיו אומרים לשבוי שהיה חבוש בבית האסורין רצונך שתצא ויגאלו ישראל והוא אומר לא נצא מיכן לעולם כדי שלא יצאו ישראל לכך דגן עמהם, מבכור פרעה עד בכור השבי, משל למלך שעשה שמחה לבנו והרג שונאיו אמר המלך כל מי ששמח לי יבא לשמחת בני וכל מי ששונא לי יהרג עם השונאים, כך האלהים עשה שמחה לישראל שגאלו אמר האלהים כל מי שאוהב את בני יבא וישמח עם בני, הכשרים שבמצרים באו ועשו פסח עם ישראל ועלו עמהם, שנא' (שמות יב) וגם ערב רב עלה אתם, וכל מי שרצו שלא יגאלו ישראל מתו עם הבכורים, שנאמר (תהלים עח) ויך כל בכור במצרים.

אולם צ"ב, איזה חכנה למכת בכורות נעשתה ע"י משה ואהרן. ולכאורה הביאור הוא שהחכנה למכה היא ההתראה וההודאה על המכה שתבוא, ולכן נחשב שהמכה עצמה היא השלמת כל המעשים שעשו, ועיין.

כחצות – לקיים אמיתת נבואת משה

איתא בברכות (ד, א), וכיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר כחצות, משה קסבר שמו יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא וכו'.

ולכאורה צ"ב, הרי אחרי שכדברי משה רבינו כן יהיה בהפרש כמה רגעים, ויעבור הקב"ה בכל מצרים ויכה כל בכור, ובכל אלהי מצרים יעשה שפטים, מה יהיה שייך לומר משה בדאי הוא.

וכבר עמד בזה רבינו בחיי בפר' בא (יד, ד), וז"ל, ויש לשאול על המאמר הזה כי בודאי אצטגניני פרעה וחרטומיו מן המכה השלישית שהודו על כרחם ואמרו: "אצבע אלהים היא" לא נתראו לפני משה ולא באו בהיכל המלך כלל, כי ראו במשה שהשיב כל חכמתם אחור ודעתם יסכל, וא"כ איך יתלו הטעות במשה ויאמרו משה בדאי הוא, והם היוודעים כי נאמנים כל דבריו בתשע מכות הקודמות ולא נפל מכל דבריו ארצה, והנה כמה חכמים מחוכמים המכירים כי מעשיו של משה היו מאת השם כי כבר הודו בכך, ועוד כי אף אם יתלו הטעות במשה מה היה משה חושש להם שישנה בשביל כך הלשון שנאמר לו מפי הגבורה "כחצות" ויאמר להם בשמו כחצות.

וכתב לבאר וז"ל, והנראה לומר כי עד המכה השלישית היו האצטגנינים והחרטומים חזקים באמונתם והענין ברור אצלם, כי כל מעשיו של משה רבינו בדרך חכמה ותחבולה לא מאת הש"י, אבל כאשר היתה המכה השלישית היו מכחישים חכמת עצמם ומוודים בנבואת משה, ואז אמרו "אצבע אלהים היא" ומשם ואילך היו רואים שהיו המכות באות בדבריו של משה ואחר התראתו מיד, והיו רואים שהיו מסתלקות בכל פעם ופעם בכח תפלתו, אז היה הענין הולך ומתחזק בלבם והיתה נבואת משה מתבררת אצלם והיה שם שמים נודע ומתקדש בעולם על ידו, וכיון שנאמנו דבריו בכל המכות והיה ענין החרטומים והאצטגנינים הולך לאחור בשקריהם ופחזותם וענין אמיתת נבואת משה מתגבר והולך, לכך נתירא משה במכה זו האחרונה שהיא חתימת עשר מכות, פן ימצאו החרטומים והאצטגנינים מקום לטעות בדבריו מה שלא מצאו עד עתה בין המכות הקודמות, כי אם היו מוצאים עתה מקום לטעות יהיו מכחישים כל המכות והאותות והמופתים למפרע ויתחלל שם שמים, וע"כ היה הענין מוכרח למשה שהוצרך לשנות לשון הש"י פן יטעו הם ויכחישו למפרע ונמצא שם שמים מתחלל, וחשש בזה במכה האחרונה לפי שכל האותות הקודמים תלוין בה.

ונראה לבאר יותר לפי דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ריש פרק י, וז"ל, כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות אחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו', לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות השם ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע אלא לעבוד את ה' במצות

התורה אין אומרים לו קרע לנו הים או החיה מת וכיוצא באלו ואחר כך נאמין בכך, אלא אומרים לו אם נביא אתה אמור דברים העתידים להיות והוא אומר ואנו מחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבואו, ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן.

ולפי"ז נראה דהחשש מפני האי צמגנינין היה שיכפרו בנבואת משה ולא שיכפרו בכחו של הקב"ה, ובזה מיושבת קושית הזוה"ק (פרשת בא דף לו עמוד א) על דברי הגמ' דידן, וז"ל, ואי כמה דאמרי חברנא דלא יימרון אצמגניני פרעה משה בדאי הוא, הא קושיא באתריה קיימא בג' גווי דאפי' ישראל יימרון הכי, חד דאי הכי הוה ליה למימר ויאמר משה כחצות הלילה, אמאי קאמר כה אמר יי' וגו', כמה דלא אתכוון שעתא דהא לא יתפסון במשה אלא בפטרונא בגין דאמר כה אמר יי' וגו', יעו"ש.

והנה מקורו של הרמב"ם לחידוש דין זה מובא בספר עבודת המלך דהיינו מדברי הירושלמי פי"א דסנהדרין בעובדא דירמיה וחנניה בן עזור שמת בערב ראש השנה וצוה את בניו להסתיר הדבר ולהוציאו אחר רה"ש בשביל לעשות נבואתו של ירמיה שקר הרי שנביא מוחזק כירמיה אם נפל דבר קטן מדבריו הוא ראייה שהוא שקר. והביאו בספר קרית מלך על אתר.

ובאמת כבר בדברי הרד"ק בירמיה (כה, ז) מבואר יסוד זה כביאור בדברי הכתוב.

וראיתי שמבארים לפי"ז לשון ברכת הפטרה שלאחריה, האל הנאמן האומר ועושה המדבר והמקיים שכל דבריו אמת וצדק: נאמן אתה ד' אלהינו חי וקיים לעולם ועד נאמן אתה הוא ד' אלהינו ונאמנים דברך ודבר אחד מדברך אחור לא ישוב ריקם כי אל מלך נאמן אתה ברוך אתה ד' האל הנאמן בכל דבריו, ע"כ.

ומבואר בדברי הרא"ש (בתוס' הרא"ש לברכות מו, ב¹⁰⁰) דאע"פ שמפסיקין באמצע הכל ברכה אחת היא. וענין הברכה היא שכל נאמנות הנביא מבוססת על כך שלא נפל דבר אחד מדבריו, וכל דבריו אמת וצדק¹⁰¹.

¹⁰⁰ וז"ל, ומה שרגילין להפסיק לכשמגיעין עד שכל דבריו אמת וצדק ואח"כ מתחילין נאמן אתה הוא ה' אלהינו לאו משום דשתי ברכות הם דא"כ הוה ליה לראשונה להתום בברוך, אלא הכל ברכה אחת היא ומה שמפסיקין בה משום דאמרינן במס' סופרים שהיו רגילין הכל לומר שם דברי שבת, ותדע דברכה אחת היא שהרי תקנו למפטיר שבע ברכות כנגד ז' שקראו בתורה ג' לפני הפטרה וארבע לאחר הפטרה ואי חשבת להו בתרתי הוו להו שמנה.

¹⁰¹ ועי' ערוך השולחן (או"ח סימן רפד), וז"ל, זה שאומרים ודבר אחד מדברך אחור לא ישוב ריקם ולכאורה הק' אחור מיותר ואין לו הבנה ונ"ל דה"פ דהו מילתא דפשיטא שכל דברי התורה וכל דברי הנביאים יתקיימו אי"ה והמפקפק בזה אין לו חלק באלקי ישראל אלא דלכאורה בדברים שכבר עברו אין לנו תועלת בדבריהם וחלילה היא כסיפור מעשה אבל האמת דגם העבר עדיין נוצץ בכל עת ובכל זמן כמו יציאת מצרים שכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ונמצא דבכל עת הוא יצ"מ וכן כל דברי הנביאים שכבר עברו לא יעברו ולא יעברו ונוצצים תמיד ופועלים בכל עת וזהו מסגולת תורתנו הקדושה ולזה אומרים ודבר אחד מדברך אחור לא ישוב ריקם כלומר אפילו אותם העומדים עתה כאחור שכבר עברו גם הם לא ישובו ריקם.

רבי יוסי הגלילי אומר מניין אתה אומר שלקו המצרים במצרים... ועל הים לקו חמישים מכות, במצרים מה הוא אומר ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים הוא ועל הים... את היר הגדולה.

שמעתי מדודי הגאון רבי אשר אריאלי שליט"א ששמע מפי הגאון רבי חיים ברים זצ"ל משמו של הגאון רבי אייזיק שר זצ"ל, דהריבוי של ניסי קריעת ים סוף לעומת הניסים במצרים אינו רק ריבוי בכמות המכות כפול חמשה, אלא היה המכות באיכות פי חמשה, ובאמת היו אותם המכות של יציאת מצרים, רק היה בגילוי שכינה ובאופן של 'יד החזקה' לעומת הגילוי המצומצם של אצבע במצרים, נולכן 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, וזה חידוש.

אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם

צ"ב דהלא ביזת מצרים אינה ענין לכל ניסי היציאה ממצרים, אלא לקיים את החבטחה לאברהם אבינו: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, וכדאיתא בברכות י, ב דהיה כדי שלא יאמר אותו צדיק וכו'.

וראיתי בפ"י רשב"ם שעמד בזה, ופירש דזה קאי על ביזת הים. אולם צ"ע דבסדר הדברים משמע דעדיין לא מיירי מניסי קריעת ים סוף, דרק אח"כ אומר: אילו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים.

אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה

יעויין באורחות חיים פירוש ההגדה, וז"ל, ולא העבירנו בתוכו בחרבה כלומר שנעבור במעט מים או במעט טיט ואנחנו עברנו בחרבה. ובשבולי חלקט (סדר פסח סימן ריח), וז"ל, ואחרי שכפל הנם לקרוע לנו את הים ולהעבירנו בתוכו בחרבה ואף על פי שעברה עמנו ע"ז כמה דתימר ועבר בים צרה זה פסלו של מיכה ולא היינו ראויין לעבור.

ויש לחבר הדברים יחד, ע"פ מה דאיתא בפרק חלק (סנהדרין צג, א), יהושע כהן גדול איחרוכי מאניה, שנאמר ויראני את יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה' וגו', וכתוב ויאמר ה' אל השטן יגער ה' כך וגו'. אמר ליה: ידענא דצדיקא את, אלא מאי טעמא אהניא כך פורתא נורא, חנניה מישאל ועזריה לא אהניא בהו כלל... מאי טעמא איענש, אמר רב פפא שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן. שנאמר ויהושע היה לבש בגדים צואים, וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים, אלא מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן. הרי לנו שכל שיש באדם איזה רבב מן החטא במה שאינו מוחה בעבירה כבר נדבק בו ג"כ ואינו ניצול לגמרי.

מעתה מבואר שהיה זה חסד גדול, שאף שעבר עמם פסל מיכה ולא מיחו בו, מ"מ עברו בחרבה ולא נדבק בהם בוץ וטיט. (יעויין בהגדת ר"ר מרגליות).

אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה

מקובל לפרש, דמעמד הר סיני אף בלא קבלת התורה היה מעמד של חיזוק באמונה וביראת שמים, שהרי איתא בחז"ל שפתח להם שבעה רקיעים עליונים ותחתונים והראה להם שאין עוד מלבדו. אבל שמעתי מהגאון רבי ברוך רוזנברג זצ"ל שהקשה ע"ז, הרי בלי תורה אין קיום אמיתי לכל ההשגות האלו.

וביאר לפי מה שמצינו בחז"ל שכאשר שמעו מפי הקב"ה את הדברות באותה שעה נתקעו דברי תורה בלבם והיו לומדים תורה ואינם משכחים, ואחר שאמרו למשה דבר אתנו אתה ונשמעה שוב היו שומעים ומשכחים. ובנוסף אחר מצינו שכאשר שמעו מפי הגבורה לא היה יצר הרע שולט בהם. ומבואר שם עוד שלעתיד לבוא נשוב ונזכה לזה שיהיו לומדים ואינם משכחים שנאמר ישקני מנשיקות פיהו, וכן שלא ישלום בהם יצה"ר שנאמר והסירותי את לבב האבן מקרבכם.

וביאר עוד, שמעלה זו של תקיעת דברי תורה בלב, וכן שאין שולט בהם יצר הרע לא נאבדו לגמרי בעת הזאת, אלא שנשארו תלויים ועומדים, והשתא מעלות אלו נקנים בעמילות ויגיעה אמיתית בתורה ואינם כקנין טבעי, אלא צריך לעמול ולהצטער על זה.

ולפי"ז מבואר דאם באמת קרבנו לפני הר סיני והיינו מקבלים את התורה ע"י משה, אבל לא הקב"ה בעצמו היה נותן לנו את התורה בשמיעת הדברות מפיו, דיינו, וק"ו כאשר זכינו לשמיעת הדברות מפי הגבורה, ומשום כך למעלות נשגבות אלו.

ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו

מטו לתמוה כזה, שהרי כתב הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה, מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות והוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש וגו'. הרי שתכלית בניית בית הבחירה היא גם להקרבת הקרבנות וגם לעליה לרגל.

וכן הוא בנוסף תפילת המוספין, ומפני חטאנו גלינו מארצנו... ואין אנחנו יכולים לעלות וליראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך. ועשיית חובותינו היינו הבאת והקרבת הקרבנות. ומעתה צ"ב למה נקט בעל ההגדה רק את ענין כפרת הקרבנות.

והנה בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) מובא שינוי נוסח ותוספת הסבר, וז"ל, ולבנות לנו את בית המקדש זהו אוהל מועד שנתיישב בנוב וגבעון ושילה כמה דתימר ועשו לי מקדש וגו' ולא בנה לנו את בית הבחירה זה בית המקדש שבנה שלמה הוא הנקרא בית עולמים ובית הבחירה על שם אל המקום אשר יבחר ה' שאין עוד אחריה היתר לבמות היתנה חיבה גדולה ודי לנו... ומסדר והולך עד בנין הבית לפי שצריך לומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלין פסחים כלילה הזה בהלל ובשמחה כמה דתימר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וגו'.

ולפי"ז מבואר שלא בא למנות כל המעלות שזכינו, אלא אלו שהינם המכשירים והמביאים להקרבת הפסח כלילה הזה, ולכן מסדר והולך ניסי היציאה ממצרים על כל פרטיהם עם

השלבים של ההגעה לארץ ישראל דרך המדבר ומעמד הר סיני ונתינת התורה ובניית בית הבחירה, ומצות עליה לרגל לא שייכא לזה.

אולם יש שביארו שהמעלות אינם הודאה דשייכא לפסח, אלא מעלות של השלמת הנפש והמעלות הרוחניות של כלל ישראל, יעויין בפירוש החיי אדם, ולפי"ז יישב בספר משמר הלוי את הקושיא הנ"ל.

ובאמת יש להעיר עוד, חדא, מהו הטובה הבאה לנו היום מבנין בית המקדש אחר כי גלינו מארצינו ונוטל כבוד מבית חיינו. ועוד, לשון לכפר על כל עוונותינו קשה דהא רוב הקרבנות מכפרין על השוגג ולא על עוון, דעוון חיינו מזיד כדאיתא ביומא (פו, ב) והוה ליה לומר לכפר על כל הטאתינו.

וב' קושיות אלו מתיישבים בדברי הגמ' בתענית (כו, ב): אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה, אמר אברהם רבוננו של עולם שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר ליה: לאו. אמר לפניו: רבוננו של עולם, הודיעני, במה אירשנה אמר ליה: קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת וגו'. אמר לפניו רבוננו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם.

ומדויק שנאמר כאן שמכפר על כל העוונות, וחיינו לא רק על עוונות ולא רק על חטאים, אלא על כל העוונות, וצ"ב היאך יפה כח אמירת המעמדות ופרשיות הקרבנות יותר מהקרבנות עצמן, אבל מיושב הקושיות הנ"ל.

פסח שאנו אוכלין על שום מה זכו'

בקרבת פסח נצטוו (שמות יב, כא): משכו וקחו לכם... ושחטו הפסח. ובמכילתא: ר' יוסי הגלילי אומר, **משכו מעבודת כוכבים והדבקו במצוה.**

ובמדרש שמו"ר (טז, ג): הה"ד יבושו כל עובדי פסל. בשעה שאמר הקב"ה למשה לשחוט הפסח, אמר לו משה, רבון העולם הדבר הזה היאך אני יכול לעשות אי אתה יודע שהצאן אלהיהן של מצרים הן, שנאמר הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו. אמר לו הקב"ה, **חייד אין ישראל יוצאין מכאן עד שישחטו את אלהי מצרים לעיניהם שאודיע להם שאין אלהיהם כלום.**

ומבואר בספרים (תורת חיים חולין צב, א ד"ה גפן, בני יששכר ועוד), ששחיטת השח לרקבן פסח זה ביטול הע"ז של מצרים שישראל היו שטופים בו (עי' רמב"ם הל' ע"ז סוף פר' א), שכן הטלה הוא אלהיהם של מצרים, ובשחיטתו הוכיחו את אפסיותו.

וראה בספר שפתי כהן עה"ת כאן שהאריך לבאר שזהו כל מצות שחיטת הפסח, לבטל את את מזל מלה שהמצרים שלטו בו, וגם לשחוט הפה – סח של המקטרג שרו של מצרים שאמר מה נשתנו אלו מאלו, לזה שחטוהו כדי שידע שבטלתם אותו ויסתם פיו. ושחטוהו יום י"ד לפי שליל ט"ו היו נימולים וע"ז של ישראל אין לה ביטול.

ועוד כתב טעם לאיסור 'כל עצם לא תשברו בו', לפי שאיזה מישראל היו עובדים למזל מלה, וע"ז של ישראל אין לה ביטול עולמית, לזה העצם שהוא העיקר לא ישבר שהוא אסור בהנאה ואין לו ביטול.

וכן כתב בחתם סופר על אתר, והוסיף לבאר לפי"ז הכתוב להלן (שם יב, כד): ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם, דהיינו בעתיד בזמן שכבר לא יזדקקו לבטל את הע"ז, ואז תהא מצות קרבן פסח כחק בלא טעם.

ויתכן שכיון שמהות קרבן פסח זה הכפירה בע"ז, לכן מצינו בו פסול מיוחד של ערלות שלא נמצא מעכב כזה בכל התורה. שהרי אפילו מי שאנוס בכך שלא מל כגון מתו אחיו מחמת מילה לא יאכל בו, ולא עוד אלא שאפילו מילת עבדיו ובני ביתו מעכבתו, וזה משום שלאכילת הפסח נצרך שם יהודי הכופר בע"ז, וזה ג"כ ענינה של מילה כידוע. [ובמאמר מיוחד הנקרא 'יהודה בקדשו הארכתי בזה, ואכ"מ'].

ועוד זאת מצינו בספרי שהובאו דבריו ברש"י (במדבר מה, יב): וכי יגור אתך גר ועשה פסח – יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד, ת"ל והיה כאזרח הארץ מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר. **הרי דבעינן ילפותא שלא נימא שקרבן פסח הוא חלק מסדר הגירות והכניסה לכלל ישראל.**

ומצאתי במשך חכמה פרשת בהעלותך שגם עמד ע"ד הספרי הנז', וביאר על דרך האמור בהרחיבו בענינו של קרבן פסח שהוא קרבן מיוחד של הבדלה מע"ז לעבודת ה' והאריך ברעיונות נפלאים. ובסו"ד כתב לחדש, דיתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דווקא בלא עשה פסח, אבל עשה פסח עם הציבור סגי בלא קרבן והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל מאכלו פסח בלא קרבן, יעו"ש היטב.

ואחר כל ההקדמה הנ"ל, הבה נקרא היטב את האמור במתני' ובהגדה בטעם הפסח: **פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים, על שום מה? – על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים,** [בהגדה ובמשניות שבגמ' נוסף: שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה', אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים, בנגפו את מצרים, ואת בתינו הציל]. הרי מבואר שטעם הפסח הוא זכר לפסיחה ולא ע"מ לבטל את הע"ז.

ועמד בקושיא זו הרב חיד"א בפירושו שמחת הרגל וכתב דבאמת אין האמור בהגדה טעם לפסח שעשו בני ישראל במצרים שזה היה לבטל הע"ז, אלא טעם לפסח שהיו אבותינו אוכלים 'בזמן שביהמ"ק היה קיים', שאז לא היה שייך הק טעמא, והדברים מחודשים.

אולם באמת בלשון המדרש עצמו [שם] מצינו שני הטעמים מובאים בחדא מחתא, וז"ל: משכו וקחו לכם, כלומר, משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים, ועשו הפסח, שבכך הקב"ה פוסח עליכם. הרי שהדברים כרוכים זה בזה.

ולכאורה נראה מזה שיש כאן מעשה ותוצאה כאחד, מעשה של ביטול ע"ז של מצרים, ובזכות זה נוצר הפסיחה על בתיהם וההצלה מנגפי מצרים. והביאור הפשוט הוא, שאין זה סתם ענין של שכר ועונש, אלא הכפירה באלהי מצרים יוצרת חומה של התבדלות גמורה

מהמצרים, שלא שם חלקם כהם, שהם משתחווים להבל וריק, ואנן עבדי ה' ולא עבדי פרעה, וזה היות את ההבדלה והפסיחה על בתי ישראל, והדם שהיה על המשקוף ועל שתי המזוזות היה העדות על אותה הבדלה.

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. לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמם, שנאמר ואותנו הוציא משם, למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו.

והנה לפי הגירסא אשר לפנינו צ"ב ענין הכפילות, שהרי כבר ברישא דברייתא מפורש שאדם חייב לראות את עצמו כאילו שהוא עצמו יצא ממצרים, ויליף לה מהא דכתיב בצאתי ממצרים ולא אמר בצאת אבותינו ממצרים (רשב"ם, רי"ד ועוד), וא"כ מה מוסיף עוד לומר שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמם שנאמר ואותנו הוציא משם.

ברם, הביאור הפשוט לכפילות זו נעוצה במקור הדברים, דהרישא מקורו במתני', ואילו קרא דמייתי בסיפא מקורו הוא מדברי רבא (קטז, ב): צריך שיאמר ואותנו הוציא משם. ופירש רשב"ם: צריך שיאמר פס' זה ואותנו הוציא משם, שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם שאף אותנו גאל הקב"ה, עכ"ל.

אכן צ"ב, אף כי רבא חידש דצריך שיאמר הדבר בפה ולא די שיראה את עצמו, מה מצא בפס' 'ואותנו הוציא משם' יותר מקרא דמייתי במתני', וצ"ע.

ואמנם לפי גירסת הרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ו): בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', היה מקום לפרש דברישיא מיירי ליוצאים ממצרים עצמם שלהם הוא מצוה והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ולא יהא זה נחלת העבר שמספר ממה שהיה פעם.

ויתכן שזהו גם יסוד החיוב לפי הרמב"ם 'להראות את עצמו', והיינו דהחיוב אמור אפילו ליוצאים ממצרים שלא יראו זאת כדבר שאירע בעבר אלא כדבר המתרחש בשעה זו, שהלא ודאי שהוא רואה עצמו כיוצא ממצרים, שהרי הוא בעצמו יצא, אלא החיוב הוא להראות בהנהגה כאילו הוא עתה בשעה זו יוצא ממצרים, (אלא דצ"ב היכי יליף לה מהאי קרא).

ואולם בסיפא מיירי מהבנים שלא יצאו הם עצמם ממצרים, ומ"מ הרי הם בכלל גאולת מצרים, וזה מן הטעם שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וזה יליף מקרא דכתיב במשנה תורה (ו,כג) ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו אל הארץ וגו', וזה לא נאמר ליוצאי מצרים עצמם אלא לבניהם שלא היו ביציאה, ושוב ראיתי מובא כע"ז בשם הגש"פ תולדות אדם והגש"פ מדרש הגדה.

אך דא עקא, שבדברי הרמב"ם גופא נראה שערבב הדברים, שהרי מייתי לדינו קרא דכתיב ואותנו הוציא משם, ולא מייתי קרא דרישא דבעבור זה וגו'. וראה עוד בסיום דבריו: ועל

דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו עתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, הרי שאין הנידון על היוצאים ממצרים עצמם אלא על בניהם שיראו כאילו הם עצמם יצאו, וצ"ע בדברי הרמב"ם הנ"ל.

ואשר נראה לבאר בזה עומק הפשט על פי דברי המפרשים, שנאמרו כאן שני חלקים. חלק אחד: הרגשת פעולת היציאה ממצרים, שגם המספר והמגיד ירגיש בסיפורו כאילו הוא יצא ממצרים, ויראה את עצמו כזה, ולפי דברי הרמב"ם נתחדש עוד שצריך להראות כן בהנהגתו, וזה ילפינן מעצם נוסח חיוב ההגדה לכן שהוא 'בעבוד זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, והיינו שכן היא מצות ההגדה לדורות שכל אחד ואחד מבני ישראל אומר שהוא עצמו יצא ממצרים.

ויתכן שלדברי הרמב"ם החיוב להראות הוא מעיקר מצות הסיפור, דהגדה הוא לחבירו, וסבר הרמב"ם דכיצד היא ההגדה שהוא עצמו יצא עתה ולא רק אבותיו, והלא אינו משנה את נוסח ההגדה של מה שאירע. וע"כ שהחיוב הוא 'להראות' שנוסח הדברים ואופן ההגדה יהיה כאילו הוא בעצמו יצא.

וחלק שני: לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר ואותנו הוציא משם, למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ביאור הדברים, הגאולה כוללת גם אותנו יחד עם גאולת אבותינו, וזה קאי על הגאולה הרוחנית והיציאה מעבדות לחירות, וזה יליף מדכתיב ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו אל הארץ אשר נשבע לאבותינו, והיינו שגאולתנו כלולה בגאולת אבותינו והתכלית היא נתינת הארץ שהובטחה לאבותינו, ועי' שו"ת המאיר לעולם א, כה.

ושוב ראיתי בערוך השולחן (סי' תעג סעיף כב) שביאר דקרא דבעבור זה יש מקום לפרשו רק על בני אותו הדור, וזוהי הרי טענת הרשע, מה העבודה הזאת לכם, שהרי אבותיכם נגאלו ולא אתם, ולזה מוסיף ומייתי קרא דואותנו הוציא משם למען הביא אותנו אל הארץ, דזה ודאי לא מיירי ביוצאי מצרים שלא זכו ליכנס לארץ אלא בבניהם אחריהם שאף הם יצאו ממצרים.

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... לפיכך אנחנו חייבים להודות... למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו.

נראה ביאור הדברים בהקדם דברי הכל בו (סימן נא), וז"ל, בכל דור ודור, כאלו הוא יצא ממצרים, פירוש אחר שאמר הכתוב בצאתי שהוא כנוי למדבר בעדו והיה יכול לומר בצאת אבותינו ממצרים ואף על פי שבתחלת ההגדה אמר ואלו לא הוציא חזר כאן לעכובא, ומפסוק של ואותנו הוציא משם יוצא זה שהוא מיותר שהרי למעלה ממנו אמר ויוציאנו ה' ממצרים הלכך למה חזר ואמר ואותנו הוציא משם לעכובא כלומר שהייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, או נוכל לפרש ואותנו הוציא משם שאם הם לא יצאו עדיין היינו גם אנחנו שם הלכך כשהוציאם כמו שהוציא אותנו. לפיכך אנו חייבין, פירוש אחר שאנו כאלו יצאנו ממצרים חובה עלינו לומר שירה כמו שאמרו אבותינו ע"ה, עכ"ל.

ונראה לבאר ולהרחיב היריעה, דהנה כתב בחידושי הר"ן בפרק ערבי פסחים (קיה, א), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשו' שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה שכך שנינו רג"א אומר וכו' לפי' אנו חייבין להודות להלל וכו' ונאמר לפניו הללויה ולפי' אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים ר"צ ור"י ור' יצחק בן גיא ז"ל.

ובביאור הדברים נראה להגדרת אומר שירה דהכא היינו שהוא אומר שירה על הנס כאילו אירע עמו עכשיו, והיינו מהאי טעמא דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ואין כאן קריאת הלל על הנס שנעשה בעבר.

וזהו ביאור דברי הכל בו בביאור סמיכות הענינים, ובגדר 'לפיכך', דמהאי טעמא 'שאנו כאלו יצאנו ממצרים חובה עלינו לומר שירה כמו שאמרו אבותינו ע"ה'¹⁰².

ובמה שכתב הכל בו 'כמו שאמרו אבותינו ע"ה', ומנא לן שאבותינו אמרו שירה באותו הלילה, איתא במכילתא פרשת בשלח (מסכתא דשירה פרשה א), את השירה הזאת וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן, הראשונה שנאמרה במצרים שנ' השיר יהיה לכם כליל התקדש חג וגו'. וכן הוא בתנחומא בשלח סי' י.

ובאגדת בראשית (בוכר, פרק ס), שיר המעלות רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל (תהלים קכט א). זש"ה והיה כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת (דברים לא כא), אמר הקדוש ברוך הוא כאשר תמצאנה לישראל אלו הצרות ואצילן מהן, אותה שעה יאמרו לי שירה... וכן את מוצא במצרים היו משועבדין, וכיון שהצילן היו יושבין ואוכלין, ומיד אמרו שירה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. כאותה הלילה, שנאמר ליל שמורים וגו'.

ובמדרש תהלים (בוכר, מזמור יח), זהו שאמר הכתוב לך יום אף לך לילה (תהלים עד טז), ר' יודן אומר בשם ר' יהודה, כל שאמר דוד בספרו, כנגדו וכנגד כל ישראל וכנגד כל העתים אמרו, אמר לפניו רבונו של עולם עשית לנו נסים בלילה ואמרנו שירה בלילה, שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי, ואומר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. ובדומה לזה בבראשית רבה פר' בראשית.

וברש"י ישעיהו (ל, כט), השיר יהיה לכם – כליל הפסח תבא לכם שמחה זו. כליל התקדש חג – כמו שאמרת' שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנהדרב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים מדרש תהלים.

אולם נראה להוסיף עוד נפק"מ והרגשה בהלל מיוחד זה 'כמו שאמרו אבותינו ע"ה', דאיתא במדרש תהלים (מזמור קיג), אמרו לו [לפרעה] מבקש אתה לכלות המכה הזאת, אמור הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, ואין אתם עבדי, אלא עבדי ה', [התחיל פרעה צווח ואומר לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדי ה'] וצריכים אתם להללו שאתם עבדיו, שנאמר הללויה הללו עבדי ה', וכן הוא אומר כי לי בני ישראל עבדים (ויקרא כה נח), וכן הוא אומר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.

¹⁰² וכן ביאר בספר משנת יעבץ. ועי' כתבי הגר"ז בערכין י שביאר באופ"א.

הרי מבואר שהיה כאן מטבע מיוחד של הלל על כך שנעשו עבדי ד', 'וצריכים אתם להללו שאתם עבדיו', ואולי גם ההלל שלנו בלילה זה צריך להיות בהדגשה על העבדות שזכינו לה בזמן זה.

חייב לראות את עצמו – בכל יום

בחת"ס עה"ת פר' כי תצא, וז"ל, אשר הזהיר כ"כ על אהבת הגרים, כי זהו במטע האנושי, מי שהיתה אלמנה או שהיה יתום ויודע נפשם, לכשיעלו במעלות ירחמו על אלמנות ויתומים וכן גרים, אך בניהם אשר לא ידעו נפש אלמנה וגר, איננו בזה אחר משאר כל אדם, וא"ע אנחנו מבני בניהם של יוצאי מצרים ואין אנו יודעים נפש הגר. אך החיוב על כל אדם מישראל לראות עצמו בכל יום כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים ויודע נפש הגר, ואם אינו מרחם עליו הרי הוא כמכחיש שאיננו בכלל אותם הרואים עצמם בכל יום כאילו יצאו היום ממצרים, על כן הזהיר על זה מאוד, עכ"ל.

וכן נראה בדברי השל"ה (מסכת פסחים מצה עשירה דרוש ראשון), וז"ל, על כן בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא. וזהו ענין הזכרת יציאת מצרים בכל יום כאילו היום הזה יצאנו, וזהו מצות ספור כפרוטגמא חדשה. כי היציאה מועלת לכל קדושה שאנו מתקדשים בכל יום ויום, ולכל דבקות וקירוב לה' בכל יום ויום, הכל תלוי ביציאת מצרים.

ובתניא ליקומי אמרים (פרק מז), והנה בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. והיא יציאת נפש האלהית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ם ב"ה ע"י עסק התורה והמצוות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלהינו ה' אחד.

ולכאורה הוא כנגד הפשט הפשוט בדינא דמתני' דמייתי לה מקרא שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ומפורש בקרא 'ביום ההוא'.

אולי יש לבאר לפי דברי האברבנאל, וז"ל, ואמרו הקדושים חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לפי שמה שיורה וירמוז ענין היציאה וההג בל חוקותיו ומשפטיו יכול לכל אדם בכל דור ודור ולזה היתה יציאת מצרים שורש לכל מועדי ה' ולכל המצוה לפי שהוא למוד והוראה על כל ימי חלדנו ולכך צותה תורה שאחר הפסח נמנה שבעה שבועות שהם פרקי האדם וגבולי זמנו כמו שאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות תהיינה כי המספר החזק מורה על ימי חייכם שיהיו כלם מכוונים להשיג לשלמות הרוחני שיקבלו במתן תורה, עכ"ל.

להודות... ולקלם.

בפירוש הריטב"א כתב דאין ראוי לומר ולקלם, לפי שנופל בו לשון גנאי כמו שכתוב בתהילים עט לעג וקלם, וכ"כ הרשב"ץ בשם י"א. ברם, הוסיף שרבותינו היו משתמשים בו בלשון שבת, א"כ נכון לומר לקלם לשון שבת, ואין לחוש שיהיה לשון לעג וקלם, ויגיד עליו רעו שאר המילות שהן לשון שבת. ובפירוש 'גאולת אברהם' לרבי אברהם בן רבינו הגר"א כתב דזהו מין שבת שהוא קלסם לכל האומות.

וראה לשון רש"י בחבקוק (א, י): והוא במלכים יתקלם – וכל לשון קלסם לשון דיבור הנדברים בו יש לטוב ויש לרע. וראה עוד בשבלי הלקט השלם בענין תפילה אות ה

אמנם בכיוצא בזה מצינו שנחלקו הגאונים הובאו בב"י או"ח נו בענין אמירת הקדיש, וז"ל: מצאתי בשם רבינו האי גאון שהגון לומר ויתקלם לפי שהקדיש נאמר על העתיד שיצא ה' ונלחם... ויתקלם הוא לשון זיון, וכובע נחושת (שמואל א א, יז) תרגומו קולסא דנחשא. (א"ה, ראה רש"י פסחים נג, א ד"ה מקולסין, רש"י שם עד, א ד"ה מקולס, רש"י ביצה כב, ב ד"ה מקולס). ובשם רב יהודאי גאון שאין אומרים ויתקלם לפי שאנו מוצאים אותו בלשון גנאי, וכן מנהג פשוט שאין אומרים אותו, עכ"ל.

ועי' בתוס' ב"מ כה, ב ד"ה כאבני בית קולים, וז"ל: והא דקרי ליה בעלמא מרקולים היינו חילוף קילום, דהם קורים קילום לשון שבח והכמים החליפו לגנאי לשון לעג וקלם.

והוסיפו על כך: מנחם בן סרוק פירש קלם "ענין לעג ובוז" ותו לא. (מפני שבמקרא אין מקום מפורש שהכוונה לשבח, חוץ מ'כוונה לקלם אתנן' (יחזקאל ט"ז ל"א) שג"כ יש לדרוש לשני פנים).

על דעת רבינו הרד"ק ורבי יונה י' ג'אנח הענין מורה הן על לעג והן על השבח, כל דבר לפי ענינו, ודרך חז"ל להשתמש בו לשבח, "אשרי מלך שמקלסין אותו בביתו כך". ור' אליה המדקדק בנימוקיו אמר "וא"כ יהיו שני ענינים בשורש אחד דבר והיפוכו וזה לא יתכן" עכ"ל. וכל זה מפני שתפש את דעתו של הראב"ע בזה וכידוע שיטתו בענין דבר והיפוכו.

ולענין דרוש וחרפות, אוסיף מה ששמעתי מדודי שליט"א על מה שאחז"ל בפסחים ע"ד. "ת"ר איזהו גדי מקולס דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה כל שצלאו כולו כאחד" ולפי זה הסביר איך יתכן ששורש אחד יורה על שני הפכים, ש'קלם' מורה על פירוט כל הדבר כאחד ולא להפיל דבר מנו ארצה, ולכך, אם טוב הוא, אז הקילום לשבח, אך אם איננו טוב, אין לך לעג ובזיון גדול מזה. ודפח"ח.

ולענין "ויתקלם" הביא הרד"ק המנהג הפשוט לומר ויתעלה ויתקלם, והוסיף "אבל רבי עמרם גאון ז"ל כתב בספר תפילות שלו שאין ראוי לומר ויתקלם.

ועי' בהגדת בעלי התוספות ע' רכ"ב שכבר עמדו בזה שיש חילוק בין לשון מקרא ללשון חז"ל בזה. וכמדומה שגם היעב"ץ כתב מזה.

ויש שכתב: קיים שינוי הלשון בין קילום בלשון המקרא לקילום בלשון חז"ל. בלשון המקרא 'קלם' היא לשון לעג וכו'. בעוד שבלשון חז"ל המילה 'קלם' קשורה למילה יונת דומה שפירושה שבת.

וראה מילון אבן שושן על הערך קלם: א. לעג, בז: "לקלם אתנן" (יחזקאל טז לא).

ב. (מיונית: קלום – יפה, טוב) שבת, הלל: "לפיכך אנחנו חיבין להודות להלל לשבח... לעלה ולקלם למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו" (הגדה של פסח).

ויש שכתב להוכיח חילוק זה מדברי הגמ' בשבת קח, א: וזו שאילה שאל ביתוסי אחד את רבי יהושע הגרסי: מניין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך מדבר המותר בפיך. אלא מעתה על גבי עור נבלות וטרפות אל יכתבו. אמר לו אמשול לך משל, למה הדבר דומה, לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות, אחד הרגו מלך ואחד הרגו איספקליטור, איזה מהן משובח? הוי אומר: זה שהרגו מלך. – אלא מעתה יאכלו. אמר ליה: התורה אמרה לא תאכלו כל נבלה ואת אמרת יאכלו. אמר ליה: קאלום. (משובח טעם זה. רש"י) ובר"ח שם כתב להדיא שהוא לשון יוני.

אמנם מצאתי בספר מעייני אגם על לעזי רש"י, שדבר זה תליא באשלי רברבי, מה שכבר קצת הזכירו כאן, שלדעת הר"ח והאבן עזרא, אין במקרא שורש קלם במשמעות שבת, ולדעות אחרות רש"י ון' גאנת, יש במקרא בפסוק שכבר הזכירו, "היית כזונה לקלם אתנן".

כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום. שמחים בציון עירך וששים בעבודתך.

העירו בזה, הרי בכלל המועדים גם ראש השנה ויום הכיפורים (עי' ר"ה ד, ב; יט, ב), אולם הרגלים הינם רק פסח שבועות וסוכות, ור"ה ויוה"כ אינם קרויים רגל, וא"כ כאשר עתה אנו עומדים בפסח, הרי הרגל הבא – חג השבועות יגיע לפני ה'מועד' שהוא ר"ה, והיאך הפך הסדר שהקדים מועדים תחילה.

ונראה ליישב לפי דברי שיבלי הלקט, וז"ל, יש תמיהין והא קיימא לן דבניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל והכי קאמר יגיענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך כו' דמשמע שבועות וסוכות ומתפלל שתהא הגאולה בינתיים [והרי הוא כמו תפלת שוא]... ואחי ר' בנימין פי' דהא דקאמר למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום מראש השנה ויום הכיפורים וחג הסוכות קאמר ואתיא כר' אליעזר דאמר במס' ראש השנה בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל ומשום הכי קאמר למועדים ולרגלים. למועדים היינו ראש השנה ויום הכיפורים שבכלל אלה מועדי ה' הם. ולרגלים היינו חג הסוכות ושמני עצרת שגם הוא רגל בפני עצמו הוא.

ולפי דבריו הסדר נכון ומתוקן.

ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים

בהגדות המצויות כתוב בסוגריים 'במוצאי שבת אומרים מן הפסחים ומן הזבחים', כי בפסח שחל במוצאי שבת אוכלים רק קרבן פסח שדחתה הקרבנות את השבת, אבל לא קרבן חגיגה שאינו קרב בשבת, וע"כ הסדר הוא 'מן הפסחים' – כליל הסדר, 'ומן הזבחים' בהמשך ימות החג.

וראיתי בספר חזון יחזקאל על תנ"ך ואגדה [שי"ל בשנת תשס"ט] שמוכא שם שרבינו [הרב אברמסקין] אמר תמיד מן הזבחים ומן הפסחים ואף במוצאי שבת, כי בשנה זו כבר אין אפשרות לאכול הלילה קרבנות, כי לא הקריבום ביום, ולשנה הבאה מי יימר שיחול במוצאי שבת?

וביאר שמה שכתוב בהגדות 'במוצאי שבת' וכו' זה טעות, כי היה כתוב במש' מן הפסחים ומן הזבחים, והכוונה במשנה כלומר, בנוסח המשנה שבגמ' (פסחים קטז, ב), אמנם אנו אומרים 'מן הזבחים ומן הפסחים' כגירסת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואין הבדל בין מוצאי שבת ליום אחר, עד כאן.

קשה לקבל את הדברים מכמה סיבות.

א. כבר על נוסח המשנה בגמ' העירו תוס' על אתר והביאו מהמכילתא דגרסינן מן הזבחים ומן הפסחים, שהגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם לפסח לפי שהפסח נאכל על השוכה, וכן הוא בטור סי' תעג ובספר המנהיג סי' עה ובשבה"ל ובאבודרהם ובאגודה, ודחוק לומר שההגדות 'עשו עסק' ותפסו את הנוסח הנדפס.

ב. יתירה מזו, הרי המקור לשינוי בין הימים מקורו בדברי הראשונים, בדברי המהר"י ווייל (סי' קצג), והובא להלכה במג"א ובט"ז.

ואם כי בשערי תשובה שם ס"ק כז הביא מתשובות כנסת יחזקאל סו"ס כג שדרש בשבת הגדול שלא לשנות הנוסח גם במוצאי שבת, מחמת הטענה הנזכרת שמתפללים על שנה הבאה, וגם אם בשנה הבאה לפי הקביעות יחול בשבת, אין בכך כלום, שאז יקדשו ע"פ הראיה, וכ"כ הריעב"ץ שאין לשנות, מ"מ הרי במהרי"ל מובא הטעם בשם מהר"ש לומר מן הפסחים ומן הזבחים בשינוי קצת, וז"ל: ואמר טעם, כי פסחים הם לעולם, אבל זבחים אינם כשע"פ בשבת. ונראה כי זהו טעם לשינוי קבוע. ויתכן שאף שהפוסקים לא קבלו טעמו והעתיקו החילוק בין אם חל במוצ"ש או לאו, מ"מ עכ"פ נוכל לקבל אפשרות שיש טעם בדבר להקדים פסח לזבח, מחמת חשיבות הפסח בשנה זו.

ושוב ראיתי בהגדה שלמה (מבוא, פרק כח הערה 10) שכבר מביא בדומה לזה מי שרצה לחדש שמה שכתוב בהגדה במוצאי שבת וכו' מקור הדבר בט"ס כי היה כתוב בראשי תיבות במש"ב, כלומר, במשנה שבירושלמי הגירסא להיפך, וטעה מישהו וחשב שהכוונה למוצאי שבת. ועל כך מגיב המחבר [החכם ר"ש אשכנזי]: אבל זה שגיאה גסה כי מחדש זה לא ידע מכל המקורות הנ"ל שאין כאן ט"ס כלל, אלא חידושו של המהר"י ווייל, ובהגדות שנד' מקודם וכן הרבה שנד' אחריו אין כלל הערה זו בהגדה.

ואחתום בעתירה שהתחנן משה איש האלוקים בתשובות חת"ס ח"ה בהשמטות סי' קצו, וז"ל: נזכה לאכול מצות בתוך אחינו בעיר הקודש ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים ונעלה עולות מרווחים ונשכון משכנות מבטחים.

והעירוני שכבר קדם בהשערה זו הגאון ר' ברוך עפשטיין זצ"ל בספרו 'מקור ברוך' חלק ג פרק כו אות ה ויעו"ש שהאריך בזה, והו"ד בספר פרדס יוסף פרשת בא יב, יא (אות נה בדפו"ח). ובהערת האמרי אמת שם כתב: מה שכתב בענין על הזבחים ועל הפסחים, אין כל חדש ואין נכון לדחות דברי הטו"ז ומג"א וב"ח שהביאו כן בשם מהר"י ווייל, עיין שם ואינו טעות הדפוס. ועי' עוד מש"כ הגר"ר מרגליות בפ"י באר מרים להגש"פ.

מצות הרוסת

(א) במתני' פסחים קיד, א נחלקו תנאים בדין החרוסת, וז"ל המשנה: הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצוה, רבי אלעזר בן צדוק אומר מצוה.

ובגמ' קטז, א: ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה, א"ר אמי משום קפא. ופי' רש"י ורשב"ם: שרף החזרת קשה ויש בו ארס. ועי' לעיל מיניה קטז, א דאמר רב פפא ש"מ האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא.

ולכאורה כל זה הוא רק לדידן דאינו מצוה, אבל לדעת ראב"צ הוא מטעם אחר, וכן משמעות דברי הגמ' שמבאר המצוה לראב"צ, מאי מצוה, ר"ל אמר זכר לתפוח, ור' יוחנן אמר זכר לטיט.

ונמצא דאליבא דת"ק אין קיום דין בעצם האכילה וטיבול החרוסת, אלא זה רק לצורך טיבול המרור, ואילו לראב"צ הוא דין מצוה, וכמש"נ.

(ב) והנה כתב המרדכי: כורכן בבת אחת ואוכלן, פי' היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית [חרוסת] ואוכלן. וכתב השל"ה הק' בבגדי ישע, וז"ל: איני יודע מנין לו כזית זה, ולא הוזכר בפוסקים, דהא אדרבה אמרינן בגמ': לא לישהי איניש מרור בחרוסת דילמא אנב חוליה עליה ביה, ומטעם זה כתב הר"ר יונה שצריך לנער החרוסת מעליו כדי שלא יתבטל טעם מרירותו כמ"ש הטור.

ואפשר דר"ל דצריך ליטול כזית חרוסת שישקע בו המרור ולא שיאכל הכזית חרוסת, והטעם דצריך להיות כזית הוא משום דס"ל כר"א דאמר חרוסת מצוה היא, וכל דבר אכילת מצוה צריך להיות כזית ולא כת"ק דאמר אינו מצוה אלא בא שישקע בו המרור משום קפא, וכ"כ הסמ"ג דמצוה היא, ורש"ל מחק מן הספר האי וכזית חרוסת, וצ"ע, עכ"ל.

ויל"ע בדברי השל"ה, דאם באמת הכזית הוא מדין שיעור אכילת מצוה, א"כ הרי ישנו דין לאכול כל השיעור כזית וכמשמעות לשון המרדכי, ואמנם בפשטות דבר זה לא נשמע בדעת ראב"צ במתני', אלא דבעינן שיחא טיבול של חרוסת על השולחן מדין מצוה. ובאמת הרי דברי המרדכי שיטה יחידאה היא, ואף בדבריו לא נתחווה הגירסא, וכמש"נ.

(ג) אולם פשטות לשון הראשונים דלכו"ע חרוסת אין בה מצות אכילה, אלא מצות טיבול, ונמצא דלא נחלקו ראב"צ ורבנן בצורת שיעור חרוסת, ולכו"ע הוי דין טיבול, ונחלקו רק בטעם הדבר אי רק משום קפא או דאיכא נמי מצוה. ויל"ע אם יש בזה נפ"מ למעשה.

הנה כתב הרמב"ם בפ"י המשנה דלדברי ראב"צ חייב אדם לברך אקב"ו על אכילת חרוסת ואינה הלכה. ועי' בחיבורו הל' חמץ ומצה (פ"ז הי"א) שנראה שחזר בו מזה וכתב להדיא דחרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, הרי דפסק הלכה כראב"צ, ומ"מ להלן בסמוך שמפרש ענינה של חרוסת, וז"ל: ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח, משמע שבאמת ליכא שום דין אכילה דחרוסת רק דין הבאה על השולחן.

ולפי דבריו אלו יתכן, דאמנם לכו"ע מעשה הטיבול בחרוסת הוא משום קפא, ולקיים זכר לטיט לא בעינן לטבולי מידי, אלא שבעצם ההבאה על השולחן מתקיים ג"כ מצוה דזכר לטיט.

ד) אבל העומד לנגד זה, דהנה כתב הרמב"ם בסמוך בדין כרפס (פ"ח ה"ב), וז"ל: מתחיל ומברך בורא פה"א ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת. ובהגהות מימוניות אות ג כתב: וכן היה רגיל מהר"ם לעשות גם טיבול זה בחרוסת, ואמר מש"כ ר"ת שאינו בחרוסת פי' שא"צ אבל אם רוצה הרשות בידו. וגם מרור הנכרך עם מצה מטבל בחרוסת, וכן מצאתי שכתב רש"י בספר הפרדס, ויעו"ש עוד אריכות בזה. וצ"ב מה שייך טיבול זה דכרפס בחרוסת למצות הנחת החרוסת שעל השולחן, לפי שיטת הרמב"ם.

ולכאורה נראה מזה דמצות חרוסת היא שמניח את החרוסת על השולחן לא כ'קישוט' בעלמא לזכרון, אלא שהוא מניח את החרוסת בתורת טיבול, ולכך גם את הכרפס מטבל בחרוסת אם רוצה, כיון שזהו הטיבול של ליל פסח, וכמו שמלח זה טיבול כללי בכל ימות השנה.

ויסוד לזה בשיטת הרמב"ם מצינו במש"כ בהל' ג, וז"ל: ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת וכו'. ובהשגות: א"א זהו כהלל ומ"מ זה הסדר לא דייק.

ובהל' ח כתב הרמב"ם: בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. ובהשגות: א"א זהו הבל.

וביאר רבינו מנוח בשיטת הרמב"ם, דטעמיה דהרמב"ם משום ליפתן כדאמרינן אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביא ליפתן... והכא אין כאן ליפתן אלא החרוסת שהיא לפניו ומשו"ה מטבל בה. ודבר זה הוציא ממה דאמרינן בפרק ערבי פסחים: הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, כלומר אחר הטיבול אינו מטבל עד שמגיע לטיבול שעושה משום ליפתן דהיינו טיבול המצה, והוא שקראו פרפרת הפת.

ו) ומעתה מבואר דשיטת הרמב"ם היא שהחרוסת היא הטיבול של ליל פסח, ונראה דאמנם בנקודה זו במסוים נחלק עמו הראב"ד וסבר דגם לשיטת ראב"צ הטיבול הוא משום קפא, ולכך טיבול מצה לחודה בחרוסת הוא הבל דאין בזה שום ענין כיון דליכא קפא כלל, אבל בכורך דאיכא מרור ואיכא קפא, אין זה הבל, ומ"מ 'זה הסדר לא דייק' כי כבר מבואר בראשונים שהמצה מבטל טעם הקפא.

ונמצא לפי דברי הרמב"ם, דראב"צ לא נתן רק משמעות של מצוה בטיבול בחרוסת, אלא הפכו לטיבול של ליל פסח, וכמו שנתבאר בס"ד.

טיבול המרור בחרוסת

בביאור ענין טיבול המרור בחרוסת, נקדים מקור הדברים בגמ', איתא בפסחים (קטז, א): רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. מאי מצוה, רבי לוי אומר זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר זכר לטיט, אמר אביי הלכך צריך לקהוייה, וצריך לסמוכיה. לקהוייה זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה זכר לטיט.

והנה אם ענין החרוסת הוא זכר לטיט, ענין השייכות שמטבילין בו דווקא את המרור, נתפרש בדברי ספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תעה), וז"ל: הביאו לפנינו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילי' אף על פי שאין חרוסת מצוה, נמצא דבמתני' לא מדבר בטיבול ראשון חרוסת אלא בטיבול שני. ואומר אני זה דין נותן והא חרוסת בא זכר לטיט שהאשה ובעלה דורסת, וא"כ בירקות שניות דחזרת שהוא בא לזכר למרור יש למבול בחרוסת זכר לטיט להודיע כי מרור שלהם היה בטיט, אבל טיבול הראשון אינו אלא משום הכירה דתינוקות מה לנו זכר לטיט.

וכן בהגש"פ זבח פסח לאברבנאל כתב, וז"ל: הוראת החרוסת קרובה להוראת המרור, כי המרור הוא זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, והחרוסת הוא זכר לחומר עצמו ולטיט אשר בו היו עמלים... והנה הטעם שהוצרכו חז"ל לצוות על החרוסת לדעת ר' יוחנן שהיא זכר לטיט בהיות המרור זכר לזה, לפי שהמרור בא זכר למרירת חייהם ועצבון נפשם, והחרוסת הוא זכר לטיט שהוא חומר השיעבוד, שממנו יתחייב המרירות והעצבון ההוא.

אולם אם החרוסת היא זכר לתפוח, יש למצוא טעם ושייכות בין המרור לחרוסת, ותחילה נפרש מהו ענין 'זכר לתפוח', רש"י מפרש: זכר לתפוח – שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב, שלא יכירו בהן מצריים, דכתיב: תחת התפוח עוררתיך, וכן הוא בדברי רשב"ם ורוב הראשונים שם.

וחידוש מצאתי בדברי רש"י בספר האורה חלק א [פז] דין ירקות, וז"ל: זכר לתפוח, דכתיב תחת התפוח עוררתיך [שה"ש ח' ה'], ויש אומרים זכר לתפוח, כשהיו נושאים הטיט על צוארם [היה טופח צווארם] ונעשה מוגלא, לכך משימין בו מיני פירות ודוכין במדוכה תבלין זכר לתבן, ולכך אוכלין ירקות שהן כמין תבן.

והנה בתוספות שם ד"ה צריך לסמוכיה כתבו, וז"ל: ובירושלמי אמר אית דעבדי זכר לדם, ומשום הכי קרי ליה טיבולו במשקה וכן עמא דבר לסמוכי ובשעת אכילה מקלשין אותו ביין וחומין. ובתשובת הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל בשיר השירים תחת התפוח עוררתיך כפלח הרמון התאנה הנטח אמרתי אעלה בתמר אגוז אל גנת אגוז ושקדים על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ.

והנה יש לדון במה שכתבו הגאונים לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל, אם זהו נתינת טעם לדין בפנ"ע במרכיבי החרוסת, אבל אינו ענין לעצם טעם מצות החרוסת אם משום זכר לטיט או משום זכר לתפוח, או דילמא דזה קאי דווקא מצד החלק של 'זכר לתפוח', שבאותו זכר של תפוח נרמז גם הענין של כנסת ישראל שנמשלו לתפוח.

ולכאורה מצינו שנחלקו בזה האחרונים, הב"ח סי' תעג כתב, וז"ל: ומה שכתב רבינו אחר זה ונותנין בו תפוח וכו'. לא משום דסבירא ליה כרבי לוי דאמר חרוסת זכר לתפוח, דהא ודאי לית הלכתא כוותיה דעיקר החרוסת אינו כ"א זכר לטיט, אלא משום דבתשובת הגאונים כתוב לעשות החרוסת בפירות שנדמה להם כנסת ישראל בשיר השירים תחת התפוח (ח.ה). כפלח הרימון (ד.ג. ו.ז). התאנה הנטח פגיה (ב.יג). אעלה בתמר (ז.ט). אל גינת אגוז (ו.יא). ושקדים על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ כמ"ש התוספות לכך כתב גם רבינו שנותנים בו פירות אלו לזכרון אלו הדברים ומכל מקום קיצר ולא העתיק רק

התפוח והתאנה והאגוז משום דאלו נאמרו על גאולת מצרים מה שאין כן כפלה הרימון ואעלה בתמר. ושקדים נמי לא הוזכר במקרא על הגאולה אדרבה על פורענות מקל שקד אני רואה וגו' (ירמיה א יא).

וכן עולה מדברי מהרש"א בח"א כאן, וז"ל: זכר לתפוח, לפי המדרש שכתבו התוס' יש לעשות חרוסת גם בשאר פירות שנדמו ישראל בשיר השירים, אבל בשמעתין לא נקט אלא זכר לתפוח, והיינו דיש לזכור הנס דכל עוד שמררו חייהם היו יולדות בריוח כמ"ש תחת התפוח וגו' כדאמרינן במסכת סוטה ולקיים מ"ש פן ירבה כן ירבה.

אמנם בביאור רבינו הגר"א שם כתב: ועושיין. כמ"ש שם זכר לתפוח, ופי' הגאונים ע"ש שנמשלו ישראל לתפוח וה"ה לשאר כו'.

ונראה מדבריו שהתוספת של הגאונים קאי דווקא בחלק ה'זכר לתפוח', והיינו דבאמת יש כאן נתינת טעם חדש בביאור ענין זכר לתפוח, שאינו דווקא תפוח, אלא כל אותן הפירות שנמשלו בהן ישראל.

ולכאורה יש בזה נפ"מ גדולה למעשה, באיזה תפוח מדובר, אם ב'תפוח' בלשונינו ובלשון הרגיל בפוסקים הנקרא 'עפי"ל', או במה שנקרא תפוח בלשון חז"ל שהוא אתרוג, ועי' בשו"ת יד חנוך סי' ח תשובה ארוכה.

ונראה שכל הנידון בזה הוא דווקא להבנת הב"ח והמהרש"א שדברי הגאונים זה ענין בפנ"ע, ולא ביאור וטעם ב'זכר לתפוח', אבל אם זהו תוספת על 'זכר לתפוח', נראה פשוט שהטעם של 'זכר לתפוח' כמו שפירשוהו הראשונים שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב, שלא יכירו בהן מצריים, דכתיב: תחת התפוח עוררתיך, בזה פשוט דמייירי בעין התפוח כפשוטו, וכמו שנראה בדברי המחבר 'יד חנוך' הנ"ל.

ועכ"פ לפי ביאור הראשונים הנ"ל ענין זכר לתפוח שמרמו על הילודה תחת התפוח, נראה לבאר הקשר למרור, דהנה עיקר העינוי והמרירות היתה מכוונת כנגד ענין הריבוי בילודה, וכמו שדרשו חז"ל עה"פ הבה נתחכמה לו פן ירבה, בדברים רבה (ליברמן) פרשת דברים: אמר להם הקדוש ברוך הוא, זרעו של אברהם, שאמרתי לו כה יהיה זרעך מתמעטין, כך חשבתן למעטן, חייכם וכאשר יענו אותו. מה אמרתם פן ירבה, חייכם, כן ירבה וכן יפרוץ. וכן במדרש תנחומא (בוכר) פרשת שמות סימן ח: הבה נתחכמה לו חירף כלפי למעלה. פן ירבה, אמר הקדוש ברוך הוא אתם אמרתם פן, ואני אומר כן ירבה וכן יפרץ.

וכן אמרו בשמות רבה פר' שמות פרשה א פיסקא יב: ד' גזירות גזר פרעה עליהם, בתחלה גזר וצוה לנוגשין שיהיו דוחקין בהן כדי שיהיו עושיין הסכום שלהן, ולא יהיו ישנין בבתיהם, והוא חשב למעטן מפריה ורביה, אמר מתוך שאינן ישנין בבתיהם אינן מולדין, אמרו להן הנוגשים, אם אתם הולכין לישן בבתיכם עד שאנו משלחין אחריכם בבקר, היום עולה לשעה ולשתיים ואין אתם משלימין את הסכום שלכם, שנאמר והנוגשים אצים לאמר וגו', והיו ישנין על הארץ, אמר להן האלהים, אני אמרתי לאברהם אביהם שאני מרבה בניו ככוכבים, דכתיב (בראשית כב) כי ברך אברכך והרבה ארבה וגו', ואתם מתחכמים להן שלא ירבו, נראה איזה דבר עומד או שלי או שלכם, מיד וכאשר יענו אותו כן ירבה וגו'.

וכן בילקוט שמעוני בשלח רמז רמג: חזר ועשאם בנאים שנאמר ויבן ערי מסכנות למעטן מפריה ורביה.

ובחזקוני פר' שמות: למען ענתו בסבלתם לשון מעוט תשמיש. כמו אם תענה את בנותי, כלומר שימעטו לשמש מטתם בשביל סבלותם, וכל זה לקיים וענו אותם. וכן אמרו רבותינו את ענינו זו פרישות דרך ארץ.

ובכלבו סי' נא: וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ שהפרישם מנשותיהם שלא לשמש עמהן שהיו אומרים להם אם תלכו ללון בבתיכם לא תקומו מהר ולא תוכלו לתת סכום הלבנים.

וזה נראה בכוונת הגמ' בסוטה יא, א: וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ – כן רבו וכן פרצו מיבעי ליה, אמר ר"ל, רוח הקדש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ, דזה היתה כל מטרתם של המצרים בעינינו ובהגברת סבלות בני ישראל שלא יתרבו.

ובפנים יפות פר' שמות ביאר באופן נוסף השייכות בין העיני והסבלות למניעת פריה ורביה, וז"ל: למען ענתו בסבלותם. והנה אמרו בהגדה ויענונו זה פרישות דרך ארץ, והוא כי מחמת סבל קושי השעבוד הוא ממעט התאוה להפרישם מד"א, כי זה היה עיקר פחד שלהם פן ירבה, ונתיעצו שע"י העבודה יתמעט תאותם ויפרשו מד"א, וז"ש [ש"ר א, יא] אתם אומרים פן ירבה וכו' וכאשר יענו אותו כן ירבה וכו', והכוונה בזה שבאמת מחמת העבודה נתמעט תאותם.

אמנם בדברי הרב חיד"א בספרו פני דוד פר' שמות נראה ששני עינים נפרדים נינהו, ואכן עיני מיוחד זה למונען מפו"ר, היה מרשעת המצריים ויזמתם ולא נצטוו על זה מאת הגבורה, וז"ל: לרמוז כי ה' גזר ועבדום וענו אותם ואין במשמעו אלא עיני אחד, והם ברשען עשו שני עיניים הראשון בחמר ובלבנים וכל עבודה קשה, והשני פרישות דרך ארץ שהיו מפרישין אותם כדי שיוכלו לקום בהשכמה לעבודתם ולנים במקום העבודה חוץ מביתם, ולא היו מניחים הנשים למבול וגם גזרו כל הבן הילוד ומשו"ה פורשים עצמם, וא"כ השתא דעינים שני עיניים תיסגי בחצי הזמן].

וכנגד אותו עיניו וסבל באה קיום ההבטחה של 'כן ירבה' בדרך נסית, ובגילוי של נהורא בגו חשוכא, כמו דאיתא בשמו"ר שם: דרש ר"ע בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, ומה עשו בשעה שהיו הולכות לשאוב מים, הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבין מחצה מים ומחצה דגים, ומוליכות אצל בעליהן ושופות להם שתי קדרות אחת של חמין ואחת של דגים, ומאכילות אותן ומרחיצות אותן וסכות אותן ומשקות אותן, ונזקקות להם בין שפתים, שנאמר (תהלים סח) אם תשכבון בין שפתים כנפי יונה נחפה בכסף בשכר ששכבו בין שפתים זכו ישראל לביזת מצרים, שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף, וכיון שמתעברות באות לבתיהן, וכיון שהגיע זמן מולידיהם הולכות ויולדות בשדה תחת התפוח, שנאמר תחת התפוח עוררתך, והקב"ה שולח מלאך משמי מרום ומנקה אותם ומשפר אותם כחיה זו שמשפרת את הולד, שנאמר (יחזקאל טז) ומולדותיך ביום הולדת אותך וגו', ומנקט להם שני עגולין אחד של שמן ואחד של דבש, שנאמר (דברים לב) ויניקהו דבש מסלע וגו', וכיון שמכירין בהן המצריים רצו להרגם, ונעשה להם גם ונבלעין בקרקע, ומביאין שוורים וחורשין על גביהן, שנאמר (תהלים קכט) על גבי חרשו חורשים, ולאחר שהולכין מבצבצין ויוצאין כעשב השדה, שנאמר (יחזקאל טז)

רבבה כצמח השדה נתתיך וגו', וכיון שמתגדלין באין עדרים עדרים לבתיהם, שנאמר ותבאי בעדי עדיים, אל תקרי בעדי עדיים, אלא בעדרי עדרים, וכשנגלה הקדוש ברוך הוא על הים, הם הכירוהו תחלה שנאמר (שמות טו) זה אלי ואנוהו. [דברי רב עזרא אלו הובאו גם בגמ' סוטה יא, ב].

וזהו ענין המיבול של המרור בחרוסת לרמז כי גם בחשיכות הגדולה והמרירות היתירה שעשו המצרים כל מה שיכלו למעטן ולכלותן, נגלה להם אור גדול תחת התפוח. [ושוב מצאתי שעיקר רעיון זה מבואר בקצרה בהגש"פ פתחי אברהם להגרא"ד אויערבאך שליט"א, והוסיף שהוא מתוק לחיך.

* * *

בורך

זכר למקדש כהלל

על האמור בהגש"פ 'זכר למקדש כהלל לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו', והקשה האדמו"ר ה'שר שלום' מבעלזא הרי פס' זה נאמר בפסח שני, ולמה שביק קרא דפסח ראשון – 'ומצות על מרורים יאכלוהו. וענה על כך, שזה לשון בקשה, שהננו מחכים לגאולה וישועת ה' כי קרובה לבוא ויבנה בית המקדש עוד לפני הקרבת פסח שני, ומבקשים שנקיים מה שנאמר בו על מצות ומרורים יאכלוהו.

ומפי השמועה נמסר כי איש אחד מלבוב נכנס אצל השואל ומשיב טרם נסיעתו לבעלזא לחג הפסח, ואמר לו רבי יוסף שאול שישאל נא את האדמו"ר שאלה זו, וכאשר שב ובפיו התשובה הנ"ל, אמר רבי יוסף שאול לתמוה ע"ז, שהרי אין ציבור עושין פסח שני. על כך השיב השר שלום ע"פ דברי הירושלמי בפסחים ריש פרק מי שהיה: התם ניתן לישראל לבנות בית הבחירה, ר' יהודה אומר צבור ועושין פסח שני, עיי"ש. הרי משמע שכאשר יבנה בית המקדש בין שני הפסחים, אז יביאו כל הקהל פ"ש.

[ידוע מה שמציינים בזה לדברי המנ"ח מצוה ש"פ (ר"ת פסח שני) באמצע הסימן שדן בזה והעלה ככל הנ"ל, ושוב כתב, וז"ל: ואני כותב זה בין שני הפסחים, יה"ר שיבנה מהרה קודם פסח שני ונזכה ונעשה הפסח שני אמן ואמן, שוב ראיתי בירושלמי וכו', ומביא דברי הירושלמי הנ"ל. ועי' בזה בהרחבה בספר בית ישראל השלם (טויסיג) פר' בהעלותך, ובקובצי כתרי תורה ראדומסק א' וב'.

וראיתי בספר 'שבח נעורים' [לרב"ח שטיינר בעל 'בירורי השיטות' עמ"ס קידושין וסוכה] בפרשת בא שמביא בהקשר לווארט זה כדלהלן.

החת"ם בתשובותיו (יו"ד סי' רלג ד"ה אמנם ידעתי) כותב בתו"ד בזה"ל: ויום כ"ה למכ"י, יו"ד אייר יום ביקור פסח שני, עכ"ל. והקשו בזה מגמ' ערוכה בפסחים צו,א דאיתא התם ד'הזה' למעוטי פסח שני, ופירש"י: מביקור ד' ימים. הרי מפורש להדיא שאין ביקור לפסח שני, ואיך כתב החת"ם דיו"ד אייר הוי יום ביקור לפסח שני.

והרבי מגאלנצא זי"ע בספרו אור פני יהושע עמ' קיח תי' ע"פ דברי מהר"י מבעלזא הנ"ל בשם הירושלמי שכאשר יבנה בית המקדש בימים שבין פסח ראשון לפסח שני יביאו כל הציבור פסח שני, ומעתה י"ל דהא דממעטינן פסח שני מביקור היינו דווקא בזמן שביהמ"ק קיים ואין ציבור נדחין לפסח שני, ולא היו לפסח שני רק מעט קרבנות, ואותם קרבנות מועטים יש שהות לבקרן ביום אחד, וא"צ לזה ד' ימים, אבל כשיבנה ביהמ"ק לפני פסח שני, וכל ישראל יביאו פסח שני, בואי יהיה צריך ימי ביקור, ולא ע"ז קאי המיעוט.

והוסיף בספר הנ"ל להטעים זה בלישנא דקרא 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', היינו רק כאשר עבדת את העבודה הזאת דהיינו שהקרבנות בזמנו פסח ראשון, אזי יהא דין הביקור רק בחודש הזה. וכזה מבואר דהחת"ס התכוין לביקור פסח שני באופן זה דווקא.

ובעצם הקושיא הנ"ל, הגאון ר' אברהם יעקב זלזניק זצ"ל תירץ באופן פשוט ונפלא, ע"פ דברי הרמב"ן בפרשת בא (יב, ח) עה"פ: ומצות על מרורים יאכלוהו, וז"ל: שיעורו ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש, ובמצות עם מרורים יאכלוהו. וכן על מצות ומרורים (במדבר ט יא), כמו עם, וכמוהו ויבאו האנשים על הנשים. וכן ראשו על כרעיו ועל קרבו (בפסוק הבא). ולא אמר "עם", ללמד שאינו חובה שיהא כורכן בבת אחת ואוכלן. ויחסר הכתוב ב"ת, כמו ירחצו מים, וימת סלד לא בנים (דה"א ב ל). וילמד הכתוב שאין מצוה במרורים אלא עם אכילת הבשר, אבל המצות חוזר וצוה בערב תאכלו מצות, אפילו בפני עצמן, כדעת רבותינו (פסחים קב א): ויותר נכון שנאמר כי "ומצות" נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה עם מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר, והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה, כל אחת צוה בפני עצמה.

והנה לפי פירושו השני של הרמב"ן שנקטיה לעיקר, נמצא דבהאי קרא ד'ומצות על מרורים יאכלוהו' לא נאמר כלל דין אכילת מצה עם מרור, אלא אכילת פסח עם מצה, וכן אכילת מצה עם מרור, ולכן הוצרך הלל למייתי מקרא דכתיב גבי פסח שני 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ודפח"ח. (ספר זכרון יהודה לקדשו עמ' קלא).

וועי' עוד בשאגת אריה סי' ק שהוכיח כפירוש זה של הרמב"ן גם מדברי הרא"ש שכתב דמשום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה פחותה מכזית, אבל בירקות הראשונים שמברך עליהם בפה"א בעלמא ואינו מברך עליהם ל' אכילה א"צ מהם כזית, דלפי"ז המרור שאוכל בכריכה דאינו מברך עליהם אפילו בפה"א א"צ כזית דהא מדינא מרור בכ"ש סגי, אלא מפני שמזכיר לשון אכילה בברכה הוא דצריכה כזית א"כ בכריכה וודאי א"צ כזית. ולפ"ד ז"ל צ"ל דהא דכתיב על מצו"מ יאכלוהו האי יאכלוהו לא קאי אלא אפסח לחוד ולא אמצה ומרור שעמו].

צפון

אפיקומן

א) בקובץ מוריה (ניסן תשע"א – עמ' למ) בתוך 'הלכות ליל הסדר מספר יוסף אומץ ע"פ כתבי יד' [אות תשעד, העירוני שנמצא גם בספר המקור], וז"ל: ומצוה מן המובחר שיהיה

האפיקומן שני זתים וכו', ובשעת אכילתו יניח ידו תחת סנטרו ופיו, שאם יפלו פירורי האפיקומן מפיו או יפלו לתוך ידיו, ויחזור ויאכלם מפני חיבת המצוה.

והנה לעיל בדבריו לגבי אכילת מצה לא כתב הנהגה זו, ועמד בזה בהערות הרב עמיחי כנרתי שם, וכתב: יתכן שכונתו שדווקא במצת האפיקומן יש לנהוג כך, לסימן שקשה עלינו הפרידה ממצות אכילת המצה ולכן בולעים כל פירור, שהרי לא כתב הנהגה זו לעיל בענין אכילת מצה אלא רק באכילת האפיקומן.

בדומה לכך מצאנו בהנהגת המהר"ם להיפרד מהסוכה סמוך ליציאת שביעי של סוכות, ראה בתשב"ץ קטן סי' קמח וברמ"א סי' תרסז, וכן במנהג הגר"א לאכול מצות סמוך ליציאת שביעי של פסח, ראה במעשה רב סי' קפת, עכ"ד.

ב) אמנם נראה כי באפיקומן יש בדבר תוספת טעם, שהרי כבר בראשונים ובטוש"ע סי' תעח מצינו שנקרא הכזית מצה שאוכלים באחרונה בשם אפיקומן [ועי' ב"י שם, וראה עוד באנציקלופדיה תלמודית ערך אפיקומן], וצ"ב שהרי במשנה ובהגדה נזכר אפיקומן בתור דבר אחר, ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ובטעמא דמילתא כתב הלבוש שם, וז"ל: ואפשר לומר שאנו קורין את המצה עצמה אפיקומן סתם, ע"ש שהיא במקום הפירות שדרך לאכול אחר הסעודה בפעם אחר, ואגב חביבותא דמצוה שהיא חביבה עלינו כפירות מתוקים אנו קורים אותה אפיקומן, כלומר שאומר לבני ביתו או כל אחד לחבירו אפיקו לנו מיני מתיקה והיא המצה שמתוקה עלינו מצותה, עכ"ל¹⁰³. הרי שישנו ענין של חביבות יתירה באכילת האפיקומן.

והשמעתי מהג"ר יהודה אריה דינר שליט"א, שמנהג אביו הג"ר יוסף צבי הלוי זצ"ל מלונדון היה שלא היו אוכלים לפתן וכיו"ב מנהג אחרונה בליל הסדר, כי האפיקומן הינו הלפתן, שהרי כך שמו 'אפיקומן' אפיקו מן – הוציאו מיני מתיקה, והן הן הדברים.

ג) ואולי יש ליתן עוד טעם לשבח בזה, דהנה שיטת הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סי' לד), שאכילת האפיקומן היא זכר לקרבן פסח, וכך שיטת הרבה ראשונים (רמב"ן, ר"ן, מאירי וחינוך), וכן פסקו בטוש"ע, [והולקים על שיטת רש"י ורשב"ם (קטו, ב) שזה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזהו מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה]. והנה נפסק בשו"ע (ריש סי' תעז) שהאפיקומן נאכל בהסיבה, וצ"ב דהתינה אם יוצא באכילתו יד"ח מצות אכילת מצה מבואר דין ההסיבה, אבל אם האכילה היא רק זכר לקרבן פסח מהיכי תיתי דליבעי הסיבה.

אכן בביאור הגר"א ביאר שלשיטת הרא"ש חייב בהסיבה כיון שבזמן הבית היה עיקר אכילתו. כלומר, כיון שבזמן הבית אכילת הכזית מצה באחרונה ובהסיבה, לכן עתה ג"כ חייבים לאכלה בהסיבה, אע"פ שעתה הוא זכר לפסח.

¹⁰³ ובפי' הו"ן עשיר פסחים (פ"י מ"ח), וז"ל, אפיקומן. פי' הר"ב, אפיקו מיני מתיקה. לכאורה העיקר חסר מן התיבה, ונראה דנוטריקון שלו כך הוא, אפיקו מן, פירוש דברים הדומים למן דכתיב ביה (שמות מז, לא) וטעמו כצפיחת בדבש. ועי' תפארת ישראל ביכין שם.

ולכאורה הדבר תמוה, דסו"ס בזה"ז אוכלה זכר לק"פ, ולא זכר למצות אכילת מצה הבאה עמה.

ומוכרח מזה, דאף כי האפיקומן בזה"ז הוא זכר לק"פ, מ"מ לא נקבע בצורת האכילה שלו כ'זכר' בעלמא, אלא יש בזה גם סממן של אכילה כדרך שהיה אז, ומכאן נובע חיוב ההסבה, אף שבזמן הבית ההסבה היתה מטעם אחר לגמרי.

ובזה יש לבאר ענין החביבות המיוחדת של אכילת האפיקומן שהיא חביבה עלינו ביותר, אף שלדעת הרא"ש אין בה אלא קיום זכר לק"פ בעלמא, ואין בה קיום מצות מצה, כיון שתקנת אכילתה היא באופן שבו נאכל בזמן הבית, ויש בה כעין אכילת הפסח והמצה שעמו בזמן הזה, ודוק.

(ד) ואמנם בלשון הרמב"ם (פ"ח מחמין ומצה ה"ט) ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם... המצה בפיו שאכילתה היא המצה.

ולא נתפרשה כוונתו, והמשמעות הפשוטה היא דסבר שאכילת אפיקומן עיקרו המשך קיום מ"ע דמצה, אלא דמ"מ כבר יצא ידי חובת כזית מצה דאורייתא באכילתו הראשונה, ונראה דמה"ט לא הזכיר הרמב"ם דין הסיבה באפיקומן. ועי' בערוך השולחן (או"ח סי' תעז סק"ב) ובמרומי שדה (פסחים קיט, ב).

ובעיקר נתינת הטעם של הרמב"ם שכיון שאכילתה היא המצה, לכן צריך שישאר טעם מצה בפיו, בביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (עשה מז) כתב ע"פ הא דתנן בפ"ג דר"ה (כו, ב), שופר של ר"ה וכו' ושני חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים וכו' ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות. שמצות היום בחצוצרות, וגם כאן כיון דמצות היום היא בפסח צריך להאריך טעם הפסח או המצה בפיו יותר על כל מה שהוא אוכל או שותה היום.

(ה) ואגב אורחין אציין כאן דבר נחמד שמצאתי בהגדת ר' ראובן מרגליות שהוסיף טעם לשבח בטעם דבעי הסבה בעת אכילת אפיקומן, ע"פ דברי רש"י בברכות (מא, א), וז"ל, מיסב – דרך הסבה, שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה, והרי אכילת הפסח צריכה להיות בחיפזון כדכתיב ואכלתם אתו בחפזון, ולכך כאשר יסב יוכל לאכול במהירות יתר.

ועוד בענין חפזון, כתב החת"ס בספר תורת משה, וז"ל, ואכלתם אותו בחפזון – רומז שיאריך בסיפור יצי"מ כ"כ בשעה שמצה ומרור ופסח מונחים לפניו עד לבסוף יהיה הזמן בהול לאכול פסח קודם חצות או קודם עלות השחר, באופן שתהיה האכילה גופא בחפזון ובבהילות והנסיון יוכיח.

והראו ללשון התוס' במגילה (כא, א ד"ה לאתווי), וז"ל, ומוקי לה כראב"ע דאמר עד חצות וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא, עכ"ל.

סברת אתכא דרחמנא סמכינן

בתוספות בברכות (מב, א ד"ה אתכא דריש גלותא), וז"ל, מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונברך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן.

וכן נפסק בשו"ע (או"ח הלכות פסח סימן תעז סעיף ב), אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנמל ידיו או שאמר הב לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא. ובטור הביא בזה מחלוקת בין הראב"ה ורבינו פרץ, וכתב שדעת הרא"ש כסברת הראב"ה דצריך לחזור וליטול ידיו ולברך, ולא קים ליה האי סברא דאתכא דרחמנא סמכינן.

והנה בגליון הגרע"א לשו"ע סי' תפ, על מש"כ המחבר שם לגבי כוס רביעי, ואם שותתו בלא הסיבה, צריך לשנות פעם אחרת בהסיבה, כתב וז"ל, בגן המלך לבעל גינת ורדים סי' ל"א הקשה דנימא דלא הוי היסח הדעת דאתכא דרחמנא סמיך כדלעיל סי' תע"ז ס"ב גבי אפיקומן, עכ"ד.

ובספר גן המלך מפרש שיחתו בקושיא זו, דהרי מקור דברי המחבר בזה היינו מדברי הרא"ש המובאים בטור שם, ברם, הניחא להרא"ש דאזיל לשיטתיה לענין מי שאמר הב לן ונברך ונזכר שלא אכל אפיקומן, דלא אמרינן אתכא דרחמנא סמכינן, ועל כן גם כאן לא אמרינן הכי, אבל הרי המחבר פסק כה"ר פרץ דאמרינן אתכא דרחמנא סמכינן, והיה לו לפסוק שלא יחזור לברך. ומסיים בה, וז"ל, ואין מקום לחלק בין זו לזו ולומר דבאפיקומין מסתבר למיעבד כה"ר פרץ ובכוס רביעי כהרא"ש ותו דא"כ הי"ל לרב ב"י להרגיש בזה ולחלק במה שירצה. ולעד"נ למיסמך אה"ר פרץ דהיא סברא כתובה התוס' גבי תכא דבי נשיאה וכן גבי כוס ד' דאין לברך לפניו בפה"ג.

אולם נראה דיש לדון בעיקר הסברא ד'אתכא דרחמנא סמכינן', אם יסודה הוא דין אומדנא בעלמא, וכמו שמצינו דאתכא דבעל הבית סמיך אורח, ולכן לא נחשב זה להיסח הדעת, משום שדעתו היא כמו שמחייבתו ההלכה.

או דילמא דאין זה אומדנא בעלמא שדעתו בסעודה זו מכוונת כפי שיורחו הדין, ודומיא דסמוך על שולחן בעה"ב, אלא שכיון שסמוך על שולחן הקב"ה אין דעתו קובעת בסעודה זו, וכאילו דעתו מתבטלת לדיון.

ומצאתי בלשון מחה"ש בסי' תעז משמעות לב' האופנים הנ"ל, וז"ל, מה שאין כן אתכא דרחמנא בכל ענין לא הוי היסח הדעת, דאין תלוי בדעתו דהא צריך לקיים מצות ה', ובודאי השכחה גרמה לו ליטול ידיו ולא היסח דעתו לגמרי.

והנה אם זה דין אומדנא פשוטה היה מקום לחלק בפשיטות, דהתינח שדעתו בסתמא על אכילת אפיקומן ולא מסח דעתיה מחובתו זו, כי זה מעיקר סדר מצוות הלילה, ואין זו אלא מעשה שכחה בעלמא, אבל לומר שיש אומדנא שדעתו לשנות כוס נוסף באם ישתה הכוס בלא הסבה, אחר שבאמת אין זה פשוט כלל, וגם אינו מוסכם בפוסקים, [והרמ"א הכריע שלא יחזור וישתה כלל כיון שאין דרכנו בהסבה] לית לן לה. ועייין.

טעם מצה בפיו

[א] כתב בשולחן ערוך הרב (סימן תע"ח סעיף א), אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם הוי' ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל כמו שנתבאר בסי' תע"ז.

ולכאורה טמונים בדבריו שני חידושים, האחד, שמותר לאכול אחר אכילת אפיקומן מצה אחרת שמורה שאינו יוצא בה ידי חובתו, שהרי כבר אכל האפיקומן, ובודאי לא משמע בדברי הגר"ז דמיירי שעשה תנאי באכילתו. והשני, ש'טעם מצה' בפיו היינו טעם מצה שמורה שיכול לצאת בה ידי חובת המצוה.

והיינו שמחד גיסא אין הפירוש ב'טעם מצה' בפיו טעם של מצת המצוה, אלא טעם מצה כפשוטו, וזה כנגד הפשטות בדברי הש"ס והראשונים, וכמבואר להדיא בלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ט), ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצוה. [והיינו שעיקר מצות מצה היינו האפיקומן, ועכ"פ הא מיהת מבואר שטעם מצה היינו טעם אכילת המצוה].

ומאידך, אין הכוונה לסתם טעם של מצה אלא מצה שניתן לקיים בה המצוה. ולכאורה צ"ב, אטו למצה שמורה ישנו טעם אחר, ואם אין הכוונה בטעם מצה לטעם מצת המצוה, אלא טעם מצה בעלמא, מה לי אם היא מצה שמורה או לאו.

אולם נראה שמקורו הוא מלשון הרא"ש פרק ערבי פסחים (סימן לה), והיכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמנטרא אלא כזית בלחוד דמנטר הוא דאית ליה אכיל ברישא מהיאך דלא מינטר וברוך עליה המוציא ולבסוף מברך על כזית דמנטרא לאכול מצה ואכיל... ותימה הוא כיון דאיירי בשאין לו אלא כזית אחד שמור היאך יעשה כריכה ויאכל משאינה שמורה ויבטל טעם מצה שמורה. ויותר מסתבר להניח הכריכה שאינו אלא זכר בעלמא ממה שיבטל טעם של מצה.

הרי לנו בהדיא בדברי הרא"ש המושג של 'טעם מצה שמורה', והיינו דהרא"ש לא אתא עלה מטעם שקיום מצות הכזית אחרון לאפיקומן חשוב יותר מהכזית ראשון ולכן ישאיר את המצה שמורה לאפיקומן, אלא משום שבכך שאוכל מצה שאינה שמורה בסוף מאבד 'טעם מצה שמורה'.

אבל באמת נראה שמדברי הרא"ש ליכא למישמע מינה מידי, כי יתכן שכל המושג של טעם מצה שמורה זה עד כמה שמקיים בזה את המצוה בפועל, והיינו מעליותא דלילה, ולא בתורת טעם מצה דייקא.

וצריך תלמוד.

[ב] ובאמת יש לכאורה נפק"מ נוספת בהבנה זו, דלכאורה בדברי הגר"ז שמעינן ש'טעם מצה' היינו כפשוטו הטעם של מצה, ולא שישאר עם טעם המצוה דייקא. וראיתי בשם הגאון רבי אברהם גניחובסקי זצוק"ל דמספקא ליה באם אחד עבר ואכל אחרי האפיקומן אי שרי ליה להמשיך לאכול, מאחר דבלא"ה כבר הלך טעם המצה שבפיו ע"י טעם המצה הראשונה, או דילמא שעדיין באיסורו הוא עומד, ומי שאכל שום יחזור ויאכל שום.

ומייתי ראייה נפלאה לאיסורא דהנה המושג"ב (סי' תע"ח ס"ק ב) כתב שלכתחילה נכון ליוזר שלא לשתות שום משקה חוץ ממים. הרי שאע"פ שכבר שתה אחרי האפיקומן ב' כוסות של ד' כוסות, עדיין אסור להמשיך בשתיה מחמת שמבטל טעם המצה.

ברם נראה לבאר ההגדרה בזה, שמעם מצה אינו הטעם של האוכל 'מצה', אלא טעם מצות מצה, ולהכי חשבינן דד' כוסות לא מסלקים את הטעם של מצה, כי זה מענינא, ומשא"כ אם מוסיף שתית משקה אחר, אולם בדברי הגר"ז מוכרח שמעם מצה היינו כפשוטו ואינו ענין לטעם של קיום המצוה, ולכאורה קשה לשמוע שיהיה איסור להוסיף לשתות עוד משקה, דלכאורה אינו מוסיף בביטול הטעם מידי. וצ"ע.

מצות אפיקומן בלא הסיבה

ראיתי שמביאים להקשות סתירה בדעת המ"ב, דהנה בסי' תע"ב ס"ק כב כתב: מיהו באפיקומן אם שכח לאכול בהסיבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן. אולם בסי' תע"ז ס"ק ד כתב: ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה אי"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה. משמע שלכתחילה אפשר וגם ראוי לאכול האפיקומן בשנית¹⁰⁴.

אולם לאחר העיון היטב לא קשה ולא מידי. הנה בסי' תע"ב מיירי בשיטת הרמ"א שם שכתב, וי"א דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא הראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ויתירה מזו כתב הרמ"א שאם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. ולדעה זו נקט המ"ב שודאי שלא יחזור ויאכל אפיקומן בשנית כדי לקיים מצות הסיבה, שהרי העיקר בדעת הראבי"ה שאין ההסיבה מעכבת, וא"כ כיצד יאכל ב' פעמים אפיקומן.

וכן כתב בקיצור בשעה"צ ס"ק לג: ח"א וסומכין על הראבי"ה או ע"ד הרמב"ם שלא הזכיר הסיבה באפיקומן, עיין ב"י.

ברם, בסי' תע"ז מיירי בדברי המחבר שפסק שאם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וכן פסק בסי' תע"ז, א שיאכל האפיקומן בהסיבה, וא"כ אין לו מה שיסמוך על הראבי"ה או על הרמב"ם לכתחילה, שהרי הכרעת השו"ע לא כן, ומ"מ כתב בשעה"צ ס"ק ג שהפר"ח סמך בדיעבד על שיטת הרמב"ם.

ושוב ראיתי שכבר כתבו כן מחברי זמנינו, ראה בספר הסדר הערוך ח"א עמ' רלו וח"ב עמ' שז, ובקובץ ישורון כרך יב עמ' תסג, ובמדריך הכשרות 'מסורת' שנת תשע"ז מהגאון רבי חיים כץ שליט"א.

¹⁰⁴ וראה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' ז: שו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' מו-מו: שונה הלכות חלק ג בסופו תיקונים והוצאות להוצאה שניה לסי' תע"ב דין יא: שו"ת רבבות אפרים או"ח ח"ח סי' תסג.

וראה עוד במאסף תורני ישורון כרך יב (ניסן תשס"ג) עמ' תסב, ויובא להלן: קובץ בית אהרן וישראל – קארלין סטאלין גליון קיה: קובץ עין חיים באבוב גליון ג עמ' רפח מהגר"ח"ש קיפמאן זצ"ל: קובץ קול התורה גליון נב עמ' לו.

זימון בברכת המזון והלל דליל פסח

[א] איתא בשולחן ערוך (הלכות פסח סימן תעט סעיף א), מצוה לחזור אחר זימון. הגה: והגדול שבהן אומר הודו ואנא, והאחרים עונים אחריו (כל ב). והגדול יכול ליתן לקטן רשות (מהרי"ל). ויכול לצרף לזימון לענין הלל, אף על גב שלא אכל עמהם.

וביאר במשנה ברורה (ס"ק ט), וז"ל, אחר זימון – הסכימו האחרונים דהאי זימון אינו לענין בהמ"ז דבשביל זה אינו מחוייב להדר יותר מבשאר ימות השנה, והכא לענין הלל מיירי שמצוה להדר לומר הלל בשלשה כדי שיהא אחד אומר לשנים הודו והם יענו פסוק שאחר זה, ואותו שיקראוהו לזימון זה לא יאכל ולא ישתה ולא יסייע לברך בברכת הזימון אלא ישמע הודו ויענה עמהם ויחזור לביתו.

והנה מקור דברי המשנ"ב הוא במג"א, וז"ל, משמע בטור דוקא להלל מצוה לחזור אבל בברכת המזון דינו כשאר ימות השנה עסי' קל"ז, ויש שרוצין לצרף ג"כ לברכת המזון.

[ב] ובאמת בדברי המחבר נראה שזהו דין גם בברכת המזון, דאל"ה ה"ל למינקטיה בסי' תפ דמיירי בדיני ההלל. ועוד, שהרי איכא נפקותא גדולה בזה כמו שכתב הרמ"א אם מצי להצטרף לזימון אף שלא אכל עמהם, דבכה"ג ידי זימון להלל יצא ידי זימון לברכת המזון לא יצא.

ובדעת המחבר היה נראה כהכרעת הדרישה, דהנה בפרישה כתב וז"ל, ושמעתי טעם דמהדרין אחר זימון כדי שיהא הכוס חובה לברכת המזון דבלא שלשה איכא פלוגתא ביני רבוותא אי צריך כוס אף על גב דכל ארבע כוסות הם חובות הלילה מכל מקום מאחר דסדרו את האחד על ברכת המזון רצו לעשותו כדינו.

ובדרישה דחה הדברים בדעת הטור, וז"ל, הטעם כתבתי בפרישה עיין שם רק שהטעם זה אינו מספיק לדעת רבינו שכתב לעיל ריש סימן קפ"ב דגם יחיד בעי כוס לברכת המזון וא"כ למה כתב כאן דמצוה לחזור אחר זימון לכן נלע"ד דהטעם הוא אגב שמצריכין שלשה משום הודו מחזירין נמי שיהיו השלשה ג"כ בשעת הזימון דבזימון נמי אומר אחד לשנים נברך וכו' כמו בהודו, וזהו שסיים בראיתו ממדרש תהלים שלא כתוב שם אלא משום הודו גם הרא"ש כתב ואי משום הודו וכו'.

ברם נראה שבדעת המחבר נכון כמו שביאר בדרישה, דמחמת ענין הזימון בהלל אגב גררא כבר מחזירין אחר זימון בג' בברכת המזון.

[ג] איברא, דבעיקרא דמילתא יש לעיין, הרי הקושיא שעמדה לנגד עיני הקדמונים היא מאי שנא ברכת המזון דליל הסדר מברכת המזון דכל ימות השנה, והכי נמי שפיר איכא לאקשוויי, מאי שנא הלל של ליל הסדר מהלל של כל ימות השנה, דהנה הרמ"א בהל' ראש חודש (סימן תכב סעיף ב) כתב, וי"א דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין ואגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא. ובמשנה ברורה (ס"ק יח) כתב בשם האחרונים דעיקר דבר זה אינו אלא לכתחלה ואם אין מצויין לפניו שנים אין לו לחזור אחריהם. ומעתה צ"ע טובא מאי שנא.

[ד] ממו לבאר בזה בהקדם המבואר בחידושי הר"ן בפרק ערבי פסחים (קיה, א), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשו' שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה שכך שנינו רג"א אומר וכו'.

לפי' אנו חייבין להודות להלל וכו' ונאמר לפניו הללויה ולפי' אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים ר"צ ור"י ור' יצחק בן גיא ז"ל.

ובגדר הלל ד'אומר שירה' כבר דנו בו האחרונים, ויעוי' מה שנתבאר בזה בחדושי מרן רי"ז הלוי ובכתביו לערכין (י, ב).

והביאו מקור לגדר זה של הלל בתורת שירה, מהא דאיתא בירושלמי סוטה פ"ה על שירת הים, מאי לאמור לאמור לדורות, ופי' בקרבן העדה שם, שזכירו תמיד השירה הזאת א"נ שיאמרו שירה על כל נם שיעשה להם.

ויתירה מזו מצינו במדרש (שמות רבה פרשת בשלח פרשה כג), ויאמרו לאמר, נחיה אומרים לבנינו ובנינו לבניהן שיהיו אומרים לפניך כשירה הזאת בעת שתעשה להם נסים.

[ה] ומעתה נראה לומר שבתורת 'קורין' הוא הקריאה עצמה (להקב"ה), ולכן לא בעי דווקא רבים, אבל בתורת שירה היינו גם לאחרים שישמעו את השירה לה' כמו שמצינו בשירה ענין הכרזה לאחרים, כגון בשירת הים – שירו לד' כי גאה גאה, וכן ותען להם מרים שירו לד' כי גאה גאה, דהיינו ע"י עניה, ובדומה לזה בתהילים שירו לד' כל הארץ וגו'. ומה"ט י"ל דשאני הלל זה שיש בו יותר ענין של זימון, שאחד קורא ושנים עונים. ודוק.

מנהג פתיחת הדלת ואמירת ברוך הבא לפני אמירת שפוך חמתך

כתב הרמ"א (סי' תפ), וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' קודם לא לנו (ר"ן פרק ע"פ), ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שמורים, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה' (מהרי"ב), וכן נוהגין.

ובספר בית הלוי (פרשת בא יב, מב), וז"ל, ולכאורה יש להבין דהרי סימן זה לכאורה היה נכון יותר לעשותו בהתחלת הסדר כשאומר כל דכפין ייתי ויכול ולא עתה אחר בהמ"ז שכבר אכלו כולם. רק הענין דהוא בא ברמיזה להראות לתינוק דבר חכמה דבפסחים (דף ק"ט) פריך על הא דלא יפחתו לו מארבעה כוסות היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה דהרי הוא זוגות. ואחד מן התירוצים שאמר בגמרא הוא משום דהוא ליל שמורים, וזהו כשמוזגין כוס רביעי ודרי יקשה להמסובין שהוא זוגות ופותחין הדלת להראות שהוא ליל שמורים וכתירוץ של הגמרא.

ובתורה תמימה (פר' בא שם הערה רכד) העיר לפי האי טעמא, וז"ל, ולדעתי מהראוי היה לעשות כן אחר שתייתו ואחר הברכה אחרונה על היין, כדי להורות שאע"פ שעם כוס רביעי גמרו לשתות בכ"ז לא יחוש לזוגות, אבל כשעושין זה אחר מלוי כוס רביעי אין זה הוראה מוכרחת דשמא ישתו עוד כוס חמישי, והרי א"א לחמישי בלי רביעי קודם לו.

והגר"ז שטערן זצ"ל בעל זכר יחוסף בביאורו להגש"פ הוסיף טעם לשבח לפי דברי הגמ' בפסחים (ק, א), תנו רבנן שותה כפלים דמו בראשו. אמר רב יהודה אימתי בזמן שלא ראה פני השוק, אבל ראה פני השוק הרשות בידו. אמר רב אשי חזינא ליה לרב חנניא בר ביבי דאכל כסא הוה נפיק וחזי אפי שוקא, ולכן פותחין הדלת בשתיית כוס רביעי לראות פני השוק.

בספר ערוך השולחן כאן, וז"ל, ואחר ששתו הכוס השלישי נוהגין לומר שפוך חמתך וגו' ולפתוח הדלת... ועל כי קודם ביאת המשיח יבא אליהו כדכתיב [מלאכי ג, כג] הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני וגו'. ולכן המנהג להעמיד עוד כוס באמצע השולחן וקורין אותו כוסו של אליהו. ויש שהיו נוהגים לעמוד מהסיבה ולאמר ברוך הבא, והכל לחיזוק האמונה כי כך אנו מקובלים שבניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל, כדאיתא בפ"ק דר"ה [י"א]. ולכן בעת גמר הסדר קודם אמירת לא לנו וגו' כי לשמך תן כבוד אנו מתעוררים שיתן כבוד לשמו הגדול יתברך.

ומנהג זה לעמוד ולקרוא בקול גדול ברוך הבא אינו מובא בשו"ע ובנו"כ, אבל נמצא ג"כ בכמה ספרי מנהגי חסידים (בעלזא, ספינקא ועוד). ואמנם בלשון הערה"ש אין נראה שקריאת 'ברוך הבא' היא לאליהו הנביא, אלא לגואל העתיד לבוא, וזה בא להמחיש האמונה.

ואמנם העירוני שעצם הדבר שאלהו בא בכל בתי ישראל כליל פסח כבר נמצא במאמר המנהגים שבסו"ס שתי הלחם למהר"ם חגיו.

שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל הממלכות אשר בשמך לא קראו: כי אכל את יעקב ואת נוחו השמו. שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישוגם.

והנה מקור אמירה זו שנמצאת כבר בראשונים, היא בתהלים (עט, ו-ז): שִׁפְךָ חֲמָתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מְמַלְכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ: כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נֹחוֹ הַשֵּׁמוֹ.

ובדומה לזה כתיב בירמיהו (י, כה): שִׁפְךָ חֲמָתְךָ עַל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מְשֻׁפְחוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ כִּי אָכְלוּ אֶת יַעֲקֹב וְאֶכְלֶהוּ וְאֶת נֹחוֹ הַשֵּׁמוֹ.

והנה רבו הפירושים על שייכות כתובים אלו כאן, והתעוררתי בזה בס"ד, ובהקדם דברי הרמב"ן ז"ל הידועים בפרשת לך לך (טו, יד), עה"פ: וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, וז"ל: והנכון בעיני, כי טעם וגם, אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבדו על אשר יעשו להם, ולא יפטרם בעבור שעשו גזרתי. והטעם כמו שאמר הכתוב (זכריה א יד) וקנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה, ואומר (ישעיה מז ו) קצפתי על עמי חללתי נחלתי וגו'. וכן היה במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם דן אנכי – שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגזר עליהם או הוסיפו להרע להם. וזהו מה שאמר יתרו כי בדבר אשר זדו עליהם (שמות יח יא), כי הזדון הוא שחביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם. וכן כי ידעת כי הזידו עליהם (נחמיה ט י).

וכ"כ בהשגות הראב"ד בהלכות תשובה (פ"ו ה"ה) 'והשני כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם ומבעו מהם כענין שנאמר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה לפיכך נתחייבו'.

ובאמת רעיון זה עצמו כתב הרד"ק בבראשית שם, וגם על פס' דידן בתהילים, וז"ל: ולפי שאכל את יעקב אשר ידע אותך והשמו הנזה שהיו עובדים בו אליך היה לך לשפוך חמתך עליהם, כי אף על פי שחטאנו ובמצותיך וברצונך באו עלינו היה להם לרחם ולא לאכול ולכלות, וכן אמר הכתוב (זכריה א, טו): אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה. וכן פירש בקרא דירמיהו: כי אכלו – ואף על פי שהם שבט אפך על ישראל אתה קצפת מעט והם עזרו לרעה וראוין הם ליענש ועליהם שפוך חמתך.

וכן מצאתי שפירש אא"ז בעל ההפלאה בכמה דוכתי פסוק זה, וז"ל בספר המקנה קידושין ל, ב: כמו שנידונין העכו"ם המשעבדים את ישראל, אף על פי שנגזר מן השמים מ"מ הם מתכוונים לרעה כמ"ש שפוך חמתך וגו' אשר לא ידעוך, פי' שאין עושין זה משום גזירת השי"ת אלא הם מתכוונים לרעה. וכ"כ בפנים יפות ריש פרשת דברים ובפנים יפות פרשת אחרי מות.

ואמנם נראה שהנהגה זו שהיתה עם המצרים תהיה גם לעתיד לבוא עם כל הצרים הקמים עלינו לכלותינו, שכן פירש רש"י את הכתוב בשירת האזינו האמורה על אחרית הימים, 'ותאחו במשפט ידי – להניח מדת רחמים באויבי שהרעו לכם, (זכריה א, טו) אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה'.

וכ"כ רש"י בפירושו לישעיהו (סג): וחמתי היא סמכתני – חמתי שיש לי על האומות אשר אני קצפתי מעט על עמי והמה עזרו לרעה היא סמכתני חיזקה ידי ועוררה את לבי ליפרע מהם ואף על פי שאין ישראל ראויין והגונים לגאולה.

אכן נראה להוסיף עוד תבלין בביאור הכתובים, ובהקדם מה שנראה לחקור לפי דברי הני קמאי, אם אותם המצרים קבלו את עונשם רק על אותה התוספת שהוסיפו בזדון לבם וברשעתם, או שבעילה זו שהוסיפו על המוטל עליהם, שוב נתברר שגם כאשר קיימו את הגזירות המוטלים עליהם, לא עשו זאת מחמת ציווי השי"ת, ושוב נפרעין מהם על כל מעשיהם הרעים והשחתתם כי רבה.

ובספר קדושת לוי פרשת בא הביא דברי הרמב"ן הנ"ל בפרשת לך לך, והוסיף בזה"ל: והנה לכאורה קשה על דברי הרמב"ן, כי הגם שהוסיפו להרע, לא היה לו לענוש רק על התוספות, ולא על הרעה בעצמו. אפס לפי מה שכתבתי יתבאר, כי עבור התוספות הרעה נראה בעליל שהרעה בעצמו לא לקיים גזירות הבורא יתברך, רק זדון לבם השיאם, ששונאי ה' ישראל המה, וראוי לענוש על הרעה בעצמו.

וזהו 'ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו' (לעיל ג, ז), ולכאורה אין להפסוק פירוש מהו 'ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו', והוי ליה למימר ואת צעקתם שמעתי מפני עניים או מכאוביו, כי הרחמנות על ענוי בית ישראל. ועוד מה 'כי ידעתי', הוי ליה לומר כי ראיתי את מכאוביו, כי ידיעה שייך בדבר הנסתר, ובדבר הנגלה שייך ראיה. אכן לפי דברינו יתכן, שקשה למה שמע צעקתם, הלא גזר עליהם שיעבדו, לכן אמר 'מפני נוגשיו', שהם כיוונו להרע את ישראל, לא לקיים גזירותיו, לכן יעשה נפלאות בקרבם ויכה בעברתו כל בכוריהם, וישפוט אותם בדצ"ך עד"ש באח"ב. וסיים 'כי ידעתי את מכאוביו', כי השם יתברך יודע מכאוביו של בני ישראל, לא לקיים גזירותיו עשו כי אם זדון לבם השיאם לשנוא ה' ואת בני ישראל, לכן שלח בם חרון

אפו כו' (תהלים עח, מט) ופדה בשמחה מעבדות לחירות. כן עכשיו יקוים בנו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (מיכה ז, טו), אמן.

וכבר נמצא כן בדרשות הראנ"ח שפירש כן את הפס' באיכה תבוא כל רעתם לפניך, שמאחר שמוסיפים על הגזירה, שוב תבוא כל רעתם לפניך ויקבלו עונש על הכל.

ובפי' תפארת ציון על המדרש פר' משפטים הסמיך לזה הלכתא דתנן בריש בבא בתרא ד, ב: המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו; רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. ופירש"י: מגלגלין עליו את הכל – לתת חלקו בשלשת הראשונות דכיון דגדר את הצד הפתוח גלי דעתיה דניחא ליה במאי דגדר חבריה. וה"נ י"ל דמגלגלין על אומות העולם את הכל, אחר שגילו בדעתם דניחא להו במה שעושיין ע"פ הגזירה.

וואמנם כיו"ב מצינו בדברי הבית הלוי פרשת בשלח, אבל נחית עלה מטעמא אחרינא, ואלו דבריו: לכאורה נראה אשר לעתיד לא יגיע להם עונש רק כפי ערך היסורים שהוסיפו מדעתם. אבל אותו שיעור השיעבוד שהיה ברצונו יתברך אין בהם עון אשר חטא כלל. רק הענין יובן דבמס' מכות (דף ה') תנן משלשין בממון ואין משלשין במכות כיצד העידוהו שחייב מאתים זוז ונמצאו זוממין משלשין ביניהם. אבל אם העידוהו שחייב מלקות ארבעים ונמצאו זוממין כל אחד מהם לוקה ארבעים ומפרש שם רבא הטעם משום דבעינן כאשר זמם לעשות לאחיו ופריך א"ה ממון נמי ומשני ממון מצטרף מלקות לא מצטרף. וכבר שמעתי לאחד מגדולי החכמים שנדחק לחבין החילוק שביניהם בסברא.

ובאמת החילוק פשוט דבממון מאה זוזים הם ממש החצי מן מאתים וכשמשלמין ביחד הוא ממש כאשר זמם דב' פעמים מנה הם מאתים. אבל מלקות ההכאה השניה מכאבת יותר הרבה מן הראשונה וכן השלישית קשה הרבה יותר משתים הראשונות וכן כולם יען כי באים על בשר המוכה ונכאב כבר מן הראשונות והכאה אחת איננה החצי מן שתי הכאות דהשניה היא כפלי כפלים מן הראשונה, וכיון דהעדים רצו לחייבו בשקר ל"ט מלקות לא מהני מה שילקו זה החצי מן ל"ט וזה החצי דבשני חצאים אינו מגיע להיסורים כפי אשר הם ביחיד ואי אפשר לטעום הכאב מן המכה האחרונה השלישית ותשיעית אם לא ילקוהו מקודם כל הראשונות, ומש"ה אף על גב דכשדים לא חטאו רק בהוספתם אבל כיון דהוספתם באה על ישראל המוכים כבר הגם שהיסורים הקודמים הגיע לישראל עבור חטאם מ"מ הרי אי אפשר להכשדים להרגיש הכאה היתירה וכובדה אם לא יתנו להם גם הקודמים ולעשות בשרם מוכה ונכאב כשל ישראל ואח"כ ישלמו להם גמולם, ואז יהיה ממש מדה כנגד מדה, ויעו"ש עוד שהוסיף בביאור כתובים שונים].

ולפי"ז נראה לבאר דזהו מטבע הלשון 'שפוך חמתך על הגויים וגו', והיינו שתהא החמה שפוכה עליהם בגודש על כל מעשיהם הרעים, ולא יבואו עמם בחשבון רק על מה שהוסיפו יתר על הגזירה מן שמיא.

ובפירוש האלשיך הק' למיכה (ה, יג) בתוך אריכות דבריו בזה"ל: והוא כי לכם הכל עשיתי ע"י עצמי, שעל כן רחמתי להשאיר לכם שארית, והשלכתי עיקר הכעס על הבנינים, אך האף והחימה שהם מלאכים רעים כליתים בעיר ולא בעם, כד"א כלה ה' את חמתו שפך חרון אפו ויצת אש בציון, אך לגוים ההם ועשיתי באף ובחימה הם המלאכים רעים, את הגוים עצמם אשר לא שמעו לי, כי אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה, עכ"ל.

וזהו דיוק לשון הכתוב שהקב"ה ישפוך עליהם החמה, וכן בהמשך מוזכר מידת אף, 'תרדוף באף ותשמידם מתחת שמי ה'".

ואולי יש להוסיף ולהטעים בזה, דהנה המשך הכתוב נראה כנותן טעם לבקשת עונש כזה: 'כי אכל את יעקב ואת נוחו השמו', ואולי הביאור הוא דהנה כל חורבן בית המקדש הוא ברחמיו ית"ש, שכיילה חמתו בעצים ובאבנים, כמו שפירש רש"י בתהלים (עט, א) עה"פ מזמור לאספ אלפים באו גויים בנחלתך... שמו את ירושלים לעיים – לגלים ומהו מזמור והלא קינה היא, אלא לפי שנאמר (איכה ד') כלה ה' את חמתו ובמה כלה ויצת אש בציון מזמור ושיר הוא ששפך חמתו על עצים ועל האבנים ולא עשה כליה בבניו.

וכך מיייתי רש"י בקידושין לא, ב: איסתייעא מילתא... וי"מ שמקרא זה לבדו דרש מזמור לאספ אלפים באו גויים בנחלתך וגו' קינה לאספ מיבעי ליה ודרש כך שאמר אספ שירה על שכיילה הקדוש ברוך הוא חמתו בעצים ואבנים שבביתו ומתוך כך הותיר פליטה בישראל שאלמלא כך לא נשתייר משונאי ישראל שריד וכן הוא אומר כלה ה' את חמתו ויצת אש בציון (איכה ד).

ומקור הדברים במדרש איכה רבה (פרשה ד, יד) 'כתיב (תהלים עט) מזמור לאספ אלפים באו גויים בנחלתך, לא הוה קרא צריך למימר אלא בכי לאספ נהי לאספ קינה לאספ, ומה אומר מזמור לאספ, אלא משל למלך שעשה בית חופה לבנו וסיידה וכיידה וציירה ויצא בנו לתרבות רעה, מיד עלה המלך לחופה וקרע את הוילאות ושיכר את הקנים ונטל פדגוג שלו איבוב של קנים והיה מזמר, אמרו לו המלך הפך חופתו של בנו ואת יושב ומזמר, אמר להם מזמר אני שהפך חופתו של בנו ולא שפך חמתו על בנו, כך אמרו לאספ הקדוש ברוך הוא החריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר, אמר להם מזמר אני ששפך הקדוש ברוך הוא חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל, הדא הוא דכתיב ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה'.

והנה הגויים שהחריבו את ביהמ"ק 'ואת נוחו השמו' הרי היתה זאת גזירה מפי עליון לטובה, ששפך חמתו על עצים ואבנים, ולכך היה בדין לפטור את אומות העולם השליחים בפועל שעשו זאת מעונש. וביותר, שהרי בכל מעשה החורבן לא היו אלא כחומר ביד היוצר, וכמו דאיתא במדרש שיר השירים רבה (פרשה ג) 'אמר ר' יהושע בן לוי כל עמא מוחנין חמים ואת אמרת קחי רחים ומחני קמח אלא כך אמרה ירושלים לבת בכל אילולי ממרום עשו מלחמה עמי את היית יכולה לי, אילולי שלח אש בעצמותי את היית יכולה לי, הוי קמחא מחינא טחנת ואריא קמילא קמילת ודרא יקידא יקדת'.

אבל כיון ש'אכל את יעקב', ועשו משפט כליה בישראל ח"ו, בע"כ ש'המה עזרו לרעה', ולכן ישפוך עליהם ה' חמתו, וזה כפתור ופרה.

[שוב ראיתי שככל הדברים האלה מובא בשם הגאון רבי חיים ירוחם גינזבורג שליט"א בספר 'משלחן מלכים' – פסח עמ' תתשל].

הלל

איתא בגמ' בפרק ערבי פסחים (ק"ז, א), הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וכו'.

והקשה המהרש"א, היאך אמרו משה וישראל "בית אהרן בטחו בה" ו"יברך את בית אהרן" והרי אז עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן.

התשובה מאהבה (ח"ב סי' רס"ד) כתב בזה די"ל דאף אי נימא דמשה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, אין הכוונה שאמרו הנוסח כהוייתו כמו שאמרו דוד בספר תהלים, וכן בודאי יש בהלל פסוקים שהוסיף דוד המלך וכגון "פתחת למוסרי" דמבואר ביבמות (ע"ז, א) דדוד אמרו ע"ש ב' מוסרות שהיה עליו פתחת רות המואביה ונעמה העמונית, ע"ש.

וכן כתבו הראשונים לגבי תפלה וברכת המזון דגם אם הם מן התורה, אבל נוסח התפילה תקנוהו אח"כ, עיין ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוה להרמב"ם (שורש א אות ט).

הפסק באמצע הלל דליל הסדר

יש לעיין בשאלה מצויה בדבר ההלל בליל הסדר, דהנה בדרך קריאת ההגדה אנו נוהגים להפסיק בדיבור מענין ההגדה, לפרש ולבאר את הנאמר ולהרבות בסיפור יציאת מצרים כיד ה' הטובה, ובודאי אין בכך משום הפסק, האם ניתן לעשות כן גם בקריאת פרקי ההלל, ההלל ששייך ל'מגיד' לפני הסעודה, וכן בהשלמת ההלל שאחר הסעודה, וב'צשמת כל חי' וכו'.

ועוד יש לדון, באופן שחזור וכופל בדרך שירה הפסוקים מחמת המנגינה וכו', אם אריך למיעבד הכי בהלל זה.

ולכאורה השאלה הזאת נחלקת לשנים, חדא, מצד דין הלל, והיינו שיש לדון בקריאת ההלל בראשי חודשים ובמועדים בכל השנה כולה, אם בכל כה"ג יש לדון בו משום הפסק.

אולם עוד יש לדון לפי מה שנתבאר בדברי הר"ן בפרק ערבי פסחים (ק"ח, א), וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשו' שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה שכך שנינו רג"א אומר וכו' לפי' אנו חייבין להודות להלל וכו' ונאמר לפנינו הללויה ולפי' אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים ר"צ ור"י ור' יצחק בן גיאות ז"ל¹⁰⁵.

ומעתה יש לומר, דאף אי נימא דבהלל שקורין אותו בכל מועדי השנה בתורת קריאה יש בזה משום הפסק כאשר מפסיק בדיבור אחר, אמנם בהלל שהוא בתורת שירה אולי לא נאמר דין הפסק. וביותר יש להתיר כאשר כופל מילים מתוך ההלל.

¹⁰⁵ ובגדר הלל דאומר שירה' כבר דנו בו האחרונים, ויעוי' מה שנתבאר בזה בחדושי מרן רי"ז הלוי ובכתביו לערכין (י, ב).

ותחילה יש להקדים שמצינו מחלוקת הראשונים בעיקר דין הפסק בהלל של כל השנה כולה, דהנה בתוס' בברכות (יד, א ד"ה ימים שהיחיד) כתבו בשם רבינו תם בזה"ל, אבל על מצוה פשיטא דמברכין דהא חזינן כל יום טוב שני אינו אלא מנהגא ומברכין והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה. והיינו שהוכיח מאיסור הפסק בהלל דמברכין על ההלל בר"ח, דס"ל דבלאו הברכה ל"ש איסור הפסק.

ברם רבינו יונה בברכות שם (על הרי"ף ז, ב) פליג וכתב וז"ל, ומאי דאמר הכא שאינו פוסק לשיחה בעלמא לא מפני שמברך עליו היחיד אלא אף על פי שלא בירך עליו כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה במילה.

וכ"כ הר"ן בסוכה על הרי"ף (כב, א), וז"ל, ואף ראייה זו אינה כלום אצלי דהא בברכות [דף יג א] מוכח שאין ברכות ק"ש מעכבות קריאתה אלא קראה בלא ברכותיה יצא, ועוד שאפילו אומר אותן כסדר אין ברכות ק"ש כברכת המצוה שאין אנו מברכין לקרות את שמע ואעפ"כ אסור להפסיק בה אלא מפני היראה ומפני הכבוד ואפילו קורא אותה לצאת בה קודם ברכותיה ולמה לא יהא אפשר שיחא הדין כן בהלל אחר שהנהיגוהו לאמרו מפני שבחו של מקום, ואיזה איסור מוצא הרב יותר מפני שמברכין עליו, והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה אבל לאחר שהתחיל במצוה לא.

ומבואר דהתוס' והר"ן פליגי בדין הפסק בברכת המצות, דלשיטת הר"ן איסור הפסק אינו אלא בין הברכה להתחלת המצוה, דס"ל דברכת המצוה חלה על תחילת עשיית המצוה. ואילו התוס' ס"ל דברכת המצוה חלה על כל מעשה המצוה, ואם מפסיק ושה באמצע המצוה חל הפסק בין המצוה והברכה, ולפי הר"ן דליכא איסור הפסק אא"כ הפסיק בין הברכה למצוה, והאיסור חל משום ברכה לבטלה, צ"ל דאיסור הפסק באמצע הלל דר"ח הוא משום קריאת הלל עצמה. דלשיטת הר"ן אף בהלל דר"ח חל חלות קיום קריאה ככתבה, ואסור להפסיק באמצע ההלל משום שע"י ההפסק מפקיע הקיום דקריאה ככתבה.

ובנידון דידן הרי ליכא ברכה להאי הלל, והפסק מלתא דברכה ליכא, ועל כן אין לדון כאן משום הפסק אלא מצד קריאת ההלל, והיינו רק לדעת רבינו יונה והר"ן.

ועכ"פ הא מיהת מבואר שנחלקו גם בדין הפסק מצד קריאת ההלל בהפסק של שיחה, אם ישנו איסור הפסק מצד שמפסיק באמצע שבחו של מקום.

איברא דנראה להקל מכמה טעמים גם לשיטת רבינו יונה והר"ן וכמו שיתבאר.

א] באמת גם לדעת רבינו יונה והר"ן נראה דהאיסור הפסק הוי דווקא בשיחה במלה משום שמפסיק משבחו של מקום, אולם לדבר מענין הקריאה עצמה יהא מותר לכו"ע.

ועי' בשער הציון בהל' מגילה (סימן תרצ ס"ק נו) וז"ל, והנה לא העתקתי מה שהביא המגן אברהם בשם הלבוש היה אומר ושם רשעים ירקב בעת זכירת המן, דאף אם נימא דזה לא חשיב הפסק משום דהוא מענינו של יום וכדמוכח סוף סעיף י"ג, על כל פנים יוכל לצמוח מזה קלקול גדול וכו'.

והלא דברים ק"ו, דכאן הוא לא רק מענינו של יום, אלא מענין ההגדה והסיפור גופייהו, ובודאי אין בזה משום הפסק.

ב] הרי נתבאר בדברי כמה ראשונים ופוסקים הטעם שאין מברכים על הלל זה משום שחולקים אותו באמצע ומפסיקים בסעודה. הרי דבלא"ה הלל זה אינו הלל ברצף אחד ויש בו הפסקות, ומהיכי תיתי נימא בזה דין הפסק אם מדובר באמצעו.

ג] יש לדון עוד דלא הוי דין קריאה של הלל, אלא דין של שירה, ומסתברא דקיל אפי' לענין הפסק. וראיתי שהביאו סברא זו בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל.

הלל הגדול

למה נקרא שמו הלל הגדול

[א] איתא בפסחים (ק"ה, א), ולמה נקרא שמו הלל הגדול, אמר רבי יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה.

ופירש רשב"ם, שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול.

אולם בפירוש רש"י ישנה תוספת לזה, הכי גרסינן: רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו הלל הגדול שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו' דכתיב הודו לאל השמים נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול.

ונראה שלרש"י אנו כאילו הופכים את סדר הפסוקים, נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו הודו לאל השמים כי לעולם חסדו, שהקב"ה שהוא אל השמים ויושב בכבודו של עולם הוא מחלק מזונות לכל בריה, וזהו כל ענינו של 'דבר גדול'. וצ"ב.

כל ענינו של המזמור אחד

[ב] והנה מהרש"א בחידושי אגדות הקשה, וז"ל, ויש לדקדק אהיה דפ"ק דברכות דאומרים תהלה לדוד ג"פ בכל יום משום דכתיב ביה פותח את ידך גו' ופריך ונימא הלל הגדול ומשני דאית ביה תרתי דאתי נמי בא"ב ה"נ מה"ט נימא דהלל הגדול היינו תהלה לדוד דעדיפא טפי דאית ביה תרתי.

וביאר וז"ל, וי"ל דודאי לגבי הך מלתא דהקב"ה זן ומפרנס כל העולם מפורש טפי בקרא דנותן לחם לכל בשר דמה"ט פריך התם ונימא הלל הגדול כו' כמפורש שם. ועוד דכל הכ"ז הודו מכונין אדבר זה שהקב"ה זן כל עולם בחסדו שהתחיל הודו לאלהי האלהים גו' והודו לאדוני האדונים גו' לומר שלא ניתן הארץ ביד שרי מעלה אבל הוא בעצמו משגיח וזן כל בריה וזה שסיים הודו לאל השמים גו' גם שהוא יושב למעלה הוא משגיח בארץ ליתן לכל בריה שפלה פרנסתה ולכך נקרא הלל הגדול ואומרים אותו בפסח במקום סעודה על הכוס, אבל התם לגבי תפלה טפי אית לן למימר תהלה לדוד דאית ביה תרתי דהיינו דאית ביה נמי א"ב אותיות התורה ואמרי' אין עומדין להתפלל אלא מתוך דבר הלכה ודו"ק.

ונראה לבאר ולהרחיב מעט דברי מהרש"א, שבתפילה החשיבות היא להזכיר שבחים בדרך תפילה הזכרה בעלמא מהלכתא דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, ובזה ישנה מעליותא לתהילה לדוד שמלבד ההזכרה של פותח את ידך יש בה הזכרה של אותיות הא"ב שזוה כעין דברי תורה, וזו מעלה להתפלל מתוך דברי תורה. אולם כאן הנידון הוא לא הזכרה של שבח, אלא שיש כאן חפצא של הלל הגדול שכל תוכן המזמור הוא דבר זה שאף שהוא יושב ברומו של עולם למעלה הוא בעצמו זן ומשגיח על כל בריה.

ומוסיף המהרש"א שזהו שמסיים המזמור 'הודו לאל השמים כי לעולם חסדו', ולפי דבריו מה ימתקו דברי רש"י הנ"ל שאף ש'הודו לאל השמים' כתיב לאחר 'נותן לחם לכל בשר' הרי הוא נדרש עמו, שכן אין כאן פסוקים נפרדים, אלא כל המזמור ענין אחד, ובשיטה אחרונה חוזר מענינו של כל השטר.

וסמך ליה לגזור ים סוף לגזרים

[ג] ובדרך זו נראה לבאר הא דאיתא שם בסמוך, אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, דכתיב נתן לחם לכל בשר וסמך ליה לגזור ים סוף לגזרים.

ובהגהות חכמת מנוח הקשה, שהרי יש הפסק כמה פסוקים בינתיים, וניער פרעה למולך עמו וגו' ועוד כמה פסוקים, והיכי דריש סמיכת ואינו סמוך. ויעו"ש שהאריך.

ולפי דברי מהרש"א נראה שכיון שכל המזמור מענין אחד, ו"כל הכ"ו הודו מכונין אדבר זה שהקב"ה זן כל עולם בחסדו" שפיר חשיב 'סמך ליה'.

הלל הגדול על ירידת גשמים

[ד] ונראה שמטעם זה שנינו בתענית (פ"ג מ"ט), מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות אמר להם רבי טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול.

ופירש"י (שם כה, ב), ועשו יום טוב – מתוך שמחה. הלל הגדול – הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסדו, ומפני שנאמר בו נותן לחם לכל בשר, כדאמרינן בשילהי פסחים.

והנה ברבינו חננאל שם איתא, הלל הגדול דכתיב ביה מעלה נשיאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה דאמר ר' יוחנן הלל הגדול משעומדין בבית ה' עד סוף הלל הגדול. וכ"כ בספר האשכול (הלכות שני וחמישי ותענית).

אולם תוספתא ערוכה היא בתענית (פ"ב ה"ז), הנכנס לעיר ומצאן שמתענין הרי זה משלים עמהן אי זהו הלל הגדול הודו לאלי האלים הודו לאדוני האדונים וגו'.

ולפי האמור יש להטעים שאף שמצינו כמה וכמה מזמורים ושבתות שנוכר בהם שבת תנינת מזון והשפעת פרנסה ממרום, הנה כי כן, כל ענינו של מזמור זה ו'חפצא' דהלל דיליה הוא להודות ולהלל על שהקב"ה בעצמו מחלק מזונות לכל בריה.

על נפש שבעה וכרם מלאה

[ה] ומצינו יחוד בהלל זה שלא נשמע כמוהו בשאר אמירת הלל בעלמא, דאיתא בתענית שם, ונימא הלל מעיקרא. אביי ורבא דאמרי תרווייהו לפי שאין אומרים אלא על נפש שבעה וכרם מלאה.

ובמסכת סופרים (פי"ח ה"ג) איתא, וביום טוב האחרון של פסח, הלל הגדול, ואיזה הלל הגדול, הודו לי"י כי טוב, הודו לאלהי האלהים; ונהגו העם לומר הלל הגדול, אף על פי שאינו מן המובחר.

ופירש בנחלת יעקב שאינו מן המובחר לפי דקיי"ל שאין אומרים אלא על נפש שבעה וכרם מלאה.

ובתוס' בתענית (כו, א ד"ה שאני) וז"ל, ובפסוקי דזמרה נוהגין לומר שחרית ודווקא בפסוקי דזמרה קודם התפלה אבל בשעת תפלה אין אומרים אותו אלא בנפש שבעה ובכרם מלאה.

הלל הגדול – נשמת כל חי

[ו] והנה איתא בפסחים (קיה, א), מאי ברכת השיר. רב יהודה אמר יהללך ה' אלהינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי.

ופירש רשב"ם, יהללך. וגומרין בו בא"י מלך מהולל בתשבחות וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבה: ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. אף נשמת דהיינו ברכת השיר דמתני', דאילו יהללך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל ומאי שנא ליל פסח דנקט אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו. וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרן כדלקמן דהשתא איכא ברכה בכל חדא וחדא והכי הויא מילתא שפיר כך נראה בעיני.

ומבואר בדברי רשב"ם ד'ברכת השיר' קאי על נשמת כל חי שזוהי ברכה מיוחדת שנתקנה על הלל הגדול. וביאר מהרש"א, וז"ל, בשמעתין לא הוזכר דהלכה כר"י בתרוייהו אלא דר"ל דהיינו מה דאמר בסדר הגדה לומר יהללך ונשמת משום דקי"ל כר"י לומר תרוייהו דר"י ברכת אחרת בא להוסיף וקבעוהו לחלק הברכות דהיינו ברכת יהללך אחר הלל וברכת נשמת אחר הלל הגדול זהו דעת הרשב"ם דר"י בא להוסיף ברכה, אבל מנהגינו אינו כן דאנן אין חותמים בברכה רק אחר נשמת וכמ"ש התוספות בשם הר"ח כהן ודו"ק.

והיינו בדברי התוס' שם מבואר דברכת השיר אין ענינה להלל הגדול, וז"ל, רבי יוחנן אמר נשמת כל חי – נראה ה"פ אף נשמת כל חי אחר יהללך דאי לא תימא הכי אנן כמאן עבדינן וקורא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה. ורבינו חיים כהן לא היה חותם ביהללך כי אם בנשמת לבדו משום דלישנא דברכת השיר משמע חדא ברכה.

ולפי ב' הפירושים בתוס' ברכת השיר לא קאי כברכה על הלל הגדול, אלא או דקאי על כך שזה מוסב על פסוקי דזמרה, או דקאי על הלל המצרי שאחר יהללך מוסיף את נשמת.

ועכ"פ לדעת רשב"ם נמצינו למדים שברכת השיר היינו נשמת שנתקנה על אמירת הלל הגדול.

והנה בסידור עבודת הלבבות יצא ר"ז יעבץ בהמצאה חדשה לומר שתקנת אמירת נשמת כל חי בשבת היתה מחמת שאומרים בה הלל הגדול, ולכן ראוי לומר לסיום את ברכתה – נשמת כל חי. והסמיק לזה את דברי ר' יוחנן הנ"ל, ויעו"ש עוד. [וראה במאמר 'תפילת נשמת כל חי' מאת הרב מרדכי ברויאר, קובץ המעין לו, תשנ"ז, ב, עמ' 75 ואילך].

ובאמת שכל דבריו אינם עומדים בשיטת התוס', וכמש"נ, וגם בדברי התוס' בתענית נתבאר שאמירת הלל הגדול נאמרת דווקא בתורת פסוקי דזמרה לפני התפילה ולא בתורת הלל הגדול, וכמו שהבאנו לעיל.

אמירת 'רננו צדיקים' אחר הלל הגדול ונשמת

[ז] אולם הא מיהת נראה שמצינו דבר משותף ואותו מטבע בהלל הגדול ובנשמת כל חי.

הנה בתוס' בפסחים (קיה, א) מצינו, מהודו עד על נהרות בבל – וכן אנו עושים. ורננו צדיקים בה' אינו מן המזמור.

וביאר מהרש"א, וז"ל, ודאי דזה המקרא אינו מן המזמור זה בספר תהילים אלא שהוא תחילת מזמור ל"ג בספר תהילים. ואולי משום דבברכות שאומרים בשבת נסדר זה המזמור רננו צדיקים בה' וגו' אחר הלל הגדול ומועה האומר שזה הפסוק רננו צדיקים וגו' שייך אדלעיל להלל הגדול ויסברו שתחילת המזמור שנסדר אחר הלל הגדול מתחיל חודו לה' בכנור, ע"כ אמרו אל תטעה בכך לומר כן בסדר של פסח דלא קאמרי הכא אלא עד על נהרות בבל וק"ל.

ולכאורה הדברים צ"ב, מהיכי תיתי שיטעו לומר שפסוק זה הוא חלק בלתי נפרד מהמזמור של הלל הגדול, ואטו בטיפשאי עסקינן.

אולם המעיין היטב בסידורי הראשונים וספרי המנהגים יראה שבסידור מזמורי השבת ציינו את הלל הגדול ואח"כ 'הודו לד' בכינור', ומוזה נראה כי אין זה סתם סמיכות בעלמא, אלא שהסמיכה את 'רננו צדיקים' למזמור הלל הגדול עצמו וכרכוהו יחד (מחזור ויטרי סי' קיה; סידור רש"י סי' תצד; אור זרוע הל' שבת סי' מב).

ודבר זה חזינן ג"כ ב'נשמת כל חי' שסמכו לה, שוכן עד וגו' וכתוב רננו צדיקים לד' לישרים נאווה תהילה¹⁰⁶.

ויתכן לבאר טעם תקנת סמיכות 'רננו צדיקים בד' לישרים נאווה תהילה', שהרי איתא בשבת (קיה, ב): אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני, והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. כי קאמרינן בפסוקי דזמרא.

ופירש"י, הרי זה מחרף ומגדף – שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים, (ק"ז, א), וזה הקורא תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ.

פסוקי דזמרא – שני מזמורים של חילולים הללו את ה' מן השמים הללו אל בקדשו.

ובפשוטם של דברי רש"י נראה שהנפקותא בין ההלל שבכל יום – פסוקי דזמרא, שני מזמורי חילולים האחרונים לבין ההלל שנתקן לאמרו בפרקים מיוחדים להלל והודיה אין זה חילוק מהותי, אלא שמזמורי ההלל (הגדול או המצרי) נתקנו לפרקים מיוחדים, ולכן מי שקוראם שלא בזמנם הוא כמזמר שיר ומתלוצץ, ואילו פסוקי דזמרא נתקנו לגומרם בכל יום.

ולכאורה אי תקנינן לומר הלל הגדול בכל שבת יש בזה משום חשש חירוף וגידוף ח"ו, ולכן ממשיכים ואומרים 'רננו צדיקים בד' לישרים נאווה תהילה'.

ויתבאר בהקדם דהנה בטעמא דהאי מילתא שאין לומר הלל בכל יום ביאר מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק סא) כי ראוי שהעולם יהיה נוהג כמנהגו, ואם לא היה כן, אם כן כאילו ח"ו מדות השי"ת אינם אמתיים, שהרשעים ועובדי עבודה זרה בטובה, והצדיקים בצרה, אלא ע"כ שהעולם כמנהגו נוהג... ולכן הגומר הלל בכל יום שנראה שאומר דהקדוש ברוך הוא מנהיג עולמו בכל עת בדרך נס, הרי זה כחירוף וגידוף, שאם כן למה דרך רשעים

¹⁰⁶ ועי' בספר אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל בפסחים שם קצת בדומה לזה. ובאמת ראיתי אצל אחד העוסקים בתחום זה רשימה ארוכה של ספרים ישנים וכת"י עתיקים שהמזמור מתחיל ב'הודו לד' בכינור', ושייכו את הפס' רננו צדיקים בה' לקטע של הלל הגדול, וכן נראה למעיין בסידור ר' הירץ ש"ץ וסידור השל"ה ועוד.

וראה עוד בספר המנהגים (חילדיק; מנהגי חודש ניסן מנהגי ליל הסדר והג ראשון של פסח), ואומר הלל הגדול, לא לנו, כי לעולם חסדו כ"ו פעמים עד נאווה תהילה.

צלחה ואינו מאבד ע"ז מן העולם... אבל האומר הלל בזמנו, הרי הוא מודה שעולם כמנהגו נוהג, ורק לפרקים בזמנים מיוחדים עושה הקדוש ברוך הוא נסים לעם ישראל. עכת"ד.

והיינו שתקנת אמירת ההלל זה על נסים וגילויים מיוחדים שאינם קבועים בהנהגת הבריאה המתנהלת בהנהגת הטבע, אלא באים רק מזמן לזמן, ומי שאומרם בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כאילו זוהי ההנהגה הקבועה, והרי אינו כן.

ובמקו"א הרחבנו לבאר ענין החילוק בין הלל המצרי או הלל הגדול שהינם נסובים על הנסים המיוחדים והנפלאות הגדולות של יציאת מצרים וקריעת ים סוף וכדומה, לבין הפסוקי דזמרא דהיינו פסוקי תהילה לדוד, לפי דברי רבינו מאיר שמחה בב' מקומות בספרו משך חכמה. בפרשת בחוקותי (כו, ד) ובפרשת בראשית (ה, א) ובתוך דבריו מבואר ש"החסיד הדבוק להשם יתברך באמת ובלי מסך מבדיל, יבטלו ממנו כל הדמיונים החומריים והטבעיים, ובלי יבדילו בין צורה ליוצרה. הנה כל הנבראים והמציאות וההשגה בכללה, הוא שפע נשפע מזוהר רצונו יתברך בלי הפסק, והמה אורות מאירים מההשגחה כל רגע, ומזה ימלאון חדרי נפשו. כי זה המציאות וההנהגה וההשגחה המה כבוד הבורא, מהם יושג השם יתברך, ועל ידם יחזה לבורא ראייה מושכלת, וזה התפעלויות נפשו באמת. אבל מרוב תדירותם וההרגל אשר הורגלו בהם בני אדם הפשוטים, לא יתבוננו אל מעשה ה' וזלת כאשר הבורא יתברך שמו משנה ההנהגה התדירית, ועושה לזמן לא כביר הנהגה חדשה [כי הנם לא יתמיד, כי אם יתמיד הוא שב לטבע, ומתחייב שינוי רצון חלילה, דברי רמב"ם].

וזה שאמר ש"חסידך יברכוכה וכבוד מלכותך יאמרו", ואח"כ "וגבורתך ידברו", אבל "להודיע לבני האדם" [הפחותים במעלה] "גבורותיו", "וכבוד הדר מלכותו" שהמה יתבוננו מגבורותיו כבודו והדרו. כי לחולשת ראיית עיני שכלם, יפרידו בין ההנהגה להבורא, וכאילו העולם עומד בפני עצמו ואינו מכיר כבוד הבורא. רק על ידי ההערה שהעיר הבורא יתברך עליהם במה שמשנה הטבע ומשדד המערכה, בזה יודעו כי אלקים הוא המנהיג, ובהשגחתו מסובב כל הסיבות, וכל ההנהגה הטבעית ממנו הכל. וזה שאמר, שלבני אדם מוכרח להודיע גבורותיו, יעו"ש.

ולפי"ז נראה שזהו שממשיך ואומר 'רננו צדיקים וגו' וההמשך הוא הניסים וההנהגה של דרכי הטבע, 'בדבר ד' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם. כונם כנד מי הים וגו', ורק מחמת שממשיך ההודאה באופן כזה, הרי הוא ניצול מחשש חירוף וגידוף שישנה באמירת הלל שבכל יום.

ואולי מהאי טעמא ד'הלל הגדול' משלב גם את נתינת המזונות הקבועה 'נותן לחם לכל בשר', לכן בחרו לומר הלל זה כאשר נושעו מעצירת גשמים, ולא את ההלל המצרי.

ומצינו בסיום חנוכת בית המקדש שג"כ אמרו הלל הגדול כשבח והודאה לד' על גמרו, כמו דכתיב (דברי הימים ב ז, ג) וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֹאִים בְּרֶדֶת הָאֵשׁ וּכְבוֹד ד' עַל הַפֶּיִת וַיִּכְרְעוּ אַפְּיָם אֶרְצָה עַל־הָרֶצֶף וַיִּשְׁתַּחֲוּ וַהֲלֹדוּת לַד' בִּי טוֹב בִּי לַעֲוֹלָם חֲסִדוֹ.

ובמצודת דוד פירש, והודות לה' – אמרו הודות לה' את ההלול האמור בה כי טוב וכו' והוא הלל הגדול. (ונראה שאף כי גם בהלל המצרי נזכר הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו, שם היו רק הזכרה באמצע ההלל, וכאן כל המזמור מענין אחד של 'הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו', וככל הנתבאר לעיל).

הנה חכם אחד העיר מפני מה לא נרמזה מלחמת יהושע בעמלק בהלל הגדול. וראה זה מצאתי בפירושי סידור התפילה לרוקח, וז"ל, ויפרקינו מצרינו שיסד דוד המלך הלל הגדול נגד מגילת אסתר, תדע שתמצא כל כך תיבות בהלל הגדול כמו שיש פסוקים במגילת אסתר. קס"ו תיבות בזה המזמור שיש בו ויפרקנו מצרינו, וכן קס"ו תיבות בפרשת ויבא עמלק.

נרצה

הפל סידור פסח כהלכתו... כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו.

נראה לבאר ע"פ מה שכתב בספר בני יששכר (מאמרי ראש חודש מאמר ב – והיה מדי חודש), וז"ל: ויתפרש עוד עפ"י מה שכתב הרב הקדוש מהרמ"ע ז"ל בעשרה מאמרות, שלעתיד לבא ב"ב נצטרך להקריב כל הקרבנות שחסרנו כל ימי גלותינו, דהיינו כשיגיע ראש חדש ניסן נצטרך להקריב כל קרבנות המוספין של כל ראשי חדשים של ניסן של כל ימי הגלות, וכן בשבתות למשל בהגיע שבת פרשת נשא נצטרך להקריב כל הקרבנות המוספין של כל ימי הגלות של שבתות האלו, עיין שם, ובה פירשנו בטוב טעם מה שאנו אומרים במוספין ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב וכו' ואת מוסף יום ראש החדש הזה נעשה וכו', הנה תיבת הזה אינו מובן, ולפי דברי הקדוש הנ"ל ידוקדק היטב, שבאמת נעשה ונקריב מוסף השבת הזה וראש חודש הזה, והוא נכון בעזה"י,

ולפי"ז מבואר ג"כ מה שאומרים 'כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו', דלא קאי על פסח שני או פסח של שנה הבאה, אלא על סדר קרבן פסח זה שנזכה לעשותו בב"א, [בשם האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג שליט"א מארח"ב].

אז רוב נסים הפלאת בלילה

כבר פירשו שעיקר הפיוט מיוסד על דברי המדרש (רבה בלק פרשה כ פיסקא יב; תנחומא בלק סי' יא) ויבא אלהים אל בלעם לילה זש"ה (שמות יב) ליל שמורים הוא לה', הוא הלילה הזה כל הנסים שנעשו לישראל ופרע להם מן הרשעים בלילה היה (בראשית לא) ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה, (שם כ) ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה, (שמות יב) ויהי בחצי הלילה וכתוב (שם יד) ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, (בראשית יד) ויחלק עליהם לילה וכן כולם.

וראה עוד פסיקתא רבתי (איש שלום, הוספה א פיסקא ב – ויהי בחצי הלילה), וז"ל, אבא שאול אומר מכאן לתפלה אדם מכוון לבו בתפלה יהי' מבושר שתפלתו נשמעת שנאמר תכין לבם תקשיב אונך (תהלים י' י"ז), אמר דוד [הואיל] ויש עתים לתפלה אף אני איני זו מתפלתי בחצות הלילה שנאמר חצות לילה אקום וגו', אמר חייבים אנו להודות לך על הנסים שעשית לנו שהרגת בכורי מצרים ואת שונאים בלילה, אף סנהריב לא פרעת הימנו אלא בלילה ויהי בלילה החיא ויצא מלאך ה' וגו' (מלכים ב' י"ט ל"ה), כלשצר לא פרעת הימנו אלא בלילה בה בליליא קטיל וגו' (דניאל ה' ל'), אף המצרים לא פרע מהם הקדוש ברוך הוא אלא בלילה, מנין, ממה שקרא בענין ויהי בחצי הלילה (וגו') וה' הכה וגו'.

והנה בילקוט שמעוני אסתר (רמז תתרנח) איתא, בלילה ההוא, ארבעה פעמים כתיב בלילה ההוא וארבעתם היו בליל פסח, שתים ביד בניה של רחל, ושתים ביד בניה של לאה,

היינו דכתיב וללבן שתי בנות שהיו שקולות זו כזו, מכת בכורות ומפלת סנחריב ביד בניה של לאה, ומפלת גדעון והמון ביד בניה של רחל, בסנחריב כתיב ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, הציץ רבשקה על החומה ושמע שהיו קוראים את החלל ואמר לסנחריב חזור לאחוריד כי נסים יעשה להם בזו הלילה, והיה מבזה על הדברים דכתיב ינופף ידו הר בת ציון, ד"א זה לילה שנגלה הקדוש ברוך הוא לאברהם ויוצא אותו החוצה ד"א זה לילה של סיסרא דכתיב הכוכבים ממסלותם. ויאמר המון בלבן, ויאמר עשו בלבן.

וביתר הרחבה מצינו בספרי דאגדתא על אסתר (מדרש פנים אחרים (בוכר) נוסח ב פרשה ו), וז"ל, א"ר חלבו בד' מקומות נאמר בלילה ההוא, וארבעתן היו בלילי פסחים, שנים משל רחל, ושנים משל לאה, לקיים מה שנאמר וללבן שתי בנות (בראשית כט טז), שתיהן שקולות זו כזו, מה שעמד מזו עמד מזו, מה שעמדו מלכים, ומזו עמדו מלכים, מזו עמדו נביאים, ומזו עמדו נביאים, ובשתי לילות של פסח נעשו נסים ע"י בניה של זו, שנאמר ויהי בחצי הלילה (שמות יב כט), זה היה ליל פסח, ונעשו נסים על ידי משה, שהיה מבני בניה של לאה, ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו', ואותו לילה ליל פסח היה, שעלה סנחריב והיה רבשקה שם הלך והציץ על פתח החומה של ירושלים ושמע אותן קוראין הלל, ואמר לסנחריב לך וחזור לאחוריד, למה אלהיה של אומה זו עסוק הוא להיות עושה להם נסים בלילה הזאת, והיה מבזה על ירושלים, כשראה אותה אמר בשביל העיר הזאת הקטנה הייתי מייגע כל הצבא הזה, היה מבזה עליה, שנאמר ינופף ידו הר בת ציון (ישעיה י לב), ואמר לחיילותיו לינו הלילה, ובשחרית אנו נוטלין אותה אבן אבן והולכין, כנף משלי ממלאה כל ארץ ישראל, שנאמר והיה מוטות כנפיו מלא רוחב ארצך עמנו אל (ישעיה ח ח), ושלשה עשר מסעות הלך בו ביום לבא לירושלים, שכן הוא אומר בא אל עית עבר במגרון וגו' (ישעיה י כח), עוד היום בנוב לעמוד, אמר לחיילותיו מחר נשכים ונוטלין אותה אבן אבן, א"ל הקדוש ברוך הוא אין מבקשים ישינים אלא עוררין, לכך נאמר עליהם לעת ערב והנה בלחה (שם יז יד), מה עשה הקדוש ברוך הוא, ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו' (שם לו לו), ואותו הלילה ליל הפסח היה, ונעשה הנס הזה ע"י חזקיה מבני בניה של לאה, ושנים ע"י בניה של רחל, שנאמר ויהי בלילה ההוא ויאמר ה' אל גדעון קום רד במחנה (שופטים ז ט), ליל הפסח היה, שכן כתוב והנה צליל לחם שעורים (שם יג), זהו העומר שהוא קרב בפסח, ואחת בימי מרדכי, שהוא מבני בניה של רחל, לכך נאמר בלילה ההוא נדדה שנת המלך.

והנה כל אלו הדברים נזכרו או נרמזו בפיוט זה, מכת בכורות – זרע בכורי פתרום מחצת בחצי הלילה. מפלת סנחריב – יעץ מחרף לנופף אווי הובשת פגרינו בלילה. מפלת גדעון – נראה שהוא נרמז בתחילת הפיוט 'בראש אשמורות זה הלילה' והוא ע"ש לישנא דקרא (שופטים ז, יט), ויבא גדעון ומאָה איש אֶשְׂרָאֵתוֹ בְּקֶצֶה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאֲשָׁמֶרֶת הַתֵּיכּוֹנָה אֲדָהָם הָקִימוּ אֶת הַשְּׁמָרִים וַיִּתְּקֵנוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וַנִּפְּוֹץ הַפְּדִים אֲשֶׁר בִּידֵם, ולעיל מיניה (פס' יג) כתיב, ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויאמר הנה חלום חלמתי והנה צלול צליל לחם שעורים מתחפף במחנה מדין וגו'. מפלת המון – עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה.

אמנם יעויין במהרש"א חידושי אגדות יומא (כט, א), וז"ל, אף אסתר סוף כל הנסים כו'. לכאורה דהצרות נמשלו בכ"מ ללילה והגאולה ליום וא"כ בהיפך הל"ל דאסתר נמשלה לערב מה ערב סוף כל היום אף אסתר סוף כל הנסים שנמשלו ליום וי"ל כלפי מ"ש דהנסים המפורסמים בעוה"ז התחילו בחצות לילה כמו שייסד הפייט אז רוב נסים הפלאת בלילה כו' ומסיים בו שנאה נטר אנגי וכתב ספרים בלילה כו'.

ומלשון המהרש"א משמע קצת שאמנם אין הדגש בפיוט זה על נסים שנעשו בליל ט"ו בניסן בדווקא, ובאמת יש לדון כן בכמה וכמה פרטים שנזכרו בפיוט זה, וכמו שיתבאר. ועוד יש להביא כאן דברי הקדושת לוי (חנוכה) המחודשים שנראה מהם שכיון שכל נסים אלו אירעו בפסח לכן לא נקבע לזכרם חג מיוחד, ונכללו בזכרון של חג הפסח, וז"ל, מה שהקשינו בספר קדושת לוי שחברנו (עי' קדושה ראשונה לחנוכה; קדושה רביעית לפורים אות א) למה עשו זכר לנס חנוכה ולא לנס גדעון וחזקיה. אפשר לומר, דמפלת סנהריב וסיפרא היה בפסח, כנזכר באגדה ובמדרשים (עי' שמו"ר יח, ה).

אלא דאם כן למה עשו זכר לנס למפלת המן דהיינו פורים, הלא גם המן נתלה בפסח (עי' מגילה טז, א; אסת"ר ה, ז). וזה מבואר במאמר רבותינו ז"ל בגמרא מגילה (ז, א), 'שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות' כו', דבאמת חכמינו ז"ל ודאי היו קובעים זכר לנס בלא בקשתה כדי להודות לה, אפס טעם חכמים מאחר שנתלה המן בחג הפסח למה קבע יקבע זכר לנס, הלא בלא זה מהללים לה' אז עבור יציאת מצרים, גלל כן בקשה אסתר 'קבעוני לדורות', זכר לחודש שנפל הגורל עליו, 'והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה' (אסתר ט, כב), וכיון שעיקר הנס דהיינו תליית המן היה בחג הפסח, גלל כן הוצרכה לבקש מחכמים 'קבעוני לדורות'.

שנאה נטר אגני וכתב ספרים בלילה

הנה כפי פשטות הדברים נשמע שכתובת הספרים על פי המן היתה בליל ט"ו בניסן, אבל לא כן נראה בלשון הכתוב באסתר (ג, יב) וַיִּקְרָא סֵפְרֵי הַמֶּלֶךְ בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם בּוֹ וַיִּכְתֹּב כָּל־אֲשֶׁר־צִוָּה הָמֶן וְגו'. הרי שהיה זה ב"ג ניסן.

ובסידור יעב"ץ מובא שמעם תענית בכורים בערב פסח הוא כי ביום זה – י"ד בניסן כתב המן את הספרים להרוג את היהודים, עכ"ד, וזה תימה רבתא.

עוררת נצחך עליו בנדד שנת לילה

הנה כפי פשטות הדברים נשמע שנדידת שנת המלך אחשוורוש היתה בליל ט"ו בניסן, וכן מפורש להדיא במדרש ספרי דאגדתא שהובאו דבריו לעיל, וכן מפורש בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב אסתר ד, יז), וביום י"ו בניסן נתלה המן, לא עמד גזירתו אלא ב' ימים, וביום ג' נצלב, כי נדדה שנת המלך בליל שמורים, אולם לאו מילתא דפשיטא היא, כי פשטות המדרשים נראה שימי התענית שקדמו ליום השלישי שבאה אסתר לפני המלך היו בפסח, וכמו דאיתא בפיוט "אומץ גבורותיך" – קהל כינסה הדסה לשלש צום בפסח, ויעויין בירורא דכולא מילתא בספר משנה שכיר על מגילת אסתר תחילת פ"ו.

ויעויין בדברי המהרש"א בחידושי אגדות מגילה (טו, א), וז"ל, ויעבור מרדכי גו' יום א' דפסח כו'. ופרש"י שהרי ב"ג כו' וב"ו נתלה המן בערב, עכ"ל. ונראה לפי ענינו דביום ראשון שהתענו דהיינו ב"ד באה אסתר לפני המלך בלבוש מלכות דהא אח"כ כתיב נדדה שנת המלך גו' כמפורש במדרשות ובתרגום שהיה ליל ראשון דפסח. אבל רש"י פירש לקמן דויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות דהיינו ביום ט"ו היה יום שלישי לשילוח הרצים, עכ"ל. ולפי זה צ"ל אין מוקדם ומאוחר דזה המעשה דבלילה ההוא נדדה שהיה בליל ט"ו היה קודם מעשה דותלבש אסתר גו' שהיה ביום ט"ו, וצ"ל נמי דהמעשה מחר קח את

הלבוש גו' ויקח המן גו' לא היה ביום שאחר ליל ט"ו שנדדה שנת המלך כדמשמע מקרא אלא שהיה ביום י"ו ביום הנפת העומר כדמוכח לקמן ובו ביום עשתה אסתר משתה שני לכך פרש"י כאן דבו ביום בערב נתלה המן שהרי כל מעשה מהר את הלבוש גו' ויבא המלך והמן לשתות גו' וכל הענין בו ביום קודם שנתלה המן היה. [ועי' הגהות הרש"ש].

ודרך נוספת ומחודשת כתב בספר יערות דבש (ח"ב דרוש ט), יעו"ש.

[נראה עוד בהגהות שער יוסף להגרי"נ שטרן זצ"ל על דרשות חתם סופר לפורים (עמ' 414 בהג"ה), וז"ל: מקום אתי להציג פה מה שראיתי בפנקס הרב ר' פישל סופר ז"ל אחרי שהביא בשם רבו החת"ס מה שכבר נדפס לעיל בסוף דרוש לו' אדר תרפ"ו לפ"ק כתב אח"כ, וז"ל: וכעין זה פירש [אדמו"ר] מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו וכו' הגיע זמן ק"ש של שחרית. ובאמת הובא פלוגתא בפ' ע"פ (ק"כ ב) שראב"ע אומר עד הצות ולומד בגז"ש הזה הזה וכו'. אך הנה המן ביטל ישראל לילה ראשונה של פסח מלספר ביציאת מצרים כדאיתא במס' מגילה (ד א) שלכך חייבים לקרות המגילה בלילה שנאמר אלקי וגו' ולילה ולא דומיה לי שהיו זועקין בימי צרתן בלילה. והיא היתה לילה ראשונה של פסח, שבלילה ההיא נדדה שנת המלך עד בשחרית שכתוב ויבא המן, שמאז התחיל מפלתו של המן. ובני ברק הם היו בני בניו, היו רוצים לתקן חטא אבותיהם, לכך היו מספרין כל הלילה ביציאת מצרים עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית ואז היה מפלתו ותו לא צריכין לתקן. עכ"ל].

ובאמת הדוחק היותר גדול הוא לומר שגם המאורע של כתיבת הספרים, שמחמתו פנה מרדכי לאסתר ואמרה אסתר צומו עלי וכו', וקראה את המלך ואת המן אל המשתה, וגם נדידת שנת המלך שהיתה רק באחד הלילות אחר כך, ככל הנראה בין המשתה הראשון לשני כמו שמשמע בכתובים במגילה, שניהם היו בליל ט"ו.

ובמדרש אסתר רבה איתא שהסעודה הראשונה היתה בליל ט"ו, והסעודה השניה היתה בליל ט"ז, ואמנם מפורש במשנ"ב סי' תרצ סק"ב בשם הספרים לעשות סעודה ביו"ט שני זכר לסעודת אסתר, שבו ביום נתלה המן.

ובתרגום על אסתר (ה, א) איתא 'זיהי ביום השלישי' – והוה ביומא תליתאה דפסחא, ולפי"ז נמצא שסעודה ראשונה היתה ביום שלישי של פסח דהיינו י"ז ניסן, וסעודה שניה ב"ח בניסן, וא"כ נדדה שנת המלך בליל י"ח ניסן.

מאורעות נוספים שלא נמצא להדיא שהיו בפסח

ברם, גם אזכורים נוספים בפיוט זה כגון המעשה דלבן הארמי, הפחדת ארמי באמש לילה, לא נמצא להדיא שהיה זה בליל פסח, וכן המלחמה של יעקב אבינו עם שרו של עשו, וישר ישראל למלאך ויובל לו לילה, ואף בגליונות הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהובאו בספר 'שיח הפסח' לא ציין להם מקור.

ובהגדת 'מעשה נסים' לרבינו הנתיבות כתב שלמד גז"ש לילה לילה מאבימלך, ואולם הוסיף עוד שהפייטן חיבר שני מדרשים חלוקים, דודאי חלום לבן ומה שנאבק עם המלאך לא היו בלילה אחד כמבואר בקרא.

כן המאורעות שהיו עם דניאל, לאיש המודות נגלה רז לילה, נושע מבור אריות פותר בעתותי לילה, לא מצינו שהיה זה בליל פסח.

ולכן יש יסוד סביר להניח שאין הכוונה דווקא למאורעות שאירעו בליל הפסח, אלא שבדומה לניסי יציאת מצרים שאירעו בלילה – ליל שמורים הוא לה', כך כל הנסים שנעשו לישראל ופרע להם מן הרשעים בלילה וכדברי המדרש שהובאו בתחילת דברינו, וכמו שמביא המדרש את גילוייו של הקב"ה לבלעם בחלום הלילה ובדומה.

אך דא עקא, מהשמטת הפיוט דווקא את נם קריעת ים סוף המוזכר במדרש שהיה ג"כ בלילה כדכתיב ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, ידים מוכיחות נינהו שבמתכוין הושמט מאחר שבודאי לא היה בליל ראשון של פסח!

ושמחתי למצוא בביאור זכר יהוסף (להגרי"ז שטערן משאווייל) שהביא מקור להך דדניאל מלשון המדרש שמות רבה (פרשת בא פרשה יח, יב), מה ראה לומר ליל שמורים שבו עשה גדולה לצדיקים כשם שעשה לישראל במצרים ובו הציל לחזקתו ובו הציל להנניה וחבריו ובו הציל לדניאל מגוב אריות ובו משיח ואלהו מתגדלין, יעו"ש.

ועוד כתב, וז"ל, והנה כאן צירף הנסים שהיו בלילה, ואף שאין רמז שהיה בליל פסח כמו מה שנאבק יעקב עם המלאך וקרא שמו ישראל שהיה עד עלות השחר, וכן מה שנראה אל לבן בחלום הלילה, ואם שהמפרשים הרחיקו לדרוש בגז"ש דלילה לילה מאבימלך... ויתכן שמוסב אז רוב נסים על מה שאמר לאחר זה בראש אשמורות זה הלילה, וכשמות יד, כד יהי באשמורת הבוקר וישקף ד' על מחנה מצרים.

ובדבריו אלו תשובה למה שהערנו לעיל על השמטת ניסי ליל שביעי של פסח.

שוב ראיתי שמציינים למה שכתב בהגש"פ 'באר ההגדה' בענין זה (עמ' קח, קט, קיא), ושם הוכיח במישור שלא כל המאורעות היו בליל ראשון של פסח, וכמו למשל מעשה אבימלך עם שרה אמנו, יעו"ש.

פיוט חד גדיא

נראה לומר בס"ד טעם חדש לקישור תוכנו הנשגב של פיוט זה לליל חג הפסח.

הנה ביוצרות לשבת הגדול מכונים המצרים כ'מתעבר על ריב לא לו'. וראיתי בספר הנפלא הגש"פ ירושלים במועדיה להגאון רבי אביגדור הלוי נבנצאל שליט"א שביאר זאת לפי דברי הרמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה שכתב בתו"ד: והלא כתוב בתורה ועבדום ועינו אותם, הרי גזר על המצרים לעשות רע... וכן המצרים כל אחד ואחד מאותן המצרים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו להשתעבד בארץ לא להם.

ולפי"ז מבואר דאמנם עם ישראל דינו היה להיות משועבד בארץ לא להם, אבל המצרים למתעברים על ריב לא להם נחשבו, דלא נגזר עליהם להרע לישראל, עכ"ד הנחמדים.

והנה ידועה קושיית העולם בפיוט חד גדיא, דאם הגדי הוא תמים ולא פעל און, והחתול הוא רודף ושוףך דמים, אזי הכלב הוא צדיק במעשיו במה שנפרע מהחתול, ואזי נמצא שהמקל אינו צודק וכו', ויוצא לבסוף החשבון שהקב"ה אינו בצד הצדק ח"ו. ומבארים בזה, דאם הגדי והחתול רבים, הכלב מה לך פה ומה באת להתערב, ולכן הוא הרשע, וממילא בדין עשה המכה, ושוב נמצא דהקב"ה משפטו צדק.

ולפי"ז נמצא שאנו למדים מסדר המאורעות בפיוט זה, דהכלב הוא רשע, ואף שמצד עצם המעשה יש לומר שפעל כשורה, מ"מ נענש כי הוא מתעבר על ריב לא לו. וזה מרמז על עונש המצרים שנענשו על שנשתעבדו בישראל, אף כי כן היתה הגזירה כי גר יהיה זרעך בארץ לא לו להם ועבדום וענו אותם, מ"מ נענשו כמתעברים על ריב לא להם, ודוק.

כמובן שכל הפירוש הנ"ל הוא בדרך צחות, ולמעשה כולם הם בגדר 'מתעבר על ריב לא לו' מאחר ואין כוונתם לדרוש משפט ולעשות צדק, אלא ליטול שכרם, עושי מעשי זמרי ומבקשים שכר כפינחם, ולכך הכל נפרעין מהן לאלתר, ועל דאמפך אטפוך, וסוף מטיפיך יטופון (אבות פ"ב מ"ו). ורק הקב"ה הוא גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם (קהלת ה"ז). ובהגדה שלמה הוסיף לציין לזה לדברי המדרש ב"ר סוף פר' נח במשא ומתן בין אברהם אבינו לנמרוד.

ובקשר עם קדמות חד גדיא, בהגש"פ הגדה שלמה הנ"ל כתב בשם סידור כ"י משנת ה"א קס"ו שזה נמצא כתוב על קלף בבית מדרשו של הרוקח.

הכל יפצה פיהם של אלו המחפשים מקורות דלוחים ומעינות נרפשים לפיוט קדוש קדמון זה, שרבותינו [בין השאר, הגר"א ור' יהונתן אייבשיץ והחת"ס ור' יעקב עמדין] כתבו לו פירושים, וראה מה שצווח בזה הרב החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' כח.

הלל השלם

הנה בימים שאין גומרין בהם את ההלל כימי חוה"מ ויום טוב אחרון של פסח וכיוצא בזה, מדלגין על אמירת לא לנו ה' וכן על אהבתי כי ישמע ה' וגו'. וזה אומר דרשני למה דולגין דווקא פרקים אלו.

ובאליה רבה סי' תכב, יב הביא בשם שו"ת בנימין זאב סי' שסא שהטעם שדלגו דווקא פרקים אלו הוא לפי שפרשיות לא לנו וה' זכרנו שוין ברוב ענינים וכן פרשיות אהבתי ומה אשיב.

אמנם צ"ב, מהי הכפילות שבין פרקים אלו. וביותר, הרי את פסוקי ההלל האחרונים מצינו שבדווקא כופלין אותן, וזה כל ענינו של הלל, ראה ברבינו בחיי שמות טו, א.

ונראה לומר בזה דבר חדש בס"ד, לפי דברי הגמ' בפסחים קיח, א: וכי מאחר דאיכא הלל הגדול, אנן מאי טעמא אמרינן האי... רב נחמן בר יצחק אמר מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם שנאמר אנה ה' מלטה נפשי. חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים... ירידתן דכתיב לא לנו וגו', יעו"ש. ולפי"ז נראה דכיון דכל יחודו ומעלתו של הלל זה נמצא בשני פרקים הללו, ע"כ בדילוגן שפיר אין לך הלל חסר מזה, ועי'.

ושוב מצאתי בספר שלמי יוסף [כולל פוניבז'] ברכות סי' לו שהאריך בדבר להוכיח כי חצי הלל אינו בגדר הלל, וביסס דבריו על דברי החוות יאיר בשו"ת סי' רכה ומהרש"ק בהגהות חכמת שלמה סי' תכב, ועוד כמה הוכחות, וזה עולה בקנה אחד עם מה שנתבאר שמדלגין עיקרו של הלל.

ועוד טעמים בזה, ראה בספר חידושי בתרא המסביר לתענית כה, ב סי' שז, ובספר שים שלום (לר' אליעזר שלום הכהן רומלוי) עמ' קס.

* * *

העסק ביציאת מצרים כל הלילה

(א) בשו"ע (סי' תפא, ב) איתא, חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בנים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה.

והנה מקור הדברים ציין הגר"א בביאורו לד' הרא"ש, וז"ל הרא"ש (פסחים י, לג): מנהג פשוט הוא שלא לשתות יין, ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהל' הפסח וביציאת מצרים... עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר, והכי אמרינן בתוספתא וכו'. וראה עוד בלשון הטור כאן.

(ב) ויש להעיר, חדא, שבלשון התוספתא (פ"י ה"ח) שלפנינו לא נזכר נוסח של חיוב, רק מובא המעשה בר"ג וזקנים שעשו כן, יעו"ש, ואולי לפני רבותינו היתה גירסא אחרת. וכבר העיר בהגש"פ לנצי"ב שבלשון ההגדה וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, משמע דחיוב ליכא אלא שזה משובח, ולזה מייתי המעשה בראב"ע וכו' שהיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה.

ועוד, בלשון התוספתא שלפנינו ליתא 'עד שתחטפנו שינה' אלא כל הלילה, ועי' פי' חסדי דוד. וצ"ב בשורש שיעור זה וענינו, דהא מיהת לא מסתברא שהחיוב הוא כל הלילה, אלא שנפטר מדין אונם כאשר חוטפתו השינה.

וראה דבר נפלא בספר לקט יושר מנהגי המהרי"ל, וז"ל: וזכורני שישן הב' לילות של פסח על ההסיבה שלו, ולא ידוע לי כ"כ טעמו, ולא ראיתי שתלמידיו נוהגים אחריו כן. וכיוצא בזה מובא במנהגי חתם סופר (י, כג) שהחת"ס היה מתנמנם על ההסיבה וישן עד הבקר.

ועלה בדעתי טעם לשינוי שמצינו בין נוסח התוספתא ללשון השו"ע דאינו 'כל הלילה' אלא עד שתחטפנו שינה, שהרי ליל הסדר יו"ט הוא, ואינו עונג יו"ט להלחם עם שר השינה, ולכן השיעור הוא רק עד שתחטפנו שינה, ועי' פתח הדביר או"ח סי' רפ, ב.

ובאמת ממו משמיה דהגרי"ז שמהאי טעמא לא קיים המנהג להיות ניעור כליל שבועות לפי שאינו עונג יו"ט, והוסיף דעולם הפוך ראה, שלא מקיימים דין התוספתא הנ"ל להיות ניעור כל ליל שימורים ולעסוק ביצי"מ. ולפי המבואר באמת נפסק דין התוספתא רק עד כמה שאין זה סותר לעונג יו"ט.

ברם, מובא בהגש"פ של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל משמו שאין הכוונה שיעד שתחטפנו שינה' אין הכוונה שירדם בפועל על השולחן, שהרי קודם שישן צריך לומר עכ"פ פרשה ראשונה של שמע וברכת המפיל, אלא הכוונה שבמצב שעייף מאוד מותר לו לילך לישון.

ובספר פניני הפסח הביא לזה ראייה נפלאה בשם הרב יוסף ברנשטיין שליט"א מהא דאיתא במד"ר (פתיחתא לאיכה פרק ל) שחזקיהו אמר להקב"ה במלחמת סנחריב, אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנא' (מ"ב י"ט) ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, יעו"ש, והרי אותה לילה של מפלת סנחריב היה ליל פסח, כמבואר בשמו"ר פר' בא פי"ח וברש"י מגילה לא, א ד"ה עוד היום ובכמה פיומים, וא"כ היאך אמר חזקיהו אני ישן על מיטתי, ומשמע שאף הותר לו לישן על מיטתו, ודוק.

ואמנם המהר"ל בספר גבורות ה' פרק נג כתב בדבר החכמים שהיו מספרים כל הלילה, וז"ל: וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביו"ט, אמרו שלא היה להם צער, כי מחיוב המצות היה הזמן קצר להם מאוד שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, עכ"ל.

ועוד מצינו בשו"ת בשמים ראש סי' שמו, וז"ל: מה דאיתא בתוספתא דחייב להיות ניעור כל הלילה זו קשה ממנו שלא ראינו העולם נזהרין בזה, וגם אינו ראוי להטיל עול כזה על הציבור, ולא איברי לילה אלא לשינתא (עירובין סח,א)¹⁰⁷, ולא נאמרו דברים הללו אלא בר"א ור"י וחבריהם, אבל לא לכל העולם, דבעי שמחת יו"ט ומצות עונה בפסח, והתוספתא שאמר בקשתי ולא מצאתי. וראה עוד בהגדת בית ישראל מהג"ר יצחק יהושע מסלונים בהקדמה שהרחיב לתמוה על תשובה זו.

ג) והנה שיטת הרא"ש שם (סי' לח) והטור דהלכה כראב"ע דזמן אכילת הפסח עד חצות, ואעפ"כ העתיק דין זה של התוספתא לעסוק ביצי"מ כל הלילה, וצ"ע.

ובדומה לזה העיר בשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' קכא דכיון דראב"ע סבר שנאכל עד חצות, ומבואר בגמ' דזמן אכילת מצה לדידיה הוא רק עד חצות משום דאיתקש לפסח, וזמן סיפור יצי"מ תליא בזמן אכילת מצה וכדאיתא בהגדה: לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וא"כ למה סיפר אף הוא עד עלות השחר, ועי' קה"י חלק ח ליקוטים סי' מד,ו.

ועוד יל"ע כמה שמבואר בדבריהם שהעסק הוא גם ביציאת מצרים והלכות פסח, ומשמע שלא רק במצות סיפור ניסי ונפלאות היציאה, וראה בהגש"פ מבית לוי בשם מרן הגרי"ז.

¹⁰⁷ ועל טענה זו י"ל כמו דאיתא בשל"ה הק' לדקדק בלשון ההגדה במעשה דר"א וכו' והיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה, שנכתב בל' זכר ולא בלשון נקבה, אף דלילה לשון נקבה, כי לילה כיום יאיר, ולכן לילה זה לא איברי לשינתא.

ובדומה לזה מובא בפ' ההגדה להגר"א בפירוש 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', דהוה הוא לשון זכר, והיינו שהלילה נשתנה שנתחייב במצוות זכר, מכל הלילות שדינן להיות נזכרין בלשון נקבה שלא נתחייבו במצוות כאשה.

ויש לציין בזה לדברי הספר 'מנוחה וקדושה' לרבי ישראל איסר מפוניבז' תלמיד הגר"ח מוואלאזין (ח"ב סי' יט), וז"ל, ודע שמי שברא אותנו ואת יצרנו הרע, יודע שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אז מועיל מעשה השרשת יראת שמים לבנו ולא בעת אחר... ודע שאף אם תעסוק עמו כל הלילה בדברי חידודים בפירושי ההגדה או בפסוקי התורה לא יצאת ידי חובתך, אך ורק להסביר לו היטב מכל דבר עומק הנס וגבורת ד' ויכלתו לשנות הטבע כרצונו, ואהבתו לעמו, ושמרו החסד לאוהביו לדורותם, וכל הרחבת דברים בכיוצא בהם, והוא הדין לדבר אודות צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ומה שאנו מדולדלים בגלות איך שהוא ייטיב לנו באחריתנו.

ובקובץ מוריה ניסן תשע"ג הביא הגאון ר' עקיבא קיסטר זצוק"ל בשם מו"ר זצוק"ל שהעיר לסתירה בזה בדעת רבינו הגר"א ז"ל, דבסי' תפא על דברי המחבר שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו ציין בביאורו את דברי התוספתא הנ"ל, ואילו בדברי התוספתא גופא הגיה הגר"א לגרוס חייב בסיפור יציאת מצרים במקום בהלכות הפסח, ויעו"ש מה שכתב בזה.

ואולי הביאור הוא שכאשר תקנו מצות סיפור קבעו זאת כסדר של תלמוד תורה המזכיר את יציאת מצרים, ולא כסיפור ניסים ונפלאות בעלמא, ויסוד לזה אנו רואים במה שקבע הרמב"ם בפ"ז מחמץ ומצה: וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

ובאור שמח ביאר שזהו מדינא ד'לחם עוני', וז"ל: נראה דאמר (פסחים) בדף ל"ו ע"א ורבי עקיבא הווא דקרינא עוני לכדשמואל כו', שעונין עליו דברים הרבה. והנה הלל הוי מדברי סופרים, ויציאת מצרים כתוב והגדת לבנך כו', ואמרתם זבח פסח, ואמרת אליו, ולמאי צריך עוני, הוא משום דצריך לדרוש פרשה דבכורים, דכתיב ביה לשון ענייה, וענית ואמרת לפני ה' כו', וזה שעונין עליו דברים הרבה, שירבה בדרוש פרשה זו. וברור. אמנם יעויין בספר תשובות והנהגות ח"ה סי' קמז.

ומצינו בספר שבולי הלקט סדר פסח סימן ריח: יש מפרשין לפי שרצו לדרוש מקראות הללו הכתובים ארבעה בנים מתחיל בברכות התורה, וכן פירש רבינו ישעיה זצ"ל התחלת הדרשה היא ומכרך תחלה ואח"כ דורש... וכתב אחי ר' בנימין נר"ו הרי כאן ארבעה ברכות כנגד ארבעה פסוקין הכתובים במצות ההגדה. ומצות הגדה היא מצות עשה והיתה טעונה ברכה, אלא שנפטר בקריאת שמע, והרי קריאת שמע טעונה ברכה לפניך ולאחריה, ומתוך חיבתה רמזו עליה אלו ארבעה ברכות, ואין טעונין הזכרה ומלכות.

ובשו"ת ארץ צבי להגאון מקוז'גלוב כתב להביא ראיה לדברי הר"ש משאנ"ץ דמי שלומד מסכת מגילה מקיים מצוות זכירת מעשה עמלק, ואע"ג שאין נזכר במקום שלומד שם מעשה עמלק, כיון שהמסכת נוסדה על מעשה המן מזרע עמלק חשוב כזכירת מעשה עמלק, דתשובת החכם היא 'בהלכות הפסח', הרי שכלימוד הל' פסח מקיים מצות סיפור יצי"מ, יעו"ש.

וחידוש גדול מצאתי בספר סדר היום (לר' משה בן מכיר) בביאור ענין עשר מכות בתו"ד: וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, ואם יש בו יכולת יקרא מגילת שיר השירים בקול זמרה ותודה שיש בה מעניינא דיומא, ויפרש איזה פ' ממנו השייך ליציאת מצרים, יעו"ש.

וכן מפורש בחי' תלמיד הרשב"א אהא דקתני במתני' פרק ערבי פסחים 'ולפי דעתו של הבן אביו מלמדו, וז"ל, שאם הוא פקח מלמדו הלכות הפסח ואם לאו מלמדו דברים הפשוטים עכ"ל. מבואר שבמה שמלמד את בנו הלכות פסח בלי כל סיפור מענייני יציאת מצרים יוצא יד"ח.

נראה נא לשון החת"ם בדרשותיו ח"ב דף רסח: ענין הסיפור בלילה הזה איננו לפלפל בהלכה, כי הפלפול הוא בירור הקליפות מהקדושה, ולזה בכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, כי חמץ בגימ' חלק, רמז על מחלוקת הפלפול אויבים בשער, ע"מ להיעשות מצה שלום בסופו. מצה גימט' קהל היפוך המחלוקה כי בסוף נעשו אוהבים זל"ז, אמנם הלילה הזה ליל שימורים אין אחיזה לקליפה כולו מצה ושלום, ורק אך לספר בנסיי ה' ונפלאותיו.

לעומת זאת, בשו"ת תורה לשמה סי' תמט מובא בזה"ל: כתב מהרח"ו ז"ל בס' חכונות בדרוש ג' וז"ל ודע כי ראיתי אנשי מעשה נוהגים לעסוק בתורה כל ליל פסח עד הבוקר וכמ"ש מעשה בר"א ור"י וראב"ע שהיו מספרים ביצ"מ כל אותה הלילה וכו', ע"ש. וצ"ע.

ד) אולם יתכן לבאר דבאמת דין זה אינו ממצות סיפור יציאת מצרים שזהו לראב"ע עד חצות, וכן הלכה אליבא דהרא"ש והטור. ולפי ר"ע מצוותה כל הלילה ולא עד שתחטפנו שינה. רק זהו דין בפנ"ע לקיום לשון המקרא (שמות יב, מב) 'ליל שימורים', וראה אכן עזרא שפי' ליל שימורים – שלא ישנו רק יודו ויספרו גבורת ה' בצאתם ממצרים, וכבר רמזו חכמינו ז"ל חגיע זמן ק"ש של שחרית.

וראה עוד פי' הרמב"ן בפר' בא (יב, מג): שמורים לכל בני ישראל לדורותם שישמרו אותם לעבוד בו לפניו ובאכילת הפסח וזכירת הנסים ולתת הלל והודאה לשמו.

וכן מבואר בפי' הרשב"ץ להגדה ד"ה מעשה, וז"ל: כי המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח כמו שנאמר הוא הלילה הזה שמורים לכל בני ישראל לדורותם, עכ"ל.

וביותר מפורש בחזקוני על הפס' הנ"ל: ליל שמורים הוא לה' ששמרם מן המשחית בנגפו את מצרים, ולפיכך צוה הקדוש ברוך הוא שיהא גם הוא לישראל ליל שמורים לכל הדורות שישמרו אותו לילה שלא ישנו אלא יודו ויספרו את הנסים והגבורות שעשה אלוקים לנו באותו הלילה.

וא"כ יתכן שמשום קיום הענין דליל שימורים ישנו דין שלא ילך לישון, ומקיים את העסק בעניני מצוות הלילה עד שתחטפנו השינה מאליו על מקומו, אבל אין זה מעיקר מצות הלילה וחוביו, ועי' שו"ת שרידי אש ח"א סי' למ.

ה) ותוספת ביאור בזה למדנו מדברי האברבנאל בפי' זבח פסח להגש"פ שכתב בביאור המעשה בראב"ע וז"ל: האמנם מנה ראו השלמים האלה לספר בזה כל הלילה ולסלק שינה מעיניהם... לפי שהלילה הזה ליל שימורים הוא לה', וישראל לא היו ישינים כלל באותו הלילה כשיצאו ממצרים וכו', ולפי שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לכן ראו הקדושים האלו לעשות כמעשיהם, שמיד בתחילת הלילה התעסקו במצות מצה ובמרור ובזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואח"כ בכל שאר הלילה היו מספרים ביציאה ובזה הראו עצמם כאילו יצאו.

ומבואר מדבריו עוד דבקים זה דליל שימורים' ישנו הקיום דין דחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים.

(ו) כיוון חדש ומעניין ראיתי ב'עיוני ההגדה' (רח"פ בנ"ש, בני ברק תשמ"ט: פרקי מבוא עמ' י), ואביא עיקרי דבריו.

הוא מניח כי בתקופת המשנה שימשה המשנה בפרק ערבי פסחים כטופס האמירה בליל הפסח מראשית הפרק או ממשנה ב' הפותחת: מזוגו לו כוס ראשון וכו', עד משנה ח' אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ואזי כסדר המשניות קיימו את מצוות הערב: קידוש, הבאת השולחן, מה נשתנה וכו', ובמקום שהמשנה מציינת מתחיל בגנות וכו' ודורש מארמי אוכד אבי וכו', אמרו את הנוסח השגור בפיחם.

לפי זה נראה כי הביטוי 'הלכות הפסח' בלשון חכמים הוא לאמירת ההגדה, ונקרא כן לפי שנוסח ההגדה נקרא מתוך הלכות הפסח שבמשנה. ולביאור זה נמצא איפוא כי המכילתא והתוספתא מיירי רק בחיוב לספר ביציאת מצרים שנוסחו כלול בהלכות הפסח, ולא קשה מיד.

אסמכתאות לפירוש זה ב'הלכות הפסח', ראה במדרש לקח טוב (שמות יג, ח), וז"ל: והגדת לבנך, יכול מר"ח יתחיל האב להגיד לבנו הלכות הפסח, תלמוד לומר ביום ההוא וכו', וכן הוא במדרש שכל טוב. כאן ודאי אין מקום לפרש 'הלכות הפסח' כפשוטו, שהרי אדרבה ישנו חיוב של שלושים יום קודם הפסח לדרוש בהלכות החג.

ומכאן לביסוס הדברים, בלשון המשנה מובא כל נוסח ההקדמה לברכת אשר גאלנו – לפיכך אנחנו חייבים וכו', ולא הקדימו לזה: 'ואומר', וגם צ"ב עצם הבאת קטע זה במשנה שאין זה דרך המשנה וסגנונה להעתיק נוסחי תפילות והודאות. אולם לפי ההנחה הנ"ל מובן היטב, שכן במהלך אמירת פרק זה בליל הפסח אמרו נוסח זה מתוך המשנה, ולכך לא הקדים לה התנא: ואומר וכו'.

ולפי הנחה זו מאירה במיוחד התשובה שאנו עונים לבן החכם: ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וכבר נתקשו בזה, מה תשובה יש בזה לבן החכם השואל את טעמי המצוות: מה העדות והחקים אשר צוה וגו', ולכאורה התשובה לזה היא דברי רבן גמליאל בטעמי שלשת המצוות פסח מצה ומרור.

ברם, לפי הנ"ל הכוונה היא אף אתה פתח ואמור לו את נוסח ההגדה השנויה בהלכות הפסח (אגב, הגירסא במכילתא היא: ואף אתה פתח לו בהלכות הפסח) עד המשנה האחרונה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. בתשובה זו טמון גם השתלשלות הדברים מעבדים היינו' וכן דברי רבן גמליאל בטעמי המצוות.

וכדברים אלו מפורש להדיא בפירוש רבי דוד הנגיד להגדה בביאור זה, וז"ל: ויקרא ההגדה בפניו ויסביר לו עניניה דיבור אחר דיבור וכו', עד אין מפטירין (אחר) הפסח אפיקומן, היינו סדר לו ההגדה שכוללת מתחילתה ועד סופה, עכ"ל. אלו עיקרי דבריו, ישמע חכם ויוסף לקח.

אמירת השכיבנו כליל שימורים

כתב בלקט יושר לתלמידו של התרוה"ד: ובשני לילות של פסח לא קרא ק"ש אבל אומר פסוק של רחמים, כגון השכיבנו וברוך ה' ביום וגו'. אבל שמעתי בשם מהר"י ווילא זצ"ל שקרא ק"ש ולא הפסוקים. וזכורני שישן הב' לילות של פסח על החסיבה שלו, ולא ידוע לי כ"כ טעמו. ולא ראיתי שתלמידיו נוהגין אחריו כן.

ואולי יש ליתן טעם למנהגו שקרא השכיבנו, ובהקדם לשון רבינו יונה על הרי"ף ריש ברכות דף ב, ב מהרי"ף, וז"ל, ואף על גב דצריך לומר השכיבנו בגאולה כגאולה אריכתא דמיא. והטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפתחין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו השם מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא.

הרי שאמירת השכיבנו אינה סתירה ל'ליל שימורים', ואדרבה מטבע אמירה זו נאמרה באותו ליל שימורים. ובלשון הלקט יושר דהיינו פסוק של רחמים, ובאמת בספר האשכול ובארחות חיים ובכל בו ובשיבלי הלקט (ענין תפילה סי' נא) גם מביאים כעין דברי רבינו יונה בשם 'הרב ר' אברהם ב"ר דוד זצ"ל כתב שמעתי מר' יצחק בן מרן לוי זצ"ל, ונמצא בתשובות ופסקים להראב"ד סי' קצח, ובלשונם איתא שהיו מבקשים רחמים. נועי' פמ"ג משב"ז סי' רלו ס"ק ב].

זכר לחפזון

מצינו כמה אנפי של 'זכר' לחפזון שהיה בעת שיצאו אבותינו מארץ מצרים.

כתב הרמב"ן סוף פר' ראה (טז, ב), ובאר בכאן דברים רבים. כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ.

ור' חיים פלטיאל בפר' בא ביאר טעם אכילת פסח צלי ולא מבושל מחמת זכר לחפזון, וז"ל, ואינו נאכל אלא צלי זכר לחפזון דכל בישול הוא דרך קבע.

וכ"כ מדנפשיה בתורה תמימה בפר' בא (פי"ב הערה פד), וטעם הדבר שנאמר כל בשול נראה משום דענין אכילת פסח בכללו נצטוו לאכול במהירות ובחפזון זכר לחפזון היציאה כמפורש בכתוב, לכן גם ענין הכנתו מצוה לעשות במהירות, וצלי איש הוי הכנה יותר מהירות וקרובה לגמרה מאשר בשל במים.

ובליקוטי יהודה עניני פסח מובא בשם האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור שאמר ע"פ דברי הגמ' בריש עירובין (ד, א), פת חיטין ולא פת שעורין, מיסב ואוכל בליפתן.

ופירש"י, פת חיטין – אין שוהה בה כפת שעורין. מיסב – שהייה זו בהסיבה שיערוהו ולא בנאכלת בעמידה והולך ובא, שהוא שוהה באכילתו יותר.

וביאר דמכאן יש לתת טעם הגון למה שחייבו חז"ל להסב בליל הפסח, וכן למנהג שהביא הרמ"א (סי' תנג סעיף א) שמהדרין לקחת דוקא חמין למצות מצוה, דכיון שנצטוו בפסח מצרים 'ואכלתם אותו בחפזון', לכן תיקנו שיסב האדם בשעת אכילת המצוה ויהדר לקחתה מחמין, שבזה ממהר את אכילתו כדפירש"י כאן, ומתקיים בו 'בחפזון'.

עוד יש לציין בזה ללשון הפיוט לשבת הגדול, ולמה אכילת חמין עד שש שעות, זכר לחפזון שכינה להעביר גזירות רעות.

ובאמת כבר העירו בזה, מה טעם ישנו לזכור החפזון, והשל"ה הק' בכמה מקומות הרחיב את יריעת הקושיא, וז"ל, יש להקשות, על מה שנתן סיבה לאכילת מצה שתהא זכר לחפזון החרות שהיה להם במצרים, שהוציאו 'עונות מצות כי לא חמין, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה' (שמות יב, לט), אשר המשמעות מזה, שהחפזון לענין גאולה דבר טוב הוא. והדבר נראה בהיפך בדברי הנביא שאמר על הגאולה אחרונה, 'כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו' וגו' (ישעיה נב, יב).

בשלמא בלא זאת הפסקא (מההגדה), בפסוק עצמו פרשת ראה (דברים מז, ג) בפסוק 'לא תאכל עליו חמין שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים', לא שייך להקשות קושיא זו, כי כבר הרגיש רש"י בזאת הקושיא, ותירצה. וזה לשון רש"י, כי בחפזון בו, וחפזון לא שלך היה אלא של מצרים, שכן הוא אומר (שמות יב, לג) 'ותחזק מצרים על העם' וגו' אשר בלי ספק רש"י ז"ל במה שכתב 'וחפזון לא שלך היה אלא של מצרים', כתב כן כדי לתרץ קושיא זו, דודאי חפזון אינו מעליותא כשהחפזון מצד הנגאל, אבל בכאן שהחפזון מצד המצריים היה, שעל אפס ועל חמתם שחררו אותם לבני חורין מהר מהר, וזהו מעליותא. וכמו שפירש רש"י, כן הביא בילקוט, 'כי בחפזון יצאת', יכול חפזון לישראל ולמצרים, תלמוד לומר (שמות יא, ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו', אמור מעתה למצרים היה חפזון ולישראל לא היה חפזון. עכ"ל.

אבל בפסקא זו משמע שהחפזון היה לישראל, שהרי אמר 'על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמין עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם', אשר הכוונה בו שלא הספיק הבצק להחמין בדרך הרב שהלכו בו מרעמסם לסוכות, שם נגלה עליהם הקדוש ברוך הוא, כדכתיב 'ויסעו מסוכות כו', וה' הולך לפניו יומם', כי הלכו בדרך ההוא בחפזון הרבה, ובאו לסוכות ששם נגלה עליהם הקדוש ברוך הוא טרם שהחמין בצקם, אשר מזה נתבאר מהות ביאתם שמה. וחפזון זה של ישראל היה, דחפזון של מצרים היה ברעמסם, כמו שנאמר (שם יב, לו) 'ויסעו... מרעמסם', אבל החפזון דמרעמסם לסוכות זה היה לישראל. נמצא הדרא קושיין לדוכתא.

והגר"י מליסא בעל התיבות בהגש"פ מעשה ניסים ביאר שהחפזון דיציאת מצרים שהיה בבחינת 'לא יכלו להתמהמה', כי הקב"ה עדיין לא העביר את רוח הטומאה מן הארץ, והוציאו ממצרים טרם שנשקעו ח"ו בטומאה לגמרי, וזה בודאי שבח גדול. אבל לעתיד לבוא כאשר יעבור רוח הטומאה ויתכלה לגמרי, אין מעלה בחפזון, ו'לא בחפזון תצאו'.

חפזון שכינה

בפיוט 'אין ערוך' לשבת הגדול: ולמה אכילת חמין עד שש שעות, זכר לחפזון שכינה להעביר גזירות רעות.

ביאור הדברים ע"פ מה דאיתא במכילתא דרבי ישמעאל פר' בא (מסכתא דפסחא פרשה ז), רבי יהושע בן קרחה אומר ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון ישראל. אתה אומר כן או אינו אלא חפזון מצרים כשהוא אומר כי גורשו ממצרים הרי חפזון מצרים אמור. ומה תלמוד לומר בחפזון זה חפזון ישראל. אבא חנן משום רבי אליעזר אומר זה חפזון שכינה אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות וכו'.

ובפשוטו ביאור דברי המכילתא הוא כמו שכתב בספר תורת חיים בסנהדרין (צה, א), וז"ל, והטעם לפי שישראל לא היו ראויין להגאל מצד מעשיהן ולא נגאלו אלא מפני שהזמן גרמה שנאמר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים שהגיע השעה שקבע לגאלם ואלו עבר הזמן אפילו כהרף עין מיד היה מקום למקטריגים שלמעלה לקטרג עליהם אלו עבדו כוכבים ומזלות. ואלו עבדו כוכבים ומזלות והיינו דאיתא במדרש ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון שכינה פי' השכינה היתה ממהרת מפני המקטריגים להוציא באותו הרף עין שקבע להן. והרחבת הענין במדרש שיר השירים רבה (פרשה ב), רבנן אמרי קול דודי הנה זה בא זה משה, בשעה שבא ואמר לישראל בחדש הזה אתם נגאלין אמרו לו משה רבינו היאך אנו נגאלין וכל מצרים מטונפת מעבודת כוכבים שלנו, אמר להם הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט בעבודת כוכבים שלכם אלא מדלג על ההרים ואין הרים אלא עבודת כוכבים המד"א על ראשי ההרים יזבחו ועל הגבעות יקטרו וכחדש הזה אתם נגאלים שנא' החדש הזה לכם. [ועי' בספר בית הלוי דרוש ב].

אכן צ"ב, מה ענינה של חפזון דשכינה שייכא להקדמת איסור חמץ בערב הפסח, וגם מהו 'להעביר גזירות רעות'. וצריך תלמוד.

כוסו של אליהו הנביא

א) מנהגינו למזוג כוס חמישית יתירה על כוסות המסובים, וקוראים לה כוסו של אליהו, אינה מוזכרת כמעט בדברי הראשונים והפוסקים הקדומים, זולת בחידושי ר' זעליגמאן מבינגא (מחותנו של המהרי"ל) למס' פסחים, מהתקופה האחרונה של הראשונים, שהוסיף ונקט במעמא דמילתא לפי שאנו מצפים לאליהו שיבוא, לכן מכינים בשבילו כוס יין שאף הוא צריך לכוס. אף המחבר הרמ"א והמ"א לא הזכירו מנהג זה, ואך בחק יעקב סוף סימן תפ, וממנו בבאר היטב ומשנ"ב שם, סידור יעב"ץ חת"ס ועוד העתיקוהו.

אחד המקורות החשובים והקדומים למנהג זה נמצא בשו"ת שתי הלחם (סימן מז) למהר"מ חאגיז. שם הובאה ע"י המדפיס תשובה מתוך ספרו 'מאמר המנהגים', 'כדי שלא להוציא הנזיר חלק'. מתוך התשובה יש ללמוד על תוכנו של המנהג להעמיד כוס חמישית הנקרא 'כוס של אליהו', לפיה נעוץ הענין במנהג הכנת כסא של אליהו בברית המילה, ובאזהרה החמורה האמורה בקרבן פסח דייקא, 'וכל ערל לא יאכל בו'. על הזיקה העמוקה בין פסח למילה הארכת בכתמה מקומות, [ראה במאמר 'יהודה לקדשו', וכן במאמרי על מצוותיה של ארץ ישראל], והנה כאן אנו מגלים רובד נוסף בשייכות זו.

בהמשך התשובה הוא מוקיע את המנהג שמביא בעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובין (ס"ק קפב) 'שראה מנהג מקצת אשכנזים להניח בשולחן כוס א' ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיורי כוסות המסובים', וכותב: 'פשוט שמעות הוא בידם

וחוששני להם מחטאת כי זה הוא זלזול כבוד למכובד מאליו. ולצד זאת משבח מנהגו של הכנה"ג ש'מאותן השירים היה נוהג לשתות בתוך הסעודה, ומעיד שאף הוא נוהג כן.

ושוב הוא מציג טעם פשוט יותר לעיקרו של המנהג, 'הואיל וארבעה כסי דהאי לילא ארבעה גאולות קרינן להו וארבע' גאולות נינהו, ראוי ונכון להכין כוס זה בשם אליהו כי הוא המבשר את הגאולה אחרונה. טעם מעין זה מובא במשנ"ב (סימן תפ ס"ק י) במוסגר: 'לרמו שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו'.

אך ראו זה מצאתי בספר 'הר המור' על חג הפסח (שי"ל ע"י מכון הרב פראנק ירושלים תשנ"ה), במאמר מאת הג"ר ירוחם פישל פערלא (עמ' קעה) נותן טעם הגון לקריאת שם 'כוס של אליהו' ע"פ המובא בספר 'חידושי דינים מירושלים': 'דהמנהג אחר הקידוש לשפוך את כל שיירי הכוסות של המסובין לתוך כוס גדולה, וקורין אותו כוס של אליהו הנביא, שכוס זה הוא דוגמת הכוס ששתה אליהו הנביא ע"פ הדיבור כשברח מפני איזבל, דמתחילה כשאמר לו המלאך קום אכול לא אכל כל העונה ולא שתה כל המים שבצפת עד שאח"כ נצטוו שנית ואז אכל ושתה ממה שייר בראשונה, כמו שפירש הרד"ק (מלכים א ימ"ו). ומוסיף הגרי"פ 'ומפני שבלילה זו נוהגים בכל דבר דרך כבוד וגדולה קורין אותו כוס של אליהו הנביא, וכדי להראות שגם כאן מצוה לשתות גם השאר, חדא משום שהוא שיירי מצוה... ועוד משום דלכתחילה מצוה לשתות כל הכוס כולו'. (ויעו"ש שכתב טעמים נוספים לקריאת שם זה).

(ב) והנה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סי' כח) נדרש לשאלה 'אם יש לשתות כליל הסדר מכוס אליהו, ועל כך משיב:

הנה ממנהג מזיגת כוס אליהו לא נזכר בשו"ע, ונזכר רק בחק יעקב בסימן ת"פ סק"ו והובא גם בבא"ה ט, וכותב בזה"ל: נוהגין באלו המדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא. והמשנ"ב בסק"י מוסיף להסביר, שהוא זה, לרמו שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו, אבל לא נזכר כלל ממנהג טעימה ממנו לאחר מיכן.

ומצאתי שנשאל על כך בספר ליקוטי חבר בן חיים (תלמידו המובהק של הח"ס ז"ל) חלק ה' בחלק התשו' שבסוף הספר, ובהיות שהספר איננו מצוי אעתיק בזה את דברי תשובתו. וז"ל: בענין שאלתו אם לשתות מכוס של אלי' חפשתי בפוסקים ולא מצאתי מבואר מנהג זה של כוס אלי', אלא שבס' יעב"ץ כ' מכינין כוס גדול וקורין אותו כוס של אלי'. אבל לשתות ממנו מאן דבר שמיה, וכמה פעמים הייתי אצל מרן הגאון חת"ס זצוקלה"ה והכוס של אלי' היה גבוה משאר כוסות לכבוד ולתפארת, ומעולם לא שתה אדם ממנו. ומנהגו להניחו כל הלילה על השלחן, אבל מכוסה, ובשחרית אני לוקח אותו לקידוש היום ע"ד שארז"ל הואיל ואיתעביד ב'י' חדא מצוה לתעביד ב'י' מצוה אחרת, ובבא אלי' זכור לטוב בב"א יעלה לנו טעם זה ומה דינו כיה"ר א"ם עכ"ל הספר ליקוטי חבר בן חיים.

למדנו מזה שהגאון החתם סופר ז"ל לא טעם מכוס אליהו כלל לא כליל הסדר ולא למחרתו, וכדמדגיש לכתוב "כי מעולם לא שתה אדם ממנו", וגם לרבות הבעל ליקוטי חבר לא שתה ממנו כליל הסדר, ורק למחרתו בשחרית היה הבעל ליקוטי חבר לוקח אותו לקידוש היום. ומטעמיה אחרים, והוא, הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה לתעביד ביה מצוה אחריתא'.

אולם בדברי הכנה"ג שמענו שהיה נוהג לשתות בתוך הסעודה, וכן נהג מהר"ם חגיז אחריו.
אף בהגדת דברי נגידים

ג) דו"ז הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות ח"ב סי' רמד מחדש כי ענין הכוס החמישי אינו רק מנהג להזכיר הגאולה, אלא יש בזה גם הידור הלכתי בקיום מצוות ארבע כוסות לכמה שיטות ראשונים, ואלו דבריו:

שורש הדברים דאף שבליל פסח החיוב ד' כוסות, הנה בפסחים קי"ח איתא (לגירסת הגאונים הר"ח ורי"ף) ת"ר [כוס] חמישי אומר עליו הלל הגדול, ועיין בהשגות הראב"ד על הר"ח דקיימא לן שזהו מצוה ומשובח, ובמהר"ל בהגדה ש"פ מאריך שודאי מצוה בכוס חמישי רק שותה ראש הבית לבדו. וביאורו שמצוה מן המובחר לומר הלל הגדול על כוס ודינו כקידוש שמוציא ב"ב ומספיק שבעה"ב שותה, ועיין ברש"י עירובין (מ, א) ובראב"ן שמדינא רק בקידוש צריך למעום אבל בשאר כוס של ברכה אינו אלא משום שזהו גנאי לכוס שלא שותין ממנו, עיין ש"ע הגרש"ז סימן ק"ץ ובמוע"ז ח"ג (רמ"ז), ולפי זה מנהגינו כמהר"ל שצריך למצוה כוס חמישי לומר עליו הלל הגדול, ואף שלדבריו מצוה לשתות ממנו הבעה"ב מ"מ לא מעכב, ובפרט כאן כשנמנע מפני חשש איסור טעימה אחרי הד' כוסות בודאי לא נקרא גנאי, וגם כה"ג לא מעכב'.

ולפי חידושו זה הוא ממליץ על כמה פרטים מעשיים באופן מזיגת הכוס והזמן המתאים לזה, 'ושפיר צריך למזוג סמוך ממש להלל הגדול, שאז המצוה לומר הלל הגדול על כוס חמישי, וראוי שבעה"ב עצמו ימזוג שאז מקיים המצוה מן המובחר ליחד כוס לומר עליו הלל הגדול, משא"כ אם מקדים למזוג לא ניכר שזהו להלל הגדול ולא יצא, ואם כי יש הרבה שיטות בראשונים בדין כוס חמישי, נראה במזיגת 'כוס של אליהו' (שיברר ג"כ אם קיימא לן שזהו מצוה מן המובחר) יש לצאת המצוה מן המובחר ליל התקדש חג, וראוי לקבוע המזיגה בזמנה ובבעה"ב וכן אני נוהג בעזה"שי"ת' (ולא כמו שקבעתי בשעתו בהגדה של פסח למזוג לפני הלל ע"ש, לעצמי הדרנא בי ונוהג אני כהנ"ל בעזה"י"ת).

והנה עצם טעמו מובא בשינוי מעט בספר טעמי המנהגים סי' תקנא בשם זקינו רבינו הגר"א, [נעתק לשם מספר קול אליהו], 'משום דאיכא פלוגתא בגמ' אם צריכין כוס חמישי, ולא איפסיקא הלכתא, וכשיבוא אליהו יתברר הספק, ועל כן מוזגין הכוס מספק ואין שותין אותו וקוראין אותו כוס של אליהו, כי בבואו יתבררו כל הספיקות וגם ספק זה'.

ולפלא שלא הזכיר זאת בשמו, אם כי יש לדון אם אכן יצאו הדברים מפי הגר"א, כי לא ברירא גבן אם הגר"א נהג במנהג זה כלל, במעשה רב בסדר הלילה סי' רצא ובהגש"פ עם פי' הגר"א לתלמידו הרמ"מ משקלוב ובהי"א לא נזכר מזה מאומה, אמנם מצינו מנהג זה בהגדת מגיד צדק לאחד מרואי פניו ר' פנחס מפלאצק.

יצוין עוד שבשם הגר"א מובא טעם לקריאת הכוס בשם 'כוס של אליהו' על שם תנא ששמו ר' אליהו הסובר שצריך לשתות כוס חמישית, כך מובא בספר בינת אהרן בשמו, ומטו בשם מהרי"ד מבעלזא שאמר שטעם זה נגלה להגר"א לפי ששמו היה אליהו. (הסדר הערוך ח"ב פרק קנח הערה 16, בספר זה נסתייעתי בדברים נוספים המובאים כאן).

דברים אלו עולים בקנה אחד עם המובאה הנ"ל, לפי כל האמור נמצא שכוס זו היא בעצם כוס חמישית לצאת יד"ח הסובר כך, ואינה זכרון הגאולה בעלמא.

ברם, זמן מזיגת הכוס המקובלת בספרי המנהגים ומצויינת בהגדות איננה קודם קריאת הלל הגדול, כהמלצת הגר"מ שליט"א, אלא קודם אמירת שפוך חמתך, כפי שהובאו בספר 'הסדר הערוך' ח"א פרק קב הערה 22. ואילו בדברי מהר"ם הגיז הנ"ל נזכר שמכינים אותה ב'תחילת הסדר'.

יש לציין עוד לדברי הרוקח (הלכות פסח סימן רפג), וז"ל, ומוזגין כוס חמישי ואומר הלל הגדול הודו נשמת ופיוטים אחרים אז רוב נסים ואומץ גבורותיך. פרי הגפן ושותין כוס חמישי בלא הסיבה.

ד) זה עתה נתעוררתי בדרך דרוש ואגדה לבאר תוכן ענין הכוס החמישי דאיירינן ביה.

ונקדים תחילה דברי הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סימן לג), וז"ל, ת"ר כוס חמישי אומרים עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון. וי"א ה' רועי לא אחסר. ורשב"ם גורם רביעי אומרים עליו הלל הגדול דכוס חמישי מאן דכר שמיה. ואם בא לומר כוס חמישי רשות ואם ירצה יעשה כוס חמישי הכי הוה ליה למימר הרוצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול. אבל לפי גירסת הספרים משמע דלר' טרפון. וי"א כוס חמישי הוה ליה חובה ונהגו העולם לעשות רשות.

וכדברי הרא"ש מובא בשם הגאונים בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שכב), ובראבי"ה (ח"ב מסכת פסחים סימן תקכה) ועוד.

ויש לעמוד בכאן בכמה נקודות, חדא, לברר מהי נקודת המחלוקת בין רבי טרפון לחכמים אם שותה כוס חמישי או לאו. ועוד, הרי מצינו בכאן מחלוקת בדעת ר' טרפון גופיה על מה נתקנה שתיית הכוס החמישי, אם על קריאת הלל הגדול, או על אמירת ד' רועי לא אחסר. ויל"ע בביאור הדברים.

ואשר נראה בזה בהקדם מה שהביא בספר אורחות חיים (ח"א סדר ליל הפסח), וז"ל, והראב"ד ז"ל (תשובות ופסקים סי' נד וסי' קיב) כתב, גרסינן בירושלמי ד' כוסות הללו כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים והוצאתי וכו'. ור' טרפון היה מביא חמישי כנגד והבאתי.

וכן הוא בהשגות כתוב שם לראב"ד (דף כו: מדפי הרי"ף), וז"ל, זה לא ידע על מה הוקבעו, ובודאי יש סמך למנהג הזה מדברי רבי טרפון שאמר [פסחים דף קיח. כגירסת ר"ח והרי"ף] חמישי אומר עליו הלל הגדול ומצוה לעשות כדבריו. והד' כוסות סמכה באגדה כנגד ד' גאולות, ולקחתי וגאלתי והצלתי והוצאתי, והה' כבר סמכוהו בהגדה כנגד והבאתי.

ומצינו בזה בדעת זקנים מבעלי התוספות פר' בא (יב, ח), וז"ל, וכוס חמישי דהיינו למאן דצריך למשתיה הוא כנגד והבאתי שגם הוא גאולה כדא' אינשי מאן דמריה שחרריה ומסר כל ידיה בידה אי לא איתיה לבי דריה מאי אהני ליה פי' עבד ששחררו רבו ומסר לו גביעו בידו אם לא הביאו לבית דירתו מה מועיל לו כל הטובה, ה"נ אם לא הביא הקדוש ברוך הוא אותן לארץ ישראל מה היה מועיל להם היציאה של מצרים.

ויש להבין סברתנו דאין אנו מחשבים את 'והבאתי' ללשון של גאולה, וכמו שכתבו בהדרגה זקנים מבעלי התוס' בפר' וארא (ו, ו), וז"ל, והבאתי לא קא חשיב דאין זה לשון גאולה.

ובספר המנהיג (סי' נא) כתב, והבאתי אינו מן המנין שאינו מן הגאולות אלא בשורת הארץ הוא. וביתר ביאור כתב בספר תורה תמימה (ריש פר' וארא), וז"ל, ומה שלא תקנו כוס הודאה לענין והבאתי אתכם אל הארץ, דאין לומר מפני שאינו מענין הגאולה, שהרי כמו כן תקנו לענין ולקחת אתכם לי לעם שהוא ג"כ אינו מענין הגאולה י"ל פשוט מפני שבהיותנו עתה בגלות והארץ מסורה בידי זרים אי אפשר לישא כוס יין על זה.

ובדרך זו ניתן להבין היטב דעת הי"א בשיטת ר' טרפון שעל הכוס החמישי אין אומרים הלל הגדול, אלא אומרים מזמור ד' רועי לא אחסר, דבאמת מזמור זה לא קאי על הגאולה העתידה, שהרי כתיב שם, גם פִּי־אֶלֶף בְּגִיָּא צִלְמֹת לֹא־אֵירָא רָע פִּי־אֶתָּה עֲמֹדִי שְׂבָמֶךָ וּמִשְׁעָנֶתְךָ הִפָּחָה יִנְחַמֶנִּי, אלא זה קאי על הזמן שהגיעו לארץ הקדושה כמו דכתיב לעיל מיניה, בְּנֵאֻת דְּשֵׁא יִרְבִּיצֵנִי עַל־מִי מְנַחֲתִי יִנְחֵלֵנִי, וכמו שכתב בחידושי רבי אלעזר משה בפסחים שם, ולא על הגאולה העתידה¹⁰⁸.

אכילת מצה כל שבעה

מצה מדאורייתא כל שבעה

[א] בספר 'מעשה רב' – הנהגות רבינו הגר"א ז"ל סי' קפה, וז"ל: '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 יום טוב 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 אע"פ שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבות מצות אכילת מצה שזמנו חולך לו.

ובמוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ וכן חדש באורחא [דשיבסר] נגהי תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר הפסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכ"ז להכירא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו, עכ"ל.

¹⁰⁸ אולם ניתן לבאר דמזמור זה קאי על הגאולה העתידה והשלמה, וזה לפי דברי הירושלמי כאן, וז"ל, רבי לוי אמר כנגד ארבעה מלכיות ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם [ירמ' כה טו] כי כה אמר ה' אלהי ישראל אלי קח את כוס היין החימה וגו' [שם נא ז] כוס זהב בבל ביד ה' [תהילים עה ט] כי כוס ביד ה' [שם יא ו] ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח ולעפות מנת כוסם מהו מנת כוסם רבי אבין אמר דיפלי פומירין כדיפלי פומירין אחר המרחץ וכנגדן עתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמות [תהילים טז ה] ה' מנת חלקי וכוס [שם כג ה] דשנת בשמן ראשי כוסי רייה והדין [שם קמז יג] כוס ישועות אשא תריין.

והנה עיקר הדבר דאיכא קיום מצות אכילת מצה כל שבעה, כבר מבואר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קצא) בשם החזקוני¹⁰⁹ (שמות יב, יח)¹¹⁰, ויתבאר להלן שיטת עוד הרבה ראשונים כן¹¹¹.

אכן נראה לברר בזה כמה פרטים, ועיקרו ליקוט מדברי ראשונים ואחרונים, בתוספת נופך, והוספתי עוד בתוך הדברים הרבה הערות וביאורים מחכם אחד דחביבין ליה שמעתתא דרבינו הגר"א, ומהן שציינתי במקומן.

דעת הראשונים

[ב] הנה בעיקר הך מילתא כבר נחלקו רבותינו הראשונים, דהנה בבעל המאור סוף פסחים הקשה אמאי אין מברכים על מצה כל שבעה כדרך שמברכים על סוכה כל ז', הא ילפינן זמ"ז. ותי' שאדם יכול לעמוד בשאר ימים בלא מצה ויהא ניזון באורז וכו' משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה והיינו דאמרינן בשבת בפרק ר"א מצה וכל מכשיריה וכו' עכ"ל הבעה"מ.

ומבואר דס"ל כדעת רבינו דאין חילוק בין מצה לסוכה, רק דזה אינו מוכרח וע"כ לא תקנו בזה ברכה אבל הוי מצוה ושייך בזה ברכה, וכ"מ במהר"ם חלאוה שם, [וכן הובא בכל בו ובמאירי ובמכתם ועוד ראשונים].

והראשונים שם הביאו עוד תי' מהר"ר שמואל שקלי שתי' דבאמת אינו מצוה כלל והוא דלא כרבינו הגר"א עיי"ש, [וכ"נ לכאו' בעיטור הל' מצה ומרור [קלה, א], וז"ל: אבל גבי מצה כי בא למיכל ליכא עליו מ"ע דמצה אלא לאו דבבל תאכל חמץ ואין מברכין אלאו, עכ"ל], וכ"כ במהרי"ל הובא במג"א סי' תרל"ט, יט.

[ג] והנה צ"ע בתי' בעה"מ וסיעתו הא קושייתם אמאי מברכין בסוכות על אכילה בסוכה ואין מברכים על אכילת מצה, והא אכילה בסוכה אינה מוכרחת כמו אכילת מצה ומאי אכפת לן דשינה מוכרחת, וצ"ל דאחר שתקנו ברכה על שינה מברכין תמיד, והדוחק מבואר.

והנראה בזה, דהנה יעויין בגמ' בסוכה דף כ"ז ומש"כ במע"ר סי' רי"ז, ומבואר שם דיש בסוכה ב' מצות חדא מצוה ד'תשבו כעין תדורו' וכעין דירה דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ומכאן זה מחויב בכל עת שאוכל לאכול בסוכה. ויש עוד דין דילפינן מחג המצות דלילה הראשונה חובה ושאר הימים רשות.

ונראה דזה עיקר מה שתירצו הראשו' על קושייתם, דהיינו דבסוכות אין הברכה כל ז' על המצוה של אכילה בסוכה [שהיא רשות], אלא הברכה היא על המצוה של תשבו כעין תדורו

¹⁰⁹ בלשון החזקוני שלפנינו: זייש לך דברים שאין מקבלין שכר בעשייתן ועונש כשאינן עושין אותן כגון מצה מליל ראשון ואילך. ואמנם החת"ס גרס שמקבלין שכר כשעושין אותה.

¹¹⁰ יעויין בדבריו דלכו"ע לא יברך על המצה כל שבעה, הואיל ואינה מצוה גמורה בתורת חובה, ועי' להלן.

¹¹¹ ונציין כאן עוד מראי מקומות בענין זה. ראה תוס' שבת קלא, ב ד"ה ואי מסוכה דמשמע שיש בזה מצוה, אולם בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"א סי' ג אות יא) מדקדק מדברי תוס' סוכה כו, א ד"ה תשבו בשם ירושלמי דליכא מצוה כלל. ועי' שו"ת הריב"ש סי' קנט.

דהיא חובה גמורה כל ז' לעשות הסוכה לבית ישיבתו ומקיימה באכילתו ושנתו ומיולו, אבל על מצוה שהיא רשות ל"ש לברך כלל, גם אם היא מוכרחת.

והנה הבעה"מ שם הביא דברי הגמ' שבת קלא, א דבעינן למילף דמכשירי מצה דוחין שבת מסוכה ופרכינן: מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, ופירש"י: ואילו מצה לילה הראשון חובה ותו לא כדאיתא בפסחים (קב, א), עכ"ל. ולכאז' מבואר להדיא דלא כדעת רבינו הגר"א והראשונים הנ"ל דיש מצוה במצה כל שבעה.

אבל לפמשנ"ת מיושב היטב הגמ', דמה דמכשירי סוכה דוחין את השבת אינו משום מצות אכילה בסוכה דילפינן ממצה, אלא המצוה של בסוכות תשבו שבעת ימים שהיא חובה גמורה, וע"כ לא דמי פסח לסוכה, דסוכה הוי חובה כל הימים והלילות לעשות הסוכה לביתו, אבל פסח הוי חובה רק בלילה ראשונה ובשאר הימים הוי רק מצוה בעלמא וכמש"כ רבינו הגר"א. ולזה הביא הבעה"מ ד' הגמ' הללו.

שו"ר בתוס' הרא"ש בשבת שם שכתב, וז"ל: כלומר כל שבעה ימים מברכין על הסוכה ואין מברכין על אכילת מצה אלא בלילה ראשונה, ומבואר להדיא כדעת רבינו דמצוה איכא רק דאין מברכין, וכוונתו דמהא דאין מברכין מוכח דאינו חובה וע"כ לא דמי לסוכה שהיא חובה כל ז' כנ"ל. ול' הגמ' שם נוהגת בלילות כבימים והיינו דאין חיובם של לילות וימים שוה, עיי"ש בתוס'.

[ד] והנה ברמב"ם פ"ז מסוכה ה"ז כתב, וז"ל: אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה וכו' מכאן ואילך רשות רצה לאכול סעודה סועד בסוכה רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות וקליות חוץ לסוכה אוכל **כדין אכילת מצה בפסח**.

והקשו דבסה"מ (עשה קסח) כתב הרמב"ם: מ"ע לישב בסוכה ז' הימים [בימי החג כולם] שנא' בסוכות תשבו שבעת ימים, ובעשה קנח כתב: מ"ע לאכול מצה בליל ט"ז בניסן" הרי מפורש דבסוכה המצוה כל ז' ובפסח רק בליל ט"ז, [עי' בס' אבי עזרי בזה].

ולחמבואר ל"ק כלל, דבודאי מ"ע דבסוכות תשבו שבעת ימים הוי חובה שבעת ימים וכמש"כ הר"מ עצמו שם בה"ה: כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהא אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים וכו' כדרך שהוא דר בביתו. אבל בה"ז מיירי לגבי המצוה דאכילה דילפינן ט"ז ט"ז מחג המצות דלילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות, וע"ז שפיר קאמר דהוא כדין אכילת מצה בפסח. ופשוט.

[ה] וכן מצינו עוד בראשונים שכתבו כדעת רבינו [חוץ מהנ"ל].

א. עי' ברבינו דוד, ר"ן, ונמוק"י בפסחים לו, א דאין לשין במי פירות כל שבעה משום מצוה דבעי לחם עוני [ועי' לקמן].

ב. עי' בס' צידה לדרך (מאמר ד' כלל ל' פ"א).

ג. עי' רוקח סי' רצ"א שהביא בשם מדרש, וז"ל: האוכל מצה כהלכתה שבעת ימים נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, [ועי' תו"ש פ' בא אות רצה שהביא ממדרש כת"י, וז"ל: תהי חביבה אכילתה כל שבעה ואע"פ שהיא רשות].

ד. פי' החזקוני שמות יד, יח.

ה. תרגום יונתן פרשת ראה (דברים טז, ג).

ו. תשו' הרא"ש כלל כג סימן ג.

וע"ע תשו' חת"ס יו"ד סי' קצ"א, ובפני יהושע פסחים כ"ח ע"ב

וע"ע בתוס' ר"ה דף כ"ח דמדמה אכילת מצה כמה פעמים לכהן שנושא את כפיו כמה פעמים ביום, ומבואר בדברי רבינו, ולפי"ז יש גם מצוה [ולא חובה] ליטול לולב כל היום ע"ש, וכאנשי ירושלים ומנהג רבינו, ואכמ"ל בזה.

[ו] ובספר חזון יחזקאל פסחים לח כתב ראייה נפלאה לדעת הגר"א, דהנה התם ילפינן מקרא ד'שבעת ימים מצות תאכלו' שאין אדם יוצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר, דבעינן 'מצה הנאכלת לשבעה ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה, דאם באמת אין שום קיום מצוה באכילת המצה כל שבעה והרי היא כסתם אוכל שאינו חמץ בעלמא, מה שייך לומר בזה דבעינן שתהא ראויה לשבעה, ולא דמי להא דאמרינן גבי סוכה דבעינן סוכה הראויה לשבעה.

[ויעויין עוד במאמרו של הגאון ר' ברוך שמעון סלומון זצ"ל בקובץ 'בנתיבות ההלכה' לד שו"ל ע"י והגית שדן בראיות נוספות בענין זה, והביא עוד דברי רבינו הגר"א דבחוה"מ נמי איכא 'אות', ומבאר דאזיל לשיטתו בזה, דבחוה"מ פסח נמי איכא אות דמצה. וראה עוד להלן בזה].

כל כזית – קיום מצוה?

[ז] והנה רגילות העולם להבין בדברי הגר"א שישנה מצוה לאכול כמה שיותר כזיתים של מצה כל ימי הפסח, ובכל כזית מצה שאוכל מקיים מצוה.

וראיתי מציינים בזה לשון הרמב"ם בספר מורה נבוכים (ח"ג אות מג): אבל אכילת מצה אם היתה יום אחד לא הרגשנו בה ולא התבאר ענינו כי ברוב הימים יאכל אדם מצה ומין ממני האוכלים שני ימים או שלשה, אבל יודע ענינו ויצא שמעו בהתעצם אכילת מצה **שבוע שלם, עכ"ל**.

אבל זה מחודש מאוד מסברא, דהא לא מצינו שום מצוה חיובית של אכילה בתורה באופן כזה, ובמה נתייחדה מצות אכילה זו יותר מכל מצוות אכילה דוגמת אכילת פת בשבתות ויו"ט שאוכל כזית או כביצה ודיו, (ועי' להלן דעת כמה אחרונים דבמצות 'בערב תאכלו מצות' נאמר גדר זה, ומ"מ ודאי יש לחלק טובא ואין לך בו אלא חידוש), והיאך תהא מצוה קיומית זו עדיפא.

למה אין מברכים על המצה כל שבעה

[ח] והנה לעיל הבאנו דברי המג"א הל' סוכה סוף סי' תרלט כתב בשם המהרי"ל, וז"ל: מה שאין מברכין על מצה כל שבעה היינו משום שאין מצוה באכילתו אלא שאינו אוכל חמין, ומבואר דפליג וסבר דאין קיום מצוה כל שבעה ולדבריו זהו הטעם שאין מברכין.

והנה יש שדנו לדברי הגר"א, כיון דאיכא מצוה באכילת כל שבעה למה אין מברכין על המצה כל שבעה. [וראה בשדי חמד סוף חלק ח מערכת חמין ומצה סי' יז אריכות דברים בזה שיש שנהגו לברך, ועיי"ש מכתבו של הגר"ש הכהן מוילנא, ובשו"ת משיב דבר יו"ד סי' עז כתב דאיך שהוא לא שמענו לברך בכל ימי הפסח, ויעו"ש. וראה עוד בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' רט, ובשו"ת זכרון יהוסף סי' קעה, ובספר עובר אורח שמע אליהו להגאון האדר"ת אות קמ].

מצוה על צד השלילה

[ט] ובשדי חמד שם העלה דחלוק דין אכילת לילה הראשון משאר ימים, דבליילה הראשון האכילה היא המצוה והיא עיקר התכלית במצוה, אבל בשאר הימים גדר המצוה היא רק מה שכעת בסעודתו הוא אינו אוכל חמין, ותחת זאת הוא אוכל את המצה, ולכך לא שייך ברכה על אכילת המצה, דבאמת הקיום מצוה היא על צד השלילה שאינו אוכל עתה חמין.

ושמעתי לבאר לפי"ז עוד, דהנה יש מקשים לדברי הגר"א מדברי תוס' בקידושין לח, א ד"ה אקרוי בסופו גבי חדש דאמרינן דאין עשה דאכילת מצה דוחה ל"ת דחדש משום גזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ואי יש מצוה באכילת מצה כל שבעה, א"כ י"ל דגם כזית שני ידחה לאו דחדש, ראה בספר הליכות שלמה להגרש"ז אויערבאך, וכן שמעתי ממו"ר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל.

(ובדומה לזה הקשו לפי שיטת האחרונים (מהר"ל בגבורות ה' פרק מה וב"ה סי' תעב ד"ה והשמש, וראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' תמח, ז) גבי מצות בערב תאכלו מצות כליל פסח, דכל מה שאוכל מצה הוי מצוה אף ביותר מכזית, ועי' קה"י ברכות סי' ו ומקראי קודש פסח ח"ב סי' מח).

אמנם, אם גדר המצוה היא מה שאוכל מצה תחת לאכול חמין, הנה בחדש ל"ש שיאכל עתה חמין ממין זה שהרי אסור הוא כיון שבא מן החדש, ויל"ע, [וע"ע עונג יו"ט ח"א סי' מב].

אם צריך לחם עוני ומצה שמורה כל שבעה

[י] ובספר הר אפרים על המכילתא פר' בא כתב דיל"ע לדעת הגר"א, אם כל שבעת הימים המצוה היא לאכול לחם עוני, או שמא י"ל דגם במצה עשירה איכא מצוה דבאמת מצה עשירה שם המצה עלה, דכל המנחות באות מצה והיו נילושות בשמן, הרי דמצה עשירה היא מצה ורק גבי פסח בעינן לחם עוני, ומעתה אפשר דזה נאמר רק בחיובא דלילה הראשון, יעו"ש, ובהגדת הגר"א חבר (ד"ה הא לחמא עניא וד"ה אמר ראב"ע) נקט בפשטות דגם להגר"א א"צ לחם עוני כל שבעה.

ועי' עוד בדברי הרמב"ם פ"ה מחו"מ ה"כ וחי' מרן רי"ז הלוי שם.

[יא] וכתב חכ"א שליט"א בענין זה, וז"ל:

הנה בהגדה של פסח אמרינן הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, ופי' רבינו בביאורו להגש"פ, וז"ל: מה שאמר די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים והלא הכתוב¹¹² אומר [בהמשך ההגדה "מצה זו"] על שלא הספיקו בצקם של אבותינו [להחמיץ], והענין שבאמת אכלו אבותינו לחם כזו במצרים כמ"ש הראשונים [הרמב"ן עה"ת דברים שם, ובפי' ההגדה לרבותינו הראשונים ע"ש בשם ה"ר יוסף האיזובי בשם הר"א אבן עזרא] שדרכם של מצרים היה להאכיל לעבדים לחם עוני כזו¹¹³ עכ"ד רבינו.

אבל צ"ע דבהמשך ההגדה אנו אומרים מצה זו על שום שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ, ומבואר דמצות מצה היא על מה שהיה אחר היציאה. ומה השיב.

אמנם באמת במשנה שלפנינו אינו כן, אלא "מצה זו על שם שגאלנו", ובזה הביאור כדברי רבינו והראשונים הנ"ל, והנוסח בהגדה אזיל עם הנוסח ברמב"ם "די אכלו אבהתנא דאפיקו מארעא דמצרים", דכל המצוה היא זכר למצה דאכלו כשיצאו ולא שאכלו במצרים כלל. אמנם גי' רבינו נראה 'שלא הספיק', והדרא קושיא לדוכתה.

אך י"ל באופן אחר, דהנה צ"ב בכל זה שהרי נאמר בתורה להדיא "שבעת ימים תאכל עליו מצות, וגו' כי בחיפזון יצאת ממצרים", והיינו דהמצוה היא כי בחיפזון יצאת ממצרים.

ואולי יש לומר דהך קרא דשבעת ימים תאכל מצות, זה קאי על המצוה הקיומית של אכילת מצה כל שבעה כמ"ש רבינו, וזה באמת זכר למה שלא הספיק בציקם להחמיץ כשיצאו בחיפזון, אבל המצוה של בערב תאכלו מצות זה באמת לא משום זה, אלא משום די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים

ולפי"ז יש לומר דבמצוה של שבעת ימים אין דין של לחם עוני דזה אדרבא זכר לחירות, ואין בזה כל חד' דינים דלחם עוני, אבל בלילה הראשון שיש דין לחם עוני הוא באמת משום מה שאכלו במצרים עצמה דרך עניות, וע"כ נהג רבינו שלא לאכול מצה עשירה בערב פסח. [אמנם בגמ' מבואר דמצה בעי הסיבה משום דהיא זכר לחירות וצ"ע וי"ל].

אמנם לישנא דקרא שבעת ימים תאכלו מצות לחם עוני, ומבואר לכאורה דגם במצה של זכר לחיפזון יש דין של לחם עוני.

ובדברי רבינו דוד והר"ן ונמוק"י בפסחים הנ"ל מבואר דאין לשון במי פירות כל שבעה משום דבעי לחם עוני, [וכן שמעתי מנהג תימן דכל ז' ימים מברכין על פרוסה], וצ"ע בזה, ואכמ"ל.

אי בעינן מצה שמורה

¹¹² אולי צ"ל "התנא". או שהכוונה לפסוק דלהלן.

¹¹³ ועי' במהר"ל מש"כ ע"ז.

[יב] וכיו"ב יש לדון לדעת רבינו הגר"א אי בעינן מצה שמורה כל ימי הפסח. והנה במעשה רב סי' קפו כתב, וז"ל: המצות של כל ימי הפסח יהיו מחיטים משומרות משעת קצירה והחמיר מאוד בדבר, מחמת שבמדינתנו מצויין מאוד מי גשמים בימי הקציר והתבואה על פני השדה ועוד כמה חששות דהוי כמו איתחזק ריעותא.

ובספר דמשק אליעזר סי' תנג ס"ק יד הביא הדברים, וכתב להפליא שהרי גמ' ערוכה היא בפסחים מ, א דאוכלים בציקות של נכרים, ואף אי לכתיחלה יש לחוש לחשש חימוץ אף מרחוק, מ"מ הא לזה די משומר מעת טחינה דאז יש חשש שמא יגע הקמח למים אבל לא קודם לכן, והאריך עוד בזה.

ולבסוף כתב שאף דבז' ימים אין מחויב לאכול מצה מ"מ אם אוכל מקיים מ"ע, דהוי רק מ"ע של רשות, והוי כמו בסוכה כל ז' דאפשר לו ליפטר כגון חולכי דרכים וכיוצא, ומ"מ באוכל קבע מקיים מצות עשה ומברך על זה, ולפי"ז הא דאיתא דאוכל אדם בציקות של נכרים היינו דאין איסור בזה, אבל לקיים המ"ע של מצה בעינן שימור כמו בליל א', ולכן נהג רבינו לאכול כל שבעה שמורה מעת קצירה.

ולפי"ז נמצא דכל הנהגת הגר"א בזה היא לשיטתו הנ"ל דאיכא מצוה באכילת כל שבעה, וכן הביא ב'קובץ מפרשים' בתוך ספר מעשה רב החדש (בהוצאת ידי"נ הגר"מ זלושינסקי שליט"א, ירושלים תשס"ט) מספר עבד המלך פר' בא בשם רא"מ אייזנשטיין משמם של הגר"ש סלאנט והגרא"ז מלצר זצ"ל.

ונמצא שכל אלו הבינו בדעת הגר"א כהבנה הפשוטה דהמצוה ד'שבעת ימים תאכל מצות' היא מעין המשך של מצות רשות למצוה דבערב תאכלו מצות, ואותם תנאים נאמרו במצוה זו. וכיו"ב י"ל בהאי ספיקא דמצה עשירה¹¹⁴.

סתירות בבירור דעת הגר"א בדין השימור

[יג] אולם באמת אין זה ברור שזהו הביאור בהנהגת הגר"א במצה שמורה, דאמנם הדמש"א הבין בדבריו כמו משמעות לשון הרמב"ם (פ"ח ה"ט) דדין שימור הוא בכל המצות בפסח ואין חילוק בזה בין לילה ראשון לשאר ימים, וכ"כ במ"מ שם, והיינו דבאמת זהו מדין מיוחד של 'שימור' במצה.

אכן בדברי המע"ר לא משמע כן, אלא אדרבה דכל חומרת רבינו היא משום שבמדינתנו מצויין מי גשמים ועוד כמה חששות, והוי כמו איתחזק ריעותא דחימוץ.

ואמנם כן עולה בעליל מדברי החיי אדם (כלל קבח דין ל), וז"ל: וכן ראוי שיהיו כל המצות משומרים משעת קצירה שיש כמה חששות מביאת מים על חיטים, וגם לפעמים שמניחין לייבשן במחור יותר מדאי מפני שאין להם זמן לקצור וכו', ואדונינו הגר"א החמיר מאוד בזה שלא לאכול רק מה שמשומר משעת קצירה כל ימי הפסח, והיינו מטעם הזה, ומכ"ש כשמוליכין החיטין יורד לפעמים גשמים מרובין על השקים עד שכמעט נשרה כל השק במים ואסור מדינא.

¹¹⁴ ולענין דין לשמה במצה כל שבעת הימים, עי' משיב דבר שם, ובמועדים וזמנים א, צ כתב להוכיח מדברי המאירי פסחים קב, א דבעי לשמה.

הרי להדיא דמשום חשש חימוץ נגעין בה, וא"כ ליכא למושמע מינה מידי בהבנת דברי הגר"א, ודוק.

ובדברי הביאור הלכה מצינו לכאורה סתירה בזה, דבסי' תנג סעיף ג ד"ה טוב לשמרן ביאר בדעת הגר"א מטעם שמא ירד עליהן מים במחובר לאחר שתניבש התבואה, ואילו בסי' תס סעיף א ד"ה מצת מצוה כתב דנראה שהוא כסברת המ"מ הנ"ל, וצ"ע.

הבנת המשנ"ב בדברי הגר"א

[יד] הבנה נוספת בדברי הגר"א נראה בדברי המשנ"ב סי' תרלט ס"ק כו, וז"ל: נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול כל ז' ימי הפסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכל מצות, (והובא במשנ"ב סי' תעה ס"ק מה), אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה.

והנה מדבריו שתים זו שמענו, חדא, משמע שהמצוה כל שבעה, לא זו בלבד שאינה חובה אלא אינה בגדר מצות 'עשה' אלא מצוה בעלמא, וצ"ב. ועוד, דבאמת לא מקיים מצוה בכל אכילה נוספת, ומקיים מצוה רק באכילת מצה דבר יום ביומו. והיינו דסבר דדומיא דהמצוה דבערב תאכלו מצות שהיא מצוה חיובית לאכול שיעור מצה כלילת ראשון כן הוא המצוה בעלמא בכל שבעת הימים, וזה מחודש למאוד.

ובעיקר דבריו תמחו, דבסוכות ודאי יש מצוה של בסוכות תשבו, ומאי מדמי לסוכה. אבל לפי האמור לעיל לק"מ, דילפינן מהקישא למצות אכילה בעלמא ולא למצות בסוכות תשבו, ומקיימים אפילו בירדו גשמים לחלק מהראשונים, ואכמ"ל בזה.

[טו] והחכם הנ"ל כתב לבאר דרך חדש בדעת רבינו הגר"א, וז"ל: וביסוד שיטת רבינו הגר"א נראה שהוציא מפשוטו של מקרא דבר חדש, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דשבעת ימים תאכל מצות, [וכמ"ש באבן עזרא שם: שבעת ימים תאכל מצות – חיוב ע"ד הפשט]. אלא שהחובה היא ע"פ דרשות חז"ל ומ"מ הוא מצוה כפי פשוטו. ואכמ"ל.

והבאנו דוגמא לזה באליה רבא נגעים (יד, ב) מצורע מנודה מביתו שבעה ימים ואסור בתשמיש המיטה. ופי' ברע"ב מנודה מביתו – לענין זה שאסור בתשמיש המטה, וכמבואר בגמ' במו"ק.

אך רבינו בביאורו שם כתב דהם ב' ענינים דילפינן מקרא של "וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" א' שיהא מנודה מביתו והב' שאסור בתשמיש המיטה. ועי"ש בספר תפא"י שתמה מנין לרבינו דין זה שלא נמצא בשום מקום. ולדברינו הוא מפשטא דקרא וכשיטת רבינו בכל דוכתא.

שו"ר בפירוש המשנה לרמב"ם בתחילת מסכת כלים, וז"ל: דין המצורע כאשר נרפא מן הצרעת שיטהר בעץ ארו ואזוב ושני תולעת ושתי צפרים כמו שנתפרש בתורה, ואחר כך יבוא אל העיר וישב שבעת ימים מובדל מאנשי ביתו והוא אמרו וישב מחוץ לאהלו שבעת

ימים, ובשבעת ימים אלו נקרא מצורע בימי ספרו מפני שהוא סופר אותם שבעת ימים, עכ"ל, ומבואר בדברי רבינו.

וכן דעת הרמב"ם בעוד מקומות, עי' בדבריו בהלכות כלי המקדש (פ"ה ה"ז), וז"ל: ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג, ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שנים ביום.

ולא נמצא לו מקור בחז"ל, [ועי' מנ"ח מצוה קלן], אבל פשוט דלמד הרמב"ם כן מפשוטו של מקרא 'ומן המקדש לא יצא', א"כ אף דחז"ל הוציאו קרא מפשטיה ולמדו דהיינו להטמא למתו מ"מ לא יצא מידי פשוטו עכ"פ בדין לכתחילה, [וכמצוה קיומית כאכילת מצה בז' ימי הפסח], וממילא לא קשה מהך דשמעון הצדיק, ומבת כהן שזינתה עיי"ש בביאור ההלכה להגרח"ק.

וראה עוד בדברי המהר"ל בספר גור אריה (שמות יב, טו) שנדרש לפשוטו של מקרא בזה, וכתב באופנים אחרים, וז"ל: והקשה הרא"ם לא לכתוב קרא דשבעת ימים תאכל מצות, והשתא לא צריך קרא גם כן דששת ימים, ולא צריך לכתוב רק בערב תאכלו מצות כיון דכל ז' רשות הוא.

ויראה לומר דלכך אתא שבעת ימים תאכלו מצות, דבפרק כל שעה (פסחים לח ע"ב) איכא ברייתא דמפיק קרא דשבעת ימים תאכלו מצות להוציא חלות תודה ורקיני נזיר, דיליף מצוה הנאכלת כל ז', יצאו חלות תודה ורקיני נזיר שנאכלת ליום ולילה אחד.

ועוד נראה, דבא ללמד כי כל השבעה הם רשות, ולא תאמר שאם יאכל מצות עובר בבל תוסיף לכך כתב שהוא רשות. ואפילו לרבא דסבירא ליה במסכת ר"ה (כח ע"ב) דלעבור בבל תוסיף שלא בזמנו צריך כונה שעושה לשם חובה, אבל שלא בכונה לא עבר שלא בזמנו, והשתא ממ"נ – אם מכוין למצוה למה לא יעבור, ואם אינו מכוין לשם מצוה – למה יעבור, דנראה אלי כיון שנקרא חג המצות (להלן כג, טו) אפילו מכוין למצוה אינו עובר, דכיון שהכתוב אומר שבעת ימים הם רשות לאכול בהם מצות, אם אוכל בהם מצות אפילו לשם חובה – אין כאן איסור, כיון שהתורה נתנה רשות לך אם אתה רוצה לאכול אכול – אם הוא אוכל לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף, כך יראה, עכ"ד.

ראיית הגר"א מהא דפסח א"צ אות

[טז] וראיית הגר"א מהא דיו"ט דפסח אין צריך אות, ביאר בהגהות פעולת שכיר, דהנה במנחות לו, ב איתא: ר' עקיבא אומר, יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים ת"ל והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, מי שצריכים אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות. וכתבו תוס' ד"ה יצאו דלא רק ביו"ט יש אות שאסור בעשיית מלאכה אלא גם בחול המועד יש אות בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה.

ורבינו סובר דאי משום הא דאסור לאכול חמץ דהוי רק איסור בשוא"ת לא חשיב אות, ורק משום דאיכא מיהת מצוה כל שבעה בקו"ע לאכול מצה הוא דאיכא אות.

ו"ל דאף להך גיסא שכתבנו דהקיום באכילה כל שבעה הוא מצד השלילה שאינו אוכל חמין, מ"מ כוונת ראיית הגר"א היא, דהא ודאי אופן הקיום הוא בקום ועשה, וזהו דמיחשיב אות, ועי'.

ומיהו בדברי תוס' שלא כתבו כן נראה דפליגי בזה, וכן הוכיח בשו"ת חלקת יואב (סי' א ס"ק כא בהגה"ה). אמנם בתוס' במו"ק יט, א ובתשו' הרא"ש כלל כג סי' ג' בשם גאון איתא דהיינו מצות מצה, ומבואר בדברי רבינו, וכן הביא רבינו באו"ח סי' לא, ג מספר העיתים ובה"ג וזוהר חדש, ועי' עוד במאירי פסחים דף קה, א.

המנהג לאכול חמין במוצאי פסח

[יז] ובענין מנהג רבינו לאכול חמין במוצאי פסח, הנה במעשה רב מפורש הטעם, 'וכ"ז להכירא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו, וטעם זה שייך גם לגבי חדש – 'וכן חדש באורתא [דשיבסר] נגהי תמניסר'. ועי' מנהגים דבי מהר"ם עמ' 28 ומנהגי מהרי"ל סוף הל' פסח.

ובתורה תמימה (שמות יב הערה קסח) כתב, וז"ל, ועיין בתרגום יונתן בפסוק זה כתב עד יומא דעשרין וחד לירחא ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע, ע"כ, ולא אדע מה רצה בתוספת שתי מלות האחרונות, ואם הם מדברי עצמו או מאיזה מדרש ואגדה, ואיך שהוא, תוספת דברים אלו מכוונת למה שנהגו גדולים מיוחדים לטעום חמין בכניסת ליל מוצאי פסח [וכך שמעתי בשם הגר"א שהיה מבדיל במוצאי הפסח על כוס שכר חמין], ואולי באמת סמכו על הת"י, והוא גם הוא כוון למנהג זה והטעם כדי לעשות היכר בין זמן האסור ומותר בחמין, וכמו כשיוצאין מן הסוכה לבית עושין איזה היכר בהכשר הסוכה להורות ולהראות שפטורין ממנה כמבואר באו"ח סי' תרס"ו, עכ"ל.

ומקור זה הערה גם בספר פרדס יוסף. וכן הובא מגליונות המגיד הירושלמי ר' נטע ויים זצ"ל על המעשה רב, וכן בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רעג.

וכ"כ בחיי אדם (כלל קל סעיף יב), וז"ל: הגר"א היה מחדר לאכול מצות מחדש בליל י"ח ניסן כיון שהיה עליו שם איסור עד היום כדי להראות שמה שנמנע היה מחמת ציווי הבורא והיה מחמיר באיסור חדש ככל איסורי תורה.

ועיין ספר אסופות רבינו חיים הלוי, ובקובץ משולחן מלכים ח"ה [אלול תשס"ז] מה שנדפס שם מהגר"ח מבריסק מקור למנהג רבינו מדברי הרמב"ם, עיי"ש.

ועי' באבות דרבי נתן נוסחא ב' ס"פ כא: מעשה ברבי יאשיהו שהיה מפנה את כליו מערב שבת עם חשיכה מבית זה לבית זה מזויות זה לזויות זה. אמרו לו רבי למה אתה עושה כך. אמר להם כדי שתעבור עלינו שבת שנאמר שבת וינפש (שמות ל"א י"ז): שבת מן המלאכה וינפש מן המחשבה.

[יח] אולם באמת היה נראה לבאר יותר מנהג רבינו הגר"א זי"ע, ובהקדם דיל"ע בטעמו ומקורו של תרגום יונתן לפרש כן לישנא דקרא דכתיב פְּרַאשָׁן פְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְב תֹּאכְלוּ מִצֶּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְב, ולומר דיש כאן הוראה חיובית לאכול חמין במוצאי יום כ"א בניסן.

וראיתי מבארים בזה, דהנה בדומה להאי לישנא כתיב בפר' אמור (כג, לב), שִׁבְתָּ שִׁבְתָּוּ
הוא לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם בְּתַשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְבַּי מְעֶרְבַּי עַד־עֶרְבַּי תִּשְׁבְּתוּ שִׁבְתְּכֶם.
ואיתא בראש השנה (ט, א) למילף מהאי קרא דין תוספת שבת ויו"ט 'ביציאתו', ומעתה
היה מקום לפרש גם בקרא דנן ד'עד יום האחד ועשרים בערב' היינו שיוסיף ביציאת הפסח
על ענין אכילת המצות, וזהו דמפרש היונתן דאינו כן, אלא ביאור הקרא הוא דבערב יאכלו
חמין.

ומעתה נראה דכל זה היינו דווקא לפי שיטת רבינו הגר"א דסבר דישנה מצוה קיומית
לאכול מצות כל שבעה, ואזי בהכרח יש להפקיע בפירושא דקרא דנאמר כאן בקרא גילוי
מילתא שבאופן חיובי במוצאי החג יאכלו חמין, אבל אי נימא דליכא מצוה קיומית כל ימי
החג לאכול מצות, מה שייך ענין תוספת במוצאי החג דס"ד שיאכלו מצות בו, ודוק היטב.

* * *

והנה מש"כ דו"ז הגר"מ שטרנבוך שליט"א כמה הערות למעשה בענין אכילת מצה כל
שבעה, וז"ל בספרו תשובות והנהגות כרך ה סי' קלג:

א. יש להסתפק אם למצוה קיומית צריך כזית דווקא, שהנה לעיקר מצות מצה נחלקו
הפוסקים אם יש מצוה פורתא בפחות מכזית כשאי אפשר בכזית, ומובא בשע"ת (ס"ס
תע"ה), ויש לומר דהיינו במצוה חיובית שקבלנו שהשיעור הוא כזית ובפחות מזה אין מצוה,
אבל כל שבעה שהיא מצוה קיומית זכר ללחם עוני, יש לומר דלכ"ע יש מצוה פורתא אפילו
בפחות מכזית, ועכ"פ יש להקל בשיעור כזית למצות כל שבעה ולא צריך לאכול שיעור
כזית לחומרא כמו שנהגו בכזית של חיובא לפי המנהג.

ב. ודע שיש לזהר מאד בימי חוה"מ פסח שבכדי לברך ברכת המזון צריך לאכול כזית מצה
בכדי אכילת פרס דוקא, ואם שהה יותר מזה הברכה היא לבטלה, ולנמילת ידים להרבה
פוסקים צריך לאכול כביצה בכא"פ (עיין בסידור הגר"ז), ובליל פסח נדחקים שעכ"פ יאכלו
כזית בכא"פ (בין שלש לתשע מינוט), אבל גם בכל השבוע שאוכלים לאט בודאי ראוי
להזהיר לאכול עכ"פ כזית אחד בכא"פ מפני ברכות לבטלה של נמילת ידים וברהמ"ז אם
אינו אוכל כזית בכא"פ. (ובמצות יד שנאכל לאט, החשש מצוי מאד).

ג. במג"א (ר"ס קע"ז) כתב שאם אינו חפץ לאכול פת, אלא אוכל מעט פת כדי לפטור שאר
דברים בסעודה, יש להסתפק אם פוטר כיון שאכילת הפת אינה העיקר, אבל הביא במ"ב
שם (בשם "לבושי שרד" וח"א ו"מחצית השקל") שבשבת שאכילת פת היא מצוה, הפת
חשוב ובודאי פוטר, ולדברינו שאכילת מצה כל שבעה היא מצוה, נראה שגם בזה אם אכל
כזית מצה אין צורך להחמיר מחשש שפת אינו פוטר כשאינו עיקר הסעודה. (ולכאורה
דברי המ"ב צ"ב, שהרי החסרון בימי החול הוא מפני שרק כשהפת הוא עיקר הסעודה הוא
דפוטר ולא כשאינו עיקר הסעודה, ואם כן אף שבשבת הפת היא מצוה מ"מ אינה עיקר
הסעודה, ועוד שהרי גם הבשר ודגים חשיבי כיון שמקיימין בהם מצות עונג שבת, ומגלן
שבשבת הפת פוטר, ומיהו יש לומר דבחול אפשר שלא לאכול פת כלל, אבל בשבת שהייבין
לאכול פת ע"כ נקבע בה סעודת שבת ושפיר פוטר).

ובמק"א הערתי דכשם שיש נוהגין בסוכות שכל שבעה כשנכנסים לסוכה אומרים יה"ר שתהא חשובה מצות סוכה זו וכו', א"כ כ"ש במצה כל שבעה שסתמא אוכלו לאכילה בעלמא ולא דוקא למצה, ראוי להקדים שרוצה לקים מצות "שבעת ימים תאכלו מצות, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, ויהי נועם וכו'", וממשיך לעצמו אור מצות מצה מיכלא דמהימנותא.

שוב ראיתי עוד דברים בזה, וספק מעניין בשיטת הגר"א, אם יש מצוה לאכול מצה בתוספת יום טוב – בערב הפסח, ואי נימא הכי, אולי לא יהא בכך האיסור של אכילת מצה בער"פ, ומשא ומתן רחב בסברות הענין, בדברים בשם מו"ר זצוק"ל בקובץ בנתיבות ההלכה ל"ד, יעו"ש היטב.

* * *

שמחה בפסח

מובא בשם מו"ר זצוק"ל חכ"מ, ואלו הדברים.

מצות השמחה מפורשת בתורה (דברים ט"ז) בחג השבועות ובחג הסוכות בשבועות נאמר 'ושמחת לפני ד' אלוֹקֶיךָ' ובסוכות 'ושמחת בחגך', ואילו בחג הפסח לא מפורש ענין השמחה.

וכתבו התוס' בחגיגה (ח.) דילפינן פסח משבועות בהיקש, וכן הביאו מספרי דילפינן לה מעצרת, וצריך ביאור שלא נתפרש בתורה ענין השמחה בפסח שהוא ראש המועדים.

וגם בפשט הכתובים צריך ביאור, שהרי פסח הוא המועד הראשון שנמנה שם בפרשת ראה, ולמה לא פירשה התורה את השמחה בפסח? ונראה שמכיון שהפסח הוא מבוא לתכלית של קבלת התורה, לכן עיקר השמחה נתפרשה בתורה בחג השבועות, ולמדים פסח משבועות.

וביתר עומק נראה בזה, שהרי ענין השמחה הוא בהתחדשות שיש לו לאדם בהיותו במצב שלם בלא חסרון, וזה הוא ענין המועדים, כאשר בהתחדש הזמנים, הרי האדם מופרש מימות החול ימי המעשה, ומתענג על ד' ושמח בו.

מציאות שכזו קיימת בכל המועדים שהתחדשה בהם הארה גדולה, בחג השבועות קבלת התורה, ובחג הסוכות בצילא דהימנותא, אבל בפסח, עיקר ההארה שהיתה היא עקירת הרע והבריחה ממקום המומאה, ובזה אין כל כך את ענין התחדשות השמחה, שהלא כל עיקר ותכלית יציאת מצרים היתה להגיע לתכלית – 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה', קבלת התורה על הר סיני. וכל זמן שלא באנו לכך עדיין לא נשלמה השמחה, ואמנם ודאי כיון שזה מועד מצווים אנו לשמוח, שהרי חג זה הוא שורש וסיבת כל המועדים, וכל הדברים הטובים שהיו לישראל, אך מכיון שעיקר שלימות היציאה היתה בחג השבועות לכן ענין השמחה מפורש יותר בחג השבועות.

ובאמת קושיא זו כבר נפתחה בדברי חז"ל, בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, נספחים ב – פרשה אחרת), וז"ל, ושמחת בחגך (דברים טז, יד). את מוצא שלש שמחות כתיבי בחג...

אבל בפסח אין את מוצא שכת' בו אפילו שמחה אחת, ולמה, אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כת' שם שמחה. ד"א למה אין כת' שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויביך אל תשמח¹¹⁵.

ובמדרש אגדה (פרשת ראה) נוסף ביתר ביאור, וז"ל, לפי ששנינו בארבעה פרקים בשנה העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר היוצר יחד לבם וגו' (תהלים לג טו), ובחג נידונים על המים, כי זמן פסח הוא חסרון ועדיין יש לעשות, לכך אין כתיב שמחה, אבל בעצרת עבר דין אחד, לכך נאמר בו שמחה אחת, בחג שכבר עברו שלשה דינים פסח ועצרת וראש השנה, לכך נאמר בו שלשה שמחות.

ובחזקוני פר' ראה הביא הדברים, והביא תי' נוסף, וז"ל, הזכיר למעלה בשבועות שמחה לפי שהוא זמן קציר וזמן שמחה כדכתיב שמחו לפניך כשמחת בקציר, וכ"ש עכשיו בסוכות שאספו הכל מן השדה אבל בפסח לא הזכיר שמחה לפי שעקרו של חג להזכרת הנס של יציאת מצרים הוא ועדיין אין עקר שמחה לקנות תבואה. וראה עוד ברבינו בחיי.

ובדעת זקנים מבעלי התוס' ובפי' הרא"ש ביארו בפשיטות טפי, לא מצד הדינים, אלא לפי שבפסח עדיין לא נלקטו התבואות ולא פירות האילן¹¹⁶.

ולכאורה היה נראה שהכל חולך אל מקום אחד לפי מה ששמעתי פעם מרבינו זצוק"ל, שהתחליך הרוחני מקביל לתחליך הגשמי, וכשם שפסח שבועות וסוכות מסמלים ג' תקופות מצד היבול הגשמי, כך מקבילים הדברים מבחינה רוחנית, שבפסח היה לידת כלל ישראל, ובשבועות בחינה של קציר וכו'.

ומעתה זה ברור שבמקביל לענין הגשמי, שאף כי פסח זה התחלה והלידה שבזה טמון כל ההמשך, וזה הזמן של התחלת התבואה וכו', והשורש שממנו יוצא הכל, מ"מ ענין שמחה לא שייך על התחלה לחוד.

אכילת פסח מצרים במקום המקדש

[א] כתיב (שמות יט, ד), אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי.

ובתרגום המיוחס ליונתן, אתון חמיתון מה די עבדית למצראי ומענית יתכון על עננין חי פעל גדפי נשרין מן פילוסין ואובילית יתכון לאתר בית מוקדשא למעבד תמן פסחא ובההוא ליליא אתיבית יתכון לפילוסין ומתמן קריבית יתכון לאולפן אויריתי.

וכבר האריכו רבים בדברי התרגום הנפלאים הללו, וביארו לפי"ז כמה מקראות. וכמין חומר מתפרש בזה המקרא האמור בפר' מקרא ביכורים (דברים כו, ט) ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ואיתא בספרי (פיסקא שא), וביאנו אל

¹¹⁵ ועיי' משך חכמה פר' ראה טו, טז.

¹¹⁶ ועיי' בטורי אבן חגיגה ג, ב בשם היראים ובחגהות הרש"ש שם.

המקום הזה, זה בית המקדש או יכול זה ארץ ישראל כשהוא אומר ויתן לנו את הארץ הזאת, הרי ארץ ישראל אמורה ומה תלמוד לומר ויביאנו אל המקום הזה בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת.

וצ"ב סדר הדברים, שהרי תחילה מגיעים אל ארץ ישראל ואח"כ אל בית המקדש. וכתב הרחיד"א בספר פני דוד שם, וז"ל, ולכאורה יפלא דהענין היה להפך כי בתחלה זכו בארץ ישראל ולבסוף דוד הע"ה קנה המזבח מארונה ושלמה הע"ה בנה הבית והול"ל ויתן לנו את הארץ הזאת ויביאנו אל המקום הזה. ומשם הרב מהר"י מולכו ז"ל שמעתי שפי' במ"ש בתרגום המיוחס ליונתן פ' בא ע"פ ואשא אתכם על כנפי נשרי' שהביאם ממצרים לכה"מ לאכול הפסח וז"ש ויוציאנו ה' ממצרים ואז ויביאנו אל המקום הזה זה בה"מ ואח"ך ויתן לנו את הארץ הזאת עכ"ד ודפח"ח.

[ב] וכן מוטו לבאר¹¹⁷ לפי"ז בשום שכל סדר המקראות בשירת הים (טו, יג-יז), נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם־נוּ וְנָאֵלְתָּ נְחִלְתָּ בְּעֶזְךָ אֱלֹהֶיךָ קִדְשְׁךָ... תְּבָאֵמוּ וְתַטְעֲמוּ בְּהַר נְחִלְתְּךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלְתָּ ד' מְקַדֵּשׁ אֲדֹנָי פּוֹנֵנֵנוּ יְיָדֶיךָ.

ובתרגום יונתן, דְּבִרְתָּ בְּחֶסֶדְךָ עִמָּךְ הָאֵילִין דִּי פְּרָקְתָּ וְאַחֲסִינָת יִתְהוֹן מְזוּר בֵּית מְקַדְשְׁךָ מְדוּר בֵּית שְׁכִינָת קִדְשְׁךָ... תַּעֲוֹל יִתְהוֹן וְתִנְצוּב יִתְהוֹן בְּמִזְרַח בֵּית מְקַדְשְׁךָ אֲתֵר דְּמִכּוּזָּן קָבִיל פּוֹרְסֵי יִקְרֶךְ מוֹזְמָן קָבִיל בֵּית שְׁכִינָת קִדְשְׁךָ אֲתִקְיָנְתָּא יִי בֵּית מְקַדְשְׁךָ יִי תִרְתִּין אִידִיךָ שְׁכָלִילוּ יִתִּיָּה.

וצ"ב מהי הכפילות בדבר ההבאה למקום בית המקדש. אולם לפי דברי התרגום הנ"ל שהביאם בליל פסח לאכילת הקרבן במקום הקודש, מדוקדק מאוד, דתחילה כתיב 'נחית בחסדך... נחלת בעזך', והיינו שהביאם על כנפי נשרים – ענני הכבוד באותו הלילה לאכול הפסח, ושוב לאחר מכן, אחר קריעת ים סוף וכו' ששמעו עמים ירגזון וכו', אזי 'תביאמו ותטעמו בהר נחלתך', כבר באו למקום המקדש בקביעות להיות נטועים שמה¹¹⁸.

¹¹⁷ בדומה לזה בשם האדמו"ר מהרי"ד מבעלזא.

¹¹⁸ ועוד יש להעמיק בזה טפי, דבפעם הראשונה שהגיעו להר הקודש בירושלים לא היתה זאת מדרגתם האמיתית, וכמו שביאר בספר אוהב ישראל (פרשת מסעי), וז"ל, העולה מדברינו הנ"ל שגאולת עם בני ישראל ממצרים בליל ראשון של פסח היתה על ידי התגלות בחינת יד הרמה. ואז נתגלו כל המוחין דגדלות ועל ידי זה נתעלו כל הניצוצות הקדושים ונגאלו כל הניצוצין מיד המצירים ונתעלו ונתדבקו בשורשם הרמה מקור מוצאיהם ותיכף אחר כך ניטלה מהם בחינה ומדריגה זו הגדולה והוצרכו אז בני ישראל לילך ולנסוע ממסע למסע וממדריגה למדריגה. ובכל מסע נתגלה בחינה אחת ואות אחד משם מ"ב הקדוש אנא בכה. ועל ידי זה נתעלו הניצוצות הקדושים שבמסע ההוא ונתדבקו בשורשם ובמקום מוצאיהם עד אשר השלימו המ"ב מסעות בשלימות בחינת השלוש ידו"ת ואז נכנסו אל ארץ חפץ ה' בה. ואז חזרו ובאו אל המדריגה הזו בעצמה שהיה בליל ראשון דפסח על ידי התגלות יד הרמה. כי בחינה גדולה ההוא נלקח מאתם תיכף אחר ליל ראשון דפסח למען אשר יתעצמו בעצמם בכל עוז על ידי המ"ב מסעות לחזור ולבוא אל מדריגה הלזו. וכן הוא על דרך זה גאולת כל אדם מישראל מיד המצירים אותו וכו"ל.

ועל פי זה יובן התרגום יונתן על פסוק (שמות יט, ד) ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. כי בליל ראשון דפסח באו ענני כבוד ונשא את בני ישראל לירושלים והקריבו שמה את הקרבן פסח ואחר כך שבו למצרים עיין שם. והיינו כי על ידי התגלות יד הרמה בלילה ההוא נגאלו אז גאולה שלימה כראוי רק אחר כך

ושוב מצאתי במדרש שכל טוב (בובר) על אתר, אל נזה קדשך. למקום בית המקדש, דכתיב ביה נזה שאנן אהל כל יצען (ישעי' לג כ), ואכלנו שם הפסח, והחזרת לנו למצרים מיד.

[ג] וראיתי בשם האדמו"ר בעל אמרי אמת מגור להקשות, דאם אמנם אכלו את הפסח בבית המקדש, היאך נאמר בקרא 'נעליכם ברגליכם', והרי בהר הבית אסור להיכנס במנעלו.

אולם נראה ליישב זאת לפי המובא בשם מהרי"ל דיסקין זי"ע בזה"ל, נעליכם ברגליכם וגו'. פי' אע"פ דכתיב אני ולא השליח, והיה להם שם גילוי שכינה כמו דאיתא בהגש"פ, וקיי"ל דכל היכא דאיכא גילוי שכינה אסור בנעילת הסנדל כמו ביו"כ, וכן איתא במד"ר פר' שמות של נעליך כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע של נעליך, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים, אפ"ה כאן שהיה להראות האמונה והבטחון שהם מזומנים לדרך כדפירש"י, ע"כ אני מוחל ומתיר להם.

כשמחת מביאי ביכורים

[א] כתיב בישעיהו (ל, כט), השיר יהיה לכם כגליל התקדש־הג ושמחת ללב כהולך כהולך לבוא בהר־ד' אל־צור ושראֵל.

ופירש"י, השיר יהיה לכם – כליל הפסח תבא לכם שמחה זו: כליל התקדש חג – כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים, ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנהרב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים. מדרש תהלים:

כהולך בחליל – ותשמחו במפלת סנהריב כשמחת מביאי ביכורים שהיה החליל מכה לפניהם לבוא בהר ה', כמו ששנינו במס' בכורים.

תיכף חזרו לקדמותן. למען יתעצמו בעצמם ככל כח ועוז על ידי המ"ב מסעות עד אשר באו לארץ הקדושה וכנ"ל.

ובספר שם משמאל (פרשת ויקהל), וז"ל, ובדוגמא זו חי' במצרים שהיו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, ולפי הסדר לא חי' אפשר לגאלם אלא שנגלה עליהם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וגאלם, היינו שהשפיע עליהם מעלמא דאתכסא והגביה אותם למעלה דרך דילוג וקפיצה למעלה מהסדר, ואז בהכרח נפרדה מהם טומאת מצרים. וזהו שבזוה"ק בכמה מקומות דאדכר חמשין זמנין באורייתא יצי"מ לאחזאה דהאי יובלא אפיק לישראל ממצרים, כי יובל היא שער הנ' ששם אין לטומאת מצרים שום מציאות, ופרחה טומאתם מהם. וזהו ענין קרבן פסח שפירש"י שהוא לשון דילוג וקפיצה, והיינו שבשביל שנגבהו למעלה מן הסדר דרך דילוג וקפיצה למעלה מקום שאין לטומאה מציאות כלל פרחה טומאתם מהם, וזהו שבזוה"ק דאתדכו למיכל על פתורא דאבוהון, שהי' להם זה הענין למקוה טהרה למיכל על פתורא דאבוהון, כי בלתי טהרה זו ע"י דילוג וקפיצה א"א לזכות לפסח כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק, מה גם למיכב עם המלך על שלחנו, וע"ז נאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים, היינו למעלה מהסדר והדרך, אלא בהתעופפות ברום רקיע דרך הנשר בשמים.

הנה יש לנו להתבונן היטב בקישורו של חוט המשולש זה, שמחת מפלת סנחריב, שמחת יציאת מצרים בליל פסח, ושמחת מביאי הביכורים.

ובפשוטו השייכות בין מפלת סנחריב לשמחת שיר ליל פסח הוא מחמת שהדבר הזה אירע בפסח, כמו שהקדים רש"י, ועי' במגילה לא, א' ופירש"י, עוד היום – לפי שמפלתו של סנחריב בליל פסח היה.

אולם עדיין לא נתיישבה בזה ההשוואה לשמחת מביאי הביכורים.

עוד מצינו שייכות בין ביכורים לסדר ליל פסח, שכן כל סדר ההגדה נקבע על פרשת ביכורים כמו דתנן בפסחים (פ"י מ"ד), מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

ותירה מזו שמענו בלשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ד), וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח. הרי שגם הריבוי בסיפור יצי"מ הוא בדרשת אלו הפסוקים של מקרא ביכורים.

ועוד שמעינן מדברי כמה ראשונים שגם מביאי בכורים היו מזכירים כל נוסח ההגדה של פסח, וז"ל ראבי"ה (פסחים סימן תכד), ורבי יהודה החסיד פירש דרבי יהודה בספרי על מ[ביאי] בכורים אמר דצ"ך עד"ש באח"ב, ואשמועינן שבזה הסדר יש לקרות למביאי בכורים, ולא כאותו סדר שכתוב בתילים. אב"י העזר"י. וכ"כ בפסקי תוספות מנחות סי' רלד, ובהגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה נוסח ההגדה אות ב. [ועי' בזה בשו"ת הרב"ז ח"ג סי' צו, ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יז סי' כד].

[ב] ואולי יש לומר בהקדם דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (שורש א), וז"ל, ובמסכת ערכין (י ב) דרשו בו השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג מעון שירה שאינו מקודש לחג אינו מעון שירה. ואף על פי שזה מדברי קבלה הוא, אבל יאמר הנביא כי ישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררין בקול גדול כמו שאמרו (פסחי' פה ב) כזית פסחא והלילא פקע איגרא.

ולפי"ז היה מקום לומר דבאמת אין שייכות פנימית בין שמחת ליל פסח, שמחת מפלת סנחריב ושמחת מביאי ביכורים, אלא יש כאן דמיון בחלק העניה והשירה בקול רם, וקול רם' זהו ביטוי עז לגודל השמחה, כמו דכתיב בעזרא (ג, יב), וְרָפִים בְּתַרוּעָה בְּשִׂמְחָה לְהָרִים קוֹל, וכמו דכתיב באיכה (ב, ז), קוֹל נְתָנוּ בְּבֵית־ד' בַּיּוֹם מוֹעֵד. ופירש"י, כיום מועד – שהיו שמחים ומשוררים בתוכו בקול רם כן נתנו האויבים בחרבנו קול שמחה.

ובאמת גם לגבי חיוב ההגדה בפסח וסיפור יציאת מצרים מצינו בדברי הריטב"א בפי' להגש"פ, וז"ל, וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו, וכן מובא במשנ"ב סי' תעג ס"ק סא בשם תשובת מהרש"ל.¹¹⁹

ויש שהוסיפו בזה לפי דברי הגמ' בפסחים (לו, א), דאמר שמואל לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה. וברש"י תהלים (קיט, קעב) תען לשוני – כל עניה לשון קול רם הוא ואב לכולם וענו הלויים ואמרו. וכן בפי' לשה"ש (ב, י) ובפי' לדניאל (ג, ט), ועי' רש"י בסוטה (לב, ב ד"ה בקול נמוך)¹²⁰.

וכן מצאתי בכת"ס שם, וז"ל, היינו דברי חירות שכן עונה לשון הרמת קול שמחה.

[ג] אולם באמת מצינו לכאורה שייכות פנימית בין הך דסנחריב וחזקיהו לשירה ושמחת הביכורים, דאיתא בסנהדרין (צד, א), תנא משום רבי פפייס גנאי הוא לחזקיה וסייעתו שלא אמרו שירה, עד שפתחה הארץ ואמרה שירה שנאמר מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק

¹¹⁹ ובספר שם משמואל כתב, וז"ל, וכן מנהג ישראל לקרוא את ההגדה בקול רם, וכן הוא לשון הש"ס שעונין עליו דברים הרבה שלשון שעונין הוא הרמת קול.

ועוד יש לציין כאן לשון התרגום באיכה שם, קלא יחבו בבית מקדשא דה' כקל עמא בית ישראל דמצליין בגויה דיומא דפיסחא. ובפשוטו קאי על אמירת ההלל, כדאיתא בפסחים פה, ב דהווי אמרי הלילא ופקע איגרא. ויש לדון שזה נאמר גם על ההגדה, ואף שנאמר בתרגום לשון תפילה, הנה איתא בדרכי משה הקצר (סימן תעג), מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה שאנו מספרים כבוד האל ושבחיו יתעלה לכן צריך כאן נטילה.

[ועי' ליקוטי מוהר"ן (תורה רא), מרומז בתרגום (איכה ב) שבפסח צועקין בהתפילה כמובא על פסוק קול נתנו בבית ה' כיום מועד, כקל עמא דמצליין בחגא דפסחא.

והנה גם בדברי התרגום הללו מצינו השייכות הגדולה בין פסח לט"ב – יום החורבן והאבל הגדול של בית מקדשנו, וזה לעומת זה עשה האלקים, כאשר נראה בעליל מנוסחאות הקינות, ובפרט בקינה הידועה הסובבת על החילוק המכאיב בין 'בצאתי ממצרים' ל'בצאתי מירושלים'.

ויסוד הדברים מבואר במדרש (פתיחתא לאיכה רבה יח), רבי אבין פתח השביעיני במרורים, בלילי הפסח של יום טוב הראשון, הרוני לענה בתשעה באב ממה שהשביעיני בלילי יום טוב הראשון של פסח הרוני בלילי תשעה באב לענה, הוי בלילי יום טוב הראשון של פסח הוא לילי תשעה באב ועל זה היה מקונן ירמיה איכה ישבה בדד. [והיינו שלעולם ליל יו"ט ראשון של פסח חל באותו היום בשבוע שחל ת"ב]. ויעוי' בזה בספר בית הלוי עה"ת פר' בא (יח, ב) ובדרושים דרוש ב. ועוד בדרך פלפול בהקדמת ספר שב שמעתתא (ד"ה שבת).

ויש בזה גם נפק"מ למעשה, כתב הרמ"א (הלכות פסח סימן תעו סעיף ב), נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה כיצים, וזכר לאבלות, ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח. ובביאור הגר"א מציין כמקור את דברי המדרש הנ"ל.

¹²⁰ ולפי"ז דנו הפוסקים דלא ליתנהי במקרא ביכורים וכן בסיפור יציאת מצרים שומע כעונה, לפי סברת הבית הלוי (סוף ספר בראשית) שלא ניתן לצאת ידי חובת ברכת כהנים על ידי שומע כעונה, משום שברכת כהנים צריך לומר בקול רם, שנאמר אמור להם, ואיתא בסוטה (לה, ב) אמור להם – כאדם שאומר להבירו, ולכן לא ניתן לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, שכן נחשב לשומע כאילו אמר, אך לא נחשב לו שאמר בקול רם, וא"כ ה"ה בסיפור יציאת מצרים כיון דכתיב עניה ובעי קול רם. [עי' בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ח"א סי' מז, ובכתבי הגר"ז סוטה לה, ט, ובשו"ת להורות נתן ח"ה סי' פג].

וגו'¹²¹. הרי מבואר דשירתם של מביאי הביכורים מעניין אחד עם שירת הארץ שהיא הקדימה ופתחה בשירת 'מכנף הארץ זמירות שמענו'.

ואמנם בפרק שירה איתא דפסוק זה היא שירתה של הארץ.

[ד] ובאשר לשירת פסוק זה מצינו דבר נפלא בדברי התוס' בסנהדרין (לז, ב), וז"ל, מכנף הארץ זמירות שמענו – כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו) גבי חיות שש כנפים לאחד, וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף, והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו¹²².

[ה] ויש לנו להקדים תחילה בענין שירתן ושמחתם של מביאי ביכורים, וכך מצינו בפי' המלבי"ם שם, וז"ל, וכן כאן הגדתי היום לה', ע"י הבאת הביכורים, כידוע שהיתה הבאתה בכבוד ושמחה והכל היו יודעים שאין ראוי זה בשביל המעט פירות, ועוד למה לו לישא ממרחק הלא שוקי ירושלים מלאים מפירות ובנקל יוכל להביא משם מנחה ודורון אלא הכל לפרסם כי הארץ היא במתנה מה' ונתן להם שיהיו רק כאריסים בעבודת האדמה ולזה ביאו הביכורים.

הרי לנו דבהבאת הביכורים אין המעשה של ההבאה עיקר אלא המדרש והמקרא, שבאמירת מקרא ביכורים יש כאן גילוי דעת של הכנעה לפני הקב"ה, שמודה לו על כל פרי האדמה שנתן לו, שהכל הוא מידו ולא כוחו ועוצם ידו עשו לו כל זאת.

¹²¹ ומצאתי במשנת רבי אליעזר (פרשה יד עמוד 271), וז"ל, היא שעמדה לישראל בימי חזקיה, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו. וכי יש כנף לארץ ואומר שירה. אלא זו תפלת חזקיה וישעיה, שהיו מתפללין, והציצית על כתפיהן.

וזה עולה בקנה אחד עם כל מה שנתבאר, וזאת לפי דברי השל"ה הק' (מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר), וז"ל, ולב שפל, בפרשה של ציצית, והיינו דכתיב (ישעיה כד, מז) 'מכנף הארץ זמירות שמענו', דפירשו במדרש (זהר ח"ג דף קע"ה ע"א) דעל כנף הציצית קאמר. ולפי זה 'הארץ' רמז לישראל, שמשפילים עצמם כארץ. ועליהם אמרו רבותינו ז"ל (קהלת רבה פ"א ס"ט) שאמר הכתוב (קהלת א, ד) 'דור הולך ודור בא' אלו אומות העולם, 'והארץ לעולם עומדת' אלו ישראל, דכתיב בהו (מלאכי ג, יב) 'כי תחיו אתם ארץ חפץ'. וכנף הציצית, רמז להם לישראל וסימן להשפיל עצמן.

¹²² בשו"ת צפנת פענח (ורשא סי' ק"מ) ביאר, שאין הכוונה שאין אומרים כלל קדושה בימות החול. אלא שבתוספתא ברכות (פ"א הי"א) נחלקו כמה שאנחנו אומרים קדושה, אם זהו רק סיפור דברים, שאנו מספרים שהמלאכים מקדישים בשמי מרום, אנו שאנחנו בעצמנו מקדישים בפועל כמו המלאכים.

וכתב בזה דתלוי בשני הנוסחאות, דלנוסח ספרד שאומרים "נקדשך ונעריצך", היינו שאנו מקדישים בעצמנו בפועל, משא"כ לנוסח אשכנז "נקדש את שמך בעולם – כשם שמקדישים וכו'" אין זה רק סיפור דברים.

ברם, בספר כלבו (סימן לז) ביאר בדומה לזה אבל באופן אחר, וז"ל, וכתב ה"ר יוסף ז"ל וזה לשונו, ומה שאנו אומרים בכל הקדושות נקדש את שמך או נקדישך ונעריצך מלכנו שאנו עושים המלאכים עיקר ובקדושת מוסף אנו אומרים המוני מעלה עם עמך ישראל וכו' כלומר הרי אנו עושים ישראל עיקר על פי המדרש נתקן שש כנפים לאחד כל כנף אומר שירה ביומיה ובשבת אומר החיה אין לי עוד כנף והקב"ה אומר יש לי כנף אחד בארץ שאומר שירה אלו ישראל, זה שאמר הכתוב (ישעיה כד, מז) מכנף הארץ זמירות שמענו, ושלא לחלק בתפלת יוצר לא תקנו כך אלא במוסף.

ודבר נפלא המעימנו האור החיים הק' שם (כו, ח) בענין זה, וז"ל, אמר וענית יש מפרשים לשון התחלה וכמו (איוב ג) ויען איוב, ואפשר שהוא עוני כאדם פחות שקבל טובה גדולה ממלך שמעני עצמו לפניו בלב נשבר כמו כן הוא יכניע עצמו לפני ה', ויאמר ארמי אוֹבֵד אֲבִי כִי אֲבִינוּ הִיָּה אוֹבֵד וְתוֹעָה וגו' במצרים במתי מעט וגו', ויוציאו ה' ממצרים ויביאו וגו', וכנגד מאמר זה שיש בו עילוי וחשיבות אמר ואמרת, וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל (פסחים קמ"א) בענין הגדת פסח מתחיל בגנות ומסיים בשבח.

הרי לנו שהענין המיוחד של הבאת הביכורים והענייה שיש בהם הוא החלק של ה'מתחיל בגנות' וההכנעה לפני ד' שמכיר שאין בידו כלום והכל מאתו יתברך.

[ו] ונראה שזה היה הענין המיוחד של מפלת סנחריב כמו דאיתא במדרש (איכה רבה פתיחתא), וז"ל, ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן דוד ואסא ויהושפט וחזקיהו, דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם וגו' אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה כן הה"ד ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם... עמד אסא ואמר אני אין בי כח להרוג להם אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה שנאמר וירדפם אסא וגו' לפני אסא אין כתיב כאן אלא לפני ה' ולפני מחנהו, עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנאמר ובעת החלו ברנה ותהלה וגו' עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנא' ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור.

היינו שהשמחה הגדולה היתה שבמפלת סנחריב היתה הכרה עמוקה ומלאה שהכל מעשה ידי ד' הוא, ואין שום חלק בזה לבשר ודם, וכן בשמחת ליל הפסח היתה הכרה עמוקה בזה, שהרי הכל היה מעשה ידי ד' שהרג את הבכורות בעצמו לא על ידי מלאך ולא ע"י שליח, ועי'.

[ז] ונראה שזוהי שירתה של הארץ, שאף ש'הארץ נתן לבני אדם', מ"מ 'מכנף הארץ זמירות שמענו', והארץ עצמה נותנת שבת והודאה ליוצרה, והזמן המיוחד לזה הוא יום השבת, שבו כל הבריא שובתת ממלאכת עבודה ויצירה, ובכך היא מגלה דעתה שהכל הוא מעשה ידי אדוני הארץ.

וכל תוכנה של שביתת השבת היא הכנעה זו, כמו שהפליא לבאר בפי' הרש"ר הירש בפר' יתרו, וז"ל, ויום השביעי וגו'. ששת ימים תעבוד את ה' בעשותך מלאכתך בעולמו, והיום השביעי שבת, יום "שביתה ממלאכה", לה': ביום השביעי תשבות ממלאכתך, ושביתה זו היא כניעתך לפני ה' אלהיך, כניעה המתחדשת מדי שבוע בשבוע. בכך תביא לידי ביטוי, תמיד מחדש, כי לה' כל נשימה ונשימה שאתה נושם וכל רגע ורגע שבהליכות העולם, וכי הוא אלהיך המודד לך כל חלקך בעולמו והרוצה שתעבוד אותו בכל כוחות יישותך: לא תעשה כל מלאכה בשבת, ובכך תוכיח כי מלאכתך היא "עבודת ה'". ביום השבת תסיר מעל ראשך את כליל תפארת ממשלתך בעולם ותשית את עצמך ואת עולמך בהכנעה תחת כסא כבוד ה' אלהיך.

[ח] בדומה לדברים אלו מצינו מפורש בלשונו הזהב של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים (ח"ג פרק לט), אבל מקרא בכורים יש בו מדת ענוה ג"כ, שהוא לוקח סל על כתפיו ומודיע חסדי השם וגמולותיו להודיע לבני האדם, שמעבודת השם הוא שיזכור האדם עתות צרתו וענייני מצוקותיו כשירחיב השם לו, וזאת הכוונה חזקה אותה התורה במקומות רבים, וזכרת כי עבד היית וגו', מפני שפחד מן המדות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאווה ועזיבת הדעות האמתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו', ומפני זאת היראה צוה במקרא בכורים בכל שנה לפניו יתעלה ולפני שכינתו, וכבר ידעת ג"כ חזק התורה לזכור המכות שחלו על המצריים תמיד, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ואמר ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וגו', ובדין היה לעשות כן בזה הענין, מפני שהם עניינים שמאמתים הנבואה והגמול והעונש, א"כ כל מצוה שמביאה לזכרון דבר מן הנפלאות או להתמיד האמונה ההיא כבר נודע תועלתה, עכ"ד הנעימים.

מסמך גאולה לגאולה

מסמך גאולה לגאולה עדיף

[א] איתא במגילה (ו, ב), דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה... רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון... אלא רבן שמעון בן גמליאל מאי טעמא, אמר רבי טבי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף. ופירש"י, גאולה לגאולה – פורים לפסח.

ונראה בס"ד לדרוש ה'סמוכין' ולמצוא קישור פנימי בין הגאולות הגדולות דפורים ודפסח, ובהקדם שנבין עצם המושג גאולה.

"סוד גאולות" – הבדלה בין ישראל לעמים

[ב] איתא בפרקי דרבי אליעזר (היגר, פרק מז) ובדומה לזה בבמדבר רבה (פי"ח כא), ר' אליעזר אומר חמשה אותיות שנכפלו בכל האותיות שבתורה כלם לסוד גאולות, כ"ף כ"ף אברהם אבינו נגאל מאור כשדים, שנ' לך מארצך, מ"ם מ"ם נגאל בו יצחק אבינו מיד פלשתים, שנ' לך מעמנו, נו"ן נו"ן נגאל בו יעקב אבינו שנ' הצילני נא מיד אחי, פ"א פ"א בו נגאלו אבותינו ממצרים, שנ' פקוד פקדתי, צד"י צד"י בו עתיד הב"ה לגאול את ישראל משעבוד ארבע מלכיות ולאמר להם צמח צמחתי לכם, שנ' ואמרת אליו כה אמר ה' צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמה, עכ"ל.

והנה כאשר נתבונן בכל הני גאולות ונחפש בהם 'סוד' משותף, נגלה כי שורש ויסוד ענין הגאולה היינו ההבדלה מן אומות העולם, דהנה גבי אברהם אבינו שניצול מכבשן האש באור כשדים לא בחרו חז"ל לציין אלא את הפס' 'לך לך מארצך', והיינו שנפרד ונגאל

מחברת עובדי ע"ז ונבדל מהם, וגאולת יצחק אבינו מיד הפלשתים איננה השלום והפיוס עם הפלשתים שהיה אח"כ בברית הבארות, אלא היתה דווקא הפירוד מן הרשעים לך מעמנו'. כיוצא בזה גאולת יעקב אבינו איננה הפיוס עם עשו, אלא דווקא ההכרה בצורך להיבדל ולהשמר מחברתו שהיא מתבטאת בתפילה הנוראה 'הצילני נא מיד אחי', הפחד מה'אחוח' של עשו, כפי הסברו הידוע של הבית הלוי¹²³.

ועל דרך זה היא גאולת מצרים, ויתבאר הרמז במילות 'פקד פקדתי', בהקדם דברי המדרש (דברים רבה פרשת עקב), ד"א כי ה' אלהיך הוא האלהים, אר"ל, לה"ד לאוהבו של מלך שהפקיד וכו', בא בנו מבקש את הפקדון בידו, א"ל המלך לך והבא לי שנים אסטרטגיין ושנים עשר בולבוטין ועל ידיהם אני נותן לך את הפקדון, כך אמר הקדוש ברוך הוא, כשיצאו ישראל ממצרים אבותיכם הפקידו אצלי פקדון, שנא' פקד פקדתי אתכם, אמר להם [יבאו] שני אסטרטגיין, זה משה ואהרן, וי"ב בולבוטין אלו י"ב נשיאי שבטים, מנין, שנא' תפקדו אותם לצבאותם אתה ואהרן ואתכם יהיו איש איש. עכ"ל. והיינו דעם ישראל שבטי יה הם עם לבדד ישכון, והמה פקדון של האבות שמור וגנוז אצל הקב"ה.

ובנוסף דומה אך מעט שונה מצינו בפסיקתא רבתי (פיסקא יט – ויהי בשלח), ואמרו רבותינו ודאי כל מי ששולח ידו בפקדונו של חבירו ראוי שתישבר זרועו, ממי את למד, מפרעה שהיו ישראל נתונים בידו פקדון וביקש לפשוט יד בהם ושבר הקדוש ברוך הוא את זרועו שנאמר בן אדם את זרוע פרעה מלך מצרים שברתי (יחזקאל ל' כ"א), ומניין שהיו ישראל בידו פקדון שכן הוא אומר למשה שיאמר לישראל פקד פקדתי אתכם, ולפי שהיו ישראל מתיאשים מן הגאולה אמר הקדוש ברוך הוא לך אמור להם כשם שבעל הפקדון אימתי שרוצה הוא נוטל פקדונו כך אתם אימתי שיגיע זמניכם מיד אני מוציא אתכם מידו. ובדברי הפסיקתא מבואר שהם פקדון של הקב"ה ביד פרעה.

וענין הגאולה העתידה ע"י משיח צדקנו הנרמזת באות צד"י הכפולה, בפס' בזכריה, איש צמח שמו ותחתיו יצמח, הרב חיד"א בספרו חומת אנך שם כתב, ובא וראה שאותיות מנצפך הם גבורות ובהם נעשו נסים לנו ולאבותנו, וכתוב והוא יבנה את היכל ה' רמז לשכינה כי היכל גימטריא אדני ע"י תהיה השכינה שלימה ליחדה עם דודה. ורמז כי בטלה הסמ"א שהיא חמין ונעשה צמח, צמיחת קרן לדוד ולישראל חלק ה' עמו, וכן צמח גימטריא חלק. [ויעוי' בספר נצח ישראל למהר"ל פרק ל].

הרי שוב נתבאר כאן ענין ההפרדה וההבדלה שעם ישראל הוא 'חלק ד', וכמו דכתיב בשירת האזינו (דברים לב, ח – ט) בְּהַנְחִל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצַּב גְּבֻלַּת עַמִּים

¹²³ וז"ל בריש פר' וישלח, ויש לפרש הכוונה דיעקב בהודעו דעשו בא לקראתו הבין דלא ימלט מאחד משני האופנים, או דעשו ילחם עמו וירצה להורגו, או דיתרצה עמו וישוב מאפו וישב עמו בשלוח ואחוח כשני אחים, ומשני האופנים הללו נתיירא יעקב, דגם טובתו ואהבתו של עשו רעה היתה אצל יעקב, ועל אלו שני האופנים אמר הכתוב ויירא יעקב מאד ויצר לו דאמר ויירא על ספק שמא יהרגנו וייצר לו על הספק שמא יתקרב לו. וזהו שביקש על הני שני אופנים הצילני נא מיד אחי מיד עשו שאיננו רוצה בו לא לאח ולא לעשו וביקש שיצילו משני ידים הללו. ונתקבלה תפלתו, דבתחילה היה בדעת עשו להרגו והקב"ה הצילו מידו, ואח"כ כשנתרצה לו ביקש להיות עמו ביחד ואמר נסעה ונלכח ואלכח לנגדך ויהיו שניהם ביחד, והוא דחה אותו בדברים וניצל גם בזה ממנו וכמו שאמר הכתוב וישב עשו כיום ההוא לדרכו שעירה, השמיענו הכתוב דבאותו יום עצמו נפרד עשו ממנו והלך לדרכו ולא נתעכב אפילו יום אחד עמו וכבשתו.

לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי חֵלֶק ד' עָמְוִי יַעֲקֹב חָבֵל נִחְלָתוֹ, וְזֶה עֲנִינָהּ שֶׁל הַגְּאוּלָּה הַשְּׁלֵמָה לַבְּטָל
אֶת כַּח הַסֵּט"א לַגְּמִרִי.

וְרֹאֵה נָא נִפְלְאוֹת בִּילְקוּט שְׁמַעוֹנִי (פֶּרֶשֶׁת בִּלָּק רִמּוֹ תִּשְׁמַח), הֵן עִם לַבְּדָד יִשְׁכּוֹן. הֵן בִּלְשׁוֹן
יוֹנִית אֶחָד אֵינּוּ מַחֲשָׁבֵן עִם אוֹמָה אַחֶרֶת, תִּדְעַ לָךְ שֶׁהוּא כֵּן חֶשֶׁב כָּל הָאוֹתוּיּוֹת וְתִמְצָא כּוֹלֵן
יֵשׁ לָהֶן זֶוּג וְה"א וְנו"ן אֵינּוּ לָהֶם זֶוּג א' אֶחָד ט' תִּשְׁעָה הָרִי עִשְׂרֵה. ב' שְׁנַיִם ח' שְׁמוֹנֶה הָרִי
עִשְׂרֵה, א"ט ב"ח ג"ז ד"ו ה' אֵינּוּ לָהֶם זֶוּג, וְכֵן י"ץ כ"ף ל"ע מ"ס נ' אֵינּוּ לָהֶם זֶוּג, דָּבָר אַחֵר וּבִגּוּיִם
לֹא יִתְחַשֵּׁב מִשָּׁל מֶלֶךְ בִּשְׂרָר וְדָם שְׁזִימָן כָּל בְּעָלֵי אוֹמְנִיּוֹת כָּל אֶחָד יוֹמֹו וְהִסְבּוּ וְאָכְלוּ, וּבְנוֹ
שֶׁל מֶלֶךְ בִּשְׁבִיל שֶׁלֹּא תִּהְיֶה דַּעְתּוֹ קְנוּטָה עָלָיו אָמַר לוֹ אֲבִיו הִסֵּב וְאָכַל עִמָּהּ, לְאַחֵר שִׁיבְּאוֹ
אָמַר בְּנוֹ שֶׁל מֶלֶךְ לִפְדָּגוּג שֶׁלּוֹ עִם מִי אֲנִי אוֹכֵל, אָמַר לוֹ לִשְׁעֵבֶר הֵייתָ אוֹכֵל עִם בְּעָלֵי
אוֹמְנִיּוֹת אֲבָל עֲכָשִׁיו עִם אֲבִיךָ אֵתְהָ אוֹכֵל, כֵּךְ בַּעֲוֹלָם הַזֶּה כְּדֵי שֶׁלֹּא תִּהְיֶה נִפְשָׁן שֶׁל יִשְׂרָאֵל
עֲגוּמָה עֲלִיהֶן נִתֵּן לָהֶן הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא שִׁיחֵו אוֹכְלִין עִם כָּל מַלְכוּת וּמַלְכוּת, **בְּשֶׁתִּבְא גְאוּלָּה**
לַעֲתִיד הֵן אוֹכְלִים לַעֲצֻמָּן שְׁנֵאֲמַר הֵן עִם לַבְּדָד יִשְׁכּוֹן, אָמְרוּ יִשְׂרָאֵל שְׁמָא מָה שֶׁקִּבְּלָנוּ עִם
הָאוֹמוֹת לִשְׁעֵבֶר מִתְחַשֵּׁב לָנוּ, אָמַר לָהֶם וּבִגּוּיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב.

כִּיּוֹן שְׁנֵתִבְאָר לָנוּ שְׁעֲנִינָהּ שֶׁל הַגְּאוּלָּה הִיא הַהִבְדָּלָה שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל מִן אוֹמוֹת הָעוֹלָם, יֵשׁ
לָנוּ לִבְרָר עֲנִין הַגְּאוּלָּה הַמִּיּוֹחֶדֶת בַּפּוֹרִים וּבַפֶּסֶח, שְׁכָל הַגְּאוּלָּה הִיִּתָּה הַהִבְדָּלָה בֵּין יִשְׂרָאֵל
לַעֲמִים, וְאֵף גַּם זֹאת, הַפֶּגֶם שֶׁקִּדְּם לַתִּיקוֹן וְהוֹחֵשֶׁךְ שֶׁהִיָּה סִיכַת הָאוֹרָה הִיָּה בְּטִשְׁמוֹשׁ הַגְּבּוּלִין
וּבִיטוּל הַמַּחֲצוֹת שֶׁבִּינָנוּ לַאוֹמוֹת הָעוֹלָם.

וְכַתֵּב ר' צְדוּק הַכֹּהֵן מְלוֹבְלִין בַּסֵּפֶר פּוֹקֵד עֲקָרִים (אוֹת ה'), וּבִיִּצִיָּאת מִצָּרִים שְׁנֵתִיחַדּוּ יִשְׂרָאֵל
לַעֲם בַּפְּנֵי עֲצֻמּוֹ מִיּוֹחֵד לָהֶן, וְעִמּוּד הָעֵנָן מְקִיפֵם קִדְּמָם עִמְלָק וְאָמְרוּ ז"ל (מְכִילֵתָא פֶּרֶשֶׁת
עִמְלָק א') שֶׁגִּבְּב נִפְשׁוֹת מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹךְ הָעֵנָן וְהוֹצִיא לַחוּץ וְזֶה כָּל מִבּוֹקְשׁוֹ שֶׁלֹּא יִהְיֶה
הַבְּדֵל בֵּין יִשְׂרָאֵל לַעֲמִים, וְכֵן כָּל טַעֲנוֹת הַמֶּן יֵשְׁנוּ עִם אֶחָד וְגו' (אֶסְתֵּר ג', ח') עַל שֶׁהֵם
מִיּוֹחֲדִים וְלֹא נִסְבִּי מִיֵּנָן וְכו'.

הַחֵטָא וְהַפֶּגֶם בִּימֵי אַחֲשׁוּרִישׁ – יִקְרָא לָךְ וְאִכְלַת מִזְבַּחַו

ג] וְנִרְחִיב מֵעַט בַּעֲנִין זֶה, הִנֵּה בַּפּוֹרִים כָּל הַחֵטָא וְהַפֶּגֶם הִיָּה הַפְּגִיעָה בְּאוֹתָהּ הַבְּדֵלָה, וְכִמוֹ
דְּאִיתָא בַּמְּגִלָּה (יב, א), שֶׁאֵלּוֹ תִּלְמִידֵיו אֶת רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאִי, מִפְּנֵי מָה נִתְחַיִּיבוּ שׁוֹנְאִיָּהֶן
שֶׁל יִשְׂרָאֵל שֶׁבְּאוֹתוֹ הַדּוֹר כְּלִיָּה, אָמַר לָהֶם אָמְרוּ אֵתְם, אָמְרוּ לוֹ מִפְּנֵי שֶׁנִּהְיָנוּ מִסְּעוּדָתוֹ שֶׁל
אוֹתוֹ רִשְׁעִי.

וְהִנֵּה עוֹד אִיתָא בְּגִמ' שֵׁם בַּסְּמוּךְ, אִם כֵּן שֶׁכְּשׁוֹשֵׁן יִהְרָגוּ, שֶׁכָּכָל הָעוֹלָם כּוֹלּוֹ אֵל יִהְרָגוּ, אָמְרוּ
לוֹ אָמְרוּ אֵתְהָ, אָמַר לָהֶם מִפְּנֵי שֶׁהִשְׁתַּחֲוּוּ לַצֶּלֶם. אָמְרוּ לוֹ וְכִי מִשׁוּא פָּנִים יֵשׁ בַּדְּבָר, אָמַר
לָהֶם הֵם לֹא עָשׂוּ אֵלָּא לַפְּנִים אֵף הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לֹא עָשָׂה עִמָּהּ אֵלָּא לַפְּנִים, וְהֵינּוּ דְכַתִּיב
כִּי לֹא עָנָה מַלְכוֹ.

וּבַסֵּפֶר פָּנִים יְפוֹת פֶּר' וִילָךְ (לֹא, יז) הָאֲרִיךְ בְּבִיאוֹר הַשְּׁמוּעָה לִפִּי דְרַכּוֹ, וּבִתּוֹ"ד כַּתֵּב, וְז"ל,
ע"ז אָמַר דְּעִיקָר גִּזְ"ד הִיָּה עַל שׁוֹשֵׁן לִפִּי שֶׁנִּהְיָנוּ מִסְּעוּדָתוֹ שֶׁל אוֹתוֹ הַרִשְׁעִי, וְעָבְרוּ עַל מ"ש
(שְׁמוֹת לָד, טו) וְקָרָא לָךְ וְאִכְלַת מִזְבַּחַו, כְּמִשְׁחַז"ל (ע"ז ח, א) יִשְׂרָאֵל שֶׁבַח"ל שְׁאוֹכְלִין וְשׁוֹתִין

עמהם עובדי ע"ז במהרה הם והיה גזר דין עליהם באמת ולא לפנים אלא שנקרע מחמת שעשו תשובה מיד, יעו"ש.

הרי מבואר דכל החטא והפגם שבעמיו היתה הסרת הטבעת בימי אחשורוש היתה בגין הריסת חומות ההתבדלות מבין האומות, והנני מעתיק בזה מה שכתבנו בביאורי מגילת אסתר הרחבת הדברים.

איתא במגילה (יב, א): כרצון איש ואיש – כרצון מרדכי והמן, מרדכי דכתיב ביה איש יהודי, והמן דכתיב ביה איש צר ואויב. ופירש"י: כרצון מרדכי והמן – הם היו שרי המשקים במשתה.

ובפשוטו נראה, דאמנם הסעודה היתה כשרה למהדרין גם לדעתו של מרדכי, ולא היה בה חשש יין נסך וכיו"ב. וכן מפורש במד"ר כאן: אין אונם – אין אונם ביין נסך. וכ"כ באריכות בספר מגיד מישרים להב"י (פרשת ויקהל מהדורא קמא), וז"ל, דליכא למימר דמשום דאכלו מאכלות אסורות איחייבו דהא כתיב והשתייה כדת וכו'. כלומר דעל פי דת כל אחד ואחד היתה השתייה דישראל דאסור להם יין נסך ויין של גוים לא הוה משקיין להו אלא מיין של ישראל ושמשיין ישראל הוה מוזגין להון. וכן מיכלי דיחבי להו לישראל הוה בשילי ליה ע"י ישראל דלא הוה אנסי להו למיכל ולמשתי מאי דאסר להו. וז"ש אין אונם והיינו דכתיב לעשות כרצון איש ואיש.

ויתכן שזהו טעמו של רש"י שלא פי' ששרי המשקים יעשו כרצון איש ואיש כפשוטו (עי' מהרש"א), משום שאם נכרי היה שר המשקים בהכרח לא היה זה לפי רצונו של מרדכי שהרי זה יין נסך, (ועי' בספר טעמא דקרא).

ועי' מגילה (יג, ב): ולמלך אין שוה להניחם – דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות... ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו. ובהגהות ר"ש מדאסוי כתב: צ"ע דהא זה מגזירת ב"ש וב"ה בשבת (יז, ב).

אולם נראה דבאמת אף שלא נתקן כתקנת מאכלות אסורות, מ"מ נהגו כן להתבדל מהעכו"ם ממאכלן וממשתיהן, ומאותו הטעם הוזכרן מרדכי שלא לילך לסעודה זו, ואכן התביעה עליהם אינה אכילת איסור, אלא מה שנהגו מסעודתו של אותו רשע, ונתערבו בגויים ולמדו ממעשיהם.

ושמחתי למצוא שמפורש כן להדיא בספר מגיד מישרים לב"י (שם), וז"ל, אבל חובא דילהון אף על גב דאוכלין ומשקין הוה דהתירה מ"מ כיון דמסעודתו של אותו רשע נהגו הוי כאלו כנסת ישראל ינקא מההוא סטרא. ובהכי גרמו לאטלא זוהמא בכנסת ישראל. והיינו טעמא דאמור רבנן ישראל שבחוצה לארץ עובדי ע"ז במהרה הם וכו' דאע"ג דאוכלין ומשקין דהתירה נינהו כיון דמסעודתו של גוי אכלי להו הוה כאלו ינקי כ"י מההוא סטרא. וה"ה אי שדר ליה הגוי אוכלין ומשקין מסעודתו של לא ליהנות מסעודת גוי. בר מאי דשדר ליה עופות חיים וכיוצא בהם מידי דאית להו חיותא ושדר ליה כד הוה חי דכיון דאית ביה חיותא ועדיין

הוא חי לא חל עליה סואבותיה של נכרי. ומעמא דאיתחייבו כליה משום דמטרוניתא איפגמא על ידיהו כד יכלון שונאי ישראל יכלה פגימותא וסואבותא דאתא על ידיהו.

וכן כתב בספר משנת ר' אהרן (ח"א עמ' קפ), דכיון שאמרו (סנהדרין קג, ב): גדולה לגימא שמקרבת את הרחוקים, לכן נתבעו על מה שהנאת הסעודה הביאה בכנפיה קירוב הדעת עם העכו"ם.

וראה לשון התרגום, ובאשלמות יומי משתיא האלין עבד מלכא לכל עמא בית ישראל דאשתכחו חייביא בשושן בירנתא דאיתמניאו עם ערלאין דיירי ארעא, ע"כ. ומשמע שהאיסור הוא עצם מה שנמנו עמהם לסעודה.

ונראה שזה היה בכוונת אחשורוש שיתערבו בסעודתו, ועד"ז יתפרשו דברי המד"ר על אתר: א"ל הקב"ה, אני איני יוצא מידי בריותי, בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, וכי יכולה היא לינשא לשניהם, ואתה אומר לעשות כרצון איש ואיש, למחר באים לפניך שני בני אדם בדין, איש יהודי ואיש צר ואויב, וכי יכול אתה לצאת ידי שניהם, אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה.

והיינו שכונת אחשורוש היתה, שאפשר להרוס ולהחריב את חומת ההבדלה בין ישראל לאומות, וזה ע"י שיכשירו המאכלות ועוד כיו"ב, באופן שיחיה על פי שורת הדין, וע"ז א"ל הקב"ה, יהודי וגוי זה תרתי דסתרי ואין יכולים להיות יחד בכפיפה אחת כמו שני אנשים לאשה אחת, וזה הוכיח לאשורוש מה' איש יהודי' האמיתי מרדכי, וכן מהגוי האמיתי 'איש צר ואויב' חמן הרשע.

התיקון: 'ליהודים היתה אורה' – חיזוק ההבדלה

ד] איתא במגילה (טז, ב), א"ר יהודה, אורה זו תורה... שמחה זה יו"ט... ששון זה מילה... ויקר אלו תפילין. וברש"י, שהמן גזר עליהם שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו בניהם, ולא יניחו תפילין.

ונראה לבאר מה מצא חמן דווקא במצוות אלו לגזור עליהם. הנה החוט השני והבריה התיכון העובר בין כל הדברים הללו הוא, היחוד של האומה הישראלית בבריאיה, וכמו שיתבאר להלן.

תורה – איתא בסנהדרין (נט, א), ואמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה – לנו מורשה ולא להם.

יו"ט – ג"כ איקרי אות, שהרי איקרי שבת, ע"י רש"י ויקרא כב, טו ומחרש"א, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"י מהלכות מלכים ה"ט), וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו¹²⁴.

¹²⁴ ועוד יתכן לבאר באופ"א הענין המיוחד בימים טובים כמה שמסמל את ההבדלה, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות אבל פ"א ה"י), כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות ושיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין

מילה – כל ההבדלה מן האומות מושרשת באות ברית זה, דהא תנן בנדרים (לא, ב), שאני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים, שנא' כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב, ואומר והיה הפלשתי הערל הזה, ואומר פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים. רבי אלעזר בן עזריה אומר מאוסה היא הערלה שנתגנו בה רשעים, שנא' כי כל הגוים ערלים.

תפילין – גם נחשבו ל'אות', ואיתא בברכות (ו, א), ומניין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייה בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו, אמר ליה ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישראל, אין, דכתיב את ה' האמרת היום וה' האמירך היום.

גאולת מצרים – גוי מקרב גוי

ה] והנה גם גלות מצרים נתאפיינה במשמוש יחוד עם ישראל מכין אומות העולם, כדאיתא במדרשי חז"ל (ויקרא רבה פרשת אחרי מות פרשה כג ועוד), רבי אליעזר פתר קרא בגאולת מצרים מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים היא קשה על בעלה ללוקטה כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל הה"ד או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגוי' אלו ואלו ערלים אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים א"כ לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם.

והיו כבושים לגמרי תחת שלטון הטומאה של מצרים, וכמעט כאילו היו דבר אחד לא יפרדו, כדאיתא במכילתא ריש פר' בשלח (מסכתא דויהי פרשה ו), ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, כצפור שהיא נתונה ביד אדם שאם יכבוש ידו מעט מיד הוא חונקה שנ' נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים הפח נשבר ואנחנו נמלטנו ואומר עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ ברוך ה' שלא נתננו טרף וגוי, וכאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה שנ' או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה ואומר ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל וגוי'.

ובמדרש שכל טוב (פרשת בא), והיה לכם למשמרת. לפי שהיו ישראל מניחין את המילה כדמוכה בספרי או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי, מלמד שלא מלו ישראל במצרים, כדי למצוא חן בעיני מצרים, לפיכך הפך לבם לשנוא אותם להתנכל בעבדיו.

וגם שורש הגאולה והזכות שבעבורה נגאלו היה בעבור ההבדלה של עם ישראל כעם בתוך גולת מצרים, כדאיתא בחז"ל (במדב"ר יג, יט; פרקי דר"א סו"פ מה; מדרש תנחומא פרשת בלק סימן כה), ילמדנו רבינו בזכות כמה דברים נגאלו ישראל ממצרים, כך שנו רבותינו

לעצמן (כשאר האומות) וכן האפיקורוסין (המומרים) והמוסרין כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמהים שהרי אבדו שונאיו של הקדוש ברוך הוא, ועליהם הכתוב אומר הלא משנאיך ה' אשנא. עכ"ל. הרי דמעצם המושג של ציבור ישראל הוא ענין המועדות שהוא מקרא קודש ואסיפת עם, ועיין.

בזכות ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו שמם, ולא שינו לשונם, ולא גילו מסתורין שלהם, ולא נפרצו בעריות.

ובתנא דבי אליהו (אליהו רבה פרשה יז), בעטרה שעטרה לו אמו... ד"א בעטרה שעטרה, כשהיו ישראל במדבר לא שינו שמם ולשונם, והיו מלאכי השרת מרננים אחריהם ואומרים, בודאי יש בהן באילו כמעשה אברהם יצחק ויעקב, לפיכך לא שונה שמם ולשונם¹²⁵.

ובהגש"פ, ויהי שם לגוי, מלמד שהיו ישראל מצוינים שם.

ובפרקי דרבי אליעזר (פרק מז) איתא, ובזכות שלשה דברים יצאו בני ישראל ממצרים, לא החליפו לשונם, ולא הלשינו איש רעהו, ובייחוד השם. נראה כי גם הענין של אחדות שלא הלשינו אחד על חברו היינו לצד התאחדותם לעם אחד כנגד האומה המצרית, וענין יחוד השם בודאי מישך שייכא ליחוד עם ישראל כעם שענינו ותוכנו הוא הכפירה בע"ז ויחוד השם.

וכתב מהר"ל בספר נצח ישראל (פרק כה), וז"ל, וכשם שקיום ישראל היא השמירה מן חלוק עצמם, שבזה יהיו אומה שלימה, וזהו קיום ישראל בגלותם. וכן ההבדל מן האומות – עד שהם אומה שלימה בעצמם – הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות – עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות – הוא קיומם בגלותם.

ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם (דברים כו, ה) "ויהי שם לגוי גדול", מלמד שהיו ישראל מצוינים (ספרי שם). וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש (שמות א, ה), והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם (דברים כו, ו), והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלט בו ההעדר, כמו שהתבאר לך למעלה. והוא שעמדה להם בגלותם גם כן, כמו שאמרו ז"ל במדרש בשביל ר' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. ששם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם,

¹²⁵ ועי' בפסיקתא זוטרית (לקח טוב) פר' וארא, וז"ל, והוצאתי אתכם, והצלתי אתכם, וגאלתי אתכם, ולקחתי אתכם, כנגד ד' זכויות שבידם, שלא שינו את לשונם, ולא חילפו את שמלותם, ולא גילו את סודם, דכתי' ושאלה אשה משכנתה, ולא במלו ברית מילה.

וראה בדרשות מהר"ה אור זרוע (סימן ו), וכן אמר ר' שישנה בהילוכו ובמלבושיו מן הגויים אף על גב שאינו עושה איסור יש לו לשנות כל מה שיכול שנו' ואבדיל אתכם מן הגוים להיות לי. ועי' בחכמת אדם שער איסור והיתר ריש כלל פט, ובשו"ת צמח צדק (לובאוויטש, יו"ד סימן צא).

כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראויים להפרד מתוכם. ועיין בחבור גבורות השם, שם תמצא פירש אלו ד' דברים. עכ"ד.

ועמד בזה במשך חכמה בפר' בא (יב, כב), וז"ל, הנה המתבונן יראה כי במצרים נשתכח מהם גופי תורה שהיו גוי מקרב גוי, 'הללו עובדי עבודה זרה' (והללו עובדי עבודה זרה), וכן הפרו ברית מילה. אמנם הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, כמו שאמר במכילתא (דפסחא פרשה ה) שלא שינו שמם לא שינו לשונם שלא גילו מסתורין, יעוין שם. לא כן בגלות בבל, היו שומרים גופי תורה, אמנם הסייגים והגדרים עברו, שבניהם היו מדברים אשדודית ושינו שמם והתחתנו עם גויי הארצות, כמו שנאמר בעזרא (נחמיה יג, כג – כד). והנה בימי היות ישראל בגולה העיקר הוא הסייגים והגדרים שלא יתערבו בין העמים. ולכן אמרו (סוטה לו, א) עד יעבר עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא כדרך וכו', אלא שגרם החטא, פירוש שעברו הגדרים והסייגים, יעו"ש דבריו הנפלאים.

ועוד מצינו שגאולתם היתה בזכות דם הפסח ודם המילה, כמו בא ברש"י פר' בא (יב, ו) מדברי המכילתא שם, ומפני מה הקדים לקחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר מתבוססת בדמיוך, בשני דמים.

ובמקו"א (מאמר יהודה לקדשו) הארכנו יחודם של ב' מצוות אלו שהינם מתיחדות בכך שהם מבטאות את הכפירה בע"ז, ולפי דרכנו כאן י"ל שבכפירה בע"ז מתבטא יחודו של עם ישראל כ'עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב'.

וראה עוד את דברי האור החיים הק' שם, וז"ל, והיה לכם למשמרת... עוד ירמוז על דרך אומרים ז"ל (שיר השירים רבה פ' כשושנה בין החוחים) בפסוק גוי מקרב גוי שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי עבודה זרה מצד היותם בין המצריים, ואמרו עוד (שמות רבה פט"ז) שרמז הכתוב באומרו משכו שימשכו מעבודה זרה. והנה אין כוונתם ז"ל לומר חס ושלום שהיו עובדי עבודה זרה אלא לצד שהיו ביניהם מבלי ידיעתם יעשו חוקים של עובדי עבודה זרה בפרטי המלבושים והמאכלים ודברים הרגילים, ואשר על כן מלבד שצוה שיעקרו מאותם פרטים שידמו להם נתחכם עוד אל עליון לעקור בחינת הרע מהם ולעשות תיקון עון זה ואמר שיקחו הטלה שהיא עבודה זרה של מצרים שבה היה לישראל המכשולות ויעשו בה מצוה האמורה בענין ובזה יהיה להם תיקון לשמירת עון עבודה זרה, והוא אומרו והיה לכם למשמרת פירוש במקום מצות שמירת עבודה זרה כשינהגו בו משפט כתוב והבן.

מכת ערוב – נס מיוחד של הפלאה ופדות

ו[הנה מצינו ראינו חידוש נפלא בדברי רבינו הגר"א זי"ע באדרתו פר' עקב, וז"ל, המסות – הוא נסים שעשה לישראל שניצולו מכל המכות, ובפרט במכת ערוב, עכ"ל. וצ"ב מהו הנס המיוחד שהיה במכת ערוב.

ומצינו כזאת כבר בדברי חז"ל, בשמות רבה (פרשת וארא פרשה יא), 'ושמתי פדות בין עמי, מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקדוש ברוך הוא פדיונם המצרים, ואף לע"ל הקדוש ברוך הוא מביא עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ומשליכן לתוך גיהנם תחת ישראל, שנאמר כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיד'.

ובמדרש שכל טוב (פרשת וארא פרק ח סימן יט), ושמתי פדת בין עמי ובין עמך. מתוך עמך אקח פדיון, וזה הפדיון יהא מפריש בין עמי ובין עמך, ומהו ניהו פדיון היינו תינוקות של מצריים שהיו הערוב הולכים ונוטלין מעריסותיהם והורגין אותם, וכה"א נתתי כפרך מצרים.

וביאורם של דברים למדנו בדברי הרמב"ן בפר' וארא (ה, יח), וז"ל, והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן – בעבור היות המכות הראשונות עומדות איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גשן, אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גשן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה, לכך הוצרך לומר והפליתי את ארץ גשן, שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא. ואומר ושמתי פדות בין עמי ובין עמך, שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש יהודי לא יזיקוהו ויאכלו המצריים, כדכתיב ישלח בהם ערוב ויאכלם, וזהו לשון פדות, כמעט נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך.

ומבואר בדבריו דאמנם היה כאן הפלאה ופדות, וזהו נס מיוחד, ואמנם כל מהותה של הבדלה זו היא 'בין עמי ובין עמך', והיינו לא בין יהודי למצרי בתורת יחיד, אלא כעם, ולכן ארץ גשן שהיו בה רוב ישראל, נידונית אחר רובה להנצל מזה לגמרי.

'כוס ישועות אשא' – ישועת ההבדלה

זו והנה כתב במגן אברהם (סימן תעג ס"ק כז), כשיאמר והיא שעמדה לאבותינו וכו' יאחו הכוס בידו ויכסה הפת עד מצילנו מידם (של"ה), והובא במשנ"ב ס"ק עג וכל הפוסקים.

ומקורו מהור כבר בדברי הראשונים, נמצא במנהגי מהרי"ל (לקט יושר ח"א עמוד פד ענין ג), וכתב בסדרו בשם רוקח שצריך ג"כ להגביה הכוס באמרו והיא שעמדה לנו עד והקב"ה מצילנו מידם. ויראה דכיון לסוד כוס ישועות אשא וכו'. ואמר לי כל אדם צריך להגביה הכוס באמרו והיא שעמדה וכו', אף על פי שאינו יודע הסוד, ויכוין למה שכוין הרוקח.

ואמנם לא באנו בסוד ד', אבל כבר פירשו בזה בתראי (תכלת מרדכי למהרש"ם, וכן מוטו משמיה דהגאון הק' רבי אהרן וואלקין זצ"ל הי"ד), דענין הגבהת הכוס היינו לומר שדווקא אותה הבדלה מן האומות שמתבטאת בהבדלה מיינס, שגזרו על יינם משום בנותיהן, וכמו שאמר המן למלך אחשוורוש, כדאיתא במגילה (יג, ב), ולמלך אין שוה להניחם, דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות. ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו, היא זו שעמדה לאבותינו ולנו כנגד כל הקמים עלינו לכלותינו, ולא נסיון ההתערבות וההתבוללות רח"ל בהם ובהמונם.

ובמשך חכמה פר' וארא (ו, ו) ביאר בזה יסוד ענין ארבע כוסות, וז"ל, לכן תיקנו על היין, שהם היו נגאלין בשבילו, שהבדילו עצמם מהמצרים – וכן יבדלו ישראל בגלות זה, ויהיו מצויינים, ובזה יגאלו. ולכן מורה על היין, דאין מורה על ההבדלה יותר מהיין, וכמו שהלשון המן... 'וגזרו על יינם משום בנותיהם' – שגם בזה כעת יבדלו, וייגאלו במהרה בימינו אמן.

וביתר עומק נראה לפי מה דאיתא בתיקוני זוהר (תקונא חמיסר דף ל עמוד ב), וז"ל, אתמר חכא בטח בדד ואתמר התם ביה במפקנו דגלותא י"י בדד ינחנו ואין עמו אל נכר לא אתערבון בבנוי ערבוביא דגיוורים ובגין דא אין מקבלים גרים לימות המשיח ודעליהו דזרע יעקב אתמר גפן ממצרים תסיע מה גפן לא מקבלא הרכבה ממין אחרא כן זרעיה הוו נטריין אות ברית ולא מקבליין הרכבה ממין אחרא וכל מאן דנטיר אות ברית זכי למלכו, עכ"ל. הרי לנו שהגפן שממנו בא היין מסמל את ההבדלה והיעדר ההרכבה.

ונראה עוד, דהנה כתב הרמ"א (או"ח סימן רצו), נהגו לומר קודם הבדלה שעושים בבית: הנה אל ישועתי וגו' כוס ישועות אשא וגו' ליהודים היתה אורה וגו', לסימן טוב.

ואשר מבואר בזה, דהפסוקים שאומרים קודם ההבדלה מענין ההבדלה הם, דכוס הישועות היינו כוס ההבדלה המושגת על כך שהאל הוא ישועתי ולא אפחד מן האומות, וע"ז מוסיפים את יסודי ההבדלה של ישראל מן העמים – 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר'.

זכירת יציאת מצרים בהבדלה – 'בין ישראל לעמים'

ח) כתב בספר המצוות לרמב"ם (מ"ע קנה), היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור כם יציאת מצרים וכו'.

לכאורה משמע כאן שגם במטבע ההבדלה במוצ"ש ישנה הזכרה של יצי"מ, וזו איננה לפנינו, ובאמת במהדורת הגר"ח העליר ליתא למילות 'יציאת מצרים'.

אלא שבאמת מצינו כזאת בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי (אופק) או"ח סימן פט), כך אמר רב נטרונאי גאון: בהבדלת מוצאי שבת אם אומר הבדלת ישראל ממצרים, כגון הבדילני דודי מטומאת פתרום, דלאו הבדלת שבת מחול היא, הרשות בידו. וכן הובא בסדר רע"ג סדר מוצ"ש, ובספר המנהיג הל' שבת עמ' קצ.

ובשו"ת שיה יצחק סי' קסט הציע בזה דבר חדש, וז"ל, ולענ"ד יש ליישב, הנה בסוף פרשת שמיני כתיב, כי אני ד' המעלה אתכם מארץ מצרים וגו' להבדיל בין הטמא ובין הטהור [ויקרא י"א, מ"ה מ"ז], ובאור החיים לבעל פרי תואר ז"ל, וזלה"ק, אין הקדוש ברוך הוא כביכול יכול ליחד שמו אלא על המושלל ממין הרע ההוא, ולזה לא יחד שמו עליהם עד שהוציאם מארץ מצרים. ועפי"ז אומר, כיון שאומר בברכת הבדלה, המבדיל בין קודש לחול בין ישראל לעמים, וזה נעשה רק ע"י ההעלאה מארץ מצרים, ממילא הזכיר בזה יציאת מצרים. [ועי' עוד בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' נד].

וגאלתי וחדר ולקחתי

ט] ונראה דאמנם הגאולה שהיא אותה הבדלה והפרדה של עם ישראל מבין העמים בבחינת 'סור מרע' היא ההקדמה ללקיחה של עם ישראל להיות חלק ד' חבל נחלתו כמו שמצינו בדברי רש"י בפר' קדושים (כ, כו) מדברי המכילתא שם, ואבדל אתכם מן העמים להיות לי – אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו.

והנה גם ענין ההבדלה היא אחת מן הגאולות שנעשו בידי הקב"ה, וכמו שאנו אומרים בתפילה 'והבדילנו מן התועים', ומ"מ תחילת עבודת ההבדלה תלויה בנו ובמעשינו, שאנו נתבדל מן העמים ומתרבותם. וכבר עמד בזה ר' צדוק הכהן מלובלין בספר ישראל קדושים (אות ה), וז"ל, ואף על פי שלשון הכתוב ואבדיל, שהשם יתברך הוא המבדיל, ולא אמר בלשון ציווי שתבדילו עצמכם וכן חז"ל דייקו לישנא אם מובדלים משמע מעצמו דלא אמר מבדילים אתם עצמכם מן העמים מכל מקום שייך על זה עונש אם לאו, כי השם יתברך מוכן תמיד להבדילים להיות לו, כי יעקב בחר לו וגו' ואמר להם ואתם תהיו לי וגו' וגוי קדוש.

מקלכם בידכם

[א] כתיב (יב, יא), וְכַכָּה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְנִיכֵם חֲגֹרִים נַעֲלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלֵכֶם בְּיָדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפְזוֹן וְגו'.

וצ"ב מהי ההדגשה בזה ש'מקלכם בידכם', דכלליות ענין הפסוק מבואר היטב, דכולה מיירי מאכילת חיפזון כעוברי דרכים, שאין מתירין חגורם וקשרי נעליהם ומניחים מקלם לאכילה, אלא יהיו 'מזורזין כיוצאי דרכים' (פסיקתא ושכל טוב), אולם אטו רובא דעלמא יוצאים לדרך כשמקל בידם, והלא לכאורה אינו ענין אלא לזקן או חולה.

ובאבן עזרא, ומקלכם בידכם – לנחוג החמורים, כמו ויד את האתון במקל (במדבר כב, כז). וכן הוא בחזקוני.

ובצרור המור כתב, ומקלכם בידכם. ולא חרב ורומח אלא מקל דרך בזיון כמו לכפריים. ויסוד להאי פירושא נמצא כבר בזוה"ק (פרשת פנחס דף רנא עמוד ב), תו ומקלכם בידכם ולא חרבא ורומחא ושאר מאני קרבא.

ולפי פירושים אלו באמת אין ענין מיוחד באחיזת המקל ביד דייקא, אלא זה לאיזה צורך, או שהוא הוראה על דרך השלילה לאפוקי שלא יטלו כלי זין.

ברם בספר פסח מעובין (סי' שטו) כתב, ומנהגי ליקח מקל בידי ומנעלי ברגלי, ולומר ככה תאכלו אותו מתניכם חגורים ונעלכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחיפזון פסח הוא לד' וכו'.

[ב] איברא, בריקאנטי כתב, ומקלכם בידכם, כמה דאת אמר [בראשית לב, יא] כי במקלי עברתי את הירדן הזה, והבן זה, עכ"ל. ומבואר בדבריו דאמנם נטלו את המקל בתור כלי זיין כנגד המצרים.

ומצאתי הרחבת דברים בזה בספר אמרי בינה (דרוש א לשבת הגדול), וז"ל, והנה אמרתי על מאמרם ז"ל ששאל מין לר"ג מי תופס המלכות אחרינו הראה לו וידו אוחזת בעקב עשו כי יעקב מחזיק תמיד לעשיו בעקיבו ובידו להפילו כל שעה ומרמז להם ג"כ חש"י ומקלכם בידכם שאח"כ תלוי בנו להכות לאח"ע על קדקדם ואכלתם אותו בחפזון להראות כי נחוץ הי' לפדות למען יתקדש שמו אבל לא הי' ראוי לכך רק פסח הוא לד' שפסח על בתינו וחוצל אותנו. ולע"ל כאשר יזדכבו ישראל ויצאו מתוקנים נאמר כי לא בחפזון תצאו יען לא הוצרך חש"י למהר ולהחיש, עכ"ל.

[ג] ונראה לפרוש מעט יריעת הביאור, הנה בכמה מדרשים איתא השייכות בין מקלו של יעקב לישועות שראו ישראל במצרים, במדרש אגדה (פרשת וישלח), כי במקלי עברתי. רמז לו שעתידין בנו לעבור את הירדן כשם שעבר יעקב אבינו במקל, שנאמר ביהושע ביבשה עבר ישראל את הירדן (יהושע ד כב), וזה המקל אשר עברו בים בני ישראל, שנאמר הרם את מטך (שמות יד, טז), ובה המקל עתי שישאנו המלך המשיח, שנאמר מטה עוזך ישלח ה' וגו' (תהלים קי ב).

ובמדרש ילמדנו [מובא באוצר המדרשים (איוונשטיין) עמוד 224], כי במקלי עברתי את הירדן הזה. כיון שהגיע לירדן לא היה יודע מה לעשות, תלה עיניו להקב"ה אמר רבוני אתה יודע שאין עמי כלום אלא המקל הזה, א"ל הכה את הירדן ועבור, וכן עשה. א"ל זה סימן לבניך כשם שנקרע הירדן מלפניך כך עתיד ליקרע לפני בניך.

ובפשוטו הכוונה היא שניסי קריעת ים סוף והעברת הירדן הם בזכותו של יעקב אבינו.

אולם יתכן עוד בהקדם ביאור תוכן ומחזות 'מקל', איתא בסנהדרין (ח, א), אמר רבי יוחנן אמר לו משה ליהושע אתה והזקנים שבדור עמהם. אמר לו הקדוש ברוך הוא טול מקל, והך על קדקדם, דבר אחד לדור ואין שני דברין לדור. [ומובא ברש"י פרשת וילך לא, ז].

ומשמע ד'מקל' היינו ביטוי לכח המלוכה והממשלה, וכן נראה בלישנא דקרא בפר' ויחי (מט, י) לְאִיִּסּוּר שִׁבְטֵי מִיְהוּדָה וּמְחַקֵּק מִבְּיַן רִגְלָיו. וביאר הרד"ק, המושל יקרא שבט לפי שרודה על העם ומיסרם כמו שמיסר אדם בשבטו וכן דרך המושלים להיות שבט בידם לדמיון זה כמו שנאמר את שרביט הזהב אשר בידו, וכן אמר שבט מושלים שבט מלכות. ובגמ' ריש סנהדרין (ח, א), כדתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט.

וכן נראה מדברי הגמ' בסנהדרין (כ, ב) גבי מלכות שלמה המלך, אמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים שנאמר וישב שלמה על כסא ה', ולבסוף מלך על התחתונים... כך מלך על כל העולם כולו, ולבסוף לא מלך אלא על ישראל, שנאמר אני קהלת הייתי מלך על ישראל וגו', ולבסוף לא מלך אלא על ירושלים, שנאמר דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים,

ולבסוף לא מלך אלא על מטתו, שנאמר הנה מטתו שלשלמה וגו', ולבסוף לא מלך אלא על מקלו, שנאמר זה היה חלקי מכל עמלי.

ובמהרש"א בחידושי אגדות שם כתב וז"ל, דדרך הכתוב לומר כן על מי שיש לו דבר מועט כמו שאמר יעקב במקלי עברתי את הירדן הזה, ועתה וגו', עכ"ל.

אולם נראה כי מקל זה מטה מלוכה וממשלה הוא, וביותר נראה לפי מה דאיתא בילקוט שמעוני (פרשת חקת) בשם מדרש ילמדנו עה"פ קח את המטה, זה שאמר הכתוב (תחלים ק"י, ב') מטה עוֹז יִשְׁלַח ה' מִצִּיּוֹן, זה המטה שהיה ביד יעקב אבינו, שנאמר כי במקלי עברתי: והוא המטה ביד יהודה, שנאמר חותמך ופתילך ומטה אשר בידך: והוא היה ביד משה שנאמר ואת המטה הזה תקח בידך: והוא היה ביד אהרן שנאמר וישלך אהרן את מטהו: והוא היה ביד דוד, שנא' (ש"א י"ז, ב') ויקח מקלו בידו: והוא היה ביד כל מלך ומלך, עד שחרב בית המקדש, וכן עתיד אותו המטה לימסר למלך המשיח, עכ"ל.

ועל פי זה מבואר היטב מה שאמרו 'ולבסוף לא מלך אלא על מקלו', כלומר שרק מקלו הוא לו לאות על המלוכה, וזהו שאמר שלמה: זה היה חלקי מכל עמלי, ד"זה" מורה באצבעו על המקל שבידו, זה לו לאות ולמופת על המלוכה.

ומעתה נראה דזהו המכוון בדברי הריקאנטי הנ"ל דבכח המקל אשר בידם יגברו בני ישראל על המצרים כמו יעקב אבינו, וכחוספת האמרי בינה 'זמרמז להם ג"כ הש"י ומקלכם בידכם שאח"כ תלוי בנו להכות לאח"ע על קדקדם'. ודוק.

ועוד נראה, דהנה כתיב בירמיהו (מה, יז), גִּדְדוּ לוֹ פֶלֶס־כִּיָּזְיוֹ וְכָל יָדָעִי שְׁמוֹ אֲמָרוּ אֵיכָה נִשְׁפָּר מִטֶּהֱעֹז מִקָּל תִּפְאָרָה. וביאר המלבי"ם, וז"ל, אמרו איכה נשבר מטה עז מקל תפארת. המטה יציין את המלכות, והמקל הם השוטרים הרודים בעם, ואם המטה אינו עז רק תפארה ורודה ע"י מקל עז ובחזקה אינו טוב, אבל במואב היתה המלכות עזה מצד עצמה, והמקל היה רק לתפארת המלוכה ולא רדה בעז.

המבואר דמקל זה ביטוי לממשלה בכח, וזה המכוון ב'מקלכם בידכם', וכנ"ל.

'נתתי כפרך מצרים'

כתיב בישעיהו (מג, ג), כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעֶךָ נָתַתִּי כִּפְרֶךָ מִצְרַיִם פּוֹשׁ וּסְבָא תַּחְתֶּיךָ. ופירש"י: נתתי כפרך מצרים – והם היו לך לפדיון שבכוריהם מתו ואתה בני בכורי נצלת והייתם חייבים כליה כמו שנאמר (ביחזקאל כ) ואומר לשפוך חמתי עליהם בארץ מצרים.

וזה דבר הנביא יחזקאל (כ, ח): וַיֹּמְרוּ כִי וְלֹא אָבּוֹ לְשִׁמְעַע אֵלֵי אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֵת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ וְאָמַר לְשַׁפֵּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכַלּוֹת אֶפְרַיִם בָּהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם.

ושמעתי מחכ"א שליט"א לפרש לפי לשון זה ביחזקאל מה שאנו אומרים בליל הפסח 'שפוך חמתך', כי אנו מבקשים שאותם החימה והחרון אף שהתעוררו עלינו בעוונותינו ח"ו ישפוך ה' על הגויים בזמן הזה כמו בימים ההם. וראה עוד לשון רש"י בתהלים (מו, ד): ידבר עמים תחתינו – יתן דבר בעובדי כוכבים תחת נפשנו להיות חמתו מתקררת בהם ואנו נצולים כענין שנאמר ונתתי כפרך מצרים וגו'.

וענין זה של פדיון עם ישראל וכופרם באיבוד המצרים מבואר בדברי חז"ל, במכילתא דרבי ישמעאל פרשת משפטים (מסכתא דנזיקין פרשה י), 'אומות אין להם פדיון, שנ' אח לא פדה יפדה איש ולא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם, חביבין ישראל שנתן הקדוש ברוך הוא אומות העולם כפרה תחת נפשותיהם שנאמ' נתתי כפרך מצרים כוש וגו', מפני מה, מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך ואתן אדם תחתידך ולאמים תחת נפשיך.

ויתירה מזו מצינו ב'משנת רבי אליעזר' (פרשה יט עמוד 358, י"ל בניו יורק תרצ"ד מכת"י. הכולל עשרים פרשיות, בתחילתו ברייתא של ל"ב מידות של ר' אליעזר ב"ר יוסי הגלילי עם ביאורים, ואח"כ מדרשי אגדה), 'ר' שמעון אומר, אין פחות משש מאות אלף בכורות שמתו באותה הלילה, שנ' ונתתי כפרך מצרים, והכופר אחד תמורת אחד.

וכן מצינו גם בשאר המכות, בשמות רבה (פרשת וארא פרשה יא), 'זשמתי פדות בין עמי, מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקדוש ברוך הוא פדיונם המצרים, ואף לע"ל הקדוש ברוך הוא מביא עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ומשליכן לתוך גיהנם תחת ישראל, שנאמר כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיד'.

והאריך בזה רבינו הגר"א באדרתו בפר' ראה בביאור המקרא (דברים יג, ו) 'וְהִנָּכִיָּה הָהוּא אוֹ הַלֵּם הַחֲלוּם הָהוּא יוֹמֵת כִּי דָּבָר סָרָה עַל ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיָּא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדֶד מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחָהּ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֶיךָ לִלְכֹּת בָּהּ וּבְעֶרְתָּ הָרָע מִקֶּרְפֶּךָ, וז"ל: שב' גאולות היה ביציאת מצרים אחד בלילה והוא אתחלתא דגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה לפטור מיד מן המכות אמור להם בני חורין אתם, ולמחרת בעצם היום יצאו ממצרים ביד רמה, ועל גאולת לילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וגאולה של יום הוא ביד רמה בחזקה, לכך אמר המוציא אתכם ממצרים והוא ביום, וזהו המוציא על כרחם, והפדך הוא גאולת לילה שנתנו פדיון, וכן נאמר בישעיה הקצר קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל, ידי מפדות הוא גאולה שע"י פדיון כמו במרדכי שניתן המן תחתיו, ובמצרים ניתנו בכוריהם תחת בכורי ישראל, לכך אמר לשון פדיון, ואם אין בי כח הוא גאולה בלי פדיון, והיא ביד חזקה, עכ"ל.

וראיתי בספר 'משלחן מלכים' (פסח עמ' תתשח) אריכות דברים בזה מהגאון רבי מאיר הלוי סאלאוויציק זצוק"ל, שעמד בעיקר הדברים הנ"ל, ועוד ביאר לפי"ז לשון הברכה בתפילת ערבית, 'המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', דווחי ההדגשה 'בעברתו', שהרי היה כאן גדר של כופר ופדיון שהעברה והחימה של הקב"ה נתקררה על בכורות מצרים, וממילא יצאו בני ישראל מתוכם לחרות עולם.

שלח עמי ויעבדוני

(א) הנה משה רבינו נצטווה מאת ד' לבקש מפרעה ללכת שלשת ימים במדבר ולזבוח לד', ואולם לבסוף לאחר מכת בכורות הרי שיצאו לגמרי מעבדות לחירות, וכפי שמפורש בלשון הכתוב (יד, ה), מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו.

ועי' בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה) דפרעה היה אומר קומו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה, מכאן ואילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים הללוי' עבדי ד' ולא עבדי פרעה.

וכן בילקוט פר' בא (רמז רח), הרי מתו כל מצרים שנאמר כי אמרו כלנו מתים, א"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא. התחיל פרעה צוח לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם. צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר הללויה הללו עבדי ה'.

וצ"ב, מפני מה הסיר פרעה לגמרי את עול עבדותו מעליהם, ולא הגביל את היציאה כדבריהם שבקשו לצאת רק לג' ימים, וכפי שאמר להם מתחילה 'ולכו עבדו את ד' כדברכם'. ובאמת גם לאחר מכת בכורות מודגש ענין זה של העבדות, (יב, לא), וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וְלְאַהֲרֹן לֵילָה וַיֹּאמְרוּ קוֹמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גִם אַתֶּם גִּם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִכוּ עִבְדוּ אֶת־ד' בְּדִבְרֵכֶם, אבל לא התנה שיחיה רק לג' ימים, אלא היה הפקעת העבדות, וכמו שנתבאר, וצ"ע.

(ב) ואשר נראה לפי דברי מו"ר זצוק"ל שאמר במעמד 'הקבלת פני רבו' השתא, ואלו דבריו, "ויסוד הדברים בקצרה הוא, כאשר בא משה רבינו לפרעה לא תבע על העינוי והסבל – השיעבוד של עם שלם באופן שלא נשמע מעולם, אלא כדכתיב (שמות ה א), כֹּה־אָמַר ד' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת־עַמִּי וַיִּהְיוּ לִי בְּמִדְבָּר, וכן אח"כ בסדר במהלך המכות (ח טז; י ג), שְׁלַח עַמִּי וַיַּעֲבֹדֵנִי. התביעה מפרעה היא שיסיר את עול העבדות מבני ישראל על מנת שיוכלו לעבוד את עבודת הקב"ה, ותמצית התביעה היא שבני ישראל אינם עבדיו אלא עבדי ד', ויעודם הוא להיות לו לעם.

אע"פ שמשה רבינו יכול היה לבקש מפרעה כי יפחית את השיעבוד לא עשה זאת, וזו היתה טענת דתן ואבירם (שם ה כא), יֵרָא ד' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט אֲשֶׁר הִבְאַשְׁתֶּם אֶת־רִיחֲנוּ בְּעֵינֵי פְרֹעֶה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לְתֵת־חֶרֶב בְּיָדָם לְהַרְגֵנוּ, ונראה מדברי המדרש כי הטענה היתה שלא התפשרו עם פרעה על הפחתת והמעטת השיעבוד, לדאוג על הגשמיות ולהקל מסבלות עם ישראל, ואף שבודאי משה רבינו הרועה הנאמן אשר ראה בסבלותם נשא בעול וכאב פי כמה וכמה ומסר נפשו על טובתן של ישראל, וכל זה איננו נוגע לו, הקב"ה חפץ בעם ישראל שיעבדו לו.

ומצינו בזה דברים נוראים במדרש (רבה פרשת וארא פרשה ו), אר"י בר סימון כי העושק יהולל חכם זה משה, עושק שעשקו אותו דתן ואבירם, יהולל חכם עירבבו אותו, ויאבד את לב מתנה, וכי תעלה על דעתך שהיה משה מתאבד אלא הם שהקניטוהו ואמרו לו ירא ה' עליכם וישפוט, ואף הוא מקפיד ואומר ומאז באתי אל פרעה. הרי שאותם דברים שאמר

משה לפני הקב"ה מיד לאחר מכן (שם כב-כג) וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל ד' וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי לְמָה הִרְעִיתָה לָּעַם הַזֶּה לְמָה זֶה שָׁלַחְתָּנִי: וּמָאֵז בָּאתִי אֶל־ פְּרַעֲה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הִרַע לָעַם הַזֶּה וְהִצַּל לֹא־ הִצַּלְתָּ אֶת־ עַמֶּךָ, הִיוּ בִלְבֹל וְעֵרְבֹב שֶׁל דְּבָרֵי דָתָן וָאֲבִירָם, וְעַל דְּבָרִים אֵלּוּ הִקְפִּיד עָלָיו הַקַּב"ה וְהִזְכִּיר אֶת הָאֲבוֹת שֶׁלֹּא הִרְהָרוּ אַחֵר מִיְּדוּתָיו וְאָמַר 'חֲבַל עַל דַּאֲבָדִין וְלֹא מִשְׁתַּכְּחִין, (אף שְׂבוּדָאֵי לֹא קָם כְּמוֹשָׁה, מ"מ 'אֵין קוֹרִין אֲבוֹת אֵלֹא לְשִׁלְשָׁה', וְלֹא מִשְׁתַּכְּחִין בְּבַחֲיָנָה זוֹ). וְעַל כֵּךְ נִעֲנַשׁ מֹשֶׁה לְפִיכֵךְ עָתָה תִּרְאֶה. הֵעִשׂוּי לְפִרְעָה תִּרְאֶה, וְלֹא הֵעִשׂוּי לְמַלְכֵי שְׁבַעָה אֹמֹת, כְּשֶׁאֲבִיאָם לְאַרְץ' (רש"י שם). עַכְתָּ"ד.

ולפי זה מבואר דאמנם הויכוח הניטש בין פרעה למשה רבינו לא היה על השיעבוד והעינוי כלל, אלא על המהות הרוחנית, שפרעה חפץ שיהיו 'עבדי פרעה'.

ג) ונראה להרחיב בזה עוד, דהנה ידוע בשם מרן הגרי"ז (חידושי הגרי"ז עה"ת סטענסיל סימן ריא; הגש"פ מבית לוי עמ' קפט), בהא דאיתא בהגדה של פסח: הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט ומאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה וכו'. צ"ע מה שהוסיף משעבוד לגאולה הרי כבר אמר מעבדות לחרות, והנה אחד שאל את הגר"ח זצ"ל מהו החילוק בין גאולה לפדיה, ואמר לו דגאולה הוא שם הנופל על רשויות כגון גאולת שדה מרשות זו לרשות אחרת, אך פדיה הוא שם הנופל על חלולים ואיסורים כפדיון הקדש ומע"ש, והוסיף ושאל אותו א"כ מהו זה שאומרים ממצרים גאלתנו ומכית עבדים פדיתנו ואיזה שני דברים היו.

וביאר לו עפי"מ דאיתא בילקוט פ' בא (סי' ר"ח) עה"פ ויקם פרעה לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי וגו', א"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם, מבואר בזה דהיו צריכים שפרעה ישחררם בלשון שחרור. והביאור נראה דע"י הגזירה של ועבדום וענו אותם נמסרו ישראל להיות עבדים לפרעה והיה עליהם תורת עבדות וע"ז היו צריכים שחרור, וזהו ענין הפדיה שהיה שם נוסף על הגאולה שנגאלו מרשות מצרים, היו צריכים גם לפדיה מהשם עבדים שחל עליהם ע"י "ועבדום ועינו אותם", וע"י השחרור נעשו בני חורין, וזה היה באמצע הלילה, ואולי הגאולה שיצאו מרשות מצרים לא היתה עד למחר, וזהו ביאור "ממצרים גאלתנו ומכית עבדים פדיתנו" עכ"ד.

ובזה יש לבאר מה שאומרים כאן הוציאנו מעבדות לחרות ומשעבדו לגאולה, דקאי אהנך ב' דברים מעבדות לחרות הוי מה שהופקע מעליהם השם עבדות, ומשעבוד לגאולה היינו מה שנגאלו מתחת ידם ומהעבדות בפועל של חומר ולבנים לחרות.

וכן מה שאומרים ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו מכוון על ב' דברים הנ"ל. וזהו גם מה שאנו אומרים בברכת המזון ועל שהוצאתנו ה' אלוֹקֵינוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְדִיתָנוּ מִבֵּית עֲבָדִים, דהציאה מארץ מצרים היא עצם זה שאין אנו עובדים, ופדיתנו מבית עבדים היינו זה שבעצמותנו נפדינו ונעשינו בני חורין בחפצא. עכ"ד.

(ד) והוסיף חכ"א שליט"א, דהנה איתא ברש"י פר' יתרו (כ, ב), מבית עבדים – מבית פרעה שהייתם עבדים לו. או אינו אומר אלא מבית עבדים, שהיו עבדים לעבדים, תלמוד לומר (דברים ז ח) ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים, אמור מעתה עבדים למלך היו, ולא עבדים לעבדים.

הרי מבואר שבני ישראל לא היו עבדים למצריים אלא עבדי פרעה בלבד, אך לעומת זאת בדברי רש"י בפר' בא (יא, ה), מבכור פרעה עד בכור השפחה – כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל. ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם ושמחים בצרתם. הרי לנו שגם נשתעבדו לכל יושבי מצרים.

אלא הביאור הוא ע"פ הנ"ל, דאף כי היה העינוי והשיעבוד ע"י כל מאן דבעי, והיו הפקר ומרמס לכל, מ"מ בעצם עבדותם היו עבדים אך ורק לפרעה, וכן מדויק בלשון רש"י 'שאף הם היו משתעבדים בהם', אבל לא היה זה בגדר עבדות¹²⁶.

(ה) ונראה שרק ע"ז היה הדין ודברים עם פרעה על אותה עבדות, וכאשר פרעה נוכח לדעת כי כבר לא ימשיכו להיות עבדיו, והוכרח לשחררם מידו להיות עבדי ד', שוב לא היה לו חפץ בהיותם משועבדים תחת ידו, וגם אח"כ כאשר נמלכו בהם ניחמו על ששילחו את ישראל מן העבדות ולא מן השיעבוד כמדויק בלישנא דקרא.

ולכן מודגש בכל המקומות ענין עבדי פרעה ולא עבדי מצרים, ועל כך היה להלל ביציאתם כמו שהבאנו מהמדרש שאמר להם פרעה 'צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר הללויה הללו עבדי ה'".

וראה נא עוד במדרש תהלים (מזמור קיג), אזכרה נגינתי בלילה לפיכך עם לבבי אשיחה, ר' יהודה בר סימון אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים, ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר השיר (הזה) יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל כט), ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה, שנאמר ויהי בחצי הלילה (שמות יב כט), הוי אומר נגינתי בלילה באותה הלילה שגאלתנו והוצאתנו לחירות, שהיינו עבדים לפרעה, וגאלתנו ועשיתנו לך לעבדים, לכך נאמר הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה.

(ו) ולהשלמת הענין נעתיק מה שכתב בספר ערוך השולחן (סימן תעג), וז"ל, ועיקר אמירת ההגדה הוא שע"י יציאת מצרים נשתעבדנו עד עולם לדורי דורות לד' ולתורתו ואנחנו עבדיו וזהו מדין גמור כי בן חורין אינו נקנה לעבד בע"כ אבל מי שהיה עבד לאחד ולקחו אחר מבעליו לו לעבד א"צ דעת העבד ונקנה לו בע"כ של העבד כמבואר ביו"ד סי' רס"ז ועתה כיון שהיינו עבדים לפרעה והקב"ה פדה אותנו מידו ולכן בע"כ אנחנו עבדיו וזהו שאמר הכתוב [ויקרא כה, נה] כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ

¹²⁶ ויעויין פי' הריב"א פר' ואתחנן שעמד על לישנא דכתיב אנכי ד' א' אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, מהו בית עבדים, וז"ל, יש פירושים שכתבו בהם מבית עבדים ממקום שהייתם שם עבדים עכ"ל. ויש להקשות כפ' יתרו פרש"י מבית עבדים ולא עבדים לעבדים, ויעו"ש שמישיב דיש פי' שכת' בהם מבית עבדים ממקום שהייתם שם עבדים. וכ"כ בגור אריה שם על דברי רש"י.

מצרים כלומר כי לי בני ישראל עבדים בע"כ שלא ברצונם מפני שהוצאתים ממצרים שהיו שמה עבדים ולכן בכל דור ודור חייב לראות עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ונקנה לו להקב"ה לעבד עולם ואינו רשאי לפרוק עול התורה מעל צוארו.

שלש מזבחות במקום רואים אותם לחזות

"ולמה נתינת דמו על המשקוף ושתי המזוזות. שהן שלש מזבחות במקום רואים אותם לחזות. זכר שלש מזבחות של אב – המון נרמזות. שבדן ובית אל ואלן מורה נחירוות". (סילוק לשבת הגדול מרבינו יוסף טוב עלם).

א) ומטו להקשות בזה (בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שהקשה להגאון רבי שמחה זליג זצ"ל דיין ומו"ץ דבריסק), שעולה מדברי הפיוט דאברהם אבינו בנה שלשה מזבחות, וחידש הפייטן כי שלשת ההזאות של פסח מצרים על המשקוף ועל שתי המזוזות היו כנגד אותן שלש המזבחות, [ועי' בפסחים (צו, א), ועוד הא תנא רב יוסף שלשה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות].

ואמנם לא כן מבואר בדברי רש"י בפרשת בלק (כג, ד) עה"פ את שבעת המזבחות, וז"ל, שבעה מזבחות ערכתי אין כתיב כאן, אלא את שבעת המזבחות, אמר לפניו אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולם. אברהם בנה ארבעה (בראשית יב, ז) ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו, (שם יב, ח) ויעתק משם החרה וגו', (שם יג, יח) ויאהל אברהם וגו' ואחד בהר המוריה. ויצחק בנה אחד (שם כו, כח) ויבן שם מזבח וגו'. ויעקב בנה שתיים אחד בשכם ואחד בבית אל. הרי לנו להדיא דאברהם אבינו בנה ארבעה מזבחות¹²⁷.

ב) ושמעתי מהרב הגאון רבי יאיר ישראל זצ"ל שאמר ליישב שיטתו גדול בין ג' מזבחות שבנה אברהם בן ובית אל ובאלון מורה שתכלית אלו המזבחות היה לפרסם אלקותו ית' כדמפרש קרא 'ויקרא בשם ד', וכמו שפירשו חז"ל דהיינו שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה (ב"ר לך לך לט, מז)¹²⁸, ולעומת זאת המזבח שבנה אברהם אבינו

¹²⁷ יעויין בזה כל העובדא בספר משנת חיים (להגרח"מ הלוי שטינברג שליט"א, פר' וירא), ויעויין עוד בספר מגדים חדשים (להגרח"מ וייס שליט"א, שם), ובאמת כבר הקשה כן בהגהות הרש"ש פסחים ל, ב, ויעו"ש שהקשה עוד על הפייטן דבדן לא מצינו שעשה מזבח. ושוב ראיתי בספר שיעורי רבינו משולם דוד הלוי על התורה פר' בלק בהרחבה, ותורף תירוצו שהמזבח של הר המוריה לא הוקם ע"י אברהם אבינו אלא היה שם כבר מתחילה, שהריו הקריבו עליו אדם ונח וכו'.

ואף כי יש לציין שמצינו דעת ר' ישמעאל במכילתא דפי' סף אסקופת הדלת, וס"ל ששם חקק גומא וקבל ג"כ הדם, ושיטה זו מובאת בירושלמי (פ"ט ה"ה). (ולשיטה זו מבואר שכך עשו, מביא סף כלי ומקבל הדם ונתן הכלי על האסקופה וטובל האגודה בכלי ומוזה, וקחשיב ארבעה מקומות משום שלא היה טובלין מהכלי עד שנתנו אותו על האסקופה).

¹²⁸ ואאמו"ר שליט"א העיר בזה, שבדברי רש"י שם (ומקורו בדברי הפסיקתא המובאים בילקוט) מבואר דג' המזבחות זה אחד על בשורת הזרע ואחד על בשורת ארץ ישראל, ורק האחד בעי היינו כנגד הע"ז, שאברהם אבינו נתנבא שעתידין בניו להכשל שם על עון עכן והתפלל שם עליהם.

בהר המוריה היתה לתכלית אחרת, כדמפרש קרא (בראשית כב, יד), ויקרא אברהם שם המקום ההוא ד' יראה אשר יאמר היום בהר ד' יראה. ופירש"י, ה' יראה – פשוטו כתרגומו, ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות: אשר יאמר היום – שיאמרו לימי הדורות עליו בהר זה יראה הקדוש ברוך הוא לעמו.

והיינו שבנה מזבח במקום המיועד לדורות לבית המקדש, ובזה העמיד לדורות את המקום המוכן להשראת השכינה ולהקרבת הקרבנות, ועי' ברכות (סב, ב), רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה, ובפסחים (פח, א), אברהם קראו הר וכו'. וברמב"ם (פ"ב מהלכות בית הבחירה ה"ב), ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק וכו'.

ומעתה מבואר שהפיוט מיירי מאלו המזבחות אשר "במקום רואים אותם לחזות", והיינו שנועדו למטרת שיראו אותם ויקרא שמו של הקב"ה בפי כל בריה, אשר לזה ניתן דם הפסח על המשקוף ועל שתי המזוזות, שהם לאות על הפתח, ואין זה סתירה לזה שהיה מזבח נוסף בהר המוריה, עכ"ד, ודפח"ח¹²⁹.

ג) אולם נראה להרחיב הדברים בביאור ובתוספת עומק, בהקדם דברי המשך חכמה הנפלאים בתחילת ספר ויקרא, וז"ל, הקדמונים נחלקו בטעם הקרבנות: המורה אמר כי הוא להרחיק לב האדם מעבודה זרה. והרמב"ן (ויקרא א, ט) וסייעתו אמרו כי הוא לקרב כל הכוחות העולמות. והוא ענין עלעקטרי רוחני, אשר בפעולות הכהן עשה גבוהות בעולמות שונים כידוע.

ואולי יש להכריע, כי קרבנות במה הם רק להרחיק עבודה זרה מלכבות עם ישראל, לכן צוה כי יקטירו לשם שמים. לא כן קרבנות בית המקדש המה ודאי לקרב העולמות ולחבר דודים [ומצאתי אחרי זה בדברי רלב"ג בתועליותיו במלכים על קרא ד"רק בבמות הוא מזבח ומקטיר" (מלכים א ג, ג) שאף שהיו מותרות אין בהם כונה עצמית, יעויין שם]. ומקור לזה הא דתנן ריש פרק פרת חטאת (זבחים קיג, א): אין ריח ניחוח בבמה קטנה. הרי דקדשי במה אינם לריח ניחוח. ובזה יובן הא דאמר רב נתן (נדרים כב, א): הנודר כאילו בנה במה

ועי' השיב הר"ג ר' יאיר זצ"ל, כי בדברי הפיוט מפורש שבדן ובית אל ואלון מורה נחזות, והיינו מלשון מחזות, ומבואר בדברי הפייטן שסבר שענין כל ג' המזבחות הינו מענין אחד, ולאו תלת מילי נינהו.

¹²⁹ והנה הרש"ש בהגהותיו לפסחים (ל, ב) כבר זכה בהערה זו, ושם הוסיף הערה נוספת: שבדן לא מצינו שעשה מזבח. וכוונתו כי במקראות מצינו שעשה מזבח בחברון ולא בדרך, וקושיא זו אינה מתיישבת בכל האמור. [וראה מאמרו של ר' אברהם פרנקל בקובץ המעיין ניסן תשע"ב עמ' 35 שרוצה להגיה].

והרב יעקב לויפר שליט"א במילואים לסדר יוצרות המבואר כוונת הלב' שבהחזרתו הציע דבר המקבל, שאין כוונת הפייטן לפרט את המקומות שבהם בנה אברהם אבינו מזבחות, אלא הכוונה היא ששלשת מזבחותיו של אברהם עומדים כנגד שלשה מזבחות של חטא שנבנו אח"כ בארץ, והם שני המזבחות שבנה ירבעם בבית אל ובדן לעגלי הזהב (מלכים א יג, ב וברש"י), והמקדש שבנו הכותים בהר גריזים שבשכם היא אלון מורה (ראה רש"י בראשית יב, ו). ולפי"ז את"ש מאוד הלשון 'נחזות' שאין לו מובן כל כך. כלומר, שלשת מזבחות הקודש של אברהם נחזרים ועומדים כנגד אותם מזבחות של ע"ז שנבנו בארץ ישראל.

והוסיף שאם כנים הדברים, מן הסתם היה לפני הפייטן מדרש שנתעלם מאתנו, ושם היה כתוב ענין זה ששלשת המזבחות של אברהם קידמו את שלשת המזבחות של עבודה זרה.

והמקיימו כאילו הקריב עליו קרבן). היינו שבמה היא לגדור עצמו מעבודה זרה. אבל בזמן שבית המקדש קיים הוא עושה רשע במה שגודר עצמו מעבודה זרה בהא דבונה במה, הלא ה' בהיכל קדשו ויכול להקריב במקדש. כן הנודר, הוא רוצה לגדור עצמו בנדר, אבל הוא מוסיף פשע, שכבר גדרתו התורה באזהרותיה המאירות עיניים. ודו"ק.

ולפי דברי המשך חכמה מבואר היטב החילוק האמור לעיל, דג' הקרבנות הראשונים שהקריב אברהם אבינו בודאי היו במין הראשון, והיה להם דין הקרבה בבמה, וכל תכליתם היה לתכלית הראשונה להרחיק עבודה זרה מכל לבבות התועים אחריה, ולהקריא שם הקב"ה בפי כל בריה, אבל הקרבן שהקריב בהר המוריה היה לקרב את העולמות, וכבר האריכו האחרונים לבאר שהקרבת הקרבן בעת העקידה היו לזה כל דיני קרבן כמשפטם בבית המקדש, כמבואר במשך חכמה סוף פרשת וירא לענין השחיטה במאכלת, דהיה לזה דין קרבן בבית המקדש דבעי כלי שרת כדאיתא ברש"י שם, ולא דין במה דתנן בזבחים קיא דא"צ כלי שרת¹³⁰.

והנה איתא בב"ר (בראשית יט, ח), עיקר שכינה בתחתונים הייתה, כיון שחטא אדם הראשון ניסתלקה לרקיע הראשון, חטא קין עלה לרקיע השני, חטא דור אנוש עלה לשלישי, חטא דור המבול לרביעי, דור הפלגה לחמישי, סדומיים לשישי, מצריים בימי אברהם לשביעי, וכנגדן עמדו ז' צדיקין אברהם יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה והורידו אותה לארץ, אברהם מרביעי לשלישי, יצחק הוריד משישי לחמישי, יעקב הוריד מחמישי לרביעי, לוי הוריד מרביעי לשלישי, קהת הוריד משלישי לשיני, עמרם הוריד משיני לראשון, משה הורידה למטה.

ומפורש בשם רבינו הגר"א (ליקוטים בסוף פי' לאיוב) שהורדת השכינה ע"י אברהם אבינו היה בעת הקרבת הקרבן שאמר אברהם 'אשר יאמר היום בהר ד' יראה', ומבואר להדיא שענין קרבן זה בהר המוריה היה כדברי הרמב"ן לקרב העולמות.

ונראה עוד לפי"ז, דהנה מובא במדרש 'צדקות' (אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד 500), וחסד לאומים חטאת, חסד שעשה אברהם אבינו חטאת הוא לאו"ה. אמר הקדוש ברוך הוא לאו"ה לא היה אחד מכם שבנה מזבח לשמי עד שבא אברהם ובנה מזבח לשמי שנאמר ויבן שם אברהם מזבח וגו' (בראשית כ"ב).

ולכאורה צ"ב, דהרי איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל), ר' שמעון אומר באצבע הראה חב"ה לאברהם אבינו המזבח ואמר לו זה הוא המזבח, והוא היה המזבח שהקריבו קין והבל, והוא המזבח שהקריבו נח ובניו, שנ' ויבן שם אברהם מזבח אין כתיב כאן אלא ויבן שם אברהם את המזבח, הוא המזבח שהקריבו בו הראשונים.

וכן מפורש בהמשך לשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה שם, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא.

¹³⁰ ויעויין אריכות דברים בזה בספר מגד יעקב (לידידי הרה"ג ר' גד קליימן שליט"א) עמ"ס זבחים סי' רז.

ואולם לפי החילוק האמור נראה, דאף כי הראשונים הקריבו לפני אברהם אבינו קרבנות, לא היה זה אלא קרבנות בבחינת 'הר המוריה', לקרב את העולמות, ולא בנו מזבח לתכלית שם ד', והיינו לקרוא בשם ד' ולהקריא אלהותו בפי כל בריה, ודוק.

ד) והנה בענינו של קרבן פסח מצינו שכל ענינו ומחותו זה לתכלית הראשונה הנזכרת בדברי המשך חכמה דהיינו להרחיק עבודה זרה מלבבות עם ישראל, דהנה בקרבן פסח נצטוו (שמות יב, כא): משכו וקחו לכם... ושחטו הפסח. ובמכילתא, ר' יוסי הגלילי אומר, משכו מעבודת כוכבים והדבקו במצוה.

ובמדרש שמו"ר (טז, ג): הה"ד יבושו כל עובדי פסל. בשעה שאמר הקב"ה למשה לשחוט הפסח, אמר לו משה, רבון העולם הדבר הזה היאך אני יכול לעשות אי אתה יודע שהצאן אלהיהן של מצרים הן, שנאמר הן נזכה את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו. אמר לו הקב"ה, חייך אין ישראל יוצאין מכאן עד שישחטו את אלהי מצרים לעיניהם שאודיע להם שאין אלהיהם כלום.

ומבואר בספרים (תורת חיים חולין צב, א ד"ה גפן; בני יששכר ועוד), ששחיטת השחט לקרבן פסח זה ביטול הע"ז של מצרים שישראל היו שמופים בו, כמבואר ברמב"ם ריש הל' ע"ז, שכן הטלה הוא אלהיהם של מצרים, ובשחיטתו הוכיחו את אפסותו.

ובספר שפתי כהן עה"ת האריך לבאר שזהו כל מצות שחיטת הפסח, לבטל את את מזל טלה שהמצרים שלטו בו, וגם לשחוט הפסח – סח של המקטרג שרו של מצרים שאמר מה נשתנו אלו מאלו, לזה שחטוהו כדי שידע שבטלתם אתו ויסתם פיו. ושחטוהו יום י"ד לפי שליל ט"ו היו נימולים וע"ז של ישראל אין לה ביטול.

ועוד כתב טעם לאיסור 'כל עצם לא תשכרו בו', לפי שאיזה מישראל היו עובדים למזל טלה, וע"ז של ישראל אין לה ביטול עולמית, לזה העצם שהוא העיקר לא ישבר שהוא אסור בהנאה ואין לו ביטול.

וכן כתב בחתם סופר על אתר, והוסיף לבאר לפי"ז הכתוב להלן (שמות יב, כד): ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם, דהיינו בעתיד בזמן שכבר לא יודקו לבטל את הע"ז, ואז תהא מצות קרבן פסח כח בלא טעם.

ומעתה מבואר היטב דהרמזו בהקרבן קרבן פסח, ובפרט פסח מצרים שכל ענינו הוא ביטול הע"ז הוא דווקא לאותם ג' מזבחות שנועדו לקריאת שם ד' והקראת שמו בפי כל בריה בביטול כל ע"ז שבעולם.

ה) והנה בדברי המש"ח מוטמן ברמז כי ענין ההקרבן להרחיק ולבטל הע"ז מעכב בו שיחיה לשם שמים, "כי קרבנות במה הם רק להרחיק עבודה זרה מלבבות עם ישראל, לכן צוה כי יקטירו לשם שמים", ובאמת גם בקרבן פסח מצינו הדגשה זו, כמפורש בלשון רש"י בפר' בא (יב, יא), פסח הוא לה' – הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים.

ועוד מבואר בדברי המש"ח, דבהקדמה בבמות "עצם הקרבנות אינם אהובים להשם ואינם לריח ניחוח, רק כדי להגדירם מעבודה זרה", ובאמת הרי גם בקרבן פסח לא מצינו שנאמר בו ריח ניחוח. (יעויין בספר עמק ברכה על הגש"פ בשם הנצי"ב, ועי' בהעמק דבר דברים מז, ג, ובש"ת משיב דבר ח"ב סי' נג, וע"ע בכלי חמדה פר' כי תבוא, ובש"ת ציץ אליעזר ח"י סי' ה).

ו) לאחר זמן מצאתי בספר מגלה עמוקות (אופן קצג) דברים הסותרים לכל האמור, דמבואר בהו להדיא שייכות ק"פ לקרבן העקידה, וז"ל, רצה משה להכניע השר הגדול ברקיע שנקרא אמן מנא, שהוא שר גדול של מצרים שהיה בידו ביד ימין שעיר עזים של מכירת יוסף, וביד שמאל איל של יצחק, והיה מקטרג תמיד על מכירת יוסף ועל עקידת יצחק שהעלו איל במקום יצחק (בראשית כב), והתורה כתב לא תחסום שור בדישו (דברים כ"ה [כה ד]), כי כבר נתנו לו את יצחק להקריבו. והנה בא משה שהוא בעל הצאן בשעה ששהט קרבן פסח, והעביר את האיל מיד שמאל, עכ"ל.

שבט לוי בכלל גזירת השיעבוד

הנה בכמה מקומות בדברי חז"ל מבואר ששבט לוי לא היו בכלל גזירת שיעבוד מצרים, ראה בשמו"ר פר' שמות פרשה ה סי' מז, ובתנחומא פר' וארא סי' ח. ויעויין ברש"י פר' שמות (ה, ד), 'אבל מלאכת שיעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות'. וברמב"ן שם, 'ומנהג בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם, ולכן הניח להם פרעה שבט לוי שהיו חכמיהם וזקניהם. והכל סבה מאת ה'.' וכן ברבינו בחיי שם.

ובחזקוני שם, הטעם מפני מה זכו שבטיו של לוי להיות חפשי משעבוד מצרים, כששעבדו מצרים בישראל מתחלה היה פרעה משעבד עצמו עמהם כדי שיתאמצו במלאכה כדדרשינן בפרך בפה רך באותה שעה נזכר שבטו של לוי מה שצוה יעקב בשעת פטירתו שלא ישאחו לוי לפי שהיה עתיד לשאת את ארון קודש ולא רצה לשעבד את עצמו ולא הכריחם פרעה, מיום ההוא והלאה הוקבע להיות משועבד כל מי ששעבד עצמו. ועוד נמצא באגדה, אברהם מסר כל קבלת התורה ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי ולוי וזרעו הושיבו ישיבות במצרים ולפי שלא היו יודעים שום מלאכה ולא נסו בה רק בתורה היה כל עסקיהם לא נשתעבדו במצרים.

והנה בתוס' במגילה (ד, א ד"ה שאף הן) ביאר ענין חיוב נשים משום שאף הן היו באותו הנם, וז"ל, לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג, וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים. והנה לפי שיטה זו ראיתי למי שהקשה דהתינח הנשים שהיו בכלל גזירת השיעבוד, וכמפורש בדברי חז"ל בגמ' סוטה (יא, ב), את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך – אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים. אבל שבט לוי שלא היו בכלל השיעבוד. אבל שבט לוי מפני מה חייבין בארבע כוסות הרי לא היו באותו הנם.

ובאמת יש לדון שאין זו קושיא כלל, דבאנשים אין צריכים טעמים לחיובי, שהמצוות ניתנו לכלל בלי תוספת טעם, ואף הגרים בכלל כל המצוות אף שאינם שייכים בטעם של יציאת

מצרים וכיוצא בזה, והתורה נמסרה לכל, ורק בחיוב דרבנן שתקנו לחייב נשים הפטורות מה"ת צריכים אנו לטעם שאף הן היו באותו הנם.

אכן בדומה לזה יש להעיר מדברי הילקוט בפר' יתרו, וז"ל, וישלח משה את חותנו ואחר כך בחדש השלישי. אמר שלמה לב יודע מרת נפשו ובשמחתו אל יתערב זר. אמר הקב"ה בני היו משועבדין בטיט ולבנים ויתרו היה יושב בתוך ביתו בבטח והשקט ובא לראות בשמחת התורה עם בני. לפיכך וישלח משה את חותנו ואחר כך בחדש השלישי. ולפי"ז יש לדון מפני מה זכו שבט לוי לקבלת התורה אחר שלא היו משועבדים בטיט ולבנים, והארכנו בזה בב' אופנים בחי' לפר' יתרו, ולהלן נרחיב יותר באופן הראשון.

והנה המהר"ל בגור אריה שם כתב דאע"ג דשבט לוי לא נשתעבד היו יראים מפני גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, וכן היה שוחט בניהם ק"ן בבוקר וק"ן בערב, יעו"ש. ויסוד לסברא זו יש למצוא בדברי המרדכי במגילה (רמז תשפ), וז"ל, שאף הן היו באותו הנם להשמיד להרוג ולאבד ואף על גב דפרעה לא גזר אלא על הזכרים מכל מקום הנשים לא היו יכולות להתקיים בלא הזכרים.

ובספר משכיל לדוד כתב כע"ז, דמ"מ לא היו פטורים לגמרי אלא מעבודת פרך, ובמדרש איכא מאן דאמר שהיו שוטרים.

אולם נראה לבאר באופ"א, ויסוד הדברים נתבאר מכבר בחי' לפר' יתרו, דהנה וידוע מאמר הזה"ק (רעיא מהימנא פרשת פנחס דף רכט עמוד ב), דאתמר בהון וימרו את חיהם בעבודה קשה דא קושיא, בחומר דא קל וחומר, ובלבנים בלבון הלכה,

וממו לפרש משמו של הגר"ז פינקל זצ"ל ממיר, שאמנם הגזירה היא 'עבודה קשה בחמר ובלבנים', ואילו זכו בני ישראל היה מתקיים בק"ו וכליבון הלכה גזירת השיעבוד, ומשלא זכו הרי היא מתקיימת כפשוטו ממש. והוסיף חתנו הג"ר אביגדר הלוי נבנצאל שליט"א, דאמנם כן שבט לוי זכו לקיום הגזירה דעבודה קשה בנוסח קל וחומר וליבון הלכה. (ועי' הקדמת ספר אגלי טל, ובספר משנת רבי אהרן (ח"א עמ' עו, משמו של הגה"ק מהרי"ל דיסקין).

ויסוד הענין שפעמים נגזר על האדם יסורים או צער וכד', והוא במעשיו קובע ובורר חלקו כיצד יתקיימו אלו היסורים, אם ע"י צער – עמל גוף ויגיעת בשר בלימוד התורה ובעיונה, או באופנים אחרים ח"ו, וכמו שביאר היטב רבינו יונה בספרן שערי תשובה (שער ד פסקא יא), וז"ל, והשנית כי ישית עמלו בתורה וטרחו בה ואשר תדד שנתו מעיניו יעלה במקום יסורים, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין צט, ב): כל הגופים לעמל יולדו, אשרי מי שהיגיעה שלו בתורה¹³¹.

וכך פירש בספר ברכת פרץ פר' מקץ את דברי המדרש שם (בראשית רבה פרשה צב), אמר ליה רבי אלכסנדר איין לך אדם בלא יסורים אשריו לאדם שיסורים באים עליו מן התורה שנאמר ומתורתך תלמדנו, יעו"ש.

ולפי"ז מבואר היטב שאף שבט לוי היו בכלל גזירת השיעבוד, ודוק.

¹³¹ לשון הגמ' שם: והיינו דאמר רבא כולוהו גופי דרופתקי נינהו, טובי לדוכי דהוי דרופתקי דאורייתא.

ועתה נתעוררתי ליישב באופן אחר, ובהקדם ביאור כמה מקראות בפר' יתרו, בתחילת הפרשה כתיב (יח, ב) וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת־צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מִשְׁלֹחִיָּה. ופירש"י, אחר שלוחיה – כשאמר לו הקדוש ברוך הוא במדין לך שוב מצרימה, ויקח משה את אשתו ואת בניו גו' ויצא אהרן לקראתו, ויפגשוהו בהר האלהים. אמר לו מי הם הללו. אמר לו זו היא אשתי שנשאתי במדין ואלו בני. אמר לו והיכן אתה מוליכן. אמר לו למצרים. אמר לו על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם. אמר לה לך כי אל בית אביך, נמלה שני בניה והלכה לה.

וכבר הקשו, מהו 'על הראשונים אנו מצטערים', הרי בשבט לוי עסקין שלא היו בכלל השיעבוד, ונדהקו המפרשים באופנים שונים, או דכוונת אהרן הכהן היתה רק על האשה ציפורה (שפתי חכמים), או דהמכוון הוא על גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, או דמ"מ לא היה רוצה שיבואו במקום שיראו ישראל בצרה (דעת זקנים מבעלי התוס'; פנים יפות).

אולם נראה בהקדם הא דכתיב להלן (פס' י), וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ ד' אֲשֶׁר הֹצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הֹצִיל אֶת־הָעָם מִתַּחַת יְדֵי־מִצְרַיִם. ופירש"י, אשר הציל אתכם מיד מצרים – אומה קשה: ומיד פרעה – מלך קשה: מתחת יד מצרים – כתרנומו לשון רידוי ומרות היד שהיו מכבידים עליהם, היא העבודה.

ומבואר דיש כאן ב' ענינים שונים של הצלה, ישנה הצלה מעצם השהות ברשות מצרים ופרעה, מלך קשה ואומה קשה, שאין עבד יכול לצאת משם, ובזה נכללו גם שבט לוי, וזהו שכללן ואמר 'אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה', שאף משה וכל שבט לוי בכלל. ועוד ענין נוסף של יד מצרים דהיינו רידוי ומרות היד שהיו מכבידים עליהם בשיעבוד שבזה לא היו כלולים שבט לוי, וע"ז דקדק יתרו למינקט 'אשר הציל את העם' ולא 'אתכם'.

ובזה מבואר ד'על הראשונים אנו מצטערים', היינו על עצם השהות במצרים דמיירי הכא שלא יכנסו ציפורה ובניה למצרים, ושפיר איכללו בזה, דלענין זה הוו שבט לוי בכלל סבלות מצרים.

* * *

קדושת מלכות בית דוד בזכות הקפיצה לים

יחודה לקדשו ישראל ממשלותיו – בזכות הקפיצה לים

[א] כתיב בתהלים (קיד, א-ב), בְּצִאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֵעָז: הִיתָה יְהוּדָה לְקֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל מִמְּשֻׁלֹתָיו.

ופירש"י, היתה יהודה לקדשו – לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, ואף הם קדשו שמו בירידת הים כענין שנאמר (תהלים ס"ח) שרי יהודה רגמתם, וכמו כן נדרש באגדה מקרא זה, היתה יהודה לקדשו, שקפץ נחשון לתוך הים ואמר אני ארד תחלה, וזהו שאמר היתה יהודה לקדשו.

ומקור הדברים איתא בסוטה (לו, ב; לו, א), יהודה מאי היא דתניא, היה ר"מ אומר כשעמדו ישראל על הים, היו שבטים מנצחים זה עם זה, זה אומר אני יורד תחלה לים וזה אומר אני

יורד תחלה לים, קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחילה, שנאמר שם בנימין צעיר רודם, אל תקרי רודם אלא רד ים, והיו שרי יהודה רוגמים אותם, שנאמר שרי יהודה רגמתם, לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיוכן לגבורה, שנאמר: ובין כתפיו שכן; אמר לו רבי יהודה לא כך היה מעשה, אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים וזה אומר אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה, שנאמר: סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עוד רד עם אל... לפיכך זכה יהודה לעשות ממשלה בישראל, שנאמר היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו, מה טעם היתה יהודה לקדשו וישראל ממשלותיו משום דהים ראה וינזם.

ומבואר שבזכות שקפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה זכה יהודה למלכות. [ובאמת לא היה זה נחשון לבדו אלא כל שבט יהודה אחריו כמפרש במדרשים (שמות רבה פרשת בשלח פרשה כד; מכילתא בשלח פ"ה; פרקי דרבי אליעזר פרק מא).]

ולכאורה הביאור בזה הוא שמלבד שבחר ה' בדוד ובזרעו, היתה בחירה מיוחדת בשבט יהודה, וזה ככתוב בדברי הימים (א כח, ד) וַיִּבְחַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּי מִכָּל בְּתֵי אֲבֵי לְחִיֹּת לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם כִּי בִיהוּדָה בָּחַר לְנָגִיד וּבְבֵית יְהוּדָה בֵּית אָבִי וּבְבִנֵי אָבִי כִּי רָצָה לְהַמְלִיךְ עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל, ובחירה זו הינה בזכות אותה קפיצה לים תחילה.

ממשלת יהודה כלולה בברכת יעקב אבינו – לא יסור שבט מיהודה

[ב] ברם, ראיתי שמקשים בזה, דהא איתא בגמ' בכמה דוכתי (סנהדרין ה, א; הוריות יא, ב), כדתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים.

הרי לנו שענין המלכות והממשלה של שבט יהודה כבר נעוץ בקרא דכתיב לא יסור שבט מיהודה, ומקרא זה נאמר כבר בברכתו של יעקב אבינו ליהודה, הרבה לפני שקפצו שבט יהודה לים, וצ"ב היכי אמרינן הכא דכל הממשלה היא בזכות שקפצו לים.

ולכאורה היה מקום לדחות, דבחירת שבט יהודה למלכות היתה באמת רק בעת הקפיצה לים, והך קרא דלא יסור שבט מיהודה אינו אלא ברכה או נבואה שלעתידי יזכה יהודה לעשות ממשלה בישראל.

אך לא כן שמענו בדבריו הידועים של הרמב"ן בפר' ויחי על פס' זה, וז"ל, והכתוב הזה רמז כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל. והוא מה שאמר דוד ויבחר ה' אלהי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם כי ביהודה בחר לנגיד ובבית יהודה בית אבי ובבני אבי בי רצה להמליך על כל ישראל (דחי"א כח ד). ואמר לא יסור, לרמז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר. וזהו שנאמר (שם ב יג ה) כי ה' אלהי ישראל נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם לו ולבניו.

הא לן מפורש בהדיא בדבריו שכבר בעת הברכה יעקב אבינו המליך את שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל, וע"ז מביא את הכתוב בדה"י של בחירת שבט יהודה.

ואמנם בדברי הרמב"ן ז"ל מפורש במדרש רבה פרשת ויחי (פרשה צט) ביתר ביאור, וז"ל, יהודה אתה יודוך אחיך, אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה הודית במעשה תמר יודוך אחיך להיות מלך עליהם... מטרף בני עלית מטרפו של יוסף שאמרת (בראשית לו) מה בצע, ד"א

מטרף מטרפה של תמר שהצלת ד' נפשות עצמך ותמר ושני בניה... לא יסור שבט מיהודה, זה כסא מלכות (תהלים מה) כסאך אלהים עולם ועד שבט מישור,

איברא, דבמדרש תהלים (בוכר, מזמור עו) נראה כי אמנם נחלקו חכמי ישראל בדבר, וז"ל, דבר אחר [עו, ב] נודע ביהודה. מפני מה זכה למלכות, שאלה זו שאלו התלמידים לר' מרפון בצילה של שובך ביבנה, מפני מה זכה יהודה למלכות, אמר להם מפני שהודה במעשה תמר, אמרו לו דיי להודייה [שתכפר] על הביאה, אמר להם מפני שאמר מה בצע כי נהרוג את אחינו (בראשית לו כו), אמרו לו דיי להצלה שתכפר על המכירה, אמר להם על ידי שאמר ישב נא עבדך תחת הנער, אמרו לו בעיא ערבא דמקיים ערבותיה, אמר להם אם כן באיזה זכות זכה, אמרו לו בזכות שקפץ לתוך גלי הים, שהיו כל השבטים עומדים ולא ירדו אחד לים, אלא זה אומר אני ארד תחילה, [וזה אומר אני ארד תחילה], וקידש יהודה שמו של הקדוש ברוך הוא וירד לים וכו'.

ומעתה היה נראה לומר דאמנם זוהי פלוגתא בין התנאים.

'שנתקדש למשול בהן'

[ג] אכן אולי יתכן ליישב באופן אחר, וזהו בהקדם מה שיש לדייק טובא בלשון רש"י בתהילים הנ"ל, היתה יהודה לקדשו – לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, ואף הם קדשו שמו בירידת הים כענין שנאמר (תהלים ס"ח) שרי יהודה רגמתם, וכמו כן נדרש באגדה מקרא זה, היתה יהודה לקדשו, שקפץ נחשון לתוך הים ואמר אני ארד תחלה, וזהו שאמר היתה יהודה לקדשו.

ולכאורה יש בכאן צירוף ושילוב של ב' ביאורים, דהנה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פרק יד) איתא, באותה שעה [אמ' לו] הקדוש ברוך הוא למשה מי ש[נק]ידש שמו[ני] על הים הוא מושל [על יש'] שנא' [בצ]את ישראל ממצרים וגומ' (תה' קיד א) יהודה שקידש את שמי על [הים] ימשול על ישראל.

וכן הוא במדרש תהלים (שם), וקידש יהודה שמו של הקדוש ברוך הוא וירד לים, שנאמר ויהודה עוד רד עם אל (הושע יב א), הוא השלים להקב"ה וקידש שמו של הקדוש ברוך הוא וירד, ובזכות כך זכה למלוכה, שנאמר היתה יהודה לקדשו. לפי שהיתה יהודה לקדשו, לפיכך ישראל ממשלותיו. הוי נודע ביהודה אלהים, לפיכך בישראל גדול שמו של יהודה.

הרי דה'לקדשו' מתפרש על מעשה קידוש ה' שהיה בקפיצה לים, ובשכר זה 'ישראל ממשלותיו'.

לעומת זאת בלשון הגמ' בסוטה שם נראה כי ה'יהודה לקדשו' זהו כבר נתינת השכר, 'מה מעם היתה יהודה לקדשו וישראל ממשלותיו, משום דהים ראה ויגוס. ופירש"י שם, ישראל ממשלותיו – דיהודה שנתקדש למשול בהן.

ובלשון רש"י בתהילים ישנו שילוב ומיזוג בין ב' הפירושים, 'היתה יהודה לקדשו – לקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, ואף הם קדשו שמו בירידת הים'. ונראה דבאמת שני הדברים באין כאחד, שהם קדשו שמו בירידת הים, וזה מה שגרם ללקיחת יהודה לגורל חבלו וקדושתו. וצ"ב.

והנה בדברי רש"י בתהילים חזינן דענין הזכיה במלכות אינו רק ענין של שררה ושלטון כמינוי על הציבור בעלמא, אלא זהו ענין של קדושה, וזהו שכתב שלקח יהודה לגורל חבלו וקדושתו, וביותר מבואר כן בלשון רש"י בסוטה הנ"ל שנתקדש למשול בהן.

קדושת מלכות – רק במלכות בית דוד

[ד] ולכאורה הביאור בזה דבענין הבחירה ביהודה ובמלכות בית דוד, מלבד ענין השלטון והשררה על הציבור, ישנו בכאן נתינת קדושת מלכות בזרע דוד, וכשם שמצינו לגבי כהונה שישנה קדושת כהונה ישנה ג"כ קדושת מלכות, וזה ענין מיוחד שאינו במלכי ישראל, וכמו שיתבאר.

הנה כבר כתב הרמב"ם בספר המצות (ל"ת שסב) שהאיסור למנות מלך שלא משבט יהודה דומה לאיסור זר שעבד בבית המקדש, וז"ל, אין מלך למי שיאמין תורת משה רבנו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות, נכרי קרינן ביה, כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה, וזה מבואר אין ספק בו.

ועל החידוש הגדול שבדברי הרמב"ם עמד הגר"פ פערלא בביאורו על ספר המצוות לרמ"ג (ח"ג פרשה ז), וז"ל, איברא דדברי הרמב"ם ז"ל שם תמוהים מאוד בזה אצלי. דא"כ כל מלכי ישראל אחר שנחלקה מלכות בית דוד. איך העמידום ישראל ע"פ נביא. ונמצאו עוברים כל עשרת השבטים על ל"ת שבתורה לא תוכל לתת עליך איש נכרי. כיון שכל מי שאינו מזרע דוד נכרי קרינן ביה. לדברי הרמב"ם ז"ל שם. ואיך קבלו דברי הנביא שעל פיו נבחרו. והא הו"ל כמתנבא לעקור ל"ת שבתורה ודינו כנביא שקר. וכאילו התנבא לענין עבודה על זרע אחר בלתי זרע אהרן שראוי לעבודה. נגד הלאו האמור בתורה וזר לא יקרב אליכם. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם שכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד (של שלמה) לענין מלכות נכרי קרינן ביה. כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה. והוא דבר מתמיה וזר מאוד אצלי איך כתב כן שם בפשיטות כל כך עד שסיים וכתב שהוא מבואר ואין ספק בו.

וגם בחנוך (מצוה תצ"ח) נמשך בזה אחר דברי הרמב"ם ז"ל שם. אלא שלא כתב בהדיא דכל מי שאינו מזרע דוד נכרי קרינן ביה עיין שם. וראיתי בחבורו הגדול (פ"א מהלכות מלכים ה"ז וכו') שכתב וז"ל כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות. והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם וכו'. נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה. ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך. וכל מצות המלכות נוהגות בו אף ע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך. שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו'. ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים בירושלים. עכ"ל עיין שם.

עוד כתב שם (הלכה ט' י') וז"ל מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם. אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו. שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים. אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשיחה אלא בשמן אפרסמון. ואין ממנין אותן בירושלים לעולם אלא מלך ישראל מזרע דוד וכו' עכ"ל עיין שם.

הרי דמלבד שלא הזכיר שם כלל שיהא בדבר אזהרת לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אלא דבהדיא כתב שם שהנביא יכול לבחור ולהעמיד מלך גם משאר שבטי ישראל. והביא ראיה מאחיה השילוני שהעמיד את ירבעם למלך על ישראל. וגם בירושלים אף על פי שכתב שאין מעמידין שם מלך לעולם אלא מזרע דוד דוקא. מ"מ לא כתב שיהא בדבר איסור דאורייתא. וכ"ש אזהרת לאו. אלא מתורת זכות שזכה דוד לכך. וכן היה בעת מלוך מלכים בישראל. אבל אין הכי נמי שאם ע"פ נביא נבחר מלך משאר שבטי ישראל אפילו בירושלים.

היו חייבים לשמוע אליו ולהעמידו למלך. ולא היה מוחזק בכך לנביא שקר. משום שאין בזה שום עקירת דבר מן התורה כלל.

וכן מתבאר ממה שאמרו בתוספתא (פ"ב דהוריות) ובירושלמי (פ"ג דהוריות ה"ה) מלך שמת כל ישראל ראויין למלכות עיין שם. ומייתי לה נמי בתלמודא דידן (פ"ג דהוריות י"ג ע"א) עיין שם. ומשמע ודאי כל מלך אפילו ממלכי בית דוד. והיינו ע"פ נביא. שאין מעמידין מלך אלא ע"פ נביא כדאי' בספרי. ואפילו אי לא הוה בעי נביא מ"מ לגבי מלכי בית דוד אי אפשר בלא נביא. כיון שכבר זכו במלכות ישראל. אבל מ"מ ודאי מיהת ליכא בהכי שום איסור מה"ת. וע"י נביא שפיר דמי.

והנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם נראה דהיינו מדאמרינן ביומא (סו"פ בא לו ע"ב ע"ב) אמר ר"י שלשה זירים הם. של מזבח ושל ארון ושל שולחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו של שולחן זכה דוד ונטלו וכו' עיין שם. ומשמע לו להרמב"ם ז"ל שם דשל שולחן דומיא ממש כשל מזבח. וכמו בשל מזבח כל שאינו מזרע אהרן זר קרינן ב'. ומוזהר עלה בלאו דזר לא יקרב אליכם. הכי נמי בשל שולחן שזכה דוד כל שאינו מזרעו. נכרי קרינן ב'. וא"כ הו"ל בכלל לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. ובאמת דקצת משמע הכי גם מפירש"י שם ע"ש היטב. אבל אין זה מוכרח. והרמב"ם ז"ל גופיה חזר בו מזה בחבורו הגדול כמו שנתבאר.

ומכל אריכות הדברים אנו למדים עכ"פ שעניינה של מלכות בית דוד חלוק לגמרי ממלכות ישראל או שאר מלך שיקום ע"פ נביא, ואף כי להלכה נראה שכאשר ימנו מלך מישראל ע"פ נביא לא יעברו בלאו דלא יקום עליך איש נכרי, מ"מ למדנו כאן המושג של זרות ונכריות גם במלך שכזה כנגד מלך מזרע בית דוד, וכלשון הברכה 'על כסאו לא ישב זר'.

ונראה שזהו הענין המיוחד שדווקא את מלכי בית דוד היו מושחין בשמן המשחה דוגמת כהנים גדולים, וכן נראה בדברי חז"ל (פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) ריש פרשת שמות), אמרו רז"ל שלשה כתרים הם, כתר תורה, כתר כהונה, וכתר מלכות, וכתר שם טוב [עולה] על גביהם, לפיכך אמר שלמה בחכמתו, טוב שם משמן טוב, שהרי הכהונה והמלכות משיחתן וגדולתן בשמן המשחה.

ובמדרש במדבר רבה (פרשת קרח פרשה יח), ולא עוד אלא שכתוב (זכריה ד) אלה שני בני היצחק העומדים על אדון כל הארץ וכי יש לשמן בנים אלא זה אהרן ודוד שנמשחו בשמן המשחה אהרן נטל כהונה ודוד מלכות.

ובפסיקתא רבתי (פיסקא י – כי תשא), ולא עוד אלא כבודי ומרים ראשי, כבודי זה מלכות ומרים ראשי זה שמן המשחה.

והיינו כי ענין הכבוד והשררה זהו בעצם ההתמנות למלך, ואילו הנשיאות ראש היא בשמן המשחה ב'רוממות' של הגברא ובקדושתו דומיא דקדושת הכהונה¹³².

יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו

[ה] ומעתה היה נראה לומר דבאמת בבחירת שבט יהודה ישנם ב' חלקים, ישנו החלק של ההתמנות לשלטון ושררה, וזה כבר היה כלול בברכת יעקב 'לא יסור שבט מיהודה', אולם

¹³² וראה בלשון השל"ה (מסכת שבועות הגה פרק תורה אור), ודבר זה נראה בקדושת מלכות, שהיא מלכות בית דוד, והחולק על מלכות בית דוד כחולק על השכינה (ראה סנהדרין קי א).

ישנו חלק נוסף של קדושת המלכות, ולזה זכו רק במה שנתקדשו למשול ע"י מעשה קידוש השם שנעשה על ידם בקפיצה לים.

וגם מובן שזה כענין של באין כאחד, שהזכות של השלטון והשררה ע"י מעשה קידוש ה' נהפך לקדושה, שע"י מעשה המסירות נפש והקידוש ה' נעשו ל'גורל חלקו וקדושתו', ודוק היטב.

המלאך גבריאל וגאולת מצרים

(א) כתב בספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), וז"ל, הא לחמא עניא... ד"א כדי שלא יכירו מלאכי השרת שאנו מתפארים בכ"ז ויקטרגו עלינו ויזכרו עונותינו שאין אנו ראויין להגאל, שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמית (שבת י, ב) כמו שפירשנו בקדיש.

וכן בפי' הגדה של פסח לריטב"א, וז"ל, ויש אומרים כי לכך נאמר בלשון ארמי כדי שלא יכירו המלאכים ויקטרגו עלינו שאנו מתפארים בכל זה ויזכירו עונותינו שאין אנו כדאין ליגאל.

והנה הא דאין מלאכים מכירין בלשון ארמי זהו גמרא ערוכה בשבת (יב, ב), והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי.

אמנם בתוס' שם כתב, וז"ל, לבד מגבריאל כדאמר בסוטה בריש אלו נאמרין (דף לג.) דאמר מר בא גבריאל ולמדו שבעים לשונות ליוסף.

ומעתה צ"ב תירוצם של האבודרהם והריטב"א, דמה בכך שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, סו"ס גבריאל המלאך מכיר ויודע לשון ארמי.

(ב) ואמנם ידידי הרה"ג ר' אוריאל ברמן שליט"א דמותיב לה, מפרק לה בהקדם מה שיגע ומצא חלקו הגדול של גבריאל בגאולת מצרים, והביא בזה כמה מאמרי חז"ל ומדרשיהם, כפי שיתבאר לפנינו.

בגמ' בסוטה (יב, ב), ותרא את התיבה בתוך הסוף, כיון דחזו דקא בעו לאצולי למשה, אמרו לה גבירתנו, מנהגו של עולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה בניו ובני ביתו מקיימין אותה, ואת עוברת על גזירת אביך. בא גבריאל וחבטן בקרקע.

הרי לנו שגבריאל הציל את משה מגזירת השלכה אל היאור.

ובילקוט (פרשת שמות רמז קסו) מובא בזה"ל, ויהי מקץ שנתים ותביאחו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו... ויהי בהרעיב אלהים את הארץ וישלח ויבא את אביו ואת אחיו מצרימה ויכלכלם בלא מחיר והון ואותנו קנה לעבדים ואם על המלך טוב נשפכה את דמו ארצה בטרם יגדל ויקח את המלוכה מידך ותאבד תקות מצרים אחרי מלכו, וישלח אלהים מלאך ממלאכים קדושים ושמו גבריאל וידמה כאחד מהם ויען

המלאך ויאמר אם על המלך טוב יביאו אבן שהם וגחלת אש וישימו אותם לפני הילד והיה אם ישלח ידו אל השהם דע כי מחכמה עשה זאת ונהרגהו ואם על הגחלת ישים ידו דע כי לא מחכמה עשה זאת ונחיהו וייטב הדבר בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר המלאך, ויביאהו לו את השהם ואת הגחלת ויקח המלאך ידו אל הגחלת ותדבק הגחלת באצבע וישאה אל פיו ותבער קצת שפתיו ושפת לשונו ונעשה כבד פה וכבד לשון ויחדלו המלך והשרים מהמית את הילד.

הרי שהציל בשנית את משה רבינו מגזירת המוות אשר ריחפה על ראשו.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ח"ב), וז"ל, מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך... ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.

הרי מודגש בנסי יציאת מצרים שנעשו ע"י משה רבינו, ונמצא שהצלת משה רבינו ע"י גבריאֵל אינה סיוע פרטי, אלא חלק בגאולת יציאת מצרים.

ואמנם גם מצינו לגבריאֵל בעצם הגאולה כדאיתא בילקוט (פרשת בשלח רמז רמא), וז"ל, בשעה שיצאו ישראל ממצרים פתח עוזא שר של מצרים לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו רבש"ע אומה זו שאתה מוציא ממצרים יש לי עליה דין... באותה שעה כנס הקדוש ברוך הוא כל פמליא של מעלה ואמר להם הוּו דנין ביני ובין עוזא שר של מצרים... באותה שעה ענה עוזא ואמר רבש"ע יודע אני בעצמי שהן חייבין אלא שב עליהם במדת רחמים, באותה שעה עמד גבריאֵל ולקח מלבן של טיט ועמד לפני הקדוש ברוך הוא ואמר רבש"ע הלא שעבדו בניך שעבוד קשה כזה תרחם עליהם מיד חזר הקדוש ברוך הוא וישב עליהן במדת הדין וחזר ומבעם בים לכך נאמר וירא ישראל את הים הגדולה, יעו"ש כל ארכות הענין.

הרי שמכל פמליא של מעלה שנתכנסו כדיינים, גבריאֵל הוא שעמד וביקש רחמים ופעל לעורר גאולתו.

ובילקוט שם (רמז רלה), ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' בלילה רצה גבריאֵל להרוג את מצרים א"ל הקדוש ברוך הוא המתן להם עד אותה שעה שפעל אביהם עמי שנאמר וישכם אברהם בבקר, כיון ששמע גבריאֵל כך לא נגע בהן כל הלילה שנאמר ולא קרב זה אל זה.

ועוד בילקוט שם (רמז רלד), והמים להם חומה בשעה שירדו ישראל לים ירד גבריאֵל עמהם והקיפם ושמרם בחומה והיה מכריז (בין מים למים) [במים, לימין] הזהרו בישראל שעתידין לקבל התורה מימינו של הקדוש ברוך הוא, ולשמאל היה אומר הזהרו באלו שהן עתידין להניח תפלין בשמאל, ולמים שלפניהם היה אומר הזהרו באלו שעתידין שיהיו חותמין לפניהן בברית, ושלאחריהם היה אומר הזהרו באלו שעתידין להראות קשר של תפלין וכנף ציציותיהן מאחריהן.

נראה עוד בפירושי סידור התפילה לרוקח [לו ויושע עמוד ריב], וז"ל, ויושע יי' תשועה נוצחת ושלימה. מיד מצרים מלאך שרו של מצרים הליץ על מצרים לפני הקדוש ברוך הוא מקום מעמד גבריאֵל, היאך תשא לישר' והלא אמרת ד' מאות שנה עבדום ועתה אתה משלח אותו לרד"ו שנה, נשתתק גבריאֵל שלא מצא תשובה, עד שאמר לו הק' רד ותביא בנה [של רחל] בת בתו של מתושלח, והלך מיכאל ומצא בנה של רחל מת, כי רחל הייתה

מעוברת ושקעו אות' בביניין של חומר וטחו אותה בחומר עד שהפילה, והביאה לפני הק', אמ' הק' לעוזא שר של מצרים וכי אמרתי להמית את ישר', וענו אותם אמרתי, היינו דכת' וישאו בני ישר' את עיניהם, שהק' נצח את עוזא על שפת הים שהים הקיאו.

ומכל זה נראה שגבריאל המלאך הוא זה שנחליץ חושים להציל את ישראל ולהושיעו בכל התהליך של יציאת מצרים, ויש לומר דלכך אין לעם ישראל לחשוש מפניו שהוא מכיר בלשון ארמי, כי בודאי לא יקטרג עליהם שאינם ראויין להגאל, ודוק.

ג) ונראה להעמיק קצת בכמה הרחורי דברים בהאי ענינא, דהנה בזוה"ק (פרשת ויחי ועוד מקומות) איתא ד'גבריאל מסטרא דשמאלא דגבור'ה'. ובזוהר חדש (תיקונים כרך ב דף ס עמוד ב), ויט משה את ידו על הים וגו' וישם את הים להרבה בתוקפא דגבריאל שליחא דגבורה דממנא על הרבה. ובריקאנטי בכמה מקומות כתב דגבריאל משמאלו המקבל מן הגבורה ושמו מוכיח עליו, על כן הוא שר צבא, עכ"ל.

וכן אנו מוצאים בכמה מקומות שגבריאל הוא שר הצבא לעשות דין ברשעים, בהפיכת סדום (כלה רבתי פ"ז ה"ב), ובענישת ושתי בעשיית זנב (מגילה יב, ב).

ולכאורה אם גבריאל הוא מצד הגבורה היאך הוא עומד ומתייצב להצלת ישראל וללמד עליהם זכות.

אמנם כתיב בישעיהו (יט, כב), וְנִגַּף ד' אֶת מִצְרַיִם נֶגֶף וּרְפֹא וְשָׁבוּ עַד ד' וְנִעְתָּר לָהֶם וּרְפָאֵם.

ומפרש לה בזוה"ק (פרשת בא דף לו עמוד א), וז"ל, תנא רבי חזקיה כתיב (שם יט) ונגף ד' את מצרים נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל, מאי ורפא ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל דתניא אמר רבי יוסי (אמר רבי חזקיה) מ"ד ופסח ד' על הפתח, מאי על הפתח, ופסח ד' עליכם מבעי ליה אבל על הפתח על הפתח ממש זהו פתח הגוף, ואי זהו פתח הגוף הוי אומר זו מילה, עכ"ל.

וראיתי מובא בשם האדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל דהמלאך גבריאל הוא בבחינת נגף ורפוא, ונלא מצאתי לע"ע להדיא כן, ואולם בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק שבת הגדול ועוד) ביאר ענין 'נגוף ורפוא' על הדרגה הרוחנית של כלל ישראל, וז"ל, היינו שכל המכות היה נגוף ורפוא נגוף למצרים ורפוא לישראל כדאיתא בזוה"ק (שם ל"ו א) היינו שבכל מכה יצאו ישראל מקליפה אחת ונתבררו בקדושה במדה שהוא כנגדה, עכ"ל.

ולפי"ז מבואר היטב טעמא דמילתא דגבריאל הוא המליץ זכות ומעורר רחמים על גאולת ישראל, שהרי טענת עוזא שרו של מצרים היתה שכלל ישראל מצד מעשיהם אינם ראויים לצאת, הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה, כמבואר במדרשים ובפי' רש"י פר' בשלה, וע"ז בא גבריאל בכח 'נגוף ורפוא' לומר שבאיבוד מצרים על ידו ובמכות הגדולות ממילא יתרומם קרנם הרוחני של ישרא, וממילא ביציאה עצמה ובקריעת ים סוף ואיבוד המצרים כבר יעשו ראויים לזה, ו'גיטו וידו באין כאחד'.

ד) ונראה שענין גבריאל המלאך שפועל תמיד לטובת עם ישראל כמבואר בחז"ל בהרבה מקומות¹³³, היינו מצד מדת הגבורה לאיבוד הרשע בעולם, וזה בחינת גבורה איזהו גיבור הכובש את יצרו, שכופה את הרע בעולם, ולכן הוא גם מליץ זכות ורחמים על ישראל להגביר כח הטוב על הרע¹³⁴.

ואולי מה"ט גופא הוא המלאך המכיר לשון ארמי, שהרי כתב בספר באר שבע בסוטה (לג, א, והו"ד בא"ר או"ח סי' קא), וז"ל, ואפשר לומר דזהו הטעם שאין המלאכים מבינים לשון ארמי, לפי שרצה הקדוש ברוך הוא שלא יבינו כשאנו אומרים תפלות נאות ושכחות גדולות בלשון ארמי, כדי שלא יתקנאו בנו. כן נראה לי, עכ"ל.

ויעויין בספר המנהיג (דיני תפילה עמוד נז), וז"ל, ושמעתי שלכך מנהג לומר [הקדיש] בארמית לפי שאין מלאכי השרת מכירי בלשון ארמי זולתי שלשת הממוני' על ישראל והמליצים ושרים מיכאל גבריאל רפאל, וכד אמ' בסנהדרין בא גבריאל ולימדו שבעים לשונות, עכ"ל. ומתבאר היטב לפי דברי הבאר שבע.

* * *

¹³³ הצלת חנניה מישאל ועזריה (פרקי דר"א פרק לב; פסחים קיה, ב). וביומא (עז, א), אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא אילמלא לא נצטננו גחלים מידו של כרוב לידו של גבריאל לא נשתיירו משונאיהן של ישראל שריר ופליט, ויעו"ש שנענש גבריאל ע"ז ומחיהו שתיין פולסי דנורא. ובסוטה לג, ב לימד את יוסף הצדיק שבעים לשון. ובסנהדרין (צו, א) אוקמיה לבלאדן בן בלאדן שלא יפסע יותר לכבוד הקב"ה ויהיה בזה פורענות לישראל. ובמגילה (יב, א) גבי ושת, בא גבריאל ועשה לה זנב. וכל זה אכנים במכוון לישנא דגמ' ביומא שם, אמר הקדוש ברוך הוא מי הוא זה שמלמד זכות על בני? אמרו לפניו רבנו של עולם, גבריאל.

וראה בילקוט שמעוני איכה (רמז תתרט), כל רעיה בגדו בה, זה גבריאל ומיכאל שהיו מלמדין עליה זכות.

ויעו"ש עוד בשמות רבה (פרשת בא פרשה יח), אמר ר' נחמיה בא וראה אהבתו של הקדוש ברוך הוא על ישראל שהרי מלאכי השרת שהן גבורי כח עושי דברו עשאן הקדוש ב"ה שומרין לישראל, ומי הם מיכאל וגבריאל.

ויעו"ש עוד בסנהדרין (מד, ב), אמרה רוח פסקונית לפני הקדוש ברוך הוא רבנו של עולם, אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה אומר להם ומכלים אותם. ופירש"י, רוח פסקונית – גבריאל, ובהגהות הגר"א כתב שאינו כן, ועי' מש"כ בזה בספר דברי תורה (מונקאטש, ח"א סי' פו).

¹³⁴ אאמו"ר שליט"א העיר מדברי הגמ' בשבת (נו, ב), אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה כים, ועלה בו שירטון, ועליו נבנה כרך גדול [של רומין]. וצ"ע.

ויעויין עוד בספר אגרא דכלה (פרשת וירא), וז"ל, נראה לפרש דהנה העקידה היתה להמתיק דינו של יצחק ולקשרו בחדס [זוה"ק שם קי"ט ע"ב], והנה המלאך גבריאל הוא שר הגבורה והדין, עכ"ז הוא כבר בהמתקה, דהנה תמצא אפילו בשעת הדין והחורבן הנה הוא היה ממליץ טוב על ישראל כענין שאמרו חז"ל ביומא [עז א] בפסוק ואני באתי בדברך [דניאל י יב], והנה אותיות גב"ר שבשמו הוא הדין הגמור ואותיות אל"י שבשמו הוא המתקת החדס אל [תהלים נב ג], ודוד אמר בתחנוניו בעת היסורין הייתי כגב"ר אין אי"ל [שם פח ה] [עיי' בספר ברית כהונת עולם היינו כאילו ח"ו הסתכמות הדין בלי המתקה, הבן]. יעו"ש.

הלימודים מבני ישראל בעת שעבוד מצרים

אכתוב כאן קצת הארות והערות מענייני הזמן, דהיינו ענינא דיומא 'הפרשיות שעוסקים בהם ביציאת מצרים', והלימודים הגדולים שיש לנו ללמוד מזה.

(א) איתא בסוטה יא, ב: דרש רב עזריא, בזכות נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, בשעה שהולכות לשאוב מים הקב"ה מזמן להם דגים קטנים... ומוליכות אצל בעליהן וכו', יעו"ש באריכות כל הענין.

ולכאורה ענין הצדקות של הנשים אינו מצד שיש כאן מעשה של חסד וצדקות שבעבורו זכו לגאולה ובכותו, אלא הענין של גאולה מגיע לאלו שמאמינים בה ומייחלים אליה, וכאשר הנשים הללו גילו את אמונם ובטחונם בצורם באופן נעלה כזה, בתוך השעבוד ועבודת הפרך לא די בזה שלא עשו פעולות של יאוש ח"ו, אלא עוד הגבירו חיילים ועשו השתדלות עצומה מתוך סיכון ומס"נ כדי להעמיד עוד המשך ותולדות לכלל ישראל, זה מה שעמד להם לגאולה.

וזהו זה היה מענין העיניו של המצרים למעטן מפ"ו כדאיתא בהגש"פ: וירא ה' את ענינו זה פרישות ד"א, ועי' שמו"ר א, יב. ועי' בעה"ט פס' יא ענתו – ב' במסרת, הכא ואידך גבי אמן ותמר, לומר לך מה התם בענין תשמיש אף כאן היו מענים אותם כדי למעטן מתשמיש לבטלם מפריה ורביה.

ובפי' ענף יוסף על עין יעקב הביא בשם ספר אגרת שמואל בשם הרמ"ק שמטרת המצרים בהחלפת מלאכת אנשים לנשים היתה כדי שיתמעטו מפריה ורביה, כי דרך האשה לשאת משאות בראשה ולא בגופה וגבה, והטעם כי כח ההולדה שלה היא במתניה, ודרך האיש להיפך שכח ההולדה שלו הוא במוח שבראש, ולכן המצרים הפכו הסדרים כדי לפגוע בהם בכך זה ולמעטם. והנה כנגד גזירה זו נתחזקו הנשים הצדקניות להרבות פו"ר באורח פלאי.

ולפי"ז מבואר שדבר זה אינו ענין לשאר הזכויות שמצינו שנגאלו ישראל בעבורן, שנמנו בכמה מקומות בדברי חז"ל, (שלא שינו את שמם ואת לשונם, ולא אמרו לשח"ר ולא נמצא אחד מהן פרוץ בערוה, זכות אבות ואמהות, בזכות שבט לוי ועוד), שכאן אין זו זכות לחגאל, אלא שכך הוא הדרך שמי שמצפה לגאולה זוכה לה, וכן אנו אומרים בתפילה: את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום.

ודבר נפלא מצינו בפירוש הרא"ש בפרשת בא שדתן ואבירם לא מתו בשלשת ימי אפילה לפי שלא נתייאשו מן הגאולה, והן הן הדברים.

ובספר אהבת יחונתן על פרשת בשלח כתב ר"י אייבשיץ בזה"ל: וידוע דישראל היו קטני אמנה במצרים, שאמר לשוא אנו עמלים וגרשו את נשותיהם, אולם חכמת נשים בנתה ביתה, זהו מרים הנביאה שהשיאה עצה לאביה שיחזיר גרושתו וכן עשו כולם, ואולם הנשים הסכימו מיד ולא נתייאשו מן הגאולה, וכמאמר חז"ל בסוטה, בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים.

(ב) והנה כשאנו מחפשים 'מכנה משותף' לכל אותם הזכויות שבעבורם נגאלו ישראל ממצרים אנו מוצאים את ענין היותם יהודים ושמרו על היהודיות של בני ישראל אף בהיותם בגלות בארץ נכריה, ואף שמצינו שנכנסו כבר במ"ט שערי טומאה וגם למדו ממעשי המצרים, צ"ל שהיה זה רק מצד כל מיני עבירות וטומאות, אבל מצד עצם הזהות שלהם שמרו על זהות יהודית.

וזהו ענין שמירת השם והלשון, שזה ייחד אותם כיהודים, וכן יש גירסא שלא שינו את לבושם, וכמו דאיתא בהגש"פ מלמד שהיו ישראל מצוינים שם, וכן זכות אבות ואמהות, נראה פשוט שזה באופן שישנה בחינת 'אוהזין מעשי אבותיהן בידיהם', וזאת הן ע"י ששומרים על טהרת יחוסם, והן ע"י זה שבמעשיהם יש להם איזה שייכות וקירבה למעשי האבות.

והענין של היה אחד מהן פרוץ בערוה, היה מקום לפרש שענינו הוא שלא התבוללו בין המצרים בנישואין, אבל מסתימת הלשון נראה שגם לא נכשלו בעריות בינם לבין עצמם, וכן איתא בחז"ל להדיא שדרשו עליהם 'גן נעול אחותי כלה, אלו הזכרים, גן נעול מעין חתום אלו הבתולות', וכן מביא רש"י לגבי שלומית בת דברי שכל ישראל היו גדורים ושמורים ואחת היתה ופרסמה הכתוב.

ונראה לפרש שהענין של שמירה מעריות זהו בכלל עצם המגדיר של עם ישראל שהוא עם קדוש, ראה לשון תנא דב"א רבה פכ"ג: אפילו המצוה האחת שהיתה בידם נוח לפני הקב"ה הרבה יותר מן כמה מצוות שלנו, ומחי המצוה האחת שהיתה בידם, שנתקבצו כולם באגודה אחת וכתרו ברית שיעשו גמילות חסדים זה עם זה, וימרו ברית המילה שהוא ברית אברהם יצחק ויעקב, ושלא יניחו לשון של יעקב אבינו, ושלא ילמדו לשון של מצרים מפני דרכי ע"ז.

ומבואר דענין שמירת הברית זה הברית של האבות הק', ונראה שאף ששמירת הברית בקו"ע דהיינו עשיית ברית מילה נחלקו רבותינו אם קיימו בני ישראל במצרים, הנה שמירתו בשוא"ת וודאי קיימו, וכל הדברים שהם מניעה וקלקול בשמירת בריתן שמרו והחזיקו.

ואף ענין האחדות והברית בין כולן, וכן שלא אמרו לשה"ר, זה המאחד את כל היחידים להיות לעם אחד, ובזכות זו זכו לגאולה.

ולעומת זאת איתא במד"ר כאן: רבנן פתחין פתחא להאי קרא, בה' בגדו כי בנים זרים ילדו עתה יאכלם חדש את חלקיהם, ללמדך כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים... וכיון שעשו כן הפך הקב"ה האהבה שהיו המצרים אוהבין אותן לשנאה שנאמר הפך לבם לשנא עמו להתנכל בעבדיו, לקיים מה שנאמר עתה יאכלם חדש את חלקיהם.

וביאר רבינו הבית הלוי, 'כי מקודם שהיו מבדילין עצמם מן המצריים היו המצרים אוהבין אותן דאין בזה חשש נזק, כיון שהישראל היה מרחיק עצמו, ואח"כ כשהפרו ברית מילה הבדיל הקב"ה המצריים מהם ע"י השנאה, ולזה החשיב זה הכתוב בתוך הטובות הפך לבם לשנא, עיי"ש במדרש, דזה היה עיקר הצלתן של ישראל שישארו עם קדוש ומובדל בפני עצמן'.

וידוע עוד בשמו מפי השמועה שאמר 'כאשר אין היהודי עושה קידוש, אזי הגוי עושה הבדלה', ודפח"ח.

וכן מביאים בשמו דאיתא בנוסח ההבדלה בפסחים קג, ב: המבדיל בין אור לחושך בין ישראל לעמים, דכמו שבין אור לחושך יש מרחק קבוע מצד עצם המציאות ואין משמשים בערבוביא, כך בין ישראל לעמים ההבדלה היא בעצם המציאות, ואם אך ינסו היהודים למשמש את ההבדלה הזאת, מיד תהא ההבדלה ע"י הגויים. וראה מה שהרחיב בזה הגה"ק ר' אלחנן הי"ד בקונט' עקבתא דמשיחא.

ג) ונראה להוסיף עוד, דהנה בקרא כתיב 'ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף', ופירש: "עשה עצמו כאילו לא ידע. ולכאורה תמוה, הרי יכול היה לתקן ולחדש את גזירותיו גם אם באמת היה יודע ומכיר את יוסף, ולשם מה התנכר כאילו אינו מכירו.

ואולם יתכן לבאר שיוסף הצדיק איזה למושב בני ישראל את ארץ גושן וחקק חוקים של הבדלה וחומות הפרדה בין ישראל שישבו בארץ גושן למצרים, ולכן בזמן חי יוסף גם לא נטשו ישראל את ברית המילה, אבל המלך החדש חקק חוקים חדשים של התבוללות המצרים בעם ישראל, וזה היה סוד העבדות שנתן עליהם שהיה מתחילה בפה רך ובמתק שפתים, יחד עם המלך עצמו ועם כל המצרים, יען כי עם אחד אנחנו, וזה היה בניגוד גמור להנהגת יוסף הצדיק. וראה בתרגום אונקלוס: דלא מקיים גזירת יוסף.

וזה היה ההתחכמות הגדולה שלו, ובזה היה עמו באותה עצה בלעם הרשע, וגם בעצה השניה להשליך כל הילוד למים, וזה ע"מ לגרום להתבוללות גמורה במצרים, שלא ישארו אך הנקיבות, ועי"ז יתבוללו עמו, וכן כתב האוה"ח הק' בפס' מז, יעויין לשונו הזהב שביאר דבאופן כזה כל יוכלו להגאל ולעלות מן הארץ.

וראיתי דבר נפלא בשם הרה"ק ר' פינחס מקוריץ ששאל על מה שמצינו שבני ישראל שאלו ממצרים שמלות, שהרי מובא במדרש שנאלו אבותינו ממצרים על שלא שינו כסותם, והיאך ילכו ישראל בבגדי מצרים. אלא שבנ"י באמת לא שינו, אבל המצריים שינו והלכו גם בבגדי ישראל, ואותן המלבושים שאלו מהם.

הרי שהמצרים כ"כ רצו להרוס את חומת ההבדלה בין ישראל למצרים, עד שנמלו בגדי ישראל למלבושם.

ונראה שזה ג"כ היה הזכות של שבט לוי, שכיון שהוא לא נתפתה בפיתויי ה'פה רך' של פרעה, ולא הלכו לעבוד עבודת מצרים ברצון, אלא המשיכו לעסוק בתורה, לכן מצרים לא יכלו להם לשעבדם ולא היו בכלל השעבוד, כי היו מובדלים מהם לגמרי, וכשיהודי מובדל מהגוי זוהי הסגולה הכי טובה לו להנצל ממנו, וזכות זו של שבט לוי עמדה לכל כלל ישראל להגאל¹³⁵.

ושוב ראיתי שהנצי"ב בפ' העמק דבר כבר עמד בזה, וכתב בביאור 'ותמלא הארץ אותם' שאין הכוונה רק את ארץ גושן שהיה מיוחד לישראל, אלא אפילו כל ארץ מצרים מלאה מהם, וזה משמעות אותם כלומר עמם, ולכן במכת בכורות הוצרכו ל'זפסח ה' עת הפתח' יען כי היו דרים בין המצריים, ויעו"ש שזה הקדמה לבאר שנאת מצרים וגזירת המלכות, וכל החשדות התחילו ממה שבקשו לצאת מרצון יעקב אביהם שישבו דווקא בארץ גושן. ועוד ביאר לפי"ז סיבת הפסקת המילה משמת יוסף, דיוסף לא הניח לעדת מצרים לדור בקרב מצרים, והטעם שהפך ה' את לב מצרים לשנוא עמו היה כי לא היה ניכר ההבדל ביניהם, יעו"ש שכתב ככל הדברים ממש.

ד) ודבר מפליא מצינו בשם הגה"ק מהרי"ל דיסקין, דהנה מובא בפר' לך נוסח הבטחת ה' לאברהם אבינו בברית בין הבתרים 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', ולכאורה תיבות 'בארץ לא להם' מיותרות המה, כי מילת גר בעצמו מורה שהארץ לא לו הוא, אלא הכוונה

¹³⁵ ובאמת יש כאן עוד לימוד, שכל דבר שבא לאדם זה בא רק מכח מעשיו, ואף אחד לא יכול להרע לו חוץ מעצמו, ורק כאשר ישראל מעצמם נתפתו בפה רך יכלו להשתעבד בהם, ודבר נפלא בזה כתב השו"מ בספרו דברי שאול כאן לפרש ענין 'בפרך' ע"פ המובא בתוס' בזכחים עב, ב ד"ה ה"ג אגוזי פרך בשם הפסיקתא דנמשלו ישראל לאגוז שיש בו שלשה מינים של פרך שנפרך מעצמו, וכאן ג"כ נפרכו מעצמן.

היא כי ישבו בארץ מצרים שהיא ארץ לא להם שאין להם בה שייכות כלל אז ישתעבדו בהם, אבל אם ישבו רק בארץ גושן שהיא ארץ שלהם, כמובא בפרקי דר' אליעזר ובדעת זקנים שארץ גושן נתן פרעה לשרה אמנו במתנה¹³⁶, אז לא ישתעבדו בהם, ולכן קבע יעקב שם בית מדרש כדאיתא במדרש זאת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גשנה, להתקין בית הוועד שיהיה מורה בו תורה, שיהיו השבטים לומדים בו ויתדבקו בידיעת ה' ובמצוותיו, ויהיו בדלים לעם בפני עצמם ולא יתערבו עם המצרים, וכן משמע מדברי הכתוב 'ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים' שמפרשים שמהחלשים שבהם הציג אותם לפני פרעה כדי שלא יקח אותם לעבודתו, וישארו בארץ גושן, וכן אמר להם יוסף 'בעבור תשבו בארץ גושן'.

ועוד ביאר מהריל"ד לפי"ז ענין סמיכות הפסוקים בסו"פ ויגש עם תחילת פר' ויחי ש'פרשה זו סתומה, וישב ישראל בארץ מצרים בארץ וגו' ויפרו וירבו מאוד --- ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, להורות לנו שעיקר חיותו של יעקב היו אלה הי"ז שנה שהיו בדלים ממצרים, ואשר ע"כ לא היה עליהם שום שיעבוד. ורמז לנו הכתוב שכאשר מת הדור הראשון והתקרבו להמצרים וירבו ויעצמו ותמלא הארץ אותם, שיצאו מארץ גושן שהיה מיועד להם מאת יעקב ויוסף ונפוצו בכל ארץ מצרים ונתערבו עם כל התושבים המצרים, אז ויקם מלך חדש אשר הכריח אותם להשתעבד, ונתקיים דברי הכתוב כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, אז ועבדום וענו אותם. ובני לוי אשר לא יצאו מארץ גושן ונשארו שם והיו עוסקים בתורה למען דעת עבודת ה' לא נשתעבדו כלל, יעו"ש.

והנה עוד מובא בשם המהריל"ד להאיר, דהנה בקרא כתיב: וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם, ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס, ומה מרמז לנו המקרא ב'למען ענותו', אלא דלכאורה קשה איך נפטרו שבט לוי, ובכללם משה ואהרן מן העבודה של מצרים, ואין לומר משום שהיו מסורים לתורה ועבודה וידיעת ההוראה, שהרי כיון ששמו עליהם שרי מסים לבנין המדינה, לתקן לה מבצרות לשמרה, והיה הברירה בידם לשלם מס ממון תמורת העבודה, היו צריכים כל ישראל להיות שוים, שהרי איתא בב"ב ח דהכל לכריא פתיא אפילו מרבנן, אלא דקיי"ל שם דעבודה שבגוף פטורים כדאמרינן התם לא אמרן אלא דלא נפקי באוכלוזה, אבל נפקי באוכלוזה רבנן לאו בני מיפק באוכלוזה נינהו, וכאן היה זה עבודת הגוף בעיניו וסבל, ולא יכלו לפטור עצמן בממון ולכך היו פטורים, עכ"ד.

ונראה להוסיף, שבאמת הרי מפורש בדברי חז"ל בסוטה שם שלא היה בבנין פיתום ורעמסס שום תועלת ממונית או הגנה למדינת מצרים, שמיד היה התחום בולעו או שהיה מתרוסס, וכל הכוונה היה לקיים בהם 'ועבדום ועינו אותם', והא מיהת שבעיניו וסבל הרי שבט לוי לא היו בכלל הגזירה, וכמש"נ.

ויתכן מאוד שלולי כל ישראל היו נשארים בארץ גושן ועוסקים בתורה ולא היו מתפתים לצאת משם למצרים ולעבוד עבודתם, לא היה מתקיים בהם כל אותו עינוי וסבל, שהרי מצינו בקרא דנגזר ארבע מאות שנה, רק קושי השעבוד השלים, ואולם בלא"ה נחשב בכלל השעבוד גם עצם הגלות במצרים.

¹³⁶ ובאלישיך הק' איתא שבאותו הזמן היה בה קדושת ארץ ישראל, וראה עוד דברים מופלאים בזה בספר מגדים חדשים עה"ת סוף פר' ויגש, שיש מדרשים ודעות רבותינו שארץ גושן מישך שייכא לארץ ישראל, ובאמת לפי"ז מובן מה שאמר יוסף ליעקב שישב בארץ גושן, ומ"מ אמר לו 'וזהיית קרוב אלי', וצ"ב שהרי אם יושב בארץ גושן ולא בארץ מצרים, הרי הוא רחוק מיוסף שישב במצרים, וע"כ דהמכוון הוא שלארץ גושן יש ג"כ בחינה של א"י, ואמר לו שישב בגושן תמורת הישיבה לא"י שאחר שראה כבר את כבודו של יוסף ויקרו ישוב למקומו בא"י, וע"ז אמר לו שישב בארץ גושן, שיש בה מענין ישיבת א"י, וגם יהיה לו המעלה שיהיה קרוב אליו.

וחלק בלתי נפרד מעבודת הפסח והיציאה ממצרים היה להבדל מהמצרים לגמרי, וכן מצינו בדברי האוה"ח הק' פרשת בא (יב, ו), וז"ל: עוד ירמוז ע"ד אומרם ז"ל בפסוק גוי מקרב גוי שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי ע"ז מצד היותם בין המצריים, ואמרו עוד שרמוז הכתוב באמרו משכו שימשכו מע"ז, והנה אין כוונתם ז"ל לומר ה"ו שהיו עובדי ע"ז, אלא לצד שהיו ביניהם מבלי ידיעתם ויעשו חוקים של עובדי ע"ז בפרטי הלבושים והמאכלים והדברים הרגילים, ואשר על כן מלבד שציוה שיעקרו מאותם פרטים שידמו להם וכו'.

נולפי דברי האוה"ח לק"מ הקושיא שכתבנו לעיל מדברי המדרש, דבאמת בשגגה סרו מעט מלאהוז בדרכי אבות לגמרי].

ה) ועוד לימוד נפלא ביותר מצינו בדברי הגאון הנורא בעל שואל ומשיב בספרו דברי שאול עה"ת כאן בביאור דברי המדרש (רבה ה, טז): ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן, מהו למה, אמר להם אתה למה ודבריהם למה, וז"ל: והמדרש משולל ביאור, ונראה בזה כי הנה זאת לפנינו בישראל האנשים המצוינים בתורה וביראה אחריהם נמשכו כל בית ישראל, וכל איש ואיש מישראל מתברך היה בלבבו שבניו יזכו להיות כמותם שיהגו בתורת ה' ויראתו. והנה משה ואהרן לא עסקו רק בתורת ה' ועבודתו וגם כל שבט לוי לא עבדו לפרעה, וכשראה פרעה כי כל ישראל נמשכין אחריהם ורוצים להשטמ מן העבודה, לכן אמר למשה ואהרן למה תפריעו את העם, כי כן דרך העולם וחברת האנושי הוא לעבוד, ואתם ע"י הנהגתכם מפריעים לי לנהל את עבודת המדינה.

ולזה אמר להם 'אתם למה', הדוגמא שלכם שאתם בטלים מהעבודה מפריעה, ודבריהם אל העם באופן זה 'למה שאתה מפריעים גם להם' לנו לסבלותיכם.

וכן אורחות הרשעים שיחשבו כי העמלים בתורה הם הגורמים נזקי הדור, כי אם היו עוסקין בדרך ארץ כל העולם היו נמשכים אחריהם, טח מראות עיניהם כי הם הם המקיימים הדור.

טעמים לתפילת טל במוסף דפסח

מה שנהגו להתפלל טל ביום טוב ראשון של פסח, כי אז אוצרות טללים נפתחים, וכן מוכח בפרקי דר"א בפרק ל"ב (ל"ה) דאמר התם הגיע ליל יום טוב ראשון של פסח קרא יצחק לבנו עשו הגדול ואמר לו בני הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים וכו' עשה לי מטעמים כדי שאברכך וכו'. (ספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים חג הפסח סי' י; מטה משה סי' תרסב, וכבר נמצא כן בספר האמונה והבטחון להרמב"ן).

והוסיף בזה בספר שם משמואל (פסח תרע"ב), ענין שמברכין טל בפסח. הנה אמרו ז"ל בפרקי דר"א כשרצה יצחק לברך את עשו אמר לו הנה הוא זמן שנפתחים בו אוצרות טל. והענין כי טל לא מיעצר לעולם היינו כי הגשם בא מאתערותא דלתתא, אבל טל הוא אף בלא התעוררות דלתתא, ולזה כשרצה יצחק אע"ה לברך את עשו, אף שלא הי' מחזיק את עשו לרשע אבל בודאי לא הי' מחזיק אותו לצדיק שיוכה לברכות ע"י מעשיו, ולהכי רצה לברכו בבחי' טל, שיתקיים אף שלא יהא ראוי.

וכבר קדמו ברעיון זה בספר יערות דבש (דרוש א), וביאר בזה דברי הגמ' בריש תענית (ד, א), אמר רבי ברכיה אף כנסת ישראל שאלה שלא כהוגן, והקדוש ברוך הוא השיבה כהוגן, שנאמר ונדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מצאו ויבוא כגשם לנו. אמר לה

הקדוש ברוך הוא: בתי, את שואלת דבר שפעמים מתבקש ופעמים אינו מתבקש, אבל אני אהיה לך דבר המתבקש לעולם, שנאמר אהיה כמלך לישראל. יעו"ש.

למה צוו החכמים ז"ל להזכיר מל ביום הראשון של פסח, וצוה תורה לספור ספירת העומר מיום השני ואילך דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת, ומתרגמינן מבתר יומא טבא, כי מל הוא רחמים כמעט המצה, והבאת העומר הוא הדין, ומטעם זה באה מהשעורים לכן ספירתנו בלילה אחר צאת הכוכבים, והזכרת המל ביום ובתפלת המוספין שהוא שעת רחמים. (דרשות ר"י אבן שועיב יום ראשון של פסח).

בטעם שמברכין המל במוסף א' דפסח, כמבואר בשו"ע או"ח [סי' תפ"ח סעי' ג'], י"ל באשר ע"י המל יחי' המתים כאשר מפורש בארוכה בפיוט המל, בריש החרוזים מל להחיות בו נקוקי סעיפי' ואח"כ בפייט בארוכה, ובטאו"ח (סי' ת"ץ), שמקובל בידינו שתחיית המתים תהי' בפסח, לזאת ראוי להתפלל ולהזכיר גבורת מל במוספין דפסח, ודו"ק. [שו"ת שיח יצחק סי' ר].

ויש להוסיף ולציין בזה שבספר שפתי חכמים עמ"ס מגילה לא, א מובאים כו"כ ענינים הנעשים בפסח מפני שתחיית המתים בה, יעויי"ש היטב.

חזון העצמות היבשות

טעמי קריאת 'הפטרת העצמות היבשות' בשבת חוה"מ פסח

א] איתא בשו"ע (סימן תצ סעיף ט), שבת שחל בחול המועד... ומפטירים היתה עלי.

ובמשנה ברורה (ס"ק יד), ומפטירין היתה עלי – האמורה לענין תחית המתים. והטעם כי תחית המתים יהא בניסן וגוג ומגוג בתשרי ע"כ מפטירין בניסן העצמות היבשות ובתשרי בוא גוג [טור].

והנה טעם זה העתיקו לעיקר כל הפוסקים, ומקורו בטור בשם רב האי גאון ששמע מפי חכמים, אולם באמת נראה לדון טעם אחר לזה, שהרי מקור דין הפטרה זו בשבת חולו של מועד הוא מדברי הגמ' במגילה (לא, א), אמר רב הונא אמר רב, שבת שחל להיות בחולו של מועד, בין בפסח בין בסוכות, מקרא קרינן ראה אתה, אפטורי בפסח העצמות היבשות. ופירש"י, בעצמות היבשות – שיצאו ממצרים לפני הקץ.

וביאור דבריו ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין (צב, ב), ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל, אמר רב אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו, שנאמר ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו ואלעדה בנו ותחת בנו וזבד בנו ושותלח בנו ואלעד והרגום אנשי גת הנולדים בארץ וגו' וכתוב ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו.

ופירש"י, שמנו לקץ – של יציאת מצרים. ומעו – שלא היה להם למנות גזירת ועבדום וענו אותם אלא משנולד יצחק, דהא כתיב כי גר יהיה זרעך – זה יצחק, דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע והם מנו משעת הדיבור לאברהם, ותניא בסדר עולם: אברהם אבינו בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה היה, ומבין הבתרים עד שנולד יצחק היה שלשים שנה, דכתיב ואברהם בן מאה שנה בהולד לו את יצחק בנו, נמצאת אומר משדבר עמו בין הבתרים עד שיצאו ממצרים היו ארבע מאות, ואותן שלשים שמן הדבור עד לידת יצחק מעו בני אפרים, ומניין שבני אפרים הן שיצאו קודם זמנן ונהרגו שנאמר ובני אפרים שותלח וגו' והרגום אנשי גת.

ונראה מדברי רש"י שהדגיש בתוכן ענין העצמות היבשות את הטעם לזה שזה היה מחמת היציאה ממצרים קודם הקץ, שזה קישור הענין להפטיר בו בפסח ולא כדעת רב האי גאון דהיינו לצד תחיית המתים לחוד, שזה מבואר גם לדעות החולקות בגמ' בסנהדרין שם שהעצמות היבשות לא היו של בני אפרים.

ושוב מצאתי מפורש כן בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריט), וז"ל, ולפי תרגום ירושלמי של פסוק ויהי בשלח משמע שמיתי יחזקאל היו משבט אפרים שיצאו ממצרים מלפני הקץ ונכשלו דכתיב בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב ודומה קצת שהיא מעין המאורע, וכן מפורש בברייתא דר' אליעזר. [ומובא בא"ר סי' תצ ס"ק יב].

קשר העצמות היבשות של בני אפרים עם קריעת ים סוף

ב] והנה הקשר של העצמות היבשות דבני אפרים עם היציאה של בני ישראל ממצרים קשורה בעיקר עם ההליכה דרך המדבר ים סוף ולא דרך ארץ פלשתים, וכמו שמפורש בתרגום יונתן ריש פר' בשלח (יג, יד), וְהָיָה כִּד פֶּטֶר פֶּרְעֹה יִת עֲמָא וְלֹא דְבְרִינֵן יִי אֲוִרָה אֲרַע פְּלִישְׁתָּא אַרום קָרִיב הוּא אַרום אָמַר יִי דְלָמָּא יִתְהוּוֹן עֲמָא בְּמִיחְמִיחוֹן אֲחִיחוֹן דְּמִיתֵן בְּקָרְבָּא מֵאֲתָן אֲלֵפִין גּוֹבְרִין בְּנֵי חֵילָא מְשֻׁבָּטָא דְאַפְרִים מֵאֲחִדִּין בְּתַרְסִין וְרוֹמְחִין וּמֵאֲנֵי זֵינִין וְנִחְתּוּ לָגַת לְמִיבּוֹז גִּיתִי פְּלִישְׁתָּא וּבְגִין דְּעִבְרוּ עַל גְּזֵרַת מִימְרָא דִּי וְנִפְקוּ מִפְּצָרִים תְּלָתִין שָׁנִין קָדָם קִיצָא אִיתְמַסְרוּ בִידָא דְפְּלִישְׁתָּא וְקַטְלוּנֵן הֵינֵן הוּוּ גְרַמְיָא וְכִישְׁיָא דְאַחִי יִתְהוּוֹן מִימְרָא דִּי עַל יְדָא דִּיחֻזְקָאֵל נְבִיא בְּבִקְעַת דְּוָרָא וְאִין יְחֻמוֹן בְּדִין יִדְחֻלוֹן וִיתּוּבוֹן לְמִצְרַיִם.

והדברים מפורשים ומבוארים בעוד כמה מדרשי חז"ל (מכילתא שם; שמו"ר פרשה ב; פסיקתא דר"כ וילקוט שם).

ולפי"ז הרי זה ענין בעיקר עם יום שביעי של פסח ולא עם שבת חולו של מועד, וכן מצינו בדברי רש"י בפר' בשלח (טו, יד) עה"פ חיל אחז ישבי פלשת, וז"ל, מפני שהרגו את בני אפרים שמיהרו את הקץ ויצאו בחזקה, כמפורש בדברי הימים והרגום אנשי גת. ומקורו בדברי חז"ל במכילתא שם, ואף גם זאת מישר שייכא ליו"ט אחרון של פסח במסוים ולא לחולו של מועד.

סיבת הריגת בני אפרים

ג] ברם, הנה בסיבת הריגתן של בני אפרים ע"י הפלשתים, יעויין מהרש"א בח"א, וז"ל, ועוד נראה לפרש דדקדק לומר והרגום אנשי גת הנולדים וגו' דמשום שטעו בקץ לא היו חייבים הריגה בידי שמים ע"י אנשי גת אבל כבר היתה השבועה בין אברהם ויצחק ובין הפלשתים ואלו בני אפרים עברו על השבועה שבאו לקחת מקנה אנשי גת הנולדים בארץ ר"ל מאותם שהיו אנשי השבועה עם בני אברהם ויצחק ולכך הרגום על שעברו השבועה שעמהם.

אולם באמת לשון חז"ל במדרש (שמות רבה ריש פרשת בשלח פרשה כ), למה אלא שטעו שבטו של אפרים ויצאו ממצרים עד שלא שלם הקץ ונהרגו מהם ל' רבוא ולמה נהרגו שחשבו מיום שנדבר אברהם בין הכתרים וטעו ל' שנה שנאמר בני אפרים נושקי רומי קשת לולי שטעו לא יצאו מי היה חפץ להוציא אל הרג בניו, אפרים שנאמר ואפרים להוציא אל הורג בניו והרגום פלשתים שנאמר ובני אפרים שותלח והרגום אנשי גת, והיו עצמותיהם שטוחין בדרך חמרים חמרים שכבר היה להם ל' שנה שיצאו עד שלא יצאו אחיהם ממצרים,

ובמכילתא ריש בשלח, ד"א כי אמר אלהים זו מלחמת בני אפרים שנ' ובני אפרים שותלח וברד בנו והרגום אנשי גת, וכתוב בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב וגו', מפני מה שלא שמרו ברית אלהים ובתורתו מאנו ללכת עברו על הקץ ועל השבועה.

וכן פירש רש"י עה"פ הנ"ל בתהילים (עה, ט), בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמִי קֶשֶׁת הִפְכוּ בְּיוֹם קָרֶב, וז"ל, שיצאו ממצרים בזרוע לפני הקץ ובטחו בגבורתם ובחצייהם וסופם הפכו לנוס ביום קרב כמפורש בדברי הימים והרגום אנשי גת הנולדים בארץ.

הרי מפורש כפשטות משמעות לשון רש"י בסנהדרין שנהרגו בני אפרים על שמהירו את הקץ, ובזה עברו על השבועה של הקב"ה, והמכוון הוא להא דאיתא בגמ' שילחי כתובות (קיא, א), החוא מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר ג' שבועות הללו למה, אחת שלא יעלו ישראל בחומה... מיבעי ליה לכדרבי לוי, דאמר שש שבועות הללו למה, תלתא הני דאמרן, אינך שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. בצבאות או באילות השדה אמר רבי אלעזר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה.

מבואר דכאשר עוברים על אותן השבועות ממילא ישנה מציאות של מיתה והריגה עי"ז שהקב"ה מתיר את בשרם כצבאות וכאילות השדה. ועי' בשו"ת הרשב"ש סי' ב שג"כ כתב בהדיא דזהו טעם הריגת בני אפרים.

פקד פקדתי' שבועה למנוע כשלון בני אפרים

ד] ויעויין בספר משך חכמה פר' ויחי משך חכמה (בראשית נ, כד), וז"ל, פקד יפקוד אתכם והעלה אתכם. כי הנה למדם כי לא יעלו בחומה עד בוא נביא מהשי"ת ויאמר פקד וכו'. וזה לימוד לדורות, שלא יעלו מעצמן, ולא כמו שעשו בני אפרים שהקדימו הקץ, יעו"ש.

וכבר קדמו בזה בספר ספר מגיד מישרים להב"י (פרשת בשלח מהדורא קמא), וז"ל, ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע וכו' איכא למידק אמאי כפל תרי זימנא השבע השביע וכן כפל פקד יפקוד, אבל רזא דמלתא דיוסף צפה ברוח הקודש דעתידין בני אפרים למיפק קודם הקץ, ומשום הכי לא אומי לבנוהי דיסקון יתיה, דהא אינון יפקון קודם הקץ וקטלין להון בני גת אלא לבני ישראל הוא דאומי והיינו השבע השביע כלומר השביעם דלא יסקון גרמוהי בזמנא קדמייתא אלא בזמנא בתרייתא יסקון יתיה, והיינו פקוד יפקוד אלהים וכו' כלומר כד תהא פקידא תניינא והעליתם את עצמותי ולא בפקידא קדמייתא.

וכן הוא במדרש שכל טוב (ריש פר' בשלח), עברו על הקץ שנגזר בין הבתרים, עברו על השבועה, דכתיב וישבע יוסף את בני ישראל לאמר, ועכשיו יראו ישראל מלחמה שקשה עליהם,

ואולי יש להכניס כל זה בכוונת התוס' בסומה (יג, א), וז"ל, סרה בת אשר נשתיירה מאותו הדור. תימא והלא מכיר ויאיר בן מנשה נולדו בימי יעקב והיו מבאי הארץ למה לא שאלם משה והם היו מבני בניו של יוסף. י"ל שסוד הגאולה נמסר לסרה כדאיתא בפירקי ר"א (פרק מח) וכיון שבא משה הלכו זקני ישראל אצל לפי שכבר נכשלו על ידי בני אפרים שיצאו שלשים שנה לפני הקץ ונמלכו עתה בה, ואמרה להם מה לשון אמר לכם המושיע הזה אמרו לה פקדתי אמרה להם א"כ הוא הוא לכך הלך גם משה אצלם, מתוספת רבי. עכ"ל.

מבואר בדברי התוס' שבמילות פקד פקדתי בא יוסף לאפוקי מן הכשלון של בני אפרים לדחוק את הקץ.

'הַשְׁפַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם'

ה) ומעתה י"ל בפשיטות, דהנה חג הפסח זהו זמן הגאולה, וכמו דאיתא בראש השנה (יא, א), בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל, ולכך 'דבר בעתו מה טוב' הוא להזהיר שלא ידחקו את הקץ קודם זמנו, ושלא יעלו בחומה עד העת שיפקוד ד' וישיב שבות עמו.

ומה מתאים לזה שהפמרה זו היא ביום שבת חולו של מועד, שבו המנהג לקרות מגילת שיר השירים שנכפלה בה האזהרה, הַשְׁפַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצִבְאוֹת אוֹ בְּאִילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרֹרוּ וְאִם תַּעֲזְרוּ אֶת הָאֶהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֶז (ב, ז; ג, ה), דקאי על השבועה שהשביע הקב"ה שלא ידחקו את הקץ כמפורש בכתובות שם.

ובדרשות ר"י אבן שועיב ליום אחרון של פסח כתב בפירושא דהאי קרא, וז"ל, ומסיים השבעתי אתכם, מאמר הנביא שהזהיר להם במצרים שלא ידחקו הקץ כמו שאירע להם, כי בני אפרים דחקו הקץ ויצאו שלשים שנה קודם, כי הם חשבו מיום הגזירה ואין המניין אלא משנולד יצחק דכתיב כי גר יהיה זרעך, ולכן השביעם באילות ובצבאות, כי ידוע כי טבע אלו החיות, כי בחדש שנכנסות בחשק הולכות בלא דעת כשכורות ואז צדין אותן הציידין, וכן ישראל לא יתעם אלא החשק ויפלו ביד אויביהם, כמו שקרה לבני אפרים שנפלו ביד פלשתים.

וראה נא לשון הרמב"ם באיגרת תימן לדון מינה אוהרה לנו בזמן הזה שלא לדחוק ולא לחשב את הקץ, וז"ל, ואתה דן מקץ זה קל וחומר: ומה הקץ הזה שנודע זמנו והתבאר לא ידעוהו – כל שכן הקץ הזה הארוך שפחדו הנביאים וחרדו מרוב אריכותו, עד שאמר הנביא על דרך התמה העולם תאנף בנו תמשוך אפך לדור ודור, ואמר ישעיהו כשספר אריכות הגלות הזו ואספו אספה אסיר על בור וסגרו על מסגר ומרב ימים יפקדו, ובאר לנו דניאל עמק ידיעת הקץ והיותו סתום ונעלם, ולפיכך מנעונו החכמים זכרונם לברכה מלחשוב הקצים לביאת משיח, לפי שיכשל בהם ההמון ושמוא ימעה בראותו שבאו הקצים ולא בא. עכ"ל.

דחיית הקץ – סיבת השעבוד

ו] אולם נראה לומר עוד, דהנה בכל המדרשים הללו מפורש דבני אפרים יצאו **שלושים שנה** קודם הקץ, ומעותם היתה שמנו זמן הקץ מעת הדיבור בברית בין הכתרים ולא מעת לידת יצחק, אולם בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, פיסקא יא – ויהי בשלח) איתא, כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה. ומי היו, רבנין אמרין בני אפרים ובני שותלח היו, על שמעו את הקץ **שמנים שנה** נפל מהם מאה ושמנים אלק, הד"ה דכתיב בני אפרים נשקי רמי קשת הפכו ביום קרב.

ובפי' מלבי"ם לדברי הימים (א ז, כה – כז), וז"ל, ורפח בנו. יל"פ שארבעה שבפסוק זה הם בניו של בריעה, לכן נכתב ו' בכל אחד, ולעדן היה בנו של תחן, ועמיהוד בנו של לעדן. עכ"פ ידענו יחוסו של יהושע בן נון, שנון היה בן של אלישמע בן עמיהוד נשיא לבני אפרים, עמיהוד יצא מבריעה בן שותלח. וכל מ"ש לא יסכים לדעת ס' הישר שיצאו בני אפרים שלשים שנה קודם הקץ, ובפר"א פמ"ח דעתו שהיה קודם התחלת השעבוד, ובוה יצדק כל מה שפרשתי, עכ"ל.

והכי איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מז), ר' אליעזר אומר כל אותן השנים שישבו ישראל במצרים ישבו בטח ושאנן ושלו עד שבא נון מבני בניו של אפרים ואמר להם נגלה לי הב"ה להוציא אתכם ממצרים, בני אפרים בגאות לבם שהם מזרע המלכות וגבורי כח במלחמה לקחו את נשיהם ואת בניהם ויצאו ממצרים, ורדפו המצריים אחריהם והרגו מהם מאתים אלק כלם גבורים, שנ' בני אפרים וכו', ר' ינאי אומר לא העבידו מצרים את ישראל אלא שעה אחת מיומו של הב"ה שמנים ושלוש שנה, קודם שנולד משה שאמרו החרטומים אל פרעה עתיד אחד להוליד והוא מושיע את ישראל ממצרים, וחשב פרעה ואמר השליכו את כל הילודים הזכורים ליאורה והוא מושלך עמהם ונמצא הדבר בטל, לפי' השליכו כל הילודים ליאורה שלשה שנים קודם שנולד משה, ולאחר שנולד אמרו הנה נולד, אמר להם הואיל ונולד מכאן ואילך אל תשליכו הילודים ליאורה אלא תנו עליהם עול קשה למרר חי אבותינו בעבודה קשה, שנ' וימררו את חייהם וכו'.

והנה משמעות הלשון בפרקי דר"א הוא שדווקא מחמת אותה יציאה של בני אפרים קודם הזמן התחיל השיעבוד, ועד אותה שעה ישבו 'בטח ושאנן ושלו', ולפי"ז מבואר ביותר השייכות של העצמות היבשות לעיקר הענין של יציאת מצרים.

ענינו של יום שביעי של פסח

במגילה (לא, א) מובאים סדרי קריאת התורה במועדים, ואיתא שם שבשביעי של פסח קורים פרשת בשלה, ובפשוטו היינו משום דמיירי שם מענין הנס דקריעת ים סוף שאירע באותו היום, אולם מצינו חידוש גדול ברש"י שם שפירש 'זיהי בשלה פרעה - לפי שביום שביעי של פסח אמרו שירה על הים'.

ומבואר דענינו של יום שביעי של פסח דעלה מוסבת הקריאה היינו שביום ז' של פסח אמרו ישראל שירה על הים.

ואמנם כן מפורש בלשון הספורנו בפרשת ראה (טז, ח), וז"ל, וביום השביעי עצרת. נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת האל יתעלה ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות לפיכך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל כמו שהוא הענין בחג הסכות שאין השביעי שלו מקרא קדש.

וראה עוד לשונו הזוהב של האברבנאל בפרשת ראה, וז"ל, כי היום השביעי הוא עצרת לה' והוא יום קריעת ים סוף. ועצרת היא שם למלכות מלשון (שמואל א' ט') זה יעצור בעמי. יאמר אותו יום שעמדו על הים מלך הקדוש ברוך הוא עליהם. וכמ"ש ה' ימלוך לעולם ועד. כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו וגו'. ולהיותו יום המלכת הקדוש ברוך הוא על עמו ראוי שלא יעשה בו מלאכה ויהיה יום יותר מקודש מן שאר הימים הששה.

ובספר צרור המור (פרשת בא), וז"ל, כן הם אף על פי שיצאו ממצרים. לא היו שלימים באמונתם עד היום השביעי שעברו בים. כי אז האמינו בה' ובמשה עבדו. ולכן צוה וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש. הוא יום השירה.

וכל אלו הדברים עולים בקנה אחד עם דברי רש"י במגילה הנ"ל שמהותו של יום לא נקבע על מאורעות הנסים, אלא על השירה שנאמרה בעקבותיהם. וזה נפלא.

[ב] והנה כתב במשך חכמה בפר' בא (יב, טז) עה"פ וביום הראשון מקרא קודש, וביום השביעי מקרא קודש, וז"ל, הנה בפסח מצרים, לא היה חימוצו נוהג אלא יום אחד, כן כתבו דיוס טוב לא נהוג (תוספות יום טוב וצל"ח שלחי מסכת פסחים, מהרי"ט לקידושין לו, ב). ולדעתי הא דאמר להם עתה דבר של דורות, הוא להורות שלימות מצוותיו יתברך, כי כל העמים בדתותיהן הנימוסיות יעשו יום הנצחון יום מפלת אויבים לחוג חג הנצחון. לא כן בישראל, המה לא ישמחו על מפלת אויביהם, ולא יחוגו בשמחה על זה, וכמו שאמר (משלי כב, יז) בנפול אויבך אל תשמח (ובהכשלו אל יגל לבך) פן יראה ה' ורע בעיניו, והשיב מעליו אפו". הרי דאדם המעלה אינו שמח בנפול אויבו, משום שהשמחה רע בעיני ה' הלא הרע בעיני ה' צריך לשנאתו. ולכן לא נזכר בפסח 'חג המצות, כי בו עשה במצרים שפטים, רק כי הוציא ה' את בני ישראל ממצרים. אבל על מפלת האויבים אין חג ויום טוב לישראל...

והנה במצרים נמבעו בים סוף ביום שביעי של פסח (רש"י שמות יד, ח), ואם היה אומר השם יתברך שיעשו בשביעי מקרא קודש, היה מדמה אדם שהשם צוה לעשות חג לשמחה במפלתם של רשעים. ובאמת הלא מצינו שלא אמרו לפניו שירה, שנאמר "ולא קרב זה אל זה", שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתם של רשעים. ולכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג

בשביעי ולחורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שצוה להם טרם שנמבעו בים ודו"ק. וכן מפרש בילקוט רמז תרנ"ד, שלכן לא כתב שמחה בפסח, ואין אומרים הלל כל שבעה משום "בנפול אויבך אל תשמח".

והנה בכל דברי הקדמונים הנ"ל מבואר שהיו"ט של שביעי של פסח ענינו קשור ואחוז בקריעת ים סוף, ואף שאין מפורש בדבריהם להדיא שזה נקבע על מפלת המצרים ומביעתם בים, והיה מקום לומר, דאדרבה, זה נקבע על השירה ולא על עצם מפלת המצרים, מ"מ הרי בודאי תוכן השירה מלא וגדוש במפלתן של המצרים בים, וכל חלקה הראשון של השירה מוקדש לזה, וא"כ קשה לומר שאין שייכות בין קביעת היו"ט למפלת המצרים.

וביותר מצינו בדברי האבן עזרא בפר' בא על פס' זה, וז"ל, וביום הראשון הוא יום יציאת מצרים. והיום השביעי הוא יום מביעת פרעה כאשר אפרש.

קריעת ים סוף והעברת הירדן

א] כתיב בתהלים (קיד, א-ג), בַּצֵּאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֵעֶזְרָא... הֵימָּן רָאָה וַיִּנָּם הַיָּרְדֵּן וַיָּסֹב לְאַחֲרָיו. רבים מן המפרשים פירשו דקאי על נס העברת הירדן בימי יהושע (אב"ע; רד"ק; מאירי; ספורנו; מצוד"ד; מלבי"ם ועוד)¹³⁷.

חזינן הקשר שישנו בין נס יציאת מצרים וקריעת ים סוף לנס העברת הירדן ע"י יהושע בן נון לפני כניסתו לארץ ישראל.

ואמנם כן מצינו מפורש בדברי הנביא יהושע (ד, כא-כד), וַיֹּאמֶר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲשֶׁר יִשְׁאַלֶנּוּ בְּנֵיכֶם מָחָר אֶת־אֲבוֹתָם לֵאמֹר מָה הָאֲבֹתִים הָאֵלֶּה; וְהוֹדַעְתֶּם אֶת־בְּנֵיכֶם לֵאמֹר בִּיבִשְׁתָּה עֶבֶר יִשְׂרָאֵל אֶת־הַיָּרְדֵּן הַזֶּה; אֲשֶׁר־הוֹבִישׁ ד' אֱלֹקֵיכֶם אֶת־מִי הַיָּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם עַד־עֶבְרָתְכֶם כְּאֲשֶׁר עָשָׂה ד' אֱלֹקֵיכֶם לְיוֹם־סוֹף אֲשֶׁר־הוֹבִישׁ מִפְּנֵינוּ עַד־עֶבְרָנוּ; לְמַעַן דַּעַת כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת־יְד ד' כִּי חֲזָקָה הָיָא לְמַעַן יֵרָאֶתֶם אֶת־ד' אֱלֹקֵיכֶם כָּל־הַיָּמִים.

ובספרי פרשת ואתחנן (פיסקא כז), עה"פ (ג, כד), אֲדַנִּי אֱלֹקִים אַתָּה הַחֲלוֹת לְהַרְאוֹת אֶת־עֲבָדֶיךָ אֶת גְּדֻלָּתְךָ וְאֶת־יְדְּךָ תְּחַזְקָה אֲשֶׁר מִיֵּאֵל בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֶׂיךָ וּכְגִבּוֹרְתֶךָ, וז"ל, אשר יעשה כמעשיך במצרים, וכגבורותיך על הים. דבר אחר כמעשיך במצרים, וכגבורותיך על הירדן.

ובמדרש ויושע (אוצר המדרשים אייזנשטיין, עמוד 155), עד יעבור עם זו קנית – עם יהושע את הירדן ויבואו ויירשו את ארצם וישולם נדר שנדרת לאברהם אביהם.

ובגמ' בסנהדרין (צד, ב), אמר רבי אלעזר בר ברכיה, אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו. מאי כעת הראשון הקל ארצה זבולן וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים, לא כראשונים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים שהכבידו

¹³⁷ ופי' זה נראה מרווח ע"פ דרך הפשט, שכן לפי רש"י בתהלים המבאר על שעת קריעת ים סוף שכל מימי בראשית נבקעו, צ"ב למאי נקט דווקא את הירדן.

עליהן עול תורה, וראויין הללו לעשות להם נם כעוברי חים וכדורכי הירדן. אם חוזר בו מוטב, ואם לאו אני אעשה לו גליל בגוים.

ופירש"י, כעת הראשון הקל ארצה זבולון וארצה נפתלי וגו' לא כראשונים – עשרת השבטים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים עמו של חזקיה הכבידו עליהם עול תורה, והיינו דכתיב האחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים, ראויין הללו לעשות להם נם כיוצאי מצרים שעברו את הים וכדורכי הירדן.

ב] עוד נראה כן בדברי הפוסקים, דהנה איתא בשו"ע (או"ח סימן תל), שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנם שנעשה בו. וכתב הט"ז, וז"ל, רבים מקשים א"כ ה"ל לייחס הגדול' לי' בחדש אפי' בחול. ושמעתי מפי הרב מהר"ר משה חריף ז"ל דבאותו י' לחדש נעשה עוד נם שנבקע הירדן, וא"כ היו סבורים שהמעלה היא מחמת נם הירדן, לכן קראוהו שבת הגדול דיום עלייתן מהירדן לא היה בשבת, והגדתי זה לפני מו"ח ז"ל וקלס'.

וכבר הקשה על דברי הט"ז בספר תולדות יעקב יוסף פרשת יתרו (כ, ו), וז"ל, ונפלאותי, דמהיכי תיתי הא לקבוע שבת הגדול על נם של ירדן, דאם כן תקשי הא קריעת ים סוף הי' נם יותר גדול, ומאי טעמא לא קראו אותו יום גדול, ומהיכי תיתי לומר שנקרא שבת הגדול עבור נם הירדן, או דה"ל לקבוע עבור כל הנסים הנזכרים.

ג] ואמנם מצינו בחז"ל שהזכות של קרבן פסח ביציאתם ממצרים עמד להם בקריעת הירדן, כן איתא בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, פרשת בא), ד"א והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר. למה היה פסח מצרים לקיחתו מבעשור, רמז להם שעתידין ישראל לעבור בירדן בעשור, שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הזה (יהושע ד יז), תבא זכות לקיחת הפסח ותתחבר עם לקיחת האבנים מן הירדן.

ובדומה לזה, איתא בילקוט שמעוני (יהושע רמז טו), והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש, אמר רבי לוי לקיחת הפסח עמדה להם בירדן, דכתיב בעשור לחדש הזה ויקחו להם וגו', וכתוב התם והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש.

ד] עוד מצינו בדברי הרוקח בפירושי סידור התפילה, וז"ל, הים ראה ארוננו של יוסף וכן הירדן, לכך אמ' יוסף ב' פעמים פקד יפקד אלקים, אמר לאחיו כשהקב"ה יפקד אתכם הים והירדן יקרעו בזכותי כשיראו עצמותי, לכך והעליתם את עצמותי... הירדן יסוב לאחור בגימט' בזכו"ת יוס"ף.

וכבר נתפרש להדיא בבראשית רבה (פרשת וישב פרשה פד), וז"ל, הים לא נקרע אלא בזכותו של יוסף, דה"ד ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו נתן תהום קולו, גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף, א"ר יודן ב"ר שמעון אף הירדן לא נקרע אלא בזכותו של יוסף.

ה] ובביאור ענין השייכות בין קריעת ים סוף לבקיעת הירדן האריך בספר קרן אורה בתענית (ל, ב), יעו"ש.

אולם באמת בדברי הספרי שכינה בקיעת הירדן כגבורות כלפי מעשים על יצי"מ וקרי"ם, וכן ממה שנראה שהוצרכו לזכות המיוחדת של לקיחת הפסח לעבור את הירדן, נראה שהעברת הירדן היתה מדרגה עליונה יותר מקריעת ים סוף, וצ"ב.

* * *

מלחמה על ים סוף

[א] כתיב בפרשת עקב (יא, כ-ד), וַיִּדְעָתֶם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת־בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ וְאֲשֶׁר לֹא־רָאוּ אֶת־מוֹסַר ד' אֱלֹהֵיכֶם אֶת־גְּדֻלּוֹ אֶת־יָדוֹ הַחֲזָקָה וְזִרְעוֹ הַנְּטוּיָה: וְאֶת־אֶתְנִתּוֹ וְאֶת־מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לַפְּרָעָה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם וְלָכָל־אֲרָצוֹ: וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחַיִּל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרֶכְבּוֹ אֲשֶׁר הֵצִיף אֶת־מֵי יַם־סוּף עַל־פְּנֵיהֶם בְּרֹדֶפֶס אַחֲרֵיהֶם וַיִּאֱבָדֻם ד' עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

והנה המעיין היטב בלשון המקראות יזכר ד' בתוך מצרים' עשה ד' לפרעה ולכל מצרים 'אותות ומעשים', ואולם בקריעת ים סוף היה זה איבוד. ועוד מודגש שזהו איבוד מוחלט 'עד היום הזה'. ואמנם הרמב"ן דקדק בהאי לישנא, וז"ל, לא הבינתי טעם "עד היום הזה", כי כל המתים בים אבדן עולם הם אויבים. ויעו"ש מה שכתב בזה.

כיוצא בזה מצינו בלשון רש"י בפרשת ואתחנן (ד, לד), במסות – על ידי נסיונות הודיעם גבורותיו, כגון (שמות ה, ה) התפאר עלי, אם אוכל לעשות כן, הרי זה נסיון: באותות – בסימנין להאמין שהוא שלוחו של מקום, כגון (שמות ד ב) מה זה בידך: ובמופתים – הם נפלאות שהביא עליהם מכות מופלאות: ובמלחמה – בים, שנאמר (שם יד כה) כי ה' נלחם להם.

ובדעת זקנים מבעלי התוספות שם, ובמלחמה. הוא קורא לים סוף מלחמה משום דכתיב שם ה' ילחם לכם.

הרי לנו שחלוקים במהותם המכות והעונשים שהכה ד' את המצרים בתוך מצרים שהיה זה בגדר אותות ומופתים, מקריעת ים סוף שהיה זה בגדר של מלחמה.

וברש"י פר' יתרו (כ, ג) אשר הוצאתיך מארץ מצרים – כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי. דבר אחר לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים וכו'. ומקור דבריו מדברי המדרש (שמות רבה שם פרשה כה פיסקא ה), בא וראה שאין מדותיו של הקדוש ברוך הוא כמדת בשר ודם, מלך בשר ודם אינו יכול להיות עושה מלחמה ולהיות סופר ומלמד תינוקות, והקב"ה איננו כן אתמול בים כעושה מלחמה שנאמר (שמות טו) ה' איש מלחמה וכו'.

הרי מדויק שהגילוי כאיש מלחמה הוא דווקא בקריעת ים סוף ולא במכות בתוך מצרים.

[ב] ולכאורה נראה מזה, דאמנם גדר מכת בכורות במצרים עיקרה ויסודה היה לתכלית הצלת ישראל ויציאתם לחירות, אף שהיה בהם גם בחינת דין ומשפט למצריים¹³⁸, אבל בקריעת ים סוף כל התכלית והמנהות היא מלחמה לד' במרים, ואמנם כן נתבאר בדברי הספורנו ריש פר' בשלח (יג, יז) ויהי בשלח. ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים. אף על פי שהכונה האלהית היתה להוליך את ישראל להר סיני לקבל התורה ומשם לארץ ישראל, כאמרו ולקחתי אתכם לי לעם והבאתי אתכם אל הארץ (לעיל ג, ז – ח) מכל מקום הכונה

¹³⁸ יעויין באריכות במאמר יציאת מכת בכורות.

עתה היתה להוליכם לים סוף אשר לא היה דרך לאחד מאלה, וזה להטביע שם את פרעה וחילו, על דרך ומשכתי אליך אל נחל קישון את סיסרא (שופטים ד, ז).

וראה עוד בלשונו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ח ה"א), אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצילין בתוכו.

וכתב בספר עבודת המלך שם, וז"ל, צריך ביאור לכאורה דהא עיקר נס קריעת ים סוף הלא היה כדי שיעברו ישראל בתוך הים ביבשה ולמה הזכיר רבנו רק מה שהיה צריך להשקיע את מצרים, והפשוט דר"ל דכוונת כל הצווי היה בשביל כך וכמ"ש הכתוב ואכבדה בפרעה ובכל חילו ובלא זה היו ישראל נצולין באופן אחר לגמרי ולא היו צריכין לשוב לפני פי החירות והדברים ארוכים.

[ג] וביתר עומק נראה בהקדם המבואר בדברי חז"ל, שבקריעת ים סוף לא היתה כאן רק מלחמת קיום כנגד פרעה וכל חילו בארץ, אלא היתה כאן מלחמה רוחנית בצבא השמים, וכמו שמבואר בדברי המדרשים, בשמות רבה (פרשת בשלח פרשה כא פיסקא ה), א"ר אלעזר בן פדת כיון שיצאו ישראל ממצרים היו נושאים עיניהם והיו המצרים רודפים אחריהם שנאמר ופרעה הקריב (וגו') נוסעים אינו אומר אלא נוסע, כיון שיצא פרעה והמצריים לרדוף אחריהם תלו עיניהם לשמים וראו שרן של מצרים פורה באויר כיון שראו אותו נתייראו הרבה שנאמר וייראו מאד, ומהו והנה מצרים נוסע אחריהם שרן של מצרים היה שמו מצרים, שאין הקדוש ברוך הוא מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחלה... אף שרו של פרעה מצרים שמו והיה פורה לרדוף אחריהם כיון שהשקיע הקדוש ברוך הוא את המצרים בים לא שקע תחלה אלא שרן שנאמר וינער ה' את מצרים בתוך הים זה שרן של מצרים ואחר כך ונער פרעה וחילו, וכן סוסייהם ורוכביהם רמה בים אינו אומר אלא סוס ורוכבו זה השר שלהן¹³⁹.

ובזוה"ק (שמות תוספת דף רעב עמוד ב), אבל כשיצאו ממצרים כמה מקטרגי מזמני על ישראל לדחותם בים כמה מים מרים נזדמנו וקטרגו, באו לים בא רהב שרו של מצרים ושל ים אמר קודשא בריך הוא למשה הרם ונמה ידך כיון דאמר הרם את מטך מהו ונמה את ידך אלא הרם את מטך נגד רהב שרו של מצרים.

וז"ל רבי משה אלשיך בפר' שמות, עוד ידענו מרבתינו ז"ל כי שרו של מצרים, מצרים שמו, על פסוק והנה מצרים נוסע אחריהם, ועל פסוק וירא ישראל את מצרים מת וכו'.

¹³⁹ ואף כי בדברי הזוה"ק (פרשת שמות דף יח עמוד א) נראה כי ההתחלה של המלחמה עם שרו של מצרים היתה כבר במכת בכורות, וז"ל, א"ר יודאי א"ר יצחק מה הוה מחשבתהון דמצראי דממנע מישראל פריה ורביה ושלטנא דממנא עליהון דאעיל בלבהון כך אלא אמר להון הוו ידעין דזמין ברא חדא למיפק מישראל דיתעביד דינא באלהיהון על ידיה, דאמר רבי יוחנן בשעה שאמר משה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים הלך דומה שרו של מצרים ד' מאות פרסה אמר ליה קודשא בריך הוא גזרה נגזרה לפני דכתיב (ישעיה כד) יפקד יי' על צבא המרום כמרום וגו', באותה שעה נמלה השררה ממנו ונתמנה דומה שר של גיהנם לידון שם נפשות הרשעים.

ובזוה"ק שם לעיל מיניה (דף מז עמוד ב) מפורש דבתחילת שעבוד מצרים היתה המלכה של שרו של מצרים, וז"ל, ד"א ויקם מלך חדש על מצרים וגו' אר"ש בההוא יומא אתיהיב ליה רשותא לשרו של מצרים על כל שאר עמין, דתנא עד דלא מית יוסף לא אתיהיב שלטנו לשלטנא דמצרים על ישראל כיון דמית יוסף כדון ויקם מלך חדש על מצרים ויקם כמאן דהוה מאיך וקם

ונבא אל הענין, והוא, כי הנה מרם עת צאת ישראל ממצרים, לא התאמץ עוזא שרו של מצרים להחזיק בישראל, עד שיצאו והיו בים סוף. כמאמרם ז"ל נוסעים לא נאמר [אלא נוסע], מלמד ששרו של מצרים היה בא אז נגד ישראל. וכן אמרו רבותינו ז"ל (זוהר ח"ד קע ב), שצווח לפניו יתברך, משוא פנים יש בדבר, הללו עובדי עבודה זרה והללו וכו' הללו מגדלי בלורית והללו וכו', ושמהארבע מאות שנה עדיין נשארים ק"ץ שנה, ושיעמוד מיכאל בדין במקומם, והוא במקום המצריים בפני בית דין של מעלה. וראה הוא יתברך, כי אם אין הוא יתברך לישראל מי לחם. ונכנס בעובי הקורה על ידי עצמו וגאלם. כאשר האריכו רבותינו ז"ל בדבר. הנה, כי לא התחזק שרו של מצרים, רק בעת היציאה בים סוף, אך לא מעתה. ועל כן כל עיקר צורך העשות על ידי השכינה, הוא בזמן ששרו של מצרים מתאמץ נגדם להצילם מידו, אך לא מעתה.

ובשפת אמת כתב וז"ל, והענין הוא כי עיקר הישועה הוא בשורש של מעלה שזה נעשה בקי"ם כמ"ש במד' וירא כו' את מצרים מת שרו של מצרים. ולכן ויושע ה' ביום ההוא דייקא. שהי' הישועה למעלה ולמטה. וכן ראו בני" ברוח"ק כל התקונים שנעשה למעלה בשבילם.

ים סוף במצרים

בפיוט מעוז צור: חיל פרעה וכל זרעו ירדו כאבן במצולה.

וצ"ב מה הכוונה שזרעו של פרעה ירדו כאבן במצולה.

ושמעתי להביא בזה דברי הרמב"ן פר' עקב (יא, ד), וז"ל: אשר הציף את מי ים סוף וגו' ויאבדם ה' עד היום הזה – לא הבינתי טעם עד היום הזה, כי כל המתים בים אבדן עולם הם אובדים. ויתכן שהוא חוזר לסוסיו ולרכבו, שאבד סוס ורכב ממצרים בכל הדור ההוא, כי כל סוס ורכב וכל פרש אשר במצרים הוציא עמו ואבדו כולם, והיתה ממלכה שפלה בלא רכב וסוס וחיל ועוזו. ואמר ר"א שלא קמו עוד בניהם תחתם להיות כמוהם. ר"ל כי השם אבד הרודפים בים ואבד במצרים זרעם, ולא נשאר להם שם ושאר, כי הם הרשיעו יותר מכל מצרים לרדוף אחרי גאולי השם, אבל זה לא נזכר בתורה, עכ"ל.

ומבואר ברמב"ן שני אופנים אם אבדן כל זרע פרעה והמצרים היה בקריעת ים סוף מאחר שיצאו כולם אחר פרעה לרדוף אחר בני ישראל, או שנאבדו במצרים, ונראה שעל שני האופנים כוונת הרמב"ן בסיום דבריו שזה לא נזכר בתורה, דלא מצינו זכר בתורה שהיה אבדון למצרים שנותרו במצרים אחר שיצאו פרעו וחילו לרדוף אחר ישראל, ומאידך גיסא, בלשונות המקראות נראה שלא כל המצרים ובהמותיהם יצאו לרדוף אחר ישראל יחד עם פרעה, אלא רק שש מאות רכב בחור וכו'.

ושוב ראיתי בקובץ מוריה האחרון (ניסן תשע"ב) שכ"כ הגר"ח"י קפלן שליט"א.

ואמנם גם לשון הפיוט א"א לפרנס בשופי, דנתבאר דכל זרעו של פרעה ירדו כאבן במצולות ים, וזה אפשר רק אם נאמר שכולם יצאו לרדוף אחר בני ישראל, וזה דחוק, וכמש"נ.

ברם, בפירושי סידור התפילה לרוקח בפירוש 'עזרת אבותינו' כתב, וז"ל: וזידיים טבעת וידידיים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר. למה אנו אומרים שתי טביעות

מיבעת ויכסו, ועוד למה אומרים וזידים מיבעת ואחר כך וידידים העברת, והלא ישראל עברו תחילה ואחר כך מרכבות פרעה וחילו טבעו, כדכתיב לגזור ים סוף והעביר ישראל וניער פרעה, וכן אומרים במעריב המעביר בנוי בין גזרי ים סוף, ואחר כך בתהומות טבע. אלא כשבאו ישראל והמצריים לים מיד יצא הים וטיבע הנשאר בעיר מצרים, כדכתיב כי ה' נלחם להם במצרים, ועברו ישראל הים ואחר כך וניער פרעה וחילו בים סוף.

והנה הגר"ח סופר שליט"א כתב שלא מצא ענין זה שהים טיבע הנשאר בעיר מצרים במדרשי חז"ל.

אולם אאמו"ר שליט"א מצא קצת בדומה לזה ברש"י ביהושע (כד, ז) [ע"פ וְאִיצֵּיטָא אֶת אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם וְתָבֹאוּ תִימָה וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵי אֲבוֹתֵיכֶם בְּרֶכֶב וּבַפָּרָשִׁים יָם סוּף: וַיִּצְעְקוּ אֶל ה' וַיֵּשֶׁם מֶאֱפֵל בִּינֵיכֶם וּבֵין הַמִּצְרַיִם וַיָּבֹא עָלָיו אֶת הָיָם וַיִּכְסְהוּ וַתִּרְאֶינָה עֵינֵיכֶם אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וַתֵּשְׁבוּ בַּמִּדְבָּר יָמִים רַבִּים: וַיָּבֹא עָלָיו אֶת הָיָם – עַל כָּל יַחֲדִיד וַיַּחֲדִיד שְׁבָהֶם שָׁאֵם הִי' הַיַּחֲדִיד בּוֹרַח שְׁלֹא לִיכְנֹס בִּים גַּל שֶׁל יָם רוֹדֵף אַחֲרָיו וּקוֹלָטוֹ.

ולפי דבריו מיושב היטב לשון הפיוט שהקב"ה הוריד כאבן במצולה את חיל פרעה וכן את כל זרעו שנותרו במצרים.

ועוד שמעתי לבאר לפי"ז נוסח הברכה בערבית: את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, דטבע גם את הרודפים בפועל אחריהם בים, וכן הים שב והציף את השונאים שנשארו במצרים. [אולם כאן אין הסדר עולה יפה לפי פירוש זה].

וג"א שליט"א הפליא להראות בזה, דהנה בגמ' יבמות עו, ב איתא: דהא מצרית ראשונה היא, וכי תימא, הנך אזלי לעלמא והני אחריני נינהו, ופירש"י שם: הנך אזלי לעלמא – מתו וטבעו בימי פרעה וכי אוהר רחמנא מערב רב. וכתבו הרשב"א והריטב"א שם ש'דברי תימא הם וכי כל המצריים נטבעו, והלא לא נטבעו אלא היוצאים למלחמה'.

וכתב בביאור הגר"א אבן העזר סימן ד ס"ק יח: ודברי רש"י שם ד"ה הלך כו' כבר סתרון הרשב"א דהא לא טבעו בים אלא אנשי מלחמה וכן הסכים הרמב"ן והרשב"א והביאו כמה גאונים כדעת תוס' ורא"ש. וזמ"מ דברי רש"י י"ל כמ"ש באגדה כמה שאלו לקו בים כך לקו הנותרים במצרים'.

ושוב ראיתי בספר משלחן מלכים – פסח עמ' תתו שבא הגר"ח סופר שליט"א הנ"ל בדברות שניות והאריך טובא בכל הנ"ל, יעוייש"ה.

דתן ואבירם בקריעת ים סוף

(א) איתא במדרש שכל טוב (שמות יד סי' לא), ורבותינו דרשו, ואמר [פרעה לבני ישראל (שמות יד ג)]. לדתן ולאבירם שנשארו במצרים, ובאו עם פרעה ואח"כ כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד תהו בלבם ונתערבו עם אחיהם בני ישראל.

והנה יסוד הדברים נמצא בתרגום המיוחס ליו"ע (יד, ג), וימר פרעה לדתן ולעבירים בני ישראל דמשתירונו במצרים מטרפין הינון עמא בית ישראל בארעא טרד עליהון טעוות צפון נגדוי דמדברא¹⁴⁰.

ואולם יש שהקשו בזה, דלהלן (יד, יב) כתיב, הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר הודל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבד את מצרים ממיתנו במדבר. ופירש"י אשר דברנו אליך במצרים – והיכן דברו (שמות ה כא), ירא ה' עליכם וישפוט. והנה בפס' קודם לזה כתיב, ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, פירש רש"י, ויפגעו – אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירים היו, שנאמר בהם יצאו נצבים¹⁴¹.

אבל נראה דלא קשיא מידי, דאמנם רש"י לשיטתו לא פירש את 'ואמר פרעה לבני ישראל כיוב"ע, אלא פירש לבני ישראל – על בני ישראל. וכן ה' ילחם לכם – עליכם, (בראשית כ יג) אמרי לי אחי הוא – אמרי עלי, ואילו בתרגום יונתן לא פירש דהיינו דתן ואבירים, לא בפר' שמות על אלו שאמרו ירא ד' עליכם וישפוט ולא כאן בפר' בשלח.

ב) אמנם עיקר הקושיא היא כיצד שרדו דתן ואבירים עד לאחר קריעת ים סוף, וכמו שכתב בפ' המיוחס להרא"ש פר' בא, וז"ל, יש לשאול מ"ש שמתו כל הרשעים בתוך ג' ימי אפלה ודתן ואבירים לא מתו שהיו רשעים גמורים¹⁴². [וכן הקשה והניח בקושיא בפ' ר' חיים פלטיאל ריש פר' קורח, ובספר מעשה נסים].

¹⁴⁰ והו"ד במהרש"א ח"א בסנהדרין (צד, א), ויעו"ש מה שהוסיף בזה.

¹⁴¹ כך הקשה בספר מנחם ציון (רימנוב, פרשת בשלח), וכתב לבאר, וז"ל, וביאור הענין דידוע שדתן ואבירים היו דלטורין וספרו לפני פרעה את כל דברי משה וילקו"ש פ"ב רמז קסז, וכששמע פרעה שמושה אמר לישראל מפי הגבורה כי ביד חזקה יגרשם מארצו, הקשה את לבו למאן לשלחם, ואולם דבר ה' יקום לעולם, ואחר עשר מכות בהרוג ה' כל בכור ויקם פרעה לילה ותחזק מצרים על העם לגרשם בחזקה, אבל הקדוש ברוך הוא כבר הבטיח לישראל להוציאם ביד רמה, על כן צוה להם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, וגם בהיות הבוקר עדיין לא הלכו, שהוצרכו להשאיל להם כלי כסף וזהב עד אחר הצות בעצם היום הזה, ועיכוב יציאתם היה תמוה בעיני פרעה כי אותה היו מבקשים, ועל כן היה סבור שנבוכים הם ואינם יכולין לצאת, ובנתיים היו דתן ואבירים יוצאים ונכנסים בבית פרעה ואמר להם שהישראל נבוכים בארץ, ואח"כ בצאת ישראל ממצרים יצאו דתן ואבירים עמם, ופרעה לא הרגיש כלל שסבור שמסבכין בשווקין וברחובות ככל ארץ מצרים שאינן יכולין לצאת, עד שהוגד לו באמת כי ברח העם, היה סבור שמדעת ישראל עשו כך שעשו קנוניא עם דתן ואבירים להטעותו, ולפ"ז שני הכתובים מכוונים שדתן ואבירים הם שפרעה דבר אליהם נבוכים הם וגו', והם המדברים אל משה על הים, הוא הדבר אשר דברנו וגו'.

ומלבד שהדברים מהודשים מאוד מצד עצמם, הרי שבמדרש שכל טוב מבואר להדיא לא כן, אלא שהם לא יצאו יחד עם בני ישראל, ובאו עם פרעה, ואח"כ כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד נתערבו עם אחיהם בני ישראל.

אולם מצאתי גם בתפארת ישראל על המשניות (בועז) בפר' ערבי פסחים, וז"ל, ומלבד זה דתן ואבירים ואביוניהו כולן היו שם, וכולן היו מטונפים ומגואלין בכל תועבות מצרים. כמו שכתוב [דברים ד'] להוציא גוי מקרב גוי, עכ"ל. וצ"ע.

¹⁴² ויש לחדד הקושיא בהקדם לשון האור החיים הק' בריש פר' שמות ב, (יא), וז"ל, איש עברי מאחיו. דקדק לומר מאחיו, ירמוז כי הביט בו שהיה מהצדיקים שבישראל כי היו אז בישראל רשעים וצא ולמד מה שאמרו ז"ל (מכילתא י"ב כ"ט) בפסוק וחמשים עלו וגו' שד' חלקים ולמ"ד יותר מתו בימי החושך והשאר עלו לצד היותם רשעים, ותמצא שכאשר אמר בסמוך ב' אנשים עברים נצים לא אמר מאחיו למעם שהיו רשעים כי הם דתן ואבירים.

ותירין, וז"ל, י"ל אע"פי שהיו רשעים לא נתייאשו מן הגאולה. וכן תירין בספר שפתי כהן עה"ת לרבי מרדכי הכהן מתלמידי גורי האריז"ל.

ועדיין קשה מפני מה זכו דתן ואבירם לרווח והצלה גדולה כ"כ, שיבקע להם הים בפרטות, אחר שכבר עברו בני ישראל בתוך הים.

ויש שביארו בזה לפי מה שהובא לעיל דעה"פ ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, פירש רש"י, ויפגעו – אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירם היו, שנאמר בהם יצאו נצבים וכו'. ובסמוך (פס' יט), ויִרְאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתָם בְּרֹעַ לֵאמֹר לֹא תִגָּרְעוּ מִלְּבַנְיָכֶם דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ. ומשמעות הכתובים היא שדתן ואבירם שהם צעקו והחציפו כנגד משה ואהרן הם היו מבין שוטרי בני ישראל. וכ"כ בפי' עץ יוסף על המד"ר (א, כח).

וכן עולה מלשון האוה"ח הק' פר' בשלח (שמות מז, ג), וז"ל, בשבתנו על סיר וגו'. מכאן אתה למד כי מדברי לשון הרע זה הם אותם שלא היו עליהם עול סבלות מצרים והם השוטרים, כי המעונים סובלי עול הגלות לחמא עניא אכלו במצרים. ואולי שהם הרשומים ברשע הוא דתן ואבירם.

והנה על אותם השוטרים מצינו בשמות רבה (פרשת שמות רבה, ח, כ), ויכו שוטרי בני ישראל, מכאן אתה למד שהיו כשרים ומסרו עצמן על ישראל וסבלו מכות כדי להקל מעליהם, ולפיכך זכו לרוח"ק שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל וגו'.

ואולי זוהי הזכות שעמדה להם לדתן ולאבירם, כיון שהיו בין שוטרי בני ישראל שהובו בעבור אחיהם, ואיתא בגמ' בתענית (יא, א), וכל המצער עצמו עם הצבור זוכה ורואה בנחמת צבור, וכאן לא רק שציערו עצמם עם הצבור אלא בשביל הצבור, ולכן נקרא הים בעבורם במיוחד.

והוסיפו לפרש לפי"ז את נוסח התפילה, 'זוידים טיבעת וידידים העברת', וכבר הקשה בפירושי סידור התפילה לרוקח (עמ' שה), וז"ל, ועוד למה אומרים זוידים טיבעת ואחר כך

אמנם יעויין לשון האור החיים הק' ריש פר' קורח, וז"ל, ואומרו ודתן ואבירם וגו' פירוש גם אותם לקח כדי לערער גם מכהם שהם גדולי שבט ראובן הבכור ליעקב, ובאמצעות זה החשיבו עצמן ויקומו לפני משה פירוש קימה ומעלה בהשואה עם משה, קרח למה שהוא כנזכר, ודתן ואבירם לצד היותם גדולי ראובן שהוא גדול מכל האחים וגם מלוי, עכ"ל.

ויש לדחוק דהיינו לשון חשיבות וגדולת כבוד בעלמא שהיו נחשבים, ולא מצד מעלתם, וכן מצינו בכמה מקומות תואר גדולי הדור בכעין זה, [ואף שבכמה מקומות בודאי מתפרש על גדולי הדור בתורה וביראה], יעויין ברש"י (בראשית יח, ח) משתה גדול – שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך (ועי' ב"מ פז, ב), ובפסחים מט, ב, לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור. וכן בתוספתא עבודה זרה פרק ד, וכן היה ר' שמעון אומ' אלמלך היה מגדולי הדור ומפרנסי ציבור, ועי' ב"ב צא, א בשם רשב"י. וברות רבה פרשה ו וכן בקהלת רבה פרשה ז על אביה אביו של אלישע שהיה מגדולי הדור וזימן את כל גדולי הדור. ובזהר חדש פרשת בראשית, ומי הם אותם העוברים העבירות גדולי הדור אנשי השם שהיו גדולים בדור.

וראיתי בספר ערכי נחל (פר' ויגש דרוש ב), וז"ל, ובראותו כי הם דואג ואחיתופל שהם עצמם נשמות דתן ואבירם שהרעו למשה רבינו ע"ה כמ"ש האר"י ז"ל והיו בני אדם גדולים, עכ"ל.

וידידים העברת, והלא ישראל עברו תחילה ואחר כך מרכבות פרעה וחילו טבעו, כדכתיב לגזור ים סוף והעביר ישראל וניער פרעה, וכן אומרים במעריב המעביר בניו בין גזרי ים סוף ואחר כך בתחומות טיבע.

ולפי האמור י"ל דאותם 'ידידים' היינו דתן ואבירם שנשאו בעול עם אחיהם הסובלים ונצטערו עם הציבור, ואותם הקב"ה העביר בתוך הים אחר שכבר טבעו המצרים.

* * *

ביאורי תפילה בעניני קריעת ים סוף

ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות.

צ"ב היכן מצינו שנתנו ישראל 'ברכות'. ולא עוד, אלא שאמרו בסנהדרין (צד, א), תנא משום רבי פפייס גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'. הרי מפורש שלא אמרו ברוך. [ועי' בספר רינת יצחק].

משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה.

וצ"ב, היכן מצינו שהיתה שירה זו שעל הים בשמחה רבה, ואמנם עצם שייכות שירה לשמחה זה מפורש בערכין (יא, א): איזוהי עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה, וכן הוא בכמה מקראות מלאים ששיר נאמר בשמחה, עי' דה"י ב, כג ונחמיה יב, אבל מנלן דהיה בשמחה רבה¹⁴³.

אמנם בערכין שם איתא: מניין לעיקר שירה מן התורה וכו', רב נחמן בר יצחק אמר מהכא, הם ישאו קולם ירוננו בגאון צהלו מים. ופירש"י: יצהלו בשיר בית המקדש יותר מצהלת ים סוף. הרי מבואר להדיא דבשירת הים היתה צהלה. וענין צהלה זה ביטוי של שמחה גדול עד שנראה על הפנים, כמוש"כ בפי' מגילת סתרים (לבעל הנתיבות) לאסתר פ"ח עה"פ והעיר שושן צהלה ושמחה, וצהלה זו היינו 'בשמחה רבה'.

ושוב ראיתי שהרחיב בענין זה הגאון רי"ח סופר שליט"א בספר משלחן מלכים – פסח עמ' תתיא ואילך, ועי' עוד בספר רינת יצחק¹⁴⁴.

¹⁴³ ועי' באבודרהם ברכות קריאת שמע שלאחריה, וז"ל, בשמחה רבה ע"ש (שם טו, כ') בתופים ובמחולות וכתוב (תהי' קה, מג) ויוציא עמו בששון ברנה את בחיריו. וסמך שירה אצל שמחה על שם (ברא' לא, כז) בשמחה ובשירים לפי שזה תלוי בזה.

¹⁴⁴ ואגב אציין כאן את דברי השל"ה הק' (מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר), וז"ל, סגולה שלישית. יכוון בשירת הים שאומרים בכל יום, לאמרה בקול ובשמחה רבה, כאילו אותה שעה יצא ממצרים. שהרי אמרו במדרש (שוחר טוב פי"ח) 'זיסע משה את ישראל מים סוף' (שמות טו, כב) שהסיעם מעוונותיהם, שנמחלו על ידי השירה [שאמרו]. שכל מי שנעשה לו נס ואומר שירה, מוחלין לו על כל עוונותיו. והנה אחר

משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם: מי כמכה באלים ה'... שירה חדשה שבחו גאולים לשמך על שפת הים יחד כולם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלך לעולם ועד.

צ"ב מהו שחזר ואמר ואמרו 'כולם', הרי כבר מתחילה הקדים משה ובני ישראל וכו'. ועוד, מהי חלוקה זו בין עניה לאמירה, ומאי שנא. וביותר, מהי אמירה שניה זו לאחר העניה.

ונראה בס"ד בהקדם דברי הגמ' בסוטה (ל, ב): ת"ר בו ביום דרש רבי עקיבא, בשעה שעלו ישראל מן הים... וכיצד אמרו שירה, כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'... רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן עונין אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן עונין כי גאה גאה.

ומעתה נראה שלפי דעת ר' עקיבא, הרי שאת כל פסוקי השירה אמר רק משה רבינו, ובני ישראל ענו אחריו בראשי פרקים, אולם את הפס' מי כמכה באלים ה' וגו' אמרו כולם יחד, ואילו לדעת ר"א בנו של ר"י הגלילי שאת כל השירה אמרו ג"כ בני ישראל, מ"מ את כל השירה ענו אחרי משה, ואילו פס' זה אמרו כולם יחדיו.

ובזה מבואר היטב, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה, בדרך עניה של הלל¹⁴⁵, ואמרו כולם יחד: מי כמכה באלים ה' וגו'.

ואזי שוב: שירה חדשה שבחו גאולים לשמך על שפת הים, וזה קאי על המשך פסוקי השירה שחזרו ואמרו בדרך עניית שירה הנ"ל, ואח"כ: יחד כולם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלך לעולם ועד, שפס' זה שבו ואמרו כולם יחד.

וכן בתפילת ערבית: ומלכותו ברצון קבלו עליהם, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם מי כמכה וגו'. פי' דפסוק זה אמרו כולם, וכנ"ל. ואח"כ: מלכותך ראו בניך בקע ים לפני משה זה אלי ענו, דהיינו הפס' זה אלי ואנוהו שאמרוהו בצורת של עניה, ושוב אמרו: ה' ימלך לעולם ועד.

שציונו השם יתברך לומר שירה זו בכל יום, כדכתיב (שם שם, א) 'ויאמרו לאמר', וכדכתב רבי שמעון בר יוחאי (זהר ח"ב דף נ"ד ע"ב) שרוצה לומר, שנאמר אותה בכל יום, בשמחה רבה, כשעה ראשונה שאמרו אותה, ודאי כח סגולת כל יום, כשעה ראשונה שאמרו אותה.

¹⁴⁵ ויתכן בדרך עניה זו מבטאת יותר את ההילול שבדבר, וזה מגדיל את השמחה, וזהו 'בשמחה רבה'.

כן נראה בפשט נוסחאות התפילה, אך כיון שהדברים מחודשים, צריכים אנו מקורות לכך¹⁴⁶.

הטבעת בתרמית רגלי בת ענמית

כתיב (שמות טו, ח), וברוח אפיך נערמו מים. ובתרגום אונקלוס: ובמימר פומך חכימו מיא. והיינו שתרגם נערמו מלשון ערמימות כמו"ש רש"י בשיטתו. ומחי איפוא אותה ערמימות.

ראשית דבר, יש להקדים דברי חז"ל המפורשים במכילתא דרבי ישמעאל (בשלח – מסכתא דשירה פרשה ו): וברוח אפיך נערמו מים, במדה שמדדו בה מדדת להם. הם אמרו הבה נתחכמה לו אף אתה נתת ערמה למים והיו המים נלחמים בהם בכל מיני פורעניות, לכך נאמר וברוח אפיך נערמו מים.

וברבינו בחיי כתב, וז"ל: ועל דרך הפשט כתרגומו חכימו מיא, והכוונה בזה כאילו התחכמו המים כאשר קמו נד אחד להמציא בים דרך לעבור גאולים ולנער את המצרים בתוכה אחרי כן כשישובו כבתחילה לאיתנם.

ועוד שמעתי לפרש לפי דברי הרמב"ן לעיל פס' כא, וז"ל: ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים וגו', היה הרצון לפניו ית' לבקע הים ברוח קדים מיכשת שיראה כאילו הרוח היא המחרבת ים. כענין שכתוב יבא קדים רוח ה' ויבוש מקורו ויחרב מעינו השניא למצרים ויאבדם, כי בעבור זה חשבו אולי הרוח שם הים לחרבה ולא יד ה' עשתה זאת בעבור ישראל, אע"פ שאין הרוח בוקעת הים לגזרים לא שמו לבם גם לזאת ובאו

¹⁴⁶ וקצת נראה כן בדברי הילקוט רמז רנ: מי כמכה באלים ה', כיון שראו ישראל שאבד פרעה וחילו בים ובטלה מלכותן של מצרים... פתחו כולם פיהם ואמרו מי כמכה וגו'. וצ"ב הרי לא פתחו במי כמכה אלא באז ישיר. ונראה מזה דאמנם היתה פתיחה של 'אמירה' של כולם יחד, ולא בדרך עניה, בפס' זה דמי כמכה.

וכתב לי הרא"מ רומ שליט"א: לכאן לפי דבריו יש לבאר מנהג העולם שהחזון מסיים 'ואמרו כולם' והקהל עונים 'מי כמכה', וכן 'ענו ואמרו' והקהל עונים 'ה' ימלוך', דלכאן מאיזה טעם מפסיקים שם. אבל לפי דבריו אתי שפיר שכיון שעל הים היו כל הקהל עונים 'כאחד', לפיכך גם כאן עומד החזון ומפסיק, ומתחילים כל הקהל לענות 'כולם כאחד'.

והנה, באמת יותר מתבאר הדבר כאשר נתבונן בשורש מנהג זה, והוא ממה שנהגו באשכנז שאין הקהל מברכים את ברכות ק"ש אלא יוצאים יד"ה מן הש"צ שמברכם בקול [עד שתיקן הרא"ש שגם הקהל יברכו בנהגת [בלחש] – כדי שלא יסוּחו דעתם מברכות הש"צ]. ואפ"ה את הפסוקים 'מי כמכה' ו'ה' ימלוך' היו עונים כל הקהל כאחד. ולדבריו אתי שפיר היטב, כי גם בשירה לא 'יצאו' בני' ממש, אלא אמרו כולם בעצמם.

אבל מה נעשה ובטור סי' מ"ט מבאר שורש המנהג, משום האיסור לומר דברים שבכתב בע"פ, כשמוציא את הרבים ידי חובתם, עיי"ש.

אכן לפי' נמצא דמה שבזמנינו שלא שייך הך טעמא נמשך המנהג להפסיק בע"פ ואמרו' וכדו' אין זה אלא משום שכבר נשתרש העניין, ואילו לפי דבריו מציאנו תוספת טעם בזה.

ושוב ראיתי כמה תוספות בענין זה בסידור 'תפילה למשה' – ביאורים מהגר"ח קנייבסקי שליט"א. א' נקט לפרש כל הברכה כדעת ר"א בנו של ריה"ג הנ"ל דכולם ענו אחרי משה כל השירה. ב' פירש 'ואמרו כולם מי כמוך וגו', שגם פרעה אמר מי כמוך וגו', כמו שאמרו בפרקי דר"א פרק מב.

אחריהם מרוב תאותם להרע להם, וזה טעם וחזקתי את לב פרעה ויבאו אחריהם, שחזק לבם לאמר ארדוף אויבי ואשיגם בים ואין מידי מציל.

ובאמת זהו חזיון מפליא היאך נתעקש פרעה לרדוף אחרי בני ישראל בתוך הים, והא לך מדברי המן באגרת השטנה לכל העמים, ממדרש אסתר רבה (פרשה ז): 'באו וראו מאותו עני פרעה מה עשו כשירדו למצרים קבלם בסבר פנים יפות והושיבם במיטב הארץ וזון אותן בשני רעבון והאכילם כל טוב שבארצו, פלטרים היו לו לבנות והיו בונין שם, בכל זאת לא היה יכול להם ולא עוד אלא שבאו בעלילה ואמרו לו לזבוח לאלהינו נלך דרך שלשת ימים אח"כ נשוב, אם רצונך השאילנו כלי כסף וכלי זהב ושמלות והשאילום כספם וזהבם וכל הבגדים הטובים שלהם, וטענו כל אחד כמה חמורים שלהם לאין מספר, עד שניצלו את מצרים הה"ד ויניצלו את מצרים וברחו להם, כיון ששמע פרעה שהיו בורחים הלך אחריהם להשיב את ממונו מה עשו לו היה עמהם אדם אחד ושמו משה בן עמרם ובכשפיו נטל מקל אחד ולחש עליו והכה בו את הים עד שנחרב ונכנסו כולם כיבשה בתוך הים ועברו כולם, ואינו יודע במה עברו, ובמה יבשו המים כיון שראה פרעה נכנס אחריהם לחזיר את ממונו, ואינו יודע במה דחפוהו בתוך הים, ונטבע הוא וכל חילו בים, ולא זכרו הטובה שעשה להם הלא תשמעו שהם כפויי טובה.

ובספרי דאגדתא על אסתר – מדרש אבא גוריון (כובר) פרשה ג: 'מה עשו לפרעה העני, כשירדו למצרים קבלו בסבר פנים יפות, והושיבו במיטב הארץ בארץ גושן, וזון אותן בשני רעבון, והאכילו מכל טובה, פלטין היה לו לבנות שם, ולא היה יכול לעמוד כנגדן, ובאו עליו בעלילה, אמרו לו לזבוח לאלהינו אנחנו הולכין ולבסוף ג' ימים אנחנו חוזרין, רצונך להשאילנו כלי כסף וכלי זהב ובגדים ומרגליות ונלך, והשאילום וטענו כל אחד ואחד מהם תשעים חמורים, עד שניצלו אותם, הלכו ונתעכבו ולא חזרו, הלכו אחריהם בשביל ממונם, ומה עשו להם, אדם אחד היה עמהם ושמו משה בן עמרם, ונטל מקלו וליחש עליו, והכה בים ויבש, ואינו יודע במה יבשו והעבירם בתוכו, כיון שראה כן פרעה אף הוא נכנס אחריהם, והיה מבקש לחזור ולא יכול, ואינו יודע במה רדפו, ונשקע הוא וכל חילו ולא זכרו הטובה שעשה עמהם פרעה'.

וזהו ענין ה'ערמה' כאן, שענינו חכמה כנגד האויבים, וכמו שמצינו במלחמת שכם שענו אותם בני יעקב במרמה, ותרגם אונקלוס בחכמתא, וכן תרגם גבי נטילת יעקב את הברכות – בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. וכאן גם כן חכימו מיא להבקע באופן כזה ע"י הרוח שיסברו המצרים שהרוח עשתה זאת.

וראה עוד בספר קדושת לוי ובספר יסוד האמונה לחסיד יעבין (מאמר האחדות, עמוד 47).

ועוד העירו שיש שכתבו שאונקלוס תרגם בלשון עֲרָמָה על פי דברי חז"ל: וברוח אפך נערמו מים – במדה שמדדו בה מדדת להם. הם אמרו הבה נתחכמה לו, אף אתה נתת עֲרָמָה למים והיו המים נלחמים בהם בכל מיני פורעניות (מכילתא דר"י, מסכתא דשירה, ו).

והוסיפו בזה עוד לשון הרמב"ם (פ"ח מיסודי התורה ה"א): אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאן, לא להביא ראיה על הנבואה. צריך להשקיע את המצרים קרע את הים והצלילם בו. וכבר הקשו בזה האחרונים, שלא הזכיר הצורך בקריעת ים סוף להצלת עם ישראל שהוא עיקר הנס, [עיי' עבודת המלך].

וביאר בזה חכ"א שליט"א, דיש לומר בהקדם דברי הגמ' בסוטה יא, א: הבה נתחכמה לו, להם מיבעיא ליה, א"ר חמא ב"ר חנינא, בואו ונחכם למושיעין של ישראל, במה נדונם... אלא בואו ונדונם במים, שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מכול לעולם שנאמר כי מי נח זאת לי וגו', והן אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא אבל על אומה אחת הוא מביא, א"נ הוא אינו מביא אבל הם באים ונופלין בתוכו וכן הוא אומר ומצרים נסים לקראתו.

והנה לדברי הגמ' ב'אי נמי' היה מקום לומר דכוונת הרמב"ם דבקריעת ים סוף הטעם שהיה צורך שהצלת כלל ישראל תהיה דווקא באופן של קריעת הים, זה כדי להעניש את המצרים מידה כנגד מידה ועונש זה יתקיים על ידי שיהיו נדונים במים, אלא שמאחר שאף על אומה אחת אין מביא מכול, א"כ כדי להעניש המצרים מידה כנגד מידה, הצלת בני"י היתה רק ע"י שהים נקרע ונהפך ליבשה, וכשראו מצרים את הים נהפך לחרבה, רצו ונפלו הם לקראתו ונתקיים המידה כנגד מדה, דדנו לישראל במים והם באין ונופלין בתוך המים.

ובזה מדויק להפליא לשון הרמב"ם 'היה צריך להשקיע את המצרים קרע את הים והצלילן בתוכו', ולא נקט בסתמא שהיה צריך להענישן ולכלותן, אלא להשקיען במים דייקא שזוהו מדה כנגד מדה, וכנ"ל.

ועוד יש להוסיף בזה בעומק התרמית, דהנה המהרש"א בסוטה שם כתב להעיר ע"ד הגמ' דהוא אינו מביא אבל מצרים באים בתוכו, שהרי לשון הפס' (יד, כח) הוא 'וישובו המים ויכסו את הרכב', ומשמע שהמים באו עליהם. וביאר שבמקום שנתבקע הים והלכו בני ישראל, ורדפו המצריים אחריהם, שם שבו המים למקומם הראשון, ונמצא שהמצרים באו בגבול הים.

ולפי"ז מבואר שמענין ה'תרמית' היה שמקודם העביר הקב"ה את בני ישראל בתוך הים, ובזה גרם למצרים להכנס בתוך המים אשר שבו שמה, ובאו הם בתוך המים, וזה כפתור ופרח.

ויש שביארו לפי דברי המהרש"א הנ"ל את נוסח הברכה בתפילת שחרית: וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם, והלא הסדר הוא להיפך שקודם עברו בני ישראל ואח"כ נטבעו המצרים. וכן צ"ב שפתח וסיים בטביעת המצרים, ובאמצע הזכיר מהצלת ישראל.

אכן לפי האמור נראה, שהברכה מבארת כיצד 'זדים טבעת' ע"י זה ש'ידידים העברת', ואז באו המה בגבולו, 'ויכסו מים צריהם', המים כסום יען כי הם באו ונכנסו אליהם¹⁴⁷.

ובאופן אחר נראה לפי מה שכתב בספר ליקוטי ריצב"א בשם 'אחד מגאוני וצדיקי עולם', שדייק המבואר בפסוק (לעיל יד, כא) שבמשך הלילה שקודם קריעת הים היתה רוח סערה גדולה – "וַיִּזְלַךְ ד' אֶת הָיָם בְּרוּחַ קָדִים עֹזָה כָּל הַלַּיְלָה" – והתוצאה היתה – "וַיִּשָּׁם אֶת הָיָם לַחֲרֵבָה".

¹⁴⁷ וראה בפ' הר"י בן יקר על התפילה שביאר שמקדים 'זדים טבעת', כי זו המטרה העיקרית בבקיעת הים להעניש את המצרים כגמולם, מדה כנגד מדה שביקשו לאכד את ילדי ישראל במים, יעו"ש.

וביאר שלכן סבורים היו פרעה וחילו כי מה שהים נקרע הוא מדרך הטבע, כיון שנתייבש מהסערה העצומה שהיתה קודם לכן, ומשום כך הם טעו להכנס לתוך הים ולהמשיך לרדוף אחרי בני ישראל.

והוסיף שעל כך הודו ישראל בשירה, כפי שיתבאר בלשון הפסוק: "וַיִּבְרֹחַ אֶפְרַיִם" – היא רוח הקדים שהיתה בלילה – "נִעְרְמוּ מִיָּמִים נִצְבּוּ כְמוֹ יַד נְזָלִים קָפְאוּ תְהוֹמַת בְּלֶב יָם" – ולכן "אָמַר אֱוִיב אֶרְדָּף אֲשִׁיג", כי טעה לחשוב שגם הוא יוכל לעבור בתוך היבשה שבים.

ועוד הראו בזה למש"כ בפי' ערוגת הבושם לר' אברהם ב"ר עזריאל בפי' הפיוט, וז"ל: פי' בשביל תרמיתם, פ"א כמו בתרמה לאמור דשופטים שפירשו בחכמה, ופי' בפיוט הטבעת בחכמתך.

וחכ"א הציע לבאר באופן אחר, ואלו דבריו: עוד יש לומר, שהתרמית היא כמבואר בפסוקים: וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּשְׁבוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי פִי הַחִירָת בֵּין מִגְדֹּל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי פֶעַל צֶפֶן נִכְחוּ תַחֲנוּ עַל הַיָּם: וְאָמַר פְּרַעֲה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִבְכִּים הֵם בְּאֶרֶץ סֹגֵר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר: וְהוֹקֵתִי אֶת לֵב פְּרַעֲה וְרִדְף אַחֲרֵיהֶם וְאֶכְבְּדָה בְּפֶרְעָה וּבְכָל חִילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' וַיַּעֲשׂוּ כֵן, הרי שכל הנחיית בני ישראל לשוב ולחנות על הים, היה תרמית כדי להכבד בפרעה ובמצרים.

וזה עתה ראיתי בקונטרס החדש והנפלא 'פניני הימים' שהועתק שם בעמ' צח מכתב הגרמ"מ שולזינגר זצ"ל להגרש"מ דיסקין זצ"ל [משמר הרש"ם סי' סא], ושם מציע רעיון חדש בביאור הלשון 'תרמית' שאין הכוונה לרמאות ומרמה כלל, אלא כי היכי דאמרינן מפועל בנה – תבנית, הכי נמי מפועל 'רמה' – תרמית, כלומר, השלכה והטלה כדכתיב בקרא 'סוס ורוכבו רמה בים, ולפי"ז מבואר שהפיוט מפרש את אופן ההטבעה של המצרים שהיה באופן של השלכה והרמה כמו שכתב רש"י שם שהורמו לגובה והושלכו לים מגבוה, ויעו"ש שלא מצא לזה חבר בתנ"ך.

וַיֵּאָפוּ אֶת הַבָּצֵק

א] כתיב בפר' בא (יב, לט), וַיֵּאָפוּ אֶת־הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגֹת מִצּוֹת פִּי לֹא חָמָץ פִּי־גִרְשׁוֹ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכֹלוּ לְהַתְמַהֲמַה וְגַם־צִדָּה לֹא־עָשׂוּ לָהֶם.

בתרגום יונתן על אתר איתא, וְהָיוּ קָטְעִין מִן לֵישָׁא דְאַפִּיקוּ מִמִּצְרַיִם וְסִדְרִין עַל רִישֵׁיהוֹן וּמִתְאַפִּי לְהוֹן מְחוּמָּתָא דְשִׁימְשָׁא חֲרִירִין פְּטִירִין אֲרוּם לֹא חָמִיעַ אֲרוּם אִיתְרִיכוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכִילוּ לְמִישְׁהִי וְסָפִיקָא לְהוֹן לְמִיכַל עַד חֲמִיסַר יוֹמִין לִירְחָא דְאַיִיר מְטוּל דְזוּוּדִין לֹא עֲבָדוּ לְהוֹן.

וכדבריו שהמצות הללו נאפו בחום השמש, נתפרש גם בקרובה לשבת הגדול מאת רבינו יוסף טוב עלם, קטוף העֶסֶה בְּחֶרְרָה קְמוּצָה. רְצוּפָה בְּרֹאשֵׁיהֶם שְׁלֹא חֲמוּצָה. שְׁמֵשׁ שְׁזָפְתָה וְאֶכְלוּהָ מִצָּה.

ב] והנה לפי פשוטו של מקרא נראה כי מצות אלו לא נאפו למצה של מצוה, אלא לקיום מצות מצה אכלו מצות במצרים קודם חצות לילה טרם שיצאו, ואילו מצות אלו שנאפו רק

במהלך היציאה למחרת בבוקר שימשו להם כצדה לאורך כל הדרך עד ט"ו באייר, כמפורש בדברי התרגום.

וכן מפורש להדיא בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריג), וז"ל, ובדברי הגאונים ז"ל מצאתי מצה הנאפת קודם ארבעה עשר כדי לאכול אותה בלילי חובה נראה שוודאי כשרה ויוצא בה ידי חובתו אך משום חבובי מצוה בשעתה אין לי להקדים ולאפות קודם חצות. וראה לדבר מיוצאי מצרים שלא אפו המצות מראש חודש אף על פי שנצטוו על פסח מצות ומרור מאז, אלא המתינו עד שיצאו ממצרים דכתיב ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ וכו', ואפילו מצה שאינה של חובה לא אפו מתחילה, קל וחומר מצה של חובה, ומצה של חובה אכלו במצרים.

וכן מדויק עוד בלשון הרמב"ן כאן, וטעם ויאפו את הבצק – שאפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה. ואמר כי גורשו ממצרים, לומר שאפו אותו בדרך בעבור כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמחמה לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות, ועל כן נשאו אותו בצק ומשאותם צרורות בשמלותם על שכמם, ומהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסכות, כשבאו שם לשעה קלה כדברי רבותינו¹⁴⁸.

הרי נתבאר בדבריו שהטעם שאפו את הבצק מצות הוא מחמת איסור חמץ ולא מטעם שנצטוו על אכילת מצה, ובאמת שרבים מן הראשונים פירשו הפס' כפשוטו שאפו אותו מצות רק מחמת שגורשו ממצרים ולא יכלו להתמחמה, ולא מחמת איסור חמץ כלל, כמו שכתב הר"ן שם, וז"ל, שאילו יכלו להתמחמה היו מחמיצין אותו דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום כדאיתא בפסח שני, ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ, ולפיכך אילו יכלו להתמחמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר שלא הוזהרו בבל יראה אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפואהו מצה,

ג] אלא שהעומד לנגד זה הוא, דהנה לשון המשנה בפרק ערבי פסחים הוא, רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור... מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, אלא שבלשון הגמ' נוסף במוסגר, שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו', ובלשון הרמב"ם בסוף הלכות חמץ ומצה איתא, על שם שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, וכן גירסת הרא"ש במשנה.

ולכאורה נראה מזה שמצות מצה לדורות טעמה הוא על שם אותן המצות שאפו בצאתם ממצרים, ואי נימא ככל האמור, הרי לא היו אלו מצות של מצוה כלל, אלא מצות בעלמא.

¹⁴⁸ אריכות דברי הרמב"ן בביאור לשון הפס' באה ליישב את תמיהת הראשונים המבוארת בדברי הר"ן המובאים להלן דמלישנא דקרא משמע דכל הטעם שאפו את הבצק עוגות מצות כי לא חמץ היינו רק משום שגורשו ממצרים ולא מחמת איסור חמץ, ועי' היטב בכל המפרשים כאן רבותינו בעלי התוס' בחיבוריהם הרבים, ובחוקוני ובעמר נקא כאן, ובתורי"ד בפסחים שם ועוד.

ובדברי הר"ן עצמו נראה שעמד בזה, שכתב בסוף דבריו, 'וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה'. והיינו שהציווי של המצה הוא זכר לגאולה שהיתה באותה שעה שלא יכלו להתמהמה ולא זכר לאותם המצות שאפו באותו הזמן.

ובספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) הביא ג"כ בדברי הר"ן הנ"ל בשם ר' ישעיה זצ"ל, והוסיף וז"ל, ואם תאמר הרי אנו אומרים מצה זו שאנו אוכלין על שום מה על שום שלא הספיק בציקו של אבותינו להחמיץ כך פירושו מכיון שהקב"ה רואה את העתיד צופה ומביט מה שעתיד להיות על כן צום מבערב על הנס של מחר, עכ"ד.

והמהרש"א בחידושי אגדות שם כתב וז"ל, מצה זו על שום מה על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ שנאמר ויאפו את הבצק, כ"ה בסדר הגדה ובאשר"י. ויש לעיין בזה לפי טעם זה היה ראוי להיות מצות אכילת מצה אחר חצות לילה שאז יצאו ממצרים ונתקיים ויאפו את הבצק אשר הוציאו וגו', גם בפסח שאכלו במצרים למה אכלו אז מצה דאין סברא שאכלוהו ע"ש העתיד. וי"ל דודאי איסור חמץ כל ז' הוא מטעם ויאפו את הבצק גו' אבל מצות אכילת מצה בערב הוא מטעם אחר וכו', יעו"ש.

ד] אולם בדברי האברבנאל מצינו שנחלק על פי הרמב"ן הנ"ל, וכתב וז"ל, והיותר נכון בעיני בזה הוא שבמצרים צוה השם לישראל במצות הפסח והמצות שיאכלו אותם בלילה הראשון ובשבעה ימים אחריו ושכן יעשו את החג לדורות בענין הפסח בלילה ההוא ובענין המצות כל שבעת הימים. והיה הפסח להורות ולזכור הנס שהיה עתיד לעשות שיפסח ה' על הפתח ויצילם ממכת בכורות והיו המצות לזכרון הגאולה והיציאה מהגלות בחפזן ומהירות רב ונמרץ שהיה עתיד להוציאם בליל הפסח. האמנם אלו נתנה המצוה הזאת לישראל אחרי צאתם ממצרים אולי שלא יהיו מרגישים במהירות הגאולה ולא יעמדו על טעם המצוה ההיא ואמתתה. לכן הערים הקדוש ברוך הוא לצוות אליהם המצוה הזאת במצרים קודם יציאתם משם ולהיותה המצוה הראשונה שנצטוו בה היו זריזין עליה מאד ולשו עיסותיהן בחשבם שיהיה להם פנאי לאפות אותם במצרים מצות כמו שנצטוו וקודם האפיה בא פרעה ועבדיו לילה לאמר קומו צאו מתוך עמי ויצאו בחפזן גדול וישאו את בצקם צרורות בשמלותם על שכמם כי לא יכלו להתמהמה לאפות אותן במצרים כאשר חשבו והיו בני ישראל ונשותיהן הרדים ומצטערים על עיסותיהן שמא יחמצו ויחטאו לאלהים במצוה הראשונה אשר צוה אותם וכאשר הגיעו לסכות או למקום אחר נאות לאפות את בצקם בדקו אחריה ומצאום עוגות מצות כי לא היו חמץ ואז הכירו וידעו שבחפזן גדול יצאו ושהגדיל השם לעשות עמם גם והחכמה הזאת הגיעה להם בעבור שנצטוו קודם היציאה בשמירת המצות, ולכך אמר רבן גמליאל שהיה טעם המצה באמת מפני שלא הספיק שהוא מהירות היציאה עם היות שנצטוו ראשונה עליה לאותה סבה שזכרתי.

ואולם לפי דבריו תמוה ביותר, שהרי לפי המבואר בתרגום יוב"ע ובפיוט הנ"ל האפיה היתה בחמה, ואין מצות אלו כשרות כלל, וכפי שתמה הגר"ח קניבסקי שליט"א בספר דרך אמונה (ביאור ההלכה פ"ז מהלכות ביכורים ד"ה ליבשה בחמה), וז"ל, וקשה דהא במצה כזו אין יוצאין יד"ח כלל וכנ"ל וכבר העירו בזה (עי' בס' פרדס יוסף), והנה לפ"ד ר"ת (בתו'

פסחים ל"ז ב') דכל שתחלתו עיסה שבלילתה עבה אף שסופה סופגנין דהיינו שאפאה בחמה כמ"ש בפסחים שם או שבישלוה חייב בחלה וד"ה שיוצאין בה ידי מצה לדעתו כמ"ש מהר"ם חלאוה שם א"ש, ואפי' לפ"ד הר"ש בפ"ק דחלה דאם הי' דעתו לאפותה בחמה פטורה מ"מ מודה שאם לא הי' דעתו לאפותה בחמה רק אח"כ נמלך ואפאה בחמה חייבת בחלה... א"כ גם כאן הרי לא הי' דעתן בשעת לישה שיאפה בחמה רק לא הספיק בצקם להחמיץ א"כ יוצאין בזה ידי מצה, אבל לפ"מ שפסק השו"ע שם כרבנו ירוחם דענין המוציא חלוק מחלה ואף דלענין חלה קי"ל כהר"ש דאם לא הי' דעתו לאפותה סופגנין חייב בחלה מ"מ לענין המוציא תלוי בשעת אכילה ולא בשעת גלגול כחלה ולכן א"א לברך עליו המוציא, יל"ע מה הדין לענין מצה... אבל גבי נאפית בחמה י"ל דאיכא בה טעם מצה ומ"מ מסתבר דמצה דמי להמוציא וברהמ"ז דתלוי בשעת אכילה ולא בשעת גלגול וא"כ קשה שלא יוצאין בזה ידי מצה.

ה) וביאר הגר"ח ק שליט"א, וי"ל ע"פ המבואר בשבת ל"ט א' דחמי טבריא אינו חמי חמה רק חמי האור דחלפא אפיתחא דגיהנם ומבואר דפיתחא דגיהנם הוא אור ממש ובב"ב פ"ד א' איכא למ"ד דשימשא חיורא היא והא דקא סמקא צפרא ופניא צפרא דחלפא אפיתחא דגיהנם ופניא דקא חלפא אוורדי דג"ע. והנה יציאת מצרים הי' בבקר בנץ החמה כמ"ש בברכות דף ט' וא"כ י"ל דהתרגום יונתן ס"ל כהאי מ"ד ולכן בבקר השמש חמה ושורפת מחום הגיהנם שעברה על פתחו וזה נקרא אור ממש נמצא שהמצה נאפו מהאור ממש, ולפ"ז הנאפה בחמה בבקר אינו בכלל נאפה בחמה, אך כ"ז לפי הת"י, אבל למאי דמסקי' בגמ' דידן בב"ב שם דשימשא סומקתא היא אין חילוק בין בבקר לבערב ולכן להלכה אין נ"מ בזה, שו"ר בברכות ל"ח א' האי כובא דארעא אדם יוצא בו יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן בו, וצ"ע.