

כמוצא שלל רב

שלל על הדף / העלון השבועי על סדר 'הדף היומי'
גליון מס' 46 ג' ניסן תשפ"א / פסחים קיב-קכ

מדוע סירב הרא"ש להשיב לשאלת בנו אודות 'עשה שבתך חול'?

לא יחסר" – פרשת תזריע. המלקט)

*

מעין זה ביאר ה'שר שלום' את לשון הפסוק (דברים יב, כו) "רק קדשיך אשר יהיו לך ונדרריך תשא ובאת את המקום אשר יבחר ה'", ולכאורה: למה הפסיק הכתוב במילים "אשר יהיו לך" – בין המלה "קדשיך" למילה "ונדרריך", ולא כתב: "רק קדשיך ונדרריך אשר יהיו לך"?

אלא, הפסוק (קהלת ה, ד) אומר: "טוב אשר לא תידור משתדור ולא תשלם", אולם אמרו חז"ל (בראשית רבה, הובא בתוספות חולין ב:): 'יודר יעקב נדר לאמר – לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרה', ולכן דייק הכתוב ולא חתם "יהיו לך" על נדרים, שהרי נודרים רק בעת צרה – ומוטב שלא נצטרך להגיע לעת כזאת...

*

יש להסמיך לכך פנינה מתוקה מדבש, שנאמרה על ידי נכדו, **האדמו"ר רבי יששכר דוב רוקח – מהרי"ד מבעלזא**, אודות דברי המשנה (משנה ביכורים ג, ח): 'העשירים מביאים ביכוריהם בקלתות של כסף ושל זהב, והעניים מביאים אותם בסלי נצרים של ערבה קלופה, והסלים והביכורים ניתנים לכהנים', דהיינו: לעשירים מחזיר הכהן את הכלי שבו הביאו את הביכורים, אך לעניים לא מחזירים את סלי הנצרים שבהם הביאו את הביכורים, אלא הסלים נשארים לכהנים.

הגמרא (בבא קמא צב.) למדה ממשנה זו את המקור לאימרה 'בתר עניא אזלא עניותא' (וכך הביא הברטנורא במשנתיו), אך לכאורה יש לתמוה: מדוע באמת לוקחים מהעניים אף את סל הנצרים הקטן שבו הביאו את ביכוריהם?

אלא, אמר המהרי"ד, על הפסוק (דברים כו, טז): "ושמרת ועשית אותם", כתב **רש"י**: 'בת קול מברכתו: הבאת ביכורים היום – תשנה לשנה הבאה', ועל כן לעשירים מחזירים את כלי הכסף, כדי שיביאו גם בשנה הבאה בכלים יפים אלו, מה שאין כן מהעני לוקחים את סל הנצרים שבו הביאו את ביכוריו, ואומרים לו: תזכה בשנה הבאה להביא ביכורים בכלים של כסף וזהב!

וזו כוונת המימרא 'בתר עניא אזלא עניותא': שאזלה וחלפה לה העניות, ולא תשוב עוד, כלשון הכתוב (איוב יד, יא): "אזלו מים מני ים", ואם כן מברכים אותם בברכה הגונה, ולכן לוקחים מהם את סלי הנצרים – כדי לרמוז להם שבשנה הבאה יזכו להביא ביכורים

בסלים של כסף וזהב!

"בית אולפנה", רבי צבי יעקב אברהם (ניו-יורק, תשי"ג); "ושלל לא יחסר" – דברים, עמוד רפו

קיב, אף על פי שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא וכו'.

כתב **הטור** (או"ח, סימן רמב): 'זכמה פעמים נשאתי ונתתי בדבר לפני אדוני אבי (הרא"ש) ז"ל: כמוני היום, שיש לי מעט משלי ואינו מספיק לי וצריך אני לאחרים, אם אני בכלל 'עשה שבתך חול' (ואל תצטרך לבריות) אם לאו, ולא השיבני דבר ברור, עכ"ל.

מדוע באמת לא רצה הרא"ש להשיב לשאלת בנו? אידך יתכן שעל כל השאלות החמורות ידע הרא"ש להשיב – ורק על שאלה זו לא?

אלא, אמר **האדמו"ר ה'שר שלום' מבעלזא**, הרא"ש ידע שאם ישיב לו שיעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות – יכנס פסק דין זה ל"ארבעה טורים" ולימים ל"שולחן ערוך", ולכן לא פסק לו דבר ברור, כדי שלא תהיה בשולחן ערוך הלכה שאם יהודי אין לו – דינו כך וכך, משום שכל ישראל ראויים שיהיו להם צרכי שבת בהרחבה, כראוי לבני מלכים!

*

מעין זה, אמר ה'שר שלום' פנינה נפלאה ביישוב תמיהה גדולה בפרשת תזריע, הפותחת בדינה של "אִשָּׁה כִּי תִזְרֹעַ וַיִּלְדָּה זָכָר", ממשיכה ב"וְאִם נִקְבָּה תֵלֵד", ובסיימה את דיני יולדת זכר או נקבה, נאמר [סוק הנראה כמסכם את העניין: "זאת תורת הילדת לזכר או לנקבה". אולם אז עובר הפסוק לדין יולדת עניה: "וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דִּי שָׁה וְלִקְחָהּ שְׁתֵּי תָרִים וּגו'"], והתמיהה מתבקשת: מדוע כתבה התורה את משפט הסיכום "זאת תורת היולדת" – באמצע פרשת קרבן היולדת, והלא מיד ממשיך הפסוק: "וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דִּי שָׁה", שהם דיני קרבן יולדת עניה, הרי ש'תורת היולדת' לא הסתיימה עדיין, ואם כן מקומו של הפסוק "זאת תורת היולדת" אינו כאן – אלא לאחר פרשת יולדת שאין ידה משגת?

ואף כאן מאיר ה'שר שלום': באהבתו הגדולה לישראל, חפץ הקב"ה שתמיד יהיה לבני ישראל כל מחסורם ברווח, ולכן לא רצה הקב"ה לקבוע בתורה ש'זאת תורת היולדת' מתייחס למצב של עניות, אלא 'זאת תורת היולדת' – על פי התורה צריך שיהיה לכל יולדת די צרכה ותוכל להביא קרבן עשירה, אולם אם בכל זאת יזדמן חלילה שתהיה עניות בבית יהודי, ויקרה מקרה של יולדת שאין ידה משגת – תביא שני תורים או בני יונה, אבל לא זו 'תורת היולדת' הרצויה לפניו יתברך, אלא שתהיה תמיד הרווחה ושפע לבניו יתברך! (וישובים נוספים לתמיהה זו, הבאתי בספרי "ושלל

עשה שבתך חול': רמז נאה למיקום דיני חנוכה דוקא במסכת שבת

קצב. עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

עובדה מתמיהה היא, שדיני חג החנוכה הרבים, שנשנו בגמרא במסכת שבת, בדברי הראשונים ובסימנים ערוכים ב"שולחן ערוך" – לא הוזכרו כלל במשנה (הענין נדון בהרחבה בספרי "כמוצא של רב" – חנוכה, עמ' נ-נה, יעויין שם) ועדיין, אחר כל ההסברים על כך שלא נכתבה מסכת מיוחדת לדיני החנוכה, מוטל עלינו לברר: למה הובאו דיני חנוכה במסכת

שבת דוקא? איזה קשר יש בין שבת קודש – לחג החנוכה? רמז נאה אמר על כך **האדמו"ר בעל "אהבת ישראל" מו"ז נ"ץ**: הלא לפנינו בגמרא אמרו 'עשה שבתך חול' – אותיות **חול** מרמזות על **ח'** ימי חנוכה, שבהם מדליקים **ל"ו** נרות, ועל כן מקומם הוא בין ענייני **שבתך**...
"קדוש ישראל" – חלק א', עמוד קפד

מהי חשיבות השיור מקידוש להבדלה – עד שנוחלים על כך עולם הבא?

אל השבת.

קצב. אמר רבי יוחנן: שלשה מנוחלי העולם הבא, אלו הן: הדר בארץ ישראל, והמגדל בנוי לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבתות. מאי היא – דמשייר מקידושא לאבדלתא.

העולם עומד ותמה: מילא הדר בארץ ישראל והמגדל בנוי לתורה – שני עניינים חשובים ביותר הם ונדרש מאמץ כדי לקיימם, אבל המשייר מקידוש להבדלה? איזו חשיבות יתירה יש לכך, עד שבשביל דבר זה נוחלים עולם הבא?

אומרים על כך רעיון נפלא: אין הכוונה כפשטות הדברים, אלא הכוונה למי שמשייר מקדושת שבת גם לאחר ההבדלה וממשיך את שפעת אורה וטהרתה גם לששת ימי המעשה, ואם כן ככל שהוא מאחר לצאת מן השבת – הוא מוסיף ומחיל את קדושת השבת על ימות החול, וממילא מסתבר שאיש כזה גם מקדים וממהר לבוא

הגאון רבי שמואל דוד וולקין, אב"ד לוקאטש, ביאר לפי זה את לשון הפייטן בזמירות ליל שבת קודש: 'המאחרים לצאת מן השבת וממהרים לבוא', שלכאורה התמיהה בה מתבקשת מאליה: וכי כך הוא הסדר? והלא קודם כל נכנסים אל השבת ורק לאחר מכן יוצאים ממנה!
אך לדברינו, הטעים אב"ד לוקאטש, מה נעמו דבר הפייטן שהקדים את 'המאחרים לצאת מן השבת', כי רק על ידי שמאחרים לצאת מן השבת – ממהרים לבוא אליה בשבת שלאחר מכן...
"כתבי אבא מרי" – עמוד רצא; "כמוצא של רב" – שבת וברכת המזון

פירוש מחודש: "שונאך" – הוא מי שהוא שונא אותך!

הפְּנִים לְפָנִים כִּן לֵב הָאָדָם לְאָדָם, ובאים מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייד כפיית ייצר.

ועדיין סברא זו של התוספות טעונה הסבר, רבים הקשו עליה, ואף התוספות עצמם במסכת בבא מציעא (לב:) וכן ה"נימוקי יוסף" בשם **הרמב"ם** תירצו קושיא זו באופן אחר: שסברת 'לכוף יצרו עדיף' אינה מתייחסת לשונא שבו דיבר הכתוב, אלא למי ששונאו באיסור. וכן פסק השולחן ערוך (חו"מ רעב סעיף י') שמה שחייב להקדים לטעון את חמור שונאו הוא דוקא במי ששונאו שלא כדין, אבל במי ששונאו משום שראה בו דבר ערוה – אין חובה להקדימו (אף שמכל מקום חייב לסייע לו לאחר מכן).

פירוש מחודש בפסוק, המיישב בפשטות את קושיית הגמרא, אמר **הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ, אב"ד פינסק**:

לאחר שהוא מקדים לומר כי פירושו הוא 'לולי דברי המפרשים והפוסקים ז"ל', הוא מיישב שפירוש המילה 'שונאך' אינה מי שאתה שונא אותה – אלא אדרבה, מדובר באיש שהוא שונא אותך. ומקרא מלא הוא בשמואל ב' (יט, ז) "לאהבה את שונאיך וגו'", שם בוודאי הכוונה למי ששונא את המלך – ולא למי שהמלך שונא אותו. כי כאשר אתה שונא אדם אחר, התואר הנכון לגביו הוא 'שנוא', כמו 'האחת שנואה', "שנואי נפש דוד" ועוד.

קצב. כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֶׁנֶּאֱכָר רֵיחַ תַּחַת מִשְׁאוֹ" (שמות כג, ה) – מאי שונא? אילימא שונא נכרי, והא תניא: שונא שאמרו – שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אלא פשיטא – שונא ישראל. ומי שריא למסניה? והכתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְּךָ"? אלא: דאיכא סהדי דעביד איסורא – כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי? אלא לאו כי האי גוונא, דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לשנאתו, שנאמר (משלי ח, יג) "יִרְאַת ה' שְׁנֵאת רָע".

דהיינו: הגמרא תמהה: וכי מותר לשנוא אדם מישראל, והלא נאמר "לא תשנא את אחיך בלבבך"? ותירצו שמדובר כגון שראה בו דבר ערוה ביחיד, ועל כן מותר לשנאותו, ויש אומרים שאף מצוה לשנאותו.

התוספות (בד"ה שראה) מקשים מדברי הגמרא (בבא מציעא לב:) 'אוהב לפרוק ושונא לטעון' – מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, ואם מדובר במי ששונאו משום שראה בו דבר ערוה, איזו כפיית ייצר יש כאן, והלא אדרבה מצוה לשנאותו?

תירוצם של התוספות, לקח מוסרי עמוק יש בו: 'יש לומר: כיוון שהוא שונא, גם חבירו שונא אותו, כדכתיב (משלי כז, יט): "כַּפִּיִם

אולם לדברינו, שהכוונה ב'שונאד' היא מי ששונא אותך, מיושב באופן נפלא. בפסוק המדבר על אבידה, לא היה צריך להעמיד במי ששונא אותך משום שראה בדבר ערוה ואפשר היה אף להעמיד במי ששונא אותך שלא כדין, שהרי שם בעל האבידה אינו לפנינו, ואפשר ששב משנאתו וכבר אינו רשע ומצוה להשיב אבידתו. אבל כאן, הרי נמצא הוא בפנינו, ואף שרואה שעדיין שונאו חייב לסייע לו. כאן מצאה הגמרא לנכון לתמוה על כך, שהרי רשע הוא, ותיצרה שמדובר במי ששונא אותך משום שראה בדבר ערוה:

שו"ת "אהל משה" – סימן כג

ועל כך – ממשיך הגאון מפינסק ומבאר – הקשתה הגמרא: אם ישראל שונא אותך, הרי רשע הוא, ואיך יתכן שיש חיוב להקדימו לפני שסייע לצדיק? ומשום כך יישובה הגמרא שמדובר שהוא שונא אותך משום שהוא ראה בדבר ערוה ביחיד, ועל כן תכוף את יצרך ותקדימנו לאוהב, שהרי משום רשעתך הוא שונא אותך!

לפי זה ביאר הגאון מפינסק ענין נוסף.

לכאורה, מדוע לא הקשתה הגמרא את קושייתך כבר בפסוק הקודם (שמות כג, ד), שם נאמר "כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו" – ואף כאן ניתן היה לתמוה איך מותר לשונא, והלא כתיב "לא תשנא את אחיך בלבבך"?

השנאה החיובית והשנאה המתגלגלת

לכאורה זקוקים הדברים לביאור: איזה חומר מיוחד יש בתיקון ברכת המינים יותר מ"ח הברכות האחרות שבתפילה – עד שרק שמואל הקטן נמצא ראוי מכל החכמים לתקן ברכה זו?

אולם, הוא מטעים, לפי שברכה זו כולה מלאה קללות נמרצות לאויביו ואויבי ה', לפיכך היא צריכה כוונה יתירה ומחשבה טהורה שלא תהא מעורבת בשום פנייה צדדית לצורך עצמנו, רק הכל לשם שמים, כבקשתו הנזכרת לעיל של דוד המלך עליו השלום. נחוץ היה איש שכאשר יתקן ויסדר את הברכה הזאת, ידקדק למצוא את הביטויים הנכונים והמתאימים לכך, שהרי אנו, בדעתנו הקצרה, סומכים בתפילתנו על כוונת חכמינו ז"ל, שתיקנו את נוסח התפילות (כאשר אנו רגילים להתפלל בשעת קיום איזו מצוה: "שתהא חשובה כאילו כיוונתי בכל הכוונות שכיוונו אנשי כנסת הגדולה").

ולכך נבחר דוקא שמואל הקטן, שנודע במאמרו (אבות ד, יט): "שמואל הקטן אומר: בנפול אויבך אל תשמח". ופירשו שם הרמב"ם, רש"י, רבינו יונה ור"ע מברטנורא, שאף ששלמה המלך הוא שאמר ציווי זה, מכל מקום נקרא על שמו של שמואל הקטן, כיוון שהוא היה רגיל להוכיח ולהזהיר מעבירה זו, ועל כן היו בטוחים שלא תצא תקלה מתחת ידו בתיקון ברכת המינים, שכן הוא ידע מהי המידה אף בשנאת אויבי ה' ואויבי היהדות!

שם

*

מעניין להוסיף באותו עניין את דיוקו הנפלא של מרן הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, מן הנאמר בפסוקי פרשת וישב על שנאת האחים ליוסף (בראשית לז, ד), שבתחילה נאמר "וישנאו אותו", ואחר כך נאמר "ויסופו עוד שנוא אותו", כלומר: הם הוסיפו עוד מעט שנאה – כאשר החליטו כי כך צריך לנהוג על פי הדין...

ואף ששנאתם ליוסף היתה על פי דין, כפי שפסקו, על שהוציא דיבתם רעה, מכל מקום רואים אנו עד כמה הקפידו האחים לשמור שלא לעבור את הגבול ולשנאותו רק במידה ובמשורה שהגיעה לו, לפי דעתם. והם הם הדברים.

"הר צבי" על התורה – וישב; "כמוצא שלל רב" – בראשית, עמ' רצב

ק"ג: בתוספות ד"ה שראה וכו'. וי"ל כיון שהוא שונאו גם חבריו שונא אותו דכתיב "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר.

לאור יסודם המוסרי של התוספות, אמר הגאון רבי משולם ראטה, אב"ד טשרנוביץ ובעל שו"ת "קול מבשר", הביא ביאור נפלא בדברי נעים זמירות ישראל בספר תהלים.

כך מצינו בתהלים (קלט, כא-כד): "הלוא משנאך ד' אֶשְׁנָא וּבִתְקוּמָמִיד אֶתְקוּטִט. תְּכַלִּית שְׁנָאָה שְׁנֵאתִים לְאוֹיְבִים הִיוּ לִי. חֲקֵרְנִי אֶל-וְדַע לְבָבִי בְּחִנִּי וְדַע שְׂרַעֲפִי. וְרָאָה אִם דֶּרֶךְ עֲצָב בִּי וְנִחְנִי בְּדֶרֶךְ עוֹלָם".

וביאורם של דברים כך הוא: "הלא משנאך ה' אשנא ובמתקוממך אתקוטט", כלומר: דוד המלך מעיד על עצמו: ריבנו של עולם, שונא אני רק את מי שמצוה לשנאותו. ואף על פי כן "תכלית שנאה שנאתים", דהיינו: מתוך כך באים אנו לידי שנאה גמורה, וזאת משום ש"לאויבים היו לי", דהיינו שכיוון שאני שונא אותם – גם הם שונאים אותי, ומתוך כך אנו באים לידי שנאה גמורה, שאיננה רק בשל השנאה המחוייבת כלפי משנאי ה', ואם כן יש חשש שמא אין כוונתי טהורה בשנאה זו, ואולי איננה רק לשם שמים, אלא עצת היצר מפני נגיעה כזו או אחרת.

ועל כן מוסיף דוד המלך ומתפלל: "חקרני א-ל ודע לבבי בחנני ודע שרעפי. וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם", כלומר: אתה ה', היודע מחשבות אנוש, אם אמנם רואה אתה כי היצר הרע מסמא את עיני ובאמת אין דרכי ישרה ולשם שמים, אם אכן כך פני הדברים – הרי אני מתחנן בפניך שתנחני בדרך עולם, ותסייעני לשוב לדרך הנצחית והאמיתית!

שו"ת "קול מבשר" – סימן ז'

*

בעל "קול מבשר" מוסיף לבאר בדרך זו מאמר חז"ל במסכת ברכות (כח:): "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים? עמד שמואל הקטן ותקנה".

"לא תשנא" כשמודיע לו ששונאו: מו"מ בין אב לבנו

נמצא שבכך נחלקו הראשונים: לדעת הרמב"ם וה"חנינוך – כשמודיע שנאתו לחבירו, שוב אינו "בלבבך", ואם כן אינו עובר; לדעת הרמב"ן וה"יראים" – כשמודיע לו שנאתו ואת סיבתה וגם שומע מה שמשיב לו על כך – אינו עובר; ולדעת רש"י – עובר ב"לא תשנא" בכל מקרה, גם כשהודיעו.

בספרו "קהלות יעקב" (ערכין, סימן ד') מביא מרן הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי – הסטייפלער, כמה הערות משמו של 'בני יקרי מהר"ח שליט"א' (=מרן שר התורה הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א) על שיטת הרמב"ם וה"חנינוך". איחת מהן קשורה לגמרתנו: הגמרא הקשתה על הפסוק "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עימו" – וכי מותר לשנוא אדם מישראל, והלא נאמר "לא תשנא את אחיך בלבבך"? ותיצו: שמדובר כגון שראה בו דבר ערוה ביחיד, ועל כן מותר לשנאותו, ויש אומרים שאף מצוה לשנאותו.

מעתה, לשיטת הרמב"ם שבמודיע שנאתו אינו עובר, לכאורה יכלה הגמרא לתרץ בפשטות: ש"חמור שונאך" הוא בכגון שהודיע לו את שנאתו ושוב אינו עובר ב"לא תשנא"?

ומרן הסטייפלר מיישב את קשיית בנו, שאף שבכגון זה לשיטת הרמב"ם לא יעבור ב"לא תשנא", אך עדיין יעבור על "לא תקום ולא תיטור", וכן על העשה של "ואהבת לרעך כמוך", ואם כן לא יכלה הגמרא להעמיד את "חמור שונאך" בכגון שהודיע לו שנאתו. ומה שנקטה הגמרא "לא תשנא", הוא משום שבדרך כלל השונא אינו מודיע לו את שנאתו, אך הוא הדין שיעבור באיסורים הנ"ל – אף אם הודיע לו את שנאתו!

"קהלות יעקב" – ערכין, סימן ד'

בגדרי הלאו של "לא תשנא את אחיך בלבבך", מצאנו שלוש דעות בראשונים:

שיטת הרמב"ם (פרק ו' מהלכות דעות הלכה ה'; ספר המצוות, מצוה שב) וה"חנינוך" (מצוה קלח), שאינו עובר בלאו זה – אלא על שנהא שבלב, אבל כשמודיעו שהוא שונא אותו – אינו עובר בלאו זה. והרמב"ם מביא מקור לחידוש זה מלשון הגמרא (ערכין טז): 'תנו רבנן: לא תשנא את אחיך בלבבך – יכול לא יכנו, לא יסטרנו, ולא יקלקלנו? תלמוד לומר: בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר'. ופירושו: שהאיסור הוא כששונאו בליבו ואינו מודיע לו את שנאתו. לעומת זאת, הרמב"ן (בפירושו לתורה, ויקרא יט) ביאר, שלא בכדי נסמכו "לא תשנא את אחיך בלבבך" ו"הוכח תוכיח את עמיתך" זה לזה, כי לפי פשוטו שניהם דין אחר, כלומר: לא תשא את השנאה בלב, אלא תתווכח עימו אודות הדבר שמחמתו אתה שונא אותו, שמא יתנצל או יברר לך שאין הדבר כמו שאתה חושב ושמא יבקש את מחילתך, וכן דעת ה"יראים" (מצוה לט). ולשיטתם, עצם ההודעה לחבירו ששונאו אינה מצילתו מלאו זה, אלא עליו להודיע לו מהי הסיבה שהוא שונאו וישמע מה ששייב לו.

ואילו רש"י (ערכין, שם), על מה שאמרו: 'לא תשנא את אחיך בלבבך – יכול לא יכנו, לא יסטרנו, ולא יקלקלנו? תלמוד לומר: בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר', מפרש שמדובר בדרך תוכחה, ומכל מקום אמרה תורה שלא רק שאסור להכותו אלא אף לשנאו אסור. ולשיטת רש"י אין לנו שום מקור שכשמודיע שנאתו אינו עובר ב"לא תשנא", שכן כוונת "בלבבך" אינה להוציא את מודיע השנאה מכלל האיסור, אלא ללמד שגם את השנאה שבלב אסרה התורה, אף כלפי מי שצריך להוכיחו, כי אף שצריך להוכיחו – אסור לו לשנאו באמת.

המבחן למניעי החטא – כשיזקין החוטא

– הרי זהו אות וסימן שהוא מושחת בעצם ומקור מקומו טמא ר"ל. ומפרשים בזה דברי הנביא (ישעיה א, יח): "לֹכֵז נָא וְנִכְחָה יֵאמֹר ה', אִם יִהְיֶה חֲטָאֵיכֶם כְּשָׁנִים כְּשֶׁלֶג יִלְבִּינוּ, אִם יֵאָדִימוּ כְּתוֹלַע כְּצִמְרֵי יִהְיֶה", וכך פירושו: אם החטאים רק לפי שני ימי החוטא – הילד בילדותו והבחור בבחרותו, אז 'כשלג ילבינו' ולא ישאר שום רושם חטא כשיעשה תשובה, אבל אם 'יאדימו כתולע', כלומר: שהחטא הקיף את כל הגוף כאדמיות התולע הזה, אז 'כצמר יהיו' – אפילו כשישוב, ישאר רושם החטא ואינו מתלבן לגמרי.

והנה, אמרו חז"ל (שבת עז): עבודה זרה ל': 'שלושה כל זמן שמזקינין גבורה ניתוספת עליהן: דג ונחש וחזיר', ואנו נצרף לכך את דברי הגמרא לפנינו: 'ארבעה אין הדעת סובלתן: דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על הציבור'. מעתה, מובן מדוע אין הדעת סובלת את הזקן כי ינאף, יען כי בזה הוברר הדבר למפרע שלא מפאת התאוה לבד חטא, רק מינות נזרקה בו והוא חוטא כדי 'להכעיס', אף בלי תאוה.

לאור זאת, ביאר המהריא"ץ את הפסוק שלפנינו: "אִרְוֵי רָשָׁעִים מִרְחָם תִּעֲוֶי מִבֶּטֶן דְּבָרֵי קֶזֶב, חֲמַת לְמוֹ כְּדָמוֹת חֲמַת נָחֶשׁ", והיינו:

קִי: ארבעה אין הדעת סובלתן, אלו הן: דל גאה, ועשיר מכחש, וזקן מנאף, ופרנס מתגאה על הציבור בחנם.

כתב הרמב"ם בהלכות גיטין (ב, כ), שבאמת נפש האדם אינה עלולה לחטוא, רק החומר העכור הוא הגורם את החטא, יען שמקורו נתעב ונאלח. אמנם הנפש מצד עצמו קודש וטהור. ומעתה יש לחוטא מקום להצטדק, לכאורה, בעת שיבוא לחשוב עם קונוה ולטעון ביום דין כי חטאיו הם אך באשמת התאוה הבאה מהחומר הגשמי.

אמנם, הטעים הגאון רבי יהושע אהרן צבי (וינברגר) – מהריא"ץ, אב"ד מורגרטן, מתי ייבחן האדם האם המעשים הלא טובים שעשה הם רק מפאת התאוה או שמא הוא בעצמו מושחת בפנימיותו? כאשר יזקין ויחלש טבעו, ורתיחת הדם פסקה: אם אז תשוב הנפש העדינה לאיתנה, הרי זו עדות ברורה כי לפני כן, כאשר נכנע ליצרו הרע וחטא, היה זה רק משום התאוה שהתגברה בו ונפל שדוד לפניו, אך לא כן אם גם כאשר יזקין ובטלו הוטרונות לא יסור מדרך עקש ופתלתול, אלא יוסיף ללכת אחרי שרירות לבו הרע

ראש ולענה ומינות נזרקה בם, והראיה אשר תעיד על זה הוא: כי "חמת למו" הוא "כדמות חמת נחש", כלומר: שהם בבחינת הנחש שהעידו עליו חז"ל שכל זמן שיזקין יתגבר, וגם הם מושרשים בחטאם, שגם לעת זקנותם יבעטו וילכו בשרירות לבם, ומעתה הוברר הדבר למפרע שלא מרחם ולא מבטן מחמת החומר העכור ויצר הרע לבד טעו לדרך עקש, אלא גם שְׁכָלָם נשחת! אמנם, כאשר ישוב בתשובה לעת זקנותו, אזי יכול להתנצל שגם חטאת נעוריו לא היה ברצון טוב – ויהיה עוונם מחול! "פתח עינים" – חלק ג', אות א'

שידוע שלשון 'זורו' הוא מלשון רפואה, כדברי הנביא ישעיה (א, ו): "לא זורו ולא חובשו וגו'", וזו כוונת הפסוק: 'זורו רשעים' – יתכן שהרשעים רוצים לרפאות את מחלתם האנושה, ולומר כי מה שנשתרשו בחטא הוא "מרחם", דהיינו: שנולדו מרחם עם תאוות מגונות, והחומר העכור גרם להם החטאים, ומה שטעו מדרך הטוב לילך באורחות עקלקלות – הוא מבטן אמם, שנולדו מטיפה סרוחה ומבטן בשר ודם יצאו, לכן נולדו עמהם התאוות החומריות הללו, אבל מפאת שְׁכָלָם טובים הם ואנוסים הם בחטאם. אך הפסוק מוסיף ואומר שהם "דוברי כזב", כי לא התאוה בלבד גרמה להם לחטוא, אלא מקור מחצבתם הוא שורש פורה

הלימוד ממשה: יש לו לאדם להכניס עצמו לחיוב מצוה!

לפשוט את ספקו של ה"חיי אדם" – מדברי התוספות לפנינו, שהוכיחו ממשה רבינו שיש חיוב לחזר אחרי המצוות, והלא משה רצה להיכנס לארץ, ואם כן ראיה שצריך גם ללכת לעיר אחרת כדי לזכות במצוה. אולם המהרש"ם דוחה את הראיה, שכן משה רבינו ממילא היה מהלך במדבר ונוסע ממקום למקום, ואדרבה, ביקש להיכנס לארץ ובכך לבוא אל המנוחה, ואם כן אין ראיה. (ועוד אפשר לדחות, שמשה רבינו ביקש להיכנס בשביל לקיים מצוות רבות, ואי אפשר להוכיח מכך על נסיעה לעיר אחרת לצורך קיום מצוה אחת – המלקט).

אך המהרש"ם מציב תמיהה גדולה על הראשונים שלמדו שחייב אדם לחזר אחר המצוות: והלא בגמרא (חולין קלט:) יש לימוד מיוחד מ"שלח תשלח", שתי פעמים, שצריך לחזר על מצות שילוח הקן עד שתבוא לידו, ולכאורה מכאן ראיה שבשאר המצוות, שבהן לא כפלה התורה את הציווי, אין חייב לחזר ולהכניס עצמו בהן? ומיישב המהרש"ם, שהלימוד המיוחד בשילוח הקן הוא שחייב להדר אפילו על ספק מצוה, שהרי כאשר מחזר הוא בהרים אינו ודאי שימצא קן, אלא ספק, וחיידוש מיוחד זה שחייב לחזר אף על ספק מצוה – לא נאמר אלא בשילוח הקן, אבל באופן שידוע שבודאי יוכל לקיים מצות עשה, ודאי שמצוה לחזר אחריה אף בשאר מצוות, ואין צורך בלימוד מיוחד! רא"ש – מועד קטן, פרק ג', סימן פ'; "חיי אדם" – כלל סח, דין יט; שו"ת מהרש"ם – חלק א', סימן רט

עוד בענין זה: עיין "מנחת חינוך" – מצוה ה', ס"ק יג, לענין אדם הנמצא בדרך רחוקה, האם חייב לקרב את עצמו כדי להתחייב בקרבן פסח. וכן דן בדבר הגאון בעל "אור שמח" – פרק א' מהלכות קרבן פסח הלכה יח.

קיצ: בתוספות ד"ה ואין לו בנים – נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי' ורביה דומיא דאחריו ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן, אי נמי אפי' אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה וכו'.

התוספות הביאו ראיה ממשה רבינו, שיש לאדם לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב, ואם אינו עושה כן – מנודה הוא לשמיים, וזאת על פי הגמרא (סוטה יד.): 'דרש רבי שמלאי: מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל? וכי לאכול מפריה הוא צריך? או לשבוע מטובה הוא צריך? אלא, כך אמר משה: הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי. אמר לו הקב"ה: כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר, מעלה אני עליך כאילו עשיתם'.

והרא"ש (מועד קטן, פרק ג', סימן פ') אף למד מכך דין הלכה למעשה: שאף שלא אמרה תורה אלא "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה", דהיינו: שרק אם יש בכסותך ד' כנפות חייב אתה לעשות גדילים, אך אין חיוב לקחת טלית בת ד' כנפות כדי להתחייב, מכל מקום יש לו לאדם לחזר ולקיים את כל המצוות, כפי שמצינו במשה שביקש להיכנס לארץ כדי להתחייב בקיום המצוות התלויות בה:

ספק מעניין בענין זה, הסתפק הגאון **רבי אברהם דאנצני, בעל "חיי אדם"** (כלל סח, דין יט): האם צריך אדם ללכת לעיר אחרת כדי לקיים מצות עשה? **המהרש"ם מברז'אן** בתשובותיו (חלק א', סימן רט) הביא ראיה

'מצוות צריכות כוונה' – מדוע הגמרא לא הוכחה ממשנה ערוכה?

הביאה הגמרא ראיה לשיטת ריש-לקיש שמצוות צריכות כוונה, מדברי תנא בברייתא (ר' יוסי, המצריך שתי טיבולים – חזרת וחרוסת, שמא לא נתכוון לשם מרור), והלא יכולה היתה להביא ראיה מדברי משנה ערוכה להלן (קטז.): 'רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח – לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה ומרור', וממה שאמר ר"ג שבלי אמירת שלושת דברים

קיד: אמר ריש לקיש: זאת אומרת מצות צריכות כוונה. כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה – בבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה, ודילמא לא איכוון למרור – הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור. דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה – למה לך תרי טיבולי? והא טביל ליה חדא זימנא! **הגאון רבי זאב וואלף ראגין, בעל "מנחת זאב"**, תמה: מדוע

יהודה וולדנברג, בעל "ציץ אליעזר", השיבו כי לדעתו אין מקום לקושייתו כלל, כי איך שלא נפרש את כוונת רבן גמליאל, הרי מעצם הדבר שמחייב אמירה בפה אנו נוכחים לדעת שזהו דין מיוחד בפסח מצה ומרור, שבהם הקפידה התורה על אמירה והגדה, מה שאין בשאר המצוות, כי הרי אף אם מצות צריכות כוונה, אין שום חיוב של **אמירה בפה** על כך ומספיקה **כוונת הלב** בלבד, ואם כן הרי אין שום שייכות של דין מיוחד זה של אמירה בעל פה לכללות גדר הדין של מצוות צריכות כוונה, ואין מקום להביא מכאן ראיה לדין מצוות צריכות כוונה:

"מנחת זאב" – סימן י'; שו"ת "ציץ אליעזר" – חלק ה', סימן יא

*

ואף **דודי זקני הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצ"ל**, דן בשאלה זו בארוכה בספרו "באר המלך" על הרמב"ם (פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ה'), והוכיח כי דעת הרמב"ם ש"לא יצא ידי חובתו" היינו ידי חובת סיפור יציאת מצרים, ולא חובת האכילה. שהרי הרמב"ם הוסיף על דברי המשנה וכתב: "כל שלא אמר שלושה דברים אלו וכו' ודברים אלו נקראים הגדה", וכוונתו בזה להשמיענו שג' דברים אלו מטעם הגדה צריך לאומרם ולא מצד עיקר קיום מצות האכילה.

זו גם הסיבה שהרמב"ם כותב: "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בליל חמישה עשר בניסן וכו'", דהיינו: אף שלא בשעת אכילת המצה, כיוון שאמירת ג' הדברים הללו היא מצד סיפור יציאת מצרים, ולכן אפשר לאומרם כל זמן הסיפור, שהוא כל הלילה, ולא רק בזמן אכילה.

"באר המלך" – פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ה'

אלו אין יוצאים ידי חובה, יש ראייה מוכחת שמצוות צריכות כוונה: ומשום כך הוא מפרש, שכוונת רבן גמליאל באמרו "לא יצא ידי חובתו", אין כוונתו שלא יצא ידי **חובת פסח מצה ומרור**, אלא שלא יצא ידי **חובת המצוה לספר ביציאת מצרים**. כך לכאורה משמע מפשטות המשנה, שהיא המשך וסיום למשנה שלפניה, "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל וכו'", המדברת על סיפור יציאת מצרים, וגם דברי רבן גמליאל סובבים והולכים על מצוה זו, שכל שלא אמר שלושת דברים אלו – לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים!

ואולם, **הר"ן** (על הר"ף, שם) כתב בלשון זו: "כל שלא אמר וכו' לא יצא ידי חובתו, כלומר: לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר", והר"ן מוסיף שכך יש לומר במעשה במסכת סוכה (כח). שאמרו לרבי יוחנן בן החורנית: "אם כן היית נוהג – לא קיימת מצות סוכה מימך", ואף שם אין כוונתם שלא יצא ידי חובתו כלל, אלא שלא יצא ידי חובתו כראוי.

לכאורה הבין הר"ן כי דברי רבן גמליאל, "כל שלא אמר שלושה דברים אלו לא יצא ידי חובתו", הכוונה שלא יצא ידי חובת פסח מצה ומרור, ומפני שדחוק מאוד לומר שלא יצא כלל, היה הר"ן צריך להוסיף ולפרש שהכוונה שלא יצא כראוי, ולא רצה הר"ן לפרש שכוונת רבן גמליאל היא שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

מאידך, בעל "מנחת זאב" מצא תנא דמסייע לדבריו, והוא **הרמב"ם**, שכתב (פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ה'): "כל שלא אמר וכו' ודברים האלו כולן נקראין הגדה", הרי שהרמב"ם הבין שדברי רבן גמליאל מתייחסים להגדה, שהיא סיפור יציאת מצרים. כאשר שיגר המחבר את ספרו אל אחיינו, **הגאון רבי אליעזר**

למה אין ב'כורד' חשש של עשיית מצוות 'חבילות חבילות'?

עושין מצוות חבילות חבילות? ואף שבגמרא (לעיל קג.) התבאר שבענין אחד, כגון קידוש והבדלה, אין איסור לעשותן חבילות חבילות, הרי מצה ומרור אינם ענין אחד, כי מצה היא זכר לחירות ומרור הוא זכר לשעבוד?

ותירץ, שלעולם הם נחשבים כענין אחד, כי על ידי השעבוד נעשתה החירות.

באופן אחר יישב **הגאון רבי שמעון בצלאל ניימן, בעל "משיב נפש"**:

יסדו האחרונים ("מנחת חינוך", מצוה י'; שו"ת "כתב סופר", אורח חיים), שידי חובת אכילת מצה אין האדם יוצא אלא בהנאת מעיו, ולכן הדין הוא ש"בלע מצה – יצא", אבל במרור המצוה היא להיפך – רק הנאת **גרונו**, כמו שפירש הרשב"ם, שהתורה הקפידה למרר את פיו של האוכל, זכר ל"וימררו את חייהם". ואם כן, אין כאן "חבילות חבילות" כלל, שהרי אין הם באין כאחד, כי את מצות עשה של אכילת מרור מקיים מיד במרירות פיו, ואילו מצות עשה של מצה יוצא רק כאשר בא לתוך מעיו!

"ארעא דרבנן" (כללים) – מערכת א', סימן ב'; "משיב נפש" – פסחים קג.

קטו. אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דס"ל מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא – ואפילו למאן דאמר 'מצות אין מבטלות זו את זו' – הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן דרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן – אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא. מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו – הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו. אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חבריו על הלל וכו'.

דהיינו: רבנן נחלקו על הלל וסברו שאין לכרוך יחד את המצה והמרור, משום שסברו שמצה בזמן הזה מדאורייתא ומרור אינו אלא מדרבנן, ומכיוון שמצוות מבטלות זו את זו, יבוא המרור שהוא מדרבנן ויבטל את המצה שהיא מדאורייתא.

והקשה **הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי, בעל "ארעא דרבנן"** (מערכת א', סימן ב'): מדוע היו רבנן צריכים את הטעם של "מצוות מבטלות זו את זו", והלא יכלו להקשות על הלל מכח הכלל "אין

מדוע לא הוזכר הפסח ב"כורד"?

באכילת מצה, והנשים הואיל וישנן בבל תאכל חמץ – ישנן בקום אכול מצה". ולכאורה, מדוע היה צורך בלימוד זה, והרי לעיל (צא). למדו רבי יהודה ורבי יוסי מפסוקים, שנשים בפסח ראשון חובה הן, והרמב"ם פסק כדבריהם, ומאחר שהרמב"ם פוסק גם כהלל, שצריך לכרוך, אם כן גם בלי ההיקש של "כל שישנו בבל תאכל", ידענו שנשים חייבות במצה, שהרי הפסח שהן חייבות בו נכרך במצה?

אלא ודאי שהלל לא הצריך לכרוך אלא את המצה והמרור יחד, אבל הפסח נאכל בפני עצמו לאחר מכן, וכך גם שיטתו והבנתו של הרמב"ם, שמשום כך לא כתב אלא "ואחר כך כורד מצה ומרור כאחד" – בלי הפסח!

חידושי מהר"ם ברבי – מסכתות

קטו. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורדן בבת אחת ואוכלן, שנאמר "על מצות ומררים יאכלהו".

הרמב"ם (פרק ח' מהלכות חמץ ומצה הלכה ו') פוסק: "ואחר כך כורד מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת", והקשה ה"לחם משנה": מאחר שהרמב"ם כתב דין זה כדי לצאת ידי שיטת הלל, מדוע הזכיר רק מצה ומרור, והרי בסוגיית הגמרא מתבאר שהלל היה כורד גם את הפסח יחד עם המצה והמרור, ואם כן היה לו לרמב"ם לומר: "ואחר כורד פסח מצה ומרור"?

ותירץ **הגאון רבי מאיר ברבי, אב"ד פרשבורג**, בהקדימו קושיא נוספת: בגמרא (לעיל מג): למד רבי אלעזר שנשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, ממה שנאמר "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" – כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו

'שעונין עליו' – אנו אומרים והמלאכים עונים לעומתנו!

ושמונה מאות שנה וכך כתב ה"בני יששכר" אז, כיום כבר עברו כאלפיים שנה – הערת המלקט.

והנה, העבד הנתון תחת יד משעבדו בשעבוד רב ועצום בימי זקנתו, האידך ישמח ויגיל על שיצא בימי נעוריו פעם אחת משיעבוד לחירות? הלא יתאנח במר נפשו על שהוא נתון כעת בצרה ובשביה? ואף על פי כן, ישראל עם קרובו, אף שהם כיום בעוונותינו הרבים בגלות מרה, בכל זאת הם שמחים בגאולת מצרים, משום שבמצרים היו ערומים ועריה בלי תורה ומצוות, ונשתקעו במ"ט שערי טומאה, ומאז שיצאו ונבחרו לסגולה – ניתנה להם התורה ומצוותיה, ובזה הם מובדלים מכל עם, כי אף שגופם בגלות הרי נפשם נגאלה מטומאת מצרים, ולא ישובו אליה עוד.

כאשר ישראל בתוך הגלות המרה עומדים ומספרים ביציאת מצרים, הרי הם שמחים בכך בגאולת אדוניהם, כביכול, דהיינו: גאולת נפשותיהם, שהיא חלק אלוה-ממעל, ובכך הם מוכיחים כי יקטן בעיניהם צער גופם לעומת שמחתם על גאולת אדוניהם כביכול.

על כך אמר הזוהר שהמלאכים משבחים את ישראל, כי בספרם בניסי יציאת מצרים בעת שהם בגלות אחרת, מרה ממנה לגופם, הרי זה מורה על גודל אהבתם להשם יתברך!

לפי זה, הטעים ה"בני יששכר", יובנו דברי הגמרא לפנינו, שהמצה נקראת 'לחם עוני' משום שהיא 'לחם שעונין עליו דברים הרבה', והקשינו: מהו לשון 'עונין'? אך לדברי הזוהר, הרי הביאור נפלא עד מאוד: בני ישראל מספרים ביציאת מצרים, ואילו המלאכים **עונים לעומתם** ומשבחים את ישראל על כך: "בני יששכר" – ניסן, מאמר ד', דרוש א'

קטו: אמר שמואל: "לחם עוני" – לחם שעונין עליו דברים. תניא נמי הכי לחם עוני – לחם שעונין עליו דברים הרבה.

לכאורה יש להעיר: מהו לשון 'עונין'? הלא לשון זו מתאימה כאשר אחד אומר דבר ושני עונה לעומתו דבר אחר, וכאן רק אנו אומרים ומשבחים להקב"ה:

הרה"ק רבי צבי אלימלך מדינוב, בעל "בני יששכר", ביאר זאת לאור מה שמצאנו ב**זוהר הקדוש** (רעיא מהימנא בא דף מ:), שעל ידי סיפור יציאת מצרים מתעורר למעלה שבח מהמלאכים, שמספרים בכבוד השם יתברך ובשבח ישראל, ועל ידי זה נוסף כביכול כח לנקום נקמת ישראל גם בגלות זו.

כך הוא לשון הזוהר: "פקודא בתר דא לספר בשבחה דיציאת מצרים, דאיהו חיובא על בר נש דאשתעי ביציאת מצרים, ובההוא ספור חדי בחדוה זמין איהו למחדי בשכינתא לעלמא דאתי דהוא חדו מכולא, דהאי איהו בר נש דחדי במריה וקודשא בריך הוא חדי בההוא ספור" (דברי הזוהר הובאו בהגדות רבות, ורבים נהגו לאומרים לפני "הא לחמא עניא").

והנה – כתב ה"בני יששכר" – מן הראוי להתבונן מהו השבח הגדול משבחים המלאכים את ישראל על שהם מספרים ביציאת מצרים, הלא בודאי מי שעושים לו טובה חייב הוא לספר ולהחזיק טובה למי שעשה לו טובה זו?

ואולם, הוא מבאר, כאשר במצבנו היום, בתוך הגלות המרה, אנו משבחים את הקב"ה על שגאלנו מעבדות לחירות ביציאת מצרים, בזה יגדל שבחנו, כי הלא היום אנו עבדים ביותר דחקות ויותר שעבוד כפלי כפליים, בארבע כנפות הארץ בין האומות, ובאריכות הזמן בכפלי כפליים מן גלות מצרים וכו' זה קרוב לאלף

'שעונין עליו' – בקול רם!

שעונין עליו דברים הרבה, ולכאורה למה נקטו לשון 'עונין' ולא 'אומרים'? אלא, בביכורים למדו מן הנאמר "וענית ואמרת" שצריך לומר בהרמת קול, ואף כאן "עונין" הוא בהרמת קול.

קטו: 'לחם עוני' – לחם שעונין עליו דברים הרבה.

בשם **האדמו"ר רבי שלום מבעלזא** אומרים, שיש לומר את ההגדה בקול, כי הלא חז"ל אמרו שהמצה נקראת "לחם עוני" –

רס", להשמייע גם לאחרים. (ולדבריו, האמירה בקול רם היא מעיקר הדין ולא רק ענין).
הגדת "אמרי קודש" – בפסקא "הא לחמא עניא; "נטעי גבריאל" – פסח חלק ב' עמוד תל

בספר "נטעי גבריאל" (פסח חלק ב' עמוד תל), יישב לפי זה את קושיית הפוסקים: במה שונה מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח ממצות הזכרת יציאת מצרים הנוהגת כל שנה? ולדברינו מיושב, כי בכל השנה די בכך שישמיע לאוזנו, בעוד בליל הסדר צריך "קול

שעונין עליו – מן השמים!

הראשון, ובפסוק נאמר "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני? אולם הרמז בזה היא להמשיך את ההארות של ליל פסח בכל שבעת הימים, ושביעי של פסח היה גמר הגאולה.
"אמרי אמת" – ליקוטים (פסחים קטו):

האדמו"ר בעל "אמרי אמת" מגור, פירש באופן נוסף את מה שדרשו חז"ל "לחם עוני – לחם שעונין עליו דבריו הרבה", והיינו: שעונין מן השמים, כמאמר הכתוב (איוב יד, טו): "תקרא ואנוכי אענד למעשה ידיך תכסוף".
והדקדוק בזה היא, שהרי עניית הדברים היא רק בלילה

מו"מ בדברי הרמב"ם שיש לטבל את המצה בחרוסת

באבודרהם, ולחירות – על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ. וכך גם בחרוסת יש רמז לשני דברים: לטיט מחד ול"תחת התפוח עוררתין" מאידך, ומשום כך אפשר לערב מצה בחרוסת, כי שניהם רומזים הן לשעבוד והן לגאולה.

הגאון בעל "חתם סופר" (בהגהותיו לשולחן ערוך, סימן תעה) כתב שאכן דעת הרמב"ם היא שאכילת מצה היא זכר לשעבוד, ורק משום כך פסק שיש לטבל מצה בחרוסת, אבל לטעם שמצה היא זכר לחירות אין מקום לטבל מצה בחרוסת (וזה לא כדעת הרדב"ז שכתב שיש במצה את שני הטעמים).

ואילו **הגאון בעל "פרי חדש"** כתב (בסימן תעה), שהרמב"ם סובר כדעתו של ר' לוי בסוגיתנו, שהחרוסת היא "זכר לתפוח", ואם כן ברור מדוע יש לטבל המצה בחרוסת, ששניהם רומזים לחירות. אולם כבר הקשו על כך, שהרי הרמב"ם עצמו כתב (פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה יא), שהחרוסת היא מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים, הרי שלא סבר ר' לוי אלא כר' יוחנן, שהחרוסת היא זכר לטיט, ולדברי ה"פרי חדש" דברי הרמב"ם יסתרו זה לזה?

עוד תירץ ה"פרי חדש", שמאחר והתורה אמרה "על מצות ומרורים יאכלוהו", ומכאן ראיה שאין מניעה לערב שני דברים יחד, גם אם טעמיהם מנוגדים!

רבינו מנוח על הרמב"ם – פרק ח' מהלכות חמץ ומצה הלכה ח'; שו"ת הרדב"ז – חלק ה'; הגהות "חתם סופר" על השולחן ערוך – סימן תעה; "פרי חדש" – סימן תעה

קטז. אף על פי שאין חרוסת מצוה וכו'. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. מאי מצוה? רבי לוי אומר: זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר: זכר לטיט

מפרשי הרמב"ם התאמצו למצוא מזור למה שפסק (פרק ח' מהלכות חמץ ומצה הלכה ח'): "ומטבל מצה בחרוסת ואוכל", ושעליה השיג **הראב"ד**: "א"א זה הבל!"

ה"מגיד משנה" כותב על השגה זו: "לא ביאר בזה טעם, ובאמת שהרבה מן האחרונים ז"ל סוברין שאין טיבול במצה כשהיא לבדה, וכן נהגו, ומכל מקום לא היה לו לההביל הדבר, כי לא דבר ריק הוא".

הסבר להשגת הראב"ד, הובא בהגהות **"בני בנימין"**, שביאר כי כוונת הראב"ד היתה לקושיית הטור (תעה, א) בשם בעל ה"מנהיג": "שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט, והיאך יתחברו זה עם זה?", ומשום כך כתב הראב"ד על דברי הרמב"ם ש"זה הבל".

כאמור, ניסו מפרשי הרמב"ם וכמה מן האחרונים ליישב את דבריו.

רבינו מנוח (על הרמב"ם, שם) כתב לתרץ, שאין קפידא לערב זה עם זה, ואנו לומדים זאת מהלל שהיה כורך מצה ומרור יחד, אף שמצה ומרור שני הפכים הם, כמצה וחרוסת.

הגאון רבי דוד בן זמרא – הרדב"ז תירץ, שיש במצה רמז לשני דברים: לשעבוד – שהיה המנהג להאכיל עבדים מצה המתעכלת לאט כדי שיאכלו מעט (וכעדות הר"ר יוסף האזובי, שהובאה

למה הוסיף הרמב"ם שהאב צריך לומר לבנו 'כמו שפחה זו או כמו עבד זה'?

את המילים "כמו שפחה זו או כמו עבד זה"? ואם מדובר בבן שאינו יודע מה זה עבד, פשוט שהאבא יסביר לו, אבל אין זה מתפקידו של הרמב"ם ללמדו איך להסביר לבנו את פירוש המילים?

אך הענין הוא – מבאר **הגאון רבי שלמה פישר שליט"א, בעל "בית ישי"** – שאם היה הבן קטן או טיפש, הרי אפשר להתחיל עמו מ"עבדים היינו לפרעה במצרים", והוא מקבל זאת כנתון ועובדה, כפי שכאשר רואה עבד או שפחה מקבל זאת כעובדה קיימת ואינו מתעורר לחקור מדוע אדם זה עבד ואשה זו שפחה וכיצד קרה הדבר, וכך כשאומרים לו "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה'

קטז. במשנה: ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה. ובגמרא: מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו. ושמואל אמר: עבדים היינו.

הרמב"ם (פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ב') כתב: "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 הקב"ה והוציאנו לחירות", עד כאן לשונו.
והלשון הזה מתמיה מאוד: לשם מה היה הרמב"ם צריך להוסיף

ד, לזכך את נפשותינו על ידי היסורים, כמו שנאמר (דברים ח, ה): "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוך מייסרדך", ואם כן עלינו להודות להקב"ה – לא על יציאת מצרים, אלא על ההורדה למצרים, שהיתה לטובתנו, וכמאמר הכתוב (ישעיהו יב, ח) "אודך ה' כי אנפת בי", ונאמר (תהלים קיט, עא): "טוב לי כי עוניתי למען אלמד חוקיך".

וזה מה שאמרו "כל המרבה לספר ביציאת מצרים", דהיינו: שמתחיל לספר מ"מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" – הרי זה משובח:

"דרשות בית ישי" – מאמר יציאת מצרים וקריעת ים סוף, עמוד נ'

א-לוקינו משם", ולכן עלינו להודות לו יתברך על כך, מקבל את הדברים וטוב לו.

אבל אם הבן אינו קטן וטיפש, הרי אם מתחילים עמו מ"עבדים היינו", הרי הוא מתעורר לשאול מיד: כיצד קרה הדבר שהיינו עבדים לפרעה במצרים? ועונים לו: הקב"ה הוריד אותנו לשם ושיעבד אותנו להיות עבדים לפרעה, ואז הוא שואל מיד: מאחר שהקב"ה הוריד אותנו לשם, מה הטעם להודות לו על השחרור?

אם כך, משיב לו האב, עלינו להתחיל את הסיפור מוקדם יותר: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ומשום כך הוצרך הקב"ה להוריד אותנו למצרים, שהיתה כור הברזל (דברים ד, כ); ירמיהו יא,

למה בזמן בית המקדש יכלו לאכול רק צלי?

מי ששואל, חייב האדם לשאול את עצמו: בספר "בשמים ראש" (סימן קצו), הובא הסבר אחר, וזה לשונו: "מה ששאלתני מדוע אין מברכין על סיפור הגדה בליל פסח כדרך שמברכין על שאר מצות, לא יעלה על הדעת לברך על הברכות והשבחות, כמו שאין מברכין שציונו לברך ברכת המזון וההגדה כולה קילוסין ושבחות, וברכת 'אשר גאלנו' ברכה גמורה היא, שסומכין עליה אפילו להלל, דבעלמא מברכין 'אשר קדשנו וציונו', לפי שכתובה בין הכתובים לדברי קבלה, ואומרו בלשון הזה דוקא, ובה תתישב לך מעט גם השאלה השנית: מדוע אין מברכין על שתיית ד' כוסות, שכולם קבועים על הברכות הנאמרים", עד כאן לשונו.

(אלא שהחיד"א [שו"ת "טוב עין", שם] כתב שנראה שתשובה זו אינה מהרא"ש).

*

ב"קונטרס אחרון" לספר "כלי חמדה" – דברים, הובא יישוב נפלא בשמו של האדמו"ר בעל "שפת אמת" מגור, המתבסס על דברי רב נחמן לדרו עבדו, שהובאו לפנינו בגמרא:

מה שאין מברכין על סיפור יציאת מצרים, הוא משום שגם מצד השכל אנו חייבים להודות ולהלל, כמו שמצאנו כאן שרב נחמן שאל את דרו עבדו: עבד שהוציאו אדונו מעבדות לחירות והעניק לו מתנת כסף וזהב, מה צריך העבד לומר לרבו? השיב לו: עליו להודות לו ולשבחו. אמר לו: בדברך פטרת אותנו מלומר 'מה נשתנה', ומיד אמר 'עבדים היינו. ומכיוון שכך, לא שייך לומר "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לספר ביציאת מצרים", משום שאף אם לא ציונו – היינו חייבים בכך על פי השכל!

אולם הגאון רבי יוסף הכהן שווארץ מגרוסוורדיין, בעל שו"ת "גנזי יוסף", הקשה על כך, שהרי מכל מקום 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה', ואם כן ראוי לברך על שציונו לספר ביציאת מצרים ואין אנו עושים זאת על פי צו השכל? עוד הקשה: הלא גם את המצוות השכליות צריך לקיים רק משום שהקב"ה צונו, ולא מחמת צו השכל?

אלא שכדברי ה"שפת אמת" כתוב גם ברבינו בחיי (סוף פרשת שלח): "כל המצוות ב' חלקים: מקובלות ושכליות, וחכמי האמת תקנו לנו נוסח ברכות למצוות המקובלות (כלומר: שאינן שכליות), ולא תקנו למצוות המושכלות, לפי שהמקובלות (כלומר: אלו שלא היינו עושים ללא ציווי הקב"ה) הן עיקר הקדושה, ועליהן אנו

קטז. שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי. (הלילה הזה כולו צלי – בזמן שבית המקדש קיים היה שואל כן. רשב"ם)

הקשה הגאון רבי בנימין דיסקין, אב"ד הורודנא ולומז'א (אביו של הגאון רבי יהושע ליב דיסקין, הגאון מבריסק): מדוע בזמן שביהמ"ק היה קיים אמרו 'הלילה הזה כולו צלי', הרי אפשר שהיה להם בשר חולין מבושל או שלוק?

ותירץ, שאי אפשר היה לאכול בליל הסדר אלא פסח וחגיגה שבאים צלי, כי חטאת ואשם אי אפשר לאכול יחד עם הפסח, שהרי אינם נאכלים רק בעזרה ולא בכל העיר, וקרבת שלמים אי אפשר בערב החג, שהרי ממעט באכילתו בזמן שבו "אין מפטירין אחר הפסח", ותודה אין מביאים כלל בערב פסח, מפני החמץ שבה.

האפשרות היחידה, אם כן, היא בשר חולין משחית חולין, אולם מאחר וקיימא-לן שבשר חולין מטמא את הקודש, אם כן לא היתה שום אפשרות לאכול שום בשר עם הפסח, אלא רק את קרבן החגיגה, וכיוון שגם היא אינה נאכלת אלא צלי, הרי ש"הלילה הזה כולו צלי!"

קובץ תורני "מוריה" – ניסן תשכ"ט, עמוד פה

למה אין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים?

קטז. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודווי ולשבוחי. אמר ליה: פטרת מלומר מה נשתנה. פתח ואמר 'עבדים היינו'.

ראשונים ואחרונים האריכו לדון בשאלה: מדוע לא מברכין על מצות סיפור יציאת מצרים?

הראש בתשובותיו (וכלל כד), כתב: "ושאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה, הרבה דברים ציוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליה, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושים אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שציוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו". אולם החיד"א בשו"ת "טוב עין" (סימן יח), תמה על דבריו: הכיצד כתב הרא"ש "ולאו דוקא הגדה בפה", והלא סתם הגדה היא בפה? זאת ועוד: הלא אמרו חז"ל והרא"ש עצמו פסק כך, שאם אין

האחרים שהוזכרו לעיל).

*

נציין לדבריו של רבינו המאירי (ברכות יב:), שאכן יש שנהגו לברך על מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר (אף שהמאירי עצמו אינו מסכים לדיעה זו).

והעידו, כי כדי לחוש לדיעה זו, נהג האדמו"ר בעל "אמרי אמת" מגור, לכוון בברכת הלל הנאמרת בליל פסח בבית הכנסת, גם על מצות סיפור יציאת מצרים!

תשובות הרא"ש – כלל כד; חידושי המאירי – ברכות יב: שו"ת "טוב עין" – סימן יח; "בשמים ראש" – סימן קצו; "פרי מגדים" – אורח חיים, סימן תעד; קובץ "מוריה" – ניסן תשמ"ט; "קונטרס אחרון" לספר "כלי חמדה" – דברים, אות ו'; "מקור הברכה" – חלק ז ובסוף הקונטרס במכתב הגר"י שווארץ; שו"ת "רבבות אפרים" – חלק ב', סימן קכט; ליקוטי יהודה – פסח, עמוד ב'.

עוד בענין זה: ראה הגדה של פסח 'כמוצא של רב' – עמודים סב-סז.

נקראים קדושים, על כן תקנו בהן לומר "אשר קדשנו במצוותיו וכו'" – הרי כדברי ה"שפת אמת" (ועל פי זה ביאר בספר "עבודת משא" על הרמב"ם, לידיו הגרא"ש מאיר שליט"א, שמשום כך לדעת הרמב"ם אין מברכים על מצוות שבין אדם לחבירו, שכן הן שכליות).

*

טעם נוסף הובא בשמו של הגאון רבי יוסף שלמה כהנמן – הרב מפוניבז':

גם סיפור יציאת מצרים הוא בכלל תלמוד תורה, שהרי גם העוסק בהלכות הפסח מקיים את מצות הסיפור, וכמו כן מה שדורשים ומחדשים בהגדה נחשב כסיפור, ולכן אין מברכים על מצות הסיפור, כיוון שכבר נפטרו בברכת התורה.

וכתב על כך הגאון רבי אפרים גרינבלט, בעל שו"ת "רבבות אפרים", שלטעם זה קטן שמלאו לו י"ג שנים עם כניסת החג, לכאורה יצטרך לברך על סיפור יציאת מצרים, שהרי כאשר בירך בבוקר ברכת התורה היה זה על חוב שהוא מדרבנן, ואילו עתה הוא חייב מדאורייתא! (אלא שמכל מקום יש לפוטרו בשל הטעמים

מדוע בפסח גם האכילה צריכה להיות 'לשמה'

משעבוד מצרים שבו קושי השעבוד קיצר את הזמן – עתה נהפוך הוא: אריכות הזמן משלימה את קושי השעבוד.

והנה, אפשר להוכיח שקושי השעבוד במצרים השלים ובזמן האמיתי יצאנו: שהרי הסדר בפסח הוא שקודם אוכלים מצה ואחר כך מרור, ולכאורה כיוון שהמצה רומזת לגאולה והמרור רומז לשעבוד, צריכים היינו להקדים את המרור, שהרי השעבוד קדם לגאולה? אבל באמת אין זה כך, אלא אדרבה – המרור הוא הגאולה האמיתית, כי רק משום שמיררו את חייהם נשלם הזמן ויצאו כבר לאחר מאתיים ועשר שנים, ואם כן הסדר נכון!

זו כוונת רבן גמליאל: "כל שלא אמר שלושה דברים אלו", כלומר: שלא פירש את טעמם, הרי "לא יצא ידי חובתו", כלומר: ידי חובת השעבוד שנגזר על ישראל, שהרי יצא קודם הזמן ואם כן צריך הוא לחזור ולהשתעבד!

רק על ידי שמפרש את טעמי המצה והמרור, ממילא מתעוררת אצלו השאלה: למה קודם מצה ואחר כך מרור, וממילא יצטרך לפרש כפי שפירשנו, ואם כן יצאו בזמן, כי קושי השעבוד השלים והיתה זו גאולה אמיתית!

*

תוספת נפלאה הוסיף על כך הגאון רבי דוד דייטש, בעל "אהל דוד":

במדרש (ילקוט שמעוני תהילים, רמז תרלה) מובא: "אמר ר' אלעזר: משל למה הדבר דומה? למלך שכעס על בנו ובידו חרב הנדית, ונשבע להכותו על ראשו, חזר ואמר: אם אכה אותו, אין לו חיים, מי יורש מלכותי? ולבטל גזירתי אי אפשר, מה עשה המלך? הכניס החרב לנרתיקה והעבירה על ראש בנו, נמצא לא הזיק את בנו ולא בטל את גזרתו. ר' לוי אמר: משל למלך שכעס על בנו ונשבע להכותו מאה חבלים, אמר המלך אם ילקה בני מאה חבלים, כלום יש לו חיים? מה עשה, נטל את החבל וכפלו על מאה, נמצא לא הזיק את בנו ולא ביטל את גזרתו וכו'. רבי הונא אמר: משל למלך

קטן: משנה: רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור.

המהרש"א על אתר תמה על חוב זה שכמותו לא מצאנו בשאר מצוות, שבהן די בברכה על המצוה?

אלא, הוא מיישב, טעם הענין הוא על פי דברי המשנה בתחילת מסכת זבחים: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין, חוץ מן הפסח והחטאת", והתבאר שם שזה משום שכל שדבר רחוק מן הקדושה הרי הוא צריך יותר קירוב לקדושה, דהיינו זביחה לשמה. וכאן בא רבן גמליאל והוסיף שגם אכילת הבעלים צריכה להיות לשמה, כדי לקרב אותה אל הקדושה.

שכן הפסח, שנקרא כך על שם שפסח הקב"ה על בתי ישראל, בא לקרב את ישראל לשכינה, אחר שכבר היו במצרים תחת ממשלת קליפות הטומאה ועבדו עבודה זרה, ועל ידי זביחת הפסח ואכילת הצאן, שהיא תועבת מצרים, התקרבו אל הקדושה. וכן באכילת מצה ומרור צריך שיהיה לשמה, כי גם בהם צריך לזכור שהקב"ה ריחקנו מן הטומאה וקרבתו לעבודתו!

*

הגאון רבי יחזקאל לנדא מפראג – הצ"ח, יישב את קושיית המהרש"א בפנינה נפלאה:

לכאורה יש מקום לדקדוק לשוני נוסף: מדוע נקט רבן גמליאל בלשון "לא יצא ידי חובתו", ומה היה חסר אם היה אומר סתם "לא יצא", כמו שאמרו (ברכות טו:): "הקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו – לא יצא", ומה כוונתו בתוספת המילים "ידי חובתו"? אלא, הלא ידענו כי נגזר על אבותינו שיהיה תחת עינוי ועבודה ארבע מאות שנה, אך בפועל לא היו במצרים אלא מאתיים ועשר (רד"ו) שנים, ובטעם הדבר נחלקו המדרשים: יש מהם שדרשו כי קושי השעבוד השלים ואם כן יצאו בזמן, ויש שדרשו כי אמנם יצאו קודם לזמן, אך באמת בשביל זה התחדשו ארבע הגלויות, שעתה אנו ברביעית מביניהם, כדי להשלים את גלות מצרים, אך להבדיל

את קושי השעבוד, ואנו עד היום בגלות מפני שנגאלנו ממצרים לפני תום ארבע מאות שנה, וזאת מפני קושי השעבוד שראה הקב"ה שישראל לא יעמדו בו, ועל כן חילק את האבן הגדולה לצורות קטנים, ואת השעבוד הקשה להרבה שעבדים לאורך כל ימי הגלות עד היום.

ולכן כאשר נגלה הקב"ה בסיני, אמר "אהיה אשר אהיה", ופירש רש"י: "אהיה עמם בגלויות אחרים", ובכך רמז לו הקב"ה שאף שלא הושלם עדיין הקץ, ייצאו בני ישראל ממצרים והגלויות האחרות במהלך הדורות ישימו, ומה שהרויחו בכך הוא "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" – זו התורה, שקיבלו לאחר שנגאלו ממצרים. ואם כן מתיישבת היטב קושיית הצל"ח על כך שהמרור הוא האחרון, שכן המרור הוא רמז לגלות הרביעית, שרק בזכותה זכינו לפסח ולגאולה, כי אנו משלימים היום את גלות מצרים, והקב"ה הבטיח שאחר זמן הגלות יגאלנו, ועל כן אנו מחכים לביאת הגואל במהרה, ולכן אמר רבן גמליאל שאם לא הזכיר פסח מצה ומרור – דוקא בסדר הזה – לא יצא ידי חובתו, כי בהזכרת המרור בסוף אנו מוכיחים כי אנו מאמינים בביאת הגואל במהרה בימינו! מהרש"א, צל"ח ו"אהל דוד" – פסחים

שכעס על בנו ולפניו אבן גדולה, ונשבע שהוא זורק בו על בנו, אמר המלך: אם זורקו אני על בני, אין לי חיים, מה עשה? כתתו ועשאו צורות קטנות, והיה זורק בו אחד אחד, נמצא לא הזיק בנו ולא ביטל את גזרתו.

ופירש רבי עזריה פיג'ו, בעל "בינה לעיתים", שהקב"ה בחכמתו משער מה יהיה קשה בעול הגלות, והוא משנה זאת לטוב, ויש כמה אפשרויות: לפעמים הקב"ה רואה שגזירה מסוימת תהיה קשה מדי, ואז הוא משנה אותה לטובה – כמשל החרב שהמלך מחליף בכיסוי הנרתיק; ואם יראה כי יהיה צר להם הימשכות היסורים זמן ארוך, אז יחליף את אריכות הזמן בכובד המכות – כמשל החבלים, שהיה ראוי ללקות מאה הכאות בזו אחר זו, ובמקומן הוכה הכאה אחת קשה בחבל כפול מאה; ואם רואה שהצרות קשות מדי, אזי יחלקם לזמן ארוך – כמשל האבן, שאם יזרוק כמות שהיא, הרי ימות בנו, לכן עשאה צורות קטנות וזורקן בזו אחר זו.

אולם על דבריו תמה הגאון רבי דוד דייטש: שהרי המדרש הביא ראיה לדבריו מציאת מצרים, ולכאורה זו לסתור, כי אדרבה, במצרים הקב"ה מיהר לגאלם, ולא להיפך? ומשום כך, הוא מסיק, נראה שר' לוי רוצה לומר שבאמת הגלות הרביעית היא להשלים את גלות מצרים, ואריכות הזמן משלימה

להזכיר גם את תכלית היציאה!

שהוציא "אותנו" מארץ מצרים היתה למען הביא אותנו ולתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו.

כמה נעימים לפי זה דברי בעל ההגדה: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', 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'. וכבר הקשו מפרשי ההגדה על הכפילות של "ולא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם", שהרי כבר לפני כן אמר שחייב אדם לראות את עצמו "כאילו הוא יצא ממצרים", כפי שנאמר בפסוק "והגדת לבנך".

אבל לדברינו, מתיישבים דברי בעל ההגדה כמין חומר, כי הוא כרך בדבריו את דברי המשנה ואת דברי רבא גם יחד, ובא להשמיענו בתוספת של "ולא את אבותינו גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם", שצריך להזכיר לא רק היציאה ממצרים, אלא גם את מה שנמשך מכך: שגאל אותנו גאולת עולם על ידי שהביא אותנו לאחר מכן אל הארץ אשר נשבע לאבותינו, ולכלול אותנו גם בזה כמו שנאמר "ואותנו הוציא משם וגו' למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו".

שו"ת "ציץ אליעזר" – חלק יז, סימן א

קט: אמר רבא: צריך שיאמר 'ואותנו הוציא משם'.

מה התכוון רבא להוסיף בדבריו על מה שנאמר במשנה, ומדוע הוא סובר שלא מספיק לומר את הפסוק 'והגדת לבנך לאמור וגו'', שנאמר במשנה, והרי גם בפסוק ההוא נאמר "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", כלומר: שגם אותי הוציא משם, ואם כן הרי זה בדיוק כאמירת "ואותנו הוציא משם", ומה לי אם אומר בלשון יחיד – "לי", או בלשון רבים – "ואותנו"? אדרבה, בלשון יחיד של "לי" מורגש יותר שאותו בעצמו הוציא גם כן ממצרים!

עמד על כך הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג, בעל שו"ת "ציץ אליעזר" (חלק יז סימן א):

הרי"ף גורס בדברי רבא כך: "אמר רבא: וצריך שיאמר ואתנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו וגו'", עד כאן לשונו. ולגירסת הרי"ף נראה ליישב ולומר, שזה מה שבא רבא להוסיף על מה שנאמר במשנה: שלא מספיק שיאמר אמירה נעימה שה' הוציא גם אותו ממצרים, אלא צריך שיזכיר ויכלול את עצמו גם בתכלית שהתבקשה מכך, דהיינו: ממה שנאמר בהמשך הפסוק של "ואותנו", שהוא: "למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו", כלומר, שיחד עם ההגדה לבן על "ההוצאה" ועם החיוב לראות כאילו "לי" עצמי עשה ה' את יציאת מצרים, צריך גם להזכיר ולספר לו כי תכלית ההוצאה

למה "ונאמר", בלשון עתיד, והלא בגאולת מצרים אנו מדברים?

אחריה צער וכו'.

הרי לנו מדברי התוספות, ש"שיר חדש" מתייחס לגאולת העתיד, בעוד "שירה חדשה" מתייחסת לגאולת מצרים. ואם כן, הקשה השל"ה, מאחר ש"שירה חדשה" מתייחסת

קט: בתוספות ד"ה ה"ג: ונאמר לפניו שירה חדשה וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו - דהכי תניא במכילתא: כל השירות לשון נקבה חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר, כלומר: שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הנסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין

זה מה שאנו אומרים בהגדה: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו עמהם, שנאמר 'ואותנו הוציא משם וגו'. וברמב"ם (פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ו') מבואר שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים באותו הלילה, ומסיים הרמב"ם שעל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה "וזכרת כי עבד הייתי", כלומר: אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית.

ועל כן אנו מסיימים: "לפיכך אנחנו חייבים להודות", דהיינו: כיוון שאנו בעצמנו יצאנו עתה לחירות, וכל הניסים של גאולת מצרים עשה גם לנו, לפיכך אנו חייבים לומר שירה – על הנס שלנו, לפאר, להלל, לשבח, לרומם וכו' למי שעשה לנו את כל הניסים הללו, ולפיכך ונאמר – עכשיו – לפנינו "שירה חדשה", שאינה שירתם של אבותינו על הצלתם, אלא השירה שלנו, על הניסים שנעשו לנו ועל גאולתנו, ולפיכך היא "שירה חדשה" – על הניסים החדשים שלנו!

"עמק ברכה" – עמוד עח

ליציאת מצרים, למה אומרים "ונאמר לפנינו שירה חדשה", לשון עתיד? ומשום כך הגיה השל"ה שצריך לומר "ונאמר" – בניקוד סגול, ואז הוא לשון עבר. כך הגיהו גם המהרש"ל, הב"ח, הט"ז וה"מגן אברהם" (בסימן תעג).

ובכל זאת, בכל סידורי נוסח ההגדות (וכן ב"משנה ברורה) הגירסה היא "ונאמר" – בחולם, שהוא לשון עתיד?

אולם הגאון רבי אריה פומרנצ'יק, בעל "עמק ברכה", תמה על המתמיהים, שהרי אנו אומרים "ונאמר לפנינו שירה חדשה", ולכאורה למה היא נקראת "שירה חדשה"? והביאור הוא, שאינה דומה אמירת הלל שאנו אומרים בפסח לאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה, אף ששניהם נאמרים על הנס, משום שבחנוכה אין הנס מחייב לומר עליו הלל עכשיו, כיוון שהנס כבר עבר וכבר אמרו אבותינו עליו הלל בשעתו, ומה שאנו אומרים עכשיו הלל אין זה אלא תקנת חכמים לזכרון הנס ההוא, שאמרו עליו אבותינו הלל, ואם כן אמירת ההלל עכשיו אינה בגדר "שירה חדשה", אלא היא אותה השירה של אבותינו שאמרוהו בשעתו, אבל אמירת ההלל בליל פסח אינה משום הנס של אבותינו אלא משום הנס שלנו, ועל כן היא נקראת "שירה חדשה"!

מהו הקשר בין יציאת מצרים לשבת, ומדוע חייבו להזכירה בשבת?

היה יכול אפילו עבד אחד לברוח משם. הרי שיציאת מצרים היא לנו לאות שאנו למעלה מן המזל, ולכן ביום השבת עלינו לעשות שני אותות: א. על בריאת העולם, וזהו מה שאנו מזכירים בתפלה. ב. על יציאת מצרים, וזאת על ידי קידוש על הכוס, שהוא עונג ושמחה, להורות שאנו למעלה מן המזל.

ומשום כך נדרשו שני אותות נפרדים, משום שאין חותמין בשתים, ואין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. וזה סיוע לשיטת רש"י שקידוש על היין דאורייתא וסיוע לדברי הרשב"א שעונג שבת דאורייתא (מה שאין כן ביום טוב), ואם כן, מה שכתב ה"מגן אברהם" שמן התורה יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, זהו רק על אות בריאת העולם, אבל ידי יציאת מצרים, שהוא דוקא בעונג אינו יוצא בתפלה, שצריך להזכירו על הכוס מטעם עונג. ונפקא-מינא למי שנדר לצום בשבת, שאינו מתענג, פטור מלהזכיר יציאת מצרים, שהוא דוקא בעונג, ויוצא ידי חובה בתפילה.

ולפי זה מובן מה שאמרו "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים", שכן ההצלחות הבאות דרך הטבע הן בגבול מצומצם, אבל למענג את השבת, ההצלחה למעלה מדרך הטבע, ולכן הוא יקבל נחלה בלי מצרים!

"משנת רבי גרשון" – סימן ח'

קני: אמר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא "למען תזכור את יום" וכתוב התם "זכור את יום השבת לקדשו".

כתב ה"מגן אברהם" (אורח חיים, תחילת סימן רעא), שמן התורה יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, ותמהו האחרונים מדברי הגמרא לפנינו, שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, והלא בתפילה אין הזכרת יציאת מצרים?

וביאר הגאון רבי גרשון לפידות, רב שכונת "בית ישראל" בירושלים, על פי מה שכתב ה"יערות דבש" לתרץ קושיית הרמב"ן שתמה: איזה קשר יש בין יציאת מצרים לשבת, ומדוע חייבו להזכירה בשבת? וביאר, שידוע כי בכל יום מימי השבוע משמש אחד משבעה כוכבי לכת, ובשבת משמש כוכב שבתאי – מזל המורה על שממון, ולכן היה ראוי שלא להתענג ביום זה ולהיות משומם, אבל היות וישראל למעלה מן המזל לכן חוב עלינו אדרבה להתענג ולשמוח ביום זה.

והנה, האות לזה שאנו למעלה מן המזל הוא נס יציאת מצרים, שלפי דרך הטבע והמזלות לא היתה אפשרות ששישים ריבוא בני אדם ייצאו משם ביד רמה, וכדברי המדרשים שעל פי הטבע לא

'בך חותמין' – שאתה גורם לחתימת הברכה

הגאון בעל "פנים מאירות":

לכאורה יש לדייק: איך מרומז שהמילים 'והיה ברכה' מוסבות על אברהם, והרי היה מקום לומר שאדרבה, ה'והיה ברכה' מתייחס למה שסיים 'ואגדלה שמך' – אלוקי יעקב?

ואמר הגאון בעל "פנים מאירות" לבאר על פי הגמרא (ברכות מ:): "אמר ר' יוחנן: כל ברכה שאין בה מלכות – אינה ברכה", וכתבו התוספות (שם) שרב אלפס פסק כר' יוחנן וברכות של שמונה עשרה

קני: א"ר שמעון בן לקיש: 'ואעשך לגוי גדול' – זהו שאומרים אלוקי אברהם, 'ואברכך' – זהו שאומרים אלוקי יצחק, 'ואגדלה שמך' – זהו שאומרים 'אלוקי יעקב'. יכול יהו חותמין בכולן? תלמוד לומר 'והיה ברכה'.

פנינה יקרה על דברי חז"ל אלו, מובאת בספר "אור חדש" לגאון רבי אלעזר מרעכניץ, דברי פי חכם חן שהובאו בשמו של

מסורת האבות היתה תמיד בדרך של מסירה מאב לבנו: אברהם מסר ליצחק, ויצחק ליעקב, ויעקב לשבטים, וכן הלאה – מלבד אברהם אבינו עצמו, אבי האומה, שלא קיבל את התורה במסירה מאביו, תרה, שהיה כידוע עובד עבודה זרה, אלא אברהם הכיר בעצמו את בוראו, כמסופר בחז"ל.

על כך אמר הקב"ה לאברהם: 'יכול יהו חותמין בכולן', דהיינו: שגם בזמן 'חתימת' כלל ישראל תהיה הנהגה זו של מסירה מאב לבנו? תלמוד לומר 'בך חותמין' – שבעקבתא דמשיחא יהיו המונים מבני ישראל שיחזרו לכור מחצבתם וישובו לחיי תורה ומצוות – אף שלא זכו שתימסר להם התורה על ידי אביהם, ממש כאברהם אבינו שמעצמו התקרב לבוראו!

חכם עדיף מנביא:

מרשימות תלמידים; "ישלל לא יחסר" – בראשית

אין בהם מלכות, כיון שאינם באים בפתיחה וחתימה, אבל 'אלוקי אברהם' הוא מלכות, כי אברהם אבינו המליך את הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו לכל בני האדם.

וזו כוונת הפסוק: 'והיה ברכה' כלומר על ידי אברהם נעשית ברכה, כיון שהוא הודיע מלכותו בעולם על כן 'אלוקי אברהם' הוא כמו מלכות ונקראת ברכה וראוי גם לסיים בחתימה כיון שהוא ברכה, וזו הכוונה 'בך חותמין' – שאתה גורם לחתימת הברכה. "אור חדש" – פסחים קיז:

*

ביאור נפלא בדברי הגמרא, שיש בו 'כעין נבואה' מופלאה למה שבדורנו הוא כבר מציאות הנראית לעין-כל, היה שגור על פי של הגאון רבי יצחק דוב קופלמן, ראש ישיבת לוצרן, בשמו של רבו, הגאון רבי שמעון שקופ, ראש ישיבת גרודנא:

רמז ליישוב תמיהת האחרונים על חסרון ההלל בשביעי של פסח

ואמנם, על כך אומר הפסוק (תהלים קו, ז יא-יב): "אבותינו במצרים לא השפילו נפלאותיד לא זכרו את רב חסדיך וימרו על ים סוף", וכמאמר הגמרא לפנינו: 'מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו: כשם שאנו עולין מצד אחד – כך מצרים עולים מצד אחר', דהיינו: לא רק שבמכת בכורות לא השכילו לראות את יחס הקב"ה לישראל, שהוא כאב לבניו, אלא אפילו בקריעת ים סוף לא ראו זאת, ורק בשעת 'ויכסו מים צריהם, אָחַד מהם לא נִוְתָר', אז 'ויאמינו בך בך יוֹשִׁיעֵנו וְיִשְׁלַח יְדָיו וְיִסְּרֵנוּ' (דברי המשך הפסוק הנ"ל בתהלים) – רק כשראו בעיניהם כי המצרים טבעו בים, אזי האמינו ושרו על הנס, אף שצריכים היו להכיר בכך כבר במכת בכורות.

ועל כן, כדי לתקן את חטאם בזה, אנו מקדימים לומר שירה כבר בליל התקדש חג, ליל מכת בכורות! "דרשות בית ישי" – סימן ו', עמ' נב; "כמוצא שלל רב" – תהלים

קית: מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו: כשם שאנו עולין מצד אחד – כך מצרים עולים מצד אחר.

ה"בית יוסף" (אורח חיים, סימן תצ) וה"טורי אבן" (מגילה יד.) התחבטו: מה טעם אין אנו אומרים הלל שלם בשביעי של פסח, שבו אמרו בשעתו ישראל את 'שירת הים' וכי ההלל שאנו אומרים אינו אלא מנהג בעלמא, כמו בחול המועד?

אבל האמת היא – כותב הגאון רבי שלמה פישר שליט"א, בספרו "בית ישי" – שאמנם יש המשך לדורות לאותה שירה, אלא שאנו מקדימים לאומרה בלילה הראשון, והוא ההלל של ליל פסח. שהרי הגילוי של יחס הקב"ה לישראל כאב לבנים – לא היה לראשונה בנס קריעת ים סוף, אלא התגלה כבר במכת בכורות, ומקרא מפורש הוא בתורה (שמות ד, כב-כג): 'כֹּה אָמַר ה' בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל... וְתִמָּאֵן לְשִׁלְחוֹ, הִנֵּה אֲנִי הֹרֵג אֶת בְּנֵךְ בְּכֹרְךָ, וּמִפְנֵי מֶה שָׂרוּ לָהּ רַק עַל הַיָּם?

כשהיהודים מתקרבים – סופם שיושבים בדד

לעולם הוא אינו נחשב לעם בפני עצמו, אלא הוא נרדף ומבודד על ידי הגויים.

ואף הגאון בעל "בית הלוי", דרש כעין זה בפסוק (תהלים קה, כה): "הַפֶּד לָבֶם לְשָׁנָא עֲמֹ". שסיבת שנאת אומות העולם לישראל היא כדי שיתבדלו מהאומות, וכאשר ישראל מתבדלים מרצונם על ידי קיום מצוות התורה – אין צורך בשנאת ישראל, אולם כשישראל רוצים להתקרב לגויים – אזי הקב"ה גורם שהאומות יתבדלו מהם על ידי שנאה.

ודברי ימי הדורות יוכיחו!

שו"ת "משיב דבר" – חלק א', סימן מד; "בית הלוי" – שמות

קית: בְּנֵי עַמִּים קְרִיבוֹת יִחְפְּצוּ (תהלים סח, לא) – מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין אומות העולם? קריבות שהיו חפצין בהן.

מעין זה אמרו חז"ל (סנהדרין קד.): 'אמר רבה אמר רבי יוחנן: אני אמרתי 'וישפן ישראל בטח בך' (דברים לג, כח), עכשיו 'איכה ישבה בך', שאומות העולם מתרחקים ממנו'.

באחת מתשובותיו, משרטט הגאון רבי נפתלי צבי יהודה ברלין – הנצי"ב מוולאז'ין, לקח דומה, אותו הוא לומד מן הפסוק (במדבר כג, ט): "הֵן עַם לְבָדָד יִשְׁכֹּן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשְּׁב", דהיינו: כאשר ישראל הם 'עם לבדד', אזי "ישכון", כלומר: ישכון במנוחה, אולם "ובגויים", כלומר: בשעה שהוא מתערב עם הגויים – "לא יתחשב",

הטמנת האפיקומן – מדין "שמירה" בקרבן פסח

אכילת מצה, ואף שאת ברכת "על אכילת מצה" אנו מברכים על הכזית הנאכלת בתחילת הסעודה, ואותה אכילה אינה לשם חובה (לשיטה זו), הרי זה מפני שאי אפשר שלאחר שמילא כריסו ממנה

קית: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

נחלקו הראשונים בגדר האפיקומן: רש"י ורשב"ם לפנינו נקטו שהכזית של האפיקומן היא המצה של חובה שיוצאים בה ידי חובת

מבריסק דבר נאה בטעם המנהג להטמין את האפיקומן (כפי שמבואר בשולחן ערוך, סימן תעג):

בקרבת פסח הדין הוא שצריך שמירה, והיסח הדעת פוסל בו מפני טומאה. והנה, גם בפרה צריך שמירה, ושם הדין הוא שאם הפשיל לאחוריו פסול, כי אין זו שמירה, ואם כן כך יהיה הדין גם בבשר פסח, שצריך שמירה יתירה שלא יטמאו אותו, ולכן הטמינו את בשר הפסח עד שעת האכילה.

ומכיוון שלדעת הרא"ש האפיקומן הוא זכר לפסח, על כן מנהג ישראל להטמינו תחת הכר או המפה, שבזה אין חשש טומאה והיסח הדעת עד שעת האכילה...

רש"י, רשב"ם ורא"ש – פסחים קיט: "גבורות ה'" – פרק סג; מהרי"ל – הלכות פסח; "מועדים וזמנים" – חלק ז', עמוד קפח

יחזור ויברך עליה, ולכן מברך על הכזית הראשון ומתכוון גם על הכזית האחרון.

אולם הרא"ש סבר, שאכילת אפיקומן אינה לשם חובה, אלא רק זכר לקרבן פסח שהיה נאכל על השובע. ומאחר שהיא זכר לפסח, דינה כדין הפסח לענין זה שאין לאכול אחריה כלום.

ואילו המהר"ל ב"גבורות ה'" כתב, שהטעם לאכילת אפיקומן אינה משום זכר למצה הנאכלת עם הפסח ולא זכר לפסח עצמו, אלא לפי שבזמן שבת המקדש היה קיים היתה המצוה שישאר טעם הפסח בפיו, כך בזמן הזה, שאין לנו קרבן, עושים זכר למצוה זו ומקפידים שישאר טעם מצה בפיו.

*

לשיטת הרא"ש, שאכילת אפיקומן אינה לשם חובה, אלא רק זכר לקרבן פסח שהיה נאכל על השובע, אמר מרן הגאון רבי חיים

אם בחו"ל לא קיימו האבות את התורה, מדוע יעקב יסרב לברך?

ואיני יכול לפרש יותר ומשכיל על דבר ימצא".
מה כוונת הדברים? – נשאל הרשב"ז, אם רצה הרשב"א לתרץ שאז עדיין לא ניתנה תורה, דבר זה לא היה צריך להסתירו. ועוד, שהרי הקושיא במקומה עומדת: שהרי האבות קיימות כל המצוות, וכל שכן ערוה החמורה!

הרשב"ז בקושי נעתר לגלות, והוא מקדים וכותב: "הנה אתה אוהב בערפי להוציא מה שאין לי חפץ לאמרו... ואף על פי כן, כדי שלא להוציאך חלק, ארמוז לך רמזיות עד שתבין את דברי הרב".
לדעת הרשב"ז, סתם הרשב"א את ההסבר לדבריו בסוף לשונו שאמר: "ולא ראוי להקריב ככה", דהיינו: לא הכל ראויים לישא שתי אחיות כיעקב, לפי שצורתו חקוקה בכסא הכבוד. כי טעם העריות כדי שלא ישתמש בשרביטו של המלך, ונחלת יעקב נחלה בלא מצרים ומשתמש בשתי אחיות לאה ורחל. ואם ידעת למה זכתה להיקבר במערת המכפלה ורחל בפרשת דרכים, תבין סוד שתי האחיות. ואחר כל זה הרמז ידעתי שתמצא תשובתו של הרב, והוא ז"ל נתכוון להודיע לשואל סוד הענין, אם הוא משכיל".

אבל, מסיים הרשב"ז, לפי הפשט נראה לי שאינה שאלה כלל, שהרי הגויים אין להם אחוה כל, ואפילו שכפרו בעבודה זרה והתגיירו, מותרות היו לו, שהרי מן התורה מותר לאדם לישא שתי אחיות גיורות, אפילו שהן אחיות מן האם, וחכמים גזרו שלא לישא שתי אחי אחיות מן האם. ואפילו אם תרצה לומר שהיה נזהר יעקב גם מן הדברים שעתידין הדורות האחרונים לגזור עליהם – יודע היה יעקב שלא היו אחיות מן האם, אלא מן האב. וזה שאמרו: ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, שיהיה אחוה למקבלי התורה, אבל קודם לכן לא היה להם אחוה. ועדיין אין אחוה לאותם שלא קיבלו תורה ואפילו נתגיירו.

"ומה שאמרנו (פסחים קיט:): "אמר יעקב, אני לא אברך, שנשאתי שתי אחיות שעתידיה תורה לאסור אותם"? מכל מקום חסידות הוא להתרחק מן הדבר הדומה לאיסור מן התורה ולפיכך לא רצה לברך.

שו"ת הרשב"א – סימן צד; שו"ת רדב"ז – סימן תרצו

*

קט: עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. לאחר שאוכלין ושותין ונותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן: איני מברך, שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק: טול וברך! אומר להן: איני מברך, שיצא ממני עשו. אומר לו ליעקב: טול וברך! אומר להם: איני מברך, שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידיה תורה לאוסרן עלי.

ואכן יש לברר: איך נשא יעקב אבינו שתי אחיות, והלא קיימו האבות את כל התורה עד שלא ניתנה?

קושיא זו עתיקה היא, עמדו עליה ראשונים ואחרונים.

הרמב"ן (תולדות כו, ה) יישב על פי שיטתו הידועה שדוקא בארץ ישראל קיימו האבות את כל התורה – ולא בחוץ לארץ, ואותם נישואין הרי היו בחרן שבחו"ל.

הגאון רבי יוסף חיים מבבל, הוסיף ו"רב ברכות" דף כח. טעם נכון, למה לא קיימו התורה בחו"ל, והיינו כדי שלא יבואו להימשך לשבת שם (כשהיו צריכים לצאת מארץ ישראל לאיזה צורך). דכיוון שלפי גודל קדושתם לא יוכלו לעמוד מבלי לקיים מצוות השי"ת, דבר זה יכריח אותם למהר לשוב אל הארץ.

אולם על שיטת הרמב"ן **הקשה רבי יהודה רוזאניס, בעל "משנה למלך"** ב"פרשת דרכים", מדברי גמרתנו, שיעקב יסרב לברך משום שנשא שתי אחיות שעתידיה תורה לאוסרן עלי, והלא לא חטא כלום, כיון שנשא אותן בחוץ לארץ?

ומיישב בעל "פרשת דרכים": "מכל מקום חסידות הוא להתרחק מן הדבר הדומה לאיסור מן התורה, ולפיכך לא רצה לברך".

*

דברים הנראים בעינינו כסתומים, לכאורה, כותב **הרשב"א** בתשובותיו, אודות מה שנשא יעקב אבינו שתי אחיות. ואלו דבריו: "דע שהתורה נכונה על שלושה עמודים: האחד הזמן, והשני המקום, והשלישי כלים. הזמן – לא כל הימים אסורים במלאכה כשבת ויום-טוב, ולא אסורים בחמץ כפסח, ולא חייבים בסוכה ובבולב כחג. והמקום – שלא בכל מקום חייבים בתרומות ומעשרות ואסורים בטבל כארץ ישראל, ולא חייבין בקרבנות כבית הבחירה. והכלים – לא בכל דבר יוצאין תמורת הלולב והאתרוג, ולא כל דבר מקריבין כקרבן וכצאן וכתורים ובני יונה, ולא ראוי להקריב ככהן.

נזהר בענייני עריות, ואחרי שסתם אמרו חז"ל שקיימו כל התורה עד שלא ניתנה – מי הוציא מכלל כל התורה את העריות ומאי גריעותא דידהו, והלא הן הן גופי תורה, ובפרט ממזרת שהוא דבר הכולל ונוגע לדורות".

בהמשך הביא ה"שדי חמד" את מה שכתב בספר "טהרת המים" לאחד מגדולי שאלוניקי, בשם התוספות לתרץ "שמאחר שלא נצטוו על התורה, אף שידעוה ברוח הקודש – מה שהיו רוצים היו מקיימים ומה שהיו רוצים היו מניחים.

"והא דאמרינן דלעתיד לבוא כשנותנים ליעקב כוס של ברכה, יאמר: לא אברך מפני שנשאתי שתי אחיות, אלמא דשלא כהוגן עשה? איכא למימר דמכל מקום, הואיל ועתידה תורה לאסור, איכא קצת עונש בדבר. ואפילו הכי נשא, לפי שלא היה רוצה להוליד אלא מן הצדקניות ולא מצא כמותן, וגם אחת מהן לא היתה יכולה להוליד לבדה כל הי"ב שבטים", עכ"ל.

מהר"צ חיות תענית ד; "שדי חמד" – מערכת האל"ף, אות קפ; כללים – סימן א' –

*

באופן אחר תירץ הר"ש יפה, בעל "יפה תואר" מה שנשא יעקב שתי אחיות:

לאחר שנימול אברהם, נבדל הוא וזרעו מבין שאר בני נח, וכשנשא יעקב שתי אחיות, בודאי גייר אותן קודם, ומכיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד", הרי אין ביניהן כל קורבה, שהרי לאחר גירות מותר לישא אפילו אחותו. כך גם תירץ המהרש"א.

עוד תירץ המהרש"א, שיעקב, למעשה, לא נשא שתי אחיות בבת אחת, כי את רחל רחל נשא בהיתר, שהרי נתקדשה לו בעבודת שבע שנים, ואחר כך כשנשא את לאה גם כן נשאה בהיתר, שהרי לבן הערים עליו, ומכיון שכך – שוב לא היה עליו להוציאן מפני זה שהתורה עתידה לאוסרן, כיון שלא היה מצווה אז.

מהרש"א – יומא כח:

*

לעניות דעתי – כותב הגאון רבי משה פיינשטיין – לא קשיא כלום, שהרי ב' אחיות רק על ידי קידושין נאסרו, וקודם מתן תורה לא היה כלל ענין תפיסת קידושין, דאיסור אשת איש לבני נח אינו מדין תפיסת קידושין וקנין באשה, דלא שייך קנין זה לבני נח, אלא הוא יחוד בעלמא בלא שום קנין, ולכן יכולים להיפרד ולילך זה מזה כל זמן שירצו וכדאיתא בסנהדרין נח: וברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים ה"ח, ורק אישות כזה היה קודם מתן תורה – ובכגון זה גם אחר מתן תורה לא נאסרו קרובות, ונמצא שלא היה כאן איסור ב' אחיות כלל.

אך לפי זה יקשה לכאורה מדברי הגמרא לפנינו: "אמר יעקב, אני לא אברך, שנשאתי שתי אחיות שעתידה תורה לאסור אותם", והרי לפי מה שביארנו לא שייך לאסור עליו בכגון זה אף לאחר מתן תורה? צריך לומר שמכל מקום בשם זה על כל פנים עתידה התורה לאוסרן עליו, ולכן אף שלא אסרה את נשיו, לא נאה שיברך.

שו"ת "אגרות משה" – אבן העזר ד' סימן ט'

מחודשת היא שיטתו של הרמ"א, הסובר כי מה שדרשו חז"ל על "עקב אשר שמע אברהם בקולי" הוא רק על אברהם אבינו בלבד – ולא על שאר האבות הקדושים:

וכך לשונו: "ואף על גב דדרשינן עקב וכו' דשמע-מינא שהיה נוהג כפי התורה והמצוה, ואפילו מצוה מדרבנן, מכל מקום נוכל לומר: אם הוא שמר – אנשי ביתו לא שמרו רק החק הנימוסי הנמסר להם, דהיינו שבע מצוות בני נח, דמי לנו גדול מאדוננו אבינו יעקב עליו השלום אשר נשא שתי אחיות. אלא על-כרחך צריכים אנו להודות ולומר כי הכתוב "כי ידעתיו למען אשר יצוה" לא קאי רק אאותן שבע מצוות של בני נח וכו'.

האחרונים (ובהם ה"שדי חמד") תמחו על הרמ"א, שהרי לא עלה על דעת כל המפרשים לתרץ כך, ומשמע בעליל שסברו שכל האבות קיימו את כל התורה, ומפורסמת הדרשה שהביא רש"י בתחילת פרשת וישלח: "עם לבן גרתי – ותר"ג מצות שמרתי"?

תשובות הרמ"א – סימן י'

*

הגאון רבי חיים מוולאז'ין, בעל "נפש החיים", טבע יסוד גדול בהבנת מה שקיימו האבות את כל התורה עד שלא ניתנה. והיינו, לא שהיו מצווים ועושים כך מצד הדין. לו כך היה, בודאי לא היה יעקב מעלה על דעתו לשאת שתי אחיות ועמרם לא היה נושא דודתו.

אבל קיום המצוות של האבות נבע מצד גודל השגתם וטוהר שכלם, שהכירו בתיקונים הגדולים שבכל מצוה ובפגמים הנוראים של כל עבירה. האבות השיגו את ענייני הכוחות העליונים והתחתונים, ומכח כל זה קיימו את התורה כמי שאינם מצווים ועושים.

רק משום כך, כאשר השיג יעקב אבינו שלפי שורש נשמתו יגרום תיקונים גדולים בכוחות ובעולמות העליונים אם ישא שתי אחיות אלו, רחל ולאה, והם שיבנו את בית ישראל, יגע כמה יגיעות ועבודות להשיגם שיינשאו לו. כל זה אינו שייך עוד לאחר שניתנה תורה, שמאז חייב יהודי לקיים כל המצוות בלי קשר להשגותיו, שהרי עתה מצווה ועומד הוא!

זו היתה הסיבה שלא ניתנה תורה לנח ולאבות הקדושים. לו ניתנה, לא היה יכול יעקב לשאת שתי אחיות, שזה היה יסוד הבנין של כלל ישראל!

"נפש החיים", שער א' פרק כא

*

הגאון רבי צבי הירש – מהר"ץ חיות (בהגהותיו למסכת תענית ד.), כתב ליישב באופן שנראה כתמוה ביותר, ומצוה ליישב הדברים: "דאע"ג דהאבות קיימו כל התורה, מכל מקום בענייני נישואין אפילו בעריות גמורים לא היו נזהרים, כמו שראינו – יעקב שתי אחיות ועמרם נשא דודתו". (תורף דברי מהר"צ חיות הובאו לעיל בפרשת חיי-שרה כד,יד).

הגיב על כך בחריפות רבה בעל "שדי חמד", שכתב על דברי מהר"צ חיות: "וכמו זר נחשב בעיני לומר כן על בחיר שבאבות שלא

מקור החיוב לאכילת כזית מרור

מצה אף בזמן הזה, וכדברי רבא. אולם קושייתו של ה"אבני נזר" תתיישב היטב – על פי דברי הגאון בעל "חתם סופר" בתשובותיו (אורח חיים, סימן קמ), שם כתב חילוק נפלא בין לשונות הפסוקים: זה שלפנינו, שנאמר לגבי פסח ראשון – "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", וזה שבפרשת בהעלותך, לגבי פסח שני – "על מצות ומרורים יאכלוהו". וכך ביאר ה"חתם סופר" את ההבדל: בפסח ראשון יש מצות עשה באכילת פסח בפני עצמו ובאכילת מצה בפני עצמה, אולם מרור אינו מצות עשה בפני עצמו אלא טפל לפסח, ולכן כתובה מצות העשה של אכילה על שניהם, פסח ומצה, בלשון "על מרורים יאכלוהו" – את שני אלו, מצה ומרור, והרי לנו שנאמרה לשון אכילה רק על פסח ומצה ולא על מרור. בפסח שני, לעומת זאת, גם המצה טפילה לפסח, ומי שאינו אוכל פסח שני – אינו אוכל מצה, ולכן אמר הכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו" – את הפסח, הרי שלא נאמרה כאן לשון "אכילה" רק לגבי הפסח ולא לגבי מצה או מרור!

ומכל מקום, מסיק ה"חתם סופר", אף שלא נאמרה בפירוש לשון אכילה לגבי מרור – לא בפסח ראשון ולא בפסח שני – ודאי שצריך כזית, שהרי הוקש המרור לפסח ולמצה. וכוונת הרא"ש לא היתה שכל חיוב כזית במרור הוא עקב נוסח הברכה, אלא רק שמכיוון שאין אנו יכולים להמציא היקש זה מליבנו, לכן הוכיח הרא"ש ממה שהתבאר בגמרא שמברכים בלשון "על אכילת מרור" – שהיה פשוט לחז"ל מן ההיקש הנ"ל ששיעור אכילת מרור בכזית.

על פי זה, יישב ה"חתם סופר" באופן נפלא עניין נוסף. בגמרא (פסחים קטו.) מצינו שהלל היה כורך יחד את המצה והמרור, לקיים מה שנאמר (במדבר ט, יא) "על מצות ומרורים יאכלוהו".

כמה מן האחרונים העירו על דברי הגמרא, שהרי פסוק זה נאמר בפסח שני, והיה עליה להביא את הפסוק שלפנינו, שנאמר לגבי פסח ראשון?

אולם לנאמר לעיל, יש לומר שבפסוק שהובא מפרשת בהעלותך יש חידוש כפול: שאף שני דברים, מצה ומרור, אינם מבטלים כזית אחד של פסח, שהוא העיקר. והיינו משום שמכל מקום הם נקראים מצוות, ומצוות אין מבטלות זו את זו!

(כמה וכמה תירוצים נאמרו ליישב קושיא זו – עיין "כמוצא של רב" במדבר, פרשת בהעלותך (במדבר ט, יא). פסקי מהרא"י – סימן רמז; רא"ש פסחים – סימן כה; שאגת אריה – או"ח סימן ק; אבני נזר – או"ח חלק ב' סימן שפג; שו"ת חת"ס סופר – או"ח סימן קמ –

קכ. אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב "על מצות ומרורים" בזמן דאיכא פסח – יש מרור, ובזמן דליכא פסח – ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב "על מצות ומרורים"? מצה מיהדר הדר ביה קרא "בערב תאכלו מצות".

כתב בפסקי מהרא"י (לבעל "תרומת הדשן" – סימן רמ"ה) שמדין תורה אין צריך לאכול כזית מרור, שכן בשום מקום בתורה לא נאמר לשון אכילה על מרור, והביא סיוע לדבריו מדברי הרא"ש בפסחים (סימן כה) שכתב שמרור בכזית משום שמברך "על אכילת מרור", ומשמע מדבריו שרק משום הברכה צריך כזית ולא מעצם דין המרור.

ועל יסוד דבריו, כתב הגאון בעל "שאגת אריה" (אורח חיים, סימן ק'), שאם כן בכורך שאין מברכים עליו – שוב לדברי הרא"ש אין צריך שיהיה בו שיעור כזית. עוד הוסיף שלדברי הרא"ש צריך לומר שמה שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" – אין המילה "יאכלוהו" מתייחסת לא למצה ולא למרור, אלא לבשר הפסח עצמו.

אולם ה"שאגת אריה" עצמו חלק על דברי הרא"ש, משום שאם כדבריו – בהכרח יהיה עלינו לומר שמה שבמצה צריך כזית, הוא רק מן הפסוק "בערב תאכלו מצות", שבו מצינו לשון אכילה לגבי מצה, ואם כך יהיה קשה על דברי רבא בגמרתנו, שאמר שמצה בזמן הזה דאורייתא ואילו מרור בזמן הזה דרבנן, והוכיח את דבריו מן הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" – בזמן שיש פסח, אבל בזמן הזה שאין פסח אין חיוב מדאורייתא לאכול מרור, ומיעוט זה הוא רק לגבי מרור, שכן לגבי מצה חזר הכתוב ואמר "בערב תאכלו מצות". ואם כדברינו, לא יכול רבא ללמוד מ"בערב תאכלו מצות" שמצה אף בזמן הזה דאורייתא, שכן היה צורך בפסוק זה אף ליזמן הבית, כדי ללמד שבמצה צריך שיעור כזית – דין שלא יכולנו ללמוד מ"על מצות ומרורים יאכלוהו", כי היינו אומרים שכשם שאין צריך כזית מרור, כך אין צריך כזית מצה, ואם כן גדולה הקושיא: מניין לרבא שבזמן הזה יש חיוב אכילת מצה?

על דבריו אלו של ה"שאגת אריה", מגיב הגאון בעל "אבני נזר" (אורח חיים – ח"ב סימן שפג) בלשון חריפה: "הנה השאגת אריה דנהירין ליה שבילי דש"ס, כאן במחילת כבוד תורתו הרמה שכח מקרא כתיב בתורה וכו'" – שכן הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", שבו לא נאמרה לשון אכילה על מצה – נאמר בפרשת בהעלותך (במדבר ט, יא), לגבי פסח שני, ואילו לגבי פסח ראשון נאמר הפסוק שלפנינו – "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", ומכיוון שהפסוק אומר "ואכלו וגו' ומצות" – הרי כבר נאמרה לשון אכילה במצה, ועל כרחנו הפסוק "בערב תאכלו מצות", המתייחס לפסח ראשון, בא כדי ללמדנו חיוב

והשיאנו

את ברֶכַת מועֵדֶיךָ

הושלמה
הסדרה!

עונג יום-טוב
אמיתי!

8

כרכים



ניתן להשיג גם בכרכים בודדים

חדש!

במארז מרהיב

תורה מפוארת בכלי מפואר

**לראשונה סדרת 'כמוצא שלל רב'
על מועדי השנה וזמירות שבת**

פסח ♦ שבועות ומגילת רות ♦ בין המצרים ♦ ימים נוראים ♦ סוכות
חנוכה ♦ פורים ומגילת אסתר ♦ זמירות שבת וברכת המזון

להשיג בחנויות הספרים או בטלפון: 052-7679264