

והגדת

אמנות
המוזיקלים



עיונים ודיוקים בהגדה של פסח

מעובדים מתוך חיבורו הראשון של
כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע
שהו"ר לפני שמונים שנה:
"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים"



קובץ זה יוצא לאור לעילוי נשמת
ה"ה הרב החסיד ר' מאיר ב"ר שמחה יצחק ע"ה זאיאנץ
ס. פאולז ברזיל

ולזכות בניו הני לומדי ותמכי אודייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה ה"ה האחים החשובים

הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מגפשו ועד בשו,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים

מכון 'אור החסידות'

ת.ד. 2033 כפר חב"ד - 1469 President st. #BSMT,
ארץ הקודש Brooklyn NY 11213 U.S.A.
*5717 - +1-929-754-6218
orhachasidutil@gmail.com - oh@chasidus.net



צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרום,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב מנחם מענדל יעקובוביץ,
הרב משה לינק, הרב אברהם מן, הרב ישראל ארי לייב רבינוביץ.

בפתח הגיליון

ספר "הגדה של פסח – עם לקוטי טעמים ומנהגים", הוא חיבורו הראשון של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נגמ"מ זי"ע אשר הוציא לאור עולם לפני שמונים שנה, בשנת ה'תש"ו, עוד בחיי חותנו כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זי"ע.

חיבורו של רבנו נכתב בקיצור נמרץ ובדיוק רב, ובו: ציונים לדברי ההגדה ושורשי מנהגים והלכות, פלפולי הלכה קצרים לבאר פסקי אדמו"ר הזקן נ"ע בסידורו ובשו"ע שלו, ליקוט ביאורים ממ"ש גדולי המפרשי ההגדה ושקו"ט קצרה בדבריהם, ומהם ביאורים מחודשים ממה שהעלה במצודתו.

בחוברת זו באו רק כמה ביאורים, בבחינת טעימה קלה בלבד, מביאורי רבינו בחיבור הנ"ל. מכיון שהחיבור הנ"ל נכתב בקיצור נמרץ, והוא בבחי' מועט המחזיק את המרובה, ולשונו מדוקדקת מאוד ונושאת עניינים עמוקים ודקים בפשטי ההגדה ובסוגיות הפסח, לכן במשך השנים נתחברו כמה ספרים על ידי תלמידי רבינו, רבנים וראשי ישיבות, בהם פלפלו וביארו עומק דברי רבינו. מן הראוי לציין לעיקריים שבהם: שערי שלום (להגר"ש שפאלטער), דובר שלום (להגרש"ב לוינ), "הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים – ערוכה ומבוארת" שי"ל ע"י מכון "היכל מנחם" – ירושלים, וכן יש לציין לביאורי הגרע"ב שחוש בספרי 'מגדל אור' ובקובצי 'הערות וביאורים' (שע"י ישיבת אהלי תורה בנ.י.) שי"ל במשך השנים, ועוד.

במהדורה זו ערכנו מחדש את הביאורים כדי שיהיו לפני הלומדים כשלחץ הערוך ומוכן לאכילה. הסתייענו בספרים הנוכחים כדי לדייק פשט לשון רבינו, אך מובן שלא הוספנו על דבריו הקדושים. אלא שפעמים נכתבו הדברים בדרך שאלה ותשובה, אף שבמקורם הופיעו בקצרה בדרך אור ישר, זאת למען יבחין הקורא בנקודת החידוש של רבינו בפשט ההגדה. וכן באיזהו מקומן, נזקקנו להקדים הצעת דברי הסוגיה, או דברי מפרשים אחרים על ההגדה, כדי שיובהרו דברי רבינו. ומובן שהדברים באו עם ציון שהם הוספת המערכת.

לאחר כ"ף זאת, מחובתנו להבהיר, אשר בש"ט הטעמים הנזכרים, הוצרכנו לכתוב ולבאר הדברים על פי דעתנו, ואף שיגענו רבות לכוון לדבריו הקדושים ולא לטעות מהם, מ"מ פשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושנאות מי יבין, ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים וימצא טוב, ויזכ"ל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

רוב הביאורים נדפסו על ידינו בשנים עברו, ואף נכללו במהדורה האחרונה של ספר "אוצרות ההגדה" שי"ל על ידינו, ועתה לחביבותא דמילתא, בהיות שהשנה היא יובל השמונים לחיבור הספר הנ"ל (תש"ו – תשפ"ו), הדפסנו מחדש בפונדק אחד ובתוספת כמה וכמה קטעים שעובדו על ידינו לרגל הוצאה חדשה זו.

ותפילתנו שטוחה לפני הקב"ה, שבעגלא דידן נזכה לקיום דרשת חז"ל "בניסן נגאלו אבותינו ובניסן עתידין להיגאל" (ר"ה יא, א. וראה שמו"ר פט"ו, יא), וכבימים ההם בזמן הזה, יוציאנו מאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו שיר חדש, ונזכה לשמוע תורה מפיו של משיח, ולבנין בית מקדשנו, במהרה בימינו, אמן.

בברכת התורה

מכון "אור החסידות"

תוכן עניינים

מדוע לא מזכירים על מי מוטל
חיוב הקרבת הפסח וזמנו המדויק?ג

מה החידוש בכך ש"ורחץ" בא אחר קדש?ד

מדוע באה קושיית מסובין בסוף כל הקושיות? ..ה

כיצד מיישבים הא דישנם ריבוי
נוסחאות בנוסח "מה נשתנה"?ו

מדוע מתחילים ב"עבדים היינו", הרי
"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" ה' קודם?ז

משועבדים היינו לפרעה במצרים
– האומנם?ח

הקשר בין ג' הפיסקות הראשונות שבהגדהט

מדוע הוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון?יא

למאי נפק"מ שהמעשים אירעו
ב"בני ברק" או ב"לוד"?יב

דעת חכמים לגבי זכירת
יציאת מצרים בלילות.יג

לי ולא לו – מדוע לא "לי ולא לך"?יד

מדוע אין תיבות "ביום ההוא" מיותרות?יז

חיוב ההגדה בזמן הזה.טו

כיצד לומדים מ"בעבור זה" שהכוונה
אינה "מבעוד יום"?טז

האם מי שאין לפניו מצה ומרור
חייב בסיפור יציאת מצרים?טז

מתי קרבנו המקום לעבודתו?יח

ברוך שומר הבטחתו לישראל
– על איזו הבטחה קאי?יח

ברוך שומר הבטחתו – לישראל?יט

טעם הגבהת הכוס.כ

איזה בושת יש לפת כשמגביהין
הכוס ל"והיא שעמדה"?כא

הגבהת הכוס וכיסוי הפת – מה קודם?כא

איך משמע מ"וירד" שה' יעקב אנוס?כב

מדוע מביאים את הכתוב
"בשבעים נפש ידרו גו"י"?כג

ריבוי הבא מתוך עינוי דוקא.כד

מה מוסיף "וידעו אותנו" על "ויענונו"?כו

מה מוסיף הפסוק "ויעבדו מצרים גו'
בפרך" על "עבודה קשה"?כז

מהי הראי' מ"וירא אלוקים"
ש"ענינו זו פרישות דרך ארץ"?כח

מהי הראי' מ"כל הבן" ש"עמלנו אלו הבנים"? ..כט

מהי הראי' מ"וגם ראיתי את הלחץ"
ש"לחצנו זה הדחק"?כט

מדוע נמנו מכות דבר, בכורות ודם בלבד?ל

מנין לנו ש"ובמורא גדול זה גילוי שכינה"?ל

מדוע נאמר "על המצרים במצרים"
והרי מדובר גם על המכות שעל הים?לא

מי נהרג קודם, בכור האדם או בכור הבהמה? ...לג

"על שם שנגאלו" או על שום
שלא הספיק הבעק להחמיץ?לד

מדוע שומטים המצה השלישית
בעת ברכת "על אכילת מצה"?לה

טעם הטיבול בחרוסת
והטעם שאין מברכים עלי'.לז

הקדמה – גדר כורך בזמן הזה
לשיטת אדמו"ר הזקן?לח

כטעם אלו שאינם אומרים
"זכר למקדש כהלל"לט

האם יש מקום לספר שהלל
ה' כורך גם את הפסח?מ

מאי קמ"ל הא דכריכת הלל הייתה בזמן בית
המקדש?מב

מדוע לא הובא הכתוב
"ומצות על מדורים יאכלוהו"?מג

מדוע אומרים פסוקי "שפוך חמתך"
בכוס רביעי דוקא?מד

מדוע לא מזכירים על מי מוטל
חיוב הקרבת הפסח וזמנו המדויק?ג

מה החידוש בכך ש"ורחץ" בא אחר קדש?ד

מדוע באה קושיית מסובין בסוף כל הקושיות? ..ה

כיצד מיישבים הא דישנם ריבוי
נוסחאות בנוסח "מה נשתנה"?ו

מדוע מתחילים ב"עבדים היינו", הרי
"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" ה' קודם?ז

משועבדים היינו לפרעה במצרים
– האומנם?ח

הקשר בין ג' הפיסקות הראשונות שבהגדהט

מדוע הוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון?יא

למאי נפק"מ שהמעשים אירעו
ב"בני ברק" או ב"לוד"?יב

דעת חכמים לגבי זכירת
יציאת מצרים בלילות.יג

לי ולא לו – מדוע לא "לי ולא לך"?יד

מדוע אין תיבות "ביום ההוא" מיותרות?יז

חיוב ההגדה בזמן הזה.טו

כיצד לומדים מ"בעבור זה" שהכוונה
אינה "מבעוד יום"?טז

האם מי שאין לפניו מצה ומרור
חייב בסיפור יציאת מצרים?טז

מתי קרבנו המקום לעבודתו?יח

ברוך שומר הבטחתו לישראל
– על איזו הבטחה קאי?יח

ברוך שומר הבטחתו – לישראל?יט

טעם הגבהת הכוס.כ

איזה בושת יש לפת כשמגביהין
הכוס ל"והיא שעמדה"?כא

הגבהת הכוס וכיסוי הפת – מה קודם?כא

איך משמע מ"וירד" שה' יעקב אנוס?כב

נוסח קרבן פסח

קִרְבַּן פֶּסַח מֵבִיא מִן הַכֹּבֵשִׁים אוֹ מִן הָעוֹיִם זֵכֶר בֶּן שָׁנָה, וְשׁוֹחֲטוֹ
בְּעֶזְרָה בְּכָל מְקוֹם אַחַר חֲצוֹת אַרְבַּעָה עָשָׂר דּוֹקָא, וְאַחַר שְׁחִיטַת
תְּמִיד שֶׁל בֵּין הָעֶרְבִים וְאַחַר הַטֶּבֶת נִרוֹת שֶׁל בֵּין הָעֶרְבִים

מדוע לא מזכירים על מי מוטל חיוב הקרבת הפסח וזמנו המדוייק?

- בשמונה ומחצה (פסחים נח, א), וכן מדוע אין מזכירים שבערב פסח שחל בערב שבת מקדימין לשבע ומחצה (פסחים שם)?

ויש ליישב, דהנה, אמירת נוסח זה היא, כנ"ל, בגדר "ונשלמה פרים שפתינו", ובסידורים הנ"ל הובא בסוף נוסח קרבן פסח לשון ה"סדר היום" ש"צריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבנו", ונמצא, שקריאת סדר הקרבן נחשבת לו לאדם במקום ההקרה.

ועפ"ז מיושבות שתי השאלות, שהרי אילו ה' מפרט על מי מוטל חיוב הבאת הקרבן, ה' צריך להזכיר גם שהחובה מוטלת רק על הטהורים ועל היכולים להגיע לירושלים בעת שחיטת הקרבן הזה, כשכאו"א (גם אלו שלא מוטל עליהם חיוב הקרבן) האומר נוסח זה עולה "קריאתו במקום הקרבנו", הנה אם היו מזכירים פירוט דין זה, הייתה נראית האמירה, שהיא במקום הקרבת הקרבן, כסותרת את עצמה.

ובן מה שלא הזכיר זמן ההקרה הוא מכיון שאין חיוב לכונן קריאת הנוסח בדיוק בשעה שהיו מקריבים בפועל, ואפשר לאומרו בכל הזמן שמותר להקריב הפסח (וע"ד שתפילת מנחה שהיא כנגד תמיד של

אחר תפלת המנחה בערב פסח נוהגין לקרוא "סדר קרבן פסח", כי "תפלת מנחה היא במקום תמיד של בין הערבים ובזמן שביית המקדש ה' קיים ה' הפסח נשחט אחר תמיד של בין הערבים", ובאמירת נוסח סדר קרבן פסח יש משום "ונשלמה פרים שפתינו" (לשון אדמו"ר הזקן נ"ע בסידורו, ע"פ של"ה מס' פסחים בתחילתו וסידור האריז"ל).

והנה סדר קרבן פסח כפי שהוא בשל"ה ובסידור האריז"ל הוא הסדר שבספר סדר היום (לרבי משה בן מכיר), וסדר זה הביא גם אדמו"ר הזקן בסידורו. אך בסידור היעב"ץ הקשה על נוסח זה כו"כ קושיות, וכתב לאמרו בנוסח אחר. ויש ליישב כמה מקושיותיו:

א. הנוסח שבסידורים הנ"ל מתחיל: "קרבן פסח מביא מן הכבשים וכו'". ותמה על זה ביעב"ץ בקושייתו השני', מדוע נאמר כאן "מביא" בסתם, ואין מפורט על מי מוטל חיוב הבאת קרבן פסח?

ב. בנוסח שהובא בסידורים (הנ"ל) אומרים בנוגע לזמן השחיטה: "ושוחטו... אחר חצות י"ד דוקא, ואחר שחיטת תמיד של בין הערבים, ואחר הטבת נרות של בין הערבים". והקשה ע"ז היעב"ץ, מדוע אין מזכירים גם את זמן ההקרה המדוייק

הייתה נראית אמירה זו, שהיא במקום הקרבת הקרבן, כסותרת את עצמה.

[ועיין במקור הדברים שמביא שאר קושיות היעב"ץ על נוסח סדר היום ומיישבן בטוב טעם].

בין הערביים, זמנה הוא בכל הזמן שמוטר להקריב התמיד). וכיון שע"פ רוב לא יוכלו לכוון את האמירה לשעות הנ"ל, הנה אם היו אומרים בנוסח שהפסח קרב בשמונה ומחצה, וכשחל בערב שבת – בשבע ומחצה,

קדש. ורחץ. כרפס. יחץ. מגיד. רחצה. מוציא. מצה. מרור.
כורך. שלחן עורך. צפון. פרך. הלל. נרצה.

מה החידוש בכך ש"ורחץ" בא אחר קדש?

והנה, דעת הרש"ל (הובא בט"ז סי' תע"ג סק"א) היא, שאף שנטילת ידיים לסעודה בברכה בליל הסדר צ"ל לאחר אמירת ההגדה, מכל מקום, שלא לשנות המנהג שבכל השנה נוטלים לידיים קודם הקידוש, יטלו ידיהם [ללא ברכה] גם קודם הקידוש, ונטילה זו יפה כוחה לצורך אכילת הכרפס, והקידוש לא נחשב להפסק לעניין זה, כשם שהקידוש אינו מפסיק לנטילת ידיים לסעודה בכל השנה.

אמנם הט"ז (שם) והחק יעקב (סק"ז) חלקו על רש"ל, וכתבו שאין ליטול כלל

בס' שמחת הרגל. אמנם זהו רק על יסוד הביאור, אבל באופן פירוש הדברים כתב בדרך אחרת. דבשמחת הרגל פירש ש"קדש ורחץ" בא ללמדנו שגם הנוהגים ליטול ידיים לסעודה קודם קידוש כל השנה, הנה בליל הסדר אין לעשות כן, ויש ליטול ידיים לסעודה אחר הקידוש, וכמ"ש הרמ"א. וזהו "קדש ורחץ", שנטילת הידיים צריכה להיות אחר הקידוש דוקא.

ואולי י"ל שהטעם שרבינו לא פירש כדבריו הוא כי לכאורה קשה לומר שרמו זה בא ללמדנו ליטול ידיים לסעודה אחרי הקידוש, שכן אין זו הרחיצה שעלי מדובר כאן ב"ורחץ", שהרי נטילת ידיים שקודם הסעודה היא בסימן "רחצה", ואיך אפשר לפרש שב"קדש ורחץ" בא להורות זמן הנטילה שלצורך הסעודה. ולכן פירש רבינו שאכן הרמז הוא לגבי נטילת ידיים של "ורחץ", ככפנים. הוספת המערכת.

בטעם מה שנשתנה הסימן של ורחץ מכל הסימנים בכך שנכתב בתוספת וא"ו, כתב בספר שמחת הרגל להחיד"א שרמזו בזה שהסדר הוא בדיוק – קדש ורחץ, כלומר שמקומו של הרחץ בליל הסדר הוא רק לאחר הקדש.

ולאבין הדברים, יש להקדים:

בנוגע לקידוש בכל שבת ויו"ט נחלקו המחבר והרמ"א (בסי' רע"א סי"ב), דלהמחבר יש לקדש על היין ורק אחר כך ליטול ידיו לסעודה, ואם נטל ידיו קודם קידוש, יקדש על הפת. ואילו הרמ"א מביא שי"א שלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, ומסיים שכן נהגו במדינות אלו ליטול הידיים קודם קידוש.

אמנם בנוגע לליל הסדר כתב הרמ"א (שם, וכ"ה בהלכות פסח סי' תע"ג ס"א) שאין נוטלים ידים לסעודה קודם קידוש, כי אמירת ההגדה וההלל ודאי יחשב להפסק, ולכן נטילת הידיים לסעודה אי אפשר לה להיות בליל הסדר קודם קידוש!

1. להעיר שרבינו ציין כאן על פיסקא זו שמקורה

קידוש (לקיים המנהג דכל השנה) הנה בכל זאת מקום הרחיצה לצורך הכרפס הוא לאחרי קדש דווקא, כי חוזר ונוטל ידיו עוד פעם לאחר הקידוש בשביל הכרפס, ואין יוצאים יד"ח בנטילה שקודם הקידוש².

ועוד יש לומר בזה בדרך פשט, שהוסיפו וא"ו ל"רחץ", למען יהיו כל התיבות שבסימן זה בנות שתי תנועות. ומה שבסידור ה"ר שבתי מרשקוב ובסידור קול יעקב כתוב "רחץ" בלא וא"ו, אולי י"ל שהם מנקדים רחץ בשני פתחין, ונמצא גם ב"רחץ" ב' תנועות.

2. ראה בשמחת הרגל, שכתב גם רמז אחר, שהכוונה כאן בהוספת הו' היא להורות למי שלא קפיד ארחיצה קודם אכילת מאכל שטיבולו במשקה (כדעת מיעוט פוסקים), שאינו נכון, והלכה היא כדעת רוב פוסקים שיש ליטול. וכך מתפרש "ורחץ", ע"ד מאמר חז"ל על "ויתן לך האלקים" דזה שמתחיל ב"וא"ו" הוא להורות ש"יתן ויחזור ויתן" הנה גם כן "ורחץ" מתפרש שיחזור וירחץ, כלומר – ירחץ עתה וירחץ כן בכל השנה קודם שאוכל מאכל שטיבולו במשקה. ואולי יש מקום לומר באופן הדרש שביאור הב' של רבינו (לדעת הב"ח) מיוסד על פירוש זה של השמחת הרגל, ומדוייק בלשונו "חוזר ונוטל". הוספת המערכת.

ידיו קודם הקידוש כליל הסדר אף להנהגים ליטול ידיים לסעודה כל השנה קודם קידוש.

ועפ"ז יובן הרמז שכ' השמחת הרגל בהאות ו' ד"קדש ורחץ", שעניינה להורות שהרחיצה ד"ורחץ" היא לאחר קידוש דוקא, לשלול דעת הרש"ל שלהנהגים כל השנה ליטול ידיים לסעודה קודם הקידוש, יש להם ליטול הידיים קודם קידוש ואז לא יצטרכו ליטול ידיים אחרי קדש לצורך הכרפס.

ועוד יש לומר, שיש בדברים רמז גם לדעת הב"ח. דהנה הב"ח (סי' תעג ד"ה ומ"ש ומיהו) מחד ס"ל כרש"ל בהא דהנהגים כל השנה ליטול קודם הקידוש, הנה כדי שלא לשנות המנהג דכל השנה, יש ליטול הידיים (ללא ברכה) קודם הקידוש. אלא שמאידך, ס"ל להב"ח שיש להוסיף להוסיף וליטול גם לאחר הקידוש לצורך הכרפס, כיון שהקידוש מהווה הפסק בין הנטילה לאכילה.

ועפ"ז יש לפרש בהא דנכתב "קדש ורחץ", שהו' מורה, שאף שנטל ידיו קודם

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת. הלילה הזה שתי פעמים: שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ או מצה. הלילה הזה כלו מצה: שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות. הלילה הזה מרור: שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסבין. הלילה הזה כלנו מסבין:

מדוע באה קושיית מסובין בסוף כל הקושיות?

נוסחאות ישנות (ראה נוסח המשנה פסחים פ"י משנה ד כפי שהובא בירושלמי, ברי"ף (פסחים שם) וברא"ש (שם) שהובא שם מטבילין, מצה וצל, והיינו שמתחילין עם מטבילין. וכן הוא בסידור רב עמרם גאון (כת"י), סי' רס"ג, סדר הגדה לרמב"ם,

סדר ארבע הקושיות בהרכבה נוסחאות הוא: מצה, מרור, מטבילין, מסובין. אמנם בנוסח אדמו"ר הזקן הסדר הוא מטבילין, מצה, מרור, מסובין. וכן הוא בהרכבה

בליל הפסח אוכלים בהסיבה. ועפ"ז מובן הטעם שקושיא זו באה שלא כסדר הלילה אלא בסוף כל הקושיות, דכיון שניתוספה לאחר זמן רב, הוסיפה בסוף כל הקושיות³.

וזהו הטעם לזה שגם בשאר הנוסחאות, סדרו את הקושיות בסדר אחר (וכמה טעמים לזה במפורשי ההגדה, הוספת המערכת), הנה לכו"ע קושיית מסובין באה בסוף. ולהנ"ל א"ש כי ניתוספה זמן רב לאחר שאר הקושיות.

3. יסוד הדברים, שקושיית מסובין ניתוספה לאחר זמן, הוא מדברי הגר"א (בפירושו להגדה). והוא כתב כן כדי לבאר הטעם שנשמטה קושיא זו מהמשנה והגמרא, וע"ז מבאר שקושיא זו ניתוספה לאחר זמן הבית. אלא שפירושו צע"ג שכן הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב) הביא את קושיית מסובין, ויחד עמה הביא את קושיית צלי ("שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי"). הרי מפורש שהיו שואלים קושיית מסובין אף בזמן בית המקדש.

ואין לשאול מנא לי' להרמב"ם הא, בעוד הדברים אינם מופיעים בש"ס, שכן לחומר הדבר מוכרחים לומר שהייתה לרמב"ם גירסא אחרת במשנה או עכ"פ בגמרא, שבה מופיע שהיו שואלין בזמן הבית קושיית מסובין, שכן אא"ל שהרמב"ם יחדש מעצמו קושיית מסובין ללא שום מקור.

וכן הוא בסידור הארז"ל ועוד (המקורות הובאו במקור הדברים, וראה שם שכן משמע גם בטור ובאבודרהם) שהסדר הוא כנ"ל בנוסח אדמו"ר הזקן: מטבילין, מצה, מרור ומסובין).

ויש ליתן טעם בסדר הקושיות שבנוסח זה שמטבילין בא בראשונה, די"ל שהוא לפי סדר הדברים הנהוגים בלילה זה, דתחילה מטבילין הכרפס (ואף שיש עוד טיבול דמרור בחרוסת שהוא אחר אכילת מצה ומרור, הנה הטיבול דכרפס הוא הטיבול הא', והוא הטיבול העיקרי לנדוד' - שכן כל עיקרו לא נתקן אלא להתמי' התינוקות (ראה פסחים ק"ה, ב)), ואח"כ אוכלים מצה, ואח"כ אוכלים מרור.

ומה שקושיית מסובין בא לבסוף, אף שלפי ביאור זה הייתה צריכה להיות ראשונה, שכן כבר בקידוש שותים את היין בהסיבה, יש לבאר שהוא משום שקושיית מסובין נתקנה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, שהרי בזמנים שהיו אוכלים בהסיבה כל השנה לא הי' מקום להקשות מדוע מסבים בלילה זה דווקא. ורק לאחר שחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה, החלו להקשות מדוע

כיצד מיישבים הא דישנם ריבוי נוסחאות בנוסח "מה נשתנה"?

ויש לבאר הטעם לזה:

איתא בגמ' (פסחים קטו, ב) שעקרן השלחן מלפני רבה, ושאל אביי מדוע עוקרים השלחן קודם האכילה, וענהו רבה: "פטרותן לומר מה נשתנה", ומפשטות לשון הגמ' משמע שכוונת רבה היא שמה ששאל

בנוסח הקושיות שב"מה נשתנה" מצינו כו"כ שינויים בכתבי יד הש"ס. דנוסף לזה שמצינו שינויים בסדר הקושיות (אם מטבילין בא בתחילה או בסוף (ראה לעיל בביאור הקודם)) מצינו גם שינויים במספר הקושיות, שיש נוסחאות שנשמטה מהם קושיית מרור, או קושיית צלי (אף בזמן שבית המקדש הי' קיים).

תקיעה, ו"נשאל רבינו האי וכי עד שבא רבי אבהו . . לא היו ישראל יוצאין ידי תקיעת שופר. והשיב כך הי' הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל, מהם עושים תרועה יבבות קלות ומהם עושים יבבות כבדות שהם שברים, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן . . וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד וכו'" (ב"י או"ח סי' תק"צ).

וְעַד"ז הוא בנדו"ד, שכדי "שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד" לכן איחדו את כל המנהגים למנהג אחד קבוע, אף שמן הדין אין נצרך לשאול קושיות אלו דוקא.

וְזָהוּ הטעם לכך שבש"ס ישנם נוסחאות שונים בקושיות מה נשתנה, שהם מלמדים על מנהגים שונים שהיו בזה לפני שאיחדו המנהגים.

אביי מספיק, וכבר לא צריך לשאול השאלות שבמה נשתנה⁴.

וּנְמַצָּא, שעל פי דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואף לא לכתחילה. ולכן היו מנהגים רבים במקומות שונים בקשר לשאלות ששאלו, או יתירה מזו שלא הי' בזה מנהג קבוע כלל בשום מקום. עד שלאחר זמן – אמנם בזמן הבית, כמובן מפסק דין הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב הובא בהע' לביאור הקודם) – איחדו המנהגים ותקנו לומר כל החמש קושיות בכל מקום.

וְעַד"ז מצינו לרב האי גאון שפירש בנוגע לתקיעת שופר (ר"ה לה, א) שרבי אבהו תיקן שיהיו תוקעים תקיעה שברים תרועה

4. כן הוא לפי הרשב"ם שם. ואפי' לשיטת התוס' (שם ד"ה כדי שיכיר) יש לפרש כן, ראה שערי שלום על ההגדה כאן, וספר "קובץ רשימת שיעורים על מסכת פסחים (ח"ב סי' ק). הוספת המערכת.

עֲבָדִים הֵינּוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִשֵּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטִיחָה. וְאֵלּוּ
לֹא הוֹצִיא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם הָרִי אֲנִי וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁעָבָדִים
הֵינּוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם. וְאֵפִילוּ בְּלָנוּ חֲכָמִים בְּלָנוּ נְבוֹנִים בְּלָנוּ יוֹדְעִים אֶת הַתּוֹרָה מִצֹּהַר
עֲלֵינוּ לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם. וְכָל הַמְרַבֵּה לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם הָרִי זֶה מִשְׁבַּח:

מדוע מתחילים ב"עבדים היינו",

הרי "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" הי' קודם?

והוא ע"פ מ"ש במשנה (קטז, א):
"מתחיל בגנות ומסיים בשבח". כלומר,
שכשמשבחים את ה' על הנסים שעשה
לנו, יש להתחיל בדבר השלילי שהי' קודם
שהתרחשו הנסים, ואח"כ לספר על הנסים
עצמם.

הסדר בהגדה הוא שלאחר שאלת מה
נשתנה, מתחילים באמירת התשובה "עבדים
היינו", ולאחר דרשות הארבעה בנים, ודרשת
"יכול מראש חודש" וכו', מובאת הפיסקא
"מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו,
ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".

לסדר את שני העניינים באופן שהשיטה שהלכה כמותה נאמרת תחילה (וכן פי' באבודרהם לגירסתו שרבה הוא דאמר עבדים היינו), אף אם אין זה כפי סדר המאורעות.

אך להגירסא בגמרא, שרב הוא דאמר ”מתחילה עוע”ז” ושמואל אמר ”עבדים היינו” עדיין צריך עיון. ובהגדת אמרי שפר כתב שמעיקרא אין המחלוקת בין רב לשמואל אם אומרים ”עבדים היינו” או ”מתחילה”, כי ”ודאי לכולי עלמא הנוסחא שלנו מקובל הי””, אלא שנחלקו בכוונת המשנה ”מתחיל בגנות” אם קאי על מה שאומרים בתחילה ”עבדים היינו” או שקאי על ההמשך ”מתחילה עוע”ז”.

אבל צ”ע בדבריו, שהרי כנ”ל מפורש ברי”ף, ורא”ש ורבינו חננאל – ד”האידינא עבדינן כתרומיהו” (וכן הוא דעת האבודרהם שמבאר שנחלקו בזה אביי ורבא, ומפרש הלכה כמאן, ושעושים כשניהם, ומבואר בדעתו שאין זה מחלוקת בפירוש המשנה בלבד), והוי לי’ עכ”פ להזכיר דעתם].

משועבדים היינו לפרעה במצרים – האומנם?

מנהג זה לקרוא למלכי מצרים פרעה, ואיך אומרים שעדיין היינו משועבדים לפרעה, ולפיכך בגרסת האבודרהם בהגדה מושמטת תיבת ”פרעה”, ואומרים רק ”משועבדים היינו במצרים”.

אך גם לגירסא זו שמשמיטים תיבת ”פרעה” עדיין יש להקשות קושיא זו על האמירה ”משועבדים היינו במצרים”, שהרי היו תקופות שבטלה לגמרי מלכות מצרים, וא”כ תמוה היאך היו אומרים באותן תקופות ”משועבדים היינו במצרים”?

ונחלקו בגמרא (שם) ”מאי מתחיל בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה ושמואל אמר עבדים היינו”. וכתבו הרי”ף והרא”ש (וכן נראה מפירוש רבינו חננאל והאבודרהם) – ד”האידינא עבדינן כתרומיהו”. וזהו הטעם שאנו אומרים בהגדה הן כדעת שמואל ”עבדים היינו”, והן כדעת רב ”מתחילה עוע”ז”.

אך עדיין צריך ביאור בסדר הדברים בהגדה, מה שמתחילים ב”עבדים היינו” והלא לפי סדר המאורעות הי’ צריך להתחיל ב”מתחילה עוע”ז היו אבותינו” ורק אח”כ לומר ”עבדים היינו”?

ויש ליישב ע”פ נוסחת סידור רב עמרם גאון שכתב שרב הוא שאמר עבדים היינו, והרי הלכתא כרב באיסורי. ובמגיד משנה (על הרמב”ם חמץ ומצה פ”ז ה”ד) הביא הגירסא שרבא הוא דאמר ”עבדים היינו” (וראה דקדוקי סופרים לפסחים שם), והרי הלכה כרבא.

והיינו, שיש לומר שאף לאחר שפסקו ד”האידינא עבדינן כתרומיהו”, עדיין צריך

נאמר בהגדה בפסקא ”עבדים היינו” – ”ואילו לא הוציא הקב”ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים”.

וברור הדבר שאין הכוונה לפרעה שהי’ בימי משה, אלא שכל מלכי מצרים נקראו בשם הכללי – ”פרעה” (וכלשון רש”י בתהילים לד, א: ”כל מלכי מצרים פרעה”).

והקשה באבודרהם שעדיין צריך ביאור, שהרי בימי המשנה וסידור ההגדה כבר בטל

וירידות, עד שבתקופות מסוימות גם בטלה ממנה מלכות.

ועפ"ז יובן שזהו גופא השבח שאנו אומרים, ש"אילו לא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים" – עדיין הייתה ממלכת מצרים בתוקפה, עם כל נימוסי המלוכה, כולל המנהג לקרוא למלך בשם פרעה, ולפיכך מתאים לומר – "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

ויש לומר, שזה גופא נכלל באמירת "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים". כלומר – שמה שבטל המנהג לכנות את שושלת מלכי מצרים בשם "פרעה" הוא מסובב מיציאת מצרים, שבצאת ישראל ממצרים ירדה מגדולתה, וכדאיתא בילקוט שמעוני (רמז רל) "כשיצאו ישראל ממצרים בטלה מלכותן של מצרים... שהי' פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו... בשביל כבודן של ישראל". ומאז שיצאו ממנה ישראל החלו בה תהפוכות, עליות

עבדים היינו לפרעה במצרים... מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסבין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים... אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ימי חייך הימים. כל ימי חייך להביא הלילות. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה. כל ימי חייך להביא לימות המשיח:

הקשר בין ג' הפסקאות הראשונות שבהגדה

כאן בסדר ההגדה. הוספת המערכת]. וע"פ הנ"ל יובן, שהוא המשך ישיר להמבואר קודם ב"וכל המרבה", שכן התנאים שהיו באותו מעשה (כולם⁵) אבותיהם לא היו משועבדים

כתב החיד"א בשמחת הרגל, שמ"ש "וכל המרבה לספר", הוא לרבות כל איש ישראל שאבותיו לא נשתעבדו בשעבוד מצרים, ככהנים ולוים וגרים. דקס"ד שאין צריך לספר ביציאת מצרים, וה"וכל המרבה" מלמדנו שגם הוא מחוייב להרבות בסיפור יצי"מ.

5. בשמחת הרגל שם כתב ד"הני תנאי רובא הוי כהני ולויי, וכן כשמונה אותם מי ה' לוי כהן או בן גרים – אינו מזכיר את רבי אליעזר. וראה מה שביאר רבינו לאחרי זמן בתורת מנחם (ח"ח עמ' 72 ואילך), שמביא ממדרשים (תנחומא חקת, ח. במדב"ר פ"ט ז) דהויר' אליעזר מצאצאיו של משה רבינו, וכפשטי' י"ל שהי' מבני בניו, וא"כ הי' גם ר"א לוי. אמנם מאידך מביא שם שי"א (ספר יוחסין ועשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו, חקור דין פט"ו, הובא בקו' בית צדיק בהקדמת הרד"ל לפרדר"א (אות א)) שהי' מבני בנותיו, וא"כ לא מוכח מהא שהי' לוי. והוודאות

וממשיך החיד"א שבזה יובן הטעם שמיד לאחר מכן הובא בהגדה ה"מעשה ברבי אליעזר" – דלכאורה מאי בעי הכא [ובמפרשים למדו מזה כמה דינים בעניין סיפור יציאת מצרים, אבל עדיין אינו מובן טעם הבאתו

אלו נאמרו במסיבת החכמים בבני ברק. וגם לגירסא שלא כתוב "אמר להם" בפירוש, אכתי י"ל שאין בגירסא זו מחלוקת על המציאות שנאמרו הדברים במסיבה הנ"ל בבני ברק, ומובן בפשיטות הטעם שסודרה משנה זו כאן.

ונמצא מובן א"כ הסדר בפסקאות אלו שבהגדה:

תחילה מבהיר ש"אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה" וקס"ד שאם יודעים כבר הסיפור של יציאת מצרים אינו מחוייב לספרו בלילה הזה, וע"ז מחדש שמ"מ "מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", שהחובה בלילה זה על כל אדם **לספר** ביציאת מצרים **בדיבור** דיקא (ולכמה דעות החיוב בלילה זה הוא לספר לזולת דוקא (ראה במקור הדברים פסקא "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" וי"נ)).

ואח"כ מוסיף עוד יותר, ש"כל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח", שלא רק החכמים ונבונים עליהם לספר ביציאת מצרים, אלא גם מי שאבותיו לא היו משועבדים במצרים, גם הם מחוייבים בזה. ומביא רא"י לזה מסיפור ר"א ור"י וראב"ע וכו', והמשך הדברים הוא מה שדרש ראב"ע באותו הלילה בעניין חיוב אמירת פרשת יציאת מצרים.

6. חלק זה (גם) ע"פ תורת מנחם הנ"ל. הוספת המערכת.

במצרים. דרבי יהושע ה' לוי (כפי שמצינו שהי' מן המשוררים (ערכין יא, ב), ונתנו לו מעשר (מע"ש פ"ה מ"ט)), ורבי אלעזר בן עזרי' ורבי טרפון היו כהנים (דראב"ע ה' כהן מיוחס ועשירי לעזרא (ברכות כו, סע"ב) ובקשר לר"ט מבואר בכ"מ בש"ס (נסמנו בסדה"ד בערכו)), ורבי עקיבא ה' בן גרים (הקדמת הרמב"ם לספרו משנה תורה), ואעפ"כ היו מרבים לספר ביצי"מ כל אותו הלילה.

והנה, לאחר ה"מעשה ברבי אליעזר" הובאה בהגדה המשנה (ברכות יב, ב) "אמר רבי אלעזר בן עזרי'. . שתאמר יציאת מצרים בלילות וכו'", וגם בזה נתקשו במפרשים שהרי המשנה עוסקת בפרשת ציצית שמצוותה בכל יום, ומדוע סידרו אמירתה בהגדה דליל הסדר [וישבו באופנים שונים].

ויש לבאר בפשטות, שהטעם שהובא כאן הוא כי רבי אלעזר בן עזרי' אמר זה במסיבה הנ"ל בבני ברק. והרי יש גורסים (ירושלמי ברכות פ"ו ה"א. שבלי הלקט השלם סי' רי"ח. הגדה שברמב"ם. מחזור רומא) "אמר להם רבי אלעזר בן עזרי'", וא"כ פשוט שדברים

במי שלא השתעבדו אבותיו במצרים – היא בכל שאר התנאים. והנה, הלשון בהגדת רבינו היא: "רבי אליעזר ורבי יהושע (לוי) וראב"ע (כהן) ורע"ק (בן גרים) ור"ט (כהן)". ואינו מוכרע אם כוונתו ב"לוי" לכלול גם את ר' אליעזר (אך א"כ ה' לו לכאור' לכתוב "לויים"), או שמא (כמקורו בשמחת הרגל) אין ר' אליעזר בכלל (אך א"כ, טעמא בעי למאי הזכירו). וע"פ הנ"ל בתורת מנחם, אוי"ל שהשאיירו סתום בהגדה מחמת ספק זה אם ה' רבי אליעזר לוי. הוספת המערכת.

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא
ורבי טרפון שהיו מסבין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים

מדוע הוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון?

הי' או חברו. ג. לכולי עלמא ר"ט הי' חברו של רע"ק, ונחלקו בענין אחר.

ולכאורה קשה להבין איך שייך שיהיו בדבר זה חילוקי אופנים מן הקצה אל הקצה, אם לכו"ע (לאפשרות הראשונה) הי' ר"ט רבו של ר"ע, או שנחלקו באם הי' רבו או חברו, עד שישנה אפשרות שלכו"ע הי' חברו!

ונראה לומר, שתחילה הי' רבי טרפון רבו של רבי עקיבא, ואחר כך נעשה חברו. וזהו פירוש מה שיש כמה אפשרויות לפרש הדבר, כי הדבר תלוי אם נחלקו בזמן שהי' רע"ק תלמידו, או כשנעשה חברו.

ועפ"ז יש לבאר מה נשתנה ר"ט מר"א ור"י, כי אף שאין כח מרא דאתרא יפה להקדימו אף לרבותיו, מ"מ שאני רבי טרפון, שבאותה עת כבר נעשה חברו של רבי עקיבא, ולכן הוקדם רבי עקיבא שהי' מרא דאתרא לרבי טרפון [וראה בענין זה בסדר הדורות מערכת ר"ט, דשם נסמנו מקורות דשקו"ט אי ר"ט הי' רבו של ר"ע].

[ומה שהוקדמו ר"א ור"י לראב"ע אף שראב"ע הי' הנשיא - ראה פירוש מאיר עין על הגש"פ שמפרש ע"פ מה שאמרו רז"ל (ברכות מו, ב ותוספתא שם) שסדר הסיבה הוא שגדול באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו.

ועפ"ז מובן שהנשיא - ראב"ע - היסב באמצע, ר"א ור"י, רבותיו של רע"ק - למעלה מהנשיא, ורע"ק ור"ט - למטה הימנו. והוזכרו כאן בסדר שהיו מסובים].

כתבו בתוס' (כתובות קה, א ד"ה דחשיב ל"י) שלכאו' הי' צריך להקדים רבי עקיבא לרבי אלעזר בן עזרי, שהרי רע"ק הי' חשוב הימנו, "שהוא הי' ראש לחכמים", וביארו שזהו לפי שרבי אלעזר בן עזרי הי' מיוחס וגם לפי שהי' נשיא. ובמ"א (ע"ז מה, א תוד"ה אמר ר"ע) הקשו מאי טעמא הוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון, והלא הי' רע"ק תלמידו של רבי טרפון.

וייש לבאר ע"פ מה דאיתא בגמ' (סנהדרין לב, ב) "הלך אחר חכמים לשיבה. . . הלך אחר רבי עקיבא לבני ברק", כלומר, שרבי עקיבא הי' המרא דאתרא בבני ברק. ועפ"ז יש לבאר מה שהוקדם ר"ע לרבי טרפון, כי מפני היותו מרא דאתרא הוקדם אליו.

אמנם, עדיין צ"ע, שהרי רבי אליעזר ורבי יהושע היו רבותיו של רבי עקיבא, והוקדמו אל ר"ע הגם שהי' המרא דאתרא, וא"כ מה נשתנה ר"ט מר"א ור"י שדוקא הם הוקדמו אל ר"ע והוא נמנה לאחריהו?

וייש לומר:

המקור לזה שר"ט הי' רבו של רע"ק (שמזה הקשו התוס' על מה שהוקדם רע"ק לר"ט) הוא מ"ש בגמ' (כתובות פד, ב) דנחלקו אי הלכה כרע"ק או כר"ט, ואמרו שם בגמ' כמה אופנים לבאר במה המחלוקת: א. נחלקו אם הלכה כר"ע גם כשחולק על רבו או אין הלכה כר"ע כשחולק על רבו. ב. לכולי עלמא אין הלכה כרע"ק כשחולק על רבו אלא המחלוקת היא אי ר"ט רבו של ר"ע

למאי נפק"מ שהמעשים אירעו ב"בני ברק" או ב"לוד"?

אירע בלוד. ולכאורה טעמא בעי, דלמאי נפק"מ היכן אירע הדבר.

ויש לבאר:

לפי נתבאר מה שהוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון, שהוא מפני שרבי עקיבא הי' מרא דאתרא. ועפ"ז יש לפרש הטעם שמפרט בהגדה שמעשה זה הי' בבני ברק, שהוא בכדי לבאר הסדר שמונה אותם כאן.

ומה שמזכיר בתוספתא שהמעשה דרבן גמליאל אירע בלוד, י"ל שהוא להשמיענו שאף שהי' בלוד, וא"כ לא הי' קרבן פסח אז, בכל זאת עסקו בהלכות הפסח כל הלילה.

מעשה זה (שהיו מסובים התנאים בבני ברק) נמצא כבר בסדר הגדה של רב עמרם גאון, ומוזכר גם בתוס' (המצויינים לעיל בפסקא הקודמת. בתוס' מציין מקומה לאגדת הפסח, ולעת עתה לא מצאתי בשום מדרש). ובתוספתא (פסחים ספ"י) מובא מעשה כעין זה ברבן גמליאל בלוד שהיו עוסקים בהלכות הפסח כל הלילה.

והנה מצינו שבשני הסיפורים הוזכרו גם שמות המקומות בהם אירעו הדברים. דבהגדה מוזכר שם העיר "בני ברק", ובתוספתא במעשה דר"ג מוזכר שהדבר

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ימי חייך הימים. כל ימי חייך להביא הלילות. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה. כל ימי חייך להביא לימות המשיח:

דעת חכמים לגבי זכירת יציאת מצרים בלילות

בן זומא], לפי שראו שהלילה היא נמשכת ליום, שנאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ואם כן, הלילה בכלל היום היא, וכל כ"ד שעות נקרא יום, ולכן מראי' אחרת⁷, לא מזאת, נתחייב לקרות פרשת ציצית". של"ה מסכת פסחים קנח, א "נראה דאין חלוקים בגוף הדין, רק בן זומא וחכמים משמעות דורשין איכא ביניהם, ותרדויהו ס"ל 'ימי חייך' הם החיים הקצובים, וס"ל לבן זומא הם הם הימים,

בפשטות נראה שלדעת חכמים שמרבים מתיבת "כל" את ימות המשיח אין מזכירים יציאת מצרים בלילות (כן פירשו נו"כ המשנה ברכות פ"א מ"ה, וכן כתב בפרי עץ חיים שער חג המצות פ"ו "חכמים לא רצו בזה כו' אין מזכירים יציאת מצרים בלילות").

אך יש שכתבו שחכמים מודים לבן זומא שחייבים להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, ורק שמוסיפים גם חיוב ההזכרה בימות המשיח (פירוש 'זבח פסח' (להאברבנאל) להגדה כאן "חכמים לא קבלו הדרשה הזאת [של

7. ראה פני יהושע (ברכות יב, ב - הובא בהע' הבאה): "ועוד י"ל דטעמא דראב"ע מעיקרא דאע"ג דאין ציצית נוהגת בלילה אפ"ה צריך לאומרה גם בלילה משום דכתיב והגית בו יומם ולילה שיהיו הגיות דיום ולילה שוין כמ"ש בסמוך בשם הירושלמי". הוספת המערכת.

לדעת בן זומא החיוב להזכיר יצי"מ ביום, והחיוב להזכיר בלילה הם שני חיובים שונים, וע"ד מצות קריאת שמע, שחייבים לקרות את שמע פעמיים בכל יום, בשחרית ובערבית, וכל חיוב הוא ענין בפני עצמו⁹, משא"כ לחכמים הוא חיוב אחד שבזמנו ביום ובלילה¹⁰.

9. לא מיבעי לדעת הרס"ג (בסהמ"צ שלו מ"ע ג-ד. וראה ביאור הר"פ פערלא שם (עח, א ואילך)) והרמב"ן (בסוף השגותיו על ספהמ"צ להרמב"ם. ועיין בדבריו סוף שרש ט' שם) ועוד, שמנו מצות ק"ש של שחרית ושל ערבית לב' מצות במנין המצות – אלא גם לדעת הרמב"ם (בסהמ"צ שלו מ"ע י"ד), הסמ"ג (בסהמ"צ שלו מ"ע יח) והחנך (מצוה תח) ועוד, שמנו אותם למצוה אחת, הרי הפירוש הוא שהם ב' מצות נפרדות, אלא שנמנות כמצוה אחת – הערת רבינו באקו"ש הי"ד עמ' 21.

10. יש להעיר שרבינו קיצר בלשונו ולא פירש בדבריו הסברא לחלק בין בן זומא לחכמים. ולכאורה הכוונה שלדעת בן זומא שיש ריבוי מיוחד לרבנות הלילות יוצא שהחיוב להזכיר בלילות נפרד מהחיוב להזכיר ביום, משא"כ לדעת חכמים מכיון שלא מצינו שלדעתם החיוב להזכיר בלילות נלמד מריבוי מיוחד בפני עצמו, יש לומר שחיוב אחד הוא.

וראה בקובץ כינוס תורה גיליון כ עמ' ריח ואילך. קובץ אור ישראל (מאנסי) גליון נה עמ' קיח ואילך. קובץ 'הערות וביאורים' (אהלי תורה) גיליון א'קפב עמ' 46 ואילך שהאריכו לפלפל בהבנת דברי רבינו ובנפק"מ באם חיוב אחד הוא או שני חיובים, ובשייכות דבר זה למחלוקת הפוסקים אי זכירת יצי"מ הוי מ"ע שהזמ"ג (ראה שאג"א סי' יב, מג"א לאור"ח סי' ע' סק"א, שו"ע אדמו"ר הזקן סי' ע', ומשנ"ב וערוך השלחן שם). הוספת המערכת.

פירוש הלילות אינם בכלל החיים כו', וחכמים אומר 'ימי חייך' כוללים עולם הזה בכלל, דהיינו הימים 'הלילות'.

והצ"ח (ברכות יב, ב) כתב דדבר זה תלוי בפירוש תיבת "לא זכיתי" בדברי ראב"ע: לפירוש הרע"ב (ברכות שם) שכתב שפירושו "לא נצחתי לחכמים" מובן שהיו חולקים על דברי ראב"ע ש"מזכירין יציאת מצרים בלילות"; אבל לפירוש שכתב הרמב"ם (בפיה"מ ברכות שם) "אף על פי שהשתדלתי והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה" הרי אפשר לומר "שבגוף הדין אין בו שום פלוגתא כו' אלא שראב"ע רצה לעמוד על הדבר זה מאיזה מקרא למדוהו ולא זכה לזה עד שדרשה בן זומא מקרא דכל ימי חייך, וע"ז נחלקו חכמים שמזה אין ראי', אבל אעפ"כ הדין דין אמת"⁸.

אמנם נראה לומר, שגם לפירוש שלכולי עלמא יש חיוב זכירת יצי"מ בלילות, עדיין יש חילוק בין הדעות:

8. בספר השיחות תשנ"ב עמ' 247 הע' 32 מציין רבינו בענין זה גם לרשב"ץ ביבין שמועה על הגש"פ כאן. פנ"י ברכות יב, ב, וראה שם (וגם להלן שם עמ' 249 הע' 44) דשקו"ט בפרטי השיטות במה נחלקו בן זומא וחכמים.

רשע מזה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם. לכם ולא לו. ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעקר. ואף אתה הקהה את שניו ואמר לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לי ולא לו אלו היה שם לא היה נגאלי:

לי ולא לו – מדוע לא "לי ולא לו"?

עשה ה' לי בצאתי ממצרים – "לי ולא לו, אילו הי' שם לא הי' נגאל".

בדרשת ארבעת הבנים אומרים לבן הרשע דרש עה"פ (שמות יג, ח) "בעבור זה

להשאינו יודע לשאול, ובתשובה אליו מלמדים להבן שאינו יודע לשאול שהוא ילמד דברים אלו לרשע. והגר”א (הובאו דבריו באוצר התפלות פי’ עיון תפלה) מבאר שהטעם לזה שתשובה זו נאמרת להשאינו יודע לשאול ולא לרשע הוא מפני שאסור להסתכל בפני רשע (הוספת המערכת).

ויש לבאר שהטעם שעשה מסדר ההגדה שינוי זה הוא משום כבודם של יושבי הסדר.

והנה דרשה זו היא במכילתא עה”פ, אבל שם היא בגירסא שונה – שאומרים זאת בלשון נוכח “לי ולא לך, אילו היית שם לא היית נגאל”, וצ”ב מה טעם השינוי ששינה בעל ההגדה מלשון המכילתא.

[ובמפרשים ביארו בכמה אופנים: בשל”ה (סידור שער השמים) פירש לפי דרכו, שדברים אלו אין האב אומר להבן הרשע, כי-אם הם חלק מהתשובה

יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה. בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך

מדוע אין תיבות ”ביום ההוא” מיותרות?

עוד הקשה בסידור שער השמים (להשל”ה), מדוע הוצרך ל”ביום ההוא” ללמדנו שאין החיוב בראש חודש אלא ביום הפסח, והרי לאחר שמהמשך הכתוב “בעבור זה” כבר למדים שחיוב ההגדה הוא “בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך”, מדוע צריכים לדרשת “ביום ההוא” להוציא מראש חודש וללמדנו שהוא ביום הפסח?

ויש לומר ששתי הקושיות מתורצות אחת בחברתה, דאכן אילו הי’ נאמר בכתוב רק “בעבור זה” ולא הי’ נאמר “ביום ההוא”, היינו טועים לפרש ש”בעבור זה” קאי על זמן הקרבת הפסח, והיינו חושבים שמצוות ההגדה היא מבעוד יום. וכן להיפך אילו הי’ נאמר בכתוב רק “ביום ההוא” ולא הי’ נאמר “בעבור זה”, גם אז היינו טועים לחשוב שמדובר ב”מבעוד יום”, כמפורש כאן.

ולכן נקט הכתוב בשתי הלשונות, שאומר “ביום ההוא”, אך אינו מסתפק בזה ומוסיף

על הפסוק ”והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה’ לי בצאתי ממצרים”, דורש בהגדה: “יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך”.

והנה זה שיש הוה אמינא לפרש “ביום ההוא” על “מבעוד יום” פירשו במפרשים (זבח פסח, מעשה נסים) שהוא משום שאז הוא זמן עבודת הפסח, שהזכור בכתובים לפני זה.

אמנם, לפי זה יש להקשות איך אכן ידעינן מ”בעבור זה” דקאי על “בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך”, הרי ייתכן שמדובר אודות שעת הקרבת הפסח, ו”זה” קאי על קרבן הפסח שנמצא לפניך?

כי אם הייתה הכוונה למבעוד יום לא בעינן לשתי הלשונות, אלא בחד מינייהו סגי.

ואומר גם "בעבור זה" – וזה מכריחנו לומר שה"בעבור זה" אינו קאי בהקרכת הפסח, כ"א על מצה ומרור שמונחים לפניך בערב,

חיוב ההגדה בזמן הזה

וחיוב המרור הוא רק מדרבנן (פסחים קב, א), אין סיפור יציאת מצרים מדאורייתא שהרי אין "פסח מצה ומרור מונחים לפניך".

אבל באמת אינו כן, ומפורש בגמרא (שם קטו, ב) שלמ"ד שחיוב מצה בזמן הזה הוא מדאורייתא, גם חיוב סיפור יציאת מצרים הוא מדאורייתא. ועל כרחך צריך לומר, שאין צורך בכל שלש המצוות, פסח מצה ומרור, כדי להתחייב בסיפור יציאת מצרים, אלא די באחת מהן.

בהגדת שבלי הלקט כתב ד"בזמן שבית המקדש הי' קיים הי' אומר בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך". ועיין לשון רש"י בפירושו על התורה על לשון הכתוב והגדת לבנך גו' (בא יג, ח) "בעבור זה – בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו", הרי ש"זה" האמור כאן קאי גם במצות הפסח (ומיני' נדון גם לענין ההלכה הנלמדת מ"בעבור זה" כלפי זמן חיוב ההגדה).

ולכאורה לפי זה, בזמן הזה שרק מצות מצה היא מן התורה, שהרי אין קרבן פסח,

כיצד לומדים מ"בעבור זה" שהכוונה אינה "מבעוד יום"?

מבעוד יום נמי הי' יכול להניח לפניו, והיינו דמפרש דהא דילפינן מ"בעבור זה" שחיוב סיפור יציאת מצרים אינה "מבעוד יום" אלא "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" הנה אין הפירוש ב"מונחים לפניך" שהמצה והמרור מונחים לפניו בפועל, דהרי זה שייך שיהי' גם מבעוד יום, אלא הפירוש הוא שלומדים ב"בעבור זה" שסיפור יציאת מצרים צ"ל "בשעה שראוי לאכול מצה ומרור", והיינו בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה¹¹.

לאחר שלמדו מהכתוב "ביום ההוא" שחיוב סיפור יציאת מצרים הוא דווקא ביום השייך לפסח, דורש בהגדה: "אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר 'בעבור זה', 'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"; והיינו, שהלימוד הוא מתיבת "זה", שמורה שהמצה ומרור מונחים לפניו.

והנה בתרומת הדשן (סי' קלוז) מביא שנשאל אם מותר להתחיל הסדר מבעוד יום, והשיב שאי אפשר, שהרי "דרשינן והגדת לבנך כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ר"ל, בשעה שראוי לאכול מצה ומרור דהא

11. וכמו שנתבאר לעיל בהא דגם אחרי שנאמר "בעבור זה" אין "ביום ההוא" מיותר, כי אילו לא הי' היתור ד"ביום ההוא", שוב "בעבור זה" הי' יכול להתפרש כלפי מ"בעוד יום". והוא ע"ד דברי

וראה גם לשון אדמו”ר הזקן בשו”ע שלו (סי’ תעג ס”ג): “מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום שנאמר בעבור זה וגו’ בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה דהיינו בלילה הראשון אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות”, שהוסיף את תיבות “לשם חובה” לבאר את כוונת הדרשה מ”בעבור זה”¹².

12. אף שבמג”א סי’ תפה סק”א ובח”י סי’ תעג סק”א לא הוסיפו “לשם חובה”. הוספת המערכת.

ויש לבאר, דענין זה מוכח נמי מלשון הכתוב “בעבור זה עשה ה’ לי”, שפירושו שבעבור שאקיים מצוותיו אלו – “עשה ה’”, וא”כ הפשט ב”בעבור זה” אינה שהקב”ה “עשה לי” בעבור שישנם למצה ומרור על השלחן, אלא בעבור שמצוות מצה ומרור “מונחים לפניו” – היינו שמחוייב בהם (“שאקיים מצוותיו”).

תורה”ד שעצם הריבוי הנוסף על כרחנו בא ללמד זמן אחר, ולכן צ”ל דבא לומר על זמן החיוב שהוא אינו מבעוד יום. הוספת המערכת.

האם מי שאין לפניו מצה ומרור חייב בסיפור יציאת מצרים?

וא”כ צריך לומר, שלא לו הגורסים “לפניך על שולחנך” למדים מיתור לשון הכתוב ד”בעבור זה” דישנם שני תנאים הנדרשים על מנת להתחייב בסיפור יציאת מצרים: א. שיהא זה בשעה שמחוייבים במצה ומרור. ב. שיהיו לפניו בפועל מצה ומרור. אך לפי גירסתנו, דלא גרסינן “על שולחנך”, אין מחוייבים שיהיו לפניו בפועל מצה ומרור כדי להתחייב בסיפור יציאת מצרים, אלא די בזה שזה בשעה שמחוייב במצה או במרור¹³.

13. בפשטות כוונת רבינו בזה היא, דהרי נתבאר לעיל דע”כ כוונת לשון המכילתא ב”בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך” אינה רק לזה שהם מונחים בפועל לפניו, דהרי אם כן עדיין אפשר לפרש לשון הכתוב שמדובר על מבעוד יום, אלא ודאי יתור הלשון ד”בעבור זה” מלמדנו שרק בשעה שמצוות “מצה ומרור מונחים לפניך” מחוייב בסיפור יציאת מצרים ולא מבעוד יום. וא”כ פירוש “מצה ומרור מונחים לפניו” אינה שמונחים לפניו בפועל, אלא לזמן החיוב. ולכן אם לא גרסינן “על שולחנך” פשוט שלא צריך שיהיו המצה והמרור מונחים לפניו בפועל. משא”כ לגירסת “על שולחנך” יצטרכו לומר שלמדו מיתור הלשון שני התנאים, כבפנים.

מקורה של דרשה זו הוא במכילתא, ושם הגירסא היא: “בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך” (וכן הוא במדרש שכל טוב), ונמצא דלגירסא זו כדי להתחייב בסיפור יציאת מצרים צריך שהמצה והמרור יהיו מונחים על השלחן בפועל.

וכן משמע ב”מאמר החמץ” לרשב”ץ שכתב (שם לג, ד) “ותקנו חכמים ז”ל שתהי’ ההגדה הזאת בשעה שיש מצה ומרור מונחים בשולחן כמו שאמרו בהגדה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך”.

והנה, נתבאר לעיל, שפירוש “בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך” הוא בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, שהרי אם אין הכוונה לזה, הרי גם מבעוד יום הי’ יכול להניחם לפניו, אלא ברור שהכוונה לשעת החיוב במצוות אלו.

ואף על פי שהראשונים תירצו באופנים נוספים (ראה בהגדת רבינו פיקסא "מצוה עלינו לספר"), אך לא מצינו בשום מקום שלא קיבלו את התירוץ הנ"ל (שכבר יצא חובת סיפור ביציאת מצרים באמירת זכר ליציאת מצרים שבקידוש) משום שבזמן הקידוש עדיין אין המצה והמרור מונחים לפניו¹⁴.

וא"כ מוכח שגם אם אין לו מצה, הנה בשעה שמחוייבים באכילת מצה ומרור, חייב גם הוא במצות סיפור יציאת מצרים.

14. ודוחק לומר דהא דגם אם בשעת הקידוש אין לפניו מצה ומרור עדיין יכול לצאת חובת סיפור יציאת מצרים הוא מכיון שיבוא להביאם לפניו אחר כך, כהכלל הידוע "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" (מנחות יח, ב. קידושין כה, ב. ועוד).

[רבינו לא פירש בדבריו מדוע תירוץ זה הוא תירוץ דחוק, ואולי יש לבאר ד"כל הראוי לבילה כו" שייך לומר כלפי דין נוסף על עיקר הגדרת המצוה והחוב, שאם ראוי לזה - שוב אין עיכוב. אבל כאן אי"ז דין ופרט נוסף אלא זהו גופא דדינא, שצ"ל מונחים לפניך, ואין שייך לומר דדי שראוי להיות מונח.

או יש לומר: הרי הוא הוא גוף החילוק בין אם נוקטים ש"מונחים לפניך" היינו רק שצ"ל זמן החיוב במצה ומרור (והיינו גדר של "מונחים לפניך" בכח ולא בפועל) להאופן שרצו לנקוט אלו דס"ל שצ"ל מצה ומרור מונחים על השולחן בפועל, וכלפי לייא לומר שנקוט כלשון אחרון הנ"ל (שצ"ל מונחים בפועל) ומאידך נאמר שדי שראויים להיות מונחים גם אם אין מונחים בפועל - דהלא זה גופא הוא הצד הראשון הנ"ל החולק על שיטה זו (שדי שהוא זמן החיוב - היינו שראויים המצה והמרור להיות מונחים ולא שמונחים בפועל). וק"ל. הוספת המערכת].

והנה, בביאור הרי"פ פערלא על סהמ"צ לרס"ג (מ"ע לג) האריך בזה ומסיק שגם לפי גירסתנו, דעת כמה ראשונים (בה"ג, רס"ג, רמב"ן ועוד) היא שכאשר אין לו מצה אינו חייב בסיפור יצי"מ (עיי'ן שם שהאריך לבאר ראייתו).

ונראה להוכיח שלא כדבריו, מתירוצי הראשונים שהביא האבודרהם (ב'סדר הגדה ופירושה) על הקושיא הידועה מדוע אין מברכים ברכת המצות על מצות סיפור יציאת מצרים; והביא את תירוץ הרי"ף ש"במה שאומר בתחלה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא" - והרי מעיקר הדין מביאים את המצה והמרור על השלחן רק לאחר הקידוש (טושו"ע סי' תע"ג ס"ד), ואם כן בשעת הקידוש עדיין אין המצה והמרור מונחים לפניו!

ואולי יש להוסיף עוד הסבר לזה שפשוט לרבינו שאם לא גרסינן "על שולחןך" אזי אין צריך שיהיו המצה והמרור מונחים לפניו בפועל כדי להתחייב בסיפור יציאת מצרים, כי לאחר דילפינן מיתור הלשון ד"בעבור זה" שעת החיוב דסיפור ביציאת מצרים, איך אפשר ללמוד מאותו יתור לשון עוד תנאי, דאיך אפשר ללמוד מאותו יתור לשון שני דברים.

ולכן פשוט יותר לומר שאין כאן שני תנאים אלא תנאי אחד, ורק להגירסא ד"על שולחןך" על כרחנו לומר שלמדו מיתור אחד שני דברים. הוספת המערכת.

מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבדתו. שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלהי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ועבדו אלהים אחרים: ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק: ואתן לי יצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הרהר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים:

מתי קרבנו המקום לעבודתו?

ויש לבאר בזה, דאותו קירוב שקרבנו הקב"ה בימי אברהם אבינו לא פסק מאז ועד עתה. ולהעיר מהמבואר בזה (ח"ג רחצ, ב) על הפסוק "ואקח את אביכם את אברהם" – "ומהכא דבר להו לישראל בכל דרא ודרא, ולא אתפרש מינייהו" (תרגום: ומכאן הוא מנהיג את ישראל בכל דור ודור, ואינו מסתלק מהם לעולם).

ועפ"ז מוכן הטעם שאנו אומרים "ועכשיו קרבנו המקום" דכיון שרוצה לומר הטעם שאנו מחוייבים עתה להודות על זה, לכן בחר בלשון "ועכשיו" קרבנו, שיש במשמעותו שהקירוב שקירב המקום את אברהם נמשך עד עתה, משא"כ אם הי' כתוב רק "ואחר כך".

הכוונה בזה ש"אבותינו" היו עובדי עבודה זרה היא לימי תרח ושלפניו, כמ"ש הרמב"ם "מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל" (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד). ומה שנאמר "ועכשיו קרבנו המקום" – הכוונה שבימי אברהם אבינו קרבו המקום לעבודתו.

אמנם, צריך עיון, דאם הכוונה לקירוב שהי' בימי אברהם מדוע הלשון הוא "ועכשיו קרבנו המקום", דמשמע שהכוונה לזמן הזה, ולכאורה הי' מתאים יותר לכתוב "ואחר כך קרבנו", כלומר – שהקירוב הי' לאחר שנסתיימו ימי תרח, והחלו ימי אברהם.

ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא. שהקדוש ברוך הוא חשב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. שנאמר ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדים וענו אתם ארבע מאות שנה: וגם את הנהיג אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול:

ברוך שומר הבטחתו לישראל – על איזו הבטחה קאי?

שעלי' מדובר בהמשך פיסקא זו, "כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים".

[להבנת הביאור הבא יש להקדים, שבכמה מפרשים (ראה מחזור ויטרי, אבודרהם ועוד) פירשו שב"הבטחתו" הכוונה להבטחת ברית בין הבתרים,

להצילנו מיד הקמים עלינו. וא"כ, "הבטחתו לישראל" קאי על ההבטחה לאברהם אבינו כברית בין הבתרים וגם על ההבטחות שהבטיח הקב"ה בדורות הבאים לנביאים להצילנו מפני הקמים עלינו בכל דור ודור, שהקב"ה שומר תמיד "הבטחתו לישראל".

ובזה יבואר בפשטות פירוש הפיסקא הבאה "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו. . והקב"ה מצילנו מידם", ש"והיא" קאי על ה"הבטחה" שבפיסקא דידן, שהיא הבטחת הקב"ה לישראל בזמנים שונים להצילנו, כנ"ל, שהבטחה זו לא רק שעמדה לנו בזמן פרעה אלא היא העומדת לנו בכל דור ודור להצילנו מיד העומדים עלינו לכלותנו.

והנה, לקמן בפיסקא הבאה אומרים "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו. . והקב"ה מצילנו מידם". ובפשטות, "והיא", קאי על ההבטחה שעלי' מדובר בפיסקא דידן.

ובמפרשים (ראה מעשה נסים, ועוד) נתקשו בפירוש הדברים, שאיך עמדה לנו ההבטחה לאברהם אבינו ברית בין הבתרים שבניו יצאו מגלותם לאחרי ארבע מאות שנה גם "בכל דור ודור" להעומדים עלינו לכלותינו? וביארו באופנים שונים איך ההצלות של הדורות הבאים גם הן נרמוזות בהבטחת ברית בית הבתרים". **הוספת המערכת**].

יש לבאר שב"הבטחתו" לא קאי רק על הבטחת ברית בין הבתרים, שעלי' מדובר בהמשך פיסקא זו, "כמה שאמר לאברהם אבינו כברית בין הבתרים", אלא על כל ההבטחות שהבטיח הקב"ה בזמנים שונים

ברוך שומר הבטחתו לישראל

ברוך שומר הבטחתו – לישראל?

ויש לפרש בפשוטו, בב' אופנים: (א) שתיבת "לישראל" מתייחסת לתיבת "שומר", כאומר – "ברוך שומר לישראל הבטחתו (שהבטיח להאבות)", ששומר את ההבטחה בעבור ישראל. (ב) שתיבת "לישראל" אכן מתייחסת לתיבת "הבטחתו", אבל פירושה אחר. דאין הכוונה שההבטחה ניתנה לישראל (שהרי כנ"ל, היא ניתנה לאברהם ולנביאים), כ"א הפירוש בזה הוא שההבטחה היא אודות ישראל. והרי הוא אומר "ברוך שומר הבטחתו (שהבטיח לאבות, המיועדת) לישראל".

צריך ביאור, שלכאורה ההבטחה דברית בין הבתרים לא הייתה לישראל כ"א לאבות. וגם להפירוש (בביאור הקודם) שהכוונה ב"הבטחתו" היא גם להבטחות בדורות הבאים, הרי ההבטחה נאמרה להנביאים, ולא לישראל.

[ובמפרשים ביארו בכמה אופנים, ולדוגמא, ש"לישראל" קאי על "אבותיהם של ישראל" (קמחא דאבשונא), או ש"לישראל" קאי על "ישראל סבא" (ליל שמורים, ועוד). **הוספת המערכת**].

צריך להגביה הכוס ולכסות הפת, כן כתב האר”י ז”ל
והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא
שכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם.

טעם הגבהת הכוס

”זה הוא על דרך הקבלה” (ובהג”ה שם מבאר את סוד הענין).

ועפ”ז יש לבאר דיוק לשון אדמו”ר הזקן בשו”ע שלו (סי’ תעג סמ”ד) שכתב בנוגע לפיסקא ד”לפיכך” בסוף מגיד דכ”שיגיע ללפיכך כו’ נוהגין להגבי’ כל אחד כוסו ולאחוז בידו עד שחותם גאל ישראל”. משא”כ בקשר לפיסקא ד”והיא שעמדה” כותב (שם) ”כשאומר והיא שעמדה כו’ יש נוהגין לאחוז הכוס ביד עד והקב”ה מצילנו מידם”.

ומוזבן הוא ע”פ מה שנתבאר כאן דבקשר ל”לפיכך” שאומרים בו ”לפיכך אנחנו חייבים להודות לה’ ששבח לפאר ארומם אהדר אברך אע”ה ואקלם”, כו”ע נוהגין לאמרו על הכוס, שהרי אין אומרים שירה אלא על היין (כמ”ש הטור סי’ תעג ”הכי איתא במדרש שוחר טוב, כשמגיע ללפיכך אחוז כוסו בידו כדי לומר שירה על היין”). משא”כ בקשר ל”והיא שעמדה” מכיון שאינה שירה, הרי הטעם לאמרו על הכוס הוא רק ע”ד הסוד, ולכן רק ”יש נוהגין” כן.

[ועפ”ז יש לבאר גם כן לשון אדמו”ר הזקן כאן ”צריך להגבי’ הכוס כו’ כן כתב האר”י ז”ל”, אף שבדרך כלל אין דרכו בסידורו לציין המקורות לדבריו, כי בא בזה להורות שאמירת ”והיא שעמדה” על הכוס הוא רק ע”פ הקבלה, כי אין זה שירה כמו ”לפיכך” שבסוף מגיד].

בטעם הגבהת הכוס¹⁵ ל”והיא שעמדה” כתב ב”שער הכולל” דהוא משום ד”דברי שיר אין אומרים אלא על היין (ברכות ל”ה ע”א, ערכין יא ע”א)”.

ודבריו תמוהים, שהרי תוכן הפיסקא ד”והיא שעמדה” הוא סיפור דברים, שהבטחתו של הקב”ה היא זו שעמדה לנו בכל דור ודור על העומדים לכלותנו, אך אין בה דברי שירה ושבח להקב”ה, ומה ענינה לזה שאין אומרים שירה אלא על היין.

אלא הטעם לאמירת פיסקא זו על היין הוא ע”פ תורת הסוד, וכלשון השל”ה (מסכת פסחים, נר מצוה, דין ד’ כוסות) בשם הרוקח:

15. כן כתבו בסי’ השל”ה ויעב”ץ, שצריך להגבי’ את הכוס. אף כי במשנת חסידים (סדר ליל פסח י, ב), ובסידור האר”י ל (של הר”ש מרשקוב, ובסי’ קול יעקב, ובסידור זאלקווא תקמ”א), ובשו”ע אדמו”ר הזקן (סי’ תעג סמ”ד) הלשון הוא ”יקח הכוס” או ”יאחוז הכוס”.

והטעם לזה שמגביהים את הכוס – ולא די באחזותו, הוא על שם ”כוס ישועות אשא” – כן מוכן ממ”ש השל”ה (מס’ פסחים קעב, א) ”ואפשר שזה כוונת הרוקח, שכתב לאחוז הכוס בידו בשעת אמירת פיסקא זו, ע”ד כוס ישועות אשא ובשם ה’ אקרא” [ואף שהלשון הוא ”לאחוז הכוס”, מ”מ מזה שמביא על זה הכתוב ”כוס ישועות אשא” משמע שהכוונה להגבהת הכוס. הוספת המערכת]. וכן כתב היעב”ץ בסידורו כאן ”ומגביהין את הכוס כשאמרין והיא לפי שהוא כוס ישועות הנשא כו’, סודו נתבאר לעיל”.

איזה בושת יש לפת כשמגביהין הכוס ל"והיא שעמדה"?

היין לאמירה זו, והרי אין לאמירה זו שייכות לדיני קדימה בכרכות!

ויש לבאר ע"פ דרשת חז"ל (פסחים קטו, א) על הפסוק "לחם עוני" - "לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה", ונמצא, דאמירת ההגדה צריכה להיות דוקא על המצות ולא על היין; ומטעם זה מחזירין את הקערה ומגלים את המצות לאחר אמירת "מה נשתנה", כדי שאמירת ההגדה תהא על ה"לחם עוני" (טור סי' תעג, וראה ב"י שם שלאחר שכתב טעם כיסוי הפת בעת הגבהת הכוס לאמירת לפיכך כתב "וכתבו עוד שעד אותה שעה תהא המצה מגולה קצת, כדאמרינן לחם שעונין עליו דברים הרבה").

ועפ"ז מובן שגם כאן יש "בושת" לפת, שהרי אמירת ההגדה צ"ל על המצה דווקא ולא על היין, ולכן גם בשעה שמגביהים את הכוס כאומרים עלי' חלקים מההגדה, הוי בושת לפת, ולכן יש לכסותה.

הטעם שמכסים את הפת בשעה שמגביהים את הכוס ב"והיא שעמדה", נתבאר בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (סי' תעג סמ"ד) על יסוד מה שכתב האגור (סי' תשצח הובא בב"י סי' תעג) בטעם כיסוי הפת בעת ברכת "אשר גאלנו", שהוא כדי שהפת לא יראה את בושתו.

והנה, בביאור ענין בושת הפת כתב הטור (סי' רע"א בנוגע לכיסוי הפת בעת הקידוש על היין בכל שבת וחג): "פירוש, שהוא מוקדם בפסוק והי' ראוי להקדימו בכרכה, ומקדימין בכרכת היין", והיינו שענין "בושת" הפת הוא זה שמכיון שהי' ראוי להקדים את ברכת הפת לברכת היין, לכן מכסים את הפת שלא יראה שלא מקדימים את ברכתו. ולפי זה אין טעם לכסות את הפת כשמגביהים את הכוס בעת אמירת "והיא שעמדה", שהרי איזה בושח יש לפת כאשר מגביהים את

הגבהת הכוס וכיסוי הפת – מה קודם?

"לפיכך" כתוב "יכסה את הפת ויגבי את הכוס", והיינו שכיסוי הפת הוא לפני הגבהת הכוס.

ויש לומר שגם כאן, לפני אמירת "והיא שעמדה" יש קודם לכסות הפת ורק אח"כ להגבי' את הכוס, שהרי טעם כיסוי הפת הוא כדי שלא יראה בושח (כמו שנתבאר לעיל), ואם כן נכון שלא יראה גם הגבהת הכוס. ובפרט שלא נמצא טעם לדחות את כיסוי הפת בדווקא ללאחרי הגבהת הכוס. וכן הרי המנהג הפשוט בסדר קידוש שבת ויו"ט, שהפת מכוסה בעת הגבהת הכוס.

בסידור אדמו"ר הזקן, קודם פיסקת "והיא שעמדה" כתוב בלשון זה: "צריך להגבי' הכוס ולכסות הפת, כן כתב האר"י ז"ל¹⁶, ולכאורה משמע מהלשון שקודם יש להגבי' את הכוס ורק לאחר כן לכסות את הפת. אמנם לאחר פסיקה זו כתוב "יעמיד הכוס ויגלה הפת", ונמצא שגילוי הפת הוא רק לאחר העמדת הכוס. ולקמן קודם פיסקת

16. ובסידור של"ה דפו"ר: "צריך להגביה הכוס כ"כ האר"י ז"ל". ובסידור יעב"ץ דפו"ר "מגביהין את הכוס כ"כ האר"י, ומכסין את הפת". בסידורי של"ה ויעב"ץ בדפוסים שלאח"ז - כתבו כלשון אדמו"ר הזקן בדפנים "צריך להגבי' הכוס ולכסות הפת (או המצות) כן כתב האר"י ז"ל". הוספת המערכת.

אלף שבמיץ, אם צריך להגבי' הכוס, צריך גם לכסות הפת. ולכן הקדימו את המנהג ”להגבי' הכוס” כי זהו עיקר החידוש כאן, והתיבות ”לכסות הפת” הן כמו מאמר המוסגר שמבאר הדין היוצא מחידושו של האריז”ל על הגבהת הכוס, שצריך גם לכסות הפת. אך זמן כיסוי הפת מובן שהוא לפני הגבהת הכוס.

ומה שכתבו (בסידורים הנ”ל) כאן ”להגבי' הכוס ולכסות הפת” אין הכוונה לסדר ההנהגה בפועל, אלא עיקר הכוונה בהוראה זו להשמיענו החידוש שכתב האריז”ל שגם בעת אמירת ”והיא שעמדה” צריך להגבי' הכוס, למרות שאין בזה שירה (כמו שנתבאר לעיל).

וירד מצרימה – אנוס על פי הדבור

איך משמע מ”וירד” שהי' יעקב אנוס?

כיצד ירד בפועל. והדרשה ”אנוס על פי הדיבור” עוסקת בדברים כפי שהם אליבא דאמת, שאכן הי' גם אנוס על פי דיבורו של מקום, שכן הי' מוכרח לרדת במצרים מצד גזירת ”גר יהי' זרעך”. וכמאמר הגמרא (שבת פט, ב) ”ראוי הי' יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל”, כלומר, שכיון שכך היא גזירתו ית' הרי הי' יעקב מוכרח בכל אופן לירד למצרים, אלא שלפועל ירד שם יעקב מרצונו הטוב.

והדבר מדויק גם בלשון ההגדה, דבשונה מדרשות אחרות שנאמרת בהם הלשון ”מלמד”, כאן נאמר רק ”וירד מצרימה – אנוס על פי הדיבור”, כי אכן אין זו דרשה הנלמדת מלשון הפסוק הזה, כ”א רק סיפור איך הייתה הירידה מצד גזירתו של מקום.

על הפסוק ”ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו'”, דורש בהגדה: ”וירד מצרימה – אנוס על פי הדיבור”.

וצריך ביאור בלימוד זה, שהרי משמעות תיבת ”וירד” היא שירד מרצונו, שכן לא נאמר כאן לשון של אנוס כמו ”ויעקב הורד מצרימה” וכיו”ב, כ”א הלשון ”וירד” שמשמעותה היא שלא הי' אנוס אלא ירד ברצונו הטוב, כפי שאכן הי' בפועל, שיעקב ירד למצרים ברצונו הטוב. וי”ל שזהו אכן הטעם שדרשה זו אינה מופיעה בספרי וכן נשמטה מהגדת הרמב”ם.

וכדי ליישב את הנוסח שלנו י”ל תירווייהו איתנהו בי', דבפועל הייתה הירידה מרצונו הטוב של יעקב, ולכן נאמרה בכתוב הלשון ”וירד” המתארת את המציאות

בְּמַתִּי מַעֲטָ כְּמָה שְׁנֵאמַר בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יִרְדּוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרִימָה
וְעַתָּה שְׂמֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב:

מדוע מביאים את הכתוב "בשבעים נפש ירדו גו'?"

(א) הניחא לגבי הרישא של הכתוב, שהוא אכן פירוט הדברים ש"מתי מעט" היינו שבעים נפש, אבל מה שהובא כאן גם המשך הכתוב צריך ביאור, שהרי המדובר כאן הוא על עת ירידתם למצרים שהיו אז מתי מעט, ומה נוגע לזה המשך הכתוב ש"עתה שמך ה' אלוֹקֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב" (ואכן בספרי לא הובא סיום הכתוב).

(ב) עוד צריך ביאור, אם אכן כוונת בעל ההגדה היא לפרש ש"מתי מעט" הם "שבעים נפש", לא הי' לו להרחיק לחמו להביא כתוב זה מחומש דברים, והוי לי' להביא הכתוב הראשון שמפרט עניין זה גופא, כבראשית (ויגש מו, כז) "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים".

וי"ש לומר שאף שגם בכתוב דבראשית וגם בדברים נמנה מספרם של היורדים מצרימה, יש חילוק ביניהם, דהכתוב כבראשית בא רק לספר מה הי' מספרם של היורדים למצרים, אך אין בו הדגשה ששבעים הוא מספר מועט. משא"כ בכתוב שבדברים הרי כוונת הכתוב בהבאת המספר "שבעים נפש" היא להדגיש ששבעים הם מעט, דמהא שבהמשך הכתוב נאמר "ועתה שמך ה' אלוֹקֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב" משמע שבתחילת הכתוב כוונתו להדגיש שבעת שירדו למצרים לא היו "לרוב" כי אם רק שבעים נפש, שהם מתי מעט.

ובזה יובן היטב הטעם שבחר בעל ההגדה דוקא בפסוק זה, ומדוע הוצרך

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אוֹבֵד אֲבֵי וִירַד מִצְרִימָה וִיגַר שֵׁם בְּמַתִּי מַעֲטָ" - "במתי מעט כמה שנאמר (דברים י, כב) בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה, ועתה שמך ה' אלוֹקֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב".

והקשו במפרשים מאי אולמי' האי מהאי, שהרי כבר בכתוב דילן "במתי מעט ירדו" מובן הדבר שהיו במיעוט, ומה מלמדנו הכתוב "בשבעים נפש"?

וי"ש לכאר:

כ"ל ברור הוא בהגדה שכשנאמר בהגדה "כמה שכתוב" אין הכוונה דוקא לחדש או להוכיח איזה עניין, ופעמים שהכוונה בהבאת הפסוק הנוסף היא רק להוספה ופירוט של המובא בפסוק אותו דורשים (ובזה יש ליישב כמה קושיות מהמפרשים במהלך ההגדה בכגון דא).

ובן הוא גם בנדון דידן, שהכתוב "בשבעים נפש גו'" לא הובא כדי להוכיח שהיו ישראל מועטים בירידתם למצרים, שהרי (כנ"ל) זה מפורש בכתוב שאותו דורשים ("במתי מעט") ואין צריכים הוכחה על זה, כי אם שמטרת הבאת הכתוב היא לפרט אופן וסוג המיעוט שהי' מספרם "שבעים נפש".

אמנם, עדיין קשה בתרתי (כמו שהקשה בזה במעשה נסים):

לרוב" שבהמשך הכתוב. משא"כ בכתוב שבכראשית אין שם "פירוט" ל"מתי מעט" כי אם רק פירוט מספר הנפשות שבאו למצרים בלבד.

להביאו במילואו, כי הכוונה כאן בהבאת הכתוב היא לפרט איך היו "מתי מעט", וענין זה מודגש יותר בכתוב שבדברים, שמבואר ומפורט שם ש"שבעים נפש" הם "מתי מעט" - היפך "כוכבי השמים

גְדוֹל עֲצוּם כְּמֵה שְׁנָאֲמַר וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמֵאד מְאֹד
וּתְמִלֵּא הָאָרֶץ אֹתָם: וְרַב כְּמֵה שְׁנָאֲמַר וְאֶעֱבֹר עֲלֶיךָ וְאֶרְאֶךָ מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדַמְיֶךָ
וְאֹמַר לְךָ בְּדַמְיֶךָ חַיִּי וְאֹמַר לְךָ בְּדַמְיֶךָ חַיִּי: רַבְּכָה כְּצִמְחַ הַשְּׂדֵה נִתְתִּיךָ וְתִרְבִּי
וְתִגְדְּלִי וְתִבְוֵאִי בְּעַדֵי עַדִּים שְׂדֵים נִבְנוּ וְשַׁעֲרֶךָ צִמְחָ וְאֵת עָרְס וְעָרֶיהָ:

ריבוי הבא מתוך עיני דוקא

"ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך ואומר לך בדמך חיי ואומר לך בדמך חיי" אין לו קשר לנושא הכתוב הנדרש כאן שבני ישראל נהיו "לגוי גדול עצום ורב".

ואכן כבר כתבו בספרים (שער הכוונות, פרי עץ חיים, משנת חסידים, סידור האריז"ל) בטעם מה שהובא הכתוב "ואעבור עליך"

על הפסוק "ארמי אובד אבי וירד מצרימה . . ויהי שם לגוי גדול עצום ורב" דורש בהגדה על המילה "ורב": "כמה שנאמר ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך . . ואומר לך בדמך חיי. רבכה כצמח השדה נתתיך ותרבי . . ואת ערום וערי".

וצריך לבאר על דרך הפשט, מהי הדרשה מכתובים אלו על המילה "ורב"?

ממין העניין. (ב) הרי אין דרך בעל ההגדה להביא דרשות ממקומות שונים על עניין אחד.

נוסח סידור קול יעקב, והיעב"ץ: אמנם שניהם מובאים כדרשות על "ורב", אבל בהיפוך הסדר, שהפסוק "רבכה" בא קודם הפסוק "ואעבור עליך".

ואמנם יש טעם בגיורא זו, כי הרי לכל הגירסאות הכתוב "רבכה" בא לפרש את עניין "ורב" - ואכן במפרשים שקו"ט בזה, והציעו כל אחד לפי דרכו מהי הדרשה שלמים מזה. ואילו הפסוק (הקודם) "ואעבור עליך" אינו קשור (לפירושיהם) לדרשה על "ורב", והובא רק מצד העניין ע"פ קבלה (כמו שיתבאר בפנים), ולכן מובן הטעם שלא קבעוהו מיד לאחר ה"ורב", ומאידך הביאוהו לאחר הפסוק "רבכה" - כי סמוכים הם ביחזקאל.

אמנם, בפנים יתבאר שגם "ואעבור" יש לו קשר ל"ורב", וא"כ אדרבה - הנוסח ש"ואעבור עליך" הוא מיד אחרי "ורב" הוא המבורר ביותר, כי בנוסח זה סדר הפסוקים המבארים "ורב" הוא לפי סדרם בכתוב ביחזקאל.

דהנה, בהגדה מובאים כאן ב' כתובים מספר יחזקאל (טו, ג, ז) הכתוב "ואעבור עליך" והכתוב שלאחריו "רבכה כצמח השדה" (ויש בזה כמה נוסחאות - היכן נקבע הפסוק "ואעבור עליך", וראה בהערה¹⁷). ולפום ריהטא הכתוב

17. המובא בפנים שהפסוק "ואעבור" ואחריו הפסוק "רבכה" באים בסדר זה, כדרשה על המילה "ורב", כן הוא נוסח אדמו"ר הזקן והספרדים (ראה חפזון פסח ומגיד דבריו), ובשמחת הרגל כ' שהיא נוסחת האר"י ז"ל. ויש בדבר עוד ב' נוסחאות:

נוסח המשנת חסידים וסידור ר' שבתי מרשקוב: הפסוק "רבכה" הוא לבדו הדרשה על "ורב", ואילו הפסוק "ואעבור" מקומו הוא קודם תיבת "ורב". כלומר, שהוא המשך הדרשה הקודמת על המילים "גדול עצום". אבל צ"ע לנוסח זה: (א) מהי השייכות של פסוק זה לדרשה על המילים "גדול עצום", דאינו

וענין זה מוכח מהכתוב "ואעבור עליך", שמה שבני ישראל גדלו ונתרבו במאוד הי' זה בזמן ש"ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך". ולא זו בלבד, אלא דוקא מתוך "בדמיך" - הי' "חיי", שמתוך העיני - "דמיך" גופא נעשה "חיי" - "ותרבי"¹⁸.

[וזהו מה שמובאים כאן שני הכתובים "ואעבור עליך" ו"רבה כצמח" יחיד, שמה שנאמר בפסוק השני "רבה כצמח השדה נתתיך, ותרבי ותגדלי גו", שבני ישראל גדלו ונתרבו במאוד, הנה הי' זה בזמן המפורט בפסוק הראשון ש"ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך". **הוספת המערכת**].

18. אמנם הי' מקום להקשות מדוע הובאו ב' הכתובים "ואעבור עליך" . בדמיך חיי", ו"רבה כצמח השדה" . ותרבי" כדי לדרוש תיבת "ורב", ולא הובא כתוב זה עצמו ד"כאשר יענו אותו כן ירבה", שמשמע בו גם אותו ענין ממש, שמתוך העיני באה הפריצה והריבוי?

ואולי יש לומר שיישב זה רבינו במ"ש בתחילת הענין (ראה במקורי הדברים הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה ואעבור) "פסוק זה קבעוהו מסדרי ההגדה באמצע הגדת ליל פסח . . (ומסיים) כמש"נ וכאשר יענו אותו כן ירבה", כאומר שבאמת הו"ל להביא הכתוב "כאשר יענו . . כן ירבה", שגם בזה רואים דרשת "ענין ורב", אלא שהוצרך מטעם אחר (המובא בספרים, כנ"ל) להביא הכתוב "ואעבור עליך", ומכיון שביחד עם הכתוב "רבה כצמח השדה" מבארים הם אותה דרשה, הובאו דוקא פסוקים אלו, ומתאימים הם ע"פ פשט והן ע"פ הצורך לקובעו באמצע ההגדה.

עוד י"ל בזה באו"א: רבינו יישב קושיא זו במתק לשונו, במ"ש (ראה במקורי הדברים הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה ואעבור) "והספור ואעבור עליך מבאר ענין ורב . . כמש"נ וכאשר יענו אותו כן ירבה". די"ל עמ"ש בגמ' (סוטה יא, א) על לשון הכתוב "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" דלכאורה "כן רבו וכן פרצו מיבעי ליי", ומתוך בגמ' ש"שכן ירבה וכן יפרוץ" נכתב בלשון עתיד לפי ש"רוח הקודש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ", ונמצא שכתוב זה אינו סיפור המאורעות שבנ"י רבו ופרצו אלא בשורה ונבואה שכן יקרה. ולכן ביכר בעל ההגדה להביא הכתוב "ואעבור עליך" . ותרבי" אף שהוא ביחזקאל, כיון שבוה אינו רק בשורת הכתוב שכן יקרה בעתיד, אלא סיפור הדברים כפי שאכן קרה בפועל. **הוספת המערכת**.

ב"אמצע ההגדה" (כן (או כיו"ב) הוא לשון כל הספרים הנ"ל) משום שרמוזים בו ב' הדמים, דם פסח ודם מילה. ולפי זה משמע שאינו כשאר הפסוקים כאן שהובאו כדי לדרוש ולפרש את תיבות הפסוק "ארמי אובר אבי וגו"¹⁶, אלא פסוק זה יש סיבה מיוחדת להבאתו בהגדה.

אמנם יש לבאר שפסוק זה ד"ואעבור עליך" יש לפרשו גם בדרך הפשט, ויש בו ביאור לתיבת "ורב":

[להבנת הביאור דלקמן יש להקדים:

על המילים "גדול עצום" כבר דרשו בהגדה והביאו הכתוב "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד ותמלא הארץ אותם". ונמצא שענין הריבוי העצום שנתרבו ישראל, כבר נדרש לעיל. ועפ"י שקו"ט במפרשים מה נתחדש בדרשת "ורב" שלא נזכר לעיל ב"גדול עצום"?

ובמפרשים ביארו שענין "ורב" כאן מתפרש ע"פ הכתוב שהובא על זה "רבה כצמח השדה נתתיך" שבא בזה לבאר אופן מיוחד בגידול בני ישראל, אם הי' כמו "צמח השדה", או שמרמו לנסים שקרו בזמן ההוא. ולפי זה רק הכתוב "רבה כצמח השדה" מבאר ענין "ורב" ולא "ואעבור עליך". אמנם לפי הביאור דלקמן הכוונה בדרשת "ורב" היא לענין אחר שלפי זה יובן הצורך בכתוב "ואעבור עליך". **הוספת המערכת**].

ויש לומר, שהנתחדש כאן ב"ורב" הוא שלא רק שבני ישראל גדלו והתעצמו, שזה כבר למדנו בדרשה הקודמת על "גדול עצום", אלא שהי' זה מתוך השבר והקושי, ומתוך זה גופא בא הריבוי, והוא כמו שנאמר בכתוב (שמות א, יב) "וכאשר יענו אותו כן ירבה", כלומר, שדוקא מתוך העיני בא הריבוי.

וירעו אתנו המצרים כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ: ויענונו כמה שנאמר וישימו עלי שרי מסים למען ענתו בסבלתם ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתם ואת רעמסס:

מה מוסיף "וירעו אותנו" על "ויענונו"?

למען ענתו בסבלותם", מובן בפשטות, שכן נזכר בה בפירוש הלשון "עינוי" [וחזוין בכתוב זה שהמצרים לא העבירו את ישראל רק לתועלת שיפיקו מזה, כ"א שהייתה להם בזה כוונה מיוחדת להרע לישראל, כנאמר בכתוב שמטרתם הייתה "למען ענתו בסבלותם", כלומר, בכוונה לענות את ישראל. **הוספת המערכת**].

אמנם, עפ"ז צריך ביאור (כנ"ל) מה מוסיף הכתוב ב"וירעו אותנו" על "ויענונו".

ולכן דרש בעל ההגדה על "וירעו אותנו" את הכתוב "הבה נתחכמה לו וגו'", היינו, שבוזה בא לבאר שלא רק פעולת מינוי שרי המיסים (הנדרש בכתוב ב"ויענונו") הייתה מתוך כוונה להרע לישראל, כי אם שכל כוונתם של המצריים מעיקרם הייתה שחיפשו עצה איך להרע לישראל. וזו הכוונה במה שבעל ההגדה דורש על "וירעו אותנו" את הכתוב "הבה נתחכמה לו" – כאומר שכל כוונת המצרים באופן כללי הייתה שחיפשו עצות איך להרע להם לישראל.

בהגדה של פסח דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי גו' וירעו אותנו המצרים ויענונו" – "וירעו אותנו המצרים כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה . . ויענונו כמה שנאמר וישימו עלי שרי מסים למען ענתו בסבלותם וגו'".

וכבר התקשו במפרשי ההגדה מהי השייכות בין הפסוק "הבה נתחכמה לו פן ירבה" – ל"וירעו אותנו", שדוקא עניין זה הוא הרעת המצרים שנאמרה כאן, וביארו באופנים שונים.

ויש לומר בביאור הדבר:

בכתוב כאן ישנם ב' לשונות "וירעו אותנו המצרים ויענונו". ואף שבפשטות המשמעות בשניהם שווה, שהמצרים הרעו לנו ועינו אותנו, מובן שהכתוב לא כפל את העניין ליופי המליצה, כ"א שיש כאן עניין מיוחד בכל אחד מהלשונות.

והנה, מה שמביא על תיבת "ויענונו" את הדרשה מהפסוק "וישימו עלי שרי מסים

וַיִּתְּנוּ עֲלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּפֶרֶךְ: וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעֲבֹדָה קָשָׁה בַחֲמֹר וּבִלְבָנִים וּבְכָל
עֲבֹדָה בַשָּׂדֶה אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפֶרֶךְ:

מה מוסיף הפסוק "ויעבדו מצרים גו' בפרך" על "עבודה קשה"?

ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך", שבפסוק זה מבואר כבר מה היתה ה"עבודה קשה" ואופנה, ומובא בו גם בפירוש תיבות "בעבודה קשה".

ומכיון שהבאת הפסוק הראשון בלבד קשה היא, כנ"ל, שאין מקום לומר שיסתפק בעל ההגדה בפסוק הראשון שאין בו פירוט ותוספת כלל (ואדרבה – כנ"ל לדברי רבי אלעזר בסוטה), ולא ימשיך להביא את הפסוק הבא שיש בו ביאור ופירוט הסיפור איך נתנו עליהם עבודה קשה כנ"ל בארוכה בפסוק, הרי גירסא זו המוסיפה את הפסוק הבא מוכרחת היא.

וּמָה שנשמט משאר הנוסחאות יש ליישב שהוא מפני שסופרי כתבי היד הראשונים של ההגדות (ושל הספרי) רשמו בקיצור "ויעבדו מצרים גו' בפרך", וכוונתם הייתה על תיבת "בפרך" שבסיום הפסוק "וימררו", כלומר שיש להעתיק את שני הפסוקים (יג-יד), ובא מעתיק שלא שימש כל צרכו וכשהעתיק עד תיבת "בפרך" הראשונה, עמד מלהעתיק, ולא שם ליבו שגם פסוק שלאחריו מסתיים בתיבה זו. ונשתקע הדבר].

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אוכד אבי גו' ויתנו עלינו עבודה קשה": "ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר – (שמות א, יג) ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך".

וצריך ביאור, דהנה, כבר נתבאר לעיל (פיסקת "במתי מעט") שהכוונה ב"כמה שנאמר" היא לבאר ולפרט יותר את הנאמר בפסוק אותו דורשים. וא"כ צריך ביאור, איך הסתפק בעל ההגדה בכתוב "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" כדי לפרש ולפרט את הכתוב "ויתנו עלינו עבודה קשה", הרי בכתוב זה הפירוט היא רק הודעה כִּלְפִיית בלבד שהעבודה היתה "בפרך" ותו לא. וביותר צ"ע, שהרי בגמ' (סוטה יא, ב) דרש רבי אלעזר תיבת "בפרך" שבפסוק זה, שהכוונה בזה היא "בפה רך". ולפי זה אין בכתוב זה כלל התוכן של "ויתנו עלינו עבודה קשה".

ויש לבאר שמטעם זה בנוסח רבינו הזקן נ"ע (וכן משמע שגרס בסידור תפלה למשה (להרמ"ק), ונמצא כן גם בנוסח ההגדה שבספרי עם פירוש המלבי"ם) הנה לאחר הפסוק "ויעבדו וכו' בפרך" נוסף גם הפסוק הבא (שמות שם, יד) "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר

וִירָא אֶת עֵינָיו זֹ פְרִישוֹת דְּרַךְ אֶרֶץ כְּמָה שְׁנַאמַר וִירָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּדַע אֱלֹהִים:

מהי הראי' מ"וירא אלוקים" ש"ענינו זו פרישות דרך ארץ?"

שבלה"ק לשון "ידע" פירושו ענין זה, כמו "והאדם ידע את חוה", וראה במפרשי ההגדה עוד רמזים וביאורים שונים. **הוספת המערכת**].

ויש ליישב בפשיטות שהפסוק "וירא אלוקים" לא קאי כלל על הדרשה "ענינו - זו פרישות דרך ארץ", כי-אם על גופא דעובדא שראה אלוקים "את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו". והפירוש שהעינוי המדובר כאן הוא עניין זה של פרישות דרך ארץ, באה כמאמר המוסגר.

והיינו, שיש לקרוא הפיסקא כך: "וירא את ענינו (זו פרישות דרך ארץ) כמה שנאמר וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלקים".

ומה שלא חילק בעל ההגדה את הפסוק לפיסקאות נפרדות, תחילה לכתוב "וירא כמה שנאמר וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים" שפסוק זה מוכיח ומפרט מה שהקב"ה ראה את הקושי שעברו בני ישראל - "את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו", ואח"כ לבאר בפסיקא בפני עצמה ש"ענינו - זו פרישות דרך ארץ", הוא משום שתיבת "וירא" בפני עצמה היא דיבור מקוטע, ולכן כלל בעל ההגדה את פירוש תיבת "ענינו" בפסיקא זו אף שבעיקרה היא באה לפרט ולהוכיח איך שראה הקב"ה את הקושי של בני ישראל.

[ובדרך זו יש ליישב כמה פעמים נוספות בהגדה, כדלקמן פיסקא "ואת לחצנו זה הדחק", ועוד].

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי וירד מצרימה גוי' וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו" - "וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ כמה שנאמר וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלקים".

והנה, הא דתיבת "ענינו" מתפרשת כפרישות דרך ארץ, מובן בפשטות כי "ענינו" הוא מלשון עיני, ופרישות דרך ארץ קרוי עינוי כדאיתא ביומא (ע"ב) שהכתוב "אם תענה את בנותי" (בראשית לא, ג), קאי על זה.

וגם לזה נתכוון פרעה בגזירתו, כסיפור רז"ל במדרש (שמות רבה פ"א, יב): בתחילה גזר וצוה לנוגשין שיהיו דוחקין בהם כדי שיהיו עושין הסכום שלהן, ולא יהיו ישנים בבתיהם, והוא חשב למעטן מפרי' ורבי' וכו'. וראה גם כן ספר הלקוטים עה"פ "וכאשר יענו אותנו" - "כי שמו שומרים על הנשים שלא יטבלו וכו'".

אמנם כבר הקשו בזה בהרבה ממפרשי ההגדה, מאי הוכחה יש בכתוב המובא כראי' לדרשה זו, שהרי בכתוב נאמר בסתם "וירא אלוקים וגו'", ואיך מוכח מכאן שהעינוי המדובר פירושו פרישות דרך ארץ?

[ומכוח קושיא זו ביארו בריבוי אופנים היאך נרמו עניין הפרישות דרך ארץ בפסוק זה. ולדוגמא: ש"וידע אלוקים" קאי על דבר שרק ה' לבדו יודעו, או שלשון הכתוב "וידע אלוקים" רומזת ע"ז כיון

וְאֵת עֲמַלְנוּ אֱלֹהֵי הַבְּנִים כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר כָּל הַבֶּן הַיְלֹוד הַיְאֹרָה תִּשְׁלִיכוּהוּ וְכָל-הַבֵּת תִּחְיוּן:

מהי הראי' מ"כל הבן" ש"עמלנו אלו הבנים"?

ויטרי, שהרי הבנים הם כחו ואונו של האדם, כמו שאמר יעקב אבינו על ראובן בנו "כחי וראשית אוני" (בראשית מט, ג), ובפירוש שבלי הלקט (כאן) מביא על זה מה שדרשו חז"ל (שבת לב, ב) "איזה הן מעשה ידיו של האדם הוי אומר בניו ובנותיו", וא"כ אין בעל ההגדה צריך להוכיח שב"עמלנו" הכוונה לבניו של האדם.

והכתוב "כל הבן הילוד גו" אינו ראי' לפירושו כי אם לכללות תוכן העניין שהייתה גזירה על הבנים.

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אוכד אבי גו" וירא את ענינו ואת עמלנו" – ואת עמלנו אלו הבנים כמה שנאמר (שמות א, כב) כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון".

וגם בזה קשה (כנ"ל בפיסקא הקודמת) מה ראי' יש בפסוק זה שעמלנו אלו הבנים?

וי"ף ע"ד הנ"ל שמה שכתב כאן "כמה שנאמר" אינו ראי' והוכחה לזה שפירוש תיבת "עמלנו" הוא "אלו הבנים", שענין זה מובן בפשטות, כפי שמפרש במחזור

וְאֵת לְחַצְנוּ זֶה הַדְּחַק כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר וְגַם רְאִיתִי אֶת הַלַּחֵץ אֲשֶׁר מַצְרִים לוֹחֲצִים אֹתָם:

מהי הראי' מ"וגם ראיתי את הלחץ" ש"לחצנו זה הדחק"?

וי"ש לומר גם בזה, על דרך הכלל שנתבאר לעיל [פיסקא "וירא את ענינו"], שפעמים שה"כמה שנאמר" נמשך על עצם העניין ולא על הפירוש של התיבה, ופירוש התיבה הוא כמו במאמר המוסגר. וגם כאן יהיו נקראים דברי ההגדה כך: "ואת לחצנו (זה הדחק) כמה שנאמר "וגם ראיתי את הלחץ וגו'".

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אוכד אבי גו" וירא את ענינו. . ואת לחצנו" – ואת לחצנו זה הדחק כמה שנאמר (שמות ג, ט) וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוֹחֲצִים אוֹתָם".

והקשו במפרשים מה הוכחה יש בכתוב זה ש"לחצנו זה הדחק", והלא אין כתיב ב"י אלא לשון לחץ הנמצאת בכתוב אותו דורשים ("ואת לחצנו") עצמו, ולא מוזכר בו עניין הדחק. וביארו בזה בכמה אופנים.

בְּיַד חֲזָקָה זֶה הַדְּבָר . . וּבְזֵרֹעַ נְטוּיָה זֶה הַחֶרֶב . . וּבְמוֹפְתִים זֶה הַדָּם

מדוע נמנו מכות דבר, בכורות ודם בלבד?

ל"י לכאורה להקדים מכת דם למכות דבר ובכורות.

ויש לומר בזה, שמנה דוקא ג' מכות אלו, כיון שבהן מבאר הגדולות שעשה הקב"ה במצרים, ומונה אותן לא כפי סדר זמני התרחשותן, כ"א לפי תוכן גדולת המכה מן הקל אל הכבד:

שהרג את ממונם (מקניהם) במכת דבר, וגדולה מזו שהרג אף את בכוריהם במכת בכורות, ועוד גדולה מזו – שגם באלוקיהם עשה שפטים במכת דם, וכמבואר במדרש רבה (שמו"ד פ"ט, ט) בטעם שלקה היאור בתחילה, שהוא משום "שפרעה ומצרים עובדים ליאור, אמר הקב"ה אכה אלוהי תחילה ואחר כך עמו".

על המשך הכתוב "ארמי אוכד אבי וירד מצרימה גו' ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה" ובמורא גדול ובאותות ובמופתים", דורש בהגדה: "ביד חזקה זה הדבר . . ובזרוע נטויה זו החרב . . ובמופתים זה הדם".

ובכמה מפרשים (זבח פסח, שמחת הרגל) פירשו שב"זו החרב" הכוונה לחרב שהרג בה את הבכורות, ונמצא שנמנו כאן ג' מכות – מכת דבר, מכת בכורות ומכת דם.

וכבר הקשו ע"ז במפרשים מאי טעמא מנה ג' מכות אלו ביחוד, ולא את שאר המכות. ועוד צריך ביאור טעם מנייתן בסדר זה, שלא כפי סדר התרחשותן. והוי

וּבְמִרְא גְדֹלָה זֶה גִּילּוֹי שְׂכִינָה כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר אוּ הִנֵּסָה אֱלֹקִים לְבָא לְקַחַת לֹו גוֹי מְקָרֵב גוֹי בְּמִסַּת בְּאִתָּת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיַד חֲזָקָה וּבְזֵרֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדוֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְכֶם ה' אֱלֹקֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ

מנין לנו ש"ובמורא גדול זה גילוי שכינה"?

ובמלחמה . . ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלוהיכם במצרים לעיניך".

והקשו במפרשים היאך מוכח מהפסוק ש"במורא גדול" זהו גילוי שכינה, דעצם השייכות של תיבת מורא לגילוי הוא משום ש"מורא" כאן הוא מלשון "מראה", וכדמתרגם באונקלוס "ובחזונוין רברבין",

על המשך הכתוב "ארמי אוכד אבי וירד מצרימה וגו' ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה" ובמורא גדול וגו', דורש בהגדה: "ובמורא גדול – זה גילוי שכינה כמה שנאמר או הניסה אלוהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים

זה אלא הסבר ופירוט להתיבות שבפסוק אותו דורשים.

וגם כאן יש לומר, שהפסוק "או הניסה" הוא כדי לפרט את מה שהי' כאן מורא גדול, ומה שדורש שהמורא גדול זהו גילוי שכינה דיקא, זו דרשה הבאה כבמאמר המוסגר שאינה מוכחת מהפסוק. ופיסקא זו בהגדה גם היא יש לקרותה כאילו נאמר: "ובמורא גדול (זה גילוי שכינה) כמה שנאמר או הנסה אלוקים וגו'".

ובתרגום יונתן "ובחזונא רבא", ומוכן א"כ ש"מורא גדול" הוא מראה גדול. אבל צ"ע איך למדים מהפסוק "או הנסה אלוקים וגו'" שהמורא המדובר כאן הוא גילוי שכינה, ובפסוק זה לא נזכר ע"ד גילוי שכינה?

וגם זה יש ליישב על פי הכלל שנאמר כבר (ראה לעיל פיסקא "וירא את ענינו") שלא בכל מקום שמביא בעל ההגדה דרשה מפסוק עם הלשון "כמה שנאמר" הרי זה כדי להוכיח את הדרשה, ופעמים רבות אין

רבי יוסי הגלילי אומר: מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות. . . במה לקו באצבע עשר מכות. אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות: רבי אליעזר אומר מנין שבל-מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות. . . אמור מעתה במצרים לקו ארבעים מכות. ועל הים לקו מאתיים מכות: רבי עקיבא אומר מנין שבל-מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של חמש מכות. . . אמור מעתה במצרים לקו חמשים מכות. ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות:

מדוע נאמר "על המצרים במצרים" והרי

מדובר גם על המכות שעל הים?

חמשים מכות, ולרבי אליעזר מאתיים מכות, ולר"ע חמשים ומאתים מכות?

ותירין על פי מה שכתב הרמב"ם בפירושו למשניות (אבות שם) שכל המכות הרבות שנעשו להמצרים על הים, כולם היו מעשרת המינים ההם שהביא הקב"ה על המצרים במצרים, רק שמכות אלו עצמם נחלקו על הים למינים רבים.

ואם כן, לכו"ע עשרת המכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים ירדו עליהם עוד הפעם בים סוף, רק שנשתנו המכות על

בקשר למכות שהביא הקב"ה על המצרים על הים איתא באבות דר"נ (פ"ג א) שהקב"ה "הביא עשר מכות על המצרים בים". ויש גורסין כן גם במשניות אבות (פ"ה מ"ג) "עשר מכות הביא הקב"ה על המצרים במצרים ועשר על הים".

והקשה האברכנאל בזבח פסח, איך יתאים מה שנאמר שהקב"ה הביא עשר מכות בלבד על המצרים על הים עם מה שנאמר כאן בהגדה, שלדעת ר"י הגלילי היו על הים

הים, ולמה אם כן נאמר כאן "במצרים". ולהעיד שבמפרשים (מרבה לספר, שמחת הרגל, ועוד) ביארו בכמה אופנים יתור תיבת "במצרים" שנאמרה קודם לכן "אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים", ויש שביארו שבא שם לשלול את המכות שעל הים, ולפי זה הקושיא כאן מה שנאמר "במצרים" גדולה יותר. **הוספת המערכת.**

ויש לבאר (בדוחק):

דברי ר"א ורע"ק אינם מוסכים כבר בראשיתם על המכות שעל הים, כי אם על המכות שבמצרים דוקא. ותחילה שואלים מנין לנו שעשר מכות שבמצרים (דוקא) היו של ארבע או חמש מכות. וע"ז מביאים הכתוב "ישלח בם חרון אפו" שהיא הוכחה על המכות במצרים לחוד, שהרי כתוב זה (תהלים עח, מט) עוסק במכות שהיו במצרים ולא במכות שבים.

ורק שלאחרי שידועים אנו שהמכות במצרים היו של ארבע או חמש מכות, יש לנו כבר הוכחה שכן הי' גם במכות שעל הים, שהרי כבר הוכיח רבי יוסי הגלילי מזה שבמצרים לקו באצבע ועל הים ביד, שהמכות בים היו פי חמש מהמכות במצרים.

ויוצא שאכן בהתחלה, ה"מנין" קאי על המכות "במצרים" לחוד, שרק עליהם מוכח מהכתוב שהיו של ארבע או חמש מכות. ולאחרי שדבר זה מוכח אזי "אמור מעתה", דשוב עלינו להוכיח מזה מספר המכות שהיו בים.

ים סוף מהמכות במצרים, שכשירדו עשרת המכות האלו בים סוף נחלקו לחמשים מכות (היינו, שכל מכה נחלקה לחמשה מינים), או למאתיים מכות (היינו, שכל מכה נחלקה לעשרים מינים), או לחמשים ומאתים מכות (היינו, שכל מכה נחלקה לעשרים וחמשה מינים).

אמנם, לפי זה, צריך ביאור מה שבדברי רבי אליעזר ורבי עקיבא הלשון הוא "מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות" (בדברי ר"א, ובדברי ר"ע: "של חמש מכות"), הלא כנ"ל, ר"א ורע"ק אינם חולקים על מה שנאמר שגם על הים היו עשר מכות בלבד, וא"כ לשיטת אלו של רבי אליעזר ורבי עקיבא, הא דכל מכה היתה של ארבע או חמש מכות, הוא לא רק במכות שלקו במצרים, כ"א גם במכות שלקו על הים, והיינו, שהמכות של מצרים שהיו ארבעים (לר"א) או חמישים (לרע"ק), באו עליהם שוב על הים, ובאופן שהם מתחלקים לחמשה מינים כנ"ל (בדברי ר"י הגלילי).

[כלומר, לעיל בדרשת ר"י הגלילי הלשון הוא "מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות", שמזכיר המכות שבמצרים והמכות שעל הים בפני עצמו, ומובן שפיר מה שהזכיר בתחילה שלקו "המצרים במצרים" כי אכן מדובר על המכות שבמצרים בלבד, אך מה שבדרשת ר"א ורע"ק הלשון הוא "המצרים במצרים" צריך ביאור, שהרי בהמשך הדרשה אינם באים לבאר המכות של מצרים בלבד כי אם גם המכות שעל

אלו עשה באלהיהם ולא הרג את בכוריהם דינו:

מי נהרג קודם, בכור האדם או בכור הבהמה?

ורק לאחר מכן את העניין שנגרר ומסובב מהעיקר (הכאת הבהמות).

ויובן ע"פ מ"ש במכילתא (הנ"ל) שהטעם שנהרגו במכת בכורות גם הבהמות, הוא כדי "שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות", דמזה יש להוכיח שהכאת הבהמה קדמה להכאת בכורי המצרים עצמם, שהרי אם היו בכורי הבהמות קיימים בשעה שנהרגו בכורי האדם, עדיין יכולים היו לחשוב שיראתם הביאה עליהם את הפורענות, ומוכרח הדבר שהשפטים באלוקיהם יהיו תחילה כדי שלא יאמרו כנ"ל.

ועפ"ז מובן שהכאת בכורי האדם היא עיקר המכה והכאת הבהמות היא רק מסובב מהכאת בכורי מצרים - "שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות".

ויש להביא עוד סיוע לדבר, מהא דאיתא בסוכה (כט, א): "חמה לוקה סימן רע לעכו"ם", ובהמשך הגמרא שם איתא: "ואין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלוקי לוקה עמה שנאמר ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים". ועיין בחידושי אגדות מהרש"א שקישר שני מארז"ל אלו, וכתב שדברי הגמ' ש"אין לך כל אומה . . . שאין אלוקי לוקה עמה" קאי אדלעיל, דהא ד"חמה לוקה סימן רע לעכו"ם" הוא "לפי שהם מאמינים בשמש . . . ועל כן אם האומה לוקה גם החמה לוקה עמה, שנאמר ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים".

צריך ביאור שהרי לשון הפסוק באמירת ה' למשה היא (שמות יב, יב) "והכיתי כל בכור גו' ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים", וכן בתיאור התרחשות המכה נאמר (שם יב, כט) "וה' הכה כל בכור . . . וכל בכור בהמה", והכאת בכורי הבהמה במכת בכורות היא השפטים שעשה ה' באלוקיהם, כמפורש במכילתא עה"פ ובמדרש תנחומא (בא, ז), ומשמע מהכתובים שקודם הכה ה' את בכורי מצרים, ורק אח"כ עשה שפטים באלוקיהם.

ואם כן צריך ביאור מאי טעמא הובא כאן מה שנפרע מאלוקיהם קודם להכאת בכוריהם, היפך סדר ההתרחשות כפי שהוא בכתובים [ונתקשו בזה המפרשים (ראה מעשי ה', צוף אמרים, ברכת השיר ועוד)]. **הוספת המערכת?**

ויש לתרץ שאדרבה - בסדר הדברים כפי שהתרחש בפועל הייתה הכאת בכור בהמה קודם בכור האדם, וכסדר כאן שקודם "עשה באלוקיהם" ורק אחר כך "הרג את בכוריהם".

והטעם שבפסוקים נאמר קודם "והכיתי כל בכור" וכן "וה' הכה כל בכור" ורק אחר כך "ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים" ו"וכל בכור בהמה", הוא משום שהפסוקים באים לבאר את תוכן העניין, ולא לתאר את סדר התרחשות המאורעות. כלומר: כיון שעיקר העניין של מכת בכורות הי' הריגת בכורי מצרים עצמם, והריגת בכורי בהמתם הייתה רק תוצאה ומסובב מהריגת בכורי האדם (כדלקמו), לכן הפסוק אומר תחילה את עיקר העניין (הכאת בכורי מצרים),

שפטים”) שהכאת הבהמות קדמה להכאת בכורי מצרים עצמם, וק”ל.

ובאמת, עניין זה מפורש בנוגע לכתוב דילן בזוהר הק’ (ח”ב יח, א, ואילך) “דאלוקיהם נלקים בתחילה ואח”כ האומה”, יעו”ש.

[ועיין במקור הדברים שמביא עוד פרטים בנוסח “דיינו” שלכאורה אינם ע”פ סדר המאורעות ומתרחם].

ומדברי המהרש”א שפיר מוכח הא דנתבאר לעיל שהכאת בכורי הבהמה הייתה קודם, שכן כיון ש”חמה לוקה סימן רע לעכו”ם” הוא מאותו העניין ד”ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים”, שכשהעכו”ם לוקים גם אלוקיהם לוקים עמהם, והרי החמה לוקה קודם העכו”ם, שהרי היא סימן מוקדם שהולכת לבוא המכה על העכו”ם, ומוכן א”כ בנדו”ד (ד”בכל אלוקי מצרים אעשה

מצה זו שאנו אוכלים על-שום מה. על-שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם. שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים ענות מצות, כי לא חמץ, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם:

”על שם שנאלרו” או על שום שלא הספיק הבצק להחמיץ?

ששחטו את הפסח קודם שנעשה הנס בפועל, לפני שפסח ה’ בחצות הלילה.

אמנם, עדיין יש לברר בנוסח זה שאנו אומרים בהגדה, שמצינו בו חילוקי נוסחאות לכאורה, דבמשנה (פסחים קטז, ב) הלשון הוא “על שום שנגאלו אבותינו במצרים”, ואילו בהגדה הלשון הוא “על שום שלא הספיק וכו’”, ויש לברר האם יש כאן טעמים שונים.

והנה, בפשטות אין כאן חילוק עניינים, אלא שמה שכתבה המשנה בקיצור האריך בעל ההגדה לפרש. שהמשנה הזכירה רק את עצם הגאולה, ואילו בעל ההגדה האריך לבאר ולפרש את אופן הגאולה שיצאו בחפזון, ולא הספיק בצקם להחמיץ עד שגאלם הקב”ה.

כתבו המפרשים (זבח פסח, שבלי הלקט, אבודרהם, לקו”ת סד”ה להבין מ”ש בהגדה (ויקרא יג, א)) שהגם שהציווי על אכילת מצה הי’ עוד במצרים, קודם שאירע דבר זה שלא הספיק הבצק להחמיץ (ראה שמות פרק יב), מ”מ הטעם שאנו אוכלים מצה הוא לזכר הסיפור שקרה אחר הציווי – “שלא הספיק להחמיץ”, כי גם מה שנצטוו לאכול מצה קודם סיפור זה הי’ על שם מאורע זה, דכיון שהקב”ה יודע עתידות – ציוה אותם לאכול מצות על שם הפלא שהוא עתיד לעשות להם שיגאלם בחיפזון.

ובמו שמצינו כעין זה לגבי קרבן פסח, שנקרא “פסח” על שם ש”פסח על בתי בני ישראל במצרים כנגפו את מצרים”, כמו שאמרנו לעיל ב”פסח . . על שום מה”, אף

היתה במהירות ובחפזון, כי אילו לא היתה הגאולה באופן זה, לא היו נגאלים כלל. ונמצא, שדברי המשנה שהוא על שם עצם הגאולה, ודברי בעל ההגדה שהוא על שם שנגאלו במהירות - חד הם.

ויש להוסיף שעל פי ענין זה יובן גם דיוק לשון המכילתא (שמות יב, מא): "ויהי מקץ שלשים שנה, מגיד שמכיון שהזמן הגיע לא עכבן הכתוב כהרף עין". ולפום ריהטא אינו מובן מה מוסיף במה שכותב שלא עכבן "כהרף עין", ולכאורה הי' יכול להסתפק ולומר "שמכיון שהגיע הזמן לא עיכבן". אמנם, לפי הנ"ל שאילו היו מתעכבים עוד רגע לא היו נגאלים כלל מובן טעם הוספה זו, שכן אילו הי' מעכבן יותר מכך - אפילו "כהרף עין" - לא היו נגאלים.

ומוכרחים אנו לומר כן, שבמשנה קיצרו, אבל הכוונה היא למה שהאריך בעל ההגדה לפרש, שהרי בלאו הכי, אינו מובן מה שגאולת אבותינו מחייבת לאכול מצות, אלא וודאי גם כוונת המשנה היא לזה שנגאלו בחפזון, ורק שקיצרה המשנה במה שהאריך בעל ההגדה.

ויתירה מזו יש לומר בנדוד^ד, שאין אלו שני דברים שונים - עצם הגאולה (שעליו מדובר במשנה), ואופן הגאולה (שעליו מאריך בעל ההגדה), כי בנדוד^ד שני הענינים אחד הם, שכן כתבו בספרים (סידור הר"ש רשקוב, קול יעקב, צרור המור - הובא בשל"ה ד"ה עבדים היינו, שמחת הרגל שם) שאילו היו ישראל נשארים במצרים עוד רגע אחד, לא היו נגאלים לעולם. ונמצא, שעצם הגאולה קשור בקשר כל ינתק עם זה שהגאולה

מצה

ולא יבצע מהן, אלא יניח המצה השלישית להשמט מידו. ויברך על הפרוסה עם העליונה טרם ישברם, ברכה זו. ויכוין לפטור גם כן אכילת הכריכה שממצה השלישית, וגם אכילת האפיקומן יפטור בכרכה זו:
 בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מִצָּה:
 ואחר כך יבצע כזית מכל אחד משתיהן, ויאכלם ביחד ובהסיכה:

מדוע שומטים המצה השלישית בעת

ברכת "על אכילת מצה"?

בהמושך הדברים הובא אשר בברכת על אכילת מצה "יכוין לפטור ג"כ אכילת הכריכה שממצה שלישית" (ומקורו בשל"ה ריש מסכת פסחים שלו, קמב, א-ב, ועוד), וכמו שכתבו הפוסקים שיש ליזהר שלא להפסיק בשיחה בין ברכה זו עד אחרי הכורך (טור סי'

לכאורה דין זה, שצריך להניח המצה השלישית להשמט מידו כשמברך על אכילת מצה (שמקורו במהרי"ל סדר הגדה ע' קט, והובא גם בח"י סי' תעה ס"ק ב. ובכ"מ), צריך ביאור:

(כי לדעתו גם מצה זו מחוייב האדם באכילתה (בשביל המרור) ובמילא חייב לברך עליה), מ”מ גם לדעתו יוצאים ידי חובת מצות אכילת מצה שמן התורה רק באכילת המצה כשהיא בפני עצמה. ולכן, כדי להדגיש שלכל הדיעות יוצאים ידי חובת מצה דאורייתא רק באכילה הראשונה של המצה כשהיא ללא מרור, ובמילא עיקר ברכת ”על אכילת מצה” אינה על המצה השלישית, לכן מניחים למצה השלישית (המצה של כורך) להישמט מידו בשעת ברכת על אכילת מצה.

ב. יותר נראה לבאר שהטעם ששומטין המצה הג’ מידיה הוא כדי להרחיק את האדם שלא יבצע גם ממצה זו בטעות, שכן כתב בסידור היעב”ץ (בביאור יחזן) בטעם הצנעת חלק הגדול לאפיקומן בין הכרים, שהוא כדי שלא יאכלנו באמצע הסעודה. ועד”ז יש לבאר בנדודי, שיש לחשוש שאם בעת הברכה יאחזו בידו גם את המצה הג’ שהיא לכורך, יבוא בטעות לבוצעה ולאוכלה מיד¹⁹.

19. ראה בספר ”שערי שלום” (פירוש על ההגדה של רבינו) כאן, שציין ללשון אדמו”ר הזקן בשו”ע סי’ תנו סט”ו ”מי ששכח ולא הפריש חלה . . לא יפריש מאותן מצות שצ”ל שלימות על הקערה, דהיינו מצה עליונה ותחתונה, שהעליונה צריכה להיות שלימה לברך עליה המוציא, והתחתונה צריכה להיות שלימה לעשות ממנה כריכות עם המרור”. ומוכח מדבריו שהמצה השלישית צריכה להיות שלמה לא רק כדי שיהיו שני שלימות על הקערה בעת הברכה ללחם משנה, אלא גם מפני שעד הכריכה המצה צריכה להשאר שלימה. הוספת המערכת.

תעה בשם ר’ יחיאל אחיו של בעל הטורים. וכן כתב אבן הירחי בספר המנהיג סי’ פד), וא”כ, מדוע יש להניח למצה השלישית להישמט מידו קודם הברכה נוהרי” כל דבר שמברך עליו לאכלו כו’ צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך” (שו”ע סי’ רו סעיף ד). הוספת המערכת?

ויש לבאר מנהג זה בתרי אנפי:

א. לקמן יתבאר דהא שגם בזמן הזה יש לכרוך מצה ומרור ביחד לדעת הלל, אין זה שלדעתו בכריכה זו יוצאים ידי חובת מצה ומרור, אלא גם לדעת הלל בכריכה זו יוצאים ידי חובת מרור בלבד. כי בזמן הזה שאכילת מצה היא מן התורה ואכילת מרור היא מדברי סופרים, אי אפשר לצאת י”ח מצה כשכורכו ביחד עם מרור, דאזי טעם המרור שהוא מדרבנן מבטל את טעם המצה שהיא מדאורייתא.

ונמצא, שלדעת הלל מחוייב כל אדם בזמן הזה באכילת מצה שתי פעמים, אך לטעמים שונים: א. חייב לאכול מצה בפ”ע, ובזה מקיים חיוב אכילת מצה מן התורה. ב. חייב לאכול מצה ביחד עם מרור, ורק כך מקיים הוא חובת אכילת מרור (כיון שצריכים לאוכלו יחד עם מצה).

ועל פי זה יש ליתן טעם במנהג שמשמיטים המצה הג’ בעת אמירת ברכת ”על אכילת מצה”, כי למרות שלדעת הלל מחוייב האדם לכונן גם על המצה שבכורך

מרור

ואחר כך יקה כזית מרור, ויטבל בחרוסת, וינער החרוסת מעליו
 כדי שלא יתבטל טעם המרירות, ויברך ברכה זו:
 בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מְרוֹר:
 ויאכלנו בלי הסיכה

טעם הטיבול בחרוסת והטעם שאין מברכים עלי

טעמא בעי מדוע אין החרוסת מחוייבת
 בברכת המצוות.

והנה, מצינו טעם לזה שאין מברכים
 על מצוות החרוסת שהוא לפי שהיא טפלה
 למרור ונפטרת בברכתו (אבודרהם ד"ה ולאחר
 הקידוש נראה טור סי' תעה, וב"י ולבוש שם, שו"ע
 אדמו"ר הזקן סי' תעה סי"א - הוספת המערכת).

וצריך ביאור בטעם זה, דהרי אם
 החרוסת היא מצוה בפני עצמה, הנה גם
 אם באכילת המרור והחרוסת עיקר כוונתו
 על המרור ולא על הטיבול, עדיין אין בזה
 לפטרו מברכת המצוות על החרוסת, שהרי
 מצוה זו אינה כלולה בברכת המרור ומצוה
 בפני עצמה היא.

ועל כרחנו לומר שהכוונה בטעם זה היא
 שמצוות החרוסת טפלה למצוות מרור, ולכן
 נפטר בברכת המרור. וצ"ב, מדוע הרי מצוות
 החרוסת טפלה למצוות מרור?

ויובן ע"פ מ"ש המהר"ל (גבורות ה'
 פ"ג) בטעם מה ש"חרוסת מצוה", כי הגם
 שבאכילת מרור יש כבר זכר לזה ש"מרורו
 את חייהם בעבודה קשה", אך אין בזה זכר
 ל"מרירות גמור". ולכן תיקנו טיבול בחרוסת
 שהיא זכר לטיט, כיון ש"שאיין לך מלאכה קשה
 ממלאכת הטיט" (שמות רבה פ"א, כז). כלומר,
 שהטעם לדבר ש"חרוסת מצוה" הוא כדי

בגדרה של החרוסת מצינו במשנה
 (פסחים פ"י מ"ג) שנחלקו חכמים אם החרוסת
 מצוה, לדעת ת"ק "אין חרוסת מצוה" ו"רבי
 אליעזר ברבי צדוק אומר מצוה". וכתב על
 זה הרמב"ם (שם) בפירוש המשניות "ור"א
 בן צדוק אומר חרוסת מצוה, לדעתו שחייב
 אדם לברך אשר קדשנו במצותיו על אכילת
 חרוסת, ואינה הלכה". והיינו, דאם אמרינן
 ש"חרוסת מצוה" חייבים לברך עלי' ברכת
 המצוות, אלא שסיים שם "ואינה הלכה".

אמנם, בספר הי"ד כתב הרמב"ם (הלכות
 חמץ ומצה פ"ז ה"א) "החרוסת מצוה מדברי
 סופרים זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים".
 וכתב בלחם משנה (שם) שהרמב"ם חזר בו
 ממ"ש בפירוש המשניות שאין הלכה כ"ר"א
 בן צדוק. אלא שא"כ קשה ו"צריך לתת טעם
 למה אין מברכין עליו, כמו שכתב ב[פירוש]
 על המשנה כיון שהיא מצוה מדרבנן?"

ובשלמא הא דאין חייב לברך ברכת
 הנהנין על החרוסת, הרי זה מלתא דפשיטא,
 דהא אין סברא לומר שתחוייב החרוסת
 לברך עלי' ברכה בפני עצמה²⁰, אך עדיין

20. רבינו לא פירש בדבריו הטעם לזה, ולכאורה
 פשוט הוא מטעם דבכל מקום שמטבל אדם מאכלו
 אינו חייב לברך על הטיבול ברכה בפני עצמו (ראה
 שו"ע אדמו"ר הזקן סי' ריב ס"ג, וש"ג). הוספת
 המערכת.

ברכת "על אכילת מרור". ולפום ריהטא
 "ברכה זו" יתור לשון הוא, ודי בזה שיכתוב
 "ויברך".

וע"פ הנ"ל אולי יש לומר שכוונתו לרמז
 בזה שהי' מקום לברך כאן גם ברכה אחרת,
 והיא ברכת המצוות על מצות החרוסת, וזהו
 שמדגיש שיברך - גם על החרוסת - רק ברכה
 זו ד"על אכילת מרור", ובזה פוטר גם מצות
 אכילת החרוסת, כי מצות אכילת מרור היא
 עיקר המצווה והיא פוטרת החרוסת שהיא
 טפלה למצוות מרור, וא"ש.

להדגיש גודל עניין ה"מרור" שהי' לאבותינו
 בשעבוד מצרים, שהייתה זו מרירות גמורה
 מפני מלאכת הטיט.

ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו שמצות
 החרוסת טפלה למצות אכילת מרור, כי
 כל עיקר עניין מצות החרוסת אינה מצוה
 בפ"ע, כי אם להשלים מצוות המרור - שנדע
 שהמרירות שהייתה במצרים היתה מרירות
 בתכלית, בגלל מלאכת הטיט.

והנה, ע"פ כ"ז יובן דיוק לשון אדמו"ר
 הזקן כאן בדיני אכילת המרור, שכתב
 "ויטבל בחרוסת . . ויברך ברכה זו" [היינו

כורך

ואחר כך יקח מצה הג' וחזרת עמה כשיעור כזית, ויטבול בחרוסת ויכרכם ביחד ויאמר זה:
 בן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך פסח מצה ומרור ואוכל ביחד. כמו
 שנאמר על מצות ומרורים יאכלהו:
 ואוכלם ביחד [ובהסיבה. טו"ש"ע סימן תע"ה. הגהה מסדור אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל]:

הקדמה - גדר כורך בזמן הזה לשיטת אדמו"ר הזקן

אותם בפני עצמם, ואח"כ אוכלים מצה
 ומרור יחדיו בכריכה זכר למקדש כהלל²¹.

והנה, בהגדרה של כורך בזמן הזה
 מצינו ב' דעות (בכללות):

להבנת הביאורים דלקמן בנוגע לעניין
 כורך, יש להקדים ביאור שיטת אדמו"ר הזקן
 בגדר כורך בזמן הזה:

בפסחים (קטו, א) הובאה מחלוקת הלל
 וחבריו כיצד מקיימים את מצוות אכילת
 המצה והמרור. לדעת חבריו של הלל יש
 לאכול את המצה והמרור כל אחד בפני
 עצמו, ולדעת הלל כורכים אותם ואוכלים
 אותם יחד. ומסקנת הגמרא, שכיון שלא
 איתמר הלכתא לא כהלל ולא כחבריו,
 מברכים תחילה על המצה והמרור ואוכלים

21. ונחלקו הראשונים והפוסקים בהרבה פרטים
 בסוגיה זו, ואכ"מ. בפנים הובאו (ע"פ מ"ש רבינו
 במקור הדברים בהגדתו) עיקרי העניינים הנוגעים
 להבנת שיטתו של אדמו"ר הזקן, הנוגעים להבנת
 הביאורים הבאים בהגדת רבינו. ולהעיר על מחלוקת
 נוספת אחת הנוגעת גם היא לעניינו, והוא, שלשיטת
 הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו) גם בזמן הבית,
 כשהי' קרבן פסח, הי' הלל כורך רק המצה והמרור
 בהדדי ואוכלם, ללא הפסח. ואילו לשאר הראשונים,
 הי' כורך גם הפסח יחד עם המצה והמרור. הוספת
 המערכת.

אמנם לגבי מרור, כיון שכל תקנת המרור בזמן הזה היא "זכר למקדש", ובזמן המקדש להלל לא היו יוצאים ידי חובת מרור אלא אם כן כרכוהו ואכלוהו עם המצה והפסח, לכן גם היום - שכל מצות מרור אינה אלא זכר למרור ההוא - אין יוצאים ידי חובת מרור באם אינו כורכו יחד עם המצה.

ונפקא לן מהא לשיטת אדמו"ר הזקן, שכיון שלא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו, וצריכים לקיים שניהם, הנה תחילה אוכלים מצה לצאת ידי חובת מצה דאורייתא (בין לרבנן ובין להלל), ואח"כ אוכלים מרור בפני עצמו לצאת ידי חובת מרור לדעת רבנן, ואחר כך מחוייבים בחיוב מצה נוספת יחד עם המרור, כדי לצאת ידי חובת מרור להלל.

ונמצא, שאכילת כורך לשיטה זו אינה רק **זכר בעלמא**, לאחרי שכבר יצא ידי חובת אכילת מצה ומרור, כ"א שהיא חיוב גמור, דרך בזה יוצאים ידי חובת מרור להלל. שכן היא מצוות מרור בזמן הזה, לאוכלו יחד עם המצה, כמו שהיו אוכלים המרור במקדש יחד עם המצה.

ובזה יבוארו לקמן כמה ביאורים, בדיוקי הנוסח של אדמו"ר הזקן, בנוגע לכורך.

לכמה שיטות, גם לדעת הלל שבזמן המקדש היו חייבים בכורך, הנה בזמן הזה יוצאים ידי חובת מצה ומרור רק באכילתם בפני עצמם. וא"כ, מה שאנו כורכים היום המצה והמרור ביחד (לאחרי שכבר אכלו המצה והמרור בפני עצמם) הוא זכר בעלמא למה שהי' הלל עושה כן בזמן הבית, אך גם לשיטתו אין יוצאים בכריכה זו ידי חובת מצה ומרור כלל כי אם באכילת המצה והמרור שלפני' (ראה ספר שבח פסח בדיני ליל פסח פיסקת כורך שהארין בזה).

אך אדמו"ר הזקן (סי' תעה סעיפים טו-יח, וש"נ) שיטה אחרת לו בזה, ולדעתו אין אכילת כורך בזמן הזה תקנה בעלמא זכר למקדש, כ"א שלדעת הלל רק כך יוצאים ידי חובת מרור בזמן הזה, כדלקמן.

דהנה, בנוגע למצה ברור הדבר שאי אפשר לצאת ידי חובת אכילת מצה באכילתה בכריכה יחד עם המרור. שכן קיי"ל דמצוות אכילת מרור בזמן הזה אינה אלא מדברי סופרים (פסחים קח, א) ואילו אכילת מצה גם בזמן הזה היא מן התורה. ואם יאכלם יחדיו יבוא טעם המרור שהוא מדרבנן ויבטל לטעם המצה שהיא מדאורייתא. וכמובן, שדבר זה הוא גם לדעת הלל.

זכר למקדש כהלל

בטעם אלו שאינם אומרים "זכר למקדש כהלל"

חק יעקב סי' תעה ס"ק יג (הובאו דבריו בבאר היטב סי' תעה, וכן כתב במשנה ברורה סי' תעה ס"ק כא) וכן הוא נוסח אדמו"ר הזקן) אין אומרים זה.

בכמה נוסחאות גרסינן שאומרים בנוסח "כן עשה הלל" גם את התיבות "זכר למקדש כהלל". אמנם בכמה נוסחאות (סי' קול יעקב,

ויש לבאר בזה:

ועד כמה הדברים מגיעים, ראה במשנה ברורה (סי' תעה ס"א בביאור הלכה) שרצה מטעם זה לדחות כל אמירת "כן עשה הלל" לאחר אכילת הכורך, כדי שלא יהי' הפסק בין ברכה לכריכה. והדברים חמורים יותר לשיטת אדמו"ר הזקן שהובאה לעיל, שאכילת כורך אינה מנהג לזכר בעלמא, כ"א שבזה יוצאים ידי חובת מרור לדעת הלל. וא"כ, לשיטה זו ביחוד אין להפסיק בדברים יתירים בין הברכות לאכילת הכורך.

ועפ"ז יש מקום להמנע מלומר "זכר למקדש כהלל" שיש בו כפל לשון קצת כנ"ל, כדי למעט בדיבור בין ברכת אכילת מרור לאכילת כורך בכל מה דאפשר.

ב. הטעם להמנע מאמירת "זכר למקדש כהלל" הוא כי לשיטת אדמו"ר הזקן אמירה זו קודם כורך יכולה להביא לידי טעות, שיחשוב שאכילתו אינה אלא **זכר בעלמא** ולא חיוב גמור. והלא (כמו שנתבאר לעיל) אכילת הכורך היא חיוב גמור מעיקר הדין, כי לדעת הלל רק עתה באכילת הכורך יוצאים ידי חובת מרור, והלכה היא שצריך לצאת יד"ח גם לדעתו.

[וראה במקור הדברים שהובאו דברי הפרמ"ג (סתע"ה מש"ז סק"ז) בביאור מה שאומרים "זכר למקדש כהלל", ומה שהקשה על דבריו].

א. נתבאר לעיל שלדעת אדמו"ר הזקן (סי' תעה סעיף טו) תקנת אכילת המרור בזמן הזה היא "זכר למקדש". אלא שלחכמים שבזמן המקדש אכלו מרור לבד, הנה גם כיום אוכלים מרור בפ"ע, ולדעת הלל מכיון שבזמן בית המקדש אכלו את המרור ביחד עם המצה, גם כיום צריך לעשות כן. ושתי הפעמים שאוכלים מרור הם לצאת ידי שניהם.

ועפ"ז מובן הדבר, שכמו שכשאוכלים תחילה המרור בפני עצמו לקיים דעת חכמים אין אומרים "זכר למקדש", הנה כמו כן הוא כאשר מקיימים מצות אכילת מרור לדעת הלל אין אומרים "זכר למקדש כהלל". ובפרט, שבכורך אם היו אומרים "זכר למקדש כהלל" הרי יש בזה כפל לשון קצת, שכן בהמשך הנוסח אומרים מיד "כן עשה הלל בזמן שבית המקדש הי' קיים כו"'.
ויתירה מזו:

כתבו הפוסקים שיש להמעיט בדבור בין הברכות דעל אכילת מצה ועל אכילת מרור לבין אכילת כורך, כדי שהברכות יחולו גם על המצה והמרור שבכורך (ראה טושו"ע ריש סי' תעה, שו"ע אדה"ז סי' תעה סי"ח, וש"נ. וראה לעיל משנ"ת גבי אכילת מצה).

היה כורך פסח מצה ומרור ואוכל פתח

האם יש מקום לספר שהלל הי' כורך גם את הפסח?

קול יעקב. ט"ז סי' תעה ס"ק ט (הובאו דבריו בח"י שם ס"ק יג, באה"ט שם ס"ק ט, משנה

ישנן ב' שיטות באמירת נוסח זה, יש גורסים ש"הי' כורך פסח, מצה ומרור" (סי'

עושים ממש כמו הלל, שהרי הוא הי' כורך גם את הפסח, כי יש לפרש אמירה זו בשני אופנים:

א המילה "כן" אינה מתייחסת למעשה הכריכה (כלומר, ש"כן" הוא במשמעות של "כפי שאנו עושים עכשיו"), כי אם שהיא התחלת המשך הדברים. כלומר, שאנו אומרים "כן" - כפי שנתאר מיד - "עשה הלל בזמן שהי' בית המקדש קיים: הי' כורך פסח מצה ומרור", ואין מתייחסים בזה כלל למעשה הכריכה דעכשיו, אלא מספרים ומתארים מה שעשה הלל בזמן בית המקדש.

ב **ואין** להקשות דלביאור זה אף שאינו אומר על הכריכה דעכשיו "כן עשה הלל" כי הכריכה עכשיו אינה דומה ממש למעשה הלל, מ"מ הי' צריך להוסיף "וכריכתי זכר לזה", לבאר שמה שעושים עכשיו הוא זכר למעשה הלל, ואינה קושיא, שכן מעשה האדם בכריכתו ודיבורו אודות הלל מוכיחים כבר מעצמם שעשייתו היא לזכר מעשה הלל, והדברים מובנים מאליהם. והרי (כנ"ל) אין להפסיק בין ברכת המצה והמרור לאכילת הכורך בדברים מיותרים].

ב עוד יש לומר, דגם אם נפרש שתיבת "כן (עשה הלל)" מתייחסת למצה ומרור שבידינו, עדיין אינו נחשב דובר שקרים, אף שהלל כרך גם את הפסח. דיש לפרש ולומר שכוונת האדם באמירת "כן עשה הלל" היא לבאר את זה שאינו אוכל את המרור לבד, אלא כורכו יחד עם המצה. שעל זה אנו אומרים, שכמו שאנו עושים עכשיו, שאיננו אוכלים המרור בפני עצמו אלא כורכים אותו עם המצה, "כן עשה הלל", שלא הי' אוכל המרור בפני עצמו אלא כורכו ביחד עם דברים אחרים - המצה והפסח.

ברורה שם ס"ק כא), וכן הוא נוסח אדמו"ר הזקן), או שגורסים רק "הי' כורך מצה ומרור", בהשמטת "פסח" (חק יעקב שם).

והנה, דעת הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו) היא דגם בזמן הבית הי' הלל כורך רק את המצה והמרור, ולא את הפסח. אמנם, שאר הראשונים חולקים עליו (ודאה לחם משנה על הרמב"ם שם), וסבירא להו שבזמן הבית הי' הלל כורך ביחד עם המצה והמרור גם את הפסח.

ועפ"ז הקשה החק יעקב (שם), ובשנים:

א. כיון שלדעת הרמב"ם גם בזמן בית המקדש לא הי' הלל אוכל את הפסח בכריכה, היאך אפשר לומר שהלל הי' כורך "פסח" ביחד עם המצה והמרור?

ב. גם לשאר השיטות שהלל הי' כורך גם את הפסח, הרי בזמן הזה אין לנו לומר בתוך הנוסח שהי' הלל כורך גם את הפסח, כי איך יאמר על מה שהוא עושה עכשיו, שכורך את המצה והמרור בלבד "כן עשה הלל", בזמן שהלל לא עשה "כן" אלא עשה אחרת, שהי' כורך גם את הפסח, והאומר "כן עשה הלל" אומר שקר בדיבורו, וע"כ יותר טוב להשמיט את ה"פסח" מנוסח זה.

ויש לבאר דעת המוספים "פסח" בתוך הנוסח:

א. רוב הראשונים סוברים שהלל הי' כורך גם את הפסח ביחד עם המצה והמרור (כנ"ל), וא"כ, אדרבה, אם ישמיט האדם ולא יאמר שהלל הי' כורך גם את הפסח, ידבר שקרים בסיפורו, ומוכרח הוא להוסיף "פסח".

ב. ועוד זאת, שבאמת אין קושיא במה שאומרים "כן עשה הלל" אף שאין אנו

לדעת הלל. ועפ”ז מובן היטב הנוסח שאנו אומרים ”בן עשה הלל”, שהרי הוא ביאור על מעשה ה”כורך שלנו” שמה שאין אנו אוכלים המרור לבדו הוא מפני ש”כן עשה הלל” בזמן שבית המקדש הי’ קיים, שלא הי’ אוכל המרור לבדו, כי אם בכריכה.

והדברים מתאימים במאוד לשיטת אדמו”ר הזקן, שנתבאר לעיל שלדעתו כל עניין אכילת הכורך בזמן הזה אינה באה אלא בשביל אכילת המרור. שהרי לצאת ידי חובת המצה בזמן הזה חייבים לאוכלה בפני עצמה גם לדעת הלל. וכל עניין הכורך בזמן הזה אינו אלא לצאת ידי חובת מרור

בזמן שבית המקדש היה קים

מאי קמ”ל הא דכריכת הלל הייתה בזמן בית המקדש?

בכריכה, שהרי בכלום נצטוו מן התורה ואין טעם אחד מבטל את חבירו. משא”כ בזמן הזה, שחובת מצה היא מן התורה ואכילת מרור היא מדרבנן אין יוצאים ידי חובת מצה בכריכה, כי טעם המרור שמדרבנן יבטל טעם המצה שמדאורייתא.

ועפ”ז יש לבאר, שזהו הטעם שמדגישים בנוסח זה ”בזמן שבית המקדש הי’ קיים”, ללמדנו שאז דייקא היו יוצאים ידי חובת כל המצוות בכריכה לבד, ולכן דווקא אז לא הי’ הלל אוכל קודם את המצה בפני עצמה, אלא בכריכת כולם יחד יצא ידי חובת כל המצוות. משא”כ בזמן הזה גם אילו הי’ הלל כאן, לא הי’ נוהג כן, אלא הי’ אוכל מצה בפני עצמה קודם כורך כדי לצאת חובת אכילת מצה. ואין אכילת כורך אלא לצאת ידי חובת מרור לשיטת הלל, כיון שצריכים לאוכלו יחד עם מצה, כנ”ל.

בנוסח הכורך אומרים ”כן עשה הלל בזמן שבית המקדש הי’ קיים”.

וצריך ביאור, שהרי כל ימי הלל היו בימי הבית (וראה שבת טו, א וברש”י שם – שהלל החל את נשיאותו ק’ שנה קודם החורבן, ואחריו כיהנו עוד נשיאים. הוספת המערכת), וא”כ ברור שהלל נהג כן ”בזמן שבית המקדש הי’ קיים”, ולכאורה הוי לשון יתירה. ואכן בש”ס (פסחים קטו, א) הלשון היא ”אמרו עליו על הלל שהי’ כורכן בבית אחת” וליתא שם להוספה שהי’ זה ”בזמן שבית המקדש הי’ קיים”.

ואולי יש לבאר טעם אמירת ”בזמן שבית המקדש היה קיים”, ע”פ מה שנתבאר לעיל שגם לדעת הלל ישנו חילוק בין זמן הבית לזמן הזה בעניין חיוב אכילת מצה. שבזמן הבית היו יוצאים ידי חובת מצה, מרור ופסח

בן עֶשֶׂה הַלֵּל... הִיָּה בּוֹרֵךְ פֶּסַח מִצֵּה וּמְרוֹר וְאוֹכֵל בְּיַחַד.
כְּמוֹ שְׁנַאמַר עַל מִצּוֹת וּמְרוֹרִים יֹאכְלֵהוּ:

מדוע לא הובא הכתוב "ומצות על מרורים יאכלוהו"?

ומצות, שצריכים לאכול בשר ומצות, והב' – "על מרורים יאכלוהו", שצריכים לאכול את הפסח עם מרור.

ואם כן, לפירוש זה אין להוכיח מכתוב זה שצריכים לכרוך גם המצה יחד עם הפסח והמרור, שהרי "על מרורים יאכלוהו" קאי על המרור והפסח בלבד (ראה רש"ש לפסחים קטו, א).

וזהו שב"כן עשה הלל" ילפינן ענין הכורך מהכתוב שבפסח שני, שרק בו נאמר בפירוש "על מצות ומרורים יאכלוהו", ושם פירושו לכרוך הפסח ביחד עם המצה והמרור, שהרי אין בו שני הפרטים דלעיל: א. תיבת "יאכלוהו" אינה מיותרת, שהרי לא נאמר שם קודם "ואכלו". ב. ברור שהכוונה לאכול את הפסח "על מצות ומרורים", ולא רק עם המרור.

ומפסח שני למד הלל גם על פסח ראשון שצריכים לכרוך גם את המצה ביחד עם הפסח והמרור.

אמנם, בפירוש הרשב"ם (פסחים קטו, א ד"ה "יאכלוהו") משמע שלפי גירסתו למדו הלל וחביריו אם צריכים לכרוך או לא מהכתוב בפסח ראשון (וכמ"ש בהגהת הר"ב מרנשבורג אות ב שם).

כבר הקשו באחרונים, מדוע הובא (כאן, וכן במקור פלוגתת הלל וחביריו – פסחים קטו, א) כמקור לכורך הכתוב (במדבר ט, יא) "על מצות ומרורים יאכלוהו", הרי כתוב זה על פסח שני נאמר, ומדוע לא הובא הכתוב (שמות יב, ח) "ואכלו את הבשר... ומצות על מרורים יאכלוהו", שקאי בפסח ראשון?

ויש לבאר שמהכתוב בפסח ראשון אי אפשר ללמוד שצריך לכרוך הפסח ביחד עם המצה והמרור, ומשני טעמים:

א. במכילתא דרשו על הכתוב "ואכלו את הבשר... ומצות על מרורים יאכלוהו", שתיבת "יאכלוהו" מיותרת היא, שהרי כבר נאמר קודם "ואכלו את הבשר גו' ומצות על מרורים", אלא שבאה (תיבת "יאכלוהו") ללמד שמחוייבים באכילת פסח גם אם אין לו מצה ומרור כלל²².

ב. ברמב"ן על כתוב זה מפרש הכתוב "ואכלו את הבשר גו' ומצות על מרורים יאכלוהו" לפי פשוטו, שתיבת "ומצות" קאי על מה שנאמר קודם "ואכלו את הבשר" ולא על מה שנאמר לאחריו "על מרורים יאכלוהו". כלומר, שבכתוב זה נאמרו שני עניינים: הא' – "ואכלו את הבשר...".

22. ראה בספר "שערי שלום" (הני"ל) שהאריך לבאר תירוץ זה. הוספת המערכת.

מוזגין כוס ד' ופותחין הרלת ואומר:
**שפוך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך. ועל ממלכות אשר בשמך
 לא קראו: כי אכל את יעקב ואת נהו השמו: שפך עליהם זעמך
 וחרון אפך ישיגם: הנדרוך באף ותשמידם מתחת שמי ה':**

מדוע אומרים פסוקי "שפוך חמתך" בכוס רביעי דוקא?

וייש לומר טעם אחר (וצ"ע למה לא ביארו כן במפרשים) ע"פ דעת ר' לוי בירושלמי (שם), שד' הכוסות הם כנגד ד' מלכויות. ולפי זה – הכוס הרביעית היא רמז לגלות ולגאולה האחרונה. ולפי זה, אתי שפיר מדוע דוקא כאן מתאים לומר שפוך חמתך, כי אין אנו עוסקים אלא באומות אשר בימינו, שעליהם אנו מבקשים מהבורא ית' – "שפוך חמתך". ולפי טעם זה, ברור שמקומו רק בכוס הד', שכנגד גלותנו זו.

ולפירוש זה אין מקום מעיקרא לקושיית הרשב"ץ, כי שפיר יש בטעם זה לחייב אמירת הפסוקים על כוס זה יותר משאר הכוסות.

בראשונים (ר"ן ור"פ ערבי פסחים יט, א ד"ה מארבעה; בחיי וארא ג, ח; אבודרהם) נתנו טעם מדוע אומרים פסוקי "שפוך חמתך" דוקא כאן אחר שמוזגין כוס רביעי, ע"פ מה דאיתא בירושלמי (פסחים רפ"י) בטעם מצוות ד' כוסות, שהם כנגד ד' כוסות של פורענויות שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם, ואנו כאומרים במזיגת הכוס הרביעי – בזה הכוס הננו משלימים המצוה דד' כוסות, לכן עשה מה שהבטחתנו ו"שפוך חמתך על הגוים וגו'".

והרשב"ץ (במאמר חמץ ד"ה ואחר, נדפס ביבין שמועה לו, א) הקשה שטעם זה אינו מספיק לחייב את אמירת פסוקים אלו דוקא כאן לאחר כוס רביעית יותר מבשאר הכוסות (ויעויין בדבריו שלמד מפני זה טעם אחר לאמירת פסוקים אלו כאן. **הוספת המערכת**).

