

מעדני יום טוב

עיונים וביאורים
בעניני חג הפסח ומצותיו
מתורת
הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

חג הפסח ה'תשס"ז



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'מעדני יום טוב', והוא ליקוט ביאורים ועיונים בעניני החג ומצוותיו, מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

הקונטרס יוצא לאור במסגרת הקונטרס 'לקראת שבת – עיונים בפרשת השבוע' היו"ל ע"י מידי שבוע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר אשר ישמע ה' קול תחינת עמו, ויחיש במהרה ביאת גואלנו, "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל", "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח,
מכון אור החסידות

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

אה"ק:

ת.ד. 2033 כפר חב"ד 72915

טלפון: 03-9604-832 פקס: 03-9607-370

ארה"ב:

353 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213

(718) 732-9017



תוכן העניינים

יציאה ממצרים 'כח' באכילת הפסח

ביאור דעת ב"ש בהפלוגתא אי אמרינן "בצאת ישראל ממצרים" קודם אכילת הפסח; בהקדים ביאור יסוד פלוגתתם דב"ה וב"ש בכ"מ, אי אזלינן בתר 'כח' או בתר 'בפועל'.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ו עמ' 69 ואילך)

"מצה" "חירות" ו"פסח" בעבודה הכללית דחג הפסח

העבודה הכללית דחג הפסח – היציאה ממצרים כהכנה לקבלת התורה; ג' השלבים בעבודה זו הנרמזים בג' שמות החג "חג המצות", "זמן חירותנו" ו"חג הפסח".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק יז עמ' 71 ואילך)

פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בדיון טיבול מצה בחרוסת

יביא מה שביאר הב"ח בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד גבי טיבול מצה בחרוסת, ויסיק דוודאי לא איפליגו בגופא דדינא אי חרוסת מצוה / יקדים דברי הצפע"ג, דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד קאי בזממה"ז דוקא דזכר לעבדות בטל ויקשה בזה / יקדים לבאר דזכר לעבדות לא באה אלא להוסיף שלימות בהזכר לחירות / יבאר דזכר לחירות אינו סימן אלא ענין אמיתי, ויבאר לפ"ד פלוגתת הרמב"ם והראב"ד אם ישנו גדר דזכירה במקצת.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לב עמ' 44 ואילך)

- שביעי של פסח -

"וישב הים לאיתנו" – "לתנאו" ו"לתקפו" שלמעלה ממציאיותו

ביאור דברי המדרש עה"פ "וישב הים . . לאיתנו", שבעת בריאתו התנה הקב"ה עם הים שיבקע לפני ישראל; הטעם שהוצרך להיות תנאי זה, הגם שפשיטא שהוא ביכולת הקב"ה גם בלא התנאי.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ו עמ' 86 ואילך)





כהא דאין מברכים שהחיינו בשביעי ש"פ

מביא מ"ש הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, וידייק מה שייתרו בטעם הדין, וגם שאדה"ז שינה מן הרמב"ם / יקדים דבגדר שהחיינו על המועד יש לפרש בב' אופנים, אי הוי מגדר ברכה על דבר הבא מזמן לזמן או דהויא על הזמן עצמו שבו המועד / יסיק דזהו שנתכוון הרמב"ם לחדש, כהאופן הב' שהוא על הזמן, ולזה מעיקרא הוי שש"פ מחוייב ורק שנפטר בתחילת החג / עפ"ז מיישב מה שהשמיט אדה"ז מדברי הרמב"ם שלא יטעו בפירוש כוונתו לדמותו להלל שהזכירו מקודם לזה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לו עמ' 14 ואילך)



הפצת קובץ זה נתרמה

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' דב בער ב"ר חיים אליעזר ע"ה

ליווי

גלב"ע ה' ניסן ה'תשמ"ז

*

ע"י בני משפחתו שיחיו

יציאת מצרים 'בכח' באכילת הפסח

ביאור דעת בית שמאי בהפלוגתא אי אמרינן "בצאת ישראל ממצרים" קודם אכילת הפסח; בהקדים ביאור יסוד פלוגתתם דב"ה וב"ש בכ"מ, אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל'?

א. בענין אמירת הלל בליל פסח (קודם אכילת הפסח) נחלקו בית שמאי ובית הלל (במשנה פסחים י, ו) "עד היכן הוא אומר". לדעת ב"ש אומר עד "אם הבנים שמחה", ולדעת ב"ה אומר עד "חלמיש למעינו מים".

ומפרש בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה) דטעמם של ב"ש הוא "וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים". ואילו ב"ה סוברים, שכיון שאפילו "ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה", לכן אומרים "בצאת ישראל ממצרים" מיד לאחר הפרק הראשון של ההלל, כי "מכיון שהתחיל במצוה, אומר לו מרק (סיים)".

ולכאורה צריך ביאור, דלפי טעמייהו דב"ש, שקודם זמן היציאה אין להזכיר יצי"מ, אינו מובן מדוע לאחר אכילת הפסח כן אמרינן "בצאת ישראל ממצרים"? והרי גם אז נמצאים עדיין קודם זמן הגאולה, כקושיית ב"ה?

ב. ולכאורה הי' אפשר לבאר בזה, בהקדים הא דאיתא בגמרא (ברכות ט, א), שביציאת מצרים ישנם שני מועדים. תחילת הגאולה היתה בלילה, כמ"ש "ליל שמורים" . להוציאם מארץ מצרים" (שם, מב), וכן "הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה" (ראה טז, א). וכפי שמבאר רש"י (שם) דבלילה היתה נתינת הרשות של פרעה ליציאת ישראל ממצרים (כמ"ש (בא יב, לא) "ויקרא

למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גו'"). אך היציאה בפועל היתה רק ביום, כמבואר בכתוב (בא יב, מא. נא) שיציאת מצרים היתה "בעצם היום הזה".

ועפ"ז אפשר לבאר בדעת ב"ש, דהיות שגם נתינת הרשות ליציאה ממצרים נקראת בתורה בשם יציאה (כמ"ש "הוציאך ה"א ממצרים לילה"), ונתינת הרשות היתה מיד לאחר חצות הלילה (לאחר מכת בכורות שהיתה בחצות) – לכן סוברים ב"ש שצריך לומר "בצאת ישראל ממצרים" לאחר אכילת הפסח (שזמנה עד חצות).

אך קשה לומר כן. דלפי"ז היו צריכים, לדעת ב"ש, להמתין באמירת פרק זה עד לאחר חצות, ולא לאמרו אחר אכילת הפסח שיכולה להיות גם קודם חצות?

ג. הביאור בזה יובן בהקדים, דהנה מצינו כמה וכמה פלוגתות בין ב"ש לב"ה שיסוד מחלוקתם הוא דלדעת ב"ש "אזלינן בתר בכח" ולדעת ב"ה "אזלינן בתר בפועל". ולדוגמא:

א) "חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה ב"ש אומרים משיהרהר ב"ה אומרים משירסק" (עוקצין פ"ג מ"א). וטעם מחלוקתם: לדעת ב"ה המציאות נמדדת על פי המצב הקיים בפועל, ולכן סוברים הם דהטומאה היא דוקא "משירסק", שאז נעשים הם משקה בפועל. משא"כ לדעת ב"ש די בכך שהמציאות קיימת בכח, ולכן סוברים הם דהטומאה היא כבר "משיהרהר", שאז הרי זה משקה "בכח".

ב) בנוגע לנרות חנוכה נחלקו ב"ש וב"ה (שבת כא, ב), דלדעת ב"ש מדליקין "כנגד ימים הנכנסין" שב"יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך" משא"כ לדעת ב"ה מדליקין "כנגד ימים היוצאין" ולכן "יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך". וגם בזה טעם מחלוקתם הוא, דלדעת ב"ש אזלינן בתר בכח, ולכן ביום ראשון מדליקין שמונה, מפני שכולל בתוכו שמונה ימים (העתידים לבוא), משא"כ ביום השני שכולל רק שבעה ימים וכן הלאה; משא"כ לדעת ב"ה שאזלינן בתר בפועל, הרי ביום הראשון, רק יום אחד בא כבר בפועל, ולכן מדליקין בו רק אחד.

וכן רבות, אך אכמ"ל. [עיין במקורי הדברים באריכות כו"כ דוגמאות ושקו"ט בזה].

ד. ועפ"ז יבואר היטב טעמם של ב"ש, שצריך לומר "בצאת ישראל ממצרים" אחר אכילת הפסח (אפילו קודם חצות), ולא אחר חצות דוקא:

היציאה ממצרים היתה בזכות קרבן פסח ("דם פסח") (פרדר"א פכ"ט. מכילתא ורש"י בא יב, ו). ולהיות ש"שכר מצוה" הוא בא כתוצאה (מסובב) מהמצוה עצמה, ממילא הרי הוא כלול בה בכח (כיון והוא עתיד לבוא ע"י קיום המצוה. וכמו בכל סיבה ומסובב שה'מסובב' כלול 'בכח' בהסיבה המביאה אותו). ומזה מובן, שבשעת אכילת הפסח, שאז נשלם הענין של קרבן פסח (ש"לא בא מתחילתו אלא לאכילה" (פסחים עו, ב)) – הרי אז נעשה כבר בכח ובהעלם הענין של יציאת מצרים (שכר המצוה).

ומעתה מובן היטב מ"ט למדים ב"ש שמיד אחר אכילת הפסח אומרים "בצאת ישראל ממצרים" – מאחר ואז ישנה כבר יצי"מ 'בכח', ומכיון שלשיטתם "אזלינן בתר בכח", אפשר מעתה להלל ולהודות על היציאה ממצרים.



פותחין הדלת

בפסח – פותחין הדלת (רמ"א וש"ע הרב או"ח סו"ס תפ). וכיון שהקב"ה מצוה לבנ"י לפתוח הדלת, בודאי שגם הוא בעצמו עושה כן [כדרשת חז"ל (שמו"ר פ"ל, ט. ירושלמי ר"ה פי"א ה"ג) על הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות"] – שבפסח פותח הקב"ה את כל הדלתות וכל השערים לכל אחד ואחת מישראל, וכל אחד, בלי להתחשב עם מעשיו במשך השנה שעברה, יכול אז להגיע למדריגות היותר נעלות, בדרך של פסיחה ודילוג, שלא בהדרגה כלל.

(תורת מנחם – התוועדויות ח"ג עמ' 12)

"מצה" "חירות" ו"פסח" בעבודה הכללית דחג הפסח

העבודה הכללית דחג הפסח – היציאה ממצרים כהכנה לקבלת התורה; ג' השלבים בעבודה זו הנרמזים בג' שמות החג "חג המצות", "זמן חירותנו" ו"חג הפסח"

א. היו"ט דפסח מצינו שנקרא בג' שמות: א) בתורה שבכתב (משפטים כג, טו. ועוד) נקרא "חג המצות". ב) בנוסח התפילה נקבע להוסיף "זמן חירותנו". ג) בלשון רז"ל (וכך גם בלשון בני אדם) נקראים כל שבעת (שמונת) הימים גם בשם "חג הפסח".
ויש לומר, שבהיו"ט דפסח יש נקודה כללית ותוכן עיקרי, ובתוכן נקודה זו ישנם ג' ענינים, הבאים לידי ביטוי בג' שמות אלו.

ומאחר שגם סדר בתורה הוא הוראה, ג' השמות (והענינים וההוראות שלהם) באים לפי סדר חשיבותם: לכל לראש בא ענין "חג המצות", השם דתורה שבכתב, אחרי כן – הענין ד"זמן חירותנו", שהוא מטבע שטבעו חכמים (אנשי כנסת הגדולה) לאמרו בתפלה, ואחרי כן – "חג הפסח" שהתקבל בלשון רז"ל (ובלשון בני אדם).

ב. דהנה, ענינה של יציאת מצרים הוא, לידת עם ישראל (כמבואר בנבואת יחזקאל (פרק טז ובמפרשים שם)). והטעם לזה שיצי"מ נקראת בלשון "לידה", אין זה רק משום שאז הי' הזמן שנעשו בני ישראל לעם (דאת זה שייך הרי לומר גם ביחס לעמים אחרים, להבדיל) אלא מפני שכאשר נעשו לעם, "נולדה" אצל בני"מ יציאות חדשה:

דהנה, תכלית הכוונה דיציאת מצרים היתה "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את

מעדני יום טוב

יא

האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב), שיבואו למעמד מתן תורה. ובזה הוא ענין ה'מציאות החדשה' שנפעלה בבני, דנעשו "עם של תורה" – ועד שכל מהות עם ישראל הוא בהתורה.

וענין זה הוא 'מציאות חדשה' לא רק משום שבגלות מצרים היו ישראל בשפל המצב ביותר, וממילא לא היו במעמד ומצב ראוי לקבל את התורה – אלא בעיקר מצד מעלת התורה, שהיא "אצלו אמון גו' שעשועים" (משלי ח, ל), "חמדה שגנוזה לך" (שבת פח, ב), דהתורה היא למעלה לגמרי ממדרגת הנבראים. ולכן, לגבי בני ישראל (כפי שהם למטה, ונוסף לזה – עוד במצרים) הי' זה דבר מחודש לגמרי, שלא בגדרם.

ובזה יבואר ענינם של ג' השמות – "חג המצות", "זמן חירותנו" ו"חג הפסח" – שהם מבטאים שלושה תנועות הדרושות כדי לפעול מציאות חדשה זו, כדלקמן.

ג. ויובן בהקדים משל, מסדר הלימוד דרב המלמד את תלמידו דבר שכל שאינו בערך לשכל התלמיד (מצ"ע), והרב מבאר לו הדבר באופן שיתקבל בשכלו [דג"ז הוא הולדה דמציאות חדשה ממש. דשכל זה הוא דבר חדש ממש אצל התלמיד (ולא רק מפני שעד עתה לא שמע את הדבר, אלא משום שהדבר בעצם הוא למעלה מגדר השכל של התלמיד)] דנצרכים בזה ג' שלבים:

לכל לראש צריך התלמיד להיות בתנועה של ביטול, כמאמר חז"ל (שבת ל, ב) ש"תלמיד חכם שיושב לפני רבו" צריכים להיות "שפתותיו נוטפות מר" (מרירות מחמת אימה. רש"י) – כי ראשית הכל צריך התלמיד להניח הנחותיו והבנותיו שלו הקודמות על הצד [דהרי ע"י הכוחות והשכל שלו איננו יכול לקבל שכל כזה, שנעלה לגמרי מגדר שכלו. והיינו ע"ד מה דאיתא בגמרא (ב"מ פה, א) על רבי זירא, שכשעלה לא"י "צם מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניי" – דבכדי שיוכל ללמוד כראוי תלמוד ירושלמי, הי' צריך לצאת מהמעמד ומצב הקודם שלו, ולשכוח את תלמוד בבלי]. והיינו ע"ד לשון חז"ל (ברכות מ, א) "כלי ריקן מחזיק" – דדוקא כשהוא בביטול ("כלי ריקן") שייך שיקבל השכל מן הרב.

אמנם כ"ז הוא בשעת קבלת השכל מרבו. אמנם לאחר מכן מוכרח התלמיד להשתדל להשיג את הסברא, ולזה הוא מוכרח להשתמש בשכל (המציאות) שלו. שכן, יחד עם זה שדוקא "כלי ריקן מחזיק" – הרי מוכרח להיות "כלי", ולכן לא די בתנועת הביטול, אלא צריכה להיות גם התנועה והפעולה הדרושה לקבלת וקליטת שכל, כלי המקבל ומחזיק.

אמנם, הבנה זו דהתלמיד, אינה עדיין תכלית שלימות ההבנה. דהרי הבנה זו היא כפי ששכל התלמיד משיג (דהיינו שלב הב', שהתלמיד מבין את הדבר-שכל בשכלו הוא). תכלית הלימוד היא דוקא כאשר התלמיד "קאי . . . אדעתי דרביי" (ע"ז ה, ב) – דאע"פ שבמצבו עתה עדיין איננו בגדר שיהי' מסוגל להבין את "דעתי דרביי" [שלא כן הרב מוכרח להשפיע לתלמיד שכל מצומצם שבערכו של שכל התלמיד (ואלו עומק השכל, כפי שהוא אצל הרב, הוא בהעלם בתוך השכל המצומצם)] – אעפ"כ צריכה להיות אצל התלמיד תנועה של יציאה מהגבלות

השכל שלו, שיצא ממעמד ומצב שכלו כפי שהוא עתה, עד שלבסוף יוכל גם לבוא למצב ששכלו יהי' באותה הדרגא דשכל הרב (שהוא שכל נעלה יותר ומסוג אחר לגמרי) – "קאי . . אדעת' דרבי'".

ד. כשם ששלושת התנועות הללו נדרשות בלימוד שכל חדש – כך גם, במכ"ש וק"ו, כשמדובר אודות שינוי כל המציאות של האדם, עד להפיכתו ל'מציאות חדשה'.

וכך גם בנוגע לנדוד – ה"לידה" של בני ישראל בתור עם ישראל – שהגמר והשלימות שלה היא כאשר "תעבדון את האלקים על ההר הזה", גם היא קשורה בג' ענינים אלו:

(א) בכדי שבנ"י יוכלו לקבל את התורה צריך להיות אצלם "תעבדון" – כעבודת עבד, שעושה את עבודתו בביטול וקבלת עול. דבשביל לקבל את תורת ה' צריכים להקדים "נעשה" ל"נשמע", דזה מורה על העבודה בקבלת עול – שאין חוקרים ודורשים להבין את הדבר "נשמע" אלא תיכף עושים מה שמצוה האדון ה'.

(ב) לאידך גיסא, ה"תעבדון" אינו באופן ש'שובר' את מציאותו של יהודי, אלא אדרבה, זה גופא הוא עצם מציאותו. [וע"ד דעת רשב"ג בנוגע למקוה (מקואות פ"ו מ"ז) שדגים אינם חוצצים, דמציאותם גופא היא מציאות המים. והרי התורה ובנ"י הם כדגים וים (ברכות סא, ב)], וכמו שאמרו חז"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (הגם שלכאורה הוא ענין של עבדות) – כי טבעו האמיתי של יהודי, מבריאתו, הוא לקיים תורה ומצוות. וכמאמר המשנה (קידושין בסופה) "אני נבראתי לשמש את קוניי". ולכן דוקא כאשר ישנו ה"תעבדון", אזי הוא בן חורין אמיתי (כי זו היא מציאותו האמיתית).

(ג) ע"י מתן תורה נפעל בבני ישראל שינוי שלא בערך, עד שגם ה"תעבדון" של יהודי – שלכאורה הרי זו עבודה במדידה והגבלה (בהתאם להגבלות של המציאות שלו) – הנה בפנימיות היא עבודה (שקשורה בנותן התורה ובמילא) למעלה ממדידה והגבלה.

וזהו תוכן שלושת השמות – "חג המצות", "זמן חירותנו" ו"חג הפסח":

"מצה" מורה על ביטול, העדר ההגבלה וההתנשאות (שלב הא'). "חירותנו" מורה על כך שהביטול מתקבל במציאות של בני ישראל באופן שניכר ונרגש הענין האמיתי של החירות (כנ"ל) ויש לו בזה עונג (שלב הב'). ו"פסח" הוא מלשון "דילוג" – הדילוג שלא בערך שהי' (והי' מוכרח להיות) ב(יצי"מ ו)מתן תורה – התנועה של יציאה מההגבלות שלהם ולהגיע למה שנעלה מהם שלא בערך (שלב הג').



פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בדין טיבול מצה בחרוסת

יביא מה שביאר הב"ח בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד גבי טיבול מצה בחרוסת, ויסיק דודאי לא איפליגו בגופא דדינא אי חרוסת מצוה / יקדים דברי הצפע"ג, דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד קאי בזמה"ז דוקא דזכר לעבדות בטל ויקשה בזה / יקדים לבאר דזכר לעבדות לא באה אלא להוסיף שלימות בהזכר לחירות / יבאר דזכר לחירות אינו סימן אלא ענין אמיתי, ויבאר לפ"ז פלוגתת הרמב"ם והראב"ד אם ישנו גדר דזכירה במקצת

א.

יביא מה שביאר הב"ח בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד גבי טיבול מצה בחרוסת, ויסיק דודאי לא איפליגו בגופא דדינא אי חרוסת מצוה

בנוגע לאכילת מצה – מצינו שפסק הרמב"ם (פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ח) דמטבילין אותה בחרוסת, וז"ל: "בזמן הזה . . . אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל". וכ"ה דעת רב עמרם גאון (הובא בספר המנהיג הל' פסח סי' עח. טור או"ח סתע"ה¹), רי"ן גיאנות ועוד (כמובא במגיד משנה כאן) שמטבילין המצה בחרוסת.

אבל הראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב "זה הבל". וגם הטור (או"ח סתע"ה) כתב על שיטה זו "ואיני יודע טיבול זה בחרוסת למה כו' ועוד הקשה בעל המנהיג (הל' פסח שם סי' ע"ט)² לדבריהם

(2) הובא גם באבודרהם שם. הקושיא הובאה גם ברבינו מנוח לרמב"ם שם. שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' אלף תרצב. ועוד. – במנהיג שם לפנינו "והלא המצה צריכה הסיבה זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט ולשעבוד והאיך יתחברו החירות והשעבוד זה עם זה שזה סותר את זה . . . ועוד בין למאן דאמר

(1) בהגה"מ לרמב"ם שם אות ח כתב "וכן מצאתי בתשובת הגאונים". ובאבודרהם במקומו הביא דיעה זו בשם רב עמרם ורבינו סעדי"א והרמב"ם.

(א) בסדור רב סעדי' גאון שלפנינו (ירושלים תשל"ט ע' קמה) כ' בנוגע למצה "ויטבלו במלח".

שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט והאיך יתחברו זה עם זה.¹

והנה בב"ח תירץ "שיש קצת סמך לדבריהם מדתנן (פסחים קיד, א) הביאו לפניו מצה וחרוסת וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצוה ר"א בר צדוק אומר מצוה וקשיא במאי קמיפליגי דכיון דהכל מודים דצריך להביא חרוסת מנ"מ אם הוא מצוה אם לאו דהא ודאי דאף לר"א ב"צ אין מברכין על החרוסת אע"פ שהוא מצוה כמ"ש רבינו² בסמוך. אלא ודאי דלת"ק דאינו מצוה ואינו מביאה אלא משום קפא⁴ לא בעינן ליה אלא למרור וירקות אבל לראב"צ דמצוה היא זכר לטיט⁴ א"כ אף למצה בעינן לה ומאחר שהרמב"ם בפ"ז (מהל' חו"מ הי"א) פסק כראב"צ דמצוה היא⁵ לכך פסק ג"כ דמטבל המצה בחרוסת. ומה שהקשה בעל המנהיג שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט כו' אפשר לומר דכוונתינו להורות בטיבול זה, שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו לחירות שהמצה זכר לו".

— הרי שפירש דברי הרמב"ם, דמקורו בשיטת ר"א בר צדוק דס"ל חרוסת "מצוה". אלא שלא ביאר דעת הראב"ד; ולכאו' נראה מדבריו, דהראב"ד פסק כת"ק שחרוסת אינה מצוה ואינו מביאה אלא משום קפא ולא בעינן ליה אלא למרור, ולכך ליכא שום טעם לטבל מצה בחרוסת.

אבל קשה לבאר כן פלוגתת הרמב"ם והראב"ד; שהרי מזה שהראב"ד לא השיג לעיל פ"ז ששם כתב הרמב"ם בפירוש שהחרוסת מצוה — משמע להדיא דגם הראב"ד מודה שהחרוסת מצוה (כראב"צ ולא כחכמים), ולא פליג אלא אדין טיבול מצה בחרוסת.

ואין לומר דזהו גופא שיטת חכמים דראב"ד⁶ — שיש מצוה בהבאתה על השולחן; אבל הטיבול אינה מצוה⁷, שהרי מסתימת לשונם: "הביאו לפניו מצה וחרוסת אע"פ שאין

אבל צ"ע, דהרי מסיים בסי' תעה שם (כהובא לעיל בפנים) "ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה שהוא זכר לטיט", כדעת ראב"צ, וכמפורש בפר"ח או"ח שם ס"א ד"ה וישקענו כולו בסופו "ומה שאנו מביאין חרוסת על השולחן משום דקיי"ל כראב"צ דהוי משום מצוה". וצריך לומר, שאדה"ז ס"ל (כהפר"ח שם סתע"ג ס"ה) דאף לראב"צ צריך לשקעו משום קפא. ע"ש. וכדברי הברכ"י שם ס"א בסופו.

(7) רבינו הזקן בשולחנו כ' (הל' פסח סי' תעג ס"כ) "ותקנו שיהי' לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים כו', לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים", ולהלן בסי' בפ"ע (תעה ס"א) כתב "ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה שהוא זכר לטיט".

חרוסת אינה מצוה אלא משום הקפא שבירקות אין למצה קפא, ובין למאן דאמר מצוה זכר לטיט אין המצה באה זכר לטיט אלא זכר לחירות" (ראה לקמן בפנים).

(3) כוונתו למ"ש בטור שם "לפי שהוא טפל למרור".

(4) ראה פסחים שם קטז, א.

(5) ראה מגיד משנה ולח"מ שם.

(6) ולכאורה כן משמע גם משו"ע אדה"ז, דהרי מ"ש בסי' תעה שם ד"ישקענו כולו (הכזית מרור) בחרוסת כדי להמית את הקפא. . . שבמרור שלא יזיקנו" (אלא שממשיך "ועכשיו אין נוהגין לשקעו כולו אלא בטיבול מקצתו. . . לפי שקפא זה אינו מצוי בינינו כו") — משמע שפסק כחכמים, ואעפ"כ כ' בסי' תעג שם דתקנו שתהי' החרוסת על השולחן כו'.

חרוסת מצוה⁸, משמע שאין בחרוסת מצוה "כלל"⁸.

ב.

יקדים דברי הצפע"נ, דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד קאי בזמה"ז דוקא דובר לעבדות בטל

אך יבואר זה בהקדים, דהנה עוד זאת מצאנו ראינו, שהראב"ד לא השיג על הרמב"ם בנוגע לטיבול מצה בחרוסת בזמן הבית. שכ' הרמב"ם לעיל מזה (ה"ו) בנוגע הסדר שבזמן הבית "ואח"כ כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ואח"כ מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הזבח", והראב"ד שם משיג רק עמ"ש הרמב"ם "כורך מצה ומרור כאחת" (ש"זהו כהלל מ"מ זה הסדר לא דייק"⁹) אבל לא על הטיבול בחרוסת.

ולפ"ז כתב לבאר בצפע"נ על הרמב"ם, דהראב"ד לא השיג אלא בנוגע טיבול מצה בחרוסת בזמה"ז ולא בנוגע הטיבול בזמן הבית.

וז"ל הצפע"נ: עיין בהשגות ובהה"מ. והנה גבי מצה יש ב' טעמים על מצות אכילתן אחד משום זכר לעוני ואחד משום זכר לחירות¹⁰. . ובמרור רק טעם אחד משום עבדות¹¹, וחרוסת ג"כ משום עבדות. והנה בזמן המקדש בודאי מטבילין המצה ג"כ בחרוסת אך בזה"ז כיון דחזינן דמצוה דזכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן רק במרור תיקנו משום זכר אבל במצה

8) אבל להעיר מסמ"ק סקמ"ד בסופו "מצוה לעשות חרוסת זכר לטיט. . והא דאמרינן התם אע"פ שאין חרוסת מצוה הכי פירושו אין מצוה אלא גם חובה משום קפא". וראה גם ארחות חיים הל' פסח אות טז "כמו שאמרו במשנה שאין חרוסת מצוה ואינו אלא לזכר בעלמא", וכ"ה בכל בו ס"ג (יב, ב), ולפנ"ז בכל בו (יא, ד) "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט. . זכר לתפוח" (שנאמר בגמ' לדעת ראב"ז), ולהלן שם (יג, ב) וצריך להשקיעו בחרוסת מפני התולעת. . קפא כו'. ולהעיר מפיהמ"ש פסחים (פ"י מ"ג) דחרוסת "זכר לטיט", אף שמפורש שם אח"כ שאין הלכה כראב"ז.

9) ראה בארוכה במפרשים בביאור השגת הראב"ד.

10) ומציין "עיין פסחים ד' קח ע"א". ובפשטות הכוונה בציונו היא רק ע"ז שמצה היא זכר לחירות, דאי' בגמ' שם "מצה צריך הסיכה" ופרש"י "כבני חורין שהוא זכר לגאולה". ועד"ז ברשב"ם שם.

11) ראה פסחים שם: מרור אין צריך הסיכה ופרש"י (ורשב"ם) "שהוא זכר לעבדות".

ומשמעות דבריו דאיכא ב' דינים נפרדים בחרוסת, דבתחילה מחוייב בהבאתה על השולחן, שתהי' לפניו בשעת אמירת ההגדה, ומלבד זה ישנה מצות הטיבול בחרוסת. דהדין הא', הבאתה לשולחן והיותה על השולחן בעת אמירת ההגדה, אינו שייך כלל להטיבול בה, ולכך לא הזכיר אדה"ז בדין ההבאה שהוא בשביל הטיבול.

וכן מוכח ממ"ש להלן (באותו סימן (סכ"ו)) לענין הבאת הירקות עם כל הדברים, וז"ל "טוב שיסדרם לפניו בקערה בענין שלא יצטרך לעבור על המצות דהיינו שהירקות יהיו סמוכים לו יותר מן המצה והמצה מן המרור וחרוסת והמרור והחרוסת מן ב' תבשילין, ויש שאין מקפידין על החרוסת וב' תבשילין אם יהיו סמוכים אליו דכיון שאינן באים על השולחן אלא לזכר בעלמא לא שייך אצלם אין מעבירין על המצות" (ראה חק יעקב או"ח שם סקט"ז). חזינן, דהשוותה החרוסת לב' תבשילין, שהבאתן על השולחן היא (לא בשביל אכילה, כ"א) רק "לזכר בעלמא", שיהיו על השולחן בעת אמירת ההגדה.

א"צ לתקן כיון דנשאר בו הטעם משום חירות דהוי מה"ת וא"כ לא שייך טיבול בחרוסת¹² ובזה פליגי רבינו עם הראב"ד ז"ל אם שייך תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא.

וכוונת הצפע"נ לבאר, שמה"ת בטל הזכר לעבדות שבמצה בזמה"ז (דמרור בזמן הזה אינו מן התורה) ונשאר בה רק הזכר לחירות, ופלוגת הרמב"ם והראב"ד היא, אם יש מקום לומר שהיתה תקנת חכמים מיוחדת שהמצה בזמן הזה תהי' גם זכר לעבדות (כמו שתיקנו מרור בזה"ז): הרמב"ם ס"ל שיש מקום לתקנה זו, ולכן ס"ל שגם בזה"ז צ"ל טיבול המצה בחרוסת, משא"כ להראב"ד אין מקום לתקנת חכמים מיוחדת על מעשה שיש עליו (בלאו הכי) חיוב מן התורה, וכיון שגם בלי התקנה יש חיוב לאכול מצה מה"ת (זכר לחירות), אין מקום שיתקנו חכמים עוד ענין באכילה זו, ולכן אין בזה"ז טיבול מצה בחרוסת.

ג.

יקשה בהא שחידש הצפע"נ דבזמה"ז זכר לעבדות בטל,
ובהא דלהרמב"ם חוסיפוה במצה בזמה"ז

אמנם שיטת הרמב"ם לפי ביאור הצפע"נ, צ"ב והסברה.

דאף כי בנוגע לאכילת מרור, מצינו שחזרו ותיקנו חכמינו ז"ל הענין דזכר לעבדות בזמן הזה; אמנם התינח במרור, מיהו במצה שכבר מחוייבים באכילתה מה"ת זכר לחירות, איזה ענין יש לבוא ולתקן שיהי' במצה גם זכר לעבדות, דהא לא ניתוסף ע"י כך שום מעשה חדש בעצם אכילת המצה (מלבד הטיבול בחרוסת שע"ז דנים). נולכאורה אינו דומה להדוגמאות שהובאו בצפע"נ שם כמו "בהך דברכות . . גבי משמשת שראתה נדה ובירושלמי שם אם יש שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה וכו'" – דשם הרי ע"י תקנת חכמים חל שם טומאה חדשה (הטומאה הקלה שמדרבנן), ומעין זה הוא בשאר דוגמאות שבצפע"נ שם, אבל בנדר"ד הרי לא נתוסף, לכאורה, שום מעשה או חלות דין על המצה על ידי תקנה זו].

עוד צ"ב בגוף דברי הצפע"נ שחידש דבזמה"ז "זכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן" – דלכאורה, הא דליתא למצות מרור מדאורייתא בזה"ז ה"ז מפני שאכילת מרור אינה מצוה לעצמה¹³ אלא טפילה לפסח וחשובה כמכשירי הפסח¹⁴, ולכן בזה"ז שאין פסח אין מצות

ברדב"ז שם תי' עוד "כי בחרוסת יש בו רמז לטיט ויש בו רמז לתחת התפוח עורתיך כו", ועד"ז בפר"ח שם סי' תע"ה ס"א ד"ה דעת הרמב"ם (בתי' הא'). ומה שהנ"ל לא תירצו כן י"ל לכאורה כי ברמב"ם לא נזכר כלל בחרוסת זכר לתפוח כ"א רק זכר לטיט.

(13) ראה רמב"ם הל' חו"מ פ"ז הי"ב. סהמ"צ מ"ע נו.

(14) ראה פסחים צ, א.

(12) ראה א' התירוצים (על קושיית ס' המנהיג) בשו"ת הרדב"ז שם "כי יש במצה רמז לשני דברים כו". וראה גם הגהות החת"ס לשו"ע או"ח ר"ס תעה, ומסיים "אך למאי דאמרינן מצה זו שאנו אוכלין על שלא הספיק וכו' והוה זכר לחירות א"כ אין מקום לחרוסת עם מצה". ולתי' הנ"ל (ולכאורה גם לשיטת הצפע"נ) אין מקום שיתחברו יחד החירות והשעבוד, ודלא כבב"ח שם.

מרור מה"ת (וכמ"ש הרמב"ם) – אבל הענין דזכר לעבדות שהוא חיוב לעצמו ואינו תלוי בקרבן, למה יבטל? וגם בתוכן הענין קשה להבין – דמדוע יהי' כן, שדוקא בזמן הזה (שאינן ביהמ"ק קיים) יבטל הזכר לעבדות וישאר רק הזכר לחירות?

ד.

יקדים לבאר דזכר לעבדות לא באה אלא לחוסיף שלימות בחובר לחירות

ונראה לבאר כ"ז, בהקדים ביאור הגדר דזכר לעבדות שבמצוות דלילה זה. דהנה זה ודאי, דאין הענין דזכר לעבדות כלילה זה ענין לעצמו, שירגיש האדם ענין העבדות והשעבוד; דהא כל מעשי לילה זה צ"ל דרך חירות דוקא ולא להיפוך ח"ו; אלא אדרבה: כל הענין דזכר לעבדות לא באה להשלים ולהוסיף בהרגש החירות דכאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים.

והיינו, במצוות דלילה זה ישנן שני חיובים כלליים דזכר ליצי"מ – המצוה שבדיבור, סיפור ביצי"מ, והמצוות שבמעשה, פסח מצה ומרור. ותוכן שניהם הוא להודיע גאולתנו וחירותנו, הן ע"י סיפור ביצי"מ בדיבור, והן על ידי מעשי וחיובי לילה זה – אכילת פסח מצה ומרור¹⁵.

והנה כשם שמצינו בנוגע סיפור יצי"מ שבדיבור, שצריך להתחיל בגנות, "מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בניסים ונפלאות שנעשה לנו ובחירותינו" – עד"ז הוא גם בזכר לחירות שבמעשי לילה זה, שצריך להדגיש בו את גודל העבדות והשעבוד שממנו היתה הגאולה, כדי להדגיש יותר הרגש החירות, ולכן צ"ל גם אכילת מרור ע"ש שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שרק ע"ז קיום המצות דחירות (דפסח ומצה) הוא בשלימות¹⁶.

ועפ"ז יש להמתיק דברי הב"ח (שהובאו לעיל) בתירוץ קושיית המנהיג (שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט והאיך יתחברו זה עם זה) – "דכוונתינו להורות בטיבול זה שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו", כלומר, שענין החירות וענין השעבוד קשורים זע"ז, כי על ידי זכר השעבוד (הטיט) נתוסף בזכר החירות, שהקב"ה הוציאנו משעבוד לגאולה.

וראה באבודרהם בפי' להגש"פ שם וכל בו (סנ"א)). ואכ"מ.

16 וזהו גם פירוש הדברים שמרור הוא חלק ממצות אכילת פסח ונחשב כמכשירי פסח, כי קיום מצות אכילת פסח "על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים", היא בשלימות דוקא יחד עם אכילת מרור ע"ש שמררו כו'.

15 ראה פרש"י ראה טז, ג. שו"ת הרא"ש כלל כד ס"ב. ולהעיר מב' הפירושים בדברי ר"ג (פסחים קטז, סע"א ואילך) כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח: אם לא יצא מצות סיפור יציאת מצרים (ראה רמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה. וכמפורש בקרית ספר להמב"ט שם. מאירי פסחים שם. ועוד) או שלא יצא ידי חובת פסח מצה ומרור (ראה חדא"ג מהרש"א פסחים שם. צל"ח שם. של"ה קנו, סע"ב.

ה.

יבאר דזכר לחירות אינו סימן אלא ענין אמיתי, ויבאר לפ"ז פלוגתת הרמב"ם והראב"ד אם ישנו גדר דזכירה במקצת

ובכ"ז יבוארו היטב דברי הצפע"נ דבזמה"ז "זכר לעבדות בטל" (מה"ת), וגם ביאור תוכן הענין – שדוקא בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים יבטל הזכר לעבדות וישאר רק הזכר לחירות; רק בהקדים זאת, דהנה הגדר דזכר לחירות שבלילה זה (בדיבור ובמעשה) אינם רק גדר של זכר שאבותינו היו עבדים ונגאלו, אלא שעבדות וגאולה זו שייכת להאדם עצמו. דכמו בסיפור יצ"מ "מתחיל¹⁷ ומודיע שעבדים היינו לפרעה . . . בנסים . . . שנעשו לנו ובחירותינו" עד"ז הוא בחירות שבמעשה, כמ"ש הרמב"ם ד"חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים כו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

ונמצינו למדים לפ"ז, דהחיוב דעשיית כל מעשי לילה זה דרך חירות אינו רק בתור סימן חיצוני, אלא החיוב הוא שע"י מעשים אלו ירגיש האדם את עצמו שהוא בן חורין, ש"יצאת לחירות ונפדית".

ובזאת יבואר הא דבזמן הגלות בטל המעשה דזכר לעבדות מן התורה; דמכיון שכל הענין דזכר לעבדות אינה מהות לעצמה וכנ"ל בארוכה, ולא באה אלא להשלים הרגש החירות, ממילא דחלוקים בזה טובא זמן המקדש מזמן הגלות: בזמן המקדש, שבנ"י נמצאים במצב של חירות, אזי יכולים לקיים החיוב להראות כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים, גם כאשר ישנו הזכר דשעבוד במעשה ע"י מרור; אבל בזמן שאין ישראל על אדמתם ונמצאים בגלות, הרי מעשה מיוחד המדגיש שעבוד (אכילת מרור); לא זו בלבד שאינה מוסיפה בהרגש החירות, אלא עוד זאת דאפשר שיגרום לחלישות בזכר לחירות והרגש החירות כדבעי, מאחר שסו"ס הוא נמצא במצב של גלות ושעבוד. ולכן "זכר לעבדות בטל" כדי שלא יבלבל לכך שכל מעשי לילה זה צ"ל דרך חירות.

ויובנו היטב דברי הראב"ד, דמסיק רק אזמן הזה ולא אזמן הבית, ובודאי נכון הדבר דכוונה הכללית שבטיבול המצה בחרוסת הוא "להורות שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו לחירות שהמצה זכר לו" (כמ"ש הב"ח); אלא שזהו בזמן הבית, משא"כ בזמן הזה שבטלה זכר לעוני שבמצה כדי לא להחליש הרגש החירות וכנ"ל בארוכה, ה"ה דבטלה טיבול המצה בחרוסת ג"כ מהאי טעמא – שלא להחליש הרגש החירות שבמצה ע"י הטיבול בחרוסת.

17) וראה שם ה"ב: אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות.

מעדני יום טוב

יט

אך לבאר שיטת הרמב"ם (שס"ל דגם בזמה"ז מטבל מצה בחרוסת), י"ל, דהנה טעם הדבר שמזכירים יצי"מ בכל דור ודור בזמן הגלות אף שנמצאים בגלות ועבדות, וכפי שאומרים בתחילת ההגדה¹⁸ "השתא עבדין" – הוא, כי עבדות מצרים היתה עבדות מיוחדת, וכל מצב דעבדות ושעבוד דבנ"י אינו בגדר וסוג דעבדי פרעה, שעבוד גלות מצרים, שנשאר ונעשו בנ"י משוחררים משעבוד זה¹⁹ לעולם.

וי"ל שזהו החילוק בין מרור וחרוסת, דשניהם זכר לעבדות, שמרור הוא משום עבדות, וחרוסת מדברי סופרים "ג"כ משום עבדות" וכמ"ש הצפע"ג. אלא שהזכר לעבדות במרור שייך לעבדות סתם (שכל עבדות יש בה מרירות כו'), וחרוסת היא "זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים", היינו שמורה על העבדות המיוחדת דמצרים²⁰. ועפ"ז יש לבאר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בזמה"ז, דפליגי אם ישנו לגדר ד"וזכרת כי עבד היית גו", גם כשא"א לקיימה בשלימות אלא בחלקו. ובזה פליגי, דבזמן המקדש, שנמצאים במצב דחירות, ואפשר לקיים מצות זכירת שעבוד וגאולת מצרים בשלימותה, "וזכרת כי עבד היית כלומר כאלו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית", הרי לכו"ע מטבילין מצה בחרוסת, המורה ע"ז "שהוציאנו מעבדות לחירות" שזה משלים הרגש החירות, וכנ"ל בארוכה. אבל בזמן הזה, שנמצאים במצב ד"עבדין", ואא"פ לקיים החיוב ד"וזכרת כי עבד היית . . ויצאת לחירות" בתכלית השלימות, השאלה היא אם יכולים לקיימו עכ"פ בחלקו, קיום ה"וזכרת" דיציאה משעבוד המיוחד דמצרים (שזה ישנו אפילו כשנמצאים בגלות כנ"ל):

הרמב"ם ס"ל שישנו לגדר ד"זכירה" במקצת, ולכן מטבל מצה בחרוסת, "להורות . . שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו", שהכוונה בזה להציאה מהעבדות דמצרים²¹ (שנרמז בטיט); ולהראב"ד אינו מתחלק ואין גאולה לחצאין, ובמילא, אף שמקיים סיפור ביצי"מ בכל הפרטים כו' [ומצות מצה גם בזמן הזה היא מדאורייתא, כי צריך לקיים לא רק סיפור ביצי"מ כ"א גם מעשה חירות], מ"מ, אא"פ לקיים הזכר לעבדות, "וזכרת כי עבד היית . . ויצאת לחירות" במעשה (בשלימות), כאשר הוא נמצא במצב ד"עבדין"²².

(חי"ב ע' 46 ואילך. הגש"פ הנ"ל ע' תלא ואילך) בביאור החילוק בין דברי הרמב"ם בפ"ז ה"ו ולשון אדה"ז סתע"ב ס"ז. ואכ"מ.

22) ואין זה סתירה מה שגם לדעת הראב"ד יש מצוה בזה"ל לאכול מרור שהוא זכר לעבדות, כי אינו באותו זמן ובאותה פעולה, משא"כ טיבול מצה בחרוסת, זכר לשעבוד בפעולה של חירות. ומה שכורך מצה ומרור בזה"ל היינו "זכר למקדש" (ל' הרמב"ם שם פ"ח סה"ח). וראה רבינו מנוח שם

18) ולהעיר שגם חלק זה של ההגדה הוא בכלל "מגיד", סיפור ביצי"מ. וראה בארוכה הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (קה"ת, תשמ"ו ואילך) ע' פא ואילך.

19) ראה בארוכה גבורת ה' למהר"ל פס"א (הובא לקמן בפנים ס"ח). הגש"פ שם ע' קפד ואילך (ולעיל שם ע' ז ואילך).

20) ראה גבורת ה' פס"ג.

21) ואין זה סתירה למשנת בארוכה בלקו"ש

[ויש לומר, שזהו דיוק לשון השגת הראב"ד "זה הבל", די"ל שמרמוז בזה, דזכירה כזו, לטיבול מצה בחרוסת "הוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו לחירות שהמצה זכר לו" בזמן הזה, על שם שאינה זכירה, אלא בגדר "הבל"].



אות כז "וכן דעת הראב"ד ז"ל . . שאף הכריכה צריך
טיבול כו".

"דהא אינה למצוה כלל אלא זכר בעלמא והמצוה
כבר קיים אותה". ולהעיר מארחות חיים הלכות פסח



**שביעי
של פסח**

“וישב הים לאיתנו” – “לתנאו” ו“לתקפו” שלמעלה ממציאותו

ביאור דברי המדרש עה”פ “וישב הים . . לאיתנו”, שבעת בריאתו התנה הקב”ה עם הים שיבקע לפני ישראל; הטעם שהוצרך להיות תנאי זה, הגם שפשיטא שהוא ביכולת הקב”ה גם בלא התנאי

א. “ויט משה את ידו על הים, וישב הים לפנות בוקר לאיתנו, ומצרים נסים לקראתו, וינער ה’ את מצרים בתוך הים” (שמות יד, כז). ובמדרש (ב”ר פ”ה, ה. שמו”ר פכ”א, ו) איתא כי תנאי התנה הקב”ה עם הים בשעת בריאתו, שיבקע לפני ישראל כשיצטרכו לעבור את הים. וזוהי כוונת הכתוב וישב הים גו’ לאיתנו (“לאיתנו” אותיות “לתנאיו” (בעה”ט עה”פ)) – “לתנאו שהתניתי עמו מתחילה”.

וצריך להבין: בפסוק “וישב הים גו’ לאיתנו” מדובר (לא על ענין בקיעת הים, כ”א להיפך) כיצד לאחר ש”ויבקעו המים” חזר הים למצבו הקודם, בו הי’ לפני קריעת ים סוף, וכיצד אומר המדרש שהכוונה ב”וישב גו’ לאיתנו” הוא “לתנאו”, לתנאי שיבקע?

במפרשים (ידי משה לבר”ש) אמנם מבארים שהתנאי שהתנה הקב”ה עם הים (שיבקע לפני ישראל) הי’, שאם לא יבקע לא יהיו בו יותר מים [בדוגמת מה שאמר ר’ פנחס בן יאיר לנהר גינאי (כשהנהר לא רצה להיבקע לפניו)] “אם אי אתה חולק מימך, גזרני עליך שלא יעברו בכ מים לעולם” (חולין ז, א).

ועפ”ז מבארים את מאמר המדרש “וישב הים לאיתנו – לתנאו” כלומר חזרת הים “לאיתנו”, הוא לפי שקיים את “תנאו”. כי אם לא הי’ מקיים את התנאי, היתה מציאותו מתבטלת.

אך התירוץ אינו מספיק, דלכאורה:

א) באם הים לא הי' מקיים את התנאי, הרי – לא רק שלא הי' איתן (לא הי' בו תוקף), אלא יתירה מזו – לא היו בו כלל מים יותר, ואילו ממה שאמרו ש"לתנאו, מרומז במילה "לאיתנו" שכוונתה – כפירוש רש"י (עה"פ) – לתקפו, משמע שרק תקפו של הים קשור בתנאי.

ב) הפירוש ב"וישב הים גו' לתנאו" הוא (שהים חזר) אל תנאו, אך לפי הנ"ל מסתבר שהכוונה ב"וישב הים" גו' לאיתנו – לתנאו" היא, שחזרת הים "לאיתנו" (לתקפו) נעשתה ע"י שקיים לפני כן את תנאו, ולא שעצם חזרתו היא תנאו?

ב. ויובן ביאור כל הנ"ל, בהקדים הקושי בתיבת "לאיתנו", שלכן מפרש המדרש "לתנאו".

מלשון הכתוב "וישב הים גו' לאיתנו", משתמע שיש כאן חידוש. ולכאורה, מה מקום יש כאן לחשוב שהנס "וישב את הים לחרבה" פעל בטבע הים חלישות כה גדולה עד אשר גם אח"כ לא נשאר בו התוקף הקודם, ובכדי לשלול זאת אומר הכתוב "וישב הים גו' לאיתנו"? ולכאורה הי' אפשר לכאר זה, ובהקדים, דבניסים ישנם שני סוגים:

א) נס המשנה את הטבע הקודם – כמו הנס של "ידו מצורעת כשלג" (שמות ד, 1), שלאחר הנס, נשארה היד מצורעת ע"פ טבע, וכדי שיהי' "שבה כבשרו" הוצרך להיות נס שני לבטל את הצרעת.

ב) שהמציאות שנתחדשה באמצעות הנס היא מציאות ניסית בכל רגע ורגע ואין לזה מקום בטבע – כדוגמת המים ש"נהפכו לדם", שאפילו לאחר שנהפכו לדם נשארו במהות מים, אלא שמחמת הנס בפועל נהיו לדם – ולכן, כשנפסק הנס, ממילא נתבטל שינוי המים לדם.

ובנוגע לענינו, הנס דקריעת ים סוף: אם נאמר שע"י "וישב את הים לחרבה" נשתנה הים ונהי' מציאות "יבשה" (כאופן הא'), נמצא שכאשר "וישב הים", נעשה מציאות חדשה – ולכן צריך להשמיענו הכתוב "וישב הים גו' לאיתנו", דהים חזר לתוקפו הקודם [וכפי שמדגיש רש"י: "לאיתנו – לתקפו הראשון"] שהרי גם בעת שהי' "חרבה", נשאר הוא – ים (כאופן הב').

אך תירוץ זה אינו מספיק, כי מלשון הכתוב משמע, שהנס דקריעת ים סוף הי' ע"י "ויולך ה' את הים ברוח קדים כל הלילה" [כי המים ש"נצבו כמו נד וכחומה" הי' ע"י שה(כח אלקי שהתלבש ב) "רוח קדים" פעל בהם במשך כל הזמן], הרי מזה גופא מובן שהים לא השתנה בעצם מהותו להיעשות יבשה. ובמילא הדרא קושיא לדוכתא: מהו החידוש ב"וישב הים גו' לאיתנו"?

לכן אומר המדרש שהכוונה ב"וישב הים גו' לאיתנו", היא, שהים חזר [לא לתוקפו שלפני קרי"ס (דמאי קמ"ל), כ"א] לתוקף שנתן לו הקב"ה בשעת הבריאה כשהתנה עמו שיבקע לפני ישראל, ותוקף זה גדול יותר – באין ערוך – מהתוקף שיש בו מצד עצמו (כדלקמן סעיף ד).

מעדני יום טוב

כה

ג. להבנת הדבר, יש להסביר תחילה מדוע הי' צריך הקב"ה להתנות עם הים מלכתחילה, בזמן הבריאה, שיבקע לפני ישראל. דהרי לכאורה, מאחר והעולם הוא בבעלותו המוחלטת של הקב"ה, מובן בפשטות שיכולתו ושלטונו על הים, הוא גם אם אינו מתנה עמו מלכתחילה על כך?

אלא הביאור בזה:

תכלית כוונת הבריאה, שנבראה "בשביל ישראל ובשביל התורה" (רש"י ר"פ בראשית), היא (לא רק שהעולם יאפשר לישראל לקיים תומ"צ, כדרך שדבר אחד משמש לשני – אך לו בעצמו אין חלק בכך, כ"א) שישראל באמצעות עבודתם בתומ"צ יכשירו את העולם עצמו ל"דירה לו ית" (תנחומא נשא טז).

וכיון שפירוש "דירה לו ית" הוא – דירה לעצמותו ית' (היינו, לא רק גילוי אלקות בדרגא השייכת לגילוי בעולמות, אלא הוא ית' כפי שהוא בעצמו), ובדוגמת דירת מלך בו"ד, שנמצא בה כפי שהוא בעצמו – לכן, אף שבריאית העולם היתה באופן שצמצם הקב"ה אור אלקותו ית', שיאיר בעולם רק מעט מזעיר (מה שהעולמות יכולים לקבל), הנה אעפ"כ, בכדי להשלים הכוונה ד"דירה לו ית", צריך להיות העולם מלכתחילה באופן כזה, שיהי' אפשר להתגלות בו אף אור אלקותו ית' כפי שהוא בעצמותו (כנ"ל).

ולזאת התנה הקב"ה עם הים וכן גם עם "כל מה שנברא בששת ימי בראשית", שכאשר יהי' צורך בזה – ישנו את טבעם בשביל ישראל:

אם הי' הנס נעשה בלא הקדמת תנאי זה (בתחילת הבריאה), כלומר אילו לא היתה בבריאה מצד עצמה נתינת מקום לניסים ושינוי הטבע, הי' נמצא שהנס ושינוי הטבע הבא מבחי' אור אלקותו ית' שלמעלה מגילוי בעולמות – הוא באופן הסותר ומבטל את מציאות הבריאה (שמצדה אין שייך שיאיר בה גילוי זה); ולכן ברא הקב"ה מלכתחילה את הים (ועד"ז כל הנבראים) בתנאי "שיקרע לפני ישראל", דאזי, כשנפעל הנס, הגילוי־אלקות הוא גם מצד הבריאה גופא.

ד. ע"פ כל הנ"ל מובן, שבאמצעות התנאי שהתנה הקב"ה עם הים (ועד"ז עם כל הנבראים – בזמן מעשה בראשית) שיבקע לפני ישראל, ניתן בו תוקף גדול בהרבה, מאשר התוקף הנמצא בו מצד עצם התהוותו (כפי שהי' בלא התנאי):

כאשר דבר מה קיים במשך זמן מסויים ואח"כ נפסקת מציאותו, הרי זו הוכחה שגם בזמן שהי' קיים, היתה זו מציאות 'חלשה', וחלישות זו עצמה (שהיתה במשך זמן קיומו) היא סיבת ההפסד.

מזה מובן שהעולם (מצד עצמו, כלומר כמו שהתהוותו האור מבחי' העשרה מאמרות) אין בו תוקף אמיתי, היות וכל בריאתו היא למשך "שית אלפי שנין" בלבד, ואח"כ עתיד להתבטל.

אולם באמצעות התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית – וברא אותם באופן כזה "שיעשו כרצון הצדיקים אף שאינם בטבעם", ה"ז מוכיח שהכוונה "בשביל ישראל" שבשבילה נברא העולם, היא ענינו הפנימי של העולם עצמו,

[שהרי אם הכוונה ב"בשביל ישראל" היתה רק כדרך שדבר אחר משמש לדבר שני שאין לו שייכות אליו, לא הי' אפשר לומר שההתהוות של מעשה בראשית תהי' באופן שהנבראים בעצמם יעשו היפך טבעם]

– וכיון שמציאותם של ישראל (מאחר שהם "נצר מטעי מעשה ידי" של הקב"ה) היא מציאות נצחית, לכן ע"י שהקב"ה הטביע במציאות של מע"ב "שיקויים רצון הצדיקים", ניתן בנבראים תוקף שלמעלה ממציאותם מצד עצמם, ענין הנצחיות.

ה. וזהו שכתוב במדרש על הפסוק "וישב הים גו' לאיתנו" "לתנאי שהתנתי עמו מתחלה":

כל זמן שעדיין הי' "ויעש את הים לחרבה" הי' אפשר לחשוב שע"י נס זה (נשתנה ו) נתבטלה מציאותו הקודמת של הים, ולכן עדיין לא נתגלה אז התוקף שקיבל הים ע"י התנאי.

אך כאשר הי' ה"וישב הים" [ובאופן של "וישב גו' לאיתנו" כפירוש הפשוט שנשאר במהותו – ואעפ"כ איפשרה מציאות הים עצמו מקום למילוי רצון הבורא, היפך טבעו], אז הגיע "לאיתנו – לתנאו" לתוקף שנמשך בו ע"י ה"תנאי" שלמעלה ממציאותו שמצד עצמו, כנ"ל.



בהא דאין מברכים שהחיינו בשביעי ש"פ

מביא מ"ש הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, וידייק מה שייתרו בטעם הדין, וגם שאדה"ז שינה מן הרמב"ם / יקדים דבגדר שהחיינו על המועד יש לפרש בב' אופנים, אי הוי מגדר ברכה על דבר הבא מזמן לזמן או דהויא על הזמן עצמו שבו המועד / יסיק דזהו שנתכוון הרמב"ם לחדש, כהאופן הב' שהוא על הזמן, ולזה מעיקרא הוי שש"פ מחוייב ורק שנפטר בתחילת החג / עפ"ז מיישב מה שהשמיט אדה"ז מדברי הרמב"ם שלא יטעו בפירוש כוונתו לדמותו להלל שהזכירו מקודם לזה

א.

יקשה מה שנוקק הרמב"ם להוסיף הא שכבר בריך בתחילת הפסח, ונגם מה שאדה"ז השמיט הא דאינו רגל בפ"ע

כ' הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט הכ"ג): "כל לילי יום טוב ובליל יום הכפורים אומרים שהחיינו, ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו (סוכה מז, א) מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בריך על הזמן בתחלת הפסח".

וצע"ק מה שהאריך הרמב"ם בטעם שאין מברכין שהחיינו בשביעי של פסח, דלכאורה הטעם "מפני שאינו רגל בפני עצמו" מספיק אף לזה, ומפני מה הזקיק לעצמו הוסיף גם מה ש"כבר בריך על הזמן בתחלת הפסח"?

ובפשטות י"ל בזה, דמלמד שבזה תליא מילתא, ובאם לא בריך כל ימי הפסח מברך באחש"פ!¹

הרמב"ם דין תשלומין דברכת שהחיינו (המפורש בש"ס), כי רימזו כאן.

(1) כ"כ גם בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סקמ"ד), ומתריך עפ"ז קושיית המנ"ח (מצוה ש), למה השמיט

אבל יש לומר עוד, דיתירה מזו קמ"ל הרמב"ם, ובהקדם מה שעד"ז צ"ע בלשון רבינו הזקן בשולחנו (הל' פסח (סת"צ ס"ב)), שכ' "ואין אומרים שהחיינו בקידוש של שתי לילות [האחרונים] כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח", והיינו שלא הביא כלל (תחילת לשון הרמב"ם) דשביעי של פסח "אינו רגל בפני עצמו", וכ' רק (עד"ד סיום לשון הרמב"ם) "שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח".

[ועוד תימה, הא במגן אברהם שם (סק"ו) אכן כ' (בקיצור) "שאינו רגל בפני עצמו", ואדה"ז השמיט ענין זה, ובמקום זה כ' "שכבר אמרו כו"!!].

ועוד יש להוסיף בזה דיוק, דהנה לעיל בסימן זה עצמו (סעיף ו), ביאר אדה"ז טעם אמירת הלל רק "בב' ימים טובים הראשונים של פסח אבל לא בחוש"מ וי"ט האחרונים" – לפי ש"בפסח שקרבנות כל הימים הן שוין לקרבנות י"ט הראשון לפיכך כולן טפלים² ליי"ט הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו³ ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו" (ערכין י, סע"א ואילך).

ועפ"ז תמוה ביותר, אמאי כתב גבי ברכת שהחיינו הטעם "שכבר אמרו כו", והא טעם זה עצמו (שכבר הביא קודם) שאין אומרים הלל בחוש"מ וי"ט האחרונים, שאינם "כמועד בפני עצמו ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים. ובהתחלת המועד", הוא בתוקפו אף לענין אמירת שהחיינו (שהיא רק על המועדים ש"מזמן לזמן אתי"⁴, ומברכים אותה רק "בהתחלת המועד"⁵), ומהו שהצריך עצמו לטעם אחר.

ב.

יחקור בנדר שהחיינו על יו"ט אי הוא על מה שנתחדש לנו מזמן לזמן,
או מגדר מחודש על זמן המועד, והנפקותא מזה

ויש לומר דטובא קמ"ל בהוספה זו, ובהקדים מה שיש להסתפק בגדר ברכת הזמן על המועדים, דיש לבארה בשני אופנים:

(א) החיוב הוא בדומה לברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש

ויו"ט שם.

(4) ל' הש"ס עירובין (מ, ב). ועד"ז בשו"ע אדה"ז או"ח סתרי"ט ס"ז. – וראה אבודרהם (סדר תפלות של חול שער ג' "ברכת המצות ומשפטיהם") דלא מצינו שהחיינו על דבר הבא בפחות מל' יום, וגם מזה הטעם אין אומרים זמן בשבתות. . מפני שהן בפחות מל' יום".

(5) ראה עירובין שם "זמן כל שבעה מי איכא".

אבל לכאורה צ"ע, כי ל"ל להרמב"ם לרמו דין זה (ורק גבי פסח), ולא כתבו בפירושו. ולהוסיף, שבשו"ע אדה"ז הביא בפירושו הדין דתשלומין (כדלקמן ס"ב), ומ"מ נקט לשון זו.
(2) אולי הוא ע"פ ל' הש"ס יומא (ב, סע"ב) "טפל דידי" (אלא ששם קאי גם בנוגע לסוכות, ואפילו שמע"צ).

(3) ראה רש"י ד"ה יחיד – תענית כה, ב. תוד"ה

מעדני יום טוב

כט

מזמן לזמן וכיו"ב, היינו שהיא מצד החידוש שבדבר⁶, וכן הוא בעניננו, שברכת הזמן על המועדים היא מגדר החידוש בהגיע זמן מיוחד זה⁷.

(ב) ברכת הזמן על המועדים היא ברכה על כללות זמן המועד (ולא רק על מצות המועד הבאה מזמן לזמן), דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על הזמן עצמו שבו הוא המועד (היינו לא מצד חידושו דהמועד מזמן לזמן, רק מעצם היות זמן זה זמן דמועד⁸).

והנפקותא בין שני אופנים אלו היא לענין תשלומין של ברכת הזמן, כפי שנפסק להלכה (במגן אברהם (ר"ס תעג, וכן בר"ס תרמג⁹), וכן בשו"ע אדה"ז (סתע"ג ס"ב. סתרמ"ג ס"ה)) ד"אם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה", שגדרן של תשלומין אלה תלוי בשני האופנים הנ"ל:

להאופן הא' שברכת שהחיינו על המועדים היא מגדר החידוש בהגעת זמן מיוחד זה שיש בו המצוה, הרי זמן החיוב של ברכה זו הוא אך בליל ראשון של חג¹⁰, בעת הגעת החג¹¹ (וזוהי כוונת הברכה, על הגעת זמן המועד), דאז הוא עת החידוש, ורק שאם לא בירכה אז, משלימה כל שבעת ימי החג¹²;

משא"כ לאופן הב', הרי הברכה חלה על כל רגע ורגע מזמן המועד¹⁰ (ולא רק מתי שנתחדש

שברמב"ם הל' ברכות (פ"א) הביא רק ברכת שהחיינו על קניית דבר חדש וכיו"ב, וכן על מצוה הבאה מזמן לזמן – ולא ברכת שהחיינו על המועדים.

9 מעירובין שם. סוכה מז, ריש ע"ב. – ובמנ"ח (מצוה ש) תמה על הרמב"ם שלא הביא דין זה. וכבר העירו שלא הובא גם בטור ושו"ע. ואכ"מ.

10 ראה עד"ז בשו"ת ראשית ביכורים (לרב"צ הכהן, מ"ץ דווילנא – ח"ב ס"ד) לענין ברכת שהחיינו, אם "כל שבעה תשלומי יו"ט א' הם או כולם תשלומין זל"ז" – כעין פלוגתת ר"י ור"א (חגיגה ט, א) לענין תשלומי רא"י וחגיגה, אם תשלומין דראשון הם או תשלומין זל"ז וכל יום ויום מימי החג חובה באפי' נפשי' הוא. – וראה לקמן הערה 18.

11 להעיר מרש"י שבת (כג, א ד"ה ל): אבל זמן משהגיענו להתחלת הזמן הגיענו.

12 דלא כברכת שהחיינו בעניני הרשות, דפליגי הפוסקים במי שלא בירך ברא"י הראשונה אם יכול לברך ברא"י שני' (רמ"א ומג"א או"ח סרכ"ה ס"ג. ועוד), משא"כ בנדו"ד שלכו"ע יש תשלומין בשאר ימי החג.

6 שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש – ראה סדר ברכת הנהנין לאדה"ז (רפ"ב. וראה שם ס"ו) "כל שמחת לבב הבאה לאדם". שו"ע אדה"ז או"ח סתרמ"א ס"א (לענין ברכת שהחיינו על מצות) "על השמחה שיש לאדם מן המצוה". – וראה לקו"ש חי"ט ע' 372 הערה 12. וש"נ.

7 וכן משמע לכאורה מעירובין שם "אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן" (אלא י"ל, דלפי המסקנא שם, "רשות לא קא מיבעי לי. . חובה מאי", אינו כן).

ולהעיר מהמשך ל' אדה"ז בשו"ע או"ח שם "ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום. . בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן". ומשמע שברכת הזמן על המועד היא כברכת הזמן על מצוה הבאה מזמן לזמן. אלא שבכל אופן צ"ע לכאורה בל' אדה"ז שם "בשביל מצות קידוש היום" (ולא נקט שהיא על זמן המועד). וראה לשונו בסת"ב ס"ג "ונפטרות בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה". ואכ"מ.

8 ועפ"ז י"ל שאינו מטעם שמחה – ראה לעיל הערה 6 – אלא מפני עצם זמן המועד. ולהעיר

לנו, בעת כניסתו בתחילה), היינו שמעיקרא דדינא כל רגע ורגע של המועד מחוייב הוא בברכה זו, אלא שהברכה שבליל ראשון פוטרת כל החג כולו. ולפ"ז, גם כשמברכים בשאר ימי החג אינו מגדר דתשלומין אחר זמן הברכה, אלא כל המועד הוא זמנה¹³.

[ונפק"מ להלכה¹⁴ בזה, ע"ד מ"ש הצפע"נ¹⁵ בנוגע למצוות שיש להן זמן נמשך, די שחקור "אם ר"ל דהחייב הוא עליו תיכף רק שיכול להשלימו בזמן, או שמתחילה הדין כך שיכול לעשותו כל¹⁶ זמן זה"¹⁷, "ונפק"מ אם אירע לו אונס אח"כ אם הוי גדר תשלומין אז עבר" (כיון דבעת החייב לא ה' אונס), משא"כ אם כל הזמן הנמשך נקרא זמן המצוה, אזי אינו עובר כי נאנס בזמן החייב].

ג.

יסיק דזהו שהגדר הרמב"ם, דשהחיינו הוי על הזמן ומעיקרא מחוייב בו אף שש"פ, ולכך השמיט אדה"ז הא דהוא רגל בפ"ע

עפ"ז יש לכאר טעם הוספת הרמב"ם בדין אי אמירת שהחיינו כשביעי של פסח ("מפני שאינו רגל בפני עצמו) וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", ובהקדם, דזה שאין מברכים שהחיינו כשביעי של פסח לפי שאינו רגל בפני עצמו, יש לכאר בשני אופנים – בהתאם לב' האופנים הנ"ל (סעיף ב):

בחגיגה שם בחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני). ע"ש באורך. – אלא דלכאורה כנדוד, גם אם היא תשלומין דראשון, י"ל, שכיון שאצל הגר "הגיע" זמן המועד רק באמצע החג, חייב לברך אז. ואכ"מ. (15) ראה צפע"נ על הרמב"ם בתחילתו (א, בג), ובארוכה בהשמטות לשם (בסוף צפע"נ הפלאה – נד, ב ואילך). מהד"ת (כו, א. פט, א). ועוד. (16) אלא שבנדוד, ברכת שהחיינו, לכ"ע חייבים לברך לכתחילה בליל י"ט הראשון על כוס קידוש, אלא שכיון שתוכן הברכה הוא על (כללות) זמן החג, נמצא, שכל המועד הוא זמן הברכה (ולא זמן תשלומין). (17) ועיין צפע"נ שם, דלאופן זה עשיית המצוה היא פעולה נמשכת על כל זמן החייב.

(13) ע"ד האופן בצפע"נ (שבעה ערה 15) לענין קרבנות החג, "דכל ז' ימי החג הוי זמן חגיגה לא גדר תשלומין" (אפילו לא "תשלומין זל"ז"^א). ועפ"ז תומתק ל' הברייתא (עירובין שם) "שבעה אלו שבעת ימי הפסח", שמשמעה שישנו זמן "כל שבעה" (כקושיית הגמ' שם). [ול' אדה"ז (סתרמ"ג שם) "יש לה תשלומין כל שבעה" – אף שס"ל כאופן הב' שבפנים (כדלקמן ס"ג) – י"ל בפשטות, כי לכתחילה צריך לברך שהחיינו בליל ראשון של חג על כוס של קידוש דוקא. וראה לקמן הערה 16]. (14) ובראשית ביכורים שם, דנפק"מ בגר שנתגייר^ב באמצע החג אם חייב לברך (ע"ד הנפק"מ

(א) ולהעיר משו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"ב ס"ב, דברכת הזמן שייך רק כשהתורה הקפידה לא על הזמן של כך וכך רק הנקודה (של זמן). ע"ש. וראה שיחת י"ט כסלו תשי"ג. (ב) ובקטן שנתגדל לכאורה תלוי אם תרי דרבנן

(א) ולהעיר משו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"ב ס"ב, דברכת הזמן שייך רק כשהתורה הקפידה לא על הזמן של כך וכך רק הנקודה (של זמן). ע"ש. וראה שיחת י"ט כסלו תשי"ג. (ב) ובקטן שנתגדל לכאורה תלוי אם תרי דרבנן

להדרך הא', הנה כיון שאינו רגל בפני עצמו רק הוא המשך מימים הראשונים, מעיקרא אין שום חיוב לברך בו שהחיינו, כיון שאין כאן חידוש, שהרי ליתא בזה הענין ד"הגיענו" למועד חדש. אמנם, להדרך הב' אתי לן דמעצם הדין איכא חיוב ברכת שהחיינו על שביעי של פסח עצמו, דהא כל רגע ורגע של המועד חייב בברכה, ורק שכיון ששביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו, הנה לזה הברכה שבירך בתחילת החג פוטרת גם החיוב שלו.

ויש לומר, שלזה נתכוון הרמב"ם (ועד"ז רבינו הזקן בשולחנו) במה שכ' שאין אומרים שהחיינו בשביעי של פסח לפי ש"כבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", דבזה הגדיר לנו כהאופן הב' הנ"ל¹⁸, שמעצם הדין איכא חיוב ברכת שהחיינו גם בשביעי של פסח, ורק שחיוב זה נפטר¹⁹ בברכתו שבירך "בתחילת הפסח" (כיון שאינו רגל בפ"ע).

ובזה יש לבאר גם הא דהשמיט אדה"ז (תחילת לשון הרמב"ם) "שאינו רגל בפני עצמו", וכתב רק "כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח", דאילו הי' כותב הא דשביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו, הוי בזה מקום לטעות שכוונתו כאן היא בדומה למ"ש לפנ"ז לענין אי אמירת הלל בחוש"מ וי"ט האחרונים של פסח, ש"כולן טפלים לי"ט הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו" – דעד"ז נימא בפירוש דבריו לענין ברכת שהחיינו בשביעי של פסח, שתיקנו לברכה רק "בהתחלת המועד" (כשמגיע זמן המועד), ואח"כ אין כאן שום חיוב מעיקרא ;

ולכך השמיט אדה"ז הלשון "אינו רגל בפני עצמו", להדגיש יותר ההבדל והחילוק בין אי אמירת הלל (בחוש"מ וי"ט האחרונים) שהזכירו מקודם לבין אי אמירת שהחיינו בשביעי ואחרון של פסח, דהווי ב' גדרים שונים ומחולקים זמ"ז, והא דאין אומרים אז שהחיינו הוא מפני שנפטר בברכתו שבירך בלילות הראשונים של חג, ולא שליכא בו שום חיוב מעיקרא.

וכל יום חובה באפי' נפשי' הוא – י"ל דשאני ברכת שהחיינו שענינה הברכה על השמחה והחידוש בהגעת זמן המועד (משא"כ במצוות החג, שחיובן הוא בכל רגע ורגע של החג).

19) עפ"ז יומתק ל' אדה"ז "שכבר אמרו" (ולא נקט כל' הרמב"ם "שכבר בירך") – כי בלשון זו מודגש יותר שגם שש"פ חייב בברכת שהחיינו אלא ש"כבר אמרו (היינו שהחיינו דשש"פ) בב' לילות הראשונים כו".

ולהעיר גם מל' אדה"ז גבי ר"ה (סת"ר ס"ה) "שב' הימים הן קדושה א' וכיום א' הן חשובין א"כ נפטר בזמן של אתמול" (ולא – שאין חיוב).

18) ואף שלענין קרבנות החג קיי"ל (רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ד) דכולן תשלומין דראשון, י"ל דזהו רק לענין קרבנות החג שיש לימוד ממ"ש (אמור כג, מא) "אותו", "אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה" (וראה רש"י שם ד"ה כולן תשלומין דראשון) [ועד"ז לענין קיום מצוות החג, את"ל שהחיוב הוא רק על תחילת זמן החג (וראה צפע"ג שהובא לעיל), ה"ז מפני שרצון התורה שהגברא יקיים המצוה בהקדם, תיכף בתחילת החג] – משא"כ ברכת הזמן, שהיא על החפצא דזמן המועד, הרי חיובה חל על כל הזמן.

[ולאידך, גם את"ל גבי קרבנות תשלומין זל"ז