

הלל בליל הסדר

א. מה נשתנה ההלל הזה

במאמר זה נדון בקריאת הלל של ליל הסדר, ובפרט בטיב היחס שבין הלל זה למצות קריאת הלל של שאר רגלים וימים טובים. והנה מצינו כמה הבדלים בין הלל של ליל הסדר לבין קריאת הלל של שאר ימים טובים: א. בהלל של ליל הסדר אין מברכים "לקרוא את ההלל". ב. בליל הסדר קוראים הלל בלילה, למרות שבשאר ימים טובים קוראים רק ביום. ג. בליל הסדר קוראים הלל בישיבה, אך בשאר רגלים קוראים בעמידה. ד. בהלל של ליל הסדר מפסיקים באמצעתו לאכול מצה ולסעוד, לעומת ההלל של שאר ימים טובים שקוראים אותו ברציפות. וצריך עיון, האם הלל של ליל הסדר הוא אותו דין ומצוות הלל של שאר ימים טובים ורגלים, או דילמא הלל של ליל הסדר הוא דין בפני עצמו שאינו קשור למצות הלל של הרגלים.

1. הפסק באמצע הלל

והנה לגבי ההפסק שמפסיקים באמצע הלל של ליל הסדר, בפסחים (קטז:) מבואר שמתחילין את ההלל במגיד על הכוס השני: "מזגו לו כוס שני ... כאן הבן שואל אביו ... לפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה ... רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור ... בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה

ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה. עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה. ובית הלל אומרים: עד חלמיש למעינו מים”.

ומבואר בפסחים שם (ק"ז): שאע"פ שמתחילין את ההלל במגיד על הכוס השני, אין גומרים אותו אלא על הכוס הרביעי, לאחר אכילת מצה ומרור וקרבן פסח ולאחר הסעודה וברכת המזון: "מזוגו לו כוס שלישי מברך על מזונו. רביעי - גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר". וצריך עיון מאי שנא הלל זה שתקנו להפסיק באמצע קריאתו, ומדוע לא תקנו קריאתו ברציפות כמו בשאר רגלים?

2. ברכה

ולענין ברכה, נוהגים שלא לברך "לקרוא את ההלל" בליל הסדר. עיין בטור אורח חיים (סימן תע"ג) שהביא בשם הקדמונים שאין לברך עליו: "הרי"ץ גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע". ויש לדון אם מוכח מזה שהלל זה בליל הסדר אינו בגדר מצות הלל של הרגלים. ועל כל פנים צ"ע מדוע תקנו קריאת הלל בליל הסדר בלי ברכת המצוה הרגילה "לקרוא את ההלל".

3. הלל בלילה

הבדל נוסף בדין הלל של ליל הסדר הוא זמן קריאתו בלילה. במגילה (כ:) מבואר שמצות הלל היא ביום, כדאיתא במשנה שם: "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל, ולתקיעת שופר, ולנטילת לולב וכו'". ובגמרא שם מבואר שילפינן ליה מגז"כ: "כל היום כשר לקריאת ההלל דכתיב ממזרח שמש עד מבואו, רב יוסף אומר: זה היום עשה ה'". וצ"ע ביסוד הלל של ליל הסדר שקריאתו בלילה, נגד משנה מפורשת שזמן קריאת הלל הוא ביום.

4. הלל בישיבה

השבולי הלקט (ענין ראש חודש סימן קעג) פסק שצריכים לעמוד בשעת קריאת הלל. והטעם הוא שקריאת הלל היא עדות שבחו של מקום

ונפלאותיו ונסיו, וכל הגדת עדות צריך להיות בעמידה. ועייין שם שהוכיח שצריכים לעמוד לקריאת הלל מלשון הכתוב "הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה'": "והורה מורי הר"ר מאיר נר"ו דמצות הלל קריאתו מעומד והטעם כתב אחי ר' בנימין נר"ו על שם הכתוב הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' כלומר הללו את השם בעמידה לפי שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו ונסיו שעשה לנו ומצות עדות בעמידה שנאמר ועמדו שני האנשים ובעדים הכתוב מדבר". וא"כ צ"ע בקריאת ההלל של ליל הסדר שקוראים אותו בישיבה.

ב. חלוק דין הלל של ליל הסדר מדין הלל של שאר ימים טובים

עולה בידינו שדיני הלל של ליל הסדר חלוקין מדיני הלל של שאר רגלים וימים טובים: מצד שאין מברכים עליו "לקרוא את ההלל", מצד ההפסק שמפסיקים באמצעותו, מצד זמן קריאתו בלילה, ומצד דרך קריאתו בישיבה ולא בעמידה. ויש לדון אם שינויים אלו מעידים על חילוק יסודי בין הלל של ליל הסדר לבין הלל של שאר זמנים ומועדים. ואם לא – אם הבדלים אלו אינם מעידים על חילוק יסודי – צ"ע מדוע קבעו הלל זה בצורה שונה מההלל של שאר רגלים? מה נשתנה ההלל הזה מכל ההללות?

והנה מכח שינויים אלו הסיקו כמה ראשונים שקריאת הלל בליל הסדר אינו בגדר מצוות הלל ואין בו דין קריאת הלל, אלא הרי הוא ביטוי כללי ל"שמחת הבעלים" בליל הסדר או שהוא נקרא כחלק מסיפור המאורעות, מה שאירע ומה שהיה, בשעת יציאת מצרים. לפי מהלך זה, אין קשר בין ההלל שאומרים בליל הסדר לבין ההלל שקוראים בשאר רגלים.¹

וזה לשון הר"י מיגאש (שו"ת סימן מד): "וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל ... ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום משום דמצוה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים במקדש

¹ גם אין קשר בין ההלל שאומרים ביום ראשון של פסח בשחרית, שהוא מדין קריאת הלל ברגלים, לדיון הלל של ליל הסדר.

שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהן אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה אלא כעין שמחת בעלים היא ונתנית שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה". ומדוייק הוא שהר"י מיגאש הוכיח כן מזמן קריאתו בלילה בליל הסדר, שהוא סותר לדין קריאת הלל של הרגלים שהוא ביום.

וכעין זה כתב רב האי גאון ורב צמח גאון שאין לברך על הלל בליל הסדר שאין בו דין קריאת הלל, שאין אומרים אותו בליל הסדר אלא כמי שאומר שירה (תשובות הגאונים שערי תשובה סימן קב): "ורבינו האי ז"ל דמלתא כדקאמר רב צמח ז"ל שאין מברכין עליו בלילי פסחים לגמור ואין אנו אומרים אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה שכן שנינו רבן גמליאל וכו' ובסופה לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו' כך היא שנויה במשנתנו וכן מנהג כל ישראל ולפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו ויפה אמר".²

וכן הוכיח המאירי (מגילה כ:): מזמן קריאת הלל בליל הסדר שהוא בלילה – בניגוד לקביעת המשנה במגילה שמצוות הלל היא ביום – שבאמת אין בהלל זה דין מצות הלל כלל, אלא הרי הוא נגרר בתר ההגדה וסיפור המאורעות של יציאת מצרים: "ונשוב לביאור המשנה בדברים שמצותן כל היום ושכל היום כשר בהם ... ורבים למדים מכאן בהלל שבילילי פסחים שאינו חובה, ואגב גררא של הגדה הוא נאמר".

ולפי מהלך זה מובן שפיר כל החילוקים הנ"ל בין הלל דליל הסדר לבין הלל דשאר ימים טובים – שקוראין אותו בלילה, ואין מברכין עליו, ומפסיקין באמצעתו, וקוראין אותו בישיבה – שהלל זה אינו בגדר מצוות וקריאת הלל. לפי גישה זו, הלל של ליל הסדר אינו קשור ואינו נוגע לקריאת הלל של יום טוב, שהלל בליל הסדר אינו אלא ביטוי ל"שמחת הבעלים (כלשון הר"י מיגאש) או "כאומר שירה" בעלמא (בלשון רב האי

² ומשמע שדייק כן מלשון המשנה בפסחים (טז:): שכחלק מקריאת ההגדה אומרים "לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו'". כלומר, כחלק מסיפור ההגדה צריך להגיד ולספר שאנו חייבים להלל להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, אבל לא דוקא שיש חובת קריאת הלל בליל הסדר עצמו. והשווה למה שכתב האורחות חיים, לקמן, ש"לפיכך" הוא במקום ברכת המצווה על קריאת הלל בליל הסדר.

גאון) או חלק מסיפור יציאת מצרים (בלשון המאירי "אגב גררא של הגדה הוא נאמר")³.

ג. השיר יהיה לכם כליל התקדש חג

אולם, מהלך זה, שמבחינן בין הלל של הרגלים לבין הלל של ליל הסדר, צריך עיון גדול. דהנה בערכין (י:) הגמ' דנה בפרטי דיני הלל ובטיב חיובו, והגמ' שם סומכת על חיוב הלל כליל הסדר כמקור לאמירת הלל בשאר רגלים. הסוגיא שם דנה באיזו ימים גומרים בהם את ההלל, ואם יש חיוב הלל בראש חודש. והגמ' שם הוכיחה מ"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ישעיהו ל: כט), פסוק העוסק באמירת הלל כליל פסח (דהיינו ליל התקדש חג), שאין אומרים הלל אלא בזמנים הקדושים באיסור מלאכה, דהיינו הימים טובים, לאפוקי ראש חודש.⁴ יוצא, שהלל של ליל

³ ואפשר שנחלקו בזה המאירי והר"י מיגאש אם קריאת פסוקים אלו כליל הסדר היא בתורת הגדה וסיפור יציאת מצרים על מה שאירע ומה שקרה, או אם היא "כעין שמחת בעלים ... ונתנית שבח והודאה לפני המקום". אבל אלו ואלו מסכימים שלא מדובר במצות וחובת הלל שמקיימים בשאר רגלים.

ועיין בחידושי הגרי"ז (הלכות חנוכה) שביאר בשיטת רב האי גאון: "הרי דהלל תרי דיני איתנהו בי, דיש הלל שדינו שאומרים אותו בתורת אומר שירה, כמו הלל של לילי פסחים דהפסח טעון הלל באכילתו, ודינו שנאמר בתורת שירה ולא בתורת קורין כמש"כ רב האי גאון ז"ל, והלל זה לא נתקנה בו ברכה, ועוד איכא דין מסוים של קריאת הלל שהוא מצוה מד"ס בי"ח ימים שהיחיד גומר בהם את הלל ודינו הוא דין קריאה ולא דין אמירת שירה ונתקנה עליו ברכה כמו על כל מצוה שמד"ס".

⁴ לגבי הקשר בין "ליל התקדש חג" וליל הסדר, עיין פסחים (צה:) שהגמ' לומדת מפסוק זה שצריכים קריאת הלל בשעת אכילת קרבן פסח כליל הסדר: "הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי? - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחזקדק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג - טעון ברכה". ועיין אבן עזרא (ישעיהו פ"ק ל פסוק כט) "כליל התקדש חג, ליל הפסח". וכן ברש"י שם "כליל התקדש חג - כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים". ובמצודת דוד (שם): "השיר יהיה לכם בעת יפלו מחנה סנחריב יהיה לכם שיר כמו השיר שהיה במצרים כלילה אשר התקדש להיות בו חג והוא ליל פסח". וברד"ק שם: "השיר - באותו היום שתהיה המגפה במחנה אשר יהיה לכם יושבי ירושלים שיר ושמחה כמו הלילה שמתקדש בו החג והוא הלילה של חג ששמחים בו ואומרים בו שיר כן יהיה לכם זה ביום מפלת מחנה אשר שתשמחו ותשירו ותהללו לאל שעשה לכם נס גדול".

הסדר ("ליל התקדש חג") הוא המקור שבעינינו זמן הקדוש באיסור מלאכה כדי לחייב הלל בימים טובים. וא"כ משתמע שהלל של ליל הסדר הוא אותו דין וחיוב הלל של שאר רגלים. אילו היה מדובר בדין בפני עצמו של "שירה" או "שמחה בעלמא" או "אגב גררא של ההגדה" אינו מובן היאך הגמ' סומכת על הלל של ליל הסדר כמקור לדיני הלל של הרגלים.

וז"ל הסוגיא בערכין (י:): "ראש חודש דאיקרי מועד לימא? לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאיין מקודש לחג אין טעון שירה". וע"כ שהלל של ליל הסדר הוא אותו דין הלל של שאר הרגלים.

ועיין גם בהשגות הראב"ד להלכות חנוכה (ג:ו) שכתב שהמקור למצוות עשה של קריאת הלל ב"ח ימים שגומרים בהם את הלל הוא מ"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג": "א"א ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעי' ל, כט)". ואם מקור מצות הלל ב"ח הימים הוא מהלימוד מקריאת הלל בליל פסח, יוצא אפוא שדין קריאת הלל של ליל פסח הוא אותו דין הלל של הרגלים והימים טובים.

והנה עיין בחידושי הרמב"ן (פסחים קיח). שנראה מדבריו שדייק כן מהסוגיא בערכין, והסיק לא זו בלבד שהלל של ליל פסח הוא אותו חיוב ומצות הלל של שאר הרגלים, אלא אף זו, שהלל של ליל פסח הוא הבנין-אב והאב-טיפוס לחובת הלל ברגלים. ומכיון שכן, הסיק הרמב"ן שצריכים לברך על הלל בליל הסדר כמו שמברכים על הלל בשאר ימים טובים.

וז"ל הרמב"ן בחידושו למס' פסחים (קיח): "קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל שקבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל שהלל בלילי פסחים טעון ברכה אשר קדשנו לגמור את ההלל. ותמה על עצמן היאך לא יהא טעון ברכה, שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה, וכן שנינו (צ"ה א') הראשון טעון הלל באכילתו, וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ולמה לא יברכו". מדברי הרמב"ן מבואר שדין הלל בליל הסדר הוא מעיקר מצות הלל כמו בשאר רגלים, ואפילו יותר מהם ("אין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת הגאולה").

ונראה שהרמב"ן אזיל לשיטתו בפירושו על התורה (שמות יב). עיי"ש שביאר שיש דין מיוחד לקדש ליל הסדר בעבודת אכילת קרבן פסח ולזכור הניסים ולגמור את ההלל עם שאר מצוות הלילה: "וטעם הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם - שזה הלילה שהיה שמור לשם להוציאם ממצרים הוא לה', כלומר מקודש לשמו, שמורים לכל בני ישראל לדורותם, שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הניסים, ולתת הלל והודאה לשמו, כמו שאמר (להלן יג י) ושמרת את החקה הזאת, ואמר (דברים טז א) שמור את חדש האביב".

וא"כ משמע שהלל זה אינו רק "שמחת הבעלים" או "שירה בעלמא" או "אגב גררא של ההגדה" אלא מעיקר קיום מצוות ליל פסח מדאורייתא בתורת ליל שמורים, שיהיה הלילה מקודש לשמו על ידי סדר עבודת הלילה באכילת קרבן פסח וקריאת הלל.

יוצא לנו, שנחלקו הראשונים בהבנת קריאת הלל בליל הסדר. לפי הר"י מיגאש ורב האי גאון ורב צמח גאון, קריאת הלל בליל הסדר חלוק ממצות הלל של שאר הרגלים ושונה ממנו. בליל הסדר אין כאן אלא שמחת הבעלים ושירה בעלמא ולכן אין מברכים עליו. אך לפי הרמב"ן, לא זו בלבד דהלל של ליל הסדר הוא בתורת חובת הלל של הרגלים, אלא אף זו: הלל של ליל הסדר הוא ה"אבי אבות" וה"אב-טיפוס" להלל של הרגלים, וכלשונו: "אין לך הלל חובה כאכילת פסחים".

והנה נראה שמחלוקת זו בין הראשונים בטיב קריאת הלל בליל הסדר כבר נחלקו בו התנאים. גרסינן בערכין (י). "שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת". מגירסא זו משמע שהלל של ליל הסדר אינו בכלל הי"ח ימים שגומרים בהם את הלל, שהרי אין זכר להלל זה בכרייתא זו הקובעת הזמנים הקבועים שקוראים בהם הלל. אך בתוספתא (סוכה מהד' ליברמן ג:ב) גרסינן: "שמונה עשר יום בשנה וליילה אחד קורין בהן את ההלל ואילו הן שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח ולילו ויום טוב של עצרת". לפי גירסא זו, הלל של ליל הסדר כלול יחד עם שאר קריאות הלל של הרגלים.

ברם, שיטת הרמב"ן צריכה עיון היטב. דהנה אי נימא שההלל בליל הסדר הוא מדין קריאת הלל של הרגלים, וכמו שביאר הרמב"ן וכדמשמע מהתוספתא בסוכה, צ"ע מפני מה קבעו קריאת הלל זו בצורה שונה מקריאתו בשאר רגלים—עם כל השינויים שהזכרנו לעיל: עם הפסק באמצעתו, ובישיבה, ובלילה?

ועיין ברמב"ן שביאר לענין ההפסק שמפסיקין באמצעתו, שאף על פי שמפסיקין באמצע ההלל לאכול את הסעודה ולקיים מצוות מצה וקרבת פסח, מ"מ אין זה הפסק לענין ברכת הלל. ראשית, שגם אם הפסיק, לא ביטל את הברכה. ועוד, שכך הוא סדר עבודת הערב וכך היא מצוות וצורת ההלל של ליל הסדר לפזרו ולחלקו בין קיום המצוות השונות של הערב. ולפי"ז אין כאן הפסק, שכך היא צורתו של הלל זה, כעין תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד בראש השנה שתפילת מוסף אינו מפסיק מאחר שכך הוא סדר היום.

וז"ל הרמב"ן: "וההפסקה שנתקשית על הגאונים והלא הם אמרו שכל מצוה אחת אם הפסיק ושח בינתים אינו חוזר ומברך, כמו שהלל שמברכים קודם לקריאתו ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק ולא הוצרך לחזור ולברך, ולכתחלה מתירין לו אף בק"ש מפני הכבוד ומפני היראה, ועוד שלדבריהם שם תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד ברכה אחת לכולן ואסור להפסיק בהן ואעפ"כ אומר תפלה ואשרי דסדרו של יום אינו הפסק, ואף כאן אינו הפסק שכך התקינו למצוה וסדרו של יום הוא".

אך גם לפי"ז צ"ע מדוע קבעו צורת ההלל של ליל הסדר באופן זה לחלקו ולפזרו, חלק במגיד על כוס השני, וחלק לאחר הסעודה וברכת המזון על הכוס הרביעי. וכן צ"ע בעיקר קריאת הלל זה שהוא בלילה, מה שלא מצינו בשום מקום אחר ונגד הסוגיא במגילה שקובעת שמצוות הלל היא ביום. וכן צ"ע למה קוראים אותו בישיבה, דבר שלא מצינו בשום הלל אחר.

ד. יסוד מצות הלל

והנה כדי לעמוד על טיב הלל זה בליל הסדר, עלינו לעיין ביסוד המחייב של מצות הלל.

הודאה על הגאולה

הסמ"ק (מצוה קמו) מנה מצות עשה של הלל במנין המצוות שלו, ופירש מצות הלל בזה הלשון: "להלל בזמנים קבועים דכתיב (דברים י') הוא תהלתך ואמרו רבותינו (ערכין דף י') בארץ ישראל שמונה עשר יום ולילה אחד. ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות וכן מי שאירע (ברכו) נ"ה רמב"ם הל' ברכו' פ"י סמ"ג עשין סי' כ"ו טוא"ח רי"ט) לו נס כגון ארבע' שצריכין להודות ירדי הים והולכי מדברות וחולה שנתרפא ויוצא מבית האסורין צריך לברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הגומל לחייבי' טובות שגמלני כל טוב וצרי' שיהא שם עשר' בני אדם ותרי מינייהו רבנן. והעולם אומרי' מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה ונהגו לברך אחר קריאת התורה."

ומדויק בדבריו שלדעתו יסוד מצוות הלל הוא כעין ברכת הגומל של הצבור, לתת הודאה על גאולתם, כמו שהיחיד חייב להודות בברכת הגומל כשהוא יורד בים, או הולך במדבר, חולה שנתרפא, או יוצא מבית האסורין. ולכן הסמ"ק הביא ב' ההלכות הללו ביחד באותה מצווה. אלא שבנס שאירע ליחיד, היחיד חייב להודות ע"י ברכת הגומל. ואילו בנס שאירע לצבור, הציבור חייבים לקרוא את ההלל. בשניהם מדבור באותו מחייב: להודות על הנס ועל הישועה שאירעו.

סמך להבנה זו נמצא בסוף מס' פסחים (ק"ז): "אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה - משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". משמע שיסוד מצות הלל הוא הודאה על ישועה וגאולה של הצבור.

ועיין ברש"י שביאר שהיינו טעמא לקריאת הלל בחנוכה: "על כל צרה שלא תבא עליהם... כלומר שאם חס ושלום תבוא צרה עליהן ויושעו ממנה, אומרים אותו על גאולתן, כגון חנוכה"⁵.

⁵ וכן הוא במגילת תענית: "ומה ראו לגמר בהם את ההלל ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל הם מקדימין לפניו בהלל ובשבח וכך הוא אומר בספר

ועיין גם ברבנו יונה (ברכות ז: -ח. בדפי הרי"ף) שכתב בשם רבנו תם: "כך הוא הענין שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור שבשעה שהיה לכל ישראל צרה והיה הקדוש ברוך הוא עושה עמהם נס היו עושים יום טוב והיו אומרים הלל והיו חייבין לברך על קריאתו אף על פי שלא היו גומרין אותו ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל דכתיב וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם וגו'".

ולפי"ז נוכל לומר שחובת הלל של חנוכה דאורייתא אע"פ שחנוכה עצמה אינו מדאורייתא, מכיון שהישועה מן הצרה והנס שאירע בו מחייבים הלל מדאורייתא. וכן ביאר ר' דניאל הבבלי (שו"ת מעשה ניסים סימן א): "ונתחייב מזה ג"כ אשר נהללו ונשבחו ית' בכל זמן יתראה לנו גבורתו ונצחוננו, וע"כ אמרו ז"ל כי ההלל בימי חנוכה דאורייתא, לא כי ימי חנוכה כתובים בתורה".⁶

וכן משמע מהסוגיא במגילה (יד.) לענין פורים, שמעיקר הדין יש חיוב אמירת הלל בפורים מקל וחומר שנגאלו ממיתה לחיים: "תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן

עזרא ויענו כל העם בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה' על הוסד בית ה' ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה. להקדוש ברוך הוא לעשות נסים ונפלאות ולנו להללו ולברכו שנאמר על עמך ברכתך סלה."

⁶ וכעין זה כתב החתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ב יורה דעה סימן רלג), שהציע שיש חיוב מדאורייתא לקרוא הלל בחנוכה ובפורים על הישועה: "קביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא ולפע"ד לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם, אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נר? או לעשות זכר אחר זהו דרבנן, והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מצות עשה דאורייתא אך העושה שום זכר יהי' מה שהיה עכ"פ ביום א' מימי חנוכה, ואפי' לא הדליק נרות ולא שלח מנות בפורים וכדומה אינו אלא עבריין דרבנן, ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאורייתא לומר שירה כמו שצויה בפסח לספר יציאת מצרים בפה ה' ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וא"כ הי' יוצדק קצת דברי בה"ג שהאריכו בו רמב"ם ורמב"ן בשערים דס' המצות".

שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן? - אי הכי הלל נמי נימא ... רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא".⁷

לפי הבנה זו ביסוד מצוות קריאת הלל י"ל שהטעם שאומרים הלל ברגלים הוא זכר לישועות שאירעו בהם, והרגלים עצמם הם זכר לניסים, וכמו שאנו מדגישים בקידוש היום "זכר ליציאת מצרים". וכן כתב ר' דניאל הבבלי (עיין שו"ת מעשה ניסים א) להסביר מדוע קוראים הלל ברגלים: "והציווי בזה הוא מאמר השליח ע"ה שירו לה' כי גאה גאה, וכבר באר שהמועדים כולם זכר ליציאת מצרים".

אך לפי מהלך זה, שיסוד מצות הלל נובע מהחיוב להודות ולהלל על כל צרה שלא תבא עלינו לכשנגאלין אומרים שירה, צריך עיון, שהרי בש"ס הציעו שיש צד לקרוא הלל בראש השנה וביום הכיפורים. וזה לשון הגמ' בערכין (י:): "ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא! משום דר' אבהו, דאמר רבי אבהו, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים? אמר להן: אפשר, מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני?"

משמע, שמצד יסוד המחייב של מצות הלל, מעיקר הדין יש צד לחיוב הלל בר"ה וביוה"כ, אלא שלמסקנת הסוגיא אין לאומרו מחישוב צדדי, שאינו ראוי לומר שירה כש"ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו".

ועיין ברמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק ג הלכה ו) שביאר "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה". ובפירוש המשניות (ראש השנה פרק ד) כתב: "אין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה

⁷ וכן דנו האחרונים אם נעשה נס לקהל מסויים האם יש חובת קריאת הלל על אותה קהל לדורות על הנס והישועה. עיין במאירי (פסחים קיז): "כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל הימנה רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה אלא שאינו מברך עליו וכן הדין בכל ציבור וציבור כך היה יסוד נביאים לאמרו על כל צרה וצרה כשנגאלים ממנה". ועיין בשו"ת חיים שאל (ב:יא). ועיין מה שדנו בזה האחרונים לענין קריאת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים. עיין, לדוגמא, בשו"ת יביע אומר (ו:מא).

והכנעה לפני ה' ויראה ממנו וניסה אליו ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש".

וצ"ע לפי הסמ"ק והחתם סופר וכל הנלווים עליהם, הרי אין כל בסיס לומר הלל בראש השנה וביום הכיפורים שהרי בימים אלו אין גאולה ונס להודות עליו. אם המחייב של הלל הוא הודאה על הנס וגאולה מעת צרה, אין מקום להסוגיא בערכין להציע חובת הלל בר"ה ויוה"כ.

והגע בעצמך שמדברי הרמב"ם ומהסוגיא משמע אדרבה שמעיקר הדין יש צד לקריאת הלל, אלא שאין אומרים אותו מחישוב משני, מטעם שאינו ראוי לשמוח ולשיש ולהיות בשמחה יתירה בר"ה וביה"כ. ועיין בספר הרוקח (ראש השנה סימן ר) דמשמע שהטעם שלמסקנא אין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ הוא חישוב מקרי וצדדי לגמרי: מפני שיש פסוקים מסוימים בהלל, כגון "כי חלצת נפשי ממות", שאין ראוי לאומרם היכא שדינו תלוי ועומד וספרי מתים עדיין פתוחים לפני הקב"ה. והוה יהרא לומר פסוקים אלו קודם גמר דינו.

וז"ל הרוקח (שם): "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה בראש השנה וביום הכיפורים. אמר להם איפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים וישראל אומרים שירה לפני לפי שכתוב כי חלצת נפשי ממות והיום הוא יום הדין". וגדולה מזו: הראבי"ה הסיק (ראש השנה סימן תקלח) שלפי שיטת רבי יוסי שאדם נדון בכל יום (עיין ר"ה טז). יש לקרוא הלל בר"ה וביום הכיפורים למסקנא: "ולרבי יוסי נראה דאומר הלל נמי בראש השנה ויום הכיפורים".⁸

והנה אי נימא שיסוד חיוב הלל הוא הודאה על גאולה, אינו מובן כל השיטות הנ"ל שמעיקר הדין יש חיוב קריאת הלל בראש השנה ויוה"כ. הרי ימים טובים אלו אינם באים על גאולה וישועה ואינם זכר לניסים. וכן

⁸ ולכאורה הטעם לכך הוא שאם אדם נידון בכל יום על כרחך אין סתירה בין יום-דין לבין קריאת הלל, שהרי יש ימים טובים שחייבים בקריאת הלל (סוכות, פסח, שבועות) וגם ימים אלו הם ימי-דין, שאדם נידון בכל יום.

יש להקשות מחג השבועות, שהוא זמן מתן תורתנו, שלכאורה אין בזה מימד של גאולה וישועה מעת צרה, ומכל מקום יש בו חובת קריאת הלל.

ובשו"ת מעשה ניסים (סימן א) לר' אברהם בן הרמב"ם שהבאנו לעיל הובא שיטת ר' דניאל הבבלי ש"הציווי בןקריאת הלל] הוא מאמר השליח ע"ה שירו לה' כי גאה גאה, וכבר באר שהמועדים כולם זכר ליציאת מצרים". ואפשר שכוונתו ליישב קושיא זו. ותשובתו היא שבמידה מסוימת יש בכל המועדים, ואפילו ר"ה ויוה"כ וחג השבועות, זכר ליציאת מצרים, כמו שאנו מזכירים בקידוש על היין. וא"כ יש צד לקריאת הלל בכל יום טוב, אף אם עיקר היום טוב וסיבתו אינו נקבע על ישועה או גאולה מצרה, דבכל המועדים יש צד של זכר ליציאת מצרים.

אך גישה זו דחוקה, דעכ"פ מכיוון שזכירת יציאת מצרים אינו חלק מעיקר מצוות היום דר"ה ויוה"כ וחג השבועות מהיכי תיתי שנקבע קריאת הלל. עיקר קדושת היום של ר"ה ויה"כ הם ימי זכרון, וימי דין, וימי סליחה ומחילה וכפרה, לא זכר ליציאת מצרים. וכן לגבי שבועות עיקר קדושת היום הוא זמן מתן תורתנו. ועוד קשה מהסוגיא בערכין (י-יא) שתלה חובת קריאת הלל בקדושת היום ובטיב קרבנות המוספים ובאיסור מלאכה. א"כ, קשה להסביר מצוות הלל על בסיס הודאה על הגאולה בלבד, ולכן עלינו להעמיק יותר ביסוד המחייב של מצוות הלל ולחפש יסוד אחר לחובת מצווה זו.

קדושת היום ועבודת היום

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א) פיתח גישה אחרת ליסוד מצוות הלל: "והנראה מדבריהם שהוא [מצות הלל] מן התורה ... שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה אלא שמיצעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה. ושם במסכת ערכין (יא א) אמרו מניין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב אי זו היא עבודה שהיא בשמחה

ובטוב לבב הוי אומר זו שירה. אם כן אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב שמחה ונתרכבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללם."

לדעת הרמב"ן מצוות הלל נובעת משמחת יום טוב וקדושת היום של הימים טובים. מקור מצווה זו, לדעת הרמב"ן, הוא הפסוק (במדבר י:י) שמחייב שירה בכלי בימים טובים ("ביום שמחתכם ומועדיכם") בשעת הבאת הקרבנות במקדש: "וּבְיָוִם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עֲלִיתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלַמֵיכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזִכְרוֹן לְפָנַי אֲלֹהֵיכֶם אֲנִי יִקְנֶה אֶלְהֵיכֶם". והגם שהפסוק עוסק בשירה בכלי, כבר הסיקו חז"ל "שעיקר השירה בפה, והכלי הוא רק לבסומי קלא" (ערכין יא).

ומדויק הוא שעיקר מצות שירת הלל בימים טובים הוא בשעת העבודה, בזמן הקרבת קרבנות היום לפני ה': "ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם", דהיינו שמחת השיר על הקרבן. ונראה שזבחי היום הם הביטויים לקדושת היום במקדש, וכמו שנבאר לקמן.

ולפי מהלך זה, שמצוות הלל נובעת מקדושת היום ומצות שמחת יום טוב, מובן מאליו מדוע מצוות הלל מוגבלת לימים טובים הקדשים באיסור מלאכה. איסור מלאכה תמיד כרוך עם קדושת היום.⁹ וזה לשון הסוגיא בערכין (י:): "שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא! לא איקרי מועד. ראש חודש דאיברי מועד לימא! לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאינן מקודש לחג אין טעון שירה".

יוצא לפי הרמב"ן, שחיוב מצות הלל נובע מקדושת היום והחיוב לקיים מצוות ועבודת היום בשמחה ("עבודה שיש בה שמחה"). לפי מהלך זה, נוכל להבין כמה דינים המוכיחים שקריאת הלל תלויה בטיב קדושת היום, שקדושת היום משפיעה על טיב קריאת ההלל, ושקריאת הלל משולבת עם מצוות היום, וכמו שנבאר להלן.

⁹ עיין מאמרו של אבי מורי בבית יצחק* בענין "איסור מלאכה בשבת וביום טוב".

ה. הקשר בין הלל לקדושת היום ומצוות היום

הלל בסוכות: חלוקין בקרבנותיהן

כדי להוכיח קשר זה בין קדושת היום לבין מצות הלל, והשפעת קדושת היום על טיב צורת ההלל, נעייין בהלכות קריאת הלל של סוכות. הגמ' בערכין (י.) מבחינה בין דין קריאת הלל בסוכות לבין דין קריאת הלל בפסח. בפסח אין גומרים את ההלל אלא ביום ראשון בלבד, ואילו בסוכות גומרים אותו בכל יום ויום: "שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג ... ויום טוב הראשון של פסח". ועיי"ש שהקשו בגמ' מאי שנא סוכות מפסח, ותירצו שהשינוי במצוות הלל נובע משינוי בקרבנות היום. בפסח אין חילוק בקרבנות המוספים שמקריבים בכל יום בפסח. בכל יום משבעת ימי הפסח מביאים אותו קרבן מוסף. אך בסוכות יש חילוק בקרבנותיה, שבכל יום מביאין קרבן מוסף שונה מחבירו. וז"ל הסוגיא בערכין (י.): "מאי שנא בחג דאמרי' [הלל] כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן [הלל] כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן".

ולכאורה סוגיא זו צ"ב, דמה ענין קרבנות המוספים אצל קריאת הלל? ומדוע קריאת הלל תלוייה בחילוק קרבנות המוספין? והנראה בזה שקרבנות המוספים נובעים מקדושת היום ומעידים על טיבה.¹⁰ וא"כ

¹⁰ וכן הוא לשון הגמ' בזבחים (צ-צא.) בסוגיא דתדיר ומקודש, שקרבן התמיד מוגדר כ"תדיר" מכיון שהוא נקרב בכל יום, אך קרבן המוסף מוגדר כ"מקודש" מאחר והוא נובע מקדושת היום של המועד: "איבעיא להו: תדיר ומקודש, איזה מהם קודם? תדיר קודם משום דתדיר, או דלמא מקודש קדים דקדיש? תא שמע: תמידין קודמין למוספין, ואף ע"ג דמוספין קדישי". ועיי"ש ברש"י (ד"ה ואף): "מוספין שם שבת עליהן שהם באים חובה לה והתמידין באין אף בחול".

דוגמה לרעיון זה שקרבנות המוספים מבטאים את טיב קדושת היום, נמצאת בדברי המדרש תנחומא (פרשת פנחס אות יד) בענין קרבן מוסף של שמיני עצרת: "אתה מוצא בחג ישראל מקריבים שבעים פרים על שבעים אומות ... אמר להם הקדוש ברוך הוא שבעת ימי החג שהייתם מקריבים לפני קרבנות על אומות העולם, אבל עכשיו קרבו על עצמיכם, ביום השמיני עצרת תהיה לכם ... פר אחד איל אחד (במדבר כט לו). משל למלך שעשה סעודה שבעה ימים, וזימן כל בני המדינה בשבעת ימי המשתה, כיון שעברו שבעת ימי המשתה, אמר לאוהבו כבר יצאנו ידי בני המדינה, נגלגל אני ואתה במה

שתמצא, ליטרא בישראל או דג או ירק, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, כל קרבנות שהקרבתם בשבעת ימי החג על אומות העולם הייתם מקריבים, אבל ביום השמיני עצרת תהיה לכם, גלגלו במה שאתם מוצאים, בפר אחד ואיל אחד”.

וכעין זה בסוכה (נה:): “שבעים פרים כנגד מי - כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה - כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך”.

הרי שקרבן מוסף של שמיני עצרת מבטא טיב קדושת היום של שמיני עצרת לא רק כרגל בפני עצמו מנותק מחג הסוכות, שבגז מביאים קרבנות על אומות העולם ואילו בשמיני עצרת מביאים על בני ישראל. נוסף על כך, קרבן המוסף של שמיני עצרת מבטא את אופי קדושת הזמן של שמיני עצרת כיום שחוגג את היחס המיוחד בין המלך לבין אוהבו לאחר שיצאו שאר בני המדינה מן המשתה.

ועיין גם ברש"י סוכה (נה: ד"ה שבעים) שביאר הקשר בין קדושת הזמן של סוכת לבין השבעים פרים שמביאים על האומות: “שבעים פרים - פרי החג שבעים הם, חוץ משל שמיני, כנגד שבעים אומות לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם - לפי שנידונין בחג על המים”. הרי שקרבנות המוספים שמביאים בכל יום של חג הסוכות קשורים לאופי הזמן כשעת הדין על המים.

נביא עוד דוגמה מקרבנות המוספין של שבת ושל ראש חודש להוכיח היאך מוספי היום מבטאים את אופי קדושת היום של ימים אלו. בשבת אין מביאים למוספין אלא עולות. ועיין בחידושי המהר"ל מפראג (חולין ס:): שביאר ש”אין קרבן חטאת בשבת - כי הוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן”. ולכן בנוסח תפילת מוסף של שבת אנו מדגישים “רצית קרבנותיה”, להדגיש שהוא יום רצון בלי חטא וחטאת. וכן ביאר הר”י בן יקר, רבו של הרמב”ן, בפירושו התפילות והברכות שלו (דף קיא): “רצית קרבנותיה - ויש מפרשים לפי שאין שער לחטאת בשבת”. יוצא שקרבנות המוספים של שבת שהן אך ורק עולות, בלי חטאת, מבטאים את טיב קדושת היום כ”יום מנוחה, יום שהכל מתוקן”.

לגבי קרבן מוסף של ראש חודש, עיין בחולין (ס:): ששעיר חטאת של ראש חודש הוא כפרה על מיעוט הירח: “אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח! והיינו דאמר ר”ש בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו (במדבר כ”ח) לה’ - אמר הקדוש ברוך הוא: שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח”. גם קרבן מוסף זה מעיד על טיב קדושת היום של ראש החודש. עיין בספר עיני תפילה שביאר בנוסח תפילת מוסף של ראש חודש במה שאנו אומרים “ראשי חדשים לכפרה”: “על חטאת הקהל שמאחרין עונותיהם קץ הגאולה האחרונה ומאריכין פגימת הלבנה ופגימת מלכות בית דוד”. שהרי לעתיד לבא יתחדש אור הלבנה כאור החמה, ולכן שעיר החטאת של ראש חודש מסמן את איחור הגאולה על ידי עוונות בית ישראל. וכי האי גוונא איתא בחידושי אגדות של המהר”ל מפראג (חולין שם): “וכאשר הוקטן אז בא לה מקרה העולם הזה מבני אדם שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש ובשביל זה, שהוא דומה לעולם הזה, מונין לה לישראל”. הרי שהשעיר חטאת של ראש חודש מעיד על טיב קדושת הזמן של ראש חודש שקשור עם פגימת הלבנה, שנפסדת ומתחדשת כל חודש.

פירוש דברי הגמ' הוא שבחג הסוכות כל יום ויום הוה קדושת היום וקדושת הזמן בפני עצמה, והסימן לכך שמביאין בכל יום קרבן מוסף שונה מיום שקדמו לו ומהיום שלאחריו. חילוק קרבנות המוספים בכל יום משבעת ימי החג מעיד על חילוק קדושת הימים. והטעם שגומרים הלל בכל יום בסוכות הוא מפני שמצות הלל נובעת במישרין מקדושת היום ומשמחת היום, ומכיון שקדושת היום של כל ימי הסוכות שונה מחברתה – והראיה לכך שחלוקין בקרבנותיהן – יש מחייב חדש בכל יום לגמור את ההלל. מה שאין כן בפסח שאין התחדשות בקדושת היום בכל יום – והראיה לכך שמביאין אותו קרבן מוסף בכל ימי הפסח – אין טעם לחדש קריאת הלל, ולכן אין גומרים את ההלל אלא ביום ראשון בלבד (בארץ ישראל).

והן הן דברי הרמב"ן שמצות הלל נובעת מקדושת היום ומשמחת היום המבוטאת על ידי הקרבת הקרבנות במקדש: ש"הוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם כי עיקר השירה בפה". ולכן טיב מצוות קריאת הלל תלוייה בקדושת היום. ומכיון שקדושת הזמן של סוכות שונה במהותה מקדושת הזמן של פסח, גם קריאת ההלל בסוכות שונה בדיניה ובפרטיה מהלל בפסח. בפסח יש קדושת היום אחת המתפשטת לאורך כל שבעת ימי הפסח, ולכן אין להתחדש קריאת הלל לאחר יום הראשון.¹¹ ובסוכות בכל יום ויום יש קדושת היום חדשה בפני עצמה, ולכן גומרים את ההלל בכל יום ויום.

ולכן בני ישראל קובעים את מועדיהם לפי הירח מפני שהוא מורה על מצבנו בעולם הזה, עד שיתחדש הלכנה להיות כאור החמה.

וכי האי גוונא יש להרחיב ולהאריך בקרבן מוסף של כל רגל ורגל.

¹¹ ומה שאנו קוראים חצי הלל בחול המועד פסח אין זה אלא מנהג בעלמא, כמו המנהג לומר הלל בראש חודש. עיין ברמב"ם (ברכות פרק יא הלכה טז): "כל דבר שהוא מנהג... כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו".

הלל, חלוקין בקרבנותיהם, וחילוק יסודי בין חול המועד סוכות לבין חול המועד פסח

הצענו שמצות הלל נובעת מקדושת היום ולכן טיב קריאת ההלל יכול לסמן את טיב קדושת היום. ראינו בסעיף הקודם שקריאת הלל בכל יום בסוכות נובעת מהתחדשות קדושת הזמן בכל יום. במקביל לכך, קרבן המוסף של סוכות מתחדש בכל יום. לעומת זאת, בפסח אין גומרים הלל בכל יום, וגם קרבן המוסף זהה בכל יום משבעת ימי הפסח. מקביל זה מציע שקריאת ההלל והבאת הקרבנות מסמנים את טיב קדושת היום. בסעיף הבא, נציע שחילוק זה בקדושת הזמן, המסומנת על ידי קריאת הלל וקרבנות המוספים, מצביע על הבדל יסודי בין הגדרת חול המועד סוכות לעומת הגדרת חול המועד פסח.

הערת הנצי"ב בפירוש הפסוקים

הנצי"ב דייק שחילוק זה בין קדושת הזמן של סוכות לבין קדושת הזמן של פסח כבר נמצא בלשון הפסוקים. דהנה בשמות פרק י"ב התורה מייצגת את חג הפסח. ומשתמע מהפסוקים שם (שמות יב: יד) שדוקא יום הראשון, "היום הזה", שהוא ליל ויום ט"ו ניסן,¹² מוגדר כחג: "והיה היום הזה לכם לזכרון וחתגתם אתו חג לה' לדרתכיכם חקת עולם תחגוהו".¹³

¹² בפסוקים מבואר ש"היום הזה" קשור לפסוק ח' שעוסק בליל ט"ו "ואכלו את הבשר בלילה הזה".

¹³ ובהמשך הפסוקים בשמות פרק יב, יש ריבוי לאכילת מצה ואיסור חמץ כל שבעה, אך לא מצינו בפסוקים אלו ריבוי לחלות-שם חג כל שבעה. עיין בפסוק טו: "שבעת ימים מצות תאכלו אף ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי לאכל חמץ ונקרחה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי". וכן בפסוקים יח-ט: "יח) פראשן בארבעה עשר יום לחדש פערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש פערב: (ט) שבעת ימים שאר לא ימצא בתיכם כי לאכל מחמצת ונקרחה הנפש ההוא מעצת ישראל בנר ובאזרח הארץ".

ובפסוק טז רבתה התורה איסור מלאכה ודין מקרא קודש דוקא לשביעי של פסח, אך אין זכר בפסוקים אלו לחלות שם מקרא קודש או דין יום טוב לכל שבעת הימים: "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם פלמלאכה לא יעשה בהם אף אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". ובשמות יג: ו' יש זכר לשם חג בשביעי של פסח, אבל לא לאורך כל ז' הימים: "שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג ליקח".

לעומת זאת, כשהתורה מייצגת חג הסוכות בפרשת המועדים (ויקרא כג: לד), משתמע שיש חלות שם חג לכל ז' הימים: "בַּחֲמֵשָׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה תֵּגַּ הַסֻּכּוֹת שְׁבַעַת יָמִים לִיקָנֶק". הרי שבחג הסוכות יש שבעת ימים של חג. וכן משמע מפסוקים לט-מא (שם ויקרא כג): "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים וגו' ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים וגו' וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה וגו'".¹⁴

וכן בפרשת פנחס (במדבר כט: יב), התורה מייצגת חג הסוכות כחג שבעת ימים: "ובחמשה עשר יום לחדש השביעי וגו' וחגתם חג לה' שבעת ימים". ואילו לגבי הצגת חג הפסח בפרשת פנחס (במדבר כח: יז), משמע מהפסוקים שדוקא יום חמשה עשר הוא החג, אלא שיש דין אכילת מצה לשבעת ימים, כמבואר מהאתנחתא המחלקת באמצע הפסוק: "ובחמשה עשר יום לחדש הזה שבעת ימים מצות יאכל".

וא"כ יוצא מקריאה מדוייקת שהפסוקים מחלקים בין קדושת הזמן של סוכות שהשם-חג הוא שבעת ימים, לבין קדושת הזמן של פסח שהשם-חג הוא ביום הראשון.

וז"ל הנצי"ב על התורה ב"הרחב דבר" (שמות יב: יד): "וראו לדעת דאע"ג דשני המועדים פסח וסוכות נשתוו בעיקר הדין, דבשניהם מצוה בראשון, ואם לא הקריב בראשון משלים כל ז', וכדאיתא בחגיגה ד"ט וחגתם אתו חג לה' ... מ"מ בפשטא דקרא יש הפרש בין פסח לסוכות, דבסכות כתיב וחגתם חג לה' שבעת ימים, שבעת ימים תחג לה' אלהיך, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו ג"כ, וכמו שביארנו בפ' דמועדות שבת"כ ופ' פינחס הוכחות מדוייק דקראי בתורה ונו"כ שהיו רגילין להרבות בחוה"מ סכות שלמים ותודה לפני הגשם, וממילא היה כל יום חג ושמחה... לאפוקי בפסח מבואר בכל פ' מועדות שלא נקרא חג אלא יום הראשון

¹⁴ והעיר הנצי"ב שגם בפרשת המועדים גופא התורה מייצגת את "חג המצות" כמובל ל"חמשה עשר יום לחדש" והמשך הפסוק מזכיר רק אכילת מצה לז' ימים. וז"ל הפסוק (ויקרא כג: ו): "ובַּחֲמֵשָׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה תֵּגַּ הַמִּצּוֹת לִיקָנֶק שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ". מדוייק הוא שאין זכר ל"חג המצות שבעת ימים", בניגוד חריף ללשון הפסוקים בענין סוכות בפרשת המועדים, שהבאנו למעלה.

בלבד, ורק ביום השביעי כתיב להלן י"ג ו' וביום השביעי חג לה' ויבואר שם, והיינו דכתיב תחגהו ולא יותר".

וכן ביאר הנצי"ב בפרשת המועדים בספר ויקרא (כג:ו): "חג המצות לה' שבעת ימים וגו'. זה השם הוא בשביל מצות ה' לאכול בו מצות, וכן להלן חג הסכות שבעת ימים לה', כך משמעו ... ושינה הכתוב הלשון דכאן כתיב שבעת ימים אחר לה', ושם כתיב חג הסכות שבעת ימים לה', היינו כמש"כ בפ' בא דחג המצות בלשון תורה אינו אלא יום הראשון, ולא כחג הסכות שבלשון המקרא הוא שבעת ימים, מש"ה כאן משמעו ובחמשה עשר יום וגו' חג המצות, אותו יום הוא חג, והמצוה בו שאז שבעת ימים וגו', אבל בחג הסכות, חג הסכות הוא שבעת ימים".

ועיין גם בדברי הנצי"ב בהעמק דבר בספר במדבר (כח:יז): "ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג. כבר ביארנו בספר שמות י"ג ז' דלא נזכר מפורש בתורה חג בפסח אלא בחמשה עשר, ורק מדרשות חז"ל נשתוו חול המועד של פסח לחול המועד של סוכות, אבל מכל מקום היה מנהג של ישראל חלוק בין פסח לסוכות לענין רבוי קרבנות, וגם בפי חז"ל נקרא סתם חג לחג הסוכות בשביל שחגו מרובה בלשון המקרא"¹⁵.

ובהרחב דבר שם קישר הנצי"ב חילוק זה בהגדרת חג הסוכות וחג הפסח בנוסח הפסוקים עם דברי הגמ' בערכין (י-יא) שמבחינים בין טיב חיוב ההלל בסוכות, שהוא בכל יום, לחיוב הלל בפסח, שהוא דוקא ביום הראשון. וז"ל הנצי"ב שם (הרחב דבר במדבר כח:י"ז) "ונראה דמשום הכי אין גומרים הלל בחול המועד של פסח אלא בראשון, משום שאינו מתקדש לחג".

מקביל זה בין נוסח הפסוקים, קרבנות המוספים, וטיב קריאת ההלל מעיד על היחס העמוק בין מצוות הלל וקדושת היום.

¹⁵ ועיין גם בנצי"ב בהעמק דבר שמות פרק יג: "וביום השביעי חג לה'. כבר כתבנו לעיל י"ב י"ד בהר"ד דלא נקרא פסח חג בכה"ת אלא יום ראשון ולא בשביעי, ולא כמו חג הסוכות דבכל פרשיות המועדים כתיב בכל שבעה חג, והא דכתיב כאן ביום השביעי חג לה', אינו אלא לענין קרבנות חגיגה דבזה שוין פסח וסוכות שאין חיוב להביא אלא בראשון, והשלמה יש בכל המועד".

חילוקי דינים בין חול המועד סוכות לחול המועד פסח

לאור הבחנה יסודית זו בין קדושת הזמן של פסח לבין קדושת הזמן של סוכות, אאמו"ר הציע לבאר כמה נפקא מינה בין חול המועד פסח לבין חול המועד סוכות.

ברכת ההפטרה בשבת חול המועד

בשבת חול המועד פסח פסק הרמ"א (תצ:ט) שאין להזכיר את חג הפסח בברכת ההפטרה: "ואין מזכירין בברכת ההפטרה לפסח לא באמצע ולא בחתימה". ובטעם הדבר ביאר המשנה ברורה (ס"ק טו): "דבשבת שחל בחוה"מ פסח אין הפטרה באה אלא בשביל שבת בלבד שהרי אין מפטירין בנביא בשאר ימי חוה"מ לפיכך אומרים ברכת הפטרה כמו בשאר שבתות השנה".

אלא שפסק זה צ"ע, שהרי העירו האחרונים שבשבת חול המועד סוכות נוהגים להזכיר סוכות בברכת ההפטרה למרות שחיוב הפטרה בא רק מכח שבת ולא מכח חול המועד. עיין בדברי הב"ח (אורח חיים תצ) וז"ל: "אלא שיש לתמוה על מנהגינו שבשבת חולו של מועד של סוכות חותמין בהפטרה מקדש השבת וישראל והזמנים ומאי שנא מחולו של מועד של פסח".

הב"ח עצמו כתב ליישב את המנהג, והצביע על ההבדל בין חול המועד סוכות לחול המועד פסח לענין קריאת הלל: "ואפשר לומר דדוקא של פסח דאין גומרין בו ההלל כמו בראש חודש נהגינן כרב גידל אבל בשל סוכות דגומרין בו ההלל ואינו דומה לראש חודש נקטינן כרבי יהושע בן לוי דפליג אדרב גידל ואומר יום הוא שנתחייב בארבע תפילות ... כן נ"ל לומר בישוב המנהג". יוצא, אפוא, לשיטת הב"ח שקריאת הלל מבטאת את טיב קדושת היום. ההבדל בקריאת הלל מסמן חילוק עקרוני בטיב קדושת היום. ולכן, דוקא בסוכות שגומרים הלל בכל יום אז יש להזכיר קדושת היום של סוכות בשבת חול המועד, דאז י"ל "יום הוא שנתחייב בקריאת ההפטרה" שהחלות שם יום טוב של סוכות הוא חלק מהותי מהגדרת קדושת היום של חול המועד. משא"כ בפסח שאין בו חיוב הלל, אין להזכיר קדושת היום של פסח בהפטרה של חול המועד שבת.

דמאחר ואין בו דין קריאת הלל, ע"כ החלות-שם יום טוב של פסח אינו חלק מהותי מקדושת היום, ולכן אין להזכיר של פסח בברכת ההפטרה.

וכעין זה כתב המשנה ברורה (שם ס"ק זז), שבניגוד לפסח, כל יום ויום מחול המועד סוכות הוא יום טוב בפני עצמו, ולכן יש להזכיר של סוכות בברכת הפטרה. אלא שבמקום שהב"ח הצביע להבדל בחיוב הלל, המשנה ברורה הצביע על ההבדל בטיב הבאת קרבנות המוספים: "וכתבו האחרונים דבשבת חוה"מ סוכות מסיים מקדש השבת וישראל והזמנים וכן מזכיר של סוכות באמצע הברכה כמו ביום טוב ראשון של סוכות והטעם שכל יום ויום מחוה"מ סוכות הוא כמועד בפ"ע משום דחלוקין בקרבנות המוספין". וכן כתב המגן אברהם (שם ס"ק ז): "רק חותם מקדש השבת אבל בשבת בחול המועד של סוכות מסיים והזמנים משום דחלוקים במוספין חמיר טפיי".¹⁶

שכח יעלה ויבוא בברכת המזון של חול המועד

וכי האי גוונא יש להעיר לענין מי ששכח יעלה ויבוא בברכת המזון בחול המועד. דהנה השולחן ערוך (אורח חיים קפח:ז) פסק שמי ששכח יעלה ויבוא בברכת המזון של ראש חודש אינו חוזר, שאין חובת סעודה בפת בראש חודש. ועי"ש שהסיק שהוא הדין לחול המועד: "אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח, בין ביום בין בלילה ... אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך בהמ"ז וחוה"מ דינו כר"ח".

אך הבית יוסף (אורח חיים סימן קפח) הביא שיטת התשב"ץ (סימן רי"ד) שחולק וסובר שצריך לחזור אם שכח יעלה ויבוא בברכת המזון בחול המועד בסעודת שחרית וסעודת לילה. לדעתו יש חיוב שתי סעודות בכל יום בחול המועד, ולכן צריך לחזור אם שכח יעלה ויבוא בסעודות אלו. וז"ל הבית יוסף: "ומיהו חול המועד משמע דדינו כראש חודש וכן כתב סמ"ג (עשין כז) והכל בו בהלכות [ברכת המזון] (סי' כה כג.) אבל

¹⁶ ולפי מה שבארנו לעיל על פי הסוגיא בערכין (י.) דברי הב"ח ודברי המשנה ברורה הם שני צדדי אותו מטבע. דשניהם, הקרבן מוסף וקריאת הלל, מסמנים את טיב קדושת היום, שניהם ביטויים לקדושת היום.

בתשב"ץ קטן סימן [רי"ד] כתב דבחול המועד אין מחזירין אותו כי אם בסעודת שחרית ושל לילה אבל אם אוכל בחצי היום סעודה אחרת אינו חוזר".

יוצא שנחלקו הראשונים אם צריך לחזור כששכח יעלה ויבוא בברכת המזון של חול המועד. ועיין בגר"א בביאוריו לשולחן ערוך שם (קפח:ז), שפסק כשיטת התשב"ץ שצריך לחזור: "וחה"מ כו'. ויש חולקים, לכאורה נראה כדבריהם, וכמ"ש ההלל והשמחה שמונה ורא"א י"ד סעודות כו' ובת"כ מקרא קודש כבדהו באכילה ושתייה וכסות נקיה ואמרי' בחגיגה י"ח א' תאמר בחה"מ כו".¹⁷

והנה מדויק הוא בדברי הגר"א ששיטתו מבוססת על שתי ראיות ממסכת סוכות הנוגעות להלכות סוכות. הראיה הראשונה שהביא הגר"א היא מהמשנה בסוכה (מח.) "ההלל והשמחה שמנה", הקובעת מצוות קריאת הלל ושמחה בכל יום משבעת ימי החג ובשמיני עצרת. ולכאורה ראיית הגר"א היא שאם ההלל והשמחה מתחדשים בכל יום, כך חובת הסעודה מתחדשת בכל יום. והחיוב לחזור אם שכח יעלה ויבוא בברכת המזון תלוי בחובת סעודה. הראיה השנייה שהביא הגר"א היא מהמשנה בסוכה (כז.) "רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה". ולכאורה הראייה מכאן היא ששיטת רבי אליעזר מוכיחה שיש חיוב שתי סעודות בכל יום בחול המועד, ולכן מי ששכח יעלה ויבוא בברכת המזון חייב לחזור ולברך.

והנה אאמו"ר העיר ששתי הראיות האלו באות דוקא מהלכות חול המועד של חג הסוכות. ועל פי מה שבארנו לעיל, י"ל שדוקא בסוכות, כשיש התחדשות בקדושת היום בכל יום מחולו של מועד—עדות לכך חיוב הלל שלם בכל יום וקרבת מוסף שונה בכל יום—אז יש חיוב סעודה בכל יום, להכיר קדושת היום המיוחדת של כל יום בפני עצמו. משא"כ בפסח שאין התחדשות בקדושת היום, י"ל שאין חיוב סעודה בחול המועד. ולכן העיר אאמו"ר שיש מקום לחלק לדינא לענין שכח יעלה ויבוא בברכת המזון בחול המועד בין סוכות, שצריך לחזור, כשיטת הגר"א והתשב"ץ,

¹⁷ ועיין גם במשנה ברורה (תקל:א) ובשער הציון (תקל:ו) שהביא דברי הגר"א.

לבין פסח, שאין צריך לחזור, כשיטת השולחן ערוך. ומדוייק הוא ששתי הראיות של הגר"א באות ממסכת סוכות והלכות חג הסוכות ולא מהלכות פסח.

אם אומרים בחול המועד בברכת המזון הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב

וכי האי גוונא יש לחלק בין חול המועד פסח לחול המועד סוכות לענין אם צריך להזכיר "הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב", שאנו שאומרים בברכת המזון של יום טוב, בחול המועד. המגן אברהם (תצ:א) דן בשאלה זו והסיק שאין לאמרו: "דחול המועד לא מקרי יום טוב ואין לומר בחולו של מועד בברכת המזון הרחמן הוא ינחילנו ליום שכלו טוב". אך הפרי מגדים (אורח חיים תרנ"ב) העיר מדברי הריטב"א (סוכה לח.) שחול המועד אכן קרוי יו"ט, ולכן יש להזכיר הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב, וז"ל: "עיינ סוכה ל"ח א', דייק ביום טוב שני היינו בחול המועד, עיין חידושי הריטב"א [שם ד"ה הכא], חול המועד נמי יום טוב מיקרי... עיין סימן ת"צ במ"א [ס"ק] א', ולפי מה שכתב בחידושי הריטב"א, יש לומר בהרחמן ינחילנו ליום שכולו טוב".

וכן כתב הבית מאיר שם (סימן תצ): "ובחש"מ אומר וכו' כתב המ"א ש"מ דחש"מ לא מקרי י"ט ואין לומר בחש"מ בבה"מ הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב. וז"ל הריטב"א בחידושו סוכה ל"ח סוף ד"ה ורמינהו ואגב אורחן שמעינן דחש"מ י"ט מקרי מכיון דאסור בעשיות מלאכה ומה שאין אנו אומרים בחש"מ בתפלה את י"ט מקרא קודש לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד ושלא לזלזל ב"ט ממש שיהיו סבורים שהם שוים בקדושה כיון ששוים בשמותם עכ"ל. א"כ לדידן שנוהגין כעדות הב"ח בשם רש"ל לומר בחש"מ כמו ב"ט בשהו מקרא קודש ולא י"ט מקרא קדש. ה"ה בהרחמן הוא אין צורך לשנות ושפיר י"ל ינחילנו וכו' דהא עכ"פ מבואר בהנ"ל ד"ט מקרי".

מבואר מדבריהם שמחלוקת זו תלוייה בהגדרת חול המועד כיום טוב. לדעת המגן אברהם חולו של מועד "לא מקרי יום טוב". אך לפי הפרי מגדים והבית מאיר "חול המועד נמי יום טוב מיקרי". ושמעתי מאאמור"ר להעיר שראיית הבית מאיר והפרי מגדים מדברי הריטב"א בסוכה (לח.)

הוא מחג הסוכות. וא"כ שמא דוקא לגבי סוכות שייך לומר שחל על חול המועד שם יום טוב, כמו שחלקנו לעיל, שחול המועד סוכות חלוק בקרבנותיו וגומרים הלל בכל יום. וא"כ לפי דברי אאמו"ר יוצא נפ"מ לדינא שדוקא בחול המועד סוכות יש להוסיף הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו לטוב, אבל לא בחול המועד פסח.¹⁸

איסור מלאכה בחול המועד

הנה נחלקו הראשונים בהגדרת איסור מלאכה של חול המועד אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. עיין בריטב"א ריש מועד קטן (ב). שהביא מחלוקת הראשונים: "ואיכא פלוגתא ביני רבוותא ז"ל אי איכא איסורא דאורייתא במלאכה במועד כלל, ואיכא מ"ד שיש איסור תורה בכל שאינו דבר האבד ושלא לצורך המועד כלל ... וכדחזינן בפרק אין דורשין דמייתי לה מקראי טובא ... ואמרינן נמי בפרק אין דורשין (חגיגה י"ח א') א"ל ר' יוחנן לריש לקיש אלא מעתה ותג האסיף בצאת השנה הכי נמי חג שאתה חוגג ואוסף בו ואימת אילימא ביום טוב אסיפה ביום טוב מי שרי אלא בחולו של מועד וחולו של מועד מי שרי אלא חג הבא בזמן אסיפה, ואמרינן מכלל דתרווייהו סבירא להו דחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה כלומר מן התורה והיינו דצריכינן למידק, דאלו מדרבנן פשיטא, ותו דהא מדיוקא דקרא הוא דדייקינן ליה דלא מיתוקם להו קרא חג האסיף בחג שאתה אוסף בו, וזו שיטת רבינו הרמב"ן ז"ל.

אבל בעל הלכות גדולות ז"ל כתב שאין איסור מלאכה במועד אלא מדרבנן בעלמא, וכדאמרינן התם (מגילה כ"ב ב') ימים שאין בהם ביטול מלאכה לעם כגון חולו של מועד וראשי חדשים קורין ארבעה אלמא כשם

¹⁸וכן יש לדון אם חול המועד מקרי "מקרא קודש". עיין בטור (אורח חיים תצ) שהביא מרב האי גאון דיון אם יש להזכיר "מקרא קודש" ביעלה ויבוא של חול המועד: "שאלה לרב האי אם יש לומר בח"ה בעבודה ביעלה ויבא ביום חג פלוני הזה ביום מקרא קודש הזה והשיב אין ראוי לומר כן ואין אומרים בכבל אלא ביום חג פלוני הזה ואין מזכירין יום מקרא קודש בעבודה אבל במוסף אומר ותתן לנו מועדים לשמחה את יום חג פלוני הזה את יום מקרא קודש הזה ויש מדקדיקין וא"א מקרא קודש ואין זה דקדוק ע"כ". ואפשר שיש לחלק על פי יסודנו בין חול המועד פסח לחול המועד סוכות לענין אם נקרא מקרא קודש.

שאינן בראשי חדשים איסור מלאכה דאורייתא כן הדין בחולו של מועד ... ורבינו משה ז"ל כך כתב כדברי בעל הלכות ז"ל וכן ר"ת ז"ל ובעלי התוספות ז"ל, ואומר ר"ת ז"ל דהנהו קראי דפרק אין דורשין אסמכתא בעלמא נינהו, והא דקרי לה בריש פרק מי שהפך איסור מלאכה דאורייתא משום דאיכא אסמכתא מקראי דאורייתא, ואילו אבל אין לו סמך אלא מדברי קבלה".

ולפי מה שבארנו, יש מקום לחלק בין איסור מלאכה בחול המועד וסוכות לבין איסור מלאכה בחול המועד פסח. דדוקא בחול המועד וסוכות י"ל שאיסור מלאכה דאורייתא, כנ"ל לענין חילוק מוספין וקריאת הלל וחובת סעודה.

וסמך לדבר נמצא מדברי המגיד משנה (יום טוב ז: א) שהסתפק בדעת הרמב"ם אם יש "עיקר מן התורה" לאיסור מלאכה בחול המועד. ועיי"ש שהציע שלדעת הרמב"ם יש לאיסור מלאכה של חול המועד עיקר מן התורה מקרבן המוסף ומצות שמחה: "דעת רבינו שחולו של מועד דבר תורה מותר בכל מלאכה והברייתות הנזכרות בגמרא פרק אין דורשין (חגיגה י"ח.) הם אסמכתא בעלמא ... ובאמת שהסוגיא שבפרק אין דורשין מורה שהוא מן התורה ... ואפשר שדעת רבינו שיש לו עיקר בדאורייתא מקרבן מוסף ומצות שמחה".

והנה מאחר שהוכחנו לעיל שחול המועד פסח וחול המועד וסוכות חלוקין הן בטיב קדושת היום שלהם לענין קרבנות מוספים ולענין "ביום שמחתכם" בקריאת הלל, י"ל דדוקא איסור מלאכה של חול המועד וסוכות יש לו עיקר מן התורה, משא"כ איסור מלאכה של חול המועד פסח שאין לו עיקר מן התורה.

ובאופן אחר י"ל על פי לשון הסוגיא בחגיגה (יח.) שהסיק לענין איסור מלאכה בחול המועד "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת", שכוונת הגמ' לחלק בין ימים שונים של חול המועד: בין חול המועד וסוכות לחול המועד פסח. וזהו כוונת הגמ' "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור איזה יום מותר", שכמו שלא מסרה הכתוב אלא לחכמים להגדיר "איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת", כלומר שאין

קביעה מוחלטת מדאורייתא לאיזה מעשים אסורים בחול המועד ואיזה מעשים מותרים, כך לא מסרה הכתוב אלא לחכמים "לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר", לחלק גופא בין הימים השונים של חול המועד, ר"ל בין ימי חול המועד סוכות לימי חול המועד פסח לענין הגדרת איסור מלאכה. די"ל דוקא חול המועד סוכות שיש בו חלות-שם יום טוב כדמוכח מקרבנות המוספים המשתנים בכל יום ומקריאת הלל בכל יום, בו י"ל שאיסור מלאכה שלו דאורייתא. משא"כ בחול המועד פסח, שאין בו דין קריאת הלל ואין חילוק בקרבנות המוספים, אין בו חלות-שם יום טוב, וממילא י"ל שאין לאיסור מלאכה שלו עיקר מן התורה.¹⁹

תפילין בחול המועד

וכן יש לדון לגבי הנחת תפילין בחול המועד. דהנה עיין בטור (אורח חיים לא) שהסתפק אם יש להניח תפילין בחול המועד או לא. וגם אליבא דמ"ד שמניחין תפילין בחול המועד, יש להסתפק אם מברכים עליהם:

¹⁹ עוד אפשר לחלק, שאפילו אם איסור מלאכת חול המועד הוא מדאורייתא הן בחול המועד סוכות הן בחול המועד פסח, אפשר שיש חילוק מהותי מדאורייתא בין טיב איסור המלאכה בחוה"מ פסח לבין חוה"מ סוכות. דהנה עיין בחגיגה (יח.) שהביא הגמ' מקורות שונים כמקור לאיסור מלאכה בחול המועד. יש מקורות שלומדים איסור מלאכה בחול המועד מפסוקים העוסקים בפסח, ויש מקורות שלומדים איסור מלאכה בחול המועד מפסוקים העוסקים בסוכות. וי"ל שצריכים שני לימודים – לימוד א' לאיסור מלאכה בחוה"מ פסח, ולימוד ב' לאיסור מלאכה בחוה"מ סוכות – שהרי טיב איסור המלאכה שונה בזמנים השונים, ואפילו אם שניהם מדאורייתא.

לדוגמא, ר' יאשיה לומד את איסור המלאכה בחול המועד מפסוקים של פסח (חגיגה יח.): "תנו רבנן: את חג המצות תשמר שבעת ימים, לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, דברי רבי יאשיה". אך רבי יוסי הגלילי, לפי הבנת רש"י שם, לומד איסור מלאכה בחול המועד מפסוקים של סוכות (חגיגה יח.): "תניא אידך: כל מלאכת עבודה לא תעשו לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, דברי רבי יוסי הגלילי". רש"י הבין שרבי יוסי הגלילי הסיק כן מהפסוקים בפרשת אמור (ויקרא כג: לד-לו) שעוסקים בסוכות: "לימד על חולו של מועד וכו' - והכי דריש ביה: לא תעשו שבעת ימים, ובחג הסוכות כתיב, ועליה קיימא הך מחניתא בתורת כהנים".

ואפשר שמדוייק הוא, שלפי ר' יאשיה שלומד מפסח, אין כאן אלא דין "שמירה" כללי שלא לבזות את המועדים ולכן לשבות ממלאכה. ואילו לפי ר' יוסי הגלילי שלומד מסוכות, יש לימוד ישיר מ"כל מלאכת עבודה לא תעשו", דהיינו איסור מלאכה מהותי דומה לאיסור מלאכה של יום טוב עצמו.

”שבת ויו”ט לאו זמן תפילין הן וחולו של מועד יש מסתפקין בו אם הוא זמן תפילין ומניחין אותן בלא ברכה וא”א ז”ל היה מניחן ומברך עליהם”.

ועיין בשולחן ערוך (אורח חיים לא:ב) שנחלקו המחבר והרמ”א אם מניחים תפילין בחולו המועד: ”בחוה”מ גם כן אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו, שימי חול המועד גם הם אות. הגה: וי”א שחול המועד חייב בתפילין. וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם”.

וביסוד מחלוקתם נראה, שהן לדעת המחבר והן לדעת הרמ”א אין מניחים תפילין בשבת ויום טוב מפני שיש סתירה בין ה”אות” של תפילין לה”אות” של שבת ויום טוב, כמבואר בדברי המחבר שם (אורח חיים לא:א): ”בשבת וי”ט אסור להניח תפילין מפני שהם עצמם אות ואם מניחים בהם אות אחר היה זלזול לאות שלהם”. אלא שנחלקו בהגדרת חול המועד, אם הוא מוגדר על פי דין כ”יום טוב” עם חלות-שם ”אות” או לא. דהנה דנו המפרשים אם מצוות היום, כגון ישיבה בסוכה כל ז’ או אכילת מצה כל ז’, מספקים שם ”אות” לחול המועד.²⁰ וכן דנו אם איסור המלאכה הקלושה בחול המועד מעניק חלות-שם יום טוב ודין ”אות” לחול המועד.²¹ עיין לדוגמא במשנה ברורה (לא:ו) שביאר המח’: ”ימי

²⁰ עיין בית יוסף (אורח חיים לא) ”אפילו חול המועד דשרי בעשיית מלאכה איכא אות בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה”. השוה לאור זרוע (סימן תקפט): ”וחולו של מועד שמותר במלאכה מה”ת לא הוה אות ומניח תפילין אף על גב דאסור [בחמץ] בפסח וחייב לישיב בסוכה בחג הסוכות לא מקרי אות בהכי וכבר השבתי לחייב בתפילין בחולו של מועד וזה לשוני אשר כתבתי נתתי את לבי לתור ולדרוש אם מותר ללבוש תפילין בחולו של מועד יען כי ראיתי מסתפקים בהא דתניא בהקומץ ובהמוצא תפילין ר’ עקיבה אומר יכול יניח אדם תפילין כו’ ומספקא להו אי בחולו של מועד הוי בכלל אות אם לאו. ותמיהא אני דהאיך נאמר דחולו ש”מ יקרא אות וכי אפשר שימים שמותרים מדאוריית’ במלאכה יהיו אות”.

²¹ עיין שו”ת הרשב”א (א:תרצ): ”ולענין הנחת תפילין בחולו של מועד ששאלת מה דעתי. אני סובר שאין מניחין שגם הם אות. שהרי חולו של מועד אסור בכל מלאכה שאינה מלאכ’ האבד. ומלאכה דאורייתא היא במועד דכולהו תנאי מייתו לה מקרא בחגיגה (פ”ב דף י”ח)”. והשוה לדברי המשנה ברורה הל”ל (אורח חיים לא:ו): ”והי”א ס”ל כיון שמותרין בעשיית מלאכה מן התורה ליכא אות”.

חול המועד] גם הם אות - בפסח אכילת מצה ובסוכה ישיבת הסוכה והי"א ס"ל כיון שמותרין בעשיית מלאכה מן התורה ליכא אות".

ואאמור"ר הציע שגם בשאלה זו יש מקום לחלק על פי הנ"ל בין החלות-שם יום טוב ו"אות" של חול המועד סוכות לעומת חול המועד פסח. די"ל שדוקא בחול המועד סוכות יש חלות-שם יום טוב בכל יום מחולו של מועד, שחלוקין בקרבנותיו, וגומרים הלל בכל יום, ויש חובת סעודה פעמים בכל יום. לכן י"ל שדוקא בחול המועד סוכות יש בו דין יום טוב ושם אות לפטור מהנחת תפילין, מה שאין כן בחול המועד של פסח.

ויש להעיר על קשר נוסף בדברי הפוסקים בין קריאת הלל בחול המועד לבין הנחת תפילין בחול המועד. דהנה עיין בט"ז (אורח חיים סימן לא) שכתב שגם לפי הסוברים שיש להניח תפילין בחול המועד, מכל מקום יש לחולצן קודם קריאת הלל: "ונ"ל עוד דהמניח בחול המועד יש לחולצן קודם הלל ומכ"ש קודם קריאת התורה שהם באים בשביל המועד ומורים על עיקר האות משא"כ בר"ח שאין הטעם משום אות אלא משום קדושת כתר ע"כ החולצן חולץ קודם מוסף". הרי לפי הט"ז יש סתירה בין קריאת הלל בחול המועד לבין הנחת תפילין, ולכן צריך לחלוץ תפיליו קודם קריאת הלל. ומדוייק הוא בדבריו שהסתירה אינה בין עצם קריאת ההלל להנחת תפילין, שהרי בראש חודש אין חסרון כלל בלבישת תפילין בשעת קריאת ההלל. הסתירה היא דוקא בין קריאת הלל הנובעת מקדושת היום של יום טוב והחלות-שם "אות" שלו לבין הנחת תפילין. ולפי"ז נראה שיש לחלק בין קריאת ההלל של חול המועד סוכות, שנובעת מקדושת היום, לבין חול המועד פסח שאין בו קריאת הלל הנובעת מקדושת היום ואין קריאתו אלא בתורת מנהג.²²

²² וכמו שראינו לעיל בשיטת הב"ח (אורח חיים תצ) שקריאת הלל בחול המועד פסח דינו כקריאת הלל בראש החודש שאינו אלא מנהג. לדעת הב"ח קריאת הלל כזו אינה מעידה על קדושת היום, ולכן איננה סיבה לחייב הזכרת פסח בברכת ההפטרה של שבת חול המועד. ונראה לי שהוא הדין כאן בשיטת הט"ז, שגם לשיטתו שסובר שיש להניח תפילין בחול המועד אך לא בשעת קריאת הלל, שהיינו דוקא בקריאת הלל בחול המועד סוכות. אך בחול המועד פסח, שאומרים רק חצי הלל, ודינו כקריאת הלל בראש חודש, ממילא אין סתירה בין הנחת תפילין וקריאת הלל זו, מקביל לשיטת הב"ח באורח חיים תצ. ולענין הקשר בין מנהג חצי הלל בדילוג בראש חודש וחצי הלל בדילוג בפסח עיין ברמב"ם ברכות יא:טז ששניהם אינם אלא בתורת מנהג ואין לברך עליהם: "כל דבר

ועיין גם בלשון המאירי (מועד קטן יח): שהצביע על קרבנות המוספים של חול המועד כסימן שיש בחול המועד דין "אות", כסיבה שלא להניח תפילין: "בספרד נהגו שלא להניחין הואיל ורוב המלאכות נאסרו בו וכן שיש בהם קרבן יום טוב ר"ל קרבן מוסף הרי הוא אות". ולפי מה שראינו לעיל בביאור הסוגיא בערכין (י.) ש"חלוקין בקרבנותיהן" מסמנת חילוק מהותי בקדושת היום, וממילא שקדושת היום של חול המועד סוכות שונה מקדושת היום של חול המועד פסח, מסתבר לחלק ביניהם גם לענין החלות-שם "אות" לפטור מתפילין, וכמו שבארנו.

סוף דבר, הארכנו והרחבנו בשינויים אלו בין קדושת הזמן של סוכות לעומת קדושת הזמן של פסח כדי להצביע על הקשר העמוק בין קריאת הלל לקדושת היום. הוכחנו שהדברים המקוצרים בערכין (י.) לחלק בין קריאת הלל בסוכות לקריאת הלל בפסח הם רק קצה הקרח המעידים על הבדל מהותי בין קדושת הזמן של פסח לבין קדושת הזמן של סוכות. וחילוק מהותי זה מסומן בקרבנות המוספים ובמצוות קריאת הלל. עובדה זו – שחילוק זה בין טיב קדושת הזמן של סוכות לקדושת הזמן של פסח מסומן על ידי קריאת הלל – מחזקת את גישת הרמב"ן שמצוות הלל קשורה בעיקר יסוד דינו לקדושת היום.

לולב והלל: הקשר בין מצוות היום וקריאת הלל

לולב מתחדש כל שבעה

והנראה עוד בזה, דהנה אם מצות הלל נובעת מקדושת היום, וגם מצוות היום של הרגל (כגון לולב, מצה, קרבן פסח וכו') נובעות מטיב קדושת היום, מסתבר שנמצא קשר בין מצוות המועד לבין קריאת הלל של המועד. נתחיל עם מצוות היום של סוכות ויחסם למצות הלל, ואח"כ נדון במצוות היום של פסח ויחסם למצות הלל. קשר בין נטילת לולב לקריאת הלל מופיע בדברי הירושלמי (סוכה ה:א). הירושלמי ביאר שהטעם

שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חודשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו".

שגומרים הלל בכל יום בסוכות (ולא בפסח) הוא מפני שנוטלין את הלולב במקדש כל שבעה. וא"כ כמו שלפי התלמוד הבבלי יש קשר בין קרבנות היום לקריאת ההלל, כך לפי הירושלמי יש קשר בין מצות היום של נטילת לולב לקריאת ההלל. וז"ל הירושלמי: "רבי יוסי בי רבי בון בשם ר' בא בר ממל למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה". ומבאור מדברי הירושלמי שחובת מצוות היום משפיעה על חובת אמירת ההלל. מצות לולב כל שבעה גורמת לחיוב ההלל כל שבעה.²³

עננעים ונטילת לולב בשעת הלל

והנה לא זו בלבד שלפי הירושלמי מצוות לולב משפיעה על חובת אמירת ההלל בכל יום. נוסף על כך, מבואר מהמשנה (סוכה לז): שקיום מצות לולב הוא בשעת קריאת ההלל. "והיכן היו מנענעין? בהודו לה' תחילה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא, דברי בית הלל, ובית שמאי אומרים: אף באנא ה' הצליחה נא". ועיין בשולחן ערוך (אורח חיים תרנב:א) שביאר שעיקר מצוות לולב הוא בשעת ההלל: "מצות לולב ביום ולא בלילה ... וזמנו הוא משתנן החמה, ועיקר מצותו בשעת ההלל".

ועיין בתוספות (פסחים ז: ד"ה בעידנא) שהוסיפו וחדשו שאף על גב דאמרינן "מדאגביה נפיק ביה", מכל מקום כל זמן שלא נטל לולבו בשעת קריאת ההלל ולא קיים הנענעים באמצע ההלל עדיין נקרא עובר לעשייתן לענין ברכת המצוה. לפי תוספות, מי שעדיין לא קיים הנענעים בתוך קריאת ההלל יכול לברך על לולבו "עובר לעשייתן", דעדיין לא קיים מצות לולב בשלמותה כל זמן שלא נטל לולבו עם קריאת ההלל: "וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י אף על גב דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת ההלל (סוכה לז):"²⁴

²³ ודוק שבפסוקים מקור מצות לולב במקדש כל שבעה הוא מ"ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" (ויקרא כג:מ). ולפי הרמב"ן יסוד מצות ההלל ברגל מושרש בשמחת הרגל מ"וביום שמחתכם (במדבר י:י). שניהם ביטויים מיוחדים לטיב שמחת הרגל.

²⁴ ועיין במשנה ברורה (תרנ"ב:ד) שהביא המנהג לברך על הלולב ולנענע בסוכה בהנץ החמה, קודם תפילה וקודם ההלל: "וקצת מן המהדרים נוהגים לברך על הלולב בהנץ החמה בתוך הסוכה ולנענע ואח"כ בשעת ההלל מנענעים עוד". אמנם לפי הנ"ל דוקא

פסול יבש בלולב מטעם לא המתים יהללויה

ראיה נוספת לקשר זה נמצא בדברי הראב"ד והירושלמי בטעם פסול יבש בלולב. דהנה עיין בהשגות הראב"ד (לולב ח:ט) שביאר שלולב היבש פסול מטעם שהוא דומה למת, ומקורו מהירושלמי (סוכה ג:א). ומבואר שם שהחסרון בלולב המת הוא שאינו ראוי להלל מגזה"כ "לא המתים יהללויה". וז"ל הירושלמי שם: "יבש פסול. רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי היבש פסול על שם [תהילים קטו יז] לא המתים יהללויה". מבואר, אפוא, שכשרות הלולב להלל בו מהוה חלק מהגדרת כשרות החפצא של הלולב לעיקר מצות נטילתו. לולב שאינו ראוי להלל בו, אינו כשר למצות לולב כלל.²⁵

ומוכח מכל הנ"ל שמצות הלל קשורה עם מצוות היום, ולכן קבעו חז"ל לשלב מצות לולב עם מצות קריאת הלל.²⁶ ועיין בפסחים (צה:)

אין ליטול את הלולב שלא בשעת הלל, דעיקר קיום מצותו הוא קיומו בשעת קריאת הלל. ולכן יש לצרף את נטילת הלולב וברכת המצוה שלו עם קריאת ההלל. ולכן אין ליטול את הלולב ולברך עליו אלא תיקף ומיד סמוך לקריאת ההלל. וכן הביא הגרי"ד בשם הגר"מ (רשימות שיעורים סוכה לו:): "הגאון ר' משה זצ"ל תמיד היה אומר... לפי הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"י) קוראים הלל ומנענעים עם ארבעת המינים מיד אחרי הנטילה. יוצא שלרמב"ם ההלל והנענועים מהווים חלות קיום במצות הלקיחה. משום כך חייבים לברך ליטול את הלולב ומיד לקרוא הלל ולא להפסיק בין הברכה והלקיחה והלל... ומנהג של הגר"מ זצ"ל היה להקפיד לצרף הנטילה והלל כפי פסק הרמב"ם. וגם יש ג"מ בד"ץ "לכם" בנענועי ההלל. אליבא דהרמב"ם חייבים לנענע בלולב שלכם".

²⁵ עוד ביטוי למהלך זה: הרמב"ן (פסחים לה.) הביא מבעלי התוספות שפסול מצוה הבאה בעברה מוגבל למצוות מסוימות. והטעם שהוא פסול בלולב הוא מפני שמהללין בו: "ושוב מצאתי בתוס' שאמרו דאין בשאר המצות משום מצוה הבאה בעבירה אלא בקרבן ובלולב שמהללין בה". וכן הוא בתוספות שאנץ (פסחים לה:): "וא"ת ולקמן אמאי צריך קרא תיפוק ליה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה כדאמר' בלולב הגזול וי"ל דשאני לולב שמהללין בו ומשבחין למקום. וכן קרבן וכיוצא בו". מבואר שקיום ההלל הוא חלק מעיקר מצוות לולב, וכנ"ל שיש קשר מהותי בין מצוות לולב כמצוות היום של חג הסוכות לבין קריאת הלל של סוכות.

²⁶ ויש להוסיף פן נוסף לניתוח הקשר שבין לולב וקריאת הלל ולהציע שיש ממד של הלל ושבח בעצם נטילת הלולב, כעין מה שאמרו לגבי מגילה (יד.) שקריאתה זו היא הלילה. ועיין בלשון הרמב"ם במורה נבוכים (ג:מג) כביאר מצוות ארבע מינים בסוכות, שהם באים כהודאה על כניסה לארץ ישראל ועל פירות ותבואת הארץ: "והנראה לי בארבעת

שהגמ' דנה בקריאת הלל בשעת שחיטת הקרבן פסח. הגמ' מציעה שחיוב הלל זה נעוץ בסברא: "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?". מימרא זו מעידה לכאורה על הקשר היסודי שבין קריאת הלל וקיום מצוות היום.

הלל בראש השנה וביום הכפורים

והנה לפי הנתבאר ביסוד מצוות הלל אתי שפיר הסוגיא בערכין (י): שמעיקר הדין יש צד לחייב קריאת הלל בראש השנה וביום הכיפורים. דהנה ימים אלו קדושים בקדושת היום בשם מועד ובאיסור מלאכה ובעמידה לפני ה', וקדושת היום היא המחייבת קריאת הלל. וזהו לשון הגמ' בערכין (י): "ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרר מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא". והיינו ההו"א לחייב הלל בראש השנה וביום הכיפורים.²⁷

ולפי מהלכנו גם אתי שפיר מסקנת הסוגיא שם. במסקנתה, הגמ' קובעת שטיב קדושת היום של ראש השנה ויוה"כ אינו מתאים לקריאת הלל, כיוון שקדושת היום המיוחדת של ימים אלו – כימי יראה וימי דין, יום שבו ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו – עומדת בסתירה עם שירת

מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות, אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות, ולקח לזכרון זה הנאה שבפירות האדמה, והטוב שבריחו, והיפה שבעליו, והטוב שבעשבים ג"כ, ר"ל ערבי נחל, ואלו הארבעה מינין הם אשר קבצו שלשת הדברים האלה, האחד מהם, רוב מציאותם בארץ ישראל בעת ההיא והיה כל אדם יכול למצאם, והענין השני, טוב מראה ורעננותם ויש מהם טובים בריחם והם אתרוג והדס, אבל לולב וערבה אין להם ריח לא טוב ולא רע, והענין השלישי, עמדם על לחותם ורעננותם בשבעה ימים, מה שאי אפשר זה באפרסקים ורמונים ובאספרגל ובאגס וכיוצא בהן".

ולפי"ז עצם נטילת הלולב יש בו ממד של הלל והודאה על כניסה לארץ ועל תבואתה. ובוה מובן ג"כ איך קריאת ההלל עם קיום מצות ארבעה מינים מבטאת את טיב קדושת היום של חג הסוכות. לפי הרמב"ם (מורה נבוכים שם) טיב קדושת היום הוא להכיר ולהזכיר יציאתנו מן המדבר "לשכון בבתים המצוירים במקום הטוב שבארץ והשמן שבה בחסד השם וביעדיו לאבותינו". ובוה מובן ג"כ הקשר בין ד' מינים לחג "האסיף".

²⁷ ואילו לפי הצד שמצות הלל נעוץ בחיוב להודות על הגאולה ועל הניסים, כשיטת הסמ"ק וסייעתו, אינו מובן כלל מדוע הציע הגמ' קריאת הלל ברי"ה וביוה"כ.

הלל בשמחה. והיא היא תשובת הגמ' שם: "מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים? אמר להן: אפשר, מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני". במילים אחרות, דוקא מפני שקדושת היום היא היא ה"מחייב" לקריאת הלל, בגלל כן אין לומר הלל בר"ה ויוה"כ, שקריאת הלל בימים אלו יסתור את טיב המיוחד של קדושת הימים האלו כימי פחד וכימי דין.²⁸

וכמו שמצינו בסוכות ובפסח שטיב קריאת ההלל תלוי באופי קדושת היום, ולכן בסוכות גומרים את ההלל כל שבעה מפני שימי החג חלוקין בקרבנותיהן ובפסח אין גומרים הלל אלא ביום הראשון בלבד מפני שעיקר קדושת הזמן של פסח הוא ביום הראשון, כך בראש השנה וביום הכיפורים חובת קריאת הלל מושפעת מטיב קדושת היום. וזהו מה שפירש הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק ג הלכה ו) "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה". ובפירושו המשניות (ראש השנה פרק ד): "אין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה והכנעה לפני ה' ויראה ממנו וניסה אליו ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש". כלומר, קדושת היום של ר"ה ויה"כ כימי תשובה ופחד וימי תפילה

²⁸ ואפשר שיש נפקא מינה בדבר אם המלאכים אומרים שירה בר"ה ויוה"כ. כיון שהם אינם עומדים לדין בר"ה וביוה"כ, שמא הם צריכים לומר שירה. עיין בתוספות (ערכין י: ד"ה אמרו) "אמרו מלאכי השרת מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכיפורים - אבל לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה ולכן אומר ר"י דבר"ה וביום הכיפורים אין לדלג והחיות ישוררו וכו' וכו' יפארו". אך לפי מהלכנו י"ל שגם המלאכים אינם אומרים שירה בר"ה וביוה"כ שהרי אין זה הלכה הנוגעת לגברא העומד לדין, אלא הלכה הנוגעת לעצם קדושת היום של ר"ה ויוה"כ. ולכאורה זהו הטעם שעומד מאחורי המנהג לדלג "והחיות ישוררו וכו' וכו' יפארו" שהזכירו התוספות. והשוה מהלך זה בהבנת העדר קריאת הלל בר"ה ויוה"כ, שהוא נובע מטיב קדושת היום, להבנת הרוקח שהבאנו לעיל שהטעם שאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ הוא מפני שגברא שנדון ביום זה אינו יכול לומר באמון "כי חלצת נפשי ממות" כשהוא עומד בדין. לפי הבנת הרוקח, העדר קריאת הלל נובע מהמציאות של גברא העומד לדין. ואפשר שלשיתו ברור שהמלאכים אומרים שירה בר"ה ויוה"כ, מכיון שאינם עומדים בדין. אך לפי מהלכנו, העדר קריאת הלל נובע מטיב קדושת היום של ר"ה ויוה"כ, ולכן ברור שגם למלאכים אין לומר שירה בימים אלו.

והכנעה וכו' עומדת בסתירה לשירת הלל בשמחה, ולכן אין אומרים הלל בימים אלו כיון שעצם המחייב של הלל—קדושת היום—סותר קריאתו.²⁹

ו. הלל בפסח ובליל הסדר

קדושת היום, ליל שימורים, וקריאת הלל בלילה

על פי יסוד זה שפתחנו, שמצות הלל נובעת מקדושת היום ומשולבת עם מצוות היום, נוכל להבין דין קריאת הלל בליל הסדר. הנה נראה שעיקר קדושת הזמן של פסח הוא ליל הסדר, וכפשוטו לשון התורה (שמות יב:מב) "ליל שמרים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדרתם", ולכן עיקר מצוות חג הפסח, כולל מצוות אכילת מצה ומרור ואכילת קרבן פסח וסיפור יציאת מצרים, הם בלילה הזה, ליל הסדר.

וזו היא כוונת הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות יב:מב) להצביע על קשר זה בין קדושת הזמן של ליל הסדר ומצוות הלילה. ליל שימורים הוא הלילה המקודש לה', ולכן אנו שומרים אותו על ידי סדר עבודת הלילה עם מצוותיה: "הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם - זה הלילה ... הוא לה' כלומר מקודש לשמו שמורים לכל בני ישראל לדורותם, שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הנסים, ולתת הלל והודאה לשמו, כמו שאמר (להלן יג י) ושמרת את החקה הזאת, ואמר (דברים טז א) שמור את חדש האביב".

ועל פי זה אתי שפיר מדוע קוראין הלל בלילה בליל הסדר. כבר ראינו שחובת קריאת הלל נובעת מקדושת היום, ולכן כיון שלילה זה הוא עיקר קדושת הזמן של פסח, על כן עיקר חובת הלל הוא בלילה הזה. ומדויק הוא בדברי הגמ' בערכין (י). שליל הסדר הוא המקור לכך שבעיני קדושה באיסור מלאכה לחיוב הלל. ליל הסדר מאופיין כ"ליל המקודש לחג" ולכן

²⁹ ובשיטת הראב"ה שהבאנו לעיל שלפי ר' יוסי שאדם נדון בכל יום קוראים הלל בר"ה ויוה"כ, נראה לומר שלדעתו אין סתירה למסקנה בין קדושת היום של ר"ה ויוה"כ לבין קריאת הלל. ובהסבר הדבר י"ל או שר"ה ויוה"כ אכן הם ימי שמחה יתירה לדעתו. או a לדעתו אין צורך לשמחה יתירה כדי לחייב קריאת הלל על קדושת היום.

הוא טעון הלל. ועיין בדברי הרמב"ן בחידושו בסוף מסכת פסחים (ק"ח):
 "הלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל ... ותמה על עצמך
 היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת
 גאולה ... וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג
 ולמה לא יברכו".

והדברים מבוארים יותר לפי מה שביאר אאמו"ר שליט"א בדברי
 הסוגיא בערכין (י), דחלוק דין הלל של פסח מדין הלל דסוכות ד"חג
 חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". וביאר אאמו"ר
 דבסוכות כל יום מהוה קדושת היום בפני עצמה. משא"כ בפסח, עיקר
 קדושת הזמן של פסח הוא בתחילת החג, בליל הסדר, ושאר הימים,
 ואפילו יום הראשון, אינו אלא כ"זוהר-לאחר" (afterglow) לקדושת
 הזמן רבת-העוצמה המתפוצצת בלילה הראשון, ליל שמורים, שהוא ליל
 הסדר, שעת הגאולה. ולכן עיקר מצוות הלל בפסח כרוך עם עיקר קדושת
 היום, שהוא ליל הסדר, בלילה. יוצא, שטיב המחייב של הלל בליל הסדר
 הוא אותו מחייב של הלל בשאר הרגלים: קדושת הזמן. השינוי הזה –
 קריאת הלל בלילה – נובעת משינוי בטיב קדושת הזמן של פסח, שעיקרו
 בלילה.³⁰

³⁰ השווה מהלכנו למהלכים האחרים בטעם אמירת הלל בלילה. הרבה מפרשים הבינו
 שהלל זה של ליל הסדר שונה בעיקר יסוד המחייב שלו מקריאת הלל של הרגלים. עיין
 בראשונים ובגאונים שהבאנו בפתיחת המאמר. מדברי החתם סופר משמע שהלל זה הוא
 דין בפני עצמו של הלל על הגאולה בשעת הנס (שו"ת חתם סופר א, אורח חיים, סימן
 נא): "אלא דצריך יישוב הלל דליל פסח ... דלילה לאו זמן הלל הוא ... וצ"ל דוקא הלל
 שקורין בכל יום טוב ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א
 בהאי אמרינן ממזרח שמש עד מבואו ולא בלילה כי כך תיקנו, אבל בליל פסח שהיא
 שעת הנס ממש על זה נאמר השיר יהי' לכם כליל התקדש חג". ואילו לפי מהלכנו אין
 כאן דין מיוחד של הלל בשעת הנס, אלא הלל בשעת עיקר קדושת הזמן וקיום מצוות
 היום.

ועיין בטורי אבן (מגילה יד). שחילק בין הלל של הרגלים לבין הלל של ליל הסדר שהוא
 הלל של ניסא: "הלל שאומרים בליל יום טוב ראשון של פסח קא קשיא ליה דהא לאו
 משום לתא דרגל אמרינן ליה אלא משום לתא דניסא הוא". ואילו לפי מהלכנו אין חילוק
 בין הלל של ליל הסדר להלל של הרגלים.

ועיין מה שכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ב:יא) שכתב שצבור שנעשה להם נס אין
 לומר הלל בלילה. ובתוך דבריו כתב שמה שאנו אומרים הלל בליל הסדר הוא סוד גדול

הלל בבית הכנסת והלל בתוך הסדר

השולחן ערוך פסק (אורח חיים סימן תפז) שנוסף על קריאת הלל באמצע הסדר, יש לקרוא הלל בבית הכנסת בברכה בתפילת ערבית: "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות"³¹. ויש להסתפק, לפי שיטה זו, אם עיקר קריאת הלל בלילה זה הוא ההלל שקוראין בבית הכנסת בברכה ובעמידה או ההלל שקוראין באמצע הסדר בישיבה ובהפסק ובבלי ברכה.

עוד יש לדון, דהנה הרמ"א השיג על דברי המחבר, וכתב שאין לומר הלל בבית הכנסת בלילה: "הגה: וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל". וצריך עיון, במה נחלקו המחבר והרמ"א? וצ"ע בשיטת הרמ"א: אם יש חיוב קריאת הלל בלילה הראשון של פסח, מדוע אין לאומרו בבית הכנסת?

הנה מקור דברי הש"ע הוא במסכת סופרים (כ:ז), עיי"ש: "תניא ר' שמעון בן יהוודק אומר, ימים שמונה עשר ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן, שמונת ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו, ובגולה אחד ועשרים יום ושני לילות. ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של פסח בבית הכנסת, ולברך עליהן, ולאומרן בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בכיתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים".

על דרך האמת: "עיקר מצות הלל הוא בימים שגומרים ההלל בי"ט וחנוכה ולא תקון לומר הלל בלילה א"כ אפוא לא נכון לצבור זה שנעשה להם נס לומר ההלל בלילה. ואל תשיבני ממנהגנו שאומרים הלל בליל פסח אחר ערבית והוא ע"פ מסכת סופרים דהתם יש סוד גדול על דרך האמת והוא מוכרח לומר הלל הגדול בעת ההיא כידוע לאשר הריחו בסוד ה' ומגויית האר"י ודה דבש". אך לפי מה שבארנו אין צריך לסמוך על סודות נסתרים. דגם על פי הנגלה, עיקר קדושת הזמן של פסח הוא בליל שימורים והוא מחייב קריאת הלל.

³¹ עיין בספר נפש הרב (דף קפג) שהביא שהגרי"ד היה מייעץ להרבנים שכל היכא דאפשר מבלי לעשות מחלוקת בקהילה, שכדאי להם להנהיג אמירת ההלל בברכה בבית הכנסת בבי' הלילות של פסח, אפילו במקומות שלא נהגו כן מתחילה, כי כן נראה להלכה מעיקר דין.

ומשמע קצת מלשון הברייתא שעיקר קיום מצוות הלל בלילה הזה הוא בבית הכנסת ולא בתוך הסדר, ולכן אינו צריך לברך על ההלל שבתוך הסדר, שכבר בירך ויצא ידי חובתו בהלל בבית הכנסת.

וכן משמע מהשבולי הלקט (ענין ראש חודש סימן קעג) שהציע שהטעם שאין עומדים לקריאת הלל בתוך הסדר, למרות שבדרך כלל עומדים לקריאת הלל שהוא עדות שבחו של מקום, הוא מפני שכבר יצא בקריאת הלל בבית הכנסת בעמידה, ולכן לא הטריחוהו לחזור ולקרוא בעמידה בביתו בתוך הסדר: "והורה מורי הר"ר מאיר נר"ו דמצות הלל קריאתו מעומד והטעם כתב אחי ר' בנימין נר"ו על שם הכתוב הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' כלומר הללו את השם בעמידה לפי שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו ונסיו שעשה לנו ומצות עדות בעמידה [שנאמר ועמדו שני האנשים ובעדים הכתוב מדבר] ... ומה שקורין אותו בלילי פסחים בישיבה ... במסכת סופרים משמע שהיו רגילין לקרותו בעמידה בבית הכנסת בלילי הפסח על כן לא הטריחוהו עתה לעמוד מעל שולחנו לקרותו בעמידה". וא"כ מבואר לדעתו שעיקר קיום מצות קריאת הלל בליל ראשון של פסח הוא בבית הכנסת.

ועיין בר"ן (פסחים כו: בדפי הרי"ף) שכתב כן להדיא בשם הרשב"א שעיקר תקנת מצוות הלל בליל פסח הוא בבית הכנסת, ולכן קבעו חז"ל לברך על הלל בבית הכנסת ולא לברך על הלל בביתו: "אמרו בירושלמי שניא היא שאם שמעו בבהכ"נ יצא תירץ הרשב"א ז"ל לפי שיטה זו דה"ק שעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בבהכ"נ היתה ולא בביתו ולפיכך בין שמעו בבהכ"נ בין לא שמעו אינו מברך בביתו שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך".³²

והנה יש להעיר בדעת המחבר והברייתא במסכת סופרים והשיבולי הלקט והר"ן שלכאורה כולם סוברים שיש חיוב קריאת הלל בליל ראשון של פסח, והוא אותו חיוב שיש בקריאת הלל בשאר רגלים. אין חילוק מצד

³² וז"ל הרשב"א בברכות (יא). "נראה פירוש הירושלמי שכתבתי למעלה דהכי קאמר שנייה היא שאם שמעה בבית הכנסת יצא והלכך עיקר תקנת קריאתו בבית הכנסת היה ולא בבית ובקריאת ביהכ"נ הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה אבל בבית לא, וכן בדין הוא שאלו מי ששמעה בבית הכנסת יצא ואינו מברך על שלחנו".

טיב חיוב הלל בין ההלל שקוראים בליל פסח לבין ההלל של שאר רגלים. ולכן שיטות אלו סבורים שיש לקבוע קריאת הלל בתוך מסגרת התפילה בבית הכנסת בליל פסח לאחר תפילת שמונה עשרה וקודם קדיש, כמו קריאת הלל בשאר ימים טובים. יוצא, ששיטות אלו חולקים בחריפות נגד שיטות רבנו האי גאון והר"י מיאש והמאירי שהבאנו לעיל הסוברים שאין דין קריאת הלל בליל הסדר כלל, ושקריאת הפסוקים בתוך הסדר אינו אלא מעין "שמחת הבעלים" או "שירה בעלמא" ושהלל זה "אינו חובה רק אגב גררא של הגדה".

אך יש להסתפק בשיטת הרמ"א ש"אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל", אם הוא סובר שאין דין קריאת הלל בליל פסח, כשיטת רב האי גאון והר"י מיגאש והמאירי, וכל שכן שאין דין קריאת הלל בבית הכנסת? או שמא כוונתו שיש דין קריאת הלל בליל פסח, אלא שחובת מצוות הלל זו היא דוקא בתוך הסדר, ולכן אין לאומרו בבית הכנסת?

הקשר בין הלל של ליל הסדר למצוות הלילה

והנה כבר נתבאר לעיל, לאור הבנת הרמב"ן, שמצוות הלל נובעת מקדושת היום ושמחת יום טוב ומקורו מ"וביום שמחתכם ובמועדיכם וכו' ותקעתם וכו' (במדבר י: י"), ומכיון שכן, מצות הלל משולבת עם מצוות היום. וכמו שראינו לעיל בדין הלל של חג הסוכות, שלפי הירושלמי חובת לולב בכל יום במקדש מחייבת קריאת הלל בכל יום, ושלפי הש"ע עיקר מצוות נטילת לולב הוא בשעת קריאת הלל, ולפי בעלי התוספות כל זמן שלא קיים הנענועים באמצע הלל הוה עובר לעשייתן למצוות נטילת לולב, ושלולב היבש פסול מאחר ואינו ראוי להלל בו וכו', הרי שלגבי הלל בסוכות מצות הלל קשורה עם מצות היום של נטילת לולב.

ונראה שהוא הדין בהלל של ליל הסדר, שעיקר מצוות הלל של ליל ראשון של פסח הוא לאומרו תוך קיום מצוות הלילה ולשלב אותו עם קיום מצוות הלילה, דהיינו אכילת קרבן פסח, מצה, ומרור, ותוך כדי סיפור יציאת מצרים. ולפי זה עיקר מצוות הלל של פסח הוא ההלל של הסדר, משולב עם סיפור יציאת מצרים, ועם אכילת מצה וקרבן פסח. ליל הסדר הוא עיקר קדושת הזמן של חג הפסח, ועיקר קיום מצוות חג הפסח הם

בליל הסדר, ולכן קריאת ההלל צריכה להיות כרוכה ומשוזרת עם מצות הלילה של ליל שימורים.

ועיין לדוגמה ברש"י פסחים (לו.) שפירש דברי הגמ' שם שמצה נקראת לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. וביאר רש"י ש"שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה".³³ הרי לדעתו מצות מצה בליל הסדר כרוכה עם קריאת הלל. מצות מצה דורשת שהמצה עצמה תהיה מצה שגמרו עליו הלל, כעין מה שראינו בטיב היחס שבין מצות לולב וקריאת הלל בסוכות.

לאור הבנה זו שמצות הלל כרוכה עם שאר מצוות הלילה, נראה פשוט שהיינו טעמא שמפסיקים באמצע ההלל בליל הסדר. דהנה מכיון שיש חיוב הלל תוך כדי סיפור יציאת מצרים, ע"כ יש להתחיל קריאת הלל בשעת מגיד שהוא עיקר סיפור יציאת מצרים. ומכיון שיש חיוב הלל גם בשעת אכילת מצה וקרבן פסח, שהוא בסוף הסדר, קבעו חז"ל לסיים את ההלל בסוף הסדר מיד לאחר אכילת המצה והקרבן פסח, כשעדיין טעם האפיקומן בפיו.³⁴ זכור שבזמן שבית המקדש היה קיים, לא היה הבחנה

³³ וכעין זה במאירי (פסחים צה.) "הראשון טעון הלל באכילתו דכתיב לחם עני ודרשו בו שעונים עליו דברים הרבה". ונראה שזהו פירוש שיטת הראב"ה בהבנת הירושלמי (פסחים פ"ק י הלכה א): "א"ר לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו". וביאר הראב"ה (פסחים סימן תקכה) "ולכך נדמית לבועל ארוסתו, שהיא אסורה עד שיברכו שבע ברכות ועל מצה שייך גם כן שבע ברכות". ובכוונתו נראה לפרש בסגנון של שיטת רש"י למעלה שכדי לקיים מצות מצה כתיקונה, לא דיו שיאכל את המצה. אלא צריך לאכול את המצה לאחר שעונים עליו דברים הרבה, דהיינו קיום מצוות הלילה כולל מצוות סיפור יציאת מצרים וההגדה וקריאת הלל. כמו שכלה אסורה לבעלה עד שיברך ברכת חתנים דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה בלא טבילה. כך אין קיום מצות מצה כתיקונה בלי קריאת הלל על המצות. ועיין בשו"ת מהר"י וויל (סימן קצג) שהזכיר קריאת הלל במסגרת ירושלמי זו. וכמו שנתבאר שצריך לקרוא הלל על המצה כדי לקיים מצות אכילת מצה כתיקונה. יוצא לפי"ז, שעצם מצות אכילת מצה חסרה כל זמן שלא אמר את הגדה וקרא הלל על המצות עצמם.

³⁴ לפי מהלכנו אין חילוק בין קיום מצוות הלל בשעת מגיד לבין קיום מצוות הלל לאחר אכילת המצה והקרבן פסח. בשניהם מדובר באותו קיום מצות הלל, שמתחילים בשעת מגיד וגומרים לאחר אכילת המצה והקרבן פסח. השווה מהלכנו למש"כ בספר פניני הרב בשם הגרי"ד (דף קיב--קיג) "בתשב"ץ הובא בשם מהר"ם מרוטנברג שהיה נוהג לברך פעמיים על ההלל בליל פסח, פעם אחת לפני חלק ההלל הנאמר קודם הסעודה, ופעם

בין "מוציא מצה, מרור, כורך, שולחן עורך, צפון". כולם היו מצורפים יחד באכילת קרבן פסח על מצות ומרורים ועל השובע. וא"כ נמצא שגמירת הלל הוא מיד לאחר קיום מצוות הלילה – מיד לאחר אכילת הקרבן פסח על מצות ומרורים. וזהו כוונת המשנה והגמ' (פסחים צה.) שהקרבן פסח "טעון הלל באכילתו".³⁵

ונראה שהיינו טעמא שמקפידין ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (פסחים ק"ט:), כדי שיהיה טעם המצוה וטעם המצה בפיו בשעה שהוא אומר עליו הלל. ועל ידי כך יש צירוף בין מצות מצה וקרבן פסח מצד אחד וקריאת ההלל מצד שני. ולכאורה זו היא שיטת היש אומרים שהביא בעל המאור (פסחים כו: בדפי הרי"ף) שקישר בין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' לחובת קריאת הלל על הקרבן פסח: "והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן יש שפירשו טעמו של דבר ... כדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה".³⁶ שיטה זו סוברת שקריאת הלל

שניה על חלק ההלל הנאמר לאחר הסעודה, ולכאורה זה מורה על כך שהיה סבור שיש כאן ב' קיומים נפרדים ... דחצי ההלל שלפני הסעודה נאמר בתורת הודיה, וחציו השני שלאחר הסעודה נאמר בתורת שבח", עיי"ש. ואילו לפי מהלכנו אין לחלק כלל בין טיב קריאת ההלל בשעת מגיד וקריאת הלל לאחר הסעודה.

³⁵ ובגמ' שם מבואר שמקור דין זה הוא מ"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג": "הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי? - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג - טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג". החוט המשולש המשזרת קדושת היום, מצוות היום, וקריאת הלל, טמון וניכר בלימוד זה. מצד אחד גמ' זו מעידה על הקשר שבין מצוות היום-אכילת קרבן פסח-וקריאת הלל: "טעון הלל באכילתו". מצד שני הגמ' מעידה על הקשר בין הלל וקדושת היום עם הלימוד "לילה המקודש לחג טעון הלל". כלומר דוקא אכילת קרבן הפסח תוך קדושת הזמן של ליל שמורים (לאפוקי פסח שני) טעון הלל, ודו"ק.

³⁶ השווה לשיטת שאר הראשונים שהציעו פירושים נוספים מדוע "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". כמה ראשונים (עיינן מאירי ק"ט:; חוספות פסחים קכ., רמב"ן מלחמות פסחים כו: בדפי הרי"ף) הציעו שהדין נעוץ בחובת אכילת קרבן פסח על השובע. חז"ל אסרו אכילה לאחר אכילת הקרבן פסח, כדי שיאכל קודם קרבן פסח ויהיה אכילתו על השובע.

ועיין בבעל המאור שהביא הסבר נוסף שהוא כדי שלא ישכח מלומר הלל אחר הקרבן פסח. דאם יתירו לו למהשיך ולאכול סעודתו ישכח ולא יאמר הלל: "אין מפטירין אחר הפסח ואחר מצה אפיקומן שלא ישכח מלומר את ההלל". שיטה זו, כמו היש אומרים

צריכה להיות מצורף לאכילת המצה והקרבת פסח. אבל אי אפשר לקרוא את ההלל בשעת אכילה ממש, דלא שייך לקרוא הלל כשהוא אוכל. ולכן קבעו קריאת הלל מיד לאחר אכילת קרבן הפסח, כשכרסו מלאה בקרבן הפסח ובמצות מצוה, וטעמם עדיין בפיו. ועל ידי כך קריאת ההלל היא על ועם אכילת הקרבן פסח.³⁷ ומדוייק הוא בלשון בעל המאור "כדי שיאמר עליו את ההלל", שהיינו על הקרבן פסח.³⁸

הלל בישיבה

ולפי מהלך זה מובן שפיר מדוע קוראים את ההלל בליל הסדר בישיבה ולא בעמידה. וכבר ראינו שנתקשה בזה השבולי הלקט. לדעתו מצוות קריאת הלל היא בעמידה דהלל יש בו עדות לשבחו של מקום ולניסים שעשה לנו ולכן צריך להעיד בעמידה, ומאי שנא ליל הסדר שקורין אותו בישיבה? אך לפי מה שנתבאר ביסוד מצוות הלל שהוא קשור בעיקר יסוד דינו עם מצוות הלילה ומשולב עמהם, הכל אתי שפיר. דהנה מצוות הלילה של ליל הסדר הוא בדרך חירות, וכמו שהצריכו הסיבה לאכילת קרבן פסח ולאכילת מצה ולשתיית ד' כוסות כדי לקיים דרך

בבעל המאור, רואה קשר בין "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" וחובת קריאת הלל תיקף ומיד לאחר אכילת קרבן פסח, אך לא באופן המהותי שהבחין בו ה"ש אומרים" שהבאנו למעלה.

³⁷ ויש להוסיף עוד נפקא מינה בזה. דהנה אי נימא שקריאת הלל צריכה להיות מיד לאחר אכילת המצה והקרבת פסח כשטעמם בפיו, שמא יש לדרוש ג"כ שקריאת הלל צריך להיות במקום אכילת המצה והקרבת פסח, כדי להוכיח שקוראים הלל על אכילתם. ועיין ברמב"ם ובראב"ד (חמץ ומצה ח: י) שנחלקו אם קריאת ההלל יכול להיות בכל מקום או דוקא במקום שאכל את הסעודה. וז"ל הרמב"ם (חמץ ומצה ח: י): "ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אף על פי שאינו מקום סעודה". והראב"ד השיג עליו: "א"א אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינן במקום אחד". ולפי מהלכנו יש לחזק את שיטת הראב"ד מטעם אחר (כלומר לא מטעם צירוף ד' כוסות) אלא מצד צירוף קריאת הלל עם אכילת הקרבן פסח, ולכן צריך לגמור את ההלל דוקא במקום שאכל את הקרבן פסח.

³⁸ ונראה שאין קשר בין שיטה זו לבין קביעת הגמ' (תענית כה:): שאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה וכרס מלאה, למרות דמיון הלשון הכולט. דלפי היש אומרים בבעל המאור מדובר בדין מסויים בקריאת הלל "עליו" -- על הקרבן פסח. ואילו בתענית מדובר בדין אחר שאין קוראים הלל ביום תענית כשרעבים מתענית בעת צרה.

חירות. ולכן גם קריאת הלל שהיא משולבת ומשוזרת עם קיום מצוות הלילה, צריך לקיימו דרך חירות, בישיבה.

ועיין בשבולי הלקט (ראש חודש סימן קעג) שהביא כעין תירוץ זה בשם רבו הר"ר מאיר: "והורה מורי הר"ר מאיר נר"ו דמצות הלל קריאתו מעומד והטעם כתב אחי ר' בנימין נר"ו על שם הכתוב הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' כלומר הללו את השם בעמידה לפי שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו ונסיו שעשה לנו ומצות עדות בעמידה [שנאמר ועמדו שני האנשים ובעדים הכתוב מדבר] וכן היו קורין אותו בעזרה על שחיטת הפסחים בעמידה שהרי אין ישיבה בעזרה ומה שקורין אותו בלילי פסחים בישיבה ... מורי הר"ר מאיר נר"ו הורה לפי שדרך לילי פסחים דרך הסיבה וחירות אין מטריחין אותו לעמוד". ואע"פ שמפשט לשונו משמע שמדובר בויתור מצד טירחא, י"ל שכוונתו למה שבארנו, שאופי מצוות הלילה הוא דרך הסיבה חירות, ולכן גם מצוות קריאת הלל צריכה להיות בדרך חירות, בישיבה.³⁹

ברכת הלל

ולענין ברכה, נראה לכאורה שלפי מהלכנו יש לברך על הלל בביתו בליל הסדר כיון שהלל זה הוא חיוב קריאת הלל כבשאר רגלים. ולגבי השינויים בהלל זה שנתקשו בהם המפרשים הנ"ל, שינויים אלו אינם מעידים שהלל זה שונה מחיוב הלל דרגלים. אדרבה, השינויים בהלל זה נובעים וטיב קדושת הזמן המיוחדת של ליל הסדר ומאופי מצוות הלילה –

³⁹ ולפי מהלכנו, יש להקפיד שקריאת הלל בתוך סדר תהיה בישיבה. אין כאן היתר לקרות בישיבה, אלא מצוה מן המובחר. ויש להסתפק אם לפי מהלך זה יש לקרוא את ההלל בהסבה. עיין מה שדנו האחרונים אם יש דין הסיבה בשעת קריאת ההגדה או דוקא בשעת אכילת המצה ושתיית ד' כוסות. עיין בפרי מגדים (אשל אברהם) סימן תעה סק"ד בשם השל"ה: "לכתחילה ראוי שכל הסעודה בהסיבה, עיין סימן תע"ב סעיף ז' [בהגה], לבד בהלל יהא יושב באימה ויראה כמו שכתב השל"ה ז"ל". ועיין במשנה ברורה תעג ס"ק עא: "וקורא כל ההגדה - ואין לומר בהסיבה רק באימה ויראה". ועיין בברכי יוסף (תעג ס"ק יד): "ועתה ראיתי להרב בית דוד סי' ר"ן שכתב וז"ל, דבר ברור הוא שכל הסבה שצריך להסב בלילה הזה הוא דוקא בשעת אכילה ושתייה, ולא בשעת ברכה וכו' עד כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס וקריאת הגדה וברכת המוציא על אכילת מצה צריך בלא הסבה, עכ"ל."

דרך חירות, קיום מצוות הלילה דרך סיפור, וחובת אכילת מצה וקרבת פסח. השינויים בהלל של ליל הסדר מעידים על הקשר היסודי שבין מצוות הלל של הרגלים לקדושת היום המיוחדת של כל רגל בפני עצמו המתבטאת במצוות היום המיוחדת של הרגל. ההלל שבביתו בשעת הסדר בליל פסח הוא אותו חיוב הלל של שאר הרגלים—רק עם שינויים הנובעים מקדושת היום המיוחדת של ליל שמורים. בדיוק כמו שמצינו בהלל של סוכות שהוא כרוך עם נטילת לולב. ולכן נראה נכון שמעיקר הדין יש לברך על ברכת הלל בביתו בליל הסדר כמו שמברכים על הלל דשאר רגלים, דאין חילוק מצד טיב מצות הלל בין הלל זה שבתוך הסדר לבין קריאת הלל של הרגלים.

ועיין ברמב"ן (פסחים קיח.) שפסק שהלל זה טעון ברכה, ונימוקו עמו, שקריאת הלל בליל הסדר הוא האב-טיפוס לקריאת הלל בשאר רגלים: "הלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל... ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה, וכן שנינו (צ"ה א') הראשון טעון הלל באכילתו, וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ולמה לא יברכו".

הפסק

ולענין מה שנתקשו בו הראשונים היאך מברכים על הלל בתוך הסדר אם מפסיקים באמצעתו, עיין ברמב"ן שכתב ליישב קושיא זו שבליל הסדר באמת אין כאן הפסק, דכך היא צורת הלל זה להקיף את כל הסדר, שפותחים בשעת סיפור יציאת מצרים בתחילת הסדר, וגומרים אותו על אכילת הקרבן פסח על מצות ומרורים בסוף הסדר. אין כאן הפסק, שכך הוא "סדרו של יום", וכמו שהנענועים באמצע ההלל שבסוכות אין מפסיקים, כך קיום מצוות הלילה בליל הסדר אינם מפסיקים בהלל זה. עיין היטב בדברי הרמב"ן שם: "וההפסקה שנתקשית על הגאונים והלא הם אמרו שכל מצוה אחת אם הפסיק ושח בינתים אינו חוזר ומברך, כמו שהלל שמברכים קודם לקריאתו ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק ולא הוצרך לחזור ולברך, ולתחלה מתירין לו אף בק"ש מפני הכבוד ומפני היראה, ועוד שלדבריהם שם תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד ברכה אחת לכולן

ואסור להפסיק בהן ואעפ"כ אומר תפלה ואשרי דסדרו של יום אינו הפסק, ואף כאן אינו הפסק שכך התקינו למצוה וסדרו של יום הוא ... וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה חובה ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה לא בתחלה ולא בסוף שכך תקנו אותה מתחלה בהפסקה זו הלכך מברך בתחלת מצוה וסופה ... והנה אמת ונכון".⁴⁰

והנראה לומר עוד בזה, שלא זו בלבד שסדרו של יום אינו הפסק, אלא נראה שקריאת ההלל עצמה משמשת כצירוף בין המצוות השונות של הערב כדי לצרפם ליחידה אחת. מצות סיפור יציאת מצרים שמקיימים במגיד בפתחת הסדר היא מצורפת לאכילת המצה והקרבת פסח שבסוף

⁴⁰ וכעין זה דנו הראשונים לענין ברכת הנהנין בליל הסדר, אם הבורא פרי האדמה שמברכים על הכרפס בתחילת הסדר מועלת גם לאכילת המרור בסוף הסדר. וכעין זה דנו לענין ברכת בורא נפשות. עיין בבית יוסף (אורח חיים תעג) שהביא מחלוקת הראשונים בזה. ונקודת מחלוקתם היא האם קריאת ההגדה וההלל בין הכרפס לאכילת המרור מוגדרת כהפסק והיסח הדעת. עיין ברא"ש פסחים (י:כו) שהסיק שאין כאן הפסק: "כיון שבירך בורא פרי האדמה על הירקות וחזרת לפניו ודעתו לאכול ממנו לאו נמלך הוא ואין כאן לא היסח הדעת ולא שינוי מקום שיהא צריך לברך שהרי חברים שעקרו רגלם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש (לעיל דף קב א) אף על פי שהתפללו ושינו מקומם אם הניחו שם מקצת חבריהם לא הוי היסח הדעת כל שכן הכא שיושב במקומו אף על פי שקורא ההגדה לא הוי היסח הדעת". לדעת הרא"ש הטעם שאין כאן הפסק והיסח הדעת הוא מפני שלא שינה מקומו. אך י"ל באופן אחר על פי מה שכתב הרמב"ן בענין הלל, שסדרו של יום אינו מפסיק, וכך היא צורת סדר הערב. כך תקנו צורת הערב מלכתחילה שיברך בורא פרי האדמה על הכרפס שיקרא את ההגדה ויתחיל בקריאת הלל ואח"כ יאכל את המרור. אין כאן אלא סדרו של יום שאינו מפסיק. צורת הסדר מצרפת אכילת המרור עם ברכת הנהנין שבירך על הכרפס, כמו שצורת הסדר מצרפת, לפי הרמב"ן, את ההלל במגיד עם ההלל שקורין לאחר הסעודה.

וכי האי גוונא יש לבאר מחלוקת הראשונים אם צריכים לברך בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס מד' הכוסות (וכן לענין ברכה אחרונה על שתיית הכוסות). גם מחלוקת זו תלויה באם קריאת ההגדה ומצוות הלילה מפסיקים בין הכוסות, או דילמא סדרו של יום אינו מפסיק. עיין בענין זה ברי"ף (פסחים כד.) ובבעל המאור (שם) וברמב"ן במלחמות (שם), ובשולחן ערוך (אורח חיים סימן תעד).

הסדר על ידי המערכת של קריאת הלל. המערכת של קריאת הלל מצרפת ומחברת את מצוות הלילה למקשה אחת.⁴¹

הצענו שלפי מהלכנו לכאורה יש לברך "לקרוא את ההלל" בקריאת הלל שבתוך הסדר, כיון שאין חילוק בין חיוב הלל זה לבין חיוב הלל בשאר רגלים, והן הן דברי הרמב"ן בסוף פסחים. ויש לדון אם לפי המנהג הרווחת שלא לברך קודם קריאת ההלל שבסדר, אם מנהג זה חולק מעיקר הדין וסובר כשיטת הר"י מיגאש ורב האי גאון וסעייתם שאין דין קריאת הלל בליל הסדר כלל, ואין כאן אלא שמחת הבעלים ושירה בעלמא. או שמא גם לפי המנהג הרווחת שלא לברך בליל הסדר, עדיין י"ל שיש בו דין קריאת הלל דרגלים ושמא חסרון הברכה נובעת מסיבה אחרת.

ברכת "לפיכך" והקשר למגיד וסיפור יציאת מצרים

והנראה לומר בזה, שגם לפי המנהג הרווחת שלא לברך "לקרוא את ההלל" על הלל שבתוך הסדר, העדר הברכה נובע מכך שקריאת הלל זה משולב כל כך עם סדר מצוות הלילה של הסדר. ודוקא כשקורין הלל לאחר תפילת שמונה עשרה או בפני עצמה, אז קריאת ההלל הוה חטיבה מסוימת בפני עצמה, שצריך לברך "לקרוא את ההלל". אך בליל הסדר, שקריאת ההלל משולבת כל כך עם מצוות הלילה של סיפור יציאת מצרים ואכילת מצה וקרבת פסח וכו', לא שייך לברך "לקרוא את הלל" המשתמעת כאילו קריאת הלל הוה מצווה בפני עצמה מנותקת משאר מצוות הלילה.

ונראה שזוהי שיטת האורחות חיים (הלכות ליל הסדר סימן כא) שהביא דעת היש אומרים שבאמת מברכים על הלל דליל הסדר אך מטבעת הברכה שונה מ"לקרוא את ההלל". וז"ל האורחות חיים: "וי"א כי לפיכך אנו חייבים וכו' שאנו אומרים לפני ההלל עולה לברכה לפניו". לדעתו, ברכת "לפיכך" שאנו אומרים מיד לאחר עיקר ההגדה וסיפור יציאת מצרים "לפיכך אנחנו חייבים להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה

⁴¹ ומדויק הוא שמתחילים לקרוא את ההלל בליל הסדר בסוף מגיד וגומרים אותו מיד לאחר אכילת המצה והקרבת פסח. מיקומו בסדר מצוות הלילה מעיד לכאורה שקריאת הלל מהוה כעין גשר ומעבר ממגיד לקיום מצוות הלילה דאכילת מצה וקרבת פסח ומרור.

ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו ... ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה" היא היא ברכת המצוה—"עולה לברכה לפניו"--על מצוות קריאת הלל בליל הסדר.

ונראה ששיטה זו סוברת שקיום מצוות הלל בליל הסדר מעורבת וכרוכה כל כך עם סדר ההגדה וסיפור יציאת מצרים ושאר מצוות הלילה, שבמקום ברכת המצוה "לקרוא את ההלל" שתבדיל ותפריד בין הלל לבין מגיד, חז"ל תקנו מטבעת ברכת הלל זה באופן שישלב ויצרף את קריאת ההלל עם ההגדה והסיפור, ולכן קבעו מטבעת הברכה ב"לפיכך אנחנו חייבים", שמדגיש – בעצם ברכת המצוה – את הקשר עם סיפור ההגדה שקודם לה.

וכי האי גוונא מצינו גבי מצוות הלל דפורים, שקבעו חז"ל ש"קרייתא זו הלילא" (מגילה יד.),⁴² שהגם שיש קיום מצות הלל על ידי קריאת המגילה, ברכת המצוה על הלל זה, הוא ברכת "על מקרא מגילה". וכן בליל הסדר, מטבעת ברכת המצוה על הלל זה הוא 'לפיכך אנחנו חייבים וכו'". וכמו שבפורים כתבו הראשונים שמי שאין לו מגילה חייב לקרוא את ההלל ולכאורה צריך לברך ברכת "לקרוא את הלל" קודם קריאתו,⁴³ כך בליל הסדר, מי שלא יקיים שאר מצוות הערב לאיזה סיבה שיהיה, לכאורה חייב לקרוא את ההלל עם ברכת "לקרוא את ההלל". וכן כתב הרשב"א (ברכות יא.): "ובודאי אלו רצה לקרות כלו בבת אחת בבית הכנסת או בביתו אז חייב לברך עליו".

ויש להוסיף לבאר, שהגם שברכת "לפיכך אנחנו חייבים וכו'" אין בה פתיחה או חתימה בברוך, היינו מפני שדינה ככרכה הסמוכה לחברתה,

⁴² עיין גם ברמב"ם מגילה וחנוכה ג:ו: "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל".

⁴³ עיין מאירי (מגילה דף יד.) "דבר ידוע הוא שאין אומרי' הלל בפורים אבל טעם מניעתו נחלקו עליו בגמ' והוא שאחד מהם אמר שקריאתה זו היא הלולא ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגלה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגלה במקומו". ועיין בפרי מגדים אשל אברהם תרצג:ב.

מתחילת הסדר, בברכת היין וקידוש היום על הכוס הראשון, עד חתימת ברכת "אשר גאלנו", שכך היא סדרו של עבודת ליל שימורים.⁴⁴

יוצא, שלפי הרמב"ן יש לברך ברכת "לקרוא את ההלל" באמצע הסדר קודם קריאת הלל במגיד, כיון שהלל זה הוא אותו דין וחיוב הלל של כל הרגלים. וגם לפי המנהג הרווחת שאין מברכים "לקרוא את ההלל",

⁴⁴ וכמו שאין מברכין ברכה מיוחדת על מצות ההגדה וסיפור יציאת מצרים. עיין באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) שביאר שאין מברכים ברכת המצוה בפני עצמה על מצות סיפור יציאת מצרים והגדה מכפני שיוצאים בקידוש על היין: "ומתחיל ההגדה. והקשה הריא"ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכין על קריאת מגילה והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ותירץ כי במה שאומר בתחלה בקדוש זכר ליציאת מצרים יצא". ונראה שכן היא דעת רבינו פרץ הובא ברבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ד): "אין מברכין על קריאת ההגדה כמו במגלה אף על פי שהיא מצוה שנא' למען תזכור וגומר וכתב רבי' פרץ לפי שכבר אמרו בקדוש זכר ליציאת מצרים". משמע מדבריהם שקידוש על היין הוא הברכה שמברכים על סיפור יציאת מצרים. ונראה שחז"ל תקנו כן כדי לשלב סיפור יציאת מצרים עם מצוות ד' כוסות ושאר מצוות הערב. ועי' כך, הכוס הראשון הוא ברכת המצוה על ההגדה וסיפור יציאת מצרים דרך סדר עבודת הערב. וצורה זו מקבילה להסברנו מדוע לא מברכים ברכת "לקרוא את ההלל" בליל הסדר. דמאחר שכל מצוות הלילה משולבים זה בזה בסדר עבודת ליל שימורים, חז"ל העדיפו לשלב ולצרף המצוות זו עם זו במקום להבדיל ולהפריד בין מצוות הלילה על ידי ברכות המצוות מחולקות.

ועיין בשבלי הלקט (סימן ריח) שכתב שברכת אשר גאלנו שאומרים בסוף ההדה היא ברכת המצוה על סיפור יציאת מצרים. והטעם שקבועה בסוף מגיד הוא מפני שצריכים להתחיל בגנות ולדרוש את השעבוד, ולא שייך להתחיל סיפור הגנות והשעבוד עם השבח של "אשר גאלנו". וז"ל השבלי הלקט: "ומצות הגדה היא מצות עשה והיתה טעונה ברכה ... יש לומר מה שאומרים בסוף אשר גאלנו היא ברכת ההגדה ... ועל כן פותחין בה בברוך וחותרין בברוך לפי שהיא מטבע ארוך. ולמה קבועה בסוף ההגדה לפי שרוצין לדרוש כמה דרשות בענין ההגדה ואם היה מברך תחלה אשר גאלנו לא היה חוזר למפרע ודרוש אל השעבוד". ולפי"ז ברכת המצוה הזו הוה כעין ברכת המצוה על טבילת הגר שמברכים לאחר המעשה (עיין פסחים ז): מפני שאינו ראוי לברך עובר לעשייתו.

ואפשר שלפי הבנת השבלי הלקט, י"ל שברכת אשר גאלנו היא ג"כ ברכת המצוה על קריאת ההלל שבתוך הסדר. ואפשר שחז"ל תקנו ברכה אחת הכוללת סיפור יציאת מצרים והלל כדי לשלב ולצרף שתי המצוות אהדדי.

ונראה שהסברנו קשור לרעיון "ברכה הסמוכה לחברתה". הקשר בין רעיון זה לברכת הלל בליל הסדר נמצא בדברי הירושלמי (ברכות א:ה) וברשב"א ברכות (יא.), עיי"ש.

מ"מ נראה שמברכים "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו'" המשמשת כברכת המצוה על הלל זה, וכמו שביאר האורחות חיים. ולפי זה י"ל, שגם לפי המנהג הרווחת, הלל של ליל הסדר הוא אותו חיוב ודין הלל של הרגלים, אלא שהוא משולב עם קיום מצוות הלילה עד כדי כך שאין צורך לברכת המצוה הרגילה של "לקרוא את ההלל" – דזהו יסוד וטיב מצוות הלל של כל הרגלים, שקריאת הלל משולבת עם מצוות היום.

הלל בביתו כעיקר מצוות הלל דליל פסח

לפי הנתבאר נראה פשוט שעיקר חיוב וקיום מצוות הלל בליל פסח הוא ההלל שבביתו באמצע הסדר – ולא ההלל שקוראים בבית הכנסת. דמצוות הלל של ליל פסח דינו להיות כרוך ומשולב ומשזור עם מצוות הלילה. ולכן, נראה שעיקר קיום מצוות הלל דליל הסדר הוא בשעת הסדר ובשעת קיום מצוות הלילה.⁴⁵ ובדעת המסכת סופרים והמחבר וסייעתם שקוראים הלל בלילה בבית הכנסת בברכה, נראה שתקנו כן דוקא כדי להדגיש שיש חיוב הלל בליל פסח ממש כמו בשאר רגלים, ושאינן חילוק בין חובת הלל בליל פסח לבין חובת הלל בסוכות ושאר רגלים. דאילו מההלל שבביתו בתוך הסדר, קל להצבור לטעות לדחות הלל זה ולהסיק שאין בו דין חובת ומצוות הלל מאחר שאין בו ברכה, ושמפסיקים באמצעותו, ושקורין אותו בישיבה. לכן תקנו ג"כ לקרוא הלל בבית הכנסת בברכה, ובעמידה, ובלי הפסק, מיד לאחר תפילת שמונה עשרה קודם קדיש, כדי להדגיש שיש חיוב הלל בלילה זה ממש כמו בשאר רגלים.

ונראה שבזה חולק הרמ"א וסובר שאדרבה, מכיון שעיקר חובת הלל בליל פסח הוא בתוך הסדר משולב עם מצוות הלילה, אזי דוקא אין לקרוא את ההלל בבית הכנסת, דאז יש מקום לטעות ולהסיק שעיקר חובת הלל דליל שימורים הוא בבית הכנסת על סדר התפילה, מאחר שהוא בברכה, ובעמידה, ובלי הפסק. ולכן, פסק הרמ"א "כי אין אנו אומרים בלילה בבית

⁴⁵ בניגוד חריף לשיטת הרשב"א (ברכות יא.) והר"ן (פסחים כו: בדפי הרי"ף) שהבאנו לעיל שעיקר מצוות הלל בליל פסח הוא בבית הכנסת.

הכנסת ההלל כלל", כיון שעיקר קיום מצוות הלל בליל פסח הוא דוקא בביתו עם קיום מצוות הלילה וכרוכה עם סדר העבודה דליל שימורים.⁴⁶

סיכום

בפתיחת המאמר ראינו שדיני הלל של ליל הסדר שונים מקריאת הלל של שאר רגלים. ראינו כמה גאונים וראשונים שהסיקו מכח שינויים אלו שאין להלל זה דין קריאת הלל של הרגלים, ואין כאן אלא שמחת הבעלים או שירה בעלמא או תוספת סיפור יציאת מצרים. אך גישה זו קשה מאוד, שהרי בערכין (י:) קריאת הלל בליל פסח משמשת כמקור לחיוב קריאת הלל בשאר רגלים, וא"כ מוכח שמדובר באותו דין קריאת הלל. וכך העיר הרמב"ן (סוף פסחים דף קיח). לאור זאת חקרנו ביסוד מצוות הלל, וראינו ב' מהלכים עיקריים. לדעת הסמ"ק וסעייתו חיוב הלל מושרש בהודאה על גאולה מעת צרה. לדעת הרמב"ן חיוב הלל מושרש בקדושת יום טוב ובשמחת יום טוב וקשור עם שירה במקדש בשעת הבאת קרבנות היום.

לפי גישת הרמב"ן בארנו שמצוות הלל היא ביטוי לקדושת היום. על פי יסוד זה, הסברנו החילוקים היסודיים בין קריאת הלל בסוכות (הלל

⁴⁶ יש להצביע על שתי הלכות נוספות שמעידים על הקשר שבין מצוות הלילה וקריאת הלל ושילובם. ההלכה הראשונה היא סוף זמן קריאת הלל בליל הסדר. מהגמ' בברכות (ט) משמע שסוף זמן קריאת הלל בלילה הוא עד שיעלה עמוד השחר. אך הראשונים כתבו שהיינו דוקא למ"ד שהקרבת פסח נאכל עד עמוד השחר. אך למ"ד שהקרבת פסח נאכל רק עד חצות (עיין בברכות ט. למח' התנאים בזה), גם קריאת הלל צריכה להיות קודם חצות. (עיין רשב"א ברכות ט. ושו"ת רשב"א חלק א סימן תמה, ובשולחן ערוך אורח חיים תעז). יוצא, שסוף זמן קריאת הלל בליל הסדר תלוי בסוף זמן קיום מצוות הלילה דקרבת פסח ואכילת מצה בליל הסדר. ההלכה השנייה היא חיוב נשים בקריאת הלל בליל הסדר. מהסוגיא בסוכה (לח). ומהראשונים שם (עיין רש"י שם ד"ה מקרין, תוספות שם ד"ה מי) משמע שנשים פטורות מקריאת הלל של הרגלים. אך הראשונים פסקו שנשים חייבות בהלל של ליל הסדר כיון שהם חייבות בשאר מצוות הלילה (עיין תוספות שם ד"ה מי, טור ושולחן ערוך אורח חיים תעב). יוצא, שנשים חייבות בהלל של ליל הסדר דוקא בגלל שהוא משולב עם שאר מצוות הערב.

שלם בכל יום) לקריאת הלל בפסח (הלל שלם דוקא ביום הראשון), וגם הקשר שבין מצות הלל למצות לולב.⁴⁷

ועל פי זה בארנו שעיקר קדושת הזמן של פסח הוא ליל שימורים, בשעת סדרו של ההגדה עם מצוות הלילה של סיפור יציאת מצרים ואכילת קרבן פסח על מצות ומרורים. ולכן, מכיון שמצות הלל נובעת מקדושת היום, ומהווה ביטוי לטיבו של היום טוב, קוראים את ההלל בלילה, בליל שימורים, שהוא עיקר קדושת הזמן של פסח, באופן שהוא משולב וכרוך עם מצוות הלילה.

לפי"ז מובן שפיר למה קוראין הלל זה בישיבה, שהוא דרך קיום מצוות הלילה, בדרך חרות. וקוראין אותו בלילה למרות שבשאר רגלים קריאת ההלל היא דוקא ביום, מפני שעיקר קדושת הזמן של פסח הוא בלילה, בשעת ליל שימורים. גם מובן לפי"ז מדוע מחלקים את ההלל לשנים ומפזרים אותו לאורך הסדר, כדי לשלב את קריאת ההלל עם כל מצוות הלילה. מתחילים בשעת מגיד תוך כדי סיפור יציאת מצרים וגומרים באכילת הקרבן פסח על מצות ומרורים בסוף הסדר. קריאתו לאורך הסדר גם מצרפת ומאחדת את המצוות השונות של הערב לחטיבה אחת, על ידי המערכת המאוחדת של קריאת הלל.

ולענין ברכה, הרמב"ן אזיל לשיטתו ומחייב ברכת "לקרוא את ההלל" על קריאת הלל תוך הסדר. ולגבי המנהג הרווחת שלא לברך "לקרוא את ההלל" על הלל זה, אף על פי שהוא אותו מצות הלל של הרגלים, י"ל כמו שביאר האורחות חיים שברכת "לפיכך אנחנו חייבים" משמשת כברכת-המצוה על קריאת ההלל של הסדר. והטעם שתקנו מטבעת הברכה דוקא באופן זה הוא כדי לשלב את קריאת ההלל ולחברה

⁴⁷ ויש לעיין שמא באמת יש ב' דינים שונים בקריאת הלל. דין קריאת הלל שנובע מקדושת היום כשיטת הרמב"ן, כקריאת הלל במועדים. ודין נוסף של קריאת הלל כהודאה על גאולה מעת צרה, כשיטת הסמ"ק, כקריאת הלל בחנוכה. ואם אכן יש ב' דינים שונים בקריאת הלל, יש מקום לעיין בטיב היחס שבין ב' הדינים הללו. ואכמ"ל. ויש לדון אי נימא שאין כאן אלא דין אחד של הלל הנובע מקודשת היום, אם יש מקום לפרש קריאת הלל בחנוכה שהוא נובע מהשם יום טוב שתקנו בחנוכה למרות שאין קרבן מוסף ואיסור מלאכה מעיקר הדין.

עם הסיפור יציאת מצרים שקודם לה. ואין צורך לברכת "לקרוא את ההלל" היכא שקריאת הלל משולבת עם סדר עבודת הערב וברכותיה (קידוש על היין, "לפיקך", וברכת אשר גאלנו).

גם הסברנו לפי מהלכנו, שעיקר מצות קריאת הלל בליל פסח אינו ההלל שקוראים בבית הכנסת בברכה ובעמידה וברציפות, אלא דוקא ההלל שקוראין תוך הסדר, דהלל זה מבטאת את קדושת היום של ליל שמורים, דרך חרות, על מצות ומרורים, ותוך סיפור יציאת מצרים.

הקדשה

מאמר זה מוקדש לזכר נשמת סבי מורי הרב דוב בער בן ר' מאיר רוזנצווייג זצ"ל. זוכרני בימי ילדותי כשסבי זצ"ל כיהן כרב ומרא דאתרא בשכונתנו בנוא יארק איך שבכל "יום שמחתכם ומועדיכם וראשי חדשיכם" (ע"פ במדבר י: י) סבי זצ"ל היה דורש בבית הכנסת קודם תפילת מוסף, דבר יום ביומו: דברי תורה מתאימים וראויים לאותה הרגל, המבטאים את טיב קדושת היום, ממש כעין היסוד שפתחנו בטיב מצוות הלל. וכל דרשה ודבר תורה שהעביר סבי זצ"ל היה בנוי ומסודר בחכמה ובתבונה ובדעת, אריח על גבי לבנה, כשירה שבתורה.

בימי נעורי סבי זצ"ל היה משתתף עמנו מדי שנה בליל שמורים לקיים סדר עבודת הלילה, קריאת הלל עם שאר מצוות הערב, ב"מכסת נפשות" (ע"פ שמות יב: ד) שה לבית אבות שה לבית. קולו וניגונו בנעימת פרקי ההלל עדיין מהדהדים באוזני, כדובב שפתי ישנים (שיר השירים ז: י).

יהי רצון לפני מי שמעורר ישנים ומקיץ נרדמים שיגיענו למועדים ולרגלים אחרים, שמחים בבניין עירו וששים בעבודתו, ונאכל שם במכסת נפשות מן הזבחים ומן הפסחים, ונודה לו שיר חדש על גאלתנו ועל פדות נפשנו.