
הגדה של פסח

ע"פ ישמח אב

מאת

אלי' ברוך במוהר"ר ניסן אלחנן הלוי שליט"א שולמן

ר"מ בישיבת ר' יצחק אלחנן

ורב דק"ק צעירי ישראל ד'מידווד

יוצא לאור ע"י

קרן מיכאל שארף להוצאת ספרים



שעל-יד ישיבת רבנו יצחק אלחנן

נוא יארק, תשע"ז

מהדורא תנינא תשפ"ד

הכתובת:

Rabbi Eli Baruch Shulman
c/o RIETS
500 West 185th Street
New York NY 10033
718-614-3380
eli.b.shulman@gmail.com

©

כל הזכויות שמורות
All Rights Reserved

Phototypset, Printed & Bound by:

MBH Publications

Tel: 732.364.9638 • Fax: 732.901.0621



לזכרון עולם

הרב מאיר בן ר' ידידיה
נלב"ע ב' דר"ח - א' תמוז תשנ"ג
מרת רבקה בת ר' מרדכי בנימין
נלב"ע י"ג אדר א' תשס"ג
הירטנפלד

ר' חיים בן ר' משה הכהן
נלב"ע כ"ה שבט תשמ"ג
מרת אסתר בת ר' מרדכי
נלב"ע כ"ג סיון תשכ"ד
כ"ץ

מרת עלא מרים בת ר' חיים הכהן
נלב"ע ז' ניסן תשע"ג
פטרפרוינד

מרת רבקה בת ר' יהושע
נלב"ע ח' שבט תשע"ג
שעהן-כ"ץ-ווילינגר

זכרונם לברכה
תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

הונצח ע"י
ידידיה אליהו דוד וחיה הירטנפלד

ברכת כה לחי

למוהר"ר אלי' ברוך שולמן שליט"א

יה"ר שימשיך במפעליו הברוכים
להעלות פנינים מעמקי מים אדירים
להרביץ עדרים ולהדריך תלמידים
ללמוד וללמד לאורך ימים בנעימים
כנפש המברכים

משפחת גודמאן



לזכרון עולם

עם גמר הספר הגיעה אלינו

השמועה הקשה

אודות פטירת ידידי

הר"ר אברהם ביניש הכהן זצ"ל

מאנדעל

שהיה מיחידי הדור במעשי חסד והטבה

אהוב למקום ואהוב לבריות

נלב"ע כ"ח כסלו נר ד' דחנוכה

תשע"ז

תנצב"ה

בס"ד, לכבוד ידיד נפשי הגאון הגדול ר' אליהו ברוך שולמן שליט"א

ענוותי דמר גרם לי שיבקש מאתי הסכמה אף דלא צריך לא לדידי ולא לדכוותי, אבל אין מסרבין. חבוריך הנפלאים על ש"ס ופוסקים כבר מתבדרין בי מזרשא והם דברים גאוניים וחדשים לאמיתה של תורה. עכשיו זכינו לחידושים שלך על ההגדה של פסח שגם הם דברים נפלאים לאמיתה של תורה. יה"ר שנזכה כולנו ליהנות מאור תורתך.

בכבוד רב ובאהבה רבה

יעקב דרילמן

הסכמות לספרים קודמים של המחבר

אסרו חג פסח תשע"ב

ידידי מאז המאור הגדול הגאון רב אליהו ברוך שולמן שליט"א בא לפני וכתביו בידו חבור שלם ממה שעומד להוציא על מסכתות בבא בתרא ברכות ופסחים משיעוריו המופלאים שנאמרו לפני תלמידי בחורי חמד תמידים כסדרם דבר יום ביומו. וענותו תרביני שהמחבר שליט"א לא צריך לא לדידי ולא דכוותי שמפורסם הוא בעולם הישיבות כמחדש נפלא היורד לתוך תוך של כל ענין וענין. אלא היות ואין מסרבין לגדול ורצונו של אדם זהו כבודו אכתוב מה שידוע לי מזמן שלמדנו בצוותא בצל תורתו של אאמו"ר זצוק"ל בכולל למצויינים שע"י ישיבת בית יוסף, איך שרב אליהו ברוך שליט"א כבר אז היה הארי הגדול בין האריות ואאמו"ר זצ"ל חיבב אותו בחיבה יתירה וגם סמך אותו בסמיכת רבנים שרק יחידי סגולה זכו לכך והיה אומר לי לעתים תכופות עד כמה הוא נהנה מחידושי העמוקים, היסודיים, והישרים.

ואסיים בברכה שיזכה להוציא יתר חידושי ולהרחבת גבולים בתלמידים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

באהבה ובכבוד ובהערצה

מורדכי זאב בן לאאמו"ר רב יעקב חיים זצוק"ל יפה'

בס"ד יום ג' לסדר "וה' ברך את אברהם בכל" י"א חשון תשע"ב לפ"ק

הביא לפני מע"כ יקירי הרה"ג הנעלה והמצויין חו"ב סוע"ה מוה"ר אלי' ברוך שולמן שליט"א פרי עמלו ספרו החדש ישמח אב על מס' ב"ב פסחים וברכות ועיינתי בספרו וראיתי שהוא שוקד על תלמודו ויגע ועמל על הבנת הגמ' ודברי הראשונים ומחדש דברים ערבים ונעימים בסברא ישרה ובטוב טעם והשכל ושולט בכל הסוגיות עד תומם וכבר איתמחא גברא בספריו הקודמים "בנין אב" ו"ישמח אב" שהוציא בצעירותו ממש וקיבל הסכמות מגאוני הדור שעבר וכתבו עליו מקדמת דנא שהוא ת"ח אמיתי ונהנו מאד מחידושי הבהירים והמחבר זכה שספריו עלו על שלחן מלכים – רבנן, וכולם נהנים מאד מאורו ולכך אך מישרים אשפוט כי ראוי ספרו זה היקר לעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן להשתעשע בדבריו.

ואפריון נמטי' להרה"ג המחבר שליט"א והנני חותם בידידות ובברכה שיצליח להגביר חילים לתורה ולתעודה ויוסיף און ועצמה להרבות ולהרביץ תורה מתוך שלוה והשקט ובטחה.

ביקר

אלי' דב וכטפוגל

הנה הביא לפני ידידי יקירי ורב חביבי הרב הגאון הנעלה ר' אלי' ברוך שולמאן שליט"א את ספרו החדש אשר בשם "ישמח אב" יקבנו על פרקי מס' ברכות ופסחים וב"ב תוכו רצוף חידושים וביאורים על סדר הדף, ומדי שמתי עין עיוני בהם זעיר שם זעיר שם (מחמת חוסר הפנאי) רבות נהינתי כי הדברים הם נעימים וערבים ומאירים ומשמחים וכמה הולמת עליהם שם הספר "ישמח אב".

והנה ידידי יקירי הרהמ"ח שליט"א מוכר לי מאז ומקדם זה יותר משלשים שנה כד הוינן בצוותא חדא בבית מדרשינו בחסותינו בצל מרן ראש הישיבה מו"ח הגרי"ח ש"צ צוק"ל, ורבות רבות התענגתי בלמדנו יחד בחברותא זמן זמנים טובא ברציפות, כי מלבד שניחון בעזהשי"ת בסגולות נפשיות, באצילות רוח ובעדינות נפש וקישוט מדות תרומיות ונועם הליכות, נתברך עוד בכשרונות ברוכים ונעלים ביותר, בתפיסתו המהירה ובהבנתו הבהירה והישרה ובכח גדול לרדת לתוך עומק פשט הסוגיות ודברי רבותינו הגדולים אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים ולהעלות חידושים יקרים וחשובים, וככה זכינו בעזהשי"ת ללמוד כמה מס' כפי סדר הישיבה.

והנה במשך השנים זכה הרב ר' אלי' ברוך שליט"א להמשיך דרכו ועבודתו בלימוד תוה"ק בהתמדה רבה ובשקידה עצומה ומתוך עמל ויגיעה רבה זכה ללכת מחיל אל חיל ומסוגיא לסוגיא וממקצע למקצע וזכה לחבר ספרים חשובים מאד אשר בשם "בנין אב" ו"ישמח אב" יקבם ועתה הניף ידו להוציא לאור חידושים וביאורים שיעורים על הדף שנאמרו לפני תלמידי שומעי לקחו, והנה כל ספריו החשובים שוין לטובה כי לרובי תועלת הם הדברים לההוגים ועוסקים בהענינים והסוגיות.

והנה מקרא כתוב בפ' ויחי בברכתו של יעקב אבינו ע"ה ליששכר (פ' מ"ט פ' ט"ו) וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבל ויהי למס עבד. וברש"י וירא מנוחה כי טוב, ראה לחלקו ארץ מבורכת וטובה להוציא פירות ויט שכמו לסבל עול תורה ויהי לכל אחיו ישראל' למס עבד לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עיבוריהן וכו'. ונראה לפרש בעזהשי"ת כי כאשר ראה יששכר חלקו בארץ מבורכת וטובה להוציא פירות הבחין בזה כי הדברים מראים על כחותיו עצמו בהמצאו בארץ כי הוא ניחון מהשי"ת בכח החידוש לחדש חידושים פירות היוצאים מד"ת ע"ד הכתוב (תהלים ס"ח י"ב) ה' יתן אמר המבשרות צבא רב, שכ' בס' ביה"ל עה"ת בפ' יתרו שזה נאמר על אומר בד"ת שבכתב שיש בה הכח להוציא ממנה צבא רב של חידושים עפ"י הכללים והמדות שהתורה נלמדת בהם ע"ש, ואת הארץ כי נעמה שהבחין בנפשו שהוא מסוגל להתעמק מתוך עמל ויגיעה רבה לתוך עומק הדברים ולחדש בהם חידושים ופירות נעימים ע"ד מש"כ הגר"א בפ"י שה"ש (פ"ד פ' י"א) בפסוק נפת תטפנה וגו' כי הפלגת הערבות והמתיקות הוא בסוד התורה שזה מכוון לעומק הדברים, ואשר ע"כ ויט שכמו לסבל עול התורה בבחי' חמר גרם ורובץ בין המשפתים שכ' רש"י שם לעיל בהתמדה רבה ביום ובלילה ובלי הסחת הדעת מעבודתו ותפקידו הזאת עיי"ש. ומזה זכה לוייה למס עובד. וכחזיון הזה זכה ידידי יקירי רב חביבי להכיר בימי הנעורים מיטב כחותיו הברוכים והנעלים שזיכהו השי"ת ומזה המשיך ויט שכמו לסבל עד לוייה למס עבד שרבים נהנים ומתבשמים מדבריו הנעימים והמאירים.

והנני בזה לברכו מעומקא דלבאי שאכן יזכהו השי"ת להמשיך דרכו ועבודתו בקדש ולהוסיף כהנה וכהנה - מתוך בריות גופא ונהורא מעליא עוד רבות בשנים ולראות רובי נחת דקדושה מבני משפחתו היקרים והנחמדים יחד עם נו"ב החשובה שתחי' העומדת לימינו במסירת רב כל הימים אכ"ר.

הכו"ח בידידות רב וברגשי אהבה,

דוד צבי שוסטאל

דברים אחדים

מדי שנה בשנה אני רגיל לדרוש - בביהכנ"ס צעירי ישראל ד'מידווד, ובישיבת ר' יצחק אלחנן - בעניני חג הפסח ומצוותיו לסוגיותיהם. וגמלה בלבי ההחלטה לערוך את הדברים היותר נוגעים לליל הסדר באופן מתומצת ובצורת פירוש על ההגדה, כדי שיצדקו יחדיו. ומאז יצאה הגדה זו לאור לפני כמה שנים נוספו לי כמה דברים יסודיים והם משובצים במהדורה זו. ואני תקוה שהקוראים ימצאו בהם טעם ותועלת.

ואני תודה לקרן מיכאל שארף שע"י ישיבת רי"א, ולהוצאת הספרים של הישיבה, בפיקוח הרב יונה ריס שליט"א והרב דניאל פלדמן שליט"א, שנטלו על עצמן להדפיס ספר זה כמו קודמיו.

יעמוד על הברכה נשיא הישיבה ידידי הרב ארי ברמן שליט"א. יה"ר שחפץ ה' בידו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה. וכן יעמוד על הברכה ידידי הרב מנחם פעננער שליט"א שהיה לי לאחיעזר ואחיסמך בהרבה דברים. ואתו עמו הרב יוסף קלינסקי שליט"א, שעושה מלאכת ה' בחריצות והתמסרות.

ברכה נאמנה לידידי וידיד בית אבא נשיא בעמו ר' ירחמיאל יואל שליט"א. אמרו חז"ל הפותח פתח לחבירו נפשו הוא חייב לו. ואני אסיר תודה לו כל הימים על הפתח שפתח לי.

כן אזכיר לברכה את חברי קהילת צעירי ישראל ד'מידווד, בה אני משרת בקדש. יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידינו.

לברכה ולתהילה אזכיר את הורי הרב ניסן אלחנן שולמן שליט"א וא"מ מרת רישא רבקה תח', אשר נר לרגלי חינוכם ודוגמתם, ואור לנתיבתי. ולהבדיל בין החיים לבין החיים אעלה את זכר מו"ח הרב יעקב משה רבינוביץ ורעיתו חמותי מרת טובע זכרונם לברכה, אשר תקצר היריעה מלתאר רוב חסדם עמי כל הימים.

ברכה מיוחדת לנו"ב אסתר מנוחה תח' אשר לה חלק כחלק בכל עמלי. ובמידה שהקורא ימצא תועלת בדברי הרי שלי ושלכם שלה. תכון תפילתי שזוכה לראות בנים ובני בנים עוסקים בתו"מ מתוך אושר והרחבת הדעת.

סדר בדיקת חמץ

אור ל"ד בניסן בודקים את החמץ לאור הנר ומשהגיע זמנו אסור לעשות שום מלאכה ולא לאכול וללמוד ואין לדבר מתחילת הברכה עד סוף הבדיקה וקודם שיתחיל לבדוק מברך:

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו, וְצִוָּנוּ עַל בְּעוֹר חֻמֵץ.

ומיד אחר הבדיקה יבטל חמץ שברשותו הבלתי ידוע לו ויאמר:

כָּל חֻמֵּי־אֵשׁ וְחֻמֵּי־אֵשׁ בְּרִשׁוֹתַי, דָּלָא חֻמֵּי־אֵשׁ וְדָלָא
בְּעֵרְתָהּ וְדָלָא יִדְעָנָא לָהּ, לְבַטֵּל וְלִהְיוּ הַפְּקָר בְּעַפְרָא

דְּאִרְעָא.



בל יראה ובל ימצא

הרמב"ם מנה בל יראה ובל ימצא לשני לאוין (ל"ת ר' ור"א). ועפי"ז כתב (פ"א חו"מ ה"ג) שאם היה לו חמץ בביתו עובר בב' לאוין. והקשו המפרשים הרי שיטת הרמב"ם בסה"מ (שרש ט') שמצות לא תעשה שנכפלה כמה פעמים בתורה אינה נמנה אלא כמצוה אחת, ואין לוקין עליה אלא מלקות אחת, ולמה א"כ נמנו ב"י וב"י לשתי מצוות. ואף שעל פי פשוטו של מקרא היה אפשר לשיש חילוק בין שני הלאוין, דבל יראה הוא בראיה דוקא שהחמץ בגלוי ובל ימצא משמע אפילו אם החמץ טמון מראיה, ומאידך אצל בל יראה כתיב בכל גבוליך דהיינו כל רשותו ואילו בבל ימצא כתיב בבתיכם, וא"כ יש בזה מה שאין בזה, כי על חמץ טמון יעבור על בל ימצא לבד ועל חמץ ברשותו אבל חוץ לביתו יעבור על בל יראה בלבד. אבל הרי בגמ' (ה:): למדו זה מזה בגזירה שוה לחייב אפילו על חמץ טמון חוץ לביתו, וא"כ השתא ענין שני הלאוין הוא אחד. וכן פסק הרמב"ם (חו"מ ריש פ"ד) שבכל האופנים - בין על חמץ שבגלוי בין על חמץ טמון, בין אם החמץ בביתו בין אם הוא ברשותו מחוץ לביתו - עובר על שני הלאוין, ומעתה שוים הם, והדרא קושיא לדוכתה למה הם נחשבים לשתי מצוות.

והג"ר איסר זלמן מלצר תמה עוד כיון שהרמב"ם מנאן לשתי מצוות ל"ת א"כ הדין נותן שילקה שתי מלקות, ואילו הרמב"ם בהל' סנהדרין

סדר שריפת חמץ

ביום י"ד בשעה ה' ישרפנו ואחר השריפה יבטל החמץ ויאמר:

כָּל חַמֵּירָא וְחַמֵּיעָא דְאֶכָּא בְרִשׁוּתֵי, דְחֻזְתָּהּ וְדִלָּא חֻזְתָּהּ,

(פי"ט ה"ד) מנה כל הלאוין שלוקה עליהם, ומנה לאו אחד (צ"ט למנינו שם) למקיים חמץ בפסח כגון שחימץ עיסתו.

אבל שיטת הרמב"ם מבוארת עפ"י מה שהשריש עוד (שרש ב') שעיקר המצוה לענין מנין המצוות הוא מה שמפורש בקרא או נודע מהלכה למשה מסני, אבל מה דנדרש עפ"י י"ג מידות אף שהדרשה אמת אבל אינו נכנס במנין המצוות. והרמב"ם המשיל זה לעץ שיש לו גזע ומהגזע יוצא ענפים, כך המצוה המפורשת בתורה או בהלכה למשה מסני היא כמו גזע, ויש תרי"ג גזעים, והדינים הנדרשים בי"ג מידות הם כמו ענפים היוצאים מן הגזעים, ולענפים אין מספר.

ומעתה הרי פשטא דקרא דלא יראה הוא בראיה דוקא, ופשטא דקרא דלא ימצא הוא בבתיים דוקא, ולענין בל יראה הגזע הוא איסור חמץ הנראה, ואיסור חמץ שאינו נראה הוא כמו ענף, ולענין בל ימצא הגזע הוא חמץ הנמצא בביתו, ואיסור חמץ ברשותו מחוץ לביתו הוא כמו ענף, ולענין מנין המצוות אין אנו משגיחים אלא על הגזעים, והגזע של לא יראה הוא איסור חמץ הנראה דוקא ולא טמון, והגזע של לא ימצא הוא איסור חמץ הנמצא בביתו דוקא ולא בשאר רשותו, והם שני דברים, יש בזה מה שאין בזה. ולכן לענין מנין המצוות הן נמנות כשתי מצוות.

מה שאין כן לענין מלקות, הרי לוקין לא רק על מה שמפורש בקרא אלא גם על מה שנדרש בי"ג מידות, וא"כ לענין מלקות אנו דנים לא על הגזעים בלבד אלא גם על הענפים, ולעני"ז בל יראה שוה לבל ימצא, כי כל מה שיש בגזע של זה הוא לכל הפחות בענף של זה, ונמצא שלענין מלקות הם כלאו אחד שנכפל, ואינו לוקה אלא אחד.

מצות תשביתו

הרמב"ם (פ"א חו"מ ה"ג) פסק שאם קנה חמץ בפסח לוקה, והקשו עליו למה אינו פטור מדין לאו הניתק לעשה, שהרי הלאוין של ב"י וב"י ניתקים לעשה דתשביתו. ולפנינו בגמרא (צה.) מפורש כן דאינו לוקה על ב"י וב"י משום שהוא ניתק לעשה, אבל ר"ח יש לו גירסא אחרת בגמרא שם ואין

דַחְמִתָּה וּדְלָא חֲמִתָּה, דְּבַעֲרִיתָה וּדְלָא בַעֲרִיתָה, לְבַטֵּל וּלְהוֹי הַפְּקוּר בְּעַפְרָא דְאַרְעָא.



ספק שהרמב"ם גורס כר"ח, אבל מסברא עדיין קשה למה באמת אין ב"י וב"י ניתקים לעשה. והאריכו בזה המפרשים.

והנה בגמרא (ו.) מבואר שתקנו שהבודק צריך שיבטל, מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עלה. ורש"י מפרש ש"דעתו עלה" פירושו שיחוס מלבערה מיד כשמוצאה מחמת יפיה, ותוס' פי' שהיא חשובה ואינה בטלה מאליה, וחיישינן שיתעצל מלבערה. עכ"פ לדברי שניהם החשש הוא שמא ימצא חמץ בפסח שנעלם ממנו בשעת בדיקה, וישהה מלבערו מיד, ולכן תקנו שיבטל הכל מלפני פסח, ולא יסמוך על הבדיקה לבד.

ומקשה הגמ' למה צריך לבטל בשעת בדיקה קודם הפסח, ולא די בכך שיבטל אותה כשימצאנה? ומתרצת הגמ' שחוששים שמא ימצא את הגלוסקא לאחר שכבר הגיע זמן איסור חמץ, ואז יצא החמץ מרשותו (זאת אומרת משליטתו) ואין בכחו לבטלו. כי אין ביטול מועיל אלא קודם זמן האיסור.

ומבואר מתוך שקלא וטריא זה שכל החשש של "גלוסקא יפה" הוא שיעבור משעת המציאה ואילך, ולכן מקשה הגמ' שיהיה די לבטלה בשעת מציאה, עד שתירצה דא"א לבטל אחר שהתחיל זמן האיסור. והראשונים דנים למה אינו עובר בב"י על הגלוסקא שנעלמה ממנו בשעת בדיקה כבר מתחילת הפסח, ומה מקשה הגמרא שיבטלה בשעת מציאה? תוס' (כא.) תירצו שאינו עובר על חמץ שאינו יודע היכן הוא, שאינו נחשב "מצוי" ואינו בכלל "לא ימצא". והר"ן (ו.) תירץ דכיון שבדק כדין שוב אינו עובר גם אם נעלמה ממנו איזה חמץ, וכל החשש אינו אלא שימצא גלוסקא ויתעצל או יחוס מלבערה מיד, שאז מכאן ולהבא יעבור על ב"י וב"י.

אבל הרמב"ם כתב (פ"ג חו"מ ה"ח) וז"ל לפיכך אם לא בטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא בערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא בטל. ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו

והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא. וחייב לבערו בכל עת שימצאנו עכ"ל.

וברור שמה שכתב הרמב"ם "שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו", זהו ביאורו לדברי הגמרא הגמ' שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עלה. והוא פירוש חדש, שהרמב"ם מפרש שהיה דעתו עליו היינו שידע ממנו קודם בדיקה ושכחו בשעת בדיקה. וברור אם כן שדעת הרמב"ם שהחשש הוא שיעבור על הגלוסקא מתחילת הפסח עד שעת המציאה, כי אם היה הנידון שיעבור משעת המציאה ואילך א"כ מה לי אם ידע מהחמץ מעיקרא קודם בדיקה, הרי עכשיו יודע ממנו. אלא על כרחך צ"ל שהרמב"ם ס"ל שאין החשש משום מכאן ולהבא - כי מיד כשימצא את החמץ יבערנו (ולית לי' סברת רש"י ותוס' דחיישינן שיחוס או יתעצל מלבערו) - אלא הנידון הוא משעת בדיקה עד שעת מציאה. והאיסור הוא משום ש"היה בלבו ושכחו בשעת הביעור", כי אילו לא ידע מהחמץ מעולם א"כ כיון שבדק כדן לא היה עובר על הגלוסקא שנעלמה ממנו (מחמת אחד הטעמים שכתבו תוס' והר"ן, או מטעם אחר) אבל כיון שידע ממנו מקודם ושכחו בשעת בדיקה א"כ הוא ככל עבירה בשוגג שעצם השכחה נחשבת פשיעה קצת בדרגה של שגגה.

אלא שקשה א"כ מה הוא זה שהקשה הגמ' שיבטלה בשעה שמוצאה (והוצרכה לתרץ שאין ביטול מועיל אחר זמן האיסור), והרי מה יועיל הביטול בשעת מציאה לענין מה שעבר על ב"י וב"י מתחילת הפסח עד שעת המציאה? וכן מהו זה שכתב הרמב"ם שאין הביטול מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו, וכי אם היה ברשותו לבטלו היה מועיל הביטול למפרע? וצ"ל שאם היה יכול לבטלו עכשיו בשעת מציאה היה מקיים בזה מצ' תשביתו, והעשה דתשביתו באמת היה מנתק את הלאוין דב"י וב"י למפרע.

אבל צריך להבין א"כ מה מתרץ הגמ' דילמא משכח"ל לאחר זמן איסורו, שכבר א"א לבטלו, והרי מה בכך שאינו יכול לבטלו, הרי עדיין יכול לבערו מן העולם ויקיים עי"ז מצות תשביתו וינתק הלאו למפרע? וצ"ל שהרמב"ם לשיטתו, שביאר מצות תשביתו (פ"ב שם ה"ב) בלשון זה: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". ואח"כ ממשיך ומבאר מדברי סופרים צריך גם לבדוק ולבער. ופשטות הדברים מורים ששיטת הרמב"ם

סדר ערוב תבשילין

אם חל יו"ט בערב שבת צריך לעשות בעיו"ט עירוב תבשילין,
דהיינו שלוקח מצה ותבשיל, כגון בשר או חתיכת דג ואומר:

**בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו, וְצִוָּנוּ עַל מִצְוֹת עֶרֶב.**

שמצ' תשביתו מה"ת היא ע"י ביטול דוקא, אבל שאר עניני ביעור מן העולם אף שבודאי מועילים למנוע איסור ב"י וב"י אבל אין בהם קיום מצ' תשביתו. ודלא כשאר הראשונים הסוברים שעיקר מצוות תשביתו הוא ביעור מן העולם (אלא שנחלקו אם גם ביטול בכלל תשביתו, עי' רש"י ותוס' ד:).

אמנם קודם זמן האיסור גם הרמב"ם מודה שהמבערו מן העולם מקיים מצוות תשביתו, כי כשמבערו מן העולם מסתמא גם מבטלו בלבו, וכמבואר ברמב"ם (פי"א ברכות ה"ו). אבל נפק"מ לאחר זמן איסורו, כמו שנבאר.

ולכן ס"ל להרמב"ם דאמנם אילו היה אפשר לבטל את הגלוסקא כשימצאנה אז היה מקיים מצ' תשביתו והיה מנתק את הלאו למפרע, וזו שאלת הגמ' שיבטלה כשמוצאה. ועל זה מתרצת הגמ' שמ"מ חוששים שמא ימצאנה אחר שנכנס לזמן האיסור שכבר א"א לבטל. ומעתה גם אם יבערנה מן העולם מיד כשימצאנה לא יימלט בזה מאיסור ב"י וב"י, דאף שהביעור מן העולם ודאי יועיל להצילו מאיסור מכאן ולהבא, אבל אין בזה קיום מצות תשביתו שבכחה לנתק הלאו למפרע, וסוכ"ס עבר על הלאו דב"י וב"י עד שעת המציאה, כיון שפשע במה ששכח את החמץ בשעת בדיקה.

וממילא ניחא קושיית המפרשים איך ס"ל להרמב"ם שלוקח על ב"י וב"י, ולמה אינו נחשב לאו הניתק לעשה. כי להרמב"ם זו באמת קושיית הגמ' שיבטל את הגלוסקא כשימצאנה, ועי"ז ינתק את הלאו למפרע, ועל זה מתרץ הגמ' דאחר זמן האיסור א"א לבטל, ומצות תשביתו אינה אלא בביטול בלב. אבל ביעור מן העולם לבד אין בו קיום מצות תשביתו, ואינו מנתק את הלאו למפרע. נמצא שלעולם א"א למצות תשביתו לנתק הלאו דב"י וב"י, כי מצות תשביתו היא ע"י ביטול דוקא, וביטול אינו אלא קודם זמן האיסור, ואילו הלאוין דב"י וב"י הם לאחר זמן האיסור, וכל שעבר על ב"י וב"י כבר מאוחר מדי לקיים מצוות תשביתו.

בְּהָדִין עֲרוּבָא יְהֵא שְׂרָא לָנָא לְאַפּוּי וּלְבִשּׁוּלֵי וּלְאַטְמוּי וּלְאַדְלוּקֵי שְׂרָגָא
וּלְתַקְנָא וּלְמַעְבַּד כָּל צְרָבְנָא, מִזִּמְנָא טַבָּא לְשִׁבְתָּא וּלְנָא וּלְכָל יִשְׂרָאֵל הַדְרִים
בְּעִיר הַזֹּאת.



סדר ערובי חצרות

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו, וְצִוָּנוּ עַל מִצְוֹת עֲרוּב.

בְּהָדִין עֲרוּבָא יְהֵא שְׂרָא לָנָא לְאַפּוּקֵי וּלְעִוְלֵי מִן הַבְּתִים לְחָצֵר, וּמִן הַחָצֵר לְבֵתִים,
וּמִבֵּית לְבֵית, וּמִחָצֵר לְחָצֵר, וּמִגַּג לְגַג, וּלְשִׁתּוּפֵי מִבֹּאוֹת מוֹסִיף: וּמִבְּתִים וְחָצֵרוֹת
לְמַבּוּי, וּמִמַּבּוּי לְבֵתִים וְחָצֵרוֹת, כָּל מְאֵי דְצָרִיךְ לָן, וּלְכָל יִשְׂרָאֵל הַדְרִים בְּשִׁכּוּנָה
זוֹ וְאִם מֵעֵרֵב לְכָל הַשָּׁנָה מוֹסִיף: וּלְכָל מִי שִׁיתּוּסַף בָּהּ, לְכָל שְׁבִתּוֹת הַשָּׁנָה, וּלְכָל
יָמִים טוֹבִים.



סדר אמירת קרבן פסח

בּוֹמֵן שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ קִיִּים הִיָּה הַפֶּסַח נִשְׁחַט בְּיַד בְּנֵי־בֵן אַחֵר תַּמִּיד שֶׁל
בֵּין הָעֲרָבִים. וְעַכְשָׁיו כְּדֵי שִׁישְׁלֵמוֹ פְּרִים שִׁפְתֵינוּ רְאוּי לְכָל הִירָא וְחֹרֵד עַל
דְּבַר ה' לְעִסּוֹק בְּסִדּוֹר קֶרְבֵן פֶּסַח אַחֵר תַּפְלַת מִנְחָה שֶׁהִיא נֶגֶד תַּמִּיד שֶׁל
בֵּין הָעֲרָבִים. וְהֵא לֶךְ סְדוּרוֹ:

רְבוֹן הָעוֹלָמִים אַתָּה צִוִּיתָנוּ לְהִקְרִיב קֶרְבֵן הַפֶּסַח בְּמוֹעֵדוֹ, בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר
לְחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, וְלִהְיוֹת כְּהַנִּים בְּעִבּוֹדְתֶם וְלוֹיִם בְּדוּכָנְסֵם וְיִשְׂרָאֵל בְּמַעַמְדֵם

הדם אשר בסף

וּלְקַחְתֶּם אֵגוּדַת אֲזוּב וּטְבַלְתֶּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֶּף (שְׁמוֹת י"ב, כ"ב). וּבִגְמָרָא
(פְּסָחִים צו). אִמְרוּ: תֵּנָא ר' יוֹסֵף שְׁלֵשָׁה מִזְבַּחוֹת הָיוּ שֵׁם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל
שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת.

מִבּוֹאֵר שְׁנַתִּינַת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וּשְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת הִיָּה לֵה דִין נִתְיַנַּת
דָּם עַל הַמְּזוּבָח, שֶׁהוּא נִצְרָךְ בְּכָל קֶרְבֵן.

וּבִירוּשָׁלַיִם (פ"ט פְּסָחִים ה"ה) מוּבָא פְּלוּגְתָא בְּזוּה: וְתַנִּי כֵן שְׁלֵשָׁה
מִזְבַּחוֹת הָיוּ לְאַבוּתֵינוּ בְּמִצְרַיִם מִשְׁקוֹף וּשְׁתֵּי מְזוּזוֹת. אֵית תַּנִּי אַרְבַּעָה, סָף
וּמִשְׁקוֹף וּב' מְזוּזוֹת. אֵית תַּנִּי סָף כְּלִי, וְאֵית תַּנִּי סָף אִסְקוּפָה. מֵאַן דְּאִמְר

קוראים את ההלל. ועתה בעונותינו חרב בית המקדש ובטל קרבן הפסח. ואין לנו לא כהן בעבודתו ולא לוי בדוכנו ולא ישראל במעמדו, ונשלמה פרים שפתינו. לכן יהי רצון מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו, שיהיה שית שפתינו חשוב לפניך כאלו הקרבנו את הפסח במועדו ועמדנו על מעמדו ודברו הלויים בשיר והלל להודות ליהוה. ואתה תכונן מקדשך על מכוננו, ונעלה ונקריב לפניך את הפסח במועדו כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך כָּאָמֹר:

וַיֹּאמֶר יי אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אֱהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:
 הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים וְרֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי
 הַשָּׁנָה: דְּבַרוּ אֵל כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֲדָשׁ
 הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׂה לְבַיִת אָבִת שָׂה לְבַיִת: וְאִם
 יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מֹשֶׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקְּרוֹב אֵל
 בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵת נֶפֶשׁ אִישׁ לְפִי אָכְלוּ תִכְסּוּ עַל הַשָּׂה:

סוף כלי "ואת הספות והמזמרות והמזרקות" (מלכים א' ז'), מאן דאמר סוף אסקופה "בתתם ספם את ספי" (יחזקאל מ"ג ח'). מאן דאמר כלי ניחא "מן הדם אשר בסף", מאן דאמר סוף אסקופה מה מקיים "מן הדם אשר בסף" [כך צ"ל]. מביא כלי [כך צ"ל] ונותן על האסקופה וטובל ומוזה ע"כ.

פירוש, שנחלקו שתי הדעות בירושלמי בביאור הכתוב, מהו "וטבלתם בדם אשר בסף". דעה אחת היא שסוף הוא לשון כלי, והכונה שלקח הדם מן הכלי ונתן על המזוזות והמשקוף. ולפי זה היו רק שלשה מזבחות - המשקוף ושתי המזוזות. והדעה השניה מפרשת שסוף היינו אסקופת הדלת, ונתן דם בתוך כלי על האסקופה, והיה זה נחשב כאחת מנתינות הדם, ונמצא שהיו שם ארבעה מזבחות - האסקופה, המשקוף, ושתי המזוזות.

ויש להבין, לפי אותה דעה שארבעה מזבחות היו, כי היה דין נתינה על האסקופה, אם כן למה בפסוק לעיל (שם ז') בציווי הקב"ה למשה כתוב: "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף..." והשמיט נתינת הדם על האסקופה.

שֶׁה תָּמִים זָכַר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכֹּבָשִׁים וּמִן
הָעֵיזִים תִּקְחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר
יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קֹהֵל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל בֵּין
הָעֲרָבִים: וְלָקַחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל
הַמִּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת
הַבָּשָׂר בַּלֵּילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרִירִים יֹאכְלֶהוּ:
אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱמַר וּבִשָּׁל מִבִּשָּׁל בַּמַּיִם כִּי אִם צְלִי
אֵשׁ רֵאשׁוּ עַל כְּרָעֵיו וְעַל קָרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד
בֶּקֶר וְהִנְתֵּרוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר בְּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: וְכַכָּה תֹאכְלוּ
אוֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נַעֲלִיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמְקַלְכֶם בְּיַדְכֶם
וְאִכְלַתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפֹזֹן פֶּסַח הוּא לַיהוָה:

והנה בתרגום יונתן תירגם סף - "מנא דפחרא" (כלי חרס), וזה תמוה,
שאף שמבואר שסובר התרגום שסף הוא כלי - וכאותה דעה בירושלמי
- אבל מנין לו שהוא דוקא כלי חרס. ואין לומר שהוא מעצם הוראת
"סף", כי זה אינו, שהרי המקרא במלכים ("ואת הספים והמזמורות...") שממנו
למד אותו מאן דאמר בירושלמי שסף הוא כלי הרי מדבר בכלי זהב ע"ש.

ועמד על זה הג"ר מאיר שמחה וביאר שהתרגום מדמה נתינת דם
הפסח להזייה על הבית שמצינו בנגעי בתים, ששם מפורש שהיה מתוך
כלי חרס, כי נתינת דם הפסח היתה משום טהרת הבית מעבודה זרה,
ודומה לטהרה מצרעת בתים (משך חכמה, שמות י"ב כ"ב).

ולפי זה נמצא שבנתינת הדם על המשקוף ושתי המזוזות, מלבד מה
שהיה בה משום נתינת דם על המזבח, היה בה גם משום הזייה על הבית
לטהרו מעבודה זרה. ונמצא ששני דינים היו בנתינת הדם.

ומעתה נראה עוד, שהדין של הזייה לטהר הבית מעבודה זרה נתקיים
רק במשקוף ושתי המזוזות, כי רק שם היתה הנתינה ע"י אזוב (שבזה
דומה לטהרת מצורע), אבל נתינת הדם על האסקופה אפילו לפי אותה
דעה שהיתה בה משום נתינה על המזבח - והיו ארבעה מזבחות - אבל

הגאון מהריעב"ץ הרבה להשיג על אמירת סדר הקרבן פסח שבסדר היום והעלה שכך צריך לומר:

כך היתה עבודת קרבן פסח בארבעה עשר בניסן. אין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים, ערב פסח בין בחול בין בשבת היה התמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה. ואם חל ערב פסח להיות ערב שבת, היו שוחטין אותו בישש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו: כל אדם מישראל אחד האיש ואחד האשה ובני ביתו הגדולים והטהורים ונמולים. וכשם שמילתו מעכבת מלעשות הפסח ומלאכול בו, כך מילת בניו הקטנים ומילת עבדיו בין גדולים ובין קטנים וטבילת אמהותיו מעכבתו, כל שיוכל להגיע לירושלים בשעת שחיטת הפסח, חיב בקרבן פסח. מביאו מן הכבשים או מן העזים. זכר תמים בן שנה, ואינו טעון סמיכהו. ושוחטו בכל מקום בעזרה, אחר גמר עבודת תמיד הערב ואחר הטבת הנרות. ואין שוחטין הפסח ולא זורקין הדם ולא מקטירין החלב על החמץ. ואפלו היה בזית חמץ ברשותו של אחד מבני החבורה בשעת אחת מהעבודות של קרבן פסח, הוא לוקה והפסח כשרו. שחט השוחט ואפלו זרו וקבל דמו כהן שבראש השורה בכלי שרת ונותן לחברו וחברו לחברו, כהן הקרוב אצל המזבח זורקו וריקה

כיון שלא היתה על ידי אוזב (רק נתן הכלי שבו קיבל הדם על האסקופה, כמבואר בירושלמי) לא היתה מדין הזייה על הבית.

ואם כן יש לומר עוד שעיקר האות שלא יגוף המשחית היה מצד ההזייה על הבית, שהיה לטהרת הבית מעבודה זרה ועל ידי זה נבדלו מבתי מצרים ופסח המשחית על בתי ישראל, ולכן גבי ציווי הקב"ה שמדבר אודות נתינת הדם לאות שלא יהיה בהם נגף לא הזכיר כי אם הדם שעל המשקוף ועל שתי המזוזות, ולא הדם אשר בסף. ורק כשמדבר אודות שחיטת הפסח, שהיא עבודת הקרבן, וצריך נתינת דם על המזבח, שם מוסיף הכתוב ענין הדם אשר בסף, כי ארבעה מזבחות היו.

אחת בנגד היסוד. וחזור הפלי ריקן לחברו וחברו לחברו מקבל את המלא ומחזיר את הריקן. והיו הפהנים עומדים שורות ובידיהם בזיבין שכולן בסף או כולן זהב, ולא היו מערבים, ולא היו לבזיבין שולים שלא יניחום ויקרוש הדם: אחר כך תולין את הפסח באונקליות ואו במקלות דקים, מניח על כתפו ועל כתף חברו, ותולה, ומפשיט אותו כולו ובושבת עד החזה, ומשם ולמטה שקל ליה בברזא, וקורעין בטנו ומוציאים אימורין. החלב שעל הקרב ויותרת הפבד ושתי הכליות וחלב שעליהן והאליה ואם היה ממין הפבשים לעומת העצה, נותנן בכלי שרת ומולחן ומקטירן הפהן על המערכה חלבי כל זבח וזבח לבדו, בחול ביום ולא בלילה שהוא יום טוב. אבל אם חל ערב פסח בשבת מקטירין והולכין כל הלילה ומוציא קרביו וממחה אותן עד שמשיר מהן הפרש וכדי שיהיו נקיים בשצולהו עמם. שחיטתו וזריקת דמו ומחוי קרביו והקטר חלביו דוחין את השבת, ושאר עניניו אין דוחין:

בשלוש בתות הפסח נשחט, ואין בת פחותה משלושים אנשים. נכנסה בת אחת נתמלאה העזרה נועלין אותה. ובעוד שהן שוחטין ומקריבין וכהנים תוקעין, החליל מכה לפני המזבח. הלויים קורין את ההלל. אם גמרו קודם שיקריבו כולם, שנו. אם שנו שלשו. על כל קריאה תקעו והריעו ותקעו. גמרה בת אחת להקריב, פותחין העזרה, יצאה בת ראשונה נכנסה בת שניה. נעלו דלתות העזרה. גמרה. יצאה שניה נכנסה שלישית. כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית: אחר שיצאו כולן רוחצין העזרה מלכלובי הדם ואפלו בשבת. אמת המים היתה עוברת בעזרה, כשרוצין להדיח הרצפה סותמין מקום יציאת המים והיא מתמלאה על כל גדותיה, עד שהמים עולין וצפין ומקבצין אליהם כל דם ולכלוך שבבעורה. אחר כך פותחין הסתימה ויוצאין המים עם הלכלוך. נמצאת

הרצפה מנוקה, זהו כבוד הבית: יצאו כל אחד עם פסחו וועור שלוו וצלו אותם. ביצד צולין אותו, מביאין שפוד של רמון, תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו, ותולהו לתוך התנור והאש למטה, ותולה ברעיו ובני מעיו חוצה לו. ואין מנקרין את הפסח בשאר בשר: בשבת אינן מוליכין את הפסח לביתם, אלא פת ראשונה יוצאין בפסחיהם ויושבין בהר הבית. השניה יוצאין עם פסחיהן ויושבין בחיל. השלישית במקומה עומדת. חשכה יצאו וצלו את פסחיהן: כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו ביום ארבעה עשר זבח שלמים מן הבקר או מן הצאן גדולים או קטנים וזכרים או נקבות. והיא נקראת חגיגת ארבעה עשר. על זה נאמר בתורה וזבחתי פסח ליהוה אלהיך צאן ובקר. ולא קבעה הפתוב חובה אלא רשות בלבד. מכל מקום היא כחובה מדברי סופרים כדי שיהא הפסח נאכל על השובע: אימתי מביאין עמו חגיגה, בזמן שהוא בא בחול, בטרה, ובמועט, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד. ודינה בכל תורת זבחי השלמים, טעונה סמיכה ונסכים ומתן דמים שתים שהן ארבע ושפיכת שירים ליסוד:

זה סדר עבודת קרבן פסח וחגיגה שעמו, בבית אלהינו שיבנה במהרה בימינו אמן:
אשרי העם שפכה לו אשרי העם שיי אלהיו:

אלהינו ואלהי אבותינו, מלך רחמן רחם עלינו, טוב ומטיב הדרש לנו. שובה אלינו בהמון רחמיך בגלל אבות שעשו רצונך. בנה ביתך כבתחלה וכונן מקדשך על מכוננו. והראנו בבנינו ושמחנו בתקוננו. והשב כהנים לעבודתם ולויים לשירים ולזמרים והשב ישראל לגויהם. ושם נעלה ונראה ונשתתה לפניך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון: יהי לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואלי:

סדר הדלקת נרות לשבת ויום טוב

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו, וְצִוָּנוּ לְהַדְלִיק נֵר שֶׁל (שַׁבָּת וְשָׁל) יוֹם טוֹב.

אחר ההדלקה אומרים:

יְהִי רָצוֹן לְפָנֶיךָ, יי אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי, שֶׁתְּחַוֵּנֵנִי אוֹתִי
וְאֶת אִישִׁי, וְאֶת בְּנִי, וְאֶת בָּנוֹתַי, וְאֶת אָבִי, וְאֶת אֲמִן
וְאֶת כָּל קְרוֹבֵי, וְתִתֵּן לָנוּ וּלְכָל יִשְׂרָאֵל חַיִּים טוֹבִים
וְאֲרוּכִים, וְתִזְכְּרֵנוּ בְּזִכְרוֹן טוֹבָה וּבְרָכָה, וְתִפְקְדֵנוּ בְּפִקְדַת
יְשׁוּעָה וְרַחֲמִים, וְתִבְרַכְנוּ בְּרָכוֹת גְּדוֹלוֹת, וְתִשְׁלִים בְּתֵינּוּ,
וְתִשְׁכַּן שְׂכִינְתְּךָ בֵּינֵינוּ. וְזַכְּנֵנִי לְגִדּוֹל בָּנִים וּבְנֵי בָנִים
חַכְמִים וְנְבוֹנִים, אוֹהֲבֵי יי, יְרֵאֵי אֱלֹהִים, אֲנִשֵׁי אֶמֶת, זְרַע
קִדְּשׁ, בְּיַד דְּבָקִים, וּמְאִירִים אֶת הָעוֹלָם בַּתּוֹרָה וּבְמַעֲשֵׂים
טוֹבִים, וּבְכָל מְלָאכַת עֲבוֹדַת הַבּוֹרָא. אָנָּה שָׁמַע אֶת
תְּחִנָּתִי בַּעַת הַזֹּאת, בְּזִכְרוֹת שָׂרָה וְרִבְקָה וְרַחֵל וְלֵאָה
אֲמוֹתֵינוּ, וְהָאֵר גִּרְנוּ שְׁלֵא יִכְבֶּה לְעוֹלָם וָעֶד, וְהָאֵר פְּנֶיךָ
וְנוֹשְׁעָה. אָמֵן.



סדר הגדה של פסח

וסימן החרוז הזה יסד רבינו שמואל מפלייזא, אחר מבעלי התוספות
חבירו של רבינו בעל הסמ"ג ושל רבינו יחיאל מפארין

קִדְשׁ וּרְחֵץ פְּרָפֶס יַחַץ מַגִּיד רְחֵצָה מוֹצִיא מִצָּה
מְרוּר פּוֹרֵךְ שְׁלֵחַן עוֹרֵךְ צָפוֹן בְּרוּךְ הַלֵּל נִרְצָה

"מוציא מצה"

לכאורה הכונה לברכת המוציא וברכת על אכילת מצה. וקשה שהרי אין אומרים "האדמה" לברכת כרפס, ו"הגפן" לברכת בורא פרי הגפן. ואפילו הארבע כוסות עצמן אין מזכירים, כי הכוס של מגיד נכללת במגיד, וכן כולן, וכל שכן הברכה שלה. וכן ברכת בורא פרי האדמה נכללת ב"כרפס". וכן ברכת המזון נכללת ב"שולחן עורך".

אלא פשוט כי "מוציא מצה" היינו שתי אכילות של מצה, שצריך לאכול כזית מן המצה שבירך עליה המוציא, וכזית מן המצה שבירך עליה על אכילת מצה, כמש"כ השו"ע (תע"ה) ומקורו ברא"ש. (ולהלן בענין מוציא מצה הארכנו בזה.)

אמירת הסימנים

כדי לבאר מנהג אמירת הסימנים שנהגו בו כל ישראל, נקדים כמה הקדמות:

חז"ל תקנו שאכילות הלילה תהיינה בהסיבה דרך חירות. ומצינו ענין הסיבה גם במקום אחר, בדין קביעות סעודה להוציא את חבירו בברכת המוציא או ברכת המזון, כמבואר במשנה (ברכות מב.) שאינו יכול להוציא אחרים אלא אם כן אכלו יחד בהסיבה, כי כל שלא הסיבו אינו נחשב שקבעו לאכול יחד. וכתבו התוספות והרא"ש (שם) ועוד ראשונים שבזמן הזה, שהדרך לקבוע סעודה בלא הסיבה, יכולים להוציא אחד את חבירו בברכת המוציא וכן לברך ברכת המזון בזימון אפילו אכלו בישיבה בלא הסיבה.

ונראה ברור שמה שמצינו דין הסיבה לענין קביעות סעודה ומה שנאמר דין הסיבה לענין חירות הכל דבר אחד, שזהו עצמו הטעם שהסיבה נחשבת

דרך בני חורין, כי מנהג בני חורין לאכול אכילת קבע. (ועי' לשון הכתוב בקהלת (י' י"ז): אשרי ארץ שמלכך בן חורים, ושריך בעת יאכלו.)

וראיה לזה ממה שלא הצריך הרמב"ם הסיבה באכילת הקרבן פסח, כי רק בלחם ויין שייך קביעת סעודה ע"י הסיבה כמבואר בברכות (מג.).

ומדוייק לשון הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ז) לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. ורק אח"כ, אחר שפירט דיני ההסיבה, מי חייב להסב ועל איזה צד מיסב, כותב שעיקר החיוב כשאוכל המצה ושותה ארבע הכוסות, ובשאר אכילות ושתיית אינו חיוב רק אם היסב הרי זה משובח. ומשמע מאד שהחיוב הסיבה ביסודו הוא מדיני הסעודה בכללה, אלא שהיא נעשית בעיקר בשעת אכילת המצה ושתיית ארבע הכוסות, והיינו כנ"ל שע"י ההסיבה נעשה סעודת הלילה לסעודת קבע.

והנה כמו שכתבו הראשונים הנ"ל לענין קביעות סעודה, שבזמן הזה אין לנו הסיבה ודי בישיבה, כך כתב הרמ"א (סי' תע"ב) בשם הראבי"ה לענין ליל פסח, שכיון שבזמן הזה אין דרך בני חורין לאכול בהסיבה לכן אין צריך להסב בליל הסדר. ועל זה סומכות הנשים שאינן נזהרות בהסיבה (אף שכל הנשים שלנו חשובות הן, ומבואר בגמרא שאשה חשובה חייבת בהסיבה עיי"ש ברמ"א). אבל האנשים נהגו להסב בליל הסדר גם בזה"ז.

עוד נקדים מה שמבואר בגמרא (ברכות שם:) שגם בזמן חז"ל שלא היתה נחשבת אכילת קבע בלא הסיבה, מכל מקום אם אמרו "ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן" (נלך ונאכל לחם במקום פלוני) היתה נחשבת על ידי זה אכילת קבע גם אם אכלו בישיבה, בלא הסיבה. שעל ידי ההזמנה לאכול יחד במקום מסויים נעשה אכילת קבע אפילו בלא הסיבה.

ומעתה, הנה בליל פסח אנו רוצים לעשות מעשה להורות שאכילת לילה זה היא בקביעות כדרך בני חורין, ואינה אכילת עראי. שזהו עיקר ענין הסיבה. וכמש"כ הרמב"ם (פ"ז חו"מ) "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". והרי ראינו שלדעת הראבי"ה ההסיבה שאנו עושים אינה כלום, כיון שאינה מנהג בני חורין בזמן הזה. ואיך אם כן נוכל להפגין שאנו אוכלים אכילת קבע כדרך בני חורין.

ואף שבזמן הזה יכולים להוציא בהמוציא ובברכת המזון בישיבה בלבד, ומשום שאצלינו שאין לנו הסיבה אין הישיבה סותרת לאכילת קבע. כי אנו אוכלים אפילו אכילת קבע בישיבה. אבל מכל מקום גם אכילת עראי אנו עושים בישיבה, כי דרך אכילת עראי לא נשתנה מזמן הגמרא. ואם כן הישיבה שלנו אין בה הוראה לכאן או לכאן אם אכילתנו בתורת קבע או בתורת עראי. והרי אנו רוצים בליל זה "להראות את עצמינו" - זאת אומרת להפגין - שאנו אוכלים אכילת קבע דוקא, כדרך בני חורין.

ובאמת נראה שזהו טעם הרא"ש שאף שלענין אכילת קבע להוציא את חבירו בברכת המוציא או ברכת המזון בכל השנה כתב (כהתוספות ועוד ראשונים) שבזמן הזה אין צריך הסיבה, אבל לענין ליל הסדר כתב בפשיטות שהסיבה מעכבת, ולא הזכיר סברת הראב"ה שנשתנה הדין בזמן הזה. ונראה בדעתו, שאף שאצלינו שייכת אכילת קבע גם בישיבה, אבל הרי גם אכילת ארעי עושים בישיבה, ובמה יקיים החיוב להראות את עצמו שאוכל דרך חירות. ולכן בליל הסדר צריך הסיבה גם בזמן הזה, להראות שאין זה אכילת עראי כלל אלא אכילת קבע כדרך בני חורין.

אבל דעת ראב"ה כפי הנראה שההסיבה בזמן הזה משוללת משמעות, ואינה מוסיפה כלום. ולדעתו עדיין חסר לנו בחיוב "להראות את עצמנו" שאנו אוכלים במפגין כדרך בני חורין*.

ולכן אומרים הסימנים בתחילת הסדר: "קדש ורחץ...". שמזמינים את עצמינו לכל אכילות הלילה, והרי זה כאילו אמרנו "ניזיל וניכול לחמא בדרך פלן", שמועילה להחשיבה סעודת קבע אפילו בישיבה**.

* אמנם התוספות ברכות מב. כתבו שהקביעות אצלינו בזה"ז ע"י שאוכלים בשולחן אחד. ולפי"ז גם בליל הסדר מראה שאוכל אכילת קבע ע"י שאוכלים יחד בשולחן אחד. אבל הרא"ש שם לא הזכיר מזה ומשמע דלית ליה סברא זו. ואין כאן המקום להאריך בזה.

** וראיתי בשם כמה גדולים הערה נכונה למעשה שגם הנשים שאינן מקפידות לאכול בהסיבה, אבל צריכות להקפיד עכ"פ לאכול אכילות הלילה בישיבה, ולא בעמידה. והסברא ברורה, כי זה ודאי היה נחשב אכילת עראי גם בזמן הזה, וגם אינו מועיל אמירת ניזיל וניכול לחמא בדרך פלן כשאכל בעמידה, כמבואר בגמרא (שם).

מנהג המהרי"ל להביא הקערה לפני קידוש, והמצות מכוסות

ועיין בשו"ע (תע"ב ב') שיסדר השולחן יפה בכלים נאים כפי כחו. וכתב הגר"א שהוא משום דרך חירות. וצריך ביאור מנין להמציא דרך חירות שלא נזכר בגמרא. עוד יש לעיין בלשון רש"י (ר"פ ער"פ) שיסב "כדרך בני חורין במטה ועל השולחן", ואינו מובן לכאורה מה ענין שולחן להסיבה. אבל לאור דברינו שההסיבה היא משום קביעת סעודה מובן שההסיבה צריכה להיות על השולחן ובלא זה אינה נחשבת קביעת סעודה. וכל שמסדר השולחן בכלים נאים מוסיף בקביעות הסעודה.

ועוד כתב השו"ע שיכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות. ונראה שגם זה בגדר ניזיל וניכול לחמא ברוך פלן, שמזמין ומכין מקום ישיבתו מראש.

לבישת קיטל

שמעתי טעם למנהג לבישת קיטל משום שמבואר בגמרא (תענית יא:): שכל שמונת ימי המילואים ששימש משה בכהונה לבש חלוק לבן. הרי שחלוק לבן הוא הבגד הראוי לזר שעושה עבודה. ובפסח מצרים כל אחד ואחד זרק הדם בעצמו על המשקוף ושתי המזוזות, שהיה בזה דין עבודת זריקה על המזבח (כמבואר בגמרא פסחים צו.), ומן הסתם לבשו גם הם חלוק לבן.

סידור הקערה

כתב הרמ"א (סי' תע"ג) שיסדר הקערה באופן שהכרפס סמוך לו ואח"כ חומץ (או מי מלח) ואח"כ מצה ואח"כ מרור וחרוסת ואח"כ שני התבשילין, כדי שבמשך הלילה לא יצטרך לעבור על המצוות, שהרי כלל הוא בידינו ש"אין מעבירים על המצוות" (יומא לג.). והמקור צויין למהרי"ל.

אבל בחק יעקב העיר שבמהרי"ל לא מוזכר כל זה, ולא כתב המהרי"ל אלא שהכרפס יהיה יותר סמוך מן המצה, ותו לא. ומבאר החק יעקב, שרק בכרפס ומצה יש קפידא כיון שבדיני קדימה של ברכות הנהנין לחם קודם לירקות, אבל לענין מצה ומרור שגם בדיני קדימת ברכות מצה קודמת למרור, וכן כרפס ומרור הכרפס קודם כיון שהוא חביב אצלו (כי מן הסתם המרור אינו חביב), אין קפידא איך הם מסודרים בקערה.

ביאור דבריו, שהכלל אמנם הוא שאין מעבירין על המצוות, שאין לעבור על המצוה הקרובה כדי להגיע למצוה הרחוקה, שהוא זלזול במצוה שעובר עליה, להקדים את המצוה הרחוקה ולאחר את המצוה הקרובה. אבל כל זה אינו אלא בגונא שאינו מנוע מלקיים המצוה הקרובה מחמת איזו סיבה צדדית. אבל אם הוא בלאו הכי מנוע מלקיים המצוה הקרובה מחמת סיבה צדדית - כגון מצד דיני ברכות וסדר אמירתן - א"כ אינו בגדר מעביר על המצוות, כי העברתו אינה מחמת שמעדיף את מצוה הרחוקה אלא מחמת המניעה הצדדית.

והנה בדרך כלל סדר אכילות הלילה (מצה קודם למרור, כרפס קודם למרור) תואם לדיני קדימה של הלכות ברכות, ואם כן, כיון שמנוע מחמת הלכות ברכות מלשנות את הסדר לכן אין קפידא איך מסדר הקערה, כי לעולם לא יהיה נחשב מעביר על המצוות. אבל מה שמקדימים אכילת כרפס לאכילת מצה זה באמת נוגד את הכללים הרגילים של הלכות ברכות. אלא שמותר לעשות כן, להקדים ברכת הכרפס לברכת המוציא, משום שבזמן שאוכל הכרפס עדיין אינו רוצה לאכול את המצה כי לא הגיעה זמנה בסדר הלילה. אבל על כל פנים אילו היינו דנים מצד הלכות ברכות לבד היה אפשר - וגם עדיף - להקדים מצה לכרפס. נמצא שכל מה שמקדים את הכרפס למצה הוא משום שמצותה קודמת, ולא מחמת הסיבה הצדדית של דיני ברכות. ולכן אם יסדר הקערה באופן שיהיה צריך לעבור על המצה כדי להגיע אל הכרפס ייחשב באמת כמעביר על המצוות. ולכן רק בזה הוא שהקפיד המהרי"ל, שהכרפס יהיה קרוב אצלו בקערה מן המצה, כדי שלא יצטרך לעבור על המצה להגיע אליו.

והנה הנוהגים לסדר את הקערה כמנהג האר"י נמצאים עוברים על המרור להגיע לכרפס. וכתב בשו"ע הגרש"ז שסומכים על סברת החק יעקב, שכיון שמצד הלכות ברכות כרפס קודם (כי הוא חביב ממרור) לכן אינו נחשב מעביר על המצוות, כי יש לתלות העברתו בסיבה הצדדית של הלכות ברכות.

אכן מנהג הגר"א שהזרוע והביצה למטה מהמצות - ובוזה האופן אין צריך לעבור עליהם, וכדעת הרמ"א, ועל גבם המרור והחרוסת. ואין שם כרפס כלל לשיטת הגר"א שהרי דעתו להביא הקערה אחר טיבול ראשון, כמו שיתבאר. ולמנהג הזה אינו צריך לעבור על המצוות כלל.

מוזגים כוס ראשון מארבע כוסות

קדש

אף הן היו באותו הנס

בגמרא (פסחים קח.): אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס. וכן מצינו שאמר ר' יהושע בן לוי לענין נר חנוכה ומקרא מגילה. ופירש רש"י ורשב"ם שהכונה שנעשה הנס בייחוד על ידן, שבשכר נשים צדקניות נגאלו, וכן אסתר בפורים ויהודית בחנוכה. אבל התוספות פירשו שאף הן היו בכלל הצרה והישועה.

ולכאורה פירוש התוספות פשוט יותר, וגם יותר מתאים ללשון הגמרא ש"אף" הן היו באותו הנס, ויש לעיין למה לא היה ניחא לרש"י ולרשב"ם בפירוש זה.

עוד יש מקום עיון במה שהגמרא בסוגיא שאח"ז (שם עמ' ב') מביאה ברייתא: "הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזים". הרי שמפורש כבר בברייתא שנשים חייבות בארבע כוסות, ומה אם כן חידש ר' יהושע בן לוי.

עוד יש לתמוה על מה שהרשב"ם שם פירש שתינוקות חייבים (לדעת ת"ק) משום "שאף הן נגאלו". ואם טעם זה מספיק לחייב תינוקות, א"כ גם נשים תהיינה חייבות מטעם זה, שגם הן נגאלו, ולמה אם כן הוצרך הרשב"ם לפרש בדברי ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות משום שנעשה הנס בייחוד על ידן, שבשכר נשים צדקניות נגאלו.

ונראה ברור בזה, כי הנה ממה שהוצרך הרשב"ם לפרש שקטנים חייבים משום שאף הן נגאלו, ולמה לא היה די לו לומר שחייבים משום חינוך, מוכרח שהרשב"ם מפרש שהברייתא מיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך. וכן פירש הראב"ה בהל' מגילה, וכ"כ החק יעקב בשם מהרי"ל. (אבל ראשונים אחרים פירשו שהברייתא מדברת בקטנים שהגיעו לחינוך דוקא, וכן פסק השו"ע.) והנה ודאי חיוב זה אינו מוטל על הקטנים שלא הגיעו לחינוך עצמם, אלא הוא חיוב על הגדולים לתת ארבע כוסות לקטנים. ועי' בראב"ה (הל' מגילה) שמבאר שכיון שאף הן נגאלו לכן מצוה לפרסם להן את הנס. כי הארבע כוסות יש בהם פרסומי ניסא,

כמבואר בגמרא (ק"ב). וא"כ ממה שהברייתא כוללת את חיוב נשים ביחד עם חיוב קטנים היה אפשר לומר שכונת הברייתא גם בנשים שחיוב על הגברים לתת להן ארבע כוסות כדי לפרסם להן את הנס. אבל לא שיהיה חיוב על הנשים עצמן.

ודעת רש"י ורשב"ם שזהו עצמו מה שבא ר' יהושע בן לוי לשלול, וזהו מה שמחדש יתר על מה שהיינו למדים מהברייתא, כי מהברייתא היה אפשר לחשוב שחיוב נשים בארבע כוסות הוא כמו חיוב קטנים שהרי נשנו יחד, וזאת אומרת חיוב על האנשים לתת להן ארבע כוסות כדי לפרסם להן את הנס. וריב"ל חידש שלא כן הוא, כי נשים חייבות בארבע כוסות מצד עצמן. (ולכן ריב"ל - שלא כהברייתא - לא הזכיר קטנים.) ואין זה משום שאף הן נגאלו, כי טעם זה אינו מספיק אלא שנאמר שמצוה על הגברים לפרסם להן את הנס, וכמו שמצינו בקטנים. אבל לא שתהיינה הן עצמן חייבות בפרסום הנס לאחרים. ועל כרחק שכונת ר' יהושע בן לוי שבנשים יש טעם נוסף שלא מצינו בקטנים, שנעשה הנס ביחוד על ידן, וזהו טעם לחייב אותן לפרסם את הנס לאחרים.

וביתר ביאור, כי מה שאף הן נגאלו מחייב שיתפרסם הנס להן, כמו שמצינו בקטנים, שמצוה על החייבים בפרסומי ניסא (דהיינו הגדולים) לפרסם הנס לכל מי שנגאל (דהיינו גם קטנים). אבל מה שנעשה הנס ביחוד על ידי נשים הוא ענין אחר ושונה בגדרו, כי אין שום סיבה לומר שכיון שהנס נעשה ע"י נשים לכן יותר יש חיוב לפרסם הנס לנשים, כי אין לזה שחר, כמובן. רק הענין להיפך, כיון שהנס נעשה ביחוד על ידי נשים, והו סיבה לחייב את הנשים לספר הנס לאחרים, כי על ידי שנשים משתתפות בסיפור (שלא כמצופה, שהרי היא מצוה שהזמן גרמא) מתפרסם לכל שהנשים נטלו חלק מיוחד בנס זה, וזהו פרסום צד נוסף של הנס שלא היה מתגלה על ידי סיפור הגברים לבדם.

כל זה לדעת רש"י והרשב"ם. אבל הראב"י (שם) יש לו שיטה אחרת, כי מבואר בדבריו שאותה סברא שנאמרה בנשים ש"אף הן היו באותו הנס" נאמרה גם בקטנים שלא הגיעו לחינוך. ועיין עוד בדבריו שנוטה לומר שהבחנתו המפורסמת של הבה"ג (בעל הלכות גדולות) - שנשים חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה - שייכת גם בנר חנוכה ובארבע כוסות, דהיינו שלשת המצוות שבהן נאמר "אף הן היו באותו הנס". ולא פירש סברתו בזה, וגם איך בכלל שייכת ההבחנה בין קריאה לשמיעה במצוות של הדלקה ושתייה.

ונראה שהראבי"ה סובר שגם ר' יהושע בן לוי לא נתכון לומר אלא שאף הן נגאלו, ושלבן מצודה לפרסם להן את הנס, וכמו שמצינו בקטנים שלא הגיעו לחינוך, וכמשמעות הברייתא שכללם יחד. ואין בכח הסברא של "אף הן היו באותו הנס" אלא לחייב שיתפרסם הנס להן, ולא שהן תפרסמנה אותה לאחרים. אלא שמה שמוסיף ר' יהושע בן לוי על הברייתא הוא זה, שבניגוד לקטנים שלא שייך להטיל עליהם חיוב כלל, אלא על הגדולים מוטל החיוב לפרסם הנס להם, אבל נשים חייבות בעצמן, אלא שאופי החיוב נשאר שיתפרסם הנס להן, ולא שהן תפרסמנה אותו לאחרים. והן חייבות ואחראיות שיתפרסם הנס להן. וזהו שורש שיטת הבה"ג שנשים חייבות בשמיעת המגילה - כי שמיעה היא פרסום הנס להן - ולא בקריאתה - שהיא פרסום הנס לאחרים. (אמנם יכולות לקרות בעצמן, ואם אין שם איש חייבות לעשות כן, אבל יסוד החיוב אינו משום קריאה, אלא משום שמיעה.)

וכיון שהבחנת הבה"ג נעוצה בעצם אופי הסברא של "אף הן היו באותו הנס" - שהיא מחייבת שיתפרסם הנס להן, לא שתפרסמנה אותו לאחרים - לכן סובר הראבי"ה שגם ביתר המצוות שבהן חיוב הנשים נובע מסברא זו - דהיינו נר חנוכה וארבע כוסות - שייכת אותה הבחנה. ולא ביאר הראבי"ה איך הבחנה זו באה לידי ביטוי, אכן נראה שבנר חנוכה הכונה שחיובן אינה בהדלקה (שהיא פרסום הנס לאחרים), אלא בראיה (שהיא פרסום הנס להן). (ועיי"ש שמוסיף הראבי"ה שמכל מקום אם אין שם נר חנוכה של איש חייבת להדליק בעצמה, לא משום חיוב הדלקה עצמה אלא כדי שיהיה שם נר חנוכה שתוכל לראותו. אבל יסוד החיוב משום ראיה ולא משום הדלקה. וא"ת א"כ סוף כל סוף מה הנפקא מינה למעשה בהבחנה זו בין חיוב הדלקה לחיוב ראיה, נראה שהיא לענין אכסנאית השוהה אצל אחרים, שבאכסנאי הדין שצריך להשתתף בפרוטה בהדלקת בעל הבית, ולפי הראבי"ה אכסנאית לא תהיה צריכה להשתתף בפרוטה, ודיה במה שרואה את הנרות.)

אבל לענין ארבע כוסות פחות ברור במה מתבטאת הבחנה זו. ושמה כונת הראבי"ה שאיש חייב לשתות ארבע כוסות, שעל ידי זה מפרסם הנס לאחרים, אבל אשה אינה חייבת אלא לשמוע מצוות הלילה על הכוס, ובזה מתפרסם הנס להן. (ולהלן בענין שתיית ארבע כוסות נביא מה שהתוספות והרא"ש (פסחים צט): נסתפקו אם יש חיוב שתיית ארבע כוסות לכל אחד מן המסובים, או שמא די בזה שהקורא יברך על ארבע כוסות,

ושאר המסובים ישמעו ממנו, כמו בקידוש והבדלה. ולהלכה אנו נוקטים שכל המסובים - כולל נשים - חייבים בשתייה. אבל לשיטת הראב"י יהיה חילוק בזה בין איש לאשה).

הרמב"ם מדמה מצות זכירת יציאת מצרים למצות זכור את יום השבת

כתב הרמב"ם (פ"ז חו"מ) מצוות עשה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר (שמות י"ג ג') זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ' ז') זכור את יום השבת.

וצריך להבין כונת הרמב"ם במה שדימה מצוות זכירת יציאת מצרים למצוות זכירת שבת. ומה בא ללמדנו בזה. (ועיין להלן בענין "מכל הלילות").

ועיין באור שמח שכתב שהכונה כי כמו שתיקנו לקדש על היין, וכשאינן יין מקדש על הפת, כך סיפור יציאת מצרים תיקנו על היין, וכי אין לו יין אומר ההגדה על הפת. והדברים סתומים.

וראה זה פלא, שב"תורה שלימה" (שמות י"ג) מביא ממדרש שכל טוב (חובר על ידי ר' טוביה ב"ר אליעזר, בתקופת הראשונים) בלשון זה: "זכור את היום הזה, נאמר כאן זכור ונאמר בשבת זכור, מה להלן זכירה על היין בכניסתו, אף כאן צריך זכירה על היין בכניסתו". והרי זה ממש כדברי האור שמח.

ונראה לבאר את הדברים. הנה שבת מלבד שהיא קדושה וקיימת מששת ימי בראשית, גם היא - כמו שטבעו במטבע של קידוש - "תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים", זאת אומרת שהיא כלולה בפרשת המועדים שבפרשת אמור: "אלה מועדי השם אשר תקראו אותם מקראי קדש" (ויקרא כ"ג ד'), וגם ראשון להם. וכתב הגר"א (או"ח סי' תקכ"ט) שמה שאמר ישעיה הנביא "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד", הוא מיוסד על מה ששבת היא ממקראי קודש, כמה שדרשו בתורת כהנים שם, "מקראי קודש" - קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, ודברים אלה מקבילים לכבוד (כסות נקיה) ועונג (מאכל ומשתה).

ואותה קדושת שבת שבאה מצד שהיא מקרא קודש, יש מצוה להחילה ע"י קידוש על הכוס, וכמו שכתבו ראשונים שדין קידוש במקום סעודה נלמד ממקרא זה: "וקראת לשבת עונג - במקום עונג שם תהיה קריאה".

הרי למדנו ש"וקראת" הוא על ידי קידוש. ועל ידי זה נעשה "לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד", דהיינו מקרא קודש כנ"ל. וכן בכל המועדים.

ובזה יש לבאר דבריו התמוהים לכאורה של הרמב"ן על הפסוק זכור את יום השבת, שביאר שמצות קידוש בשבת היא בכניסת היום, "שכל הטעונונים קידוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קידוש החדש, וקידוש היובל" עכ"ל. ודבריו תמוהים לכאורה, שאין הדמיון עולה יפה, כי בקידוש החדש וקידוש יובל הקדושה חלה ע"י הקידוש, ולכן מובן שהוא צריך להיות בתחילה, ומה זה ענין לקידוש בשבת שאין קדושת השבת חלה על ידי קידוש אלא היא קדושה וקיימא. אלא על כרחך כמה שכתבנו, שגם בשבת יש פנים של קדושה שחלות על ידי אמירת קידוש דוקא, והיינו הפנים של "מקרא קדש", החלות על ידי "וקראת לשבת עונג".

וזהו הענין שע"י קידוש הסעודה נעשה סעודת שבת וקיום של עונג שבת, וכמו שנביא להלן (בענין הבאת הקערה) מהר"ן.

אבל בליל פסח מלבד שהוא מקרא קודש יש עוד ענין מיוחד, שאינו רק זכר ליציאת מצרים - כשאר המועדים - אלא זמן יציאת מצרים עצמה, ושעת הגאולה והחירות. ולכן אף שבכל השבתות והמועדים הסעודה היא קיום של "מקרא קדש" ושל "וקראת לשבת עונג", אבל יתירה עליהם סעודת ליל פסח שהיא קיום של חירות. והדין ש"חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים" מחילה דינים בסעודה. וכמו שמפורש בדברי הרמב"ם (שם ה"ז-ז'): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". הרי שסעודת הלילה יש בה קיום מיוחד של "סעודת חירות".

ואותה קדושה מיוחדת של ליל פסח - שהיא לא רק מקרא קדש זכר ליציאת מצרים, אלא ליל החירות עצמה - מחילים ע"י סיפור יציאת מצרים.

וזהו שמדגיש הרמב"ם שהמצוה של "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" היא דוגמת מצוות "זכור את יום השבת לקדשו". כי כמו שעל ידי "זכור את יום השבת" - אמירת קידוש - מתקיים "וקראת לשבת עונג", והקידוש מחיל בסעודה שם סעודת עונג שבת, כך בליל פסח על ידי "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" - סיפור יציאת מצרים - חלה הקדושה המיוחדת של ליל זה, והסיפור מחיל בסעודה קיום מיוחד של סעודת חירות, שבה מתקיימת המצוה "להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

כשחל בשבת מתחילין יום הששי.

בלחש: ויהי ערב ויהי בקר

יום הששי, ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלקים
ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי
מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלקים את יום
השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר
ברא אלהים לעשות.

כשחל בחול מתחילין כאן:

סברי מרגן ורפנן ורבותי

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן.
ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם, אשר בחר בנו מכל
עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו. ותתן לנו יי
אלהינו באהבה (בשבת: שבתות למנוחה ומועדים
לשמחה, חגים וזמנים לששון, את יום (השבת הזה ואת
יום) חג המצות הזה, זמן חרותנו (באהבה), מקרא קדש,
זכר ליציאת מצרים. כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל

זכר ליציאת מצרים

במשנה (קטז:): נחלקו ב"ש וב"ה כשמתחיל ההלל על כוס שני, עד
היכן הוא אומר, שבית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, וב"ה אומרים
עד חלמיש למעינו מים. ובירושלמי מבאר טעמם של בית הלל משום
שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, פי' מכיון שהתחיל במצוות סיפור
יציאת מצרים לכן יש לו לגמרה, ואמירת בצאת ישראל ממצרים יש
בה קיום מצוות סיפור יציאת מצרים.

ועיי"ש בירושלמי שבית שמאי השיבו לבית הלל שהרי עדיין לא
גיעע הזמן של יציאת מצרים עד סוף הלילה. ולכן ראוי לאחר את אמירת
בצאת ישראל ממצרים. וקשה איזו טענה היא זו, והרי כבר בתחילת ההגדה

הַעַמִּים, (וְשֶׁבֶת) וּמוֹעֲדֵי קֹדֶשׁךָ (בְּאֶהְבָּה וּבְרָצוֹן) בְּשִׂמְחָה וּבְשִׂשׂוֹן
הַנְּחִלָּתָנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה, מְקַדֵּשׁ (הַשֶּׁבֶת) וְיִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים.

אומר "ויוציאונו ה' משם", "ואותנו הוציא משם". ואם כן למה סבורים בית שמאי שאין לומר על כוס שני "בצאת ישראל ממצרים".

אבל התירוץ ברור, כי שם אינו בתורת שירה, אלא בדרך סיפור. אבל בצאת ישראל ממצרים הוא בדרך הלל ושירה, וסבורים בית שמאי שאין לומר שירה על יציאת מצרים בתחילת הלילה.

אבל בית הלל חולקים, וסבורים שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. זאת אומרת, שכיון שהתחיל על כוס שני במצוות סיפור יציאת מצרים, יש לגמור המצוה ע"י אמירת בצאת ישראל ממצרים. ומשמע שבלי אמירת הלל לא נשלמה המצוה. וקשה, הרי כבר סיפר הכל, ומה היה חסר בקיום המצוה של סיפור אלמלא היה אומר בצאת ישראל ממצרים. ועל כרחק צריך אתה לומר שמצוות סיפור מחייבת גם הלל. וכן מבואר ברמב"ם בספר המצוות, שצריך להאריך "בסיפור ובהודות לשם". ולכן לא נשלמה מצוות סיפור יציאת מצרים עד שיאמר השירה של בצאת ישראל ממצרים.

ועיין עוד בירושלמי שמקשה: "לא כבר הזכיר על הכוס". פירוש, שכבר הזכיר יציאת מצרים בקידוש. (ומשמע שנשארת הגמרא בקושיא.) ואין כונת השאלה ברורה כ"כ. והקרוב עדה פירש שהכונה להקשות לב"ש הסבורים שיש לאחור אמירת "בצאת ישראל ממצרים" עד סוף הסדר, והרי אומרים "זכר ליציאת מצרים" בקידוש, בתחילת הסדר. ולכאורה אין השאלה מובנת, למה קשה להירושלמי מקידוש יותר משאר ההגדה, שאומר ויוציאונו כו' ואותנו הוציא משם כו' בתחילת הלילה, וכנ"ל.

ונראה משום דגם קידוש הוא שירה. כי כל ברכה על היין היא מדין "אין אומרים שירה אלא על היין". ולכן מקשה הירושלמי לבית שמאי, כיון שסבורים שאין לומר בצאת ישראל ממצרים בתחילת הלילה, כיון שנגאלו בסופו, ואין ראוי לומר שירה על יציאת מצרים עד סוף הלילה, אם כן איך אומרים "זכר ליציאת מצרים" בקידוש - בתורת שירה, כיון שהוא תחילת הלילה.

אכן יש מקום לפרש - שלא כפירוש הקרבן עדה - שקושיית הירושלמי היא באמת לב"ה. והכונה להקשות למה סבורים ב"ה שצריכים לומר "בצאת

אם חל במוצאי שבת אומרים כאן ברכת בורא מאורי האש
 וברכת הבדלה ואח"כ שהחינו (ויקנה"ז)
 ונשים שברכו שהחיינו בהדלקת הנר זיהרו שלא יאמרוהו שנית בשעת קידוש:
בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, בּוֹרֵא מְאֹרֵי הָאֵשׁ.

ישראל ממצרים" בשביל גמר מצוות סיפור, שצריך גם להודות ולהלל על
 יציאת מצרים כדי להשלים מצוות סיפור, והרי כבר אמרו קצת שירה על
 יציאת מצרים בקידוש, כשאמרו "זכר ליציאת מצרים".

ולשני הפירושים יוצא - שביליל פסח הקידוש כולל שירה על יציאת
 מצרים, וזה חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

ומסוגיית הירושלמי הנ"ל יוצא לנו מקור למה שכתב רבינו פרץ
 שהטעם שאין מברכין על מצוות סיפור יציאת מצרים משום שכבר בירך
 בקידוש, והקידוש הוא גם כן חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, שהרי
 אומר "זכר ליציאת מצרים". ובהגדת "מעשה נסים" (לבעל התיבות) הקשה
 שאין בזה משום סיפור יציאת מצרים, כיון שאינו דרך סיפור. אבל לנ"ל
 הכונה כמבואר בירושלמי דיש בזה על כל פנים שירה על יציאת מצרים,
 וגם השירה על יציאת מצרים היא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.*

* והנה בשו"ע מצינו שתירה לכאורה, שפסק שביליל פסח לא יקדש קודם צאת הכוכבים,
 ולכאורה הטעם משום שהארבע כוסות הם חלק מקיום סיפור יציאת מצרים (שהרי יש
 בהם משום פרסומי ניסא, כמבואר בגמ' קיב.) והזמן של סיפור יציאת מצרים הוא
 בלילה דוקא, "בזמן שפסח מצה ומרור מונחים לפניך". אבל קשה שאם כן היה לו
 להשו"ע לפסוק שצריך לשתות כוס ג' וד' קודם חצות. וכן באמת דעת הגר"א (סי'
 תע"ז). אבל השו"ע (שם) לא כתב אלא לאכול האפיקומן קודם חצות, ומשמע שסובר
 שאילו בשתיית כוס ג' וד' אין קפידא. גם הרמ"א (שם) שכתב שיאמר הלל קודם חצות,
 לא הזכיר שגם את כוס ד' צריך לשתות קודם חצות. ואפשר לומר שלענין מצוות
 ארבע כוסות סמכו השו"ע והרמ"א על דברי התוספות (מגילה כא:): שכתבו שכיון שאינה
 אלא מדרבנן מקילין בזמנה, אבל לענין קידוש הקפיד משום דברי רבינו פרץ הנ"ל -
 ונתבאר שמקורם בירושלמי - שמה שאומר זכר ליציאת מצרים הוא חלק ממצוות סיפור
 יציאת מצרים שהיא דאורייתא. עוד י"ל שכונת התוספות דברבנן סומכים על שיטת
 ר"ע שזמן הפסח כל הלילה, ולכן אין מקפידים על חצות. אבל קודם צאת הכוכבים
 ליכא מאן דאמר שיכול לאכול הפסח. ולכן לענין הזמן של קידוש החמיר השו"ע לקדש
 אחר צאת הכוכבים, אבל בשתיית כוס ג' וד' לא הקפיד שיהיה קודם חצות.

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הַמְבַדֵּיל בֵּין קֹדֶשׁ
 לְחַל, בֵּין אֹר לְחֹשֶׁךְ, בֵּין יִשְׂרָאֵל לְעַמִּים, בֵּין יוֹם
 הַשְּׁבִיעִי לְשֵׁשֶׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה. בֵּין קֹדֶשֶׁת שַׁבַּת לְקֹדֶשֶׁת
 יוֹם טוֹב הַבְּדִלָּתָּ, וְאֵת יוֹם הַשְּׁבִיעִי מִשֵּׁשֶׁת יָמֵי
 הַמַּעֲשֶׂה קֹדֶשֶׁת. הַבְּדִלָּתָּ וְקֹדֶשֶׁת אֶת עַמְךָ יִשְׂרָאֵל
 בְּקֹדֶשֶׁתְךָ, בְּרוּךְ אַתָּה יי הַמְבַדֵּיל בֵּין קֹדֶשׁ לְקֹדֶשׁ.

הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך

רבינו תם (מובא בתוספות פסחים קד.) פירש שהכונה שהבדיל בין כהנים ללוים, ובין לויים לישראלים. וזה מעין החתימה "המבדיל בין קדש לקדש", שגם הבדלות אלו הן בין קדש לקדש - קדושת כהונה, קדושת לוויה, וקדושת ישראל.

אבל ראיתי בס' רשימות לב (על עניני פסח) בשם הגר"י הוטנר שפירש על פי דברי המדרש עה"פ "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם" (ויקרא י"ט ב'): "קדושים תהיו - יכול כמוני, ת"ל כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם" (ויקרא רבה, קדושים פ' כ"ד). הרי שהקב"ה קידש את ישראל בקדושתו, ומ"מ תחם שקדושתו יתברך למעלה מקדושת ישראל. וזהו שאומרים כאן: הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך. וגם זה מעין החתימה, כי גם זו הבדלה בין קדש לקדש. עד כאן מהספר הנ"ל.

ונראה להוסיף שהרי אנו באים להבדיל בין קדושת שבת לבין קדושת יום טוב, וזה מקביל ממש להבדלה שבין קדושת הקב"ה לבין קדושת ישראל, שהרי הקב"ה הוא שמקדש את השבת, אבל ישראל הם שמקדשים את המועדים (ע"י קביעת ר"ח), שלכן בשבת חותמים את קידוש היום "מקדש השבת", ואילו ביו"ט חותמים "מקדש ישראל והזמנים", וכמו שביארו בגמרא "ישראל דקדשינהו לזמנים" (ברכות מט.). וא"כ ההבדלה בין קדושת הקב"ה לבין קדושת ישראל (הבדלת וקדשת את עמך ישראל) היא ממש ההבדלה שבין קדושת שבת לקדושת יו"ט.

ועוד יש להוסיף, שהנה דברי המדרש תמוהים לכאורה, איך יתכן הוה אמינא של "יכול כמוני", עד שהכתוב צריך להוציא מזה ולהצהיר כי "קדושתו למעלה מקדושתכם".

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם,
שֶׁחַיֵּינוּ וְקִיְמָנוּ וְהִגִּיעֵנוּ לְזִמְנֵי הַזֶּה.

ושותה בהסיבת שמאל דרך חירות ואינו מבורך ברכה אחרונה.

ונראה הכונה, כי הנה בביאור עצם המצוה של קדושים תהיו פירש רש"י שתהיו פרושים מן העריות, והרמב"ן פירש שלא ירבה במותרות, ועל כל פנים לשני הפירושים הוא ענין פרישות מתאוות הגוף. ונראה אם כן שכונת המדרש שהיה הוה אמינא מאחר שאנו קרואים להתקדש ולהתעלות מעל התאוות המגונות א"כ נתרחק עד הקצה האחרון ולא נחוש לצרכי הגוף כלל. ולזה תלמוד לומר "כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם", כי רק הקב"ה נבדל לגמרי, אבל מידת בשר ודם שצריך לחוש קצת לצרכי הגוף, שהרי באנו לגור בארץ, אלא שאסור להשתקע בזה.

וזהו באמת החילוק בין קדושת שבת לבין קדושת יום טוב, שקדושת שבת שהיא מצד הבורא ית', שהקב"ה הוא שמקדש את השבת, היא קדושה מוחלטת ששוללת כל עשיה גשמית, ולכן לא תעשה כל מלאכה בהחלט גמור. אבל קדושת יו"ט שהיא מצד קדושת ישראל - "ישראל דקדשינהו לזמנים" - אינה יכולה לשלול עשיה גשמית הנצרכת לצורך גופו, שאינה עדיפה מקדושת ישראל שהיא נובעת ממנה, ולכן קדושת יום טוב היא באופן זה שאמנם אסורה במלאכה, אבל הנצרך לאוכל נפש מותר.

וזהו "הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך", שאמנם גם ישראל קדושים ומכח קדושה זו יכולים לקדש את הזמנים, אבל קדושתם מובדלת מקדושת הבורא, וזה מעין החתימה כי היא היא ההבדלה שבין קדושת שבת לקדושת יו"ט.

(ועיין בהקדמת ספר שערי ישר להג"ר שמעון שקאפ זצ"ל דברים נשגבים בביאור דברי המדרש הנ"ל).

הסיבה

בגמרא (קח). נסתפקו אם שתי הכוסות הראשונות הן שצריכות הסיבה, כי זהו זמן החירות, אבל שתי הכוסות האחרונות שהן בסוף הסדר אינן

צריכות, דמאי דהוה הוה (מה שהיה כבר היה - ופירשו התוספות, שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה), או להיפך שתי הכוסות האחרונות שבסוף הסדר הן שצריכות הסיבה, שבאותה שעה כאילו כבר יצא לחירות, אבל שתי הכוסות הראשונות אינן צריכות, שבאותה שעה כאילו אנו עדיין עבדים לפרעה. (ומסיקה הגמרא שעושים כשתי הסברות לחומרא.)

והנה דעת הרמב"ם שעצם תקנת שתיית הארבע כוסות היא גם כן משום חירות, כמבואר בדבריו (פ"ז חו"מ): בכל דור ודור צריך להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... וכל אחד ואחד... חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין... שנה ארבעה כוסות אלו מיינ שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות... עיי"ש. והוא כגירסת ספרים שלנו בגמרא (ק"ז): ארבע כוסות תקנו רבנן "דרך חירות". (אבל הרשב"ם שם אינו גורס "דרך חירות", ולהלן הארכנו בזה.)

ומעתה קשה, למה ה"דרך חירות" של שתיית ארבע כוסות הוא בכל הכוסות, ואילו ה"דרך חירות" של הסיבה אינו אלא בשתי כוסות, או הראשונות או האחרונות.

ונראה לבאר החילוק על פי דברי הרמב"ם (שם הל' ט') שנה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבעה כוסות. והוא כגירסת הרי"ף בגמרא (קח:). והדברים מתבארים על פי דברי הגמרא (ק"ז): הנ"ל שארבע כוסות תקנו רבנן דרך חירות, הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה. הרי שיש שני דברים: התקנה הבסיסית לשתות ארבע כוסות דרך חירות, ומה שקבעו לסדר את מצוות הלילה על אלו הכוסות. ולכן אם שתאן בבת אחת, שלא על סדר מצוות הלילה, יצא ידי התקנה הבסיסית של שתיית ארבע כוסות "דרך חירות", אבל לא יצא ידי הדין הנוסף של "הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה", דהיינו סידור מצוות הלילה וברכותיה על ארבע כוסות.

ומבואר מזה שעיקר חיוב שתיית ארבע כוסות דרך חירות הוא קדום לענין של "הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה". ומאידך, הרי כל השם של "כוסות ראשונות" ו"כוסות אחרונות" קשור לסידור מצוות הלילה על הכוס, שהכוסות שעד ברכת אשר גאלנו נחשבות כוסות ראשונות, והכוסות שאחר ברכת אשר גאלנו נחשבות כוסות אחרונות, וכמבואר בדברי התוספות הנ"ל שביארו שסברת הגמרא שמא הכוסות האחרונות אינן צריכות הסיבה דמאי

דהוה הוה היינו משום שכבר אמר ברכת אשר גאלנו. אשר על כן, כיון שהדין הקדום של שתיית ארבע כוסות דרך חירות יכול להתקיים אפילו במנותק מברכות הלילה, ואפילו אם שתאן בבת אחת, ברור שכל הסברות להבדיל בין הכוסות הראשונות והאחרונות - משום שבראשונות אכתי עבדים לפרעה אנחנו, או להיפך משום שבאחרונות מאי דהוה הוה שכבר נגאלנו - אינן שייכות לדין שתיית ארבע כוסות משום חירות.

מה שאין כן הדרך חירות של הסיבה הוא דין בסעודה, וכמו שמפורש בלשון הרמב"ם (שם הל' ז') לפיכך כשסועד אדם בלילה הוה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות עיי"ש. וכמו שנתבאר לעיל (בענין אמירת הסימנים). ולכן הוא תלוי בסדר הלילה, דהיינו סדר הסעודה ומצותיה, ושייך בו ההבחנה בין כוסות ראשונות לכוסות אחרונות.

(ונפקא מינה לפי"ז שהשותה ארבע כוסות בבת אחת שלא על הסדר - כדי לצאת ידי חירות על כל פנים - לא שייך בו דין הסיבה כלל, שהרי אין שם לא כוסות ראשונות ולא כוסות אחרונות, והדין הסיבה נאמר בדוקא בכוסות הראשונות, או בדוקא בכוסות האחרונות, כספיקת הגמרא, אבל לא בכוסות שאינן מן הסדר כלל).

ומדוייק מאד בלשון הרמב"ם (הל' ז') לפיכך כשסועד אדם בלילה הוה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות... וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הוה ארבעה כוסות של יין... עיי"ש. דקדק הרמב"ם שלענין הסיבה כתב "כשסועד אדם בלילה הוה", כי ההסיבה היא מחובת הסעודה, ואילו שתיית ארבע כוסות לא תלה בסעודה כלל רק כתב שחייב לשתות ארבע כוסות "בלילה הוה", והם הם הדברים.

ויסב אלקים את העם

במדרש רבה על הפסוק (שמות י"ג י"ח) ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף: מכאן שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ומבואר שהמדרש דורש "ויסב" לשון הסיבה, ומקשר אותו "ויסב" עם הסיבת ליל הסדר. והדברים מתמיהים.

והנה ביארנו לעיל (בענין אמירת הסימנים) שעיקר ענין הסיבה הוא להראות שאנו אוכלים הסעודה באכילת קבע, דהיינו ישיבה קבועה ומיושבת, שזו ישיבת בני חורין שיושבים לבטח.

לדעת השו"ע מביא הקערה אחר קידוש.

וּרְחַץ

נוטלין ידים קודם הכרפס ולא מברכין על הנטילה ולדעת הגר"א מברך ענט"י.

אלא שצריך להבין, הרי בפסח מצרים נצטוינו (שמות י"ב י"א) וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם גו'. ולכאורה זו סתירה לכל הענין של הסיבה ואכילת קבע.

וגם במשך שנות דור הרבה פעמים ערכנו הסדר כמו שערכו אותו אבותינו במצרים, מתנינו חגורים ומקלינו בידינו, מחמת טלטולי הגלות. ואיך נתקיים אצלינו כל הענין של הסיבה ואכילת קבע.

אכן תשובה לדבר נמצאת בגמרא (עירובין נה:), דאיתא שם: אמר רב הונא יושבי צריפין אין מודדין להן (תחום שבת) אלא מפתח בתיהן. מתיב רב חסדא ויחנו על הירדן מבית הישימות... (והיו מודדים תחום שבת מסוף המחנה). אמר ליה רבא דגלי מדבר קאמרת, כיון דכתיב בהו על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי.

הרי מבואר שהנוסעים על פי ה', אף שמצד הסביבה מבחוץ לכאורה ישיבתם עראית, שהרי הולכים ממקום למקום, אבל כיון שנוסעים על פי ה', וקבועים בצל הענן, נחשבת ישיבתם ישיבת קבע.

וזו היא מצות הלילה, להרגיש שאנו נוסעים על פי ה', ועל ידי זה ישיבתנו היא ישיבה קבועה ורגועה, בהסיבה דרך חירות, על אף שמתנינו חגורים ומקלינו בידינו, ואין זה סתירה כלל.

וזהו ביאור דברי המדרש: "ויסב א' את העם דרך המדבר". הקב"ה הטיע אותנו דרך המדבר, בארץ ציה וצלמות, ובדרך שסופה להתארך ארבעים שנה, ומ"ב מסעות, ובכל זאת הכל היה בבחינת "ויסב", לשון הסיבה דהיינו ישיבת קבע, ולכן מכאן אמרו שאפילו עני שבישראל - אפילו עני מרוד שאין לו קורת גג, שבכל לילה לן במקום אחר - גם הוא אוכל בלילה זה בהסיבה, כי גם הוא משתתף בלילה זה באותה הרגשה שנוסעים אנחנו על פי ה', אל המקום אשר בחר ה', וכמאן דקביע לן דמי.

בְּרֵפֶס

יקח דבר שברכתו בורא פרי האדמה ויטבול בחומץ או במי מלח
ויברך ויאכל מעט פחות מכזית ולדעת הגר"א כזית שלם.

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, בּוֹרֵא פְרֵי הָאֲדָמָה.

הבאת הקערה

בזמן חז"ל היו מביאים השולחן אחר קידוש. ובגמרא (ריש פרק ערבי פסחים) מבואר שזה דין כללי - גם בשבת ויו"ט, ולא רק בליל פסח. ובראשונים נאמרו שני טעמים בזה: א) שלא יראה הפת בשתו, ב) כי היכי דתייתי סעודה ביקרא דשבתא" (כדי שתבוא הסעודה לכבוד שבת).

וביאור ענין "כי היכי דתייתי סעודה ביקרא דשבתא" בקיצור, כי ההלכה היא שצריך לקדש במקום שאוכל הסעודה (פסחים קא.). וכתבו ראשונים שהוא נסמך על הפסוק "וקראת לשבת עונג" (ישעיהו נ"ח י"ג). והקידוש מכריז שזה יום מיוחד של כבוד ועונג, וזה נותן לשבת את אפיו המיוחד. ועל ידי זה הסעודה נעשית סעודת שבת. ובלי ה"קריאת עונג" של קידוש אינה אלא כסעודת חול. וזו כונת הר"ן בסוכה (יט. בדפי הרי"ף) שהקידוש "מתקן הסעודה". (ועיין לעיל בענין דברי הרמב"ם שדימה זכירת יציאת מצות זכור את יום השבת.)

ולכן תחילה מקדש, ואחר כך הסעודה יכולה לבוא "ביקרא דשבתא" ונחשב קיום של עונג שבת.

אכן היום שהשולחנות שלנו גדולים, ואי אפשר להביא את השולחן אחר קידוש, כתב השו"ע בהל' שבת (סי' רע"א) שבמקום להביא השולחן אחר קידוש, מכסים הפת בשעת קידוש, ומגלים אותו אחר קידוש. אבל בהל' פסח (סי' תע"ג) כתב השו"ע עצה אחרת, שמביאים את הקערה לאחר קידוש. כי הקערה בזמן הזה במקום השולחן בזמן חז"ל. וקשה השינוי משבת לפסח, ולמה גם בשבת לא יביאו הלחם אחר קידוש. או להיפך גם בפסח יביאו הקערה קודם קידוש ויכסו אותה. וכן באמת מנהג המהרי"ל, ורבים נוהגים כן. אבל על השו"ע קשה.

ונראה בזה, כי התוספות (שבת קיט:) הקשו איך אומרת הגמרא שמביאים השולחן אחר קידוש, והרי שני המלאכים המלוים את האדם מבית הכנסת צריכים לראות את השולחן ערוך, כדי שיברכו אותו שגם לשבת אחרת יהיה כן, כמבואר בגמרא (שם). ותירצו התוספות שהשולחן

ערוך בחדר אחר עיי"ש. וזה ניחא בזמן הגמרא, שהיו מביאים כל השולחן - ערוך עם הלחם - אחר קידוש. אבל בזמן הזה שהשולחנות גדולים ועומדים במקום אחד, צריך שהלחם יהיה על השולחן כבר בשעה שהוא בא מבית הכנסת, בשביל המלאכים שיראו את השולחן ערוך עם הלחם. ולכן לא תיתכן העצה להביא הקערה אחר קידוש, אלא הלחם על השולחן מתחילה, ומכוסה בשעת קידוש. אבל בליל פסח לא מצינו שיש מלאכים, שענין זה לא נזכר בגמרא אלא לענין שבת, ולכן בליל פסח מעדיף השו"ע להביא את הקערה אחר קידוש, שזה דומה יותר לדין הגמרא שהיו מביאים את השולחן אחר קידוש. (ויל"ע לפי"ז בליל פסח שחל בשבת.) והמהרי"ל אפשר שסובר שגם בליל פסח יש מלאכים.

כרפס

מבואר בגמרא (קיד): שהטיבול ראשון (כרפס) הוא להכירא כדי שישאלו התינוקות.

ודעת הרשב"ם (שם) שהשינוי בשני דברים, האחד שאוכל ירקות קודם הסעודה, ועוד שמטבל שתי פעמים.

והקשה תוספות הרא"ש, הרי הטיבול השני לא בא עד אחרי מה נשתנה. ולכן מפרש שההיכר רק בזה שאוכל ירקות קודם הסעודה.

ויל"ע שהרשב"ם לשיטתו. שהרי במשנה תנן "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל". ודעת התוספות שהכונה שכאן הבן שואל הארבע קושיות. אבל רשב"ם מפרש ששואל על מזיגת הכוס, ואין חיוב שישאל הבן את הארבע קושיות בדוקא. והמשנה שמנתה ארבע קושיות, היינו רק למי שאינו יודע לשאול מעצמו, שאז אביו מלמדו לשאול על ארבעה שינויים אלה. אבל עיקר הדין אינו אלא שישאל הבן על שינוי אחד משינויי הלילה. ולרשב"ם "כדי שישאלו" אינו שישאל הארבע קושיות, אלא שישאל על שינוי הלילה, ומהיכי תיתי שצריך שהשינוי יהיה קודם מה נשתנה דוקא, אלא בכל משך הלילה יש ענין לשנות כדי שישאל הבן על זה.

שני טיבולים

הטעם שמטבילין שתי פעמים מבואר בגמרא (פסחים קיד): משום הכירא, כדי שישאלו התינוקות. ובאמת ענין זה אפשר לקיים במרור לבד, שיטביל ויאכל המרור אחר קידוש, טיבול ראשון, ואחר מוציא-מצה טיבול שני. וכן באמת מצויירים שני הטיבולים במשנה (שם קיד).

אלא שנחלקו אמוראים (שם): איך יסדר את הברכות. דעת רב הונא שעל הטיבול הראשון של מרור יברך בורא פרי האדמה, ועל הטיבול השני של מרור יברך על אכילת מרור. (וביאר ראשונים שרב הונא סובר שמצוות צריכות כונה, וכונתו לקיים מצוות מרור בטיבול שני, אחר המצה, כמו שכתוב "על מצות ומרורים", תחילה מצה ואח"כ מרור, עי' בתוס' ורמב"ן ור"ן שם.) אבל רב חסדא סובר שאי אפשר לדחות את ברכת "על אכילת מרור" עד הטיבול השני, כי "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה?" אלא דעת רב חסדא שמברך על הטיבול הראשון את שתי הברכות - בורא פרי האדמה, ועל אכילת מרור - ובטיבול השני אוכל המרור בלא ברכה.* ומסיקה הגמרא שהלכה כרב חסדא, ומכל מקום רב אחא בריה דרבא היה מהדר אחר שאר ירקות לטיבול ראשון, כדי שלא להכנס למחלוקת רב הונא ורב חסדא.

ודייקו מזה התוספות (ד"ה והדר) שרק רב אחא בריה דרבא הוא שהיה מהדר אחר שאר ירקות, כדי שלא להכניס עצמו למחלוקת איך לברך, אבל רב הונא ורב חסדא עצמם, שהיה ברור להם איך לסדר הברכות - כל אחד לפי שיטתו - היו עושים את שני הטיבולים במרור אפילו לכתחילה. ולפי זה כיון שאנחנו נוקטים להלכה כדעת רב חסדא, מותר לכתחילה לעשות את שני הטיבולים במרור, ואז יסדר שתי הברכות על הטיבול הראשון.

אבל התוספות הביאו דעת רב יוסף טוב עלם שלכתחילה יש להמנע מזה וליטול ירק אחר (ולא מרור) לטיבול ראשון, כדי שלא יצטרך לסדר שתי הברכות על ירק אחד, מחמת הכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות". וכמו שמצינו (שם קב:): במי שהיה אוכל סעודתו בערב שבת וקידש עליו היום, שאין לברך ברכת המזון וקידוש על כוס אחד, משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, אלא יברך ברכת המזון על כוס אחד, ויקדש על כוס אחר, אלא אם כן אין לו אלא כוס אחד, שאז בהכרח יסדר הכל על כוס אחד. וכן כאן, לכתחילה אין לקבוע ברכת

* ונחלקו תוס' והרמב"ן בסברת רב חסדא, דעת הרמב"ן שמקיים מצוות מרור בטיבול הראשון כיון שבירך עליו ברכת המצוה, ודעת התוס' שמקיים המצוה בטיבול השני, שהרי כך המצוה כתיקונה - תחילה מצה ואח"כ מרור - ומ"מ מברך ברכת המצוה בשעת הטיבול הראשון. והתוס' מדמים דין זה למה שמברכים ברכת שופר בשעת תקיעות דמיושב, אף שעיקר המצוה מקיים אח"כ בתקיעות דמעומד.

בורא פרי האדמה וברכת על אכילת מרור על טיבול אחד, אלא יטול ירק אחר (ולא מרור) לטיבול ראשון, ועליו יברך בורא פרי האדמה, ואח"כ יקח מרור לטיבול שני, ויברך עליו על אכילת מרור. והמשנה שציירה שני הטיבולים במרור לא דיברה אלא במי שאין לו ירק אחר רק מרור לבד.

וכן משמע מדברי רש"י ורשב"ם (קיד: ד"ה פשיטא), וכן מפורש בסדר פסח לרבינו שמעיה (תלמיד רש"י) ומובא במדכי סוף פסחים ב"הא לך הסדר בקצרה", וכן הוא בפירוש המיוחס לרש"י על ההגדה, ובסדר פסח לראב"ן. וכן דעת הטור והשו"ע, שפסקו שלכתחילה יקח ירק אחר לטיבול ראשון*.

אבל התוס' (שם, וברכות לט:): סוברים שהכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות" לא נאמר אלא בשתי ברכות שהן שני ענינים, כמו ברהמ"ז וקידוש, אבל ברכת הנהנין הבאה להתיר אכילת המרור, וברכת המצוה על אכילת המרור, ענינן אחד, ויכול לסדרן יחד על ירק אחד.

* והתוספות הקשו על שיטה זו, מכח הדיוק הנ"ל שמשמע בגמרא שרק רב אחא בר רבא היה מהדר אחר שאר ירקות, ומשום שלא רצה להכנס למחלוקת רב הונא ורב חסדא לענין סידור הברכות, ומשמע שאילו רב חסדא עצמו - שהלכה כמותו - לא היה מהדר אחר שאר ירקות, אלא לכתחילה היה עושה שני הטיבולים במרור, ומברך שתי הברכות על הטיבול הראשון, לכתחילה.

ולדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו צריך לומר שאמנם הם סוברים שאם יש לו ירק אחר בביתו צריך ליטלו לטיבול ראשון, ולא לעשות שני הטיבולים במרור, ומשום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, אבל מכל מקום אם אין לו בביתו אלא מרור, יכול לקחתו לשני הטיבולים לכתחילה, וינהג כרב חסדא ויסדר שתי הברכות על הטיבול הראשון, ואינו מחוייב לצאת לשוק בערב פסח להשיג ירקות אחרים. ורק רב אחא בריה דרבא הוא שהיה מחזור בשוק להשיג שאר ירקות, משום שלא רצה בשום פנים להכנס למחלוקת רב הונא ורב חסדא. והביאור בזה, שכיון שטעם איסור עשיית המצוות חבילות חבילות הוא כדי שלא ייראה עליו כמשאוי (כמו שפרש"י שם קב:), לא שייך זה אלא במי שיש לו בביתו שני כוסות, ובוחר לסדר הכל על כוס אחד, שנראה כאילו רוצה לחסוך הכוס השני. וכן כשיש לו בביתו ירקות אחרים. אבל מי שאין לו בביתו אלא מרור אינו מראה שהמצוות עליו כמשאוי במה שמסדר כל הברכות עליו, ואינו עובר על האיסור לעשות המצוות חבילות חבילות, ואין עליו שום חיוב לצאת לשוק לחפש ירקות אחרים.

והביאו התוס' (ברכות שם) ראייה לשיטתם מכל ברכה על הכוס, כגון קידוש, שמברך ברכת בורא פרי הגפן וברכת קידוש היום על כוס אחד, ואינו נחשב "חבילות חבילות". וקשה לדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו, מה יענו לראיה זו.

ונראה בזה, בהקדם סתירת דברי רש"י, שכתב בעירובין (מ:): (לענין אמירת ברכת שהחיינו ביום הכיפורים, שסלקא דעתן בגמרא שם שצריך לאמרו על הכוס, ויטעים הכוס לתינוק) שהטעם שצריך שמישהו ישתה מהכוס של ברכה הוא משום שכיון שמברך עליו בורא פרי הגפן, גנאי הוא לברכה אם לא יטעמו מן הכוס. ומבואר שבעצם ברכה על הכוס מצריכה שיברך בורא פרי הגפן, וכתוצאה מכך (משום גנאי) צריך גם לשתות.* ואילו בר"ה (כט:): כתב להיפך, שברכת בפה"ג בקידוש באה לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר לטעום בלא ברכה. והרש"ש עמד על סתירת הדברים, שבעירובין עשה הברכה סיבה, והשתיה מסובבת, ובר"ה עשה השתיה סיבה, והברכה מסובבת.

עוד קשה על דברי רש"י בעירובין, מדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ו, ומובא בתוס' פסחים קג:), וברא"ש שם סי' ב', ובשו"ע סי' תרע"א), שאם כבר בירך בפה"ג בערב שבת, וקידש עליו היום, מקדש בלי ברכת בפה"ג. ומוזה מבואר שכל מה שצריך לברך בפה"ג בקידוש אינו אלא כדי להתיר השתיה, וכשיש לו כבר היתר שתיה מקודם אינו צריך לברך בפה"ג שנית כחלק מסידור קידוש על הכוס.

ונראה בירורם של דברים, שכדי שברכת קידוש או הבדלה או שאר ברכות הנאמרות על הכוס תחולנה על הכוס, צריך או שהמברך ישתה ממנה, או שיברך עליה בורא פרי הגפן. כי בלאו הכי במה תתקשר ברכת המצוה (שאינן בעצם תכנה שום ענין להכוס) להכוס? ולכן בעירובין שמדובר ביום הכיפורים, שאין המברך יכול לטעום, על כרחך הוא צריך לברך בורא פרי הגפן כדי לקשר ברכת הזמן להכוס, אלא שממילא גנאי הוא שלא ישתה מן הכוס (וצריך להטעימו לתינוק). ואילו בר"ה לענין

* והריטב"א שם כתב באופן אחר קצת, שאם לא יטעום תהיה הברכה לבטלה. וגם לדבריו מבואר שהכוס בעצם טעונה ברכת בפה"ג, אלא שממילא צריך לטעום משום שברכת בפה"ג שלא באה אחריה הנאה היא נחשבת לבטלה.

קידוש מדובר שהמברך עצמו ישתה מן הכוס, ובזה נעשה כוס של ברכה, אלא שממילא צריך לברך בורא הגפן, שא"א לשנות בלי ברכת הנהנין*.

ומעתה נראה בדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו, שאין באמירת בורא פרי הגפן וקידוש על הכוס משום "חבילות חבילות" כי ברכת קידוש מצד עצמה אינה שייכת לכוס, וכל מה שהיא חלה על הכוס אינו אלא ע"י השתיה או ע"י ברכת בורא פרי הגפן. נמצא שאין כאן שתי ברכות שמצד עצמן חלות על כוס אחד. מה שאין כן ברכת בורא האדמה וברכת על אכילת מרור, ששתיהן חלות על המרור מצד עצם תכנם, יש באמירתן יחד משום "חבילות חבילות". ולכן לכתחילה יש ליטול ירק אחד לטיבול ראשון, ולברך עליו בורא האדמה לבד, ובטיבול שני יקח מרור ויברך עליו ברכת המצוה לבד, וכנ"ל.

עוד יש להעיר בענין זה, שהנה מצינו מחלוקת זו - אם שייך "אין עושין מצוות חבילות חבילות" בברכת הנהנין - גם לענין מצה. שדעת הרא"ש והטור שצריך לברך המוציא על מצה אחת, ועל אכילת מצה על מצה אחרת, שאין לברך שתי הברכות על מצה אחת, משום "חבילות חבילות". וזה כדעת רב יוסף טוב עלם וסיעתו. ודעת התוס' (פסחים קטז.) שמברך שתי הברכות על הפרוסה לבדה, וכשיטתם שאין דין "חבילות חבילות" בברכת הנהנין.

אלא שצריך להבין מעתה, למה לדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו צריך ליטול ירק אחר לטיבול ראשון, הרי יש עצה אחרת, שיטול שני עלים של מרור לטיבול ראשון, ועל העלה הראשון יברך בפה"א, ועל השני יברך על אכילת מרור, ויאכל אותם. וכמו שהוא עושה במוציא מצה לדעת הרא"ש והטור.

ונראה שלא שייך זה אלא בלחם, שנאמר בו דין בציעה, שהבציעה מחילה את הברכה על הלחם. כמתבאר מתוך הגמרא בברכות (לט.), בסוגיא דפת צנומה בקערה, ועי' ברא"ש ותלמידי רבינו יונה שם). ולכן שם יכול ליחד ברכת המוציא על מצה אחת ע"י שיבצע אותה קודם שיברך על אכילת מצה. אבל בירק לא שייך זה, ואם יברך שתי הברכות כשהמרור לפניו, ממילא שתיהן תהיינה מוסבות על שני העלין. (ולא

* ונפק"מ לפי"ז שבציור הירושלמי שמקדש בלי ברכת בפה"ג צריך לשנות בעצמו מן הכוס ולא להטעימו לאחר, כי אם לא כן במה יתקשר הקידוש עם הכוס.

יחץ

בוצע את המצה האמצעית לשתיים, את הפרוסה הקטנה מניח בין שתי המצות השלמות, ואת הפרוסה הגדולה מצניע לאפיקומן

יועיל לברך בפה"א ויאכל את העלה הראשון, ואח"כ יברך על אכילת מרור על העלה השני, שהרי דעת רב חסדא שאין לברך ברכת על אכילת מרור לאחר שכבר מילא כריסו ממנו.*

אם מביאים הכרפס עם השולחן

במשנה מבואר שאחר קידוש "מביאים לפניו מטבל בחרוסת". ודעת התוספות שמביאים השלחן עם הכרפס. וזהו המנהג שלנו שמביאים הקערה מתחילה עם הכרפס.

אבל דעת רש"י ורשב"ם שכונת המשנה שמביאים הכרפס לבד. ואילו את השלחן אין מביאים עד אחר אכילת הכרפס. וזהו מנהג הגר"א שאין כרפס על הקערה, כי דעתו שלא להביא את הקערה (שהיא במקום השולחן) כלל כי אם אחר אכילת הכרפס.

על כל פנים אחר שמביא השלחן - קודם כרפס או לאחריו - מיד מסלק אותו. כדי שישאלו התינוקות.

יחץ

שיטת הרמב"ם היא שאינו בוצע המצה עכשיו כ"א לפני מוציא מצה. והוא לשיטתו, כי הטור כתב שצריך להחזיר הקערה לפני אמירת ההגדה משום שצריכים לקיים דין לחם עוני - לחם שעונים עליו דברים

* אבל שיטת ר"י (בתוס' ברכות לט:) שאין צריך לייחד הברכות של המוציא ועל אכילת מצה למצות מסויימות, אלא כל שנוטל שתי המצות בידו כבר אינו באיסור חבילות חבילות כיון שיש שם עכ"פ שתי מצות לשתי ברכות, א"כ גם במרור יעשה כן, שיטול שני עלין ויברך שתי הברכות עליהם. ואפשר שאמנם כן, לדעת ר"י יכול ליטול שני עלין של מרור לטיבול ראשון לכתחילה. אבל יותר נראה שגם סברת ר"י לא שייכת אלא בלחם, שכל כבר הוא דבר בפניע, מחמת דין בציעה שבו, ושתי המצות נחשבות שתי חפצות. אבל בירק אפילו נטל שני עלים הכל חפצא אחד, ואין לברך שתי הברכות על חפצא אחד.

מגיד

מגלה את המצות ומגביה את הקערה ואומר בקול רם:

**הָא לַחְמָא עֲנִיא דִּי אֶכְלוּ אֲבֹהֵתָנָא בְּאַרְעָא דְמִצְרַיִם.
כָּל דְכִפִּין יִיתִי וְיִיכַל, כָּל דְצָרִיךְ יִיתִי וְיִפְסַח. הַשְּׁתָא**

הרבה, כדאיתא בגמרא (לו.). וכן מבואר בתוספות (קיד.). אבל הרמב"ם פסק שאינו מביא הקערה עד שאומר פסח מצה ומרור - ונראה שסובר כר"ח (בפסחים לו.) שפירש ש"דברים הרבה" היינו אמירת מצה זו כו' - וא"כ אין טעם לחצות המצה עכשיו.

ובאמת דעת הרמב"ם שגם כשמביאים המצה לאמירת פסח מצה ומרור אין חוצים אותה, וחציית המצה אינה אלא אחר ברכת ענט"י תיכף לפני אמירת המוציא. ועי' להלן (בענין מוציא מצה) שביארנו שהרמב"ם סובר כר"ח שמצת המצוה היא השלימה, ומצת המוציא היא שחולקים, משום שדרכו של עני לבצוע ולברך המוציא על פרוסה עיי"ש באורך.

הא לחמא עניא

כמה ממפרשי ההגדה פירשו שכשהיו עבדים במצרים האכילום המצרים מצה. אבל נראה שהרמב"ם מפרשו באופן אחר:

ונקדים, שבנוסח ההגדה של הרמב"ם (בסוף הל' חו"מ) פותח "בבהילו יצאנו ממצרים, הא לחמא עניא...". וצריך להבין מה ענין תוספת זו ש"בבהילו" - דהיינו בחפזון - יצאנו ממצרים.

אבל הוא מבואר עפ"י דברי הרמב"ם (פ"ה חו"מ ה"כ) שכתב וז"ל וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד. לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני. וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל. ולשונו צריך ביאור דמשמע שיש איסור במצה עשירה, והרי לכאורה אין בו שום איסור רק דלא יצא יד"ח כזית מצה. ודייק מזה הגרי"ז דאמנם כן הרמב"ם סובר שמלבד הדין דאינו יוצא יד"ח מצת מצוה במצה עשירה, גם נאמר דין דביום ראשון אסור לאכול מצה עשירה, דצריך לעשות זכרון ללחם עוני ביו"ט ראשון. ומקור דברי הרמב"ם מדברי ר"ח (פסחים לו.) וז"ל ושנין הא דאסר מצה עשירה ביו"ט ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה כו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני עכ"ל.

הָכֵא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאַרְעֵא דְיִשְׂרָאֵל. הַשְּׁתָּא עֲבָדִי, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוֹרִין.

ומבואר מדברי ר"ח שאיסור לחם עוני הוא בזמן שעונים עליו מצה זו כו' על שום שלא הספיק בצקם, דהיינו שהזכרון הוא לחפזון. וכשיצאו ממצרים בחפזון אכלו מצות עד שהגיעו לסכות, דהיינו יום ראשון ליציאתם, וה"זכרון ללחם עוני" הוא זכרון לאותו חפזון. ושמא מחמת החפזון לא עשו מצה עשירה. ועוד נראה דמצה היא בעצם לחם עוני אלא שמצה עשירה מפקיעה מהעוני והזכרון. ולכן אין לאכול מצה עשירה ביום ראשון שפוגע בזכרון החפזון.

ומעתה מבואר נוסח הרמב"ם בבהילו כו' הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. שאוכלים לחם עוני זכר לחפזון, שמחמת החפזון לא יכלו להתמהמה ואכלו לחמא עניא עד שהגיעו לסכות.

והנה צריך להבין למה אומרים זה בתחילת ההגדה. דבשלמא למנהג שלנו עפ"י הטור והרא"ש שחוצים את המצה לפני מגיד, ואומרים את ההגדה על המצה הפרוסה, א"כ מובן דאומרים הא לחמא עניא לבאר למה חצינו את המצה, ולמה אנו עומדים לומר את ההגדה על מצה פרוסה. אבל דעת הרמב"ם שקודם מזיגת כוס שני מסלקים את השולחן ואין מחזירים אותו עד רבן גמליאל היה אומר, וגם אין חוצים את המצה עד סמוך להמוציא, ומה ענין אמירתו לתחילת ההגדה.

ונראה ברור לדעת הרמב"ם שהוא נסמך למה שאומרים כל דכפין ייתי ויכול, שמזמינים אורחים להשתתף בסעודה, ולכן מתנצלים על מה שהסעודה תהיה בלחם עוני, ולא בלחם חמץ או לכה"פ במצה עשירה, ומסבירים שאי"ז משום שעיינו צרות באורחים אלא משום שבבהילו יצאנו ממצרים ואכלנו לחם עוני. והרמב"ם לשיטתו ש"לחם עוני" אינו דין בכזית של מצת מצוה דוקא, אלא באכילת לחם של יום ראשון בכלל, שבוצעים על מצה פרוסה וגם אסור לאכול מצה עשירה.

ויש לעיין לדעת הרמב"ם מתי בדיוק אומרים זה, שהרי דעת הרמב"ם (פ"ח חו"מ הל' א'-ב') דאחר קידוש מברך ענט"י, ומביאים השולחן, ועושים טיבול ראשון, ומסלקים השולחן. ומעתה הרי קודם ענט"י לא שייך לומר הא לחמא עניא, שהרי לא הביאו השולחן ואין המצה לפניו. ובין ענט"י

לטיבול א"א לאמרו שיהיה הפסק בין ענט"י לאכילת הירק. וצ"ל שאומרים אותו תיכף אחר טיבול ראשון קודם שמסלקים השולחן.

וע"ע להלן בענין מוציא מצה.

כל דכפין ייתי וייכל

מה שפותחים את ההגדה כך, נראה לפרש על פי דברי מלאך ה' לגדעון (שופטים ו') כשישראל היו לחוצים על ידי מדין, וגדעון התאונן למלאך "ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת", ופירש רש"י שפסח היה, וגדעון אמר למלאך: אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתי שהיה אומר בצאת ישראל. וקיבל מענה: לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין, ופירש רש"י בכח הזכות שלמדת סניגוריא על בני. כי הגאולה בכל דור מתחיל כמו שהתחילה גאולת מצרים, על ידי "ויצא משה אל אחיו", שנתן עיניו ולבו להיות מיצר עמהם. ולכן מתחילים את ההגדה עם הזמנה לכל הרעב והנצרך, להיות מיצר ונושא עול עם צרת ישראל. כי זו היא תחילת הגאולה בכל דור.

אמירת ההגדה על פסח מצה ומרור

הטור (סי' תע"ג) כתב שצריך להחזיר הקערה בתחילת אמירת ההגדה לקיים דין "לחם עוני" - לחם שעונים עליו דברים הרבה (פסחים לו.). אבל כבר הזכרנו שדעת ר"ח (שם) ש"דברים הרבה" היינו אמירת "מצה זו שאנו אוכלים", וכן נראה דעת הרמב"ם הסובר שאחר טיבול ראשון מסלקים השולחן ואין מחזירין אותו עד "רבן גמליאל היה אומר".

ובחידושי רבינו דוד (מתלמידי הרמב"ן) (פסחים קיד.) כתב טעם אחר להחזיר השולחן בתחילת אמירת ההגדה, וז"ל כשמוזג כוס שני מביאין לפניו מצה וחזרת וחרוסת וגופו של פסח בשעתו, כדי שיספר ביציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחין לפניו עכ"ל. זאת אומרת שצריך שיהיו המצה והמרור על השולחן בשעת אמירת ההגדה משום הדרשה של "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך". וכן מבואר בביאור הגר"א (או"ח תפ"ג ח') ובשו"ע הגר"ז. ומבואר מדבריהם שהדרשה הזאת של "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך" אינה רק גילוי מילתא על זמן המצה בעלמא, אלא דין הוא שמצוות סיפור יציאת מצרים קשורה לפסח מצה ומרור, והם צריכים להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה.

מניח את הקערה ומסלקה לקצה השולחן, ויש שאין מסלקים הקערה רק מכסים המצות.

מוזגים כוס שני, וכאן הבן שואל נואם אין לו בן, אשתו שואלתו. ואם אין לו אשה, שואל את עצמו:

ויותר מזה מצאנו להרמב"ן בהשגות לספר המצוות של הרמב"ם, כשסידר הרמב"ן את המצוות אשר לדעתו שכח הרמב"ם למנותם. וכתב שם הרמב"ן שהרמב"ם השמיט מצוות ברכת התורה כלולה במצוות תלמוד תורה, אבל זה אינו, לטעון שמצוות ברכת התורה כלולה במצוות תלמוד תורה, אף שיהיה אפשר להימנע מקרא ביכורים נחשבת מצוה בפני עצמה אף שנאמר על ביכורים, וכן מצוות סיפור יציאת מצרים נחשבת מצוה בפני עצמה אף שהיא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו. זהו תמצית דברי הרמב"ן עיי"ש. ולכאורה דבריו תמוהים, כי מה ענין מצוות סיפור יציאת מצרים לכאן, והרי אינו דומה כלל לברכת התורה ולמקרא ביכורים, כי מצוות תלמוד תורה היא שמחייבת בברכת התורה, ומי שאינו לומד אינו מברך, וכן בביכורים מי שלא הביא ביכורים פשיטא שאינו חייב במקרא ביכורים, ומה זה ענין למצוות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה בפני עצמה.

וצריך לומר שאמנם כן דעת הרמב"ן שהפסח והמצה והמרור הם הם שמחייבים במצוות סיפור יציאת מצרים. ואילו לא היה לו לא פסח ולא מצה ולא מרור, לא היה חייב במצוות סיפור יציאת מצרים. וכמו מי שלא הביא ביכורים, שאינו חייב במקרא ביכורים, ומי שלא למד תורה, שאינו חייב בברכת התורה.

ועיין עוד להלן (בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן) שהארכנו בזה.

אם ההגדה נאמרת על הכוס או על המצה

במשנה (קטז.): מזוג לו כוס שני, וכאן הבן שואל. הטור מבאר שמוזגים הכוס בתחילת אמירת ההגדה (אף שלא הגיע עדיין הזמן לברך עליה) כדי שישאלו התינוקות. ומבואר שאלמא שאנו רוצים לעורר את התינוקות לא היה ראוי למזוג הכוס עד לבסוף, לפני ברכת אשר גאלנו (ואולי לפני הלל שבסוף מגיד). כי אמירת ההגדה אינה קשורה לכוס בעצם.

אבל הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"י) כתב שאומר ההגדה "על כוס שני". ומשמע שההגדה צריכה להיאמר "על הכוס". ודלא כהטור.

עוד מצינו שנחלקו לענין הבאת הקערה, שהטור כתב שמביאים אותה בתחילת ההגדה משום שצריכים לקיים דין לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, ואילו הרמב"ם כתב שאין מחזירים השולחן עד אמירת פסח מצה ומרור, וכמו שביארנו לעיל.

ונראה שנחלקו לשיטתם, ונקדים מה שכתב הבית יוסף (סי' תע"ג) בשם האגור, שבשעה שמגביהים הכוס לומר לפיכך כו' מכסים המצה כדי שלא יראה בשתו. וצריך להבין למה אינו יכול לומר לפיכך על שניהם, גם על היין וגם על המצה, ואם כן איזו בושה יש כאן למצה. ועל כרחק צריך אתה לומר שזה דבר שאי אפשר, שלא שייך אמירה אלא "על" חפצא אחד, וכל שאומר על הכוס אינו אומר על המצה, וכן להיפך. ולכן אם מגביה הכוס לומר עליו לפיכך על כרחק שקטע זה אינו על המצה, ולכן מכסה המצה.

ומעתה להטור הסובר שאומר ההגדה על המצה, משום לחם עוני, אם כן אינו אומרה על הכוס. ולמה אמרה המשנה שמוזגים הכוס בתחילת ההגדה (לפני שאלת מה נשתנה). והוצרך הטור לומר שאינו אלא כדי שישאלו התינוקות. אבל להרמב"ם שאומר ההגדה על הכוס, א"כ להיפך ע"כ אינו אומרה על המצה, ולכן סובר הרמב"ם שאין צריך להביא הקערה עם המצה עד שבא לומר פסח מצה ומרור על שום מה, שאז צריך למצה כדי להגביהה ולומר מצה זו.

למה אין מגביהים הכוס בשעת אמירת ההגדה

והנה לשיטת הרמב"ם שההגדה נאמרת על הכוס, לכאורה היה הדין נותן שיגביה הכוס במשך כל זמן אמירת ההגדה. ובאמת שכן דעת השבלי הלקט. אבל הרמב"ם לא הזכיר את זה.

ונקדים, כי הנה מבואר במשנה (ק"ז): שאסור לשנות כוסות נוספים בין כוס שלישי לכוס רביעי, ובגמרא מבואר שהטעם הוא שמא ישתכר. אבל בין כוס שני לשלישי מותר, כיון שיש שבתוך הסעודה אינו משכר כל כך. ונחלקו ראשונים אם מותר גם בין כוס ראשון לכוס שני. (ותלוי אם גם יין שלפני הסעודה אינו משכר.) והרמב"ן (במלחמות פ' ערבי פסחים) יש לו שיטה מיוחדת בזה, שאמנם בין כוס ראשון לשני מותר לשנות, אבל היינו דוקא לפני שמזוג את הכוס השני, "אבל משמזוג לו כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה".

והנה מצד אחד מבואר מדברי הרמב"ן אלה שגם הוא סובר כהרמב"ם שההגדה נאמרת על הכוס, ושלא כדעת הטור הסובר שכל מה שמוזגים את הכוס בתחילת אמירת ההגדה אינו אלא כדי שישאלו התינוקות. אבל מצד שני לא הזכיר הרמב"ן שצריך להגביה הכוס בשעת אמירת ההגדה, ואדרבא ממה שתלה איסור שתיית כוסות אחרים במזיגת כוס שני, ולא בהגבהתו, משמע ודאי שאין כאן ענין של הגבהת הכוס כלל. וצריך להבין מאי שנא זה מכל כוס של ברכה, כגון כוס של קידוש והבדלה ושבע ברכות, שצריך להגביה הכוס בשעה שמברך.

ונראה בדעתו, שמה שאמירת ההגדה היא מצוות כוס שני אין הביאור שההגדה נאמרת על הכוס שבידו, כי לא מצינו כן אלא בכוס של ברכה. כי ברכות תמיד חלות על מה שאוחזו בידו. (כמבואר בירושלמי שהביאו התוספות (ברכות לט.) שמי שלקח פרי וברך עליו, ונפל מידו ונשחת קודם שאכלו, אינו יכול לקחת פרי אחר ולאכלו על סמך הברכה הראשונה, אלא צריך לחזור ולברך. כי עיקר הברכה חלה על הפרי שבידו, וכיון שנפסד בטלה הברכה.) אבל אמירת ההגדה אינה על הכוס שבידו, אלא על הקביעות של הכוס, זאת אומרת על מה שקבעו עצמם לשתיית כוס זה.

ודוגמא לדבר, כמו שמצינו לדעת הטור שצריך לומר ההגדה על המצה כדי לקיים דין לחם עוני - שעונים עליו דברים הרבה, ודעת הגר"א (או"ח תפ"ג ח') שהוא גם משום "בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך", ולא מצינו שצריך לאחוז הפסח מצה ומרור בידו כל זמן שאומר ההגדה, ובודאי די במה שהביא הקערה וקבע עצמו לאכול המצה עם הפסח והמרור, ומתוך קביעות זו אמר את ההגדה. וכמבואר מעצם לשון הדרשה "בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך".

וכך על דרך זה הוא לדעת הרמב"ן לענין הכוס, שההגדה צריכה להיאמר מתוך מה שקבע עצמו על כוס שני. [כי גם בין שייך קביעות, כמבואר בסוגיא דין בעי הסיבה (ברכות מג.)].

ועל פי זה יובנו דברי הרמב"ן, כי אמירת ההגדה על כוס שני מתקיימת במה שמוזג הכוס וקובע עצמו עליה. וההגדה נאמרת על הקביעות של כוס שני. (ולכן מאותה שעה אסור לשתות כוס אחר, שאילו שתה כוס אחר באמצע נמצא שחילק את הקביעות לשתיים, ואמר את ההגדה על קביעות של שתי כוסות, ואין זה כתיקון חכמים.)

אלא שלפי זה הסברא שכתבנו לעיל - שאי אפשר לומר את ההגדה גם על היין וגם על המצה - ולכן הטור הסובר שאומר את ההגדה על המצה לשיטתו סובר שאינו אומרה על הכוס, ולהיפך לדעת הרמב"ם, כמה שביארנו לעיל - אינה פשוטה. כי כיון שנתבאר שהאמירה אינה על הכוס שבידו אלא על הקביעות של הכוס, ועל הקביעות של המצה, לכאורה לענין זה אין שום סתירה בין קביעות על המצה לקביעות על היין, ובודאי יכול לקבוע על שניהם. וכל הענין של "שלא יראה הפת בשתו" לא נאמר כי אם בכוס של ברכה - כגון בקידוש - שמגביה הכוס והברכה חלה על הכוס שבידו דוקא, ואינו נוטל את הלחם. וכן דעת האגור לענין שירה על היין, שמגביה הכוס ואומר השירה של "לפיכך" עליה, והשירה נאמרת על הכוס שיבדו, והרי אינו נוטל המצה בידו, ולכן מכסה אותה. אבל לענין הקביעות יתכן שפיר שההגדה תיאמר גם על הקביעות של כוס שני, כדברי הרמב"ן, וגם על המצה משום לחם עוני, כדברי הטור.

ועיין עוד להלן בענין הגבהת הכוס בשעת אמירת לפיכך.

חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

בגמרא (ק"ח). אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות דאף הן היו באותו הנס. וכן אמר ר' יהושע בן לוי לענין קריאת המגילה ונר חנוכה. ופירש רש"י שהנס נעשה על ידן, שבשכר נשים צדקניות נגאלו ממצרים, וכן לענין מקרא מגילה הנס היה ע"י אסתר, וכן לענין נר חנוכה ע"י אשה נעשה הנס. וכעין זה כתב רש"י בשבת (כג.). (אבל במגילה (ד). נקט רש"י כשיטת התוספות.) אבל התוספות פירשו שכונת ר' יהושע בן לוי שגם נשים היו באותו הנס שהרי גם הם נגאלו כמו האנשים.

והנה עיין בגמרא ברכות (כ:): על המשנה שנשים חייבות בתפילה, ומקשה הגמרא - לפי הגירסא שלפנינו - "פשיטא". ומתרצת הגמרא כיון דכתיב ערב ובקר גו' כמצוות עשה שהזמן גרמא דמי, והיה סלקא דעתך שנשים פטורות, ולכן השמיענו המשנה שמכל מקום חייבות בתפילה, כיון שהיא "רחמי", וגם נשים צריכות לרחמי שמים. אבל רש"י שולל גירסא זו, משום שתפילה דרבנן, ובמצוה דרבנן לא שייך הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמא. ומבואר שסובר רש"י שבמצוה דרבנן לא נאמר הכלל שנשים פטורות ממצוות שהזמן גרמא. אבל תוספות מקיימים הגירסא שלפנינו ומבארים שגם במצוה דרבנן נשים פטורות אם היא מצוה שהזמן גרמא.

וכשיטת רש"י כתב גם ר"ת בספר הישר (תשובות סי' ע' אות ד') לענין חיוב שלש סעודות בשבת - שכיון שהן מצוה דרבנן נשים חייבות אף שהזמן גרמא (אלא שהוסיף גם טעם אחר דאף הן היו בנס ירידת הזמן) - וכן הוא בארחות חיים להרא"ה (דין ג' סעודות אות ב').

ולשיטת רש"י ור"ת והרא"ה שבמצוה דרבנן אין לפטור נשים ממצוה שהזמן גרמא יקשה, למה היה צריך ר' יהושע בן לוי להזדקק לטעם זה של אף הן היו באותו הנס, שנעשה הנס בייחוד על ידן, והרי גם בלעדי סברא זו אין סיבה לפטור נשים, כיון שהיא מצוה דרבנן ובמצוות דרבנן לא נאמר הפטור של זמן גרמא.

ושמא לא אמרו רש"י ור"ת שנשים חייבות במצוות דרבנן שהזמן גרמא אלא במצוות חדשות כמו תפילה שאינן מוסמכות על שום מצוה דאורייתא. אבל קריאת המגילה הרי אמרו בגמרא (מגילה יד.) שלמדו אותה בק"ו: "מה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן", וכתב הריטב"א (שם) שהוא הדין נר חנוכה נלמד מק"ו זה. הרי שהן נסמכות על מצוות אמירת שירה "מעבדות לחירות". וכתב הטורי אבן (שם) שהכונה לאמירת הלל בליל הסדר. (ולהלן - אצל "אילו הוציאנו ממצרים ולא קרע לנו את הים" - נבאר שגם רש"י מודה לפירוש זה.) והרי אמירת הלל היא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, כמבואר בירושלמי שלכן אומרים בצאת ישראל ממצרים על כוס שני משום שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. וכן מצוות ארבע כוסות בודאי מיוסדת על מצוות סיפור יציאת מצרים. וכיון שמצוות סיפור יציאת מצרים היא מ"ע שהזמן גרמא, נשים פטורות ממנה, והיה מקום לומר שתהיינה פטורות גם מארבע כוסות ונר חנוכה וקריאת המגילה. ולכן צריך ריב"ל לבאר שמכל מקום חייבות במצוות דרבנן אלו משום שאף הן היו באותו הנס.

ובאמת שיטת החינוך (מצוה כ"א) שנשים חייבות גם במצוות סיפור יציאת מצרים דאורייתא. ובפשוטו שגם זה משום שאף הן היו באותו הנס, כדברי ריב"ל. אלא שהקשה המנחת חינוך מדברי התוספות (פסחים קח:): שהקשו למה נשים פטורות ממצוות סוכה, ולמה לא נאמר שחייבות כיון שאף הן היו באותו הנס, והוכיחו מזה התוספות שבמצוה דאורייתא אין אומרים אף הן היו באותו הנס. אמנם לשיטת רש"י שאף הן היו באותו הנס היינו שנעשה הנס ביחוד על ידן, אולה הוכחת התוספות מסוכה, שהרי לא מצינו בסוכה שנעשה הנס ביחוד על ידי נשים, אבל מכל מקום יש לעיין מדברי הגמרא (שם צא:): שלמדה חיוב נשים במצה מהיקש, שמי שישנו בבל

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות

תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ולמה צריך לזה, ולמה לא נאמר שחייבות במצה משום שאף הן היו באותו הנס. אלא על כרחך אחת מן השנים, או שלא נאמר כלל זה במצוות דאורייתא, כדברי התוספות, או שאין כלל זה מועיל אלא לחייבן בדרגה של דרבנן, וההיקש בא לחייבן מדאורייתא. ועל כל פנים קשה על החינוך שחייב נשים בסיפור יציאת מצרים מדאורייתא.

ושמא יש לחלק, דאמנם במצוות דאורייתא אין אומרים הכלל של אף הן היו באותו הנס, משום שמצוה דאורייתא יש לה אין-סוף טעמים ואי אפשר להחליט שטעם המצוה הוא מחמת הנס. אבל מצוות סיפור יציאת מצרים שאני, שעצם תוכן המצוה הוא לספר בנס, ובזה שפיר שייך הכלל של אף הן היו באותו הנס. ועוד יש לומר על פי מה שיתבאר להלן (בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן) ששיטת הרמב"ן שהפסח מצה ומרור הם שמחייבים בסיפור יציאת מצרים, וכיון שנשים חייבות באלה ה"ה שחייבות בסיפור יציאת מצרים המתחייב על ידם.

וכאן הבן שואל

במשנה (פסחים קטז). מזוגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה כו'. בפשוטו הכונה שהבן שואל הארבע קושיות, ואם אין דעת בבן לשאול הד' קושיות אביו מלמדו לשאול אותן, והן המפורטות בהמשך המשנה "שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה...". וכן נראה דעת התוספות (קיד. ד"ה הביאו לפניו מצה, קטו: ד"ה שיכיר התינוק וישאל).

אבל הרשב"ם פירש ש"כאן הבן שואל" על מזיגת הכוס, ומשמע שאין צריך לשאול כי אם שאלה אחת על שינוי הלילה, ולכאורה יש לזה ראייה מהגמרא (קטו:): שאב"י בקטנותו שאל על עקירת השולחן ואמר לו רבה פטרת אותנו מלומר מה נשתנה. והתוספות נדחקו שאב"י שאל גם שאר השאלות המנויות במשנה, אבל לפי הרשב"ם אין צריך לזה אלא הגמרא מתפרשת בפשיטות כי כל ששואל הבן על דבר אחד משינויי הלילה כבר יצא ידי שאלה, ושאלה על עקירת השולחן אינה גרועה משאלה על מזיגת הכוס, ועל ידי זה נפטר האב מלומר מה נשתנה.

שְׁבָבֵל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלֵי חֶמֶץ וּמִצָּה, הַלֵּילָה הַזֶּה כְּלוּ מִצָּה.
 שְׁבָבֵל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלֵי שֶׁאֵר יִרְקוֹת, הַלֵּילָה הַזֶּה (כּוֹלוּ) מְרוּר.
 שְׁבָבֵל הַלֵּילוֹת אֵין אָנוּ מְטַבְּלִין אֶפְּלוּ פְּעַם אַחַת, הַלֵּילָה הַזֶּה שְׁתֵּי פְּעַמִּים.
 שְׁבָבֵל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלֵי בֵּין יוֹשְׁבֵין וּבֵין מְסַבִּין, הַלֵּילָה הַזֶּה בְּלָנוּ מְסַבִּין.

הרמב"ם כתב (פ"ח חו"מ ה"ב) וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה בו'. ולא פירש הרמב"ם מה היא שאלת הבן. וגם לא מוזכר ברמב"ם כלל שאביו מלמדו לשאול. וברור שמה שכתב הרמב"ם "וכאן הבן שואל" אין הכוונה ששואל הארבע קושיות, אלא כל שאלה שהיא, ודברי הרמב"ם נסמכים על מה שכתב בפרק הקודם (פ"ז ה"ג): "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות". ועיין עוד בהמשך דברי הרמב"ם שם: "כיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן... וחוטפין מצה זה מזה...". נמצא שמה שאמרה המשנה "וכאן הבן שואל", היינו שאלה אחת: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ותו לא.

ונראה כי להרמב"ם מה שאמרה המשנה "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו", אינו מוסב על שאלת מה נשתנה כלל, כי אם על התשובה של "עבדים היינו". וכן משמע ברמב"ם שלא הזכיר כלל שהאב מורה לבן איך לשאול, רק כתב (פ"ז ה"ב) "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבך. לפי דעתו של בן אביו מלמדו..." עיי"ש. ולפי זה המשנה מתחלקת לשלש בבות: א) כאן הבן שואל, זאת אומרת ששואל שאלה אחת, או על מזיגת הכוס או על עקירת השולחן או על טיבול ראשון, או שאלה אחרת, שבזה עומד על כך שיש שינוי בלילה הזה, וזהו עיקר שאלת הבן: "מה נשתנה הלילה הזה". ב) אפילו אם אין דעת בבן לשאול אביו מלמדו שעבדים היינו. ג) הקורא אומר מה נשתנה... שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה...

ושיטת הרמב"ם קרובה לשיטת הרשב"ם, אלא שמדברי הרמב"ם מבואר שאף שהבן שואל שאלה אחת, עדיין לא נפטר האב מלשאול הארבע קושיות, וכמפורש בדבריו ש"כאן הבן שואל ואומר הקורא...". אבל ברשב"ם (ד"ה פתח ואמר) מבואר שאחר שאלת הבן פותח האב ואומר עבדים היינו, כי על ידי שאלת הבן נפטר האב מלשאול.

והחתם סופר (שו"ע תע"ז ס"ז) תמה על הרמב"ם מדברי הגמרא שהזכרנו לעיל שאביי שאל על עקירת השולחן ורבה אמר לו שעל ידי זה נפטר מלומר מה נשתנה, וצ"ע.

עוד צריך להבין בדעת הרמב"ם, כיון שהבן שואל, למה יחזור האב לשאול, והרי עיקר טעם השאלה בפשוטו הוא ממה שכתוב "והיה כי ישאלך בנך..." ורק אם אין לו בן או שאין בנו חכם לשאול, מבואר בברייתא (קטז). שאשתו שואלתו או שואל את עצמו. וכ"כ הרמב"ם בעצמו (פ"ז ססה ה"ג). ואם כן כאן שהבן כבר שאל מה נשתנה, למה חוזר האב לשאול.

ונראה, כי הנה לשיטת הרשב"ם והרמב"ם יש כאן שני עניני שאלה: האחד, שאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, היינו שאלה אחת כללית על שינוי הלילה. והשני, שאלת האב ששואל הארבע קושיות שבהן מפורטות מצוות הלילה.

והרי שתי שאלות אלו מקבילות לשתי שאלות שמצינו בתורה: שאלת הבן התם ששואל "מה זאת", והיינו שאלה אחת על שינוי הלילה, ושאלת הבן החכם ששואל "מה העדות והחוקים...", והיינו ששואל בפרטיות על כל מצוות הלילה. ויש לחקור במה שמבואר בברייתא שאם אין בנו יכול לשאול צריך לשאול את עצמו, מה הדין אם יש לו בן תם שיכול לשאול שאלת הבן התם, האם נפטר האב על ידי זה מלשאול את עצמו, או שמא עדיין חייב האב לשאול את עצמו את שאלות הבן החכם.

ונראה שבזה נחלקו הרשב"ם והרמב"ם. כי שניהם אמנם מפרשים שמה שאמרה המשנה "וכאן הבן שואל" היינו שאלת הבן התם, ששואל שאלה אחת: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. ומתעורר הבן לזה ע"י אחד משינויי הלילה, כגון מזיגת הכוס או עקירת השולחן. אלא שהרשב"ם סובר שכל שיש לו בן תם שיכול לשאול "מה זאת", אין צריך לשאול את עצמו, ופותח ואומר עבדים היינו. אבל הרמב"ם סובר שאף שהבן שואל את שאלת התם, אבל האב עדיין חייב לשאול את עצמו שאלת הבן החכם, ולכן הקורא עדיין צריך לומר הארבע קושיות. (ואם יש לו בן חכם כ"כ ששואל הארבע קושיות מדעתו פשוט שאין צריך האב לחזור עליהן, וגם הרמב"ם מודה לזה.)

אבל שיטת התוספות שלעולם מלמדים את הבן לשאול את כל הארבע קושיות. וכפי הנראה סוברים התוספות שתקנו חכמים שכל הבנים ישאלו בנוסח הבן החכם.

מכל הלילות

כתב הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"א): "מצוות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת". והפירוש הפשוט בדבריו, במה שהשוה מצוות זכור את היום הזה למצוות זכור את יום השבת, שבא להביא ראיה ש"זכור" יכול להתפרש לא רק כזכירה בלב אלא גם כלשון דיבור והכרזה, כמו שמצינו אצל זכור את יום השבת לקדשו, שאינה זכירה בלב אלא מצוות קידוש בפה. אבל נראה עוד בכונת הרמב"ם, כי באמת צ"ע למה הרמב"ם נקט מקרא זה של "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" כמקור מצוות סיפור יציאת מצרים (ודבריו לקוחים מהמכילתא דרשב"י), ולא נקט הקרא של "והגדת לבנך" שמביא אחר כך בהמשך. אבל נראה שבקרא זה מתחדש הדגשה מיוחדת, שהמצוה של סיפור יציאת מצרים אינה רק לספר בנסים של יציאת מצרים, אלא צריך גם שיעמוד על יחודו של לילה זה שבו יצאנו ממצרים. ודומה למצוות זכור את יום השבת, שהיא מצוות קידוש, שאינה רק לזכור ענין בריאת שמים וארץ, אלא צריך גם להכריז על יחודו של יום השבת. וזהו גם ההטעמה בשאלת הבן: "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", שלא די במה ששואל על המצוות המסוימות, אלא צריך שיעמוד על יחודו של הלילה. ודבר זה לא ידענו מקרא דוהגדת לבנך, אלא מקרא דזכור את היום אשר יצאתם ממצרים.

שוב ראיתי בשם הגר"ח (מובא במאסף אש תמיד) שאחד החילוקים בין מצוות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו לבין מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום הוא שממצוות הסיפור בליל פסח לומר שהיציאה היתה בלילה הזה דוקא.

מרור או מרורים

יש דיוק קצת ברמב"ם, שבנוסח ה"מה נשתנה" בזמן שבית המקדש קיים כתב (פ"ח חו"מ ה"ב) הלילה הזה "מרורים", ואילו בסוף הפרק כשכתב נוסח ההגדה בזמן הזה כתב: הלילה הזה "מרור" - במקום "מרורים".

הגאון מרוגוצ'וב (צפנת פענח קונטרס ההשלמה ע' י"ד) עמד על זה, וביאר שבמרור יש שני קיומים דאורייתא, האחד מדין הקרבן פסח, ועוד בזמן הבית היתה מצוה בפני עצמה שאפילו טמא ומי שהיה בדרך רחוקה היו חייבים במרור מן התורה, אף שלא הביאו קרבן פסח, וכדמשמע

מחזיר הקערה למקומה, מגלה את המצות, ואומר:

עֲבָדִים הָיִינוּ לַפְּרֵעָה בְּמִצְרַיִם, וַיּוֹצִיאֵנוּ יי אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם

במכילתא שהובא בגמרא (קכ.). ולכן בזמן הבית היה נקרא "מרורים", לשון רבים, כי היו בו שני קיומים. אבל בזמן הזה חיוב מרור אינו אלא מדרבנן, והוא חיוב אחד, ולכן נקרא "מרור". אבל בספר חבצלת השרון (על עניני ליל הסדר עמ' ס"ב) תמה על זה, כי בדברי רמב"ם בספר המצוות (עשה נ"ו) מבואר שמרור הוא מדיני קרבן פסח לבד, ולכן אין אכילת מרור נמנית כמצוה בפני עצמה, ואם אכל מרור בפני עצמו בלי הקרבן פסח - אפילו בזמן הבית - מן התורה אינו כלום. וכן דעת הרמב"ן (שמות י"ב ח'). (והאחרונים ביארו שהוא מחלוקת ראשונים ותלוי בגירסאות במכילתא הנ"ל.)

ובעיקר הדיוק בלשון הרמב"ם יש לומר, בהקדם מה שיש לעיין במה שתקנו חיוב מרור מדרבנן בזמן הזה, האם הוא גם כן מדיני הקרבן פסח אלא שעושים זכר למקדש כאילו יש שם קרבן פסח. או שמדרבנן תקנו מצוות מרור בפני עצמו שלא בהקשר עם הקרבן פסח. ונראה ראייה קצת ממה שאין אומרים זכר למקדש כשאוכלים מרור, ורק כשאוכלים כורך, כי באמת מעיקר הצורה של כורך שצריך להיות עם הקרבן פסח, והכורך שאנו עושים אינו אלא זכר לאותו כורך, אבל מרור הוא חיוב בפני עצמו מדרבנן. (ולהלן אצל כורך נדבר עוד מזה.)

ואם כן יש לפרש לשונות הרמב"ם, כי "מרורים" הוא לישנא דקרא, אבל בלשון המשנה נקרא "מרור". ולכן בזמן הבית כששואל על מצוות מרור דאורייתא שואל בלשון הפסוק "מרורים", על משקל "על מצות ומרורים יאכלוהו", שנאמר אצל הקרבן פסח. אבל בזמן הזה ששואל על מצוות מרור דרבנן שאינו ענין לקרא של "על מצות ומרורים" - שהרי הפסוק מדבר בענין הקרבן פסח, ומצוות מרור בזמן הזה אינו ענין לקרבן פסח, אלא מצוה דרבנן בפני עצמה - שואל בלשון המשנה, "מרור".

לומר ההגדה בנעימה בקול רם ובכל כחו

כתב הריטב"א (הלכות סדר ההגדה, עמ' י"א במהדורת מה"ק) שצריך לומר ההגדה "בנעימה ובקול רם בכל כחו". ומדבריו סמך למנהג ישראל שפוצחים בשירה כשפותחים "עבדים היינו".

והמעייין יראה שהריטב"א נקט שלשה לשונות: נעימה, קול רם, וכל כחו. ונבאר אחד לאחד.

נעימה: הנה במשנה (קטז.) מבואר שעיקר ההגדה הוא שלשה דברים: א) מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ב) דורש הפרשה של ארמי אובד אבי. ג) אמירת פסח מצה ומרור.

ויש להבין, למה דורשים הפרשה של ארמי אובד אבי, שהיא פרשת מקרא ביכורים, ולמה לא נדרוש הפרשיות של חומש שמות שבהם סיפור המאורעות של יציאת מצרים.

אבל הענין, כי המפרשים דנו במה נבדלת מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח ממצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. ונאמרו בזה כמה חילוקים פרטיים, אבל יסוד החילוק בדרך כלל הוא שבכל השנה יש חיוב זכירה, משום שיציאת מצרים היא יסוד האמונה. אבל בליל פסח שבו יצאנו ממצרים החיוב הוא לספר בדרך הלל והודיה. וכן מבואר ברמב"ם בסה"מ שכתב שכל המרבה בסיפור "ובהלל" הרי זה משובח.

וזהו החילוק בין סיפור יציאת מצרים בחומש שמות, לבין סיפור יציאת מצרים בפרשת מקרא ביכורים, כי בפרשת מקרא ביכורים בא דרך הלל והודיה. ולכן הוטבע נוסח ההגדה על יסוד פרשת מקרא ביכורים.

וכיון שמצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח צריך להיות דרך הלל והודיה, לכן כתב הריטב"א שצריך לאמרו "בנעימה". כי הלל צריך להיאמר בנעימה, כמבואר במסכת סופרים (פ"כ פסחים ה"ח) לענין הלל בביהכנ"ס בליל פסח, שצריך לאמרו "בנעימה", ומובא בריטב"א לעיל מיניה בשם ירושלמי.

ועי' בגמרא (מגילה יד.) שכשתקנו נביאים מקרא מגילה דרשו "ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן". ומשמע שיש חיוב דאורייתא לומר שירה על היציאה מעבדות לחירות. ופרש"י שהכונה לשירת הים. והטורי אבן הקשה שהרי לא היה זה מצוה לדורות, ואיך ייסדו על סמך זה מצוות מקרא מגילה לדורות. ולכן פירש הטורי אבן שהכונה להלל של ליל הפסח. וגם על פירוש זה הקשו, שהרי לכאורה הלל זה אינו דאורייתא. (וע"ע להלן אצל הלל, מה שביארנו בדבריהם.) ולמבואר יש לומר שדברי הגמרא שמצוים אנו לומר שירה על היציאה מעבדות לחירות מוסבים על מצוות סיפור יציאת מצרים, כי הסיפור עצמו

בְּיַד חֲזָקָה וּבְזוּרַע נְטוּיָה. וְאֵלֹהֵינוּ לֹא הוֹצִיא הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ
הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, הֵרִי אֲנֵנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ
מִשַּׁעֲבָדִים הָיִינוּ לַפְּרֹעָה בְּמִצְרַיִם. וְאִפְּלוּ בְּלָנוּ חֲכָמִים,
בְּלָנוּ נְבוֹנִים, בְּלָנוּ זְקֵנִים, בְּלָנוּ יוֹדְעִים אֶת הַתּוֹרָה, מְצוּהָ
עָלֵינוּ לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם. וְכָל הַמְרֻבָּה לְסַפֵּר בִּיצִיאַת
מִצְרַיִם הֵרִי זֶה מְשַׁבַּח.

הוא "בנעימה" דרך הלל והודיה, ומקביל ממש לקריאת המגילה, שהיא גם כן מצוות סיפור המאורע של נס פורים בדרך הלל והודיה, עד כדי כך שמצינו שרבא אמר (שם) שהטעם שאין אומרים הלל בפורים הוא משום שקריאת המגילה היא במקום הלל. (וע"ע להלן בענין כמה מעלות טובות למקום עלינו).

קול רם: הרי נתבאר שייסודו ההגדה על יסוד מקרא ביכורים. ובמקרא ביכורים כתיב "וענית ואמרת" (דברים כ"ו ה'), ופירש רש"י (שם) לשון הרמת קול. וכן מבואר בגמרא (סוטה לב:): שצריך לומר מקרא ביכורים בקול רם. (וידועים דברי האור שמח, שהקשר בין מקרא ביכורים לסיפור יציאת מצרים מרומוז במה שדרשו לחם עוני - לחם שעונים עליו דברים הרבה, הרי שגם סיפור יציאת מצרים - כמו מקרא ביכורים - נקרא "עניה"). ואם כן גם סיפור יציאת מצרים צריך להיות בקול רם. (ויש להוסיף שבגמרא (שם) מבואר שמקרא ביכורים צריך להיאמר בקול רם משום שאומר ארמי אובד אבי, ואדם מספר צערו בקול רם. והרי גם בסיפור יציאת מצרים צריך להתחיל בגנות, כמבואר במשנה.)

בכל כחו: עיין שבת (ק"ט:): כל העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כחו קורעים לו גזר דינו. ופירוש הריטב"א שם שענין אמירה בכל כחו הוא משום שעל ידי זה מעורר "כונתו וכל אבריו" לברך בשמו עיי"ש. והנה ביציאת מצרים כתוב "בעבור תדע שאין כמוני בכל הארץ" (שמות ט' י"ד), והרי ההודעה שאין כמוהו צריך להיות בכל אבריו, כמו שכתוב "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" (תהלים ל"ה י'). ואם כן גם סיפור יציאת מצרים צריך להיות בכל כחו.

מַעֲשֵׂה בְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה
וְרַבִּי עֶקִיבָא וְרַבִּי טְרַפּוֹן שֶׁהָיוּ מְסַבִּין בְּבִנְי בְּרַק, וְהָיוּ
מְסַפְּרִים בִּיצִיאַת מִצְרַיִם כֹּל אוֹתוֹ הַלַּיְלָה עַד שֶׁבָּאוּ

אם סיפור יציאת מצרים נאמרת בהסיבה

השל"ה (מובא בחק יעקב סי' תע"ג) כתב שאין להסב בשעת סיפור יציאת מצרים כי הוא צריך להיאמר באימה, וזה סתירה להסיבה, כמו שמצינו בתלמיד לפני רבו שאינו מיסב, כיון שאימת רבו עליו. והגר"ש קלוגר (בהגדה מעשה ידי יוצר) הקשה על זה מהמבואר כאן שהיו מסובים בבני ברק ומספרים ביציאת מצרים, הרי שגם בשעת הסיפור ישבו בהסיבה.

ועיין בתוספתא (פ"י ה"ח) מעשה ברבן גמליאל וקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עוסקים בהלכות הפסח כו'. וקשה הרי בגמ' מגילה (כא.) איתא שמימות משה עד רבן גמליאל לא היו לומדין תורה אלא מעומד, ומשמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והתחילו לומדים מיושב. ואם כן איך היה ר"ג עוסק בהלכות הפסח בהסיבה.

ומשמע שסיפור יציאת מצרים צריך להיאמר בהסיבה דוקא (וגם העסק בהלכות הפסח בכלל מצוות סיפור יציאת מצרים כמו שדייק הגר"ז מהתוספתא הנ"ל). ולכן אף שבדרך כלל היו לומדים תורה מעומד, אבל כאן שעסקו בהלכות הפסח כחלק ממצוות סיפור יציאת מצרים היו מסובין דוקא.

אלא שצריך להבין, כי לכאורה ענין הסיבה אינו שייך אלא באכילה, שעי' הסיבה נעשה אכילת קבע, וכמו שביארנו בתחילת ההגדה (בענין אמירת הסימנים). ומה שייך הסיבה בסיפור. ויש לבאר, שמאחר שלדעת כמה ראשונים סיפור יציאת מצרים צריך להיאמר על המצה, משום לחם עוני וגם משום "בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך", וביותר לפי מה שנתבאר לעיל (בענין למה אין מגביהין הכוס בשעת אמירת ההגדה) שהכונה לא שאוחז המצה בידו בשעת הסיפור אלא שמספר בשעה שקבע עצמו לאכול מצה, והרי קביעות זו היא ע"י הסיבה דוקא, ולכן הסיפור צ"ל בהסיבה כדי להצטרף לקביעות. ועוד שכיון שהסיפור שייך לסעודה, לכן חל בו גם דין הסיבה דרך חירות, כיון שההסיבה היא מדיני הסעודה, כמו שביארנו לעיל (בענין הסיבה).

תְּלַמְּיֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם: רְבוּתֵינוּ, הַגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע
 שֶׁל שַׁחֲרִית.

משנה ברכות (יב):

אָמַר רַבִּי אֱלֶעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה: הָרִי אֲנִי כִּבְּן שִׁבְעִים שָׁנָה,
 וְלֹא זָכִיתִי שֶׁתֹּאמַר יְצִיאַת מִצְרַיִם בַּלַּיְלוֹת עַד שְׁדַרְשָׁה
 בֶּן זֹמָא: שְׁנֵאמַר, לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יְצִיאַתְךָ מֵאֶרֶץ
 מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ יְמֵי חַיֶּיךָ - הַיָּמִים, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ -

הרי אני כבן שבעים שנה

למה הקדים ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה". תינח אם היה בן שבעים שנה ממש היה מובן, שבמשך כ"כ הרבה שנים לא מצא רמז בכתוב לשיטתו. אבל כיון שמבואר בגמ' (ברכות כח:) שבאמת היה בן י"ח, אלא שהלבינו שערותיו, א"כ מה זה ענין לכאן?

וגם למה משנה זו מזכרת בהגדה כלל, כיון שאינה ענין למצ' סיפור יציא"מ של ליל פסח, אלא לזכירת יציא"מ שבכל יום?

והנה הרמב"ם בפיה"מ התייחס לשאלה הראשונה, וביאר שראב"ע הזקין כ"כ מרוב שהיה לומד ביגיעה לילות וימים. ולכן ממשיך ראב"ע שעל אף "רוב השתדלותו והתחברותו עם החכמים" לא מצא רמז בכתוב. וא"כ מובן ההקדמה - הרי אני כבן שבעים שנה, שזה מורה על "רוב השתדלותו".

אלא שצריך ביאור מה שהוסיף הרמב"ם "רוב התחברותו עם החכמים" - ואיזה איפה ראה שראב"ע הצטיין במידת התחברות עם החכמים, ואיפה זה נרמז במשנה?

ונראה דהרמב"ם לשיטתו, שבנוסח ההגדה שלו בהל' חו"מ גורס: "אמר להם ראב"ע". ומבואר שנמשך למעשה שהיו מסובים בבני ברק. (אף שבמשנה לא נזכר המעשה בבני ברק, צ"ל שבעל ההגדה קבלה היתה בידו שכך היה.) ובאמת הרי ראב"ע סובר שזמן הק"פ אינו אלא עד חצות, ולמה נשאר עם החכמים כל הלילה? ועוד שהרי ר' עקיבא היה תלמידו, והלך להסב אצל תלמידו משום ששם היה קיבוץ חכמי הדור, ונשאר לשאת ולתת עמם בדברי תורה כל הלילה, אף שלפי שיטתו כבר נגמרה מצוות סיפור יציא"מ בחצות.

הַלִּילוֹת. וְחַכְמִים אוֹמְרִים: יְמֵי חַיֵּיךָ - הָעוֹלָם הַזֶּה, כָּל יְמֵי חַיֵּיךָ - לְהֵבִיא לְיָמוֹת הַמְּשִׁיחַ.

וא"כ מובנת הקדמת המשנה: אמר להם ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה. שמה שאמר דוקא להם - באותו מעמד כשהיו מסובים בבני ברק כל הלילה, מורה על התחברותו עם החכמים, ומה שהלבינו שערותיו כ"כ עד שנראה כבן שבעים שנה - היה מרוב השתדלותו בתורה, ומ"מ על אף "רוב השתדלותו והתחברותו עם החכמים" לא מצא רמז למה שמזכירים יציא"מ בלילות.

ולכן משנה זו מובאת בהגדה, משום שהיא המשך הסיפור שהיו מסובים בבני ברק.

ובעיקר השאלה למה משנה זו מובאת בהגדה י"ל עוד בפשיטות, שהרי מבואר בגמרא (ברכות יב:) שישוד פלוגתת ראב"ע וחכמים הוא בביאור נבואת ירמיהו: "הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות..." , שדעת ראב"ע שלימות המשיח תתבטל מצות זכירת יציאת מצרים לגמרי, ולכן על כרחך מה שכתוב "כל ימי חיך" בא לרבות הלילות, וחכמים ס"ל שלא תתבטל מצות זכירת יציאת מצרים אפילו לימות המשיח, כי הם דורשים "כל ימי חיך" להביא לימות המשיח, ונבואת ירמיהו אינה אלא שתהיה זכירת הגאולה משעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפלה לה.

ואותה מחלוקת נוגעת גם למצות סיפור יציא"מ בליל פסח, כי לראב"ע שפירוש הנבואה הוא שלעת"ל מצות זכירת יציא"מ תחלוף לגמרי ובמקומה יזכרו רק את הגאולה העתידה, א"כ כמו"כ בכלל הנבואה שמצות סיפור יציא"מ בליל פסח ג"כ תחלוף ובמקומה יספרו רק בניסים של לעת"ל. אבל לחכמים לא נתכוון הנביא אלא שתהיה הגאולה משעבוד מלכיות עיקר, אבל לא יתבטל החיוב להזכיר גם את יציא"מ, וא"כ גם מצות סיפור יציא"מ בליל פסח לא תתבטל, וזכרו לא יסוף.

ונראה שבעל ההגדה נקט שהלכה כחכמים, ולכן הביא המשנה כאן כהמשך להפלגת גודל החיוב לספר ביציא"מ, שאפילו כולנו חכמים ונבונים מצוה עלינו לספר, ואפילו ר"ע וחבריו היו מספרים ביציא"מ כל אותו

הלילה, ולא רק בזמן הזה כן אלא "להביא לימות המשיח", גם לימות המשיח לא נפטר מהחיוב לספר ביציאת מצרים.

ולא זכותי שתיאמר יציאת מצרים בלילות

רש"י (ברכות יב:) פירש שהכונה לפרשת צצית. וכן מבואר ברמב"ם (פ"א צצית ה"ג), וז"ל: אע"פ שאין מצות צצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע עכ"ל.

והקשה השאגת אריה (סי' ט') מהגמרא (שם יד:), שמבואר שם דעת רב שבערבית לא יתחיל לומר פרשת צצית, אבל אם התחיל גומר. ואח"כ מביא הגמ' דבמערבא נהגו שאמרו "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלוקיכם אמת". ומסיק אביי שאנו מתחילים משום שהתחילו במערבא, וממילא גומרים משום הא דרב. על כל פנים מבואר שהן רב והן בני מערבא לא היו מזכירים יציאת מצרים ע"י פרשת צצית בערבית, ולא הזכירו יציאת מצרים אלא בברכת אמת ואמונה. ולכן דעת השאג"א שלא נתקנה פרשת צצית משום מצות זכירת יציאת מצרים כלל, אלא זכירת יציאת מצרים בלילות היינו ברכת אמת ואמונה.

עוד יש לעיין איך סוברים חכמים שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות, והרי עיקר קרא ד"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" קאי על הלילה, שהרי תחילת הפסוק הוא "וזבחת פסח ואכלת...". ואמנם הקרא מרבה גם שאר ימים, אבל בודאי אינו יוצא מדי פשוטו דקאי גם על אכילת הקרבן פסח, וכן פרש"י עה"ת שעל ידי אכילת הפסח והמצה אתה זוכר. הרי שנוהגת גם בלילה.

עוד יש לעיין בדעת חכמים שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות, ולכאורה היינו משום משמעות הכתוב "כל ימי חיך", ימים ולא לילות. והקשה בספר המאיר לעולם (להג"ר מאיר מיכל רבינוביץ) והרי גם בקללת אדם הראשון נאמר "בעצבון תאכלנה כל ימי חיך", וכן אצל הנחש "ועפר תאכל כל ימי חיך" - וכי גם שם נאמר שהכונה ימים ולא לילות? וע"כ שכאן היתה להם סברא מיוחדת לומר שימים דוקא. ומאידך, הקשו ה"מעשה נסים" וה"בית הלוי", טרם שידע ראב"ע את הדרשא של בן זומא למה חלק על החכמים וסבר שמזכירים גם בלילות?

והנה הרמב"ם לא מנה מצות זכירת יציא"מ ביום ובלילה כמצוה בפני עצמה, אלא כללה במצות קריאת שמע, כמבואר בדבריו (פ"א ק"ש ה"א-ג') וז"ל: פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבקר... ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע והיה אם שמוע ויאמר. ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על (זכירת) שאר כל המצות. ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצות. אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע עכ"ל.

וביאר הג"ר משה סולוביציק (בן הגר"ח), שהרמב"ם סובר שמצות זכירת יציא"מ בכל יום היא לקבל עול מלכות שמים מתוך זכירת יציא"מ. וכן משמע לשון הפסוק: "אני ה' א' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים". ו"להיות לכם לאלקים" זהו קבלת מלכות, כמו שמבואר בגמ' (ר"ה לב.) "מנין שאומרים מלכיות, תניא רבי אומר אני ה' אלקיכם - זו מלכות". ולכן היא נכללת במצות קריאת שמע, שהיא מצות קבלת עול מלכות שמים.

ולכן קבעו לקיים הזכירה ע"י פרשת ציצית, שיש בה זכירת כל המצות כמש"כ הרמב"ם כנ"ל.

עד כאן מהגר"מ.

עפ"ז יש לתרץ גם קושיית השאג"א. אמנם במערבא לא היו אומרים אלא הפסוק הראשון והאחרון, ולא אמרו הפסוקים של זכירת יציא"מ, אבל עכ"פ אמרו הפסוק של פרשה זו שיש בה קבלת עול: "אני ה' אלוקיכם", ומתוך כך המשיכו בברכת אמת ואמונה וזכירת יציא"מ, נמצא שגם למנהגם קיימו הקבלת עול שע"י זכירת יציא"מ ע"י פרשת ציצית.

(ומה שלא הזכירו יציאת מצרים ממש בפרשת ציצית בערב, נראה משום שלא רצו להזכיר מצות ציצית שאינה נוהגת בלילה, והרי הרשב"א באמת הקשה איך אמרו "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" ולא המשיכו "ועשו להם ציצית", והרי כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן? ותירץ השיטה מקובצת שבאמת פסוקים אלה שאמרו במערבא הם לא רק ההתחלה והסוף של פ' ציצית, אלא הם גם ב' פסוקים שלמים בפ' אחר"מ (ויקרא י"ח א'-ב'). נמצא שההיתר לומר ההתחלה והסוף של פרשת

צצית היה משום שהוא מקביל לפסוקים דומים שבפרשת אחר"מ, ועי"ז הותר להם לדלג הפסוקים של מצות צצית, אלא שממילא דילגו גם על זכירת יציא"מ. ומ"מ הרויחו במנהגם שעכ"פ אמרו את הפסוק של קבלת עול מצות שבפרשת צצית שבמקומו ענינו קבלת עול מלכות שמים שע"י זכירת יציא"מ).

אמנם לרב הסובר שאין מתחילים פרשת צצית כלל ע"כ כהשאגת אריה שבאמת לא תקנו פרשת צצית בשביל זכירת יציא"מ בלילות. אבל הרמב"ם פסק כבני מערבא וכמו שביארנו שלמנהגם אמרו שני פסוקים אלה בדוקא כדי שלא לעקור תקנת זכירת יציא"מ שע"י פרשה זו, ואף שלא אמרו כולה (שלא רצו לומר הפסוקים של מצ' צצית שאינה נוהגת בלילה) ונמצא שיציא"מ ממש הזכירו רק בברכת אמת ואמונה, אבל עכ"פ אמרו הפסוק של "אני ה' אלקיכם" שבו עיקר הקיום של זכירת יציא"מ כנ"ל.

ומעתה יש לבאר למה צריך ריבוי לזכירת יציא"מ בלילה, ואי משום דכתיב "כל ימי חיך" הרי מצינו בעלמא לשון "כל ימי חיך" שכולל גם לילות (כמו בקללת אדה"ר והנחש כנ"ל). אבל למבואר נראה שהוא משום שעיקר זכירת יציאת מצרים הוא בשביל קבלת מצות, ועיקר הזמן של קבלת מצות הוא ביום, שהרבה מצות אינן נוהגות בלילה.

ויש להוסיף בזה דברי הגרמ"מ משקלוב ששמע מהגר"א בביאור השאלה "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", שבכל מקום לילה היא נקבה, שלכן לשון רבים של לילה הוא "לילות". משום שהרבה מצות אינן נוהגות אלא ביום, וזו מידת נקיבה שיש הרבה מצות שרק זכרים חייבים בהם. ומה נשתנה הלילה "הזה" - שבליל פסח יש ריבוי של מצות שאינן נוהגות אלא בלילה, ונמצא שלילה זה יש לה מידת יום. והתשובה במש"א לבן התם: ואמרת אליו ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, והרי "בעבור זה" היינו בשעה שמצה ומרור מונחים לפנינו, ואיך הוא אומר "ביום ההוא", אלא שליל הסדר הוא באמת בחינת יום ולא לילה ע"כ.

(ולבאר הדברים - שרבים תמהו הרי בכל מקום בתנ"ך לילה הוא לשון זכר. אבל הביאור פשוט, דבאמת לילה בעצם ודאי הוא מידת נוקבא כמבואר בכ"מ, ולמה באמת בכל מקום בתנ"ך בא בלשון זכר. אלא משום שבליל פסח נוהגת מידת לילה כיום יאיר, ויש בו ריבוי מצות כיום, ובזה מתגלה שבעצם הלילה יש לו כח להאיר כיום, וכן

יהיה לעת"ל שאור הלבנה יהיה כאור החמה. וממילא בכל מקום לילה
הוי לשון זכר, משום שבכח יש בו גם מידת יום.)

ואפשר שזהו גופא הטעם שאין מצ' צצית נוהגת אלא ביום, משום
שענינה "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות השם", ועיקר הזמן של זכירת
כל המצות הוא ביום, שהרבה מצות אין נוהגות בלילה.

ובזה מתורץ מה שהקשינו איך סוברים חכמים שאין מצות זכירת
יציאת מצרים נוהגת אלא ביום, והרי פשוטו של מקרא דקאי על אכילת
הפסח שהיא בלילה. אבל למבואר נוחא, כי בליל פסח גם חכמים מודים
שמקיימים מצות "למען תזכור" בלילה, כיון שיש בו מידת יום וריבוי
מצוות ושייך בו קבלת עול מצוות בשלימות גם בלילה.

זהו דעת חכמים. אבל דעת ראב"ע שמזכירין יציא"מ גם בלילות, וגם
טרם שידע הדרשה של בן זומא. ובמה חלק על סברת חכמים?

ונראה שלכך הקדים ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה". דהנה הרמב"ם
בפיה"מ כתב שהלבינו שערותיו מתוך שהיה לומד "בלילה וביום". ונראה
שבאו דברים אלה להדגשה מיוחדת. כי אף שעיקר קבלת עול מצות
היא ביום, אבל עיקר זמן קבלת עול תורה הוא בלילה. כמו שאמרו
בגמ' (עירובין סה.) "לא איברי סיהרא אלא לגירסא". וכ"כ הרמב"ם בהל'
ת"ת (פ"ג הי"ג) "אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם לומד רוב
חכמתו אלא בלילה".

ולכן ראב"ע סבר - מתוך נסיונו הוא שהיה יגע בתורה ביום ובלילה
ועי"ז זכה לכתר תורה, שאף שעיקר הזמן של קבלת עול מצות הוא
ביום, אבל עיקר הזמן של קבלת עול תורה הוא בלילה. ולכן מסברא
היה פשוט לו שצריך להזכיר יציא"מ גם בלילה, כי כמו שצריך לקבל
עול מצות מתוך זכירת יציא"מ, כך צריך לקבל עול תורה מתוך זכירת
יציא"מ.

אבל כיון שבפרשה מוזכרת צצית - שענינה זכירת כל המצות, והיא
נוהגת ביום דוקא, לא מצא לשיטתו אחיזה בקרא, עד שדרשה בן זומא.
ולכן באו דברים אלה: "הרי אני כבן שבעים שנה", כהקדמה
לדברי ראב"ע.

ועפי"ז יש לנו טעם נוסף למה מוזכרת משנה זו בהגדה, אף שאינה
מדברת על מצות סיפור יציאת מצרים המיוחדת של ליל פסח, אלא על
מצות זכירת יציא"מ שבכל יום ולילה. כי כאן מבואר שזכירת יציא"מ היא

הבסיס של קבלת עול מצות וקבל עול תורה, ובליל פסח שיש בה ריבוי מצות גם חכמים מודים שמתקיים ע"י זכירת יציא"מ דין זה של קבלת עול מצות מתוך זכירת יציא"מ, ולראב"ע ע"י רוב העסק בד"ת בלילה זה מתקיים גם קבלת עול תורה מתוך זכירת יציא"מ.

מה ענין זכירת יציאת מצרים בכל יום לליל הסדר

הקטע הזה הוא משנה בסוף פרק ראשון של ברכות. והמפרשים תמהו למה נכללה משנה זו בהגדה, והרי המשנה אינה עוסקת במצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח כלל, אלא במצוות זכירת יציאת מצרים שאנו מצווים עליה בכל יום ושאונו מקיימים באמירת פרשה שלישית של קריאת שמע. וכתבנו מזה לעיל.

אבל יש לומר בזה עוד דרך אחרת. ונקדים, כי הנה במשנה הזאת למדו מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום מקרא בפ' ראה, "וזבחת פסח... שבעת ימים תאכל מצוות, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים ט"ז ג'). ופירש רש"י (שם): למען תזכור - על ידי פסח ומצה אתה זוכר. וקשה, הרי פסוק זה הוא המקור למצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום, ואיך פירש רש"י שהזכירה היא ע"י פסח ומצה של ליל פסח.

אבל התירוץ פשוט, כי ודאי פשוטו של מקרא מדבר בפסח ומצה, שהרי מוסב על תחילת הפסוק "וזבחת פסח... שבעת ימים תאכל מצות". אלא שממה שאמרה תורה "כל ימי חיך" - והרי ליל פסח אינו "כל ימי חיך" - דרשו חז"ל גם מצוות זכירת מצרים בכל יום ובכל לילה.

אבל עדיין אין מקרא יוצא מדי פשוטו, שגם ע"י אכילת פסח ומצה מקיים מצוות זכירה זו. והיינו שבאכילת פסח ומצה מקיים המצוה של זכירת יציאת מצרים של כל השנה.

ובאמת משתקף כאן השינוי שבין מצוות זכירת יציאת מצרים שבפסוק זה, שהיא מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום, לבין מצוות סיפור יציאת מצרים הנלמדת מ"והגדת לבנך" ומ"זכור את היום אשר יצאתם ממצרים", שהיא מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח. כי הם שונים במהותם. שמצוות זכירת יציאת מצרים שנאמר בקרא דלמען תזכור, אף שצריך מעשה, אבל עיקר קיומה בלב, שהוא מענין אמונה. וכשאוכל פסח ומרור וזוכר בלבו את יציאת מצרים מקיים מצוה זו של למען תזכור, אף שאינו

אומר שום הזכרה בפיו. וכן כשאומר ק"ש וכולל יציאת מצרים בפרשה שלישית וזכור עי"ז בלבו מענין יציאת מצרים ואמונתה מקיים מצוה זו. אבל מצוות סיפור יציאת מצרים שבליל הפסח הוא מענין שבח והודיה, שלכן תיקנו לקבעה על פרשת מקרא ביכורים, ששם נאמר הסיפור דרך הודיה, והיא מתקיימת בסיפור בפה דוקא.

נמצא שגם בליל פסח, כשעל ידי אכילת הפסח והמצה זוכר בלבו את יציאת מצרים, מקיים בזה מצוות "למען תזכור..." שהיא מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום, אשר בה מדבר ר' אלעזר בן עזריה, שהיא מצוה לעשות מעשה שעל ידו יזכור יציאת מצרים בלבו. אבל מצוות סיפור יציאת מצרים המיוחדת לליל פסח הוא לספר בפה דרך הלל והודיה, ואינו מקיים מצוה זו על ידי אכילת פסח ומרור.

ולכן אומרים משנה זו בליל הפסח, כי היא נוגעת למצוות אכילת פסח ומצה, שעל ידם זוכר בלבו את יציאת מצרים, ומקיים המצוה של "למען תזכור", כמפורש ברש"י, וכמו שביאר ר' אלעזר בן עזריה שהיא נוהגת גם בלילות.

ויש להוסיף עוד, כי באמת יש לעיין לדעת חכמים החולקים על ר' אלעזר בן עזריה וסוברים שהמצוה של "למען תזכור" בכל השנה היא בימים דוקא, ולא בלילות, והרי פשטות הקרא עוסק באכילת פסח ומצה שהן בלילה, ואיך יתכן שפשטו של מקרא זה - של ידי אכילת פסח ומצה אתה זוכר - נוהג בלילה, ואילו הדרשא של כל ימי חיך נוהגת ביום דוקא.

אבל באמת אין זו קושיא, כי חכמים לשיטתם בזה, שהם סוברים שלעתיד לבוא תנהג מצוה זו, ואז יהיה אור הלבנה כאור החמה. ובליל יציאת מצרים היה גם כן בחינת לילה כיום יאיר, כמבואר במדרשי חז"ל. ולכן בליל פסח מתקיימת מצוות למען תזכור בבחינה של "להביא לימות המשיח". אבל לר' אלעזר בן עזריה הוא לאידך גיסא, אף שסובר שלא תנהג המצוה של "למען תזכור" לעתיד לבוא, אבל הרי דעתו שנוהגת בלילות, ואם כן נוהגת בליל פסח כמו בכל לילות השנה.

ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני

מארץ מצרים

בגמרא (ברכות יב:) מובא ברייתא שהיא כהמשך למשנה זו, שר' אלעזר בן עזריה שאל לחכמים איך אפשר שמצוות זכירת יציאת מצרים

תהיה נוהגת לימות המשיח, והרי כבר ניבא ירמיהו הנביא: הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם (ירמיהו ט"ז י"ד-ט"ו). והשיבו לו, שאין כונת הנבואה שתיעקר מצוות זכירת יציאת מצרים ממקומה לגמרי, אלא שתהא זכירת הגאולה משעבוד מלכויות לעתיד עיקר, וזכירת יציאת מצרים טפלה לה.

והנה הרמב"ן - על הפסוק "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שמות י"ב ב') - ביאר שזו מצוה למנות חדש ראשון ולמנות ממנו שאר החדשים: חדש השני, חדש השלישי כו', כדי שכל פעם שזכיר את החדשים יהיה זכר לנס הגדול של יציאת מצרים. והרמב"ן מדמה את זה למה שנצטוינו למנות את ימי השבוע לשבת: יום אחד בשבת, יום שני בשבת כו'.

וקשה, הרי אנו נותנים שמות לחדשים: ניסן אייר כו', ואמרו חז"ל שהם שמות שעלו מבבל, ואיך מבטלים על ידי זה מצוות החדש הזה לכם. ומתוך הרמב"ן וז"ל: "מתחלה היה מניינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני מארץ צפון, חזרנו לקרוא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל, להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו ה' יתברך".

ודברי הרמב"ן תמוהים לכאורה, שהרי בגמרא הנ"ל מבואר שאך רק לעתיד לבא תתקיים נבואת ירמיהו, ותיטפל זכירת יציאת מצרים לזכירת קיבוץ גלויות, אבל בזמן הזה עדיין זכירת יציאת מצרים עיקר. וכמו שאנו רואים שבקריאת שמע בכל יום מזכירים את יציאת מצרים, ולא את קיבוץ הגלויות. ואיך כותב הרמב"ן שכבר בימי שיבת ציון בתחילת בית שני התחיל זמנה של נבואה זו.

ונראה לבאר דבריו, כי הנה מצוות זכירת יציאת מצרים היא לזכור היום שיצאנו ממצרים, כמו שכתוב "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים". והיינו זכירת קץ הגאולה ממצרים. אבל מצוות החדש הזה לכם היא למנות החדשים מניסן, והיינו מתחילת החדש, שאז התחילה ההתכוננות לצאת, שנצטוינו משכו וקחו גו' והיתה הפרישה מעבודה זרה ודם פסח ודם מילה. נמצא שמצוות החדש הזה לכם אינה כדי לזכור את גמר יציאת מצרים, אלא כדי לזכור תחילת ההתכוננות לה.

והנה כשאנו דנים על סוף הגאולה העתידה היא תהיה לימות המשיח, אבל תחילת ההתכוננות וההתעוררות אליה היתה בזמן עולי בבל, שאז התחיל להתנוצץ ענין הגאולה הגדולה. וכמו שאנו רואים שהרבה מהנבואות המוסבות על הזמן של לעתיד לבוא נאמרו מתחילה על שיבת ציון. וכגון נבואת זכריה (פרק ב'-ג', הפטרת פ' בהעלתך) רני ושמחי בת ציון גו' ונלוו גוים רבים אל ה' ביום ההוא והיו לי לעם ושכנתי בתוכך וידעת כי אני ה'. אשר ברור שזו נבואה על הגאולה השלימה העתידה. אבל המשך הנבואה מופנה ליהושע הכהן הגדול ולזרובבל, שפעלו בתקופת שיבת ציון בזמן בנין בית שני. (ועי' רד"ק שם.)

ועיין בדברי ר' יהודה הלוי (ספר הכוזרי, מאמר השני סי' כ"ד), שמתאר איך ששאל מלך הכוזרים את החבר: למה אין אתה משים את ארץ ישראל מגמתך ובית חיך ומותר, ואתה אומר רחם על ציון כי היא בית חיינו. וענה לו החבר: הובשתי מלך כוזר, והעוון הזה הוא אשר מנענו מהשלמת מה שיעדנו האלקים בבית שני, כמו שאמר "רני ושמחי בת ציון", שכבר היה הענין האלקי מזומן לחול כאשר בתחילה, אילו היו מסכימים כולם לשוב בנפש חפצה, אבל שבו מקצתם ונשארו רובם וגדוליהם בגלות שלא יפרדו ממשכנותיהם ועניניהם עיי"ש.

הרי שהתעורר אז בימי שיבת ציון ענין הגאולה השלימה, אלא שכיון שהעם לא נענה במידה הדרושה לכן היתה הגאולה חלקית, ונדחה קיום היעוד הנבואי בשלימותו עד לעתיד לבוא.

(ויתכן לומר שעל כן קדושה שניה שקידשו עולי בבל את ארץ ישראל קידשה לעתיד לבוא, ואילו קדושה ראשונה שקידשו עולי מצרים לא קידשה אלא לשעתה. ודנו ראשונים ואחרונים בטעם ההבדל. ושמא נאמר שהוא משום שהעליה מבבל היתה התחלת ההכנה לגאולה השלימה.)

ומעתה, הרי יש לנו שתי מצוות, האחת מצוות למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, שהיא זכירת קץ הגאולה כשיצאנו ממצרים ממש, ומצוות החדש הזה לכם שהיא זכירת ההתכוננות ליציאת מצרים מתחילת החדש. ולענין שניהם ניבא ירמיהו הנביא: הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם. אלא שקיום נבואה זו מתחלק לפי הענין. שלענין מצוות זכירת יציאת מצרים - שהיא זכירת סוף הגאולה ותכליתה - לא הגיע זמן קיום נבואה זו כלל, והיא שמורה לגמרי לעתיד לבוא,

**בְּרוּךְ הַמָּקוֹם, בְּרוּךְ הוּא. בְּרוּךְ שֶׁנִּתֵּן תּוֹרָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל,
בְּרוּךְ הוּא. כְּנֶגֶד אַרְבַּעַת בָּנִים דִּבְרָה תּוֹרָה. אֶחָד חָכֵם,**

ובזמן הזה אין לנו לזכור בקריאת שמע כי אם יציאת מצרים. אבל לענין מצוות החדש הזה לכם, שהיא לזכור את תחילת ההכנה לגאולה, בזה כבר התחיל נבואת ירמיהו לפעמו מאז שיבת ציון מגלות בבל, ומאז ההכנה לגאולה העתידה מתחילה להיות עיקר, וההכנה ליציאת מצרים טפילה לה, ולכן מונים החדשים בשמות שעלו מבבל, כדברי קדשו של הרמב"ן.

ברוך המקום ברוך הוא

בימי הישיבות בבבל דרשת החכם היה משלב הלכה ואגדה (עי' רש"י שבת ל. ד"ה פתח ואמר). מתכונת זו שמורה בשאלתות דר' אחאי גאון, אלא שבנוסח שבידינו ברוכן הושמט חלק האגדה לגמרי או שנרמז ברמזים בעלמא. אבל בשאלתא הראשונה נשמרה צורת הדרשה בשלימותה. המעבר מחלק ההלכה לחלק האגדה מסומן בפתיחה מיוחדת שהיא ברכה לנותן התורה: בריך שמייה דקוב"ה דיהב לנא אורייתא ומצותא על ידי משה רבנא לאלפא עמיה בית ישראל.

וכעין זה מצינו בגמרא שבת (פ.ח.): דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא בריך רחמנא דיהב אורייתא לעם תליתאי ע"י תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי עיי"ש.

וכע"ז גם כאן, תחילת ההגדה היא בהלכות סיפור יציאת מצרים והמסתעף, שאפילו חכמים ונבונים חייבים בו, ושמצוה להרבות בו, ובמחלוקת אם מזכירים יציאת מצרים בלילה. ואילו עכשיו עוברים לחלק של מדרש אגדה, שבו דורשים הפסוקים מפרשיות שונות: שאלות הבנים, יכול מראש חודש, בעבר הנהר ישבו אבותינו, ידוע תדע, וארמי אובד אבי. ומעבר זה מן חלק ההלכה לחלק האגדה מסומן כנהוג בברכה לנותן התורה: "ברוך המקום... ברוך שנתן תורה...". ועיין בכל זה בהקדמה לשאלתות מהדורת הר"ש מירסקי (עמ' 20).

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

אחרי דברי הפתיחה של "ברוך המקום ברוך הוא", ולפני שניגשים להתחיל בגנות של מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ומשם לדרשת הפרשה

וְאֶחָד רָשָׁע, וְאֶחָד תָּם, וְאֶחָד שְׂאִינוּ יוֹדַע לְשֵׂאוֹל.
מכילתא בא (פרשה י"ח)

חָכָם מֵה הוּא אוֹמֵר, מֵה הַעֲדוֹת וְהַחֲקִים וְהַמְשַׁפְּטִים
אֲשֶׁר צָוָה יי אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם, וְאֵף אֶתָּה אָמַר לוֹ בְּהִלְכוֹת
הַפֶּסַח: אֵין מִפְטִירִין אַחַר הַפֶּסַח אֲפִיקוֹמֵן.

של מקרא ביכורים (ארמי אובד אבי), באה דרשת ארבעה הבנים. והוא מקביל לסדר המשנה (קטז): "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". דהיינו, שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא בדרשות של מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודרשת הפרשה של מקרא ביכורים, ומקדים שצריך לדרוש ולפרש ולהאריך בהם לפי דעתו של בן, ולכן גם בעל ההגדה מקדים דרשת ארבעה הבנים.

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

ידועה השאלה למה מזכיר הלכה זו דוקא. ומטין בשם הגר"ז מולוזין דצ"ל "עד אין מפטירין...", והריטב"א והאברבנאל פירשו דגם לגירסא שלנו כך הכונה. ומ"מ צ"ב למה מדגישים שאומרים לו עד הלכה זו, שהיא אמנם המשנה האחרונה, אבל היה די לומר שאומרים לו את כל הלכות הפסח.

ב. והנה בטעם הדבר שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן מבואר בגמ' (ק"ט): שהוא כדי שיישאר טעם הפסח בפיו, ובוה"ז אין מפטירין אחר המצה אפיקומן, כדי שיישאר טעם מצה בפיו. ודעת רשב"ם ורמב"ן ועוד ראשונים שהכל כדי שיאכל הפסח על השובע, ולכן הקפידו שלא יאכל שום דבר לאחריו, ועי"ז ייזהר לאכול את הפסח בסוף הסעודה דוקא. ומצה משום שהיא זכר לפסח.

אבל א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, דעיין בדבריו (פ"ח חו"מ), שמתחילה אוכל מצה ומרור וק"פ, ואח"כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובוה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו טעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצה עיי"ש.

ומוכח דאוכל עיקר הפסח מצה ומרור לפני הסעודה, ורק באחרונה אוכל כזית מן הפסח או בזה"ז מן המצה רק כדי שיהיה טעם פסח או מצה בפיו. וצ"ב הטעם בזה.

שיטת רבינו דוד דהטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הוא כדי שלא יעקור מחבורה לחבורה, וגזרו מצה אטו פסח. וגם זה אינו עולה בשיטת הרמב"ם, שמדגיש: "שאכילתן היא המצוה".

ובכלל לשון הרמב"ם קשה, דהרי יש ג' אכילות שהן מצוה, ומאי קאמר "שאכילתן (אכילת הפסח בזמן הבית, והמצה בזה"ז) היא המצוה". ולכאורה צ"ל דכונתו שהן עיקר המצוה, אבל עדיין אינו מובן מה טעם הוא זה.

ג. והנה הרמב"ן בשכחת העשין כתב שהרמב"ם השמיט מצוות ברכת התורה. וממשיך הרמב"ן שאף שהיה אפשר לטעון שמצוות ברכת התורה כלולה במצוות תלמוד תורה, אבל זה אינו, שהרי מקרא ביכורים נחשבת מצוה בפני עצמה אף שנאמר על ביכורים, וכן מצוות סיפור יציאת מצרים נחשבת מצוה בפני עצמה ואינה כלולה במצוות פסח מצה ומרור.

ולכאורה דבריו תמוהים, כי מה ענין מצוות סיפור יציאת מצרים לברכת התורה ומקרא ביכורים, והרי אינו דומה להם כלל, כי מצוות תלמוד תורה היא שמחייבת בברכת התורה, ומי שאינו לומד אינו מברך, וכן בביכורים מי שלא הביא ביכורים פשיטא שאינו חייב במקרא ביכורים, ומה זה ענין למצוות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה בפני עצמה.

וצריך לומר שאמנם כן דעת הרמב"ן שהפסח והמצה והמרור הם הם שמחייבים במצוות סיפור יציאת מצרים. ואילו לא היה לו לא פסח ולא מצה ולא מרור, לא היה חייב במצוות סיפור יציאת מצרים. וכמו מי שלא הביא ביכורים, שאינו חייב במקרא ביכורים, ומי שלא למד תורה, שאינו חייב בברכת התורה.

ד. ואפשר לבאר הדבר בהקדם דברי הרמב"ן במלחמות בפ' ער"פ. דחז"ל דברו על "י"ח ימים" שגומרים בהם את ההלל, ונשאלת השאלה למה לא הוזכרה גם "לילה אחד" שגומרים בו ג"כ את ההלל. ותירץ הרמב"ן שלא נמנה הלל של ליל פסח משום שלא נתכונה הברייתא למנות אלא הימים שבהם היום הוא שמחייב בהלל, ואילו בליל פסח ההלל מתחייב מצד מצוות הקרבן פסח, ולא מצד היום. ותמוה, שבאותו דיבור ממש בהמשך דן הרמב"ן אם מברכים על ההלל של ליל פסח,

וכתב שבודאי צריך לברך שהרי היא שעת גאולתם. ולכאורה דברים כסותרים זה את זה, דתחילה נקט שההלל על הק"פ ולא מצד הזמן, ובסוף כתב שההלל הוא מחמת שהוא שעת הגאולה.

וברור בזה, דהנה למשל בחנוכה אומרים הלל על הנס, אף שהנס הרי אירע בעבר לפני שנים רבות, משום שקביעת היו"ט של חנוכה פועלת שעל ידי זה כשעומד ביום של חנוכה הרי הוא עומד בשעת הנס. וזהו שאמרו בגמרא לענין חנוכה שקבעום ועשאוּם יו"ט בהלל והודיה. והרמב"ם כתב (ריש הל' חנוכה) שעשו אותם "ימי הלל". ולכן חנוכה נמנה בין הי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, על אף שהרמב"ן ביאר שלא נמנו שם אלא הימים שהיום הוא שמחייב בהלל, כי גם בחנוכה אלמלא היום שנקבע ל"יום הלל" לא היה אומר הלל על הנס.

אבל בליל פסח לא היום הוא שמחייב בהלל, שהרי מצד היום יאמר הלל גם למחר, ובמה נתיחד הלילה שייחשב שעת הנס בפני עצמו. אלא הוא על ידי הקרבן פסח, כי שעת אכילת הקרבן פסח נחשבת שעת הגאולה, כי הפסח הוא זכר למה שפסח על בתינו בשעת הגאולה ועי"ז נגאלנו.

ועפי"ז אפשר לבאר את דברי הרמב"ן בסה"מ דפסח מצה ומרור הם שמחייבים במצות סיפור. דרק על ידם נעשה שעת הנס, וכיון שנעשה שעת הנס חייב בסיפור, שיסוד מצות סיפור הוא לספר בדרך הלל והודאה וכמו שביארנו במקו"א.

ה. אבל נראה לבאר דברי הרמב"ן בסה"מ באופן אחר:

דהנה רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלה לא יצא די"ח כו'. וברמב"ם מבואר ד"ידי חובתו" היינו חובת סיפור.

אבל במלחמות בפ"ק דברכות כתב שלשון "לא יצא ידי חובתו" הוא לאו דוקא, שגם אם לא אמר השלשה דברים יצא ידי חובתו בדיעבד ואין צריך לחזור ולאכול את הפסח והמצה והמרור עיי"ש. ומבואר מדבריו על כל פנים שהחובה שעליה מדובר היא חובת פסח מצה ומרור. וכן מבואר בפירוש רש"י וכל בו על ההגדה, שכתבו שאפילו אכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו כי צריך שיהיה באמירה והגדה, הרי שמדובר בחובת פסח מצה ומרור.

יש לעיין מאיפה נלמד דבר זה, ומאי שנא משאר מצוות שלא מצינו שצריך לומר על שום מה נצטוינו.

ועי' תוספות (פסחים קטז). שכתבו שהוא נלמד מ"ואמרתם זבח פסח", ומצה ומרור הוקשו לפסח. עוד היה אפשר לבאר על פי דברי רש"י עה"פ (דברים ט"ז) וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר... שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני... למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, פרש"י ע"י אכילת הפסח והמצה. ומבואר שאף שמפסוק זה נלמד חובת זכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה (כמבואר במשנה בברכות - שנכללה בנוסח ההגדה - אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה... עד שדרשה בן זומא למען תזכור גו'), אבל לא יצא המקרא מדי פשוטו שעל ידי הפסח והמצה מתקיים "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים".

אשר על כן מעיקר חובת פסח מצה ומרור שיאמר מקודם על שום מה הם נאכלים, ועי"ז מקיים באכילתם "למען תזכור".

ומעתה יש לומר ביאור חדש בשיטת הרמב"ן בסה"מ שאכילת הפסח מצה ומרור היא שמחייבת בסיפור, והוא שנאמר שמש"כ הרמב"ן במלחמות שאם לא אמר הג' דברים חסר בקיום של פסח מצה ומרור ה"ה לבל מצות הסיפור, דאם לא סיפר ביציאת"מ חסר בקיום של פסח מצה ומרור, שכל הסיפור הוא כדי שבשעת אכילות המצוה יתקיים במילואו "למען תזכור". אלא שר"ג הוסיף דלא די בסיפור מאורעות יציאת"מ בלבד אלא צריך לקשר את הסיפור עם האכילה ע"י אמירת פסח מצה ומרור על שום מה.

וכל תכלית הסיפור הוא בשביל האכילה, שתהיה אכילה של זכירה כדבעי.

יש לבאר שזהו ענין "לחם עוני", שעונים עליו דברים הרבה. שהדברים שאמרו עליו הם נזכרים בשעת האכילה, ועל ידם נעשה אכילה של "למען תזכור".

ובזה יש לבאר דבר אחר, שלא שמענו מעולם שיסבור הרמב"ן דבזה"ז יהיה מצ' סיפור דרבנן. והרי הרמב"ן בסה"מ כתב שמצות סיפור מתחייבת ע"י פסח מצה ומרור, כמו מקרא ביכורים שמתחייב ע"י ביכורים, וברכה"ת שמתחייבת ע"י ת"ת. והרי בזה"ז אין לנו פסח. וצ"ל דאף שהפסח מצה ומרור הם המחייבים בסיפור, אבל באחד מהם סגי. אלא דזה צ"ע לכאורה

דשמה צריך כולם לחייב. אבל למשׁנׁ נחא, כי מה שהפסח מצה ומרור מחייבים בסיפור הוא משום שרק עׁי הסיפור מקיים מצותן בשלימות, וכיון שיש גילוי בקרא דגם בזמן שאין פסח יש מצה, אׁכ גם מצה לבדה מחייבת בסיפור דאם לא כן יחסר בקיום של מצה.

ו. כל זה לרמבׁן. אבל הרמבׁם כתב דמׁע לספר כוׁ ולא הזכיר שדוקא אם יש לו פסח מצה או מרור, ומשמע שהיא מצוה בפנׁע, ודלא כרמבׁן.

גם מבואר ברמבׁם דמשׁא רׁג דכל שלא אמר גׁ דברים אלה לא יצא ידׁח היינו חובת סיפור, ולא כרמבׁן דהוא חובת פסח מצה ומרור. אבל נראה דגם לרמבׁם, מה שצריך לומר שלשה דברים אלה, הוא כדי שבשעת אכילה יקיים ׁלמען תזכורׁ. אלא דלרמבׁן כל עיקר מצות סיפור הוא בשביל האכילה, ואילו להרמבׁם מצות סיפור עומדת בפני עצמה, אלא שגם באכילה יש קיום של מצות סיפור, וכל שלא אמר ׁעל שום מהׁ הוא אוכל לא יצא ידׁח סיפור בשלימות.

והחילוק לפיׁ בין שיטת הרמבׁם לשיטת הרמבׁן, דלרמבׁן עיקר המצוה היא האכילה, והסיפור כולו הוא כדי שבשעת אכילה יתקיים ׁלמען תזכורׁ, ולכן אם אין לו פסח מצה ומרור גם מצות סיפור ליכא, כמבואר בדבריו בסהׁמ שדימה יחס הסיפור לאכילה ליחס של מקרא ביכורים להבאתם. ואילו לדעת הרמבׁם מצות סיפור לחוד ומצות אכילה לחוד, אלא דבמצות אכילה מקיים שני דברים, גם עצם מצות אכילה וגם חלק ממצות הסיפור, דעׁי שמקדים לאכילתם אמירת פסח מצה ומרור על שום מה מגלה באכילה פנים של ׁלמען תזכורׁ.

וקרוב לומר דהרמבׁם לשיטתו. דהנה הטור (תפׁג) כתב שמביאים השולחן בתחילת מגיד, משום ׁלחם עוני - שעונים עליו דברים הרבהׁ. אבל דעת הרמבׁם דאין מביאים השולחן עד ׁרבן גמליאל היה אומרׁ, והוא כדעת רׁח (פסחים לו.) שׁדברים הרבהׁ היינו אמירת מצה זו כוׁ.

ויׁל דהטור סובר כרמבׁן, דכל מצות סיפור כולה היא בשביל האכילה, כדי לעשות את האכילה לאכילה של זכירה, ולכן הׁדברים הרבהׁ הם מצות סיפור כולה.

אבל לדעת הרמבׁם מצות סיפור עומדת בפני עצמה, אלא שהיא כוללת גם הזכירה שעׁי האכילה, וזה שייך דוקא לאמירת פסח מצה ומרור, ולכן מביאים השולחן דוקא אז.

רָשַׁע מֶה הוּא אוֹמֵר, מָה הָעֶבֶדָה הַזֹּאת לָכֶם, לָכֶם וְלֹא לָו. וְלִפִּי שֶׁהוֹצִיא אֶת עַצְמוֹ מִן הַכֶּלֶל כְּפֹר בְּעֶקֶר. וְאַף

ז. מעתה נחזור לדברי הגמ' (ק"ט:): דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שישאר טעם פסח בפיו, ובזה"ז טעם מצה. ודעת שאר ראשונים שהוא כדי שיאכל על השובע, או שלא יעקור לחבורה אחרת. אבל ראינו שהרמב"ם סובר שאוכל הפסח קודם הסעודה, אבל בסוף אוכל כזית פסח (או מצה בזה"ז) כדי להשאיר טעם המצוה בפיו, ש"אכילתן היא המצוה", והדברים סתומים.

אבל למש"נ נראה, דבטעם הפסח והמצה מונחת זכירת ה"על שום מה", ובהרגשת אותו טעם מקיים "למען תזכור", לכן יש קיום מצוה במה שנשאר הטעם בפיו כל הלילה. שכל פעם שמרגיש הטעם בפיו נזכר "על שום מה" טעם זה בפיו.

ויל"פ דזהו מה שאומרים לבן החכם הלכות הפסח עד אין מפטירין בו, דבאה להדגשה מיוחדת, דלא די במה שאומר לבנו עבדים היינו בו ומסביר לו את מצוות הלילה. כי מי יערב שהבן יזכור את זה למחר. ורצון התורה שהסיפור שמספר האב לבנו לא יסור ממנו גם כי יזקין.

אשר על כן התורה הנציחה את זכר יציא"מ במצוות אכילה. כי אכילה יש לה כח מיוחד לעורר זכרונות. כל מי שאכל אי פעם עוגת שוקולד והרגיש טעם ילדותו מבין את זה. כשאנו נזכרים בפסחים משחר ילדותנו הזכרון נעשה חי ע"י זכרון שלל הטעמים המיוחדים של מאכלי הפסח. דבר זה נכנס עמוק לנפש.

ולכן לא די לספר לבן השואל כהלכות הפסח, ללמד אותו אודות מצוות הלילה ומשמעותן. אלא צריך להחזיר זכרון יציא"מ וכל דברי הסדר עמוק בנפשו, שגם כשיהיה זקן ומשענתו בידו עוד יזכור היטב איך לפני שנים רבות שאל "מה נשתנה" לאביו, ויזכור - כמו אמש - איך הקריא לו אביו את ההגדה וההלל. ודבר זה הוא ע"י הצירוף המיוחד של הסיפור והאכילה, וע"י ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", כדי שכל הטעמים של מצוות הלילה יישארו בפיו כל הלילה, וזכרונם לא יפוג כל ימי חייו. והבן כשיגדל ויהיה גם לו בן חכם השואל "מה נשתנה", יוכל למסור את כל מה ששמע וקלט וטעם וזוכר, וכן מאב לבן ומדור לדור, עד דור אחרון.

אֶתְּהָ הַקְּהָה אֶת שְׁנֵי וְאָמַר לוֹ: בְּעֵבוֹר זֶה עָשָׂה יי לִי
בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. לִי וְלֹא לוֹ. אֵילּוּ הָיָה שָׁם, לֹא הָיָה
נִגָּאֵל.

תָּם מֶה הוּא אוֹמֵר, מֶה זֹאת, וְאִמְרַת אֵלִיּוֹ: בְּחֻזֵּק יָד
הוֹצִיאָנוּ יי מִמִּצְרַיִם, מִבֵּית עֲבָדִים.

וְשִׂאֵינוּ יוֹדֵעַ לְשִׂאוֹל - אֵת פֶּתַח לוֹ, שְׁנֵאִמְרוּ: וְהִגַּדְתָּ
לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בְּעֵבוֹר זֶה עָשָׂה יי לִי בְּצֵאתִי
מִמִּצְרַיִם.

יְכוּל מִרְאֵשׁ חֹדֶשׁ, תִּלְמוּד לֹמֵר בַּיּוֹם הַהוּא, אֵי בַּיּוֹם
הַהוּא יְכוּל מִבְּעוֹד יוֹם, תִּלְמוּד לֹמֵר בְּעֵבוֹר זֶה - בְּעֵבוֹר
זֶה לֹא אִמְרַתִּי אֲלֵא בְּשַׁעַה שֵׁישׁ מִצָּה וּמְרוֹר מוֹנַחִים
לְפָנֶיךָ.

יכול מראש חודש

צריך להבין מה ענינו לכאן, ולכאורה מקומו בתחילת ההגדה כשמבאר
דיני מצות סיפור יציאת"מ שהיא אפילו כולנו חכמים ונבונים, וכל המרבה
משובח, ואם נוהגת לימות המשיח. אבל נראה שבא כאן מטעם מיוחד,
כי הוא בא מיד לפני "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו", שהוא תחילת
עיקר חיוב סיפור יציאת"מ מדין המשנה, שמתחיל בגנות ומסיים בשבח
ודורש פרשת ארמי אובד אבי. ואותו סיפור צריך להאמר על המצה
והמרור והפסח, לקיים דין "בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך",
כמבואר בביאור הגר"א (תפ"ג ח') ובשו"ע הגרש"ז (תע"ג מ"ד). ולכן מקדימים
קטע זה של "יכול מר"ח", שמסיים "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה
שפסח מצה ומרור מונחים לפניך". ואחר תום דרשת ארמי אובד אבי אומר
"רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים...", כך שלפני עיקר
הסיפור ולאחריו מדגישים שהסיפור שייך לפסח למצה ולמרור.

אבל דעת הרמב"ם שאין מביאים הקערה עד שמגיעים ל"רבן גמליאל
היה אומר", ואין הפסח והמצה והמרור לפניו בשעת הסיפור כלל, וסובר

מִתְחַלֵּה עוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ, וְעָבְשׁוּ קִרְבָּנוּ
הַמָּקוֹם לְעִבְדָתוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם,
כֹּה אָמַר יי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: בְּעֵבֶר הִנְהָר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם
מֵעוֹלָם, תָּרַח אָבִי אֲבִרָהָם וְאָבִי נַחֲוֹר, וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים
אֲחֵרִים. וְאָקַח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרָהָם מֵעֵבֶר הִנְהָר
וְאוֹלַךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְאָרְבָּה אֶת זֶרְעוֹ וְאֶתָּן לוֹ
אֶת יִצְחָק, וְאֶתָּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו. וְאֶתָּן לְעֵשָׂו
אֶת הַר שֵׁעִיר לְרִשְׁתּוֹ אֹתוֹ, וַיַּעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם.

שמש"כ "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך" לא בא אלא לומר שזמן הסיפור הוא בלילה ולא מבעוד יום, אבל אי"צ לומר הסיפור על פסח מצה ומרור ממש, ואדרבא אין מביאים אותם עד גמר הסיפור שאז יש ענין בפנ"ע אחר גמר הסיפור לקשרו לפסח מצה ומרור ע"י אמירת "פסח... מצה... מרור... על שום מה". ולדעתו אין טעם להפסיק המדרש אגדה של ההגדה בקטע של "יכול מר"ח", ולכן בנוסח ההגדה של הרמב"ם קטע זה איננו.

ביום ההוא

לפי מה שהיה עולה על הדעת ש"ביום ההוא" היינו מבעוד יום, היה מוסב על יום י"ד, שהוא יום שחיטת הפסח. ואם כן קצת קשה איך מסיק "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", הרי אם כן אינו "ביום ההוא". ולכאורה צריך לדחוק כי "בעבור זה" מגלה ש"ביום ההוא" אינו יום י"ד אלא יום ט"ו. אבל למה שביארנו לעיל (בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן) ששיטת הרמב"ן היא שמצוות פסח מצה ומרור הם המחייבים בסיפור יציאת מצרים (והוכחנו הדבר מדבריו בספר המצוות שדימה היחס שבין מצוות סיפור יציאת מצרים ופסח מצה ומרור ליחס שבין מקרא ביכורים וביכורים), והרי לענין קרבנות הלילה הולך אחר היום, יותר מרווח, כי לענין קרבן פסח בשעה שיש פסח מונח לפניו הוא "ביום ההוא" של שחיטת הפסח.

בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא. שֶׁהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ
 הוּא חָשַׁב אֶת הַקֶּץ, לַעֲשׂוֹת כְּמוֹ שֶׁאָמַר לְאַבְרָהָם אֲבִינוּ
 בְּבְרִית בֵּין הַבְּתָרִים, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם, יָדַע תֵּדַע
 כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם, וְעַבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם
 אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי
 וְאַחֲרָי כֵּן יַעֲזֹאוּ בְּרַכְשׁ גָּדוֹל.

ברוך שומר הבטחתו לישראל

נראה שהוא המשך "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". כי גם לדעת רב
 שהכונה לגנות של מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, והשבח של ועכשיו
 קרבנו המקום לעבודתו, צריך שיתקיים בזה מצות סיפור יציאת מצרים,
 דהיינו שקרבנו לעבודתו ע"י יציאת מצרים. ולזה מבאר שחלק מהברית
 היה שגר יהיה זרעך גוי ועבדום גוי ואח"כ יציאו גוי ולכן עשוי שהלך להר
 שעיר לא נתקיימה בו הברית, רק בבני יעקב לבד.

ידיעת הבורא ובחירה

הראשונים דנו כיון שהקב"ה כבר אמר לאברהם שבניו ישתעבדו,
 איך נענשו המצרים על זה, והרי גזר על המצרים לעשות רע ונשללה
 בחירתם החפשית. הרמב"ם בפרק ה' מהל' תשובה ביאר שאין ידיעת
 הבורא כידיעת בשר ודם, ואינה שוללת בחירה. ובפרק ו' כתב שלא גזר
 על מצרי פרטי וכל אחד ואחד מאותם המצרים אילו לא רצה להרע
 הרשות בידו. ואילו הראב"ד (פ"ה שם) כתב שאין ידיעתו גזירה אלא
 היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה.
 והרמב"ן (בראשית ט"ו י"ד) כתב שהמצרים לא ידעו מהגזירה ולא עשו
 כדי לקיים הגזירה אלא מחמת רשעם.

והמעין היטב יראה שאין כאן פלוגתא, כי כל אחד מהראשונים הנ"ל
 דן בשאלה אחרת. שאלת הרמב"ם מבוארת יותר במורה נבוכים (ח"ג
 פרק כ'), והיא מבוססת על הקביעה (שמקורה בדברי אריסטו) שמשפטים
 אודות ההוה והעבר נגדרים כ"אמת" או כ"שקר", אבל משפטים אודות
 העתיד יש להם גדר אחר, "אפשריים" או "בלתי אפשריים". ולא תיתכן
 ידיעה אלא במשפט שהוא אמת. ועל פי זה שואל הרמב"ם, אם הקב"ה

יודע העתידות ידיעת אמת א"כ ידיעתו היתה צריכה להוציא אותם מגדר ה"אפשר" לגדר ה"אמת", והיתה שוללת כל בחירה והשתדלות. ולמה, למשל, ציורת התורה "ועשית מעקה לגיך", והרי אם הקב"ה יודע שהנופל יפול א"כ זהו אמת, וכל השתדלות למנוע את זה היא לשוא, שהרי האמת היא שיפול. (וכן דימו חכמי ישמעאל, כידוע). תשובתו של הרמב"ם (בפ"ה מהל' תשובה ובמו"נ שם) היא שאין להקיש מידיעת בשר ודם לידיעת הקב"ה, שאין ידיעתו כידעתנו, וידיעת הקב"ה אינה מוציאה את העתידות מגדר ה"אפשר", ואף שאין ביכולתנו להבין את זה. ובפרק ו' דן הרמב"ם מצד ידיעת הנביאים, וכמו אברהם שגילה לו הקב"ה שבניו ישתעבדו, ומעתה אברהם הוא שיודע עתיד זה, וידיעת אברהם היא ידיעת בשר ודם והיתה צריכה להוציא את אותו עתיד מגדר "אפשר" לגדר "אמת", ולשלול בחירתם של המצריים. ולזה השיב הרמב"ם שאברהם לא ידע איזה אנשים ישתעבדו בבניו, וידיעתו היתה כללית ולא פרטית, והפרט הזה של מי ומי יהיו המרעים לישראל נשאר בגדר "אפשר", ולא נשללה בחירתם של כל אחד ואחד.

הראב"ד דן בשאלה אחרת, אם הקב"ה גזר שהמצרים ישתעבדו בישראל א"כ על כרחך הכריח אותם לעשות כן, כדי שתתקיים הגזירה. ולמה אם כן נענשו. ולזה תירץ הראב"ד שהקב"ה לא היה צריך להכריח אותם, אלא ידע שהם רשעים ויעשו כן מרצונם.

ואילו הרמב"ן דן למה נחשב השעבוד לעבירה כלל, כיון שהיה בזה קיום רצון ה'. ותירץ שהמצרים לא עשו בשביל לקיים הגזירה, אלא מתוך רוע לב, ולכן נחשב לעבירה אף על פי שנתקיימה על ידי זה גזירתו ורצונו של הקב"ה.

והמדרש שמואל (אבות פ"ג מט"ו, מובא בתוספות יו"ט שם) תירץ שכיון שהקב"ה למעלה מן הזמן לכן ידיעתו את העתיד היא כידעת אדם היודע את ההווה והעבר, שאין ידיעתו סותרת את הבחירה. ובאמת דבריו באו לתרץ שאלה אחרת, שאצלינו מורגש שידיעת העתיד סותרת את הבחירה אבל ידיעת העבר אינה סותרת, משום שהבחירה היא סיבה לידיעה, והסיבה תמיד צריכה להיות קודמת בזמן למסובב. ואם הקב"ה יודע את העתידות ובכל זאת יש בחירה נמצא שידיעתו מסובבת מבחירתו וקדמה המסובב לסיבה. ועל זה תירץ המדרש שמואל שהקב"ה למעלה מן הזמן. אבל לא זו היא שאלת הרמב"ם והראשונים כמבואר בדבריהם. (ונראה שלא הוקשה להרמב"ם שאלה זו, כי הרמב"ם הולך בתפיסת אריסטו

יכסה המצות ויגביה הכוס בידו, ואומר:

וְהִיא שְׁעֵמֶדָה לְאַבֹּתֵינוּ וְלָנוּ שְׁלֹא אֶחָד בְּלֶבֶד עֵמֶד
עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ, אֶלֶּא שְׁבֶכֶל דּוֹר וְדוֹר עוֹמְדִים עָלֵינוּ
לְכַלּוֹתֵנוּ, וְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מְצִילֵנוּ מִיָּדָם.

ניח הכוס מידו ויגלה את המצות

צֵא וּלְמַד מֵהַ בִּיקָשׁ לְבֶן הָאֲרָמִי לַעֲשׂוֹת לַיַּעֲקֹב אָבִינוּ.
שְׁפָרְעָה לֹא גָזַר אֶלֶּא עַל הַזְּכֹרִים וְלְבֶן בִּיקָשׁ לַעֲקוֹר
אֶת הַכֹּל, שְׁנֵאמַר:

שהסיבה יכולה להיות מאוחרת למסובב, כידוע שיטתו שיש סיבה טלאולוגית,
ולמשל העץ סיבה שהאגוז יגדל, שתכליתו להיות עץ.)

שלשה חלקי ההגדה

במשנה (קטז). מבואר שעיקר ההגדה הוא שלשה דברים: א) מתחיל
בגנות ומסיים בשבח, ונחלקו רב ושמואל אם הכונה לעבדים היינו או
מתחילה עובדי ע"ז. (ויש ראשונים שכתבו שאנו עושים כשתי הדעות, אבל
להלן (בענין מתחיל בגנות) יתבאר שדעת הרמב"ם שעושים לגמרי כרב.)
ב) דורש הפרשה של ארמי אובד אבי (פרשת מקרא ביכורים). ג) אמירת
פסח מצה ומרור. ולשון הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ה) שכל שלשה דברים אלה
יחד נקראים "הגדה" - והוא מה שאנו קוראים "מגיד".

ואחר שאמר "מגיד" אומר הלל עד בצאת ישראל ממצרים, ובירושלמי
מבואר הטעם משום ש"המתחיל במצוה אומרים לו מרק", פירוש, כיון
שהתחיל במצוות סיפור יציאת מצרים על כוס שני, לכן גומר המצוה על
ידי אמירת הלל עד בצאת ישראל ממצרים, כי מצוות סיפור יציאת מצרים
כוללת גם להודות ולהלל על הגאולה, כמבואר ברמב"ם בספר המצוות
שכל המרבה בסיפור "ובהלל" הרי זה משובח, ולכן אומר קצת דברי הלל
המדברים מענין יציאת מצרים על כוס שני כדי לגמור מצוות סיפור יציאת
מצרים. אבל עיקר ההלל אומר בסוף אחר גמר אכילת הפסח, משום
ש"הפסח טעון הלל באכילתו" (כלשון המשנה בפסחים צה.).

ונראה, שלא רק בסוף ה"מגיד" אומרים הלל, אלא גם לאחר כל אחד משלשה חלקיו אומר דברי שבח והודיה מעין הלל. והוא, שאחר החלק של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", אומר "והיא שעמדה לאבותינו ולנו", והם דברי שבח והלל - וראיה לדבר ממה שמגביהים או את הכוס משום שאין אומרים שירה אלא על היין (ודומה למה שכתב הטור שמגביהים הכוס כשאומר הלל בסוף מגיד).

וכן אחר שגמר לדרוש פרשת ארמי אובד אבי, אומר "כמה מעלות טובות למקום עלינו אילו הוציאנו ממצרים...", וגם זה דברי שבח והלל.

ואחר אמירת פסח מצה ומרור והשלמת מגיד כולו אומר הלל ממם עד בצאת ישראל ממצרים.

אלא שצריך עיון לפי זה למה אין מגביהים את הכוס גם כשאומרים "כמה מעלות טובות... אילו הוציאנו...", ומאי שנא מ"והיא שעמדה" שמגביהים הכוס לאמירתה.

עוד יש לעיין, כי בנוסח ההגדה של הרמב"ם לא מופיע הקטע של "כמה מעלות טובות... אילו הוציאנו..." כלל, ואילו הקטע של "והיא שעמדה" מופיע גם אצלו, ולפי נוסחתו נמצא שאין דברי שבח והודיה אחר החלק השני של ההגדה, רק אחר החלק הראשון והשלישי. ונראה משום שהפרשה של ארמי אובד אבי עצמה היא כבר שבח והודיה, שהרי היא פרשת מקרא ביכורים, וכמו שביארנו לעיל שלכן בחרו בפרשה זו דוקא ולא במקראות של חומש שמות, כי מצוות סיפור יציאת מצרים היא לספר דרך שבח והודיה. ולכן אין צריך דברי שבח אחרים לאחריה.

ונראה שלכן גם לא נהגו להגביה את הכוס לאמירת "כמה מעלות טובות... אילו הוציאנו...", כי בעצם אין צריך לדברי שבח והלל אחרים אחרי פרשת ארמי אובד אבי, שהיא עצמה שבח והודיה. (ואפשר שאינו אלא תוספת מאוחרת, כמו שאנו רואים שהרמב"ם לא הזכירו.) ואילו בשעת אמירת הפרשה של ארמי אובד עצמה ודאי אין להגביה את הכוס שאם כן יצטרכו לכסות המצות, והרי מה שדורשים הפרשה של ארמי אובד אבי הוא מעיקר ההגדה, ואנו מקפידים לומר ההגדה על המצה, כדעת הטור (סי' תע"ג) ורבינו דוד (פסחים קיד.), משום לחם שעונים עליו דברים הרבה, ולקיים "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", כמו שביארנו לעיל.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

במשנה (קטז). מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה. ובגמרא שם נחלקו רב ושמואל מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו. והנה בגמרא אינו מבואר אם נחלקו גם במהות הסיום בשבח, אבל הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ד) כתב וז"ל וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח עכ"ל.

ומבואר שהסיום בשבח של "מתחילה עע"ז היו אבותינו" הוא "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". והסיום בשבח על "עבדים היינו" הוא סיפור הניסים והנפלאות ע"י שדורש הפרשה כולה.

וקשה שא"כ דרשת הפרשה של ארמי אובד אבי היא הסיום בשבח של שמואל, אבל לרב יש סיום אחר בשבח, והרי במשנה מפורש שדורש פרשת ארמי אובד אבי ואיך יעלה זה לרב. ואם נפשך לומר דרב ושמואל לא פליגי (וכ"כ הריטב"א) א"כ למה המשנה הזכירה הסיום בשבח של שמואל ולא של רב.

ומאיך אם רב ושמואל פליגי למה הרמב"ם פסק כדברי שניהם ומשמע שאי"ז מנהג בעלמא אלא כך שורת הדין שצריך לעשות כדברי שניהם ומנין למד כן.

עוד קשה למה אנו מרחיקים את ה"מתחיל בגנות" של שמואל - דהיינו עבדים היינו - לסיום בשבח שלו, שהוא דרשת הפרשה כולה.

ועוד קשה למה הרמב"ם כאן הקדים המתחיל בגנות של מתחילה עע"ז, בעוד שלמעשה כשאומרים ההגדה מקדימים לומר עבדים היינו, וכן בנוסח הגדה של הרמב"ם הוא כן.

אכן באמת נראה שמה שכתב הרמב"ם "והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה" קאי לא רק על הסיום בשבח אלא גם על המתחיל בגנות, שהרי בפרשת ארמי אובד אבי כלול גם סיפור העבודות

וכל הרעה שגמלונו, ואדרבא סיפור הרעה שגמלונו הוא בפרשת ארמי אובד אבי דוקא ולא ב"עבדים היינו" שאנו אומרים בתחילת ההגדה. ומה שכתב הרמב"ם "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים..." אין כונתו שאומר לשון זה ממש, אלא מודיע הענין שהעבירו אותנו, ומספר כל הרעה שגמלונו שהרעו לנו ונתנו עלינו עבודה קשה, ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו בדם ואש ותמרות עשן. "והוא" - הן הגנות והן השבח - ע"י שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה.

ולפי זה רב ושמואל נחלקו בביאור מה שאמרה המשנה שמתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש כל הפרשה כולה. שלשמואל הוא דבר אחד ופרושי קא מפרש, כי דרשת הפרשה היא ההתחלה בגנות והסיום בשבח. אבל לרב המשנה תרתי קאמר, שמתחיל בגנות של מתחילה עע"ז היו אבותינו ומסיים בשבח שקרבנו המקום לעבודתו, ואח"כ דורש פרשת ארמי אובד אבי. והרמב"ם פסק לגמרי כרב, שמתחיל בגנות של מתחילה עובדי ע"ז ומסיים בשבח שעכשיו קרבנו לעבודתו, ואח"כ מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות כו' ע"י שדורש פרשת ארמי אובד אבי. וסדר הרמב"ם הוא סדר המשנה לפי רב, והוא גם הסדר שלנו, שתחילה מתחיל בגנות ומסיים בשבח של מתחילה עע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו כו', ואח"כ דורש פרשת ארמי אובד אבי.

אבל "עבדים היינו" שאומרים בתחילת ההגדה אינו ענין ל"מתחיל בגנות" של המשנה, אלא הוא דברי הקדמה, ועיקר ההדגשה בזה הוא מה שאומרים שאילו לא הוציאנו הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובנ"ב משועבדים היינו לפרעה במצרים, שלכן הסיפור נוגע לנו, וכן מאריך בשאר דברי הקדמה שאפילו כולנו חכמים ונבונים מצוה עלינו לספר, ושצריך לספר לבנים כל אחד על פי דרכו, ושזמן הסיפור הוא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו. אבל עיקר ההגדה מתחיל עם מתחילה עע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, שזהו מתחיל בגנות ומסיים בשבח כרב, ואח"כ דרשת הפרשה כולה, כסדר המשנה והרמב"ם.

צא ולמד

"צא ולמד" הוא לשון הבאת ראיה, ונמשך למה שאמר לפני כן שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו. וצא ולמד מדור ראשון כל כנסת ישראל, דהיינו יעקב ובניו, שעמד עליהם לבן לעקור את הכל. ופיסקה זו באה לגשר בין סיום החלק הראשון של מגיד (מתחיל בגנות ומסיים בשבח)

אַרְמֵי אֲבֹד אָבִי, וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וַיְגַר שָׁם בְּמַתֵּי מַעֲטָה,
וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל, עֲצוּם וְרַב.

ספרי פרשת כי תבא

וַיֵּרֶד מִצְרַיִם - אָנוּס עַל פִּי הַדְּבָר.

וַיְגַר שָׁם - מִלְּמַד שֶׁלֹּא יֵרֵד יַעֲקֹב אָבִינוּ לְהִשְׁתַּקֵּעַ
בְּמִצְרַיִם אֲלֵא לְגוֹר שָׁם, שְׁנַאֲמֹר: וַיֹּאמְרוּ אֵל פְּרַעֲה, לְגוֹר
בְּאַרְץ פְּאָנֹו, כִּי אֵין מְרַעַה לְצֹאן אֲשֶׁר לְעַבְדֶּיךָ, כִּי כָבֵד
הָרַעַב בְּאַרְץ פְּנֵעַן. וְעַתָּה יֵשְׁבוּ נָא עַבְדֶּיךָ בְּאַרְץ גִּשְׁוֹן.

לבין החלק השני של מגיד (לדרוש הפרשה של מקרא ביכורים שבו מודים להקב"ה שהוציאנו ממצרים). כי החלק הראשון הסתיים ב"והיא שעמדה... אלא שבכל דור ודור... והקב"ה מצילנו מידם", שהם דברי הלל ושבח אחר החלק של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", שהוא החלק הראשון של ההגדה וכמו שביארנו, והחלק השני הוא לדרוש פרשת "ארמי אובד אבי". ובעל ההגדה מקשר ביניהם - כי צא ולמד שבכל דור ודור עומדים עלינו לכולותינו, שהרי ארמי אובד אבי, היינו לבן שביקש לעקור את הכל.

למה קבעו ההגדה על מקרא ביכורים

כאן מתחיל החלק השני של מגיד, לדרוש בפרשת מקרא ביכורים. וכבר ביארנו שבחרו לדרוש בפרשה זו דוקא, משום שעיקר מצוות סיפור יציאת מצרים בליל זה לספר הנס דרך שבח והודיה, וזהו עיקר ההבדל בין מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח לבין מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום. וכן הוא בפרשה זו, שהמביא ביכורים משבח ומודה על שהוציאנו ממצרים ונתן לנו ארץ זבח חלב ודבש ועכשיו מביא מראשית פרי האדמה כו'.

ולעיל (בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן) הבאנו דברי הרמב"ן בספר המצוות (בשכחת העשין, מצ' ברכת התורה) שהביא ראיה שברכת התורה היא מצוה בפני עצמה ואין לכוללה במצוות תלמוד תורה, ממה

בְּמַתִּי מֵעַט - כִּמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ
מִצְרַיִמָּה, וְעַתָּה שָׁמַךְ יי אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב.

וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי - מְלִמְד שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מְצַיִנִים שֵׁם.

גְּדוֹל, עֵצוּם - כִּמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ
וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמָאֵד מְאֹד, וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם.

וְרֹב - כִּמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: רַבְּבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךָ, וַתִּרְבֵּי
וַתִּגְדְּלֵי וַתִּבְאֵי בַעֲדֵי עַדָּיִים, שָׁדִים נִכְנּוּ וַשְּׁעָרַי צִמְחוּ,
וְאֵת עַרְס וְעָרִיָּה. וְאָעֵבְרוּ עָלֶיךָ וְאָרְאֶךָ מִתְּבוֹסֶסֶת
בְּדַמְיֶךָ, וְאָמְרוּ לְךָ בְּדַמְיֶךָ חַיִּי, וְאָמְרוּ לְךָ בְּדַמְיֶךָ חַיִּי.

שאינן מצוות מקרא ביכורים נכללת במצוות הבאת ביכורים, וכן אינן מצוות
סיפור יציאת מצרים נכללת במצוות פסח מצה ומרור. ומשמע שסובר
הרמב"ן שהמחייב של סיפור יציאת מצרים הוא פסח מצה ומרור, דוגמת
מה שהמחייב של מקרא ביכורים הוא הבאת ביכורים והמחייב של ברכת
התורה היא תלמוד תורה. ולפי זה יש להוסיף טעם למה בחרו בפרשת
מקרא ביכורים דוקא, כי באמת מצוות סיפור יציאת מצרים דומה במהותה
למצוות מקרא ביכורים, שבשניהם יש מצוה להודות על יציאת מצרים
בשעת עשיית מצוה.

בדמיון חי

הנביא מדמה יציאת מצרים ללידה. וחז"ל מפרשים ששני הדמים
המזוכרים כאן הם דם פסח ודם מילה, והם דמי הלידה של כנסת ישראל.
כי לידה היא תהליך של ניתוק. גם עובר יש לו חיות אבל היא מכח חיות
האם. כשהאם יושבת על המשבר מתנתקת חיות הולד מחיות האם (עי'
רא"ש ערכין ז.). וגם בזמן יציאת מצרים ישראל היו מעורים בתרבות
מצרים, והיו צריכים להתנתק, וזה היה על ידי דם מילה, שהוא סימן
ההבדל בין ישראל לבין העמים, וע"י דם פסח, ששחטו הע"ז של מצרים.

וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו הַמְצָרִים וַיַּעֲנוּנוּ, וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה.

וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו הַמְצָרִים - כְּמָה שְׁנֵאמַר: הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה, וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שְׁנֵאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ, וְעָלָה מִן הָאָרֶץ.

וַיַּעֲנוּנוּ - כְּמָה שְׁנֵאמַר: וַיִּשִׁימוּ עָלָיו שְׂרֵי מַסִּים לְמַעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם. וַיִּבֶן עָרֵי מְסֻכּוֹת לַפְּרֹעָה. אֵת פְּתֵם וְאֵת רַעֲמִיס.

וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה - כְּמָה שְׁנֵאמַר: וַיַּעֲבֹדוּ מְצָרִים אֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ.

בעבודה קשה, בקושיא

על הפסוק: וימררו את חייהם בעבודה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבודה בשדה, איתא בזוהר (פ' בראשית): בעבודה קשה - בקושיא, בחומר - בק"ו, ובלבנים - בלבון הלכתא, ובכל עבודה בשדה - דא ברייתא, את כל עבודתם - דא משנה. שמעתי הביאור בזה, על פי דברי הגמרא (נדה כד:): צורבא מרבנן דאמר מילתא לימא ביה טעמא דכי מדכרי לה מדכר. וכתב החתם סופר שזו מידה בתורה שמי שקשה לו לזכור דבר יחדש בו חידושי תורה ועל ידי זה יזכור. והנה כשירדו למצרים שלח יהודה לפניו ופירש רש"י לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה. אבל כשגבר קושי השעבוד והיתה סכנה שתשתכח תורה, אז התגברו בפלפול שעל ידי זה תתקיים, וזהו וימררו את חייהם - בקושיא כו'.

והנה ככל החזון הזה ראינו במשך שנות הגלות שדוקא במקום שהגלות היתה יותר קשה שם התגברו בכח פלפולה של תורה ביותר. התוספות נכתבו בזמן מסעי הצלב, הש"ך בזמן גזירת ת"ח ת"ט, פריחת התורה בולוויץ ובנותיה בזמן שלטון הצאריסטי היותר אכזרי, ובכל אותן תקופות קשות התקיימו דברי המדרש הנ"ל: וימררו את חייהם בעבודה קשה - בקושיא, בחומר - בק"ו, ובלבנים - בלבון הלכתא.

וּנְצַעַק אֵל יי אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ, וַיִּשְׁמַע יי אֶת קִלְנוּ,
וַיֵּרָא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמַלְנוּ וְאֶת לַחְצָנוּ.

וּנְצַעַק אֵל יי אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ - כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר: וַיְהִי בַיָּמִים
הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם, וַיֵּאֱנָחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן
הָעֲבֹדָה וַיִּזְעָקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה.

וַיִּשְׁמַע יי אֶת קִלְנוּ - כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר: וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת
נַאֲקָתָם, וַיִּזְכּוֹר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם, אֶת
יַצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב.

וַיֵּרָא אֶת עֲנִינוּ - זו פְּרִישׁוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר:
וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים.

וְאֶת עֲמַלְנוּ - אֵלֹו הַבְּנִיִּים. כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר: כָּל הַבֶּן הַיְלֹוֹד
הַיָּאֲרָה תִשְׁלִיכֶהוּ וְכֹל הַבֵּת תַּחֲיוֹן.

וְאֶת לַחְצָנוּ - זו הַדְּחָק, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר: וְגַם רֵאִיתִי אֶת
הַלַּחֲץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לַחְצִים אֹתָם.

וַיִּזְעָאנוּ יי מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבִזְרַע נְטוּיָה,
וּבְמִרְאָה גָדֹל, וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתֵּיִם.

וַיִּזְעָאנוּ יי מִמִּצְרַיִם - לֹא עַל יְדֵי מִלְאָךְ, וְלֹא עַל יְדֵי
שָׂרָף, וְלֹא עַל יְדֵי שְׁלִיחַ, אֲלָא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּכַבּוּדוֹ

קידוש הבתים והבכורות

"כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה, ביום הכותי כל בכור
בארץ מצרים הקדשתי אותם לי" (במדבר ח' י"ז).

ידועה השאלה הרי במכת בכורות לקו גם הבכורות מן האב, שלכן אין בית אשר אין שם מת (שמות י"ב ל', עיין פרש"י שם), ואם כן למה קדושת בכורה היא רק בבכור מן האם.

והג"ר עקיבא איגר תירץ שהבכורות מן האם הוכו ע"י המלאך המשחית, ובוזה היה צריך הצלה מיוחדת לבכורי ישראל שכיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים. אבל הבכורות מן האב מתו ע"י הקב"ה בעצמו - "אני ולא מלאך" - שהרי רק הוא יכל להבחין בין טיפה לטיפה, ובוזה לא היה צריך שום הצלה מיוחדת לבכורי ישראל.

ונראה להוסיף בזה, כי הנה מצינו קרבן בלי בהמה, כמנחות ונסכים, וגם מצינו קרבן ללא בית המקדש, שהרי היו קרבנות בבמה, אבל קרבן ללא מזבח אי אפשר כלל, וזהו מעצם גדר קרבן. ואם כן צריך להבין איזה מזבח היה כשעשו את הקרבן פסח.

אכן חז"ל אמרו (פסחים צו.) ששלש מזבחות היו להם במצרים, והם המשקוף ושתי המזוזות. והדברים צריכים ביאור, איך המשקוף והמזוזות של הבתים נעשו מזבח.

הנה אף שלקו עשר מכות, אבל היציאה היתה ע"י מכת בכורות, ובוזה נתקיים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי. ואמרו חז"ל (ילקוט שמות רל"ט) שהיה דומה להשמטת עובר ממעי אמו, כי כל כך היו מחוברים למצרים, כמבואר במקראות ביחזקאל. וזה היה ענין ה"פסיחה" - אשר פסח - והרי לכאורה לשון פסיחה לא שייך אלא בדבר הנעשה בזה אחר זה, ופוסח על אחד, אבל כאן הוכו כולם כאחד, אלא שבני ישראל לא הוכו, ואיך שייך על זה לשון "פסיחה". אלא שענין הפסיחה היתה שכולם היו צריכים ללקות, כי היו ישראל מחוברים למצרים, והפסיחה היתה מה שנבדלו ולא לקו בתי בני ישראל, וזהו עצם ההבדלה של לקיחת גוי מקרב גוי, שעל ידי הפסיחה לקח את בני ישראל לעצמו, והובדלו על ידי זה ממצרים.

וקדושה חלה בדבר שניכר שמייוחד להקב"ה. אמנם כל הארץ שלו, אבל במקום שיש גילוי לעין כל שדבר זה שייך להקב"ה, הרי הוא קדוש.

וההיכר כאן היה בבכורות עצמם, שלא לקו בכורי בני ישראל. אבל זה היה בבכורות מן האם דוקא, כי מה שהבכורות מן האב מתו לא היה ניכר לשום אדם, שרק הקב"ה יכול להבחין בין טיפה לטיפה. אלא שהיה

וּבְעֶצְמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: וְעִבְרֹתַי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה,
וְהִפִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה,
וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֹשֶׂה שְׁפָטִים. אֲנִי יי.

וְעִבְרֹתַי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה - אֲנִי וְלֹא מִלֶּאֱדָם
וְהִפִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם - אֲנִי וְלֹא שֶׁרֶף
וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֹשֶׂה שְׁפָטִים - אֲנִי וְלֹא הַשְּׁלִיחַ
אֲנִי יי - אֲנִי הוּא וְלֹא אֲחֵר.

בְּיַד חֲזָקָה - זו הַדְּבָר, כִּמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: הִנֵּה יַד יי הוֹיָה
בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה, בְּסוּסִים, בְּחֻמּוֹרִים, בְּגַמְלִים, בְּבָקָר
וּבִצְאָן, דָּבָר כְּבִד מְאֹד.

וּבְזוּרַע נְטוּיָה - זו הַחֶרֶב, כִּמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: וַחֲרַבּוּ שְׁלוּפָה
בִּידוֹ, נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלַיִם.

וּבְמִרְא גָדֹל - זו גְּלוּי שְׂכִינָה, כִּמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: אוּ הַנֶּסֶף
אֱלֹהִים לָבֵא לְקַחַת לוֹ גּוֹי מִקְרֵב גּוֹי בְּמִסַּת בְּאֵתֶת
וּבְמוֹפְתִים, וּבְמִלְחָמָה וּבִיד חֲזָקָה וּבְזוּרַע נְטוּיָה, וּבְמִרְאִים

ניכר על כל פנים שאצל מצרים "אין בית אשר אין שם מת", ואצל בני ישראל לא מתו.

נמצא שההיכר של הפסיחה והקדושה שחלה על ידה היה בשני דברים:
בבכורות מן האם (שראו כולם שאצל המצרים לקו הבכורות מן האם,
ואצל ישראל לא מתו), ובבתים (שראו שאצל המצרים אין בית אשר אין
שם מת, ואילו בבתי בני ישראל לא בא המשחית כלל).

ובשני אלה חלה הקדושה: בבכורות מן האם, שנתקדשו בקדושת
בכורה, ובבתים, שנתקדשו בקדושת מזבח.

ולכן המשקוף ושתי המזוזות שהם פתח הבית היתה להם קדושת מזבח
לקרבן פסח. ובנתינת הדם נועדו לפסיחה ועל ידי זה נתקדשו.

גְּדֹלִים, כָּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יי אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם
לְעֵינֶיךָ.

וּבְאֵתוֹת - זֶה הַמַּטָּה, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר: וְאֵת הַמַּטָּה הַזֶּה
תִּקַּח בְּיָדְךָ, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֵת הָאֵתוֹת.

וּבְמִפְתֵּי - זֶה הַדָּם, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר: וְנָתַתִּי מוֹפְתִים
בְּשָׂמִים וּבְאַרְץ.

ישפוך ג' פעמים מהכוס

דָם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֵשֶׂן.

דָּבָר אַחֵר: בְּיַד חֲזֹקָה - שְׂתִים, וּבְזֹרַע נְטוּיָה - שְׂתִים,
וּבְמִרְא גְּדֹל - שְׂתִים, וּבְאֵתוֹת - שְׂתִים, וּבְמִפְתֵּי -
שְׂתִים. יָלוּ עֶשֶׂר מִכּוֹת שֶׁהֵבִיא הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל
הַמִּצְרַיִם בְּמִצְרַיִם, וְאֵלוּ הֵן:

ישפוך י' פעמים מהכוס:

דָם צְפֹרְדַּע פְּנִים עָרוֹב דָּבָר שְׁחִין בָּרֵד אַרְבֵּה

חֲשֶׁךְ מִכַּת בְּכוֹרוֹת

את אשר הותיר הברד

במכת ארבה מדגישה התורה כמה פעמים שאכלו את אשר הותיר הברד. ואם כן היתה מכת ארבה השלמה למכת ברד. עוד יש דבר מיוחד במכת ארבה, שעד עכשיו אמר לו משה שלח את עמי, אבל במכת ארבה אמר לו "עד מתי מאנת ליענות מפני, שלח..." (שמות י' ג'). וביאר הגרי"ז על פי דברי הרמב"ם (ריש הל' תענית) שאם באה צרה ואומרים מקרה הוא - זה גורם לצרה שתוסיף, וזהו בחמת קרי - בחמת אותו קרי. ומבאר הגרי"ז שעד כאן נענש פרעה על עצם השעבוד אבל כאן נענש על שאמר מקרה הוא ומיאן להכנע, את"ד הגרי"ז. ומעתה יש לבאר מה שכאן מכה זו של ארבה היתה באופן זה שהשלימה את מכת ברד הקודמת, כי היתה

רַבִּי יְהוּדָה הִיָּה נוֹתֵן בָּהֶם סַמָּנִים:

ישפוך ג"פ מהכוס

דְּצִיךְ עַד"ש בְּאַח"ב.

ממלאים את הכוס

מכילתא בשלח (פרשה ו)

רַבִּי יוֹסִי הַגְּלִילִי אוֹמֵר: מִנֵּין אֶתָּה אוֹמֵר שְׁלָקוּ הַמִּצְרִים
בְּמִצְרַיִם עֶשֶׂר מִכּוֹת וְעַל הַיָּם לָקוּ חֲמִשִּׁים מִכּוֹת,
בְּמִצְרַיִם מָה הוּא אוֹמֵר, וַיֹּאמְרוּ הַחֲרֻטָּמִם אֶל פְּרַעֲזָה:
אֶצְבַּע אֱלֹהִים הִיא, וְעַל הַיָּם מָה הוּא אוֹמֵר, וַיֵּרָא

בבחינת "גורם לצרה שתוסיף", שעל ידי שלא הכיר שהברד היה מיד ה' גרם שבא הארבה והשלים את מלאכת הברד.

דְּצִיךְ עַד"ש בְּאַח"ב

הענין נראה לי, כי סיפור יציאת מצרים הוא מענין תלמוד תורה, שכמו שבתורה נאמר ושננתם לבניך, כך בסיפור יציאת מצרים נאמר והגדת לבנך. כי הנסים של יציאת מצרים הם פינות האמונה והם גופי תורה.

וידוע מה שכתוב בספרים שהעשר מכות היו מקבילות לעשרת הדברות. (ובשפת אמת כתב דבר נפלא, שהעשר מכות עם השלשה סימנים של ר' יהודה עם הששים מכות שמנה ר' יוסי הגלילי (עשר במצרים וחמישים על הים) עם המאתיים וארבעים שמנה ר' אליעזר (ארבעים במצרים ומאתיים על הים) עם השלש מאות שמנה ר"ע (חמישים במצרים ומאתיים על הים) עולים סך הכל תרי"ג.) כי נסי יציאת מצרים היו בגדר תורה.

ולכן כמו שאמרו בגמרא (עירובין נד:) "הציבו לך ציונים - עשה ציונים (סימנים) לתורה", אשר על כן כל סוגיא בש"ס או קבוצה של סוגיות מתחילה בסימנים, כי כך היא צורת מסירת תורה - הוא הדין המסירה של נסי יציאת מצרים צריכה להיות באותה צורה, כי היא כמסירת התורה עצמה. ולכן ר' יהודה היה נותן בהם סימנים.

יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יי בְּמִצְרַיִם, וַיִּירָאוּ
הָעַם אֶת יי, וַיֵּאֱמִינוּ בַּיי וּבְמִשְׁחָה עֲבָדוֹ. כִּמָּה לָקוּ
בְּאַצְבָּע, עָשָׂר מַכּוֹת. אָמור מַעֲתָה: בְּמִצְרַיִם לָקוּ עָשָׂר
מַכּוֹת וְעַל הַיָּם לָקוּ חֲמִשִּׁים מַכּוֹת.

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: מִנֵּן שָׁפַל מָכָה וּמָכָה שֶׁהֵבִיא הַקָּדוֹשׁ
בְּרוּךְ הוּא עַל הַמִּצְרַיִם בְּמִצְרַיִם הֵיחָה שֶׁל אַרְבַּע מַכּוֹת,
שֶׁנֶּאֱמַר: יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ, עֲבָרָה וְזַעַם וְצָרָה, מִשְׁלַחַת
מִלְאֲכֵי רָעִים. עֲבָרָה - אַחַת, וְזַעַם - שְׁתֵּים, וְצָרָה -
שְׁלֹשׁ, מִשְׁלַחַת מִלְאֲכֵי רָעִים - אַרְבַּע. אָמור מַעֲתָה:
בְּמִצְרַיִם לָקוּ אַרְבָּעִים מַכּוֹת וְעַל הַיָּם לָקוּ מֵאַתֵּים
מַכּוֹת.

ניסים שנעשו על ידי משה רבינו

זהו המקום היחידי בהגדה שמזכירים את משה רבינו. ויש לעיין ממש"כ הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ב) שלבן החכם מודיעים הניסים שנעשו "על ידי משה רבינו", ומשמע שזה מעיקר הסיפור. אכן נראה שכונת הרמב"ם שם לא לתוכן הסיפור אלא לדרגת האימות והידיעה, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה השריש שיש חילוק בין האימות של נבואת משה לבין האימות של שאר הנביאים, ששאר נביאים נבואתם מתאמתת ע"י נתינת אות, והמאמין על פי אות יש בלבו דופי שמא בלט או בכישוף היה, אבל משה רבינו האמינו בו מפני מעמד הר סני, והיא אמונה מוחלטת. והנה הניסים של יציאת מצרים הם פינות הדת, ויש מצוה למסרם לדורות, כמש"כ והגדת לבניך גו', כמו שיש מצוה למסור התורה לדורות, כמש"כ ושננתם לבניך. ולכן מדגיש הרמב"ם שניסים אלה נעשו ע"י משה רבינו, ולכן יש בהם דרגת האימות של התורה עצמה.

ומדוייק שהמקום היחידי בהגדה שמזכירים את משה רבינו הוא כאן,
לענין מה שהאמינו בו.

רְבִי עֲקִיבָא אָמַר: מִנֵּין שְׁפַל מִפָּה וּמִפָּה שֶׁהֵבִיא הַקָּדוֹשׁ
 בְּרוּךְ הוּא עַל הַמְצָרִים בְּמִצְרַיִם הִיְתָה שֶׁל חָמֵשׁ מִכּוֹת,
 שֶׁנֶּאֱמַר: יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ, עֲבָרָה וְזַעַם וְצָרָה, מִשְׁלַחַת
 מִלְּאֲכֵי רָעִים. חֲרוֹן אַפּוֹ- אַחַת, עֲבָרָה - שְׁתַּיִם, וְזַעַם
 - שְׁלוֹשׁ, וְצָרָה - אַרְבַּע, מִשְׁלַחַת מִלְּאֲכֵי רָעִים - חָמֵשׁ.
 אָמַר מֵעַתָּה: בְּמִצְרַיִם לָקוּ חֲמִשִּׁים מִכּוֹת וְעַל הַיָּם לָקוּ
 חֲמִשִּׁים וּמֵאֲתַיִם מִכּוֹת.

בְּמָה מַעֲלוֹת טוֹבוֹת לְמָקוֹם עָלֵינוּ:

- דִּינּוּ. אֵלּוּ הוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא עָשָׂה בָּהֶם שְׁפָטִים,
- דִּינּוּ. אֵלּוּ עָשָׂה בָּהֶם שְׁפָטִים, וְלֹא עָשָׂה בְּאֱלֹהֵיהֶם,
- דִּינּוּ. אֵלּוּ עָשָׂה בְּאֱלֹהֵיהֶם, וְלֹא הָרַג אֶת בְּכוֹרֵיהֶם,
- דִּינּוּ. אֵלּוּ הָרַג אֶת בְּכוֹרֵיהֶם וְלֹא נָתַן לָנוּ אֶת מְמוֹנָם,
- דִּינּוּ. אֵלּוּ נָתַן לָנוּ אֶת מְמוֹנָם וְלֹא קָרַע לָנוּ אֶת הַיָּם,

דִּינּוּ

כבר כתבנו לעיל שמה שקבעו לדרוש הפרשה של ארמי אובד אבי דוקא, הוא משום שהחיוב בליל פסח הוא לספר ביציאת מצרים דרך הודיה. ולכן דורשים הפרשה של ארמי אובד אבי, ששם הוא המקום היחידי בתורה שבא הסיפור של יציאת מצרים דרך שבח והודיה. אלא שלכאורה יש לעיין, שהרי עיקר ההודיה שבפרשה זו היא מה שכתוב בסופה: "ויביאנו אל המקום הזה... ארץ זבח חלב ודבש... ועתה הבאתי את ראשית פרי האדמה...", וכל זה אין אנו אומרים בליל פסח, שאינו ענין ליציאת מצרים, ואם כן במה הוא נחשב אצלנו דרך הודיה.

ולזה קבעו פיוט זה כאן, לומר שגם אילו הוציאנו ממצרים לחוד גם כן דיינו להללו ולשבחו, ולכן גם מה שאנו אומרים ארמי אובד אבי... ויוציאנו... - אף שאין אנו מגיעים ל"ויביאנו אל המקום הזה" - נחשב שפיר דרך שבח והודיה.

אֱלוֹ קָרַע לָנוּ אֶת הַיָּם וְלֹא הֶעֱבִירָנוּ בְּתוֹכוֹ בְּחֶרֶבָה, דִּינֹו.
אֱלוֹ הֶעֱבִירָנוּ בְּתוֹכוֹ בְּחֶרֶבָה וְלֹא שָׁקַע צָרָנוּ בְּתוֹכוֹ, דִּינֹו.

מה מעבדות לחירות אמרינן שירה

כתב הבית יוסף (סי' ת"צ) בשם שבלי הלקט שהטעם שאין אומרים הלל שלם כל ז' ימי הפסח הוא על פי המדרש שביקשו מלאכי השרת לומר שירה ואמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. וכן הוא בילקוט שמעוני (אמור תרנ"ד). (וצ"ל דמש"א בסנהדרין לט: שהוא אינו שש אבל אחרים משיש, היינו שמחה בעלמא, אבל א"א לומר שירה במקום שהוא אינו שש, וכמו שלא נתן למלאכי השרת לומר שירה לפניו.)

(ואף שבגמרא (ערכין י:)) לכאורה מבואר טעם אחר, שאין אומרים הלל שלם בפסח כ"א ביום ראשון משום שאינו חלוק בקרבנות, כבר ביאר על נכון הישועות יעקב כי בגמרא (שם) מבואר שיש שני מחייבים בהלל: קדושת היום שאסור בעשיית מלאכה, ומה שאירע בו נס. וטעם הגמרא שאינו חלוק בקרבנותיו בא לבאר למה אין לומר הלל כל ימי הפסח מחמת קדושת היום. אבל עדיין היה לנו לומר הלל בשביעי של פסח מחמת הנס של קריעת ים סוף. ולזה צריך לטעם זה של מעשי ידי טובעים בים. וצריך לפרש שמה שכתבו הב"י והילקוט למה אין אומרים "כל ז' ימי הפסח" שהכונה לשאול למה אפילו ביום ז' אין אומרים.)

וקשה שהרי בני ישראל אמרו שירה בשעת קריעת ים סוף, ועל כרחק משום שכיון שניצולו שפיר יכלו לומר שירה, ואם כן גם אנו נאמר שירה מאותו הטעם. ודוחק לחלק בין ישראל שניצולו באותה שעה לבינינו, שהרי חייבים גם אנו לראות את עצמינו כאילו יצאנו עמהם.

ועוד הרי מנהג קדמון לומר שירת אז ישיר בפסוקי דזמרה, ולמה אין בזה משום מעשי ידי טובעים בים. ובאמת המנהג לומר אז ישיר קשה גם מצד אחר, שהרי אמרו (שבת קיח:)) שהאומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, וביארו ראשונים משום שמראה כאילו אין להודות אלא על הניסים הגלויים. והרי גם אז ישיר הוא שירה על נס גלוי ואיך אומרים אותו בכל יום.

ונקדים דברי הגמרא (מגילה יד.) מ"ח נביאים וז' נביאות עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אלא מקרא מגילה...

מאי דרוש... ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. היינו, שהיתה להם רשות לתקן קריאת המגילה, בהתבסס על הקל וחומר שדרשו ממה שציוותה תורה לומר שירה על היציאה מעבדות מצרים לחירות. ויש לעיין לאיזו שירה מתכוונת הגמרא.

ורש"י פירש שביציאת מצרים אמרו שירה על הים. והקשה הטורי אבן, הרי לא היתה שירה זו מצוה לדורות, ואיך נלמד ממנה ק"ו לקריאת המגילה שהיא מצוה לדורות. ולכן פירש הטורי אבן שכונת הגמרא להלל של ליל הסדר. ולכאורה רש"י שלא היה ניחא לו בפירוש זה משום שזה אינו אלא דין דרבנן, והגמרא הרי מבקשת ללמוד ק"ו משירה דאורייתא.

והנה לפי פירושו של רש"י מבואר מדברי הגמרא שהשירה שאמרו על הים היתה על מה שיצאו מעבדות לחירות, כלשון הגמרא "מה מעבדות לחירות אמרינן שירה", ולא על הנס של קריעת ים סוף עצמו. ומקומו הוא מוכח, שאילו היתה השירה מחמת הנס של קריעת ים סוף איך אפשר היה ללמוד מזה ק"ו לקריאת מגילה. ועל כרחק, שהשירה לא היתה על הנס, אלא על היציאה מעבדות לחירות. ויש לבאר, שעל הנס של קריעת ים סוף לא אמרו שירה, כי מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. רק אמרו שירה על שיצאו מעבדות לחירות.

ושמא תשאל, כיון שהמחייב לומר שירה היה מה שיצאו מעבדות לחירות, אם כן למה המתינו עד שעת קריעת ים סוף. ועוד, הרי כל השירה מדברת מענין המאורעות של קריעת ים סוף, ולא על יציאתם מעבדות לחירות. אבל התירוץ פשוט, כי בקריעת ים סוף כתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו, הרי שעד אותה שעה היה חסרון בשלימות אמונתם, שעדיין חששו שפרעה יחזירם. ורק אחרי קריעת ים סוף כשראו את מצרים מת על שפת הים האמינו בה' בשלימות וידעו שאין מידו מציל ואמרו שירה על יציאתם מעבדות לחירות עולם. וכיון שהגיעו להכרה זו על ידי קריעת ים סוף לכן תוכן השירה כולו הוא מדבר מענין קריעת ים סוף. ומכל מקום עצם המחייב של השירה היה יציאתם מעבדות לחירות, כדברי רש"י, ושפיר למדים ק"ו שמה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן.

וניחא מעתה קושיית הטורי אבן על פירוש רש"י, איך למדים קריאת המגילה לדורות משירת הים שלא היתה אלא לשעה. כי באמת מה שאמרו שירה על הים לא היתה מצוות שעה בלבד אלא מצוה לדורות לומר

שירה על יציאתינו מעבדות לחירות. אלא שלדורות אנו אומרים את השירה הזאת על היציאה מעבדות לחירות בליל ט"ז כשגומרין את ההלל בליל הסדר, שזוהי השירה על שיצאנו מעבדות לחירות. אלא שרש"י נקט שירת הים משום שזהו המקור בתורה שצריך לומר שירה על היציאה מעבדות לחירות.

נמצא שדברי רש"י ודברי הטורי אבן משלימים זה את זה, כי שירת הים מהוה המקור לחיוב אמירת שירה על יציאתינו מעבדות לחירות, והיא מצוה לדורות, ומתקיימת אצלינו בליל הסדר.

ומעתה מבואר איך יכלו ישראל לומר שירה על הים, אף שהקב"ה השתיק את המלאכים בטענת מעשי ידי טובעים בים. כי השירה של בני ישראל התחייבה לא מחמת הנס של קריעת ים סוף אלא מחמת היציאה מעבדות לחירות. מה שאין כן המלאכים כבר אמרו שירה בודאי על היציאה כבר בט"ו, כי אצלם לא היה חסר באמונה, ועכשיו ביקשו לומר שירה על עצם הנס של קריעת ים סוף, ולזה אמר להם הקב"ה שעל נס כזה שבו מעשי ידי טובעים בים אין לומר שירה.

ומיושבים דברי הבית יוסף, כי כיון שלדורות אנו אומרים הלל על היציאה מעבדות לחירות כבר בליל ט"ו, אם כן אין מקום לומר הלל בז' של פסח כ"א על עצם הנס, וכבקשת המלאכים לומר שירה, ואין לומר שירה כזאת, כיון שמעשי ידי הקב"ה טבעו בנס זה בים.

וא"ת כיון שבכל שנה אנו רואים את עצמינו כאילו יצאנו ממצרים, אם כן גם אנו לא נאמר שירה על היציאה מעבדות לחירות עד ז' של פסח. אבל זו אינה טענה. כי אף שבכל שנה אנו רואים את עצמינו כאילו אנו יוצאים ממצרים, אבל קנין האמונה שהיה בקריעת ים סוף שעל ידה הגיעו למדרגת ויאמינו בה' ובמשה עבדו היה קנין עולם, וזהו עצם השמחה של שירת הים שכתבו הפוסקים שצריך בכל יום לאמרה בשמחה עצומה, ולכן גם בליל הסדר כשאנו רואים את עצמינו יוצאים מעבדות לחירות, הר"ז בתוקף האמונה של ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ואומרים הלל כבר בלילה הזה.

ומעתה נראה דמה שאומרים אז ישיר בפסוקי דזמרה אינו בתורת שירה על הנס, חדא שאין לומר שירה על נס של מעשי ידי טובעים בים, ועוד שאין לומר שירה על ניסים גלויים בכל יום שזה בכלל האומר הלל בכל יום שהוא נחשב מחרף ומגדף. אלא אומרים אז ישיר כמו שאמרו

אָלוּ שְׁקַע צָרִינוּ בְּתוֹכוֹ וְלֹא סַפֵּק צָרְבָנוּ בְּמִדְבַר אַרְבָּעִים שָׁנָה דִּינוּ.
 אָלוּ סַפֵּק צָרְבָנוּ בְּמִדְבַר אַרְבָּעִים שָׁנָה וְלֹא הָאֲכִילָנוּ אֶת הַמֶּן דִּינוּ.
 אָלוּ הָאֲכִילָנוּ אֶת הַמֶּן וְלֹא נָתַן לָנוּ אֶת הַשַּׁבָּת, דִּינוּ.
 אָלוּ נָתַן לָנוּ אֶת הַשַּׁבָּת, וְלֹא קָרְבָנוּ לִפְנֵי הָרַם סִינִי, דִּינוּ.
 אָלוּ קָרְבָנוּ לִפְנֵי הָרַם סִינִי, וְלֹא נָתַן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה, דִּינוּ.
 אָלוּ נָתַן לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה וְלֹא הִכְנִיסָנוּ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, דִּינוּ.
 אָלוּ הִכְנִיסָנוּ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְלֹא בָנָה לָנוּ אֶת בַּיִת הַבְּחִירָה דִּינוּ.

עַל אַחַת, בְּמָה וּפְמָה, טוֹבָה כְּפוּלָה וּמְכַפְּלָת לְמָקוֹם
 עָלֵינוּ: שְׁהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרַיִם, וְעָשָׂה בָהֶם שְׁפָטִים, וְעָשָׂה
 בְּאַלְהֵיהֶם, וְהָרַג אֶת בְּכוֹרֵיהֶם, וְנָתַן לָנוּ אֶת מְמוֹנָם,
 וְקָרַע לָנוּ אֶת הַיָּם, וְהָעֵבִירָנוּ בְּתוֹכוֹ בְּחִרְבָּה, וְשָׁקַע צָרִינוּ
 בְּתוֹכוֹ, וְסַפֵּק צָרְבָנוּ בְּמִדְבַר אַרְבָּעִים שָׁנָה, וְהָאֲכִילָנוּ אֶת

ישראל בשעתו על ים סוף, על ההכרה שיצאו מעבדות לחירות, וגם אנו
 אומרים שירה על זה שיצאנו לחירות עולם, כי אף שאנו פזורים בגלות
 אבל אינה אלא גלות הגוף ולא גלות הנפש, שמאז ששרנו אז ישיר הרי
 אנו לעולם עבדי השם ולא עבדי פרעה, ועל זה ודאי ראוי לומר שירה
 בכל יום.

והעבירנו בחרבה

מבואר על פי מה שכתוב בתרגום על הפסוק בשיר השירים (א, ט)
 לססתי ברכבי פרעה דמיתוך רעיתי, ששכשעמדו ישראל על הים הקב"ה
 נתגלה בכח גבורתו והוביש הים אבל הטיט לא ניגב, והערב רב והרשעים
 אמרו את הים יכל לנגב ולא את הטיט, והיה רוגזו ה' עליהם ורצה להטביעם
 בים אלמלא משה שהתפלל, ופתח משה וצדיקי הדור בשירה ועברו בתוך
 הים ביבשה בזכות אברהם יצחק ויעקב עיי"ש.

משמע שאמרו השירה כשעברו אם הים. וקשה כי כל השירה מדברת
 מטביעת המצרים שהיה אחר כך.

ויש לומר על פי הגמרא בפסחים (ק"ז): א"ר יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. ועוד שם: ת"ר הלל זה מי אמרו, ר"א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים (פירש רשב"ם, שאמרו הלל לאחר שעברו כדכתיב "הים ראה וינס" והתפללו "לא לנו" פן יעבור פרעה וחילו אחריהם), הם אמרו לא לנו ד' לא לנו, משיבה רוח הקדש ואמרה להן למעני למעני אעשה.

מבואר מכל זה שהיו שתי שירות, אחת שכשעברו את הים אמרו הלל, ובאותה שעה אמרו "לא לנו ד' לא לנו" - שיעשה הנס שלא בזכותם. והשיבה רוח הקדש למעני למעני אעשה. והשנית, שאמרו "שיר שבתורה" - היינו אז ישיר - אחר הנס.

ואם כן ניחא שהתרגום מדבר מהשירה של הלל. וזהו גם הדגשת התרגום שעברו בזכות האבות, שכיון שהיה רוגז מצד מה שאמרו הערב רב והרשעים לכן משה והצדיקים אמרו "לא לנו ה' לא לנו" - לא בזכותנו, וכמבואר בגמ' הנ"ל.

(אלא דבגמרא איתא דרוח הקדש השיבה למעני למעני אעשה - וכן מבואר בקרא לא לנו גו' כי לשמך תן כבוד - ואילו בתרגום משמע שהתשובה היתה שעשה בזכות האבות. ונראה שהכל אחד, כמו שאומרים בתפילה וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו, וביאר בעל העקידה (שער ע') שכיון שהבטיח לאבות לכן שיהוי קיום ההבטחה נחשב חילול השם, שלא יאמרו מבלתי יכולת ח"ו).

ולפי זה יש לנו תירוץ נוסף למה שהקשינו לעיל איך למדים משירת אז ישיר ק"ו למקרא מגילה, והרי בקריעת ים סוף היה נס נגלה. ולעיל תירצנו שעל הנס לא אמרו שירה משום מעשה ידי טובעים בים, רק אמרו שירה על שיצאו מעבדות לחירות.

אבל למבואר י"ל עוד שעל הנס הרי כבר אמרו הלל כשעברו. והרי מה ששבו המים לאיתנם אחר כך לא היה נס אלא סילוק הנס, ול"ש על זה הלל. אלא כשראו מצרים מת אמרו שירה על שיצאו מעבדות לחירות, כנ"ל.

ואין להקשות איך אמרו הלל כשעברו, הרי מעשה ידי כו'. כי אמרו הלל כשעברו הם, קודם שטבעו המצרים.

הָמֶן, וְנָתַן לָנוּ אֶת הַשֶּׁבֶת, וְקָרְבָנוּ לְפָנֵי ה' סִינֵי, וְנָתַן
 לָנוּ אֶת הַתּוֹרָה, וְהִכְנִיסָנוּ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וּבָנָה לָנוּ אֶת
 בַּיִת הַבְּחִירָה לְכַפֵּר עַל כָּל עֲוֹנוֹתֵינוּ.

על פי משנה פסחים (קטז).

רַבֵּן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר: כָּל שְׁלֵא אָמַר שְׁלֹשָׁה דְבָרִים
 אֵלּוּ בַּפֶּסַח, לֹא יֵצֵא יְדֵי חוֹבָתוֹ, וְאֵלּוּ הֵן:

פֶּסַח, מִצָּה, וּמְרוֹר.

כשאומר פסח שהיו אבותינו אוכלים לא יגביה את התבשיל שהוא זכר לפסח
 פֶּסַח שֶׁהָיוּ אֲבוֹתֵינוּ אוֹכְלִים בְּזִמְנֵי שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה
 קֵים, עַל שׁוֹם מָה, עַל שׁוֹם שֶׁפֶּסַח הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא
 עַל בְּתֵי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר: וְאִמְרַתֶּם זִבַח פֶּסַח
 הוּא לַיהוָה, אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם
 בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם, וְאֵת בְּתֵינוּ הִצִּיל, וַיִּקַּד הָעַם
 וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ.

וקשה אם כן גם המלאכים למה לא אמרו שירה על כל פנים בשעה
 שעברו ישראל, קודם שטבעו המצרים. אבל פשוט שהם ידעו שהמצרים
 יטבעו ע"י נס זה.

ואם כן יש לנו תירוץ נוסף לדברי הבי"י שאין אומרים הלל בו' של
 פסח משום מעשי ידי טובעים בים. והרי בני"י אמרו הלל כשעברו. כי בני"י
 לא ידעו שמצרים יטבעו. אבל אנחנו יודעים ודמי למלאכים.

לֹא יֵצֵא יְדֵי חוֹבָתוֹ

עיין לעיל בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

בשר אין צריך להגביה

בגמרא (קטז:): אמר רבא מצה צריך להגביה... בשר אין צריך להגביה,
 ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ופירש רשב"ם שבשר היינו

של מיני תבשילין, ומבואר שאילו בשר הקרבן פסח בזמן הבית היה מגביה. וכן בדין, שהרי הרשב"ם ביאר שהטעם שמגביה הוא משום חיבוב המצוה, ואם כן גם בקרבן פסח שייך זה. רק בשר השני תבשילין בזמן הזה אין להגביה שלא יהיה נראה כאוכל קדשים בחוץ.

אבל הרמב"ם כתב את ההלכה שבשר אין צריך להגביה גם לענין סדר ליל פסח בזמן הבית, ומבואר שדעתו שגם בזמן הבית לא היה מגביה הבשר. וצריך לומר לדעתו שרבה אמר שני דברים, האחד שאין צריך להגביה הבשר של הקרבן פסח, והשני שבזמן הזה אם הגביה הבשר נראה כאוכל קדשים בחוץ.

ולדעת הרמב"ם צריך לומר שמה שמגביה המצה והמרור אינו משום חיבוב המצוה, שאם כן למה לא יהיה צריך להגביה גם את הקרבן פסח. אלא מגביה המצה והמרור כדי לייחד אותם למצותם, כדי שיאמר "מצה זו..." על המצה שנתייחדה למצוה, וכן "מרור זה..." על המרור שנתייחד למצוה. אבל הקרבן פסח אין צריך להגביה, שהוא כבר מיוחד ועומד.

ונראה שנחלקו לשיטתם, כי על מה שאמר רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים הללו כו' פי' רשב"ם "שפירש טעמן", ומבואר שגדר אמירת השלשה דברים הוא משום שצריך לפרש טעם המצוות. ולפי זה אין שום סיבה שבשעת האמירה יצטרך לייחד המצה והמרור, כי גם אם אומר על מצה בעלמא ומרור בעלמא סוף כל סוף על ידי זה פירש טעם האכילה, ואחר כך כשאוכל תהיה זו אכילה בידיעת הטעם. ולכן הוצרך רשב"ם לפרש שהגבהה אינה אלא משום חיבוב המצוה.

אבל הרמב"ם הרי סובר שאמירת שלשה דברים הוא משום מצוות סיפור יציאת מצרים, כמבואר בדבריו (פ"ז חו"מ ה"ה), והיינו שיקשר האמירה לפסח מצה ומרור, שהפסח מצה ומרור שלפניו יתקשרו לסיפור. ואפשר שנלמד מ"בעבור זה" - בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו, או כדברי התוספות (קטז). מואמרתם זבח פסח הוא. על כל פנים לפי זה מסתבר שלא די במה שיאמר על מצה ומרור בעלמא, אלא צריך לומר על המצה והמרור שיוחדו למצוה. ולזה צריך להגביה המצה והמרור, כדי לייחדם למצוה. אבל בשר הקרבן פסח כבר מיוחד ועומד וכנ"ל.

אוחז פרוסת המצה בידו ומראה אותה להמסובין

מִצָּה זוֹ שְׁאָנוּ אוֹכְלִים, עַל שׁוּם מָה, עַל שׁוּם שְׁלֹא
הִסְפִּיק בְּצֶקֶם שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ לְהַחְמִיץ עַד שְׁנַגְלָה
עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים, הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, וּגְאֻלָּם,

מצה לשמה

בדרך כלל לא מצינו ענין עשייה לשמה אלא בחפצי ותשמישי קדושה, כגון ספר תורה ותפילין. וכתב הריטב"א בסוכה (ט). שנלמד מקרבנות, שכל קדושה צריכה הקדשה לשמה. אבל רוב חפצי מצוה אינם צריכים עשייה לשמה. וכמו שאמרו בית הלל במשנה (סוכה ט). לענין סוכה. אבל יש שני יוצאים מן הכלל, שהם צצית ומצה, שלמדים מקרא שצריכים עשייה לשמה. ולענין צצית יש לבאר משום שמצינינים קדושת ישראל. ולכן כתב השו"ע (סי' כ"ה) שיתעטף בצצית ואח"כ יניח תפילין משום שמעלין בקדש, והשאגת אריה תמה מה ענין צצית למעלין בקדש, הרי אינם חפצא של קדושה, אבל בדעת השו"ע נראה שהוא עליו בקדושת ישראל, והולך מעילוי זה לעילוי של תפילין, וכן משמע בבהגר"א (שם). ומה שגם מצה צריכה עשייה לשמה יש לומר על פי מה שאומרים מצה על שום מה על שום שלא הספיק בציקם... עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים. וע"י המצה נזכרים בגילוי שכינה, ולכן הוי כחפצא של קדושה.

על שום שלא הספיק בציקם

יש בזה שתי שיטות. דעת הרמב"ן שגם בפסח מצרים היו אסורים בבל יראה ובל ימצא, ומפרש "ויאפו את הבצק כי לא חמץ" שהכונה שהעיסה שהכינו במצרים אפו בסכות, משום שגורשו ממצרים ולא היה פנאי לאפות המצות במצרים, והגיעו לסכות בשעה קלה בנס ויכלו שם לאפות המצות. אבל מה שאפו מצות ולא לחם היה "כי לא חמץ" - פירוש, משום שהיו אסורים בחמץ מחמת האיסור של כל יראה ובל ימצא.

אבל הר"ן סובר שבפסח מצרים לא נהג איסור כל יראה ובל ימצא, והיו יכולים לאפות חמץ, אלא שגורשו ולא היה פנאי להחמץ העיסה, ולכן אפו מצות במצרים טרם יצאו.

בספורנו יש שיטה מחודשת. והוא, שביסוד הדבר מסכים עם הר"ן שיכלו לאפות חמץ, אלא שגורשו ולא הספיקו לאפות, וגם בדרך היה שעה

שְׁנַאֲמַר: וַיֵּאֱפוּ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עִגְתַּי
מִצֹּת, כִּי לֹא חֶמֶץ, כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יִכְלוּ
לְהִתְמַהֵמָה, וְגַם צָדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם.

אוחזו המרור בידו ומראה אותו להמסובין

מֵרֹר זֶה שְׂאֵנוּ אוֹכְלִים, עַל שׁוֹם מָה, עַל שׁוֹם שְׁמֵרֹר
הַמִּצְרַיִם אֶת חַיֵּי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, שְׁנַאֲמַר: וַיִּמְרְרוּ אֶת
חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה, בְּחֹמֶר וּבִלְבָנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשָׂדֵה
אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרוֹךְ.

על פי משנה וגמרא פסחים (קטז:)

בְּכָל דֹּר וְדֹר חַיֵּב אָדָם לִרְאוֹת אֶת עֲצֻמוֹ כְּאִלוֹ הוּא
יֵצֵא מִמִּצְרַיִם, שְׁנַאֲמַר: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר,
בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יי לִי בַּיְצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. לֹא אֶת
אֲבוֹתֵינוּ בְּלֶבֶד גָּאֵל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אֶלֶּא אֶת
אוֹתָנוּ גָּאֵל עִמָּהֶם, שְׁנַאֲמַר: וְאוֹתָנוּ הוּצִיא מִשָּׁם, לְמַעַן
הִבִּיא אֹתָנוּ, לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע
לְאֲבוֹתָנוּ.

קלה, וכשהגיעו לסכות נגלה עליהם הקב"ה בעמוד אש, ובשעת גילוי שכינה
לא רצו לעסוק בעניני אפיה וחימוץ, והכניסו אותו מיד לתנור טרם שהחמיץ.

ולפי זה מדוייק לשון ההגדה - עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים.
כי הגילוי שכינה הוא שגרם שלא המתינו עד שיחמיץ הבצק.

וְאוֹתָנוּ הוּצִיא מִשָּׁם

במשנה (קטז:): "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו... שנאמר
והגדת לבנך... בעבור זה עשה ה' לי...". ובגמרא: אמר רבא צריך שיאמר
"וְאוֹתָנוּ הוּצִיא מִשָּׁם". ואינו מובן כל כך למה נקט רבא פסוק אחר מהמשנה.
ומלשון ההגדה משמע שהפסוק הראשון - בעבור זה עשה ה' לי - שנאמר

יכסה המצות ויאחו הכוס בידו, ויאמר:

לְפִיכֶם אֲנַחְנוּ חַיִּיבִים לְהוֹדוֹת, לְהַלֵּל, לְשַׁבַּח, לְפָאֵר,
לְרוֹמֵם, לְהַדְרֵה, לְבָרֵךְ, לְעֲלֶה וּלְקַלֵּם לְמִי שֶׁעָשָׂה

בלשון יחיד, מורה שצריך לראות את עצמו כאילו יצא, אף שהאמת שהוא עצמו לא יצא שהרי נולד הרבה אחר כך, מכל מקום חיובא הוא לראות בעין דמיונו כאילו יצא. והפסוק השני - ואותנו הוציא משם - מבאר שהטעם בזה משום שבאמת גאל אף אותנו, שהרי גאולת מצרים היא גאולת כלל ישראל, ואילו לא גאלנו הרי אנו ובנינו משועבדים היינו.

אבל לשון הרמב"ם (פ"ז ה"ו) "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם". הרי שמביא הקרא של "ואותנו הוציא משם" לענין החיוב להראות א"ע כאילו יצא ממצרים. וזה שלא כנוסח ההגדה שלנו. והקרא של "והגדת לבנך... עשה ה' לי..." לא הביא הרמב"ם כלל, וצ"ת.

ולהעיר שהרמב"ם בפ"ח חו"מ בסדר עשיית הלילה אינו מזכיר הפסקה "בכל דור ודור..." כלל, רק בפרק ז' בדיני סיפור יציאת מצרים מביא הדין שצריך להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, ושלפיכך צריך לאכול הסעודה בהסיבה ועל ארבע כוסות. ומה שאמר רבא שצריך שיאמר ואותנו הוציא משם השמיט הרמב"ם. אבל בנוסח ההגדה הביאו, וצ"ת.

הגבחת הכוס

כתב השו"ע (סי' תע"ג) שכשמגיע ל"לפיכך" מגביה כל אחד כוסו בידו עד שחותם גאל ישראל. והמקור מדברי הטור בשם מדרש שוחר טוב, והטעם כדי לומר שירה על היין, כי הלל הוא שירה. (ועיין בהגר"א שם.) ולפי זה בפשוטו שכשמגביה הכוס לאמירת לפיכך ממשיך לאחזו בידו עד שגומר שני פרקי ההלל ומברך ברכת גאלנו. וכן משמע מלשון השו"ע.

ולפי זה לכאורה הוא הדין שצריך לאחזו הכוס כשאומר יתר ההלל על כוס רביעי. וכן היה מנהג הגר"ח. וצריך עיון למה אין נוהרים בזה.

באמת הערוך השולחן מביא שהמנהג במדינתו להגביה הכוס ולכסות המצות רק לאמירת "לפיכך", ואחר כך תיכף מניחים הכוס ומגלים המצות בשעת אמירת שני פרקי ההלל. ויש למנהג זה מקור בהגהות מיימוניות

לְאַבוֹתֵינוּ וְלָנוּ אֶת כָּל הַנְּסִים הָאֵלֹוֹ: הוֹצִיאָנוּ מֵעֲבָדוֹת לְיָחִידוֹת מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה, וּמֵאֶבֶל לְיוֹם טוֹב, וּמֵאֶפְלָה לְאוֹר

(סדר הגדה אות ג') וז"ל כאן נוהגים כל אחד להגביה כוסו בידו עד סוף לפיכך, אכן נאה לאחוזו בידו עד גאל ישראל ועד שיברך בורא פרי הגפן עכ"ל. הרי שהביא המנהג להגביה הכוס רק לאמירת לפיכך, ולהניחו בסוף לפיכך. אלא שבעל ההגהות מיימוניות עצמו אין דעתו נוחה בזה, וסובר שיותר נאה שלא להניחו עד הסוף, וכדברי השו"ע.

וקשה בטעם מנהג זה, כי אם מגביה הכוס לומר לפיכך כדי לומר שירה על היין, כל שכן לכאורה שצריך להגביהו בשעת אמירת הלל ממש.

ונראה שהוא על פי הגמרא (לו.) שדרשה: לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. ופירש רש"י שדברים הרבה היינו הגדה והלל. ופשוט בכונת רש"י משום שגם ההלל שאומר על כוס שני הוא מכלל מצוות סיפור יציאת מצרים, וכמבואר בירושלמי שזהו טעמם של בית הלל שאומר גם בצאת ישראל ממצרים גו' על כוס שני (לאפוקי מדעת בית שמאי שאומר רק פרק אחד מההלל על כוס שני, וממתין לומר בצאת ישראל עם יתר ההלל על כוס רביעי), שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, זאת אומרת לגמור מצוות סיפור יציאת מצרים על כוס שני על ידי אמירת אותו חלק של ההלל המדבר אודות יציאת מצרים.

נמצא שדין לחם שעונים עליו דברים הרבה כולל ההלל שאומר על כוס שני, וממילא הוא בכלל דין "לחם שעונים עליו דברים הרבה", שצריך לומר סיפור יציאת מצרים על המצה. ואם כן אין לאמרו על הכוס, כמבואר באגור שהביא הבית יוסף (תע"ג) שכל פעם שאוחז הכוס מכסה את המצות, כי אין האמירה יכולה להיות על שניהם, אלא או על זה או על זה.

(אבל כשאומר את יתר ההלל על כוס רביעי כשכבר אין שם מצה וגם נגמרה מצוות סיפור יציאת מצרים לכאורה גם לרש"י הדין נותן לאחוז הכוס.)

אבל דעת הטור והשו"ע לאחוז הכוס מלפיכך עד בורא פרי הגפן, ונמצא אוחזו גם בשעת אמירת ההלל. וקשה הא מתבטל על ידי זה דין לחם עוני שצריכים לומר הלל על המצה. ואפשר שהטור והשו"ע חולקים על רש"י וסוברים שדין לחם שעונים עליו דברים הרבה אינו כולל הלל,

גְּדוּל, וּמִשְׁעָבוֹד לְגֵאֲלָהָ. וְנֹאמַר לְפָנָיו שִׁירָה חֲדָשָׁה: הַלְלוּיָהּ.

אבל זה דוחק כיון שמדברי הירושלמי מוכח שגם ההלל שאומרים על כוס שני הוא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, כנ"ל. ולמה אם כן לא יהיה ההלל בכלל דין לחם שעונים עליו דברים הרבה.

ולכן נראה, על פי מה שביארנו לעיל שדין לחם עוני אינו לומר ההגדה על המצה ממש, אלא בשעת הקביעות של אכילת המצה. וביארנו שלכן אין צריכים לאחוז המצות בידו בשעת אמירת ההגדה, ודי במה שהביאו המצות אל השולחן וקבעו את עצמם לאכלם.

אבל דין שירה על היין לדעת הטור על פי המדרש הנ"ל הוא על כוס יין ממש שלכן צריך להגביה היין, וכמו בכוס של ברכה שמגביה הכוס. וכיון שאומר השירה על היין ולא על המצה מכסה המצה, שלא יראה בשתו. אבל מכל מקום לענין קביעות לא בטלה הקביעות של המצה ע"י שהיא מכוסה, ולכן עדיין נחשב שאומר ההגדה בשעת הקביעות של אכילת מצה, ומתקיים שפיר דין לחם שעונים עליו הגדה והלל.

(באמת כל הענין שכתב האגור לכסות המצה כשמגביה הכוס שלא יראה בשתו, טעון ביאור, שענין כזה אמנם מצינו בקידוש, שכתבו ראשונים שאחד מהטעמים שמכסים הלחם בשעת אמירת קידוש הוא כדי שלא יראה הפת בשתו, אבל שם הדבר מובן יותר שהרי בעצם היה שייך לקדש על הפת, וגם להראשונים הסוברים שאי אפשר לקדש על פת אבל עכ"פ מצד דיני ברכת הנהנין היה הדין נותן לברך על הפת לפני היין, ולכן כאילו מעביר על הפת כדי לקדש על היין, והרי זה זלזול במצוה המתבקשת לברך על הפת, ולכן מכסים את הפת. אבל הענין של אמירת שירה על היין לא מצינו בלחם כלל, וא"כ איזה זלזול יש במצה כשמגביה הכוס לומר עליו שירה, כיון שזה ענין שלא שייך במצה כלל. והיה אפשר לומר על פי דברי רש"י הנ"ל שגם במצה שייכת אמירת שירה, משום "לחם שעונים עליו דברים הרבה", שצריך לומר הגדה והלל על המצה. אבל אין זה מספיק, כי נתבאר ששם הכונה לקביעות של הפת, כשמונח לפניו, אבל דין נטילת הפת בידו לומר עליו הגדה והלל לא מצינו כלל. וא"כ למה נטילת היין תחייב לכסות המצה. וצריך עיון.)

הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עֲבָדֵי יי, הַלְלוּ אֶת שֵׁם יי. יְהִי שֵׁם יי
מְבָרַךְ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם. מִמְּזִרְחַ שְׁמֶשׁ עַד מְבֹאוֹ

מחוייבי ההלל בליל הסדר

נחלקו ראשונים אם צריך לברך על אמירת ההלל בליל הסדר. דעת הרמב"ן (פסחים קיח.) שמברך פעם אחת בתחילת ההלל שבסוף מגיד, ועולה הברכה לכל ההלל. ואף שמפסיקים באמצע ההלל באכילה, כך היתה תקנת קריאתה בהפסק.

מאידך, הר"ן והמרדכי הביאו בשם ר' האי גאון שאין לברך, שאין הלל זה בתורת תקנת קריאת הלל, אלא בתורת אמירת שירה בעלמא. וביאר הגרי"ז שדומה לאמירת ההלל בשעת שחיטת הפסח, שלא היתה בתורת חיוב קריאת הלל, שהרי אמרו במשנה (פסחים סד.) שמימיהם של כת שלישי לא הגיעו לאהבתי, הרי שלא גמרו ההלל כלל ועל כרחך שלא היתה האמירה בתורת קריאת הלל כתקנתה, אלא בתורת אמירת פסוקי שירה בעלמא. ולכן אינו מברך.

שיטה שלישית כתב הטור בשם מהר"ם מרוטנבורק שמברך שתי פעמים, פעם אחת על תחילת ההלל שעל כוס שני, ואחר כך כשבא לגמור ההלל על כוס רביעי מברך שנית. וכתב הטור שכן נהג ר' האי גאון.

ומזדקרת סתירה בשיטת ר' האי גאון מן הקצה אל הקצה, כי הר"ן והמרדכי כתבו בשמו שלא לברך כלל, ואילו הטור כתב בשמו לברך שתי פעמים.

ונקדים, כי הנהגה בהלל של ליל פסח כלולים שני ענינים, האחד מה שמבואר במשנה (צה.) שהקרבת פסח טעון הלל באכילתו, והשני שצריכים לומר הלל על הנס, וכמו שמבואר בגמרא (ערכין י:) שחייבים לומר הלל בחנוכה "משום ניסא", ומקשה הגמרא אי הכי פורים נמי, ומתרץ משום שאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ, ועל זה מקשה הגמרא "והרי פסח", שהיה נס שבחוץ לארץ ואומרים עליו הלל, ומתרץ שקודם שנכנסו לארץ ישראל בראשונה היו כל הארצות כשירות לומר שירה. (ועיין טורי אבן שם.) הרי מפורש שבפסח אומרים הלל על הנס.

ובזה נבוא אל הסתירה בדברי רב האי גאון, כי הוא סובר שאמירת הלל על הקרבן פסח היא בתורת פסוקי שירה בעלמא, ולא בתורת תקנת

מְהַלֵּל שֵׁם יי. רַם עַל כָּל גּוֹיִם יי, עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ.
 מִי כִּי אֱלֹהֵינוּ הַמְגַבִּיהֵי לְשַׁבַּת, הַמְשַׁפְּלֵי לְרֵאוֹת
 בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ, מְקִימֵי מַעֲפָר דָּל, מַאֲשֵׁפֵת יָרִים אָבִיוֹן.

קריאת הלל. וכמו בשחיתת הפסח שגם כן אמרו הלל, ולא תמיד היו גומרים אותו, כי נכנסו בשלשה כתות ומימיהם של כת שלישי לא הגיעו לאהבתי, כמבואר במשנה, ובודאי תקנת קריאת הלל אינה מתקיימת אלא כשגומר את כולה, רק היה שם בתורת אמירת פסוקי שבח בעלמא, וכן הוא באכילת הפסח. אבל אמירת הלל על הנס היא חובת קריאה גמורה, ובברכה, וכמו הלל של חנוכה. ומעתה יש לומר, שמה שכתב הר"ן והמרדכי בשם רב האי גאון שאין מברכים על הלל בליל פסח, מדובר כשקרא הלל בבית הכנסת ובירך שם, וכמבואר במסכת סופרים (פ"כ) שכך מצוה מן המובחר, ואם כן כבר יצא בזה ידי חובת קריאת הלל על הנס, ובביתו בשעת הסדר אינו חייב בהלל אלא משום הקרבן פסח, ואין זה אלא כהלל של שחיתת הפסח, בתורת פסוקי שירה, ואינו מברך. אבל מה שכתב הטור בשם רב האי גאון שמברך שתי פעמים, מדובר כשלא קרא הלל בבית הכנסת, ואם כן בא לצאת גם ידי חובת הלל על הנס, שהוא חיוב קריאת הלל גמור, וצריך לברך כמו בחנוכה, ומכיון שמפסיק באמצע (שכך נתקן) מברך שתי פעמים.

אכן הרמב"ן יש לו שיטה אחרת ביסוד הענין. כי עיין בדבריו (פסחים שם) שכתב שלא נמנה הלל של ליל פסח בגמרא בתוך מנין הי"ח ימים שהיחיד גומר בהם את הלל משום שלא נתכונו שם למנות אלא הימים שבהם היום הוא המחייב בהלל, ואילו בליל פסח ההלל מתחייב מצד מצוות הקרבן פסח, ולא מצד היום. ובהמשך דן הרמב"ן אם מברכים על ההלל של ליל פסח, וכתב שבודאי צריך לברך שהרי היא שעת גאולתם. ולכאורה דברים כסותרים זה את זה, שתחילה כתב שההלל בליל פסח הוא אך ורק על הקרבן פסח (ולכן אינו נמנה בין הי"ח ימים, כי הקרבן מחייב ולא היום), ובסוף כתב שאומר הלל משום שהוא שעת גאולתם.

וצריך לומר שהכל אחד, כי סובר הרמב"ן שאמירת הלל על הקרבן פסח היא אמירתה על נס הגאולה (ושלא כמו שביארנו בדעת רב האי גאון שהם שני ענינים נפרדים, ובבית הכנסת יכול לקיים אמירת הלל על הנס אבל לא אמירת שירה על הקרבן פסח). והביאור בזה, כי למשל

לְהוֹשִׁיבֵי עִם נְדִיבִים, עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ. מוֹשִׁיבֵי עֶקְרֵת הַבַּיִת, יֵאֵם הַבָּנִים שְׂמִיחָה. הַלְלוּיָהּ.

בחנוכה אומרים הלל על הנס, אף שהנס הרי אירע בעבר לפני שנים רבות, משום שקביעת היו"ט של חנוכה פועל שעל ידי זה כשעומד ביום של חנוכה הרי הוא עומד בשעת הנס. וזהו שאמרו בגמרא לענין חנוכה שקבעום ועשאום יו"ט בהלל והודיה. והרמב"ם כתב (ריש הל' חנוכה) שעשו אותם "ימי הלל". ולכן חנוכה נמנה בין הי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, על אף שהרמב"ן ביאר שלא נמנו שם אלא הימים שהיום הוא שמחייב בהלל, כי גם בחנוכה אלמלא היום שנקבע ל"יום הלל" לא היה אומר הלל על הנס. אבל בליל פסח לא היום הוא שמחייב בהלל, שהרי מצד היום יאמר הלל גם למחר, ובמה נתיחד הלילה שייחשב שעת הנס בפני עצמו. אלא הוא על ידי הקרבן פסח, כי שעת אכילת הקרבן פסח נחשבת שעת הגאולה, כי הפסח הוא זכר למה שפסח על בתינו בשעת הגאולה ועי"ז נגאלנו.

ונוכל להוסיף שהרמב"ן בזה לשיטתו, שהרי הוא סובר שגם מצוות סיפור יציאת מצרים תלויה בקרבן פסח (יחד עם המצה והמרור), כמה שביארנו לעיל (בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן). נמצא שכל דיני זכירת הנס - הן מצוות סיפור יציאת מצרים והן אמירת הלל בשעת גאולתם - נובעים ממה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו.

ולפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ן שאי אפשר לומר הלל על הנס של יציאת מצרים אלא ע"י הקרבן פסח, שעל ידי הקרבן מתקשר לנס, יש לתרץ מה שלכאורה קשה בדברי התוספות (סוכה לח.) שכתבו שנשים פטורות מהלל בסכות ושבעות, שרק בליל פסח חייבות משום שאף הן היו באותו הנס. וקשה, למה לא נאמר שחייבות בהלל גם בסכות משום שאף הן היו בנס של ענני הכבוד. והרי התוספות עצמם (פסחים קח:) שאלו למה אין נשים חייבות בסוכה שהרי אף הן היו באותו הנס (ותירצו שבמצוה דאורייתא לא שייך אף הן היו כו'), הרי שהיה פשוט אצלם שבעצם שייכת סברת אף הן היו באותו הנס במצוות סוכה. ואם כן למה לא נאמר שנשים חייבות בהלל בסכות משום שאף הן היו באותו הנס. וכמו שחייבות בהלל של ליל פסח. ולפי מה שנתבאר יש לומר שבסכות לא שייך הלל על הנס, כי מהיכי תיתי שהיו"ט מיוסד על הנס. ורק בליל פסח שהקרבן פסח

הוא על שום שפסח כו' הוא שבא הלל על הנס. וההלל של סכות אינו אלא על היו"ט.

וא"ת למה לא נחייב נשים לומר הלל בשעת ישיבת סוכה על הנס של כי בסכות הושבתי גו'. וכמו שאומרים הלל על הנס של יציא"מ בשעת אכילת הקרבן פסח. שהרי מפורש בקרא שמצוות סוכה היא למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני'. ולמה כתבו התוספות שבהלל של סכות לא שייך אף הן היו באותו הנס. אבל פשוט שאינו קשה, שהרי נשים פטורות ממצוות סוכה, ואי אפשר שמצוה שהן פטורות ממנה תחייב אותן בהלל.

חלוקת ההלל

בטעם חלוקת ההלל בליל פסח, הנה לשיטת בית הלל במשנה (קטז:): שאומר עד חלמיש למעינו מים, ומבואר בירושלמי שטעמם של ב"ה משום שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, פירוש כיון שכבר התחיל במצוות סיפור יציאת מצרים יש לו גם לומר בצאת ישראל ממצרים, שיש בה משום קיום מצוות סיפור יציאת מצרים. וביארנו כמה פעמים שמצוות סיפור יציאת מצרים צריכה להיות דרך הלל והודיה, ולכן יש לסיים המגיד בפסוקים אלה שיש בהם הלל והודיה על יציאת מצרים. אבל ליתר ההלל ממתנינים עד כוס ד', משום שעיקר ההלל בא על הקרבן פסח, כמבואר במשנה (צה.). שהפסח טעון הלל באכילתו, ולכן ממתנינים עד גמר אכילת הפסח.

אבל לדעת בית שמאי שאינו אומר בצאת ישראל ממצרים עד אחר כך, אם כן עדיין צריך ביאור למה מתחיל את ההלל עכשיו כלל.

ושמא יש לומר כי אילו היה ממתין עם אמירת ההלל עד כוס רביעי, הרי אז כבר נאכל הקרבן פסח, ולא היה ההלל נתפס על הקרבן פסח כלל. ולכן תיקנו שיתחיל את אמירת ההלל עכשיו, בעוד הקרבן פסח לפניו, כדי להתפיסו על הקרבן פסח. אבל שאר ההלל אומר אחר שגמר לאכלו.

(ועי' להלן בענין כוס חמישי, שנבאר שבאמת מטעם זה הלל הגדול אינו קשור לקרבן פסח כלל, כיון שאומרו לגמרי אחרי גמר אכילת הפסח.)

ועוד נראה שגם לבית שמאי ההלל הוא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, ולכן יש להתחיל אותו על כוס שני כדי לקשרו למצוות סיפור, אלא שמכל מקום כיון שלא יצאו ממצרים עד סוף הלילה יש להמתין עם אותו חלק מהשירה המדבר אודות יציאת מצרים ממש עד קרוב לסוף.

בַּצֵּאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לַעֲז, הִיָּתָה
 יְהוּדָה לְקֹדֶשׁוֹ, יִשְׂרָאֵל מִמְשָׁלוֹתָיו. הַיָּם רָאָה וַיָּנֶם, הַיַּרְדֵּן
 יִסֹּב לְאַחֹר. הַהָרִים רָקְדוּ כְּאֵילִים, גְּבְעוֹת - כְּבָנֵי צֶאֱן.
 מִה לֶּךָ הַיָּם כִּי תִנּוֹם, הַיַּרְדֵּן - תִּסֹּב לְאַחֹר, הַהָרִים -
 תִּרְקְדוּ כְּאֵילִים, גְּבְעוֹת - כְּבָנֵי צֶאֱן. מִלְּפָנֵי אֲדוֹן חוֹלֵי
 אָרֶץ, מִלְּפָנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. הַהֶפְכִי הַצּוּר אַגָּם מִיָּם,
 חֲלָמִישׁ - לְמַעֲיָנו מִיָּם.

יאמר כשהכוס בידו:

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר גָּאֵלְנוּ וְגָאֵל
 אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, וְהִגִּיעָנוּ הַלֵּילָה הַזֶּה לְאֶכֶל בּוֹ
 מִצֵּה וּמְרוֹר. כֵּן יי אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ יִגִּיעָנוּ לְמוֹעֲדִים
 וְלְרַגְלִים אַחֵרִים הַבָּאִים לְקִרְאֲתָנוּ לְשָׁלוֹם, שְׂמֵחִים בְּבִנְיָן
 עֵירֶךְ וְשִׂשִׁים בַּעֲבוּדָתְךָ. וְנֹאכֵל שֵׁם מִן הַזְּבָחִים וּמִן
 הַפְּסָחִים אֲשֶׁר יִגִּיעַ דָּמָם עַל קִיר מִזְבִּיחְךָ לְרִצּוֹן, וְנוֹדָה
 לֶךָ שִׁיר חֲדָשׁ עַל גְּאֻלְתָּנוּ וְעַל פְּדוּת נַפְשָׁנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה
 יי גָּאֵל יִשְׂרָאֵל.

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגֶּפֶן.
 וְשׁוֹתָהּ בְּהַסִּיבַת שְׂמָאֵל וְאֵינוּ מְבָרֵךְ אַחֲרָיו.

ועי' שופטים (פרק ו') ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה אשר בעפרה
 אשר ליואש אבי העזרי וגדעון בנו חבט חטים בגת להניס מפני מדין...
 ויאמר אליו גדעון בי אדני ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל
 נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' ועתה
 נטשנו ה' ויתננו בכף מדין. ופרש"י פסח היה, אמר לו אמש הקרני אבא
 את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל עיי"ש. ומדויק שההלל
 הוא חלק מסיפור יציאת מצרים, ולכן אביו הקריא לו את ההלל, שהרי
 מצוות סיפור יציאת מצרים היא בצורה של והגדת לבנך.

חיוב שתיית ארבע כוסות

שנינו בגמרא (קח:): "שתאן (לארבע כוסות) בבת אחת ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא". כך הגירסא לפנינו וכן גרסו הרשב"ם, תוספות והרא"ש. ופירשו שיצא ידי שמחת יו"ט, אבל לא יצא ידי דין ארבע כוסות. אבל גירסת הרי"ף: "ידי חירות יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא". וכן פסק הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ט). וביאר הגרי"ז את גירסת הרי"ף והרמב"ם שיש שני דינים במצוות ארבע כוסות: (א) דין שתיה משום חירות, (ב) דין סידור מצוות הלילה על הכוס. ואם שתה את הכוסות בבת אחת שלא על הסדר קיים אמנם הדין הראשון של שתית ארבע כוסות דרך חירות, אבל לא קיים הדין של סידור מצוות הלילה על הארבע כוסות.

ומקור הדברים בגמרא (קיו:): "ארבע כוסות תקנו רבנן דרך חירות, הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה". הרי מבואר שתקנו רבנן שתיית ארבע כוסות משום חירות, ובנוסף תקנו לסדר מצוות הלילה על כוסות אלה. הרי מפורש כשיטת הרי"ף והרמב"ם. אלא שגם בסוגיא זו יש גירסאות שונות, כי הרשב"ם (שם) כתב שלא לגרוס אלא "ארבע כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה", ואינו גורס "דרך חירות". וכפי הנראה זו גם גירסת תוספות והרא"ש הנ"ל. נמצא שלדעת רשב"ם ותוספות והרא"ש אין לנו מקור שתקנת ארבע כוסות היא משום חירות. ואדרבא, ממה שאם שתאן בבת אחת יצא - לפי גירסתם - רק "ידי יין" - שמחת יום טוב - ולא הזכר שיצא ידי חירות, משמע שבאמת - לגירסתם ושיטתם של ראשונים אלה - אין קיום עצמאי של שתיית ארבע כוסות משום חירות.

אמנם גם לדעתם עכ"פ יש מצוה מן המובחר בשתיית יין שיש בו משום ביטוי של חירות, שהרי רבא אמר (קח:): שאם שתה היין חי - בלתי מזוג - לא יצא ידי חירות, ופירש רש"י ורשב"ם שאין זה מצוה שלימה, וצריך לומר שמכל מקום אין זה עיקר יסוד התקנה של שתיית ארבע כוסות, אלא מצוה מן המובחר בעלמא.

וכן נראה מוכח ממה שהתוספות (פסחים צט: ד"ה לא) נסתפקו אם יש חיוב שתיית ארבע כוסות לכל אחד מן המסובין, או שמא רק מי שקורא את ההגדה זקוק לארבע כוסות, אבל השומעים אינם צריכים, וכמו בקידוש והבדלה שרק המקדש והמבדיל צריכים כוס. וגם הרא"ש (שם) שקיל וטרי בזה. ואף שהרא"ש הגיע למסקנה שצריך ארבע כוסות לכל אחד מן המסובים, אבל מעצם מה שהעלו את הספק מוכח שתוספות והרא"ש לא גרסו "ארבע כוסות תקנו רבנן דרך חירות", כי אילו היה חיוב

שתיית ארבע כוסות משום חירות פשוט שכל אחד מן המסובין צריך לשתותם ומה מקום יש להסתפק בזה.

אלא שלפי זה יש להבין, לאותו צד בתוספות - וכן מסקנת הרא"ש - שצריך שכל אחד ואחד ישתה ארבע כוסות, מהו גדר חיוב זה, כיון שאינו משום חירות. ולמה יש חיוב שתיית ארבע כוסות לכל אחד ואחד, ובמה שונה מקידוש והבדלה שדי במה שהמקדש והמבדיל מברכים על הכוס. (ודוחק לכאורה לומר שהוא משום ארבע לשונות של גאולה, שזהו רק רמז למספר ארבע, אבל רחוק לומר שהוא גם עצם גדר החיוב.)

עוד יש לדייק בדברי הגמ' (קח:): הנ"ל - לגירסת הרשב"ם ותוספות והרא"ש - שתאן בבת אחת ידי יין יצא, ופירשו דיצא ידי שמחה, וקשה, הרי לשמחה היה די בכוס אחד, ובגמרא משמע שלא יצא ידי שמחת יו"ט אלא בשתיית ארבע כוסות. (ואפשר שאין דיוק זה מוכרח.)

ועוד קשה כי מדברי הגמרא (ק"ז:): "ארבע כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה" מבואר שהתקנה הראשונה היתה לשתות ארבע כוסות, אלא שאחר כך ניתוסף תקנה נוספת לסדר מצוה על כל כוס וכוס. ואם כן כששתאן בבת אחת למה אמרו שיצא ידי יין - דהיינו ידי שמחה - לחוד, ולא אמרו שיצא גם ידי התקנה הקדומה של "ארבע כוסות תקנו רבנן".

ומכל זה היה נראה שלדעת ראשונים אלה התקנה הראשונה של שתיית ארבע כוסות היתה משום שמחה. שבשביל חשיבות הלילה וגם כנגד ארבע לשונות של גאולה קבעו שיעור מיוחד של ארבע כוסות לשמחת יו"ט. וזהו עצמו מה שאמרו שארבע כוסות תקנו רבנן, היינו משום שמחה. והם דברי הגמ' שאם שתאן בבת אחת יצא ידי שמחה, ששיעור השמחה בליל פסח הוא ארבע כוסות של יין.

ועי' פ"ח (ס"י תפ"ג) בשם מהר"ש הלוי דארבע כוסות משום שמחה (ולכן אינו יוצא ביין צימוקים עיי"ש), הרי מפורש כדברינו.

אבל עוד יתכן בזה דרך אחרת, בהקדם דברי הגמרא (ק"ב). שהארבע כוסות יש בהם קיום של פרסומי ניסא. וצריך להבין, תינח להרמב"ם הפרסומי ניסא הוא בזה שמראה שהוא בן חורין ע"י שתיית ארבע כוסות יין דרך חירות. אבל לדעת הרשב"ם ותוספות והרא"ש שאינם גורסים דרך חירות, מהו הפרסומי ניסא שבארבע כוסות. וכאן לא יעלה מה שכתבנו שצריך לשתות ארבע כוסות משום שמחה, כי מה ענין שמחה לפרסומי ניסא. ולכאורה צ"ל שהפרסומי ניסא הוא שמתפרסם הענין של ארבע לשונות של גאולה, שתקנו ארבע כוסות כנגדן. וכיון שכן, אפשר שזהו

יסוד חיוב שתיית ארבע כוסות ע"י כל אחד ואחד, כי רק ע"י ששותה בעצמו ארבע כוסות מפרסם הענין של ארבע לשונו ת של גאולה. (ועיין לעיל בענין אף הן היו באותו הנס.)

וא"ת א"כ כששתאן בבת אחת, למה אמרו ש"די יין יצא" - דהיינו שמחת יום טוב, ולא אמרו שיצא גם ידי פרסומי ניסא, שהרי שתה ארבע כוסות על כל פנים. אבל נראה שאין הפרסומי ניסא של ארבע הלשונויות של גאולה מתקיים אלא כששותה הכוסות על סדר מצוות הלילה. וכמו שמצינו בגמ' (קח.) לענין הסיבה, שנחלקו איזו מהארבע כוסות צריכות הסיבה, שתי הראשונות או שתי האחרונות, ומבואר שם שהכוסות הראשונות נחשבות כוסות של עבדים היינו, והכוסות האחרונות הן כוסות של אחר היציאה לחירות. הרי שהכוסות כשבאות על סדר מצוות הלילה יש להם קשר לסדר הסיפור. (ועיין לעיל בענין הסיבה.) ולכן, אף שהתקנה הקדומה היתה "ארבע כוסות תקנו רבנן", קודם שתקנו ש"כל חד וחד נעבד בה מצוה", אבל גם לפי התקנה הקדומה היתה שתייתן צריכה להיות על סדר הלילה, שתי הכוסות הראשונות בזמן סיפור יציאת מצרים, ושתי הכוסות האחרונות בזמן הסעודה וההלל. ולכן כששתאן בבת אחת - מנותקות מסדר הלילה - לא קיים גם התקנה הקדומה של "ארבע כוסות תקנו רבנן", שאין בשתייתן שום פרסומי ניסא, ולא יצא אלא ידי שמחת יו"ט.

ועוד י"ל דכל שאין הכוס למצוה לאו שם כוס עלה כלל, ולא מתקיים בה פרסו"ג, ומה שאמרה הגמ' (ק"ז:) ד' כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה, דמשמע דשייך שם כוס גם בלא מצוה, היינו דרך דחיה, דרב חנן הביא ראייה מהמשנה דכוס שלישי מברך עלה ברהמ"ז דש"מ ברהמ"ז טעונה כוס, ורבא דחה דד' כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה, אבל לדינא דעת רשב"ם (שם) דברהמ"ז טעונה כוס, וא"כ אי"צ לדחיה זו, והדרינן לסברת רב חנן דאלמלא שברהמ"ז טעונה כוס לא היה מקום לכוס ג' כלל. אבל הרמב"ם ס"ל שדברי רבא הם לדינא ולשיטתו שפסק דברהמ"ז אינה טעונה כוס.

הטעם שמברכים על כל כוס וכוס

כתב הרי"ף (פ' ערבי פסחים) שצריך לברך על כל כוס וכוס, כיון שכל כוס מצוה בפני עצמה, ואמירת ההגדה וההלל מפסקת. וביאר הרמב"ן שכיון שבשעת אמירת ההגדה וההלל אינו רשאי לשנות, הרי זה הפסק. ומשמע מדברי הרי"ף שצריך לשני הטעמים: מה שכל כוס נחשבת מצוה בפני עצמה, ומה שההגדה וההלל הם הפסק. וצריך ביאור מהו צירוף הטעמים בזה.

רְחֻצָּה

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל נְטִילַת יָדַיִם.

מוֹצֵיא, מִצָּה

יקח המצות בסדר שהניחן, הפרוסה בין שתי השלמות, ויאחז שלשתן בידו ויברך "המוציא" ו"על אכילת מצה". אחר כך יבצע כזית מן העליונה השלמה וכזית שני מן הפרוסה ויטבלם במלת, ויאכל בהסבה שני הזיתים:

אכן המעיין היטב בדברי הרמב"ן (במלחמות שם) יראה שיש שני אופנים של צירוף. אופן האחד, כשהם מצוה אחת או סעודה אחת. שלכן שיחה בטילה באמצע הסעודה אינה מפסידה את הברכה, שהכל סעודה אחת, וכן אם שח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אינו חוזר ומברך, שהכל מצוה אחת, ואין השיחה מבטלת את הצירוף. והאופן השני, כשמתחילה קבע את עצמו לעשות הרבה מצוות ביחד, וכגון שקבע את עצמו לשחוט הרבה בהמות, שאף שכל אחת מצוה בפני עצמה, אבל הקביעות מצרפם, וגם בזה אין שיחה באמצע מפסקת.

ולכן צריך הרי"ף לשני הטעמים לבאר שבארבע כוסות חסרים שני אלה האופנים של צירוף. כי הצירוף של מצוה אחת לא שייך, כיון שכל אחת מצוה בפני עצמה. וגם הצירוף של קביעות לא שייך, שכיון שבאמצע יש הפסק זמן שבו אסור לשתות הרי זה מחלק את הקביעות. נמצא שאין שם לא צירוף של מצוה ולא צירוף של קביעות, ולכן צריך לברך על כל כוס וכוס.

מוֹצֵיא מִצָּה

מבואר בגמרא (ברכות לט:): שבפסח כורך המצה הפרוסה בתוך המצה השלימה ובוצע, משום שדורשים "לחם עוני", מה דרכו של עני בפרוסה כו'. ודעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל') שצריך שלש מצות, שתיים שלימות משום לחם משנה, ואחת פרוסה משום לחם עוני.

אבל דעת הרי"ף והרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו) שאין צריך אלא שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה. ומבאר הרי"ף משום שדין לחם עוני מגרע אחד הלחמים של לחם משנה. וכ"כ הרמב"ם (שם) "ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני...".

אלא שצריך להבין לשיטתם למה לא יגרע דין לחם עוני את שתי המצות, ויקח שתי פרוסות. וזה יתבאר בהמשך.

ב. עוד נחלקו ראשונים בשתי הברכות - המוציא ועל אכילת מצה - על איזו מצה מוסבת איזו ברכה. דעת התוס' בפסחים (קטז.) שמברך שתי הברכות על המצה הפרוסה. ובתוס' בברכות (לט:) ייחסו שיטה זו לר' מנחם מווינא. ואף ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", ביארו התוס' שכלל זה לא שייך בברכת הנהנין. וכמו שביארנו לעיל אצל כרפס.

אבל ראשונים אחרים סוברים שגם בברכת הנהנין נאמר הכלל שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וצריך לברך שתי הברכות על מצות נפרדות. אלא שנתפרדו הדעות על איזו מצה מוסבת איזו ברכה:

שיטת הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל') שמברך המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה.

התוס' בברכות (לט:) הביאו שיטה - והעידו שכן המנהג - שהיא כעין שיטת הרא"ש, אבל יש שם תוספת, שמברך המוציא על השלימה, ובוצע, "ונראה כבוצע מן הפרוסה", ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה. ותוספת זו ש"נראה כבוצע מן הפרוסה" צריכה ביאור.

הטור מביא שיטה הפוכה, היא שיטת ר"ח: שמברך המוציא על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלימה.

ומחמת מחלוקת זו כתב השו"ע שיאכל ב' כזיתים*, כיון שיש פלוגתא על איזו מצה קאי ברכת על אכילת מצה, ומאותה מצה צריך לאכול הכזית של מצוה.

כל אלו השיטות צ"ב. והיותר מובנת היא שיטת הרא"ש, דס"ל דלחם עוני הוא דין במצת מצווה, ואילו המוציא מברך על השלימה כמו בכל השנה. אבל דברי התוס' צ"ב, וביותר שיטת ר"ח אינה מובנת כלל, כי איזו סברא יש שדוקא המצה של המוציא - שאינו מקיים בה המצוה - היא שצ"ל לחם עוני, ואילו המצה של על אכילת מצה - שהיא המצת מצוה - היא השלימה?

* כ"כ בשו"ע הגרש"ז ובמשנ"ב, אבל ברא"ש מבואר דגם לשיטת עצמו צריך שני כזיתים, שצריך לאכול כזית מן המצה של המוציא, והמשנ"ב תמה ע"ז, ואכ"מ.

ג. ונראה שסברת ר"ח היא שהדין של "לחם עוני" - מה דרכו של עני בפרוסה - נאמר בבציעה - כי בבציעה הוא ששייך חילוק בין שלימה לפרוסה. והרי כל הסוגיא בברכות (לט:) מדברת בדיני בציעה, ובתוך אותה סוגיא נאמר דין זה דבפסח צ"ל פרוסה. וגם לשון הגמרא מורה כן: "אמר רב פפא, הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע". שוב הראוני שבפי' ר"ח שנדפס מחדש עמ"ס ברכות שם מפורש דמה דרכו של עני "לבצוע" בפרוסה כו'.

וסובר ר"ח שתורת בציעה שייכת לברכת המוציא, ורק הלחם שמברך עליו המוציא הוא ששייך בו תורת בציעה. ולכן דוקא הלחם שמברך עליו המוציא הוא שצ"ל פרוסה. וממילא מברך על אכילת מצה על המצה האחרת, משום חבילות חבילות.

ולבאר יותר, כי ברכת אכילת מצה היא על מצות אכילה, ואכילה היינו שלוקח כזית ובלוע, ועל זה לא תפיס תורת שלימה ופרוסה. אלא שלימה ופרוסה שייכים לבציעה, שהיא תחילת הסעודה, וע"י שהבציעה היא בפרוסה נעשה אכילת של "מה דרכו של עני בפרוסה". ולכן כל ענין זה של פרוסה שייך למצה של המוציא, כי ברכת המוציא נתקנה על הבציעה וכמש"נ. אבל ברכת על אכילת מצה קאי על האכילה, ובזה ל"ש תורת פרוסה.

ובמרדכי כתב שדרכו של עני בפרוסה כשמברך המוציא, ונראה שהכונה ג"כ על דרך זה.

ומאד מאירים לפי"ז דברי הרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו) וז"ל: ולוקח שני ריקינן וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן עכ"ל.

ומבואר שכל הדין ד"לחם עוני" שייך לברכת המוציא, ולא לברכת על אכילת מצה. והיינו כנ"ל משום שהוא דין בבציעה.

ד. ויש להביא ראיה גדולה לביאור זה מדברי הרא"ש.

דהנה ראינו עד עתה ב' מחלוקות - מחלוקת הרי"ף והרא"ש אם הדין לחם עוני מגרע מהלחם משנה, ואי"צ אלא ב' מצות, או שלחם עוני לחוד ולחם משנה לחוד, וצריך ג' מצות, ומחלוקת ר"ח והרא"ש אם מברך על

אכילת מצה על הפרוסה והמוציא על השלימה, או להיפך. ולכאורה אין שתי המחלוקות תלויות זב"ז כלל.

אבל עי' ברא"ש אחר שהביא דעת עצמו, שמביא ג' מצות, ומברך המוציא על אחת מהשלימות ובוצע, ואח"כ על אכילת מצה על הפרוסה. ואח"כ מביא שיטת הרי"ף שדי בשלימה ופרוסה ואי"צ מצה שלישית. ומסיק: "והרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך המוציא ועל אכילת מצה יבצע מן השלימה ומן הפרוסה".

פי', דפשיטא לי' דלהרי"ף המוציא קאי על הפרוסה. וא"כ איך יבצע אחר המוציא, דלהרא"ש צריך לבצוע השלימה, ולרי"ף צריך לבצוע הפרוסה. ואם יבצע שתיהן אחר המוציא א"כ ברכת המוציא תהיה מוסבת על שתיהן, ואח"כ כשיברך על אכילת מצה יהיה חבילות חבילות. ולכן ממתין לבצוע עד אחר שתי הברכות באופן שאין הבציעה קובעת על איזו מצה בירך המוציא.

מבואר דפשיטא לי' דלהרי"ף בוצע על הפרוסה. ואיפה ראה זה בדברי הרי"ף?

ולדברינו מבואר מאד. שהרא"ש הבין שממוצא שיטת הרי"ף שדין לחם עוני מגרע בלחם משנה מוכח שהוא דין בבציעה, דאם לא כן למה יגרע הלחם משנה, ולמה לא יקח פרוסה בפנ"ע למצות מצה. אלא ע"כ שדעת הרי"ף דלחם עוני הוא דין בבציעה, וממילא דהוא מגרע מהלחם משנה, דפשיטא לי' להרי"ף שצריך לבצוע על הלחם משנה, שזהו עיקר דין לחם משנה, שבוצע על ב' ככרות, כלשון הגמ' בברכות (לט:).

ה. ולפי"ז מתורץ מה שנתקשינו לעיל בשיטת הרי"ף והרמב"ם, הסוברים שדין לחם עוני מגרע בלחם משנה. והקשינו א"כ נימא ששתי המצות צ"ל פרוסות.

אבל להאמור ניחא, שהרי דין לחם משנה הוא שצריך לבצוע "על שתי ככרות", ומ"מ מבואר בגמרא (ברכות שם) דרב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, וכך פסקו הרי"ף והרמב"ם. ומעתה, כיון שלחם עוני הוא דין בבציעה, שצריך לבצוע מצה פרוסה, והרי גם כשנטל לחם משנה אינו בוצע אלא אחד, ואותה מצה שבוצע לשם לחם משנה היא שצ"ל פרוסה, ולא האחרת.

(ויש לעיין בדעת הגר"א דבהל' שבת פסק לבצוע על שתי הככרות, שהסכים לפירוש הרשב"א (ברכות שם) דר' זירא חולק על רב כהנא,

ובהל' פסח נקט דהעיקר כהרי"ף והרמב"ם לברך על שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה. ושמה סבירא ליה דלא מכרעא ההלכה כרב כהנא או כר' זירא, וכן משמע מדברי רה"ג שהביא הרשב"א דאי בעי בצע חדא ואי בעי בצע תרתני, ולכן בשבת החמיר הגר"א לבצוע שתיים אבל בפסח החמיר שלא לגרע כ"א אחת משתי השלימות של לחם משנה).

ו. נמצינו למדים שנחלקו הרא"ש עם הרי"ף והרמב"ם בגדר דין לחם עוני. שלהרא"ש הוא דין במצת מצוה, שהמצה שמקיים בה מצות אכילת מצה צ"ל פרוסה. ולהרי"ף והרמב"ם הוא דין בבציעה, שהבציעה - שהיא תחילת הסעודה - של סעודת הלילה תהיה בפרוסה, ולכן הוא מתקיים במצה של המוציא דוקא.

ופליגי לשיטתם. שנחלקו גם מתי חוצים אל המצה ("יחץ"). דעת הרא"ש (בהלכות פסח בקצרה) כדעת הטור שבוצע המצה קודם מגיד. אבל שיטת הרמב"ם שאינו חולק המצה עד תיכף לפני מוציא מצה.

והוא מבואר, דלהרא"ש עצם המצת מצוה צ"ל פרוסה. וכיון שאומרים ההגדה על המצת מצוה - "בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך" - לכן חולקים המצה בתחילת ההגדה, כדי לומר ההגדה על מצת מצוה כדינה דהיינו לחם עוני.

אבל להרמב"ם כל דין פרוסה הוא במעשה בציעה, ואין שום טעם לחלק המצה קודם, דכל הדין של לחם עוני מתקיים אך ורק בזה שפותח הסעודה ע"י שמברך המוציא ובוצע מצה פרוסה.

והנה באמת יל"ע לשיטת הרא"ש שמברך המוציא על השלימה ובוצע, ואח"כ על אכילת מצה על הפרוסה, א"כ למה צריך שלש מצות כלל, ולמה לא יקח שתי שלימות ויברך עליהן ויבצע, ואחר הבציעה הרי השלימה נעשה שתי פרוסות, ועל אחת מאותן פרוסות יוכל לברך על אכילת מצה ויתקיים דין לחם עוני. אבל התירוץ פשוט, שצריך שתהיה לו מצה פרוסה בשעת אמירת ההגדה. אלא מאי אית לך למימר, למה לא יקח שתי מצות שלימות ויברך עליהן המוציא ויאכל מהן, ואח"כ יברך על אכילת מצה על אותה פרוסה המונחת על השולחן מקודם. אבל פשוט שא"א לעשות כן, שא"כ באנו לטענת רב חסדא (פסחים קיד:): וכי מאחר שמילא כריסו ממנה יברך עליה (עיין לעיל בענין שני טיבולים). וע"כ צריך להניח הפרוסה שעל השולחן שאמר עליה את ההגדה בתוך השלימה כדי שתיכף אחר הברכה יאכל ממנה ביחד עם השלימה שבצע עליה.

ז. ומעתה נבוא לביאור השיטה שהביאו התוס' בברכות (לט:): והעידו שכן המנהג, שמברך המוציא על השלימה ובוצע, "ונראה כבוצע מן הפרוסה", ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה.

ונראה ששיטה זו סוברת שדין לחם עוני נאמר בבציעה (כהרי"ף) כפשטות לשון הגמ' שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט כו', אבל הוא גם דין במצת מצוה (כהרא"ש) שהרי מצוות התורה היא לאכול לחם עוני. אשר א"כ נאחזנו בסבך, שהרי מדין לחם עוני צריך לבצוע על הפרוסה, וממילא צריך לברך עליה המוציא שהרי ברכת המוציא לעולם נאמרת על הבציעה (עי' ברכות לט. סוגיא דפת צנומה בקערה). אבל מאידך הפרוסה שהיא לחם עוני היא גם מצת המצוה וצריך לברך עליה על אכילת מצה. ואיך יברך שתי הברכות על מצה אחת הרי זה חבילות חבילות.

ולזה כתבו התוס' שאמנם מברך המוציא על השלימה ובוצע אותה, אבל נראה כבוצע גם על הפרוסה. והיסוד לזה מדין לחם משנה בשבת, שהוא ג"כ דין בבציעה כמש"א הגמ' שצריך לבצוע על שתי ככרות, ומ"מ רב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, ואיך קיים בזה דין בציעה על לחם משנה. וע"כ שכיון שנטל שתי הככרות יחד הבציעה של אחת מתיחסת גם לשניה, ומשום שנראה כבוצע גם עליה. וזהו עצת התוס' גם כאן, שמברך המוציא על השלימה ובוצע אותה, אבל הבציעה מתיחסת גם לפרוסה, ומתקיים דין בציעת לחם עוני, ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה כדי לקיים מצוות הלילה בלחם עוני.

(והמעייין בדברי התוס' שם יראה איך כל דברי התוס' מתבארים יפה עפ"י זה.)

ח. והנה הרא"ש באמת לא הזכיר ענין חבילות חבילות, ולדעתו נראה שאין צריך לזה וגם אלמלא הטעם שאין עושים מצוות חבילות חבילות צריך לברך המוציא על השלימה דוקא, ועל אכילת מצה על הפרוסה דוקא, שהרי הוא סובר שאין דין לחם עוני מגרע בדין לחם משנה, וצריך א"כ לבצוע על שתי שלימות, ולבצוע אחת מהן, והמוציא הרי נתקנה על הבציעה, ועל כרחק שמברך המוציא על השלימות. ואילו על אכילת מצה צריך לברך דוקא על הפרוסה שהיא המצת מצוה. אבל התוס' לא הזכירו מצה שלישית, משום שהם סוברים שלחם עוני הוא גם כן דין בבציעה,

ולכן דין לחם עוני מגרע בלחמי משנה, ולכן אלמלא טעמא דאין עושין מצוות חבילות חבילות היה מברך שתי הברכות על הפרוסה, וכשיטת ר' מנחם מוינא.

(וקצ"ע שהגרא ריש סי' תע"ה משמע שהשוה שיטת התוס' עם שיטת הרא"ש.)

ט. נתבאר ששלשת פלוגתות הראשונים במוציא מצה - אם צריך ג' מצות או ב', ומתי חוצים המצה, ועל איזו מצה מברכים איזו ברכה - סובבות סביב ציר אחד, והוא גדר דין לחם עוני. שיטת הרא"ש שהוא דין בחפצא של המצת מצוה, ושיטת ר"ח והרי"ף והרמב"ם שהוא דין בבציעה של הלחם של סעודת הלילה.

ולכן להרא"ש חוצים המצה בתחילת הסדר, כדי לומר ההגדה בשעה שהמצה של מצוה כצורתה מונחת לפניו. ולהרמב"ם אין סיבה לחצות המצה עד תיכף לפני מוציא מצה כדי שיוכל לבצוע על פרוסה.

ולכן להרא"ש אין דין לחם עוני מגרע בדין שצריך לבצוע על שתי ככרות משום לחם משנה, ולכן צריך ג' מצות. אבל להרי"ף והרמב"ם הרי דין לחם משנה הוא לבצוע על שתי ככרות, אבל מדין לחם עוני צריך לבצוע על פרוסה דוקא, ולכן דין לחם עוני מגרע בלחם משנה, ואי"צ אלא שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה.

ולכן להרא"ש מברך על אכילת מצה על הפרוסה, שהיא המצה של מצוה, והמוציא מברך על השלימה. אבל לר"ח והרי"ף מברך המוציא על הפרוסה, שהרי המוציא קאי על הבציעה, וצריך לבצוע על פרוסה.

והתוס' ס"ל כשתי השיטות, שלחם עוני הוא דין גם בבציעה וגם בחפצא של מצת מצוה, ולכן אם בברכות הנהנין ל"ש חבילות חבילות מברך שתי הברכות על הפרוסה, כשיטת ר' מנחם מוינא, ואם בברכת הנהנין שייך חבילות חבילות, מברך המוציא על השלימה ובוצע אותה אבל נראה כבוצע גם מן הפרוסה מדינא דרב כהנא דנטל תרתי ובצע חדא וחשיב בציעה על שתי הככרות, ונתקיים בזה דין בציעה על לחם עוני, ומברך על אכילת מצה על הפרוסה שהיא למצות הלילה.

י. נתבאר דשיטת ר"ח והרי"ף והרמב"ם שהדין שנדרש בגמ' בברכות "מה דרכו של עני בפרוסה" אינו דין במצת מצוה, אלא במצה של המוציא,

והוא שכשיברך המוציא יבצע על פרוסה, וכגירסת ר"ח שם: מה דרכו של עני "לבצוע" אפרוסה כו'.

ונראה לבאר הדברים יותר. דהנה הדין הוא שאינו יוצא יד"ח במצה עשירה, וגם זה נדרש מלחם עוני. ובפשוטו אין שום איסור לאכול מצה עשירה או לאפותה, רק דלחובת כזית מצה צריך לחם עוני דוקא. אבל לשון הרמב"ם אינו כן, שכתב (פ"ה חו"מ ה"כ) וז"ל וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד. לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני. וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל. ולשונו צריך ביאור דמשמע שיש איסור במצה עשירה, והרי לכאורה אין בו שום איסור רק דלא יצא יד"ח כזית מצה. ודייק מזה הגרי"ז דאמנם כן הרמב"ם סובר שמלבד הדין דאינו יוצא יד"ח מצת מצוה במצה עשירה, גם נאמר דין דאסור לאכול מצה עשירה, דצריך לעשות זכרון לחם עוני.

ולשון הרמב"ם מורה שדין זה אינו במצת מצוה דוקא, אלא כל מצה שאוכל ביום ראשון צ"ל לחם עוני לאפוקי מצה עשירה.

ונראה שדברי הרמב"ם תואמים לשיטתו דגם דין פרוסה - שנלמד אף הוא מ"לחם עוני", מה דרכו של עני לבצוע אפרוסה כו' - אינו דין במצת מצוה כלל, אלא בבציעת המצה של המוציא, שהיא פתיחת הסעודה.

יא. ולשון הרמב"ם הוא שאיסור מצה עשירה הוא "ביום הראשון", "וביום הראשון בלבד" צריך לעשות זכרון לחם עוני. ופשטות לשונו בודאי משמע דזה כולל לא רק ליל ט"ו אלא גם יום ט"ו. וראיה לזה דכל יום ראשון צריך לעשות זכרון לחם עוני מלשון הרמב"ם לענין דין פרוסה, שכתב (פ"ח שם ה"ו) וז"ל ואחר כך מברך ענט"י כו' ולקח שני ריקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה עכ"ל. ויש לעיין במה שכתב "כשאר ימים טובים", שמשמע דרק בשאר ימים טובים מברך על שתי ככרות, והרי גם בפסח גופא לכאורה מברך על שתי ככרות זולת בליל הסדר. אבל האמת תורה דרכה שדעת הרמב"ם שכל יום ראשון צריך לעשות זכרון לחם עוני, כדבריו לענין מצה עשירה, וא"כ כל יו"ט ראשון של פסח כמשברך המוציא מניח פרוס לתוך שלם ומברך, ורק בשאר ימים טובים (וגם אחרון של פסח בכלל שאר ימים טובים לענ"ו) מברך על שתי ככרות.

אבל עי' בדברי ר"ח (פסחים לו.) וז"ל ושנין הא דאסר מצה עשירה ביו"ט ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה כו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני עכ"ל. ודבריו הם מקור לדברי הרמב"ם דיש איסור לאכול מצה עשירה ביו"ט ראשון, אבל ממה שתלה לי' בזמן שעונים עליו מצה זו כו' משמע דהיינו ליל ט"ו דוקא ולא יומו. וצ"ת בנקודה זו.

יב. אלא שצריך להבין ענין זכר זה, מאי שנא יום ראשון משאר ימות הפסח, שביום ראשון בלבד צריך לעשות זכרון ללחם עוני. והרי מצה היא לחם עוני בעצם גם בשאר הימים כמבואר בקרא (דברים ט"ז ג') שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני.

ונראה מתוך דברי ר"ח הנ"ל שאיסור לחם עוני הוא בזמן שעונים עליו מצה זו, דהיינו שהזכרון הוא לחפזון, כמו שאומרים מצה זו כו' על שום שלא הספיק בציקם. וכשיצאו ממצרים בחפזון אכלו מצות עד שהגיעו לסכות, דהיינו יום ראשון ליציאתם, והזכרון ללחם עוני" הוא זכרון לאותו חפזון.

ועיין לעיל בענין הא לחמא עניא.

אם אכל יותר מכזית אם היתרון נחשב מן המצוה

הנצי"ב (מרומי שדה פסחים לט.) והמהר"ל (גבורות ה' פרק מ"ח) נתכוונו לדבר אחד, שחידשו שאף שיוצא בכזית מצה, אבל כל שאוכל יותר מתקיים המצוה בכל מה שאוכל.

וזה לכאורה שלא כדעת הרמב"ן (קטו.) שכתב שהכזית השני של מצה נחשבת אכילת רשות ולא אכילת מצוה (ועיין להלן בענין כורך).

על כל פנים לפי חידושם זה של המהר"ל והנצי"ב נראה ליישב סתירה מפורסמת בדברי הרמב"ם, שלענין אכילת מצה פסק (פ"ו חו"מ ה"ג) שאינה צריכה כונה, ואילו לענין תקיעת שופר פסק (פ"ב שופר ה"ד) שצריכה כונה.

ונראה על פי שתי הקדמות: אחת, מה שהמגיד משנה (הל' חו"מ שם) חידש שאפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כונה, צריך על כל פנים לדעת שהוא פסח וחייב במצה. ונראה הביאור בזה, כי טעמו של הסובר מצוות אין צריכות כונה הוא משום שסתמה לשמה. ולכן צריך שידע על כל פנים שהוא פסח, כי אם אינו יודע שהוא פסח כלל אי אפשר לומר

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הַמוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ.
בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מִצֵּה.

מְרוֹר

יקח כזית מרור ויטבול בחרוסת ואח"כ ינער החרוסת ויאכלנו בלא הסיבה ויאמר:
בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו
וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מְרוֹר.

שאכילתו היא סתמה לשמה.

ושנית, מה שנראה לי ברור שחידושם של המהר"ל והנצי"ב - שכל
מה שמוסיף ואוכל מצה מצטרף לאכילת מצוה - שייך דוקא במצה וכיו"ב,
שהכל יכול להיחשב אכילה נמשכת אחת, אבל שונה הדבר לענין שופר,
שצורת התקיעה היא ט' קולות, שלש פעמים תר"ת, (ואחר הספיקות דר'
אבהו נעשה ל' קולות), ואם הוסיף קולות נוספים הרי זה צורה אחרת, בזה
בודאי אין התוספת מן המצוה. (כן נראה לי, אבל מדברי הנצי"ב עצמו
שם מבואר שלא חילק כן.)

ומעתה יש ליישב הסתירה בדברי הרמב"ם, כי לענין מצה כיון שכל
מה שאוכל באותה לילה יכול להצטרף למצוה לכן כל אכילת מצה בליל
זה נחשבת סתמה לשמה. אבל לענין שופר, כיון שצורת המצוה היא ל'
קולות, ואם הוסיף קולות נוספים אינם מן המצוה, ואם כן לא שייך לומר
שכל תקיעת שופר בר"ה סתמה לשמה, דשמא יתקע קולת אחרים אחר
כך ומהיכי תיתי שירצה לצאת בקולות הראשונים ולא באחרונים. ולכן
אין סתמה לשמה, וצריך כונה באיזה קולות הוא רוצה לצאת.

מְרוֹר

כתב הרא"ש (פסחים קיד:): "משום דמברך על אכילת מרור צריך
שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית". והשאגת אריה (סי' ק') הבין
שכונתו שמדאורייתא מצוות מרור מתקיימת גם בפחות מכזית, כיון שלא
נוכר בתורה לשון אכילה ביחס למרור, רק שיאכלו הקרבן פסח "על מצות

ומרורים". אבל כיון שתקנו את הברכה בלשון "אכילת מרור", ואין אכילה בפחות מכזית, ממילא הברכה מחייבת שיאכל מרור בשיעור כזית.

(אמנם יש שהבינו את דברי הרא"ש באופנים אחרים, אבל בדברי תלמידו רבינו ירוחם (ספר אדם, נתיב ה' חלק ה') והתרומת הדשן (פסקים וכתבים רמ"ה) מפורש כהבנת השאגת אריה.)

ולכאורה תמוה, אם באמת מצוות מרור אינה זקוקה לכזית, כיון שלא נאמר בה לשון אכילה בתורה, מה ראו חז"ל לתקן הברכה בלשון אכילה ולהצריך כזית.

והנה השאגת אריה הקשה על הרא"ש, מה לי שלא נאמרה מצוות מרור בתורה בלשון אכילה, הרי גם איסור בשר בחלב וכלאי הכרם לא נאמרו בלשון אכילה, ומכל מקום שיעורם בכזית. ותירץ הגר"ח שאיסורים אלה פשוט שהם איסורי אכילה, ושיעורים ממילא בכזית, אבל מצוות מרור אינה מצוות אכילה בפני עצמה כלל, רק היא חלק ממצוות אכילת הפסח, כמו שכתב הרמב"ם (סה"מ ע' נ"ו, והל' חו"מ פ"ז הי"ב) שמצוות מרור אינה נמנית מצודה לעצמה כיון שאינה אלא מדיני הפסח ותנאי אכילתו. וכיון שאין בה תורת אכילה בפני עצמה, רק עם הפסח, דיו במה שאוכל כזית מן הפסח. והדברים ידועים.

ונראה לומר עוד על פי יסודו של הגר"ח שהברכה נתקנה בזמן הבית, ואז שפיר היה שייך לברך בלשון אכילה, אף שאין צריך כזית מרור, כי המרור אף שאין בו מצוות אכילה בפני עצמה אבל אכילתו מצטרפת לאכילת הפסח, ושפיר נופל על המרור לשון אכילה, כחלק מאכילת הפסח. ואחר החורבן לא שינו את הברכה, אלא שמעכשיו צריך תורת אכילה למרור בפני עצמו, שאין שם פסח, ולכן בזה"ל הברכה מחייבת שיאכל כזית מרור.

חרוסת

במשנה (קיד.) נחלקו חכמים ור' אליעזר ב"ר צדוק, דעת חכמים שחרוסת אינה מצוה, ודעת ר' אליעזר ב"ר צדוק שהיא מצוה. ושואלת הגמרא (קטו:) לדעת חכמים שאינה מצוה אם כן לשם מה מביאים אותה, ומתרצת הגמרא משום קפא (פירוש רש"י: ארס שבחזרת, שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים).

עוד מבארת הגמרא לר' אליעזר ב"ר צדוק מאי מצוה, ר' לוי אמר זכר לתפוח (פירש רש"י שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב) ור' יוחנן אמר זכר לטיט.

והנה יש כמה סתירות בענין זה בין דברי הרמב"ם בפירוש המשנה לבין דבריו בהל' חו"מ (פרק ז'). האחת, כי בפירוש המשנה כתב שאין הלכה כר' אליעזר ב"ר צדוק, ואילו בהל' חו"מ כתב שחרוסת זכר לטיט, והיינו לכאורה כר' אליעזר ב"ר צדוק. ועוד כי בפירוש המשנה כתב שלר' אליעזר ב"ר צדוק צריך לברך על אכילת חרוסת, אבל בהל' חו"מ על אף שפסק כר' אליעזר ב"ר צדוק כנ"ל מכל מקום לא הזכיר ברכה כזו.

עוד יש לו לרמב"ם שיטה מחודשת, שסובר שצריך לטבל גם את המצה והכרפס בחרוסת. ומבואר שסובר שכל אכילות הלילה צריכים לטבל בחרוסת. והראב"ד השיג עליו וכתב שזה הבל. ובאמת שיטת הרמב"ם תמוהה, כי לדבריו שכל אכילות הלילה צריכות טיבול בחרוסת, למה אינו מטבל גם את קרבן הפסח. ועוד הרי לפי דעת הרמב"ם נמצא מטבל ארבע פעמים, כרפס מצה מרור וכורך, ובמשנה שנינו (בארבע קושיות) מה נשתנה... שבכל הלילות... הלילה הזוה שתי פעמים.

עוד יש לדקדק בלשון הרמב"ם בפיה"מ שמתחילה כתב שהחרוסת זכר לטיט, ואחר כך ביאר שלר' אליעזר ב"ר צדוק היא מצוה ומברך עליה ואין הלכה כן, ומשמע מסידור דבריו שמה שכתב מתחילה שהחרוסת היא זכר לטיט אינו דוקא לר' אליעזר ב"ר צדוק אלא הוא מוסכם גם לחכמים, וקשה כי לכאורה זה נגד הגמרא שלחכמים הטעם לטיבול בחרוסת אינו משום זכר לטיט כי אם משום קפא.

ונראה בכל זה, בהקדם מה שיש לדייק בלשון הרמב"ם (פ"ז חו"מ הי"א): החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט... ומביאין אותה על השלחן בליל פסח עכ"ל. ולשון זה משמע ברור שעיקר הזכר של חרוסת אינה במה שאוכלה כ"א בעצם הבאתה על השלחן. וכן נראה שהבין בשו"ע הגרש"ז שכתב (סי' תע"ג סע' כ'): ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותנו במצרים כו' לכך צריך להיות על השלחן בשעה שמספר שעבוד מצרים עכ"ל.

וזה נותן מקום לומר שמה שנחלקו חכמים ור' אליעזר ב"ר צדוק אם חרוסת מצוה או משום קפא, אינו אלא לענין עצם הטיבול והאכילה, שלר' אליעזר ב"ר צדוק תקנו מצוות אכילה בחרוסת זכר לטיט, ולחכמים אינו

מטביל כ"א משום קפא. אבל לכולי עלמא עצם הבאת החרוסת אל השלחן היא זכר לטיט.

ולפי זה מבואר לשון הרמב"ם בפיה"מ שהבאנו לעיל שמשמע מדבריו שהחרוסת היא זכר לטיט אפילו לחכמים, כי אמנם כן הוא, הבאת החרוסת היא זכר לטיט לכל הדעות, אלא שלר' אליעזר ב"ר צדוק יש בה גם מצוות אכילה, מה שאין כן לחכמים.

ולפי זה אין לנו ראייה ממה שכתב הרמב"ם בהל' חו"מ שהחרוסת היא זכר לטיט שכונתו לפסוק כר' אליעזר ב"ר צדוק, ואדרבא, ממה שמשמע מדבריו שההבאה היא זכר לטיט ולא הזכיר שגם אכילת החרוסת היא זכר לטיט יש לדייק להיפך שבאמת פסק כחכמים. ולפי זה אין סתירה כלל בין מה שפסק בפיה"מ לבין מה שפסק בהל' חו"מ.

אלא שלכאורה יקשה על כל זה ממה שפסק הרמב"ם שגם המצה מטביל בחרוסת, והיינו על כרחך זכר לטיט, ולא משום קפא, כי אין קפא במצה, ואם כן מבואר שעצם הטיבול הוא זכר לטיט.

אבל באמת נראה שאינו קשה, כי אף שהזכר לטיט הוא בעצם ההבאה על השלחן, ולא בטיבול, מכל מקום יש ענין לטבל את המצה בחרוסת, וכן שאר אכילות הלילה. שהרי באמת יש להבין לפי מה שנתבאר מלשון הרמב"ם שהזכר לטיט הוא בהבאה על השלחן, אם כן למה לא יביא טיט ממש ויניח על השלחן, ויהיה בזה זכר יותר. אבל התירוץ ברור, כי זה אינו נחשב על השלחן כלל, כי השלחן היינו הפסח המצה והמרור שעליהם הושתתה מצוות סיפור יציאת מצרים, אבל דבר המונח לפניו ואין לו שום קשר עם אכילות הלילה אינו נחשב על השלחן כלל.

אשר על כן, כדי שהחרוסת תיחשב על השלחן צריכים לטבל את אכילות הלילה בחרוסת.

אלא שאם כן לכאורה יקשה, למה הוצרכה הגמרא להזדקק לטעם של קפא כלל, ולמה לא אמרו בפשיטות שצריך לטבל המרור מאותו הטעם שמטביל המצה - כדי שהחרוסת תיחשב על השלחן.

ונראה בזה, שהרמב"ם מפרש הסוגיא כך, כי תינח המצה זהו דרך אכילתה, שהדרך היה לטבל לחם בטיבולים שונים, כמו שמצינו בגמרא בכמה מקומות ענין "לחם העשוי לכותח", שהיו מטבילים לחמם בכותח,

וממילא כשמטביל המצה בחרוסת הרי זה דרך אכילה ועל ידי זה מצרף את החרוסת אל השלחן. אבל על טיבול החזרת היה קשה להגמרא, כי לא היה הדרך בזמן חז"ל לטבל ירקות כלל, ואם כן אין טיבול החזרת דרך אכילת ירק, ואם כן איזה ענין יש בטיבול זה, כי טיבול שאינו דרך אכילה אינו כלום ואינו מועיל כלל לקשר החרוסת עם השולחן. ועל זה מתרצת הגמרא שגם בחזרת יש מקום לטבל בחרוסת, משום קפא. ואף שאין עושים כן כל השנה (וכמו שהעיר הרא"ש, שבכל השנה לא מצינו שהיו חוששים לקפא) אבל על כל פנים כיון שיש מקום לטיבול כזה אינו מופקע מדרך אכילה וממילא עושים כן בליל הסדר כדי שאכילות הלילה - כולל המרור - יהיו עם חרוסת, כדי שייחשב החרוסת על השלחן וכנ"ל.

ומה שכתבנו שהדרך בזמן חז"ל היה לטבל לחם ולא ירקות, הדבר מפורש בירושלמי (פ"י פסחים ה"ג), כי מבואר שם שלדעת ריש לקיש הבן היה שואל בנוסח אחר ממה ששנינו במשנה, שהיה שואל "שבכל הלילות אנו מטבילים אותו עם הפת, וכאן אנו מטבילים אותו בפני עצמו" עיי"ש. פירוש, שבכל הלילה היו מטבילים ירק רק ביחד עם פת, והלילה הזה מטבילים ירקות בפני עצמם. הרי מפורש שדרכם היה לטבל רק לחם (או ירק עם לחם), ולא היה דרכם לטבל ירק לבדו.

נמצא מהלך הדברים לפי הרמב"ם הוא כך: הכל מודים שהבאת החרוסת אל השלחן היא זכר לטיט. אלא שנחלקו חכמים ור' אליעזר ב"ר צדוק בטעם הטיבול והאכילה. כי לר' אליעזר ב"ר צדוק מטביל בחרוסת משום שתקנו מצוות אכילת חרוסת, זכר לטיט. ולר' אליעזר ב"ר צדוק באמת צריך לברך על אכילת חרוסת. אבל לחכמים אין מצוות אכילת חרוסת מצד עצמה, רק שעל כל פנים צריך לטבל את שאר אכילות הלילה בחרוסת כדי שתצטרף החרוסת אל השלחן ויהיה נחשב על השלחן בשעת אמירת ההגדה. ולכן מטביל המצה בחרוסת, שכך היה דרכם לטבל לחם. וגם המרור מטביל, אף שלא היה דרכם בכך כל השנה, שכיון שעל כל פנים מועיל לקפא ממילא נחשב קצת דרך אכילה, ועל ידי זה מצטרפת החרוסת גם לאכילת המרור, וזהו פן נוסף של הבאת החרוסת לשולחן.

וממילא מתורץ גם מה שהקשנו, לפי שיטת הרמב"ם שאפילו המצה מטביל בחרוסת אם כן למה אינו מטביל גם הקרבן פסח בחרוסת. ולמבואר פשוט כי דוקא המצה שדרכו בטיבול, וכן המרור שיש בו קפא ועל ידי כך דרכו בטיבול, הם שיכולים לטבל בחרוסת, אבל בשר הקרבן

בוֹרֵךְ

נוטל כזית מן המצה התחתונה וכזית מרור, כורכס יחד וטובל בחרוסת (ויש אומרים שאינו מטבל בחרוסת, עי' רמ"א סי' תע"ה), ואוכלם בהסבה ובלי ברכה. לפני האכילה (ויש אומרים אחר האכילה, עי' ביאור הלכה שם) אומר:

זָכַר לְמִקְדָּשׁ כְּהִלָּל. בֵּן עֲשֵׂה הַלֵּל בְּזִמְנֵי שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ
הָיָה קָיָם: הָיָה בּוֹרֵךְ מִצָּה וּמְרוֹר וְאוֹכֵל בְּיַחַד, לְקַיֵּם מִה
שֶׁנֶּאֱמַר: עַל מִצּוֹת וּמְרוֹרִים יֹאכְלֶהוּ.

שאינ הדרך לטבלו כלל אין שום מקום להצריך שיטבלנו בחרוסת, שאין זה דרך אכילה כלל ואינו מוסיף כלום בהבאת החרוסת לשולחן.

(ולדעת הרמב"ם שגם הכרפס מטביל בחרוסת צריך לומר שגם בשאר ירקות איכא קפא.)

וכן ניחא מה ששואלים "מה נשתנה... הלילה הזה שתי פעמים", וקשה הרי לדעת הרמב"ם מטביל ארבע פעמים: כרפס מצה מרור וכורך. ולמבואר נראה שאין שואלים אלא על טיבול ירקות שלא היה דרכם בכל השנה, ובכל הלילות אין מטבילים אותם אפילו פעם אחת, אבל על טיבול המצה וכן טיבול הכורך אינו שואל כלל, כי גם בכל הלילות היו מטבילים את לחמם.

כוֹרֵךְ

בגמרא (קטו.) מבואר שנחלקו הלל וחכמים, שלדעת הלל כורך מצה ומרור ואוכלם ביחד (ודעת רוב ראשונים שבזמן הבית היה כורך גם את בשר קרבן הפסח עמהם), אבל חכמים חולקים על הלל, וסוברים שאוכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו. ועוד מבואר בגמרא שלא קבעו הלכה לא כהלל ולא כרבנן, ולכן עושים כדברי שניהם, שאוכלים תחילה מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו - כשיטת חכמים - ואח"כ כורכים אותם ביחד - זכר למקדש כהלל.

ונחלקו ראשונים בביאור שיטת חכמים, האם כונתם שצריך לאכול המצה והמרור בנפרד דוקא, ואם כרך אותם יחד לא יצא, או שמא אין כונתם אלא שאין חיוב לכרכם, אבל אם עשה כן אינו מגרע.

דעת בעל המאור שלחכמים אי אפשר לכרכם יחד, כי הם טוברים שמצוות מבטלות זו את זו, זאת אומרת ששתי האכילות - של מצה ושל מרור - מבטלות אחת את השנייה, ולכן צריך לאכלם בנפרד. והלל סובר שמצוות אין מבטלות זו את זו, ולכן אדרבא עדיף לכרוך את המצה והמרור ביחד, כלשון הכתוב על מצות ומרורים. נמצא שלדעת בעל המאור, יסוד מחלוקת הלל וחכמים הוא שנחלקו אם מצוות מבטלות זו את זו.

אבל דעת הרמב"ן שלכולי עלמא מצוות אינן מבטלות זו את זו, ואין שום מניעה מלאכול המצה והמרור כרוכים יחד, ולא נחלקו אלא בזה, שלחכמים אין חיוב לאכלם יחד, והרשות בידו לאכלם בנפרד או כרוכים זה עם זה, אבל להלל הפסוק של "על מצות ומרורים" מגלה שיש חיוב לכרכם ביחד דוקא, שכך היא צורת המצוה*.

ולדעת הרמב"ן צריך להבין למה לא נעשה אנחנו כהלל לבד, שנאכל המצה והמרור כרוכים יחד, ובזה נצא גם לדעת חכמים. אכן הרמב"ן ביאר זה, כי מרור בזה"ז (שאין קרבן פסח) היא דרבנן, אבל מצה היא דאורייתא גם בזמן הזה, כמבואר בגמרא. ומה שמצוות אין מבטלות זו את זו, היינו מצוות שהן שוות בדרגת החיוב, אבל מצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא. ומעתה, אם יאכל המצה והמרור כרוכים יחד, המרור שאינו אלא דרבנן יבטל את המצה שהיא דאורייתא. ולכן צריך תחילה לאכול מצה בפני עצמה. ואם תאמר סוף כל סוף למה צריך לאכול מרור בפני עצמו, והרי לכאורה די שיאכל מצה (לקיים המצוה דאורייתא), ואח"כ כורך. אבל הרמב"ן ביאר גם את זה, שאחר שאכל כזית מצה ויצא ידי חובתה (לדעת חכמים שהמצוה אינה מצריכה כריכה), א"כ כל שממשיך לאכול כזיתים נוספים אין זה אלא אכילת רשות, ואכילת רשות מבטלת מצוה דרבנן, וא"כ המצה שאוכל עם המרור תבטל את מצוות מרור דרבנן. ולכן לחכמים ע"כ צריך לאכול מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו. ואח"כ אוכל שניהם יחד משום שיטת הלל שצריך לאכלם כרוכים דוקא.

* והתוספות יש להם שיטה שלישית, שמצד אחד טוברים כבעל המאור שהלל וחכמים נחלקו אם מצוות מבטלות זו את זו, ומצד שני טוברים כהרמב"ן שגם לחכמים מותר לאכול המצה והמרור ביחד רק שאינו חיוב, ומפרשים דלחכמים שמצוות מבטלות זו את זו באה גזירת הכתוב ד"על מצות ומרורים" לרבות שרשאי לאכלם יחד. אבל להלל הסובר בעלמא שמצוות אין מבטלות זו את זו, אין צריך גזירת הכתוב להורות שמותר לאכלם יחד, אלא הקרא בא להורות שחייבים לאכלם יחד.

והנה יש להתבונן במה שאומרים שאוכלים כורך "זכר למקדש כהלל" - וכן מפורש גם בגמרא שם - וקשה, הרי הכורך אוכל משום שיטת הלל, ולשיטת הלל אינו מקיים המצוה כי אם על ידי כריכה. ואם כן אין זה "זכר למקדש כהלל", אלא זהו שיטת הלל גם בזמן הזה.

(ואפילו נאמר שגם להלל יש קיום באכילת מצה בפני עצמה, וכמו שמוכח ממה שבזמן הזה רק מצה היא דאורייתא, מכל מקום מצוות מרור היא בכריכה דוקא לדעת הלל. ואף שמרור בזמן הזה דרבנן, אין זו סיבה שתיקרא "זכר למקדש", וכמו שאנו רואים לחכמים שאף שמרור בזמן הזה דרבנן גם לדעתם, מכל מקום אין אומרים בשעת אכילת מרור "זכר למקדש כחכמים").

והיה אפשר לומר בזה, שגם להלל שבזמן הבית המצוה היא בכריכה דוקא, אבל בזמן הזה המצוה היא מצה בפני עצמה ומרור (דרבנן) בפני עצמו. והטעם, כי מצוות כריכה היא לכורך פסח מצה ומרור, וזהו עצם הכורך, ובזמן הזה שאין לנו קרבן פסח בטלה תורת כריכה לגמרי, ומצוות מרור דרבנן היינו מרור בפני עצמו. וכל מה שעושים כריכה אינו אלא זכר למקדש בעלמא, לזכר כריכת פסח מצה ומרור שהיה חובה במקדש לדעת הלל.

וא"ת א"כ מה הוא זה שאמרו בגמרא שעכשיו שלא נקבעה ההלכה לא כהלל ולא כחכמים לכן צריך לאכול מצה לחוד ומרור לחוד, ואח"כ כורכם זכר למקדש כהלל, ומשמע שאילו היתה ההלכה לגמרי כחכמים או לגמרי כהלל היינו יכולים לקצר הדרך, והרי לפי דברינו גם אילו היתה ההלכה לגמרי כהלל עדיין היינו עושים כן, מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, שזהו עיקר החיוב בזמן הזה, ואח"כ כורך זכר למקדש.

אבל זה ניחא לשיטת בעל המאור שהלל וחכמים נחלקו לא רק בדין כורך אלא גם בדין מצוות מבטלות זא"ז, ולכן אילו היתה ההלכה ברורה כהלל שמצוות אין מבטלות זא"ז היה יכול לאכול מצה בפני עצמה (כדי שמרור דרבנן לא יבטל מצה דאורייתא), ואח"כ יאכל כורך לחוד, ובזה יצא גם יד"ח מרור בזמן הזה, כיון שמצוות אין מבטלות זו את זו, וגם יקיים בזה הזכר למקדש. לכך אמרה הגמרא שרק עכשיו שלא נפסקה הלכה כדברי מי, ושמה הלכה כחכמים שמצוות מבטלות זו את זו, לכן צריך לאכול מצה בפני"ע ומרור בפני"ע.

ונראה לדייק כן בלשון בעל המאור, שאחר שביאר שלהלל היה מספיק במצה ואח"כ כורך, מסיים: "נמצא אוכל שני זיתי מצה ואחד של מרור, אבל השתא דמספק"ל הלכתא צריך שני זיתי מצה ושני זיתי מרור" עיי"ש. ודבריו צריכים ביאור, לשם מה הוצרך לחשב כמה זיתים צריך לאכול, וכי חושבנא אשמעינן. אבל לדברינו הוא מדויק מאד, כי באמת גם להלל ביסוד הדבר חיוב מצה ומרור בזה"ז הוא מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, כמו לחכמים. ואח"כ כורך משום זכר למקדש. אלא שלהלל יכול לעשות תחבולה לחסוך כזית אחד, כיון שהוא סובר מצוות אין מבטלות זו את זו, שיאכל מצה ואח"כ כורך, כי באכילת כורך יצא שני הענינים, גם מצוות אכילת מרור בזמן הזה, וגם ענין עשיית זכר למקדש. אלא שאין אנו יכולים לעשות תחבולה זו, מחמת שיטת חכמים שמצוות מבטלות זו"ז. ולכן צריכים להוסיף כזית אחד, לאכול גם מרור בפני עצמו, והם הם דברי בעל המאור.

כל זה לדעת בעל המאור. אבל לדעת הרמב"ן לא יעלה כל זה. שהרי דעתו שלכולי עלמא מצוות אין מבטלות זו"ז. ולדעתו כל מה שאין אנו יכולים לצאת ע"י מצה ואח"כ כורך הוא משום שהכזיתים הנוספים של מצה נחשבות אכילות רשות, ומבטלות מרור דרבנן. וקשה אם כן גם להלל נאמר כן, ואם כן גם להלל יהיה צריך לאכול מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו. ובגמרא משמע שרק מחמת שיטת חכמים עושים כן. ועל כרחק שלהלל גם בזה"ז לא יצא ידי חובת מצה ומרור מדרבנן אלא אם כן אכלם יחד, שכך היא צורת מצוותן. וא"כ תחזור ותתעורר השאלה, למה זה נקרא "זכר למקדש כהלל", כיון שלהלל זהו עיקר החיוב והמצוה גם בזמן הזה.

וצריך לומר שמכל מקום הרי אין זה כמצוות כורך בזמן הבית שהיה פסח מצה ומרור, ואינו דומה לשאר מצוות הנהוגות בזה"ז מדרבנן שעל כל פנים צורת המצוה היא כדמות המצוה שנהגה בזמן הבית, אבל כאן מה שכורך מצה ומרור אינו דומה כלל למצוות כריכה שנהגה בזמן הבית, אלא על כרחק שתקנו מצות כורך מחודשת בזמן הזה לכרוך מצה ומרור. ותקנו כן זכר לכריכה האחרת שנהגה בזמן המקדש. ומכל מקום כך תקנו עיקר מצוות מצה ומרור בזה"ז, וכל שלא עשה כן לא קיים מצות מצה ומרור מדרבנן כלל.

והנה הטור כתב שאין להפסיק בין ברכת מרור לאכילת כורך, שהרי לדעת הלל הברכה של אכילת מרור מוסבת על הכורך, כי במרור שאוכל

שלחן עורך

נוהגים לאכול בסעודה את הביצה שהיא זכר לחגיגה. אסור לאכול בליל הסדר שה שצלוו כולו כאחד, ונוהגים שלא לאכול צלי כלל. לא ימלא כריסו בסעודה, כדי שלא יאכל את האפיקומן אכילה גסה.

בפני עצמו לא קיים המצוה להלל. ולמבואר זהו כהרמב"ן. והעולם אין נזהרים בזה, שהרי אומרים "זכר למקדש כהלל" בין הברכה ואכילת הכורך (והמשנה ברורה תמה על זה), ושמה סומכים על שיטת בעל המאור שגם להלל יצא ידי חובת מרור בזמן הזה ע"י מרור בפני עצמו, ואכילת כורך אינה אלא זכר בעלמא, ואינה טעונה ברכה.

שני תבשילין כנגד משה ואהרן

באוצר הגאונים (עמ' 28) הביא מרב שרירא גאון ששני התבשילין הם כנגד שני שלוחים, משה ואהרן, ויש נוהגין בשלשה תבשילים כנגד משה אהרן ומרים שנאמר ואשלח לפניך את משה ואהרן ומרים, ונוהגים בבשר ודג וביצה כנגד סעודת לויתן וזיו שדי ושור הבר עיי"ש. (וחלק מהדברים הובאו בחק יעקב ובאליה רבה בשם הרוקח.) ותמוה שהרי בגמרא (קיד:): אמר רב יוסף שהם כנגד פסח וחגיגה ולמה צריך טעמים אחרים. ומשמע מזה שסובר רב שרירא גאון שרק רב יוסף הוא שסובר כן, ולשיטתו שצריך שני מיני בשר דוקא, אבל לדעת האמוראים האחרים שם שדי גם בסילקא וארוזא או דג וביצה שעליו באמת אין השני תבשילין כנגד פסח וחגיגה כלל. (אבל הר"ן שם כתב היפך זה, וידובר בו להלן.)

אלא שמכל מקום עצם הדבר תמוה שיביאו שני תבשילין כנגד משה ואהרן, וכי כך עושים זכר למשה ואהרן. ונראה לי שאין כונת רב שרירא גאון שזו היא עיקר סיבת הבאת התבשילין. אלא מה שאמרה המשנה שמביאים שני תבשילין הוא לסעודת הלילה, ששני תבשילין מהיום סעודה חשובה של חירות, וכמו שמצינו לענין סעודה המפסקת לאידך גיסא שאסור לאכול שני תבשילין (עי' תענית כו:), וכאן הוא להיפך, שצריך סעודה חשובה של שני תבשילין דוקא. אלא שמצא רב שרירא גאון רמו בזה למשה ואהרן, ואם אוכל סעודה חשובה יותר בשלשה תבשילין יהיה רמו גם למרים, וגם מרמו לסעודת לויתן שיהיה חירות מיצה"ר ומשעבוד מלכיות.

ומסתבר לשיטה זו שגם רב יוסף אינו חולק על זה, אלא שמוסיף שיש להקפיד ששני התבשילין יהיו של מיני בשר מכיון שראוי שיהיה כעין הסעודה בזמן המקדש, שהיה בה בשר פסח וחגיגה.

וזה שיטה חדשה, שאנו רגילים שהשני תבשילין שעל הקערה אינם ענין לסעודת הלילה, רק עומדים על השולחן זכר לפסח ולחגיגה, אבל לפי דברינו רב שרירא גאון מפרש ששני התבשילין שהוזכרו במשנה הם הם סעודת הלילה.

מאי שני תבשילין

במשנה (קיד.) הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. ובגמרא (שם): מאי שני תבשילין, רב הונא אמר סילקא וארוזא (סלק ואורז, ופירש הרשב"ם שכל שכן מיני בשר)... חזקיה אמר אפילו דג וביצה שעליו. רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. רבא אמר אפילו גרמא ובישולא (עצם עם מרק).

ובפשוטו כונת הרשב"ם במה שפירש בדברי רב הונא שכל שכן מיני בשר, שאמנם מיני בשר עדיפים, שהם יותר דומים לפסח וחגיגה. וזה כדברי הר"ן (שם) שכתב שכל האמוראים מודים לדברי רב יוסף ששני התבשילין הם כנגד פסח וחגיגה, רק שרב יוסף אמר שלכן צריך להקפיד דוקא על שני מיני בשר, ורב הונא סובר שאין צריך להקפיד על זה ודי גם בסילקא וארוזא, אבל בודאי שגם לרב הונא מיני בשר עדיפים.

(וראיה לזה, דאיתא שם שרבא הידר אחר סילקא וארוזא דוקא כיון שיצאו מפי רב חסדא, הרי שרבא סובר כרב חסדא שאין צריך מיני בשר. ומאידך, רבא הוא שאמר (שם קטז:): בשר אין צריך להגביה עיי"ש, זאת אומרת שאינו צריך להגביה התבשיל כשאומר "פסח זה", ומוכרח מזה שהתבשיל הוא על כל פנים כנגד הפסח, שאם לא כן מה צריך הדבר להיאמר, ולמה היה עולה על הדעת להגביהו. הרי שגם הסוברים שדי בסילקא וארוזא מודים שהתבשילים הם כנגד פסח וחגיגה. אבל הרי"ף גורס ש"רבה" (במקום: רבא) הידר אחר סילקא וארוזא, ולפי זה אין ראייה.)

ובמה שאמר חזקיה אפילו דג וביצה שעליו פירשו רש"י ורשב"ם שהחידוש של חזקיה הוא שזה נחשב שני תבשילין. והוא על פי המשנה בביצה (טו:): שדג וביצה שעליו נחשבים שני תבשילין לענין עירוב תבשילין. אבל הר"ן כתב שאפשר שכונת חזקיה שצריך דג דוקא, שדומה קצת לבשר, אבל סילקא וארוזא לא. וקשה אם כן למה די בביצה שעליו,

שאינו דומה לבשר כלל. ושמה כיון שהוא על הדג נחשב כדג לענין זה, אף שלענין "שני תבשילין" הביצה נחשבת בפני עצמה. אי נמי די במה שאחד מהמינים הוא כעין בשר, כיון שאינו אלא זכר בעלמא.

ובמה שאמר רבינא אפילו גרמא ובישולא, ופי' הר"ן דלרבינא צריך מין בשר. ועי' בהגהות מיימוניות (פ"ח חו"מ ס"ק ב') שלרבינא צריך שני מיני בשר, ולא די בגרמא וביצה. וצ"ב אם כן איך מספיק במרק שעמו. ושמה גם המרק חשיב מין בשר. או שכיון שהוא עם הגרמא נחשב עמו, וכנ"ל. אבל השו"ע (סי' תע"ג) כתב שנהגו בזרוע וביצה, והגר"א שם ציין לדברי הר"ן, ומשמע שמפרש שהמרק אינו מין בשר, וכונת הר"ן שלרבינא די במין אחד של בשר.

ובעיקר מה שכתב הר"ן שאפשר שחזקיה מצריך דג דוקא שדומה לבשר, אבל סילקא וארוזא לא, ואילו רש"י ורשב"ם פירשו שלא נתכוון חזקיה אלא להשמיענו שדג וביצה שעליו נחשבים שני תבשילין, הג"ר רפאל מולוז'ין (תורת רפאל סי' ע"א) תלה המחלוקת במה שהר"ן (פ"ד תענית) - לענין סעודה המפסקת בערב תשעה באב, שהיא אסורה בשני תבשילין - הביא מחלוקת אם מותר לאכול דג וביצה שעליו. כי יש סוברים שנחשב שני תבשילין כמו שמפורש במשנה (ביצה טו): לענין עירוב תבשילין, וכן הוא בכל מקום שדג וביצה שעליו נחשבים שני תבשילין, ויש סוברים שאין זה אלא קולא מיוחדת בעירוב תבשילין אבל בשאר מקומות הם נחשבים תבשיל אחד. וביאר התורת רפאל, שלפי הסוברים שבכל מקום דג וביצה שעליו נחשבים שני תבשילין לכאורה יקשה מה בא חזקיה להשמיענו, והרי משנה ערוכה היא בביצה. ועל כרחך שחזקיה השמיענו שצריך דג, שהוא כעין בשר, ולאפוקי סילקא וארוזא. אבל לסוברים שקולא הוא בעירוב תבשילין, אבל בדרך כלל דג וביצה שעליו נחשבים תבשיל אחד, בודאי הוצרך חזקיה לחדש לנו שגם לענין שני תבשילין בליל הסדר מקילים כן להחשיבם שני תבשילין.

אבל קשה, לסוברים שלמדים מעירוב תבשילין לעלמא, ואין שום חידוש כאן בדג וביצה שעליו נחשבים שני תבשילין, כי הוא דין המשנה, וכל חידושו של חזקיה אינו אלא שדג נחשב כבשר, אם כן למה נקט חזקיה חידושו בציור זה של דג וביצה שעליו, ולמה לא אמר בפשיטות אפילו דג וביצה. ולכאורה זה סיוע לומר שרק בדג וביצה

צפון

ואח"כ יטול האפיקומן ויחלק לכל בני ביתו לכל א' כזית, ויאכלנו בהסיבה, ויש לאוכלו קודם חצות:

ברך

מוזגין כוס שלישי ומברכים ברכת המזון:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת: בְּשׁוּב יי אֶת שְׁיֵבֶת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֹלְמִים.
אִז יִמְלֵא שְׁחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה. אִז יֵאמְרוּ בְּגוֹיִם:
הַגְדִּיל יי לַעֲשׂוֹת עִם אֱלֹהֵי הַגְדִּיל יי לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ,

שעליו סגני, שכיון שהביצה הוא על הדג גם הוא נחשב כעין בשר, אבל דג וביצה הנפרדים זה מזה לא, שצריך שני מינים שהם כעין בשר, וכדעת ההגהות מיימוני.

שלש כוסות כנגד שלש כוסות של פרעה, וכוס של ברכת המזון

בגמרא (קח.) אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס. ופירש רש"י שהארבע כוסות הם כנגד השלש כוסות של פרעה שבחלומו של שר המשקין, ועוד כוס נוסף לברכת המזון. (וכפי הנראה נקט רש"י שהלכה כמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס.) אבל בתחילת הפרק (על המשנה שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות) כתב רש"י שהארבע כוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה.

והסתירה כפולה, האחת בעצם הלימוד, אבל זו אינה קשה כל כך כי שני הרמזים מבוארים בירושלמי ובמדרש, אבל הסתירה היותר קשה היא שבראש הפרק הצריך קרא לכל הארבע כוסות, ואילו כאן לא הצריך קרא אלא לג' כוסות, כי ברכת המזון בלאו הכי טעונה כוס.

ועוד קשה, שאמנם משמע שדעת רש"י כהפוסקים שברכת המזון טעונה כוס, אבל גם אם כן אבל זה ודאי שאין צריך שכל אחד מהמסובים ישתה כוס, רק המברך שותה ודיו, כמו בכל כוס של ברכה, ואילו בארבע כוסות של ליל הסדר הסכמת הראשונים שצריך שכל אחד ואחד ישתה ארבע כוסות. וא"כ מה לי שברכת המזון טעונה כוס, אבל אין זה כחיוב ארבע כוסות שכל אחד חייב לשתות, וא"כ עדיין צריך לימוד לכל הארבע כוסות.

הֵיִינוּ שְׂמֵחִים. שׁוֹבָה יִי אֶת שְׁבִיתֵנוּ כְּאִפְיָקִים בְּנֶגֶב.
הַזְרָעִים בְּדַמְעָה, בְּרִנָּה יִקְצְרוּ. הַלֹּחַ יִלְךְ וּבִכְהָ נִשְׂא
מִשְׁךְ הַזְרַע, בֵּא יִבֵּא בְרִנָּה נִשְׂא אֶלְמָתָיו.

והנה באמת צריך להבין מאי שנא שבארבע כוסות יש חיוב שתיה לכל אחד ואחד, ובמה נבדל מכל כוס של ברכה. ובפשוטו הוא משום שיש בשתיית הארבע כוסות משום פרסומי ניסא, כמבואר בגמרא (ק"ב.).

אלא שבגדר הפרסומי ניסא הוזה נראה שנחלקו ראשונים. כי הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ז וה"ט) כתב שהארבע כוסות הם משום חירות, וגרס כן בגמרא (ק"ז): ארבע כוסות תקנו רבנן "דרך חירות", וכן גורס בגמרא (ק"ח): שתאן בבת אחת "ידי חירות" יצא ידי ארבע כוסות לא יצא, וביאר הגרי"ז שהכונה שיצא ידי חובת שתיית ארבע כוסות משום חירות, אבל לא יצא ידי חובת סידור מצוות הלילה על הכוס. ולדעת הרמב"ם, מה שאמרה הגמרא שארבע כוסות יש בהם משום פרסומי ניסא היינו פרסום הדבר שנהיינו בני חורין ע"י ששותה כוסות של יין דרך חירות.

אבל הרשב"ם (ק"ז): מוחק תיבות "דרך חירות" מן הגמרא, וכן בשתאן בבת אחת גירסת הרשב"ם וכן תוספות והרא"ש ועוד ראשונים שיצא "ידי יין" - היינו שמחת יו"ט - ולא נזכר שם ענין חירות. ואם כן לראשונים אלה לא מצאנו ענין שתיית ארבע כוסות משום חירות.

ואפשר שלדעתם הפרסומי ניסא של הארבע כוסות הוא מה שמפרסם הארבע לשונות של גאולה, שהיו ארבע פנים של גאולה וכמו שהאריכו המפרשים.

ובכל אופן זה ודאי שאין הפרסומי ניסא לפרסם הכוסות של שר המשקין. אלא ענין הרמז מכוסות אלה הוא כי מהארבע לשונות של גאולה לא ידענו שיש כאן כוסות כלל, ובודאי הפרסום צ"ל ע"י ארבע דברים ששייכים לענין הלילה, ומהיכי תיתי שיש כאן ענין של כוסות כדי שעל ידן ייעשה הפרסומי ניסא. ולזה בא הלימוד מהכוסות של שר המשקין (שרמוז ליציאת מצרים כמבואר במדרש), שמשם למדים שיש ענין של כוסות בסיפור יציאת מצרים. אבל אחר שידענו מחלומו של שר המשקין שיש כוסות בודאי אין זה הפרסומי ניסא, לפרסם הכוסות של חלומו של

שר המשקין. אלא מאחר שיש כאן ארבע כוסות, מפרסם על ידן את הד' לשונות של גאולה, וזהו הפרסומי ניסא.

ולכן כתב רש"י שכשאנו באים ללמוד הענין של כוסות, אין צריך לימוד כי אם לשלש כוסות, כי ברכת המזון בלאו הכי יש לה כוס. ואף שבברכת המזון בדרך כלל אין חיוב שכל אחד ישתה הכוס, רק המברך לבד, מזה בכך, הרי גם הכוסות של חלומי של שר המשקין לא היה בהם חיוב שתיה, ואין אנו באים ללמוד משם אלא מציאות של ארבע כוסות לביל הסדר. אבל עכשיו שיש מציאות של ארבע כוסות - ששלש מהן למדים מחלומי של שר המשקין ואחת היא כוסה של ברכת המזון - יש מצוה לשתותן לפרסם הארבע גאולות.

נמצא שדברי רש"י בשני המקומות צריכים זה לזה. מהכוסות של שר המשקין למדים שיש מציאות של שלש כוסות, ובצירוף הכוס של ברכת המזון יש ארבע כוסות. וחיובו כל אחד בשתיית ארבע כוסות אלו משום פרסומי ניסא לפרסם הארבע גאולות שבארבע לשונות של והוצאתי גו'.

עוד בהנ"ל

ועדיין צריך ביאור למה נטר רש"י לבאר ענין זה של חלומי של שר המשקין עד מימרא זו של ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבע כוסות. והרי כל הפרק מדבר בענין ארבע כוסות, שבתחילת הפרק תנן שלא יפחתו לו מארבע כוסות, ואח"כ תנן מזוג לו כוס ראשון כו', מזוג לו כוס שני כו', ולמה אחרי כל זה שוב נתעורר רש"י לבאר מניין אנו למדים ארבע כוסות.

ועוד קשה על דברי רש"י מהגמרא (ק"ז:), על דברי המשנה "מזוג לו כוס ג' ומברך עליו ברכת המזון", ואומרת על זה הגמרא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס. ודוחה הגמרא, שמא בעלמא ברכת המזון אינה טעונה כוס, אבל כאן ארבע כוסות תקנו רבנן, הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה. ומבואר מאותה סוגיא שאפילו אילו ברכת המזון לא היתה טעונה כוס מכל מקום יש לנו סיבה לארבע כוסות. וזה שלא כדברי רש"י שאנו למדים רק שלש כוסות, והכוס של ברכת המזון אינה אלא משום שברכת המזון טעונה כוס.

ושמא יש לומר שהרי נתבאר שיש קיום של פרסומי ניסא בארבע כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה. אלא שמכל מקום אנו צריכים מקור למציאות של כוסות, וזהו שלמדים מכוסות פרעה. ומעתה שמא באנשים

אין צריך רמז ולימוד להמציא מציאות של כוסות, שהרי יש כוסות של ברכה מצד שתקנו לסדר מצוות הלילה על הכוס. והם הם דברי הגמרא "ארבע כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה" - פירוש, שכדי שתהיה מציאות של כוסות שעל ידן נוכל לפרסם הארבע לשונות של גאולה חייבו כוסות של ברכה למצוות הלילה.

וראיה לזה, מדברי הגמרא (קח:) שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא. ופי' רשב"ם ותוספות והרא"ש ששתה הארבע כוסות בזה אחר זה שלא על סדר מצוות הלילה, ולכן לא יצא אלא ידי יין דהיינו ידי שמחת יום טוב, אבל לא יצא ידי חיוב ארבע כוסות. וקשה, הרי החיוב לשתות ארבע כוסות נאמר קודם החיוב לקבעם על סדר מצוות הלילה, כדברי הגמרא הנ"ל ש"ארבע כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה", ואם כן כשתאן בבת אחת האף שלא קיים הענין של "כל חד וחד נעבד בה מצוה" אבל למה לא קיים על כל פנים התקנה הקדומה של "ארבע כוסות תקנו רבנן". ועל כרחק שאין כאן שתי תקנות, אלא חז"ל רצו לתקן ארבע כוסות לפרסומי ניסא, אבל לזה צריך מציאות של כוסות, ולכן קבעו ארבע כוסות של ברכה, אבל אם שתאן בבת אחת אין שם תורת כוס של ברכה, וכיון שכן אין שום משמעות לכוסות, וממילא שלא יצא ידי תקנת ארבע כוסות.

ונראה שסובר רש"י שלענין נשים לא שייך זה, כי הוא סובר שנשים אינן חייבות בהגדה, שהרי מצוות סיפור יציאת מצרים היא מ"ע שהזמן גרמא. אמנם החינוך (מצ' כ"א) כתב שחייבות בסיפור יציאת מצרים, אבל באמת המנחת חינוך תמה עליו, שהרי היא מ"ע שהזמן גרמא, ורק באכילת מצה מצינו לימוד שמי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, אבל לא במצוות סיפור יציאת מצרים. ואפשר שגם רש"י סובר כסברת המנחת חינוך. וכן אינן חייבות בהלל כמבואר במשנה בסוכה (לח.) שנשים פטורות מהלל. אמנם תוספות (שם) כתבו שחייבות בהלל של ליל הסדר שהרי חייבות בכוס רביעי, אבל רש"י אפשר שחולק על זה. וגם מקידוש של יו"ט כתב בשו"ת הגרעק"א (בהשמטה לסי' א') שנשים פטורות מן הדין. אמנם השו"ע (סי' תע"ד סי"ד) כתב שנשים חייבות בכל מצוות הלילה של ליל פסח. אבל רש"י אפשר שאינו סובר כן. וא"כ בנשים חסרה המציאות של שלש מהארבע כוסות. ואיך אמר ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבע כוסות, נהי שחייבות בפרסומי ניסא לפרסם הארבע גאולות, אבל חסר אצלן המציאות של כוסות. ולזה

המברך אומר: רבותי נברך
 ועונין המסובין: יהי שם יי מברך מעתה ועד עולם.
 ואומר המברך: ברשות מרגן ורבנן ורבותי נברך ואלהינו שאכלנו משלו.
 ועונין המסובין: ברוך (אלהינו) שאכלנו משלו ובטובו חיינו
 וחזור המברך: ברוך (אלהינו) שאכלנו משלו ובטובו חיינו

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם הן את העולם בלו
 בטובו בתן בחסד וברחמים הוא נותן לחם לכל בשר
 פי לעולם חסדו. ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו, ואל
 יחסר לנו מזון לעולם ועד. בעבור שמו הגדול, פי הוא
 אל זן ומפרנס לכל ומטיב לכל, ומכין מזון לכל בריותיו
 אשר ברא. ברוך אתה יי הן את הכל.

ביאר רש"י שגם אצלן שייך מציאות של כוסות כנגד שלש כוסות שבחלומו
 של שר המשקין, בצירוף הכוס של ברכת המזון, שסובר ר' יהושע בן
 לוי כמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס.

אלא שלפי זה לכאורה יקשה לרש"י דברי הגמרא (ק"ז): הנ"ל שאם
 שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא. והרי למה לא
 יצא ידי ארבע כוסות, מי גרע מהארבע כוסות של חיוב נשים שאינן
 כוסות של ברכה (מלבד כוס ברכת המזון) אלא כנגד הכוסות של פרעה,
 ומכל מקום מקיים בהן דין ארבע כוסות.

אבל באמת לא קשה מידי ואדרבא רש"י לשיטתו, שהרי רש"י שם
 פירש ש"שתאן בבת אחת" היינו שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד. (ושלא
 כהרשב"ם ותוספות והרא"ש שפירשו ששתה ארבע כוסות רצופים שלא
 על סדר מצוות הלילה.) ובזה גם נשים לא יצאו ידי ארבע כוסות, כיון
 שאין שם אלא כוס אחת גדולה. אבל אין הכי נמי, אם שתה ארבע
 כוסות נפרדות שלא על סדר מצוות הלילה באמת יצא ידי חובת ארבע
 כוסות לדעת רש"י, אף שאין שם כוסות של ברכה, שהרי מכל מקום יש
 שם כוסות כנגד ג' כוסות של פרעה ואחד של ברכת המזון, ומקיים בהם
 פרסומי ניסא. (אלא שלפ"ז צריך על כל פנים שאחד מהם יהיה כוס של
 ברכת המזון.)

נודה לך ׀ אלהינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה
טובה ורחבה ועל שהוצאתנו ׀ אלהינו מארץ מצרים,
ופדיתנו מבית עבדים, ועל בריתך שחתמת בבשרנו,
ועל תורתך שלמדתנו, ועל חקיך שהודעתנו, ועל חיים
חן וחסד שחוננתנו, ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס
אותנו תמיד, בכל יום ובכל עת ובכל שעה:

ועל הכל ׀ אלהינו אנחנו מודים לך ומברכים אותך,
יתברך שמך בפי כל חי תמיד לעולם ועד: כפתוב,
ואכלת ושבעת וברכת את ׀ אלהיך על הארץ הטובה
אשר נתן לך. ברוך אתה ׀ על הארץ ועל המזון:

רחם נא ׀ אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך
ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל
הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו: אלהינו אבינו,
רענו זוננו פרנסנו וכלכלנו והרויחנו, והרוח לנו ׀ אלהינו
מהרה מכל צרותינו. ונא אל תצריכנו ׀ אלהינו, לא
לידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלואתם, כי אם לידך
המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, שלא נבוש ולא
נכלם לעולם ועד.

לשבת: רצה והחליצנו ׀ אלהינו במצותיך ובמצות יום
השביעי השבת הגדול והקדוש הזה. כי יום זה גדול
וקדוש הוא לפניך לשבת בו ולנוח בו באהבה במצות
רצונך. וברצונך הניח לנו ׀ אלהינו שלא תהא צרה
ויגון ואנחה ביום מנוחתנו. והראנו ׀ אלהינו בנחמת

צִיּוֹן עִירְךָ וּבְבִנְיָן יְרוּשָׁלַיִם עִיר קְדֻשְׁךָ כִּי אַתָּה הוּא בֵּעַל
הַיְשׁוּעוֹת וּבֵעַל הַנְּחֻמוֹת.

אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, יַעֲלֶה וְיָבֵא וְיַגִּיעַ וְיִרְאֶה וְיִרְצֶה
וְיִשְׁמַע וְיִפְקֹד וְיִזְכֹּר זְכוּרֵנוּ וּפְקֻדוֹתֵנוּ, וְזָכוֹן אֲבוֹתֵינוּ,
וְזָכוֹן מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד עַבְדְּךָ, וְזָכוֹן יְרוּשָׁלַיִם עִיר קְדֻשְׁךָ,
וְזָכוֹן כָּל עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל לִפְנֶיךָ, לְפִלִּיטָה לְטוֹבָה לְחַן
וּלְחַסֵּד וּלְרַחֲמִים, לְחַיִּים טוֹבִים וּלְשָׁלוֹם בְּיוֹם חַג הַמִּצּוֹת
הַזֶּה זְכוּרֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ בּוֹ לְטוֹבָה וּפְקֻדָנוּ בּוֹ לְבִרְכָה
וְהוֹשִׁיעֵנוּ בּוֹ לְחַיִּים. וּבְדַבַּר יְשׁוּעָה וּרְחֻמִים חוּס וְחַנּוּנוּ
וְרַחֵם עָלֵינוּ וְהוֹשִׁיעֵנוּ, כִּי אֵלֶיךָ עֵינֵינוּ, כִּי אֵל מֶלֶךְ
חַנּוּן וְרַחוּם אַתָּה.

וּבִנְיָן יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ. בְּרוּךְ אַתָּה
יְיָ בּוֹנֵה בְּרַחֲמָיו יְרוּשָׁלַיִם. אָמֵן.

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, הָאֵל אָבִינוּ מְלִכֵנוּ
אֲדִירֵנוּ בּוֹרְאָנוּ גֹאֲלֵנוּ יוֹצְרֵנוּ קְדוֹשֵׁנוּ קְדוֹשׁ יַעֲקֹב רוֹעֵנוּ
רוֹעֵה יִשְׂרָאֵל הַמֶּלֶךְ הַטוֹב וְהַמְּטִיב לְכָל שְׂבָבֵל יוֹם וָיוֹם
הוּא הַטִּיב, הוּא מְטִיב, הוּא יְטִיב לָנוּ. הוּא גִמְלָנוּ הוּא
גּוֹמְלָנוּ הוּא יְגַמְלָנוּ לְעַד, לְחַן וּלְחַסֵּד וּלְרַחֲמִים וּלְרוּחַ
הַצֵּלָה וְהַצִּלָּחָה, בְּרִכָּה וַיְשׁוּעָה נַחֲמָה פְּרַנְסָה וְכַלְפָּלָה
וּרְחֻמִים וְחַיִּים וְשָׁלוֹם וְכָל טוֹב, וּמְכַל טוֹב לְעוֹלָם עַל
יְחַסְּרָנוּ.

הַרְחַמֵּן הוּא יְמַלּוֹךְ עָלֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד.
הַרְחַמֵּן הוּא יִתְבַּרֵךְ בְּשֵׁמִים וּבְאָרֶץ.

הַרְחַמֵּן הוּא יִשְׁתַּבַּח לְדוֹר דּוֹרִים, וַיִּתְפָּאֵר בְּנוֹ לְעַד
וּלְנֶצַח נְצָחִים, וַיִּתְהַדָּר בְּנוֹ לְעַד וּלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים.

הַרְחַמֵּן הוּא יַפְרִינֵסנוּ בְּכָבוֹד.

הַרְחַמֵּן הוּא יִשְׁבּוֹר עֲלֵנוּ מֵעַל צְוָארֵנוּ, וְהוּא יוֹלִיכֵנוּ
קוֹמְמִיּוֹת לְאַרְצֵנוּ.

הַרְחַמֵּן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ בְּרָכָה מְרֻבָּה בְּבֵית הַזֶּה, וְעַל
שְׁלַחַן זֶה שְׂאֵבְלֵנוּ עָלֵינוּ.

הַרְחַמֵּן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ אֶת אֱלֹהֵיו הַנְּבִיא זְכוּר לְטוֹב,
וַיִּבְשֹׂר לָנוּ בְּשׁוֹרֹת טוֹבוֹת יְשׁוּעוֹת וְנַחֲמוֹת.

הַרְחַמֵּן הוּא יְבַרֵךְ אֶת (אָבִי מוֹרִי) בְּעַל הַבַּיִת הַזֶּה. וְאֶת
(אִמִּי מוֹרֵתִי) בְּעַלֹּת הַבַּיִת הַזֶּה, אוֹתָם וְאֶת בֵּיתָם וְאֶת
זְרַעָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם. אוֹתָנוּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָנוּ,
כְּמוֹ שֶׁנִּתְבָּרְכוּ אֲבוֹתֵינוּ אֲבִרָהֶם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב בְּכָל מְכַל
כָּל, בֵּן יְבַרֵךְ אוֹתָנוּ כָּלֵנוּ יַחַד בְּבְרָכָה שְׁלֵמָה, וְנֹאמֵר,
אָמֵן.

בַּמְרוֹם יִלְמְדוּ עֲלֵיהֶם וְעֲלֵינוּ זְכוֹת שְׁתֵּהא לְמִשְׁמֶרֶת
שְׁלוֹם. וְנִשְׂא בְּרָכָה מֵאֵת יי, וַיְצַדֵּקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ,
וְנִמְצָא חַן וְשִׁכְל טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם.

בַּשַּׁבָּת: הַרְחַמֵּן הוּא יַנְחִילֵנוּ יוֹם שְׁכָלוּ שַׁבָּת וּמְנוּחָה לְחַיֵּי הָעוֹלָמִים.

הַרְחַמֵּן הוּא יַנְחִילֵנוּ יוֹם שְׁכָלוּ טוֹב. (יוֹם שְׁכָלוּ אַרְוֶךְ.
לְיוֹם שְׁצַדִּיקִים יוֹשְׁבִים וְעֵטְרוֹתֵיהֶם בְּרֹאשֵׁיהֶם וְנִגְהָנִים
מִזֵּיו הַשְּׂכִינָה וַיְהִי חֶלְקֵנוּ עִמָּהֶם)

הַרְחַמֵּן הוּא יִזְכְּנוּ לִימֹת הַמְּשִׁיחַ וּלְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא.
מְגִדוֹל יְשׁוּעוֹת מְלָכּוֹ וְעֵשָׂה חֶסֶד לְמִשְׁיחוֹ לְדוֹד וּלְזֵרְעוֹ

עַד עוֹלָם. עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו, הוּא יַעֲשֶׂה שְׁלוֹם עָלֵינוּ
וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל וְאָמְרוּ, אָמֵן.

יֵרְאוּ אֶת יְיָ קְדוֹשׁוֹ, כִּי אֵין מַחְסוֹר לִירְאָיו. כְּפִירִים רָשׁוּ
וְרֵעִבוּ, וְדִרְשׁוּ יְיָ לֹא יַחְסְרוּ כָּל טוֹב. הוֹדוּ לַיְיָ כִּי טוֹב
כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ. פּוֹתַח אֶת יָדָךְ, וּמִשְׁבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן.
בְּרוּךְ הַגָּבֹר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּיָי, וְהָיָה יְיָ מִבְּטָחוֹ. נַעַר הָיִיתִי
גַם זָקֵנְתִי, וְלֹא רָאִיתִי צְדִיק נֶעְזֵב, וְזָרְעוּ מִבְּקֶשׁ לֶחֶם.
יְיָ עֲזֵ לְעַמּוֹ יִתֵּן, יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בְּשְׁלוֹם.

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגֶּפֶן.
וְשׁוֹתָהּ בְּהַסִּיבַת שְׂמַאֵל וְאֵינוּ מְבָרֵךְ בְּרַכָּה אַחֲרוֹנָה

מוזגים כוס רביעי וכוס של אליהו ופותחים את הדלת. (ויש נוהגים למוזג כוס
רביעי אחר שפוך חמתך, קודם שגומרים את ההלל):

כוס חמישי: שיטת הרמב"ן

שנינו במשנה (ק"ז): רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת
השיר. (ובגמרא נחלקו אם ברכת השיר היינו יהללוך או נשמת כל חי.
והרמב"ם פסק שהיא יהללוך, ורש"י כתב שאומרים שניהם, ודעת התוספות
שכוללם בברכה אחת, וכן המנהג הפשוט.)

ובגמרא (ק"ח): רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי
ר' טרפון. (הלל הגדול היינו פרק קל"ו בתהלים, המתחיל הודו לה' כי טוב
גו'). כך הגירסא בספרים שלנו. וכן נוהגים שאומרים גם הלל הגדול, אלא
שכוללים אותו בתוך ברכת השיר. ויתבאר להלן (בענין ברכת השיר).

אבל גירסת הרי"ף היא: חמישי אומר עליו הלל הגדול. וכן פסק הרמב"ם
(פ"ח ה"י): ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו
ברכת השיר והיא יהללוך ה' כל מעשיך כו'. ויש לו למוזג כוס חמישי
ולומר עליו הלל הגדול, והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל עכ"ל.

ותמה בעל המאור (שם), כי אם ר' טרפון סובר שיש כוס חמישי הרי זה שלא כהלכתא, שהרי סתמא תנן בראש הפרק, שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות ואפילו מן התמחוי.

אבל הרמב"ן (מלחמות שם) כתב לדעת הרי"ף שעל כרחק רבי טרפון אינו חולק על המשנה, שאם כן היתה לה להגמרא להדגיש זה. אלא הכוס החמישי שדיבר בו ר' טרפון אינו אלא רשות, למי שרוצה לשתות כוס חמישי, ולכן אין נותנים לעני מן התמחוי כ"א ארבע כוסות. וכן כתבו התוספות (ק"ז): בשם ר' יוסף טוב עלם, שכתב בסידורו: ואי בעי משתיא חמרא משום אונס לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס (ואם רוצה לשתות יין משום אונס, יאזור מתניו לומר הלל הגדול על כוס חמישי). והקשו התוספות איזה איסור יש לשתות אחר כוס ד' שיהיה צריך היתר מיוחד ע"י אמירת הלל הגדול. והרי כל האיסור לשתות בין כוס ג' לכוס ד' מבואר בירושלמי שהוא משום שכרות, אבל אחר שגמר את ההלל מה איכפת לנו אם ישתכר.

אכן הרמב"ן ביאר בזה, שאכן אסור לשתות אחר כוס ד', אבל לא משום שכרות אלא מטעם אחר, שלא יהיה נראה כמתחיל בקרבן פסח חדש, שאין נמנין על שני פסחים. ולכן אם בא לשתות כוס חמישי החמירו עליו לומר עליו הלל הגדול.

והרמב"ן נסתפק שמא אחר שהאריכו עליו את הדרך לומר הלל הגדול, כבר מותר לשתות עוד כוסות אחר כך. "וכל מי שרוצה לשתות, בקריאה זו הותר לו". ולא החליט הדבר. וזה צריך ביאור, שכיון שאינו אומר על אותם כוסות הנוספים הלל הגדול אם כן למה יהיו מותרים. ואיזו סברא היא זו שכיון שאמר הלל הגדול על כוס חמישי כבר הותר בכוסות נוספים.

ונראה בהקדם מה שנתבאר לעיל (בתחילת מגיד, בענין למה אין מגביהים הכוס בשעת אמירת ההגדה) ששיטת הרמב"ן שאמירת ההגדה היא מצוות כוס שני, אבל אין הכונה שאומר ההגדה על הכוס עצמו, כי אם על הקביעות של הכוס עיי"ש.

ועוד נקדים מה שכתב הרמב"ן (במלחמות פ' ערבי פסחים כד: בדפי הרי"ף) שאין צריך לברך ברכה אחרונה על כל כוס, משום שהכל חשוב קביעות אחת עיי"ש היטב.

ועוד נקדים מה שנתבאר לעיל (בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן) על פי דברי הרמב"ן בספר המצוות (סוף שכחת העשין) שמצוות סיפור יציאת מצרים מתחייבת על ידי הקרבן פסח.

וגם נקדים שגם ההלל הוא על הקרבן פסח, כמבואר במשנה (צה).
שהפסח טעון הלל באכילתו. והארכנו בזה לעיל.

ובצירוף כל זה נמצינו למדים שדעת הרמב"ן שכל הארבע כוסות מצטרפים לקביעות אחת, והיא הקביעות של הקרבן פסח וכל מצוותיו, שהן סיפור יציאת מצרים ומצה ומרור והלל. וקביעות זו נגמרת עם הכוס הרביעי.

וזהו הביאור במה שכתב הרמב"ן שאסור לשתות אחר כוס ד', שנראה כקובע לפסח אחר. כי עכשיו שנגמרה הקביעות של הארבע כוסות, שהיא הקביעות של הקרבן פסח, וקובע את עצמו לשתות כוס אחר, הרי זה נראה כמתחיל קביעות חדשה לפסח אחר. וזהו טעם האיסור לשתות אחר כוס ד', שכתב הרמב"ן שנראה כקובע לפסח אחר. כי קביעות הפסח היתה על ארבע הכוסות, ועכשיו שקובע לכוס חמישי נראה שקובע את עצמו מחדש לפסח אחר.

ולזה יש עצה לומר הלל הגדול, שאז הכוס החמישי הוא קביעות חדשה לאמירת הלל הגדול. ולכן יש מקום לומר שאחר שאומר הלל הגדול על כוס חמישי יכול לשתות כמה כוסות אחר כך. שכיון שקבע עצמו להלל הגדול, שזו קביעות חדשה שלא מענין הקרבן פסח הראשון, שמא פקע כל האיסור. כי הארבע כוסות הראשונים שייכים לקביעות של הקרבן פסח. אבל הכוס החמישי היא קביעות לדבר אחר. ושוב אפילו ישתה אחר כך אינו נראה כקביעות לקרבן פסח נוסף.

כוסו של אליהו, ושיטת הרמב"ם בכוס חמישי

מנהג ישראל - ומובא בחק יעקב על השו"ע - למזוג כוס חמישי שלא מכוסות המסובין, וקוראין אותו כוס של אליהו. ובספר טעמי המנהגים מובא בשם הגר"א שהוא מקביל לכוס חמישי שדברו בו הראשונים. ונראה לבאר הענין.

ונהגה ראינו שגירסת הרי"ף בדברי ר' טרפון: חמישי אומר עליו הלל הגדול. וגם ראינו שהרמב"ן ור' יוסף טוב עלם סוברים שכוס חמישי זה אינו אלא רשות.

אבל הרמב"ם (פ"ח ה"י) כתב "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול... וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות". ומשמע שהוא

מצוה על כל פנים, רק שאינו חובה כל כך כמו שאר הכוסות. וכך כתב הר"ן בדעתו של הרמב"ם שכוס חמישי מצוה מן המובחר. וצריך לבאר גדר הדבר.

גם יש לדייק שבשאר הכוסות כתב הרמב"ם שמברך בורא פרי הגפן ושותה (עי' פ"ח הל' א', ה', י'). ואילו לענין כוס זה החמישי לא כתב אלא ש"יש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול", ולא הזכיר לא ברכת בורא פרי הגפן ולא שתיה. ומשמע מזה שאין צריך לברך בורא פרי הגפן ולשתות כוס זה. ולפי זה פשוט שאין טעם מזיגת כוס זה למי שתאב לשתות, כדברי הראשונים הנ"ל. אלא על כרחך שעצם אמירת הלל הגדול על כוס חמישי היא מצוה.

אלא שיקשה מהמשנה שלא יפחתו לו מארבע כוסות. ולזה הוצרך הרמב"ם לומר שכוס זה אף שהוא מצוה אבל אינו חובה כמו שאר הכוסות, ואינו אלא למצוה מן המובחר, ולכן אין נותנים זה מן התמחוי.

ובאמת מלשון הרמב"ם משמע עוד שעל הלל הגדול אינו אומר ברכת השיר. (ושלא כדברי הטור שמברך ברכת השיר אחר הלל הגדול). שסובר הרמב"ם שמכיון שאינו חיוב גמור לא קבעו עליו ברכה.

והטעם שאינו חיוב גמור נראה משום שחיוב הלל בליל פסח הוא משום הקרבן פסח, שטעון הלל באכילתו כמבואר במשנה, והלל הגדול אינו על הקרבן פסח (וכמו שכתבנו לעיל גם לדעת הרמב"ן). אלא שדעת הרמב"ם שמכל מקום יש מצוה להאריך בשיר ושבח ליקרת הלילה.

וכיון שאין שם ברכה, ממילא אף שאומרו על היין - משום שאין אומרים שירה אלא על היין - אין שם תורת כוס של ברכה. והחיוב טעימה בכל מקום הוא מדיני כוס של ברכה, כמבואר בעירובין (מ:): דכוס של ברכה טעון טעימה, ופרש"י משום שהוא גנאי לכוס של ברכה לא לטעום ממנו. (ובארבע כוסות יש גם חיוב שתיה מדין חירות, לשיטת הרמב"ם). אבל בכוס חמישי שאינו מהארבע כוסות שתקנו משום חירות, וגם אינו כוס של ברכה, לא שייך זה.

ולשיטת הרמב"ם מכון מאד הנאמר בשם הגר"א שכוס של אליהו - שאין שותים אותו אלא מוזגים אותו לחדו - הוא כנגד כוס חמישי. שהרי להרמב"ם אין בכוס חמישי חיוב שתיה. רק מוזגים אותו בשביל אמירת הלל הגדול.

שֶׁפֶךְ חֶמֶתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּךָ וְעַל מַמְלָכוֹת
 אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ. כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֵת נְוֵהוּ
 הַשָּׁמֶן. שֶׁפֶךְ עֲלֵיהֶם זַעֲמֶךָ וַחֲרוֹן אַפֶּךָ יִשְׁיֵגֵם. תְּרַדְּף בְּאֵף
 וְתִשְׁמִידֵם מִתַּחַת שָׁמַי יי.

סוגרים הדלת

וא"ת למה אם כן אנו מוזגים כוס זה לפני הלל המצרי, ולכאורה אם הוא משום כוס חמישי היו צריכים למזגו לפני אמירת הלל הגדול. התירוץ פשוט משום שמעיקר הדין אנו נוקטים כשיטת התוספות שלא גרס בגמרא שיש כוס חמישי כלל, אלא הלל הגדול נאמר על כוס רביעי, בתוך ברכת השיר (וכמו שנבאר להלן במקומו). ואם כן יהיה הפסק באמצע הברכה למזוג הכוס חמישי אז. ומכל מקום כדי לצאת גם ידי שיטת הרמב"ם מוזגים גם כוס חמישי, קודם התחלת ההלל, כדי שאח"כ כשאומר הלל הגדול תוכל אמירתו להתייחס לכוס זה, ואף שאין שותים אותו אין בכך כלום, כי כוס חמישי אינו מצריך שתיה וכנ"ל. (ועיין עוד מה שביארנו להלן אצל "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו").

כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא

בטעם פתיחת הדלת ואמירת שפוך חמתך כאן, פירש בספר דבר שמואל דבר נאה, כי בגמרא (פה:) מבואר שאחר גמר אכילת הפסח היו עולים לגגות לגמור ההלל ביחד, ו"פקע איגרא" (פקעו הגגות) מקול המולת אמירתם. ולכן עכשיו פותחים הדלת לעלות לגגי ירושלים לומר שירה, ורואים שאין כאן ירושלים אלא גלות, ואומרים שפוך חמתך גו', ודברי פי חכם חן.

ייתכן לומר שמשום כך חילקו ההלל, שרצו לקבוע עיקר ההלל אחר גמר אכילת הפסח, כדי שיוכלו לאמרו ביחד על הגגות, והרי טרם גמר אכילת הפסח אסורים לצאת מן הבית. ומכל מקום תחילת ההלל קבעו על כוס שני, בעוד הקרבן פסח לפניו, שהרי ההלל נאמר על הקרבן פסח, כמואר במשנה (צה.). שהפסח טעון הלל באכילתו, ולכן מתחילים ההלל בעוד הקרבן פסח לפניו להתפיסו על הפסח, ואחר כך גומרים אותו לבסוף על הגגות.

הלל

לדעת הרמ"א קריאת ההלל קודם חצות. והגר"א לא הקפיד בזה
 לא לָנו, יי, לא לָנו, כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כְּבוֹד, עַל חֶסְדְּךָ, עַל
 אֲמַתְךָ. לְמָה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם: אֵיךְ נָא אֱלֹהֵיהֶם, וְאֵלֵהֵינוּ
 בְּשָׂמִים, כֹּל אֲשֶׁר חָפֵץ עָשָׂה. עֲצִיבֵיהֶם כֶּסֶף וְזָהָב מַעֲשֵׂה
 יְדֵי אָדָם. פֶּה לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ, עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ.
 אֲזַנַיִם לָהֶם וְלֹא יִשְׁמְעוּ, אֶף לָהֶם וְלֹא יִרְחוּן. יְדֵיהֶם
 וְלֹא יַמְיִשּׁוּן, רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִהְלְכוּ, לֹא יִהְיוּ בְּגִרוֹנָם. כְּמוֹתָם
 יִהְיוּ עֹשִׂיהֶם, כֹּל אֲשֶׁר בְּטַח בָּהֶם. יִשְׂרָאֵל בְּטַח בֵּינִי,
 עֶזְרָם וּמִגְנָם הוּא. בֵּית אֶהְרֹן בְּטַחוּ בֵּי עֶזְרָם וּמִגְנָם הוּא.
 יִרְאִי יי בְּטַחוּ בֵּי, עֶזְרָם וּמִגְנָם הוּא.

יי זְכַרְנוּ יְבָרְךָ. יְבָרְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל, יְבָרְךָ אֶת בֵּית
 אֶהְרֹן, יְבָרְךָ יִרְאִי יי, הַקְטַנִּים עִם הַגְּדֹלִים. יִסֵּף יי עֲלֵיכֶם,
 עֲלֵיכֶם וְעַל בְּנֵיכֶם. בְּרוּכִים אַתֶּם לֵי, עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ.

ולדעת בית שמאי (קטז:): שעל כוס ב' אין אומרים בצאת ישראל
 ממצרים, שעדיין לא יצאו, כמבואר בירושלמי, אם כן יש טעם נוסף שעיקר
 ההלל נאמר בסוף הסדר, אחר שיצאו. (וכעין זה אמרינן בגמרא לחד מ"ד
 דרק ב' כוסות אחרונות טעונים הסיבה.) ומכל מקום מתחילים פרק א' על
 כוס שני, להתפיסו על הפסח, כנ"ל.

ולדעת ב"ה (שם) שאומרים בצאת ישראל ממצרים על כוס ב', ומשום
 שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, וביארנו לעיל שמצוות סיפור יציאת
 מצרים מחייבת גם הלל, אם כן מאותו הטעם צריכים לומר עד בצאת
 ישראל על כוס שני, כדי לגמור המצוה של סיפור יציאת מצרים. ומכל
 מקום יתר ההלל אומרים לבסוף כדי לאמרו על הגגות כנ"ל, וגם אפשר
 שראוי לקבוע עיקר ההלל בסוף הלילה דקאי על כל מצוות הלילה, שהרי
 גם אכילת הפסח הוא זכר ליציאת מצרים, כדכתיב בפ' ראה "וזבחת פסח...
 למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים..." , ולכן ראוי לומר הלל אחר
 אכילת הפסח.

השמים שמים ליי והארץ נתן לבני אדם. לא המתים
יהללו יה ולא כל ירדי דומה. ואנחנו נברך יה מעתה
ועד עולם. הללויה.

אהבתי בי ישמע יי את קולי, תחנוני. פי הטא אָזנו לי
ובימי אקרא. אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאונני,
צרה ויגון אמצא. ובשם יי אקרא: אנה יי מלטה נפשי
חנן יי וצדיק, ואלהינו מרחם. שמר פתאים יי, דלתי
ולי יהושיע. שובי נפשי למנוחיכי, פי יי גמל עליכי. פי
חלצת נפשי ממות, את עיני מן דמעה, את רגלי מדחי.
אתהלך לפני יי בארצות החיים. האמנתי פי אדבר, אני
עניתי מאד. אני אמרתי בחפזי כל האדם כזב.

מה אשיב ליי כל תגמולהי עלי. כוס ישועות אשא
ובשם יי אקרא. נדרי ליי אשלים נגדה נא לכל עמו.
יקר בעיני יי המותה לחסידיו. אנה יי פי אני עבדך,
אני עבדך בן אמתך, פתחת למוסרי. לך אפח זבח
תודה ובשם יי אקרא. נדרי ליי אשלים נגדה נא לכל
עמו. בחצרות בית יי, בתוככי ירושלים. הללויה.

הללו את יי כל גוים, שבחוהו כל האמים.
פי גבר עלינו חסדו, ואמת יי לעולם. הללויה.

גדול הבית אומר הודו וגו', והמסובין עונן אחריו

הודו ליי פי טוב	פי לעולם חסדו.
יאמר נא ישראל	פי לעולם חסדו.
יאמרו נא בית אהרן	פי לעולם חסדו.

יאמרו נא יראי יי כי לעולם חסדו.

מן המצר קראתי יה, ענני במרחב יה. יי לי, לא אירא
 מה יעשה לי אדם, יי לי בעזרי ואני אראה בשנאי.
 טוב לחסות ביי מבטח באדם. טוב לחסות ביי מבטח
 בנדיבים. כל גוים סבבוני, בשם יי כי אמילם. סבוני גם
 סבבוני, בשם יי כי אמילם. סבוני כדברים, דעכו כאש
 קוצים, בשם יי כי אמילם. דחה דחיתני לנפל, ויי עזרני.
 עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה. קול רנה וישועה באהלי
 צדיקים: ימין יי עשה חיל, ימין יי רוממה, ימין יי עשה
 חיל. לא אמות כי אחיה, ואספר מעשי יה. יסר יסרני
 יה, ולמות לא נתנני. פתחו לי שערי צדק, אבא בם,
 אודה יה. זה השער ליי, צדיקים יבאו בו. אודך פי
 עניתני ותהי לי לישועה. אודך פי עניתני ותהי לי
 לישועה. אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה. אבן
 מאסו הבונים היתה לראש פנה. מאת יי היתה זאת
 היא נפלאות בעינינו. מאת יי היתה זאת היא נפלאות
 בעינינו. זה היום עשה יי נגילה ונשמחה בו. זה היום
 עשה יי נגילה ונשמחה בו.

גדול הבית אומר אנא וגו', והמסובין עונין אחריו

אנא יי הושיעה נא. אנא יי הושיעה נא.
 אנא יי הצליחה נא. אנא יי הצליחה נא.

ברוך הבא בשם יי, ברכנוכם מבית יי. ברוך הבא בשם
 יי, ברכנוכם מבית יי. אל יי ויאור לנו אסרו חג בעבתים
 עד קרנות המזבח. אל יי ויאור לנו אסרו חג בעבתים

עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ. אֵלֵי אֶתָּה וְאוֹדֶךָ, אֱלֹהֵי - אֶרֹמְמֶךָ.
 אֵלֵי אֶתָּה וְאוֹדֶךָ, אֱלֹהֵי - אֶרֹמְמֶךָ. הוֹדוּ לַיְי כִּי טוֹב,
 כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ. הוֹדוּ לַיְי כִּי טוֹב, כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.

מנהג אשכנז על פי תוספות והרא"ש לומר יהללך כאן בלא חתימה. והחתימה היא להלן בסוף ישתבח. אלא שנסתפקו הפוסקים בנוסח החתימה, אם חותם בשל ישתבח או בשל הלל. ולכן הבית יוסף הציע להסיט אמירת יהללך עד סוף ישתבח, ועל ידי זה לצאת מדי ספק בנוסח החתימה. ונראה שלכל הדעות הכל ברכה אחת מכאן עד הסוף, ולכן מכאן עד אחר ישתבח והחתימה נראה שאין להפסיק בשיחה.

יְהַלְלוּךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ כָּל מַעֲשֶׂיךָ, וְחֲסִידֶיךָ צְדִיקִים עוֹשֵׂי רִצּוֹנֶךָ, וְכָל עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּרִנָּה יוֹדוּ וַיְבָרְכוּ, וַיִּשְׁבְּחוּ וַיִּפְאֲרוּ, וַיְרֹמְמוּ וַיַּעֲרִיצוּ, וַיִּקְדִּישׁוּ וַיְמַלִּיכוּ אֶת שִׁמְךָ, מִלְּפָנָיו. כִּי לְךָ טוֹב לְהוֹדוֹת וּלְשַׁמֵּךְ נָאָה לְזִמְרָה, כִּי מַעֲוֹלָם וְעַד עוֹלָם אֶתָּה אֵל.

הוֹדוּ לַיְי כִּי טוֹב	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
הוֹדוּ לְאֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
הוֹדוּ לְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
לַעֲשֵׂה נִפְלְאוֹת גְּדוֹלוֹת לְבָדוֹ	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
לַעֲשֵׂה הַשְּׂמִים בְּתַבּוּנָה	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
לְרוֹקַע הָאָרֶץ עַל הַמַּיִם	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
לַעֲשֵׂה אוֹרִים גְּדוֹלִים	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
אֶת הַשָּׁמֶשׁ לְמַמְשַׁלֵּת בְּיוֹם	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.

לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו

ביארנו לעיל שהלל הגדול אינו על הקרבן פסח, ולכן לדעת אותם ראשונים שאומרים אותו על כוס חמישי אין אותו הכוס שייך לקביעות של הקרבן פסח. ונראה להוסיף בזה ביאור.

אֶת הַיָּרֵחַ וְכֹכְבַיִם לְמַשְׁלוֹת בְּלֵילָה בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדּוֹ. לְמַכָּה מְצָרִים בְּבִכּוּרֵיהֶם בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדּוֹ.

ונקדים מה ששמעתי מהג"ר משה שפירא זצ"ל בשם הגרא"א דסלר זצ"ל, כי הנה חז"ל תקנו בנוסח התפילה בסוף ברכת יוצר "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו". ורגילים לפרש שהדיוק הוא מלשון "עושה", שהוא לשון הווה. (ובאמת שכ"כ הגר"ח בנפה"ח.) אבל קשה על פירוש זה, שהרי כמו כן כתוב "לגזור ים סוף לגזרים", "למכה מצרים בבכוריהם", וכל זה היה בעבר, ומכל מקום נוקט המשורר לשון הווה, כי זהו דרך השיר. אלא כונת מסדרי התפילה לדייק לשון "כי לעולם חסדו", שפירושו שאותו חסד שהיה כשגזר ים סוף לגזרים, הוא עצמו קיים לדורות, שבאותה מידה עושה ועתיד לעשות עמנו נסים ונפלאות. ואותה מידת החסד שהיתה בהכאת מצרים בבכוריהם, היא עצמה קיימת לנו ולבנינו לעשות פדות ונקם מצרינו. אשר לכאורה אם כן יקשה, איך הוא אומר לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, והרי החסד של מעשה בראשית הוא ענין מיוחד, שעולם חסד יבנה, ואינו שייך אחר כך. אלא על כרחך שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, וזהו הדגשת "בטובו", היינו באותה מידת החסד ממש של שעת הבריאה, וזהו לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו. אלה תורף דבריו.

ומזה אנו מבינים, שבזה נבדל הלל הגדול מהלל המצרי. כי הלל המצרי הוא על יציאת מצרים עצמה. והיא נאמרת על הקרבן פסח, שע"י הקרבן פסח נחשב שעת הגאולה והיציאה ממצרים, וכמו שנתבאר לעיל (בענין מחייבי ההלל בליל הסדר). אבל הלל הגדול אינו על יציאת מצרים, אלא על אותה מידת החסד שנתגלה במצרים והיא קיימת לעולם, ובה אנו בטוחים שיפרקנו מצרינו תמיד.

וזהו עומק מה שנתבאר שהלל הגדול אינו שייך לקביעות של הקרבן פסח, שנגמר עם כוס ד'. והיא קביעות אחרת, ושייכת לגאולה שבכל דור ודור ולגאולה הסופית העתידה.

ואין אנו שותים את הכוס הזה, כי הוא שמור וקיים לעתיד, והוא כוסו של אליהו, שיבוא ויבשרנו הן גאלתי אתכם אחרית כראשית, ואז נשתה אותו על גאולתנו ועל פדות נפשינו.

וּיֹצֵא יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
בְּיַד חֲזָקָה וּבְזִרְעַ נְטוּיָה	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
לְגֹזֵר יָם סוּף לְגֹזְרִים	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
וְהֶעֱבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
וְנִעַר פְּרַעֲהַ וַחִילוֹ בַּיָּם סוּף	כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.

למה זכו המצרים לקבורה

עה"פ נטית ימינך תבלעמו ארץ כתב רש"י שהמצרים זכו לקבורה בשכר שאמרו ה' הצדיק. אכן הרשב"ם בפסחים (ק"ח:) הביא נוסח אחר, שהיה בשכר שאמרו אנוסה הפעם כי ה' נלחם להם במצרים. וצ"ב איוז זכות היא זו שעל ידי זה יזכו לקבורה.

והנה מצוות קבורה נלמדת ממה שנאמר בנסקלים: לא תלין גוי כי קללת אלקים תלוי כי קבר תקברנו ביום ההוא (דברים כ"א כ"ג). וענין קללת אלקים תלוי מבואר בגמרא (סנהדרין מו:): משל לשני אחים כו' כל הרואה אומר המלך תלוי. ופירש רש"י משום שהאדם נברא בצלם אלקים. וכך כתב הרמב"ן (דברים שם). ומדברי הרמב"ן שם מבואר שגם באוה"ע שייך זה, ומפני כך קבר יהושע את מלכי כנען.

והנה כתב הרמב"ן (דרשת תורת ה' תמימה) שהאדם שאינו מכיר את בוראו אין בינו לבין החמור שרוכב עליו ולא כלום. כי לא נברא אלא בשביל כך. ומבואר בספרים שלכן נברא האדם בצלם אלקים, שרק על ידי זה יוכל להמליך את הקב"ה. וכמו שהנשר הוא מלך העופות, והארי מלך החיות, אבל אי אפשר שהארי יהיה מלך העופות כי אין לו השתוות עמהם. כך להבדיל להמליך את הקב"ה אי אפשר אלא על ידי אדם שנברא בצלם ויש לו השתוות מה כביכול עם בוראו ועל ידי זה יוכל להמליכו.

וזהו שאומרים בתפילת ר"ה ויוהכ"פ כי מקדישך בקדושתך קדשת נאה לקדוש פאר מקדושים. שכל מה שהרבה לנו תורה ומצוות וקדשנו במצוותינו הוא כדי שנוכל להמליכו ביתר שאת, כי אינו דומה הפאר והשבח שנותנים לו עם קדוש לפאר ושבח מפחותי מעלה. וזהו "נאה לקדוש פאר מקדושים".

לְמוֹלִיךְ עִמּוֹ בַּמִּדְבָּר
 לְמִכָּה מְלָכִים גְּדוֹלִים
 וַיְהִיג מְלָכִים אֲדִירִים
 בְּיַלְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
 בְּיַלְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
 בְּיַלְעוֹלָם חֲסָדוֹ.

והדרגה הנמוכה ביותר של הכרה בהקב"ה הוא מה שאמרו המצרים אנוסה הפעם כי ה' נלחם גו'. שאף שבא מתוך מהומה ופחד מות אבל סוף כל סוף היתה שם הכרה במציאות ה' ותקפו. ועל ידי זה זכו לדרגה הנמוכה ביותר של צלם אלקים. וממילא זכו לקבורה, שנגעו בקצה הענין של קללת אלקים תלוי.

למכה מלכים גדולים גו' ויהרוג מלכים אדירים גו'

הוא כפל לשון לכאורה. ובילקוט מעם לועז הביא מספר צפנח פענח שביאר עפ"י דברי הגמרא (גיטין לח.) שעמון ומואב טיהרו בסיחון, זאת אומרת שישראל נצטוו שלא לכבוש את ארץ עמון ומואב, כי לבני לוט ניתנה לירושה, אבל חלק מארץ עמון ומואב כבר נכבשה מקודם ע"י סיחון ועל ידי זה הותרה לישראל לכבשה. וזהו למכה מלכים גדולים, פירוש עמון ומואב, ואח"כ ויהרוג מלכים אדירים, סיחון ועוג. וזהו גם כפל הלשון בהמשך, ונתן ארצם לנחלה - פירוש נתן מקצת מארצות עמון ומואב לנחלה לסיחון, ועל ידי זה - נחלה לישראל עמו.

ואגב אעיר, שהרמב"ם (ספר המצוות שרש ג') כתב בפשיטות שהאיסורים לצור את עמון ומואב ואדום אינם נוהגים לדורות, ולכן אינם נמנים בכלל התרי"ג מצוות. אבל הרמב"ן (סוף שכתת הלאיון) חולק וסובר שהם איסור עולם. ואף שלעתיד לבוא יכבוש מלך המשיח את ארץ אדום, כמו שכתוב וירשו הנגב את הר עשיו (עובדיה א' י"ט), היינו משום שכבר בא סנחריב ובלבל את כל האומות, או שהקב"ה יכלה אותם. אבל בעצם האיסורים האלה אינו מוגבלים בזמן, ויש למנותן במנין המצוות.

ונראה שפלוגתתם תלויה במחלוקת רש"י והרמב"ן בביאור הפסוקים ריש חומש דברים, שכתוב (דברים ב' ו') האמים לפנים ישבו בה גו' והמואבים יקראו להם אמים, וכן שם (פסוק כ') לענין העמונים, ארץ רפאים תיחשב אף היא רפאים ישבו בה לפנים והעמונים יקראו להם זמזומים. שרש"י פירש שהכונה שאילו היתה ארץ עמון ומואב מארץ

רפאים המקוריים שהובטחה לאברהם או היינו מותרים לקחתה מידם, שהרי הובטחה לנו, ולכך אמר הכתוב שאינו כן כי מעולם לא היתה ארץ רפאים, כי המואבים כבשו אותה מאימים, ולא מרפאים, וכן העמונים כבשו אותה מזמזומים, אלא שהיו קוראים לאותם אימים וזמזומים - רפאים, ואינם הרפאים המקוריים.

והקשה הרמב"ן מה נפקא מינה בזה שלא היו רפאים אבל סוף כל סוף ארץ עמון ומואב וכן ארץ אדום הן מהארצות שהובטחו לאברהם כמו שפירש רש"י עצמו בפרשת שופטים (י"ט ח') על הפסוק: אם ירחיב ה' את גבולך, כי מלבד ארץ ז' העממין הובטחה לאברהם בברית בין הבתרים גם ארץ קיני קניזי וקדמוני, והן ארצות עמון ומואב ואדום, ונירש אותם לעתיד לבא. (והוא כדעת ר' יהודה בגמרא בבא בתרא נו., ורש"י נקט כדעתו, והרמב"ן מקשה על רש"י לשיטתו. ויש שם בגמרא דעות אחרות בזהות ארץ קיני קניזי וקדמוני.) ואם כן למה טרח הכתוב לבאר שאין ארצות עמון ומואב מארץ רפאים, סוף כל סוף לדעת רש"י הן מארץ קיני קניזי וקדמוני, והכל הובטח לאברהם אבינו.

ולכן הרמב"ן פירש להיפך שארץ עמון ומואב היתה באמת ארץ רפאים (אלא שהמואבים קראו להם אימים, והעמונים קראו להם זמזומים), ומ"מ ניתנה לבני לוט ירושה לכבוד אברהם. וכן ארץ אדום אמר הכתוב שהיתה של החורי, והם החווי, שגם הם מהז' עממים, וניתנה לבני עשיו שהוא מזרע אברהם. ואמר הכתוב שמטעם זה עצמו אסור לקחת ארצם מידם, שהם ירשו אותה מכח אברהם. (וצריך לומר שהרמב"ן נקט כדעות האחרות בגמרא בבא בתרא, שקיני קניזי וקדמוני אינה ארץ עמון מואב ואדום, שהרי לדעתו עמון ומואב לקחו ארץ הרפאים, ואדום לקח את ארץ החווי.)

ולדעת רש"י צריך לומר שאף שלאברהם הובטחה ארץ י' עממים, אבל לבני ישראל כשיצאו ממצרים הובטחה רק ארץ ז' עממין, כמפורש בקרא בכמה מקומות, והבטחת קיני קניזי וקדמוני אינה אלא לעתיד לבא בזמן של "אם ירחיב ה' את גבולך", ולכן היו אותן הארצות יכולות להנתן לבני לוט ועשיו בירושה, שעדיין לא בא עת פקודתם זמן קיום הבטחת נתינתם לישראל. וזהו שאמר הכתוב שאינה מארץ רפאים - שהיא מארץ ז' עממין, אלא מארץ קיני קניזי וקדמוני.

ולפי זה לעתיד לבא כשיבוא הזמן של אם ירחיב ה' את גבולך אז ההבטחה לאברהם בברית בן הבתרים שתינתן הארץ כולה לנו תפקיע את

פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמוּנִי
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	וְנִתַּן אֶרֶץ לְנַחֲלָה
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עֲבָדוֹ
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	שֶׁבִשְׁפָּלָנוּ זָכַר לָנוּ
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	וַיִּפְרָקֵנוּ מִצְרֵינוּ
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	נָתַן לָחֶם לְכֹל בָּשָׂר
פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד.	הוֹדוּ לְאֵל הַשָּׁמַיִם

ירושת בני לוט ובני עשיו, שברית בין הבתרים קדמה להם. ולכן המצוה שלא להתגרות בהם אינה נוהגת לדורות, שהרי תיבטל לעתיד לבא. ונראה שבשיטה זו הולך גם הרמב"ם ולכן תפס שאין איסורים אלה נמנים בתרי"ג מצוות, כי הן מצוות לשעה.

אבל הרמב"ן לשיטתו שמפרש להיפך שארץ עמון ומואב היתה באמת ארץ רפאים - דהיינו מארץ ז' עממין - ומכל מקום ניתנה לבני לוט ירושה לכבוד אברהם. וכן ארץ אדום היא ארץ החווי, שגם הם מהו' עממים, וניתנה לבני עשיו שהוא מזרע אברהם. ואמר הכתוב שמטעם זה עצמו אסור לקחת ארצם מידם, שהם ירשו אותה מכח אברהם. ולשיטה זו מבואר שאין הבטחת ברית בין הבתרים מפקיעה את ירושת לוט ובני עשיו, אלא אדרבא היא סיבה לאיסור לקחת אותה מידם, שהם באים מכח אברהם ומכח זה גופא זוכים בארצם. ולדעת הרמב"ן זהו פירוש הכתוב בריש דברים שמדגיש שארצם היתה ארץ רפאים וארץ החוי, ולכן היה אסור להתגרות בהם מלחמה.

וכיון שלדעת הרמב"ן אין הזכות שלנו מכח ברית בין הבתרים יכולה להפקיע את זה, אם כן גם לעתיד לבוא יהיו נוהגים איסורים אלה לכבוש את ארץ בני לוט ובני עשיו מידם. ומה שמלך המשיח יכבוש את ארץ עשיו היינו כמו שביאר הרמב"ן משום שכבר בא סנחריב ובלבל את האומות, או שהקב"ה יכלה אותם. אבל האיסורים מצד עצמם הם לדורות, ולכן סובר הרמב"ן שיש למנות את כל זה במנין המצוות.

נשמת כל חי תברך את שמך, יי אלהינו, ורוח כל
בשר תפאר ותרוםם זכרך, מלכנו, תמיד. מן העולם ועד
העולם אתה אל, ומבלעדך אין לנו מלך גואל ומושיע,
פודה ומציל ומפרנס ומרחם בכל ית צרה וצוקה. אין
לנו מלך אלא אתה. אלהי הראשונים והאחרונים, אלה
כל בריות, אדון כל תולדות, המהלל ברב התשבחות,
המנהג עולמו בחסד ובריותיו ברחמים. ויי לא ינום ולא
יישן המעורר ישנים והמקיץ נרדמים, והמשיח אלמים
והמתיר אסורים והסומך נופלים והזוקף כפופים. לך
לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה פים, ולשוננו
רנה בהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו
מאירות בשמש וכיורת, וידינו פרושות כנשרי שמים,
ורגלינו קלות כאילות - אין אנחנו מספיקים להודות
לך, יי אלהינו ואלהי אבותינו, ולברך, את שמך על
אחת, מאלף, אלף אלפים ורבי רבבות פעמים, הטובות
שעשית עם אבותינו ועמנו. ממצרים גאלתנו, יי אלהינו,
ומבית עבדים פדיתנו, ברעב זנתנו ובשבע כלכלתנו,
מחרב הצלתנו ומדבר מלטתנו, ומחליים רעים ונאמנים
דליתנו. עד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדיך, ואל
תשנו, יי אלהינו, לנצח. על פן אברים שפלגת בנו
ורוח ונשמה שנפחת באפינו ולשון אשר שמת בפינו -
הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו
ויקדישו וימליכו את שמך מלכנו. כי כל פה לך יודה,
וכל לשון לך תשבע, וכל בוך לך תכרע, וכל קומה
לפניך תשתחוה, וכל לבבות יראוך, וכל קרב וכליות

יִזְמְרוּ לְשִׁמְךָ, בְּדָבָר שְׂפָתוֹב, כֹּל עֲצַמְתֵי תְאֻמְרָה: יי,
 מִי כְמוֹךָ מִצִּיל עֲנִי מִחֶזֶק מִמֶּנּוּ וְעֲנִי וְאֶבְיוֹן מִגְּזֻלוֹ. מִי
 יִדְמָה לְךָ וּמִי יִשׁוּה לְךָ וּמִי יַעֲרֹךְ לְךָ הָאֵל הַגָּדוֹל, הַגְּבוּר
 וְהַנּוֹרָא, אֵל עֲלִיוֹן, קִנְהַ שְׁמַיִם וְאַרְץ. נְהַלֵּלְךָ וּנְשַׁבַּחְךָ
 וּנְפָאֵרְךָ וּנְבָרֵךְ אֶת שֵׁם קְדוֹשְׁךָ, כְּאֹמֹר: לְדוֹד, בְּרַכֵּי נַפְשֵׁי
 אֶת יי וְכֹל קְרִבֵי אֶת שֵׁם קְדוֹשׁוֹ.

הָאֵל בְּתַעֲצוּמוֹת עֲזוֹךְ, הַגָּדוֹל בְּכַבּוֹד שִׁמְךָ, הַגְּבוּר לְנִצָּח
 וְהַנּוֹרָא בְּנוֹרְאוֹתֶיךָ, הַמֶּלֶךְ הַיּוֹשֵׁב עַל פְּסַא רֶם וְנִשְׂא.
 שׁוֹבֵן עַד מְרוֹם וְקְדוֹשׁ שְׁמוֹ. וְכַתּוּב: רִנְנוּ צְדִיקִים בַּיי,
 לַיְשָׁרִים נְאוּה תִּהְיֶה. בְּפִי יִשְׂרָאֵל תִּתְהַלֵּל, וּבְדַבְרֵי
 צְדִיקִים תִּתְבָּרֵךְ, וּבְלִשׁוֹן חֲסִידִים תִּתְרוֹמֵם, וּבְקִרְב
 קְדוֹשִׁים תִּתְקַדֵּשׁ.

וּבְמִקְהֵלוֹת רַבְבוֹת עִמָּךְ בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּרָנָה יִתְפָּאֵר שִׁמְךָ,
 מִלְּפָנָי, בְּכֹל דוֹר וְדוֹר, שְׁפָן חוֹבֵת כֹּל הַיְצוּרִים לְפָנֶיךָ,
 יי אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, לְהוֹדוֹת לְהֵלֵל לְשַׁבַּח, לְפָאֵר
 לְרוֹמֵם לְהִדְר לְבָרֵךְ, לְעֹלָה וּלְקַלֵּם עַל כֹּל דַּבְרֵי שִׁירוֹת
 וְתִשְׁבַּחוֹת דָּוִד בֶּן יִשִׁי עֲבָדְךָ, מְשִׁיחְךָ.

יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ לְעַד מִלְּפָנָי, הָאֵל הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל וְהַקְּדוֹשׁ
 בְּשָׁמַיִם וּבְאַרְץ, כִּי לְךָ נְאוּה, יי אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי
 אֲבוֹתֵינוּ, שִׁיר וּשְׁבַחָה, הֵלֵל וְזִמְרָה, עֲזוֹ וּמִמְשָׁלָה, נִצָּח,
 גְּדֻלָּה וּגְבוּרָה, תִּהְיֶה וְתִפְאָרֶת, קְדוּשָׁה וּמְלֻכוֹת, בְּרֻכּוֹת
 וְהוֹדָאוֹת מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם.

לדעת הבית יוסף אומר יהללך כאן, וחזקתם בא"י מלך מהלל בתשבחות. למנהג
 אשכנז חזקתם:

בְּרוּךְ אַתָּה יי, אֵל מֶלֶךְ גָּדוֹל בְּתִשְׁבָּחוֹת, אֵל הַהוֹדָאוֹת,
אֲדוֹן הַנְּפִלְאוֹת, הַבּוֹחֵר בְּשִׁירֵי זְמֵרָה, מֶלֶךְ אֵל חַי
הָעוֹלָמִים.

ברכת השיר

במשנה (ק"ז): רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר. ובגמרא יש שתי דעות מהי ברכת השיר, רב יהודה סובר שהיא ברכת יהללוך, ור' יוחנן סובר שהיא ברכת נשמת (המסתיימת עם ישתבח כו'). ודעת רשב"ם ותוספות והרא"ש והטור דר' יוחנן בא להוסיף, ולכן אומרים שניהם.

ודעת רשב"ם שחתימים שתי הברכות, שיש כאן שני חיובים נפרדים. אבל התוספות והרא"ש כתבו בשם ר' חיים כהן שאינו נכון לומר שתי ברכות שחתימתן דומות, אלא אומר יהללוך ואינו חותם, והלל הגדול ונשמת וחותם.

ולכאורה אינו מובן, אם אינו חותם ברכת יהללוך אם כן אינה ברכה כלל, ולמה אומרה, וגם איך מתקיימת בזה שיטת רב יהודה. וצריך לומר שגם ר' חיים כהן מודה שיש כאן שני חיובי ברכה, רק סובר שכיון שחתימים דומה לכן יש לצרפם, והכל ברכה אחת, יהללוך והלל הגדול ונשמת, וחותם בסוף.

ומה שיכולים לכלול פסוקי הלל הגדול בברכה זו, הוא משום שברכת נשמת נתקנה אחר פסוקי שבח והודיה לכן חשיב הכל ברכה אחת, וכעין מה שכתב הרשב"ם (קד:) לענין קריאת שמע וברכה שלאחריה, שהכל נחשב ברכה אחת עיי"ש.

והנה לשיטה זו נסתפקו הפוסקים איך לחתום את ברכת ישתבח, אם חותם בא"י מלך מהלל בתשבחות (כחתימת הלל), כיון שכאן הברכה מוסבת על ההלל, או שחותם הבוחר בשירי זמרה כו' (כחתימת ישתבח הרגילה). עיין בטור וב"י וב"ח וט"ז שהאריכו בזה. והבית יוסף כתב עצה לצאת מדי ספק, שיאמרו יהללוך בסוף, שאז ממה נפשך החתימה תהיה בא"י מלך מהלל בתשבחות, שהיא חתימת הלל וחתימת יהללוך. וכך פסק בשו"ע.

ולכאורה תמוה שהוא שלא כשום אחת מהדעות בראשונים.

אבל ברור בזה שהבית יוסף הבין כמש"נ שגם לר' חיים כהן יש שני חיובי ברכה נפרדים, אלא שמצרפים שתי הברכות כיון שחתימתן דומות, וסובר הב"י שבאמת אין חילוק באופן הצירוף אם אומר יהללוך ואחר כך נשמת או להיפך, ולכן אף שר' חיים כהן עצמו כתב לומר יהללוך ואח"כ נשמת, אבל לנו עדיף לומר יהללוך לבסוף, כדי להסתלק מן הספק איך לחתום. נמצא ששיטת הב"י היא באמת שיטת ר' חיים כהן, אלא שסובר הב"י שר' חיים כהן עצמו אין קפידא איזו ברכה יקדים, והעיקר שיצרף שתי הברכות לברכה אחת.

ובהגדות הנדפסות מצויים בדרך כלל אחד משני מנהגים, או מנהג הב"י והשו"ע לסיים ביהללוך ולחתום בא"י מלך מהלל בתשבחות, או מנהג ר' חיים כהן ותוס' והרא"ש לומר יהללוך (והלל הגדול) ואחר כך נשמת, ולחתום בחתימת ישתבח (כהכרעת הט"ז לענין חתימת ישתבח). והרבה אינם מרגישים בזה ואומרים לפעמים כך ולפעמים כך, לפי ההגדה המזדמנת לידם. אבל למבואר אין זה טעות, שהרי זה יסוד סברת הב"י שלדעת ר' חיים כהן אין חילוק אם אומר יהללוך ואחר כך נשמת, או להיפך, ולכן אף שעדיף לדעתו לומר יהללוך לבסוף שבוה אין ספק איך לחתום, אבל על כל פנים אין זה תרתי דסתרי אם לפעמים אומר יהללוך לבסוף (ואז חותם בחתימת יהללוך), ולפעמים אומר יהללוך תחילה (ואז חותם בחתימת ישתבח, כהט"ז).

ב. במה שכתבו הראשונים הנ"ל שר' יוחנן להוסיף בא, שמא יש לפרש הענין על פי מה שנתבאר לעיל (בענין מחייבי ההלל בליל הסדר) בדעת ר' האי גאון, שיש שני דיני הלל בליל פסח, האחד קריאת הלל על הנס, והיא בתורת תקנת קריאה (ולפעמים אומרים אותה בבית הכנסת), והשני אמירת פסוקי שירה על הקרבן פסח, והיא בתורת אמירת פסוקי שירה בעלמא עיי"ש*. והנה יהללוך היא הברכה שנתקנה על קריאת ההלל, ואילו נשמת

* וגם למה שביארנו שם שהרמב"ן סובר שקריאת ההלל על נס הגאולה היא גופא מתחייבת ע"י הקרבן פסח, שעל ידו מתקשר לנס, מכל מקום אפשר שמודה הרמב"ן שיש גם דין שירה על מצוות אכילת הקרבן עצמה, כמו שיש דין שירה על שחיטת הפסח, שאינה בתורת קריאה אלא בתורת שירה, כמו שהוכיח הגרי"ז כנודע ממה שמצאנו במשנה ש"מימיהם של כת שלישי לא הגיעו לאהבתי", הרי שעל שחיטת הפסח לפעמים היו אומרים רק קצת מפסוקי הלל, וע"כ שלא היה בתורת תקנת קריאה, אלא בתורת אמירת פסוקי שירה בעלמא. נמצא שגם להרמב"ן יש שני דינים אלה.

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגָּפֶן.

ושותה בהסיבת שמאל ואח"כ מברך ברכה אחרונה

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, עַל הַגָּפֶן וְעַל פְּרֵי הַגָּפֶן, וְעַל תְּנוּבַת הַשָּׂדֶה וְעַל אֶרֶץ חֲמֻדָּה טוֹבָה וְרַחֲבָה שְׂרָצִית וְהִנְחַלְתָּ לְאַבוֹתֵינוּ לֶאֱכֹל מִפְּרִיָּהּ וּלְשַׁבַּע מִטוֹבָה רַחֵם נָא יי אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל עַמְּךָ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירְךָ וְעַל צִיּוֹן מְשֻׁבֵּן כְּבוֹדְךָ וְעַל מִזְבְּחֶךָ וְעַל הַיְכָלְךָ וּבְנֵי יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ בְּמַהְרָה בְּיָמֵינוּ וְהַעֲלֵנוּ לְתוֹכָהּ וְשִׁמְחָנוּ בְּבִנְיָנָהּ וְנֶאֱכֹל מִפְּרִיָּהּ וְנִשְׁבַּע מִטוֹבָהּ וְנִבְרַכְךָ עָלֶיהָ בְּקֹדֶשׁהּ וּבְטָהֳרָהּ (ובשבת: וְרִצָּה וְהַחֲלִיצֵנוּ בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת הַזֶּה) וְשִׁמְחָנוּ בַּיּוֹם חַג הַמִּצּוֹת הַזֶּה, כִּי אַתָּה יי טוֹב

(וישתבח) נתקנה על פסוקי דזמרה בעלמא. ולכן דעת רב יהודה שמברך יהללוך, שהיא הברכה על קריאת ההלל, ומועיל גם לדין שירה. אבל דעת ר' יוחנן שיש לברך בנפרד על התורת שירה (על הקרבן פסח) שבהלל זה.

מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש

בירושלמי (מובא בתוספות ברכות מב.) מבואר שמזכירין מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש. אבל דעת הרמב"ם (פ"ג ברכות הי"ג) שאינו עושה כן אלא בשבת ויום טוב, ולא בראש חודש וחול המועד. ונראה בדעתו שכיון שבר"ח וחוד"מ אם לא הזכיר בברכת המזון אין מחזירין אותו, כיון דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, כמבואר בגמרא (שם מט:), לכן אינו נחשב מעיקר מטבע ברכת המזון, ובברכה אחת מעין שלש אין אומרים אלא מה שהוא מעיקר המטבע של ברכת המזון.

אבל הטור פסק שאפילו בר"ח וחוד"מ מזכירין בברכה אחת מעין שלש. ונראה שהוא לשיטתו, כי מדברי הטור (סי' קפ"ח) מבואר שבשבת ויו"ט עצמם, בסעודה שלישית שאינו חייב לאכול לחם אין מחזירין אותו בברכת המזון. הרי שאינו נעשה חלק ממטבע ברכת המזון כי אם באותן סעודות שחייב לאכול. ואם כן בברכה אחת מעין שלש - שלעולם היא

וּמְטִיב לְפָל וְנוֹדָה לְךָ עַל הָאָרֶץ וְעַל פְּרֵי הַגֶּפֶן. בְּרוּךְ אֶתָּה יי עַל הָאָרֶץ וְעַל פְּרֵי הַגֶּפֶן.

בכלל אי בעי לא אכיל - לא יתכן שתהיה ההזכרה מעיקר מטבע הברכה. ובכל זאת הרי הירושלמי אמר שמזכירין של שבת ויו"ט בברכה אחת מעין שלש. ולדעת הטור מוכח מהירושלמי שגם מה שאינו מעיקר מטבע הברכה נכנס לברכת אחת מעין שלש. ולכן פשוט אצלו שגם בר"ח מזכירים בברכה אחת מעין שלש.

אבל סתימת הרמב"ם (פ"ב ברכות) משמע שבשבת ויו"ט אם שכח בברכת המזון לעולם מחזירין אותו, ואפילו בסעודה שלישית, כי בשבת ויום טוב ההזכרה נחשבת מעצם מטבע הברכה אפילו בסעודות שאינו חייב לאכול. ולדעתו שפיר יש לומר שמה שמזכירין שבת ויו"ט בברכה אחת מעין שלש אינו אלא שבת ויו"ט ששם ההזכרה היא מעיקר מטבע הברכה. אבל בר"ח וחזה"מ, דאינו מעיקר מטבע הברכה - משום דאי בעי לא אכיל - באמת אינו מזכיר בברכה אחת מעין שלש.

חתימת על הגפן

הנה בדרך כלל אם אכל פירות מז' המינים ומברך אחריהם ברכה אחת מעין שלש, פותח "על העץ ועל פרי העץ", אבל החתימה היא "על הארץ ועל הפירות", כמבואר בגמ' (ברכות מד.). ואינו מפרט בחתימה "פרי העץ".

ויש לעיין בטעם הדבר, ולמה אין מפרטים "על הארץ ועל פרי העץ", כמו בפתיחת הברכה.

עוד יש לעיין, כי הנה נוסח ברכת "על הגפן ועל פרי הגפן" שבאה אחר שתיית יין לא נתפרש בגמרא, והתוס' (שם) נסתפקו אם לחתום "על הארץ ועל הפירות", בלי לפרט פרי הגפן, כמו בשאר פירות שאין מפרטים בחתימה וכנ"ל, או דילמא צריכים לפרט בחתימה ולחתום "על הגפן ועל פרי הגפן". ולהצד שמפרטים בחתימה צריך להבין מאי שנא משאר פירות שאין מפרטים פרי העץ בחתימה. וביותר יש לעיין, כי המעיין בלשון התוספות יראה שלא הזכירו אפשרות שלישית: שיחתום "על הארץ ועל פרי הגפן", כמו שבאמת אנו נוהגים על פי הרי"ף, ולכאורה נוסח זה עדיף, שגם מזכיר ארץ, וגם מפרט פרי הגפן. אבל מדברי התוספות מבואר שלא

העלו אפשרות זו כלל, אלא היה פשוט להם שאם באנו להזכיר ארץ או אין לפרט פרי הגפן (אלא חותם על הארץ ועל הפירות), ואם באנו לפרט פרי הגפן, אין להזכיר ארץ (אלא חותם על הגפן ועל פרי הגפן). ודבריהם צריכים פירוש.

ובפרט כי בירושלמי מבואר שהטעם שמוזכר ארץ בחתימת ברכה אחת מעין שלש הוא כנגד ברכת הארץ בברכת המזון, ומוזכר "מחיה" או "פירות" כנגד ברכת הזון. (וכנגד ברכת רחם אין צריך להזכיר בחתימה, שעשו אותה כברכת פועלים, דהיינו פועל שעושה מלאכה אצל בעל הבית שהקילו עליו כשמברך ברכת המזון שכולל בנין ירושלים בברכת הארץ.) ואם כן הזכרת ארץ היא מעצם מטבע חתימת הברכה, ואיך עלה על דעת התוספות שיחתום "על הגפן ועל פרי הגפן", בלי הזכרת ארץ.

ונתחיל בשאלה הראשונה, למדה החתימה של ברכת "על העץ ועל פרי העץ" היא "על הארץ ועל הפירות" - כמבואר בגמרא - בלי לפרט פרי העץ. ונראה בזה, שהרי כלל נקוט בדינו, שאין חותמים בשתים, והחתימה צריכה להיות בענין אחד. והגמרא באמת שואלת (שם מט.) איך חותמים "על הארץ ועל הפירות", כי לכאורה זהו חתימה בשתים, ומתרצת הגמרא שהכל ענין אחד, "ארעא דמפיק פירא" (ארץ שמוציאה פירות). ונראה שזהו דוקא כשאומר על הארץ ועל הפירות, אבל אילו בא לומר על הארץ ועל פרי העץ, היה זה נחשב חתימה בשתים, שהרי מה שפרי העץ מיוחדים ונבדלים מפרי האדמה אינו ענין לארץ, כי הארץ מוציאה גם פירות העץ וגם פירות האדמה כאחד. וכיון שאנו צריכים להזכיר ארץ - כנגד ברכת הארץ - ממילא אי אפשר לפרט "ועל פרי העץ", שהיה זה חתימה בשתים, אלא מותרים על הפירוט, וחותמים "על הארץ ועל הפירות", שזה נחשב חתימה באחת - ארעא דמפיק פירא.

והנה במשנה (שם מ.) תנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדבריו יצא. ונחלקו בזה רב הונא ור' יוחנן (שם:), שדעת ר' יוחנן שכלל זה אמור אפילו בלחם ויין, אבל דעת רב הונא שבלחם ויין אם אמר שהכל נהיה בדבריו לא יצא, כי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים. ולכאורה תמוה, אם כן גם בשאר ברכות נאמר כן, שאם בירך שהכל נהיה בדברו על פירות האילן לא יצא, כיון שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים. ואיך אמרה המשנה שעל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, ורב הונא לא הוציא מכלל זה אלא לחם ויין לבד. ועל כרחק אתה צריך לומר שבשאר ברכות, כיון שלא קבעו ברכה מסויימת לפרי מסויים, הפירוט אינו מעצם מטבע הברכה, רק הוא מעלה בעלמא להוסיף שבח להקב"ה כשמפרט

נְרִיצָה

אם עשה כסדר הזה הוא מרוצה לשמים
אחר ארבע כוסות אסור לשותות שום משקה רק מים

וסיום פייט אבא בחיל וכו' אלקי הרוחות וכו' מר' יוסף טוב עלם

חִסַּל סְדוּר פֶּסַח פְּהִלְכָתוֹ, כְּכֹל מְשַׁפְּטוֹ וְחֻקְתּוֹ. כַּאֲשֶׁר
זָכִינוּ לְסִדֵּר אוֹתוֹ פֶּן נִזְכָּה לַעֲשׂוֹתוֹ. זָךְ שׁוֹכֵן מְעוֹנָה,

פרי העץ או פרי האדמה, אבל מכל מקום אם בירך בלא פירוט ואמר שהכל נהיה בדברו על פירות האילן או האדמה אף שהחסיר שבח הפירוט אבל אינו בגדר משנה ממטבע שטבעו חכמים. אבל בלחם ויין כיון שקבעו ברכה מיוחדת ללחם וברכה מיוחדת ליין, שם הפירוט הוא מעצם מטבע הברכה, והמברך בלא פירוט נחשב משנה ממטבע שטבעו חכמים.

ומעתה נוכל להבין ספיקת התוספות איך לחתום בברכת על הגפן ועל פרי הגפן. כי זה פשוט להתוספות שאי אפשר לחתום "על הארץ ועל פרי הגפן", כי זהו חתימה בשתיים, כנ"ל. וכיון שהזכרת ארץ היא מעצם מטבע הברכה, כנגד ברכת הארץ, לכן מוותרים על שבח הפירוט וחותרים על הארץ ועל הפירות, ארעא דמפיק פירא. אבל כל זה בשאר פירות ששם הפירוט אינו אלא מעלה. אבל בין הרי גם הזכרת ארץ וגם פירוט פרי הגפן הם מעצם מטבע הברכה, והרי לומר שניהם אי אפשר שאין חותרים בשתיים, ולכן נסתפקו התוספות על איזה חלק ממטבע הברכה צריכים לוותר, אם לחתום על הארץ ועל הפירות, ולוותר על הפירוט, או לחתום על הגפן ועל פרי הגפן, ולוותר על הזכרת הארץ.

אבל מנהגינו כדעת הרי"ף לחתום על הארץ ועל פרי הגפן, וקשה הרי זה חתימה בשתיים, ועוד מאי שנא מברכת על הפירות שחותרים על הארץ ועל הפירות שכיון שמזכירים ארץ אי אפשר לפרט פרי העץ כנ"ל. ונראה בדעת הרי"ף שכיון שבברכת על הגפן הפירוט הוא מעצם מטבע הברכה וכנ"ל, לכן על כרחך אנו צריכים לחתום בשתיים, ולא נאמר הכלל שאין חותרים בשתיים אלא במקום שאפשר הדבר לחתום באחת, וכגון בשאר פירות שהפירוט אינו אלא תוספת שבח ואינו מעיקר מטבע הברכה ולכן אפשר לוותר עליו ולחתום על הארץ ועל הפירות כדי שתהיה חתימה באחת - ארעא דמפיק פירא, אבל בברכת על הגפן כיון שגם הזכרת ארץ וגם הפירוט הם מעצם מטבע הברכה אין מנוס מלחתום בשתיים.

קומם קהל עדת מי מנה. בקרוב נהל נטעי כנה פדויים
 לציון ברנה.
 לשנה הבאה בירושלים

בליל ראשון אומרים זה. נפיוט לשה"ג יסדו יינאין

ובכן ויהי בחצי הלילה אז רוב נסים הפלאת בלילה,
 בראש אשמורת זה הלילה, גר צדק נצחתו בנחלק לו
 לילה, ויהי בחצי הלילה. דנת מלך גר בחלום הלילה,
 הפחדת ארמי באמש לילה, וישר ישראל למלאך ויוכל
 לו לילה, ויהי בחצי הלילה. זרע בכורי פתרום מחצת בחצי
 הלילה, חלם לא מצאו בקומם בלילה, טיסת נגיד
 חרשת סלית בכוכבי לילה, ויהי בחצי הלילה. יעץ מחרף
 לנופף אווי, הובשת פגרו בלילה, פרע בל ומצבו באישון
 לילה, לאיש חמודות נגלה רז חזות לילה, ויהי בחצי הלילה.
 משתפר בכלי קדש נהרג בו בלילה, נושע מבור אריות
 פותר בעתותי לילה, שנאה נטר אגגי וכתב ספרים
 בלילה, ויהי בחצי הלילה. עוררת נצחך עליו בנדד שנת
 לילה, פורה תדרוך לשומר מה מלילה, צרח בשומר
 ושח אתא בקר וגם לילה, ויהי בחצי הלילה. קרב יום אשר
 הוא לא יום ולא לילה, רם הודע פי לך היום אף לך
 הלילה, שומרים הפקד לעירך כל היום וכל הלילה,
 תאיר כאור יום חשכת לילה, ויהי בחצי הלילה.

בליל שני אומרים זה:

וביוצר ליום שני של פסח יסדו ר' אליעזר הקליר.

ובכן ואמרתם זבח פסח אמץ גבורותיך הפלאת בפסח,
 בראש כל מועדות נשאת פסח, גלית לאורחי חצות

לִיל פֶּסַח, וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח. דִּלְתִּיּוֹ דְּפִקְתָּ כַּחַם הַיּוֹם בַּפֶּסַח,
 הַסְּעִיד נּוֹצְצִים עֲגוֹת מִצּוֹת בַּפֶּסַח, וְאֵל הַבָּקָר רֵץ זָכָר
 לְשׁוֹר עֶרְךָ פֶּסַח, וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח. זֹעַמּוֹ סְדוּמִים וְלוֹהֲטוֹ
 בָּאֵשׁ בַּפֶּסַח, חֲלֵץ לוֹט מֵהֶם וּמִצּוֹת אָפָה בִּקֶּץ פֶּסַח,
 טְאִטְאֵת אֲדָמַת מֶף וְנֹף בְּעֶבְרֶךָ בַּפֶּסַח, וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח. יֵה
 רֵאֵשׁ כָּל אוֹן מִחֲצֵת בְּלִיל שְׁמוֹר פֶּסַח, כְּבִיר, עַל בֵּן
 בְּכוֹר פֶּסַח בְּדָם פֶּסַח, לְבַלְתִּי תֵת מִשְׁחִית לְבֵא
 בְּפִתְחֵי בַּפֶּסַח, וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח. מְסַגֶּרֶת סִגְרָה בְּעִתּוֹתֵי
 פֶּסַח, נִשְׁמְדָה מִדֵּין בְּצִלִּיל שְׁעוֹרֵי עֵמֹר פֶּסַח, שׁוֹרְפוֹ
 מִשְׁמֵנֵי פוֹל וְלוֹד בִּיקֵד יְקוֹד פֶּסַח, וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח. עוֹד
 הַיּוֹם בְּנֵב לַעֲמוֹד עַד גְּעָה עוֹנֵת פֶּסַח, פֶּס יָד כְּתָבָה
 לְקַעֲקַע צוֹל בַּפֶּסַח, צָפָה הַצְּפִית עֶרוֹךְ הַשְּׁלַחֵן בַּפֶּסַח,
 וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח. קָהַל כְּנֶסֶה הַדָּסָה לְשֵׁלֶשׁ צוּם בַּפֶּסַח,
 רֵאֵשׁ מִבֵּית רִשְׁעֵי מִחֲצֵת בְּעֵץ חֲמֻשִׁים בַּפֶּסַח, שְׁתֵּי אֵלֶּה
 רִגַע תָּבִיא לְעוֹצִית בַּפֶּסַח, תִּעֲזוּ יַדְךָ תְּרוּם יְמִינְךָ כְּלִיל
 הַתְּקַדֵּשׁ חֵג פֶּסַח, וְאִמְרַתֶּם זִבַּח פֶּסַח.

כִּי לֹו נָאָה, כִּי לֹו יָאָה.

אֲדִיר בְּמְלוּכָה, בְּחוֹר כְּהֻלָּכָה, גְּדוּדֵיּוֹ יֹאמְרוּ לוֹ: לֵךְ וּלְךָ,
 לֵךְ כִּי לֵךְ, לֵךְ אִף לֵךְ, לֵךְ יי הַמְּמַלְכָה, כִּי לֹו נָאָה,
 כִּי לֹו יָאָה. דְּגוּל בְּמְלוּכָה, הַדּוֹר כְּהֻלָּכָה, וְתִיקִיו יֹאמְרוּ
 לוֹ: לֵךְ וּלְךָ, לֵךְ כִּי לֵךְ, לֵךְ אִף לֵךְ, לֵךְ יי הַמְּמַלְכָה,
 כִּי לֹו נָאָה, כִּי לֹו יָאָה. זְכָאֵי בְּמְלוּכָה, חֶסֶן כְּהֻלָּכָה
 טְפִסְרֵיו יֹאמְרוּ לוֹ: לֵךְ וּלְךָ, לֵךְ כִּי לֵךְ, לֵךְ אִף לֵךְ, לֵךְ
 יי הַמְּמַלְכָה, כִּי לֹו נָאָה, כִּי לֹו יָאָה. יַחִיד בְּמְלוּכָה,

כִּפּוּר פְּהֵלְכָה לְמוֹדֵיו יֹאמְרוּ לוֹ: לֶךְ וּלְךָ, לֶךְ בִּי לְךָ, לֶךְ
 אִף לְךָ, לֶךְ ׀ הַמְּמַלְכָה, בִּי לוֹ נָא, בִּי לוֹ יָאֵה. מוֹשֵׁל
 בְּמַלּוּכָה, נוֹרָא פְּהֵלְכָה סְבִיבֵיו יֹאמְרוּ לוֹ: לֶךְ וּלְךָ, לֶךְ
 בִּי לְךָ, לֶךְ אִף לְךָ, לֶךְ ׀ הַמְּמַלְכָה, בִּי לוֹ נָא, בִּי לוֹ
 יָאֵה. עֲנִיו בְּמַלּוּכָה, פּוֹדֵה פְּהֵלְכָה, צְדִיקֵיו יֹאמְרוּ לוֹ: לֶךְ
 וּלְךָ, לֶךְ בִּי לְךָ, לֶךְ אִף לְךָ, לֶךְ ׀ הַמְּמַלְכָה, בִּי לוֹ
 נָא, בִּי לוֹ יָאֵה. קְדוֹשׁ בְּמַלּוּכָה, רַחוּם פְּהֵלְכָה שְׁנֵאֲנֵינוּ
 יֹאמְרוּ לוֹ: לֶךְ וּלְךָ, לֶךְ בִּי לְךָ, לֶךְ אִף לְךָ, לֶךְ ׀
 הַמְּמַלְכָה, בִּי לוֹ נָא, בִּי לוֹ יָאֵה. תִּקְיָה בְּמַלּוּכָה, תּוֹמֵךְ
 פְּהֵלְכָה תְּמִימֵיו יֹאמְרוּ לוֹ: לֶךְ וּלְךָ, לֶךְ בִּי לְךָ, לֶךְ אִף
 לְךָ, לֶךְ ׀ הַמְּמַלְכָה, בִּי לוֹ נָא, בִּי לוֹ יָאֵה.

אֲדִיר הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ בְּקָרוֹב. בְּמַהֲרָה, בְּמַהֲרָה, בְּיָמֵינוּ
 בְּקָרוֹב. אֵל בְּנֵה, אֵל בְּנֵה, בְּנֵה בֵּיתְךָ בְּקָרוֹב. בַּחֲזוֹר הוּא,
 גְּדוֹל הוּא, דָּגוּל הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ בְּקָרוֹב. בְּמַהֲרָה, בְּמַהֲרָה,
 בְּיָמֵינוּ בְּקָרוֹב. אֵל בְּנֵה, אֵל בְּנֵה, בְּנֵה בֵּיתְךָ בְּקָרוֹב.
 הַדּוֹר הוּא, וְתִיק הוּא, זְכָאֵי הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ בְּקָרוֹב.
 בְּמַהֲרָה, בְּמַהֲרָה, בְּיָמֵינוּ בְּקָרוֹב. אֵל בְּנֵה, אֵל בְּנֵה, בְּנֵה
 בֵּיתְךָ בְּקָרוֹב. חֲסִיד הוּא, טְהוֹר הוּא, יְחִיד הוּא יִבְנֶה
 בֵּיתוֹ בְּקָרוֹב. בְּמַהֲרָה, בְּמַהֲרָה, בְּיָמֵינוּ בְּקָרוֹב. אֵל בְּנֵה,
 אֵל בְּנֵה, בְּנֵה בֵּיתְךָ בְּקָרוֹב. כִּפּוּר הוּא, לְמוֹד הוּא, מֶלֶךְ
 הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ בְּקָרוֹב. בְּמַהֲרָה, בְּמַהֲרָה, בְּיָמֵינוּ בְּקָרוֹב.
 אֵל בְּנֵה, אֵל בְּנֵה, בְּנֵה בֵּיתְךָ בְּקָרוֹב. נוֹרָא הוּא, סְגִיב
 הוּא, עֲזוּז הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ בְּקָרוֹב. בְּמַהֲרָה, בְּמַהֲרָה,
 בְּיָמֵינוּ בְּקָרוֹב. אֵל בְּנֵה, אֵל בְּנֵה, בְּנֵה בֵּיתְךָ בְּקָרוֹב.

פֹּדֵה הוּא, צְדִיק הוּא, קָדוֹשׁ הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ בְּקִרְוֹב.
 בְּמִהְרָה, בְּמִהְרָה, בְּיָמֵינוּ בְּקִרְוֹב. אֵל בְּנֵה, אֵל בְּנֵה, בְּנֵה
 בֵּיתְךָ בְּקִרְוֹב. רְחוּם הוּא, שְׂדֵי הוּא, תִּקְיָף הוּא יִבְנֶה
 בֵּיתוֹ בְּקִרְוֹב. בְּמִהְרָה, בְּמִהְרָה, בְּיָמֵינוּ בְּקִרְוֹב. אֵל בְּנֵה,
 אֵל בְּנֵה, בְּנֵה בֵּיתְךָ בְּקִרְוֹב.

אֶחָד מִי יוֹדֵעַ, אֶחָד אֲנִי יוֹדֵעַ: אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים
 וּבְאָרֶץ.

שְׁנַיִם מִי יוֹדֵעַ, שְׁנַיִם אֲנִי יוֹדֵעַ: שְׁנַיִם לַחֹת הַבְּרִית. אֶחָד
 אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ.

שְׁלֹשָׁה מִי יוֹדֵעַ, שְׁלֹשָׁה אֲנִי יוֹדֵעַ: שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנַיִם
 לַחֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

אַרְבַּע מִי יוֹדֵעַ, אַרְבַּע אֲנִי יוֹדֵעַ: אַרְבַּע אִמָּהוֹת, שְׁלֹשָׁה
 אָבוֹת, שְׁנַיִם לַחֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

חֲמִשָּׁה מִי יוֹדֵעַ, חֲמִשָּׁה אֲנִי יוֹדֵעַ: חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תוֹרָה,
 אַרְבַּע אִמָּהוֹת, שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנַיִם לַחֹת הַבְּרִית, אֶחָד
 אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

שֵׁשׁ מִי יוֹדֵעַ, שֵׁשׁ אֲנִי יוֹדֵעַ: שֵׁשׁ סְדְרֵי מִשְׁנָה,
 חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תוֹרָה, אַרְבַּע אִמָּהוֹת, שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנַיִם
 לַחֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

שִׁבְעָה מִי יוֹדֵעַ, שִׁבְעָה אֲנִי יוֹדֵעַ: שִׁבְעָה יָמֵי שְׁבֻטָא,
 שֵׁשׁ סְדְרֵי מִשְׁנָה, חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תוֹרָה, אַרְבַּע אִמָּהוֹת,
 שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנַיִם לַחֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים

וּבְאָרֶץ

שְׁמוֹנֶה מִי יוֹדֵעַ, שְׁמוֹנֶה אֲנִי יוֹדֵעַ: שְׁמוֹנֶה יָמֵי מִלָּה,
 שְׁבַע יָמֵי שַׁבָּת, שֵׁשׁ סְדְרֵי מִשְׁנָה, חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי
 תּוֹרָה, אַרְבַּע אֲמָהוֹת, שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנֵי לְחוֹת הַבְּרִית,
 אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

תְּשַׁע מִי יוֹדֵעַ, תְּשַׁע אֲנִי יוֹדֵעַ: תְּשַׁע יָרְחֵי לְדָה,
 שְׁמוֹנֶה יָמֵי מִלָּה, שְׁבַע יָמֵי שַׁבָּת, שֵׁשׁ סְדְרֵי מִשְׁנָה,
 חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תּוֹרָה, אַרְבַּע אֲמָהוֹת, שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנֵי
 לְחוֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

עֶשְׂרֵה מִי יוֹדֵעַ, עֶשְׂרֵה אֲנִי יוֹדֵעַ: עֶשְׂרֵה דְבָרִיא, תְּשַׁע
 יָרְחֵי לְדָה, שְׁמוֹנֶה יָמֵי מִלָּה, שְׁבַע יָמֵי שַׁבָּת, שֵׁשׁ
 סְדְרֵי מִשְׁנָה, חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תּוֹרָה, אַרְבַּע אֲמָהוֹת,
 שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנֵי לְחוֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים
 וּבְאָרֶץ

אֶחָד עָשָׂר מִי יוֹדֵעַ, אֶחָד עָשָׂר אֲנִי יוֹדֵעַ: אֶחָד עָשָׂר
 כּוֹכְבֵיִא, עֶשְׂרֵה דְבָרִיא, תְּשַׁע יָרְחֵי לְדָה, שְׁמוֹנֶה יָמֵי
 מִלָּה, שְׁבַע יָמֵי שַׁבָּת, שֵׁשׁ סְדְרֵי מִשְׁנָה, חֲמִשָּׁה
 חוּמְשֵׁי תּוֹרָה, אַרְבַּע אֲמָהוֹת, שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנֵי לְחוֹת
 הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

שְׁנַיִם עָשָׂר מִי יוֹדֵעַ, שְׁנַיִם עָשָׂר אֲנִי יוֹדֵעַ: שְׁנַיִם עָשָׂר
 שְׁבִטֵיִא, אֶחָד עָשָׂר כּוֹכְבֵיִא, עֶשְׂרֵה דְבָרִיא, תְּשַׁע יָרְחֵי
 לְדָה, שְׁמוֹנֶה יָמֵי מִלָּה, שְׁבַע יָמֵי שַׁבָּת, שֵׁשׁ סְדְרֵי
 מִשְׁנָה, חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תּוֹרָה, אַרְבַּע אֲמָהוֹת, שְׁלֹשָׁה
 אָבוֹת, שְׁנֵי לְחוֹת הַבְּרִית, אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמִים וּבְאָרֶץ

שְׁלֹשָׁה עָשָׂר מִי יוֹדֵעַ, שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֲנִי יוֹדֵעַ: שְׁלֹשָׁה
 עָשָׂר מִדְּיָא. שְׁנַיִם עָשָׂר שְׁבִטָיָא, אֶחָד עָשָׂר בּוֹכְבָיָא,
 עֲשָׂרָה דְּבַרְיָא, תְּשַׁעָה יְרַחֵי לְדָה, שְׁמוֹנָה יְמֵי מִילָה,
 שְׁבַעָה יְמֵי שְׁבַתָא, שִׁשָּׁה סְדְרֵי מְשָׁנָה, חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי
 תּוֹרָה, אַרְבַּע אֲמָהוֹת, שְׁלֹשָׁה אָבוֹת, שְׁנַיִ לְחוֹת הַבְּרִית,
 אֶחָד אֱלֹהֵינוּ שְׁבַשְׁמַיִם וּבְאָרֶץ

חַד גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא

דְּזַבִּין אָבָא בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא.

וְאַתָּא שׁוֹנְרָא וְאֹכְלָה לְגְדִיָא, דְּזַבִּין אָבָא בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד
 גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא.

וְאַתָּא כְּלָבָא וְנִשְׁךְ לְשׁוֹנְרָא, דְּאֹכְלָה לְגְדִיָא, דְּזַבִּין אָבָא
 בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא.

וְאַתָּא חוּטְרָא וְהֶפֶה לְכְלָבָא, דְּנִשְׁךְ לְשׁוֹנְרָא, דְּאֹכְלָה
 לְגְדִיָא, דְּזַבִּין אָבָא בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא.

וְאַתָּא נוֹרָא וְשֶׁרֶף לְחוּטְרָא, דְּהֶפֶה לְכְלָבָא, דְּנִשְׁךְ
 לְשׁוֹנְרָא, דְּאֹכְלָה לְגְדִיָא, דְּזַבִּין אָבָא בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד גְּדִיָא,
 חַד גְּדִיָא.

וְאַתָּא מֵיא וְכִבָּה לְנוֹרָא, דְּשֶׁרֶף לְחוּטְרָא, דְּהֶפֶה לְכְלָבָא,
 דְּנִשְׁךְ לְשׁוֹנְרָא, דְּאֹכְלָה לְגְדִיָא, דְּזַבִּין אָבָא בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד
 גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא.

וְאַתָּא תּוֹרָא וְשִׁתָּה לְמֵיא, דְּכִבָּה לְנוֹרָא, דְּשֶׁרֶף לְחוּטְרָא,
 דְּהֶפֶה לְכְלָבָא, דְּנִשְׁךְ לְשׁוֹנְרָא, דְּאֹכְלָה לְגְדִיָא, דְּזַבִּין
 אָבָא בְּתַרֵי זַוּוּי, חַד גְּדִיָא, חַד גְּדִיָא.

וְאֵתָא הַשׁוּחַט וְשַׁחַט לְתוֹרָא, דְּשִׁתָּה לְמִיָּא, דְּכָבָה
 לְנוֹרָא, דְּשַׁרְף לְחוּטְרָא, דְּהִפָּה לְכַלְבָּא, דְּנִשֵּׁךְ לְשׁוֹנְרָא,
 דְּאֶכְלָה לְגִדְיָא, דְּזִבִּין אֲבָא בְּתַרֵּי זַוְי, חַד גְּדִיָּא, חַד גְּדִיָּא.

וְאֵתָא מִלְאָךְ הַמּוֹת וְשַׁחַט לְשׁוּחַט, דְּשַׁחַט לְתוֹרָא,
 דְּשִׁתָּה לְמִיָּא, דְּכָבָה לְנוֹרָא, דְּשַׁרְף לְחוּטְרָא, דְּהִפָּה
 לְכַלְבָּא, דְּנִשֵּׁךְ לְשׁוֹנְרָא, דְּאֶכְלָה לְגִדְיָא, דְּזִבִּין אֲבָא בְּתַרֵּי
 זַוְי, חַד גְּדִיָּא, חַד גְּדִיָּא.

וְאֵתָא הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא וְשַׁחַט לְמִלְאָךְ הַמּוֹת, דְּשַׁחַט
 לְשׁוּחַט, דְּשַׁחַט לְתוֹרָא, דְּשִׁתָּה לְמִיָּא, דְּכָבָה לְנוֹרָא,
 דְּשַׁרְף לְחוּטְרָא, דְּהִפָּה לְכַלְבָּא, דְּנִשֵּׁךְ לְשׁוֹנְרָא, דְּאֶכְלָה
 לְגִדְיָא, דְּזִבִּין אֲבָא בְּתַרֵּי זַוְי, חַד גְּדִיָּא, חַד גְּדִיָּא.

וחייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה
 הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה. וכל דין ליל ראשון יש ג"כ בליל שני.
 יש מאנשי מעשה שאינם ישנים בשני לילות רק מתעסקים בעניני יציאת מצרים
 כיד ה' הטובה עליהם עד אור הבוקר.