



למאי נפק"מ שהסבו בבני ברק?

אכילת מצות - בגלל המהירות או בגלל שנגאלו?

מדוע לא מברכים על החרוסת?

מדוע אומרים שפוך חמתך רק על כוס רביעי?





מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-3745979	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

חברי המערכת: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב מאיר יעקב זילברשטרום, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' ליב רבינוביץ, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר



"וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר..."

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי את הקונטרס "אוצרות ההגדה", ובו ביאורים על ההגדה של פסח מתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, והוא המשך לקונטרס שיצא לאור אשתקד.

כקובץ הקודם, גם הביאורים שלפנינו נלקטו מתוך ספר "הגדה של פסח - עם לקוטי טעמים ומנהגים", הוא החיבור הראשון שהוציא רבינו לאור עולם, עוד בחיי חותנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ צוקללה"ה נבג"מ זי"ע (מלבד ספר 'היום יום' שליקט מכתבי חותנו פתגמין בחסידות ובעבודת הבורא ית' לכל יום).

חיבור זה נכתב בקיצור נמרץ ובדיוק רב, ויש בו כמה חלקים: ציונים ושורשי מנהגים והלכות; פלפולי הלכה קצרים לבאר פסקי אדמו"ר הזקן נ"ע בסידורו ובשו"ע שלו; ליקוט ביאורים ממ"ש גדולי המפרשים לפי סדר ההגדה; עיון, דיוק ושקו"ט קצרה בדבריהם, ומהם ביאורים מחדשים ממה שהעלה במצודתו. בקונטרס שלפנינו בא חלק קטן מתוך הביאורים שבחיבור הנ"ל.

מכיוון שהחיבור הנ"ל הוא בבחי' מועט המחזיק את המרובה, שנכתב בקיצור נמרץ ולשונו מדוקדקת מאוד, ונושאת עניינים עמוקים ודקים בפשטי ההגדה ובסוגיות הפסח, הנה במשך השנים נתחברו כמה ספרים על ידי תלמידי רבינו, רבנים וראשי ישיבות, בהם פלפלו וביארו עומק דברי רבינו. מן הראוי לציין לעיקרים שבהם: שערי שלום (להגר"ש שפלטור), דובר שלום (להגר"שד"ב ליון), "הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים - ערוכה ומבוארת" שי"ל ע"י מכון "היכל מנחם" - ירושלים, וכן יש לציין לביאורי הגרע"ב שוחט בספרי 'מגדל אור' שי"ל במשך השנים, ועוד.

במהדורה זו ערכנו מחדש את הביאורים

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

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



הקונטרס יוצא לאור במסגרת קונטרס "לקראת שבת" - עיונים בפרשת השבוע, היו"ל על ידינו מדי שבוע.



ויהי רצון, שבעגלא דידן נזכה לקיום דרשת חז"ל "בניסן נגאלו אבותינו ובניסן עתידין להיגאל" (ר"ה יא, א. וראה שמו"ר פט"ו, יא), ונזכה לשמוע תורה מפיו של משיח, ולבנין בית מקדשנו, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, במהרה בימינו, אמן.

בברכת התורה,
מכון אור החסידות

ניסן ה'תשפ"ב

תוכן העניינים



- א ◊ מה החידוש בכך ש"ורחץ" בא אחר קדש?..... ד.
- ב ◊ מדוע באה קושיית מסובין בסוף כל הקושיות?..... ו
- ג ◊ כיצד מיישבים הא דישנם ריבוי נוסחאות ב"מה נשתנה"? ז
- ד ◊ הקשר בין ג' הפיסקאות הראשונות שבהגדה ח.
- ה ◊ מדוע הוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון? ט.
- ו ◊ למאי נפק"מ שהמעשים אידעו ב"בני ברק" או ב"לוד"? י
- ז ◊ מתי קרבנו המקום לעבודתו? יא
- ח ◊ ריבוי הבא מתוך עינוי דוקא..... יא
- ט ◊ מדוע נאמר "על המצרים במצרים" והרי מדובר גם על המכות שעל
הים?..... יג
- י ◊ "על שם שנגאלו" או על שום שלא הספיק הבצק להחמיץ?..... יד
- יא ◊ מדוע שומטים המצה השלישית בעת ברכת "על אכילת מצה"? .. טו
- יב ◊ טעם הטיבול בחרוסת והטעם שאין מברכים עלי'..... טז
- יג ◊ גדר כורך בזמן הזה לשיטת אדמו"ר הזקן..... יז
- יד ◊ בטעם אלו שאינם אומרים "זכר למקדש כהלל"..... יח
- טו ◊ האם יש מקום לספר שהלל הי' כורך גם את הפסח?..... יט
- טז ◊ מאי קמ"ל הא דכריכת הלל הייתה בזמן בית המקדש?..... כא
- יז ◊ מדוע לא הובא הכתוב "ומצות על מדורים יאכלוהו"?..... כא
- יח ◊ מדוע אומרים פסוקי "שפוך חמתך" בכוס רביעי דוקא?..... כב



קֹדֶשׁ. וְרַחֵץ. כִּרְפָס. יַחֵץ. מְנִיד. רַחֲצָה. מוֹצֵיא. מַצָּה.
מְרוֹר. בּוֹרֵךְ. שְׁלַחַן עוֹרֵךְ. צָפוֹן. בֵּרֵךְ. הַלֵּל. נִרְצָה.

מה החידוש בכך ש"ורחץ" בא אחר קדש?

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

באופן פירוש הדברים כתב בדרך אחרת. דבשמחת הרגל פירש ש"קדש ורחץ" בא ללמדנו שגם הנוהגים ליטול ידיים לסעודה קודם קידוש כל השנה, הנה בליל הסדר אין לעשות כן, ויש ליטול ידיים לסעודה אחר הקידוש, וכמ"ש הרמ"א. והו"ו "קדש ורחץ", שנטילת הידיים צריכה להיות אחר הקידוש דוקא.

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

בספר שמחת הרגל להחיד"א הקשה בטעם מה שנשתנה הסימן של רחץ מכל הסימנים בכך שנכתב בתוספת וא"ו, וכתב (בתירוץו הב') ליישב שרמזו בזה שהסדר הוא בדיוק - קדש ורחץ, כלומר שמקומו של הרחץ בליל הסדר הוא רק לאחר הקדש.

ולהבין הדברים, יש להקדים:

בנוגע לקידוש בכל שבת ויו"ט נחלקו המחבר והרמ"א (בסי' רע"א סי"ב), דלהמחבר אסור ליטול ידיו לסעודה קודם קידוש, דהקידוש חשיב הפסק, ואם נטל ידיו קודם קידוש, יקדש על הפת. ואילו להרמ"א אין הקידוש חשיב הפסק, ומסיים שכן נהגו במדינות אלו ליטול הידיים קודם קידוש.

אמנם בנוגע לליל הסדר כתב הרמ"א (שם, וכ"ה

בהלכות פסח סי' תע"ג ס"א) שאין נוטלים ידיים לסעודה קודם קידוש, כי אמירת ההגדה וההלל וודאי תיחשב להפסק, ולכן נטילת הידיים לסעודה אי אפשר לה להיות בליל הסדר קודם קידוש¹.

1) להעיר שרבינו ציין כאן על פיסקא זו שמקורו בס' שמחת הרגל. אמנם זהו רק על יסוד הביאור, אבל

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

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

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

אמנם הט"ז (ש) והחק יעקב (סק"ז) חלקו על רש"ל, וכתבו שאין לרחוץ כלל ידיו קודם הקידוש בליל הסדר אף להנהגים ליטול ידיים לסעודה כל השנה.

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

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

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



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

מדוע באה קושיית מסובין בסוף כל הקושיות?

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

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

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

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

סדר ארבע הקושיות בהרבה נוסחאות הוא: מצה, מרור, מטבילין, מסובין. אמנם בנוסח אדמו"ר הזקן הסדר הוא מטבילין, מצה, מרור, מסובין. וכן הוא בהרבה נוסחאות ישנות (ראה נוסח המשנה פסחים פ"י משנה ד כפי שהובא בירושלמי, ברי"ף (פסחים שם) וברא"ש (שם) שהובא שם מטבילין, מצה וצלי, והיינו שמתחילין עם מטבילין. וכן הוא בסידור רב עמרם גאון (כת"י בריטיש מחזיאון), סי' רס"ג, סדר הגדה לרמב"ם, ועוד (הובאו במקור הדברים, וראה שם שכן משמע גם בטור ובאבודרהם) שהסדר הוא כנ"ל בנוסח אדמו"ר הזקן: מטבילין, מצה, מרור ומסובין).

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

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



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

הרמב"ם (הנ"ל בביאור ב) - איחדו המנהגים ותקנו לומר כל החמש קושיות בכל מקום.

ועד"ז מצינו לרב האי גאון שפירש בנוגע לתקיעת שופר (ר"ה לד, א) שרבי אבהו תיקן שיהיו תוקעים תקיעה שברים תרועה תקיעה, ו"נשאל רבינו האי וכי עד שבא רבי אבהו . . לא היו ישראל יוצאין ידי תקיעת שופר. והשיב כך הי' הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל, מהם עושים תרועה יבבות קלות ומהם עושים יבבות כבדות שהם שברים, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן . . וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד וכו'" (ב"י או"ח סי' תק"צ).

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

וזהו הטעם לכך שבש"ס ישנם נוסחאות שונים בקושיות מה נשתנה, שהם מלמדים על מנהגים שונים שהיו בזה לפני שאיחדו המנהגים, ואילו דברי הרמב"ם שבהם נוסח קבוע של חמש שאלות הוא הפסק דין להלכה שנקבע עוד בזמן שביהמ"ק הי' קיים כדי שיהיו כולם עושים מעשה אחד.

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

ויש לבאר הטעם לזה:

איתא בגמ' (פסחים קטו, ב) שעקרו השלחן מלפני רבה, ושאל אביי מדוע עוקרים השלחן קודם האכילה, וענהו רבה: "פטרותן לומר מה נשתנה", ומפשטות לשון הגמ' משמע שכוונת רבה היא שמה ששאל אביי מספיק, וכבר לא צריך לשאול השאלות שבמה נשתנה³. ונמצא, שעל פי דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואף לא לכתחילה.

ולכן היו מנהגים רבים במקומות שונים בקשר לשאלות ששאלו, או יתירה מזו שלא הי' בזה מנהג קבוע כלל בשום מקום. עד שלאחר זמן - אמנם בזמן הבית, כמובן מפסק דין

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



עבדים היינו לפרעה במצרים... ואפילו בלנו חכמים בלנו נבונים בלנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסבין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים... אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני בכך שבועים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים. כל ימי חיך להביא הלילות. וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה. כל ימי חיך להביא לימות המשיח:

הקשר בין ג' הפסקאות הראשונות שבהגדה

דרכי יהושע הי' לוי (כפי שמצינו שהי' מן המשוררים (ערכין יא, ב), ונתנו לו מעשר (מע"ש פ"ה מ"ט)), ורבי אלעזר בן עזריה ורבי טרפון היו כהנים (דראב"ע הי' כהן מיוחס ועשירי לעזרא (ברכות כז, סע"ב) ובקשר לר"ט מבואר בכ"מ בש"ס (נסמנו בסדה"ד בערכו)), ורבי עקיבא הי' בן גרים (ראה סדה"ד בערכו), ואעפ"כ היו מרבים לספר ביצי"מ כל אותו הלילה.

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

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

וממשיך החיד"א שבוה יובן הטעם שמיד לאחר מכן הובא בהגדה ה"מעשה ברבי אליעזר" - דלכאורה מאי בעי הכי [ובמפרשים למדו מזה כמה דינים בעניין סיפור יציאת מצרים, אבל עדיין אינו מובן טעם הבאתו כאן בסדר ההגדה. הוספת המערכת]. וע"פ הנ"ל יובן, שהוא המשך ישיר להמבואר קודם ב"וכל המרבה", שכן התנאים שהיו באותו מעשה (כולם) אבותיהם לא היו משועבדים במצרים.

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

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

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

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

ויש לבאר בפשטות, שהטעם שהובא כאן הוא כי רבי אלעזר בן עזרי' אמר זה במסיבה הנ"ל בבני ברק. והרי יש גורסים (ירושלמי ברכות פ"ו ה"א. שבלי הלקט השלם סי' רי"ח. הגדה שברמב"ם. מחזור רומא) "אמר להם רבי אלעזר בן עזרי'", וא"כ פשוט שדברים אלו נאמרו במסיבת החכמים בבני ברק. וגם לגירסא שלא כתוב "אמר להם" בפירוש, אכתי י"ל שאין בגירסא זו מחלוקת על המציאות שנאמרו הדברים במסיבה הנ"ל בבני ברק, ומובן בפשיטות הטעם שסודרה משנה זו כאן.

ונמצא מובן א"כ הסדר בפיסקאות אלו שבהגדה⁵:

תחילה מבהיר ש"אפילו כולנו חכמים, כולנו (5 חלק זה (גם) ע"פ תורת מנחם הנ"ל. הוספת המערכת.



מַעֲשֵׂה בְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ וְרַבִּי אֱלִעֶזֶר בֶּן עֲזַרְיָה וְרַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי טַרְפוֹן שֶׁהָיוּ מְסַבִּין בְּבֵנֵי בְּרַק, וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיְצִיאת מִצְרַיִם כֹּל אוֹתוֹ הַלַּיְלָה עַד שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם: רְבוּתֵינוּ, הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל שַׁחֲרִית.

מדוע הוקדם רבי עקיבא לרבי טרפון?

המרא דאתרא בבני ברק. ועפ"ז יש לבאר מה שהוקדם ר"ע לרבי טרפון, כי מפני היותו מרא דאתרא הוקדם אליו.

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

ויש לומר:

המקור לזה שר"ט הי' רבו של רע"ק (שמזה

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

ויש לבאר ע"פ מה דאיתא בגמ' (סנהדרין לב, ב) "הלך אחר חכמים לשיבה... הלך אחר רבי עקיבא לבני ברק", כלומר, שרבי עקיבא הי'

כי הדבר תלוי אם נחלקו בזמן שהי' רע"ק תלמידו, או כשנעשה חברו.

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

[ומה שהוקדמו ר"א ור"י לראב"ע אף שראב"ע הי' הנשיא - ראה פירוש מאיר עין על הגש"פ שמפרש ע"פ מה שאמרו רז"ל (ברכות מו, ב ותוספתא שם) שסדר הסיבה הוא שגדול באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. ועפ"ז מובן שהנשיא - ראב"ע - היסב באמצע, ר"א ור"י, רבותיו של רע"ק - למעלה מהנשיא, ורע"ק ור"ט - למטה הימנו. והוזכרו כאן כסדר שהיו מסובים].

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

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

ונראה לומר, שתחילה הי' רבי טרפון רבו של רבי עקיבא, ואחר כך נעשה חברו. וזהו פירוש מה שיש כמה אפשרויות לפרש הדבר,



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

הדבר.

ויש לבאר:

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

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

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

והנה מצינו שבשני הסיפורים הוזכרו גם שמות המקומות בהם אירעו הדברים. דבהגדה מוזכר שם העיר "בני ברק", ובתוספתא במעשה דר"ג מוזכר שהדבר אירע בלוד. ולכאורה טעמא בעי, דלמאי נפק"מ היכן אירע



מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועבשו קרבנו המקום לעבודתו. שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ד' א-להי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרה אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים: ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק: ואתן ליצחק את יעקב ואת יעקב ואתן לעשו את החרש עיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים:

מתי קרבנו המקום לעבודתו?

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

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

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

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



גדול, עצום כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם: ורב כמה שנאמר ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמך ואמר לך בדמך חיי ואמר לך בדמך חיי: רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח ואת ערם ועריה:

ריבוי הבא מתוך עיני דוקא

ואראך מתבוססת בדמך . . ואומר לך בדמך חיי. רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי . . ואת ערם ועריי".

על הפסוק "ארמי אובד אבי וירד מצרימה . . ויהי שם לגוי גדול עצום ורב" דורש בהגדה על המילה "ורב": "כמה שנאמר ואעבור עליך

ואכן כבר כתבו בספרים (שער הכוונות, פרי עץ חיים, משנת חסידים, סידור האר"י) בטעם מה שהובא הכתוב "ואעבור עליך" ב"אמצע ההגדה" (כן או כיו"ב) הוא לשון כל הספרים הנ"ל) משום שרמוזים בו ב' הדמים, דם פסח ודם מילה. ולפי זה משמע שאינו כשאר הפסוקים כאן שהובאו כדי לדרוש ולפרש את תיבות הפסוק "ארמי אוכד אבי וגו'", אלא פסוק זה יש סיבה מיוחדת להבאתו בהגדה.

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

[להבנת הביאור דלקמן יש להקדים:

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

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

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

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

(7) אמנם הי' מקום להקשות מדוע הובאו ב' הכתובים

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

דהנה, בהגדה מובאים כאן ב' כתובים מספר יחזקאל (טז, ז, ט) הכתוב "ואעבור עליך" והכתוב שלאחריו "רבבה כצמח השדה" (ויש בזה כמה נוסחאות - היכן נקבע הפסוק "ואעבור עליך", וראה בהערה⁶). ולפום ריהטא הכתוב "ואעבור עליך וראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי" אין לו קשר לנושא הכתוב הנדרש כאן שבני ישראל נהיו "לגוי גדול עצום ורב".

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

נוסח המשנת חסידים וסידור ר' שבתי מרשקוב: הפסוק "רבבה" הוא לבדו הדרשה על "ורב", ואילו הפסוק "ואעבור" מקומו הוא קודם תיבת "ורב". כלומר, שהוא המשך הדרשה הקודמת על המילים "גדול עצום". אבל צ"ע לנוסח זה: (א) מהי השייכות של פסוק זה לדרשה על המילים "גדול עצום", דאינו ממין העניין. (ב) הרי אין דרך בעל ההגדה להביא דרשות ממקומות שונים על עניין אחד.

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

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

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

כצמח" יחידיו, שמה שנאמר בפסוק השני "רבבה כצמח השדה נתתיך, ותרבי ותגדלי גו", שבני ישראל גדלו ונתרבו במאוד, הנה זה"ה זה בזמן המפורט בפסוק הראשון ש"ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך" הוספת המערכת).

הכתוב שכך יקרה בעתיד, אלא סיפור הדברים כפי שאכן קרה בפועל. עוד י"ל בזה באו"א: רבינו יישוב זה במ"ש בתחילת העניין "פסוק זה קבעוהו מסדרי ההגדה באמצע הגדת ליל פסח . . . (ומסיים) כמש"נ וכאשר יענו אותו כן ירבה", כאומר שבאמת הו"ל להביא הכתוב "כאשר יענו . . . כן ירבה", שגם בזה רואים דרשת "עניין רב", אלא שהוצרך מטעם אחר (המובא בספרים, כנ"ל) להביא הכתוב "ואעבור עליך", ומכיון שביחד עם הכתוב "רבבה כצמח השדה" מבארים הם אותה דרשה, הובאו דוקא פסוקים אלו, ומתאימים הן ע"פ פשט והן ע"פ הצורך לקובעו באמצע ההגדה. הוספת המערכת.

[וזהו מה שמובאים כאן שני הכתובים "ואעבור עליך" ו"רבבה

"ואעבור עליך . . . בדמיך חיי", ו"רבבה כצמח השדה . . . ותרבי" כדי לדרוש תיבת "ורב", ולא הובא כתוב זה עצמו ד"כאשר יענו אותו כן ירבה", שמשמע בו גם אותו עניין ממש, שמתוך העינוי באה הפריצה והריבוי? ואולי יש לומר שרבינו במתק לשונו יישוב קושיא זו, במ"ש (ראה במקורי הדברים הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה ואעבור) "והספור ואעבור עליך מבאר ענין רב . . . כמש"נ וכאשר יענו אותו כן ירבה". די"ל עפמ"ש בגמ' (סוטה יא, א) על לשון הכתוב "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" דלכאורה "כן רבו וכן פרצו מיבעי לי", ומתוך בגמ' ש"שכן ירבה וכן יפרוץ" נכתב בלשון עתיד לפי ש"רוח הקודש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ", ונמצא שכתוב זה אינו סיפור המאורעות שבנ"י רבו ופרצו אלא בשורה ונבואה שכך יקרה. ולכן ביכר בעל ההגדה להביא הכתוב "ואעבור עליך . . . ותרבי" אף שהוא ביחזקאל, כיון שבזה אינו רק בשורת



רבי אליעזר אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים: עברה אחת וזעם שתיים. וצרה שלש. משלחת מלאכי רעים ארבע. אמור מעתה במצרים לקו ארבעים מכות. ועל הים לקו מאתים מכות:

רבי עקיבא אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של חמש מכות. שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים: חרון אפו אחת. עברה שתיים. וזעם שלש. וצרה ארבע. משלחת מלאכי רעים חמש. אמור מעתה במצרים לקו חמשים מכות. ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות:

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

שלקו במצרים, כ"א גם במכות שלקו על הים.

[ולחיי עיר שבמפרשים (מרבה לספר, שמחת הרגל, ועוד) ביארו בכמה אופנים יתור תיבת "במצרים" שנאמרה קודם לכן "אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים", ויש שביארו שבא שם לשלול את

צריך ביאור מה שאומר "שהביא הקב"ה על המצרים במצרים", והלא לשיטות אלו של רבי אליעזר ורבי עקיבא, הא דכל מכה היתה של ארבע או חמש מכות, הוא לא רק במכות

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

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

המכות שעל הים, ולפי זה הקושיא כאן מה שנאמר "במצרים" גדולה יותר (ובפרט שכאן אין מקום לפרש שבא לשלול המכות שעל הים).
הוספת המערכת].

ויש לבאר (בדוחק):

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



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

"על שם שנאלו" או על שום שלא הספיק הבצק להחמיץ?

לפני שפסח ה' בחצות הלילה.

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

והנה, בפשטות אין כאן חילוק עניינים, אלא שמה שכתבה המשנה בקיצור האריך בעל ההגדה לפרש. שהמשנה הזכירה רק את עצם הגאולה, ואילו בעל ההגדה האריך לבאר ולפרש את אופן הגאולה שיצאו בחפזון, ולא הספיק בצקם להחמיץ עד שגאלם הקב"ה. ומוכרחים אנו לומר כן, שבמשנה קיצרו, אבל הכוונה היא למה שהאריך בעל ההגדה

כתבו המפרשים (זבח פסח, שבלי הלקט, אבודרהם,

לקו"ת סד"ה להבין מ"ש בהגדה (ויקרא יג, א)) שהגם שהציווי על אכילת מצה הי' עוד במצרים, קודם שאירע דבר זה שלא הספיק הבצק להחמיץ (ראה שמות פרק יב), מ"מ הטעם שאנו אוכלים מצה הוא לזכר הסיפור שקרה אחר הציווי - "שלא הספיק להחמיץ", כי גם מה שנצטוו לאכול מצה קודם סיפור זה הי' על שם מאורע זה, דכיון שהקב"ה יודע עתידות - ציוה אותם לאכול מצות על שם הפלא שהוא עתיד לעשות להם שיגאלם בחיפזון. וכמו שמצינו כעין זה לגבי קרבן פסח, שנקרא "פסח" על שם ש"פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים", כמו שאמרו לעיל ב"פסח . . על שום מה", אף ששחטו את הפסח קודם שנעשה הנס בפועל,

אוצרות ההגדה

המשנה שהוא על שם עצם הגאולה, ודברי בעל ההגדה שהוא על שם שנגאלו במהירות - חד הם.

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

לפרש, שהרי בלאו הכי, אינו מובן מה שגאולת אבותינו מחייבת לאכול מצות, אלא וודאי גם כוונת המשנה היא לזה שנגאלו בחפזון, ורק שקיצרה המשנה במה שהאריך בעל ההגדה.

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



מצה

ולא יבצע מהן, אלא יניח המצה השלישית להשמיט מידו. ויברך על הפרוסה עם העליונה טרם ישברם, ברכה זו. ויכוין לפטור גם כן אכילת הכריכה שממצה השלישית, וגם אכילת האפיקומן יפטור בברכה זו:

**בְּרוּךְ אַתָּה ד' אֱ-לֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מִצָּה:**

ואחר כך יבצע כזית מכל אחד משתיהן, ויאכלם ביחד ובהסיכה:

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

שממצה שלישית" (ומקורו בשל"ה ריש מסכת פסחים שלו, קמב, א.ב. ועוד), וכמו שכתבו הפוסקים שיש ליזהר שלא להפסיק בשיחה בין ברכה זו עד אחרי הכורך (טור סי' תעה בשם ר' יחיאל אחיו של בעל הטורים. וכן כתב אבן הירחי בספר המנהיג סי' פד), וא"כ, מדוע יש להניח למצה השלישית להישמיט מידו קודם הברכה?

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

בהמשך הדברים הובא אשר בברכת על אכילת מצה "יכוין לפטור ג"כ אכילת הכריכה

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

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

ויש לבאר מנהג זה בתרי אנפי:

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

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

ועל פי זה יש ליתן טעם במנהג שמשמיטים המצה הג' בעת אמירת ברכת "על אכילת מצה", כי למרות שלדעת הלל מחוייב האדם



מרור

ואחר כך יקח בזית מרור, ויטבל בחרוסת, וינער החרוסת מעליו כדי שלא יתבטל טעם המרירות,

ויברך ברכה זו:

בְּרוּךְ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ
בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מָרוֹר:

ויאכלנו בלי הסיכה

טעם הטיבול בחרוסת והטעם שאין מברכים עלי'

כלולה בברכת המרור ומצוה בפני עצמה היא. ועל כרחנו לומר שהכוונה בטעם זה היא שמצות החרוסת טפלה למצות מרור, ולכן נפטר בברכת המרור. וצ"ב, מדוע הוי מצות החרוסת טפלה למצות מרור?

ויובן ע"פ מ"ש המהר"ל (גבורות ה' להגדה פס"ג) בטעם מה ש"חרוסת מצוה", כי הגם שבאכילת מרור יש כבר זכר לזה ש"מררו את חייהם בעבודה קשה", אך אין בזה זכר ל"מרירות גמור". ולכן תיקנו טיבול בחרוסת שהיא זכר לטיט, כיון ש"ש"אין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט" (שמות רבה פ"א, כו). כלומר, שהטעם לדבר ש"חרוסת מצוה" הוא כדי להדגיש גודל עניין ה"מרור" שהי' לאבותינו בשעבוד מצרים, שהייתה זו מרירות גמורה מפני מלאכת הטיט.

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

והנה, ע"פ כ"ז יובן דיוק לשון אדמו"ר הזקן כאן בדיני אכילת המרור, שכתב "ויטבל בחרוסת. . . ויברך ברכה זו" [היינו ברכת "על אכילת מרור"]. ולפום ריהטא "ברכה זו" יתור לשון הוא, ודי בזה שיכתוב "ויברך".

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

דלדעת ת"ק "אין חרוסת מצוה" ו"רבי אליעזר ברבי צדוק אומר מצוה". וכתב על זה הרמב"ם (שם) בפירוש המשניות "ור"א בן צדוק אומר חרוסת מצוה, לדעתו שחייב אדם לברך אשר קדשנו במצותיו על אכילת חרוסת, ואינה הלכה". והיינו, דאם אמרינן ש"חרוסת מצוה" חייבים לברך עלי' ברכת המצוות, אלא שסיים שם "ואינה הלכה".

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

ובשלמא הא דאין חייב לברך ברכת הנהנין על החרוסת, הרי זה מלתא דפשיטא, דהא אין סברא לומר שתחוייב החרוסת לברך עלי' ברכה בפני עצמה⁸, אך עדיין טעמא בעי מדוע אין החרוסת מחוייבת בברכת המצוות.

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

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

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

הגדרה של פסח



כורך

ואחר כך יקח מצה הג' וחזרת עמה כשיעור בזית,
ויטבול בחרוסת ויכרכם ביחד ויאמר זה:

**בן עֶשֶׂה הַלֵּל בְּזִמְן שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קִיָּם הָיָה כּוֹרֵךְ פֶּסַח מִצָּה
וּמְרוֹר וְאוֹכְלֵם בִּיחַד. כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר עַל מִצּוֹת וּמְרוֹרִים יֹאכְלֵהוּ:**

וְאוֹכְלֵם בִּיחַד [וכהסיבה. טו"ע סימן תע"ה. הגהה מסדור אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל]:

הקדמה

גדר כורך בזמן הזה לשיטת אדמו"ר הזקן

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

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

ספר שבח פסח בדיני ליל פסח פסקת כורך שהאריך בזה).

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

דהנה, בנוגע למצה ברור הדבר שאי אפשר
לצאת ידי חובת אכילת מצה באכילתה בכריכה
יחד עם המרור. שכן קיי"ל דמצוות אכילת
מרור בזמן הזה אינה אלא מדברי סופרים (פסחים
קח, א) ואילו אכילת מצה גם בזמן הזה היא מן
התורה. ואם יאכלם יחדיו יבוא טעם המרור

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

בפסחים (קטו, א) הובאה מחלוקת הלל
וחבריו כיצד מקיימים את מצוות אכילת
המצה והמרור. לדעת חבריו של הלל יש
לאכול את המצה והמרור כל אחד בפני עצמו,
ולדעת הלל כורכים אותם ואוכלים אותם יחד.
ומסקנת הגמרא, שכיון שלא איתמר הלכתא
לא כהלל ולא כחבריו, מברכים תחילה על
המצה והמרור ואוכלים אותם בפני עצמם,
ואח"כ אוכלים מצה ומרור יחדיו בכריכה זכר
למקדש כהלל⁹.

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

לרבנן ובין להלל), ואח"כ אוכלים מרור בפני עצמו לצאת ידי חובת מרור לדעת רבנן, ואחר כך מחוייבים בחיוב מצה נוספת יחד עם המרור, כדי לצאת ידי חובת מרור להלל.

ונמצא, שאכילת כורך לשיטה זו אינה לזכר בעלמא, כ"א שהיא חיוב גמור, דבזה יוצאים ידי חובת מרור להלל. שכן היא מצוות מרור בזמן הזה, לאוכלו יחד עם המצה, כמו שהיו אוכלים המרור במקדש יחד עם המצה.

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

שהוא מדרבנן ויבטל לטעם המצה שהיא מדאורייתא. וכמובן, שדבר זה הוא גם לדעת הלל.

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

ונפקא לן מהא לשיטת אדמו"ר הזקן, שכיון שלא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו, וצריכים לקיים שניהם, הנה תחילה אוכלים מצה לצאת ידי חובת מצה דאורייתא (בין



זְכָר לְמִקְדָּשׁ כְּהַלֵּל

בטעם אלו שאינם אומרים "זכר למקדש כהלל"

אין אומרים "זכר למקדש", הנה כמו כן הוא כאשר מקיימים מצות אכילת מרור לדעת הלל אין אומרים "זכר למקדש כהלל". ובפרט, שבכורך אם היו אומרים "זכר למקדש כהלל" הרי יש בזה כפל לשון קצת, שכן בהמשך הנוסח אומרים מיד "כן עשה הלל בזמן שבית המקדש הי' קיים כו".

ויתירה מזו:

כתבו הפוסקים שיש להמעיט בדבור בין הברכות דעל אכילת מצה ועל אכילת מרור לבין אכילת כורך, כדי שהברכות יחולו גם על המצה והמרור שבכורך (ראה טושו"ע ריש סי' תעה, שו"ע אדה"ז סי' תעה סי"ח, ושו"ג וראה לעיל ביאור יב גבי אכילת מצה). ועד כמה הדברים מגיעים, ראה במשנה ברורה (סי' תעה סי"א בביאור הלכה) שרצה מטעם זה לדחות כל אמירת "כן עשה הלל" לאחר אכילת

בכמה נוסחאות גרסינן שאומרים בנוסח "כן עשה הלל" גם את התיבות "זכר למקדש כהלל". אמנם בכמה נוסחאות (סי' קול יעקב, חוק יעקב סי' תעה ס"ק יג (הובאו דבריו בבאר היטב סי' תעה, משנה ברורה סי' תעה ס"ק כא) וכן הוא נוסח אדמו"ר הזקן) אין אומרים זה. ויש לבאר בזה:

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

ועפ"ז מובן הדבר, שכמו שכשאוכלים תחילה המרור בפני עצמו לקיים דעת חכמים

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

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

הכורך, כדי שלא יהי' הפסק בין ברכה לכריכה. והדברים חמורים יותר לשיטת אדמו"ר הזקן שהובאה לעיל (ביאור יג), שאכילת כורך אינה מנהג לזכר בעלמא, כ"א שבוה יוצאים ידי חובת מרור לדעת הלל. וא"כ, לשיטה זו ביחוד אין להפסיק בדברים יתירים בין הברכות לאכילת הכורך.

ועפ"ז יש מקום להמנע מלומר "זכר למקדש כהלל", כדי למעט בדיבור בין ברכת אכילת מרור לאכילת כורך בכל מה דאפשר.

ב. הטעם להמנע מאמירת "זכר למקדש



הִיא בִּרְךְּ פֶּסַח מְצָה וּמְרֹר וְאוֹכְלֵם בִּיחַד

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

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

ויש לבאר דעת המוסיפים "פסח" בתוך הנוסח:

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

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

ישנן ב' שיטות באמירת נוסח זה, א גורסים ש"הי' כורך פסח, מצה ומרור" (סי' קול יעקב. ט"ז סי' תעה ס"ק ט (הובאו דבריו בח"י שם ס"ק יג, באה"ט שם ס"ק ט, משנה ברורה שם ס"ק כא), וכן הוא נוסח אדמו"ר הזקן), או שגורסים רק "הי' כורך מצה ומרור", בהשמטת "פסח" (חק יעקב שם).

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

ועפ"ז הקשה החק יעקב (שם), ובשנים:

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

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

והדברים מתאימים במאוד לשיטת אדמו"ר הזקן, שנתבאר לעיל (ביאור יג) שלדעתו כל עניין אכילת הכורך בזמן הזה אינה באה אלא בשביל אכילת המרור. שהרי לצאת ידי חובת המצה בזמן הזה חייבים לאוכלה בפני עצמה גם לדעת הלל. וכל עניין הכורך בזמן הזה אינו אלא לצאת ידי חובת מרור לדעת הלל. ועפ"ז מובן היטב הנוסח שאנו אומרים "כן עשה הלל", שהרי הוא ביאור על מעשה ה"כורך שלנו" שמה שאין אנו אוכלים המרור לבדו הוא מפני ש"כן עשה הלל" בזמן שבית המקדש הי' קיים, שלא הי' אוכל המרור לבדו, כי אם בכריכה.

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

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

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

(ב) עוד יש לומר, דגם אם נפרש שתיבת "כן



בזמן שבית המקדש הי' קיים

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

(פסחים קטו, א) הלשון היא "אמרו עליו על הלל שהי' כורכן בבית אחת" וליתא שם להוספה שהי' זה "בזמן שבית המקדש הי' קיים".

ואולי יש לבאר טעם אמירת "בזמן שבית המקדש הי' קיים", ע"פ מה שנתבאר לעיל (ביאור יג) שגם לדעת הלל ישנו חילוק בין זמן הבית לזמן הזה בעניין חיוב אכילת מצה.

בנוסח הכורך אומרים "כן עשה הלל בזמן שבית המקדש הי' קיים".

וצריך ביאור, שהרי כל ימי הלל היו בימי הבית (וראה שבת טו, א וברש"י שם - שהלל החל את נשיאותו ק' שנה קודם החורבן, ואחריו כיהנו עוד נשיאים. הוספת המערכת), וא"כ ברור שהלל נהג כן "בזמן שבית המקדש הי' קיים", ולכאורה הוי לשון יתירה. ואכן בש"ס

ללמדנו שאז דייקא היו יוצאים ידי חובת כל המצוות בכריכה לבד, ולכן דווקא אז לא הי' הלל אוכל קודם את המצה בפני עצמה, אלא בכריכת כולם יחד יצא ידי חובת כל המצוות. משא"כ בזמן הזה גם אילו הי' הלל כאן, לא הי' נוהג כן, אלא הי' אוכל מצה בפני עצמה קודם כורך כדי לצאת חובת אכילת מצה. ואין אכילת כורך אלא לצאת ידי חובת מרור לשיטת הלל, כיון שצריכים לאוכלו יחד עם מצה, כנ"ל.

שבזמן הבית היו יוצאים ידי חובת מצה, מרור ופסח בכריכה, שהרי כולם נצטוו מן התורה ואין טעם אחד מבטל את חברו. משא"כ בזמן הזה, שחובת מצה היא מן התורה ואכילת מרור היא מדרבנן אין יוצאים ידי חובת מצה בכריכה, כי טעם המרור שמדרבנן יבטל טעם המצה שמדאורייתא.

ועפ"ז יש לבאר, שזהו הטעם שמדגישים בנוסח זה "בזמן שבית המקדש הי' קיים",



בן עשה הלל . . . היה פורך פסח מצה ומרור ואוכלו ביחד כמו שנאמר: על מצות ומרורים יאכלוהו

מדוע לא הובא הכתוב "ומצות על מרורים יאכלוהו"?

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

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

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

א. במכילתא דרשו על הכתוב "ואכלו את הבשר . . . ומצות על מרורים יאכלוהו", שתיבת "יאכלוהו" מיותרת היא, שהרי כבר נאמר קודם "ואכלו את הבשר גו' ומצות על מרורים", אלא שבאה (תיבת "יאכלוהו") ללמד שמחוייבים באכילת פסח גם אם אין לו מצה ומרור כלל¹⁰.

(10) במקור הדברים לא נתפרש מדוע דרשה זו היא טעם לזה שאין להוכיח מכתוב זה על כריכת מצה ומרור והפסח ביחד, ויש מקום לפרש הכוונה בכמה אופנים:

א. אם במכילתא למדו מכתוב זה שאפשר לאכול את הפסח בפני עצמו, אי אפשר ללמוד מאותו כתוב עצמו (לדעת הלל) שלא רק שצריך לאכול את המצה והמרור והפסח, אלא שמחוייב לכרם ולאכלם בבת אחת.

ב. אם ילפינן מתיבת "יאכלוהו" דרשה אחרת, כבר אי אפשר לדרוש ממנה את ענין הכורך.

ג. אם תיבת "יאכלוהו" נקראת בפני עצמה, הרי יש לקרוא את הפסוק כאילו נאמר בו שני ציונים שונים: א. "ואכלו את הבשר" - לאכול את קרבן הפסח. ב. "ומצות על מרורים" - שצריך לאכול את המצה עם המרור ביחד. וא"כ, אי אפשר ללמוד מכתוב זה שצריך לכרוך גם הפסח ביחד עם המצה והמרור. הוספת המערכת.

א. תיבת "יאכלוהו" אינה מיותרת, שהרי לא נאמר שם קודם "ואכלו". ב. ברור שהכוונה לאכול את הפסח "על מצות ומרורים", ולא רק עם המרור.

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

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

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

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

וזהו שב"כ עשה הלל" ילפינן ענין הכורך מהכתוב שבפסח שני, שרק בו נאמר בפירוש "על מצות ומרורים יאכלוהו", ושם שפיר אפשר ללמוד שהכוונה לכרוך הפסח ביחד עם המצה והמרור, שהרי אין בו שני הפרטים דלעיל:



מוזגין כוס ד' ופותחין הדלת ואומר:

שְׁפוּךְ חֲמַתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ. וְעַל מַמְלְכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ
לֹא קָרְאוּ: כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נְהוֹי הַשָּׁמוּ: שְׁפָךְ עֲלֵיהֶם זַעֲמֻךָ
וַחֲרוֹן אַפֶּךָ יִשְׁיָגֵם: תִּרְדּוּף בְּאֵף וְתִשְׁמַדֵּם מִתַּחַת שָׁמַי ד'

מדוע אומרים פסוקי "שפוך חמתך" בכוס רביעי דוקא?

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

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

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

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