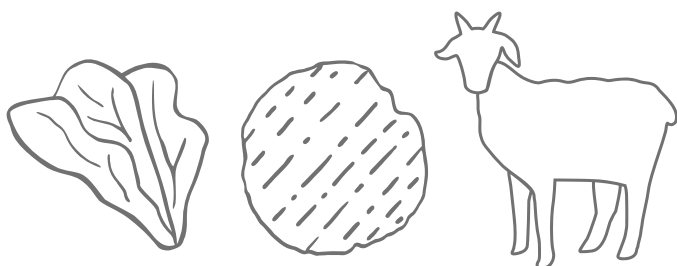


ההגדה של פסח



אסופת מאמרים על ההגדה
מבית ישיבת מקור חיים



ישיבת מקור חיים
גוש עציון

© כל הזכויות שמורות לישיבת מקור חיים.
מספר טלפון: 02-9934810 | פקס: 02-9934812
כתובת דוא"ל: info@makor-c.org
מהדורה ראשונה – ניסן התשע"ח (3.18 למנינם).
מקור חיים, קיבוץ כפר עציון, ד.נ. צפון יהודה 90912.

עורכים: הרב אבאלה בילט, הרב מאיר שמשוני.
צוות עריכה גרפית: אחיה הישראלי, אחיה מייזליש, איתיאל רכניץ,
איתן סטולוביץ', אליה הלל, דביר קרפ, ידידיה גוטווריט, יוסי
נוימן, יקיר שינדלר, נתנאל מייזליש.
צוות עריכה תוכנית: ידידיה גוטווריט, אביעד דוקוב, איתיאל רכניץ,
איתן סטולוביץ', אליה הלל, אליעזר בריליאנט, דביר שינדלר, הלל
ריאחי, יאיר יוסקוביץ', יוסי נוימן, נתנאל מייזליש, מאיר גולדברג,
מישר רוזנברג, נטע סמט, שמואל טרגין, אחיה הישראלי.
עיצוב כריכה: אחיה מייזליש ויעקב גמליאל.
כותבים: תלמידי ישיבת מקור חיים. מחזורים ל' – ל"ג.

מוקדש לכבוד ולהצלחת נכדינו היקרים.

שמחה וחוי הלר

הגדה של פסח זו יוצאת לאור

לעילוי נשמות

יוסף בן יצחק נחום סמולוביץ' ז"ל

ע"י בניו ובשם כל צאצאיו

ת.נ.צ.ב.ה

הגדה של פסח זו יוצאת לאור

לעילוי נשמות

ר' יוסף הלוי פרידלר ז"ל

אהב את המקום
ואת הבריות כל ימיו מתוך חסד
ושמחה

ת.נ.צ.ב.ה

זכרון עולם

לעילוי נשמת

ר' מאיר ב"ר יצחק אייזיק
גולדברג ז"ל
גלב"ע מ' שבט תשס"א

מרת טובה גיטל בת ר' אשר זליג
(לבית קייזמן) גולדברג ז"ל
גלב"ע כ"ט טבת תשס"ב

ר' משה ב"ר דב רייזמן ז"ל
גלב"ע ב' אדר ב' תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות כל יוצאי חלציהם שיחיו

נר ה' נשמת אדם

לעילוי נשמת

יקירנו בוגר הישיבה
אלחי מוהרלב הי"ד

אשר נרצח ועלה השמימה
בעמדו על משמר ארצנו
בערב פסח תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

תוכן עניינים

8.....	דברי פתיחה – ראש הישיבה והעורכים
11.....	בדיקת חמץ
12.....	קדש
41.....	ורחץ
44.....	כרפס
48.....	יחץ
49.....	מגיד
113.....	רחצה
113.....	מוציא
119.....	מצה
124.....	מרור
133.....	בורך
147.....	שולחן עורך
156.....	צפון
164.....	ברך
169.....	הלל
184.....	נרצה
188.....	מאמרים כללים

מפתח למציאת מאמרים

דבר העורכים

השנה במהלך זמן חורף למדנו בעיון את פרק ערבי פסחים. לקראת פסח, כל אחד או כל חברותא בחרו סוגיה מתוך הפרק או חלק מתוך ההגדה, אותם למדו הבינו לעומק וכתבו עליהם מאמר להגדה זו, כדי לשתף אתכם, הקוראים, במהלך ליל הסדר במה שלמדנו השנה.

אנו רוצים להזכיר ולהודות לעוסקים במלאכה ולכל מי שעזר בתהליך כתיבת והכנת המאמרים. ראשית, אנו מודים ומציינים לשבח את השקעתם ועבודתם הרבה של הר"מים שלימדו אותנו לאורך השנה ושהשקיעו וקידמו אותנו רבות בלימוד הגמרא בעיון.

אנו מעריכים את העבודה המרובה של כל מי שעמל בכתיבת ועריכת המאמרים לחוברת זו, שעשו לילות כימים על מנת שהחוברת תצא לאור בזמן. ובפרט, תודה מיוחדת לרב אבאל'ה ולרב מאיר שמשוני שהשקיעו במיוחד והגיהו את המאמרים לפני השליחה לדפוס.

כאן המקום להודות ולהכיר טובה לרב דוב ולרב דוד ראשי הישיבה ולמנהליה, רבניה, מוריה, וכל צוות הישיבה.

יהי רצון שיפוצו מעינותיכם חוצה ותזכו לראות בנים ובני חכמים ונבונים אוהבי ה' יראי א-להים.

לצערנו הרב מצבו הבריאותי של מורנו הרב עדין התדרדר בשנה האחרונה ולא זכינו לשמוע תורה מפיו, יהיו המאמרים האלו לרפואתו.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים לקיים בנו חכמי ישראל הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם בכל מקומות מושבותיהם ונאמר אמן.

ויהי רצון שנזכה להוסיף ולהגדיל תורה, ביתר שאת וביתר עז.

צוות העריכה

דברי פתיחה מאת ראש הישיבה - הרב דוד רבינוביץ שליט"א:

"תנו רבנן: הכל חייבין בארבע כוסות הללו: אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו. אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו" (פסחים קח, ב).

הגמרא מביאה מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים לגבי חיוב קטנים בשתיית ארבע כוסות: חכמים מחייבים אותם, ורבי יהודה פוטר את הקטנים עצמם משתיית ארבע כוסות, אך מחייב את הוריהם בתחליף "מחלקין להן קליות ואגוזין".

הרשב"ם (ד"ה "וכי מה תועלת יש לתינוקות") מסביר את דעת ר' יהודה שפוטר את הקטנים מארבע כוסות בעזרת העיקרון שקטן פטור ממצוות. לאור הסברו של רשב"ם לעמדת ר' יהודה, לא ברורה עמדת חכמים שמחייבים את הקטנים, וגם לדעת ר' יהודה לא ברור מדוע יש צורך בנתינת התחליף של הקליות והאגוזים, הרי הם פטורים מן המצוות! מעבר לשתי שאלות אלו הנובעות מהסברו של רשב"ם, קשה להבין את עצם הטענה שרשב"ם בפיו של ר' יהודה: הרי גם חכמים מודים שקטן פטור ממצוות, ועם זאת הם סבורים שיש לתת יין לקטן, לא בתורת חיוב במצוה אלא מדין חינוך במצוות כדין "קטן היודע לנענע חייב בלולב" (משנה סוכה ג, טו). ומדוע לא יסבור גם ר' יהודה כמותם ויחייב קטן בארבע כוסות מדין חינוך?

נראה לומר שרבי יהודה וחכמים חלוקים במהות שתיית ארבע כוסות. הגמרא לקמן מביאה שתי שיטות אמוראיות ביחס לארבע כוסות. עמדת רבא: *"אמר ליה (רבא): ארבע כסי תיקנו להו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה" (פסחים ק"ז:)*

לעומת דברי רבינא:

"רבינא אמר: ארבעה כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא" (פסחים קט, ב).

רבא סבר, שביסוד מצות ד' כוסות יש חיוב של שתיית ארבע כוסות. כשלב שני הצמידו את ארבע הכוסות למצוות הסדר – כוס ראשונה לקידוש, כוס שניה להגדה, כוס שלישית לברכת המזון וכוס רביעית להלל. אולם כאמור, עיקר תקנת שתיית ארבע כוסות הייתה בעצם שתיית היין, ומטרתה היא – הרגשת החירות.

לעומתו, סבר רבינא שאין בארבע כוסות תקנה בעצם שתיית היין מדין חירות, אלא יסוד הדברים הוא בכך שליל הסדר נתייחד בארבע מצוות. שכל הברכות צריכות גם הן להיאמר על הכוס, ומכאן הגענו לשתיית ארבע כוסות בליל הסדר (הגרי"ז בחידושיו האריך גם בנפקא מינות ההלכתיות הנובעות ממחלוקת זו).

אם כן, ניתן לומר שעמדת חכמים בנוגע לחיוב קטנים בארבע כוסות משקפת את העולה מדברי רבינא (רבינא סובר בחכמים): כיון שמעמד ארבע כוסות הוא כדין כל כוס של ברכה, ודאי שקטן יהיה חייב בהן מדין חינוך.

אולם דברי ר' יהודה משקפים את העולה מדברי רבא, שארבע כוסות הללו נתקנו בכדי

לתת לאדם את תחושת החרות בליל הסדר. כיון שכן ודאי שקטנים שלא זוכים להרגשת חירות מכוח שתיית יין – יהיו פטורים מארבע כוסות. ואפילו מדין חינוך אין משמעות שיישתו ארבע כוסות שכן בעבורם מעשה זה אינו אלא מעשה חסר תועלת שלא מוביל אותם לעיקר ומהות התקנה – הרגשת החירות. בדרך זו מסביר הר"ן בחידושו את שיטת רבי יהודה באומרו:

"מה תעלה יש לתינוקות ביום – כלומר דבכי האי לא שייך לחנכן במצות, דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות".

קשרנו את מחלוקת ר' יהודה וחכמים למחלוקת רבא ורבינא במהות ארבע כוסות. אך ייתכן וניתן להסביר את מחלוקתם בדרך שונה: רבי יהודה וחכמים נחלקו בהלכות חינוך – כיצד מחנכים את הקטנים?

חכמים סברו ש"אחרי המעשים נמשכים הלבבות". יש לחנכם ולהרגילם בעשיית מעשה המצווה, ואפילו אם מעשים אלו לא יובילו אותם לתוצאה הראויה – אין זה משנה. החינוך למצוות נעשה על ידי עשיית פעולת המצווה פעם אחר פעם על אף שאין באפשרותו של הקטן להשיג את התוצאה המיוחלת ממעשה המצווה. בכך יתרגל הקטן לפעול את הפעולות הנכונות, שבהמשך גם יובילו אותו להשיג את המהויות שאליהן מכוונים אותן הפעולות. לעומת חכמים, סובר רבי יהודה שעיקר החינוך הוא במהות, ולכן לא שייך לחנך קטן במעשי מצווה אם אינם יוצרים את הכוונה הראויה במצווה. עיקר החינוך הוא במהות ובכוונה, ולכן כאשר מעשה מסוים לא יוצר את הכוונה המתאימה, אין לעשות את המצווה. במקרה זה מוצא רבי יהודה תחליף המתאים לקטנים.

בהגדה זו שיוצאת על ידי תלמידנו היקרים רצינו לחנכם בכתיבת חידושי תורה, מי כשיטת רבי יהודה ומי כשיטת חכמים. אנו מאמינים כי אם יתמידו בדרך זו, בבוא היום יזכו התלמידים לקנות קנייני תורה משמעותיים בבחינת 'אומן קונה בשבח כלי'. ברצוני להודות לכל צוות הישיבה מנהליה, מוריה ועובדיה העוסקים לילות כימים בחינוך תלמידנו לתורה וליראת שמים, ובעיקר לידידי צוות הרמי"ם המסור בהנהגת הרב אברהם אבא בילט שלקחו על עצמם מלאכת עריכת הגדה זו 'ברך ה' חילם ופעל ידם תרצה'.

הרב דוד רבינוביץ

סדר בדיקת חמץ:

בלילה שלפני ערב פסח בודקים את החמץ. וחייבים לבדוק מיד בתחילת הלילה, ואסור להתחיל לאכול או לעשות שום מלאכה חצי שעה קודם הלילה:

קודם בדיקת חמץ אומרים זה:

הריני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה ולא תעשה של בדיקת חמץ לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל: ויהי נועם וגו':
ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ:
ומיד אחר הבדיקה יבטלנו ויאמר:

כֹּל

חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דלא חמתיה ודלא בערתיה ודלא ידענא ליה לבטל ולהוי הפקר כעפרא דארעא:
כל חמץ ושאר שיש ברשותי, שלא ראיתיו ושלא בערתיו ושלא ידעתי - יבטל ויהיה הפקר כעפר הארץ

סדר שריפת חמץ:

ביום י"ד בניסן בשעה חמישית יעשה לו מדורה וישרפנו ותכף יבטלנו ויאמר:

הריני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה ולא תעשה של שריפת חמץ לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל: ויהי נועם וגו':

כֹּל

חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דחמתיה ודלא חמתיה דחמתיה ודלא בערתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי הפקר כעפרא דארעא:
כל חמץ ושאר שיש ברשותי, שראיתיו ושלא ראיתיו, שבערתיו ושלא בערתיו - יבטל ויהיה הפקר כעפר הארץ.

קדש

מוזגים כוס ראשון, נוטלו בשתי ידיך, מחזיקו ביד ימינו ומקדש.

מקור דין ארבע כוסות לשיטת רש"י || יאיר יוסקוביץ ונתנאל מיזליש

מבוא

פירוש רש"י בבבלי

המשנה בתחילת פרק עשירי אומרת:

"ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך. ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין, ואפלו מן התמחוי." ורש"י מפרש: "ארבע כוסות: כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים" והוצאתי אתכם... והצלתי אתכם... וגאלתי אתכם... ולקחתי אתכם" בפרשת וארא.

לעומת זאת, הגמרא בדף קח אומרת:

"ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבע כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס." ורש"י מפרש: "ארבע כוסות: שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה 'וכוס פרעה בידי' וגו', ורביעי ברכת המזון."

וקשה, למה רש"י משנה את דבריו לגבי מקור דין ארבע כוסות.

הסוגיא בירושלמי ובמדרש רבה

המקור לדברי רש"י הוא הירושלמי (פסחים י, ה, ס"ח ע"א), המביא את מספר אפשרויות לדין ארבע כוסות, ובניהן האפשרויות המובאות ברש"י, בשינויים קלים:

מניין לארבעה כוסות?

רבי יוחנן בשם רבי: ר' בנייה (אומר): כנגד ארבע גאולות (שמות ו) לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי

אתכם לי לעם וגומר והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ארבעה כוסות של פרעה (בראשית מ) וכוס פרעה בידי ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה ונתת כוס פרעה בידו וגו'.

וכן מופיע במדרש רבה¹ ביתר פירוט (בראשית רבה וישב פח, ה):

וַיִּסְפָּר שֶׁר הַמִּשְׁקִים וְגו' וְהִנֵּה גִפֶּן לִפְנֵי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנֵאמַר (תהלים פ) גִּפֶּן מִמְצָרִים תִּסְיַע וּבִגְפֶן שְׁלֹשָׁה שְׂרִיגִים מִשֶּׁה אַהֲרֹן וּמֵרִים הִיא כְּפֹרַחַת הַפְּרִיחָה גְּאוֹלֶתֶן שֶׁל יִשְׂרָאֵל עֲלֵתָה נֹצֵה הַנֹּצֵה גְּאוֹלֶתֶן שֶׁל יִשְׂרָאֵל הַבְּשִׁילֹו אֲשַׁכְּלוּתִיהָ עֲנָבִים גִּפֶּן שֶׁהַפְּרִיחָה מִיד הַנֹּצֵה עֲנָבִים שֶׁהִנְצוּ מִיד בְּשִׁלּוֹ וְכֹס פְּרָעָה בְּיָדֵי מִכָּאן קִבְּעוּ חֲכָמִים ד' כֹּסוֹת שֶׁל לִילֵי פֶסַח.

אמר רבי הונא בשם ר' בנייה: "כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי".

המדרש מסביר את הקשר בין כוסות פרעה לליל הסדר כך: בחלום של שר המשקים הקב"ה רמז ליוסף על יציאת מצרים ובגלל שזה מדבר על יציאת מצרים ומוזכר שם ארבע פעמים כוס אז חכמים קבעו שצריך לשתות ד' כוסות בליל הסדר.

ניתן לראות שפירוש רש"י על המימרא של רבי יהושע בן לוי בבבלי, הוא על פי דברי ריב"ל בירושלמי. מכאן ניתן לטעון שלדעת רש"י יש קשר בין הסיבה לדין ארבע כוסות לבין חיוב נשים בארבע כוסות, מסברת 'שאף הן היו באותו הנס'. בעיה שנשארת לא פתורה היא, מה הקשר בין כוסות פרעה לבין חיוב נשים בארבע כוסות, או במילים אחרות, מה הנפקא מינא של המחלוקת

דווקא ארבע כוסות 'כנגד' ארבע דברים, עליהם נחלקו האמוראים.

להסבר זה שייכת קצת סברת 'שאף הן היו באותו הנס', אך לא דווקא על פסוקי הגאולה, אלא שרבנן תיקנו תוספת לדיון שמחת חג, שתהיה דווקא בארבע כוסות, ושגם נשים יהיו חייבות בהן.

מחלוקת

הדעות בסוגיה מתחלקות לשלוש קבוצות: **סתמא דגמרא**, המביאה את דעות התנאים לגבי דיון שמחה ברגל, ומכילה אותם גם על דיון היין שבלייל הסדר. יתכן שלשיטה זו כלל אין דיון של ארבע כוסות, או שדין זה הוא פרט (דאורייתא או דרבנן, בדומה לשתי האפשרויות לעיל) בתוך מצוות שמחה. לשיטה זו לא שייכת סברת 'שאף הן היו באותו הנס', בדומה למה שהסברנו באפשרות א.

קבוצת האמוראים השניה, הכוללת את ר' יוחנן וריב"ל, לומדת את דיון ארבע כוסות מפסוקי התורה, העוסקים בגלות מצריים, בתור דיון עצמאי הנפרד מדיון שמחה בחג'. רק לקבוצה זו שייך ההסבר 'שאף הן היו באותו הנס'.

קבוצת האמוראים השלישית המורכבת מרבי לוי ורבנן, הלומדים מפסוקי הנ"ך, או מפסוקים העוסקים בארבע פורענויות העתידות לקרות, או פסוקים המדברים על ארבע מלכויות. כאן לא שייך לומר 'באותו הנס', כי לא מדובר פה על שום נס.

סיכום והצעה לפיתרון

הקושיה על רש"י

רש"י מפרש על הבבלי מפרש את מקור דיון ארבע כוסות פעמיים, באופן לא עקבי לבאורה. על המשנה הוא מביא את ארבע לשונות גאולה, ועל דברי רבי יהושע בן לוי הוא כותב שארבע כוסות הן כנגד כוסות פרעה.

בירושלמי לגבי מקור דין ארבע כוסות.

עיון נוסף בסוגיה בירושלמי

לפני הדיון בירושלמי, שהובא קודם, מובאת בירושלמי הפסקה הבאה:

תני: צריך הוא אדם לשמח את אשתו ואת בניו ברגל במה משמחן בין. רבי יודה אומר נשים בראוי להן וקטנים בראוי להם נשים בראוי להן כגון מסנים וצוצלין וקטנים בראוי להן כגון אגוזין ולוזין. אמרין הוה רבי טרפון עביד כן.

מניין לארבעה כוסות? רבי יוחנן... רבי יהושע בן לוי אמר... רבי לוי אמר: כנגד ארבע מלכויות, ורבנן אמרי: כנגד ארבעה כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם (ומביאים פסוקים מירמיה ותהילים על כוסות הפורענות).

ניתן להבין את הירושלמי במספר דרכים, וביניהן נפקא מינא לחיוב נשים בארבע כוסות:

ארבע כוסות דאורייתא

כל הסוגייה היא ברור מקור דין ארבע כוסות מהפסוקים. תחילה מסבירים את הסיבה לשתיית יין בכללי בחגים, ובתוכם פסח, ולאחר מכן ברור הסיבה לשתיית ארבע כוסות בדווקא. הסבר זה מקבל חיזוק מהביטוי '**מניין** לארבע כוסות'. לפי זה ארבע כוסות בפסח הן פרט במצוות שמחה בחג.

חשוב לציין שברור שלשיטת רבי לוי ורבנן דין ארבע כוסות אינו דאורייתא, אלא כאחת האפשרויות המובאות לעיל.

להסבר זה לא שייכת הסברה לחייב נשים בארבע כוסות 'שאף הן היו באותו הנס', שלכולי עלמא בחגים סתם, אין חיוב על נשים לשתות יין, אלא חובה על הבעל לשמח אותן – לדעת תנא קמא על ידי יין, ואכן לדעתו, הבעל יתחייב בארבע כוסות של אשתו, ולדעת רבי יהודה 'נשים בראוי להן'.

יין דאורייתא, ארבע כוסות דרבנן

דין שתיית יין בחג הוא דאורייתא, מדיון שמחה בחג כנ"ל. רבנן תיקנו שבפסח יהיו

דרכים להבנת הירושלמי

הבאנו שלוש אפשרויות להבנת הירושלמי:

א. ארבע כוסות הן דין דאורייתא, כחלק ממצוות שמחה בחג. ולא שייך חיוב נשים מסברת 'אף הן'.

ב. שתיית יין דאורייתא, מדין שמחה בחג, דין ארבע כוסות הוא פרט דרבנן במצווה זו.

לאפשרות זו קצת שייך לומר 'אף הן'.

ג. ישנה מחלוקת על דין ארבע כוסות – סתמא דגמרא, סוברת שזהו חלק מדין שמחה בחג ונשעם יהיו פטורות. ר' יוחנן וריב"ל, הלומדים מפסוקי גאולה, והם יחייבו נשים מסברת 'אף הן'. ור' לוי ורבנן הלומדים מנבואות עתידיות.

האפשרות השלישית היא הרלוונטית להבנת שיטת רש"י.

הצעה לפיתרון

על פי ההבנה השלישית בירושלמי, המחלוקת בין ר' יוחנן וריב"ל היא שולית, כי שניהם מסכימים שארבע כוסות נלמדות מפסוקי התורה על גאולת מצריים, רק הם חולקים על איזה פסוק בדיוק. נראה את דברי המהרש"א (חידושי אגדות פסחים צט, ב ד"ה ולא יפחתו), מהם מובן שאין זו בכלל מחלוקת:

עיינ פי' רש"י ועיינ בב"ר פרשת וישב ענין נאה וארוך על ד' כוסות הכל רמז על הגאולה ויש לעיין בזה מי הכריחום לדרוש פתרון חלום של שר המשקה על ישראל...

דברי המהרש"א מוסבים על דיבור המתחיל ברש"י בו מביא את עניין לשונות הגאולה, אך המהרש"א מתייחס לדברי רש"י כאילו הם מדברים על חלום שר המשקים בו מוזכרות כוסות פרעה. נראה שהמהרש"א הבין את דרשת לשונות הגאולה כחלק מהדרשה על כוסות פרעה, כך שר' יוחנן רק מרחיב או מבאר את דברי ריב"ל.

הערות

א. מוזר למה רש"י כותב שלוש כוסות דפרעה + כוס ברכת המזון, ולא פשוט – ארבע כוסות דפרעה.

ב. גם בירושלמי וגם במדרש מופיעות דעות נוספות, בחלקן נדון בהמשך.

ג. שמות החכמים במדרש שונים ואף סותרים את האמור בירושלמי. אחרונים שונים הסבירו זאת על ידי שיבוש גירסאות. ד. לא ברור אם כדן דאורייתא או רק מדרבנן 'כנגד'. יותר מסתבר שדרבנן, מלשון המדרש רבה 'מכאן קבעו חכמים', ומכך שבשאר המקומות שנאמרת בש"ס סברת 'שאף הן היו באותו הנס' היא על דיני דרבנן – מגילה ונר חנוכה. אגב, בשלושת המקומות הנ"ל היא נאמרת על ידי רבי יהושע בן לוי.

ארבע כוסות - על שום מה? ||

אביעד דוקוב

"ולא יפחתו לא מארבע כוסות של יין. ואפילו מן התמחוי" (פסחים צט, ב)

נאמר במשנה, שכל אדם מישראל חייב בשתיית ארבע כוסות יין. על כך כותב הרשב"ם, שאם אין לעני כסף לקנות יין, הוא חייב אפילו למכור את מלבושו ולשעבד את עצמו על מנת לקנות יין.

נשאלת השאלה, מדוע ארבע הכוסות קריטיות כל כך לסדר? מהי משמעותן? רש"י במקום מצטט את הירושלמי (פסחים לג), שאומר שארבע הכוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות הגאולה בפסוקים:

לְכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵעַבְדֵּתָם וְגֵאֲלֵתִי אֶתְכֶם בְּזֶרְעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם:

בירושלמי (שם) מובאים עוד מספר טעמים לארבע כוסות:

א. כנגד ד' פעמים שמוזכרת כוס פרעה

המימרא הראשונה מחייבת הסבה רק בשתי הכוסות הראשונות, והמימרא השנייה, הפוטר, נאמרה לגבי שתי הכוסות האחרונות.

המשך הגמרא: "אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי - בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה - מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה, תרי כסי בתראי בעו הסיבה - ההיא שעתא דקא הויה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה - דאכתי עבדים היינו קאמר."

יש שחולקים ואומרים שלרב נחמן חובת ההסיבה היא דווקא על הכוסות האחרונות ולא על הראשונות.

סברות המחלוקת הן כאלה: על שתי הכוסות הראשונות - נאמר החלק של ההגדה העוסק בשעבוד וביציאת מצרים שהם עיקר הסדר. על שתי הכוסות האחרונות - נאמרים רק שבח ותפילה וזמנן הוא אחרי העיסוק בחירות. מהצד השני, ניתן לומר בדיוק ההפך: דווקא באחרונות צריך להיסב כי בהן האדם הינו בן חורין.

בראשונות לעומת זאת, עוד עוסקים בשעבוד ("דאכתי עבדים היינו קאמר") ולכן לא ניתן להיסב בהן.

"השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי - אידי ואידי בעו הסיבה" - מאחר שאין לנו יכולת להכריע במחלוקת, אי אפשר לפסוק כאחת הדעות, ולכן נפסק להיסב בכל הכוסות וכך בטוח לצאת ידי חובה.

ההסיבה בתור סמל לגאולה העתידית כעת, אנסה להסביר את טעמם של ארבע הכוסות בכלל ואת סברות המחלוקת בפרט. רבי משה טייטלבוים כותב בספרו "ישמח משה", שממאמר הגמרא שאומר שרק אם שלשה אנשים הסבו יחד, יש בזה קביעות סעודה והם יכולים לזמן, ניתן ללמוד

בחלום שר במשקים שהוא תחילת גאולתו של יוסף. מצד שני הוא גם תחילת הירידה למצרים: "וְכֹס פְּרָעָה בְּיָדִי וְאָקַח אֶת הָעֶנְבִּים וְאֶשְׁחַט אֹתָם אֶל כּוֹס פְּרָעָה וְאָתָּן אֶת הַכּוֹס עַל כַּף פְּרָעָה:" (בראשית מ, יא).
 "וְנָתַתָּ כּוֹס פְּרָעָה בְּיָדִי" (שם, יג).

ב. כנגד ד' פעמים שמוזכרת כוס בהקשר של כוסות תרעלה שהקב"ה עתיד להפיל על הגויים:

"כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲלֵי קַח אֶת כּוֹס הַיַּיִן הַחֲמָה הַזֹּאת מִיָּדִי וְהִשְׁקִיתָהּ אוֹתוֹ אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנֹכִי שֹׁלַח אוֹתָךְ אֲלֵיהֶם:" (ירמיה כה, טו)

"כּוֹס זָהָב בְּכַל בֵּיד ה' מִשְׁכָּרֶת כָּל הָאָרֶץ מִיַּיִנָּה שָׁתוּ גוֹיִם עַל בֵּן יִתְהַלְלוּ גוֹיִם:" (ירמיה יא, ז)

"כִּי כּוֹס בֵּיד ה' וַיֵּין חֲמַר מֵלֹא מִסֵּךְ וַיַּגֵּר מִזֶּה אֶךְ שְׁמֵרְיָה יִמְצֹו יִשְׁתּוּ כָל רְשָׁעֵי אֶרֶץ:" (תהילים עה, ט)

"יִמָּטֵר עַל רְשָׁעִים פָּחִים אֵשׁ וּגְפָרִית וְרוּחַ זַלְעָפוֹת מִנֶּת כּוֹסָם:" (תהילים טז, א).

ג. כנגד ד' פעמים שמוזכרת כוס בהקשר של ברכה שה' נותן על ישראל:

"ה' מִנֶּת חֶלְקִי וְכֹסִי" (תהילים טז, א).
 "דִּשְׁנַת בִּשְׁמֹן רֹאשִׁי כּוֹסֵי רוֹיָה" (תהילים כג, ה).

"כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשְׂא וּבִשְׁם ה' אֶקְרָא:" (תהילים קטז, יג) ("כוס ישועות נחשב כשניים מכיוון שזה ברבים).

הסיבה על ארבע כוסות

נאמר בגמרא לגבי חובת ההסיבה בליל הסדר:

איתמר: מצה - צריך הסיבה, מרור - אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה.

לכאורה קיימת סתירה בדברי רב נחמן. "ולא פליגי, הא - בתרתי כסי קמאי, הא - בתרתי כסי בתראי" - הסתירה מיושבת בכך ששתי המימרות מדברות על כוסות שונות -

שלהסיבה יש משמעות של קביעות. משום כך ההסבה בסדר מסמלת את הגאולה העתידית שתהיה גאולה שלמה וקבועה. לדעתי, ניתן לשלב בין הפירושים השונים למשמעות ההסיבה וארבע הכוסות, ולומר, ששתי הכוסות הראשונות מסמלות את זיכרון יציאת מצרים וגאולת העבר, ושתי הכוסות האחרונות, לעומת הראשונות, מסמלות את השאיפה לגאולה השלמה בימות המשיח.

אפשר לראות, שהתוכן הנאמר בהגדה על הכוסות הראשונות עוסק בעיקר בירידה למצרים, השעבוד ויציאת מצרים. (הכוס השנייה נפתחת ב"עבדים היינו", סיפורים והלכות על מצוות זכירת יציאת מצרים ו"ארמי עובד אבי" - סיפור השעבוד). לעומת זאת, התוכן הנאמר על הכוסות האחרונות עוסק בהודיה וציפייה לגאולה ולשחרורנו משעבוד הגוים (הכוס השלישית נפתחת במילים "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב ה' אֶת יְשִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֻלְמִים", ולאחר מכן ברכת המזון שבה מוזכרים רבות בנין ירושלים ותקומת מלכות בית דוד. הכוס הרביעית נפתחת בקריאה לאליהו הנביא שישב עם משיח בן דוד ואמירת התפילה "שפוך חמתך על הגוים".

גם אמירת ההלל בליל הסדר מסודרת כך. בזמן המגיד והכוס השנייה נאמר המזמור "בְּצִיָּאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֵעָז". בכוס הרביעית נאמרים מזמורים שמכילים תפילה לה' שיגאלנו מצרותינו וישיב את שכנתנו ואת המקדש ("בְּחֻצֹת בֵּית ה' בְּתוֹכֵי יְרוּשָׁלַם הָלְלוּ יְהוָה", "מִן הַמִּצַּר קָרָאתִי יְהוָה עֲנֵנִי בְּמִרְחָב יְהוָה", "אֲנָה ה' הוֹשִׁיעָה נָא אֲנָה ה' הַצִּלְתִּיהָ נָא").

גם את טעמי ארבע הכוסות המובאים בירושלמי ניתן לחלק על פי אותה חלוקה: הדעות הסוברות שארבע הכוסות הן כנגד ארבע לשונות הגאולה האמורות ביציאת מצרים, או כנגד ארבע פעמים שמוזכרת כוס פרעה בחלום שר המשקים (שבקבוצותיו

נגאל יוסף ובני ישראל ירדו למצרים), סוברות כמו השיטה של זיכרון העבר.

הדעות הסוברות שארבע הכוסות הן כנגד כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה לתת על הגוים ("שפוך חמתך על הגוים) כנגד כוסות של ברכה (כנגדם של כוסות התרעלה) שהקב"ה נותן על ישראל, סוברות כמו השיטה של ציפייה לגאולת העתיד.

הדעה הסוברת שארבע הכוסות הן כנגד ארבע המלכויות ששעבדו את ישראל בעבר ויעלו על ישראל שוב לעתיד לבוא משלבת, את שתי התפיסות, העבר והעתיד.

אם כך, אפשר לומר שסברות המחלוקת בדעת רב נחמן הן כאלה:

לדעת הסוברים שההסבה היא דווקא בכוסות הראשונות, אין משמעות להסבה באחרונות, מכיוון שהן לא מחוברות לחירות מצרים שהיא עיקר הסדר.

הפוסקים שצריך להסב בכוסות האחרונות סוברים, שההסבה היא רק על הגאולה השלמה שלאחריה נהיה באמת בני חורין ולא על יציאת מצרים שגם אחריה נותרנו עבדים במובן מסוים, כמו שנאמר בהגדה "הא שתא עבדי לשנה הבאה בני חורין".

זוהי בעצם המחלוקת אם עיקר הסדר הוא חיבור ליציאת מצרים, או הפיכת החירות החלקית של יציאת מצרים לחירות אמיתית וגאולה שלמה. מאחר שאין ביכולתנו להכריע בין שני עיקרים אלו, אנו פוסקים לשלב את שניהם בתוך הסדר.

ארבע כוסות- בעל הסדר או כולם? || אליסף קרקובר וישי ורקר

הצגת הסוגיה

מאמר זה ידון בשאלה, מי חייב בארבע כוסות יין בליל הסדר- האם רק בעל הסדר

תיקנו חכמים לארבע ברכות ארבע כוסות כדי שתהיה כל אחת על כוס אחת ובירושלמי משמע כנגד ארבע גאולות הכתובים בפרשה ועוד אמרו כנגד ארבע כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את העובדי כוכבים. מזה מובן, שארבע כוסות של יין נתקנו על שלושה דברים:

ארבע כוסות של יין נתקנו על ארבע ברכות: קידוש, הגדה, ברכת המזון והלל. ארבע כוסות נתקנו על ארבע לשונות של גאולה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי. ארבע כוסות נתקנו כנגד ארבע כוסות של רעל ומחלות שעתיד הקב"ה להשקות את עובדי הכוכבים והמזלות.

יוצא שמהשאלה "מי חייב בארבע כוסות?" הגענו לבירור על מה נתקנו ארבעת הכוסות הללו. אם נתקנו על הברכות, אז רק בעל הסדר צריך שיהיה לו ארבע כוסות בקידוש, כפי שהראה התוספות לפני כן. אבל אם הולכים לפני הסיבה השנייה, שארבע כוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה שהם חירות - אז כל אחד צריך להרגיש חירות, ולכן צריך שלכל אחד יהיה ארבע כוסות.

מסקנה והלכה למעשה

והנה, יכול להיות שארבעת הכוסות הללו נתקנו על ארבע ברכות וגם על ארבע לשונות של גאולה. בעקבות הפסיקה של התוספות, שאומרת שמכיוון שארבע כוסות תלויים גם על ארבע לשונות של גאולה וגם על ארבע ברכות, מחמירים מדין חינוך ומפני הספק ונותנים ארבע כוסות לכל אחד ואחד. וכך פסק גם השולחן ערוך: "תינוקות שהגיעו לחינוך מצווה ליתן לכל אחד כוס לפניו" (שו"ע או"ח תעב, טו). כלומר, השולחן ערוך אומר, שלא רק שצריך להחמיר אלא אפילו מצווה לתת לפני כל אחד כוס.

אם כן למסקנה, צריך לתת לפני כל אחד ואחד ארבע כוסות ולא רק לפני בעל הסדר. **נ.ב:** המחמיר צריך להיזהר שלא יהיה כוסם

או שמא כל המסובים.

בשאלה זו דן התוספות על האימרה במשנה: "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין". (פסחים, י, א)

סברות התוספות מדוע רק בעל הסדר צריך ארבע כוסות

התוספות מביא שלוש סברות לכך שרק בעל הסדר צריך שיהיה לו ארבע כוסות: מכך שרשום "לא יפחתו לו", לו ולא להם, ומזה יוצא שרק בעל הסדר חייב שיהיה לו ארבע כוסות.

התוספות משווה בין ארבע כוסות בפסח לקידוש, כמו שבקידוש יש יכולת לאחד להוציא את כולם, כך גם בארבע כוסות אחד יכול להוציא את כולם ידי חובת ארבע כוסות.

כתוב במסכת פסחים: "השקה מהם לבניו ולבני ביתו - יצא, והוא דשתה רובא דכסא" (קח, ב). כלומר, בעל הסדר יכול להשקות את בניו ובני ביתו מארבע כוסות ולצאת ידי חובה העיקר שישתה את רוב הכוס. מזה יוצא, שבני הבית יכולים לצאת בכוסו של בעל הסדר, ועוד נראה שזה לא רגיל לתת ארבע כוסות לבני הבית ולכן הם שותים מכוסו של בעל הסדר.

סברת התוספות מדוע צריך שיהיה לפני כל

אחד ואחד ארבע כוסות של יין

התוספות מביא סברה נגדית חזקה ששווה לשלוש הסברות הנגדיות.

הסברה היא כזו: כתוב בגמרא "הכל חייבים בארבע כוסות, אחד נשים ואחד תינוקות". המשמעות מאוד פשוטה - כולם חייבים שיהיה להם ארבע כוסות.

ועכשיו אחרי שיש סברות לכאן ולכאן, התוספות עדין נמצא בקושיה מה הדין.

הבנת הקושיא בעזרת הר"ן

לצורך בירור נקודת המחלוקת נעיין בר"ן על הרי"ף שאומר כך (רי"ף פסחים, פרק י ד"ה מארבע כוסות של יין):

פגום או שבור וכך כתב התוספות והרמ"א.

שיעורי ארבע כוסות || אור ינאי

"אמר רב יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה" (פסחים קח, ב)

הגמרא מקשה:

"מיתיבי ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית"

כלומר הקושיה היא "קתני מיהת כדי רביעית ואת אמרת כוס יפה?"

קושיית הגמרא היא, מהי כמות שיעורי הארבע כוסות, רביעית או כוס יפה?

הבהרה: לכל הדעות אין מזוג הוא רבע יין חי שנמזג עם שלושת רבעי מים, בפחות מכך, אומר רבא (בהמשך הגמרא), לא יצא ידי חירות.

בהבנת השאלה והתשובה בעקבותיה נחלקו רש"י ורשב"ם:

רש"י: "כדי מזיגת כוס יפה - ..וקא סלקא דעתך דבין כולם קאמר שמואל דליהוי רובע רביעית יין"

המחלוקת היא האם צריך רובע רביעית יין לכל הכוסות (שמואל) או שצריך רביעית לכולם (ברייתא).

רשב"ם: "וסלקא דעתך דשני שיעורים הן מדלא קאמר שמואל כדי רביעית כלשון הברייתא"

המחלוקת היא האם שיעור הארבע כוסות הוא מידה שהיא לא רביעית (שמואל) או רביעית (ברייתא).

הגמרא עונה: "אידי ואידי חד שיעורא הוא... - לכל חד וחד דהוי להו כולהו רביעית"

בהבנת התשובה נחלקו רשב"ם ורש"י, בהתאם להבנת השאלה:

רשב"ם: "כמו שכתוב בספרים אידי ואידי חד שיעורא כדי מזיגת כוס יפה היינו רביעית. תירוצא היא לומר שלשון שמואל ולשון הברייתא אחד הן וכדי מזיגת כוס יפה דקאמר שמואל היינו רובע רביעית יין"

כוס יפה ורביעית הם אותם שיעורים. צריך רובע רביעית לכל כוס וכוס.

רש"י: "הכי גרסינן - מאי כוס יפה דקאמר שמואל, לכל חד וחד, דהווי להו כולהו רביעית"

רש"י עושה פה מהלך אדיר, הוא מוריד את המילים "אידי ואידי חד שיעורא הוא" וכותב את הגמרא כך: "ואת אמרת כוס יפה? - מאי כדי מזיגת... כולהו רביעית". כלומר לפי רש"י כדי מזיגת כוס יפה שכתב שמואל, כוונתו לרביעית לכל כוס וכוס ואין סתירה בין שמואל לברייתא כי צריך רביעית לכל הכוסות.

בית הבחירה למאירי:

ארבע כוסות הללו צריך שיהא בהם כדי מזיגת הכוס יפה ר"ל שיהא בין ארבעתם יין חי כשיעור שיש יין מזוג בכוס יפה ר"ל כוס של ברכה ושיעור כוס של ברכה רביעית במזוג ונמצא בו מין חי רובע רביעית שהרי נמצא הוא על חד תלתא וכן בארבע כוסות ונמצא כל אחד מהם שיעורו בכוס של ברכה שהרי כשתחלק רביעית חי בין ארבעתם נמצא רובע רביעית בכל אחד שיהא רביעית במזוג ואם רוצה למזוג יותר צריך לכון מ"מ שיהא שם על הפחות רובע רביעית יין חי ורביעית מזוג ואם בא להוסיף מוסיף ויין חדש מותר בו כמו שביארנו למעלה בענין קידוש.

המאירי הוא המקור הכי ברור עד כה ונותן בעצם סיכום של הכל. המאירי מראה שצריך להיות בארבע כוסות רביעית יין חי, כלומר רובע רביעית בכל כוס.

סיכום:

ראינו את הקושיה הגמרא לפי שיטות רש"י לרשב"ם, ואת ההבנה של התשובות בעקבות הבנת הקושיה.

ראינו ששיעורי הארבע כוסות תלויים בשאלות:

האם כוס יפה שווה לרביעית או שזו מידה

שונה?

האם צריך רביעית יין לכל הכוסות או שמספיק אף רובע רביעית?
על פי הגישות האלו פירשנו את מימרת שמואל ואת הברייתא.
להלכה (המאירי), צריך רובע רביעית לכל כוס.

קטנים וארבע כוסות || דביר

פריד ויאיר שאול

סיכום הסוגיה

כך שנינו בברייתא: "הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו" (פסחים קח, ב). בהמשך הגמרא מסופר גם על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזים לילדים מטעמים אלו.

שורש המחלוקת בין רבנן לרבי יהודה

אם נתבונן בסוגיה על פי דברי הרשב"ם, שאומר שטעמו של רבי יהודה הוא שהתינוקות פטורים ממצוות ולכן גם מארבע כוסות, נראה שיש כאן מחלוקת שיסודה בהלכה פשוטה, האם ישנה חובה לתינוקות בארבע כוסות, חכמים פסקו שכן, רבי יהודה פסק שלא.

אך ניתן להבין את דברי רבי יהודה בצורה שונה. יתכן שיסוד המחלוקת הוא, שחכמים תפסו את חובתם של התינוקות בתור אדם בכלל, ומכיוון שבכל ישראל גם התינוקות יצאו ממצרים, כך גם בליל הסדר התינוקות חייבים כמו כולם, גם אם הם לא יבינו בדיוק את משמעותו של היין, או לא ירגישו חירות בעזרתו. רבי יהודה לעומת זאת, מתבונן במחלוקת זו בצורה יותר מעשית. לדעתו, אף על פי שגם הילדים היו ביציאת מצרים, אין טעם לתת להם לשתות יין, מכיוון שזה לא יגרום להם להרגיש את החירות ולשאול

שאלות. רבי יהודה ורבי עקיבא, מעדיפים למצוא משהו שאליו התינוקות יוכלו להתחבר, ויחד עם זאת יהיה בו שוני, כך שהילדים ישאלו עליו שאלות. הם מצאו את הפתרון לכך בחלוקת קליות ואגוזים.
אפשר אם כן לומר, שיסוד המחלוקת הוא, האם עיקר קיום המצווה הוא במעשה (ולכן יש לחייב את התינוקות בארבע כוסות), או הכוונה וההבנה של המעשה (ולכן אין טעם בחיוב התינוקות בארבע כוסות).

פסיקת ההלכה

כך כותב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ז, ו):
לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין.

על פי דברי הרמב"ם, כולם כולל הילדים והתינוקות, חייבים בארבע כוסות, ומפסיקתו הכללית ניתן להסיק, שהטעם של חובה זו הוא החירות, שבה חייבים לדעתו כולם.

נראה שהרמב"ם הבין את הסוגיה בצורה הזו – לכל הדעות, טעמו של ליל הסדר הוא החירות. רבנן סוברים, שהתינוקות כן מרגישים בשתייה חירות ולכן מחייבים אותם. רבי יהודה ורבי עקיבא סוברים, שהיין אינו דרך חירות לילדים ולכן מחלקים קליות ואגוזים.

ערוך השולחן מוסיף על דברי רבי עקיבא, ואומר שהטעם לחלוקת קליות ואגוזים הוא כדי לגרום לתינוקות לשאול וכדי שלא יירדמו.

השולחן ערוך פוסק, שכל ילד מעל לגיל חינוך חייב בשתיית ארבע כוסות, אך לתינוקות מתחת לגיל חינוך אין חובה. פסיקה זו חולקת על הרשב"ם שאמר שהם כלל אינם חייבים במצוות, ועל הרמב"ם שאמר שאף התינוקות חייבים. בנוסף, פוסק השולחן ערוך שיש לחלק קליות ואגוזים כדי

ת"ר: הכל חייבים בארבע כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להם קליות ואגוזים בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו.

הברייתא מתחילה עם תנא קמא, שאומר שכולם חייבים בשתיית ארבע כוסות, גם אנשים, גם נשים, ואפילו תינוקות. רבי יהודה חולק על אמירה זו ואומר שתינוקות לא חייבים בשתיית ארבע כוסות.

ישנם שתי אפשרויות להבין את המחלוקת שבין רבי יהודה ותנא קמא.

אפשרות ראשונה היא, שלכתחילה רבי יהודה מסכים עם תנא קמא שתינוקות באמת חייבים בארבע כוסות. אבל בדיעבד בגלל שאין להם תועלת ביין (יפורט בהמשך מהי תועלת) מחלקים להם קליות ואגוזים כתחליף.

אפשרות שנייה היא, שרבי יהודה סובר שתינוקות לא חייבים בארבע כוסות מלכתחילה ולא בגלל שבדיעבד מתברר שאין להם תועלת. כלומר, מחלקים להם קליות ואגוזים בלי קשר לארבע כוסות.

שיטת הרשב"ם

הרשב"ם מפרש את אמירת רבי יהודה: *"וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין"* ואומר, שהסיבה שאין להם תועלת ביין היא בגלל שהם לא חייבים במצוות ולכן אין להם חיוב במצוות ארבע כוסות. לפיכך, אפשר להסיק שהרשב"ם סובר כמו האפשרות השנייה, שרבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שמלכתחילה תינוקות לא חייבים בארבע כוסות. אז למה מחלקים להם קליות ואגוזים לפי רשב"ם? כתוב בברייתא בפירוש *"כדי שלא ישנו וישאלו"*.

רבנו דוד

לרבנו דוד (תלמיד של הרמב"ן) קשה על רשב"ם. הוא אומר שלא יכול להיות שתנא קמא סובר שתינוקות חייבים במצוות הרי זה

שהתינוקות יתמהו על השינוי וישאלו. ניתן לראות פה חלוקה לשני חלקים של פסיקתו: א. יש חובה לשתות ארבע כוסות, ולכן פסק שתינוקות מעל גיל חינוך מקבלים ארבע כוסות. פה רואים את עקרון החירות שבשבילה מסבים ושותים יין.

ב. התינוקות צריכים לשאול בעקבות שינויים ולכן צריך קליות ואגוזים, פה רואים עקרון משמעותי של שאילת שאלות בליל הסדר.

נראה שמצווה זו מושפעת משני העקרונות העיקריים של ליל הסדר - חינוך הילדים, כדי שידעו ויזכרו את יציאת מצריים, והחובה לשתות ולהסב כדי להרגיש חירות.

בליל הסדר ישנו גם עניין נוסף:

כולם מסכימים שבלייל הסדר, בניגוד מוחלט למרבית המצוות, גם הילדים חייבים להשתתף, ולכן כתוב - *"והגדת לבנך"*, שזהו עניינו של ליל הסדר. ניתן לראות, שמצוות רבות בסדר נעשות עם המשפחה והסביבה - קורבן הפסח נאכל בחבורות, את ליל הסדר חוגגים בצורה משפחתית, ונראה שזה גם עניינם של השאלות וחלוקת הקליות והאגוזים - שילוב הילדים בסדר.

סוגיית קטנים בארבע כוסות ||

אוראל לינדל ואיל שפיגל

הקדמה

הסוגייה עוסקת בשאלה האם קטנים חייבים בארבע כוסות, ועוסקת בעיקר במחלוקת רבי יהודה ותנא קמא. במאמר זה נדון סביב האמירה של רבי יהודה: *"וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להם קליות ואגוזים"*.

ננסה להבין למה התכוון ר' יהודה כשאמר שאין להם תועלת ביין, וכן למה החליף את היין דווקא בקליות ואגוזים.

הסבר הברייתא

פתיחת הסוגייה (פסחים קח, ב):

*לעשות...תניא אמרו עליו על רבי טרפון
שהיה מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי
שישאלו*

הרא"ש מביא פסיקה לסוגיה. הרא"ש פוסק, שנכון להביא לכל אחד ואחד כוס כתנא קמא, אבל הוא גם מביא מעשה רב (פסיקה שמביאים מרב שעשה דבר כלשהו), שרבי טרפון חילק קליות ואגוזים לתינוקות כרבי יהודה. אז איך בעצם פוסק הרא"ש?

הקרנן נתנאל (פרשן על הרא"ש) מביא שתי פרשנויות לדברי הרא"ש, האחת שהרא"ש מבין את מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, כך שלפי תנא קמא, אף תינוקות שלא הגיעו לחינוך חייבים בארבע כוסות כדי שלא ישנו וישאלו. רבי יהודה פוטר, משום שאין תועלת לתינוקות בכך, אלא מחלקים להם קליות ואגוזים ועל ידי כך הם לא ישנו, אך בתינוקות שהגיעו לחינוך אף רבי יהודה מודה שחייב בארבע כוסות.

פרשנות אחרת שמביא הקרנן נתנאל לפסיקת הרא"ש היא, שתנא קמא ורבי יהודה חולקים בתינוקות שהגיעו לחינוך, ופסק הרא"ש הלכה כתנא קמא, שגם תינוקות שהגיעו לחינוך חייבים בארבע כוסות. אך נוסף על כך פסק הרא"ש גם כרבי יהודה, שיש לחלק קליות ואגוזים כמעשהו של רבי טרפון.

הרמב"ם

הרמב"ם פוסק הלכה (יום טוב ו, יח):

חייב אדם לשמוח ברגל. כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין.

הרמב"ם על הסוגיה הבאה (סוגיית שמחה), אומר שדין ארבע כוסות הוא מדין שמחה. ולכן הוא פוסק במחלוקת לפי רבי יהודה ואף מוסיף דין לגבי נשים.

ידוע שקטנים לא חייבים, ולא יכול להיות שתלמיד חכם כמוהו לא יודע דבר כזה. ואם כן מה המחלוקת בין רבי יהודה לתנא קמא, שהרי שניהם סוברים שתינוקות לא חייבים בארבע כוסות? אלא לפי רבנו דוד הסיבה שתנא קמא מחייב תינוקות בארבע כוסות, היא מדין חינוך. וכאן רבי יהודה חולק על תנא קמא, בזה שדין חינוך הוא רק על כאלה שיכולים לקיים את המצווה במלואה, מה שאין כן בתינוקות שהם אינם שמחים ביין שהוא עיקר דין ארבע כוסות. וזהו שורש המחלוקת ביניהם על פי רבנו דוד.

לפי רבנו דוד נראה כאפשרות הראשונה, שרבי יהודה סובר שרק בדיעבד מכיוון שאין תועלת לתינוקות ביין, התינוקות פטורים מארבע כוסות ביין אך הם מקיימים את מצוות שמחה על ידי קליות ואגוזים.

וכן סובר הר"ף לפי הר"ן.

המאירי

המאירי סובר, שאף על פי שאנחנו מצווים לעורר את התינוקות כדי שישאלו, לא משמחים אותם בארבעה כוסות מכיוון שאין להם שמחה בהם אלא משמחים אותם בקליות ואגוזים כדי שישאלו. ולפיו, מה שישאלו זה לא על האגוזים והקליות, אלא, שבזכות האגוזים והקליות יישארו ערים, וישאלו על השינויים האחרים שאנו עושים. לפי המאירי, עיקר דין ארבע כוסות הוא שמחה, ומחלוקת רבי יהודה על תנא קמא לפי המאירי היא, שלפי תנא קמא גם אם התינוקות לא שמחים, צריכים להביא להם ארבע כוסות (כנראה מדין חינוך), ולפי רבי יהודה, לא מחלקים להם ארבע כוסות, בגלל שאינם שמחים בזה, אך מחלקים להם קליות ואגוזים כדי שישאלו.

לפיכך, נראה שהוא סובר כאופציה השנייה.

הרא"ש

הרא"ש פוסק הלכה לסוגיה:

א"ר יהודה מה תועלת יש לתינוקות ביין משמע דלתנא קמא צריך כוס ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו וכן נכון

השולחן ערוך

השולחן ערוך פוסק הלכה, ואומר שמצווה לתת כוס לפני כל אחד ואחד, כתנא קמא.

ארבע כוסות || אחיה טי ומשה גלידאי

האם צריך לברך על כמה כוסות בארוחה?

ואיך זה בא לידי ביטוי בברכות על 4 כוסות? דין ברכה ראשונה על שתיית כמה כוסות ביום רגיל (לא בפסח):

הגמרא (פסחים קג, ב) מספרת על אמימר, מר זוטרא ורב אשי שישבו בסעודה:

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודתא... אמימר בריך אכל כסא וכסא, מר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא, רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך.

מכאן רואים שלוש שיטות לגבי ברכה על שתיית כמה כוסות:

אמימר: מברכים על כוס וכוס.

מר זוטרא: מברכים על הכוס הראשונה והאחרונה (הדעה הזאת מזוהה גם עם תלמידי רב).

רב אשי: מברכים רק על הכוס הראשונה.

לפי מה שאומר אמימר בהמשך הגמרא "אנא נמלך אנא", (אני כל פעם חשבתי שזו הכוס האחרונה ולא חשבתי לשתות עוד), אנחנו מבינים שזו בעצם לא דעה אמיתית, אלא שהוא סובר כאחת השיטות האחרות, ובמקרה זה חל עליו דין שונה.

המשנה בפרק שישי בברכות פוסקת לכאורה כשיטת רב אשי - שמברכים על כוס ראשונה וזהו:

"ברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון".

בגמרא (פסחים מב קב) רבי יוחנן מעמיד את המשנה רק על יו"ט, שבתות ואירועים מיוחדים שבהם אדם קובע סעודתו על היין, אבל ביום חול - "מברך על כל כוס וכוס".

עולה השאלה: מה פירוש "על כל כוס וכוס"?

בגמרא בפסחים, הביטוי "כל כוס וכוס", כוונתו היא כמו שעשה אמימר, ולא רק על כוס ראשונה ואחרונה. לפי פירוש זה, הגמרא מביאה דעה חדשה, שהאמוראים לא הולכים לפיה.

רש"י (מסכת ברכות) אומר שהסיבה שמברכים על כל כוס וכוס, זה בגלל שביום חול הוא כמו נמלך (ובמקרה של נמלך צריך לברך על כל הכוסות). לפי סברא זו, הסיפור עם אמימר חייב להיות בשבת, כי ביום חול, לפי רבי יוחנן בפירוש המשנה, כלם נמלכים, וכולם צריכים לברך על כל כוס וכוס.

הרשב"ם (מסכת פסחים) אומר שהסיפור של האמוראים היה ביום חול. לפי דעתו, כנראה ש"כל כוס וכוס", הנאמר בברכות, הכוונה 'הכוס הראשונה והכוס האחרונה'. לפי דעתו "כל כוס וכוס" לא יכולה להיות כפשוטה, שאם כך - אמימר לא היה צריך לתירץ מיוחד ("אנא נמלך אנא"), שהרי הוא עושה כפסיקת המשנה ור' יוחנן בברכות.

הרמב"ם (ברכות, ד, יב) מביא את דברי הגמרא בשינוי:

בשבתות ויו"ט... אם ברך על היין שלפני המזון - פטר את היין שלאחר המזון. אבל בשאר ימים צריך לחזור ולברך בתחילה על היין שלאחר המזון. זה בדומה לרשב"ם, שמפרש "כל כוס וכוס", ככוס ראשונה ואחרונה. ה"כסף משנה" (פירוש על הרמב"ם), מצטט את הגמרא בשינוי המילים האלה, שבמקום "כל כוס וכוס", הוא כותב "על היין שאחרי המזון".

בשולחן ערוך (קעד, ה) כתוב: "כל מה ששותה תוך הסעודה די לו בברכה אחת, אא"כ כשברך היה דעתו לשתות אלא אותו הכוס ונמלך..."

(סימן קצ, א): "אחר שסיים ברכת המזון מברך 'בורא פרי הגפן'..."

הוא פוסק כמו מר זוטרא (ולפי הרמב"ם בחול), שצריך לברך גם על הכוס האחרונה.

חנוכה.

אבל יש לנו כלל: "כל מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות", אז מדוע במקרים אלו הדין שונה?

התשובה לכך היא משום שהנשים היו באותה הסכנה, ולכן בגלל שיש לנו טעם, זה יוצא מן הכלל של "כל מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות".

התוספות, לא מסכים עם הכלל שאומר שכל נשים שהיו באותה סכנה מחויבות במצוותיה. שהרי גם בסוכה הנשים היו באותו הנס ולמרות זאת נשים פטורות מסוכה. אלא, הוא אומר, שזה משום שסוכה היא מצווה דאורייתא ובמקרים של דאורייתא גם אם יש טעם (לדוגמה שהנשים היו באותו הנס) הן פטורות, אבל במקרים שהם מדברי חכמים הנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן אבל אם יש טעם, (לדוגמה: שהן היו באותו הנס) הן יהיו חייבות.

הבעיה ברש"י

רש"י כתב במסכת שבת: "גזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר (נציג השלטון) תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס" (שבת כג, א ד"ה היו באותו הנס). לעומת זאת במסכת מגילה **רש"י** כותב: "שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'" (מגילה ד, א ד"ה שאף הן היו באותו הנס). נראה שהוא מחלק בין פסח וחנוכה לבין פורים, בפסח וחנוכה נראה מלשונו, שהנשים היו חלק עיקרי בנס (על ידן נעשה הנס), ובפורים נראה מלשונו, שהנשים היו חלק שותף בנס (באותה הסכנה), ולא עיקר הנס. מדוע **רש"י** בפסח ובחנוכה מסביר את המושג "אף הן היו באותו הנס" באופן אחד, לפיו הם היו חלק עיקרי בנס, ואילו בפורים הוא מסביר את המושג באופן אחר לפיו אף הם היו באותה סכנה?

במקרה הזה פוסק כמוהו. יש שחולקים עליהם ואומרים לברך רק על הכוס האחרונה. זוהי דעתו של הרא"ש, ועוד פוסקים.

ג. דעת השו"ע: "ואין מברכין על הגפן כי אם אחר כוס רביעי" (או"ח תע"ד). לשיטתו צריך לברך רק על הכוס האחרונה. וכך גם נפסק להלכה.

לסיכום: האשכנזים מברכים ברכה ראשונה על כל הכוסות, וברכה אחרונה על הכוס הרביעית. הספרדים מברכים ברכה ראשונה על הכוס השניה והרביעית וברכה אחרונה רק על הרביעית.

נשים בד' כוסות || יובל ברוכי ומתניה וייס

הסיבה לחיוב נשים בארבע כוסות:

הגמרא בפסחים מביאה את דעתו של רבי יהושע בן לוי, שאומר: "נשים חייבות בארבעה כוסות שאף הן היו באותו הנס" (פסחים קח).

לגבי המילים: "שאף הן היו באותו הנס" נחלקו רש"י ותוספות.

רש"י פירש שהנשים הן עיקרו של הנס, ולכן הן חייבות, למרות שזה מצוות עשה שהזמן גרמא. (וכך סוברים גם הרשב"ם ופוסקים נוספים)

לעומתו סובר התוספות שהלשון: "אף" משמע ביחד עם כולם, ולא עיקר הנס (כותב הירושלמי שבפורים לדוגמה: כולם היו באותה הצרה). ובכל מקרה הן חייבות כי הן היו בנס. וכך נראה מירושלמי, הר"ן ופוסקים נוספים.

ההבדל בין מצוות אלו לבין כל שאר מצוות

עשה שהזמן גרמן:

התוספות מביא בשם **הרשב"ם** ו**רש"י** מקרים נוספים שבהם נשים חייבות במצווה מסוימת למרות שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא: בפורים – מקרא מגילה, ובחנוכה – נר

גובה המקווה ל 16 כך שמתקבל טפח וחצי
אצבע שמכילים 2.5 סאה, הופכים את
הטפחים לחמישיות אצבע כך שבגובה יש
22.5 חומשי אצבעות. מחלקים את גובה ל 5
יוצא 4.5 חומשי אצבעות בגובה וחצי סאה
בנפח מכפילים את החלק שנשאר ב 3 כך
שיש לנו 13.5 חומשי אצבעות בגובה וסאה
וחצי בנפח. הופכים את הסאה וחצי ללוגים
(36 לוג) מחלקים את האורך והרוחב ב 6 כך
שמתקבלת צורה של - טפח X טפח 13.5
חומשי אצבעות, שמחזיקה לוג. הופכים את
הטפחים לאצבעות יוצא - 4 אצבעות X 4
אצבעות X 13.5 חומשי אצבעות. מחלקים
את האורך והרוחב ל 2, יוצא - 2 אצבעות X
2 אצבעות X 2.7 אצבעות (13.5 חומשי
אצבעות) שמחזיק רביעית.

תוספות מציע שיטה קלה יותר לחישוב -
גובה המקווה הינו 72 אצבעות (3 אמות)
מורידים רבע מהמקווה יוצא גובה 54
אצבעות ו 30 סאה בנפח. מחלקים את הגובה
ל 20 יוצא שבגודל של - 2.7 אצבעות X אמה
X אמה יש סאה וחצי. בתוך סאה וחצי יש
144 רביעיות, לכן מחלקים את האורך
והרוחב ל 12 כך שיוצא - 2 אצבעות X 2
אצבעות X 2.7 אצבעות שמחזיק רביעית.

ההבדל בין שיטות האמוראים

ברצוננו להבין מהו ההבדל בין שיטות
האמוראים בנוגע לשיעור רביעית.
אפשרות א' - רב יצחק מדבר על רביעית **לוג**
של מקדש, רב חסדא מדבר על רביעית
כלשהי של תורה, ורבי יוחנן מדבר על
רביעית שלישית שאיננו מכירים.

אפשרות ב' - רב יצחק אמר שלוג של מקדש
הוא עצמו הרביעית, רב חסדא אמר רביעית
של תורה, ורבי יוחנן אמר רביעית שלישית
שאיננו יודעים מהי.

להבנה זו מתנגד התוספות במסכת שבת,
שמסביר שרבי יצחק אמר שצריך לחלק את
הלוג ל 4 ולא לקחת את הלוג שלם.

לצערנו לא מצאנו תשובה טובה. אבל כמו
שאמר **נחמיה העמסוני**: "כשם שקבלתי
שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על
הפרישה" (פסחים בב, ב).

ואנו מקווים שכמו במקרה שלו, גם לנו יבוא
איזה רבי עקיבא ויפתור לנו את הקושיא.
פסח כשר ושמח.

שיעור רביעית || יוסף שלמה מנדלבאום ואלחנן בן עוליאל

בחרנו לעסוק בסוגיית שיעור רביעית, כעת
נסכם את הסוגייה בפניהם:
מהלך הגמרא:

ישנה מצווה לשתות 4 כוסות יין בליל הסדר,
והגמרא מבינה, שכל כוס צריכה להיות
לפחות רביעית. בהמשך להבנה זו הגמרא
מנסה להבין כיצד משערים רביעית.

הגמרא מביאה שלוש שיטות בנושא זה:

א. רבי יצחק אמר שבציפורי היו ממלאים
כלי מידה שנפחו היה לוג של מקדש ובו היו
משערים רביעית.

ב. רבי יוחנן אמר שבטבריה היו שני כלי
מידה מאותו סוג אחד ישן ואחד חדש והישן
היה גדול מהחדש ברביעית, היו ממלאים את
הישן ביין ושופכים לחדש, ומה שהיה נשאר
בישן הוא רביעית.

ג. רב חסדא מכניס שיטה שאינה תלויה
בכלי מסוים - נפח רביעית של תורה הינו 2
אצבעות X 2 אצבעות X 2.7 אצבעות. (אמה =
6 טפחים = 24 אצבעות (30 אצבעות
קטנות))

רב חסדא מוכיח את חישובו על פי נפח
המקווה: ידוע לנו ששיעור מי המקווה הוא
40 סאה (בערך 375 ליטרים), בנוסף ידוע
לנו שגודל המקווה הינו: אמה* אמה* 3
אמות.

(כהקדמה להסבר רש"י כדאי לדעת את
היחס בין מידות הנפח, סאה = 6 קבים = 24
לוגים = 96 רביעיות.)

רש"י מסביר את החישוב כך - מחלקים את

שבכל מצב יוכלו להטבילם. רב אשי סובר שכלי המקדש לא חייבים להיות בגודל של מקווה מינימלי, אלא שצריך שיהיה מקווה בגודל שלהם.

כעת ניתן לשאול מדוע לא תירץ רב אשי שהיו מטבילים את השולחן באלכסון, הרי עפ"י משפט פיתגורס השולחן אמור להיכנס באלכסון!

ניתן לתרץ שהשולחן לא נכנס באלכסון כיוון שהוא היה בגובה אמה וחצי. אם כן, למה שאלו איך אמה נכנסת באמה, הרי אמה וחצי עוד יותר לא נכנסת! לשאלה זו נביא שני הסברים:

הסבר א' – רבין שאל על אמה כי אמר שאפילו אמה לא נכנסת, וקל וחומר אמה וחצי.

הסבר ב' – באמת הגובה של אמה וחצי של השולחן היה ביחד עם רגליו, היות והרגליים היו מתפרקות היה ניתן להכניס את השולחן למקווה. להסבר זה נותרת הקושייה מדוע לא מטבילים באלכסון.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל

בסדר הברכות בקידוש || איתי

רכס ואורי דויטש

בפרק ערבי פסחים נמצאות הלכות רבות שנוגעות לדינים כללים כמו דיני קידוש או דיני סעודה. אחת המחלוקות שנוגעות לדיני הקידוש מופיעה במשנה בדף קיד, ב –

"מזגו לו כוס ראשון, בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום".

הגמרא מסבירה שמחלוקת זו לא נוגעת למחלוקת בדיני הפסח, אלא למחלוקת עקרונית בדיני קדימות הקידוש בכל השנה. נבאר את צדדי המחלוקת:

אפשרות ג' – כולם מסכימים על המידה (רביעית הלוג על פי תוספות), אבל רבי יצחק חושב שלחלק ל 4 יוצא מדויק יותר, רבי יוחנן סובר שלקחת שארית היין תצא מדויקת יותר, ורב חסדא סובר שעדיף לבדוק בדרך מתמטית (ישנו יתרון ברור לשיטת רב חסדא שאפשר לבצעה בכל מקום).

חילופי גירסאות בנוגע לאצבעות

במסורת הש"ס מופיעה גרסה שאומרת שאצבעות רב חסדא הינן אצבעות "רברבתא" (גדולות) וזה אומר שמחלקים את הטפח ל 4 אצבעות במקום ל 5. (חישוב רש"י הוא באצבעות "רברבתא")

כעת ננסה לברר עד כמה השינוי משפיע על החישוב והאם שתי השיטות אפשריות: אם מדובר באצבעות רברבתא החישוב הוא כמו רש"י ותוספות שפרטנו לעיל. ואם מדובר באצבעות רגילות החישוב הוא כדלהלן – לוקחים 3 אמות גובה וממירים ל 90 אצבעות קטנות, שמחזיק 40 סאה בנפח. מחלקים את הגובה ב 33.333 כך שנקבל גובה של 2.7 אצבעות שמחזיק סאה וחמישית בנפח. נחלק את האורך והרוחב ב 15 (להגיע מ 30 אצבעות ל 2) ונקבל 2 אצבעות 2×2 אצבעות 2.7×2.7 אצבעות שמחזיק חצי רביעת בנפח. לכן אנחנו מוכרחים להגיד שמדובר באצבעות "רברבתא".

שולחן מתפרק?

בהמשך, הגמרא מביאה את דברי רבין בר חנינא שאמר שהשולחן במקדש חייב להיות מתפרק, כי מכיוון שרוחבו אמה בדיוק אינו יכול להיכנס במקווה שרוחבו גם כן אמה. רב אשי עונה לו שהיו מטבילים את השולחן ב"ים של שלמה" שהיה מאגר מים ענק ויכל להכיל גם שולחן שאינו מתפרק.

ננסה להבין מה סברותיהם של רבין ורב אשי:

רבין סובר שכלי המקדש היו צריכים להתאים לגודל של מקווה מינימלי כדי

במשנה כדיון בקדימות בין ברכות בלבד! הם לא רואים את 'ברכת היום' כמייצגת את מהות השבת וקדושתה, אלא כברכה טכנית. ממילא הטעמים שלהם טכניים יותר – בלי יין אין אפשרות לברך את ברכת הקידוש של שבת, וכן יש מקום לדון איזו ברכה תדירה יותר ואיזו ברכה פחות.

ניתן לדייק את ההבדל בין השיטות מהלשון שבה נקטו הצדדים: בית שמאי דיברו על קדימות 'היום' לליל, לעומת בית הלל שדיברו על קדימות היין ל'קידוש'! ברור שבית שמאי מדברים על השבת כיום קדוש, על כל המשתמע מכך, לעומת בית הלל שדיברו על הקידוש כאמצעי טכני ובברכה ותו לא.

הסבר השיטות שהצגנו יכול לפתור קושיה נוספת, שקיימת על שיטת בית שמאי. איך בית שמאי מתעלמים מהטעם 'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם' שמביאים בית הלל – והרי זה טעם עקרוני וכללי שבית שמאי וודאי מסכימים לו באופן עקרוני? והרי ברור שברכת היין תדירה יותר מברכת היום, ולכן בית שמאי לכאורה צריכים להודות לבית הלל?

לפי מה שהסברנו, ניתן לתרץ קושיה זו כך: הכלל "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם" חל במקומות שבהם עוסקים בשני עניינים מקבילים ושווים. לפי בית הלל מדובר על קדימות בין שתי ברכות, ולכן ממילא ניתן להחיל כלל זה. אך לפי בית שמאי, לא מדובר כאן כל קדימות בין שתי ברכות, אלא בקדימות של כניסת השבת/החג על מול ברכת היין, שהיא ברכת הנהנין. מדובר על שני עניינים ברבדים שונים! (באופן דומה, ניתן להניח שאם יועמדו שתי קדושות זה מול זה, כגון קדושת שבת וקדושת חג – שם כן תהיה אפשרות להחיל את כלל 'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם').

לפי בית שמאי – יש להקדים את ברכת היום (כלומר, מקדש השבת או מקדש ישראל והזמנים) לברכת היין (בורא פרי הגפן), והם מביאים שני טעמים לשיטתם:

טעם ראשון הוא מכיוון ש"היום גורם ליין שיבוא". כלומר – נראה שברכת היום חשובה יותר מברכת היין, כי בלעדיה לא היינו מגיעים לברך על היין. הטעם השני הוא "כבר קידש היום ועדיין יין לא בא". כלומר – מבחינה כרונולוגית, החיוב בקידוש (שנולד עם צאת הכוכבים) קדם לשיבה מול כוס הקידוש.

לפי בית הלל – יש להקדים את ברכת היין לברכת היום, והם גם מביאים שני טעמים לשיטתם: טעם ראשון הוא "מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר", כלומר – ברכת היין חשובה, מכיוון "שאם אין לו יין או פת אינו מקדש" (לשון רש"י על אתר). הטעם השני הוא "ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". כלומר – בית הלל מיישמים כאן את הכלל העקרוני של "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם" ולכן מקדימים את ברכת היין התדירה, לברכת היום הנדירה יותר.

אם נעמיק בטעמים שמביאים בית שמאי ובית הלל, נוכל למצוא חילוק עקרוני ביניהם בשאלה איך להבין את הקדימויות במשנה:

בית שמאי, שמסבירים שקדושת יום השבת קדמה לכוס הקידוש, מבינים שאין כאן עניין של קדימות 'ברכת היום' ל'ברכת היין', אלא של קדימות יום השבת עצמו! ברכת היום מייצגת בעצם את מהות השבת באופן כולל. הם מתייחסים לקדושת השבת, ולא לברכה כברכה טכנית. ממילא מובן גם למה בית שמאי אומרים ש"היום גורם ליין שיבוא" שהרי הם מתייחסים לשבת כקדושה וכמהות, ולא כברכה בעלמא. ולכן ברור שקדושת השבת היא שגרמה לכל הקידוש כולו.

מנגד, בית הלל מתייחסים לכל הקדימויות

בשבת מתחילין כאן:

בלחש - ויהי ערב ויהי בקר:

יום הששי:

ויבלי השמים והארץ וכל צבאם:

ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה:

וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה:

ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות:

סברי מרגן ורגנן ורבותי:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם

אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו. ותתן לנו ה' אלהינו באהבה (לשבת

שבתות למנוחה ו) מועדים לשמחה. חגים וזמנים לששון. את יום (לשבת השבת הגדולה ואת יום): חג

המצות הגדולה. זמן חרותנו (לשבת באהבה) מקרא קדש וזכר ליציאת מצרים.

כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים. (לשבת ושבת) ומועדי קדשה (לשבת באהבה וברצון)

בשמחה ובששון הנחתנו:

ברוך אתה ה' מקדש (לשבת השבת ו) ישראל והזמנים:

כשחל יו"ט במוצאי שבת מקדשין לפי סדר יקנה"ל, דהיינו יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. בורא מאורי האש:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. המבדיל בין קדש לחול. בין אור לחשך. בין ישראל לעמים. בין

יום השביעי לששת ימי המעשה. בין קדשת שבת לקדשת יום טוב הבדלת. ואת יום השביעי מששת

ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדשתך:

ברוך אתה ה' המבדיל בין קדש לקדש:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה:

שותים בהסבת שמאל.

שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין,

ואפילו מן התמחוי".

ננסה לברר את השאלה האם בהסיבה זאת

צריך להרגיש חירות או לעשות פעולה

שמזכירה לנו את החירות **שהייתה** ביציאת

מצריים (אף אם זה לא גורם לנו להרגיש

חירות, ואפילו אם לנו זה פחות נוח, ופוגם

בתחושת החירות).

יסוד לשאלה זו ניתן למצוא בתוספות:

"דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא

הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך

הסיבה – תחושת חירות או אקט

סמלי? || אורי זמורה ואריאל

יקותיאל

המשנה הראשונה בפרק פותחת בדין אבילה

בערב הפסח, ובתוך כך אומרת שאפילו עני

שבישראל לא יאכל עד שיסב (פסחים צט,

ב):

"ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד

שתחשך. אפילו עני שבישראל לא יאכל עד

"אשה אינה צריכה הסיבה - מפני אימת בעלה וכפופה לו ומפרש בשאילתות דרב אחאי לאו דרכיהו דנשי למיזגא. בן אצל אביו צריך הסיבה - דלא הוי כפוף כל כך".

הגמרא דנה בשאלה מי צריך להסב ומי לא, ופוסקת שאישה אצל בעלה כפופה לו ולכן לא יכולה להרגיש חירות, ולא יכולה להסב (נעיר כי בזמן הגמרא מעמד האישה וסוג הקשר עם בעלה היה שונה מימנו, וכבר כתב הרמ"א שבימנו כל הנשים נחשבות חשובות). גם תלמיד אצל רבו שמלמדו תורה - לא יכול להסב. אולם בן אצל אביו מסב כיוון שהוא לא כל כך כפוף ולכן יכול להרגיש חירות, וכן תלמיד שלומד מלאכה אצל בעל מלאכה. לאור דברי הגמרא האלו עולה כי אדם שלא יכול להרגיש חירות, לא צריך להסב, כלומר, ההסבה היא ביטוי לתחושת חירות ולא אקט סמלי שמזכיר את החירות שהייתה בזמן יציאת מצרים.

מייצג נוסף לשיטה זו הוא הרמב"ם שכותב שבכל דור ודור אדם צריך **להראות** ולהרגיש את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ומשום כך יש להסב דרך חירות. כך כותב הרמב"ם (חמץ ומצה ד, ו):

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו) "ואותנו הוציא משם וגו' ", ועל דבר זה צווה הקדוש ברוך הוא בתורה (דברים ה') "וזכרת כי עבד היית" כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות... ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך.

ביטוי חריף אף יותר לתפיסה זו, מוצג

חירות" (ד"ה 'ואפילו עני').

התוספות אומר שהיינו יכולים לחשוב שעני לא צריך להסב משום שאין לו על מה להסב ולכן הוא לא יכול להרגיש חירות, אולם להלכה אפילו העני מסב, מה שמראה לנו שמה שחשוב זה לא התחושה של החירות אלא שיבצע את הפעולה של ההסבה, שנתקנה זכר לחירות.

גם מדברי הירושלמי ניתן לדייק שיש פה אקט סמלי: *"אמר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות" (ירושלמי, פסחים י, א).*

הירושלמי אומר שעבדים אוכלים בעמידה, ואנו צריכים לאכול מסובים כדי להודיע שיצאנו מעבדות לחירות. כלומר, מה שחשוב זה להזכיר את החירות שהייתה באותה תקופה.

הרשב"ם אומר במפורש שההסיבה היא זכר לחירות: *"כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון בבני חורין שהוא זכר לגאולה" (ד"ה מצה צריכה הסיבה).*

לעומת זאת בדיון שבהמשך הגמרא לגבי מי צריך להסב עולה שדווקא בן צריך להרגיש חירות, ושמי שלא מרגיש חירות, לא צריך להסב. כך אומרת הגמרא (פסחים קח, א):

"אשה אצל בעלה - לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא - צריכה הסיבה. בן אצל אביו - בעי הסיבה. איבעיא להו: תלמיד אצל רבו מאי? תא שמע, דאמר אביי: כי הוינן בי מר זגין אבירי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן: לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. מיתיבי: עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו! - כי תניא הריא - בשוליא דנגרי. - איבעיא להו: שמש מאי? - תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב - יצא. מיסב - אין, לא מיסב - לא, שמע מינה: בעי הסיבה, שמע מינה".

הרשב"ם מבאר את פסיקת הגמרא לגבי מי צריך להסב ומי לא:

ישנן מספר שיטות העוסקות בעניין זה, נביא חלק מהם וננסה לעמוד על משמעותה העמוקה יותר של המצווה.

הגמרא (פסחים קח, א) מביאה את דבריו של אביי שמספר שכאשר הוא ושאר התלמידים היו עושים את הסדר אצל רבה הם היו מסיבים כל אחד על ברכי חברו למרות אי הנוחות, אפשר להסיק מן הסיפור שהסיבה היא חובה בליל הסדר ונעשית גם כאשר לא נוח.

התוספות (פסחים צט, ב) הולך בכיוון של סיפור זה, בפירושו על המשנה הוא מבאר את המשפט "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" ואומר שלמרות שלכאורה אין לו על מה להסב ואין זו דרך חירות, הסיבתו עדיין נחשבת הסיבה וצריך להסב. משתמע מדבריו שגם במקרה שהסיבה לא גורמת לאדם להרגיש בן חורין הוא צריך להסב.

בעקבות דברי התוספות, ניתן להבין כעת יותר בבהירות את סיפורו של אביי, שהרי אם עני שכל כך קשה לו בחיים ומן הסתם הסיבה לא תגרום לו להרגיש בן חורין, עדיין מחויב בה, וודאי שתלמידיו של רבה, שזכו לשבת לפני רבם בליל הסדר, גם אם קצת צפוף, יהיו מחויבים בהסיבה.

המהר"ל מחזק את דבריהם ואומר: "בלילה הזה מחויב להראות עצמו כאילו בן חורין ולפיכך צריך להסב אף על גב שכל השנה אינו מסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב כלומר, בליל הסדר חובה להראות סממנים של בן חורין, בלי קשר אם אתה נוהג כך בשאר השנה או לא, בלי קשר אם אתה מורגל לכך או לא, בלילה הזה מחויבים כולנו, ללא יוצא מן הכלל, להתנהג כבני חורין ולהסב, גם אם זה לא מה שיגרום לנו להרגיש כך.

לעומתם הרשב"ם בפירושו על המשנה על המשפט "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" כותב "עד שיסב כדרך בני חורין

בדברי הראב"ה: "ובזמן הזה שאין רגילות בארצנו שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו" (ספר ראב"ה סימן תקכה).

הראב"ה אומר שכל העניין של ההסבה הוא משום חירות, ולכן בזמננו כאשר כבר לא נהוג להסב וההסבה לא מבטאת חירות – אין צורך להסב.

המהר"ל לעומת זאת תמה על דברים אלו ואומר שאף שבכל לילה לא מראה סימן חירות, בלילה הזה הוא צריך לעשות משהו שיראה שהוא בן חורין. כלומר עניין ההסבה הוא הזיכרון ולא ההרגשה (גבורות ה' מח):
ודברי תמיהה הן דמה בכך שאין מסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בליל הזה מחויב להראות עצמו כאילו בן חורין ולפיכך צריך להסב אף על גב שכל השנה אינו מסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב.

לסיכום, ראינו שתי גישות לגבי עניין ההסבה בליל הסדר. גישה אחת, שמייצגים בין השאר הרמב"ם והראב"ה, מסבירה את ההסבה ככזו שנועדה ליצור אצל האדם איזושהי תחושת חירות אותנטית ופנימית; ואילו הגישה השנייה מסבירה את ההסבה כפעולה שנועדה להזכיר לנו את החירות שהייתה פעם, אף אם זה לא גורם לנו להרגיש חרות (ואולי ניתן להגיד שיש פה חירות מסוג אחר, החירות להתחייב למערכת חוקים מסוימת, שאולי מונעת ממך דברים מסוימים, אך גם מעניקה לך חופש מסוים בכך שאתה לא צריך לחשוב ולהחליט על כל דבר בכוחות עצמך).

דיני הסיבה || אלקנה סעדיה וישי לרר

אנו עוסקים בדין הסיבה בליל הסדר, נפתח בשאלה עקרונית – האם הסיבה נעשית רק כאשר היא באמת גורמת לאדם להרגיש בן חורין ובנוח, או שהיא חלק אינטגרלי מליל הסדר וממש נחשבת סוג של "טקס", ותעשה גם במצב בו האדם אינו מרגיש בן חורין?

דרך חירות.

לעומת זאת, רב אחאי גאון אינו עושה את החילוק בין אישה רגילה לבין אישה חשובה, הוא סובר שמכיוון שאין דרכן של נשים להסב, אינן צריכות כלל להסב בליל הסדר כי גם ככה ההסבה לא תיתן להן הרגשת חירות.

משני הפירושים ניתן להבין שהסיבה בליל הסדר אינה סוג של "טקס" שתיעשה בכל מחיר, אלא תלויה במצבו של האדם שמסב, אם היא אכן תגרום לו להרגיש בן חורין חייב הוא להיסב, אך אם זה לא דרכו, כמו באישה שאינה מסיבה מפי שהיא כפופה לבעלה או מפני שאין דרכה להסב.

השולחן ערוך סובר כפירושו הראשון של הרשב"ם, הוא פוסק שאישה אכן לא צריכה להסב, כיוון שכפופה היא לבעלה ולכן אינה יכולה להרגיש דרך חירות, אך לעניין אישה חשובה, שמעמדה גבוה יותר ואינה כפופה לבעלה, ואכן יכולה היא להרגיש דרך חירות, צריכה היא להסב.

הרמ"א ממשיך את המהלך של השולחן ערוך, ופוסק שמכיוון שכיום השתנה מעמדן של הנשים וכולן נחשבות חשובות, כמובן שיכולות הן להרגיש דרך חירות ועל כן מחויבות כל הנשים בהסבה. למרות זאת, מביא הרמ"א שנשים לא נוהגות להסב כי סומכים על דעתו של הראב"ה שאומר שכיום אין מנהג להיסב ולכן אין זה נחשב דרך חירות. יוצא שלמרות שכיום נחשבות כל הנשים חשובות, עדיין לא מחויבות הן בהסבה מפני שאין רגילות הן להיסב.

ערוך השולחן לא מסכים עם טעמו של הרמ"א למנהג של הנשים שלא להסב. לטענתו, אם הולכים לפי דעתו של הראב"ה, אזי צריך לומר, שגם גברים פטורים מהסיבה, שהרי ראב"ה לא עושה חילוק בין גברים לנשים אלא אומר שכיום אין זה מנהג להסב. לכן, לדעת ערוך השולחן

במטה ועל השלחן זכר לחירות", מדבריו אלו נראה שהוא סובר כשיטה שאומרת שהאדם באמת צריך להרגיש בן חורין ולא סתם להסב בתור מנהג טקסי.

הראב"ה מוסיף עוד רובד לרעיונו של הרשב"ם וכותב: "ובזמן הזה שאין רגילות בארצנו שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו", כלומר, הוא מתנה את ההסיבה לא רק בהרגשתו האישית של האדם אלא גם במנהג המקום, ומכיוון שבזמנו לא הייתה נחשבת ההסיבה כמנהג חירות, לא נהגו הם להסב.

לאחר שעברנו על השיטות השונות ניתן לראות כרגע במבט יותר רחב את המנעד עליו נעות השיטות, התוספות והמהר"ל סוברים שהעניין המרכזי של ההסבה היא להראות עצמך כבן חורין, לעומתם, הרשב"ם (במשנה) והראב"ה סוברים שהסיבה נועדה לגרום לאדם להרגיש בן חורין, אך אם ההסיבה לא תגרום לו להרגיש כך, לא חובה להסב.

נראה שניתן לראות פנים נוספות לתפיסת הסיבה, מדין אישה בהסיבה.

דין אישה בהסיבה

מובא בגמרא (פסחים קח, א): "אישה אצל בעלה לא בעיא הסיבה ואם אישה חשובה צריכה הסיבה" כלומר אישה שאוכלת עם בעלה בליל הסדר אינה מחויבת להסב, אך אם מעמדה גבוה יותר אכן צריכה היא להסב. הרשב"ם שם מנמק דין זה בשני אופנים, אישה רגילה אינה מחויבת בהסיבה, מפני שהיא כפופה לבעלה, בנימוק השני מביא הרשב"ם את דברי השאלתות (רב אחאי גאון) שאומר שאין זה דרכן של (כל ה)נשים להסב.

ונבאר את שני הפירושים, בפירוש הראשון מבין הרשב"ם שאישה רגילה אינה מחויבת בהסיבה מפני שהיא כפופה לבעלה ולכן גם אם תסב לא תוכל להרגיש חירות, לעומתה, אישה חשובה שאינה כפופה לבעלה, אכן מחויבת בהסיבה, כי אצלה זה באמת יהיה

הגמרא מתלבטת איזה מימרא מדברת על הכוסות הראשונות, ואיזה מימרא מדברת על הכוסות האחרונות. יש אומרים ששתי הכוסות הראשונות צריכות הסיבה - משום שיש להסיב בזמן שאנו מזכירים את יציאתנו ממצרים (הגדה), ואילו בכוסות האחרונות לא צריך הסיבה משום "מאי דהוה הוה", כלומר, כבר אמרנו שאנחנו בני חורין, ואין צורך להזכיר זאת עוד פעם. ויש אומרים, שצריך להסב בכוסות האחרונות, מכיוון שרק אחרי שסיימנו לדבר על יציאת מצרים, אנחנו בני חורין. ואילו בשתי הכוסות הראשונות - אנחנו עדיין מדברים על העבדות ואין טעם להסיב.

הגמרא חוששת לשתי השיטות, ולכן קובעת שצריך להסיב בכל ארבעת הכוסות.

המאירי בפירושו על סוגייתנו אומר: "4 כוסות כולם צריכים הסיבה הן שתייתן והן הדברים שהן מוסבים עליהם ר"ל: קידוש, קריאת הגדה, הלל, ברכהמ"ז". יכולנו לחשוב שזה לא משנה על מה נאמרת הכוס (קידוש, הגדה וכו'), כיוון שארבע כוסות הם בשביל החירות - היה צריך להסב בכל ארבעת הכוסות, כי זה חירות!! בא המאירי ומחדש לנו שההסיבה היא לא רק על הכוס אלא גם על הדברים שאמורים על הכוס, וממילא צריך לדון האם התוכן שנאמר על הכוס מתאים להסיבה או לא.

מחלוקת רש"י ורשב"ם-רמב"ם
ישנה מחלוקת בין רש"י ורשב"ם לרמב"ם לגבי מהי סיבת דין ההסיבה:
רש"י ורשב"ם: "כבני חורין שהוא זכר לגאולה"

רמב"ם: "וחייבנו לאכול בהסיבה כדי שיאכל בדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עד שיהיה דרך חירות"

רש"י ורשב"ם מדגישים את הצורך בזכר, כלומר סיבת ההסיבה היא לזכור את מה שהיה בעבר. לעומתם הרמב"ם סובר שסיבת

המנהג שנשים לא מסיבות נסמך על השאלות, שאין זה דרכן של (כל ה)נשים להסב ולכן לא יסבו, ולא על דעת הראב"ה שאומר שכיום אין מנהג כולם להסב.

ניתן לראות דרך סוגיית הסיבת נשים שפסיקת ההלכה הולכת בכיוון אשר לוקח את דין ההסבה בהתאם לתנאים הקיימים, הרגשת החירות העצמית של האדם וכו', ולא כאיזה טקס קבוע שלא משנה אם תיווצר ממנו הרגשת חירות כלשהי או לא. אמנם בדברי השולחן ערוך בהסיבה שלא בנשים נשמע צליל שונה (שו"ע או"ח תעב, ז):

"כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה, דאין דרך להסב, כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה".

לפי דברי השולחן ערוך נראה שהסיבה מעכבת, שהיא חובה הלכתית, שהיא טקס. לעומתו הרמ"א מכניס גם כאן את דברי הראב"ה שבדיעבד יוצא ידי חובתו- משום שהיום אין דרך להסב. כלומר, לפי דבריו במידה מסוימת הסיבה אינה רק טקס אלא אמצעי להרגשת חירות.

דין הסיבה בארבע כוסות || נטע שיליאן בניה ביטר ויראה נאור

המשנה (פסחים, צט, ב) עוסקת בדין הסיבה ואומרת שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שישב. הגמרא (פסחים, קח, א) - דנה באילו דברים צריכים הסיבה, ובין השאר - האם יין צריך הסיבה או לא.

בגמרא ישנם שתי אמרות סותרות בשם רב נחמן בנושא זה. המימרא הראשונה היא שצריך הסיבה בארבע כוסות, המימרא השנייה: לא צריך הסיבה בארבע כוסות.

הגמרא מתרצת שהמימרות לא חולקות - מימרא אחת מדברת על שני הכוסות הראשונות, והמימרא השנייה מדברת על שתי הכוסות האחרונות.

ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה" (פסחים קח, א)

ישנן שתי אמרות בשם רב נחמן: האחת, שתיית ארבע כוסות צריכה הסיבה. השנייה, שתיית ארבע כוסות לא מצריכה הסיבה. לכאורה יש סתירה בין שתי האמרות, אך הגמרא מיישבת את הסתירה:

"לא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי" – כלומר, זה בשתי הכוסות הראשונות, וזה בשתי הכוסות האחרונות.

בהמשך הגמרא ישנה מחלוקת על איזה כוסות דיבר רב נחמן שצריכים הסיבה, על שתי הראשונות או שתי האחרונות.

אלה שאומרים שהכוונה לשתי הכוסות הראשונות מסבירים זאת בכך שבחלק של שתי הראשונות כבר שם יש את ההתחלה של הגאולה ולמרות שבחלק השני של ההגדה, איפה ששתי הכוסות האחרונות ממשיכה הגאולה כבר התעסקנו בגאולה ולכן כבר יש פחות סיבה להסב. הדעה שאומרת שיש להסב בשתי הכוסות האחרונות מסבירה שיש לעשות זאת שם, משום שדווקא שם עיקר הגאולה.

ניתן לראות שהמחלוקת היא רעיונית:

שתי כוסות ראשונות מצריכות הסיבה: בהתחלה, יוצאים מעבדות לחירות, ויש עניין סימלי להדגיש את תחילתה של החירות בהסיבה, אך בהמשך – "מאי דהוה הוה" – מה שהיה היה, כלומר, אחרי שהראנו חירות התחלה – אין צורך להדגיש את החירות בתנחות בולטות (הסיבה).

שתי כוסות אחרונות מצריכות הסיבה: בתחילת התהליך, אנחנו עדיין לא בגאולה שלמה, לכן לא מסבים. אך בהמשך הסדר, יוצאים לחירות, ולכן יש צורך להסב – זכר לחירות.

ננסה להבין את העקרונות המנחים למצוות הסיבה, בגללם מסבים רק בשתי כוסות,

ההסיבה היא דרך חירות, כלומר אנחנו בזמן הזה צריכים להרגיש חירות, וזה לא משהו שקשור לזכירה של העבר.

ניתן לקשר בין מחלוקת רש"י ורשב"ם לרמב"ם לבין המחלוקת איזה כוסות צריכות הסיבה

מי שסובר שצריך להסיב בשתי הכוסות הראשונות סובר כרש"י ורשב"ם שסיבת ההסיבה היא **זכר** לגאולה ולכן מסיבים בשתי הכוסות שבהם מזכירים את הגאולה ולא בשתי הכוסות האחרונות שבהן אנחנו כבר בני חורין. לעומת זאת מי שסובר שצריך להסיב בשתי הכוסות האחרונות סובר כרמב"ם שסיבת ההסיבה היא דרך חירות ולכן יסב בשתי הכוסות שבהן אנחנו בני חורין ולא בכוסות הראשונות שבהן אנו מדברים על העבדות.

פסיקת הלכה

כאמור לעיל, הגמרא פוסקת שצריך להסיב בכל ארבעת הכוסות.

הר"ן מסביר את פסיקת ההלכה של הגמרא: *"ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא **בציזון** דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו חז"ל, ולי נראה דעל כורחך בעי למיעבד הסיבה בבולוה דאי **נציזיל** לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי **נ**קיל בתרווייהו הא מיעקרא מצוות הסיבה לגמרי".*

הר"ן בעצם מסביר שלמרות שבאופן עקרוני ספק רבנן להקל, ולכאורה כך היה צריך להיות גם פה, כיוון שאין כאן טרחה, פסקה הגמרא להסיב בכל הכוסות.

בנוסף אם נרצה להקל, אין סיבה להקל בשתי הכוסות הראשונות יותר משתי הכוסות האחרונות, וכן הפוך, ולכן אנחנו עלולים לבטל את המצווה לגמרי.

מתי ולמה מסבים בארבע כוסות?

|| יאיר דודג' ונועם זולדן

"איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה"

ובגללם מסבים בשתיית שתי כוסות ספציפיות:

נקודת מפנה או עליה משמעותית

ננסה לרדת לשורשה של כל אחת מהסברות, להבין מה העיקרון שמנחה את כל אחד מהצדדים:

לפי הדעה הראשונה, זו האומרת להסב בשתיית הכוסות הראשונות, כבר בתחילת הערב חלה נקודת המפנה המשמעותית בתהליך הגאולה, ולמרות שעדיין לא נגאלנו גאולה שלימה, ראשית התהליך מסמלת שלב משמעותי ביותר בתהליך, ולציונו יש להסב. לפי הצד השני, האומר להסב רק בשתי הכוסות האחרונות, נראה שבתחילת התהליך, עוד היינו שקועים בעבדות, אמנם החל שינוי משמעותי במצב העם, אך כל עוד לא נשלם התהליך – אין אנו בני חורין, ולכן לא מסבים בשתי הכוסות הראשונות.

תוספות

התוספות (דיבור המתחיל 'מאי דהוה הוה') שואל על הדעה שסוברת שיש להסב ב-2 כוסות הראשונות. למה לא אומרים על אכילת מצה "מה שהיה – היה", כלומר, מאחר שכבר נגאלנו, אין צורך להסב באכילת המצה (שמתרחשת בשלב מאוחר יותר בסדר).

ועונה בשלושה תירוצים, בהם מסביר את העקרונות למצוות הסיבה, למה מצה יוצאת מהכלל, ואולי גם למה מסבים רק בשתי כוסות:

המצה היא דבר מרכזי בסעודה יותר מיין, ולכן יש צורך להסב באכילתה.

העיקרון הנלמד מהתירוץ הראשון הוא – שבאכילת דבר מרכזי בסעודה – צריך להסב. הרמב"ם מחזק את הדברים: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מסב דרך חירות" (חמץ ומצה ז, ז).

בשתיית היין, כבר היסב בשתי הכוסות הראשונות, וכבר סימל ביין חירות, אך באכילת המצה – עדיין לא היסב, ולא הראה

חירות.

ניתן ללמוד את העיקרון מהתירוץ; כל מאכל הוא בפני עצמו, ולכן מספיק להסב רק בשתיית חלק מהכוסות, ובמצה גם צריך להסב לפחות בחלק מהאכילות, ועדיין לא היסב (כי עדיין לא אכל מצה). לפיכך, המחלוקת לגבי ההסיבה בשתיית יין, היא לגבי אילו כוסות צריך לשתות בהסיבה, כי מספיק להסב רק בחלק.

על המצה יש ציווי של "זכר לחירות" מדאורייתא, ולכן מסבים באכילת מצה, גם הראשונה וגם אפיקומן.

העיקרון שאפשר ללמוד מתירוץ זה הוא שבעצם אכילת המצה יש עניין 'חירותי', בלי קשר לעיתוי ולזמן שבו היא נאכלת.

היין, לעומת המצה, תלוי בעיתוי שבו נשפֶּתה, ולכן בזמן העבדות לא מסבים בשתיית היין, ובזמן החירות – מסבים.

חובת הסיבה || יותם ז'ולטי ורועי

שי

היחס בין הגמרא למשנה

הגמרא (קח, א) מביאה את דברי המשנה בתחילת פרקנו: "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". מיד לאחר מכן הגמרא מביאה מימרא המבררת היכן צריך להסב באכילה ("מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה, יין..."). המשך העמוד רואים שהגמרא נותנת "פטורים" לאנשים מסוימים מחובת הסיבה (כגון: אשה אצל בעלה, בן אצל אביו) ופוסלת צורות מסוימות של הסיבה (כמו פרקדן, הסיבת ימין וכד'). הגמרא מוכיחה שגם שמש צריך להסב ("השמש שאכל כזית מצה מסב יצא"). ממימרא זו נוכל גם לראות שאכילת כזית מצה היא עיקר הזמן שבו צריך להסב ולכן מספיק שהסב השמש באכילת כזית מצה ויצא.

בשביל לצאת ידי חובה הוא להסב בשעת אכילת כזית מצה כמו שהזכרנו למעלה.

מה המקור להידור?

אחרי שראינו שמהמשה נשמע שצריך להסב בכל הסעודה נוכל גם להבין את המקור להידור, הרמב"ם משלב בין הגמרא למשנה. הוא לוקח את מה שהבנו מהמשה שהסיבה שייכת בכל הסעודה ואת הגבלות הגמרא והופך את היחס בניהם להידור והחובה מעיקר הדין.

הגרי"ז (ר' יצחק זאב הלוי סולביצ'יק) מסביר לנו מה הכריח את הרמב"ם לומר שהסיבה שייכת בכל הסעודה. הגרי"ז מביא לנו מימרא מקבילה בירושלמי (פרק י' הלכה א):

ר' סימון בשם ר' יהושע

בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מסב.

הירושלמי שאמנם צריך להסב באכילת המצה, אך ההסיבה אינה תנאי בקיום המצווה של אכילת כזית מצה. דיוקו הוא מכך שאם הסיבה היתה תנאי בקיום המצווה, היה ברור לנו שבשביל לצאת ידי חובה צריך להסב בכזית הזה שכן כל שאר אכילת מצה אין בה מקיום המצווה, ומכיון שהירושלמי עדיין אומר שצריך להסב דווקא בכזית הזה, מבין הרמב"ם שאין הסיבה תנאי בקיום המצווה של כזית מצה אלא באכילתו, והחובה להסב דווקא בכזית הזה, היא משום שיש בו חיוב אכילה אף שמעיקר הדין הסיבה שייכת בכל הסעודה.

חובת הסיבה בכזית מצה - רא"ש

מדברי הרא"ש עולה תפיסה אחרת:

רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן כ

ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן ואם אכל בלא הסיבה לא יצא כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב יצא משמע מסב אין לא מסב לא ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה.

נוכל לעיין בדברי המשנה והגמרא ולהבין את היחס בין המשנה לגמרא:

המשנה אומרת *"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב"* משמע מכך שההסיבה שייכת בכל הסעודה או לפחות בכל האכילה בסעודה, שכן נשמע שאחרי שיסב יוכל לאכול - בכלל. עוד נשמע שכל אדם יכול וצריך להסב. הגמרא לעומת זאת מגבילה את חובת הסיבה לשלבים מסוימים באכילה ומצמצמת את האנשים המסבים. נוכל לחדד את ההבדל בין הגמרא למשנה על פי דברי רש"י ורשב"ם:

רש"י ורשב"ם בפירושם למשנה מסבירים את המשנה במשפט *"ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב"* כך: *ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב כדרך בני חורין במיטה ועל השולחן זכר לחירות"*. כלומר ההסיבה המדוברת פה היא הסיבה שבה צריך העני להרגיש בן חורין - שהעני יסב איך שהוא רוצה רק שירגיש בן חורין. לעומת זאת בפירוש על אותו משפט רק בציטוט בגמרא הם בוחרים לפרש כך: *"עד שיסב הסיבה על צד שמאל"*. נראה שרש"י ורשב"ם רוצים להדגיש לנו שיש הבדל בין המשנה לגמרא. המשנה מגדירה את חובת ההסיבה בתור משהו פתוח ומשתנה, אך הגמרא מכניסה את חובת הסיבה לצורה מסוימת ולאנשים מסוימים.

חובת הסיבה בכזית מצה - רמב"ם

רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז

"לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מסב דרך חירות..." ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו. **ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך.**

לפי הרמב"ם חובת ההסיבה היא בזמן שתיית ארבע כוסות ואכילת כזית מצה אך יש הידור בהסיבה במשך כל האכילה והשתייה. הרמב"ם לומד מהמימרא *"השמש שאכל כזית מצה מסב יצא"* שהמינימום

הגמרא קבעה בשביל שירגיש חירות.

דין הסבה - בין דרך חרות לזכר לחרות || עמיחי פרקש ורפאל שאנאנס

המשנה הראשונה של פרק עשירי במסכת פסחים כותבת (פסחים י, א): "אפילו אני שבישראל לא יאכל עד שיסב". כלומר, כל אדם חייב להסב בליל הסדר. הגמרא בדף קח, א מפרטת את הדין לגופו ושואלת האם כשהאדם שותה את ארבעת הכוסות הוא חייב להסב. הגמרא מביאה מימרא של רב נחמן "יין צריך הסיבה" אך מביאה גם מימרא אחרת בשם רב נחמן שאומרת "יין אין צריך הסיבה", הגמרא מיישבת את הסתירה בכך שהמימרא הראשונה מדברת על שניים מתוך ארבעת הכוסות, והמימרא השנייה מדברת על שני כוסות האחרות וכיוון שאנחנו לא יודעים על אלו כוסות מדובר נחמיר ונחייב להסב בכולם. יש לציין שבמיתות קדם הסבה הייתה נחשבת דרך מכובדת לאכול, מלכים ואנשים עשירים בסעודותיהם היו אוכלים כשהם שכובים על גבי מיטות. כן מסופר על חכמי ישראל שהיו מסובין בבני ברק כל הלילה והיו מספרים ביציאת מצרים עד שהגיע זמן קריאת שמע. נשאלת השאלה מה עניינו של דין ההסיבה?

מה הוא בא להוסיף לליל הסדר?

הרשב"ם אומר: "עד שיסב כדרך בני חורין במיטה ועל השולחן זכר לחרות" (פסחים צט ד"ה ואפילו עני). כלומר הרשב"ם רואה בהסבה זכר לחרות שאבותינו הרגישו שיצאו ממצרים ולדעתו אין פה עניין של הרגשת האדם את החרות העכשווית אלא רק או בעיקר זכר.

לעומתו הרמב"ם בפירושו על המשנה הראשונה בפרק כותב: "וחייבנו לאכול

הרא"ש פוסק שאם אדם אכל את כזית מצה הראשון בלא הסיבה יצטרך לחזור ולאכול אותו בהסיבה. ממשיך הגרי"ז ומסביר, שאנו חייבים לומר שהרא"ש סובר שהסיבה היא תנאי בקיום המצווה של אכילת מצה, שלכן יצטרך לחזור משום שלא קיים מצוות אכילת מצה שהרי לא הסב בה. אך לפי הרמב"ם שהסיבה תלויה באכילה בכלל, לא יצטרך לחזור ולאכול את הכזית בהסיבה שכבר קיים מצוות אכילת מצה ואת מצוות הסיבה יוכל להשלים בשאר ההסיבה.

הסיבת נשים

רשב"ם מסכת פסחים דף קח עמוד א

אשה אינה צריכה הסיבה. מפני אימת בעלה וכפופה לו ומפרש בשאלות דרב אחאי לאו דרכיהו דנשי למיזגא:

הרשב"ם מביא שתי פירושים (אחד בשם רב אחאי) מדוע אישה אינה צריכה להסב כמאמר הגמרא:

אשה משום שכפופה לבעלה אינה יכולה להרגיש חירות ולכן לא תסב.

אין דרך נשים להסב גם כשהן מרגישות חירות.

גם פה אפשר לראות את ההבדל בין שתי הפירושים שהביא הרשב"ם, מהפירוש הראשון נראה שהסיבה היא צריכה להתקיים בכללים מסוימים, ולכן אישה לא תסב משום שכפופה לבעלה אינה מתאימה לכללי החרות של ההסיבה. מהפירוש השני נראה שהסיבה היא משתנה לפי הרגשת החירות של כל אדם בפני עצמו ולכן נשים לא יסבו דווקא בגלל שהסיבה היא לא דרך חירות בשבילים.

לסיכום

ראינו שיש שתי אפשרויות להבין את דין הסיבה. אפשרות אחת היא שדין הסיבה צריך להיות מותאם לאיך שהאדם המסב ירגיש חירות ולכן ההסיבה תשתנה ותותאם לכל אדם כפי שהוא מרגיש חירות. אפשרות שנייה היא שלדין הסיבה יש כללים והאדם המסב יצטרך להסב בצורה הקבועה שאותה

כדרך חירות כלומר ישתדל להרגיש בעצמו כמה שיותר בן חורין, ולא מדגיש את העניין של הזכר.

לסיכום, נפסק להלכה שיש להסב דרך חירות. אפשר להציע, ששורש המחלוקת נובע פה מכל אחד מהמפרשים בנפרד. אפשר לראות שרש"י, הרשב"ם והר"ן כותבים שהסיבה היא זכר חירות, ולעומתם הרמב"ם קובע דרך חירות ובעקבותיו השולחן ערוך. רש"י, הרשב"ם והר"ן, שחיו בחו"ל כל חייהם לא יכלו להרגיש את הגאולה באמת, ולכן הסתפקו בלהסב רק זכר לחרות. לעומתם, הרמב"ם והשולחן ערוך שחיו בארץ ישראל או קרוב לארץ ישראל, הרגישו אתחלתא דגאולה, ולכן הם אומרים דרך חירות. כדי שנרגיש ממש את הגאולה ללילה אחד.

דין הסבה || דביר אסף ועידן

מושקין

מבוא

במאמר זה אנו רוצים לסדר ולבאר את דין הסבה.

דין הסבה היום הוא לכאורה דין מאוד תמוה, והראשונים נחלקו בו. אנו רוצים לסדר את הראשונים על פי שתי סברות מרכזיות שעל פיהן הם פוסקים. שתי הסברות מסתמכות על הגמרא (פסחים, קח, א), אך נלמדות בצורה שונה.

נקודת המוצא של שתי הסברות היא שהדרך לחוות פעם חירות הייתה להסב. אבל היום, שהדרך לחוות חירות היא לא בהכרח הסבה – עולה שאלה: האם החיוב להסב הוא עדיין הסבה, והסיבה לכך היא כדי שנחוה את חירות יציאת מצרים?

או שהחיוב להסב הוא בעצם כדי לחוות חירות, ולכן אני אוכל איך שאני חווה חירות,

בהסבה כדי שיאכל כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עד שיהיה דרך חירות" הרמב"ם רואה בהרגשה העכשווית של האדם את העניין המרכזי בהסבה ופחות מדגיש את עניין הזכר למה שעשו אבותינו. רש"י בפירושו על המשנה תומך ברשב"ם. הוא כותב כך: "בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין זכר לחירות על המטה והשולחן" (ד"ה ואפילו עני שבִּישְׂרָאֵל). גם רש"י רואה ב"זכר" את העניין המרכזי בדין ההסבה. שיטת הרשב"ם מקבלת חיזוק נוסף מרבינו ניסים על הרי"ף שכותב: "לא יאכל אדם עד שיסב – כדרך בין חורין זכר לחרות" (רי"ף פסחים יט).

המחלוקת הזו משפיעה מאוד על ליל הסדר במישור ההלכתי.

רבינו אבי"ה שפוסק כמו הרמב"ם מציע הצעה נועזת וכך הוא אומר (ראבי"ה פסחים תקכה):

אפילו עני שבִּישְׂרָאֵל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו (מארבע כוסות של יין), שאם אין לו על הקהל לתת לו: וחוזר לביתו, ויושב בהסבה. ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו (להסב) שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו:

לפי הראבי"ה, אם אנו רואים את עניין ההסבה בכך שהאדם ירגיש שהוא מסב כמו בין חורין אמיתי, אז בימינו שאין דרך המלכים והעשירים להסב, גם אנו לא צריכים הסבה כי אנחנו מרגישים בני חורין דווקא שאנחנו יושבים כדרכנו.

אם ניקח את שיטת רש"י והרשב"ם להלכה יוצא משיטתם שלא משנה מה נהוג בעולם אנחנו נהיה מחויבים להסב לדורי דורות כיוון שהעניין העיקרי הוא **הזכר לחרות** של אבותינו ובזמננו בן חורין היה מסב.

להלכה נפסק בשולחן ערוך: "סידור שולחן יפה בכלים נאים לפי כוחו וכין מקום מושבו שישב בהסבה בדרך חירות" השולחן ערוך אמנם לא מרחיק לכת כמו הראב"ה ולא מבטל את דין ההסבה, אך הוא פוסק שיסב

ולא איך שחוו חירות בעבר. במילים אחרות: האם אני יושב בשולחן עם יוצאי מצרים, או שאני יושב בשולחן עם עם ישראל של ההווה?

פרק א

הסברה הראשונה בחילוק, היא שהחיוב להסב, תקף בכל דור ודור משום שיש עניין מיוחד דווקא בהסבה.

הייחוד בהסבה הוא שכאשר אתה מסב למרות שבשגרה אתה לא מסב, אתה מתחבר דרך ההסבה לאיך שביציאת מצרים בני ישראל חוו את החירות.

את הסברה הזאת מצינו גם במקורות אחרים: הרמב"ם מסביר, שבכל דור ודור חייב אדם להראות כאילו הוא בעצמו יצא עבשיו ממצרים, ולכן מסתבר שיסב, כדרך שבני הסבו כאשר יצאו ממצרים. היתרון שקיים בהסבר כשיטת הרמב"ם, הוא שהיא נותנת לנו הסבר שמניח את הדעת מדוע יש את חיוב ההסבה כיום למרות שאנו לא נוהגים להסב בשגרת חיינו.

הנפקא מינה מהאפשרות הזאת, היא שניתן לקרוא איתה את הגמרא ולהבין מדוע הגמרא אמרה את מה שאמרה.

בדין של הסבת אשה, הגמרא מחלקת בין אשה רגילה לאשה חשובה משום שהגמרא מבינה שבזמן יציאת מצרים החילוק הזה היה קיים, ורק נשים חשובות הסבו. ולכן גם כיום רק נשים חשובות מסבות, כי גם הן רואות את עצמן כאילו הן יצאו ממצרים. כיום כל הנשים מסבות כי כולם נשים חשובות. (רא"ש)

כך גם בפשט הגמרא בדין פרקדן. היא אומרת שהסיבה שאדם לא יכול להסב פרקדן, היא ש"פרקדן לא שמיה הסבה הסיבה ימין לא שמיה הסבה". כלומר, אנחנו לא נתיר לך להסב בצורה אחרת, בגלל שזה לא נכנס בגדר הסבה-לא כך בני ישראל הסבו ביציאת מצרים.

פרק ב

הסברה השניה היא שהסבה היא הדרך לחוות את החירות שלי היום, ולכן בכל דור ודור אנו צריכים לברר באיזו צורת אכילה אנו חווים חירות, וכך להסב.

ניתן ללמוד סברה זו גם מדברי המהרי"ל, שכתב

"דדוקא בימיהם שהיו רגילים בהסבה בשאר ימות השנה, אז נוהגים בה בפסח, אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהיגין בהסבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, שמא חירות שייך בזה, אדרבה, דומה לחולה".

המהרי"ל מסביר שפעם הסבו בגלל שככה היה נהוג לאכול, ולכן זה היה דרך חירות, אבל היום זה לא דרך חירות, ולכן אין שום סיבה להסב.

גם הראב"ה כתב שלא מסבים היום בגלל *"שאיין רגילות בני חורין להסב"*. כלומר, גם הוא וגם המהרי"ל

סוברים ששורש ההסבה הוא לחוות את החירות שלי, איך שאני מרגיש בן חורין, ולכן אני אוכל בליל הסדר בצורה הרגילה שבה אני אוכל בדרך כלל.

נפקא מינות אפשריות מהחקירה:

הסבת אישה\חשובה:

בגמרא נאמר שאשה לא צריכה להסב בפני בעלה, אבל אם היא אישה חשובה, היא צריכה להסב. לפי הפשט, קל לפרש שזה בגלל שישנו הבדל בהווה בין חווית החירות של אישה רגילה, לבין חווית החירות של אישה חשובה. גם הראשונים נחלקו בסיבה מדוע האישה לא צריכה להסב, הרשב"ם כתב שאישה לא צריכה להסב משום שהיא לא חווה חירות כשהיא בפני בעלה, וכנראה שאישה חשובה כן חווה חירות, ולכן כן צריכה להסב.

השאלות כתב במפורש *"אישה אינה צריכה להסיב, מאי טעמא, לא דרכא דנשי למיזגא"*. כלומר, הוא בפירוש טוען שסיבת

תבשילין?" - איזה מאכלים נחשבים שני תבשילים?

ועונה: **"סילקא וארוזא"** כלומר תבשיל סלק ותבשיל אורז.

חזקיה: חזקיה מבין את שאלת הגמרא כמו רב הונא, אך מוסיף שגם תבשיל אחד מעין שני תבשילים, כגון דג וביצה שעליו נחשב כשני תבשילים.

רב יוסף: רב יוסף מבין את שאלת הגמרא אחרת הוא מבין שהשאלה היא, כנגד מה צריך שני תבשילים?

ועונה: (קרן פסח וקרן חגיגה שמקריבים בי"ד ניסן) כלומר הוא אומר שצריך שני תבשילין זכר לקרן פסח וחגיגה שהיו במקדש.

רבינא: דעת רבינא בגמרא היא שיוצאים ידי חובת שני תבשילים גם ב **"גרמא ובישולא"** (תבשיל בשר ברוטב) שנחשב שני תבשילים למרות שהוא תבשיל אחד.

דעת רבינא מובנת בשתי דרכים:

רבינא מבין את שאלת הגמרא כרב יוסף, אלא שחידושו הוא, שמספיק תבשיל בשר עם רוטב שלכאורה זה תבשיל אחד, כדי שיצא ידי חובת שני תבשילי בשר.

או שרבינא מבין את השאלה כרב הונא, אך מקל ממנו ואומר שגם תבשיל אחד שיש בו גם רוטב וגם בשר נחשב שני תבשילין (מאחר שגרמא ובישולא הוא תבשיל אחד ממש).

ומכך שסובר שתבשיל בשר ברוטב נחשב כשני תבשילים, אז ברור שהוא סובר שדג וביצה שעליו, תבשיל סלק ותבשיל אורז ושני מיני בשר מספיקים לשני תבשילים.

שיטת חכמי אשכנז בפסיקת ההלכה

ומחלוקתם

רובם המוחלט של חכמי אשכנז הראשונים פסקו כרב יוסף. אך נחלקו רוב הפוסקים האשכנזים ברמת דמיון שני התבשילים לקרן פסח וחגיגת י"ד.

ההסבה היא איך שאני חווה את החירות בדורי.

הרמ"א אמר את זה בצורה הכי קיצונית שיש, ואמר שנשים בכלל לא צריכות הסבה גם אם הן חשובות, ומסתמך על דברי הראב"ה, שאומר שבזמן הזה לא מסבים.

פרקדן / הסיבת ימין: בגמרא נאמר: **"פרקדן לא שמה הסבה הסיבה ימין לא שמה הסבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה"**, התוס' מסתמך על החלק האחרון של האמירה, ואומר שהסיבה שפרקדן והסיבת ימין לא נחשבות הסבה, היא בגלל **"דאין דרך לאכול בענין זה"**. כלומר, לא מסבים ככה בגלל שזה לא דרך אכילה, ואם נבוא לידי מצב שבו דרך בני אדם לאכול פרקדן, אז יהיה מותר להסב ככה.

פרק ג

לסיכום, חשוב לנו להגיד, שבעבודה הבאנו את המחלוקות בין השיטות ואת הנפקא מינות מהן, ולכאורה נראה שהשיטות רחוקות זו מזו, אבל האמת היא ששתי השיטות נובעות מכך שביציאת מצרים בני ישראל הסבה וחוו חירות. המחלוקת ביניהם היא היכן לשים את הדגש, האם שמים אותו על כך שבני ישראל **הסבו** דרך חירות ולכן גם היום ובכל דור נצטרך להסב, או שבני ישראל **הסבו דרך חירות** ולכן בכל דור נצטרך להסב בדרך החירות **שלנו**.

סוגיית שני תבשילין || יונתן

ברגמן ואיתן שוורץ

דרך המחלוקות השונות לפסיקת ההלכה

והצגת הסוגיא בפשט

המשנה עוסקת בעניין התנהלות הסדר. הגמרא שואלת כלומר, מה זה שני תבשילין? ומביאה ארבע דעות אמוראים על השאלה.

רב הונא: רב הונא מבין את שאלת **"מאי שני**

ספרד פסקו את ההלכה כרב יוסף, אך בניגוד לפוסקי אשכנז, בראשונים הספרדיים המרכזיים לא נראתה התייחסות למחלוקת דמיון שני תבשילים לקרבן פסח וחגיגת י"ד.

המנהג הרווח אל מול שיטת הראשונים באופן מפתיע, בניגוד לפסיקה ההלכתית של רוב הראשונים התפשט המנהג של בשר וביצה כהבאת שני תבשילים. מנהג זה מובא בכמה וכמה ראשונים כגון: המאירי, המגיד משנה, רבנו ירוחם, וכו'. הם אומרים: (בית הבחירה למאירי מסכת פסחים דף קיד עמוד ב): כלומר, העם נהג לעשות בשר וביצה. המנהג התפשט כל כך עד שבעל הטורים (רבי יעקב בן הרא"ש ז"ל), לא מזכיר את פסיקת הראשונים וכותב

"הבית חדש" מזכיר קושיה זו שהטור לא מתייחס לפסיקות הראשונים ומתיר שהטור פוסק כרבינא, כיוון שהוא הדעה האחרונה. הטור מבין את דעת רבינא כדעה הכי מקלה בסוגייה (ואין צורך לשני מיני בשר כרב יוסף, וגם בשר וביצה מספיק לשני תבשילים).

אבל עדיין קשה, למה הפסיקה מתעלמת מכל דעות הראשונים ולא מחמירה כמוהם? הבית חדש עונה על השאלה, ומתיר שכנראה ראשונים אלו פוסקים כרבינא, לפי השיטה שמצריכה בשר דווקא בתבשיל. אך סוברים שמבחינת הדין, הביצה יכולה להוות תחליף לרוטב (שהרי גם הרוטב הוא אינו בשר) ולכן הם אומרים שגם דג וביצה או בשר וביצה זה גם מסתדר עם דעת רבינא. הכלבו כותב שהמנהג של שהשני תבשילים הם בשר וביצה מופיעה בירושלמי. אמנם, ירושלמי הזה לא מופיע לפנינו.

פסיקת ההלכה

השולחן ערוך כותב בעניין "שני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ונהגו בבשר וביצה" (אורח חיים הלכות פסח תעג

דעה אחת המופיעה בראשונים רבים, כגון: רא"ש, דעה ראשונה במרדכי, מהר"י מקורבי"ל, מהר"י מאורלינ"ש וכו', היא (רא"ש מסכת פסחים פרק י):

"כשחל פסח להיות באחד בשבת שלא יביא כי אם תבשיל אחד. דאין חגיגה בא עם הפסח דאינה דוחה את השבת דלא כתיב בה במועדו ואם יביאנה בע"ש תיפסל בלינה במוצאי שבת הלכך לא יביא תבשיל שני לחגיגה משום מהרה יבנה בית המקדש ויאמר אשתקד מי לא הביאנו זכר לחגיגה אע"פ שחל להיות ארבעה עשר בשבת השתא נמי נביא חגיגה בשבת"

כלומר ששני תבשילים באים כנגד קרבן פסח וחגיגת י"ד (כדוגמת תפילה כנגד קורבנות) וצריך לעשות את השני תבשילין בדיוק כמו שעשו את קרבן החגיגה.

לעומת זאת, הדעה השנייה בראשונים כגון: ר"י, רבנו פרץ, דעת המרדכי וכו', סוברת שהתבשילין הינם **זכר בעלמא** – ומהווים רק תזכיר לקורבנות פסח וחגיגת י"ד.

הנפקא מינה בין שתי הדעות היא בזמן שי"ד ניסן יוצא בשבת: הנוקטים בדעה הראשונה יגישו בסדר רק תבשיל אחד כנגד קרבן פסח כי לרוב הדעות חגיגת י"ד לא קרבה בשבת ובגלל שזה ממש כנגד הפסח והחגיגה אז יש לשני תבשילין את אותם דינים, של הפסח והחגיגה (למעט מהר"י מקורבי"ל, ומהר"י מאורלינ"ש הסוברים שחגיגת י"ד קרבה בשבת).

אך הנוקטים בדעה השנייה יגישו שני תבשילים גם אם י"ד יוצא בשבת בגלל שהם סוברים שאין להם את אותם דינים של הקורבנות אלא הם רק לזכרם. ואדרבה, רבים מהנוקטים בדעה השנייה סוברים שהגשת תבשיל אחד בלבד מראה שהתבשילים נחשבים כקורבנות ממש (שהרי דיני הקורבן נוהגים בתבשיל). ודבר זה אסור בעת שמקדשנו חרב.

שיטת פוסקי ספרד בסוגיה

כמו חכמי אשכנז, הרוב המוחלט של פוסקי

ורחץ

מביאים לבעל הבית מים ונוטל ידיו, ואינו מברך.

(ד.)

המשנה ברורה כותב שממנהג בשר וביצה יש ק"ו למקרה של שני מיני בשר. ששני תבשילי בשר בוודאי נחשבים שני תבשילין.

ההבדל בין האשה לבן בדין

ההסיבה || אסף אלבום ושלמה

נורי

בפסחים (קח, א) הגמרא דנה בסוגיית הפטורים ממצוות ההסיבה בליל הסדר. אנו בחרנו לדון בהבדל בין "בן אצל אביו" לבין "אשה אצל בעלה":

"אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, בן אצל אביו בעי הסיבה"

על פי הגמרא אשה שיושבת בליל הסדר על שולחן בעלה לא צריכה להסב אלא אם כן היא אשה חשובה, לעומת זאת בן שיושב בליל הסדר על שולחן אביו חייב בהסיבה. נשאלת השאלה מדוע יש שוני בחיוב בין אשה לבין בן, הלוא לכאורה זה צריך להיות הפוך כיון שהבן מחויב במצוות כיבוד אב ואין האשה חייבת במצוות כיבוד בעל? הרשב"ם נותן שתי הסברים לכך שאשה לא מסיבה על שולחן בעלה, הראשונה מתייחסת לייחס בין הבעל לאשה ולכן מפני שהאישה כפופה לבעלה ומתיירת ממנו היא לא מסיבה. לגבי בן, מפרש הרשב"ם שהוא לא כפוף כל כך ולכן מסב.

ניתן למצוא תשובה ברורה יותר לגבי הבן בדברי הראשונים שנביא לקמן:

המאירי מפרש - "בן אצל אביו צריך הסבה שאע"פ שהוא בעול יראה מ"מ אף האב נח לו בכך ומוחל על כבודו" - יוצא אם כן

מדברי המאירי שאף על פי שהבן כפוף ומתיירא מאביו (אולי כמו אשה) האב מוחל על כבודו ונח לו בכך שהבן מסב. לגבי הדין באשה מביאים הרבינו מנוח ור"י מנרבונוא פירוש מעניין - אשה רגילה הכוונה לאשה שטרודה בהגשת המאכלים ובהכנתם ולכן היא לא מסיבה. רבינו מנוח מוסיף שהיא פטורה מהסיבה כמו שהיא פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא.

ה'מרדכי' מביא סברא מעניינת שמחייבת את הנשים היום בהסיבה - "דכולהו נשים דידן חשובות ניהו וצריכות הסיבה" - כיון שכל הנשים היום נחשבות כ'חשובות' הם מחויבות בהסיבה, לדין זה מצטרף הרא"מ מלונדריש שכותב - "צריך הסיבת שמאל דרך חירות אחד איש ואחד אשה".

על פי מה שכתבנו יוצא שניתן להשיב על השאלה בכמה אופנים א. אשה כפופה לבעלה יותר מאשר הבן, שהאב מוחל לבנו. ב. אשה עסוקה במהלך הסדר ולכן לא מחויבת בהסיבה. ג. באמת נשים היום חייבות בהסיבה.

דבר שטיבולו במשקה || בעז

היימן ודביר גרשוני

פסחים קטו. - "אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידיים" (אין מחלוקת בדבר) ומובן בפשטות בהמשך הגמרא שהכפרס צריך נטילת ידיים מאותו טעם.

מה הוא טעם נטילת הידיים?

התוס' מסביר את פירוש הקונטרס (לפי

לדבר שטיבולו במשקה?

נראה שדבר שטיבולו במשקה אין בו עניין של תרומה טמאה או נקיות ידיים אלא זה בגלל טומאה. כלומר סתם ידיים הן שניות לטומאה ומטמאות את המשקה, משקה יכול להטמא גם מ'שני לטומאה' ומשקה תמיד הופך להיות 'ראשון' מדרבנן, וכאשר המשקה נטמא מהידיים הוא מטמא את האוכל. ומוסיף התוס' **שלמרות שאין איסור לאכול טמא, אין לעשות כן ולכן צריך ליטול ידיו.** [”הא אסור לשתות ולפסול את גופו”].

מסקנת התוספות:

בעקבות הנ”ל התוס’ פוסק שלא מברכים על נטילה לדבר שטיבולו במשקה / ”ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר”א בן ערך”] כלומר מכיוון שהמקרה פה הוא לא המקרה המתואר בגמ’ בחולין אז אין פה גם מצווה לברך כפי שכתוב שם, כי פה נראה שזה יותר **מחמת זהירות** שלא להגיע לידי טומאה ולכן אין לברך. בנוסף בימינו אין בכלל דיני טומאה וטהרה **ולכן לא נוהגים כך היום.**

דעות נוספות:

המהר”ם חלאווה מביא בדיוק את הדעה ההפוכה לתוס’, שכל הנטילה גם לדבר שטיבולו במשקה הוא משום סרך תרומה כמו בגמרא בחולין [”ואע”ג דאין נט”י לפירות וכש”כ למשקין אלא משום ידי’ שניות וגזרו על המשקין להיות תחילה נגעו בה ומשום חשש טומאה ולתרומה ומשום ליתא דתרומה תקנו אף בחולין אבל לא משום מעלת המשקין נגעו בה כלל.”]

דעת ביניים מובאת במהרי”ל: שהנטילה היא בגלל סרך תרומה! אבל בכל זאת אין צריך לברך כי הברכה היא רק בזמן שהיו אוכלים תרומה בטהרה, וכך הוא כותב: ”דרש מהר”ש שאין לברך ענ”י כשנוטל ידיו קודם טיבול ראשון, דההיא נטילה אינה רק חומרא

המהרש”א זה לא רש”י ולא רשב”ם) שטעם נטילת ידיים פה הוא כמו בלחם. מקור לפירוש זה בא בעקבות הגמרא בחולין שאומרת: **”נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה”**, ולא אומרת שזה רק ללחם אלא בכללי על כל נטילת ידיים. אך התוס’ מקשה על ביאור זה ולכן יש לעשות בירור.

אז מדוע נוטלים ידיים בלחם?

עיקר הנטילה בלחם היא משום תרומה כיוון שרוב התרומה היא בלחם [או שנאכלת יחד איתו]. ויש גזרה על סתם ידיים שנעשות שניות לטומאה ומטמאות את התרומה ולכן גם תיקנו נטילת ידיים לפני אכילת לחם. הטעם שגזרו על סתם ידיים הוא או מחמת נקיות, כי גנאי לתרומה להיאכל בידיים מטונפות או מחמת חשש טומאה.

[שני הטעמים מופיעים ברש”י (שבת יד א) ד”ה ‘עסקניות הן’: ונוגעין בבשרו ובמקום טנופת וגנאי לתרומה בכך ונמאס לאוכלין כשנוגע בה בידיים מסואבות. ורבותינו מפרשים חיישינן שמא נגעו בטומאה, וקשיא לי אם כן נחוש שמא נגע באב הטומאה ונמצא ראשון ויטמאנה, ועוד מאי שנא ידיים לחודייהו בכל גופו נגזרו לפסול תרומה שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא כל גופו ועוד לא תסגי להו בנטילה אלא בטבילה:]

ועל מנת שהכהנים יזהרו בזה תיקנו זאת על כל עם ישראל. מוסיף המשנה ברורה (קנח,א):

וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בהמ”ק ב”ב לאכול בטהרה.

* טעם נוסף שמופיע בתוספות במסכת חולין (שם) ומופיע במשנה ברורה הוא שהנטילה על הלחם היא משום קדושה ונקיות (וא”ת והלא משום סרך תרומה תקנוה וא”כ מאי ועוד וי”ל דתקנו משום נקיות).

אז האם יש קשר בין נטילת ידיים ללחם לבין

שטיבלו במשקה ברור לחלוטין מדוע נוטלים ידיים לכרפס.

ולא לה שלא מקפידים ליטול ידיים במשך השנה, למה הם נוטלים לכרפס?

יש אחרונים שהצדיקו את מנהגם של אנשים אלו. המשנה ברורה (שער הצינון) כותב בשם החק יעקב שגם אלו שאינם מקפידים על נטילה זו בכל השנה צריכים ליטול כעת ידיים כדי שהתינוקות ישאלו מה נשתנה (כך כתב גם החי אדם).

הנצי"ב מציע הסבר אחר ומעניין יותר – שמשום שבליל הסדר אנו מנסים לנהוג כאילו בית המקדש קיים ולחקות את סדר הפסח שהיה בזמן הבית, ששם היו מקפידים מאוד על דיני טומאה וטהרה.

ולפי דברו של הנצי"ב אפשר להבין מדוע אנחנו נוטלים ידיים על הכרפס למרות שהוא נאכל **פחות מכזית** שזה סותר את דברי המשנה ברורה שכתב שפשוט שאין בכלל צורך ליטול בפחות מכזית (אז למה נוטלים?) – לפי טעמו של הנצי"ב נוטלים בגלל שהנטילה היא רק זכר לנטילה שבזמן המקדש (ששם היו מקפידים מאוד בעניין). נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה בזמן הזה: כיום אנחנו רואים שהרבה לא נוהגים ליטול לפני דבר שטיבולו במשקה למרות שהשו"ע והמשנ"ב פסקו הפוך, לכן כותב לנו בעל הפניני הלכה: *וכתבו כמה פוסקים שיש להם על מה לסמוך, הואיל ויסוד נטילת ידיים מדברי חכמים. וכמו בכל ספק שבדברי חכמים, כך גם בדיון זה, ההלכה כדברי המיקל.*

ומוסיף שם שיש שכתבו שבדבר שטיבולו במשקה מבושל אין צורך בנטילת ידיים, ולכן באמת צריך להקפיד יותר גם בזמנינו על משקה לא מבושל, ולדוגמה חובה לנגב תפוח אחרי ששוטפים אותו כדי שלא יהיה דבר שטיבולו במשקה במים לא מבושלים.

בעלמא משום סרך תרומה, ולדידן האידנא אין שייך. ומה שכתוב בסדרים ברכת ענ"י בנטילה זו, היינו לפי המנהג שבימים קדמונים שהיו אוכלין תרומה דבעי נטילה. [מהר"ש לא הצריך את המסובין ליטול ידיהם לאכילת ירקות, אכן מהר"י סג"ל כל פעם שנטל אמר אל הבחורים – המסובים שם – ליטול].

דעת הרמב"ם:

לעומת התוס' פוסק הרמב"ם בהלכות ברכות פרק ו' בדיוק הפוך, לא רק שהוא מחייב נטילת ידיים הוא מחייב גם לברך על נטילה זו. בהלכה א נכתב:

"... וכן כל דבר שטיבולו במשקין צריך נטילת ידיים תחילה". ובהלכה ב': כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים שזו מצות חכמים..."

פסיקת השולחן ערוך והמשנה ברורה:

השולחן ערוך פוסק (והרמ"א לא חולק עליו):

אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין ... ולא נתנגב ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה צריך נטילה בלא ברכה.

מסביר המשנה ברורה: שחושש לדעת התוס' ואין צורך בלברך על נטילת ידיים משום שכולנו בכל מקרה טמאי מתיים. **המשנה ברורה מוסיף ואומר** שאמנם יש מי שמקל בדבר אבל למרות שלא מברכים אסור להקל בזה וצריך להקפיד כמו בדיני נטילה ידיים בשביל פת שהרבה מהאחרונים הקפידו. לעומתו **ערוך השולחן פוסק** כדעת התוס' והראשונים שאין צריך נטילה ואומר:

"ומטעם זה מקילים האידנא בזה."

[גם למי שמחמיר אומר שהמשנה ברורה שאפשר להקל במקרה שהמאכל הוא פחות מכזית או בדבר שאין דרכו לטבול או להיות עליו משקה].

נטילת ידיים לכרפס:

לדעה הסוברת שצריך ליטול ידיים לדבר

ברכס

נוטל מן הכרפס פחות מכזית, טובלו במי מלח או בחומץ ומברך (מתכון לפטור בברכה זו גם את המרור).

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הָאֲדָמָה

מה אוכלים לטיבול ראשון? ||

יאיר פישלר

בשנה שעברה התארחתי אצל קרובי משפחה שאכלו בטיבול הראשון תותים בקצפת. הנושא עניין אותי ובחתי לכתוב עליו את המאמר. דין זה מתחלק לשני חלקים: הירק הנטבל ומה שמטבילים בו. נעסוק בהם בנפרד. הנטבל

ההגבלה העיקרית היא שהירק אותו מטבילין יהיה ירק שברכתו בורא פרי האדמה וכלשון הרמב"ם *"מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל"* (ח"מ ח' ב') וכן בטור ובשו"ע. אמנם האחרונים הוסיפו שעדיף שלא יוכל לצאת בירק זה ידי חובת מרור.

לכאורה התות עומד בכל ההגדרות הנ"ל ואולם ראיתי שלושה טעמים לאסור את הטבלתו: אין כאן משום שינוי שרגילים לאוכלו לפני הסעודה, לא גורם לתאוות אכילה (רצון לאכול) והשלישי – בכל הראשונים והאחרונים כתוב ירק וזה אינו ירק. עתה נטפל בכל אחד מהטעמים ונוכיח שאין בהם בעיה:

א. אין כאן משום שינוי שאמורים לעשות כדי שהילדים ישאלו בגלל שאנו כבר רגילים לאוכלו לפני הסעודה – לאחר סקר שכלל 15 משתתפים אקראיים מבית מדרש, רק תלמיד אחד שמע על מי שנוהג לטבל תותים בקצפת בשביל הכרפס, ואדרבא יש בזה משום שינוי בגלל שרוב האנשים אינם עושים כך. ב. לא גורם לתאוות אכילה (לרצון לאכול) – טעם זה לטיבול ראשון אינו מופיע בתלמוד ונראה לי שאין בו חיוב. מלבד זאת, כל ענינו של טעם זה הוא להראות בן חורין ובימינו אין דרך חרות בתפוח אדמה יותר מבתות.

ג. בכל הראשונים והאחרונים כתוב ירק וזה אינו ירק – שתי תשובות בדבר, אחת, שהראשונים והאחרונים דיברו ברוב, שרוב הדברים הכשרים לירק הם ירקות אבל לא כולם צריכים להיות ממש ירקות. והשנייה, שאין לנו גדר של ירק בשום מקום ואפשר פשוט לקרוא לתות ירק.

אמנם, במהלך הדורות הוצעו כמה ירקות כירק "המובחר ביותר" ועדיף לאכול מאחד מהם.

במה מטבילים

בעניין זה נחלקו הראשונים לכמה סיעות:

א. הטור (או"ח תע"ג) מביא בשם רב עמרם גאון שלדעת ר' אלעזר ב"ר צדוק (שהלכה כמותו) יש לטבל את כל טיבולי הלילה בחרוסת וכן דעת הרי"ף-גיאת (מובא בב"ח שם) ועוד.

ב. לעומתם לדעת הרשב"ם (פסחים קי"ד א), ר"י, רבינו יחיאל (מובא בבית יוסף שם) ועוד, אסור לטבל בחרוסת משום שאין ראוי לצאת ידי חובה במאכל לאחר שכבר אכלת ממנו. אלא שהאכילה הראשונה תהיה זו שאתה יוצא בה ידי חובה (במרור). או משום שנראה כעושה את הדבר לפני הזמן ושלא בזמן, וזה אסור כמו בועל ארוסתו בבית חמיו (או"ח ט').

ג. ההגהות-מימוניות בשם המהר"ם ותלמיד הרשב"א מסבירים בשם חלק מהראשונים בשיטה ב' שאין איסור בחרוסת, אלא הכוונה היא שאין חיוב בחרוסת ומותר בכל דבר.

ד. דעה נוספת תוספות (פסחים קי"ד א') ד"ה מטבל ב"ח (על טור או"ח תעג) ומהרי"ל בשם רבינו שמחה) מחלקת בין אכילת חזרת שאותה טובלים בחרוסת (משום קפא) לבין שאר ירקות שאותם טובלים במה שירצה.

להלכה מכריע השו"ע (או"ח תעג, ו') שעדיף לטבל בחומץ כיוון שגם לפי שיטה א' אין

ירקות.

בנוסף אליהם, יש את הרמב"ם שכותב בפירוש למשנה:

"הביאו לפניו ירקות מטבל בחזרת נו': הסדר שהוא אומר לך הוא כן מביאין לפניו השולחן ומקדש כאשר זכר ואוכל איזה ירק שנזדמן לו אחר שיטבול אותו בחרוסת ויברך עליו בפה"א וזה שאמר מטבל בחזרת להודיעך כי בפה"א יברך אפי' על חזרת שהוא מן המרורים לפי שהוא אכלו במקום ירק בתחלה אבל כשאכל מצה (וחזרת) ואח"כ חזרת מברך על אכילת מרור אם לא אכל תחלה מרור ואם אין לו אלא מרור תחלה וסוף יברך עליו תחלה בפה"א ואח"כ על אכילת מרור ואוכלו בסוף בלא ברכה."

כלומר, עקרונית לא חייבים לאכול חזרת אלא איזה ירק שהזדמן, והחידוש במשנה שאפילו על חזרת מברכים בטיבול ראשון בורא פרי האדמה למרות שהיינו צריכים לברך כאן על החזרת "על אכילת מרור". שיטה אחרת היא שיטתם של רבינו חננאל והתוספות שסוברים שמטבילים בחזרת אף לכתחילה כפשט המשנה.

הסוגיה בגמרא

נראה שאת המחלוקת בין רש"י, הרשב"ם והרמב"ם, לתוס' ור"ח ניתן לקשר לסוגיה הגמרא "מצוות צריכות כוונה".

בסוגיה זו ריש לקיש סובר שמצוות צריכות כוונה. ההוכחה לדעתו היא שאם נאמר שמצוות לא צריכות כוונה, מדוע יש טיבול שני? (סימן מרור), הרי כבר יצאנו ידי חובת מרור!?

הגמרא לומדת מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" שיש בעיה לאכול מרור לפני אכילת מצה, ולכן במקרה שלנו ריש לקיש יאמר שמטבילים בחזרת, משום שזה לא משנה אם אכלתי חזרת לפני סימן "מרור", הרי שבשביל לצאת ידי חובה, צריך להתכוון. אם התכוונתי לאכול כרפס, ולא

חיוב בחרוסת, אלא חרוסת זה רק מצווה (בית יוסף שם), ומוסיף המשנה ברורה (ס"ק נ"ד) שיכול לטבל גם ביין וממילא (לעניות דעתי) אפשר לטבל גם בקצפת.

מטבל בחזרת || נטע צור רנאל

ויוגב אזולאי

במסכת פסחים פרק י משנה ג (קיד, א) כתוב:

"הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אף על פי שאין חרוסת מצווה. רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר מצווה. ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח".

אנו רוצים להתמקד בחלק הראשון "הביאו לפניו מטבל בחזרת". משפט זה מתאר את דרך האכילה בזמן חכמים, שהייתה על ידי טיבול. בחלק זה המשנה עוסקת בסימן "כרפס".

לכאורה, יוצא מדברי המשנה שצריך לאכול בטיבול ראשון (סימן כרפס) חזרת, אז מדוע היום אנו נוהגים לאכול "שאר ירקות" למרות שבמשנה כתוב במפורש חזרת?

בנוסף על כך ישנה גרסא אחרת למשנה - "מטבל בירקות וחזרת", שינוי זה רק מבליט את העובדה שיש בעיה בלשון המשנה "מטבל בחזרת".

פתרונות

במשנה ישנן מספר שיטות. שיטה אחת - שיטת רש"י ורשב"ם, שאומרים שכוונת המשנה באומרה "מטבל בחזרת" היא לומר שלמרות שלכתחילה עדיף לטבל ב"שאר ירקות", אפשר לצאת ידי חובה גם בחזרת. הם לומדים זאת מהמשך המשנה, שם כתוב "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת..." - אם צריך להביא חזרת פעם נוספת כנראה שבפעם הראשונה לא הבאנו חזרת אלא שאר ירקות, ולכן המשפט הראשון של המשנה "מטבל בחזרת" הוא רק במקרה שאין שאר

דגמרא - שמצוות אין צריכות כוונה, ולכן לכתחילה צריך לטבל בשאר ירקות, ודברי המשנה 'מטבל בחזרת' הינם רק בדיעבד.

שורש המחלוקת בעניין מטרת סדר פסח בנוסף לכל אלו, נרצה לתת מבט אחר במשנה, ולטעון ששורש המחלוקת בין שתי הפרשנויות במשנה הוא איך הם תופסים את מטרת סדר פסח.

הגרסא של "מטבל בחזרת" (חזרת לכתחילה), סוברת שעיקר הפסח הוא מצוות "והגדת לבנך" - צריך שהילדים ישאלו ויתעניינו בסדר פסח כמה שיותר, ולכן עושים כמה שיותר 'היכרא לתינוקות' (דברים מוזרים ושונים מיום רגיל כדי שהילדים יתעניינו וישאלו). לפי הסבר זה נסביר שמטרת אכילת חזרת פעמיים היא להגדיל את ה'היכרא לתינוקות', ולכן דברי המשנה "מטבל לחזרת" לא רק שהם לכתחילה, אלא שזו הדרך הטובה ביותר, משום שאכילת חזרת גם בטיבול ראשון, יותר מוזרה מאשר לאכול פעם אחת שאר ירקות ופעם אחת חזרת. כך השינוי יותר משמעותי ויש יותר סיכוי שהילדים ישאלו. לכן, לפי כיוון זה נצטרך לטבל דווקא בחזרת בטיבול הראשון כפשט דברי המשנה.

לעומת זאת, לפי פירוש הרשב"ם למשנה שאומר ש"מטבל בחזרת" זה רק בדיעבד, ניתן לראות שעיקר מטרת פסח היא קיום ה"טקס" (ליל הסדר) שמראה כמה בני חורין אנו. מטרת הטיבול הראשון היא להראות אותנו כבני מלכים הנוהגים לטבל קודם אכילתם, ולכן אם עשירים ומלכים אוכלים ירקות בתחילת הסעודה כך גם אנו נעשה, למרות שיש פחות 'היכרא לתינוקות'.

אז מדוע היום בכל זאת אוכלים שאר ירקות? כנראה שלמרות שחשוב שישאלו הילדים ונקיים כך את מצוות "והגדת לבנך" בשלמותה, אם לא נעשה את ה"טקס" של

לצאת ידי חובת מרור - אכן לא יצאתי ידי חובת מרור, ולכן ניתן לטבל חזרת בטיבול הראשון. זהו פשר דברי ריש לקיש "אמר ריש לקיש זאת אומרת מצוות צריכות כוונה" (פסחים קיד, ב), כלומר, מכך שהמשנה אומרת שמטבלים בחזרת לכתחילה בטיבול ראשון, יוצא שמצוות צריכות כוונה.

כנגד שיטת ריש לקיש, יש את דעת 'סתמא דגמרא', שאומרת שמצוות אינן צריכות כוונה, ומטבלים במקרה שלנו פעמיים בחזרת רק כדי שהילדים יתעניינו וישאלו במהלך הסדר. אך כאשר יש שאר ירקות, אנו נאכל שאר ירקות בטיבול ראשון, מפני שאם אכלתי חזרת בטיבול ראשון, גם אם לא התכוונתי לצאת ידי חובת מרור אלא רק ידי חובת כרפס, אכילה זו נחשבת ליציאה ידי חובת מרור. כך גם ניתן לדייק מלשון הגמרא:

"הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמשמע לן דאפילו חזרת בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות."

כלומר, החידוש בדברי המשנה שאמרה "מטבל בחזרת", הוא שאף כאשר אין שאר ירקות, עושים שני טיבולים בחזרת, כדי שתהיה 'היכרא לתינוקות' (אף שיוצא ידי מרור בטיבול ראשון שהרי מצוות אינם צריכות כוונה), אך לכתחילה יש לקחת שאר ירקות.

תוספות בפירושו למשנה סובר כריש לקיש שמצוות צריכות כוונה, ואפשר אף לכתחילה לטבל טיבול ראשון בחזרת.

וכך הוא כותב (תוספות, פסחים קיד, ב):

"זאת אומרת מצות צריכות כוונה. ריש לקיש סבר דמתניתין סתמא קתני ומיירי אפילו יכול למצוא שאר ירקות אין לו לטרוח אחר שאר ירקות אלא עושה שני טיבולין במרור." כלומר, ריש לקיש סובר כפשט המשנה, שאפשר לעשות שני טיבולים במרור. הרשב"ם בפירושו למשנה מסביר כסתמא

וּחַזְזֵנוּ

מחלק את המצה האמצעית לשני חלקים, עוטף את החלק הגדול במפה ומצפינו לאפיקומן, ומחזיר את החלק הקטן לבין שתי המצות השלמות.

משנה, יוצא שבוצעים לשיטתם על שלוש מצות - שתיים שלמות ואחת פרוסה.

רב האי גאון (ר"ן על הרי"ף פסחים כה:): מציע דעה נוספת. לטענתו, דרשה זו היא רשות, ולכן, לעניין מספר המצות יוצא שלכתחילה צריך שתי מצות שלמות (לשיטתו צריך לחם משנה), אך אם הביאו פרוסה במקום שלמה, אפשר לבצוע עליה.

הראב"ן (פסחים) לא פוסק חד משמעית בעניין מספר המצות (לחם משנה) הוא מביא בעניין זה מנהגים חלוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל. מנהגים אלה משתמעים לפנים שונות בדבר חיוב לחם משנה בפסח. לכן, הוא דורש את הפסוק לעניין הברכה, ולדעתו דין הברכה אינו מושפע ממספר המצות. הראב"ן מביא מספר שיטות בעניין הברכה, ופוסק שצריך לברך "המוציא" על הפרוסה, ו"על אכילת מצה" על השלמה. זאת מכיוון שגם העני מברך על פרוסתו המוציא.

דעה נוספת שדומה בבסיסה לפסיקת הראב"ן היא שצריך לברך את שתי הברכות על הפרוסה, דעה זו מדגישה עוד יותר את חשיבות הפרוסה בליל הסדר.

פסיקת השולחן ערוך

בעניין מספר המצות, השולחן ערוך (אורח חיים תעה) פוסק כשיטת רש"י, שיש **שתי מצות שלמות ואחת פרוסה**, ובסה"כ שלוש מצות. בעניין הברכות לעומת זאת פוסק השו"ע כשיטה חדשה, שלא הובאה בראשונים אלו. הוא כותב כך: *ויקח המצות כסדר שהניחם הפרוסה בין שתי השלימות ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה*

ליל הסדר ששומר על עמוד השדרה של פסח, ליל הסדר לא יישאר לילה מיוחד כמו שהוא היום.

עני דרכו בפרוסה - הלכה

למעשה || בעז גולדשמידט ומעוז

רווה

הגמרא (פסחים קטו:): מביאה דרשות שונות לפסוק "לחם עוני". ביניהן אומרת הגמרא כך: "לחם עוני-עני כתיב -ומה עני שדרכו בפרוסה (לחם פרוס ולא שלם), אף כאן (ליל הסדר) בפרוסה". מכאן לומדים שיש לבצוע על מצה פרוסה בפסח.

הראשונים פוסקים דרשה זו אך חולקים ביניהם בפרטי דיני בציעת המצה בפסח, על כמה מצות בוצעים, וכן בדין הברכות שמברכים על כל מצה (על איזו מצה "המוציא" ועל איזו "על אכילת מצה").

הרי"ף (פסחים כה:): לומד את הדרשה רק לעניין מספר המצות. לטענתו, אמור להיות לחם משנה בפסח, אך הדרשה גורעת חצי פרוסה מאחת המצות, כך שיוצא שלוקחים רק מצה וחצי. הרי"ף לא מדבר על נושא הברכות, כי מבחינתו, הדרשה לא מלמדת אותנו לעניין זה, אלא לעניין מספר המצות בלבד.

לעומתו טוען רש"י (פסחים קטז:). (וכן הרשב"ם ועוד ראשונים) שבפסח צריך בנוסף לפרוסה, שני לחמים שלמים, כמו בשבת, ואין להחסיר מהם. לעניין הברכות - צריך לברך "על אכילת מצה" על הפרוסה כי הלימוד מהפסוק מוכיח שזה העיקר. מאחר ואנו צריכים פרוסה לברך עליה וגם לחם

מגיד

מגביה את הקערה עם המצות, ומראה בידו על המצה הפרוסה שבין שתי השלמות ומתחיל לומר את

חבילות) לכן, כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, פסק השו"ע, שיאחזם בידו ויברך את שתי הברכות על כולם. בסופו של דבר, ניתן לראות שמדרשה פשוטה ונורמלית על עני, אפשר להוציא דיון הלכתי ארוך, שמשפיע על הפרטים הקטנים בסדר שלנו.

ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהן ביחד. כלומר שיש לקחת את כל המצות ביחד ולברך עליהן את שתי הברכות. נימוק לכך מביא ערוך השולחן, כיון שבטור מובאות שתי דעות לסדר הברכות - "על אכילת מצה" על הפרוסה, ו"המוציא" על השלמה, והדעה ההפוכה (בכל מקרה לא יברכו שתי ברכות על אותה מצה - כדעת הר"ן - מפני שאין עושים מצוות חבילות

מבנה המגיד || אוריה קורן ונריה רזנבלום

החלק העיקרי של ליל הסדר הוא אמירת המגיד, בה אנו מקיימים את מצוות "והגדת לבנך". בדרך כלל אמירת המגיד אורכת זמן, ואנו מתעכבים על כל פרט ופרט, אך כמה פעמים יצא לנו להתבונן במגיד בצורה כוללת, על חלקיו השונים? מהו המהלך אותו אנו עוברים בזמן אמירת המגיד? בהסתכלות שטחית נראה שיש בהגדה צירוף של קטעים שהמבנה המשותף היחיד שלהם הוא שהם קשורים לפסח ויציאת מצרים, ללא קשר ומבנה המחבר את כולם ליחידה אחת המכוונת למטרה מסוימת. אך אם נעמיק נגלה שחלקי ההגדה אכן מסודרים בצורה מסוימת ומכוונת.

המגיד במשניות

לפני שנתחיל לעיין בהגדה, נסכם בקצרה את היסודות הבסיסיים המופיעים במשנה (פסחים י, ד-ו). מהמשנה ברור שיש למגיד מסגרת - המגיד נפתח בשאלות ומסתיים בהלל והודאה. אנו פותחים בשאלות כדי ליצור זיקה וחיבור לדברים שנאמר במגיד, הדברים שנאמרים בתור תשובה לשאלות שמסקרנות אותנו נקלטים בלב יותר מדברים שנאמרים סתם דרך סיפור. המטרה שלנו בסדר היא להתחבר, להרגיש כאילו יצאנו ממצרים, ומתוך כך לומר הלל ושירה לקב"ה. לכן, בנוסף לשאלת שאלות, המשנה אומרת שעלינו ללמד את הילד כפי רמתו, כך שיוכל להתחבר ולומר הלל. בין השאלות וההלל נמצא הסיפור עצמו. המשנה קובעת שהסיפור צריך להתבצע על ידי דרישת פרשיית "ארמי אובד אבי", ורבן גמליאל מוסיף שיש לבאר את עניין הפסח, המצה והמרור; אחרת לא יוצאים ידי חובה. עוד מבואר במשנה, שהסיפור צריך להיות

בצורה של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". האמוראים נחלקו בביאור משמעות משפט זה (פסחים קטו א). לדעת רב ה'גנות' היא "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" וה'שבח' - "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". לדעת שמואל הגנות והשבח הם: "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה'". ניתן לומר שהמחלוקת ביניהם היא האם אנו מזכירים את הגאולה ממצרים עצמה שהתרחשה בטו ניסן (שמואל), או שאנו מספרים על מהלך כולל וגבוה יותר של קירוב עם ישראל למקום, למרות שאינו קשור בהכרח דווקא לליל הסדר (רב). על מחלוקת זו כותב הר"ח (שם): "והאידנא עבדינן כתרווייהו" (ועכשיו אנו עושים כשניהם). במחלוקת זו אנו פוסקים כשני הצדדים, ואומרים את ההגדה גם לפי רב וגם לפי שמואל.

נוסח ההגדה שלפנינו

עתה נתבונן בנוסח ההגדה שלפנינו, שהתקבע בתקופת הגאונים, ונגלה מהו הסדר שבלייל הסדר, איך המבנה שהציגה המשנה והקטעים שנוספו במהלך הדורות מתחברים להגדה אחת ולמהלך אחד. במאמר נציג שלוש שיטות שונות שכל אחת מהן שופכת אור חדש על הסדר של ההגדה. מומלץ לקרוא מאמר זה תוך עיון בנוסח ההגדה עצמה.

מהלך אחד, שני שלבים

שיבולי הלקט על ההגדה כותב שבתחילה אנו עונים לבן על שאלתו האחרונה - מדוע אנחנו מסובים? מדוע אנחנו מתנהגים כבני חורין? שהיא השאלה המרכזית והמהותית ביותר. התשובה לשאלה הזו היא שעבדים היינו וה' הוציאנו, כדברי שמואל. לאחר מכן אנו מסבירים לבן מדוע אנו בימינו צריכים לזכור את מה שקרה לפני דורות רבים ("ואלו לא הוציא...הרי אנו...משועבדים"),

אכילת הפסח, והיום אנו אומרים רק את התשובה זכר למה שהיינו אומרים בזמן שבת המקדש היה קיים. אנו מתעלמים משאלת "מטבילין" משום שאין לה תשובה מהותית, הסיבה שאנו מטבילין היא כדי לעורר את הבנים לשאול, ותו לא).

לאחר שענינו לבן, סיפרנו את סיפור יציאת מצרים ובארנו את המצוות שאנו מקיימים בלילה זה זכר לאותה יציאה, אנו מתפנים לומר שאנחנו כאילו יצאנו בעצמנו ממצרים, ולכן עלינו לומר הלל.

על פי שיבולי הלקט, אנו פותחים את דברינו בשאלות הבן, ממשיכים עם תשובה לשאלה המרכזית של הבן, שמשמעותה היא – "מדוע אנחנו מתנהגים כבני חורין?". בתחילה אנו עונים את התשובה של שמואל, ואחר כך מרחיבים את דברינו כדעת רב. בסוף המגיד אנו עונים על שאר שאלות הבן ואז נפנים לומר הלל, ממש כמו המהלך של המשנה.

קדש ורחץ, כרפס, יחץ, מגיד, מגיד, מגיד, מגיד

בעוד ששיבולי הלקט יוצר מהמגיד מהלך אחד שכולו תשובה לשאלות הבן, וכולל בתוכו את דעות שמואל ורב גם יחד, הרב יוסף צבי רימון בהגדתו "שירת מרים" טוען שהמגיד מחולק לארבעה חלקים. כל חלק מהמגיד פותח בשאלה או סדרת שאלות, ממשיך בסיפור יציאת מצרים ומסיים בהודאה ושבח לקב"ה. המהלך שהציגה המשנה של: שאלה, סיפור והלל מתרחש ארבע פעמים במהלך אמירת המגיד.

החלק הראשון מתחיל בשאלות מה נשתנה, עובר לסיפור "עבדים היינו" ומסיים בשבח: "ברוך המקום וכו' " (על פי הרב רימון משפט זה הוא הודאה ולא כברכת התורה כמו שכתב שיבולי הלקט). זוהי ההגדה לפי שמואל, בחלק הזה אנו מספרים את סיפור יציאת מצרים בצורה סיפורית ומתמקדים בגאולה הפיזית שהתרחשה בטו בניסן.

אנחנו מוסיפים ואומרים שבנוסף למנהגים שאנו מקיימים בלילה זה כדי להיראות כבני חורין, אנו מחויבים גם לספר את סיפור יציאת מצרים, ומביאים דוגמה מחכמי ישראל שעסקו בסיפור יציאת מצרים כל הלילה. בהביאנו את דברי ר' אלעזר בן עזריה אנחנו אף מגלים לבן שיש לנו מצווה לזכור את יציאת מצרים כל יום ולילה, לא רק בליל הסדר. אחר כך אנו מבארים את צורת הסיפור, שצריכה להיות מותאמת לכל בן (ארבעת הבנים), אך לפני שנדרוש זאת מהפסוקים אנו אומרים משפט שהוא כעין ברכת התורה: "ברוך המקום וכו'".

לאחר שענינו לבן על שאלתו, הכרזנו שאנו צריכים לספר ביציאת מצרים ובארנו כיצד עלינו לעשות זאת, אנו מתחילים לספר את הסיפור. אנו מרחיבים את הסיפור מעבר לסיפור השעבוד ויציאת מצרים עצמה שהתרחשה בטו בניסן. הסיפור החל עוד קודם, בזמן אברהם, וכשאבותינו עבדו עבודה זרה, כמו שאמר רב. הירידה למצרים תוכננה מראש וגם אברהם ידע את התכנית, זאת אנו מגלים בזכרנו את ברית בין הבתרים. יש כאן מהלך אלוקי שמתחיל עוד מבחירת אברהם, דרך יעקב שארמי ניסה לאבדו, ממשיך לירידת מצרים, כמפורט בדרשת פרשיית "ארמי אובד אבי", אותה אנו דורשים כמו שכתבה המשנה, עד ליציאת מצרים ופירוט עשרת המכות ומנינם. אך המהלך לא נגמר בזה, אף שאנו היינו מסתפקים ביציאה מארץ מצרים, הקב"ה גם נתן לנו את התורה, הביאנו לארץ ישראל ובנה לנו את בית הבחירה, כפי שאנו אומרים ב"דיינו". רק אז הסתיים התהליך אותו עברו עם ישראל שהיו עובדי עבודה זרה, וקרב אותם הקב"ה לעבודתו.

לאחר הסיפור אנו פונים לדברי רבן גמליאל וחוזרים לעסוק במצוות החג, כדי לענות לבן על שאר שאלותיו. למה אנו אוכלים פסח, מצה ומרור? משום ש... וכו'. (כשבית המקדש היה קיים הבן היה שואל גם על

המגיד לארבעה חלקים, אך כולם מתחברים למהלך אחד של שאלה, סיפור והלל.

אנו פותחים את המגיד בהלכות סיפור וזכירת יציאת מצרים. לאחר שדנו במצוות אנו מכריזים "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", באמצעות המצוות נעשינו לעם הנבחר. אנו מוסיפים שלא נבחרנו בזכות מעשינו, אלא הקב"ה הוא שקרבנו, אף בלא שנהיה ראויים לכך.

עד כאן דיברנו על הגאולה הרוחנית וקדושת עם ישראל, כדברי רב. עתה אנו עוברים לספר את הסיפור של יציאת מצרים הגשמית, כדברי שמואל. אנו פותחים ב"ברוך שומר הבטחתו", ממשיכים בדרשת "ארמי אובד אבי" והירידה למצרים עד עשרת המכות. (הרב סולוביצ'יק כותב שבהגדת הרמב"ם לא מופיע "דיינו", ולכן הוא מתעלם מחלק זה).

לאחר מכן אנחנו מצטטים את דברי רבן גמליאל: "כל שלא אמר וכו'". בדברי רבן גמליאל מאוחדים שני הרעיונות: מצד אחד הלכות הפסח, כלומר, קיום המצוות מתוך הבחירה של הקב"ה בעם ישראל, כדברי רב, ומצד שני סיפור היציאה ממצרים על פי משמעותן הסמלית של המצוות, כדברי שמואל.

בסוף המגיד אנו אומרים את ההלל כשבח והודאה לבורא עולם גם על הגאולה הרוחנית והבחירה בעם ישראל וגם על הגאולה הפיזית והיציאה לחירות.

צידה לדרך

ראינו שלוש שיטות בעניין המבנה של המגיד: **שיבולי הלקט** הדגיש את ההתייחסות לשאלות הבן והחלוקה בין שאלת ה"מסובין", שממנה אנו מגיעים לסיפור יציאת מצרים, ובין שאר השאלות העוסקות במנהגי ליל הסדר, עליהן אנו עונים בסוף, בעזרת דברי רבן גמליאל.

את החלק השני אנו מתחילים בשאלות ארבעת הבנים. אנו ממשיכים בסיפור "מתחילה עובדי עבודה זרה" ומסיימים בשבח: "ברוך שומר הבטחתו וכו'". השאלות בחלק זה הן רוחניות: "מה העבודה?" "מה העדות?", שלא כמו שאלות מה נשתנה שהן שאלות חומריות "אנו אוכלין", "אנו מסובין". וכך גם התשובה, שאף שהיא בדרך סיפורית כחלק הקודם, היא מתמקדת בגאולה הרוחנית ולא בגאולה החומרית. זוהי ההגדה על פי רב.

בחלק השלישי אנו פותחים בשאלת "מה ביקש לבן?", עונים על השאלה על ידי דרישת הפסוקים של פרשיית "ארמי אובד אבי" (ועוד דרשות על עשרת המכות) ומשבחים ומודים באמירת "כמה מעלות טובות למקום". זוהי הגדת "סתם משנה" – *"ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה"* (פסחים י, ד). בחלק זה אנו מספרים את הסיפור בצורה של דרשה מהפסוקים.

החלק הרביעי הוא הגדת רבן גמליאל. בחלק זה אנו מספרים את הסיפור דרך המחשה, על ידי המאכלים הנמצאים על השולחן. אנו שואלים "פסח... על שום מה?", "מצה... על שום מה?" ו"מרור... על שום מה?" ומבארים בצורה מפורטת את הסיבה לאכילת כל מאכל ומאכל. את חלק זה ואת ההגדה בכלל אנו מסיימים באמירת שבח והלל לקב"ה על שהוציאנו ממצרים.

אנו מתאימים את סיפור יציאת מצרים לבנים השונים: ישנם בנים שמעדיפים לשמוע סיפור, גשמי או רוחני, יש בנים שאוהבים דרשות ויש בנים שצריכים המחשה ויזואלית. כך כולם חווים את ליל הסדר בצורה הטובה ביותר ויכולים להתרומם למדרגת "כאילו הוא עצמו יצא ממצרים" ומתוך כך להגיע למטרת הלילה הזה – לומר הלל והודאה לקב"ה.

רוח וחומר ומה שביניהם

הרב יוסף דוב סולוביצ'יק מחלק גם הוא את

הָא לְחֶמֶא עֲנִיא

דִּי אָכְלוּ אֲבִהֶתְנָא בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם.
כָּל-דְּכָפִין יִיתִי וְיִכּוֹל, כָּל-דְּצָרִיךְ יִיתִי וְיִפְסַח.
הַשְׁתָּא הָכָא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאַרְעָא דְּיִשְׂרָאֵל.

והנפלאות שסובבים אותנו.
עכשיו, לאחר שלמדנו והבנו את התהליך
אותו אנו עוברים בליל הסדר, נוכל לשים לב
למהלך זה ולצמוח ממנו. נוכל להבחין כיצד
אנו מתאימים את ההגדה לכל ילד, איזה
סיפור אנחנו מספרים: רוחני, גשמי או
שניהם יחד. במהלך אמירת המגיד כדאי
לעצור שנייה ולחשוב באיזה קטע אני
נמצא, מהי התנועה הנפשית שצריכה
להתרחש אצלי עכשיו.
שנזכה שיהיה לילה מרומם ומשמעותי לנו
ולכל בית ישראל!

במשנה בפסחים קטז, א כתוב:
בעצם, בין ההסברים יש הבדל חשוב - על
פי הסברי הריטב"א והאבודרהם, הגנות באה
כדי להעצים את השבח, אך יכולנו להסתדר
בלעדיה. לפי פירוש המהר"ל, משמעות
הסיפור משתנה אם לא מזכירים את הגנות.

בדברי הרב יוסף צבי רימון ניכרת
ההתייחסות לכל ילד וסיפור ההגדה בצורה
המתאימה ביותר לרמתו, כך שסיפור ההגדה
יוביל לאמירת הלל בפה מלא. אנו כל כך
מתאמצים להעביר לכל אחד את המסר
בצורה הכי מתאימה, עד שאנו מספרים את
סיפור יציאת מצרים ארבע פעמים! **הרב**
סולוביצ'יק מתמקד במחלוקת רב ושמואל
לגבי הגנות והשבח, כך שאנו מתחילים עם
סיפור ההגדה של רב, הגאולה הרוחנית
ובחירת עם ישראל, ממשיכים להגדה של
שמואל המתרכז בגאולה הגשמית, ובסוף
מאחדים את השיטות בדברי רבן גמליאל.
המשותף לכל השיטות הוא המבנה הבסיסי
שעוד מופיע במשנה: שאלות, סיפור והלל.
זהו המהלך שכולנו עוברים במהלך ליל
הסדר - שאלת שאלות היוצרות חיבור ביני
ובין הסיפור אותו אני הולך לספר, חיבור
שיגרום לי לראות את עצמי כאילו יצאתי
ממצרים ועל ידי כך לפרוץ בשירת הלל
והודאה לריבונו של עולם על כל הניסים

לחם עוני || טל מיזל ואלון

קורניץ

לא תאכל עליו חמץ שבִּעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו
מִצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בַחֲפָזוֹן יֵצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל
יְמֵי חַיֶּיךָ: (דברים טז, ג)

חלק א - מהו לחם עוני?

ספרי - "רבי שמעון אומר למה נקרא לחם
עוני אלא על שם עינוי שנתענו במצרים."
(ספרי ראה, קל)

גם רש"י על התורה הולך בשיטה זו "לחם
עוני: לחם שמזכיר את העוני שנתענו
במצרים." (רש"י דברים טז, ג)

לחם עוני זה, הוא זכר לעוני שהיה במצרים.
אבל מה הנפקא מינה ההלכתית של ביטוי
זה? במקורות הקדומים יש מספר דעות
בנושא:

שיטת רבי יוסי הגלילי (פסחים לו, א):

תנו רבנן: יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר
שני בירושלים - תלמוד לומר "לחם עני" -
מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל
באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי
הגלילי הגלילי

לחם עוני הוא לחם שנאכל באנינות (אוני),
ולכן לא יוצאים ידי חובה בליל הסדר במצת
מעשר שני שאותו אסור לאכול באנינות (זמן
שמתו לא קבור), כלומר אסור לחם משמח.
רבי עקיבא חולק ואומר: "מצות, מצות
ריבה", (פסחים לו, א)

"תאכל עליו מצות לחם עני" ריבה גם את
המעשר השני.

רבי עקיבא נותן פירוש אחר ללחם עוני:

"אם כן מה תלמוד לומר לחם עני - פרט
לעיסה שנלושה ביין ושמן ודבש" (פסחים
לו, א)

לחם עוני ולא "מצה עשירה" (תבינו לבד
למה).

שמואל מביא פירוש נוסף: "שמואל: לחם
עני - לחם שעונין עליו דברים הרבה"
(פסחים לו, א)

לחם עוני, לחם שעונים עליו - אומרים עליו
את ההגדה - דהיינו שהמצות צריכות להיות
על השולחן בזמן ההגדה.

דעה נוספת מופיעה בדיון אחר: "תנו רבנן:
לחם עני - פרט לחלוט ולאשישה" (פסחים
לו, ב).

לחם עני לחם פשוט ולא לחמים חשובים
(לחמים יקרים, עוגות וכדומה).

יש אומרים שאשישה זו מצה עשירה וכבר
הביאו דעה זו בעל המאור ור' יהונתן.

כ־80 דפים אחרי, הגמרא חוזרת לדון בנושא
זה ומביאה עוד שתי דעות בנושא:

"לחם עני - עני כתיב, מה עני שדרכו
בפרוסה - אף כאן בפרוסה" (פסחים קטו, ב)
שני פירושים לדבר - עני שאוסף אוכל
מאנשים מקבל גם פרוסות, (ריבב"ן) או
שהעבד שאוכל על שולחן רבו מקבל פרוסה
מרבו ולא פרוסה שלימה. (חת"ס)

"דבר אחר: מה דרכו של עני - הוא מסיק
ואשתו אופה, אף כאן נמי - הוא מסיק
ואשתו אופה." (פסחים קטז, א)

העני מסיק את התנור ואשתו מכינה את
הלחם כי לעני אין הרבה עצים, ואם יצטרכו
לחכות בין סבב לחם להבא בתור החום
יאבד. כלומר את המצות מכינים ללא הפוגה
בין השלבים כדי שלא יחמיץ.

דעה נוספת בראשונים היא דעת החזקוני -
לחם עני לחם כמו שעני מכין - לוקח קמח
מים ושם ביחד בתנור.

"לחם עני דרכו של עני כשנותנים לו מעט
קמח אין לו כלי להחם בו המים ללוש ולא
פנאי להחמיץ אלא בוללו במעט מים צוננין
וזורקו בתנור או בכירה" (חזקוני דברים)
החזקוני הולך לפי הגמרא בברכות: "האי
קובא דארעא... אמר מר בר רב אשי: אדם

שיטת רבי יוסי הגלילי היא, שלחם עוני מוסב על האדם עצמו שעליו להיות במצב של עצבות, ולכאורה אין איסור על המצות להיות "מצות משמחות" כגון מצה עשירה (ביין ודבש, כמו שבמעשר שני עליך להיות במצב של שמחה אבל אין איסור על המעשר שני גופא להיות "עצוב" – כגון מצה ורקיקים) שיטה זו מתאימה למצות מצרים, ששם המצה צריכה לגרום לך להרגיש כמו עבד, אבל לכאורה, אין מצוה על המצה עצמה להיות מצה של עבדים (מצה דלה ופשוטה כמו שעבדים אוכלים), כמובן שזה נובע מכך, (בשביל להרגיש עבד צריך לאכול לחם של עבדים) אבל זה רק התוצאה של זה. שיטת רבי עקיבא, מתאימה למצות חירות ששם המצווה היא שהמצות עצמם יהיו כמו המצות שאבותינו הכינו, מצות ולא מצה עשירה.

יש קושי בשיטת רבי יוסי הגלילי כיצד הוא הבין את זה מהפסוק? "לא תאכל עליו חמץ שבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצֹּת לַחֵם עֲנִי כִּי בְּחִפְזוֹ יֵצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:" (דברים טז, ג) הפסוק מסביר לנו מפורש מה הסיבה למצות! "כי בחיפזו יצאת מארץ מצריים" – מפורש בפסוק שהם מצות של חירות, אז כיצד רבי יוסי הגלילי אומר שהם מצות מצריים? לפי הבנה ראשונית, מדובר על זה שאבותינו לא הספיקו לאפות לחם רגיל אלא מצות שלא צריכות הטפחה. ר' יוסי הגלילי טוען שהחיפזון שמוזכר בפסוק "לא תאכל עליו..." לא מוסב על המצות שהכינו ביציאה אלא על המצות שאכלנו בחיפזון לפני יציאת מצרים "ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש ומצות על מררים יאכלוהו" (שמות יב, ח) את הפסח אוכלים עם מצות ואת הפסח אוכלים בחיפזון "ואכלתם אתו בחיפזון פסח הוא" (שמות יב יא) ומכך אפשר להסיק שאת המצות אוכלים

יוצא בהן ידי חובתו בפסח, מאי טעמא – לחם עוני קרינן ביה". (ברכות לח, א) "כובא דארעא – עושה מקום חלל בכירה, ונותן בתוכו מים וקמח, כמו שעושין באלפס" (רש"י) כלומר לחם עוני הוא "כובא דארעא" עושים חור בתנור שופכים פנימה קמח ומים וזהו ה"לחם עוני" שבו יוצאים בליל הסדר. (דעתו מוזרה, מהגמרא נראה שזה דוגמה לסוג לחם שיוצאים בו ולא הלחם היחיד). חלק ב - עיון בסוגיה,

1) עתה לאחר שפרשנו את הדעות השונות נעיין וננה להבין לעומק שתיים מהם ראינו במחלוקת בדבפסחים לו, א, שתי שיטות שיטה, האחת היא שיטת רבי יוסי הגלילי "לחם עני" – מה שנאכל באנינות, יצא זה (מעשר שני) שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי הגלילי" (פסחים לו, א). שיטת ר' עקיבא "לחם עני – פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש" (פסחים לו, א). מהו שורש המחלוקת? לשם כך נלך למקורות, יש שתי סיבות לאכילת מצה בליל הסדר.

הסיבה הראשונה – מצות חירות – זכר לחירות – כי אבותינו שיצאו ממצרים אפו מצות בגלל חוסר הזמן "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמות יב, ט). והשניה – מצות מצריים – זכר לעבדות – בציווי על פסח מצרים כתוב: "החֲדֹשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים וְרֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה... וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בַּלֵּילָה הַזֶּה עָלֵי אֵשׁ וּמִצֹּת עַל מְרִירִים יֹאכְלֻהוּ" (שמות יב). לפי הפסוקים הללו צונו על אכילת מצה במצרים כבר חצי חודש לפני! וקשה, למה מצות? הרי היה להם זמן לאפות לחם רגיל! אלא מצות אלו באו כדי לסמן את העבדות. לכן כורכים אותם עם מרור שגם הוא מסמל את העבדות – מרירות (קטע זה מבוסס על "החלבן")

את המרירות שבעבדות ולדעת רבי יוסי – לחם שנאכל בעצב, גם כאן יש עצב. שני כזיתות של אפיקומן – דעת ר' עקיבא (לא יוצא במצה עשירה) ורבנן (לא יוצא בחלוט ואשישה) הסבר: סוגי מאפים מתוקים אילו (אשישה ומצה עשירה) נאכלים בדרך כלל בסוף הארוחה (בקינוח), ובמקומם אוכלים את האפיקומן (שהוא גם נאכל בסוף בקינוח).

לחם עוני || רפאל אוליאל

ואלקנה כהנא

בגמרא (פסחים, קטו, ב, - קטז, א) . מובאות שתי אפשרויות להבין את פירוש המושג "לחם עוני".

האפשרות הראשונה, אותה מביא שמואל, היא מלשון לחם שעונים עליו דברים הרבה, ובעצם זה אמור להזכיר את יציאת מצרים. האפשרות השנייה היא לחם עוני- מלשון עני, והגמרא במביאה שתי אפשרויות לבאר את המושג:

בדומה לעני גם בפסח, לא אוכלים כיכר שלמה אלא רק חתיכה ממנה (המצה מהאפיקומן).

או בדומה לעני שאפה מהר, גם בפסח המצה צריכה להיאפות בזריזות לפני שתחמץ.

מקור הביטוי לחם עוני מצוי לראשונה

בפרשת ראה (דברים, טז, ח) "לֹא-תֹאכֵל

עָלֶיךָ חֶמֶץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכֵל-עָלֶיךָ מִצֹּת

לֶחֶם עֲנִי: כִּי בַחֲפִזָּן, יֵצְאָתָּה מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם--

לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כֹּל

יְמֵי חַיֶּיךָ."

רש"י מסביר שלחם עוני מלשון העינוי שעברו עם ישראל במצרים. הספורנו לעומתו, אומר שני הסברים: שהיו אוכלים

בחיפזון. ועוד שכתוב בגמרא "חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו" (פסחים קט, א) "חוטפין מצה...אוכלין מהר וזה הלשון עיקר" (רש"י שם). מכאן מוכח גם שאת המצות אכלו ואוכלים בחיפזון דהיינו "כי בחיפזון" ואחר כך יצאת מארץ מצרים "מתוך החיפזון שבאכילת המצות יצאנו מארץ מצרים.

2) הקשר בין לחם עוני לחמשת הכזיתות

של ליל הסדר

ראינו בחלק הראשון שיש ששה פירוש של הגמרא ל"לחם עוני", מתוכם חמישה מדברים על מצה של ליל הסדר ואחד על מצה ככלל: ר' יוסי (פרט למעשר שני), ר' עקיבא (פרט למצה עשירה), שמואל (לחם שעונים עליו), ושנים מהפירושים של רבנן (פרט ללחם חשוב, חלוט ואשישה, פרוסה ולא שלם) – כל אלו מדברים על ליל הסדר. לעומת הפירוש השלישי של רבנן (הוא מסיק ואשתו אופה) שמדבר על מצה ככלל ולא על ליל הסדר דווקא (כל הפירושים למעלה אסורים בליל הסדר אבל מותרים לאכול בשאר ימות פסח ופירוש זה תקף לכל פסח). לטענתנו, חמישה פירושים אלה בנויים בהתאמה לחמשת כזיתות שאוכלים בליל הסדר (אחד ב'המוציא' אחד ב'על אכילת מצה' (נאכלין בידך, חובה- אחת, מנהג- שתיים) אחד ב'כורך' ושתיים ב'אפיקומן' (אחת חובה ושתיים מנהג)

שני כזיתות של המוציא ועל אכילת מצה – דעת שמואל (שעונים עליו דברים הרבה – ההגדה) ודעת רבנן (פרוסה)

הסבר: לפי שמואל – על איזה לחם אנו עונים דברים הרבה? על הלחם שבקערת הסדר, שעליו (אחרי מגיד) אומרים המוציא, ורבנן – מתי אוכלים פרוסה? ב'המוציא' (רק שם יש ענין לאכול חצי מצה ולא מצה שלימה).

כזית של כורך – דעת ר' יוסי הגלילי (לחם שנאכל בעצב ועבדות)

הסבר: שהרי אוכלים אותו עם מרור שמסמל

עני הוא מסיק ואשתו אופה - אף כאן נמי, הוא מסיק ואשתו אופה" כלומר הדמיון הוא באופן ההכנה של הלחם, שיטת חלוקת עבודה כדי שהלחם לא יחמיץ.

ניתן לומר שישנו הבדל רעיוני בין שיטתו של שמואל ושתי האפשרויות הנוספות. דעתו של שמואל מתייחסת לצד הטכני של הלחם. כלומר הלחם מגיע לאחר שאילת הקושיות ולכן תפקידו של הלחם יהיה - לחם שעונים על השאלות בזמן שהותו על השולחן.

במקביל שתי האפשרויות הנוספות מביאות חשיבות שונה לגמרי ללחם. מבחינתם הלחם משקף רעיון של עוני ומחסור.

על מנת להבין יותר לעומק את מהות לחם העוני, נחזור לפסוקים המתארים את מצווה זו.

חומש דברים (טז, ג):

"לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך."

מפשט הפסוקים, ניתן להבין שהמהות של לחם עוני, היא "למען תזכור" הכוונה שמטרתו להוביל לסיפור הגאולה באותם ימים.

רש"י על הפסוק אומר: "לחם עוני - לחם שמזכיר את העוני שניתענו במצרים".

כלומר על פי רש"י, לאכילת לחם עוני ישנה משמעות אחרת של שיעבוד ועוני גשמי, בשונה מן הפשט שמתאר גאולה וסיפור יציאת מצרים.

ספורנו: "לחם עוני - לחם שהיו אוכלים בעוני, ושלא היה להם פנאי להשהות עיסתם עד שתחמץ מפני נוגשים אצים" (ספורנו דברים פרק טז).

הספורנו, מפרש את הביטוי לחם עוני כתיאור מצב היסטורי שהתרחש, הוא לא מתייחס לעניות והקושי, אלא הוא מתאר את

בעוני שלהם, או, הסבר שני - שלא היה להם זמן לאפות אותו כיון שהמצרים עמדו עליהם.

החזקוני נצמד לגמרא ומפרש לחם עוני מלשון עני, שאין לו מספיק זמן לאפות. והרמב"ן מפרש שני פירושים: שלא היה לן זמן לאפות וצריך לזכור את המצות. או, פירוש שני - שלא יהיה מצה עשירה אלא מצה רגילה כיון שמצה עשירה זה לא לחם עוני.

נשאלת השאלה מה הנפקא מינה ההלכתית בין הפירושים?

לדעת רוב הפרשנים (חלק מהספורנו, חזקוני, חלק מהרמב"ן) אין מצווה מיוחדת, אלא רק מעין הסברה שההקשר לעוני- הוא קוצר הזמן בו יש לאפות את המצא. הרמב"ן גם מוסיף כי אין לאכול מצה עשירה.

הגמרא לעומת זאת הפכה את הפירושים ההלכתיים והציעה שלוש הלכות שניתן ללמוד, לשאול שאלות, ולענות. כלומר, שני הנפקא מינות/פירושים הם כמו עני, הראשון הוא כמו עני שאין לו אש אז הוא אופה במהירות, והשניה זה כמו עני במובן שעני לא אוכל הרבה.

פשט הגמרא:

הגמרא במסכת פסחים (קטו, ב) למטה, דנה בהגדרה המילולית של לחם עוני. הגמרא מביאה כמה וכמה אופציות.

הראשונה, בשם שמואל "לחם עוני - שעונים עליו דברים" הכוונה היא שבעצם שאלנו שאלות במה נשתנה ובעת, כשהלחם לפנינו עונים אנו עליהן.

השנייה, לחם עוני - לחם עני. הכוונה לחם שאוכלים עניים. איך אנו רואים זאת? ממשיכה הגמרא ואומרת: "מה עני דרכו בפרוסה - אף כאן בפרוסה" - כלומר, כמות הלחם שאוכלים העניים וכמות הלחם שמזכירה הגמרא שוות.

השלישית, לחם עוני - לחם עני כמו האפשרות הקודמת אלא מטעם אחר. "מה

המצב הנתון.

אם נסכם עד כאן, אנו רואים שתי גישות בהבנת המשמעות של לחם עוני. גישה אחת שראינו מפשט הפסוקים ומהספורנו היא שמדובר על מצווה כדי שיהיה זיכרון למאורעות שקרו או במילים אחרות סיפור יציאת מיצרים. גישה זו מסתדרת עם שיטתו של שמואל בגמרא שפירש "לחם שעונין עליו דברים הרבה" - כלומר, מתוך הקושיות מגיעים לתשובות המתארות את הגאולה באותו זמן.

הגישה האחרת אותה ראינו בשיטת רש"י, מסתדרת עם שיטת ה"דבר אחר" בגמרא. שיטה זו מסבירה שלחם עוני הכוונה: לחם עני, כלומר לחם זה משקף דרך עניות ואביונות. אנו רואים בגמרא שהשיטות מנסות לאורך כל הסוגיה להסביר שההכנה של המצות וההתייחסות אליהן היא בדרך עניות, זכר לקושי ולשעבוד באותם ימים. זוהי משמעות שונה לגמרי מההכנה הראשונה, המשנה לגמרי את מהות המצווה. החתם סופר על סוגייתנו:

החתם סופר מביא בדבריו את שתי השיטות שראינו, ומסביר שאכן יש באכילת מצה שני טעמים. האחד, זכר לעניות שהיו אוכלים לחם כמותו במצרים מכיוון שהיה לחם שמשביע מהר. והטעם השני, זכר לחירות שיצאו בחיפזון ונגאלו מהשעבוד.

עוד הוכחה לצד "לחם הגאולה" (לחם המשקף חירות ושמחה) היא התזמון שבו המצות (הלחם) מוגשות לשולחן דווקא אחרי מה נשתנה - כדעת שמואל: "לחם שעונין עליו דברים הרבה". מכאן נובע שמטרת הלחם היא דווקא סיפור הגאולה על ידי ענייה על השאלות.

באמת אנו רואים שבקריאת ההגדה של פסח פותחים אנו באמירת: "הא לחמא עניא" כלומר זהו לחם העוני. מפה רואים שיש שילוב: מצד אחד מדובר על לחם עניות מצד שני זה כלול בתוך סיפור הגאולה. נשארנו עם שתי גישות שונות בהבנת מהות

לחם העוני. כדי ליישב בניהן, נביא את דבריו של התוספות (פסחים קח, ב ד"ה מאי דהוה הוה): "אף על גב דהויה לחם עוני יש לאכלה דרך חירות"

מדבריו ניתן להבין שלמרות שזה נקרא לחם עוני, והוא מזכיר לנו את השעבוד, למרות זאת אוכלים אותו בדרך הסיבה שזו בעצם דרך גאולה ושמחה. המשמעות של ניגוד זה, היא שאנו מקיימים את מצוות אכילת המצה בשילוב של שתי הגישות - גם צד של גאולה וגם צד של שמחה. מתוך השעבוד של לחם העוני, אנו מגיעים להסיבה וסיפור יציאת וגאולת מיצרים. בעצם אכילת המצה היא קיום של 'משעבוד לגאולה'.

סוגיית לחם עוני || שלמה אנטופולסקי ובצלאל וידומלנסקי

בגמרא מסכת פסחים דף קטו: - קטז:

"אמר שמואל לחם עני (כתיב) לחם שעונין עליו דברים תניא נמי הכי לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר אחר לחם עני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה".

בגמרא במסכת פסחים אנחנו רואים שבפסח צריך לחם עני, העוני כתוב בכתיב חסר ללא וי"ו, "מה עני שדרכו לברך בפרוסה" כלומר לחם לא שלם, אף כאן בפסח לגבי הברכה של אכילת מצה בפרוסה כלומר שהיא לא שלמה. והגמרא בפסחים מראה שהמקור לעניין הזה הוא מהתורה, מפסוק, כלומר זה עניין חשוב. לעומת זאת אנחנו יודעים וכך גם רואים בגמרא בברכות (לט ב) - שצריך לברך בימים טובים ושבתות על שתי לחמים (מצות) שלמים (לחם משנה):

בצעין אחדא ופלגא וכד בצע מנח לה לפרוסה בגוה דשלמתא ובצע דאמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב... אמר רבי אבא: ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות. מאי טעמא - (שמות ט"ז) לחם משנה כתיב".

לדעת הרי"ף מברכין על לחם ופרוסה כלומר אחד וחצי, והסיבה לכך היא, מפני שהרי"ף סובר שאמנם בשבתות צריך שני לחמים שלמים וכך גם הדין בשאר ימים טובים, אבל בפסח יש עניין מיוחד של לחם עוני ולכן גם את הברכה מברכים על לחם ופרוסה.

דעת הרא"ש בעניין היא כזו: (פסחים י', ל) "ולא נראה דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע (אלא) על שתי ככרות שלימים דהא דדרשין לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים תדע דאם אין לו לחם עוני כי אם כזית ויאכל אותה באחרונה ויברך המוציא על מצה עשירה פשיטא דתרתיה שלימות בעינן. וה"ה נמי אם יש לו לחם עוני לאוכלו בתחלה למה לא יברך המוציא על השלימה הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות... מאותן שלש מצות יבצע השניה לשנים וישמור החציה לאפיקומן ויניח חציה בין שתי השלימות ועל הראשונה יברך המוציא ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה ואוכלן ביחד מכל אחת כזית ומן השלישית יעשה כריכה כהלל דכיון דתיקון שלש מכל חדא נעביד בה מצוה חדא והרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה כאחד".

בתחילת דבריו המובאים, מסביר הרא"ש שהפתרון ההגיוני לעניין של כמות המצות בפסח הוא לברך על מצה וחצי כמו הרי"ף. כלומר, נכון שבדרך כלל ביום טוב צריכים שני לחמים שלמים, אך בגלל פסח צריך את העניין של לחם עוני ולכן נוריד חצי מהמצה

"אמר רב פפא: הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע. מאי טעמא לחם עוני כתיב... אמר רבי אבא: ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות. מאי טעמא - (שמות ט"ז) לחם משנה כתיב".

במאמר זה ננסה לראות את היחס של הראשונים לבעיה. כלומר האם צריך לשים דגש על שני לחמים של לחם משנה ולברך על שתי מצות, ובתוספת נאכל קצת פורסת מצה. או אולי דווקא נשים דגש על לחם עוני, ואפילו את הלחם משנה נעשה על מצה וחצי (כמו רב פפא).

רש"י: אף כאן בפרוסה - לברך על אכילת מצה ושתי שלימות מיתתי, משום ברכת המוציא, דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות, ובצוע מאחת מהשלימות.

רש"י מסביר שבאמת גם בפסח עושים כשאר ימים טובים ומברכים על שני כיכרות לחם שלמים ולאחר הברכה חוצים את המצה זכר ללחם עוני (כדרך העני לחם לא שלם). כלומר לפי רש"י יותר חשוב העניין של הלחם משנה, ולכן, מברכים על 2 מצות. ואחרי זה יברך את ברכת המוציא ששם יש עניין בלחם עוני, ולכן מברך על חצי.

במקור הבא נראה את ההתייחסות של הרי"ף לעניין זה (כה ב):

"הילכך בפסח מברכין על חדא ופרוסה אבל בשאר ימים טובים בצעין על תרתין ריפאתא שלמאתא כשבת דא"ר אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות בשבת מ"ט לקטו לחם משנה כתיב ופירשו רבנן דבימים טובים נמי בעינן לבצוע על שתי ככרות כשבת דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת אלא הוה נחית בערב שבת זוגי זוגי ובימים טובים נמי לא הוה נחית אלא הוה נחית בערב ימים טובים זוגי זוגי כמו דהוה נחית בערבי שבתות הילכך בעינן למיבצע ביום טוב על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבין בשבת ובפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הילכך

מוזגים לו כוס שני, ומסלקים את הקערה, כאילו כבר אכלו כדי שיראו התינוקות וישאלו. וכאן הבן שואל.

של הברכה על המצה בליל הסדר. אפשרות של הרא"ש (ורש"י) זה להדגיש שידי מצה בפסח יוצאים אך ורק על ידי 2 מצות שלמות, כי זה חלק חשוב של היום טוב לברך על 2 מצות שלמות! ובנוסף לזה נוסף איזה חצי מצה בשביל לצאת ידי לחם עוני. אבל לפי הרי"ף אי אפשר לומר ככה, שהרי אחד העניינים העיקריים בפסח זה הלחם עוני, הפרוסה. וכך גם מברכים על המצא, לחם וחצי, לחם משנה – אבל בסגנון פסח. ומה שבעצם המהרי"ל עושה זה פשוט לצאת ידי חובת שניהם, כשמברכים "המוציא" יברך על 2 מצות וחצי בשביל לצאת ידי חובת הראש, ואחרי זה הברכה על המצה יברך על מצה וחצי וכך יצא ידי חובת הרי"ף.

כדי שיכירו התינוקות וישאלו || לביא סטולוביץ' וראם פיזם

מימרא זו בגמרא מובאת כסיבה לכך שצריך לעקור את השלחן לפני מגיד (בימינו מסלקים את הקערה לפני עורך הסדר) וכן יש עוד אמרות כאלו, לדוגמה שחוטפים את המצות ומחלקים לילדים קליות ואגוזים גם כן כדי שישאלו.

נרצה לחקור מדוע כל כך חשוב שנספר את סיפור יציאת מצרים בדרך השאלה והתשובה במקום פשוט לספר לבן מלכתחילה את כל הסיפור.

ראינו כמה דרכים להתייחס לשאלה זאת: הרב ירוחם פישל פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג בעשין עשה לג כותב:

"ומבואר דסבירא ליה דמאי דאמרין בפרק ע"פ (ערבי פסחים) חנם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו עיין שם. מדרבנן

הראשונה וכך הגענו למצה וחצי ונברך על זה. אך הרא"ש לא מוכן לקבל את העובדה שנצא ידי המוציא לחם על ידי ברכה על פחות משתי מצות שלמות, ולכן הפתרון שהרא"ש מציע זה להביא שלוש מצות, לחצות אחת לחצי לאפיקומן וחציה יניח בין שתי השלימות ועל אחת יברך המוציא ועל הפרוסה הוא מברך על אכילת מצה ומהשלישית יעשה כריכה כהלל וכך יוצא גם שיש לחם משנה וגם שהוא השתמש בכל מצה לצורך מצוה.

ולאחר שראינו כמה דעות בראשונים נעבור לפסיקת הלכה,

במשנה ברורה ראינו (סימן תעג):

"שיש בה שלש מצות – שנים בשביל לחם משנה כשאר יו"ט ואחת כדי לבצעה לשתיים חציה לקיים בה מצות אכילת מצה דלחם עוני קרייה רחמנא ומה דרכו של עני בפרוסה וחציה השני בשביל אפיקומן".

המשנה ברורה בעצם פוסקת כמו הרא"ש שצריך שלוש מצות.

גם הלבוש אורח חיים (סימן תעה) מתייחס למצה השלישית וסובר שהיא בשביל לחם משנה.

"מצה שלישית לא באה אלא מטעם לחם משנה, שתהא היא לחם משנה עם השלימה למ"ד שצריך המוציא על השלימה".

החוק יעקב(הלכות פסח תעה) שמביא את המהרי"ל מנסה למצוא פשרה בין הרא"ש לרי"ף:

"וכתב המהרי"ל וז"ל ויתפוס שלוש מצות בידו, העליונה למוציא ושלישית ללחם משנה ופרוסה על שם לחם עוני ויברך ברכת המוציא ויניח השלישית להשמט מידו ויברך על הפרוסה עם תפיסת העליונה על אכילת מצה ויברך שתי ברכות טרם ישברם".

מה שאנחנו רואים מהסוגיה זה שיש שתי אפשרויות עיקריות כיצד לראות את המצווה

שהשיג את מבוקשו.

פירוש אחר שהוא מציע הוא שעל ידי שאלה ותשובה נקבע הדבר הרבה יותר טוב בנפש הבן, בהשוואה לאם יספר לו אביו מעצמו את כל הסיפור.

המהר"ל בספרו 'גבורות ה' שופך קצת אור על הסברו של ה'דרך פיקודיך' ואומר שבשביל להסביר משהו שכלי לילד, צריך קודם לחבר אותו לרגש שקשור לזה, ומה מרגש ילדים? מה שקורה להם מתחת לאף על השולחן. לכן צריכים קודם לתת לילד להתרגש ממהו מוזר שקרה בסעודה כדי שנוכל להגיע מתוך זה לסיפור יציאת מצרים.

מתוך התעמקות בנושא הגענו גם לסברה משלנו:

פסח הוא חג של שבירת חוקים, כמו שה' שבר את חוקי הטבע והוציא אותנו ממצרים כך גם אנו צריכים לשבור חוקים ותחושות שהאנושות קבעה לנו. האנושות בטוחה שהיא יודעת הכל אך אנו צריכים להבין שלעומת ה' אנו לא יודעים כלום ולכן בשביל להראות שאנו מבינים שאנחנו כלום ביחס לבורא עולם, אנחנו שואלים שאלות בליל הסדר אפילו שלכאורה אנו יודעים כבר את התשובה, עדיין בעצם השאלה אנו מצמצמים את עצמנו לעומתו יתברך.

בעלמא הוא. אבל מדאורייתא ודאי ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן.

כוונתו היא, שלולא שאלת הבן לא תתקיים מצווה דאורייתא של סיפור יציאת מצרים באותו הלילה, שמצווה זו מתקיימת רק על ידי תשובה לשאלת הבן. מה שאין כן בסיפור קולח של האב שזו מצווה מדרבנן בלבד והנלמד מ"והגדת לבנך" שבארבעה בנים הוא שבבן שאינו יודע לשאול, שאנו צריכים ללמד אותו, זו אסמכתא בלבד ולכן ברור שנעדיף כמה שיותר לייצר שאלה של הבן שתזכה אותנו במצווה דאורייתא.

עוד ראינו ב'דרך פיקודיך' לרב צבי אלימלך מדינוב שני הסברים אחרים לכך: (דרך פיקודיך, מצוה כא)

"ומצוה לעשות לפניו דברים מתמיהים שיתמה הבן וישאל מה נשתנה ואז ישיבהו האב ויספר לו הענין. ועל פי פשוטו טעם הדבר שביותר נקבע הענין בנפש הבן כאשר הסיפור בא לו על ידי מבוקשו כיון שהוקשה לו איזה דבר וביקש למצוא טעם. אך הוא לדעתי על פי הנודע מרז"ל [ב"ר פמ"ב ג'] דתיבת והיה מרמז לשמחה, והכוונה שמחה תהיה לפניו יתברך שמו כאשר ישאלך בנך והאב מודיע לו הטעם ומתפעל בנפשו כאשר השיג המבוקש."

ה'דרך פיקודיך' מסביר שבפסח כמו בכל רגל יש מצוות שמחה ועל ידי שאלה ותשובה יגיע הרבה סיפוק ושמחה לנפש הבן, על כך

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות,

מה באמת נשתנה || אליה הלל

ורועי חיים לביא

משנה

במשנה כתוב, שלאחר שמוזגים כוס שני, הבן 'שואל אביו'. הראשונים מנסים להבין מה הבן אמור לשאול, ומה העיקרון שעומד מאחורי מנהג זה.

"מזגו לו כוס שני – וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות..."

כלומר אחרי שתיית כוס שני, הבן אמור לשאול את אביו "מה נשתנה" ואם הבן לא חכם ואינו שואל את השאלות הללו, אביו מלמדו את הדברים המשובנים שאנו עושים בסדר.

שיטת רש"י

"כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה"

הבן באמת לא מבין מדוע אנו מוזגים כוס שניה לפני הסעודה, ושואל "מדוע דווקא בלילה הזה אנו עושים דברים כאלה משונים". ואם הבן לא מבחין בשוני זה, אביו מספר לו את סיפור יציאת מצרים בצורה מובנת.

"ולפי דעתו של בן אביו מלמדו", רש"י מבין ששאלת "מה נשתנה" היא לא טקס קבוע אלא הצעה כיצד לספר את סיפור יציאת מצרים. לפי רש"י, כאשר הבן חכם במיוחד, יכול להיות מצב שבו לא יאמרו "מה נשתנה" בליל הסדר!

שיטת ר' יעקב בן יקר

ר' יעקב בן יקר מבין את המשנה באופן אחר: הוא מחליף את הגרסה מ"וכאן הבן שואל", ל"וכן הבן שואל" (כמו "כִּן בְּנוֹת צִלְפָּחֶדֶת"), כלומר לא מדובר באיזה זמן הבן צריך

לשאול, אלא בנוסח שהבן צריך לשאול.

סברתו העיקרית של ר' יעקב בן יקר היא שהבן צריך לשאול "מה נשתנה" כי זה חלק מכללי הטקס. פשוט צריך שהוא ישאל "מה נשתנה", כי זה הדיון! ואם הבן לא יודע שצריך לשאול, "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו", האבא שואל את עצמו מה נשתנה אפילו שהוא כבר יודע את התשובות, כי זה הדיון, וכך מתקיים הטקס.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כותב כך: (הלכות חמץ ומצה ז, ג) "וצריך לעשות שינויים בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו – מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? עד שישב להם ויאמר להם – כך וכך היה. וכיצד משנה? מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן לפנייהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלה. אין לו בן אשתו שואלתו. אין לו אישה, שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולם חכמים. היה לבדו – שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה."

הרמב"ם מסכים עם רש"י ואף מוסיף עליו. רש"י כתב שהתמיהה של הילדים מתעוררת אחרי הכוס השנייה באופן טבעי, ואילו הרמב"ם אומר יותר מזה, שצריך לעשות שינויים מיוחדים בלילה, כדי שבשלב כלשהו, תתעורר לילדים השאלה "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", "למה דווקא בלילה הזה מחלקים לנו קליות ואגוזים", "למה דווקא בלילה הזה עוקרים את השולחן לפני שמתחילים לאכול". גם הרמב"ם וגם רש"י מסכימים שהסיפור צריך להיאמר, והשאלה צריכה להישאל. אבל הרמב"ם מדגיש שגם כשהאדם נמצא לבדו, הוא צריך לשאול ולספר לעצמו.

אם עד עכשיו נראה שהרמב"ם לא התייחס

כמו טקס, אבל האבא גם מסביר לילדים בצורה שהם יכולים להבין, מה באמת נשתנה.

שאלת הבן || יהודה בלומהוף וגבריאל שוורץ

בכל בית יהודי קלאסי ישנו המנהג הידוע בערב פסח – עניין שאילת הבן את אביו או משפחתו שאלות על ליל הסדר. הדבר בא לידי ביטוי בטקסט "מה נשתנה", שהוא חלק אינטגרלי מטקס ליל הסדר. המקור לכך מופיע לראשונה בתורה: (שמות יג, ח) *"והגדת לבנך ביום ההוא לאמור: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים"*. פסוק זה מחייב אותנו לספר במעשה יציאת מצרים, ועל מנת להגיע לסיפור יציאת מצרים בצורה טובה יותר חכמים תיקנו לשאול שאלות, ועל ידי השאלות להגיע לסיפור יציאת מצרים.

בגמרא בפסחים כתוב: (פסחים קטז, א)

"תנו רבנן: חכם בנו – שואלו, ואם אינו חכם – אשתו שואלתו, ואם לאו – הוא שואל לעצמו; ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה"

מכן נלמד שהעניין בליל הסדר הוא השאלות, וששאלת הבן היא בעדיפות עליונה. וכאן עולות כמה שאלות:
א. מהו המקום שאנו נותנים לשאלת הבן בסדר?

ב. עד כמה השאלה משמעותית?

ג. למה שאלת הבן בעדיפות ראשונה?

ננסה לענות על השאלות מכמה מקורות.

הגמרא (פסחים קטז ב) מסבירה שבמהלך הסדר אנו עושים כמה פעולות (וביניהם פינוי השולחן), שמטרתן הן לעורר את הבן לתמיהה. הגמרא שם מסיימת עם סיפור על סדר שבו נכחו אביו ורבה, שבמהלכו רבה הוציא את השולחן – דבר שעורר את אביו לתמוהה ולהוציא את כולם ידי חובת "מה

כלל למשנה, באה ההלכה הבאה ולכאורה אומרת משהו שונה לגמרי.

"ואחר כך עוקרים השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ומוזגים הכוס השני וכאן הבן שואל. ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'..." (רמב"ם פרק ח' הלכה ב').

בהלכה הקודמת, ראינו שצריך לגרום לבן לשאול שאלות, אבל היא הייתה מנוסחת בצורה שלא הבנו בדיוק איפה השאלות האלו נשאלות, והיינו יכולים להבין שהשאלות אמורות להתפרס על פני כל הסדר. לכן מדגיש הרמב"ם בהלכה זו: *"וכאן הבן שואל"*, כלומר, כל השאלות שעלו לילד עד עכשיו נשמרות לרגע הזה. אם לפני כן היה נראה שהרמב"ם מבטל כל סוג של טקס, ושמשפיק רק שהילדים ישאלו מה שמוזר להם, כעת מתברר שהמצב שונה. העיקר הוא עדיין השאלות שהילדים שואלים מתוך אי הבנה וסקרנות, אבל כעת הרמב"ם מוסיף מימד של טקסיות. הילדים עדיין שואלים והאבא עונה, אבל לאחר מכן, ה'קורא' מקריא את הנוסח שמובא בגמרא בשביל לקיים את הטקס, ולא כדי להסביר לילדים.

"מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, הלילה הזה כולו מצה? שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור? שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי? שבכל הלילות אין אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים?" (מסכת פסחים דף קטז:).

לסיכום:

נראה שעיקר המחלוקת היא האם יש עניין לבצע את נוסח המדויק של הגמרא, כמו טקס, או שהעיקר זה שהילדים ישאלו באמת מתוך סקרנות ועניין, כדי שהאבא יוכל לספר להם את סיפור יציאת מצרים.

כיום אנחנו נוהגים בערך כמו שהרמב"ם פסק, אמנם אנו מדקלמים את מה נשתנה

נשתנה". הרשב"ם שם מעיר על הסיפור של אביי: "אין אנו צריכין לומר 'מה נשתנה' אלא להשיב על דבריו (של בנו): לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו". כלומר, שאלתו של אביי בסיפור הובילה לנושא של סיפור יציאת מצרים ולכן ניתן לומר שהשאלה פטרה אותנו מלהקשות על מהלך הסדר.

לעומתו, התוספות מסביר שמתוך השאלה יגיע לשאול בשאר דברים (סיפור יציאת מצרים...) אבל הוא לא יוצא ידי חובה בשאלת מה נשתנה.

משמע שגם התוספות וגם הרשב"ם סוברים שהעניין של השאלות הוא להגיע לידי סיפור יציאת מצרים, ונקודת המחלוקת ביניהם היא פשוט האם על ידי השאלה של אביי מגיעים לנושא המבוקש. אך בכל מקרה שניהם סוברים שלא יוצאים ידי חובה **מסתם** שאלה, אלא יש צורך שהשאלה תהיה **קשורה** ליציאת מצרים.

הגמרא אומרת לנו "לפי דעתו של בן אביו מלמדו" (פסחים קטז, א). בנוסף, קיימת ברייתא שאומרת: "תנו רבנן: חכם בנו – שואלו, ואם אינו חכם – אשתו שואלתו. ואם לאו – הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח – שואלין זה לזה" (פסחים קטז, א). אנחנו רואים שאין שאלות קבועות ונוסח מוגדר מראש, אלא שכל אדם צריך למצוא נתיב מיוחד לבנו, לעולמו הפנימי ולשאלותיו האישיות, ואם אין לו אפשרות לפנות לבנו, אז אשתו, או אפילו הוא עצמו.

הרב שמעון קליין במאמרו על ליל הסדר פותח לנו אפיק מחשבה חדש על עצם השאלות בסדר. על ידי שאלה שאדם שואל נפתחת הזדמנות להצצה על עולמו הפנימי של אותו אדם. למשל, אם מול שני אנשים מתרחשת עוולה מוסרית כלשהי, ורק אצל אדם אחד מתעוררות שאלות וקושיות על מה שהתרחש, נלמד רבות מההבדל התגובתי בין השניים. וגם מסגנון השאלות שיעלו אצל

אותו האדם – דתיות, הומניטריות, וכו'. כך על ידי שאילת שאלות ניתן לחוש את עמדתו הרוחנית, והמוסרית של האדם. באופן דומה, כשאדם שואל שאלות על משהו, סימן שהוא מחפש את החיבור שלו לדבר. מתוך דבריו של הרב ניתן לטעון שתקנת חז"ל לשאול שאלות בעצם תובעת ממנו להתבונן, להכיר ולהיפגש עם עולמו הרוחני – מוסרי – פנימי ביחס לסיפור יציאת מצרים, והקשר שלנו לחג הפסח.

ישנו עניין פסיכולוגי ידוע שההורים משליכים בצורה לא מודעת על ילדיהם את תפיסתם העצמית ואת אופיים (לצורך העניין, הרבה פעמים בהקשר שלילי), כך שעולמו הפנימי של הילד מושפע בצורה רבה מעולמו הפנימי של ההורה. ובהקשר למה שכתבנו לעיל, נוסף ונאמר ששאלותיו של הילד (המשקפות בעצם את עולמו הפנימי, כנגד ארבעה בנים, ולפי דעת של בן וכו') מושפעות מעולמו הפנימי ומשאלותיו של האב. לפי זה עניין שאילת הילד ותשובת האב נותנת לאב שיקוף פנימי על עולמו, ולכן הצצה על עולמו. כך שליל הסדר תופס במידה רבה מקום חינוכי נפשי פנימי, כל אדם לפי מצבו ויכולתו (להרחבה: ד"ר נטע גוטמן אבנר, כנס התפתחותיים, 2006).

מכיוון שחג הפסח סובב סביב הפיכת עם ישראל ל – עם ישראל, ומכיוון שעיקר המשכיות עם ישראל היא על ידי מסורת העוברת מאב לבן, אין מתאים יותר מליל הסדר לקיים את הטקס החינוכי – מסורתי – תרבותי – פנימי – רוחני הזה.

מה נשתנה || נתן אדלר ואריאל

רגב

במאמר נתעסק בשאלה האם צריך להגיד ממש את נוסח מה נשתנה או שמספיק שהבן

כלומר ומתוך כך יבא לישראל בשאר דברים
אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא
יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ'
אלא תחלת שאילתו.

התוספות מתעקש להסביר שיש חובה
לשאל את כל השאלות שבנוסח מה נשתנה
ולכן הוא נדחק לומר שהגמרא פירשה רק את
תחילת שאלתו של אביי.

מקור שלישי (פסחים קטז, א):

אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק
ליה מריה לחירות, ויהיב ליה כספא ודהבא,
מאי בעי למימר ליה? אמר ליה בעי לאודויי
ולשבוחיי, אמר ליה פטרתן מלומר מה
נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו...

כלומר רב נחמן בא לעבדו ואמר לו אם אדון
בא אל העבד שלו, ומשחרר אותו לחירות,
ולא רק שהוא משחרר אותו אלא גם נותן לו
כסף וזהב. מה צריך לעשות העבד? עונה לו
דרו עבדו - צריך להודות לו ולשבח אותו.
אמר לו רב נחמן - פטרתן אותנו מלומר מה
נשתנה, והתחיל עבדים היינו.

עכשיו נשאלת השאלה, מה קשורה האמירה
של רב נחמן "פטרתן מלומר מה נשתנה?",
הרי לא הייתה כאן שום שאלה לגבי חובת
הלילה!

תירוץ א': הדקדוקי סופרים אומר שבאמת
לא גורסים את המילים 'פטרתן מלומר מה
נשתנה' וזה מסתדר גם לרשב"ם שאומר שם
ש"פתח ואמר עבדים היינו" זה לאחר שאילת
הבן, והרשב"ם תמוה, למה הוא היה צריך
להכריח את עצמו ולכתוב שזה היה לאחר
שאילת הבן? אז לפי הדקדוקי סופרים זה
מובן כי הרשב"ם לא גרס "פטרתן מלומר מה
נשתנה", ואחרי המעשה עם עבדו של רב
נחמן הילד שאל מה נשתנה, ואז המשיכו
לעבדים היינו.

תירוץ ב': המהרי"ל שואל מה עניינם של כל
המעשים שבמהלך הסדר (הגבהת הקערה,
סילוק השולחן וכו') והוא מביא את המהר"י

ישאל שאלה בלשהי מתוך הסתקרות.
ישנם שלושה מקורות העוסקים במה
נשתנה.

מקור ראשון - משנה (פסחים קטז, א):

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל את אביו
ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה
הלילה הזה מכל הלילות... ולפי דעתו של בן
אביו מלמדו... כל הפרשה כולה.

נשאלת השאלה האם ה"מה נשתנה"
שהמשנה מציעה זה מה שהבן שואל, או שזו
רק הצעה למקרה שאין דעת בבן ואביו
מלמדו.

הרשב"ם (ד"ה וכאן הבן שואל את אביו)
כותב: "וכאן הבן שואל את אביו. כאן
במדינת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא
חכם מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני
קודם אכילה."

כלומר, לפי הרשב"ם הבן שואל כל שאלה
שעולה לו.

לעומת זאת הפירוש השני שמביא הרשב"ם
בשם רבו: "ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר
וכן הבן שואל כמו כן בנות צלפחד (במדבר
כז) כלומר דין הוא שיהא שואל במדינת כוס
שני מה נשתנה" האפשרות השניה היא
שצריך לשאול דווקא את נוסח ה'מה
נשתנה'.

מקור שני (פסחים קטו, ב):

אביי הוה יתיב קמיה דרבה. תזא דקא מדלי
תבא מקמיה, אמר להו עדיין לא קא אכלינן
אתו קא מעקר תבא מקמן? אמר ליה רבה:
פטרתן מלומר מה נשתנה.

אביי ישב לפני רבה בליל הסדר וסילקו את
השולחן. ואז אביי שאל את רבה למה
מסלקין את השולחן לפני שהתחלנו לאכול?
ואז רבה ענה לו: "פטרתן מלומר מה
נשתנה".

לכאורה לפי הפשט נראה שאם הבן שאל לא
דווקא את נוסח מה נשתנה שמציעה
המשנה, אלא סתם שאלה מתוך סקרנות אנו
פטורים מלומר את נוסח מה נשתנה.

תוספות (ד"ה כדי שיכיר התינוק וישאל):

לעומת זאת כבר הבאנו את שיטת תוספות
שסבור שבכל אופן יש צורך לומר את כל
הנוסח.

רמב"ם (חמץ ומצה ח, ב)

ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר
הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?
ועוד לפני זה, בפרק ז' הלכה ג' הוא אומר:
"וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו
הבנים וישאלו. הרמב"ם מביא

כיוון חדש, יותר פשרני, מצד אחד צריך
לעורר סקרנות אצל התינוקות ולגרום להם
לשואל, ומצד שני גם הקורא (בנראה שאצל
הרמב"ם היה קורא אחד שקרא את ההגדה)
צריך להזכיר עניינים אלו שמופיעים בנוסח.

שולחן ערוך (או"ח תעג, ז)

מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו
התינוקות. רמ"א: וכשהבן שואל או האשה
שואלת אין צריך לומר מה נשתנה אלא
מתחיל עבדים וכו' (מהרי"ל).

- יש מחלוקת בהבנת הרמ"א לשני הצדדים:
א': הגאון ר' יהודה בכרך (נימוקי הגרי"ב על
מסכת פסחים קטז א)

פטרות מלומר מה נשתנה... וכל עיקר כוונת
הגמ' לאשמועין דלאחר שאילת הבן א"צ
לחזור ולומר מה נשתנה, רק להתחיל עבדים
היינו. וכן ההיא דלעיל. וכן פסק הרמ"א בס'י
תע"ג ס"ז בהג"ה. וכ"ז דלא כמהרי"ל שכתב
ע"ש ר"ש דבשאלת למה הגבהת הקערה סגי.
ע"ש.

הגרי"ב מביא את התוספות שאומר שלא
פירשו את כל שאלת אביי, ולכן אתה לא יכול
ללמוד מזה שסתם שאלה פוטרות אותך
מלהגיד מה נשתנה, ומה שהרמ"א אמר
שפטור ממה נשתנה, הוא בעצם אומר שאם
כבר הילד אמר את המה נשתנה, אז מי
שקורא את ההגדה לא צריך לחזור ולקרוא.
ומה שכתב המדפיס של הספר שהרמ"א אמר
זאת בשם המהרי"ל זו טעות חמורה!

ב': הרב יוסף בן אברהם מולכו (שולחן

סג"ל שאומר "אין לנו לאכול עד שנודה
לקב"ה על שעשה לנו ניסים, ואז שואל מה
הם הניסים, ואז אומר עבדים וכו'" - כלומר
עניינו של ליל הסדר הוא לגרום לילד
להסתקרן שבעקבות כך הילד ירצה לשאול
שאלות, ולכן המעשים השונים. ובשרב נחמן
בא אל העבד לשאול אותו מה הוא היה אומר
אם היה משתחרר, וכל הנוכחים שם
מסתכלים ומתרגשים, וגם העבד חושב
ומתרגש, ואז הוא עושה בדיוק כמו
שהמהרי"ל אמר, הוא בעצם גורם לכולם
להסתקרן ואז בתור תשובה, בתור הסבר הוא
פותח בעבדים היינו, כי "עבדים היינו" לא
צריך לבוא מיד אחרי נוסח המה נשתנה
דווקא, אלא הוא צריך לבוא אחרי שאלה
והסתקרנות! (וכך גם הסביר הברכת
אברהם). ואז זה באמת מראה לנו שהנוסח
הוא לא דווקא מקובע אלא העיקר הוא
ההסתקרנות והשאלה.

- הבאנו שלושה מקורות מהגמרא העוסקים
בנושא זה, ועכשיו ניגש אל הפוסקים ונראה
מה הכיוון.

ספר מהרי"ל (מנהגים) סדר ההגדה

המהרי"ל בעצם מסביר מה תפקיד המעשים
השונים שאנו עושים במהלך הסעודה:

ואמר מהרי"ל סג"ל כדי שישאלו התינוקות
מה מוזגין וכו', ואם שואל, אין צריך לומר
"מה נשתנה" ... והעיד על חמיו מהרי"ר משה
כ"ץ פעם אחת שאלתו ביתו אבא למה למה
הגבהת הקערה והתחיל עבדים היינו ולא
אמר מה נשתנה.

המהרי"ל אומר שאם הבן שאל את אביו
שאלה על אחד מהשינויים במהלך ליל
הסדר, אין צריך לומר מה נשתנה.

ספר שיבולי הלקט, (סדר פסח סימן רי"ח)
פירש רבינו ישעיה זצ"ל, זה נתקן עבור מי
שאינו לו בן שישאל. כי אם היה לו בן (חכם)
שהיה שואל, לא היו צריכים לאומרו.

גם שיבולי הלקט מסכימים ש'מה נשתנה'
נתקן רק עבור מי שאינו לו בן שישאל. אבל
אם הבן שואל, אין צריך לומר מה נשתנה.

גבוה, או"ח תעג)

לא ידעתי מדוע השמיטו הפוסקים דין זה, דאיכא הבן או האשה שואלין איזה דבר משינוי שעושין בלילה שפטור מלומר מה נשתנה, והרב המפ"ה (הרמ"א) כתב זאת בשם המהרי"ל כמדומה דאישתמיטת מיניה שהיא גמרא ערוכה! ואח"כ ראיתי תוספות שכתב דבמה שאביי שאל למה אנו עוקרין את השולחן לא פירש תחילת שאלתו, והמהרי"ל סבר שזאת הייתה שאלת אביי ותו לא, ולכן אמר הרב המפ"ה דין זה משום המהרי"ל ולא משום הגמרא.

השולחן גבוה אומר שהוא לא מבין מדוע השמיטו הפוסקים את הדין שאם הבן שאל אין צריך לחזור ולהגיד מה נשתנה, ומדוע הרמ"א אמר דין זה משום המהרי"ל ולא משום פשט גמרא! ואז הוא אומר שהוא ראה את התוספות שאומר שלא פירשו את שאלת אביי לגבי סילוק השולחן, ושהוא מבין מדוע הפוסקים חששו להגיד דין זה, ועוד שהוא מבין מדוע הרמ"א אמר זאת דווקא משום המהרי"ל ולא משום הגמרא.

מכל מקום בעל השולחן גבוה הבין את הרמ"א ששאלת הבן תפטור את הבן מלומר מה נשתנה (כשיטת המהרי"ל). לסיום: היום אין בית בישראל אשר מוותר על כך שהילדים ישירו את נוסח מה נשתנה, אך גם תוך כדי הסדר מקפידים לעורר סקרנות ושאלות אצל הבנים.

מטרת השאלות בליל הסדר || אמציה ארליך ומלאכי אנג'ל

עניין מרכזי בליל הסדר, הוא שאלות הבן לאביו, או כפי שאנו מכירים זאת "מה נשתנה". במאמרנו, ננסה לבחון את מטרת השאלות, סיבתן וגדריהן כפי שעולה מהמקורות השונים. תחילה, נביא את דברי המשנה בפסחים (פסחים דף קטז, א) שמביאה את דין שאלת הבן:

"מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים."

נוכל לראות, שניתן להבין את המשנה בשני אופנים (רשב"ם):

א. שאלת הבן המוזכרת במשנה, היא מדוע מוזגים כוס שני? הרי עדיין לא אכלנו, ומדוע שותים עכשיו יין?!

ב. המשפט "וכאן הבן שואל אביו" מתייחס להמשך המשנה. שאלת הבן, היא בעצם שאלות "המה נשתנה" שמוזכרות במשנה. כעת נעבור לדברי הגמרא, שמביאה ברייתא המרחיבה בדין השאלות בפסח:

"ת"ר חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה."

הברייתא מסבירה, שדין השאלה הוא לא רק לבן, ובכך מרחיבה את חובת השאלה בליל הסדר. על פי הברייתא, חובת השאלה קיימת אפילו במקרה שאדם יושב לבדו, ואפילו כאשר שני תלמידי חכמים יושבים. בהמשך, הגמרא מביאה סיפור:

"אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשובחי א"ל פטרן מלומר מה נשתנה."

על פי רב נחמן, למרות שלא נשאלו שאלות "המה נשתנה" בפירוש, התקיימה חובת השאלה באמירה: "בעי לאודויי ולשובחי". סיפור דומה שמובא בגמרא בדין עקירת שולחן, קשור גם הוא לדין השאלה (פסחים

קטו, ב):

"אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תבא מקמיה אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תבא מיקמן אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה."

ישנה מחלוקת לגבי המשפט "פטרתן מלומר מלומר מה נשתנה":

תוספות ד"ה כדי:

"אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו."

כאשר רבה אומר "פטרתן מלומר מה נשתנה" אין הכוונה שנפטר בשאלה זו. אביי המשיך לשאול שאלות נוספות ("מה נשתנה") לאחר מכן, ובזה קיים את חיוב השאלות. יש חיוב לומר "מה נשתנה" בלי קשר לעניין שאלת התינוקות.

רשב"ם ד"ה פטרתן:

וכיון ששאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה אלא להשיב על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו.

חיוב השאלה הוא לאו דווקא לומר מה נשתנה, החיוב הוא לספר ביציאת מצרים. דין זה מתבצע בדרך כלל בעזרת שאלות "המה נשתנה" שהבן שואל את אביו. אך כאשר הבן שואל שאלות אחרות, ואנו עונים לו ומספרים ביציאת מצרים, אנו מקיימים את חיוב השאלות ומטרתן.

מחלוקתם של התוספות והרשב"ם, היא מחלוקת במטרת השאלות בליל הסדר:

על פי התוספות, חיוב השאלות הוא חיוב פורמלי. כלומר, יש עניין בפני עצמו להגיד את נוסח שאלות ה"מה נשתנה", למרות שממלא מתקיים החיוב של סיפור יציאת מצרים. השאלות הן לא רק דרך לפתוח את "המגיד", אלא חיוב נפרד בפני עצמו.

על פי הרשב"ם, אין חיוב מיוחד דווקא בנוסח "המה נשתנה" עצמו. כלומר, מכיוון שהשאלות הן רק דרך כדי לספר ביציאת מצרים שהיא העניין המרכזי בליל הסדר,

אין חשיבות לשאלה שנשאלת.

כפי שהזכרנו, מחלוקתם של התוספות והרשב"ם היא מחלוקת מהותית בדיון השאלה בליל הסדר. ההתלבטות היא מה עניינן ומטרתן של השאלות בליל הסדר, ובתוצאה מכך מהו אופי השאלות ואופן ביצוען. התלבטות זאת, נוכל לראות לכל אורך הסוגיא:

כבר בתחילת הסוגיא, ראינו שני פירושים להבנת המשנה: על פי פירוש אחד, שאלת הבן המוזכרת במשנה היא בעצם שאלות "המה נשתנה". כלומר, בהבנה זאת ישנה חשיבות לנוסח "המה נשתנה" דווקא, ומכאן שחיוב השאלות הוא חיוב פורמלי בפני עצמו, כפי שראינו בשיטת התוספות. על פי הפירוש השני, שאלת הבן היא "מדוע מוזגים כוס שני". כלומר, אין חשיבות לנוסח השאלה דווקא, כפי שראינו בשיטת הרשב"ם. מטרת השאלות היא סיפור יציאת מצרים, והשאלות הן דרך בלבד להשגת המטרה.

את אותה התלבטות נוכל לראות גם בגמרא עצמה:

הברייתא שהביאה הגמרא, טוענת שגם במצב שכל משתתפי הסדר בקיאים בהלכות הפסח ישנו חיוב לשאול שאלות. כלומר, לא מספיק רק לספר ביציאת מצרים אלא צריך להגיד את נוסח השאלות ממש, כפי שראינו בשיטת התוספות.

השאלות עליהן מדובר בברייתא, הן שאלות "המה נשתנה" ולא שאלות אחרות. ניתן לראות זאת מדברי השולחן ערוך (שו"ע או"ח תעג, ז):

"מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה ואם אין חכמה בבן אביו מלמדו אם אין לו בן אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל את עצמו ואפילו תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה וכו'."

ממשמעותו. נוכל לראות, שגם שאלות "המה נשתנה" עוסקות באותם הדברים: פסח מצה ומרור. השאלה חמץ ומצה מקבילה למצה אצל רבן גמליאל, שאלת הטיבול מקבילה למרור ושאלת הצליה מקבילה לפסח. כלומר, הסיבה בגללה ישנו חיוב לנוסח "המה נשתנה", מתכתבת עם משנתו של רבן גמליאל. נוסח השאלות הוא חשוב, מכיוון שיש עניין מיוחד להזכיר את הדברים האלה בפסח, שהם מהות החג וסיפור יציאת מצרים.

רמב"ם (חמץ ומצה ח, ב):

"ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה והלילה הזה כולו מצה, שבכל הלילות אנו אוכלין בשר עלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו עלי, שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות והלילה הזה מרורים, שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין בין מסובין והלילה הזה כולנו מסובין."

הרמב"ם לוקח את שני הצדדים בהתלבטות ומשלב בניהם:

מצד אחד, הרמב"ם טוען ששאלת הבן היא מדוע מוזגים כוס שני, ומצד שני הוא אומר: "ואומר הקורא..." כלומר, מטרת השאלות היא סיפור יציאת מצרים. אך מלבד זאת יש חשיבות לנוסח השאלות ואמירתם, עד שהשאלות הופכות לחלק "מהמגיד". כך שהן לא נשאלות על ידי הבן אלא "הקורא אומר". ספר כלבו (סימן נ):

"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו בליל ט"ו בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שדרשו ז"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואפילו החכמים והיודעים כל התורה מצוה עליהם

השולחן ערוך מבין שהברייתא מדברת על שאלות "המה נשתנה". זאת, למרות שבמשנה הוא מבין ששאלת הבן היא מדוע מוזגים כוס שני, דבר המצביע על כך שאין חשיבות לנוסח. כלומר, הברייתא מובנת בצורה זו, ללא קשר לסברא לגבי חשיבות הנוסח בשאלות.

לעומת זאת, כאשר הגמרא מביאה את הסיפור על רב נחמן, היא בוחרת דווקא בשיטתו של הרשב"ם. על פי רב נחמן, אפשר לקיים את דין השאלות, על ידי סיפור יציאת מצרים. כאשר עבדו אמר שצריך להודות ולשבח את ה', הוא בעצם קיים את מטרתן של השאלות: סיפור יציאת מצרים והודאה לקב"ה.

כעת נעבור לשיטות הראשונים השונות, ונראה כיצד הם פוסקים לאור ההתלבטות הזאת:

רי"ף (פסחים כה ב):

"ת"ר חכם בנו שואלו ואם לאו אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפי' שני תלמידי חכמים הבקיאין בהלכות פסח שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה."

הרי"ף משמיט את הסיפור על רב נחמן, ומביא רק את הברייתא. ומכאן, שעל פי הרי"ף ישנה חשיבות לנוסח השאלות דווקא. כדי להסביר את שיטתם של הרי"ף והתוספות נעניין במשנה (פסחים קטז):

"רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו' מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו' מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר וימררו את חייהם וגו'."

רבן גמליאל טוען, שישנו חיוב להזכיר בליל הסדר פסח מצה ומרור. הסיבה לכך היא, שאלו הדברים שמסמלים את מהותו של פסח, ובלעדיהם סיפור יציאת מצרים מאבד

הגמרא ממשיכה בדיון ומביאה ברייתא שאומרת:

"חכם בנו, שואלו. ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לא הוא שואל את עצמו. שני תלמידי חכמים שיודעים בהלכות הפסח שואלים זה לזה".

הגמרא נראית כמו המשנה שמראה את העניין שיש הבדל בין פיקח לילד שלא פיקח.

דברי הראשונים:

יש מספר ראשונים ואחרונים שדנים בשאלה, האם חייב הילד לשאול מה נשתנה. הם מחלקים את הדינים לשני סוגי ילדים, ילד פיקח וילד שאינו פיקח. לפי דבריהם, יש הבנות שונות של מהות שאלת "מה נשתנה". אפשרות אחת ששאלת "מה נשתנה" היא ספונטנית שהבן שואל מעצמו בעקבות דברים שהוא רואה. אפשרות שניה שהילד צריך לשאול את הנוסח של "מה נשתנה" כפי שהוא במשנה. כל אחד מהפרשנים שם דגש יותר גדול על אחת מהאפשרויות, ועל פי כך אומר מה אופן שאלת הבן.

הרשב"ם מביא שתי שיטות, אחת שלו ואחת של ר' יעקב בן יקר.

הרשב"ם כותב:

"כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו, אם הוא חכם, מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה".

הרשב"ם אומר שאם הילד חכם, הוא שואל את אביו שאלה ספונטנית ואם הילד אינו חכם שואלו את שאלת "מה נשתנה". לפי דעתו של הרשב"ם ועוד כמה מהראשונים והאחרונים ("אור חדש", "המהר"ם חלואה", רבינו יונתן מלונל והמאירי), יש חילוק כמו במשנה בין ילד חכם לילד שאינו חכם. הרשב"ם אומר שילד שחכם שואל את אביו שאלות בספונטניות הבאים משינויי

לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בספור הזה הרי זה משובח, וצריך להודיע לבניו ואפילו לא ישאלוהו שנאמר והגדת לבנך, וצריך לעשות שנוי בלילה הזה כדי שיראו התינוקות וישאלו ויגיד להם הדבר על פי השאלה אין לו בן אשתו שואלתו אין לו אשה שואל לחבירו מה נשתנה ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה."

הכלבו, הולך בשיטתו של הרמב"ם ומשלב גם הוא את שתי המטרות:

מצד אחד, על פי הכלבו המצווה היא לספר ביציאת מצרים וזו מטרת השאלות. ומצד שני, ישנו חיוב שאלה גם לבקיאם בהלכות הפסח.

לסיכום, נוכל לראות שהפוסקים בעצם משלבים את שני הצדדים של שאלת הבן. מטרת השאלות היא סיפור יציאת מצרים והודאה לקב"ה. אך בכל זאת, ישנו חיוב לשאלות עצמן ואפילו לנוסח עצמו של "מה נשתנה". כלומר, ישנם שני דינים בחיוב השאלות בליל הסדר: דרך לספר את סיפור יציאת מצרים, וחיוב לשאול שאלות כחלק "מהמגיד".

שאלת הבן || יהודה אנטופולסקי ושמואל טרגין

מה רמת החיוב להגיד מה נשתנה?

כולנו מכירים כבר מגיל אפס שכל הילדים עומדים בתורם ואומרים את המנגינה המוכרת של "מה נשתנה". כשקוראים את המשנה: *"מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה..."*

לכאורה אנו חושבים שהבן שואל "מה נשתנה". אבל לפי פשט המשנה הילד לא שואל "מה נשתנה", אלא רק אם הילד אינו חכם אביו מלמדו "מה נשתנה".

כלומר שמי שקורא את ההגדה קורא מה נשתנה! לכאורה זו קושיא על מה שהוא אומר לפני, אנו רואים שהרמב"ם חושב שצריך להגיד מה נשתנה גם לאחר שהבן שאל!

אפשר להבין שהרמב"ם אומר שחייב אמירת הנוסח של "מה נשתנה" אינו קשור לכך שהבן שואל אלא הוא קשור למצוות ההגדה, שנוסח "מה נשתנה" מצריך את האב להגיד את נוסח ההגדה, ובתוך כך את "מה נשתנה".

לפי מה שהבנו עד עכשיו יש 3 דעות לעניין שאילת הבן, האם הוא אומר "מה נשתנה" או האם הוא שואל שאלה שנובעת משינויי הלילה. גם רואים את רמת "מה נשתנה" ביחס לשאילת הבן משינויי הלילה.

הראשונה היא של הרשב"ם, שלכאורה אומר ששאלת "מה נשתנה" היא רק כאשר הילד אינו חכם. מבינים שהרשב"ם אומר שבעיקרון עדיף שהבן ישאל בספונטני וזה הדבר המועדף, אבל אם הילד לא חכם טוב שיגידו "מה נשתנה".

השנייה היא של ר' יעקב בן יקר, שמאוד מחזק את מה שאנו עושים כיום, שאנו קוראים לו "מה נשתנה". לגבי רמת השאלה הספונטנית הוא אומר שאין בה ענין, אלא יש ענין שהבן ישאל "מה נשתנה".

הדעה השלישית היא של הרמב"ם, שאומר שיש ענין בלהגיד את "מה נשתנה", אבל לא בקשר לשאלת הבן אלא להגדה, ולכן יש ענין בלשאל שאלות ספונטניות.

בגמרא בדף קטו: יש סיפור של אביי בבית רבה:

"אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תבא מקמיה אמר להו עדיין לא קא אכלין

הסדר, אבל אם הילד אינו חכם אביו מלמדו את הנוסח של "מה נשתנה".

ר' יעקב בן יקר כותב:
"וכן הבן שואל כמו כן בנות צלפחד (במדבר כז) כלומר דין הוא שיהא שואל במציגת כוס שני מה נשתנה".

כלומר שהילד תמיד שואל את נוסח "מה נשתנה". לדעת ר' יעקב בן יקר (והרי"ף) אין חילוק בשאלה של מה הילד שואל אלא ההבדל בין ילד חכם לילד שאינו חכם זה האם אביו מלמדו או האם הוא שואל. ר' יעקב בן יקר אומר שאם הילד חכם הוא שואל את נוסח "מה נשתנה", אבל אם אין דעת בבן אביו מלמדו את הנוסח.

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פרק ז' מביא דעה אחרת (וכן גם כתוב בשו"ת הרא"ש):

"וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישלב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיצא בדברים האלו"

מדברי הרמב"ם נראה שצריך לעשות שינויים בלילה כדי שהבנים ישאלו שאלות בעקבות אותם שינויים. הרמב"ם כותב שהילד שואל "מה נשתנה", בפשטות נראה שאין זה הנוסח שאנו אומרים, אלא שאלת "מה נשתנה" נובעת מהשינויים שעושים בלילה הזה. לדעתו של הרמב"ם יש ענין בשאלת הבן, שאלת הבן מאפשרת את סיפור יציאת מצרים על ידי האב. אולם בפרק ח' הרמב"ם אומר:

"ומוזגין הכוס השני, וכאן הבן שואל. ואומר הקורא, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות"

שֶׁבֶּכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין חֶמֶץ וּמִצָּה, הַלֵּילָה הַזֶּה כָּלוּ מִצָּה.
שֶׁבֶּכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין שְׁאֵר יִרְקוֹת, הַלֵּילָה הַזֶּה מְרוֹר.
שֶׁבֶּכֶל הַלֵּילוֹת אֵין אָנוּ מְטְבִילִין אֶפִּילוֹ פֶּעַם אַחַת, הַלֵּילָה הַזֶּה שְׁתֵּי פְעָמִים.
שֶׁבֶּכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין בֵּין יוֹשְׁבֵין וּבֵין מְסוּבִין, הַלֵּילָה הַזֶּה כּוֹלְנוּ מְסוּבִין.
מַחְזִירִים אֶת הַקֶּעֶרֶה לַמְקוֹמָהּ, מְגַלָּה אֶת הַמַּצּוֹת וְאוֹמֵר:

עֲבָדִים הָייְנוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם, וַיּוֹצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֹעַ נְטוּיָה וְאֵלּוּ לֹא הוֹצִיא
הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, הָרִי אָנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מְשַׁעֲבָדִים הָייְנוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם,
וְאֶפִּילוֹ כָּלְנוּ חֲכָמִים כָּלְנוּ נְבוֹנִים כָּלְנוּ זְמָנִים כָּלְנוּ יוֹדְעִים אֶת הַתּוֹרָה, מִצָּוָה עָלֵינוּ לְסַפֵּר בִּיצִיאַת
מִצְרָיִם, וְכָל הַמְרָבָה לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם הָרִי זֶה מְשֻׁבָּח:

מַעֲשֵׂה בְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר וּרְבִי יְהוֹשֻׁעַ וּרְבִי אֱלִיעֶזֶר בֶּן עֲזַרְיָה וּרְבִי עֲקִיבָא וּרְבִי טַרְפוֹן שֶׁהָיוּ מְסֻבִּין בְּבִנְי
בְּרַק, וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיצִיאַת מִצְרַיִם כָּל אוֹתוֹ הַלֵּילָה עַד שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם רְבוּתֵינוּ הִגִּיעַ

אתו קא מעקרי תכא מיקמן אמר ליה רבה
פטרן מלומר מה נשתנה

אלא שזה פותח פתח לילד לשאול עוד
שאלות.

חיפוש שורש המחלוקת:

הרב קוק בספר "טוב רואי" מביא שורש
המחלוקת בין הפרשנים. הוא אומר
שהפרשנים שאומרים שהילד קורא בעצמו
"מה נשתנה", סוברים שנוסח שאילת "מה
נשתנה" קשורה לחיוב של הבן לשאול בסדר
ולא לחיוב קריאת ההגדה.

אבל אלו שאומרים שהילד שואל שאלות
ספונטניות שנובעות משינויי הסדר (אם הוא
חכם) סוברים ששאילת מה נשתנה קשורה
לחיוב קריאת ההגדה, ולא לחיוב שאילת הבן
בסדר.

לדעתנו יש שורש מחלוקת נוסף שאפשרי.
אפשר להגיד שהמחלוקת זה האם העיקר זה
שצריך לשאול או שהעיקר, זה שהילד יבין
בעצמו וישאל בעצמו.

לפי אלו שאומרים שבן חכם שואל
בספונטניות, מבינים שעיקר העניין זה
שהילד יבין בעצמו.

אבל לפי אלו שאומרים שהילד החכם שואל
את נוסח "מה נשתנה", מבינים שהוא אומר
שאינ עניין שהילד יחשוב על השאלות לבד
אלא שהילד פשוט ישאל.

בסיפור רבה הוריד את המצות מהשולחן
(שזה אחד השינויים שגורם לילד לשאול)
ואז אביו שואל: למה הורידו את המצות אם
לא אכלנו? (שאלה ספונטנית) אמר לו רבה:
עכשיו אתה פטור מלומר מה נשתנה. מבינים
שהגמרא כאן מאוד מסתדרת עם הרשב"ם,
שאומר שהילד צריך לשאול שאלה
ספונטניות.

אבל לדעת ר' יעקב בן יקר, הוא לא מסתדר
עם זה בגלל שר' יעקב בן יקר אומר שצריך
להגיד "מה נשתנה"!

התוספות בדף קטו: בד"ה "כדי" מתייחס
לשאלה זו באופן ישיר,

"כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים
אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן
לא יפטר ממה נשתנה והיא דאביו לא פי'
הגמ' אלא תחילת שאילתו."

הוא אומר שמה זה פטרן מלומר "מה
נשתנה", זה לא שהוא פטור מלומר "מה
נשתנה" אלא שהוא אומר שדרך שאלתו של
אביו הוא פתח את "שאר השאלות" כדי
שהוא ישאל עוד.

כלומר שברגע שהילד שואל שאלה אחת, זה
לא שכבר לא צריכים לומר "מה נשתנה",

זמן קריאת שמע של שחרית:

אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הקמים,

*חזקה ובזלע נטויה, ובמרא גדל, ובאותות
ובמפתים.*"

המשותף לשתי חטיבות הפסוקים האלו הוא ש(א) הם לא הפסוקים מספר שמות שמתארים את יציאת מצרים. ו(ב) הם כן הפסוקים שמתארים מישוהו שמספר את סיפור יציאת מצרים.

כי מתברר שההגדה לא רוצה שנלמד או נקרא את הסיפור ממקורו, ההגדה רוצה שנספר סיפור. מהותו של ליל הסדר היא בסבא ובאבא שמספרים לילד ולנכד את הסיפור המשפחתי שמתחיל אי שם באברהם, ויעקב שיורד למצרים ובה' יתברך שמוציא אותנו משם.

אופן הגשת הסיפור חשוב לפחות כמו תוכנו. דרך פסוקים מספר יהושע אנחנו למדים איך מתחיל הסיפור לא ברגע שבו הוא קורה, אלא איך מספרים את סיפור השעבוד, מה משמיטים ומה מספרים, מה מדגישים ומה מטשטשים.

כך גם לגבי סיפור הגאולה, הסיפור שכל מביא ביכורים מספר כשהוא מגיע למקדש הוא האופן שבו מישוהו אלפי שנים אחרי יציאת מצרים מבין את ההתרחשות.

עולה אם כן, שבלייל הסדר לא התוכן, והידיעה ההיסטורית היא העיקר, היא בוודאי חשובה אבל לא העיקר. העיקר הוא האופן שבו מגישים את הסיפור, הסיפור עובר הרבה יותר חזק מהעובדות ההיסטוריות. וסיפור עובר בעיקר במסגרת המשפחתית שבו סב מוסר לאב שמוסר לבן. המסורת מתהדקת, השלשלת מתארכת.

מספרים סיפור שמספר סיפור ||

הרב גילעד רוזנברג

אחת השאלות הפשוטות שעולות בכל ליל סדר היא מתי מספרים את הסיפור?

באיזה שלב ההגדה מביאה אותנו לספר את סיפור יציאת מצרים? המתבקש היה להקריא את פסוקי פרשת בא בהם מתוארת היציאה, אבל באופן מפתיע פסוקים אלו נעדרים מההגדה כמעט לחלוטין.

הפסוקים הראשונים שמובאים בהקשרי יציאת מצרים הם פסוקים מספר יהושע בהם מתואר ה'מתחיל בגנות' כלומר הירידה למצרים (יהושע כד):

"מתחלה עובדתי עבודה זרה היו אבותינו, ועבדתי קרננו המקום לעבדתו, שנאמר: ויאמר יהושע אל כל העם, כה אמר יי אלהי ישראל: בעבר הנקר ישבו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם ואבי נחור, ויעבדו אלהים אחרים. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנקר ואולך אותו בכל ארץ כנען, ואברהם את זרעו ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו. ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אתו, ויעקב ובניו ירדו מצרים."

כמעט מיד לאחר מכן מתחילים לדרוש את הפסוקים של פרשת ביכורים, אותם פסוקים שמקריא מביא הביכורים למקדש (דברים כו):

"אומי אבד אבי, וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט, ויהי שם לגוי גדול, עצום ורב. וירעו אתנו המצרים ויענונו, ויתנו עלינו עבדה קשה. ונצאק אל יי אלהי אבותינו, וישמע יי את קולנו, וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו. ויוציאנו יי ממצרים ביד

כל ימי חייך הלילות, וחקמים אומרים ימי חייך העולם הזה, כל ימי חייך להביא לימות המשיח:

ביחס לגאולה העדכנית יותר.

נדמה לי שניתן להציע חילוק נוסף בין השיטות, בהתבסס על שתי קריאות שונות בפשט הפסוקים בספר דברים:

"וַתַּבְחַת פֶּסַח לֵה' אֶל-לֵהִיךָ צֵאן וּבָקֵר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשֹׁכְנֵי שְׁמוֹ שָׁם. לֹא תֹאכַל עֲלִיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עֲלִיו מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי כִי בַחֲפִזּוֹן יֵצְאָתָּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (דברים טז, ב-ג).

הן בן זמא והן חכמים מסכימים להבנה העקרונית, שמילת 'כל' בביטוי 'כל ימי חיך' באה להוסיף משהו על ההבנה הפשוטה של סתם 'ימי חיך'. אלא שניתן לחלוק בהבנת הפסוקים מיהו הנושא ולמי מיועדים הפסוקים הללו?

בן זמא קורא את הפסוקים הללו כמדברים אל האדם היחיד, אל הפרט. הוא מצווה לזכור את הפסח, לא לאכול חמץ ולזכור את יציאת מצרים. כאשר אומרים לאדם הפרטי 'ימי חיך' הכוונה מסתמא לימים בהם הוא חי. אם מילת 'כל' באה להרחיב את ימי חייו הרי שהאופציה היחידה כמעט להרחבה זה – הלילות.

חכמים לעומת זאת קוראים את הפסוקים האלה כמדברים אל עם ישראל בכללותו, אך בניסוח של לשון יחיד (דבר שנפוץ מאוד בתורה, לדוגמה בפסוק 'שמע ישראל'). כל עם ישראל מצווה לזכור את הפסח, לא לאכול חמץ ולזכור את יום צאתך ממצרים, כלומר – צאת העם ממצרים. כאשר מדברים ברובד לאומי כללי, הרי ש'ימי חיך' מכוונים כנראה לכלל חיי העם – כל ההיסטוריה הלאומית מראשיתה ועד סופה. ממילא הרחבה של מושג זה בעקבות מילת 'כל' חייבת להיות אל מעבר לתחום ההיסטורי המוכר, ולכן חכמים מבינים שזה רמז לימות המשיח – הימים שחורגים

למען תזכור את יום צאתך מארץ

מצרים כל ימי חיך || ר' יונתן

מונין

בהגדה, לאחר 'עבדים היינו', מצוטטת המשנה הבאה:

"אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדורשה בן זמא, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ימי חייך הימים. כל ימי חייך הלילות. וחקמים אומרים ימי חייך העולם הזה. כל ימי חייך להביא לימות המשיח" (משנה ברכות א, ה.).

משנה זו זכתה לפירושים רבים. רבים מהמפרשים התעסקו בהבנת שיטתו של בן זמא ובמציאת נקודת המחלוקת בינו לבין חכמים.

הגמרא בברכות (יב, ב) מביאה ברייתא שמסבירה את המחלוקת ביניהם כמחלוקת עקרונית על זכירת יציאת מצרים בימות המשיח. שיטת בן זמא שגורסת שבימות המשיח לא יהיה זכר ליציאת מצרים מתבססת על הבנת הפסוקים בירמיהו כפשוטם:

"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 וישבו על אדמתם" (ירמיהו כג, ח-ז).

שיטת חכמים לעומת זאת מסבירה פסוקים אלה בצורה מעט שונה: "לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכות עיקר ויציאת מצרים טפל לו" (ברכות שם), כלומר – יציאת מצרים לא תישבח לחלוטין בימות המשיח, אלא תהיה פחות משמעותית

בְּרוּךְ הַמָּקוֹם בְּרוּךְ הוּא. בְּרוּךְ שֶׁנֶתַן תּוֹרָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא,
כִּנְגַד אֲרֵבָעָה בָּנִים דְּבָרָה תּוֹרָה, אֶחָד חָכָם, וְאֶחָד רָשָׁע, וְאֶחָד תָּם, וְאֶחָד שָׁאִינוּ יוֹדְעַ לְשֹׂאוֹל:

מהמסגרת הרגילה של חיי העם.

כנגד ארבעה בנים || יצחק ברנר ונועם יחיאלי

ארבעה בנים בהגדה בהשוואה לארבעה בנים
בירושלמי

נאמר בהגדה: "כנגד ארבעה בנים דיברה
התורה". דרשה זו מופיעה גם בתלמוד
הירושלמי (פסחים י, ד). בין שני הנוסחים
יש הבדלים, ואנו ננסה לעמוד על משמעות
הבדלים אלה. נציג בטבלה הבאה את שתי
הנוסחאות זו מול זו (המילים המודגשות
אינן מופיעות בנוסח השני):

ירושלמי

"תני ר' חייא - כנגד ארבעה בנים דיברה
התורה בן חכם בן רשע בן טיפש בן שאינו
יודע לשאול בן **חכם** מהו אומר? מה העדות
והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלוקינו
אותנו אף אתה אמור לו בחוזק יד הוציאנו
ממצרים מבית עבדים. בן **רשע** מהו אומר?
מה העבודה הזאת לכם מה הטורח שאתם
מטריחין עלינו בכל שנה ושנה מכיון
שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה אמור לו
בעבור זה עשה ה' לי עשה לאותו האיש
לא עשה אילו היה אותו האיש במצרים לא
היה ראוי להיגאל משם לעולם. **טיפש** מהו
אומר? מה זאת - אף אתה למדו הלכות
הפסח שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן
שלא יהא עומד בחבורה זו ונכנס לחבורה
אחרת.

בן **חכם** מהו אומר? מה העדות והחוקים
והמשפטים אשר צוה ה' אלוקינו אותנו אף
אתה אמור לו בחוזק יד הוציאנו ממצרים
מבית עבדים. בן **רשע** מהו אומר? מה
העבודה הזאת לכם מה הטורח שאתם

מטריחין עלינו בכל שנה ושנה מכיון
שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה אמור לו
בעבור זה עשה ה' לי עשה לאותו האיש
לא עשה אילו היה אותו האיש במצרים לא
היה ראוי להיגאל משם לעולם. **טיפש** מהו
אומר? מה זאת - אף אתה למדו הלכות
הפסח שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן
שלא יהא עומד בחבורה זו ונכנס לחבורה
אחרת."

הגדה

"ארבעה בנים הם אחד חכם אחד תם אחד
רשע ואחד שאינו יודע לשאול חכם מה הוא
אומר מה העדות החוקים והמשפטים אשר
צוה ה' אלוקינו אתכם - אף אתה אמור לו
כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח
אפיקומן רשע מה הוא אומר מה העבודה
הזאת לכם לכם ולא לו לפי שהוציא את עצמו
מן הכלל כפר בעיקר אף אתה הקהה את
שיניו ואמור לו "בעבור זה עשה ה' לי
בצאתי ממצרים" לי ולא לו אילו היה שם לא
היה נגאל **תם** מה הוא אומר מה זאת ואמרת
אליו "בחוזק יד הוציאנו ה' מארץ מצרים
מבית עבדים" **שאינו יודע לשאול** את פתח
לו שנאמר "והגדת לבנך ביום ההוא בעבור
זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים"

שאלת הבן החכם

בפסוק נאמר "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה
העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה'
אלוקינו אתכם..." , ואילו בירושלמי נאמר
"צוה ה' אלוקינו אותנו" האם זה שיבוש או
תיקון?

מצד אחד, לפי הירושלמי ישנו הבדל ברור
בין הרשע, המוציא עצמו מן הכלל ואמר
"לכם" לבין החכם המשתף עצמו עם הציבור
ואומר "צוה...אותנו". בפסוק ראינו שכתוב
"אתכם" ולא "אותנו"!

לשנות את הנוסח לתם. גם השל"ה מציע רעיון יפה שאומר שחכמי הירושלמי היו בקיאים בשפת הקודש יותר מאשר חכמי בבל, ולכן הם ידעו שצריך לדייק ולכתוב טיפוש ולא תם.

הביטוי 'תם' מבטא עבודת ה' בתמימות ומזכיר לנו את *"יעקב איש תם יושב אוהלים"*. תכונה זו של ה' היא הפוכה לתכונות הרשע. לעומת זאת, ה' הטיפש הוא הפכו של ה' החכם.

למה תשובת הטיפש בירושלמי ותשובת החכם בהגדה ולהפך?

בהגדה רואים חשיבות ללמד את החכם הלכות הפסח, ואילו את התם מושכים על ידי עיסוק בסיפור יציאת מצרים. בירושלמי רואים חשיבות רבה בעיסוק באגדה ובאמונה ולכן חשוב ללמד את ה' החכם בסיפור יציאת מצרים. ל' ה' הטיפש הם מסתפקים בהנחיותיו בהלכות המעשיות בליל הסדר, ושלא יעבור מחבורה לחבורה.

השל"ה מחדד עוד יותר את הדברים וטוען כי כל אחד מהחכמים, במקומו ובתחומו עיסוקו - קרוי חכם, אך כשנאמד לפי הפרמטרים הלימודיים של המקום השני - הוא נהפך להיקרא - תם/ טיפש. מכיוון שבבבל הורגלו יותר בפלפולים, על זה אומר ומאריך החכם - *"מה העדות החוקים והמשפטים"*. בזמן שהוא לומד את סודות התורה, דבר שאינו רגיל ללמוד, שואל התם בקיצור *"מה זאת"*. בארץ ישראל, שם הרגל החכמה יותר בסודות, ופחות בפלפול, ממילא דברי החכם שם הם דברי התם בבבל, ובארץ ישראל התשובה אל החכם היא כמו התשובה אל התם בבבל.

למה הירושלמי מקפיד לקרוא לכולם בנים ולא רק בכותרת כמו בהגדה?

בהגדה נקראים הארבעה 'בנים' רק בכותרת. בתלמוד הבבלי, מוזכרים רק שני בנים החכם וזה שאינו יודע לשאול. *"וכאן שואל*

תירוצ' יפה מתרץ הר"ד הופמן, והוא אומר ששאלת ה' הבן אכן היא *"אותנו"* בגוף ראשון, אבל הפסוק הוא לשונו של משה רבנו שאמר לעם *"כי ישאלך בנך מחר לאמר... אתכם"*, ומשה רבנו מדבר בגוף שני אל העם כי הוא לא יכנס לארץ ישראל.

שאלת ה' הרשע

בירושלמי, הרשע שואל *"מה הטורח"* לעומת הרשע בהגדה שהוציא את עצמו מן הכלל. חטאו של הרשע בירושלמי הוא שהוא מתייחס לעבודת ה' כאילו היא טורח שמטריחן עליו בלי סיבה, לעומת חטאו של הרשע בהגדה שלא רוצה להשתייך לעם. ההבדל העיקרי בין שתי השיטות הוא שאפילו שבשניהם הרשע מוציא את עצמו מן הכלל, בירושלמי הוא מוציא עצמו מן הכלל, אך הוא עדיין עושה את העבודה אף על פי שהוא חושב שהיא טורח. לכן, כתוב עליו רק *"לא היה ראוי להיגאל"* - באמת לא מגיע לו, בגלל שהוא מתייחס לעבודת ה' כטורח. למרות זאת, הוא כן היה נגאל, כי הוא כן עושה את העבודה. לעומת הרשע בירושלמי, הרשע בהגדה אפילו לא עושה את העבודה - לכן כתוב עליו שלא היה נגאל כלל.

בנוסף, על הרשע בירושלמי נכתב *"אותו האיש"* לא היה נגאל, ובמשפט זה אולי יש רמיזה לישו ימ"ש שכך הוא מכונה (מזה אנו יכולים לראות את אופייה של הדת שימ"ש המציא - דת שמתייחסת לעבודת האלוקים בתור טורח, ולכן אין בה מקום למצוות וחיובים שנובעים מהקרבה לבורא).

שאלת התם

מדוע הטיפש בירושלמי נקרא תם בהגדה? יש פירוש יפה של ה'עלי תמר' שאומר שלכינוי 'טיפש' ישנם שני פירושים: האחד הוא אדם שטחי שאין בכוחו להעמיק ולנסח שאלות טוב, והפירוש השני הוא כסיל. לחכמינו שידעו להבדיל מתי הכוונה היא כן ומתי היא כן, לא היתה בעיה לכתוב טיפש, אבל עמי הארצות שלא ידעו להבדיל היו יכולים לפגוע או להיפגע, לכן החליטו

חֲכָם מָה הוּא אוֹמֵר, מָה הָעֲדוּת וְהַחֲקִים וְהַמְשָׁפְטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם, וְאַף אֶתָּה אָמַר לוֹ כְּהִלְכוֹת הַפֶּסַח אֵין מִפְטִירֵין אַחֵר הַפֶּסַח, אֶפְיוֹמָן:

רִשֵּׁעַ מָה הוּא אוֹמֵר, מָה הָעֲבֻדָּה הוֹאֵת לָכֶם, לָכֶם וְלֹא לוֹ, וְלִפִּי שְׁהוֹצִיא אֶת עַצְמוֹ מִן הַכֶּלֶל כְּפָר בְּעֶקֶר, וְאַף אֶתָּה הִקְהָה אֶת שְׁנֵי וְאָמַר לוֹ, בְּעֶבֶר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם, לִי וְלֹא לוֹ, אֱלוֹ הִיָּה שֵׁם לֹא הִיָּה נִגָּאֵל:

שנאך רבץ תחת משאו מאי שונא? אילימא שונא נכרי - והא תניא: שונא שאמרו - שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אלא פשיטא - שונא ישראל. ומי שריא למסנייה? והכתיב (ויקרא יט) לא תשנא את אחיך בלבבך - אלא: דאיכא סהדי דעביד אישורה - כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי? אלא לאו כי האי גוונא, דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לשנאתו, שנאמר (משלי ח) יראת ה' שנאת רע.

הגמרא דנה בשאלה של שנאה של אדם שעבר עבירה. היא מביאה ראייה מכך שה"שנאך" שכתוב בתורה הוא מישראל. הגמרא שואלת, איך מותר לשנוא רשע, הרי כתוב לא תשנא את אחיך בלבבך?! אלא אם יש עדים שמישהו עשה איסור-לכולם מותר לשנוא אותו! או אם הוא ראה מישהו עושה עבירה מותר רק לו לשנוא אותו. והגמרא מביאה דעה נוספת שאומרת שמצווה לשנוא אדם שעובר עבירות מהפסוק "יראת ה' שנאת רע".

אולם ישנה סתירה בין הגמרא שלנו לגמרא בבבא מציעא (לב, ב) שדנה גם היא במצוות פריקה וטעינה-

תא שמע: אוהב לפרוק ושונא לטעון - מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו. ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא, הא עדיף ליה! - אפילו הכי, כדי לכופ את יצרו עדיף. - תא שמע: שונא שאמרו - שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא - מה לי שונא ישראל ומה לי

אביו ואם אין דעת בנן אביו מלמדו" "ת"ר חכם בנו שואלו..." (פסחים קטז, א). ואילו הירושלמי מקפיד וחוזר לקרוא לכל אחד מהארבעה בן. בן חכם... בן רשע... וכו'. במסכת סנהדרין (דף כד) כתוב:

א"ר אושעיא מאי דכתיב (זכריה יא, ז) "ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים"? נועם אלו ת"ח שבארץ ישראל שמנעימים זה לזה בהלכה, חובלים אלו ת"ח שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה."

התלמוד הירושלמי הולך בדרך של יחס נעים לזולת ולכן מקפיד לקרוא לכולם בנים, לעומת הבבלי שמשמיט את הבנים שלא הולכים בתלם, בגלל הפסוק "בנים אתם לה' אלוהיכם". הם דורשים אותו שבזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים, כשאין אתם נוהגים מנהג בנים, אין אתם קרויים בנים. לדעת הירושלמי בנים אפילו שחטאו - בנים הם. "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" - בניגוד לרשע שבהגדה, המוציא עצמו מן הכלל, אפשר לראות שהגישה החינוכית של הירושלמי באמת עוזרת, והרשע בירושלמי למרות שמסתייג מן העבודה ורואה אותה כטורח, עדיין עושה אותה.

אף אתה הקהה את שיניו || אחיה כהנא

על היחס של התורה לרשעים הגמרא בסוגייתנו אומרת (פסחים קיג, ב):
אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: מותר לשנאתו. שנאמר (שמות כג) כי תראה חמור

*שונא נכרי? - מי סברת ששונא דקרא קאי?
שונא דמתניתין קאי.*

הגמרא דנה בשאלת פריקה וטעינה, ומביאה מקרה בו יש בסמוך לך שונא שצריך לטעון ואוהב הצריך לפרוק ופוסקת שצריך לעזור לשונא "כדי לכופ את יצרו". בהמשך הגמרא מסבירה שמדובר על שונא שהוא ישראל ולא גוי.

לכאורה, מהסוגיה בפסחים נראה שמצווה לשונא את מי שעובר עבירות, ואם כך למה צריך לכופ את יצרו? הרי הוא מקיים מצווה כשהוא שונא רשע!

יש שני כיוונים לתשובה בפרשני הגמרא ובפוסקים-

התוספות בסוגיה בבבא מציעא-

*לכופ יצרו - וא"ת כיון דבערבי פסחים (שם)
מוקי לה בישראל שמותר לשנאותו כגון
שראה בו דבר ערוה מה שיין בו לכופ יצרו
וי"ל דלא מיירי בשונא דקרא.*

התוספות ד"ה "לכופ יצרו" שואל את השאלה ששאלנו ועונה שמצווה להקדים דווקא בשונא רגיל אבל בשונא דקרא (שמצווה לשנאותו) אין חובה להקדים.

וכן כתב גם הרמב"ן (בבא מציעא לב, ב): שדווקא בשונא דעלמא שעובר על איסור בשנייתו וחכמים מסבירים שלא לשנאותו ואומרים לו לכופ את יצרו, אבל בשונא שכתוב בתורה ודאי שמצווה להקדים אוהב שהוא אוהב לשמים ולבריות.

התוספות במסכת פסחים שואל את אותה שאלה אבל הפעם מתרץ אחרת-

*שראה בו דבר ערוה - ... וי"ל כיון שהוא
שונא גמ חבירו שונא אותו דכתיב (משלי
כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם
ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושיין
כפיית יצר.*

התוספות מתרץ שאמנם מצווה לשונא את הרשע- אבל בכל זאת צריך לכופ את יצרו כי אחרת השנאה ביניהם תגדל ותהיה "שנאה גמורה" שהיא בעייתית כיוון שגם אם הרשע ישוב בתשובה הוא ימשיך לשונא

אותו (מחצית השקל) ולכן צריך לכפות את יצרו.

שורש המחלוקת:

ניתן לפרש שהמחלוקת הזו תליה בחקירה מה בדיוק גדר האיסור "לשונא" שנאמר בתורה והמפרשים דנים בזה על פי הגמרא בערכין (טז ב) שאומרת:

*לא תשנא את אחיך בלבבך - יכול לא יכנו,
לא יסטרנו, ולא יקלקלנו? ת"ל: בלבבך,
שנאה שבלב הכתוב מדבר.*

אפשרות אחת לפרש שהאיסור הוא שאם אתה שונא אז אסור לך לעשות את זה בלב, ואתה לא עובר על איסור שנאה אם אתה שונא ומראה את זה כשיטת הרמב"ם (דעות ו):

*ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב,
אבל המכה את חבירו והמחרפו אע"פ שאינו
רשאי אינו עובר משום לא תשנא.*

אפשרות שניה לפרש היא כשיטת הרמב"ן (ויקרא יט ז):

*לא תשנא את אחיך בלבבך - בעבור שדרך
השונאים לכסות את שנאתם בלבם כמו
שאמר (משלי כו כד) בשפתיו ינכר שונא,
הזכיר הכתוב בהווה.*

נקודת המחלוקת היא לגבי מה קורה אם אתה רואה שונא שלך שאסור לך לשונא אותו. לשיטת הרמב"ם לא עליו נאמרה הברייתא שמצווה להקדימו מסיבה פשוטה- אם אתה שונא אותו ואתה מראה לו שאתה אוהב אותו דווקא אז אתה עובר על לא תשנא את אחיך בלבבך ולכן לא ייתכן לפרש שהברייתא תגיד לך לעבור על דברי תורה. הברייתא חייבת לדבר על שונא שמותר לך לשונא אותו מהתורה.

לשיטת הרמב"ן נראה שאיסור שנאה הוא בכל מקרה והמילה "בלבבך" היא בגלל שדרך השונאים לא להראות את שנאתם אבל גם אם מראה לו שנאתו עובר בלא תעשה. את הגמרא בערכין הרמב"ן יפרש שניתן

"הנשמה קודם רדתה משביעין אותה הוי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים עליך שאתה צדיק הוי בעיניך כרשע, והוא מאמר הגמ' בנדה פרק המפלת, ולכאורה זה סותר למה שאמרו באבות אל תהי רשע בפני עצמך...לפי דרכינו, זה כוונת מאמרם ז"ל באבות אל תהי רשע בפני עצמך, פירוש בעצמותך, כי זרע קודש אנחנו ולא ישנתה בעצמות, וכל עבירות בני ישראל אך תואר הוא להם אשר לא יתמיד כי אם יעמוד עת מן העתים. ומה שאמרו אפילו כל העולם כולו אומרים עליך שאתה צדיק הוי 'בעיניך' כרשע, פירוש במראך".

והגדת לבנך בחציו השני של ליל הסדר || הרב יועד קפלן

והגדת לבנך

מושכל ראשון אצלנו הוא, שמצוות סיפור יציאת מצרים בליל-הסדר מכוונת ביסודה לדור הבנים. הבנה זו מבוססת על לשון המדרש: (ילקוט שמעוני, פרשת בא, רכא) *"והגדת לבנך ביום ההוא, שומע אני מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא, שומע אני מבעוד יום ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך על השלחן."*

כלומר, מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר נלמדת מהפסוק *"והגדת לבנך ביום ההוא"* (שמות יג, יח) ובאמת, על פסוק זה מבסס ספר החינוך את מצוות הסיפור בליל הסדר: (פרשת בא מצוה כא)

"לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר והגדת לבנך וגו'."

אמנם הברייטא המובאת בפסחים קטז א מדגישה שגם אם אין בן או שהוא לא חכם, עדיין יש חובה בסיפור ובשאלת שאלות על

להתנהג כשונא ולא לעבור על הלאו אם אתה עדיין אוהב. ולכן לדעת הרמב"ן שהובא לעיל אפשר לפרש בפשטות את הברייטא בבבא מציעא על שונא שאסור לך לשנוא אותו, לדעת הרמב"ן איסור השנאה שבלב לא קשור לשאלה איך אתה מתנהג, ולכן הוא צריך להתנהג כאוהב כדי שאולי יצליח על ידי המעשים לשנות את יחסו לשונא ולהפוך אותו לאוהב!

הרמב"ם גם הוא פוסק לפי הצפי מהסוגיה בערכין:

אבל אם היה אחד שונא ואחד אוהב מצוה לטעון עם השונא תחילה כדי לכופ את יצרו הרע...השונא שנאמר בתורה הוא מישראל... והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר (ויקרא י"ט י"ז) לא תשנא את אחיך בלבבך, אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשנאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו, ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה.

הרמב"ם פוסק שמצווה לשנוא ישראל שעבר עבירה ולא חזר בתשובה, אך עדיין צריך לעזור לא לפרוק ולטעון ולהקדימו לאוהב, והשונא המדובר הוא שונא שעבר עבירות. נראה מהשולחן ערוך ונושאי כליו (חושן משפט, ערב) שהלכה כרמב"ם. מצוות שנאה בימינו:

קודם כל, ברור שתינוקות שנשבו אינם בגדר רשעים שמצווה לשנוא, כיוון שהיחס אליהם הוא כאנוסים (רמב"ם ממרים ג ג) ומצוות שנאה היא רק על מזידים.

עניין נוסף כותב החזון איש ביורה דעה (ב כח), לפיו תנאי לשנאת רשע היא הוכחתו, כפי שנראה מהרמב"ם לעיל. על פי הגמרא בערכין *"תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח"*, הוא אומר שאין מי שיודע להוכיח בדורנו ולכן אין רשע שמצווה לשנאתו.

ונסיים בשב שמעתתא שכותב שבעצם עם ישראל כולם צדיקים:

*התינוקות שלא יהיו ישנים מתוך מאכל
הרבה בדרך התינוק אחר אכילתו..."*

הפירוש הראשון של רש"י מבין את חטיפת המצה כעוד מעשה שינוי המגיע לייצר תמיהה אצל הילדים ולעורר אותם לשאול שאלות.

לעומת זאת, שני הפירושים הנוספים – הפירוש השני של רש"י והפירוש של רשב"ם, מבינים אחרת לגמרי את המנהג. להבנתם מדובר במעשה פונקציונלי-טכני, שמטרתו להסיר חבלי שינה מעל עיני הילדים על ידי זירוז הארוחה או על ידי שלא נאפשר לילדים לאכול יותר מידי.

ברצוני להצביע על נקודה מעניינת בשני הפירושים הללו. במבנה ליל הסדר כפי שאנו נוהגים אותו, מלבד הכרפס שנאכל לפני המגיד, כל שאר מצוות אכילה ואכילת הסעודה נעשים **לאחר** המגיד. כך שבהבנה פשוטה עולה, שרש"י על כל פנים ואולי גם רשב"ם (אם כי בהמשך פירושו יתכן ומשתמע שמדובר באכילה לפני המגיד) עוסקים במצב שבו הילד כבר נשאר ערני במשך כל המגיד, ועכשיו הגישו בפניו את המצות או האוכל, והם נחטפים ממנו או נאכלים מהר כדי שלא תיפול שינה על הילד. כלומר בניגוד לאפשרות שהעליתי לעיל, על פי הבנות אלו של מנהג חטיפת המצות, אנחנו לא מסתפקים בערנותו של הילד לאורך המגיד אלא מקווים ומנסים לשמר את ערנותו עד סיום ליל הסדר.

כוס רביעית

השלב הבא שנדרש מאתנו לברר הוא, מה היא מהות ההתרחשות לאחר שלב הסעודה בליל הסדר ומדוע הוא נכלל במסר אותו חשוב לנו להעביר לילדים.

אומרת המשנה בפסחים ק"ז ב: *"מזגו לו כוס שלישי – מברך על מזונו. רביעי – גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר".* נחלקו האמוראים האם ברכת השיר היא 'הלל' או

סיפור יציאת מצרים בלילה הזה, אך החובה הבסיסית היא חובת "והגדת לבנך".

מנהגים לעורר את סקרנות הילדים לצורך העברת הסיפור לילדים אנחנו נוהגים בליל-הסדר במנהגים שונים על מנת לעורר אותם לשאול שאלות, כדוגמת טיבול הכרפס, עקירת השולחן (הגבהת הקערה בימינו) ועוד. הגמרא בפסחים קט א, מציינת מנהגים נוספים אותם היו נוהגים התנאים על מנת לשמור על הילדים ערים ולעורר בהם עניין וסקרנות, בכדי שסיפור יציאת מצרים לא יכפה עליהם, אלא יעניין אותם.

מהנאמר לעיל נדמה בפשטות שעיקר הרצון שלנו הוא לעורר את סקרנות הילדים עד לתחילת ה'מגיד', שם הבן שואל את שאלותיו ובהן שאלות 'מה נשתנה' ולשמור על הילדים ערים עד סיום המגיד על מנת שישמעו את הסיפור בכללותו – 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'.

הרי שבכך קיימנו את מצוות "והגדת לבנך" כיוון ששם נגמר סיפור הגלות והגאולה וזכינו להעביר את הסיפור אל הדור הבא בהידור.

עם זאת, מתוך הסוגיא בדף קט א, ישנם מרכיבים המצביעים על רצון להרחיב את מעגל המסירה מעבר למעגל המגיד בלבד.

חוטפין מצות

מבין המנהגים שהגמרא שם מביאה המכוונים לעורר את הילדים מובא בברייתא מנהג סתום – *תניא רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו.*

נחלקו הראשונים בהבנת המושג 'חוטפין מצות', נביא להלן את פירושיהם של רש"י ורשב"ם –

רש"י מביא שני פירושים: "(א) מגביהין את הקערה בשביל תינוקות שישאלו (ב) ואית דמפרשי חוטפין מצה אוכלין מהר וזה הלשון עיקר". רשב"ם מוסיף על פירושי רש"י – *"ולי נראה חוטפין מסלקין את הלחם מיד*

תם מה הוא אומר, מה זאת, ואמרת אליך בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים:
ושאינו יודע לשאול את פתח לו, שנאמר, והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה

הראשונים במנהג חטיפת המצה, אנחנו מבינים שברצוננו לחבר את הדור הבא לא רק לסיפור ההסטורי שהיה בעבר, אלא גם לשני המרכיבים בהם אנחנו חותמים –

מרכיב הכרת הטוב – ניתן לומר שהשבח וההודאה המרובים באים לחנך לחובה הפשוטה כל כך להודות ולהלל את המיטיב איתנו, לא לחיות חיים כפויי טובה. הזמן הרב שאנחנו מקדישים למזמורי השבח יכול להעביר את המסר הנדרש לחיות חיי עבודת ה' מתוך הודאה גדולה על הטוב שמנחיל לנו ה'.

המרכיב השני הוא מרכיב הגאולה. החתימה במרכיב זה בליל הסדר באה ללמד אותנו ואת הדורות הבאים שיציאת מצרים לא הייתה סיומו של תהליך, אלא אמצע תחילתו. יציאת מצרים, ויצירת עם ישראל הם שלב בדרך למציאות הגאולית העתידית אליה עם ישראל שואף להביא את העולם. עולם שבו ה' אחד ושמו אחד, יום שבו "אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב", "יום אשר הוא לא יום ולא לילה". האחריות הזו הוטלה על כתפי עם ישראל ביציאת מצרים.

מתוך כך, אם נסיים את הסיפור לדור הצעיר רק בנסיי העבר, חיסרנו מהספר עיקר חשוב, את המשמעות ההווית-עתידית של ליל הסדר, האחריות הגדולה המוטלת על עם ישראל לדורותיו, לגלות שם ה' בעולם ולתקן את העולם במלכותו. לכן נתאמץ להשאיר את הילדים ערים כדי להשלים את סיפור העבר באחריות ההווה הצופה פני עתיד.

נשמת כל חי', והגמרא שם מביאה ברייתא בשם רבי טרפון שמוסיפה את הלל הגדול (תהלים קלו) לחתימת ליל הסדר.

כלומר השלב החותם את ליל הסדר, לאחר הסעודה, הוא סיום מזמורי ההלל שלא נאמרו לפני הסעודה וחתימה בברכת השיר והלל הגדול.

המרכיב הראשון הבולט במזמורי הסיום של ליל הסדר הוא מרכיב ההודאה השבח וההלל. אנחנו לא מסתפקים בהודאה אותה ביטאנו בסיום המגיד אלא מרחיבים את תודתנו במזמורים נוספים.

המרכיב השני קשור בעיקרו להבנה של חלוקת מזמורי ההלל הנעשית בליל הסדר. לא ניכנס כאן לשאלה מדוע חולק ההלל לשתיים, אך נצביע על פי הירושלמי על מאפיינים של המזמורים הנאמרים בסיום המגיד למזמורים הנאמרים לאחר הסעודה. הירושלמי במגילה, מחלק את מזמורי ההלל כך (ירושלמי מגילה ב, א):

א"ר אבין עוד היא אמורה על סדר, בצאת ישראל ממצרים לשעבר, לא לנו ה' לא לנו לדורות הללו, אהבתי כי ישמע ה' לימות המשיח, אסרו חג בעבותים לימות גוג ומגוג, אלי אתה ואודך לעתיד לבא.

כלומר, מזמור קיד הנאמר בסיום המגיד עוסק בהתרחשויות העבר ומזמור קטו ואילך, אנחנו עוסקים בהווה-עתיד-גאולה. כך מקבלת החלוקה של ההלל משמעות נוספת, בסיום המגיד הבענו שבח והודאה על נסיי העבר. לאחר הסעודה אנחנו מתפנים להתפלל, להודות ולשבח על העתיד אליו אנחנו מייחלים. (מבט זה מקבל חיזוק מהפיוטים שהתווספו לאורך הדורות בהם אנחנו חותמים את ליל הסדר, שרובם עוסקים בייחול אל הגאולה העתידה).

המסר המועבר לבנים

נחזור כעת לפתיחת המאמר. מהבנות

עֲשֵׂה ה' לִי בִצְאָתִי מִמִּצְרָיִם:

יְכוֹל מֶרֶאשׁ חֹדֶשׁ, תִּלְמֹד לִזְמַר בְּיוֹם הַהוּא, אִי בְּיוֹם הַהוּא יְכוֹל מִבְּעוֹד יוֹם, תִּלְמֹד לִזְמַר בְּעֶבֶר
זֶה, בְּעֶבֶר זֶה לֹא אֶמְרָתִי אֶלָּא בְּשָׁעָה שִׁישׁ מִצָּה וּמְרוֹר מְנַחִים לְפָנֶיךָ:

סומא פטור מהגדה || סיימון

מנדל

במסכת פסחים (קטז, ב) כתוב:

*"אמר רב אחא בר יעקב: סומא פטור מלומר
הגדה. כתיב הכא 'בעבור זה' וכתיב התם
'בנגנו זה', מה להלן - פרט לסומא, אף כאן
- פרט לסומין."*

כל מי שלומד את הסוגיה חייב לשאול את עצמו: הלא גזירה שווה זו נראית טכנית לגמרי, ואיזה קשר יכול להיות בין פרשת בן סורר ומורה לבין מצוות סיפור יציאת מצרים?

בספרו 'משך חכמה', רב מאיר שמחה הכהן ('מ' = מאיר, 'ש' = שמחה, 'ך' = כהן) מסביר את הקשר הרעיוני. למרות שההנחות שהוא יביא לגבי בן אדם לא מסתדרות טוב עם מראה עינינו, נתמקד על המסר הכללי שטמון בתוך ההסבר שלו.

החירות של יציאת מצרים, המעבר משעבוד לגאולה, הרבה פחות משמעותית לסומא, מסביר רב מאיר שמחה. מפני שלפני שיצא לא היה יכול להיות משועבד כל כך, ואחרי שיצא עדיין מוגבל באופן חמור במה שיכול לעשות, אין לסומא כל כך על מה להודות לה' על היציאה עבור עצמו.

מצד שני, סביר שהוא כן צריך להודות לה' על העובדה שבניו עכשיו חופשיים, כי אילולא לא הוציאו ה' ממצרים, הרי בניו היו משועבדים לפרעה.

אלא שגם מבחינת הבנים שלו, ממשיך רב מאיר שמחה, הסומא לא מרגיש שעליו להודות לה' על החירות החדשה שלהם. מדוע? קשה לסומא להבין את העולם של בניו, כי הרי הוא לא יכול ליהנות מן העולם

בהרבה מובנים, לעומת כל האפשרויות המדהימות שיש להם. זה יהיה קשה לו להיות מעורב באופן מלא בחיים שלהם וליצור איתם שפה משותפת. לכן, הם פטורים מדין בן סורר ומורה, כי אפילו אם אחד מהם יתחיל להיות זולל וסובא לא הייתה לו הזדמנות מלאה להיות אחרת, שהרי אביו לא היה בקשר מספיק איתו. לכן, סומא פטור גם מלומר הגדה, כי אין לו מה להודות עבור עצמו (השינוי מעבדות לחרות לא מספיק חד), ולא עבור בניו כי הוא לא מרגיש מספיק מעורב בחיים שלהם כדי להודות על החירות שלהם.

כמו שאמרנו, לא יושבת אצלנו טוב ההנחה המציאותית שסומא לא ירגיש מעורב בחיי הילדים שלו (ניתן לומר שהחיוב לומר הגדה נובע מהכרת הטוב על החוויה של חירות, ולכן מי שאין לו את היכולת לחוות אותה דרכו או דרכם של הבנים שלו, פטור). אבל המסר המרכזי הוא ברור:

המצווה לומר הגדה היא ניסיון והזדמנות לשתף את הדור הבא בסיפור שלנו ושל עמינו כדי שהם ירגישו שהוא גם הסיפור שלהם, ויעריכו את החשיבות של הערכים הטמונים בו. מי שלא הצליח ליצור קשר טוב עם הילדים שלו באופן כללי (פרשת בן סורר ומורה) לא תהיה לו שפה משותפת איתם, שתאפשר לו לספר להם סיפור יציאת מצרים באופן שירגישו חלק ממנו.

נובע מזה, שההכנה למצווה לומר הגדה היא במשך כל השנה. כדי שהאב יוכל להעביר את הזיכרון הלאומי ואת המשמיה האלוקית שלנו לדור הבא הוא חייב להשקיע ליצור שפה משותפת ועולם משותף עם הילדים שלו. כך נזכה בע"ה בבוא אליה הנביא ובברכת: *"וְהָשִׁיב לִבְ-אֲבוֹת עַל-בָּנִים וְלֵב*

בְּנֵים עַל-אֲבוֹתָם" (מלאכי ג, כד).

בן סורר ומורה וליל הסדר ||

יונתן כץ

משנה ה' בפרק עשרי עוסקת באריכות במצוות מגיד. כחלק מאותה משנה נאמר: *בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר (שמות יג) "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים"*.

הגמרא בדף קטז, ב מתחילה לדון האם עיוור חייב בסיפור יציאת מצרים:

אמר רב אחא בר יעקב: סומא פטור מלומר הגדה. כתיב הכא - בעבור זה, וכתיב התם - בננו זה, מה להלן - פרט לסומא, אף כאן - פרט לסומין.

רב אחא בר יעקב טוען שסומא פטור ממצוות הגדה, והוא לומד את הפטור מבן סורר ומורה (בננו זה - בעבור זה). בפשטות, יש פה גזרה שווה בין בן סורר ומורה לליל הסדר (רשב"ם ד"ה 'בעבור זה'). ברוב המקומות בהם יש גזרה שווה הפרשיות קשורות אחת לשנייה. אם כן, צריך להבין מה הקשר בין בן סורר ומורה למצוות הגדה שבלייל הסדר. כדי לענות על שאלה זו נשווה בין שני העניינים, וננסה לעמוד על העומק שטמון בפרשיית בן סורר ומורה ומצוות הגדה. למרות השוני הגדול שבין שני העניינים שנראה במבט ראשון, אם נעמיק מעט נראה שיש כמה נקודות דמיון בין ליל הסדר ומצוות מגיד לבין בן סורר ומורה.

א. בן מול הורים - בלייל הסדר האב מספר לבנו והרבה מהמנהגים סובבים סביב הקשר בין הורים לילדים. אצל בן סורר ומורה, אחד מהחטאים שלו (ואולי העיקרי שבהם) זה שהבן לא מקשיב להוריו, מקלל אותם וממרה בהם.

ב. האכילה עצמה - כדי שנער יהפוך לבן סורר ומורה הוא צריך לאכול כתרטימר בשר (250-200 גרם) ולשתות כחצי לוג יין. בלייל הסדר אנחנו צריכים לשתות כלוג יין ולאכול מהקרבת מינימום של כזית (בפועל הרבה יותר מכיוון שצריך לסיים את הקרבן עד הבוקר).

ג. אכילה בחבורה - קרבן פסח נאכל רק בחבורה ואסור לאכול אותו ביחיד. אצל בן סורר ומורה, כדי שהוא יחשב ככזה הוא חייב לאכול עם חבורה של אנשים ריקים.

ד. גנבה - אחד מדיני בן סורר ומורה הוא שהבן חייב לגנוב את הבשר והיין מאביו. בלייל הסדר חוטפין מצות מהתינוקות (יתכן שמכאן נובע המנהג של גניבת האפיקומן).

כל הנקודות האלה בעצם מובילות לעניין אחד שעומד במרכז של בן סורר ומורה וליל הסדר - חינוך והעברת המסורת לדור הבא.

ישנה ניגודיות מסוימת בין פרשיית בן סורר ומורה לליל הסדר. פרשיית בן סורר ומורה מדברת על מצב שבו החינוך לא עבד, הבן יצא לתרבות רעה, עזב את המסורת והפך דברים שמסמלים קדושה כמו אכילה וישיבה בחבורה למשהו שלילי. בלייל הסדר כל מה שאנחנו מנסים לעשות זה להעביר את המסורת בצורה טובה, ולקחת דברים כמו אכילה וישיבה בחבורה (ואפילו גנבה) ולתת להם צד של קדושה. כידוע, בן סורר ומורה לא עשה משהו כל כך חמור שמגיע על כך עונש מוות, אלא הוא נידון על שם סופו (משנה סנהדרין ח, ה). זאת אומרת שעצם העזיבה של המסורת ואי ההקשבה להורים היא הבעייתית. מהותו של ליל הסדר הוא חיבור להתחלה של הסיפור היהודי, למסורת, ולאמונה.

מִתְחִילָה עֹבְדֵי עֲבֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ, וְעַכְשָׁיו קָרְבָנוּ הַמָּקוֹם לְעֲבֹדָתוֹ, שְׁנֵאֲמַר, וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻעַ

מתחיל בגנות ומסיים בשבח || שליו גמליאל וטוביה כהנא

התורה במצוות סיפור יציאת מצרים לבנינו, מדגישה את היותנו עבדים במצרים: "וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֶה וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים" (שמות יג, יד). וכבר למדנו במשנה "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה" (פסחים קטז, א). נחלקו האמוראים בגמרא כיצד נקיים את דברי המשנה "מתחיל בגנות ומסיים בשבח": "מאי בגנות? רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו".

הגמרא מוסיפה לספר על רב נחמן, ששאל את דרו עבדו, מה ראוי לעבד לומר לאדונו ששחרר אותו לחופשי ואף הוסיף לו כסף וזהב. ענה לו העבד: "בעי לאודווי ולשבוחי". על כך ענה רב נחמן: "אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה".

וכבר תמחו רבים מדוע להתחיל את הסדר דווקא בגנות, ואחר כך להמשיך בשבח. וכי לא יאה להתחיל דווקא בשבח??

המאירי מסביר שבליל הסדר צריך להגיע לתחושת חוויית השחרור ממצרים, להרגיש "כאילו הוא יצא ממצרים". בכדי להגיע להרגשת שחרור מלאה, ולא לסתם אמירה בעלמא, כבר בתחילת הדברים יש צורך להזכיר את קושי השעבוד, לנסות לצייר בנפשנו שכעת אנו ממש עבדים במצרים, ומתוך כך נחוש מה היא חוויית השחרור ממצרים. לפי זה, מובן סיפורו של ר' נחמן ודרו עבדו, שבו רואים מהי הרגשת העבד המשוחרר. רק העבד ממקום עבדותו הוא זה שמסוגל להודות ולהלל ממצאות אמתית של שחרור מתוך שעבוד ולא כאמירה המנותקת מחוויית השחרור.

המהר"ל הוסיף שעיקרון ההתחלה בגנות לפני השבח, אינו רק לצורך "חוויית השבח", אלא אף לצורך ידיעת הדבר עצמו, שהכרת הגנות היא תנאי הכרחי על מנת להגיע לידיעה אמתית, ואם לא נתחיל בגנות אזי לא נדע מהו השבח לאמתו.

המהרש"א הסביר את עיקרון הגנות והשבח בצורה שונה, וכתב שדווקא ביום שמחת לבו של האדם, ביום חירותו, יש צורך אמתית לחזק ולהחיות את הרגשת השמחה והחרות שלו, על ידי זיכרון "תחילת שפלותו וגנותו".

אך עדיין נשארת השאלה מהי הגנות שישנה בתחילת פרשה זו?

באופן פשוט יציאת מצרים נועדה להציל את ישראל מהשעבוד הפיזי במצרים, אבל קביעה זו מתעלמת ממשמעות הפסוק הראשון בפרשת "ארמי אובד אבי", המתייחס לבעיה רוחנית: "...וַיִּגְדַּל מִצְרַיִם וַיִּגְדַּל שָׁם בְּמַתִּי מִעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָדוֹל עֲצוּם וְרָב" (דברים כו, ה). הפסוק מלמד על תהליך השתקעות ישראל במצרים מבחינה מנטלית, תרבותית ודתית, כפי שנדרש בהגדה. את מה שהתורה רומזת בזה, אומר הנביא יחזקאל בפירוש (יחזקאל כ, ז-ט):

וַאֲמַר אֱלֹהִים, אִישׁ שְׁקוּצִי עֵינָיו הִשְׁלִיכוּ, וּבְגָלוּלֵי מִצְרַיִם, אֶל-תַּשְׁמָאוֹ: אֲנִי, יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם. וַיִּמְרוּ-בִּי, וְלֹא אָבוּ לִשְׁמָע אֵלַי--אִישׁ אֶת-שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֶת-גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ; וַאֲמַר לִשְׁפֹךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם, לְכַלּוֹת אֶפֶי בָהֶם, בְּחוֹךְ, אֶרֶץ מִצְרַיִם. וְאָעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי... לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. הפסוק השני מתייחס לבעיה הפיזית: "וַיִּגְדַּל עֲצוּם וְרָב הַמִּצְרַיִם וַיִּעֲנֻנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה". מכאן פונה הפסוק הבא לזעקת בני ישראל, הפסוק הרביעי להצלתם והפסוק החמישי ליעדם: "וַיִּבְרָאנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת". "המקום הזה"

להתחיל ב"עבדים היינו" כדי להדגיש את גודל הנס. למסקנה הוא פוסק כשמואל, שמתחילים מ"עבדים היינו".

מעניינת גם שיטתו של ה"חתם סופר" שלוקח את דרשה זו, ומציע בעזרתה קריאה מחודשת בגמרא. שיטה זו אינה רואה מחלוקת בין דעותיהם של רב ושמואל אלא רואה בהן דגשים שונים של הגנות האמתית, הוא מבאר זאת בדרך משל:

"מה שאמרו מתחיל בגנות עבדים היינו, ומתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. גם לבאר ארמי אובד אבי שנלאו כל המפרשים. הנה הכובס המכבס בגד המלוכלך קצת הוא מלכלך אותו יותר במים ואפר ובורית ולבסוף מסיר כל אלה והוא מלובן ומיפה, והנה אין שכרו על ההסרה של האפר והבורית, כי מי בקש זאת מידו למלאת אפר ובורית כדי שיסירונו אח"כ, אבל שכרו על שלכלך אותו על מנת לכבסו וללבנו לגמרי, כך אין עיקר שבחינו והודאותינו על ההצלה ממצרים כי מי בקש זאת, אילו לא הגלנו לא היינו צריכים גאולה, אך ידוע כי היתה זו זוהמת ארם עבר הנהר מתרח נחור ובתואל ולבן והיה צריך זיכוכ, ע"כ הגלנו למצרים לזכך מכל זוהמה..."

אם כן, לשיטת ה"חתם סופר" הגנות הגדולה היא עצם היותנו עובדי עבודה זרה, והעבדות במצרים היא ניקיון מהגנות הזו. הרי לנו שיציאת מצרים אינה רק שחרורם של אותם בני ישראל שהיו משועבדים במצרים, אלא שחרור הרוח מכבלי החומר. שחרור רוחני זה התאפשר בזכות השעבוד הפיזי במצרים. הרוחניות אינה יכולה להתגלות בעולם בלא בסיס חומרי, ואת הבסיס החומרי לקיומנו הלאומי נטלנו ממצרים.

הסבר זה עולה בקנה אחד עם דברי הראשונים שמצאו קשר יסודי בין הדעות השונות. כך מובנים גם דברי הריטב"א

הוא בית המקדש, יעדס הרוחני, ו"הארץ הזאת" היא יעדס הפיזי. בפרשה זו נצטוונו גם על מצוות הבאת הביכורים. האדם המביא מפרי אדמת ארץ ישראל, מניחו לפני ה', נותנו לכהן ואח"כ שמח בכל הטוב עם אחרים, מאחד בכך את הפנים הרוחני והפיזי ומבטא בשלימות את תחנת היעד של היציאה ממצרים.

נמצא שיציאת מצרים נדרשה **משתי** סיבות: **האחת**, בגלל שקיעתם הרוחנית והדתית של ישראל במצרים, הרמוזה בפרשת "ארמי אובד אבי", ותכלית המהלך הייתה **"להוציא את מצרים מישראל"** ולהשיבם ל"והייתי להם לא-להים".

השנייה, במקביל, וגם בעקבות, שיעבדו מצרים פיזית את ישראל ולאחר זעקתם צריך היה **"להוציא את ישראל ממצרים"** ולהוליכם פיזית אל ארץ ישראל.

על רקע זה נבאר את דיון הגמרא בנושא:

"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" – מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר: "עבדים היינו".

כמו במחלוקת אחרות של רב ושמואל, כל אחד מהם מדגיש פן אחר באותו נושא. רב מדגיש את הפן הרוחני, ושמואל מדגיש את הפן הפיזי. אך כפי שכבר הסברנו, עניינים אלו קשורים אחד בשני ושניהם הוזכרו כבר בפרשת "ארמי אובד אבי". שניהם יחד דרשו את יציאתם של ישראל ממצרים. דבר זה מסביר את פסיקת הרי"ף, "והאידנא עבדינן כתרוייהו". על פי פסיקתו, כיום אנו נוהגים לפי שתי הדעות, ומזכירים את עובדת היותנו עבדים במצרים בתחילה, וכן את היותנו עובדי עבודה זרה.

הריטב"א בהגדה של פסח, טוען גם הוא כי שני העניינים קשורים, ויש לומר את שניהם, ולכן הוא מבאר בדרך אחרת את מחלוקתם. לשיטתו נקודת המחלוקת היא האם להקדים את "מתחילה עובדי עבודה זרה היו..." שכן זהו הסדר הכרונולוגי של המאורעות, או

שפסק שיש לפתוח ב"עבדים היינו", בשעבוד הפיזי. שעבוד זה היווה "בסיס חומרי" לגאולה השלימה, השחרור הרוחני. ללא בסיס זה לא היינו מגיעים לידי "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".

לכן חשוב כל כך לעסוק ביציאת מצרים, עד שנצטוונו בכל שנה בליל הסדר לראות את עצמנו כאילו אנחנו יצאנו ממצרים, וכן נצטוונו לזכור בכל יום ובכל לילה את יציאת מצרים, ובמידה מסוימת כל השבתות והחגים נקבעו כזכר ליציאת מצרים, מפני שביציאת מצרים יצאה הרוח לחירות מכבלי החומר. וכיוון שעדיין לא גמרנו להשתחרר מכבלי החומר, כבלי היצר ותאוותיו, מבחינה רוחנית אנחנו עדיין צריכים להמשיך לצאת ממצרים, ולכן מצווה לעסוק ביציאת מצרים.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח ||

מלאכי לוטווק ויאיר ינאי

המשנה מלמדת אותנו על סדר סיפור יציאת מצרים בליל הסדר (פסחים י, ד):

"מתחיל בגנות ומסיים בשבח"

ונחלקו אמוראים בגמרא כיצד לקיים את דברי המשנה (פסחים קטז, א):

"מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודה גלולים היו אבותינו, ושמואל אמר: עבדים היינו."

ניתן להסביר, שזו מחלוקת עקרונית ביחס למהות החג: שמואל סובר שהדגש הוא על החירות הלאומית, ולכן ההודאה היא על היציאה מן העבדות וזו גם הגנות שמזכירים. רב לעומתו, סובר שהדגש הוא על החירות הרוחנית, היציאה לעבודת ה', ולכן יש להזכיר את הגנות שתחילתנו בעובדי עבודה זרה.

אמנם, יש להקדים ולשאול, מדוע היה חשוב לחז"ל להתחיל את ההגדה דווקא בגנות ואחר כך לעבור לשבח? האם לא מתאים

יותר להתחיל בשבח והלל לקב"ה?

כתשובה לכך, ניתן לומר הסברים שונים:

ניתן לומר, שיש צורך להזכיר את גנות העבר, על מנת לשמור על האדם מגאווה, כדי שהצלחה לא תגרום לכך שתזוח דעתו עליו, כפי שאומר המהרש"א:

"עניינו שביום שמחת לבו של אדם יזכור תחילת שפלותו וגנותו שלא תזוח דעתו עליו" (חידושי אגדות שם)

המהר"ל מבאר את מטרת הפתיחה בגנות בשתי דרכים (גבורות ה', פרק נב):

"כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל שלא כיון הפועל אל הפעולה... לפיכך יתחיל קודם הגנות ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקדוש ברוך הוא עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות וזה פועל בעצם שהיה מכין על המעשה שעשה והוא בשביל הגנות שהיה לישראל להציל אותם מן הגנות, לכך סמך דבריו אל הגנות שראה הקדוש ברוך הוא את הגנות והוציאנו ממצרים..."

כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה, וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה, וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחילתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלהית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלהית שיהיה כן מהתחלתו. לפיכך המעלה אלהית יוקדם לה גנות ולבסוף יעלה אל מעלה האלהית, כי כן ראוי אל מעלה האלהית שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה."

א. אם היו מתחילים מיד לספר את השבח, זה היה עלול להישמע כאילו יציאת מצרים היתה "במקרה" חס וחלילה, ולא מכוונת על ידי הקב"ה. לכן מתחילים בגנות שהיתה מכוונת ע"י הקב"ה, כדי ללמד שגם השבח

היה מכוון.

ב. כאשר יש גנות לפני השבח, השבח גדול יותר, כמו שהלילה קודם ליום. המהר"ל ממשיך ומבאר שבעולם הזה השלמות לא נמצאת כבר בהתחלה, ולכן מעלה אלוהית מגיעה לאחר גנות, כדי ללמד שהיא לא היתה מצויה בהתחלה.

הנתיבות שלום הוסיף הסבר למטרת הפתיחה בגנות (נתיבות שלום חלק ב):

"ויש לומר כי אין עיקר מצות סיפור יציאת מצרים על האותות והנפלאות שעשה עמנו הקב"ה (ששידד המערכות), אלא על שבחר בנו לעם הנבחר ביציאת מצרים, ולכן מתחיל בגנות שזה שבחר בנו לא היה מתוך שהיינו ראויים, (אלא מתחיל בגנות שלנו שלא היינו ראויים ורק באהבתו בחר בנו שאין טעם ברצון, בחינת רצון הוא למעלה מהטעם), אבל אם הייתה הבחירה בעת שהיו ראויים, אם כן היה זה בחינת אהבה התלויה בדבר – שבטל דבר בטלה אהבה ואין האהבה נצחית, אבל כאשר בחר בנו במצב של גנות בהיותינו בשפל המצב בתכלית הרי מה שבחר בנו הוא נצחי"

על פי הנתיבות שלום, עיקר מצות סיפור יציאת מצרים היא על בחירת עמ"י לעם הנבחר. הגנות באה ללמד אותנו שה' בחר בעמ"י לא בגלל שהיו ראויים, שאז זו היתה אהבה התלויה בדבר שאיננה אהבה נצחית, אלא ה' בחר בנו מאהבתו למרות שלא היינו ראויים, וזו אהבה נצחית.

לעומת הסברים אלו, התופסים את הגנות כאמצעי להעצים את השבח וכדומה, הרב קוק מחדש ומבאר שהגנות לא רק באה להעצים את השבח או למטרה אחרת, אלא היא עצמה חלק מהשבח. הרב מבאר זאת תחילה לשיטת שמואל, הסובר שהגנות היא "עבדים היינו", ולאחר מכן לשיטת רב הסובר שהגנות היא "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" (עולת ראייה, חלק ב, הגדה של

פסח):

"אמנם העבדות ודאי גרמה כמה דברים רעים, כמה תכונות נשחתות, ואין צריך לומר רעות וצרות בהוה שלה לאותם הסובלים אותה אז, אבל גם תנועת ההכנעה, וההשתעבדות למי שראוי להשתעבד, להיות עבד ה' באמת, להיות יכולים לבטל הרצון העצמי והנטייה העצמית בשביל קבלת עול מלכות שמים שישראל מצטיינים בה"

כלומר, על ידי העבדות, עמ"י למד את היכולת להיכנע ולהשתעבד, ובזכות כך הוא יכול להיות עבד ה' באמת ולבטל את הרצון העצמי בפניו.

ולשיטת רב:

"שמפני יתרונם הגדול של ישראל, ונטייתם לרוחניות ולשכליות... יכול היה להיות משתמט מידם לגמרי כוח הדמיון, באותו הצד שהוא צריך לשכלולו של עולם ותיקונו..."

על כן... הכין אדון כל המעשים רטיה קודם, שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו והתגברה בהם למדי התכונה החומרית והכישרון הדמיוני במדה נפרזה... ומזה יצא השבח, שעכשיו קרבנו המקום לעבודתו ויכולים אנחנו להעשיר את תכונתה של העבודה האלוהית, את הוד החסד והצדק האלוהי הטהור, בכל אותם הכשרונות שנמצאים בנו מיסוד הגזע המקורי שעובדי ע"ז היו אבותינו, שנותן אימוץ לכח הגופי וכשרון הדמיון שימצא אחרי זיקוקו את מקומו המוגבל לו."

כלומר, היה חשש שמחמת הגדלות של עם ישראל והנטייה שלהם לרוחניות הם יחסרו כוחות חומריים וכדומה, שיש בהם גם צדדים חיוניים. על ידי כך שתחילתו של עם ישראל בעובדי עבודה זרה, טבועות בו גם נטיות ויכולות אלו, והוא יכול לנצל את הצדדים הטובים שבהם על מנת לעבוד את ה' בצורה שלמה יותר.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח ||

שלום פרל ושילה לוי

חכמים הורו לנו להתחיל את מגיד בפרשה המסמלת גנות, ולגמור בשבח, אך לא ברור איזו פרשה היא הנקראת גנות?

המשנה בפסחים אומרת: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה" (פסחים י, ד).

בגמרא ישנה מחלוקת בין רב לשמואל, לגבי מהי הגנות האמורה אצלנו? "מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר עבדים היינו" (פסחים קטז, א).

רב אומר שגנות הכוונה לכך שהיינו עובדי עבודה זרה ואילו שמואל אומר שהכוונה לעצם היותנו עבדים במצרים.

לפי אבודרהם, המחלוקת בעניין זה היא דווקא בין רבא לאבבי, רבא אומר, גנות הכוונה לפרשיית "עבדים היינו", ואילו אבבי סובר שגנות הכוונה לפרשיית עבודה זרה. אבודרהם בנוסף מביא טעמים לכל שיטה:

אבבי - כל העניין של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" זה כדי להראות את גדול כוחו של הקב"ה כמו הפסוק "ומאשפות ירים אביון", ואין שבח יותר גדול מאשר להראות שבתחילה היינו עובדי ע"ז ועכשיו אנחנו עובדי ה'.

רבא - כליל הסדר אנחנו מתעסקים בסיפור יציאת מצרים, ולכן נזכיר את הגנות הקשורה לסיפור, וכמובן זוהי הגנות "עבדים היינו" והשבח הוא כל הניסים והנפלאות שעשה לנו ה'.

כיצד נפסוק? האם עיקר המגיד הוא לספר בשבח יציאת מצרים ואז נפסוק כדעת רבא (שמואל) או דווקא העיקר לספר את גדולת

דבר מעניין נוכל לראות בפירושו של הרב חרל"פ (מי מרום, הגדה של פסח כח):

"לא די בציפייה לגאולה אלא שנדרש גם רצון לגאולה, ועל ידי הרגשת שפלות הגלות - 'מתחיל בגנות', מתעורר החפץ והרצון לגאולה - 'ומסיים בשבח'."

הרב חרל"פ מסביר, שמטרת הגנות היא לעורר את הרצון לגאולה ע"י הרגשת שפלות הגלות.

נראה לומר, שהרב חרל"פ סובר שבלייל הסדר אנחנו צריכים לחוש את חווית השחרור - "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

כעת נוכל להבין מדוע הגמרא מביאה את הסיפור בהמשך (גמרא מסכת פסחים דף קטז עמוד א):

"אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. א"ל: פטרן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו"

(תרגום: רב נחמן אמר לדרו עבדו: עבד שאדונו הוציאו לחירות ונתן לו כסף וחירות, מה הוא צריך לומר לו? אמר לו: צריך להודות לו ולשבחו. אמר לו: פטרת אותנו מלומר 'מה נשתנה')

לכאורה לא ברור מה הסיפור מוסיף להבנת העניין, אך דברי הרב חרל"פ יכולים להסביר זאת. רק העבד יכול להביע את הרגשת השבח וההודיה למשחרר מעומק הנפש, כפי שרואים בסיפור. בלייל הסדר יש להודות ולהלל לא סתם כ"מצות אנשים מלומדה", אלא מתוך תחושה פנימית ועמוקה. וזו גם הסיבה להזכרת קושי השיעבוד כבר בהתחלה - אנו מנסים לצייר בנפשנו שאנחנו ממש עבדים במצרים, ומתוך כך נוכל לחוש את חווית השחרור ממצרים.

מתחילים "עבדים היינו", ואח"כ מתחילים את פרשיית עבודה זרה, את הסיפור הראשון.

אבודרהם פוסק הלכה כשיטת רבא, לפי כלל פסיקת הלכה: "אביי ורבא – הלכה כרבא" (מועד קטן כג, א), ובנוסף מביא הוכחה לדבריו מסיפור רב נחמן ודארו עבדו, רואים בסיפור שרב נחמן הורה להתחיל מ"עבדים היינו" לאחר שנפתרו מלומר מה נשתנה, ולכן מחבר ההגדה הכניס את פרשיית "עבדים היינו" (כרבא) ורק לאחר מכן את פרשיית "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" (כאביי).

לפי אבודרהם, נורא פשוט לפסוק את ההלכה לפי הכלל שיש לנו, אביי ורבא הלכה כרבא, ולכן הלכה כרבא, ועיקר החיוב לומר "עבדים היינו".

הריטב"א מסביר את המחלוקת בצורה שונה, נקודת המחלוקת לפי הריטב"א היא בעצם איזו גנות נאמרת בתחילה, שתי הדעות מסכימות שאומרים את "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" ו"עבדים היינו", אך איזה מהם הוא הראשון? זו בדיוק המחלוקת.

ולפי כלל הפסיקה, הלכה כרבא, ולכן אומרים את פרשיית "עבדים היינו" בתחילה, ורק לאחר מכן נאמר פרשיית "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" לפי אביי.

ולכן חובה לומר את שתי השיטות, אך העיקר הוא "עבדים היינו" לפי כלל פסיקת ההלכה.

מה בין גנות לשבח || אברהם

רענן ושיר סרלואי

"...ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ודורש מארמי אובד אבי..." (פסחים קטז, א).

ה' בצורה הכי גדולה, ואז נפסוק כאביי (רב)? או שחובה לומר את שניהם?

לדעת הרי"ף, עושים כיום שילוב של שתי השיטות שדנות מהו הגנות, נאמר גם לפי רב שסובר שהגנות המדוברת במשנה היא "מתחילה עובדי ע"ז היינו", וגם לפי שמואל שסובר שגנות המדוברת במשנה היא "עבדים היינו", ולא מספיק לומר רק שיטה אחת.

לפי הרמב"ם, כמו הרי"ף, אנו אומרים את שתי השיטות (חמץ ומצה ז, ד):

"מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז ... וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו... והוא שידרוש (דברים כו) מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה."

לא הגיוני לומר שהרמב"ם התכוון לומר דווקא פרשיית עבודה זרה בהתחלה, כי בהגדה של הרמב"ם נכתב קודם פרשיית "עבדים היינו", לכן נראה שלפי הרמב"ם לא משנה סדר אמירתם, אלא משנה שנאמר את שניהם.

אך דברי הרמב"ם אינם ברורים, לפי דבריו מתחיל בגנות הכוונה מתחיל בפרשת "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" ומסיים בשבחה, ולאחר מכן מתחיל בגנות השנייה, היינו פרשת "עבדים היינו", ומסיים בשבחה ואז דורש "ארמי אובד אבי", לא ברור איך זה הגיוני. האם הרמב"ם כותב להתחיל פעמיים?

הרב נבנצאל עונה על שאלה זו, הוא מסביר שאם היינו מתחילים בפרשיית עבודה זרה ואז ממשיכים כסדר הדורות ומגיעים ל"עבדים היינו", לא היה ניכר ההתחלה החדשה של "עבדים היינו", זה היה נבלע, ולכן הרמב"ם פוסק שנאמר קודם "עבדים היינו", כדי שיהיה ניכר, ואחר כך נאמר "עבדים היינו", כדי ששניהם יהיו ניכרים, ואז ברורים דבריו שאמר "מתחיל" פעמיים (חמץ ומצה ז, ד), כי יש שתי התחלות –

המשפט, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, בא בלי הקשר מסויים, ללא הסבר, ונראה מאוד תמוה.

ישר עולה השאלה המתבקשת - על מה המשפט מדבר? מהי הגנות הזאת האמורה במשפט? וכהמשך לזה, מה השבח שעליו מדברת המשנה?

לכאורה, היה אפשר לפרש שהאמירה "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" היא פשוט להזכיר שאנחנו מתחילים לספר על השעבוד, וגומרים ביציאת מצרים, וזה פשוט על פי הסדר הכרונולוגי של הדברים. אך הפירוש הזה קשה, כי אם כך, למה לא פשוט אמרו בגמרא שמספרים על פי הסדר הכרונולוגי? ועוד קושיה, שהרי האמוראים נחלקים אחרי זה מהי הגנות, ומובן שזה לא ברור שיש גנות מסוימת, לכן מוכרחים לומר שהאמירה של המשנה היא לא על פי הסדר של מה שקרה, אלא יש כאן איזושהי משמעות. **אנחנו ננסה להציע פירוש אחר, אולי עמוק יותר**, שבו נרצה להתמקד. נראה שסדר ההגדה איננו מקרי, אלא טמונה בו משמעות עמוקה. חכמים קבעו סדר מסוים כדי להעביר לנו מסר מסוים כחלק מסיפור יציאת מצרים. **על פי זה** אנחנו רוצים להציע, שהסדר שבו מובאת ההגדה בא להעביר שני דברים:

עצם ההתחלה בגנות, לפי המהר"ל, מחויבת מעצם השבח. השבח הגדול ביותר, לפי המהר"ל זה להראות את הצד הנגדי שלו, ולפי שנראה את גודל השפל, ככה נוכל להבין את גודל השבח. אין מה לספר את השבח, אם לא נספר את הגנות. *"ולכן אין לפרש ענין הגאולה האחרונה, אם לא שנבאר ענין הגלות והחורבן"* (מהר"ל, נצח ישראל, פרק א)

ההגדה מראה לנו שיש כאן תהליך, לפני הגאולה יש שפל, שממנו ה' מרומם אותנו, ואסור להתייאש, כי גם כשהיינו בשפל המדרגה, ה' רומם אותנו והציל אותנו מידי

פרעה.

אך מה היא הגנות והשבח בעצם?

במשנה, כמו שאמרנו, לא מפרשים מהי הגנות כלל, ורק קובעים שמתחילים בגנות ומסיימים בשבח. בגמרא חולקים מהי הגנות. בהסתכלות על הגמרא, עולות שתי דעות שונות. רב טוען, שזה שהיינו עובדי עבודה זרה היא הגנות. ולעומתו טוען שמואל שהגנות היא עצם היותנו עבדים, זאת הגנות שבה עוסק סיפור יציאת מצרים. וחייבים לשאול, על פי מה האמוראים הביאו את הדעות הללו על הגנות, הרי אין לכך שום ביסוס במשנה?

ועוד תמוה, הרי לפי מה שראינו בגמרא, אפשר להבין שהאמוראים חולקים רק בשאלה מהי הגנות, אך השבח הוא קבוע וללא מחלוקת. אם כן, מהו השבח? התשובה הפשוטה ביותר היא, שהשבח הוא יציאת מצרים, כי הרי בזה אנו עוסקים כל הסדר.

אך הרמב"ם (רמב"ם, הלכות חמץ ומצה ז, ד) מחדש שלא כך, אלא שהאמוראים חולקים גם לגבי מהו השבח.

ולפיו יש שני דעות מהו השבח:

א. העובדה שיצאנו ממצרים היא השבח.
ב. העובדה שקיבלנו את התורה במעמד הר סיני היא השבח.

אם ננסה לנתח את המחלוקת הזאת לעומק, אפשר לטעון שרב ושמואל חולקים במשהו הרבה יותר עמוק - מה עיקר הנס שעליו מושתת סיפור יציאת מצרים? האם הנקודה העיקרית היא עצם היציאה ממצרים והפיכתנו לבני חורין, או שהנקודה היותר חשובה היא שבעקבות היציאה הפכנו לעם ה'.

על פי פירוש זה נסביר את הדעות השונות: רב טוען שעיקר הנס הוא הפיכתנו לעבדי ה', וכל סיפור יציאת מצרים מוביל לזה, ולכן, כדי להדגיש את השבח, חייבים לומר

מצרים, אך גם מזכירים את "מתחלה עובדי" *עֲבֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ* (הגדה של פסח) ומספרים בקבלת תורה.

שנזכה גם אנחנו להבין ולראות את השבח של הדברים, עם ובלי הגנות שבדבר, ונצליח להודות באמת על הנס שקרה לנו ביציאת מצרים.

הבניין הרוחני בהגדה של פסח || מאיר גולדברג

אומרת המשנה (פסחים י, ד):

"מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן, אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו' ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי, עד שיגמור כל הפרשה כולה."

המשנה קובעת שיש להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ונחלקו האמוראים בדבר (פסחים קטז, א):

"מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו."

מאחורי המחלוקת הזו עומדים יסודות איתנים ומחשבתיים. אני בחרתי לעסוק בקביעה העקרונית של המשנה, קביעת הסדר - שיש להתחיל בגנות ולאחר מכן להגיע אל השבח. מתוך הדברים נגיע גם אל סיפורו של רבי אלעזר בן עזריה וסמיכותו לגנות.

המהר"ל מסביר את עניין ההתחלה בגנות והסיום בשבח (נצח ישראל, א):

"כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם כי ידיעת ההפכים הוא אחד."

שהגנות היא זה שעבדנו עבודה זרה, כי זהו הצד המנוגד לעם עובדי ה', וכן זה גם מה שמדגיש את הנס.

שמואל טוען שלא כך, אלא שהנס הוא עצם השתנות הסטטוס של עמנו, מעבדים לבני חורין, על ידי היציאה משעבוד מצרים. ולא ההמשך, שהוא הפיכתנו לעם ה'. ולכן, כדי להדגיש שבח זה, הגנות שעליה מדברים חייבת להיות היותנו עבדים לפרעה במצרים, משועבדים.

ועוד אפשר לפרש שהם חולקים מחלוקת עקרונית בתפיסת עולם שלהם, שיש לה השלכות לשאלה כיצד צריך לעשות את הסדר ולקיים אותו בהידור. לכן כאשר שמואל טוען שהגנות היא בעצם היותנו עבדים, השבח לפי הרמב"ם הוא יציאת מצרים המסמלת את היציאה מעבדות. מובן מכאן שתפיסת עניינו של שמואל לגבי ההלכה היא הרבה יותר פיזית ומציאותית. הגנות שהוא רואה היא הגנות הפיזית, עצם השעבוד, לכן גם השבח יהיה פיזי - יציאת מצרים. ואילו כאשר רב טוען שהגנות היא עצם היותנו עובדי עבודה זרה, השבח לפי הרמב"ם הוא קבלת התורה, הגורמת לעם ישראל סיבוב של מאה שמונים מעלות, מעובדי עבודה זרה לעובדי ה'. מובן מהמהלך, שעניינו של רב בסדר הוא הרוחניות והשמת דגש על השאלות ופחות אולי על הנס שקרה.

לסיכום נראה, שיש אפשרות למצוא איזה "פשרה" בין שני הדעות. כתוב בפסוק *"בְּהוֹצִיאָהוּ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה"* (שמות ג, יב) ולעניות דעתנו אפשר לפרש אותו, שהוא נותן מקום לשילוב בין יציאת מצרים לקבלת התורה, כי לא מספיק שנצא ממצרים, מעבדות לחירות, אלא שצריך גם את ההגעה להר סיני לקבלת התורה, שמנכיחה את מעמדנו כעם עובדי ה'. ולכן אפשר להסביר שבאגדות שלנו אנו עושים כשניהם, מתחילים בעבדים היינו, ומספרים ביציאת

מוסיף המהר"ל רובד נוסף (גבורות ה', נב) :

"תנן בערבי פסחים מתחיל בגנות ומסיים בשבח.. ופי' כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחילה הגנות וכאשר תבין עוד תדע עוד, כי השבח שקודם לו גנות יותר שבת כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה.. לפיכך המעלה אלהית יוקדם לה גנות ולבסוף יעלה אל מעלה האלהית כי כך ראוי אל מעלה האלהית שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה וזה נמשך אל הווית העולם הזה שאין בתחלתו נמצא מעלתו אבל התחלתו הוא בשפלות ומתעלה באחרונה ולא היה כדאי העולם הזה לקבל המעלה הזאת שיהיה האור בתחלתו, כי האור הוא מעלת המציאות לכך יוקדם לו לילה".

דין התחלה בגנות וסיום בשבח, מושען על ידי המהר"ל, על סדר הזמנים. הוא מסביר שכדי להגיע אל המעלה האלוקית דרך העולם הזה, נקודת הפתיחה היא חסרון. כמו שבבריאת העולם, קודם הלילה ולאחריו היום.

בכך הוא מוסיף רובד נוסף שפותח פתח לקשר בין הקטעים.

הגמרא בברכות (ב, א) דנה בסדר המשנה: "ותו, מאי שנא דתני בערבית ברישא? לתני דשחרית ברישא! - תנא אקרא קאי, דכתיב (דברים ו') בשכבך ובקומך. והכי קתני: זמן קריאת שמע דשכיבה אימתי - משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. ואי בעית אימא: יליף מבריייתו של עולם, דכתיב (בראשית א') ויהי ערב ויהי בקר יום אחד".

הגמרא שואלת למה פותחת מסכת ברכות בזמני קריאת שמע בערבית, ולא בשחרית, ועונה, שהסדר מבוסס על הפסוק: "בשכבך ובקומך" - קודם שכיבה - לילה, ולאחר מכן קימה - יום. הגמרא מוסיפה הסבר שני, שהסדר מבוסס על הפסוק מבריאת העולם:

ובשביל זה אחרו בערבי פסחים (פסחים קטז). בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך. ולכן אין לפרש ענין הגאולה האחרונה, אם לא שנבאר ענין הגלות והחורבן. שבזה יודע הטוב והתשועה שאנו מקוין. וכאשר אנו באים לבאר ענין הגלות ידיעה אמיתית, צריך לבאר קודם הסבה לגלות. והדברים השייכים אל הגלות".

אנו כבני אדם, מסביר המהר"ל, כדי לתפוס דברים בשכלנו בצורה אמיתית, צריכים לראות את היפוכו. ולכן כדי לדעת את השבח הגדול והגאולה שהוציאנו הקב"ה ממצרים, צריכים אנו להכיר את המצב ההופכי.

מיד לאחר שהבן שואל מה נשתנה, על סדר ההגדה מתחילים באמירת הגנות: "עבדים היינו", ואחריו הקטע הבא:

"מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני-ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם: רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית! אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים. כל ימי חיך הלילות. וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה. כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

תלמידי החכמים ישבו וסיפרו כל אותו הלילה בשבח יציאת מצרים, ועוד, מוסיף רבי אלעזר בן עזריה, שלא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות (המחלוקת הגדולה שהייתה ביניהם לגבי הזכרת פרשת ציצית בתפילת ערבית), עד שדרש בן זומא את המילה "כל", לרבות את הלילה לזכירת יציאת מצרים. למה מיד אחרי הגנות, המספרת בעבודתו ובשעבודו של עם ישראל, מסופר המעשה על החכמים? מה ענין שמיטה אצל הר סיני?

יציאת מצרים, מגיעה בסוף קריאת שמע, בסוף התהליך שעובר האיש העוסק בהן. גם ההגדה וגם קריאת שמע שנמצאים בה עיקרי היהדות ויסודותיה, כ-לימוד תורה, אמונה בה' ואהבתו, קבלת עול מצוות וזכירת יציאת מצרים, מבטאות תהליך עלייה תמידי שיהודי צריך לחוש כל ימי חייו. תהליך בו הוא בונה אט אט את הבניין הרוחני האישי שלו. כמו שאומרת הגמרא בברכות (יז, א): "אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו". עניין התהליך הרוחני והגדילה בתורה הוא בהתפתחות והגדילה התמידית.

בעניין אמירת הגנות || נווה דקל

במשנה בפסחים קטז, א כתוב:
 "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי
 אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה".
 המשנה מלמדת אותנו את אופן קיום מצוות והגדת לבנך, והיא מפרטת את הסדר בו היא מתבצעת: מתחילים בסיפור הגנות - הירידה למצרים והתדרדרות (מחלוקת רב ושמואל בגמרא מהיכן מתחיל), ולאחר מכן, מספרים את ההצלה, היציאה וההודאה לקב"ה.
 מקריאת המשנה עולה השאלה, מדוע המצווה מקוימת דווקא באופן זה - תחילה, סיפור הגנות ולאחר מכן את השבח? ובכלל, מדוע צריך גנות, הרי אפשר להגיד רק את השבח בלבד?
 הריטב"א כותב בהגדתו:
 ובגמרא אמרו מתחיל בגנות ומסיים בשבח לתת שבח והודאה לה' יתברך אשר מאשפות ירים אביון.
 כמו שנאמר בתהילים "מאשפות ירים אביון"
 כך צריך לספר את יציאת מצרים - שהגנות תרומם את השבח.
 הרב דוד אבודרהם אומר בספרו:
 כיוון שבידנו להזכיר גנות ושבח של מצרים

"ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד". בסדר בריאת העולם נברא הערב לפני הבוקר, ולכן שונים קודם את קריאת שמע של ערבית. לקשר הזה שבין בריאת העולם, ו"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" מתייחס גם ר' יצחק הוטנר בספרו פחד יצחק (פסח, יז):
 "ויוצא לנו מדברים הללו כי ענין זה של שבח דוקא ע"י גנות בתחלה משתייך הוא לזמנו של עולם אשר בו ערב קודם לבקר מעיקרא חשובא והדר נהורא, אבל באותו הזמן אשר עליו אומרת הנבואה כי הוא יום אשר "הוא לא יום ולא לילה", "והיה לעת ערב יהיה אור" כי אז לא יהיה השבח זקוק לעבר דרך הגנות".

מסביר הרב הוטנר, שמקדם, עת בריאת העולם, היה נצרך להתחיל בלילה ואחר כך להמשיך ביום, אך לעתיד לבוא, עם בא הגאולה השלמה לא יהיה צורך בגנות ובשלילה בשביל האור והשבח. הוא מצביע פה על תהליך שיעבור העולם בדרך לגאולה השלמה, בדומה לתהליך שעבר עם ישראל במצרים.

על פי זה אפשר להבין גם את המבנה של ליל הסדר. בסוף ההגדה, לאחר סיום התהליך המוביל אותנו - המתחיל בגנות ומסיים בשבח, שרים את הפיוט "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה".

ראינו שבסמיכות יש קשר עמוק בין סדר הגנות והשבח לבין היום והלילה. ומכאן מגיע גם הקשר לסיפור המעשה של החכמים, שבו אומר רבי אלעזר בן עזריה - "ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות". דהיינו מתעסקים במחלוקת הגדולה לגבי אמירת פרשת ציצית בקריאת שמע של ערבית.

סיפור המעשה של החכמים בליל הסדר שאליו מחובר עניין זכירת יציאת מצרים בלילות שהיא חלק מקריאת שמע שמוזכרת במשנה ובגמרא בברכות, כשקודם עוסקים בדיני קריאת הלילה ולאחר מכן היום. כמו שראינו, פרשת ציצית, שגם היא הזכרת

אֵל כָּל הָעָם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, בְּעֶבֶר הִנֵּהר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מְעוֹלָם, תֵּרַח אָבִי אֲבִרָהָם וְאָבִי נָחוֹר, וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, וְאָקַח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרָהָם מֵעֶבֶר הִנֵּהר וְאוֹלָךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְאֲרִבָּה אֶת זֶרְעוֹ, וְאָתָּן לוֹ אֶת יִצְחָק, וְאָתָּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו, וְאָתָּן לְעֵשָׂו אֶת הָר שֶׁעִיר לְרֶשֶׁת אוֹתוֹ, וַיַּעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם:

בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא, שֶׁהִקְדִּישׁ בְּרוּךְ הוּא חֲשֹׁב אֶת הַקֵּץ, לַעֲשׂוֹת כְּמָה שֶׁאָמַר לְאֲבִרָהָם אֲבִינוּ בְּכִרִית בֵּין הַבְּתָרִים, שֶׁנֶּאֱמַר, וַיֹּאמֶר לְאֲבִרָהָם יָדַע תִּדַּע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַיַּעֲבֹדוּם וְעַנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה, וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִכִּי וְאֲחֵרֵי כֵן יֵצְאוּ בְּרִכּוּשׁ גָּדוֹל:

מכסה את המצות, מגביה את הכוס ואומר:

וְהִיא שְׁעֵמֶדָה לְאֲבוֹתֵינוּ וְלָנוּ,

שֶׁלֹּא אֶחָד בְּלִבָּד עֲמַד עֲלֵינוּ לְכַלּוֹתָנוּ,

אֶלָּא שֶׁבְּכָל דּוֹר וָדוֹר

עוֹמְדִים עֲלֵינוּ לְכַלּוֹתָנוּ,

וְהִקְדִּישׁ בְּרוּךְ הוּא מִצִּילָנוּ מִיָּדָם:

יְנִיחַ הַכּוֹס מִיָּדוֹ וַיַּגְלֵה אֶת הַמַּצּוֹת.

צֵא וּלְמַד מִהַ בְּקֵשׁ לָכֵן הָאֲרָמִי לַעֲשׂוֹת לַיַּעֲקֹב אֲבִינוּ, שֶׁפָּרַעָה לֹא גָזַר אֶלָּא עַל הַזִּכְרִים וְלָכֵן

בְּקֵשׁ לַעֲקֹר אֶת הַכָּל שֶׁנֶּאֱמַר:

אֲרָמִי אֲבִד אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה וַיִּגְרַשׁ שָׁם בְּמַתִּי מַעֲט, וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וָרֹב:

וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה - אֲנוֹס עַל פִּי הַדְּבָר:

וַיִּגְרַשׁ שָׁם - מְלִמֵּד שֶׁלֹּא יָרַד יַעֲקֹב אֲבִינוּ לְהַשְׁתַּמֵּךְ בְּמִצְרַיִם אֶלָּא לְגוֹר שָׁם, שֶׁנֶּאֱמַר, וַיֹּאמְרוּ אֵל פָּרַעָה לְגוֹר בְּאֶרֶץ בָּאֵנוּ כִּי אֵין מִרְעָה לְצֹאן אֲשֶׁר לְעַבְדֶּיךָ כִּי כִבֵּד הָרָעַב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, וְעַתָּה יֵשְׁבוּ נָא עִבְדֶּיךָ

לפִּיכָךְ, אִילּוּ הִיָּה מִסְפֵּר הַטּוֹבָה לְיִשְׂרָאֵל בְּלִי הַגִּנּוּת, הִיָּה אֲפֶשֶׁר לַחֲשׁוֹב כִּי בִמְקָרָה בֹּא הַגְּאוּלָּה, לְפִיכָךְ, יִתְחִיל קוֹדֵם הַגִּנּוּת".

(מהר"ל גבורות השם נב, ד)

לדעתו, אי אפשר לספר את השבח מבלי הגנות - הם חלקים אינטגרליים בסיפור. ללא הגנות, היינו יכולים לחשוב שיציאת מצרים לא הייתה נס מהקב"ה אלא קרתה במקרה. על ידי זה שמספרים את הגנות, אנו מראים שכמו שהגנות הגיעה מהקב"ה כך גם השבח.

בעצם, בין ההסברים יש הבדל חשוב - על פי הסברי הריטב"א והאבודרהם, הגנות באה כדי להעצים את השבח, אך יכולנו להסתדר בלעדיו. לפי פירוש המהר"ל, משמעות הסיפור משתנה אם לא מזכירים את הגנות.

להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון יש לו להזכיר גנות כי אבותינו היו עובדי עב"ם.

ללא הגנות, נוכחות השבח ועוצמתו היו נפגמים, ולכן אנו אומרים לפני השבח את הגנות, כדי להדר ולהעלות את השבח.

בניגוד למי שראינו שסובר שהגנות באה לרומם את השבח, ואין לה חלק משמעותי בסיפור יציאת מצרים, המהר"ל, בעל ה"גבורות ה'", מציע אפשרות, שבלי הגנות משמעות הסיפור משתנה:

"ופירוש, כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחילה הגנות. שאז היה משמע שהייתה הוצאה במקרה, שכך קרה, שנעשה טובה זאת לישראל שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים, האחד הוא פועל במקרה, והשני, הוא פועל בעצם...

בארץ גשן:

במתי מעט - כמה שנאמר, בשבעים נפש ירדו אבותיה מצרימה ועתה שמך ה' אלהיה ככוכבי השמים לרוב:

ויהי שם לגוי - מלמד שהיו ישראל מצנינים שם:

גדול עצום - כמה שנאמר, ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם:

ורב - כמה שנאמר, רבבה כצמח השדה נתתיה ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עד ימים שדים נכונו ושערה צמח ואת ערום וערה:

ואעבור עליה ואראה מתבוססת בדמיה.

ואומר לה בדמיה חיי ואומר לה בדמיה חיי:

וירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה:

וירעו אתנו המצרים - כמה שנאמר, הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאיו ונלחם בנו ועלה מן הארץ:

ויענונו - כמה שנאמר, וישמו עליו שרי מסיים למען ענותו בסבלותם ויכן ערי מסכנות לפרעה את פתם ואת רעמסס:

ויתנו עלינו עבודה קשה - כמה שנאמר, ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך:

ונצעק אל ה' אלהי אבותינו, וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו:

ונצעק אל ה' אלהי אבותינו - כמה שנאמר, ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו, ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה:

וישמע ה' את קולנו - כמה שנאמר, וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב:

וירא את ענינו - זו פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר, וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים:

ואת עמלנו - אלו הבנים, כמה שנאמר, כל הבן הילוד היארה תשליכוהו וכל הבת תחיון:

ואת לחצנו - זו הדחק, כמה שנאמר, וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם:

ויוציאנו ה' ממצרים, ביד חזקה, ובזרע נטויה, ובמרא גדול, ובאתות, ובמפתים:

ויוציאנו ה' ממצרים - לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, שנאמר, **ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה':**

ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, אני ולא מלאך,

והכיתי כל בכור בארץ מצרים, אני ולא שרף,

ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, אני ולא השליח,

אני ה', אני הוא ולא אחר:

ביד חזקה - זו הדבר. כמה שנאמר, הנה יד ה' הויה במקנה אשר בשדה בסוסים בחרמורים בגמלים בכקר ובצאן דבר כבד מאד:

ובזרע נטויה - זו החרב. כמה שנאמר, וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים:

ובמרא גדול - זו גלוי שכינה. כמה שנאמר, או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באתות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך:

ובאתות - זה המטה. כמה שנאמר, ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתות:

נִהְיִין לְהַטִּיף טַפָּה מִן הַכּוֹס בְּאִמְרַת דָּם, 'וְאֵשׁ', 'וְתִימְרוֹת עֵשֶׂן', עֶשֶׂר הַמִּכּוֹת, דָּבָר, 'עַד שֶׁ', 'בְּאַחַב', בִּיחָד ט"ו פַּעַם.

ובמזמורתם - זה הדם. כמה שנאמר, ונתתי מופתים בשמים ובארץ, דם, ואש, ותמרות עשן:

דָּבָר אַחֵר, בְּיַד חֲזָקָה - שְׁתִּים, וּבְזֵרַע נְטוּיָה - שְׁתִּים, וּבְמָרָא גְדוּלָּה - שְׁתִּים, וּבְאִתּוֹת - שְׁתִּים, וּבְמִזְמֹרֹתָם - שְׁתִּים:

אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים. ואלו הן:
דם, צפרדע, כננים, ערוב, דבר, שחיז, ברד, ארפה, חשך, מכת בכורות:

kuvoμύτης ואחר כך באנגלית ל-swarm
ובגרמנית ungeziefer, כל התרגומים הללו
מפרשים ערב כנחיל של חרקים/ זבובים/
שרצים, פירוש המתאים הרבה יותר לתיאור
התורה.

אך הפירושים לא נגמרים כאן, יש עוד
פירושים רבים ומגוונים שמעניין יהיה
להביא אותם:

לפי ר' יהודה ור' נתן ערב הוא מיני עופות
דורסים, ולדעת ר' יאשיהו 'ערב' מלמד ש
"העריב עליהן את המאורות" (מדרש
תהילים ע"ח). ובספר הישר פירש שמדובר
בחיה ימית - "ויצו האל-הים את הסילונית
אשר בים ותעל ותבוא מצרימה, ולה אמות
ארוכות עשר אמות באורך אמת איש"
שפעלה יחד עם נחיל שרצים "כל שרץ ובעל
כנף למינהו".

נראה שרבו הפירושים ועוד היד נטויה,
והפירוש שלפיו מצוירות ההגדות אינו
הפירוש היחיד.

מה לחתכי דדקינד ולמכת

בכורות || אחיה מיזלש

בפרשת בא לפני מכת בכורות נכתב: וַיֹּאמֶר
מֹשֶׁה זֶה אָמַר ה' בְּחֻצַּת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּחֹף
מִצְרַיִם: [שמות יא ד], ובמכה עצמה נכתב:
וַיְהִי בְּחֻצֵי הַלַּיְלָה נָה' הָפָה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ
מִצְרַיִם: (שמות יב כט).

רש"י עמד על ההבדל בין כחצות לבין בחצי

מכת ערב || אחיה מיזלש

בפרשת וארא מסופר על מכת ה'ערב' אך
משמעותה של מילה זו אינה ברורה ונחלקו
הפרשנים באשר לפירושה. רוב הפרשנים על
התורה וביניהם רש"י והאבן עזרא פירשו
ש'ערב' פירושו ערבוביה ומדובר בתערובת
של חיות רעות, נחשים ועקרבים, אולי
בעקבות הפסוק "יִשְׁלַח בָּהֶם עֶרֶב וַיֹּאכְלֻם"
(תהילים עח, מה). הרשב"ם על התורה הציע
פירוש קצת שונה ופירש שאלו מיני זאבים
שנקראים ערב.

אלא שיש קושי בפירושים אלו, מתיאור
התורה "הִנְנִי מִשְׁלִיחַ בָּךְ וּבַעֲבָדֶיךָ וּבַעֲמָלְךָ
וּבְבָתְּיָךְ אֶת-הָעֶרֶב" (שמות ח, יז) נראה
שאלו אינם בעלי חיים גדולים, התיאור
מתאים הרבה יותר למכה של בעלי חיים
קטנים ורבים ומזכיר את התיאור שבמכת
צפרדע "וְעָלוּ וַאֲזָאוּ בְּבִיתְךָ, וּבְחֵזֶר מִשְׁכָּבְךָ
וְעַל-מִשְׁתֶּךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבַעֲמָלְךָ וּבְתַנּוּרֶיךָ
וּבְמִשְׁאָרוֹתֶיךָ. וּבָכָה וּבַעֲמָלְךָ, וּבְכָל-
עֲבָדֶיךָ..." (שמות ז, כח-כט). גם התיאור
"וּמָלְאוּ בְּתֵי מִצְרַיִם אֶת-הָעֶרֶב וְגַם הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר-הֵם עָלֶיהָ" (שמות ח יז), מזכיר את
התיאור על מכת הארבה "וּמָלְאוּ בְּתֵיךָ וּבְתֵי
כָל-עֲבָדֶיךָ וּבְתֵי כָל-מִצְרַיִם..." (שמות י, ו)
והתיאור "וְגַם הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר-הֵם עָלֶיהָ"
(שמות ח, יז), דומה למכת כינים שבה נכתב
"כָּל-עֹפֶר הָאֶרֶץ הִיָּה כִּנִּים" (שמות ח, יג).

מסתבר שלא כל המפרשים פירשו שמדובר
במכה של אריות וזאבים כמו שמצויר
בהגדות. בתרגום השבעים, תרגמו ערב כ-

וכך כתב:

כחצת הלילה. כהחלק הלילה, כחצות ...
ורבותינו דרשוהו כמו בחצי הלילה (שמות
יב כט) ואמרו, שאמר משה כחצות, דמשמע
סמוך לו או לפניו או לאחריו, ולא אמר
בחצות, שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו
משה בדאי הוא, אבל הקדוש ברוך הוא יודע
עתיו ורגעיו, אמר 'בחצות': (יא ד, ד"ה
כחצת הלילה)

ובמכילתא נכתב:

ויהי בחצי הלילה, למה נאמר? לפי שנאמר:
ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני
יוצא וגומר (שמות יא ד) שאי אפשר לבשר
ודם לעמוד על חציו של לילה. אבל כאן,
יוצרו חלקו. רבי יהודה בן בתירה אומר:
היודע שעותיו ועונותיו הוא חלקו. (מכילתא
דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא פרשה יג
ד"ה ויהי בחצי)

ובמכילתא דרשב"י נכתב:

... אמר לו: הדבר שקול לכשיחצה הלילה אם
כחוט השערה ולמעלה, אם כחוט השערה
ולמטה. יושב על אבן שעות ומכוין את
השעה כחוט השערה, שאין מלכות נוגעת
בחברתה אפילו כמלא נימא. (מכילתא דרבי
שמעון בר יוחאי פרק יב פסוק כט)

מכאן משמע:

כחצת – סמוך לחצות, לפניו או לאחריו.
בחצי – בדיוק בחצי הלילה, ה' יודע עיתים
ומכוון את השעה כחוט השערה.

נראה שה' כיוון את מכת בכורות שתהיה
בדיוק באמצע הלילה, אז ה' עבר והכה כל
בכור בארץ מצרים. זאת אומרת שבחצי
הראשון של הלילה הבכורות עוד היו חיים
ובחצי השני של הלילה הם היו מתים.

אם נגדיר: חי=בעל נשמה, ו- מת=חסר
נשמה, נוכל לדעת על כל אדם האם בשעה
מסוימת הוא היה חי או מת, כלומר, האם
הייתה לו נשמה ברגע זה או לא¹.

כעת נשאל, בחצות, הייתה לבכורות נשמה
או לא? יהיו שיגידו שבדיוק בזמן זה ה' הרג
אותם (מה שכתוב) אבל זה כלל לא עונה על

השאלה, אם יש זמן שקוראים לו 'חצות'²
אפשר לקבוע בו כמו בכל זמן האם הייתה
להם נשמה או לא, ואי אפשר לומר שבחלק
מחצות הייתה להם נשמה ובחלק מחצות לא,
בגלל שזה מחלק את חצות לשני זמנים
שונים.

ציר הזמן וציר המספרים

לעיתים קרובות אנו מודדים את הזמן,
השיטה היא כזו – אנו מחלקים את הזמן
ליחידות קטנות שאורכן קבוע וממספרים
אותן, יחידות זמן אלו יכולות להיות שנים,
ימים, שעות או שניות, אין זה משנה הרבה.
נראה שכל יחידת זמן ניתן לחלק לעוד תת-
יחידות זמן קטנות ממנה ועל תהליך זה ניתן
לחזור שוב ושוב. בתהליך זה של חלוקה יש
לשים לב לעניין מסוים, אם טענתי נכונה,
הרי שניתן לחלק את הזמן ליחידות מידה
קטנות ככל שנרצה, אך האם הדבר אפשרי?
מקובל לומר שאי אפשר לחלק את העולם
עוד ועוד משום שהוא עשוי מאבני בניין
יסודיים (חלקיקים אלמנטריים). לעומת
זאת, אנו מכירים מודלים מתמטיים שכן
ניתנים לחלוקה כמו המישור האוקלידי
והמספרים הממשיים.

לפעמים אנשים אוהבים לטעון שקיימות
יחידות זמן בסיסיות שלא ניתנות לחלוקה
(כלומר הזמן בדיד ולא רציף) ולכן הלילה
מחולק לשני חלקים כך שבכל חלק ישנה
אותה כמות של יחידות זמן בסיסיות (יש
כמות זוגית שלהם) והבעיה נפתרה.

ומה אם נגיד שהזמן רציף וכל פרק זמן ניתן
לחלק עוד ועוד לפי רצוננו? גם כאן אין צורך
להרים ידיים כל-כך מהר.

אם הזמן אכן רציף, לא נוכל למדוד אותו
במספרים שלמים. במה כן? ממבט ראשון
נראה שזה דומה למדידת אורכים של
קטעים, הפיגוראים חשבו שניתן למדוד כל
אורך באמצעות מספרים רציונליים (שלמים
ושברים), אלא שלא כך הם פני הדברים, $\sqrt{2}$

$$\{q \in \mathbb{Q} | (q^2 > 2) \wedge (q > 0)\}$$

(כל המספרים הרציונליים שגם ריבועם גדול מ-2 וגם הם גדולים מ-0). חלוקה זו נקראת חתך.

שתי הקבוצות מכילות יחד את כל המספרים הרציונליים ויחד עם זאת שתיהן פתוחות בגלל ש $\sqrt{2}$ לא איבר באף אחת מהן.

קבוצה זו (ממשיים) מספיקה כדי לתאר את כל אורכי הקטעים, אך מי אמר שבשביל מדידת זמן לא נוכל להשתמש בפחות מכך? אין פרק זמן שאורכו כאורך אלכסון בריבוע או היקף של מעגל לכן לא מן הנמנע שיהיה אפשר להשתמש ברציונליים או בכל קבוצה אחרת שלא בהכרח מקיימת את "אקסיומת החסם העליון" שיש במספרים הממשיים.

אם נגדיר חתך באמצע הלילה ונקרא לו חצות, נקבל שתי קבוצות פתוחות שבראשונה הבכורות יהיו חיים ובשנייה הם לא.

הדם הוא הנפש

עד כאן נתתי הסבר לפי ההנחה שמיתתו של אדם מוגדרת כרגע יציאת נשמתו, אנסה לפרש בחלק זה בדרך אחרת.

פעמים רבות מתייחסים לחיים כפעולה מתרחשת ואדם חי הוא אדם שמתרחשת פעילות חשמלית במוחו או שמחזור הדם שלו פעיל או שהוא נושם, כמו למשל בדיון לגבי מי שנפלה עליו מפלת שמפקחין עליו את הגל עד חוטמו ויש אומרים עד לבו [יומא פה ע"א]. במוות לעומת זאת, מתרחשים תהליכי ריקבון.

אם נקפיא את הזמן ונבחן אות המציאות רק בנקודה זו, לא נוכל לקבוע את מהירותם של עצמים⁵ לכן אין טעם לדון האם אדם חי או מת בנקודת זמן מדויקת אלא רק בין שתי נקודות זמן שכן מדובר בתהליך מתמשך⁶.

עכשיו אפשר להסביר יותר בקלות את מה שקרה במכת בכורות, בין נקודת זמן שהייתה לפני חצות ובין חצות - הבכורות

אינו מספר רציונלי אבל הוא אכן אורכו של אלכסון בריבוע שאורך צלעו הינו 1, זאת לפי משפט פיתגורס. מתברר שבשביל למדוד אורכי קטעים עלינו להשתמש במספרים ממשיים (רציונליים ואי רציונליים).

עכשיו, לפני שממשיכים נאלץ להכיר קצת מושגים:

קטע פתוח $(a, b) = \{x | a < x < b\}$ = קבוצת כל ה-xים שגדולים מ-a וקטנים מ-b (פתוח כי אין בו איבר מינימלי או מקסימלי שסוגר אותו).

קטע סגור $[a, b] = \{x | a \leq x \leq b\}$ = קבוצת כל ה-xים שגדולים או שווים ל-a וקטנים או שווים ל-b (סגור כי יש בו איבר מינימלי ואיבר מקסימלי שסוגרים אותו).

כשמחלקים את המספרים הממשיים לשתי קבוצות A ו-B כך שכל מספר הוא איבר בקבוצה אחת בדיוק, וכל איבר של A קטן מכל איבר של B, אחת מהקבוצות פתוחה והשנייה סגורה³. למשל, קבוצת כל המספרים הממשיים שקטנים או שווים ל-3 (סגורה, מכילה את 3), וקבוצת כל המספרים הממשיים שגדולים מ-3 (פתוחה, לא מכילה את 3). תכונה זו נקראת לפעמים "אקסיומת החסם העליון".

אם ניישם את אותו רעיון בנוגע לזמן נגלה שאם מחלקים את הלילה לשתי קבוצות (פתוחה וסגורה), חצות חייב להיות באחת מהן (בסגורה), והדרא קושיא לדוכתא.

מספרים ממשיים - מה זה בכלל?

קודם כל, מספרים רציונליים, אלו כל המספרים שניתנים להצגה כמנה של שני מספרים שלמים (והמכנה לא שווה ל-0).

$$\mathbb{Q} = \left\{ \frac{m}{n} \mid m, n \text{ שלמים}, n \neq 0 \right\}$$

אם נחלק קבוצה זו לשתיים נגלה שיתכן בהחלט ששתיהן תהיינה פתוחות, איך?

למשל: $\{q \in \mathbb{Q} | (q^2 < 2) \vee (q < 0)\}$ (כל המספרים הרציונליים שריבועם קטן מ-2 או שהם קטנים מ-0), ו-

רבי יהודה הִיה נותן בהם סמנים:

דצ"ה עד"ש באח"ב:

רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות. במצרים מה הוא אומר, ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלהים הוא, ועל הים מה הוא אומר, וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו, כמה לקו באצבע עשר מכות, אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות:

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 מאתיים 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:

כמה מעלות טובות למקום עלינו:

דינו:

דינו:

דינו:

דינו:

דינו:

דינו:

אלו הוציאנו ממצרים, ולא עשה בהם שפטים.

אלו עשה בהם שפטים, ולא עשה באלהיהם.

אלו עשה באלהיהם, ולא הרג את בכוריהם.

אלו הרג את בכוריהם, ולא נתן לנו את ממונם.

אלו נתן לנו את ממונם, ולא קרע לנו את הים.

אלו קרע לנו את הים, ולא העבירנו בתוכו בחרבה.

ולכן הוא לעולם אינו משנה את מקומו ולא יוכל להגיע ליעדו.

⁵ מהירות למשל מוגדרת כ"דרך חלקי זמן"

כך - $v = \frac{x_1 - x_2}{t_2 - t_1}$ ומהירות רגעית (כמו נגזרת) מתקבלת כש- $x_1 - x_2$ 'שואף' ל-0.

⁶ המחשה יפה לכך ניתן לקבל מפונקציית

הערך המוחלט - $f(x) = \sqrt{x^2} = |x|$

שהנגזרת שלה היא $f'(x) = \frac{x}{\sqrt{x^2}}$, הנגזרת

שווה ל-1 כש- $x < 0$ ול-1 כש- $x > 0$

אבל כש- $x = 0$ הנגזרת כלל לא מוגדרת

(אפשר לראות זאת מהחלוקה ב- $\sqrt{x^2}$),

אפשר אולי לטעון שהנקודה (0,0) היא חלק

מהירידה וגם חלק מהעליה, ובנמשל - חצות

היה רגע מעבר שבו הבכורות היו גם חיים

וגם מתים.

היו חיים, ובין חצות לנקודת זמן מאוחרת יותר - הבכורות היו מתים⁶.

¹ כמובן שאני יוצא מנקודת הנחה שלא יכול להיות מצב ביניים בו לאדם מסוים יש נשמה ובאותו הזמן גם אין לו.

² ייתכן שאין זמן כזה ומכת בכורות התקיימה

'באופן ריק', דבר שמסביר למה פרעה על

אף היותו בכור [רש"י יב לב, ד"ה וברכתם

גם אחי] לא מת במכת בכורות, אבל אני

מעדיף להשאיר פירוש זה בהערת שוליים.

³ אם נדייק, זה נקרא קרן פתוחה (a, ∞)

וקרן סגורה $(-\infty, a]$, או הפוך - קרן פתוחה

$(-\infty, a)$ וקרן סגורה $[a, \infty)$.

⁴ כמו בפרדוקס החץ של זנון, בו הוא מנסה

להוכיח שתנועה אינה אפשרית, לפי זנון אם

יורים חץ, לא קיימת נקודה שבה החץ נע

אלו העבירנו בתוכו בקרבה, ולא שקע צרינו בתוכו.
 דִּינּוּ:
 אלו שקע צרינו בתוכו, ולא ספק צרכנו במדבר ארבעים שנה.
 דִּינּוּ:
 אלו ספק צרכנו במדבר ארבעים שנה, ולא האכילנו את המן.
 דִּינּוּ:
 אלו האכילנו את המן, ולא נתן לנו את השבת.
 דִּינּוּ:
 אלו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני.
 דִּינּוּ:
 אלו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה.
 דִּינּוּ:
 אלו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל.
 דִּינּוּ:
 אלו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה.

על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכפלת למקום עלינו, שהוציאנו ממצרים, ועשה בהם שפטים, ועשה באלהיהם, והרג את בכוריהם, ונתן לנו את ממונם, וקרע לנו את הים, והעבירנו בתוכו בקרבה, ושקע צרינו בתוכו, וספק צרכנו במדבר ארבעים שנה, והאכילנו את המן, ונתן לנו את השבת, וקרבנו לפני הר סיני, ונתן לנו את התורה, והכניסנו לארץ ישראל, ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו:

רָבֵן גַּמְלִיאֵל הִזָּה אוֹמֵר כָּל-שָׁלֹא אָמַר שְׁלוֹשָׁה דְּבָרִים אֱלוֹ בִּפְסָח לֹא יֵצֵא יָדִי חוּבָתוֹ וְאֵלּוֹ הוּא:

רבן גמליאל היה אומר עונה||

יעקב דוד גמליאל

א. "לא יצא ידי חובתו"

במשנה במסכת פסחים (י, ה) וכן בנוסח ההגדה, מובאים דבריו של רבן גמליאל:

"רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה ומרור.

פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים.

מצה - על שום שנאלו אבותינו ממצרים.

מרור - על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים."

רבן גמליאל קובע שאדם שלא אמר בפסח את שלושת הדברים 'פסח, מצה ומרור' לא יצא ידי חובתו. השאלה שעולה מיד היא מה היא אותה חובה שעליה מדבר רבן גמליאל, ידי איזו חובה לא יוצאים?

לדעת הרמב"ן (מלחמת ה' ברכות ב, ב) והמהרש"א (חידושי אגדות פסחים קטז, ב) משמע שהכוונה למצוות עצמן - מצוות אכילת הפסח, מצוות אכילת המצה ואכילת המרור. במצוות אלו יש ענין מיוחד, שצריך מלבד הקיום המעשי גם להסביר בדברים את טעם המצווה בשביל לצאת ידי חובה כראוי. לפי פירוש זה יוצא שבדברי רבן גמליאל חידוש גדול- היכן אפשר למצוא מצוות אכילה שכחלק מהחובה לקיים אותה צריך מלבד האכילה גם לומר בפה דברים על משמעות האכילה?! אפשר להסביר שהחידוש העצום ומרחיק הלכת שבדברים אלו הוא שגרם לראשונים כמו הר"ן (ר"ן על הרי"ף פסחים כה, ב) להסביר שכונת רבן גמליאל היא שלא יצא כראוי ידי חובתו, ולא שלא יצא כלל. בסיוג זה ישנה הוצאה של דברי רבן גמליאל מפשוטם, משום ש'לא יצא'- זה לא יצא... אולם משום שבאמת לא

מתקבל הדעת להניח את הדברים כפשוטם, נדחקים הר"ן וכן ראשונים נוספים לסייג זאת ב"לא יצא כראוי".

לעומת שיטה זו, מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ה) מובן כי הוא סובר שהחובה המדוברת הינה חובת סיפור יציאת מצרים - "והגדת לבנך". הרמב"ם הביא את דברי רבן גמליאל כחלק מהפרק בו נמנות הלכות ההגדה - פרק ז מהלכות חמץ ומצה, ואף כותב בסוף ההלכה הנ"ל: "ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה". יוצא לפי כך שהרמב"ם סבור כי מטרתו של רבן גמליאל היא לקבוע מה התוכן של מצוות 'והגדת': התורה מצווה אותנו לספר ביציאת מצרים, ורבן גמליאל בא וקובע אילו תכנים צריכים להיכלל במסגרת זאת.

לפי שיטת הרמב"ן ברור מדוע יש להעלות דווקא שלושה עניינים אלו - שהרי כל עניין קשור לקיום המצווה שנתקנה לו [אמירת פסח - על אכילת הפסח, וכו']. אך לפי שיטת הרמב"ם, ממנה ניתן להבין כי רבן גמליאל קובע אילו תכנים חייבים להיכלל כחלק מסיפור יציאת מצרים, מדוע דווקא שלושה דברים אלו קריטיים לקיום מצוות "והגדת לבנך"?

בשביל לענות על שאלה זו, נענין מעט בנוסח ההגדה של פסח.

ב. מה נשתנה

את המגיד (לאחר הא לחמא עניא, שהיא תוספת מאוחרת יותר) פותחות שאלות הבן, כדברי המשנה: "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן- אביו מלמדו: 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות...'".

נוסח מה נשתנה וזהות השאלות המרכיבות אותו עבר שינויים רבים במהלך הדורות. כחמשה עניינים במצטבר לקחו חלק בנוסח: מצה, מרור, צלי, הסבה והטבלה. בהתייחסות לנוסח "מה נשתנה" אתייחס

לשני חלקים: נוסח המשנה המקורי, ונוסח ההגדה שלפנינו שהושפע מגורמים שונים שיפורטו בהמשך.

בנוסח המשנה המקורי (על פי כתב יד קאופמן ואחרים) ישנן שלוש שאלות: שאלה על עניין ההטבלה, שאלה על המצה ושאלה על הצלי.

לעומת זאת בנוסח ההגדה שלנו נוספו שתי שאלות: שאלת המרור, ושאלת ההסבה. שאלת ההסבה באה כחילוף שאלת הצלי, משום שבימינו אין אנו עושים את קרבן הפסח שנאכל רק צלי, וכן אכילה דרך הסבה איננה דרך אכילה מקובלת ומהווה שנוי מתמיה, מה שאין כן בתקופתם של חז"ל בה הסיבה היתה דרך אכילה מקובלת.

לשאלות הבן מקום של כבוד בליל הסדר. בליל הסדר אנו מצווים לספר את סיפור יציאת מצרים לדורות הבאים - "והגדת לבנך", וכל הלילה כולו סובב סביב שאלות הבן והסיפור שצריך לספר לו האב. מנהגים נעשים בשביל שיהיה היכר לילדים, בשביל לעורר את תשומת הלב ובשביל לייחד את הלילה הזה מכל הלילות.

לכן ישנה משמעות רבה בפתיחת המגיד בשאלות הבן, אשר גם אם לא שם לב ולא התעורר מעצמו ותמה על השינויים, מצווה על האב להסב את תשומת לבו לעניינים אלו וללמדו. העניינים הנשאלים הם כאמור מצה, (מרור בהגדות שלנו, אך לא בנוסח המשנה), צלי והטבלה (ובימינו חילוף צלי בהסבה כמו שכתוב לעיל).

אולם, למרבה הפלא, במקום לענות על עניינים אלו ולהסביר את פשר השינוי בהם, המגיד מחל לדבר על סיפור (כפועל) יציאת מצרים ועל סיפור (כשם עצם) יציאת מצרים, ללא התייחסות ישירה לעניינים אלו, ובביכול - משאיר את הבן השואל במתח...

ג. רבן גמליאל היה ~~אומר~~ עונה

כעת ניתן להשיב על השאלה שנשאלה למעלה, מדוע דברי רבן גמליאל קריטיים

לקיום מצוות "והגדת לבנך" בראוי.

אפשר לראות כי ישנה התאמה בין העניינים הנשאלים ב"מה נשתנה" כפי שהם מובאים בנוסח המשנה המקורי, ובין העניינים המבוארים בדברי רבן גמליאל: מצה, מרור וצלי - פסח. הבן שואל על פשר השינוי של אכילת המצה בלבד - ורבן גמליאל מסביר מדוע דווקא מצה. הבן שואל מדוע רק בשר צלי - ורבן גמליאל מסביר מדוע דווקא בשר צלי.

הנקודה היחידה בהשוואה בין שאלות ה"מה נשתנה" (הטבלה, מצה וצלי, כפי שמובאות בנוסח המשנה המקורי) לבין שלושת הדברים של רבן גמליאל (פסח מצה ומרור) שדורשת בירור יותר מעמיק - היא ההקבלה בין השאלה על ההטבלה ששואל הבן לבין התשובה על מרור שנותן רבן גמליאל. תשובה אפשרית היא שענין ההטבלה לא זוכה להתייחסות ישירה בתשובות רבן גמליאל משום שבניגוד לשאר העניינים, עניין ההטבלה הכפולה איננו מצווה ממצוות החג בפסח, מצה ומרור, כי אם מנהג של 'היכרא לתינוקות' בלבד - כדברי הגמרא: (דף קיד ע"ב) "מרי טיבולי ... כי היכי דליהוי היכרא לתינוקות". כמו שאנו רואים מן המשנה הטיבול נעשה בחזרת - המרור: "הביאו לפניו מטבל בחזרת" (פסחים י, ג). ולכן - תשובתו של רבן גמליאל לא עוסקת בטיבול כי אם במרור המוטבל, שלו משמעות יותר חשובה וחזקה לגבי המחשת סיפור יציאת מצרים.

מהחפיפה הנ"ל בין השאלות ב"מה נשתנה" לבין דברי רבן גמליאל אפשר להבין את חשיבותם של דברי רבן גמליאל: דברים אלו הן בעצם התשובות לשאלות ששאל הבן ב"מה נשתנה"!

בדברי רבן גמליאל ניתן למצוא את הקישור בין סיפור יציאת מצרים שדובר בו לאחר שאלות הבן לבין העניינים שעליהם שאל -

רבן גמליאל מופנים כלפי חובת אכילת פסח, מצה ומרור, שמעבר לחובת האכילה של הדברים הללו יש גם חובה לפרש בפה את טעם המצווה, כך פירשו המהרש"א, הר"ן והרי"ף. לפי שיטה זו שלא אומרת שצריך מינימום לדברים שצריך לומר בפסח, מספיק לומר רק דבר אחד על יציאת מצרים, "אלא שכל המרבה הרי זה משובח".

לפי הדעה הראשונה שאומרת שמדובר כאן בסיפור יציאת מצרים ('מגיד') ישנה שאלה נוספת, והיא - **מדוע רבן גמליאל אומר מינימום לדברים שצריך לומר בפסח**, הרי כל העניין הוא לספר ביציאת מצרים, ולפי דעתו של בן אביו מלמדו, וכל אחד יספר כמה שהוא יכול, ואם הוא סיפר לבנו קצת אז מדוע הוא לא יצא אם לא אמר "פסח-מצה-ומרור"?

יש מפרשים שמה שאמר רבן גמליאל "לא יצא ידי חובתו", הכוונה היא שלא יצא כראוי, זאת אומרת שיצא אבל לא בשלימות. אבל הרמב"ם שלא כתב כמו הדעה הזו אלא כתב בפשטות - לא יצא ידי חובתו בכלל, איך הוא יענה על השאלה הזאת?! כדי לענות על שאלה זו, נתבונן במשותף לשלושתם (של פסח, מצה ומרור).

המשנה ממשיכה ומסבירה כל אחד ואחד מהם; "פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר "ואמרתם זבח הוא לה'..." מצה - על שום שנגאלו אבותינו במצרים, שנאמר "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים..." (שמות יב), מרור - על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר "וימררו את חייהם..." (שמות יא).

המשותף לשלושתם הוא גאולת בני ישראל מארץ מצרים ועיקר המצווה של "והגדת לבנך" בליל הסדר היא לספר על עבדות בני ישראל במצרים, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וכמו שכתוב "והגדת לבנך ביום

בלעדיות המצה, המרור והצלי. ללא קישור זה, אין סיפור יציאת מצרים נקשר בצורה ברורה למציאות הנוכחת עכשיו- ואין החוויה מועברת כראוי - כמו שנאמר במשנה לאחר דברי רבן גמליאל: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר (שמות יג) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". כלומר- ללא ביאור הדברים שעושה רבן גמליאל, אין מצוות והגדת לבנך מתקיימת כראוי משום שאין סיפור יציאת מצרים מתקשר כראוי לנעשה ב'לילה הזה', ואין הבן מקבל תשובה כראוי למה ששאל. לשנה הבאה בירושלים הבנויה. תודה מיוחדת לאבא שלי ולרב מאיר שמשוני.

שלושה דברים אלו בפסח ||

אבישי וייס

"רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן - פסח, מצה ומרור" (מסכת פסחים דף קטז, א - ב).

נפתח בשאלה שנחלקו בה המפרשים - ידי איזו חובה לא יצא?

מצד אחד אפשר להסביר שמדובר כאן בסיפור יציאת מצרים, שמצווה על כל אחד ואחד מישראל לספר ביציאת מצרים בליל פסח, ומי שלא אמר את שלושת הדברים הללו לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים. בדרך זו פירשו המאירי והראב"ן, וכן נראה מהרמב"ם שהביא את החובה לומר זאת בתוך שאר חיובי סיפור יציאת מצרים, וסיים: "ודברים אלו כולם נקראים הגדה" (רמב"ם חול המועד, ז, ה), וכן פירש המנחת אשר בפירושו על מסכת פסחים (סימן פ"ה).

מצד שני יש מפרשים שהסבירו שדבריו של

פֶּסַח שֶׁהָיוּ אֲבוֹתֵינוּ אוֹכְלִים בְּזֶמַן שִׁבְתָּהּ הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קִיָּם עַל שׁוּם מָה?

עַל שׁוּם שֶׁפֶּסַח הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל בְּתִי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם שֶׁנֶּאֱמָר:
וְאָמַרְתָּם זֶכֶר פֶּסַח הוּא לָהּ אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתִינוּ
הֶצִּיל וַיִּקְדֵּהָ הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:
מַגְבִּיהָ אֶת הַמִּצּוֹת וְאוֹמַר:

מִצָּה זוֹ שֶׁאָנוּ אוֹכְלִים עַל שׁוּם מָה?

עַל שׁוּם שֶׁלֹּא הִסְפִּיק בְּצֻקָם שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ לְהַחֲמִיץ עַד שֶׁנִּגְלָה עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקָּדוֹשׁ
בְּרוּךְ הוּא וְנֶאֱמָר שֶׁנֶּאֱמָר:

עיקרו של ליל הסדר, אכילת הפסח, המצה והמרור גורמות לנו להרגיש שאנחנו נמצאים בתוך לילה מיוחד, זה לא סתם לילה שבו מזכירים את יציאת מצרים כמו כל הלילות, אלא ממש חייבים לומר את סיפור יציאת מצרים בדרך של שאלה ותשובה ופשוט כאשר מדברים על כך אתה לא יכול לצאת בלעדיהם בין אם רבן גמליאל דיבר על סיפור יציאת מצרים ובין אם הוא דיבר על חובת הזכרתם באכילה, את ליל הסדר לא יצאת אם לא הזכרת אותם. ולכן ברור שאם אתה רוצה להעביר איזה מסר ולא אמרת את הפרטים העיקריים, פספסת את הכל, אז ברור שצריך לשים בלילה הזה מינימום לדברים שצריך לומר, שהלילה הזה הוא מסר, מסר שמעבירים מדור לדור, מסר שמאחד כבר אלפי שנים את כל עם ישראל, ועניין ה'פסח מצה ומרור' הוא להעביר את המסר הזה על ידי אותם שלשה מרכיבים עיקריים בסדר.

מצות – מצווה או הכרח

מציאות? || משגב כוסף ויאיר

סבו

כתוב בפרשת בא (שמות, יב, לט) "וַיֹּאפֹּא אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֹגוֹת מִצּוֹת כִּי לֹא חֻמֵּץ כִּי גֹרֶשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יִכְלוּ לְהַתְמַהֵּמָה"

ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, ח), בעבור זה, בעבור שיתברך שמו של הקב"ה בעיני כל העולם ובכללם ישראל, וזה מה שצריך לספר לילדים בליל פסח, את "זה", את הסיבה שבגללה הוציא הקב"ה את בני ישראל ממצרים. מתן תורה, הניסים והנפלאות שקרו לעם ישראל, והמילים – פסח, מצה ומרור הם מעין סיכום של כל התהליך שעברו עם ישראל מעבדות לחירות, התחילו במרירות, בעבדות, מעורבבים במצרים ובעבודה זרה שלהם, אחר כך נגלה לפניהם משה כנביא ה' והתחיל את עשרת המכות, שבסיומם פסח המקום על בתי אבותינו במצרים, ולבסוף אפו עם בני ישראל את המצות ויצאו ממצרים.

בדף הקודם (קטז, ב) מסופר על אביו שהיה יושב לפני רבה, ותוך כדי שישבו בליל הסדר עקרו את השולחן ממקומו, אביו שאל את רבה מדוע עקרו את השולחן לפני שאכלו, וענה לו רבה "פטרן מלומר מה נשתנה", בסיפור זה אנחנו רואים שלכאורה מספיק לשאול רק שאלה אחת כדי לצאת ידי חובת שאילת הבן, ואפילו שצריך לומר מה נשתנה אחר כך, לפי רוב הדעות בעיקרון הם נפטרו מלומר מה נשתנה. אם כן מדוע בכל זאת קבע לנו רבן גמליאל מינימום לדברים שצריך לומר בפסח לא כמו השאלות בפסח, שלהם אין מינימום.

נראה אם כן, שכל עניין אמירת "פסח, מצה ומרור" הוא בלתי נמנע, שטכנית אם לא אמרת אותם בפסח לא יצאת, כי הם כל

על שום שנגאלו שנאמר "ויאפו את הבצק ולא יכלו להתמהמה" שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום כדאיתא(כמה שכתוב) בדף צ"ו עמוד א"

("מה בין פסח מצרים לפסח דורות- פסח מצרים... ונאכל בחיפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה")

ולמחר (ביום שני של פסח) היו מותרים במלאכה ובחמץ ולפיכך אילו יכלו להתמהמה - היו מחמיצין עיסותיהם לצורך מחר, שלא הוזהרו ב"בל יראה". (כי איסור זה נוהג רק בפסח דורות):אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפו מצות וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה.

הר"ן אומר שבגלל שפסח מצרים נוהג רק יום אחד, (כמו שכתוב במשנה), בני ישראל יכלו לאפות חמץ ביום השני של פסח (ט"ז ניסן). אולם, המצרים גירשו אותם וכן לא הספיקו להשהות את הבצק, בדיוק כפי לשון הפסוק ופירוש רש"י (ראה למעלה).

חיבור שתי התשובות:

אפשר לומר ששתי התשובות לא סותרות בכלל, אלא משלימות זו את זו. כשהרמב"ן כותב שאפו מצוות בשביל המצווה, זה לא סותר את העובדה שלא היה להם זמן לאפות מחמצת. וכשהר"ן כותב שיכלו לאפות חמץ, זה לא סותר את העובדה שיצאו ממצרים עם מצות מוכנות.

ר"שי (שמות, יב, לט) כותב: "עוגות מצות... בצק שלא החמיץ קרוי מצה". הן לאו דווקא מצות לגמרי, אלא הכוונה להציץ שלא החמיץ עדיין.

לא חייבים להגיד שאפו מצות רק בגלל החיפזון או רק בגלל המצווה, אלא יתכן שאפו תחילה מצות בגלל המצווה, ואולם לאחר מכן לא היה להם זמן להכין בצק חדש ונשאר להם בצק שלא החמיץ, "מצה" בלשון רש"י.

מכאן נראה, שבני ישראל אפו מצות אך ורק בגלל שלא היה להם זמן כי המצרים גירשו אותם. (ולכן אנו אוכלים מצות ביום).

כך פירש גם רש"י(שמות, יב, לד): משמע, שבני ישראל אפו מצות בגלל שהמצרים גירשו אותם.

ונשאלת השאלה: הרי כבר לפני כן נצטוו העם "שבעת ימים מצות תאכלו... כי כל אוכל חמץ ונכרתה!" (שמות, יב, טו) משמע, שהעם אפה מצות רק בגלל שהיה אסור לאכול חמץ!

הרמב"ן (שמות, יב, לט) כותב: "וטעם 'ויאפו את הבצק' שאפו אותו מצות, מפני המצווה שנצטוו, 'שאור לא ימצא בבתיכם' כי כל אוכל מחמצת ונכרתה"

הרמב"ן בעצם אומר, שבני ישראל אפו מצות רק בגלל שהיה אסור להם לאכול חמץ. וקשה, שהרי כתוב בפסוק שאפו מצות כי גורשו ממצרים!

על כך עונה הרמב"ן שהמילים "כי גורשו ממצרים" לא באו להסביר למה בני ישראל אפו דווקא מצות, ואומר "כי גורשו ממצרים" לומר שאפו אותו בדרך, בעבור "כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות, על כן נשאו אותו בצק "ומשארותם צורות בשמלותם על שכמם" (שמות, יב, לד), ומהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסוכות כשבאו לשם לשעה קלה.

הרמב"ן אומר שהמילים "כי גורשו ממצרים" לא באות להסביר למה בני ישראל אפו מצות ולא חמץ, אלא הם באו להסביר למה בני ישראל אפו את המצות דווקא בדרך, ולא פשוט יצאו ממצרים עם מצות מוכנות

תשובת הר"ן:

לעומת זאת, הר"ן (וכמותו המהר"ם חלאווה) אומר שאם מצרים לא היו מגרשים את בני ישראל - בני ישראל היו אופים חמץ ובני ישראל אפו מצות רק בגלל ש"גורשו ממצרים".

הר"ן על הרי"ף (פסחים כה, ב) כותב: "מצה

וַיֹּאפּוּ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חֶמֶץ כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יִכְלוּ לְהִתְמַהֵמֶה
וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם:

מגביה את המרור ואומר:

מְרֹר זֶה שְׂאֵנוּ אוֹכְלִים עַל שׁוֹם מָה?

על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים שנאמר:

וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעַבְדָּה קָשָׁה בְּחֶמֶר וּבִלְבָּנִים וּבְכָל עַבְדָּה בַּשָּׂדֶה אֶת כָּל עַבְדֹתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָּהֶם
בְּפֶרֶךְ.

בְּכָל-דּוֹר וְדּוֹר חֵיב אָדָם לִרְאוֹת אֶת עֲצָמוֹ כְּאִילוֹ הוּא יֵצֵא מִמִּצְרַיִם שְׁנֵאֵמַר:

וְהִגְדַּת לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֶבְרָה זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם

נראה מוזר, מאיפה הרמב"ם למד את זה?

דברי רבא

בהמשך, הגמרא מביאה את דברי רבא שאומר "צריך שיאמר ואותנו הוציא משם". הרשב"ם מפרש: "צריך שיאמר פסוק זה ואותנו הוציא משם שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם שאף אותנו גאל הקב"ה". זאת אומרת שמזה שרבא אמר "צריך שיאמר" לומדים שצריך להראות את עצמו כי דיבור זה דבר חיצוני שמראה כך גם לאחרים. וגם רבא מביא לכאן את הפסוק מספר דברים "ואותנו הוציא משם" בגלל שהפסוק הזה מראה יותר את הקשר של הדורות הבאים שלא היו ביציאת מצרים ליציאת מצרים, הוא גם נאמר בספר דברים, ששם כל האנשים היו בדור שלא יצא ממצרים ובכל זאת נאמר להם בלשון של "אותנו" ולא אבותינו.

אז בעצם הרמב"ם לא אמר משהו חדש שאף אחד לא הכיר הוא פשוט פסק לפי רבא שצריך להראות את עצמו ולא לראות רק את עצמו, לכן הוא גם מביא את הפסוק מספר דברים שמראה יותר את הקשר שלנו ממש ליציאת מצרים.

אז מה ההשלכות המעשיות לדין של הרמב"ם? יש אנשים שאומרים ש"להראות" זה עם כל מיני תחפושות והצגות. אבל לפי ההלכה הבאה של הרמב"ם נראה משהו אחר "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מסב דרך חירות" מדייקים מ"לפיכך" שכל העניין של 4 כוסות ושל הסיבה בא מהדין של "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" ודין הסיבה לפי זה הוא מדאורייתא.

בכל דור ודור חייב אדם לראות

את עצמו || אוריה זולדן

המשנה בפסחים, פרק עשירי אומרת: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (פסחים קטז, ב) כלומר- בכל תקופה אדם חייב שתהיה לו תודעה שהוא בעצמו יצא ממצרים, המשנה מדייקת את הדין הזה מהמילה בפסוק "לי" שזה אומר לי ממש ולא רק למי שבאמת יצא ממצרים.

מה ההשלכות של דין זה? המשנה ממשיכה ואומרת "לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל" זאת אומרת שבגלל הדין הזה אנחנו חייבים להודות ולהלל את ה' על הניסים.

לפי הלשון של המשנה נראה שלראות את עצמו זה משהו מחשבתי, שאדם צריך לדמיין את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וזה דבר שאדם עושה בראש שלו והוא לא צריך לעשות משהו פיזי בשביל זה.

גרסת הרמב"ם

הרמב"ם כותב על זה כך: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם" (חמץ ומצה ז, ו) לכאורה נראה שהרמב"ם משנה כאן את הגרסה של המשנה מ"לראות" הוא משנה ל"להראות" ויש הבדל גדול בין שתי הלשונות - כי 'לראות' את עצמו, אדם יכול לדמיין בראש ולא לעשות משהו חיצוני, לעומת זאת 'להראות', אדם צריך לעשות משהו חיצוני כדי שגם אנשים אחרים יראו. ולא רק זה, הרמב"ם גם מחליף את הפסוק שממנו לומדת המשנה, הוא בכלל מביא פסוק מספר דברים שאומר "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו" (דברים ו, כג). זה

חייב אדם לראות את עצמו ||

יובל שרעבי ואליעזר בריליאנט

החצי הראשון של המשנה בפסחים, קטז, ב עוסק בחיובים שונים החלים על האדם בליל הסדר. אנחנו רוצים לדון בחיוב הבא:

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר: 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'".

במה זה בא לידי ביטוי, שאדם רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים?

המשנה עצמה ממשיכה ומדגימה עיקרון זה **בהודיה:**

"לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו".

כי הרי אם אני מרגיש כאילו אני זה שיצאתי ממצרים, ברור שהדבר המתבקש הוא שאודה על כך מעומק הלב, ולכן הסיפור והדרישה בענייני הפסח מעצימה את הנס.

את ההבנה הזו ניתן לראות גם בדברי רבן

גמליאל המובאים גם הם באותה משנה:

"כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור".

אנחנו רואים שרבן גמליאל מאוד הקפיד על אמירת ההסבר לשלוש המצוות המעשיות של ליל הסדר, וניתן לומר שגם חיוב זה מתקשר לחובה לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולצורך ההודות על כך. איך? כשאני יושב בליל הסדר ומסביר על המצה שאכלו אבותינו במצרים, ותוך כדי שאני מסביר מונחת לפני מצה ממש כמו אותה מצה שאבותינו אכלו, אני לא רק מסביר משהו תאורטי, אלא אני ממש חווה את מה שקרה בדור ההוא, ואני יכול לראות את עצמי בצורה יותר חזקה כאילו אני עצמי יצאתי ממצרים, והתחושה הזו היא זו שתאפשר לי להודות באמת.

אבל ברמב"ם נדמה שעולה כיוון אחר:

הגירסה של הרמב"ם שונה ממה שכתוב במשנתנו. במשנה כאמור כתוב:

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר: 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'".

אבל ברמב"ם כתוב:

"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו' (דברים ו')", ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה 'וזכרת כי עבד היית' (דברים ה'). כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" (רמב"ם, חמץ ומצה, ז, ו).

דברי הרמב"ם שונים ממשנתנו בשתי נקודות.

נקודה אחת היא, שהמשנה כותבת "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" ואילו הרמב"ם כותב "להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

נקודה שנייה היא המקור. המשנה למדה את החיוב לראות את עצמו מהפסוק הבא – *"והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".* הרמב"ם, לעומת זאת, הביא את הפסוק הבא – *"ואותנו הוציא משם".*

מדוע משנה הרמב"ם את דברי המשנה, ויותר מכך – מדוע הוא מביא פסוק אחר? כנראה שהרמב"ם לקח את החיוב למקום קצת אחר. בעוד שמהמשנה עולה שהחיוב "לראות את עצמו" ונועד לגרום לנו לספר, להודות ולשבח בצורה אמיתית יותר, הרמב"ם לוקח את החיוב למקום יותר פיזי. המטרה אינה רק לספר לאחרים, אלא ממש להיות שם ולהרגיש את זה על בשרך. לכן זה "לראות את עצמו" ולא "להראות", ולכן זה "ואותנו הוציא משם" ולא "והגדת לבנך..." עשה ה' לי".

היכולת להרגיש כך גם בליל הסדר.

לראות או להראות || ידידיה

רכניץ ודביר ישי

במשנה במסכת פסחים כתוב: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". הטעם לדין זה הוא הפסוק: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". מזה שכתוב "עשה ה' לי", לומדים שלמרות שלא כל עם ישראל בכל הדורות היו ביציאת מצרים, גם עלינו מוטלת החובה להרגיש ולראות את עצמו כאילו יצא בעצמו משעבוד מצרים. בנוסף, מהמילה "לי", לומדים גם כי אתה צריך לראות את זה באופן אישי, ולכן כתוב "לראות", כלומר להרגיש את תחושת החירות אצלך.

הגרי"ז מביא טעם נוסף לכך – שהדבר אישי. ומביא את דברי הר"ן לעניין אמירת הלל: ישנם שני סוגים של אמירת הלל: הלל – קריאה שהוא בי"ח הפעמים הקבועים של אמירת הלל, והסוג השני של הלל, הוא שירה שבאה אחרי שאדם ניצל מצרה ורוצה להודות לה' על כך. אמירת ההלל במהלך סדר ההגדה אינה חלק מי"ח הפעמים הקבועות לאמירת ההלל, ולכן חייב להיות שמדובר כאן על שאדם ניצל מצרה. לכן, כל אחד חייב להרגיש כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים, כי אחרת הוא לא חלק מתהליך יציאת מצרים, ולכן הוא לא אמור להגיד את ההלל. על פי טעם זה, הכרחי שכל אדם ירגיש כך בעצמו, כי הרי אי אפשר להגיד "הלל שירה" על נס שנעשה לאדם אחר. ולכן כתוב "לראות את עצמו" כלומר משהו אישי, עצמאי.

בניגוד למשנה שאומרת: "חייב אדם לראות...", הרמב"ם כתב: "חייב אדם להראות את עצמו...". על פי הרב רבינוביץ'

בעוד שלפי המשנה כשאדם "מראה את עצמו", זה גורם לו לשבח ולהודות ("לפיכך אנחנו חייבים להודות"), אצל הרמב"ם החיוב "להראות את עצמו" גורם לו להתנהג באופן מעשי כבני מלכים, וכך כותב הרמב"ם בהלכה הבאה:

"לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" (רמב"ם, חמץ ומצה, ז, ז).

כי להראות את עצמו אינו רק בדיבורים, אלא במעשים של ממש – הסבה למשל.

את ההדגשה הזו של המעשה אולי למד

הרמב"ם מדבר רבא.

"אמר רבא: צריך שיאמר 'ואותנו הוציא משם' אמר רבא: מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר אין צריך להגביה".

ומסביר המאירי את דברי רבא:

"כשמספר בגאולה שגאל את אבותינו ממצרים צריך לומר ואותנו הוציא משם, כלומר שאף אנחנו היינו עדיין בכלל השעבוד אלמלא שאבותינו נגאלו" (בית הבחירה, מסכת פסחים, קטז, ב).

הפסוק הזה מראה שגם אנחנו בעצמנו חלק מיציאת מצרים, ורבא לוקח את האמרה זו לכיוון פיזי, כשאמרה מספר על ענייני פסח אתה **מגביה** את המצה והמרור, ובעזרת מעשה זה אתה ממחיש את "ואותנו הוציא משם" וכך אתה מראה כאילו אתה יצאת מצרים.

שני הצדדים חשובים

בינתיים הצגנו את זה כמחלוקת. אבל האמת היא ששני הדברים נכונים. שני דברים אלו מתקשרים זה בזה. רבא ובעקבותיו הרמב"ם, לוקחים את הכיוון הפיזי, ומתוך כך ומגיעים להלל ולהודיה. אנו עושים את המעשים הפיזיים וחווים על בשרנו את יציאת מצרים, ומתפעלים בנס הגדול שהקב"ה עשה לנו, ולכן, בטבעיות רבה אנחנו מודה, נהלל ונשבח למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים הללו.

יהי רצון שנזכה שאותה הרגשה תתן לנו את

לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא אלא אף אותנו גאל עמָהֶם שְׁנֵאמַר:
וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשֶּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם
מִכֶּסֶה אֶת הַמִּצּוֹת, מַגְבִּיהָ אֶת הַכּוֹס וְאוֹמֵר בְּשִׂמְחָה וּבְקוֹל רֹם:

לְפִיכָךְ אֲנַחְנוּ חַיִּיבִים לְהוֹדוֹת לְהַלֵּל לְשַׁבַּח לְפָאֵר לְרוֹמֵם לְהַדָּר לְבָרֵךְ לְעֲלֶה וּלְקַלֵּס לְמִי שֶׁעָשָׂה
לְאַבְרָהָם וּלְנוּ אֶת כָּל הַנְּסִים הָאֵלֵּינוּ, הוֹצִיאָנוּ מֵעֲבָדוֹת לְחֵירוֹת מִזֶּגֶן לְשִׁמְחָה מְאֹד לְיוֹם טוֹב וּמְאֻפָּלָה

אנו מבינים את אלו שסוברים שצריך
"לראות", כי עצם החובה לשיטתו היא
הרגשה נפשית אישית, ולא משהו פיזי.
מנגד, על פי אלו שסוברים שצריך לגרוס
"להראות", אפשר להבין שהמצווה היא
משהו פיזי שצריך להפיץ את סיפור יציאת
מצרים לכלל, ולא להשאיר את זה כפרטי.

הרי"ף לא מזכיר את כל הדין ש"חייב אדם
לראות את עצמו", ולפי זה אנו מבינים
ששיטתו דין זה לא נפסק להלכה, ואין
חובה הלכתית לראות את עצמו כאילו יצא
ממצרים. שיטה זו חולקת על הרמב"ם (חמץ
ומצה, ח, נוסח ההגדה), שם כתוב "חייב
אדם להראות את עצמו...", דבר זה מראה
שבעניין הרגשי האישי אין פסיקת הלכה
הסוברת כך, אך בעניין הפיזי, החיצוני-
הרמב"ם פוסק שחובה על כל אדם
"**להראות**" את עצמו כאילו הוא יצא
ממצרים.

נראה, כי אין שום נפקא מינה בין המשנה
לבין הרמב"ם למרות שהם חולקים לכאורה.
אלא, אפשר לקיים את שתי השיטות בו
זמנית, מצד אחד, להרגיש כאילו יצאת
בעצמך ממצרים, ומצד שני, גם לפרסם את
הנס ולהרגיש בתור כלל את נס יציאת מצרים
תוך כדי הבנה שלולא נס זה, היינו כולנו
משועבדים לפרעה.

שליט"א- הרמב"ם לא חולק על המשנה,
אלא הסיבה שהוא פוסק להראות, היא כי לא
מספיק רק 'לראות' את עצמו באופן אישי,
אלא צריך גם להפיץ את ההרגשה החוצה,
ולכן הוא פוסק "חייב אדם להראות את
עצמו...".

לפי המגיד משנה הרמב"ם גורס את המשנה
אחרת, וצריך להיות כתוב: "חייב אדם
להראות". טעמו של הרמב"ם הוא הפסוק
"ואותנו הוציא משם". מהפסוק לומדים שני
דברים: הראשון, הוא שצריך להרגיש בגוף
ראשון כאילו יצאת משעבוד מצרים, ולא רק
לזכור את זה בתור סיפור שקרה לאבותיך
בלבד. בנוסף, הפסוק מדבר בלשון רבים.
ומבינים כי אי אפשר רק לראות בעצמך,
אלא זה צריך להיות יותר כולל. ולכן צריך
ל"הראות", ולא להתרכז רק בהרגשה
האישית שלך.

הרמב"ם גם מביא את הפסוק "וזכרת כי עבד
היית בארץ מצרים", על מנת לחזק את הדין
שצריך לראות את עצמך כאילו יצאת
ממצרים. ומזה שכתוב "כי עבד היית" -
הרמב"ם מבין שאדם צריך להבין שגם הוא
ולא רק אבותיך.

טעם נוסף לשיטת הרמב"ם הוא הגמרא
בירושלמי:

"אמר רבי לוי, ולפי שדרך עבדים להיות
אוכלין מעומד, וכאן אוכלין מסובין להודיע
שיצאו מעבדות לחירות".

לפי רבי לוי צריך להודיע - כלומר להראות
את המעבר מעבדות לחירות, ולכן צריך
לגרוס "**להראות**", כלומר להפיץ החוצה כמו
הרמב"ם.

אף הן היו באותו הנס || אמת

פוסט ורועי פרי

הגמרא בדף פסחים קח, א אומרת:

"אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס".

יש שתי אפשרויות לפרש את האמרה "אף הן היו באותו הנס":

רש"י ורשב"ם מפרשים במקום, שהכוונה היא שהנס קרה בזכות הנשים. כמו שאומרים בסיפור יציאת מצרים - "בגלל נשים צדקניות באותו הדור נגאלו ישראל".

מאותה סיבה רש"י ורשב"ם טוענים שנשים חייבות במצוות החג גם בפורים (שניצלו בזכות אסתר), ובחנוכה (בזכות יהודית).

תוספות מקשה על תירוץ זה שתי קושיות: א. מכך שכתוב 'אף' - משמע שהנשים לא היו העיקר בנס (סותר את מה שרש"י אמר שבזכות נשים צדקניות ניצל עם ישראל).

ב. בירושלמי כתוב "אף הן היו באותו ספק" והכוונה היא שגם הן היו בסכנת השמדה וניצלו. לכן, עליהן להודות לקב"ה ולעשות את מצוות החג.

לפיכך, תוספות מפרש את המשפט "אף הן היו באותו הנס" - שהיו אף הן באותה סכנה וניצלו.

לכאורה, תוספות חולק על רש"י, אך אפשר להגיד שתוספות סובר כמו רש"י במסכת מגילה, ששם הוא מפרש שגם הנשים חייבות במצוות החג, כיוון שגם עליהן גזר המן השמדה.

נראה שלפי פירוש רש"י למסכת מגילה, רבי יהושע בן לוי מחייב את הנשים משום שהיו בסכנת השמדה וניצלו, ולכן צריכות להודות על הנס.

לעומת זאת, לפי פרוש רש"י בפסחים, רבי יהושע בן לוי מחייב את הנשים משום שהיו

שותפות בעשיית הנס, ולכן צריכות להודות לקב"ה. (במסכת שבת רש"י מסתדר עם שני הפירושים - בהתחלה הן היו אמורות להיבעל לטפסר ובסוף ניצלו מן הגזרה ע"י יהודית).

התוספות במסכת פסחים מקשה שם - אם הכוונה ש"אף הן היו באותו הנס", היא שגם להם קרה הנס, למה בסוכות נשים פטורות במצוות החג?

התוספות מתרץ, שסוכות זה מצווה מדאורייתא, ופורים, חנוכה וארבע כוסות הן מדרבנן.

אבל התוספות במסכת סוכה לא מסתדר עם תירוץ זה - הוא אומר שנשים פטורות מהלל בסוכות ושמיני עצרת, כיוון שזו מצוות עשה שהזמן גרמא. אבל בליל הסדר חייבות בהלל, כיוון שאף הן היו באותו הנס, ובפסח ההלל בא על הנס. מכיוון שחייבות בהלל, הן מתחייבות גם ב- 4 כוסות, כי לא תקנו 4 כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה. נראה שלפי תוספות במסכת סוכה, החיוב של נשים בארבע כוסות בא בגלל החיוב שלהן בהלל והגדה.

אם כן, קשה על התוספות במסכת פסחים - שם הוא אומר שנשים פטורות בסוכות מכיוון שבסוכות מצוות החג הן מדאורייתא, לעומת חנוכה פורים וארבע כוסות שהן מדרבנן. ולפי התוספות פה, ארבע כוסות באו בגלל הלל והגדה. אם כך, אי אפשר להגיד שהלל והגדה הן מצוות מדאורייתא.

הגרי"ד סולובייצ'יק מציע תירוץ לקושי בין שני פירושי התוספות:

"נראה פשוט דכל הך טעמא של אף הן היו באותו הנס שייך רק לאותן המצוות דהנס הוא דין וחלות בפני עצמו בעצם קיום המצוה, דאיכא בה קיום של נס ופרסומי ניסא".

הגרי"ד אומר שהחיוב של "אף הן היו באותו

ראוי שיחזיק הכוס בידו בשירת ההלל.

הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עֲבָדֵי ה'. הַלְלוּ אֶת שֵׁם ה':

יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ. מִצֵּתָה וְעַד עוֹלָם:

מִמְזֶרֶח שֶׁמֶשׁ עַד מְבֹאוֹ. מְהִלֵּל שֵׁם ה':

רֶם עַל כָּל גּוֹיִם ה'. עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ:

מִי כֹה אֱלֹהֵינוּ הַמְגִבִּיהִי לְשִׁבְתָּ:

הַמְשַׁפִּילִי לְרֵאוֹת בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ:

מְקִימֵי מַעֲפָר דָּל. מְאַשְׁפֵּת יְרִים אֲבִיוֹן:

לְהוֹשִׁיבֵי עִם נְדִיבִים. עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ:

מוֹשִׁיבֵי עֲקָרָת הַבֵּית. אִם הַבָּנִים שֶׁמָּחָה. הַלְלוּיָהּ:

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם. בֵּית יַעֲקֹב מִעַם לוֹעֵז:

הִיתָה יְהוּדָה לְקֹדֶשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מִמְשְׁלוֹתָיו:

הֵיטָב רָאָה וַיִּגַּס. הִיָּדוֹן יִסָּב לְאַחֹר:

הַהָרִים רָקְדוּ כְּאִילִים. גִּבְעוֹת כִּכְנִי צֶאֱן:

מִה לָּהּ הַיָּם כִּי תִנּוֹס. הִיָּדוֹן תִּסָּב לְאַחֹר:

הַהָרִים תִּרְקְדוּ כְּאִילִים. גִּבְעוֹת כִּכְנִי צֶאֱן:

מִלִּפְנֵי אֲדוֹן חוֹלֵי אֶרֶץ. מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב:

הַהֹפְכֵי הַצּוֹר אֲגַם מַיִם. חֲלָמִישׁ לְמַעֲיָנוּ מַיִם:

אוֹחֵז אֶת הַכּוֹס וְאוֹמֵר:

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם

אֲשֶׁר גָּאֲלָנוּ וְגָאֵל אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם

וְהַגִּיעָנוּ הַלֵּילָה הַזֶּה לְאֹכֶל בּוֹ מִצֵּה וּמִרּוֹר

כִּן ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ

יַגִּיעָנוּ לְמוֹעֲדִים וְלִרְגָלִים אַחֲרִים הַבָּאִים לְקִרְאָתָנוּ לְשִׁלּוֹם

שְׁמֵחִים בְּבִגְדֵי עִירָה וְשִׁשִּׁים בְּעִבּוּדָתָךְ

וְנֹאכֵל שֵׁם מִן הַזִּבְחִים וּמִן הַפִּסְחִים

אֲשֶׁר יַגִּיעַ דָּמָם עַל קִיר מִזְבִּיחֶךָ לְרִצּוֹן

וְנוֹדֶה לָּךְ שִׁיר חֲדָשׁ עַל גְּאֻלָּתָנוּ וְעַל פְּדוּת נַפְשָׁנוּ

בְּרוּךְ אַתָּה ה' גָּאֵל יִשְׂרָאֵל

בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרִי הַגֶּפֶן.

שׁוֹתִין אֶת הַכּוֹס בַּהֲסַבְתָּ שְׂמָלִל.

גאלנו").

הנס" חל רק על מצוות שיש בהם משום פרסומי ניסא. הסיבה לפירוש זה היא שהוא סובר שמי שנעשה לו נס חייב לפרסמו. אם כן, ברור למה בסוכות נשים לא חייבות במצוות החג, מכיוון שבסוכות אין עניין של "פרסומי ניסא", לעומת חנוכה, פורים וארבע כוסות, בהם יש עניין של פרסומי ניסא (שבהם אומרים "על הניסים" ו"אשר

רחצה

נוטלים את הידיים לסעודה ומברכים על הנטילה:
כְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל נְטִילַת יָדַיִם

מוציא

מיצוי והחמצה בליל הסדר || ישראל עמנואל וישי ריכטר

אכילת המצה היא מצווה מרכזית בליל הסדר. נראה שהמצה נאכלת בליל הסדר כזכר למאורע ההיסטורי של יציאת מצרים, ובעצם אין עיקרון רוחני שעומד מאחורי הציווי לאוכלה. ננסה למצוא האם יש עיקרון מאחורי אכילת המצה בליל הסדר, ואם ישנו, מה הוא.

על הטענה שאנו אוכלים מצה כזכר ליציאת מצרים הקשו רבים שבני ישראל צוו על אכילת מצה לפני שיצאו ממצרים. ואז איך תוכל להגיד שמצה היא זכר ליציאת מצרים? יש כאלו שהצליחו לתרץ את הקושיה, אך בדוחק. (ראו הרמב"ן בפירושו על התורה, שמות י"ב) אחרים לעומתם, פנו להסבר מצוות המצה בדרך רוחנית יותר. כך טוען הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שבני ישראל יצאו ממצרים כדי לקיים מצוות מצה, (בית הלוי על פרשת בא) וכן המהר"ל (גבורות ה, לו), שאומר שהאל ציווה לאכול מצה כדי שבני ישראל יהיו ראויים לחירות. מה חשוב כל כך במצה שעם ישראל יצא לחירות למענה? ומה הקשר בין המצה דווקא ליציאת מצרים ולפסח? אפילו אם נבין מה משמעות המצה ואת חשיבותה, יש מקום לשאול למה נדחה החמץ בכזו קנאות, כאילו היה שקץ אסור?

המצה, הלחם הדק, מוזכרת בתור 'לחם עוני' (דברים טז, ג). הגמרא במסכת פסחים עוסקת במשמעות השם 'לחם עוני' ומציעה פירושים שונים: "לחם עוני כתיב, לחם שעונין עליו דברים הרבה... דבר אחר - מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה." (פסחים קטו, ב - קטז, א)

בניגוד לפירוש המתבקש אך הבעייתי שהמצה היא 'לחם עוני' זכר ללחם שאכלו אבותינו, מפרשת הגמרא כי המצה היא לחם של עניים בהגדרתו, או לחם שמדברים תוך כדי שאוכלים אותו. אולי לחם דל מבחינה חומרית, אך עשיר מבחינה רוחנית. המצה אולי דקה, אבל ממצה, מלשון מיצוי, במישור הרוחני.

החמץ לעומתה, הוא עניין אחר. החמץ הוא עיקר מזונו של האדם, ונראה שנובע מהשורש החמצה, המנוגד למיצוי שמייצגת המצה. האדמו"ר מבלונים בספרו נתיבות שלום מקשר בין המן שנאכל במדבר למצה, ומנגיד את שניהם לחמץ: (נתיבות שלום, חג הפסח, מאמר ג)

"המן, בהיותו מאכל רוחני, לא היה מעורר תאוות... מה שהאדם אוכל, ובמיוחד במאכלים העיקריים שמהם חיות האדם, שיש בהם אחיזת החיצונים... מתהווה מזה רתיחת הדם לעבירה, והטעם בזה שהרצון העליון הוא שיהודי יתקן ויזכך את חלקי הרע... בחמץ, שממנו עיקר חיות האדם, יש אחיזת החיצונים. ורק המצה שהיא אכילת מצה הרי היא מאכל קדוש בבחינת המן."

נראה שהמן והמצה הם מאכלים קדושים, בעוד החמץ בעייתי מבחינה רוחנית, שכן יש בו אחיזת החיצונים. מה פשר אחיזה זו? אחיזת החיצונים היא המימד הפיזי, הממשי של הסטרא אחרא בתורתו של הנתיבות שלום. אף על פי שהיא שלילית, היא אינה רעה באופן מוחלט, שכן האל ברא אותה כדי שיתקן האדם את מעשיו.

אם כן, החמץ הוא מאכל מאוד פיזי, עיקר חיות האדם, וגלום בו כוח שלילי, בניגוד למן ולמצה שהם נקיים וקדושים. כאן מתגלה שוב העיקרון שעומד מאחורי המצה - היותה 'לחם עוני', לפחות במימד הפיזי, בעוד במימד הרוחני היא 'לחם

הגדול בלסתור את עניין החמץ דווקא בפסח? למה כל כך מקפידים, עד כדי 'בל יראה ובל ימצא'?

על כך עונה הנתיבות שלום בהמשך אותו קטע שהזכרנו:

"ובכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שבכל דור ודור מתחדש עניין יציאת מצרים... שכמו שיש יהודי בתולדה שנולד יהודי כך יש בחינת גירות שנהיה יהודי בעצם, ובחינה זו מתחדשת בכל דור ודור בחג הקדוש הזה... ולפי זה מבואר ענין אכילת חמץ, וכן מה שאסרו חכמי חמץ במשהו יותר מכל שאר האיסורים, לפי שאחיזת החיצונים שייכת אפילו במשהו, שיש להם כבר מקום אחיזה. ולכן גם אסרה התורה חמץ בבל יראה ובל ימצא..."

החמץ הוא המצב הטבעי, כמו שהראנו, שאדם נאבק עם תאוותיו ויצריו. אך ראוי שבכל שנה, כפי שיצאו בני ישראל ממצרים, כך נצא גם אנחנו מהמרוץ הזה לרגע, מהתאוות, נחסל את החמץ ונתייחד מחדש. בדומה לגר שצריך לטבול, ואסור שתהיה חציצה בינו לבין מי המקווה, כך עלינו להיכנס לפסח, הטבילה השנתית שלנו בלי שום חמץ, שלא יחצוץ. המצה, 'לחם העוני' הנקי והקדוש מחליפה את החמץ במהלך הפסח.

בליל הסדר עלינו לנסות להפוך את האכילה שלנו לאכילה שהיא בבחינת 'לחם עוני', לא במובן שהאוכל תפל ולא טעים, ולא רק במובן ההיסטורי, אלא גם במובן הרוחני - להפוך את האכילה למעין אכילת המן, אכילה קדושה, שנובעת 'מברכת ה'", וכך נתמלא סיפוק ומיצוי, ולא נחוש החמצה בלילה הקדוש הזה.

בעזרת ה' שנצליח להתייחד בפסח הזה, ושנזכה גם כל השנה להפוך את אכילתנו למשמעותית וקדושה, שנמצא אותה, כמו

שעונין עליו דברים הרבה... ממשיך את הקו הזה הרב שג"ר: (זמן של חירות: דרשות לחג הפסח, 110)

"כל הנאה שאיננה נובעת מברכת ה' מלווה ברדיפה מתמדת ובתחושת 'הזמן החסר', וכן ברצון האנושי לרכוש ולחרוג מעצמו, רצון שלא יכול להתממש. רק ברכת ה' יכולה להיות מלאות וסיפוק ללא עצב נלווה."

החמץ הוא 'הנאה שאינה נובעת מברכת ה', וזו היא הנאה חסרה, מעציבה. החמץ, התענוג היותר גשמי, מחמיץ את מטרותיו. זאת בניגוד למצה, 'שהיא אכילת מצוה', שממצה את הסיפוק ומשיגה את שאיפתה.

החמץ, האכילה הגשמית, ההנאה החסרה, מקושר גם למצרים על ידי הפילוסוף מיכאל וולצר, בפסוק: "בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באוכלנו לחם לשבע..." (שמות טז, ג)

במצרים הייתה תרבות אוכל מפותחת, ובכך שבני ישראל אכלו מצות בצאתם ממצרים הם קוראים תיגר על נהנתנות חסרת עניין זו. וולצר מדגיש שאסור לשלול את האכילה באופן כללי, אלא לגשת אליה מהכיוון הנכון (יציאת מצרים כמהפכה, 45):

"מצרים הייתה, כמובן, ארץ זבת חלב ודבש... ההבטחה האלוקית עוצבה למען תודעתם - (של בני") חלב ודבש שלהם, חלב ודבש ללא החולות הרעות של מצרים."

אם כן, ראוי לפסול את אכילת מצרים, בחינת החמץ, שיש בה אחיזת חיצונים, ולדבוק באכילת המצה, הממצה, העצמאית, הנקייה והמטהרת. יש לזכור שאכילת תאוות אינה רעה באופן מוחלט, 'החלב והדבש', בהקשר הנכון, הרי הם חיוביים. אך עלינו לשים אותם בהקשר הנכון, כדי למצות את החוויה, שלא נחמיץ אותה.

מצאנו את הניגוד בין החמץ למצה. בעוד החמץ הוא הנאה חסרה, מוחמצת, בחינת מצרים, המצה גורמת להנאה מלאה, ממצה, בחינת חירות. אך אם החמץ כזה רע, מדוע שלא נאכל מצה כל השנה? ומה העניין

נאמר על קורבן פסח "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט), משמע שצריך לאכול את הפסח עם מצה ומרור. לגבי מצה מצינו עוד מקומות בהם התורה חייבה על אכילת מצה - "שבעת ימים תאכל מצות" (שמות לד) אבל על מרור לא מופיעים עוד פעמים שבהם יש חיוב לאוכלו. לאור זאת, מסברה אנו לומדים שמה שהתורה חייבה בו הוא טעם מרור, ובמצה שמופיעה עוד פעמים חייבה התורה באכילה - בליעה.

הסבר נוסף לחילוק בין מצה למרור מופיע בצפנת פענח תניינא הלכות יסודי התורה פרק ו - כיום, אכילת מצה היא מדאורייתא ואילו אכילת המרור מדרבנן. החיוב מהתורה הוא להכין מצה ולאכול אותה - לעשות דבר מוגדר. בעוד שאם דבר מחויב מדרבנן, אין חובה על עצם עשיית הדבר כפי שצווה בדיוק, עיקר העניין הוא שהסיבה שבגללה תיקנו את המצווה תתקיים ולא התקנה עצמה. אי לכך, במצה, שיש חיוב מדאורייתא **לאוכלה** לשם מצה - יצא אף בבליעה, שהיא בעצם אכילה. אולם, במרור שחיובו כיום מדרבנן והעיקר באכילתו הוא הסיבה שבגללה תקנו לאוכלו, אין עניין מוגדר של אכילת המרור, ומכיוון שתקנת חכמים הייתה משום **טעמו** - צריך להרגיש את הטעם המר ולא די בבליעה.

כדי להסביר בצורה נוספת את החילוק ולהעמקת בחיוב אכילת מצה, נעיין במשנה ובגמרא בסוכה כז א.

משנה: "רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה; וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד";

הגמרא שואל מדוע ר' אליעזר אמר במשנה שצריך לאכול בכל ימי סוכות 14 סעודות - אחת ביום ואחת בלילה. עונים שר' אליעזר דורש את הפסוק "בִּסְכַּת תֵּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים"

בברכת 'המוציא לחם מן הארץ', שנזכה להפוך את הלחם לממוצה. שנזכה לחיות בבחינת מן ומצה, בחינת מיצוי ומוצא פי ה', ולא בבחינת חמץ, בחינת לחם, שיש בו אחיזת החיצונים:

"וַיֹּאכִלְךָ אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדָעוּן אֲבוֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֶךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יַחִיָּה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יַחִיָּה הָאָדָם. (דברים ח, ג)"

מה בין מצה ומרור || ידידיה

גוטווירט

גמרא פסחים קטו, ב:

"אמר רבא: בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא"

הגמרא מביאה מימרא של רבא שאומרת שאדם שבולע מצה בלי ללעוס בליל הסדר - יצא ידי חובה, ולעומת זאת אם בלע מרור - לא יצא ידי חובה וצריך לאכול שוב.

מהגמרא נראה שיש הבדל מהותי בין אכילה של מצה בליל הסדר ובין אכילת המרור.

הרשב"ם שם מסביר שבמצה החיוב הוא על אכילת מצה, ובלילה נחשבת כאכילה, לכן יצא. אבל במרור, צריך להרגיש את הטעם, וכשבולע לא מרגיש את הטעם, לכן לא יצא. אם כן, למה במרור צריך להרגיש את הטעם ובמצה אכילה מספיקה גם ללא הרגשת הטעם? מדוע ובמה הם שונים זה מזה?

בלבוש אורח חיים סימן תעה סעיף ג נראה כי למרות שמצה היא זכר לחירות, עיקר אכילתה הוא כדי לשבוע - למלא את כרסו, וגם במצרים זה היה תפקידה של המצה. לכן, גם אם בלע אותה יצא, כי הכרס מתמלאת. אך אכילת מרור, לא נועדה למילוי הכרס אלא עיקרה הוא זכר למרירות שהייתה לאבותינו במצרים, משום כך, לא מספיק לבלוע את המרור, אלא חובה להרגיש את טעמו. בנוסף הוא מציע עוד סיבה שממנה נראה שיש חיוב דווקא על אכילת המצה - בתורה

המרירות שהייתה לאבותינו במצרים. בנוסף לכך, בחכמת שלמה על דברי רש"י בסוכה כ, א מסביר המהרש"ל שהחיוב בסוכות הוא רק על עצם האכילה ולא חיוב מצד הסוכה - מאחר שצריך לאכול, צריך גם לשבת בסוכה. אם נאמר שהחיוב לאכול מצה בליל ראשון של פסח זהה באופיו לחיוב לאכול בליל ראשון של סוכות, הרי שגם בליל ראשון של פסח עיקר החיוב הוא לא מצד המצה (כמו בסוכות, לא מצד הסוכה), אלא, יש רק חיוב לאכול, ובפסח אפשר לאכול רק מה שהוא 'לא חמץ' - מצה.

מכאן אפשר להגיד, שמכיוון שאין בעצם חובה על אכילת המצה דווקא, אפשר לבלוע אותה ויצא ידי חובה. אך לא כך המרור, שנועד לזכירת המרירות ולכן אנו נדרשים להרגיש אף את טעמו - דבר שאי אפשר לעשות על ידי בליעתו.

אכילת מצה בערב פסח || דביר ולד ויקיר שינדלר

התוספות ד"ה "לא יאכל אדם" אשר מופיע בתחילת פרק עשירי מצטט את הירושלמי, לעניין אכילת מצה בערב הפסח, שמשווה את אכילת המצה בערב הפסח כאדם הבא על ארוסתו בבית חמיו - "א"ר לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה" (ירושלמי, פסחים י, א).

מיד בקריאה הראשונה שלנו שאלנו את עצמנו שאלה שלא נתנה לנו מנוח - מדוע הגמרא משתמשת בשפה כה חריפה? היא לא קצת מוגזמת? מה הקשר בין המשל לנמשל? הסיבה העיקרית לאיסור האכילה העולה מדברי הגמרא היא זו של רבי יהודה: "לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי רבי יהודה" (פסחים צט, ב).

- "תשבו" כעין תדורו - כמו שבבית אוכלים ביום ובלילה, כך גם בסוכה. לאחר מכן, מסבירים שחכמים לא הבינו כך את הדרשה אלא אמרו שהדין הוא כמו בדירה שאם רוצה לאכול - אוכל, ואם לא - לא אוכל, חוץ מליל יום טוב ראשון שחייבים לאכול בסוכה. אם כך, מדוע חייבים לאכול בליל יו"ט ראשון? הרי זה כמו דירה - לפי רצון האדם! ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק מביא גזרה שווה בין פסח וסוכות - נאמר בשניהם "חמישה עשר", בפסח מוזכר חיוב אכילה בלילה הראשון וכל שאר הימים רשות, אף בסוכות החיוב רק בלילה הראשון וכל שאר הימים רשות.

והתם מנלן? אמר קרא (שמות יב) "בַּעֲרָב תֹאכְלוּ מִצֶּת" - הכתוב קבעו חובה. מאיפה לומדים בפסח שלילה ראשון חובה? מהפסוק - "בְּרִאשׁוֹן בָּאָךְ בָּעָרָה עֶשְׂרֵי יוֹם לַחֹדֶשׁ, בַּעֲרָב, תֹאכְלוּ מִצֶּת". מדקדוק בלשון הגמרא ניתן להבין כי הכוונה בניסוח "הכתוב קבעו חובה" היא - מה שיש כל השבוע - קבעו חובה בלילה הראשון דווקא!

האורחות חיים חלק א הלכות סוכה מסביר למה בסוכות מברכים על ישיבה בסוכה כל ימי החג שהם רשות ולא רק בלילה הראשון שהוא חובה ואילו בפסח מברכים על אכילת מצה רק בלילה הראשון שהוא חובה. הוא טוען שאכילת מצה בשאר הימים אינה בשביל מצוות אכילת מצה, אלא רק בשביל להשביע רעבונו - בעצם אכילת המצה היא ברירת מחדל - יש לנו את האיסור של אי אכילת חמץ ואין אנו יכולים לאכול חמץ כדי להשביע רעבונו לכן אנו אוכלים מצות בפסח. על פי מה שהבנו מהגמרא בסוכה כז. שמה שיש כל השבוע - קבעו חובה בלילה הראשון - נראה כי אף בלילה הראשון החובה לאכילת מצה נובעת מהאיסור לאכול חמץ ואכילת המצה מהווה תחליף לשביעה מחמץ. בעקבות הבנה זאת, ניתן להגיד שמטרת אכילת המצה היא להשביע רעבונו - לכן אם בלע יצא, לעומת המרור שמטרתו זכירת

אוכל את המצה הוא חייב לעבור תהליך ולברך את שבע הברכות (שמצוינות לעיל).

לחם עוני מול לחם הגאולה ||

צוריאל זקס ואלעזר יהודה

גולדמן

כתוב בתורה: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזו יצאת מארץ מצרים" (דברים טז, ג).

רש"י, חזקוני, ספורנו, הרמב"ן וחלק מפרושי הגמרא מפרשים ש"לחם עני" זה לחם של עניים, כך נכתב גם בהגדה: "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" מכאן נראה שהמצה היא לחם עוני. לעומת זאת אומרים בהגדה: "מצה זו שאנו אוכלים, על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא, וגאלם". וכן רש"י ורשב"ם מפרשים בגמרא (פסחים קח, א) על המצה "כבני חורין, שהוא זכר לגאולה" ומכאן נראה שהמצה היא זכר לגאולה, והרי נראה שזו סתירה איך יכול גם לחם של עניים וגם זכר לגאולה.

הרש"ר הירש בפרשו על התורה מתייחס לשאלה זו ואומר: "לחם עני: לחם 'חוסר עצמאות' שהרי זה הוא עיקר משמעות 'עני' והוא מאפיין את עיקר משמעות מצה." (רש"ר הירש דברים, טז, ג)

הרש"ר הירש מסביר: שעניין "לחם עני" זה לחם "חסר עצמאות" וזה בדיוק גם משמעות ועניין המצה.

הרש"ר הירש ממשיך ואומר: "עתה גירשו אותך אל החירות, וכמנהגם בכל ימי העבדות כך נהגו בך גם עתה ואף לא הניחו לך פנאי להכין לחם כראוי. כך היית עבד אפילו בשעת הגאולה. לא קנית את החירות במו

ראינו שני טעמים לדעה זו של רבי יהודה. הטעם הראשון הוא שאנחנו צריכים להיכנס לליל הסדר שאנחנו רעבים, ואולי כך המצה תיראה לנו כמאכל יותר 'מגרה'. הטעם שני הוא שאנחנו צריכים להיכנס לליל הסדר כשאנחנו מצפים (ואולי מתגעגעים) לאכילת המצה.

השולחן ערוך (או"ח תעא, א) אומר:

"אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל אוכל מעט פירות או ירקות אבל לא ימלא כריסו מהם". לכאורה, הסיפא של הלכה זו, שאוסרת עלינו להיכנס שבעים לליל הסדר, מסתדרת מצוין עם הטעם הראשון שלנו לביאור שיטת ר' יהודה. הרישא של ההלכה נוגדת את הטעם השני שלנו לדעת ר' יהודה, מכיוון שלפי ההלכה מותר לאכול מצה עד שעה עשירית, ואם מותר לאכול עד שעה עשירית מצה, אין שום סיבה שנתגעגע למצה בליל הסדר כשאכלנו אותה מספר קצר של שעות לפני. יוצא מכך שלדעת השולחן ערוך, הטעם הראשון להבנת שיטת ר' יהודה הוא הנכון, שלא ניכנס שבעים לליל הסדר ובכך המצה תהיה יותר חביבה עלינו. טעם זה לא הניח את דעתנו שסיבה שכזו מצריכה לשון כה חריפה.

האבודרהם בפירושו להגדה ("הא לחמא עניא") אומר:

"מה כלה אינה מותרת לבעלה אלא בשבעה ברכות, כדאמרינן כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. אף מצה אינה מותרת להיאכל אלא בשבע ברכות. ואלו הן: ברכת היין, וקדוש היום, ושהחיינו, ובורא פרי האדמה, וברכת היין שאומר כשמיסים ההגדה, והמוציא, ולאכול מצה הרי שבע".

האבודרהם מסביר את טעם ההקבלה בטענה שיש הקבלה כמעט מוחלטת בין אכילת מצה בערב פסח לבין אדם הבא על ארוסתו בבית חמיו. כמו שכדי שאישה תהיה מותרת לבעלה, הם צריכים לעבור 'תהליך' של שבע ברכות, כך גם האדם והמצה - לפני שאדם

מצה

ידך אלא קבלת אותה מאת ה' באמצעות לוחציק.

הרש"ר הירש אומר שבעצם גם בגאולה היינו "חסרי עצמאות" ולא יצאנו מעצמנו מתי שרצינו, אלא גם שנגאלנו עוד היינו עבדים. אפילו לא נתנו לנו להכין לחם כש"גירשו" אותנו אל החירות. לא השגנו את הגאולה בעצמנו. לא עשינו שום דבר על מת שהגאולה תבוא. לא נלחמנו בשביל זה ואפילו לא חזרנו בתשובה. כל הגאולה הייתה בניסים (10 מכות, קריעת ים סוף, עמוד אש, עמוד ענן ועוד...) וכשה' רצה שמצרים יגרשו אותנו הם גירשו, כמו שאומר המהר"ל בספר גבורות ה' שדבר שבא מגזרת ה' הוא קורה כי ה' החליט, ובלי שום סיבה אחרת שידוע לנו. אז כך גם במקרה שלנו ה' הוציא אותנו ממצרים אולי כי כך הבטיח לאברהם ואולי איננו יודעים למה, אך לא בגלל שאנו עשינו משהוא ולכן גם בגאולה היינו חסרי עצמאות ומשם כך לחם עוני הוא זכר לגאולה.

לעומת הרש"ר הירש המהר"ל בפירושו להגדה בשם "דברי נגידים" מתייחס לשאלה זו בצורה אחרת לגמרי:

"כי העניות בעצמה הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק כשיוצא להיות עומד לגמרי ברשות עצמו ואין לו שום צירוף אל זולתו." (דברי נגידים, נב)

המהר"ל בעצם מפרש שעניין הגאולה הוא כאשר האדם עומד ברשות עצמו ולא תלוי בשום דבר אחר, שהרי עבד אינו עומד ברשות עצמו אלא אדונו מחליט עליו. בהמשך דבריו מסביר המהר"ל, שדווקא עשיר אין בו עניין גאולה, כי בכל מעשיו צריך להתחשב בנכסיו אם יפסיד אותם ואינו עומד ברשות עצמו. דווקא דבר שיש בו

עניות ואין לו קנין הוא עומד רק בפני עצמו שיכול לעשות מה שרוצה ולכן יש בו גאולה ולחם עוני הוא זכר לגאולה.

בהמשך דבריו אומר המהר"ל:

"ולפיכך נצטוונו לאכול לחם עוני שהוא המצה בליל היציאה בעבור שאין במצה רק עצם הלחם ולא יצטרף בו דבר מן שאור. והוא כמו עני. כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה ועל ידי זה נקנה הגאולה שהוא סילוק הצירוף... "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" שהוא הלחם העומד בעצמו ואין הצטרפות אל זולתו. ולמה תאכל זה הלחם "כי בחפזון יציאת ממצרים" וענין החפזון הוא מהירות ואין בו עכוב והמשך של צירוף הזמן".

המהר"ל מסביר שהמצה היא לחם עוני כי במצה יש רק קמח ומים, בלי שאור ושום צירוף אחר, וגם עניין החיפזון הוא במהירות בלי שום צירוף זמן אחר ולכן אומר הפסוק לאכל לחם עוני שהוא ללא צירוף מכיוון שיצאנו בחיפזון שהוא גם ללא צירוף.

ולכן אוכלים מצה, שהיא לחם עוני, בליל הסדר שהוא יציאה לחירות שבאה במהירות, כאשר בכולם אין שום צירוף אליהם.

יש גם המבינים את העניין אחרת: כתוב במשנה "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים." (פסחים י, ה) ואם נאכל לחם רגיל, הרי אין זה מאכל עבדים, ולא נוכל להרגיש שאנו באמת עבדים ואנחנו יוצאים ממצרים. רק כאשר נאכל לחם של עניים ועבדים, שלא הספיק לתפוח (מצה) נוכל להרגיש שעכשיו אנו עבדים במצרים ואז נאכל לצאת ממצרים.

אוחז בידיו את המצה העליונה והפרוסה ומברך:

כָּרוֹךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מַצָּה

נוטל לעצמו ונותן לכל אחד מן המסובים כזית מן המצה העליונה וכזית מן הפרוסה (או שכל אחד ואחד לוקח לעצמו כשני זיתים מן המצה השמורה שלפניו) ואוכלים בהסבת שמאל בלי הפסקה כלל. יזהר שלא להפסיק בדיבור שאינו לצורך הסדר משעה שנטל ידיו ועד שיגמור אכילת "כורך".

"אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא".

צריך להבין, מאיפה נובע ההבדל בדין-מהו ההבדל העקרוני בין מצה למרור.

שיטת רשב"ם

הרשב"ם מדבר על הבדל זה. אומר הרשב"ם, כי ההבדל ביניהם הוא בציווי-המרור בימינו הוא רק דרבנן (למרות שהתורה מצווה "על מצות ומרורים יאכלוהו", היא מדברת על קרבן פסח ואם כך חיוב מרור הוא רק עם קרבן פסח בזמן ביהמ"ק. ואם כך, כל דין מרור הוא רק מדרבנן בזמן הזה, חיוב המצה לעומת זאת, לא נובע רק מהפסוק הנ"ל אלא גם מהמסוק (והוא זכר ל"זימרו את חייהם". משום כך, עניינו הוא המרירות ובבליעה שלא מרגישים בה טעם לא יוצאים ידי חובת הרגשת המרירות.

ענינה של המצה לעומת זאת, הוא מעשה האכילה ולכן יוצאים גם בבליעה שנחשבת גם היא לאכילה.

אם כך, צריך לשאול מדוע כשעטף את המצה והמרור בסיב ובלעם לא יצא? הרי הכניס לפיו מצה! הרשב"ם מסביר, שכיוון שכשכורכן יחד בסיב נוצר מצב שהוא לא אכל לא מצה ולא מרור, אלא מעין שילוב של השניים, הוא לא יוצא ידי חובה.

טעם במצה:

"גליוני הש"ס" מביא סתירה בין הגמרא אצלנו, שאומרת שלא צריך טעם במצה לבין הגמרא במסכת ברכות (לח, ב) שאומרת שלא יוצאים ידי חובה במצה מבושלת כי אין

הלכות אכילת מצה || יאיר לוי

נעשה קצת הכנה לליל הסדר, נלמד על מצות מצה - הלכותיה ורעיונותיה.

מצות מצה היא חובה מהתורה, בליל ט"ו בניסן. בשאר ימות חג פסח אין חובה מהתורה, אך האוכל קיים מצוה.

אחת השאלות שהבן שואל את אביו בליל הסדר היא - "אבא - כמה אני צריך לאכול בסך הכל? כמה כזיתות עלי לאכול? ומה זה בכלל כזית?"

ב"מוציא מצה" צריך לאכול שתי 'כזיתות' - אחת מהמצה העליונה ואחת מהאמצעית. יש להעיר כאן, שכאשר יש מוזמנים רבים, מחלקים לכל אחד כזית אחד, ואז מחלקים מהמצה האמצעית כזית נוסף לכל אחד, עד שהיא נגמרת. מי שלא הספיק לקבל מהאמצעית, אינו צריך לאכול כזית נוסף. כזית נוסף אוכלים בכורך, ועוד אחד באפיקומן. הגודל של כזית הוא שליש מצת מכונה.

יש להסב באכילת המצה, ולאכולה בשמחה תוך שש-שבע דקות. יש לאכול את המצה בתוך זכר למצות שאכלו אבותינו ביציאת מצרים שלא הספיקו להחמיץ.

דין בליעה בליל הסדר || ברוך

ספיר ורועה גנרים

דין הגמרא:

הגמרא דנה בעניין אדם שבלע את המצה והמרור בלי ללעוס אותם. האם יצא ידי חובה או לא: (פסחים קטו, ב)

אלא סמל, ולכן גם בלי הסבה יוצא, ובבליעה יוצא אף שאינה דרך בני חורין. מצד שני, לפי הפירוש השני שמביא הר"ן שם, מסבים כיוון שאין דרך לדעת במה להקל משני זוגות הכוסות, אבל יש בהם חיוב הסבה עקרוני בכל אחד מהם. לפי טעם זה, עניינם חרות, וצריך לשתותם כדרך בני חורין – לא בבליעה אלא הרגשת טעמם.

ואפשר לומר, שהמחלוקת מתחילה מוקדם יותר – במח' בין הפירושים לגבי מקור חיוב ארבע כוסות. אם הסיבה היא כנגד ג' כוסות בפסוק *"וכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אתם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה"* (בראשית, מ, יא) ועוד כוס של ברכת המזון, הרי שצריך טעם יין כמו כוס של פרעה המלך, שאין דרכו בבליעה. לעומת זאת, מי שאומר שהסיבה היא כנגד ד' לשונות גאולה (והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי) הרי שארבע כוסות עניינם סמל, וצריך רק מראה של שתיית יין ולא שתייה באמת, ולכן יוצא גם בבליעה.

שיטת רש"י ב-ד' כוסות:

בתחילת פרק י' (דף צט, ב) רש"י מפרש שדין ד' ארבע כוסות הוא משום ארבע לשונות גאולה. ובדף ק"ח לעומת זאת, בעניין חיוב הסבה ב ד' כוסות הוא אומר שעניינם משום ג' פעמים שמזכרת כוס בפס' *"וכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אתם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה"* וכוס של ברכת המזון. וצריך להבין, מה מקור הסתירה? למה רש"י מביא שני טעמים שונים, שלפי מה שאמרנו לעיל הם סותרים!?

אפשר לומר, שההבדל בין השיטות של רש"י תלוי בהקשר שבו מופיע דין ד' כוסות – מי חייב ומה חייב. בתחילת המסכת מדובר על חיובו של עני ב-ד' כוסות אלו, אז רש"י מסביר שכיוון שיש עניין לד' כוסות כסמל הוא מביא את הפסוק שמייצג את הסמל

לה טעם מצה.

הוא מתרץ, שצריך שיהיה אפשר להרגיש טעם במצה שאוכלים, כיוון שאפשר להרגיש טעם במצה שבלעת מצד המצה – יצאת גם אם לא הרגשת, מצה מבושלת, שאי אפשר להרגיש בה טעם בכלל, אי אפשר לצאת גם בבליעה.

שיטת רש"י ור"ח:

לרש"י ולרבנו חננאל יש שיטה שונה בדיני הסוגיה. לפיהם, אם בלע יצא מרור יצא. וצריך עיון, אם לא מרגיש טעם למה יוצא יד"ח מרור שצריך טעם? ומתרגים שלא יכול להיות שבולע מרור לבד ולא מרגיש טעם ולכן ממעט הטעם יוצא.

אם ככה, למה לא יוצא יד"ח מרור כשבולען יחד? הרי יכול להרגיש טעם! ומתרגים, שכיוון שיש מצה עם המרור יכול להיות שלא הרגיש ולא יצא.

קושיית התוס':

התוס' מקשה על הגמרא: הרי בסוגיה הקודמת אומרים שמצוות מבטלות אלו את אלו, וקל וחומר שרשות מבטל מצווה. אם כך איך אפשר שיצא ידי חובה כשבולע מרור עם המצה שהוא אפילו לא מצווה ביחד איתה?

ומתרץ, שכשאוכלם יחד, המצה היא העיקר וכשלא מרגישים טעם, בבליעה, העיקר קובע והרשות לא תבטל מצווה.

שאר מצוות הסדר בבליעה:

ד' כוסות:

ומתעוררת שאלה: ומה עם ארבע כוסות וכורך? גם הם מצוות, אבל האם עניינם כמו המרור, להרגיש טעם, או כמו מצה – מצווה לאכול, אפ' בבליעה?

על ד' כוסות יש שאלה גדולה לאור הלימוד של חיוב הסבה בד' כוסות, שם אומר הר"ן על הרי"ף בשם רבותינו שהיה צריך להקל בהסבה כיוון שהיא דרבנן, אבל כיוון שזה לא טרחה מחמירים כי לאדם לא אכפת. לפי הטעם הזה ארבע כוסות – אין עניינם חרות,

כזית נוסף אוכלים בכורך, ועוד אחד באפיקומן. הגודל של כזית הוא שליש מצת מכונה.

יש להסב באכילת המצה, ולאכולה בשמחה תוך שש-שבע דקות. יש לאכול את המצה בתוך זכר למצות שאכלו אבותינו ביציאת מצרים שלא הספיקו להחמיץ.

מצה עבדות או חירות? || אורי שיימס ונווה לוינגר

בירור עניין המצה וכיצד הוא משפיע על חווית הסדר
נפתח בהצגת הסוגיה בגמרא (פסחים קטו, ב):

אמר שמואל: לחם עני (כתיב) - לחם שעונין עליו דברים. תניא נמי הכי לחם עני - לחם שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר: לחם עני - עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה. דבר אחר: מה דרכו של עני - הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי - הוא מסיק ואשתו אופה.

אנו רואים בגמרא שני הסברים למושג "לחם עוני". הראשון, לחם שעונין עליו דברים הרבה, כלומר, המצה באה כדי לגרום לך לדבר על ענייני פסח ולהיזכר בהם. השני, לחם עני, מלשון עניות, תפקידו לגרום לך להרגיש ולהתנהג כעני. ברצוננו להעמיק יותר בהבנת שני ההסברים האלו לעניין המצה.

המושג לחם עוני מוזכר בתורה פעם אחת בלבד (דברים טז, ג):

לֹא־תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל־עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עֲנִי כִּי בַחֲפִזּוֹן יֵצְאָתָּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת־יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

רש"י על הפסוק כותב כך:

לחם עני - לחם שמזכיר את העוני שנתענו

שבד' כוסות, לעומת זאת כשמדובר על דין הסבה, שעניינה חרות, מביא רש"י את הפסוק שמדבר על דין החרות שבד' כוסות, "וכוס פרעה ביד" וכו' של ברכת המזון.

כורך:

בעניין כורך, כיוון שהגמרא מכריעה שכורך אינו מצווה וצריך לאכול מצה לחוד ומרור לחוד, אין דין חובת אכילת מרור במצווה אלא כחשש לדעת הלל, ולכן אפשר לבלוע את כורך, מכיוון שלדעתו מרור אין מבטל מצה ומדרגתו כעין דאורייתא שמצוותו אכילה, וממילא אין צריך טעם, ולכן הדין גם בגמרא לדעת הלל יהיה שיוצא במרור (בגרסת רש"י אך מסיבה שונה).

קרן פסח:

כשהיה בית המקדש קיים והיו אוכלים פסח, האם היו יוצאים ידי חובה בבליעתו או לא? על שאלה זו עונים "אוצר האחרונים": הם אומרים שלא דווקא מצה אלא כל דבר שמצוותו אכילה יוצאים בו בבליעה. אומנם הפסח הוא מצווה לזכור את יציאת מצרים, זכר לחרות- כדרך שיצאנו ממצרים, ומצוותו כדרך בני חורין, אך כיוון שמצוות קרבן פסח היא מהפסוק "ואכלו את הבשר בלילה הזה", מצוותו דווקא באכילה ולא זכר ליציאה, כמצוות ההגדה, ויוצאים בבליעה. נעשה קצת הכנה לליל הסדר, נלמד על מצות מצה - הלכותיה ורעיונותיה. מצות מצה היא חובה מהתורה, בליל ט"ו בניסן. בשאר ימות חג פסח אין חובה מהתורה, אך האוכל קיים מצוה.

אחת השאלות שהבן שואל את אביו בליל הסדר היא - "אבא - כמה אני צריך לאכול בסך הכל? כמה כזיתות עלי לאכול? ומה זה בכלל כזית?"

ב"מוציא מצה" צריך לאכול שתי 'כזיתות' - אחת מהמצה העליונה ואחת מהאמצעית. יש להעיר כאן, שכאשר יש מוזמנים רבים, מחלקים לכל אחד כזית אחד, ואז מחלקים מהמצה האמצעית כזית נוסף לכל אחד, עד שהיא נגמרת. מי שלא הספיק לקבל מהאמצעית, אינו צריך לאכול כזית נוסף.

ההגדה. כך גורס הרמב"ם בנוסח ההגדה שלו:

ובכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

כידוע אנו אומרים בגרסה שלנו בהגדה "לראות" ולא "להראות" (כפי שכתוב גם במשנה). לדעתנו, זו מחלוקת בתפיסת מטרתו של ליל הסדר – האם בליל הסדר אנו אמורים לחוות חוויה של מעין יציאת מצרים, כמו הרמב"ם שאומר "להראות", או שמא אנו אמורים רק לזכור ולהיזכר ביציאת מצרים, כמו שנראה מנוסח ההגדה שלנו.

לדעתנו, הדעה שאומרת שעניין המצה הוא החירות מקבילה לגרסה שאומרת "לראות", כיוון שכאשר שאנו אוכלים מצה, זה לא דבר שגורם לנו להרגיש חירות, אלא להיזכר ולזכור את יציאת מצרים. מצד שני, הדעה שאומרת שעניין המצה הוא העניות, מקבילה לגרסה של הרמב"ם, מכיוון שכאשר אוכלים מצה אפשר ממש להרגיש הרגשה של עניות.

בגמרא אחרת, גם במסכת פסחים, אנו יכולים לראות מחלוקת המתקשרת גם היא לשני צדדים אלו במצה ובחווית הסדר (פסחים לה, ב):

תנו רבנן: יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים – תלמוד לומר לחם עני – מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: מצות, מצות, ריבה, אם כן מה תלמוד לומר לחם עני – פרט לעיסה שנילושה בין ושמן ודבש.

כפי שאנו רואים, רבי יוסי הגלילי רואה את "לחם עוני" כציווי לצורה (ולחוויה) בה צריך לאכול את המצה – בעניות, ולא בשמחה. לעומת זאת, רבי עקיבא רואה את "לחם עוני" כציווי ללחם עצמו שצריך להיות דל ולא מיוחד (ללא שמן, יין, דבש) אבל דרך האכילה לא צריכה להיות בעניות, ואולי

במצרים: כי בחפזון יצאת – ולא הספיק בצק להחמיץ וזה יהיה לך לזכרון. וחפזון לא שלך היה אלא של מצרים, שכן הוא אומר (שמות יב, לג) ותחזק מצרים על העם וגו'.

בדומה לגמרא שראינו, גם ברש"י ניתן לראות את שני כיווני הפירושים האלה לטעם המצה. מצד אחד, רש"י מסביר את המילים לחם עוני כזכר לעוני שנתענו במצרים, ומצד שני, כשמפרש את הסיבה למצה המופיעה בפסוק, מסביר שלחם העוני גורם לזיכרון יציאת מצרים.

חיזוק נוסף לטעם הראשון ברש"י אנו מוצאים בדברי הרש"ר הירש על הפסוק (שמות יב, ח):

לחם עני: לחם "חוסר העצמאות"; שהרי זה הוא עיקר משמעות "עני", והוא מאפיין במובהק את משמעות המצה:

מדבריו נראה שלחם העוני מסמל את העבדות, חוסר החירות וחוסר העצמיות וזה עניינה של המצה.

החתם סופר מקשר בצורה ברורה בין שני ההסברים בגמרא ללחם עוני לשני ענייני המצה (חתם סופר, פסחים קטו, ב):

לחם שעונין עליו דברים הרבה. היינו דברי חירות שכן עונה לשון הרמת קול שמחה ולדבר אחר לחם עני זכר לעניות ובפרוסה שכן יש במצה ב' טעמים א' זכר לעניות שהיו אוכלים כן במצרים כדרך העבדים שמאכילים אותם לחם שלא נתחמץ באשר שמשביע מהר ואינו רעב מאותו אכילה כל כך מהרה וגם דרכם בפרוסה לקבל פרס משלחן רבם והטעם השני זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם.

חידושו העיקרי של החתם סופר הוא שפירוש "לחם שעונין עליו דברים הרבה" מסמל את עניין החירות המצה. בנוגע לפירוש השני בגמרא הוא אינו מחדש ונשאר בהבנה שלחם עוני מסמל את העניות.

אנו רוצים לקשר את שני הפירושים האלו למחלוקת הידועה של הרמב"ם בגרסאות

מרור

אפילו בשמחה.

לסיכום, ראינו שבלייל הסדר ישנם שני מאפיינים - הזיכרון והחוויה. לדעתנו הם אינם סותרים זה את זה וחווית הסדר צריכה להיות מורכבת משניהם. אנו צריכים לחוות גם את העניות והשעבוד שהיו לאבותינו במצרים, ומצד שני גם לשמוח ולזכור את הגאולה שהייתה, ולייחל לגאולה שעתידיה להיות.

נסיים בסיפור של המגיד מדובנא:

מסופר על יהודי אחד שהיה עני מרוד, והיה עובר ממקום למקום ומנסה למכור את סחורתו. כך הסתובב במשך שנים רבות. עבר מכפר לכפר, מעיר לעיר, אך הצליח רק בקושי להרוויח את לחמו. יום אחד נקלע לעיר אחת ופתאום הצליח למכור שם את כל מרכולתו במחירים טובים ומאז התחיל להתעשר יותר ויותר, ולבסוף נהיה אדם אמיד ביותר.

בכל שנה כשהגיע היום בו הצליח לראשונה למכור את סחורתו באותה עיר, היה לובש את בגדי העניות שלו מפעם כזכר למה

שהיה, והיה עושה יום חג, עם סעודה גדולה וחילק מתנות לילדיו. כך נהג אותו יהודי שנה אחר שנה. עד ששנה אחת שוב הרע לו מזלו וירד מכל נכסיו ושב ונעשה עני וחזר ולבש את בגדי העניות שלו. כשראוהו בניו לבוש בבגדי עניותו שאלו אותו "אבא, היכן המתנות?"

מסיים המגיד מדובנא ואומר, אלו הן שתי הגרסאות המופיעות בהגדה של פסח - "הא לחמא עניא" ו"כהלחמא עניא". יש פעמים שאנו מרגישים עניים באמת ואומרים על הלחם שלנו ממש - "הא לחמא עניא" - זה לחם עוני, כמו שאנו עניים עכשיו. ויש פעמים, שאנו מרגישים עשירים ובטוחים, בזמן אתחלתא דגאולה, שמורים ובטוחים בארצנו ואומרים - "כהלחמא עניא" הלחם הזה הוא זיכרון העניות אבל אנו - בני חורין.

נוטל כזית מרור לעצמו ולכל המסובים, טובלו בחרוסת ומנער כדי שישאר טעם מרירותו.

למה צריך מרור כשאין פסח? ||

יוסי נוימן

לגבי חיוב מרור בזמן הזה, הבבלי מביא את מאמרו של רבא: *"מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן"* (פסחים קב, א) (לכאורה אין שם חולק על הטענה השניה). הסיבה לכך היא שחיוב המרור תלוי בזמן שבו יש קרבן פסח: *"בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור"* (שם).

הסיבה שבגללה אין מרור מדאורייתא מובנת היטב. אך מתבקש לשאול מדוע תקנו חכמים אכילת מרור בזמן הזה. נראה שאפשר להציע שתי אפשרויות: או שהמרור בזמן הזה הוא זכר למרור שהיה בזמן הבית, או שיש היגיון ממשי באכילת מרור כשלעצמו בליל הסדר, שחכמים ראו אותו כרלוונטי גם בימינו אנו, כשאין קרבן פסח.

לצורך הכרעה בשאלה יש לעיין קצת בענייניו של מרור בזמן הבית. המשנה בדף קטז מביאה את מאמרו של רבן גמליאל, לפיו יש לומר בליל הסדר את עניינם של הפסח, המצה והמרור. עניין המרור מופיע שם כדלהלן: *"מרור, על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: 'וימרור את חייהם' (שמות א, יד)"*. על פי דבריו ישנו היגיון באכילת מרור מעבר לחיוב מהתורה, וייתכן שהחיוב בזמן הזה נובע מרצונם של חכמים ליישם היגיון זה גם בימינו. מנגד, ניתן להסביר שדבריו מוסבים רק על חיוב מרור בזמן הבית, שכן הם מופיעים בסמיכות לדבריו על הפסח.

פירוש אחר לטעמה של מצוות מרור בזמן הבית, קיים, למשל, בפירוש אור החיים על התורה האומר ש"לפי פשט הכתוב... המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד" (אור החיים על שמות יב, ח, ד"ה 'ומצות על מרורים').

דהיינו, המרור שימש כתבלין לפסח בדרך אוכלי צלי. לפי זה, נראה שעניין המרור בזמן הבית הוא שימוש כתבלין לפסח, ושאין לאכילתו שום משמעות בלעדיו. דבריו מסבירים היטב את ההיגיון בדברי חז"ל שבאשר אין פסח אין מרור, אולם לדבריו נילאץ להסביר שתקנת מרור בזמן הזה היא אך ורק 'זכר למקדש'.

קושיה קטנה על סברה זו היא המשך הסוגיה, המדגישה שהולך בדרך רחוקה, כמו גם בן נכר, שאינם אוכלים בפסח, בזמן הבית יאכלו מרור, מה שמראה לכאורה שהמרור תלוי **בזמן** שיש בו פסח, ולא **בפסח עצמו**. ייתכן איפוא, שגם שיטה זו צטרף להניח משמעות אחרת שהמרור מקבל, אם מראש ואם כפועל יוצא של החיוב המקורי. לטעמו של רבן גמליאל שהוזכר, מכל מקום, השאלה בעינה עומדת.

נחזור לסוגיותינו. האם ניתן להסיק מהלכות הנוגעות למרור בזמן הזה הכרע בשאלה? ובכן, בדף קח ע"א הבבלי מציין שמצה צריכה הסבה, ואילו מרור לא. רש"י ורשב"ם, כרוב הראשונים, מסבירים שהסיבה לכך היא שמצה היא זכר לגאולה, ואילו מרור הוא זכר לעבדות. הסוגיה כשלעצמה אכן מתייחסת למידת החירות שקשורה במאכל כקריטריון לחיוב הסבה, אולם בה עצמה, ללא דברי הראשונים, ניתן להסביר שהמרור אינו דווקא זכר לעבדות אלא פשוט "ניטרלי" (עיין בית יוסף אורח חיים סימן תעה, ד"ה 'כתב אחי'). בכל אופן, הסוגיה עוסקת בזמן הזה, ורש"י ורשב"ם לכאורה ראו גם את המרור שבזמן הזה כמרור שהוא זכר לעבדות.

כך גם הסבירו אותם ראשונים סוגיה בדף קטו ע"ב, שם נאמר שאין יוצאים ידי חובת מרור בבליעה בלבד, בכך שיש צורך של טעם מרירות במרור, שכן הוא *"זכר*

למקדש" (ספר ראבי"ה, תשובות וביאורי סוגיות, סימן תתקצז). דהיינו, כל חיוב מרור בזמן הזה הוא מדין 'זכר למקדש', לכן ודאי שרמת חיוב הכורך היא גבוהה, שכן הוא קיום מצוות מרור בזמן הזה לשיטת הלל, שכן כך היו אוכלים את המרור בזמן הבית, וכל עניין המרור כיום הוא זכר למה שנהג בזמן הבית. בדומה לכך כתבו שבלי הלקט (בסימן ריח), מהרי"ל (בשו"ת מהרי"ל סימן קנח) והגר"ז (בשו"ע הרב אורח חיים תעה, סעיף טו) וכך משמע מדברי הפרי חדש (על שו"ע שם סעיף א, ד"ה 'ומ"ש ובורכה') (כל אלו מצאתי בהערות על הלכות ליל הסדר בשו"ע הרב לרח"א אשכנזי שליט"א). ניתן אולי להבין כך גם בדברי התוספות ושאר הראשונים, אך נראה שהדבר דחוק.

בעניין הקשר בין כורך למרור, יש לציין את דברי ר' יחיאל המובאים בטור (אורח חיים תעה):

"הרוצה לקיים מצוה מן המובחר, לא יסית [=את דעתו, י.ג.]. עד שיעשה כריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל, דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרוייהו, הכי נמי לעניין ברכה צריכין למיעבד שיעלה לשניהם."

כלומר, הכורך הינו חובה עד כדי כך שיש צורך שתחולנה עליו ברכות המצה והמרור שבורכו לעיל (להרחבה עיין חק יעקב על אורח חיים תעה, ס"ק יד). מדברי ר' יחיאל רואים שהכורך קשור לחובת מצה ומרור והוא אינו דין נפרד של 'זכר למקדש', מה שאולי גם כן מחזק את ראיית המרור בזמן הזה כ'זכר למקדש'.

ואולם, הרמב"ם פה, באופן מעניין, פוסק כמו הלל, שכן בתיאור הסדר בזמן הבית הוא מביא רק כריכה, ולא אכילת מצה ומרור לחוד, אך לאחר מכן הוא כותב (הלכות חמץ

ל'וימררו את חייהם" כלשון רשב"ם (דף קטו, ב, ד"ה 'בלע מרור'). מהסוגיה עצמה אין הכרח להכריע שמרור בזמן הזה הוא דווקא זכר לעבדות, שכן ניתן לומר שהוא 'זכר למקדש' בלבד אך הלכותיו נתקנו בדומה להלכות מרור שבזמן הבית, כמאמר האמוראים: "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון" (פסחים דף קטז, ב). אך רש"י ורשב"ם ורוב הראשונים, כאמור, אכן לקחו את סוגיותינו לכיוון זה באופן מובהק. בדף קטו ע"א, מובאת מחלוקתם של הלל וחכמים: האם יש לאכול את הפסח, המצה והמרור בכריכה אחת (הלל), או כל אחד לחוד (חכמים). הבבלי מסכם שבזמן הזה גם הלל מודה שאין לאכול את המצה והמרור ביחד, היות והמרור בזמן הזה הוא מדרבנן, ובעייתו לאכול אותו יחד עם מצה שהיא דאורייתא, וכיוון שלא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחכמים יש לאכול מצה ומרור לחוד, ולאחר מכן לברוך מצה ומרור נוספים ולאכול, "זכר למקדש כהלל".

כאן מוזכר במפורש שהכורך הוא 'זכר למקדש', ונראה שרש"י ורשב"ם הבינו שמטרתו אכן שונה ממטרת המרור בזמן הזה שאינו 'זכר למקדש'. אולם, לפי זה, מדוע אנו זקוקים לקביעה שמנהגנו כיום נובע מאי-הפסיקה כהלל או כחכמים? הרי לכאורה גם לשיטת הלל יש לאכול מרור לחוד מהכורך, שכן מטרתיהם שונות.

רוב הראשונים, כמו התוספות (על אתר, ד"ה 'אלא מברך') מסבירים שאם הייתה נפסקת הלכה כהלל, אזי בזמן הזה היינו אוכלים מצה כדי לצאת ידי חובת אכילת מצה מהתורה, ולאחר מכן כורכים את המרור עם מצה נוספת בשביל הכורך, שלא הייתה מבטלת את המרור שכן היא עצמה חיוב מדין 'זכר למקדש'.

בדברי הראבי"ה מצינו הסבר מעניין לרמת החיוב הגבוהה של כורך. לדבריו: "זכר למקדש קאי אכוליה מילתא, אבלא כריכה ואף בכריכה, דתרווייהו בעינן למיעבד זכר

ומצה ח, ח):

"בזמן הזה... מברך על אכילת מצה... ואוכל. וחוזר ומברך על אכילת מרור... ואוכל... וזו מצוה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש."

בניגוד לרוב הראשונים, לפיו אין סיבה לפי הלל לאכול מרור לחוד, אלא יש לאכול אותו רק בכריכה, הרמב"ם, שפוסק כהלל, פוסק שאכן יש לאכול מרור לחוד! נראה, שיש להסביר שלפי הרמב"ם הכריכה שהיא 'זכר למקדש' אינה ממש חיוב מדרבנן, ברמה שתאפשר אכילה של מצת הכריכה עם מרור החיוב מדרבנן, שכן היא תבטל את המרור. מה גם, שהוא אינו מציין את הכריכה כמצווה מדברי סופרים, בניגוד למרור עצמו, ולחרוסת, שהוא אכן מזכיר כמצווה כזו. הרמב"ם גם מדגיש שאין לברך על הכורך, ומכאן נראה שאין מדובר בחיוב ממש, בדומה לדבריו על חיבוס ערבה: *"וערבה זו... נוטלין אותה... בלא ברכה, שדבר זה מנהג"* (הלכות שופר סוכה ולולב ז, כב).

בנוסף, בניגוד לדבריו על חיבוס ערבה ונטילת לולב בזמן הזה (שם, וסעיף טו שם), הרמב"ם אינו כותב שהמרור בזמן הזה הוא 'זכר למקדש' אלא רק: *"מדברי סופרים לאכול המרור לבדו"* (הלכות חמץ ומצה ז, יב). יוצא שלרמב"ם, כרש"י ורשב"ם, מרור בזמן הזה אינו 'זכר למקדש', אלא הוא זכר ל'וימררו את חייהם'.

נוסיף, שבספר "הבתי" (ספר מצוה, עמוד ריח במהדורת הרשלר) כתב שטעם מרור בזמן הזה הוא *"שלא תשתכח תורת מרור"*. טעם זה נוטה לטעם של 'זכר למקדש' אך לעניות דעתי הדבר ראוי לבידול, ומקוצר היריעה נמנע מפירוט.

לסיכום

לרש"י, רשב"ם, רמב"ם ועוד, מרור בזמן הזה נתקן כזכר ל'וימררו את חייהם', ללא קשר דווקא למרור שהיה בזמן הבית; לראב"ה, שבלי הלקט ועוד, הוא נתקן

כ'זכר למקדש'; ולספר "הבתי" הוא נתקן כדי שלא תשתכח תורת מרור (רוב שאר הראשונים נוטים לדעה הראשונה).

טעמי החרוסת || ליאור אוחנה

ויהודה זנטון

משנה: *"הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה."* (פסחים י, ג)

שואלת הגמרא (פסחים קטז, א) – אם זה לא מצווה אז למה מביאים?!

הגמרא מביאה שתי דעות שעונות על השאלה:

רב אמי – אמנם החרוסת לא מקיימת שום מצווה, אבל מביאים אותה לשולחן משום "קפא". כלומר, במרור יש חריפות מסוכנת למי שאוכל אותו ולכן מביאים את החרוסת כדי להמתיק מעט את חריפותו של המרור.

רבי אלעזר ברבי צדוק – החרוסת בן מקיימת מצווה.

בשיטתו של רבי אלעזר ברבי צדוק יש מחלוקת לזכר מה נתקנה החרוסת:

רב לוי – החרוסת שעשויה מתפוחים נתקנה כנגד עץ התפוח שהיה במצרים שתחתיו היו נשות ישראל יולדות את ילדיהן. מוסיף המהרש"א שחכמים תיקנו להטביל את המרור בחרוסת המכילה תפוחים כדי לזכור שככל שגבר השעבוד כך גברה השגחתו של הקב"ה עלינו.

רבי יוחנן – החרוסת שדומה לטיט בצורתה נתקנה כנגד הטיט שאבותינו עבדו בו במצרים.

אביי בגמרא אומר למסקנה שהחרוסת צריכה לשלב את שתי הדעות כך:

א. שתהיה חמוצה עם הרבה תפוחים ויין כשיטת רב לוי.

ב. שתהיה עבה וסמיכה על ידי הוספת הרבה מאכלים כתושים כשיטת רב יוחנן.

לחם משנה - כנראה שהרמב"ם חזר בו ממה שאמר בהלכות חמץ ומצה.

רבינו מנוח - החרוסת טפלה למה שאדם טובל בו. בדיוק כמו בלולב שלא מברכים על כל מין ומין אלא מברכים על נטילת לולב מכיוון שהוא המרכזי וכל השאר טפלים לו. להלכה פסק השולחן ערוך (שו"ע או"ח תעה, ב) שלא מברכים על החרוסת וזהו לשונו: "אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה".

מאי קפא? || נעם נויק וינון

תמרקין

"כל דבר שטיבולו במשקה חייב נטילת ידיים, אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא". הגמרא (פסחים, קטו, ב) מביאה את מימרא זו, שמתייחסת לדברי המשנה שצריך לטבול את החרזת, המימרא אומרת שכל מאכל שנגע באחד המשקים (ידשחט"ד) מוכשר לקבל טומאה ולכן צריך ליטול ידיים לפני אכילתו. רב פפא לומד מהגמרא שצריך לטבול את המרור כולו בתוך החרוסת משום "קפא".

אבל מה זה בכלל "קפא"?

רש"י מפרש לנו כך: "...ארס שבחזרת, שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים". מה שרש"י אומר בעצם זה שבמרור יש חריפות המסוכנת לאדם ועל ידי הטבלת המרור בחרוסת, מתבטלת החריפות ואינה מזיקה יותר.

לעומת זאת, "רבנו חננאל" סובר כך: "...צריך לשקועיה משום קפא כדי שתמות הקפא שבאותו הירק משום החומץ שבחרוסת" - רבנו חננאל מסביר ש"קפא" זו בעצם תולעת שחיה בתוך הירקות ויש פה

התוספות (ד"ה צריך לסמוכיה וצריך לקהוייה) מוסיף רשימת פירות שנהגו לשים בחרוסת שנדמו לכנסת ישראל:

תפוח - "תחת התפוח עוררתיך", רימון - "כפלח הרימון רקתך" תאנה - "התאנה חנטה פגיה", תמר - "אמרתי אעלה בתמר", אגוז - "אל גינת אגוז" ושקדים - על שם ששקד הקב"ה על הקץ.

יש ברייתא (פסחים קטז, א) שמסייעת לשיטתו של רבי יוחנן שאומרת כך:

"תבלין זכר לתבן חרוסת זכר לטיט. אמר רבי אלעזר ברבי צדוק כך היו אומרים תגרי חרך (חנוונים שהיו יושבים בחלונות חנויותיהם ומראים את הסחורה) שבירושלים בואו וטלו לכם תבלין של מצווה".

כלומר - רואים שהיה תבלין שדומה בצורתו לקש (רא"ש ורמ"א - כגון קינמון וזנגביל) והיו מוכרים אותו בירושלים כדי שאנשים ישימו בחרוסת ובכך החרוסת תיראה כמו טיט. ואומר על זה רבינו חננאל שרבי אלעזר ברבי צדוק בא להביא ראייה לשיטתו מקריאתם של תגרי חרך שחרוסת היא כן מצווה ולא באה רק משום 'קפא'.

שאלה מרכזית שנובעת מכל הסוגיה היא - האם מברכים על החרוסת? הרמב"ם עונה על שאלה זו בשני מקומות שונים.

פירוש המשניות לרמב"ם:

"ורבי צדוק שאומר שחרוסת מצווה חייב לדעתו לברך אשר קידשנו במצותיו וציוונו על אכילת חרוסת ואינה הלכה." (כלומר - סובר כת"ק ולא צריך לברך)

רמב"ם הלכות חמץ ומצה: "החרוסת מצווה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו אבותינו אוכלים בו במצרים." (כלומר - סובר כמו רבי אליעזר ברבי צדוק, וצריך לברך)

נראה שיש סתירה בדברי הרמב"ם! בהלכות חמץ ומצה כתב רבי אליעזר ברבי צדוק ובפירוש המשניות כתב ההיפך!?

על שאלה זו עונים כמה מפרשים נביא שניים מהם.

טעמי המצוות || נתנאל איתי

במאמר זה נדון בחיובי הטעימה במצוות מצה ומרור כפי שהם עולים מהגמרא ומהמפרשים, וננסה להבין את הסיבות מדוע צריך או לא צריך להרגיש את טעם המצה והמרור. בתור התחלה נעסוק מעט **בגדרים** של חיוב הטעם ומתוכם ננסה להבין את **הסברות** של החיוב.

הסוגיה המרכזית שדנה בנושא מופיעה במסכת פסחים (קטו, ב):

אמר רבא: בלע מצה יצא. בלע מרור לא יצא. בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא...

ופירש רש"י: "יצא ידי מצה שאינה צריכה טעם אבל ידי מרור לא יצא הואיל ולא לעסו... אין לו שום טעם", כלומר, מצוות אכילת מצה אינה מחייבת שירגיש טעם מצה בפיו, אך במצוות מרור הטעם מעכב ואם לא הרגיש את טעם המרור לא קיים את המצווה כלל.

הקושיה מברכות

סוגיה נוספת שרלוונטית לעניינו נמצאת במסכת ברכות (לח, ב). הגמרא דנה בברכה על שלקות (ירקות מבושלים). רב נחמן מנסה לטעון שלפי ר' יוסי מברכים על שלקות שהכל, על פי ברייתא בה מובאת דעת ר' יוסי שלא יוצאים ידי חובה במצה מבושלת. רב נחמן מבין שהבישול מוציא את המצה מתורת לחם ולכן היא כבר לא מצה, ולכן גם בישול יוציא את הירק מתורת ירק ויברכו עליו שהכל ולא בורא פרי האדמה. הגמרא דוחה את הבנתו של רב נחמן: "עד כאן לא קאמר רבי יוסי התם - אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא - אפילו רבי יוסי מודה", כלומר, אפשר להגיד שהפסול בבישול המצה הוא בגלל שהבישול מבטל את טעם המצה, אבל מכל מקום היא

איסור אכילת שקצים ורמשים, אך כאשר מטבילים את החסה בחרוסת, החומץ שבחרוסת הורג את התולעת, ובשתולעת מתה בתוך בית גידולה - אין איסור של 'שמה יצא שרץ מן הירק'.

הרשב"ם מביא את שתי הדעות אך נוטה לקבל את דעתו של רבנו חננאל. יש לציין שלבאורה מהשורה **"קפא מריחא ומיית"** נשמע ש'קפא' משמעותו תולעת כשיטת רבנו חננאל.

הגמרא בדף קט"ז, ב, דנה מדוע צריך להביא

בא רב אשי ואומר "משום קפא. אמר רב אסי: קפא דחסא - חמא. קפא דחמא - כרתי. קפא דכרתי - חמימי. קפא דכולהו - חמימי". מהגמרא שאנו רואים כאן, אפשר לראות ש'קפא' נראה פה לשיטת רש"י - כסכנה, וללא חרוסת אי אפשר פיזית לאכול את המרור כי הוא חריף מדי, ומכאן רואים ש'קפא' זה סכנה ולא איסור.

לדעת רש"י זה מסתדר מצוין. כי קפא זו חריפות מסוכנת שהחרוסת מתקנת. אך אם כך, מה יגיד רבנו חננאל?! כי לשיטתו זה נראה שמביאים חרוסת משום איסור ולא משום סכנה! רשב"ם באמת נסוג מעמדתו הקודמת, ומצדד ברש"י ("שרץ החזרת קשה הוא והרי הוא כארס").

תוספות מתרץ ומסביר זאת כך: הגמרא בחולין מביאה את דעתו של שמואל שתולעת אסורה משום "שרץ השורץ על הארץ" גם אם היא לא על הארץ ממש, אלא על בית גידולה. אם כך, מתבקשת השאלה - איך שמואל אוכל מרור בפסח?! הרי הוא סובר שיש פה איסור! ומתמצים ששמואל אוכל מרור בפסח בגלל שהקפא לא כל כך מצוי והוא סומך על דעת הרוב. אם כך מדוע לנו להביא בכלל חרוסת בפסח?! הרי זה לא משנה! מתרץ התוספות שצריך את החרוסת כדי לבטל את הסכנה שבקפא, וככה בעצם מסתדרת דעתו של רבנו חננאל.

מצה' וגם שאומרים 'טעם מרור' הכוונה היא לטעם ראוי ול'חפצא' של מצה ומרור.³ לעומת זאת הסוגיה בפסחים מתייחסת למישור ה'גברא' ובמישור הזה יש חיוב טעם רק במרור כי הוא דרבנן.

שיטה נוספת בעניין היא שיטת הרי"ף, שהשמיט לחלוטין את כל דיני בלע מצה. על פי הסברו של המאירי (בפסחים), הרי"ף לא פסק את דינו של רבא כי הוא נסתר מהסוגיה בברכות.

טעם מרור, טעם מצה

מקור אחרון שנראה לפני שננסה להבין את הסברות הוא הרשב"ם על סוגייתנו:

בלע מצה ולא לעסה יצא שהרי קיים' בערב תאכלו מצות' (שמות יב) שהרי אכילה היא לו. ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן. בלע מרור לא יצא, דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר ל'זימרו את חייהם' (שם א).

הרשב"ם מחדש פה שלכתחלה צריך לטעום גם את המצה. דין זה נפסק להלכה במשנה ברורה (או"ח תעה, ג) ובערוך השולחן (שם יד). מניין לרשב"ם דין זה? ניתן להסביר שהרשב"ם בא לתרץ את הסתירה בין הסוגיות – הסוגיה בברכות מדברת על טעם לכתחילה, ואילו כאן מדובר לעיכובא. אמנם קשה קצת לומר שלשון הסוגיה שם "יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל" היא רק לכתחילה. בהמשך נראה אפשרויות נוספות להבנת דברי הרשב"ם.

הרשב"ם מוסיף פה עוד דבר – הוא נותן סיבה לדין 'בעינן טעם מרור'. בניגוד למצה שמספיקה לה 'אכילה', מרור הוא זכר למרירות השעבוד ולכן באכילת מרור יש להרגיש את מרירות טעמו. פירוש זה מתאים למה ששנינו במשנה (פסחים קטז, ב): *"רבן גמליאל היה אומר ... מרור על שום שמרור המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר 'זימרו את חייהם'".*

נשארה לחם ולכן גם ירקות מבושלים נשארים ירקות.

הסוגיה הזו לכאורה סותרת את הסוגיה שלנו בפסחים – הרי הסברנו את דין בלע מצה יצא בכך שאכילת מצה לא צריכה טעם, ומהסוגיה בברכות משמע שצריכים טעם במצה!

רוב הראשונים תירצו את הקושיה באופן דומה: הסוגיה בברכות מדברת על פסול בגוף המצה, ולא על החיוב לטעום אותה. כך למשל המאירי (בברכות) תירץ שגם אם בלע מצה ולא טעם *"ראוי לטעם מצה הוא וכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו"*, אך במצה מבושלת המצה לא 'ראויה' לטעם מצה. רבני צרפת (דבריהם מובאים אצל רבנו יונה) תירצו שמצה מבושלת היא מצה עשירה ולא לחם עוני, ולכן צריך שבמצה יהיה 'טעם מצה עניה' אך אין צורך שהאדם ירגיש בפיו את הטעם.

הפירושים האלו קשים קצת: בהמשך הסוגיה בברכות מקשה הגמרא על הדעה שברכת שלקות היא פרי האדמה מהמשנה בפסחים שאומרת שלא יוצאים ידי חובה במרור שלוק. התירוץ של הגמרא הוא: *"שאני התם, דבעינן טעם מרור וליכא"*, ובפשט הדברים נראה שדין טעם במרור ובמצה הוא אותו דין – הגמרא השתמשה באותן מילים בדיוק ולא מסתבר שיש חילוק כל כך גדול בין שני ה'טעמים'.

הרואצ'ובר בצפנת פענח (חמץ ומצה ו, ב) מפרש את הסוגיה בפסחים באופן שיכול לשפוך אור על הסוגיה בברכות. לפי פירושו, ההבדל בין מצה למרור הוא שמצה היא דאורייתא, אך מרור בזמן הזה הוא מדרבנן.⁴ הרואצ'ובר טוען שבניגוד לדינים דאורייתא שהם בדבר עצמו, ב'חפצא', מצוות דרבנן מוטלות על הגברא ולכן במרור האדם צריך לחוש טעם מרור בפיו. לעומת זאת במצה שהיא דאורייתא צריך שיהיה 'שם מצה' או 'טעם ראוי'. לפי זה הסוגיה בברכות מתיישבת יפה: גם כשאומרים 'טעם

ר"א וייס.

הלבוש (או"ח תעה) מציע הסבר נוסף לחיוב הטעם במרור: המרור הוא חלק מדיני הפסח – "על מצות ומרורים יאכלוהו" אך לא מצוה בפני עצמה (כך גם כתב הרמב"ם בספר המצוות), ולכן מסביר יש להגיד שכל חיוב המרור הוא שיחוש טעמו יחד עם הפסח. לעומת זאת במצה נאמר בנוסף "שבעת ימים תאכל מצות" – כלומר מצוות מצה היא גם אכילה בפני עצמה.

הרב יאיר קאהן במאמרו 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה' (מופיע באתר VBM) מציע מהלך דומה אך שונה: חיוב "על מצות ומרורים יאכלוהו" הוא זכר לשעבוד מצרים – המצה משחקת כאן תפקיד של 'לחם עוני' זכר לעוני השעבוד. אך במצה יש דין נוסף – "בערב תאכלו מצות", וכאן המצה היא 'לחם הגאולה', לחם היציאה בחיפזון. לדבריו, שני החיובים נבדלים גם לגבי הצורך לטעום את טעם המצה. "בערב תאכלו מצות" מחייב רק אכילה, ולא טעימה של טעם המצה. "על מצות ומרורים יאכלוהו", לעומת זאת, שבא להזכיר את העינוי שבשעבוד, זקוק לטעימה, כעין מרור שבא להזכיר את מרירות העבודה. על פי זה מבואר מדוע מן התורה צריך לטעום את המצה לכתחילה, אך בדיעבד אם לא טעם, יצא ידי חובתו. מי שרק אכל ולא טעם את המצה, אמנם קיים את מצוות אכילת לחם הגאולה, אבל כל עוד לא הרגיש את הטעם של לחם השעבוד, לא קיים את המצווה בשלמותה. ממילא, מובנים דברי הרשב"ם, האומר כי לכתחילה יש צורך בטעימת המצה. ניתן, כמובן, בצורה דומה להסביר את הדין הזה על פי דברי הלבוש לעיל.

לעניות דעתי אפשר להגיד פה אפשרות דומה אך עם סברה הפוכה: האבן עזרא בפירושו לתורה (שמות יב) מביא את דבריו של 'אחד מחכמי ספרד' שטוען שהמנהג

[רבינו יונה בפירושו על ההגדה מסביר את דין 'בלע מרור' בצורה מעט שונה: "לפי שהמרור שם תאר הוא על שם המרירות, הילכך בעינן שיטעום טעם מרור". טעם זה מובן – שמו של הירק מגדיר את מרירותו. אך לדעת רבן גמליאל והרשב"ם קשה: לכאורה התורה רק צוה לאכול מרור, ואיך הסברה שאינה מופיעה בפסוקים במפורש – שהמרור הוא זכר לעבדות יכולה להשפיע על דיני המרור המעשיים?

בפשטות אפשר להגיד על פי דבריו של הצפנת פענח לעיל שדין בלע מרור הוא רק בזמן הזה, שמתקנת חכמים מרור בזמן הזה היא זכר ל"ומררו את חיהם", אך באמת בזמן הבית אם בלע מרור יצא. הסבר נוסף בכיוון דומה הוא הסברו של הרב אשר וייס (מופיע באתר 'תבונה' תחת הכותרת 'במצוות מרור'): אמנם לא דורשים את טעמי המצוות, אך התורה נתנה רשות לחכמים לקבוע את גדרי המצווה. לכן חכמים אמנם לא יכולים להגיד שהמרור צריך להיות מר לאדם – זה 'טעמא דקרא', אך הם יכולים לקבוע שאם אכל את המרור באופן שאינו יכול להרגיש את מרירותו לא יצא – כי את הגדרים תיקנו חכמים זכר ל"ומררו את חיהם".

ר' אשר וייס מציע תירוץ נוסף, בהסתמך על דברי התוספות רא"ש בבא מציעא צ, א – במקום שבו הטעם ברור אנו דורשים טעם הכתוב. הסבר זה דחוק מעט, כי כפי שנראה עוד מעט הטעם למצוות מרור לא כל כך ברור והיו שפירשו אותו באופנים שונים.

לפי שני התירוצים הראשונים דברי רבן גמליאל במשנה – "מרור על שום שמרור המצרים את חיי אבותינו" רק מתארים איך חכמים תיקנו את מצוות מרור, אך מהתורה באמת אין טעם גלוי. ברם, לשונו של הרשב"ם – "דמשום הכי קפיד רחמנא" מורה בבירור כי לדעתו הצורך בהרגשת טעם המרור הוא לחלוטין מהתורה ולא מתקנת חכמים. פה נאלץ לקבל את ההסבר השני של

ולא בפני עצמו מסתבר שהעניין בו הוא שירגישו את טעמו. (לבוש)

מרור בא בתור תבלין לסעודה ולכן יש עניין דווקא להרגיש את טעמו. (על פי דברי אור החיים)

מרור הוא סימן לעושר ואכילתו היא מעשה של חירות. במעשי חירות יש להרגיש את הטעם, כמו שמצינו בארבע כוסות.

גם את מקור הדין "לכתחילה טעם מצה בעיני" הסברנו בכמה אופנים: מהגמרא בברכות לח משמע שצריך טעם מצה.

במצה יש שני דינים – אחד עצמאי ואחד שנאכלת עם הפסח, ומדין זה צריך טעם בדומה למרור. לכן לכתחילה יש לצאת חובת שני הדינים. (לבוש, הר"י קאהן) ולסיום, נוסף כמה אפשרויות נוספות שלא הזכרנו לבאר את הדין של טעם מצה לכתחילה:

יש עניין לחבב את אכילת המצה, כמו שמצינו (פסחים צט, א) שאין לאכול בערב פסח כדי שהמצה תאכל בתיאבון. לכן גם לכתחילה עדיף לטעום את המצה. (כך שמעתי מהרב רפי גמליאל).

במכילתא דרשב"י דרשו: "ואכלתם אותו בחיפזון" – ולא מצה ומרור בחיפזון. ניתן להבין שלבלוע מצה בלי להרגיש את טעמה זה דרך חיפזון. אמנם דין זה לא מעכב ולכן אם בלע מצה יצא.

לכתחילה מחמירים וחוששים לדעת הרי"ף שראינו לעיל שלהלכה אם בלע מצה לא יצא.

הערות

א. דין זה שנוי במחלוקת בדף קכ ע"א, אך מי שאומר שם שמרור בזמן הזה דרבנן הוא רבא עצמו, שאמר את דין בלע מצה.

ב. ניתן להגיד שגם המאירי יפרש כך את הסוגיה.

ג. הלבוש אכן מזכיר את הדין הזה בתחילת דבריו שם.

במצרים היה לאכול מרורים בכל הארוחות¹, כמעין תבלין או 'חרדל', וכעין זה כתב בפירוש אור החיים שם: "כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל". לפי זה נוכל להגיד שהצורך בהרגשת טעם המרור הוא מפני שהמרור הוא תבלין שכל עניינו בטעם. (אפשר להסביר כך גם את דברי הלבוש לעיל).

ניתן להגיד משהו אף יותר מרחיק לכת: מצינו שהגמרא (עבודה זרה יא, א) מעידה על רבי ואנטונינוס "שלא פסקה חזרת (מרור) משולחנם בימות החמה ולא צננו בימות הגשמים". העולה מדברים אלו הוא שלא רק שמרור הוא ירק שמוסיף טעם טוב לסעודה, הוא אף יכול להוות סימן לעושר ולשפע. לפי זה נוכל לומר שהטעם למצוות מרור הוא לא זכר לשעבוד אלא להפך – הוא מבטא חירות! יוצא מזה שדין "על מצות ומרורים יאכלוהו" הוא סימן של חירות², ולכן צריך להרגיש טעם – בדומה לכך שבארבע כוסות שהם 'דרך חירות' הדין שהוא שאם שתאן חי, כלומר בצורה לא טעימה הוא לא יצא ידי חירות³ (פסחים קח, ב). אמנם במצה יש חיוב נוסף של "בערב תאכלו מצות" שלא קשור לחירות, ולכן כשבלע מצה יצא, אך מכל מקום לא עשה מצווה שלמה ולכתחילה יש להרגיש את טעמה.

סיכום

נסכם בקצרה את האפשרויות שראינו להסביר את דין "בלע מרור לא יצא":

המרור הוא זכר לשעבוד – "וימררו את חייהם", ולכן יש להרגיש בפה את טעמו המר. אפשר לפרש הסבר זה מכמה כיוונים – או שהוא ממש מהתורה (רשב"ם), הוא שהוא גדר שקבעו חכמים בדין דאורייתא (ר"א וייס) או שהוא מדרבנן ממש (צפנת פענח).

משמו של המרור נראה שהוא צריך להיות מר דווקא. (רבינו יונה)

מזה שחיוב המרור הוא רק יחד עם הפסח

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל אֲכִילַת מָרוֹר
אוֹכְלִים בְּלִי הַסֶּבֶה.

בורר

ללא ברכה. מעשה זה של אכילת כל אחד
בנפרד בברכה ורק אז שניהם ביחד, נוצר
בעקבות בעיה שיש באכילת המצה והמרור
יחד כיום: (פסחים דף קטו עמוד א:)

*"לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי
וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה
דאורייתא ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן
ומבטיל ליה למצה דאורייתא. ואפילו למאן
דאמר מצות אין מבטלות זו את זו – הני מילי
דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן,
אבל דאורייתא ודרבנן – אתי דרבנן ומבטיל
ליה לדאורייתא." ולמסקנה: "מברך על
אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת
מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי
הדדי בלא ברכה."*

על פי הגמרא, כיום המצה היא מדאורייתא
והמרור הוא מדרבנן וזה יוצר בעיה בחיבור
בניהם. לכן, כאשר אוכלים אותם ביחד,
המרור שחיובו מדרבנן "מבטל" את המצה
שחיובה מדאורייתא ואי אפשר לצאת ידי
חובת מצה באופן זה. בעיה זו שייכת
לסוגיית ביטולים העוסקת בערבובים של
דברים והאם ומתי דבר אחד יכול "להיבלע"
ולהתבטל בתוך דבר שני.

במאמר זה ננסה להסביר את עניין "ביטול"
מצוות ואת ההבדלים שיש בין דאורייתא
לדרבנן בעניין זה.

בעיה מהותית או מציאותית

הגמרא אומרת שגם לפי מי שסובר שמצוות
אינן מבטלות זו את זו, מצוה מדרבנן עדיין
תבטל מצוה מדאורייתא. על שיטה זו נשאל
שתי שאלות: מדוע מצוות אינן מבטלות זו

ד. מעניין לציין שמקור החסה התרבותית
הוא במצרים העתיקה.

ה. יש להקשות על ההבנה הזו ממה שאמרו
(פסחים קח ע"א) מרור א"צ הסיבה, שלכאור'
הטעם שלא תיקנו הסיבה במרור הוא מפני
שהוא זכר לשעבוד דווקא, ואפשר לתרץ
שכמו שלכו"ע ארבעת הכוסות הם מדין
חירות, אך בכל זאת לפי הלישנא הראשונה
מסיבים רק בשתי הכוסות הראשונות כי בהם
"מתחל חירות" ובשניות לא, כך גם במרור
שהוא אמנם דרך חירות אך לא זכר ליציאת
ממצרים אין צריך להסב. תירוץ אפשרי נוסף
הוא שמכיוון שהמרור הוא רק תבלין והוא
לא המאכל העיקרי כמו המצה (וכמ"ש
הרמב"ם בהחומ"מ פ"ו "שהמרור כטפילה
למצה") אין חובה להסב בו, כמו שבשאר
הסעודה הרמב"ם כותב שאין חובה להסב אך
כדאי.

ו. אמנם במקרה הזה הדין הוא שכן יוצא
בהם ידי חובת ארבע כוסות, אך זה מפני
שבנוסף לדרך החירות' ארבע כוסות הם גם
'כוסות של ברכה', ראה בחידושי הגרי"ז
חמץ ומצה פ"ו ה"ט.

מצה ומרור הילכו שניהם יחדיו ||

אבישי מרק ואחיה הישראלי

שרפר

מעניין מצוות מבטלות זו את זו

בליל הסדר, לאחר פתיחתו במצות ההגדה,
מגיעים לחלק של האוכל: "מוציא מצה" –
אכילת מצה בברכה, "מרור" – אכילת מרור
בברכה ו"כורך" – אכילת מרור ומצה יחד

את זו אם שתיהן דאורייתא או דרבנן, ולמה הם כן מבטלות זו את זו אם אחת דאורייתא ואחת דרבנן. נביא את דברי הרשב"ם על הסוגיא (רשב"ם פסחים קטו, א):

"אפילו למ"ד כו' דכיון דכי הדדי נינהו כולו קיום מצות נינהו ולא מבטלי אהדדי: ומבטל לה. לטעם מצה דאורייתא:"

הרשב"ם אומר שלמי שסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, זהו משום שיש להם מכנה מהותי משותף, ולכן לא משנה מה קורה בפועל הן לא יבטלו אחת את השנייה. לעומת זאת, בעניין המרור והמצה, המרור יבטל את **טעם המצה**, ומשום כך מצות המצה מבטלת. ביטול זה הוא מסיבה מציאותית, התלוי בטעם המצה. ולכאורה ישנה סתירה: מצד אחד הרשב"ם מסביר שהביטול הוא מציאותי, ומצד שני – כמהותי.

ובאמת המהר"ם חלאווה מציג את שני ההסברים כשני הסברים שונים החולקים זה על זה: (מהרם חלאווה פסחים קטו, א)

"יש מפרשים משום דאף על גב דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמא לא בטיל אפילו הכי כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמי דמצה. והרמב"ן ז"ל פירש דלאו משום בטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה ודרבנן דאורייתא הוה ליה כרשות לגבי מצוה ומבטל לה."

המהר"ם חלאווה מביא פירוש שמסביר שהמצה בטלה כיוון שאי אפשר להרגיש את הטעם שלה באופן מציאותי ולאחר מכן הוא מביא את הרמב"ן שחולק ואומר שלא מדובר בשאלה מציאותית אלא בשאלה מהותית. על פיו המצה בטלה כיוון שיש עניין לקיים את המצוות רק עם מצוות ולא עם דברים אחרים, ומצוות דרבנן ביחס לדאורייתא נחשב לדברים אחרים, וממילא המרור מבטל את המצה. הצגה זו של שני הפירושים כפרושים שונים החולקים זה על זה מחזקת את הסתירה והבעייתיות ברשב"ם. אך גם ללא הסתירה בדברי הרשב"ם קיימת

בעיה עם הפירוש המציאותי של הסוגיה: אם הבעיה היא טכנית מציאותית שאי אפשר להרגיש את טעם המצב עם המרור ויש עניין להרגיש את טעם המצה כדי לקיים המצווה, אז למה קיים הבדל בין מרור דרבנן למרור דאורייתא? אם מרגישים את הטעם אז גם בדרבנן יצא ידי חובתו, ואם לא מרגישים את הטעם אז גם בדאורייתא לא יצא ידי חובה! לאור הדברים, נואיל להסביר את הביטול בצורה מהותית ולא בצורה מציאותית. ואף על פי כן צריך להסביר מה פשר "טעם מצה דאורייתא" – לכאורה סיבה מציאותית.

מהות – חיבוב מצוה

נביא את דברי המאירי על הסוגיה:

"וענין בטול מצות זו את זו לאו בטול טעם הוא שהרי אין הטעם בטל בכך אלא שחבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו אלא אם כן היא טעם מצוה שבמותה או חמורה ממנה"

המאירי אומר שיש עניין לא לערבב שום טעם אחר בעשיית מצוה משום חיבוב מצוה. לכאורה המאירי פותר את הסתירה – מצוות לא מבטלות זו את זו מכיוון שכולן קיום מצוה, אבל לא ניתן לערבב דאורייתא עם דרבנן מפאת פגיעה בטעם, שהרי משום חיבוב מצוה אין לפגוע בטעם. אבל קשה על המאירי ממקום אחר (נטעי גבריאל על מהר"ם חלאווה על מסכת פסחים):

"וכן כתב במאירי וזו לשונו... וצריך עיון לפי זה האין יפרנסו הסוגיא דזבחים דף ע"ט ע"א דאמר רבי אלעזר כשם שמצוות אין מבטלות זו את זו כך איסורים אין מבטלין זה את זה. ולדבריהם מאי השייכות הלא עיקר דין הביטול הוא משום חשיבות המצוה אמרינן שאין מבטלין זה את זה מה שאין כן בפיגול ונותר לא שייך ענין זה וצריך עיון."

הגמרא בזבחים (ע"ט ע"א) דנה בסוגיית איסורין מבטלין זה את זה, ומפרטת את

יכולים לבטל, ודברים שונים שמתערבבים פוגעים ומחלישים אחד את השני ויכולים לבטל.

לשיטתו, המחלוקת היא בהגדרת הביטויים "דמיון" ו"שוני":

רבי יהודה מגדיר דמיון ושוני על פי המציאות של הדברים: דברים שהם אותו דבר – בשר ובשר, דם ודם – הרי הם "מין במינו" ומוגדרים כדברים דומים ולא בטלים, אך דברים שהם לא אותו דבר – כמו דם ויין – הם "מין בשאינו מינו" ומוגדרים כשונים ובטלים.

לעומתו, חכמים מגדירים דמיון ושוני על פי המהות ההלכתית של הדברים: דברים שהם באותו מעמד הלכתי – איסור ואיסור, היתר והיתר – אפילו אם הם לא אותו דבר, הם נחשבים "מין במינו" ומוגדרים כדברים דומים ולא בטלים, אך דברים שהם לא באותו מעמד הלכתי – איסור והיתר – אפילו אם הם אותו דבר, הם נחשבים "מין בשאינו מינו" ומוגדרים כדברים שונים ובטלים*.

חשוב להדגיש שחכמים לא מבטלים את המציאות: ניתן היה לומר שלחכמים לא משנה מהו הטעם הממשי אלא כל דיני ביטול הם מהותיים ונקבעים על פי גדרים מהותיים ללא קשר למציאות. אבל, באמת חכמים מתחשבים בטעם המורגש במציאות ועל פיו קובעים האם יש ביטול או לא, וכל העניין המהותי הוא רק בשאלה איזה מיני טעמים מחזקים ואילו מבטלים.

בדברי הר"ן אנו מוצאים הסבר מהותי לגדרי ביטול, שכולל בתוכו את שאלת הטעם, בדיוק כמו שראינו ברשב"ם. ובאמת החתם סופר מסביר על פי הסבר זה את הסוגיא שלנו: (חתם סופר פסחים קטו א)

"מצוות אין מבטלות זו את זו...ונראה לעניות דעתי הטעם שאין מבטלין זה את זה משום **דהוה ליה מין במינו** ולא בטל דעל כרחק לא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה

כללי הביטול. לאחר מכן, היא מביאה את רבי אלעזר החולק ואומר – "כשם שמצוות אין מבטלות זו את זו כך איסורין אין מבטלין זה את זה". בעקבות הגמרא מקשה ה"נטעי גבריא" על המאירי: על פי המאירי דין מצוות מבטלות זו את זו זהו דין מיוחד שחכמים תיקנו משום חיבוב מצוה, ולכאורה לפי זה לא אמורה להיות שום השוואה בין מצוות לאיסורים בעניין זה, שהרי לא מצינו "חיבוב איסורים", ואף על פי כן רבי אלעזר משווה ביניהם – מה שמעיד על כך שמה שעומד מאחורי כללי הביטול הוא לא חיבוב מצוה אלא עניין אחר המשותף למצוות ואיסורים.

מציאות עם גדר מהותי

הר"ן במסכת נדרים (נב א) דן במחלוקת חכמים ורבי יהודה האם שני דברים מאותו מין מבטלים אחד את השני כאשר הם מתערבבים: לפי כולם מין בשאינו מינו בטל, רבי יהודה אומר שמין במינו לא בטל וחכמים אומרים שמין במינו בטל. ואלו הם דבריו:

"וכן נראה לי בטעמו של דבר דחזינא לרבנן ולר' יהודה דאיפלגו במין במינו אי בטיל או לא...וקסבר ר' יהודה דהיינו טעמא משום דמין במינו לא בטיל לפי שכל דבר שהוא **דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו ומשום הכי סבירא ליה לר' יהודה בכולהו איסורי דמין במינו לא בטיל ורבנן לא משמע להו הכי דמכל מקום מין במינו דאיסור והיתר אין דומין זה לזה כיון דחד אסור וחד שרי שאין ראוי לילך אחר דמיון בעצם אלא אחר חילוקן באיסור והיתר...דכי היכי דר' יהודה אזיל אחר דמיון העצם אזלו רבנן אחר דמיון ההיתר ולפיכך כל שחלוקין באיסור והיתר אפי' מין במינו בטיל דהוה ליה כמין בשאינו מינו..."**

הר"ן נותן כלל שלדעתו מוסכם על כולם בעניין הביטולים – דברים דומים שמתערבבים מחזקים אחד את השני ולא

בוצע את המצה התחתונה, ונוטל ממנה כזית וכורך עמה. כזית מן המרור-חזרת (טבול בחרוסת או אינו טבול-כפי המנהג), מצה למעלה ומצה למטה ומרור-חזרת באמצע. וכך הוא מחלק למסובים (או שכל אחד מהם נוטל מן המצה השמורה שלפניו וכורך).

*הר"ן אומר שחכמים מסכימים על העיקרון שדברים דומים מחזקים ולא מבטלים, ובכל זאת בגמרא חכמים אומרים שגם מין במינו בטל. הסיבה לסתירה זו היא שהגמרא והר"ן מדברים ב"שפות" שונות: הגמרא מתייחסת למינים בצורה מציאותית, "בשפת" רבי יהודה, וממילא חכמים יגידו שגם מין במינו בטל (בענייני איסור והיתר), וייתנו גדרים חדשים למקרים בהם דברים אינם בטלים (כגון "אין מצוות מבטלות זו את זו", או "אין עולין מבטלין זה את זה"). הר"ן (והחתם סופר לקמן) מגדיר מינים בצורה שונה על פי כל שיטה. לכן בשיטת חכמים הוא מגדיר מינים על פי המהות וממילא חכמים יסכימו ש"מין במינו לא בטל", על פי הכלל הגורף של הר"ן. כלומר חכמים לא חולקים בגמרא על העיקרון של "מין במינו" אלא על עצם השפה של רבי יהודה – לדעתם אין משמעות לחילוק מינים במציאות. לכן בגמרא נשמע שהם חולקים במהות "מין במינו" אף שהם חולקים בשפה.

וסברי דמין במינו בטל אלא באיסור והיתר
דהוה ליה אינו מינו שזה איסור וזה
היתר...כמ"ש הר"ן בנדרים...אבל ששניהם
מצות...הוה ליה מין במינו אף על גב שאינו
בעצמו מין במינו

החתם סופר אומר שמרור מדרבנן יבטל מצה דאורייתא מכיוון שטעם המרור מבטל את טעם המצה, ובמין בשאינו מינו הביטול נקבע על פי הטעם. אבל כשגם המרור הוא מדאורייתא אז טעמו הוא "טעם דאורייתא" והוא לא יבטל את "טעם מצה דאורייתא" כי הם נחשבים מין במינו – שניהם מדאורייתא, אף על פי שמבחינה מציאותית טעם המרור גובר.

בצורה זו נוכל להסביר את הסתירה ברשב"ם. הרשב"ם אומר שבאשר "כולהו קיום מצוות נינהו" – "לא מבטלי אהדדי" כלומר כאשר מדובר בשתי מצוות שוות הן לא מבטלות זו את זו. אך, כאשר המרור הוא מדרבנן, הוא "מבטל לה לטעם מצה דאורייתא" כיוון שזה מין בשאינו מינו ובטל כשאין טעם.

האם הכורך הוא רק זכר למקדש

או משהו מעבר? || מעוז דותן

ובארי עדי

הגמרא (מסכת פסחים קטו.) דנה בשאלה האם ניתן לקיים את שתי המצוות של אכילת מצה ומרור באכילה אחת? רבינא מביא שמועה מרב משרשיא בריה דרב נתן בשם הלל - שאסור לכוון את המצה והמרור יחד מכיוון שהמרור בזמנו, שהוא דרבנן, מבטל את המצה שהיא דין דאורייתא גם בימינו. קביעה זו של הלל מחברת אותנו לעיקרון הלכתי שהוא 'מצוות מבטלות זו את זו'. עיקרון זה הוא רחב ומורכב ולכן נתייחס רק לעניינים הנוגעים אלינו... אמנם נחלקו הדעות בנושא מצוות מבטלות זו את זו, אך אפילו לשיטת מי שסובר שמצוות לא מבטלות זו את זו, נראה שכאן הוא יודה שיש בעיה - כיוון שאלו מצוות שאינן באותה הדרגה (מצה היא 'דאורייתא' ומרור הוא 'דרבנן') ולכן כן יבטלו זו את זו. הגמ' שואלת בדרך אגב מי התנא שסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, ועונה הגמרא שמדובר בהלל (הזקן) - התנא המפורסם, הלל שנזכר קודם הוא הלל האמורא, שהיה דור עשירי להלל הזקן). הגמ' מביאה ראיה מכך שהלל חייב לכוון את המצה עם המרור (והפסח) בזמן הבית (אז היו שתייהן בדרגת דאורייתא).

ר' יוחנן אומר בהמשך הגמרא שחבריו של הלל חולקים עליו ואומרים שאפשר לאכול את המצה והמרור גם בנפרד. רב אשי מקשה וסובר שמשלשון הגמרא מובח שאין מחלוקת וכולם מסכימים שמצוות אינן מבטלות זו את זו (כך לפי פירוש הרמב"ן ב'מלחמות ה'). כיוון שלא נפסקה הלכה לפי אחת השיטות, הגמ' קובעת שבתחילה נאכל בנפרד את המצה והמרור ואח"כ נכוון אותם יחד - זכר

למנהג הלל בזמן המקדש - 'זכר למקדש כהלל'.

המפרשים נחלקים בשאלה מהו אותו 'זכר למקדש כהלל'.

הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה, פרק ח', הלכה ח') כותב:

"בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם, חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. וחוזר ומברך על אכילת מרור, ומטבל מרור בחרוסת ואוכל; ולא ישהה אותו בחרוסת, שמא יבטל טעמו. וזה, מצוה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור, ומטבל בחרוסת, ואוכל בלא ברכה, זכר למקדש."

מדברי הרמב"ם ובעיקר מהמילים "וזו מצווה מדברי סופרים" הנאמרות ביחס למרור ולא ביחס לכורך משמע שהביטוי 'זכר למקדש' הוא כפשוטו: מנהג שתוקן כזכר למחלוקת שהייתה בזמן המקדש, אותה אנו משמרים כדי שנדע כיצד לנהוג לפי כל השיטות כשיבנה ביהמ"ק (במהרה בימנו) ולא נאבד את המסורת לשיטה מסוימת.

לעומתו **התוספות** מסביר שאת המחלוקת כנוגעת לאכילת מרור. כלומר אם הייתה ההלכה נפסקת כהלל היינו צריכים לאכול מצה בנפרד (כדי שהמרור לא יבטל אותה) ואחר כך מרור ומצה כריכה ואם כחכמים היינו צריכים לאכול מרור בנפרד. לכן אכילת הכורך איננה רק זכר בעלמא אלא חלק מהתקנה של אכילת מרור. מכיוון שלא פסקו לא כהלל ולא כרבנן אז אנו אוכלים את המרור פעם בצורה כזו ופעם בצורה כזו!

הר"ן מסכים עם קביעת התוספות ואף מוסיף טעם - כיוון שכל תיקונו של המרור כיום הוא מדרבנן והוא רק מדין זכר למה שהיה בזמן הבית לכן, צריך לאוכלו בכריכה - כדרך שהיו אוכלים אותו בזמן הבית (רק בלי

קרנן הפסח שאין לנו כיום).

בעל המאור סובר אחרת ומסביר את מנהגנו כיום, שאנחנו אוכלים מזה ומרור בנפרד ורק לאחר מכן כורכים – לדעתו, אם היינו קובעים הלכה כחכמים היינו צריכים לאכול מזה בנפרד ומרור בנפרד, ואם היינו קובעים הלכה כהלל היינו אוכלים מזה בנפרד ואז כורכים. מכיוון שלא קבענו כמי ההלכה אנחנו עושים את שתי הדעות – קודם אוכלים מזה בנפרד ומרור בנפרד כחכמים, ואז כורכים כשיטת הלל (כמובן שאין צורך לשוב ולאכול מזה בנפרד). לסיכום ראינו כמה שיטות שונות: הרמב"ם שסובר שבורך הוא באמת רק זכר למקדש. ולעומתו התוספות והר"ן שסוברים שהכריכה נועדה כדי לצאת ידי חובת מרור שהוא, בימינו, זכר למקדש. יהי רצון שנזכה לבניין בית במקדש במהרה בימינו אמן.

מצוות כורך בזמן הזה || עמית חן

אחת המצוות המרכזיות של ליל הסדר אשר בהחלט ממלאת חלק נכבד ממצוות הלילה ומההתעסקות בו היא מצוות אכילת הפסח בחבורה. במאמר זה אני רוצה להתבונן בשינויים שחלו בליל הסדר ובחובותיו לאחר שנחרב הבית ובטל קרבן הפסח.

בגמרא מופיעה המימרא הבאה: (פסחים

קטו, א)

"אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מזה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לך: מזה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא – ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו – הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן – אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא."

הלל האמורא מביא מסורת, שכיום לא אוכלים את המצה והמרור ביחד, וזאת משום

שכיום אנו סוברים שמצה היא דאורייתא לעומת המרור שהוא דרבנן, ואם יאכל אותם ביחד המרור יבטל את המצה, וזה גם לשיטת מי שאומר שמצוות לא מבטלות זו את זו – שהרי כאשר אחת המצוות היא דאורייתא והשנייה היא דרבנן, לפי כולם המצווה דרבנן מבטלת את המצווה דאורייתא. הגמרא ממשיכה לעסוק במחלוקת האם מצוות מבטלות זו את זו או לא:

"מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו – הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבית אחת ואוכל, שנאמר (במדבר ט) 'על מצות ומררים יאכלו'. אמר רבי יוחנן: חולקין עליו תביריו על הלל. דתניא: יכול יהא כורכן בבית אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן – תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלו – אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. מתקיף לה רב אשי: אי הכי, מאי אפילו? אלא אמר רב אשי: האי תנא הכי קתני: יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבית אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן – תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלו – אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו."

הגמרא מביאה ברייתא שמספרת על כך שהלל (התנא) היה כורך את הפסח, המצה והמרור ביחד ואוכל, כפי שכתוב בתורה: "על מצות ומרורים יאכלוהו", ורוצים לומר שהוא התנא שסובר שמצוות לא מבטלות זו את זו, שהרי הוא היה מקיים אותם ביחד. לאחר מכן, ישנה מחלוקת בין רבי יוחנן ורב אשי לגבי ברייתא נוספת, בשאלה האם "חולקים עליו חבריו על הלל" או לא – לדעת רבי יוחנן הברייתא השנייה חולקת על הלל ואוסרת לעשות כורך. לרעת רב אשי, היא רק אומרת שאין חיוב לעשות כורך אך הדבר מותר.

מבט ראשוני בסוגיה, היינו יכולים להבין שאכן ישנה מחלוקת רחבה בשאלה האם

לומדת את זה מהפסוק?

שאלה אחרונה, שאני חושב שהיא המפתח להבנת הסוגיה, היא מדוע בחרו הבריות להתייחס דווקא לפסוק **"בַּחֲדָשׁ הַשָּׁנִי בָאֵךְ בָּעָה עֶשֶׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מִצּוֹת וּמִרְיִים יֵאָכְלוּ"** (במדבר, ט, יא) המדבר על פסח שני, כאשר התורה בשמות יב', ח' אומרת כמעט בדיוק את אותו הדבר: **"וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צֹלֵי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְיִים יֵאָכְלוּ"**?

הסוגיה שלנו היא לא היחידה שנגשה דווקא לפסוק בפסח שני ולא בפסח ראשון. הסוגיה התחילה מכך שחיוב מצה כיום הוא דאורייתא, ומרור הוא דרבנן. דבר זה נלמד בצורה הבאה: (קכ, א)

"אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. - ומאי שנא מרור דכתיב (במדבר ט) 'על מצות ומררים' בזמן דאיכא פסח - יש מרור, ובזמן דליכא פסח - ליכא מרור. מצה נמי הא כתיב על מצות ומררים! - מצה מיהדר הדר ביה קרא (שמות יב) בערב תאכלו מצה."

רבא בדף ק"כ לומד מהפסוק בפסח שני **"על מצות ומררים יאכלו"** שהחיוב באכילת מצה ומרור קיים רק כאשר הפסח קיים, וכאשר אין קרבן פסח - הוא לא קיים, אך במצה ישנו פסוק נוסף **"בָּרֵאשׁוֹן בָּאֵךְ בָּעָה עֶשֶׂר יוֹם לַחֲדָשׁ בָּעַרְב תֹּאכְלוּ מִצֵּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֲדָשׁ בָּעַרְב"** (שמות יב, יח).

אם נתבונן על שני הפסוקים המדברים על מצוות כורך - האחד בפסח ראשון והאחד בפסח שני, נוכל לראות הבדל - הפסוק בפסח ראשון אומר **"צֹלֵי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְיִים יֵאָכְלוּ"** - כלומר הבשר והמצות מקבילים אחד לשני, ושניהם נאכלים על המרור, והפסוק בפסח שני אומר: **"על מצות ומררים יאכלו"** - כלומר הפסח נאכל על פער מצות ומרורים. התורה מצביעה על פער

מצוות מבטלות זו את זו או לא, והגמרא משייכת את האיסור לעשות כיום כורך לאותה מחלוקת רחבה. אולם, השאלה האם מצוות מבטלות זו את זו מופיעה רק עוד פעם אחת בבבלי - במסכת זבחים דף ע"ט ע"א, וגם שם מצוטטת רק הברייתא של הלל, ולא הברייתא השנייה. כלומר, הגמרא פה היא המקור היחיד לכך שיש כזאת מחלוקת. למה? לכאורה השאלה האם קיום של שני מצוות בו זמנית הוא אפשרי או לא זו שאלה שיש לה הרבה נפקא מינות בש"ס!

בנוסף לכך, הגמרא כלל לא טורחת להסביר שום דבר במחלוקת הזאת, ולא להביא לנו שום מידע שיכול לכון אותנו להבנה מה עומד מאחורי המחלוקת, או מה זה אומר שמצווה מבטלת מצווה? למה הגמרא לא עוזרת לנו להבין איך זה עובד? למה היא לא מתעסקת כלל במחלוקת הזאת?

שאלה נוספת היא - לכאורה המקור היחיד לכך שמצוות מבטלות זו את זו, שעליו הגמרא רוצה לבסס את האיסור לעשות כורך היא הברייתא השנייה בגמרא, אך לפי רב אשי הנצמד לפשט, הברייתא כלל לא אוסרת לעשות כורך! לכאורה הגמרא לא טורחת לתרץ את קושיית רב אשי, למרות שקושייתו הורסת לגמרא את כל המהלך! (אני יוצא מנקודת הנחה שההסבר למסורת לא לעשות כורך הוא לא חלק מהמסורת שהתקבלה, אלא הסבר שהגמרא מסבירה. הדבר לא מוכרח, ואין לי לזה ביסוס, חוץ מהעובדה שבדרך כלל מנהגים לא באים עם הסברים, אלא הם משהו שידוע שעושים או שלא עושים.)

ניתן להצביע על תמיהות נוספות אשר עולות כאשר אנו מתבוננים בבריות עצמם. הלל לומר מהפסוק **"על מצות ומרורים יאכלו"** שישנו חיוב לאכול את הפסח יחד עם מצה ומרור, והברייתא ושנייה מאותו פסוק בדיוק למדה ההפך - שאין חיוב לאכול את הפסח עם מצה ומרור. איך הברייתא השנייה

בקשר בין המצה והפסח בפסח ראשון ובפסח שני.

הבדל המרכזי בין פסח ראשון לפסח שני הוא, שבפסח ראשון ישנו מיד לאחר חג הפסח את 'חג המצות' למשך שבעה ימים, מה שלא קיים בפסח שני. האדם המקריב את פסח שני כבר חגג את חג המצות בחודש ניסן, וכעת הוא רק עושה את חג הפסח, ובכל זאת התורה מחייבת אותו לאכול את הפסח על מצה. רוצה לומר, אם בפסח ראשון הייתה אפשרות לחשוב שהמצה הנאכלת עם הפסח קשורה לחג המצות ולא קשורה באופן ישיר לפסח, אזי בפסח שני לא ניתן לומר זאת, משום שבפסח שני אין חג המצות. הוא כבר חגג את חג המצות וכבר אכל מצות בניסן. מכך שהתורה חייבה גם את העושה פסח שני לאכול מצה, משמע שהמצה של פסח שני היא **במובהק** מצה הקשורה בקשר אמיץ לפסח. רבא ער לדבר הזה, ולכן הוא לומד שאם יש פסח יש מצה ומרור ואם אין פסח אין מצה ומרור – דווקא מפסח שני. כי בפסח שני ברור לנו שהמצה והמרור קשורים לפסח, והפסח הוא מה שמעמיד אותם.

אם כן, ברור גם למה הלל למד מצוות כורך דווקא מפסח שני, כיוון שדווקא שם ברור שהמצה והמרור קשורים לפסח, ובשום אופן לא יכולים לעמוד בפני עצמם, בעוד שבפסח ראשון ישנה אפשרות לומר שהמצה והמרור עומדים בפני עצמם ללא קשר לפסח. אם צריך ללמוד שמצה ומרור צריכים להיאכל יחד עם הפסח, ברור שהדבר ילמד מפסח שני, שם הפסח הוא הגורם למצה ולמרור. אם אכן אנחנו מבינים את מרכזיותו של הפסח במצוות כורך, ואת מה שרבא דרש – שאם אין פסח אין חיוב מרור ומצה (חיוב מצה גם בימינו נלמד לאחר מכן מפסוק אחר) אנו יכולים להבין את הברייתא השנייה שמדייקת מהפסוק "עַל מַצּוֹת וּמֵרֹרִים יֹאכְלֶהוּ" את זה שלא צריך כורך – כי היא מדברת על אחר החורבן – בדיוק כמו רבא! בדומה לרבא, היא מדייקת: אם יש פסח – יש

כורך, אם אין פסח – אין טעם לכורך! מתוך ההבנה הזו, התפתחה המסורת שהגמרא מתייחסת אליה, שלא לעשות כורך בזמן הזה. הבעיה היא, שלעולם לא אמרנו שישנו איסור לעשות כורך אם אין פסח, רק אמרנו שזה כבר לא שייך, כיוון שהמרכז של מצוות כורך כבר לא קיים. אמנם, המנהג שהתפתח הוא שאסור לעשות זאת. ולכן, הגמרא רוצה לתת הסבר **לאיסור** לעשות כורך – ופה היא מכניסה את מצוות מבטלות זו את זו, שהרי אם אני אטען שמצוות מבטלות זו את זו – יוצא **שאסור** לעשות כורך.

לכן רבי יוחנן העמיד את הברייתא השנייה נגד הברייתא של הלל, וטוען שחולקים עליו חבריו על הלל, למרות שהגמרא בזבחים לא הראתה שיש כזאת מחלוקת – כיוון שמטרת הגמרא ומטרת רבי יוחנן היא להסביר מאיפה הגיע האיסור לעשות כורך, ולכן היא חייבת לבנות שיטה שאומרת שמצוות מבטלות זו את זו, ולכן ישנו איסור בעשיית כורך. אמנם רב אשי נאמן לברייתות, ולא מוכן לקבל את הרצון של הגמרא לבנות את המחלוקת הזו, ולכן הוא נאמן לפשט הברייתא וטוען שלא חולקים עליו חבריו על הלל ואין איסור לעשות כורך, אלא זה לא חובה.

לבסוף, מסקנת הגמרא היא:

"השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן – מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל."

כלומר, הגמרא לא יודעת אם ההלכה היא כמו רבנן או כמו הלל, ולכן היא פוסקת שצריך לאכול מצה בברכה בנפרד, מרור בברכה בנפרד, ולבסוף לעשות כורך – למרות שכל הסוגיה התחילה מכך שאסור לעשות כורך.

אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן - מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל." מוקד הדיון כאן הוא מחלוקת של הלל הזקן עם חכמים שהיו בדורו. ברור שהלל היה כורך מצה ומרור ואוכל ביחד (ולדעת רוב הראשונים היה כורך יחד עם המצה והמרור גם את הפסח), אלא שלגבי שיטת חכמים, שחלקו על הלל, נחלקו האמוראים האם הם אוסרים לכרוך (ר' יוחנן), או שמא הם באו להתיר גם שלא לכרוך (רב אשי).

מחלוקת אמוראים מה שורש מחלוקת הלל

וחכמים

כאמור, ר' יוחנן ורב אשי חלקו בהבנת שיטת חכמים באשר לפסיקה למעשה. אנו מציעים שמחלוקתם נשענת על שתי הבנות בשורש מחלוקת הלל וחכמים.

לדעת ר' יוחנן, המחלוקת בין הלל וחבריו היא מחלוקת על הכלל 'מצוות מבטלות זו את זו' - כלומר, האם אכילה לשם מצווה אחת שנעשית יחד עם אכילה לשם מצווה אחרת גורמת לכך שהמצוות לא יתקיימו. לדעת הלל, הפסוק "על מצות ומרורים" מלמד שיש לכרוך ביחד את המצה והמרור, אף שאלו מצוות נפרדות (הגמרא (קב, א) אומרת שלאחר החורבן חיוב המרור הוא דרבנן בלבד, ובכל זאת חיוב המצה הוא דאורייתא), ואין שום בעיה של ביטול מצוות. חכמים חולקים עליו מכל וכל, ולדעתם התורה אומרת שיש אפשרות שלא לאכול יחד את המצה והמרור, אפילו שנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו" - שמשמע שנאכלים יחד; וכיוון שיש אפשרות כזו, ממילא אסור לאוכלם יחד - שהרי מצוות מבטלות זו את זו (הסבר זה למילה "אפילו" בדברי חכמים הוא על פי הר"ן (בחיידושו), ד"ה 'אמר ר"י').

מתוך סוגיה ז, אנו יכולים לראות את השתלשלות ההלכה לגבי מצוות כורך, ובעיקר עניינה של הסוגיה הוא לראות מה אנחנו עושים עם מצוות כורך, כאשר נחרב בית המקדש ומרכזו כבר לא קיים. התגובה הראשונית היא שאין יותר חיוב לעשות כורך, מה שיוצר את המנהג שלא עושים כורך, וכיוון שהגמרא לא הצליחה לבסס את האיסור לעשות כורך, היא הגיע למסקנה כי אכן כיום אנחנו מברכים על מצה ומרור כשהם נפרדים, ולאחר מכן אנחנו כורכים אותם ואוכלים יחד - "זכר למקדש כהלל". זכר לימים שהיה קרבן פסח והיינו עושים כורך.

מוציא מצה, מרור, כורך - על מה

ולמה || נתנאל מייזליש ושלוש

פלדמן

מבוא

לכאורה לא מובן מדוע אנו אוכלים מצה ומרור פעמיים בליל הסדר (מלבד המצה שאוכלים לבסוף באפיקומן) - בתחילה בנפרד, ולאחר מכן יחד? המקור לדין זה הוא בסוגיה בפסחים (קטו, א):

"מאן תנא דשמעת ליה מְצוֹת אין מבטלות זו את זו - הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבית אחת ואוכלן, שנאמר: 'על מצות ומרורים יאכלהו' (במדבר ט, יא).

אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חבריו על הלל. דתניא: יכול יהא כורכן בבית אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן? תלמוד לומר: 'על מצות ומרורים יאכלהו' - אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

מתקיף לה רב אשי: אי הכי, מאי "אפילו"? אלא אמר רב אשי: האי תנא הכי קתני: יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבית אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן - תלמוד לומר "על מצות ומרורים יאכלהו" -

השנייה של המרור תהיה רשות. וכיוון שהמצה והמרור שבכורך יהיו שניהם במעמד של רשות, לא יבטל אחד מהם את האחר. לסיכום, אנו אוכלים מצה בברכה כדעת כולם, לאחר מכן מרור בברכה כדעת חכמים ולבסוף כורכים כשיטת הלל.

שיטת רבי אלעזר

מופיע בגמרא בזבחים (עט, א):

"אמר רבי אלעזר: כשם שאין מצות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זו את זו. מאן שמעת ליה דאמר: אין מצות מבטלות זו את זו? הלל היא, דתניא: אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, משום שנאמר: על מצות ומרורים יאכלוהו."

ר' אלעזר אומר שכיוון שברור שמצוות לא מבטלות זו את זו, גם איסורים לא מבטלים זה את זה. הביסוס לכך שמצוות לא מבטלות זו את זו הוא דברי הלל בברייתא שנמצאת גם בסוגיה בפסחים.

נראה ששיטת ר' אלעזר היא שיטה אמצעית בין ר' יוחנן ורב אשי. מהן ההנמקות לכך? ראשית, קשה להניח שר' אלעזר סבר כרבי יוחנן ופסק כהלל נגד שיטת חכמים החולקים עליו, שהרי הם רבים והוא יחיד. בנוסף, קשה להגיד שהוא סבר כמסקנת הסוגיה בפסחים (שיטת רב אשי) שכן לפיה אין קשר בין מחלוקת הלל וחכמים לבין השאלה האם מצוות מבטלות זו את זו, והוא תולה את הדברים זה בזה. לפיכך נראה שר' אלעזר סבר כרב, ר' יוחנן, שניתן להוכיח מהדיון לגבי כורך האם מצוות מבטלות זו את זו. מצד שני, הוא מסכים עם רב אשי שאף חכמים מודים להלל שיש דין של כריכה (שלשיטתם אינו מעבב). ולשיטתו, אף חכמים אומרים שמצוות אין מבטלות זו את זו (בכך הוא חולק על ר' יוחנן ועל רב אשי כאחד) – ולכן יש עניין לכרוך. על פי זה, הגמרא בזבחים הביאה דווקא את הלל כדי להוכיח שמצוות אין מבטלות זו את זו, אולם

רב אשי טוען שהסבר המילה "אפילו" לר' יוחנן הוא דחוק. לשיטתו, המילה "אפילו" היא כפשוטה – אף שהתורה אומרת לכרוך, לדעת חכמים זהו רק אופן מובחר יותר לעשות את המצווה, ואין זה הכרחי לכרוך. המחלוקת היא רק בדרשת הפסוקים – האם **"על מצות ומרורים"** מכריח לכרוך יחד, או שהוא אינו דין מוחלט (אם משום ש"על" משמעו בסמוך ולא בצמידות (רש"ש ד"ה יכול), ואם משום שכתוב "יאכלוהו" בלשון יחיד (חזון איש או"ח סי' קכד, קטו, א, ד"ה א"ה'). וראה גם ברשב"ם (קטו, א, ד"ה יאכלוהו') ובהגהות מהר"ב רנשבורג על אתר). רב אשי אינו מתייחס לדיון האם מצוות מבטלות זו את זו או לא, משום שלדעתו מחלוקת הלל וחכמים היא מחלוקת פרטית בדרשת הפסוקים על כריכה בליל הסדר, ואין לה השלכה על הדיון בביטול מצוות.

בעקבות דברי רב אשי (שכנראה שמסקנת הסוגיה כמותו), הגמרא מביאה את הפסיקה הסופית: לא מכריעים בין הלל לחכמים, ולכן אנו כורכים כדי לקיים את שיטת הלל (אמנם לא כמצווה דאורייתא, אלא כ"זכר" שהוא מצווה דרבנן, או סוג של מנהג), וגם אוכלים מצה ומרור בנפרד לפני כן. אכילת מצה בנפרד מהמרור, לפני שכורכים אותם יחד, מחויבת לכל הדעות; שבזמן הזה מצה היא מצווה דאורייתא ומרור הוא מצווה דרבנן, ואף אם נאמר שמצוות לא מבטלות זו את זו – חיוב בדרגה נמוכה (דרבנן) עלול לבטל את החיוב בדרגה הגבוהה (דאורייתא). ולשיטת חכמים, שאכילת מצה ומרור בנפרד מוציאה את האדם ידי חובה, מרגע שאדם אכל בתחילה מצה לבדה – אכילה נוספת של מצה היא רשות, ואם היא תיאכל עם המרור, שבזמן הזה הוא מצווה דרבנן, הרשות תבטל את המצווה דרבנן (כשם שדרבנן מבטל דאורייתא). כדי למנוע זאת, מצריכים לאכול גם מרור בנפרד לפני הכורך – ובו יוצאים ידי חובה לדעת חכמים, והאכילה

אם נזהה את המצה כסמל לגאולה ואת המרור כזכר לעבדות, כפי שכתב רש"י (קח, א, ד"ה 'מצה', 'מרור'), ניתן לומר שהלל סבר שכריכת המצה והמרור היא דין שקשור בהמחשת סיפור יציאת מצרים – שהאדם ירגיש את הסיפור הזה, שיש בו שעבוד וגאולה – ולכן הוא תלוי בזמן ולא בקרבן פסח. מצות כורך בזמן שלאחר החוזרובן היא דרבנן ולא דאורייתא (לשיטת הלל), שהרי לכתחילה סיפור יציאת מצרים היה צריך להתחבר עם אכילת הפסח; אך מצות "והגדת לבנך" עוד קיימת.

אולם לחכמים המצה והמרור אמורים לייצג את שני קצוותיו של תהליך היציאה ממצרים, שהקב"ה עשה אותו לעם ישראל **"בהילוך מהיר"**; בלילה היה עם ישראל בתוך מצרים, ובעיצומו של היום שלאחר מכן היה מחוץ לה. היציאה התאפשרה כיוון שעם ישראל גילה עצמאות כלפי הסגידה לצאן במצרים, ושחט צאן לקרבן פסח; לכן ראוי לאכול מצה (=חירות) ומרור (=עבדות) **יחד**, בסמיכות לפסח (ולרוב הראשונים – יחד עמו). כאשר אין קרבן פסח, וממילא עם ישראל לא יוצא ממצרים בצורה אלוקית, המצה והמרור הם ייצוגים למרכיבים בסיפור קורותיו של עם ישראל במצרים – שעבוד וגאולה – שהיה ביניהם רווח זמן.

השלכה הלכתית

כידוע, "מחלוקת) יחיד ורבים – הלכה כרבים", אך הגמרא לא פסקה כחכמים, משום שהודו להלל שבזמן הבית היה עניין לכרוך (אלא שהתורה התירה אפילו שלא בכריכה) – מה שמעניק להלל יתרון מסוים, וחוששים אף לשיטתו. להסבר שלדעת הלל חכמים תיקנו שתי מצוות דרבנן של מצה ומרור שנעשות בכורך, בדומה לשתי המצוות שהתקיימו בכורך בזמן המקדש, יש השלכה הלכתית: השו"ע (או"ח תעה, א) פסק שאין לדבר בדבר שאינו מעניין

אין כוונתה שחכמים חולקים עליו בכך, אלא שמדבריו משתמע באופן מפורש יותר ש"מצוות אין מבטלות זו את זו" (מלחמת ה' בפסחים כה, א מדפי הרי"ף, ד"ה 'אמר').

מצות כורך בימים ההם ובזמן הזה

כיוון שבין לרב אשי (שהוא מסקנת הסוגיה בפסחים) ובין לר' אלעזר (שהרמב"ם (פסולי המוקדשין יח, כ) פסק כמותו) חכמים מודים שהתורה נותנת הנחיה לכרוך, אפשר להבין קצת יותר את המחלוקת לגבי הדין בימינו (שלגביו הגמרא פוסקת שחוששים לשתי השיטות). כולם סוברים שיש עניין לכרוך מצה ומרור יחד, אלא שלדעת הלל זהו חיוב גמור שתקף אף לאחר החורבן, ולחכמים זו מצווה בעלמא הקשורה לקרבן הפסח ובטלה לאחר החורבן. בזמן המקדש ליל הסדר סבב סביב קרבן הפסח, ובאותו הקשר היתה ההנחיה (לדעת הלל – חובה) לכרוך מצה ומרור: "על מצות ומרורים (=כריכה) **יאכלהו** (=את הפסח)". אולם בתקופתנו, באין קרבן פסח, בטלה ממילא האפשרות ליישם "על מצות ומרורים יאכלהו" בצורה מהודרת. מצות אכילת מצה דאורייתא נותרה, כיוון שיש פסוק נוסף ("בערב תאכלו מצות") המחייב אותה, אך מצות מרור בטלה ותוקנה מחדש כמצווה דרבנן (פסחים קכ, א). לדעת חכמים, אכן יש רק שתי מצוות: אכילת מצה דאורייתא, ואכילת מרור מדרבנן, שאותן אנו מקיימים ב'מוציא מצה' וב'מרור'.

לעומת זאת, לדעת הלל, יחד עם מצות מרור נתקנה מצות מצה דרבנן (נוספת על זו שחיובה דאורייתא), כדי שיהיה אפשר לכרוך – שהרי לדעתו יש לכרוך אף לאחר החורבן (גרי"ז בחידושי הגר"ח סטנסיל פסחים קטו, א) (לעיל כתבנו שאי אפשר לאכול מרור דרבנן עם מצה דאורייתא, שלכל השיטות מצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא במצב זה).

זָכַר לְמִקְדָּשׁ כְּהִלָּל, כֵּן עָשָׂה הַלֵּל בְּזִמְנֵי שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קָיָים הָיָה כּוֹרֵךְ פֶּסַח מִצָּה וּמְרוֹר וְאוֹכֵל

הכריכה של מצה ומרור ב'כורך'.

הסעודה בין ברכות 'על אכילת מצה'
(שמברכים ב'מוציא מצה') ו'על אכילת
מרור' (שמברכים ב'מרור') ובין אכילת

כורך - זכר למקדש || איתאל

רבניץ ואליסף סגל

הגמרא בפסחים דף קט"ו ע"א, דנה בחיוב כריכת המצה והמרור יחד. **לפי הלל** - בשביל לצאת ידי חובת אכילת מצה ומרור - צריך לכורכם ביחד ככתוב בפסוק: "על מצות ומרורים יאכלהו" (שמות יב, ח) **לפי חכמים** (עפ"י תוס') - ניתן לצאת ידי חובה גם באכילת כל דבר בנפרד וגם בכריכה. הגמרא מבינה שכיום לחלק מהדעות יש בעיה לכרוך משום "מצוות מבטלות זו את זו". [כאשר ישנה מצווה מדרבנן ומצווה מדאורייתא שנאכלות ביחד, המצווה מדרבנן מבטלת את המצווה מדאורייתא. לכן, כאשר המרור - שכיום הוא מדרבנן - נאכל עם המצה הוא מבטל אותה]. ולכן פוסקת שכדי לצאת ידי חובה לפי כל השיטות סדר האכילה הוא כך:

ברכת "המוציא" ו"על אכילת מצה" - אכילת מצה לבד - ברכת "על אכילת מרור" - אכילת מרור בנפרד - אמירת "זכר למקדש כהלל..." - אכילת מצה ומרור כרוכים יחד. ההסבר לפסיקת הגמרא הוא כך: אם הלכה הייתה כחכמים - היה די באכילת כל דבר בנפרד. ואם הלכה הייתה כהלל - היינו אוכלים מצה בנפרד, ולאחר מכן, כשכבר אין חיוב מהתורה לאכילת מצה - היו אוכלים בכריכה כדי לצאת ידי חובת אכילת מרור בלי חשש של ביטול מצוות. (ואין המצה - שהיא רשות, מבטלת את המרור שהוא דרבנן, משום שגם בכריכה ישנה מצווה מסוימת ולכן המצה היא לא רשות גמור אלא יש בה עניין מסוים) וכפי שנאמר לעיל, הגמרא רוצה לצאת י"ח לפי כל השיטות ולכן פוסקת את הדין הנ"ל.

הראשונים דנו בשאלה - מתי יוצאים ידי חובת אכילת מרור - באכילה בנפרד או בכריכה? נציג שני ראשונים שעומדים בכל

אחת מהדעות:

הט"ז: יוצאים ידי חובת אכילת מרור בכריכה משום שאכילת מרור בנפרד היא לא האכילה האידאלית.

המהר"ל: הכריכה כיום היא כפי שאנחנו אומרים "זכר למקדש" ותו לא! באכילת המרור לבד אנחנו כבר יוצאים י"ח אכילת מרור והכריכה היא רק ערך מוסף כדי לעשות "זכר למקדש".

אלא שבעת, עולה שאלה - אם כל מה שאנו עושים מהברכה על המצה ועד הכריכה, זוהי יחידה אחת גדולה, וגם לכריכה יש משמעות הלכתית (כפי שהגמרא פסקה), הרי שאמירת "זכר למקדש כהלל" מהווה הפסק בין הברכות לאכילה וכיצד אנו מפסיקים בדיבור בין ברכת המרור לאכילה בכורך?

ראשית, יש לציין ששאלה זו אינה רלוונטית לשיטת המהר"ל משום שכאשר סיים לאכול את המרור בנפרד - השלים את חיובו, והכריכה היא ערך נפרד - זכר למקדש. ולכן אין בעיה לדבר לפני.

את הט"ז ניתן לתרץ עפ"י הקדמת הנצי"ב להגדתו: הנצי"ב טוען כי "**הכנת הסדר שהנהיגו חז"ל**" - לעשות דוגמא כמו שהיו נוהגים בא"י בזמן אכילת הפסח" כלומר, בליל הסדר אנחנו מדגישים את החוסר במציאות של הלילה הזה - בית המקדש וקרבת פסח. וכל מה שאנחנו עושים בלילה הזה הוא ניסיון להתחקות אחר מה שהיה פעם כדי להזכיר את הרעיון הזה. הנצי"ב מקשר רעיון זה גם לנט"י לדבר שטיבולו במשקה ולבישת קיטל.

לפי זה, ניתן לומר שעפ"י הט"ז - מצוות אכילת המרור גם היא חלק מהעניין שבילילה הזה והוא לעשות "זכר למקדש". ולכן, אמירת "זכר למקדש כהלל" אינה קוטעת את היחידה מהמצה ועד הכורך משום שכל מהות הכריכה היא לעשות "זכר למקדש" והאמירה

היא חלק אינטגרלי מהאכילה ובלעדיה הכריכה פספסה את מהותה.

הרב יגאל רוזן מבחין בין שני סוגי מעשים שהם "זכר למקדש":

מצווה שהייתה חלה בזמן המקדש. ולאחר שחרב, התקינו חכמים שמצווה תמשיך לחול כמו שהיתה במקדש (לדוגמא: נטילת לולב כל שבעה).

מצווה שעיקרה לא לעשות משהו שהיה במקדש, אלא כלי להזכיר את מציאות המקדש. וכן בכורך, אין המטרה לקיים "על מצות ומרורים יאכלהו" כפי שהיה בזמן הבית, אלא להזכיר את סדר הפסח שהיה נוהג בזמן המקדש.

יש לציין, שעוד מצווה שאנחנו מכירים מהסוג השני היא ספירת העומר. אם נשים לב, נוכל להבחין בכך שמה שמייחד דווקא שתי מצוות אלו הוא שמציינים בהם שהם "זכר למקדש". לפי ההבחנה של הרב רוזן, אפשר להבין למה אמירה זו מופיעה רק בשתי מצוות אלו. בסוג הראשון, המעשה הוא בדיוק כמו שהיה במקדש ולכן עיקרו הוא לא לעשות "זכר ל..." אלא פשוט להמשיך מסורת קיימת. ואילו סוג השני, לא תוכן המעשה הוא העיקר אלא עצם עשיית מצווה שהיא זכר למקדש ולכן צריך לציין זאת במפורש, אחרת זהו סתם מעשה בלי מטרה מיוחדת.

מצוות מבטלות זו את זו || משה פאלק והראל גלצר

כשמקיימים שתי מצוות באותה דרגת חיוב, כלומר - שתיהן מצוות מדאורייתא או ששתיהן מצוות מדרבנן, יש מחלוקת בין הלל לחכמים האם המצוות יבטלו אחת את השנייה או לא. חכמים סוברים שמצוות מבטלות זו את זו ולכן אי אפשר לחייב לכרוך, כי אז המצה שהיא דאורייתא מתבטלת ע"י המרור שהוא גם דאורייתא (בזמן שבית המקדש קיים). לעומתם הלל

סובר שמצוות לא מבטלות זו את זו, ולכן **צריך** לכרוך מצה ומרור ביחד, והם לא מבטלים את החוזק (יש אומרים את הטעם) אחד של השני.

כאשר הגמרא רוצה לברר מיהו התנא הסובר שמצוות דאורייתא הנעשות ביחד לא מבטלות זו את זו, היא עונה, שהלל הוא התנא. שבתקופתו מרור היה דאורייתא והוא כך את המרור עם המצה ביחד (ששניהם דאורייתא), ומכך שהוא אכל אותם ביחד ללא חשש שאחד מהם יבטל את השני, לומדים שהלל סובר שמצוות דאורייתא לא מבטלות זו את זו.

ברצוננו לומר שאמירה זו של הגמרא לא מחייבת שהלל סובר שמצוות מבטלות זו את זו. נסביר: מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלהו" אפשר לסבור שהלל טוען שזה אותה מצווה! כריכת המרור במצה היא מצווה אחת ולכן לא ניתן ללמוד מכאן שהלל סובר שמצוות לא מבטלות זו את זו.

ואם כן יש לשאול: למה הגמרא מיד מבינה שמדובר בשתי מצוות שונות, והיא לא מדברת על אפשרות שיש לנו מצווה אחת והיא מצוות כורך, **שצריך** לאכול מצה ומרור **ביחד** ורק ככה יוצאים ידי חובה אלא רק שזה שתי מצוות נפרדות? הר"ן (ר"ן על הרי"ף מסכת פסחים כה, א ד"ה 'ומרור דרבנן') עונה:

"דכתיב על מצות ומרורים יאכלהו דמשמע בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא אבל מצה אהדרה קרא דכתיב בערב תאכלו מצות ואתי מרור דרבנן ומבטל לה למצה דאורייתא דבעינן טעמא דמצה לחודה".

הוא מסביר שכנראה שהגמרא הבינה שחיוב המצה בערב נלמד מפסוק אחר, שהוא "בערב תאכלו מצות" חיוב זה הוא בפני עצמו וקיים גם בזמן שאין קרבן פסח. אבל הפסוק "על מצות ומרורים יאכלהו" בא ללמדנו את חיוב המרור, ואת דרך אכילת

שלחן עורר

קודם שמתחילים בסעודה, נוהגים לאכול ביצה במי מלח. אוכלים ושותים כברכת ה' אשר נתן. ויזהר שלא ימלא כרסו יותר מדי, כדי שיאכל אחר-כך כזית

אותנו לאכול אותם ביחד ולכן הן לא מבטלות!?

התוס' (פסחים קטו, א ד"ה 'אלא אמר רב אשי') עונה, שלדברי חבריו של הלל הסוברים שבדרך כלל מצוות מבטלות זו את זו, הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" בא ללמד שבלייל הסדר דווקא מותר לכוון ואז אנו עולים מכך שאסור לכוון מצוות זו בזו לכל שמותר בלייל הסדר. מכך שאם הלל אומר שהפסוק בא לחייב כריכה של מצה ומרור אפשר להסיק שבדרך כלל התורה לא מחייבת, אלא רק מאפשרת לקיים מצוות ברכות זו בזו.

אולי ניתן להציע הסבר אחר לתוספות, והוא שהגמרא מבינה מהלל שמכך שהוא סובר שיש לכוון את שני המצוות, מצה ומרור מהפסוק. פסוק זה משמש אותו ללמוד את עניין כריכת מצוות ביחד לא רק לעניין פסח אלא גם לכל הדברים שבתורה (בניין אב) ומכאן למד הלל שמצוות לא מבטלות זו את זו.

המצה (שאותה כבר למדנו מהפסוק הקודם) שהיא בכריכה עם המרור על הפסח. מכאן גם ניתן להבין את ההבדל בין חיוב המצה היום שהוא דאורייתא, כיוון שהוא נלמד מהפסוק "בערב תאכלו מצות" שאינו תלוי על האם בית המקדש קיים שלא צריך לאוכלו עם קרבן פסח. אבל מרור הנלמד מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", כיוון שאין את האוכל שהפסוק התכוון בכך שאמר "יאכלוהו" (קורבן הפסח) אין את החיוב לאוכלו מהתורה, והוא הופך לדרבנן בלבד. לאחר שהוכחנו שמצה ומרור הם מצוות נפרדות, לפי פירוש הר"ן שאמר שלומדים מצה ומרור משני פסוקים שונים, ויש להם דין שונה מתי שאין בית המקדש קיים, אפשר להבין איך לומדים מהלל שמצוות דאורייתא לא מבטלות זו את זו. אך עכשיו עולה שאלה אחרת, למה לא לומר שיש "גזירת הכתוב" שהוא לכוון את מצה (שהיא מצווה אחת) ואת המרור (שהיא מצווה שניה) ביחד מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו". כלומר, למה אי אפשר לומר שהלל באמת סובר שמצוות כן מבטלות זו את זו, אלא שבמקרה שלנו התורה מצווה

שולחן עורד || הרב צביקי נוימן

דין "שני תבשילין"

במשנה מופיע שמביאים לשולחן יחד עם המצה החזרת והחרוסת גם "שני תבשילין".
 "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אף על פי שאין חרוסת מצוה (פסחים י, ד)"

מדיוק בדברי המשנה ניתן לראות שבניגוד לחרוסת, שני התבשילין הם מצוה, ואכן כך כותב המאירי במפורש: "בזמן הזה מצוה להביא שני תבשילין". נשאלת השאלה, מה טעם דין זה? מדוע יש צורך להביא שני תבשילין בליל הסדר?

כשאנו בוחנים את המושג "שני תבשילין" במקומות אחרים, אנו רואים שדין זה קיים במספר הלכות: הלכות עירוב תבשילין, סעודה מפסקת בערב תשעה באב, ובדיני משלוח מנות בפורים. בכל המקומות הללו "שני התבשילין" הם ביטוי לסעודה רצינית וגדולה, או כלשונו של הרא"ש במסכת תענית "בריבוי תבשילין יש כבוד ותענוג". כלומר, הצורך להביא לסעודת ליל הסדר שני תבשילין מלמד על ארוחה רצינית המתקיימת באותו ערב. בנוסף לסיפור יציאת מצרים וסדר ההגדה הנאמרים לאורך הערב, יש כאן גם חגיגות ושמחה שבאה לידי ביטוי בסעודה יותר גדולה מסעודה רגילה ופשוטה. שני התבשילין המובאים אל השולחן הופכים את הסעודה ואת ערב הפסח לערב חגיגי הנחגג גם בעזרת האוכל המיוחד.

בתלמוד הבבלי (פסחים קיד, א) יש ארבע דעות של אמוראים מהם שני התבשילין המופיעים במשנה:

"מאי שני תבשילין?"

אמר רב הונא: סילקא וארזא...

חזקיה אמר: אפילו דג וביצה שעליו.

רב יוסף אמר: צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.

רבינא אמר: אפילו גרמא ובישולא."

מגמ' זו אנו רואים שהאמוראים חולקים ביניהם מהו האוכל המינימלי שאותו ניתן להגדיר כ"שני תבשילין" לעניין ליל הסדר. על פניו נראה שהם דנים בשאלה איזה אוכל ייחשב חגיגי ומכבד, כאשר רב הונא מדבר ממש על שני תבשילין (זולים יחסית) וחזקיה ורבינא דנים במצבים בהם יש שאלה האם המאכל נחשב תבשיל אחד או שניים. בכל אופן ניתן לומר שעל פי אמוראים אלו שני התבשילין הם ה"מנה המרכזית" של הסעודה, ויש לראות מה נחשבת מנה מספיק מכובדת וראויה כדי שתהיה מוגשת בארוחה החגיגית של ליל הסדר. גם רב יוסף מציין שארוחה זו צריכה להיות רצינית ואף קובע שצריכים להיות שני מיני בשר, אלא שהוא מוסיף טעם בדבריו לדין זה וקובע שדין שני התבשילין הוא כנגד קרבן הפסח וקרבן החגיגה.

שני קרבנות אלו היו קרבים בבית המקדש בערב הפסח והיוו את לב הסעודה של ליל הסדר. קרבן הפסח כמובן הוא מצווה מרכזית ביום זה זכר לפסח שהיה במצרים, ואחת ההלכות הנהוגות בו הוא שהוא צריך להיאכל "על השובע". ומכיוון שכך, נהגו לאכול את קרבן החגיגה לפניו ורק לאחר ששבצו ממנו היו עוברים לאכול את הפסח. בתלמוד הירושלמי אנו מוצאים שדין "שני תבשילין" הוא ממש מקביל לאכילת הקרבנות:

"ובגבולין צריכין שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה": (ירושלמי, פסחים פרק י)

נראה מהירושלמי שדין שני התבשילין היה נוהג כבר בזמן הבית. מי שלא הגיע מסיבה כלשהי להקרבת קרבן הפסח בבית המקדש

ראוי לעשות ומ"מ נהגו העם בזרוע וביצה ואף במדרש באים עליהם מצד הלשון ר"ל ביעא ודורעא כלומר בעא רחמנא ופרוקינן בדרעא מרממא... וכן נהגו לצלות הפסח על הגחלים מפני שהפסח לא היתה צלייתו אלא בשפוד של רמון שאם בשל מתכת חם מקצתו חם כלו ואנן צלי אש בעינן... וכשאירע ערב פסח בשבת אין נוהגין בביצה שהרי חגיגה אינה דוחה שבת.

אנו רואים שבעקבות הטעם המופיע בדברי רב יוסף ישנן הלכות הנגזרות מכך, ובנוסף לכך נוספו רעיונות רוחניים הקשורים לסיפור יציאת מצרים שהשפיעו על זהותם של תבשילים אלו. הזרוע והביצה מהווים סמלים לאירוע של יציאת מצרים המצוין בערב זה (ברוקח מופיע ששני התבשילין הן כנגד משה ואהרן) ועל כן נהגו העם לאכול דווקא אותם בתור שני התבשילין המובאים בסעודת החג.

ניתן אם כן לומר שיש כאן שינוי מסוים בדיון שני התבשילין. בתחילה הדגש של שני התבשילין היה בחגיגות של הערב, בהבאת מנה עיקרית של אוכל משובח ומכובד לכבוד ליל החג המבטא שמחה ועונג, ואילו לאחר מכן נתפסו שני התבשילין כ"זכר" לקרבנות שהוקרבו במקדש ואפילו נקשרו כ"זכר" לסיפור יציאת מצרים. המעבר ממחלוקת הדנה בשאלה מהו אוכל מכובד וחגיגי, לדיון בשאלה איך האוכל יכול להזכיר באופן נכון יותר את קרבן הפסח ויציאת מצרים – הוא שינוי שניתן למצוא אותו לאורך כל ליל הסדר, אך כאן הוא מקבל ביטוי מובהק.

ליל הסדר הוא ערב מלא ב"סמלים". הגמרא נחלקת מה מסמלת החרוסת, רבן גמליאל דן מה מסמלים המצה והמרור, הגמרא דנה איך המצה מסמלת "לחם עוני" ומה המשמעות של ביטוי זה, ומה מסמלים ארבעת הכוסות. המעבר מהקרבנות הפסח במקדש לליל הסדר המשפחתי בו ההגדה והסיפור הפכו להיות

היה אוכל שני תבשילין זכר לקרבנות המוקרבים באותה שעה בבית המקדש. שני התבשילין נאכלים כמנה המרכזית בליל הסדר במקום האכילה המרכזית של הקרבנות. האכילה המרובה והחגיגית של הקרבנות בבית המקדש מקבלת תחליף בדיון שני התבשילין כפי שאנו מוצאים בתלמוד הירושלמי ובדברי רב יוסף. יוצא אם כן שגם אם נאמר ששני התבשילין הם זכר לקרבן הפסח והחגיגה, הכוונה היא שהם זכר לארוחה החגיגית שבה היו אוכלים את הקרבנות והדיון בגמרא הוא סביב הכמות והאיכות של האוכל הנדרשים כדי לזכור ולהנכיח את הסעודה החגיגית של ערב זה.

זכר ל...

הר"ן (פסחים כד, א) על הסוגיה מסביר שהאמוראים לא נחלקו בטעם דין זה אלא רק בסוגי האוכל:

"רב יוסף אמר שני מיני בשר א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה. כולו אמוראי מודו דטעמא דשני תבשילין משום הכי הוא ורב יוסף מה טעם קאמר כלומר כיון דשני תבשילין זכר לשני קרבנות הן באין בעינן שני מיני בשר:"

כלומר, על פי הר"ן כל האמוראים מסכימים שטעם דין שני תבשילין הוא משום "זכר לפסח וזכר לחגיגה", והראשונים אכן דנו מבחינה הלכתית בטעם זה. דיון אחד נסב סביב השאלה האם צריך להביא שני תבשילין גם בערב פסח שחל להיות בשבת, שהרי בזמן הבית לא הקריבו קרבן חגיגה בשבת. שאלה נוספת עליה נחלקו הראשונים היא האם שני התבשילין צריכים להיות עשויים צלי או מבושל במקביל לקרבנות אלו. בחלק מן הראשונים וספרי המנהגים נכתבו רעיונות נוספים סביב שני התבשילין והלכות הנגזרות ממנו וניתן לראות דוגמא לכך בדברי המאירי על הסוגיה בפסחים קיד, א:

"...ויש מהם שהצריכו לשני מיני בשר אחד זכר לפסח והוא צלי ואחד זכר לחגיגה והוא מבושל ולשון זה פסקו גדולי המחברים וכן

ויאכלם ויזהר שלא יהיה שום אחד צלוי דהא אפילו ביצה אסור לאכול באותו לילה אם היא צלוייה כדאיתא במרדכי (פ"ד סי' תרח) ומנהג אשכנז שצולין הזרוע והביצה היינו לפי שאין אוכלין אותן ומשמרין אותן לליל שני ומנהג זה זר הוא בעינינו והוא נגד מנהג התלמוד עיין בערבי פסחים (קיד: עי' תוד"ה שני) ולפי דעתי נתפשט המנהג לפי שסוברים שצריך דוקא זרוע וזולתו מעכב ומשום הכי שומרים הזרוע לליל שני ואינן אוכלין אותו ומשום הכי צולין אותו כדי שלא יאכלוהו וליתא כדאיתא בפרק ערבי פסחים (שם) דאפילו בסילקי (וורדו) [וארוזא] נפקי שני תבשילין. וראוי לחלק השני תבשילין לכל הסמוכין וק"ל:

המהרש"ל אם כן כותב על המנהג לא לאכול את הזרוע שהוא "מנהג זר" מכיוון שהוא סותר את רעיון סוגיית שני תבשילין (בדף קיד, ב), ועל כן פוסק שיש לחלק לכולם לאכול משני תבשילין אלו כדי שאכן יוסיפו לאכילה בלילה זה.

אוכל או סמל

כפי שראינו דין שני תבשילין היה בתחילה קשור לכמות ואיכות של האוכל הנאכל בסעודת החג, בין אם זה כתחליף לאכילת הקרבנות שהייתה במקדש ובין אם זה כחגיגות של סעודת ליל הסדר. בעקבות ההטענה של המאכלים בסמלים של יציאת מצרים וההקשר של קרבנות הפסח והחגיגה נפסקו הלכות שונות בעניין התבשילין, זמני אכילתם ואופן בישולם ואף נוצר מצב שבו חלק מפוסקי אשכנז פסקו שאין לאכול את התבשיל (זרוע) המובא כזכר לקרבן הפסח. אם כנים דברינו, ניתן לראות איך הפיכת משהו ל"סמל" יכולה לעשות תהליך הפוך מהכוונה המקורית. במקום שהסמל יטעין משמעות לדין ויבטא באופן עמוק את הרעיון של שני התבשילין הבאים להעצים את סעודת ליל הסדר, ה"סמל" רוקן ממשמעות

מוקד ההתרחשות חייבו את חז"ל והראשונים להטעין את הערב במשמעויות וסמלים. הסמלים עוזרים להעביר ולהמחיש את סיפור יציאת מצרים באופן חווייתי ומשמעוטי כפי שאנו מצווים ורוצים ליצור בליל הסדר. תפקידו של ה"סמל" הוא להטעין במשמעות את הדבר שנעשה, ובעקבות כך להזכיר ולהיזכר במאורע שלשמו נתכנסנו. אינה דומה טבילה סתמית של חסה ברסק תמרים ותפוחים המבטל את החריפות, לטבילה של מרור המסמל שיעבוד בתוך תערובת המזכירה את הטיט, או בתוך תפוחים המזכירים את הגאולה. אוכלים או לא?

אם נחזור לסוגיית "שני תבשילין" נראה שהמעבר מ"מנה עיקרית מורחבת" ל"סמל של יציאת מצרים או קרבן פסח" שינה באופן מהותי את מקור הדין. האחרונים דנו בשאלה איך להכין את הזרוע שהיא גם סמל לקרבן הפסח, כאשר מצד אחד קרבן הפסח נעשה צלי אלא שכיום נוהגים לא לאכול צלי בליל הסדר כדי שלא ייראה כאוכל קדשים. המשנה ברורה בעקבות חלק מן האחרונים פסק שאכן יכינו את הזרוע צלי כדי שיסמל את קרבן הפסח והוא אכן לא יאכל בליל הסדר.

כך פסק השולחן ערוך (אורח חיים תעג, ד): *"ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים והביצה תהיה מבושלת. (והוא הדין צלוייה, וכן נוהגין בעירנו)."*

ועליו כתב המשנה ברורה: *"...ואסור לאכול הזרוע בלילה דאין אוכלין צלי בלילה..."*

בעקבות מה שראינו לעיל יש כאן שינוי דרמטי של דין "שני תבשילין". ממצב שבו הדין בא להורות על אכילה חגיגית ומשמעותית נוצר מצב בו כלל לא אוכלים את המנות האלו המובאות לשולחן זכר לקרבן הפסח ולסיפור יציאת מצרים. כנגד זה יוצא המהרש"ל (מובא בדרישה תעג):

"מהרש"ל בסדר פסח שלו (שו"ת סי' פח) יקח שני תבשילין דהיינו הזרוע והביצה

האמוראים מסכימים לדברים אלו, ששני התבשילין באים כזכר לפסח ולחגיגה, אלא שלפי רב יוסף יש צורך בהבאת שני מיני בשר דווקא, משום שרק בכך ניכרת פעולת ה"זכר" לפסח ולחגיגה, מה שאין כן לפי שאר האמוראים, שאין כל כך היכר בתבשילין הנזכרים על ידם, שהם באים כזכר לפסח ולחגיגה.

מה המסקנה ההלכתית בעניין שני תבשילין? הרמב"ם (חמץ ומצה ח) כתב: *"ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה"*. אבל אנו שומעים מנהגים אחרים. נהגו כל ישראל לצלות הזרוע זכר לזרוע הנטויה... ושמעתי כי מפני כך צולין ביצה שתרגום של ביצה היא ביעא והטעם בעא קודשא בריך הוא למפרק יתנא בזרעא מרמא ועבד. (מביאים שני מיני בשר זכר לקורבנות, ונהגו לעשות זרוע - זכר לזרוע הנטויה, וביצה - נשמע כמו ביעא (בא) שהקב"ה בא וגאל אותנו.

זרוע וביצה

רבנו מנוח על הרמב"ם (חמץ ומצה

ח) כתב: *"ומנהג להביא זרוע של שה או גדי... ונהגו בזרוע על שם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה... ונהגו בביצה מפני שהיא קלה לבשל ומצויה לכל"*.

בעל הרוקח כותב שלוקחים שני תבשילין זכר למשה ואהרן שהוציאו (בהוראת הקב"ה כמובן) את ישראל ממצרים. ושיש שמים שלושה תבשילין, כלומר: עוד תבשיל זכר למרים.

לדעה שנהגו לאכול שני תבשילין אוכלים דג וביצה, ביצה משום זיז, דג משום לויתן. ולדעה שאוכלים שלושה תבשילין הם דג בשר וביצה כנגד מיני מאכל שעתידין ישראל לאכול לעתיד לבא.

האר"י מביא שלכל דבר בקערת הסדר יש סיבה: זרוע כנגד ספירת חסד, ביצה כנגד

הדין המקורי ויצר מצב שבו בגלל שהאוכל הוא כבר רק סמל אז דווקא לא יהיה כלל ניתן לאכול ממנו וזה בדיוק הפוך מהדין המקורי. כשאנו בוחרים סמלים שיבטאו באופן טוב ערכים ומשמעויות שאנו רוצים שיהיו חלק מההתרחשות אנו צריכים לראות שאנו לא עוקרים את לב הכוונה המקורית ופוגעים בהתרחשות עצמה. שני התבשילין בליל הסדר באים להפוך את הלילה לחגיגי, חי ושמח. ואולי זו דווקא המתכונת הבריאה והנכונה להעביר את סיפור יציאת מצרים מדור לדור, לא רק דרך סמלים אלא בעונג ושמחה של חג.

זרוע וביצה - שני תבשילין ||

שילה ביאלה

במשנה (פסחים קיד, א) מובאת מצוה להביא לפני עורך הסדר חזרת וחרוסת ושני תבשילין. דבר ראשון נבין למה דווקא שני תבשילין.

שני תבשילין הם סעודה בתקופת הגמרא, רואים זאת גם בעירוב, שבית שמאי אומרים שצריך שני תבשילין, וגם בערב תשעה באב אסור לאכול שני תבשילין.

(החתם סופר, המאירי והתוספות מעירים שיום י"ד שחל בשבת אוכלים רק תבשיל אחד כדי שאנשים לא יטעו וכשיבנה בית המקדש יעשו קורבן חגיגה בשבת).

בגמרא (קיד, ב) ישנו דיון מה המינימום שנחשב שני התבשילין:

"מאי שני תבשילין, אמר רב הונא סילקא וארוזא (סלק ואורז)... חזקיה אמר אפילו דג וביצה שעליו (דג ורוטב הביצה שעליו). רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא (עצם ורוטב עליה)".

בית הבחירה למאירי על אתר טוען כי רק רב יוסף שמחייב הבאת שני מיני בשר, סובר שהתבשילין הללו הם זכר לפסח ולחגיגה; אולם הר"ן על אתר כותב, כי גם שאר

ספירת גבורה.

המשנה ברורה מביא שאם רצה להביא שני סוגי בשר זה עדיף אלא שיוצא ידי חובה אפילו בביצה. והטעם שדווקא ביצה ולא בשר, לכולם הוא משום שהיא זולה יותר. עוד אפשרות היא שזה רמז לבקשת גאולה או לחורבן.

הרב חיים דרוקמן מביא עוד שני טעמים: א. כנגד בני ישראל, שבדומה לביצה שבכל שמבשלים אותה מתחזקת, כך בני ישראל מתחזקים אף על פי שמענים אותם הגויים. ב. הגאולה היא כמו ביצה, שבתחילה היא דומה ואחר כך בוקע אפרוח, כך תחילת הגאולה פיזית גשמית ואחר כך מתווסף הצד הרוחני.

עוד סיבה לאכילת ביצה היא שזה מסמל מעגליות והתחדשות.

מה יעשו צמחוניים וטבעונים?

נכנסתי לאתר לטבעונים וראיתי:

"במקום 'זרוע' מן החי כסמל לקורבן פסח אשר הוקרב בבית המקדש, תוכלו להשתמש במאכל אשר ישמש כסמל ליד החזקה והזרוע הנטויה, והאותות והמופתים שבהם שוחררנו מעבדות לחירות.

למטרה זו תוכלו להשתמש בכל מאכל אשר מזכיר לכם ולבני משפחתכם חופש וחירות (כגון פרי ארץ מתוק כתמר כסמל למתיקות החופש), או מאכל אשר מזכיר לכם חוזק (כגון ירק קשה כגזר, אשר יסמל את היד החזקה בה שוחררנו ממצרים).

במקום ביצת תרנגולת כסמל לקורבן אשר הקריבו בשלושת הרגלים, וחגיגה של

מעגליות והתחדשות, תוכלו להשתמש במאכל אשר מסמל לכם ולבני משפחתכם מעגליות והתחדשות.

מאכל זה יכול להיות כל דבר החל מירק או פרי מעוגל (עגבניות שרי, קישוא מעוגל, ענבים, צימוקים) כסמל למעגליות, ועד זרעים וגרעינים כסמל להתחדשות (גרעיני דלעת או חמנייה קלופים, זרעי שומשום, זרעי פשתן).

באתר כיפה ראיתי:

"איני מוצא דרך להכתיב מה עולה על המזבח לרצון ד'.

כיוון שהזרוע היא זכר לקרבן זה - לא ניתן להמירה בדבר מה אחר."

הרב שם טוב גאגין אומר שהלכה למעשה, מותר לחזור למנהג המקורי ולשים כל שני תבשילין על הקערה ולאכול אותם. צמחוני יכול להשתמש בסלק ואורז כדברי רב הונא בתלמוד, או בירקות מבושלים אחרים; בעוד שאחרים יכולים להשתמש בבשר, דגים, ביצים או תבשילין אחרים.

כמו כן, מותר לשים כל שני תבשילין על הקערה, ולראות אותם כסמלים שאין לאכלם.

אין שמחה אלא בבשר ויין- האמנם? || חגי ברלין ושילה שוהם

הגמרא במסכת פסחים (קט, א) אומרת: *"חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר: ושמחת בחגך. במה משמחם? ביינ. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן."* לכאורה הבריייתא מאוד פשוטה, התורה מצווה אותנו לשמוח ברגל, תנא קמא סובר ששמחה היא דווקא ביינ, ורבי יהודה אומר שכל אחד שמח במה שמשמח אותו. אלא שאז ממשיכה הגמרא: *"אנשים בראוי להם- ביינ, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל בגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין"*. הגמרא מבארת את דברי רבי יהודה, באופן קצת שונה מההוה אמינא. אמנם כל אחד בראוי לו, אבל היא גם מגדירה לכל אחד מה ראוי לו, לגברים- יין, כמו דעת תנא קמא בבריייתא, ולנשים- בגדים, ורב יוסף עושה חילוק בין בבל וארץ ישראל. אלא שאז ממשיכה הגמרא: *"תנא, רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שביית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר. שנאמר: וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלוֹקֶיךָ. ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביינ. שנאמר: ויין ישמח לבב אנוש"* רבי יהודה בן בתירא, מתייחס לא רק ליין, אלא גם לבשר, ואומר שפעם, בזמן שביית המקדש היה קיים, היו שמחים בבשר. אבל עכשיו, שאין בית מקדש, שמחים רק ביינ.

התוספות מסביר, שבעצם גם חכמים מסכימים עם רבי יהודה בן בתירא, ואומרים שבזמן שביית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, ובזמן שאינו קיים אין שמחה אלא ביינ. וזה מראה ששמחה בבשר היא לא דעת יחיד.

באופן די ברור, אפשר לראות שהמכנה המשותף בפסקה הזאת, הוא הבשר והיין. אבל מה מצאו הגמרא והתורה עניין דווקא בהם? למה אי אפשר לשמוח כל אחד איך שהוא רוצה? אם אני שמח בזה שאני הולך ללונה פארק, למה אני חייב לשמוח דווקא ביינ ובשר?

על השאלה הזאת עונה הבן איש חי בספרו *"בניהו בן יהוידע"*. הוא כותב:

שם עכשיו שאין בית מקדש קיים, אין שמחה אלא ביינ... ונראה לי בס"ד שהשמחה צריך שתהיה שלימה לנפש ולגוף, דהיינו שהגוף נהנה מאכילת הבשר, והנפש נהנית מן בירור ניצוצות קדושה, הנעשה באכילת הבשר. ולכן באכילת השלמים היתה שמחה שלימה... אמנם שאין בית מקדש קיים צריך גבר בגוברין לברר ניצוצות קדושה מאכילת הבשר... ולכן אין שמחה שלימה לנפש מאכילת הבשר.

הבן איש חי אומר רעיון יפה: אנו שואפים לשמחה שלימה, שגם הנפש וגם הגוף נהנים בה. הדבר המיוחד באכילת בשר הקרבנות, הוא שגם הגוף נהנה מאכילת הבשר, וגם הנפש נהנית ממנו, ולכן יש שמחה בבשר. אבל היום שאין קרבנות, אין קדושה בבשר ולכן אין הנאה לנפש וממילא אין שמחה שלימה, גם לגוף וגם לנפש.

ממשיך הבן איש חי:

אך היין ברור שלו הוא יותר נקל מן הבשר, לכן יש בו שמחה גם לנפש... או יובן בס"ד שבזמן שביית מקדש קיים אין דאגות בלב, לכך השמחה בבשר לבדו, ואין צריכין ביינ להסיר דאגות שבלב. אך בזמן שאין הוא קיים שדאגות מצויים הרבה אצל כל אדם, אין שמחה בבשר, מאחר כי האורב היא הדאגה בחדר של הלב. לכך אין שמחה אלא ביינ טבעו להעביר הדאגות, וממילא תתעורר השמחה...

בעצם יש לנו שני תירוצים:

א. היין יש בו שמחה גם לנפש (שכרות וכדומה)

ב. בגלל שאין בית מקדש יש יותר דאגות לאדם, ולכן הוא צריך משהו שישכיח ממנו את הדאגות, ומכיוון שבשר לא עושה את זה ויין כן עושה את זה השמחה היא דווקא ביין. לסיכום: בזמן שבית מקדש היה קיים היה אפשר לשמוח שמחה שלימה גם בבשר כי הוא היה קדוש. היום השמחה רק ביין כי היין עצמו משמח באמת וכי יש דאגות שצריך להשכיח.

הרמב"ם אומר דבר מוזר: *"כיצד (שמחים ברגל)? ... והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין"* הרי ראינו שאין שמחה היום בבשר (מדברי רבי יהודה בן בתירא וחכמים) אז למה הרמב"ם פוסק שכן? מאיפה הוא מביא שאוכלים בשר בימינו? על זה עונה ה"כף החיים", תשובה מהגמרא בחולין, שגם אחרי החורבן, אנשים היו מוכרים בהמות בירושלים, לאו דווקא בשביל הקרבן אלא בשביל הסעודה.

אפשר גם להבין מדברי ה'בניהו בן יהודע' עוד טעם אחרון, שלבשר הקודש של הקרבן יש יכולת להרים את האדם לשמחה שלימה, אבל אחרי שחרב המקדש, שמחים ביין שגם בלי קדושתו הוא מעלה את האדם לחצי שמחה. ולכן אוכלים גם בשר, שבכל מקרה גם אם הוא לא קדוש, יש לו ענין של *"אין שמחה אלא בבשר"* שהרי אם היה ליין יכולת להעלות את האדם לשמחה שלימה היו אומרים לך לשמוח בו או בבשר בלבד, ולכן אפשר להגיד שבימינו הבשר והיין משלימים זה את זה.

שמחה ביום טוב || נטע סמט

ואיתן סטולוביץ'

כאשר כל חג מגיע, זה מובן מאליו וטבעי שבבילנו שאנחנו צריכים לשמוח בו.

מה בחג משמח אותנו? מה גורם לאותה שמחה? בשר או יין? במה עיקר השמחה? הצגת הדעות בגמרא:

הגמרא בדף קט. עוסקת בשאלה מהי השמחה האידאלית ברגל. עניין השמחה נלמד מהפסוק *"ושמחת בחגך"*. בנוגע לשאלה במה בדיוק השמחה, ישנן כמה דעות:

הדעה הראשונה, דעת תנא קמא, סוברת שעניין השמחה ברגל הוא ביין.

הדעה השנייה, דעת ר' יהודה, סוברת שיש הבדל לעניין השמחה בין גברים לנשים. גברים - שמחים ביין, ונשים - שמחות בבגדים יפים, כל אחת לפי הבגדים היפים במקומה.

הדעה השלישית, דעת ר' יהודה בן בתירא, סוברת שיש הבדל בשמחה בין הזמן שביהמ"ק היה קיים, לבין זמננו, שבו לצערנו המקדש חרב. בזמן שבית המקדש היה קיים, השמחה הייתה בבשר קרבן *"שלמי השמחה"*, והיום השמחה התחלפה ליין.

לפי הסבר התוספות, גם תנא קמא וגם ר' יהודה מסכימים עם דעת ר' יהודה בן בתירא שהשמחה ביין היא רק כאשר אין מקדש ואי אפשר לשמוח משלמי השמחה.

לסיכום השיטות, תנא קמא - רק יין, ר' יהודה - כל אחד בראוי לו, ור' יהודה בן בתירא - בזמן ביהמ"ק - בשר, היום - יין.

הצגת שיטת הרמב"ם:

הרמב"ם (הלכות יו"ט פרק ו'), מסביר שהשמחה העיקרית היא קרבן שלמים, ויש בכלל אותה שמחה גם את שאר ענייני השמחה שהופיעו בגמרא - בגדים ותכשיטים לנשים, קליות ואגוזים לקטנים, ובשר (שהוא לא קרבן) ויין לגברים.

בנוסף, בהתאם לשיטתו בעניין השמחה שמופיעה בהלכות יו"ט, הרמב"ם כותב בספר הקורבנות, הלכות חגיגה פרק א',

שהרי אין עניין באכילת הרבה בשר כפי שהיה בבית המקדש.

נשאלת השאלה, מדוע ה"שולחן ערוך" לא הזכיר את שמחת הגברים ביין שנפסקה להלכה בימינו לפי כל השיטות בגמרא.

בעל ה"ביאור הלכה" מסביר שמכיוון שהשולחן ערוך פסק בסעיף א' שצריך לקבוע סעודת יו"ט על היין, הוא לא נצרך להזכיר כלל את היין בסעיף זה.

הבאת התשובות של ה"בית חדש" על קושיות ה"בית יוסף":

פירוש ה"בית חדש" על הטור, מתרץ את שתי קושיות הבית יוסף ומסביר את שיטת הרמב"ם

תשובתו לקושיה הראשונה היא שהיה נראה לרמב"ם שגם בימינו, כאשר המקדש חרב והקורבנות בטלו, עדיין יש שמחה בבשר, גם אם הוא לא מגיע בתור קרבן. הרמב"ם לומד שיש שמחה בבשר גם ללא קרבן מהסוגיה במסכת חולין דף פג עמוד א, שעוסקת בחובה להודיע לאדם שקונה ממך בהמה לקראת פסח אם מכרת באותו זמן גם את אמה או בתה של אותה בהמה. מכאן נלמד שישראל חגגו בבשר ברגל גם ללא הקורבנות וביהמ"ק.

תשובתו לקושיה השנייה היא שהרמב"ם למד את עניין השמחה בקטנים מהסוגיה הקודמת, ומהתוספתא בפסחים שבהן מופיעה דעת ר' יהודה שאומר שבמקום יין מחלקים לקטנים קליות ואגוזים. מכאן נלמד שיש שמחה לקטנים בקליות ואגוזים.

סיכום מחלוקת הב"י והרמב"ם והמחלוקת

המחשבתית ביניהם בעניין השמחה בבשר: לסיכום המחלוקת, דעת הרמב"ם היא שגם לאחר החורבן עדיין נותרה השמחה בבשר. לא מטעם הקרבן, אלא מטעם השמחה הפשוטה שיש בחגיגה עם בשר. לדעת הב"י עקב חורבן בית המקדש וביטול הקורבנות, התבטל הטעם של השמחה בבשר. לשיטתו,

שעניין השמחה ברגל, הוא הקרבת קרבן השלמים בבית המקדש. לכאורה, יש איזו שהיא סתירה בין פסיקת הרמב"ם בשני המקומות – בהלכות יום טוב הרמבם כולל בשמחה גם את הראוי לכול אדם ובהלכות חגיגה הוא מדבר רק על הקרבן. ניתן לתרץ שבספר הקורבנות הרמב"ם מתייחס רק לשמחה הקשורה לקורבנות השלמים והחגיגה, ואילו בהלכות יו"ט הוא מתייחס באופן כללי לשמחה ביו"ט.

קושיות הבית יוסף על הרמב"ם:

במהלך לימודנו, העלנו שתי קושיות על שיטת הרמב"ם בסוגיה, ולשמחתנו, מרן "הבית יוסף" הקשה אותן הרבה לפנינו. שתי הקושיות שהבית יוסף מעלה מראות לכאורה על סתירה בין שיטת הרמב"ם לדעת ר' יהודה בן בתירא.

הקושיה הראשונה היא מדוע הרמב"ם מצריך לאכול בשר מטעמי השמחה ביו"ט, שהרי פסקנו בסוגיית הגמרא, שמאז שחרב המקדש ובטלו הקורבנות, בטלה גם השמחה בבשר ביו"ט.

הקושיה השנייה היא מדוע הרמב"ם מוסיף בפסיקתו בעניין את שמחת הקטנים, שכלל לא מופיעה בשיטות התנאים בגמרא.

פסיקתו של השולחן ערוך בעקבות קושיות

הבית יוסף והסבר ה"ביאור הלכה":

בעקבות קושיות הב"י על הרמב"ם פסק ה"שולחן ערוך" שאכן על נשים וקטנים לשמוח בדבר הראוי להם, ואילו גברים ששמחתם בבשר ויין (לפי הרמב"ם) כלל לא מופיעים בפסיקתו.

נראה שמכיוון שבימינו המקדש חרב ואין קורבנות, ובהתאם לקושיות הב"י על הרמב"ם, אין על הגברים לשמוח בבשר ברגל (!). בנוסף, ה,

"שולחן ערוך" מדגיש שכאשר "אדם אוכל ושותה ושמח ברגל, לא ימשוך בבשר ויין ובשחוק וקלות ראש" (אורח חיים תקכט, ג) לומר, אין להגזים עם האכילה והשתייה,

צפון

בגמר הסעודה מוציא את פרוסת המצה שהצפין בתחילת הסדר לאפיקומן, נוטל כשני זיתים ונותן

יין הוא התחליף היחידי לשמחה בבשר
הקורבנות, ואכילת בשר סתם אינה נחשבת
לשמחת חג.

גם למסובים (או שהם נוטלים מן המצה השמורה שלפניהם) ואוכלים בהסבת שמאל.

עוברים מחבורה לחבורה.

יוסף תבורי מביא אפשרות אחרת לפירוש המילה. פירוש המילה תואם את דעתם של שמואל, ר' חנינא בר שילא ורבי יוחנן שמדובר בקינוח (מנה אחרונה). הוא מוכיח זו מכך שבעבר בסעודות רומיות היו נהוג לאכול מיני תרגימא (tragema) לאחר הסעודה, וזה כנראה מה שאסרו חכמים כדי שלא יעבור טעם הפסח.

אילון גלעד כתב מאמר שהתפרסם בעיתון 'הארץ' שבו מסביר את מקור אחר המילה "אפיקומן": מקור המילה אפיקומן, כפי שכותב אילון גלעד, הוא באופן כמעט ודאי יווני בשל התחילית "אֶפִּי" שפירושה "מעל", והסיומת "ון" היא סיומת יוונית לשמות עצם ביחיד. אבל מאיזו מילה יוונית לקוחה מילה זו? על כך חלוקות הדעות. אליהו בחור הציע שמדובר באֶפִּיקוֹמוֹס, שלדבריו פירושה "סעודה גדולה" אך בפועל פירושה קרוב יותר למילה "בליין" או "אדם הולל". כנראה על פי הסבר זה חכמים אסרו להתהולל לאחר הסדר, הסבר זה דומה להסברו הראשון של יוסף תבורי (epikomazein).

עוד פירוש שמובא במאמר, הוא פירוש שמתבסס על מילונו של אליעזר בן יהודה. במילון כותב אליעזר בן יהודה שמדובר באֶפִּיקוֹמִיוֹס – "משתה של שמחה בימי חג". כלומר שאסור להמשיך ולאכול לאחר אכילת הפסח, אלא צריך לסיים את סעודת החג לפני אכילת הפסח.

הסבר אחר הוא הסברו של גוסטב דלמן. גוסטב דלמן מציע שהמילה היא אֶפִּיקוֹמִיוֹן, שהוא "שיר הלל". כל המילים הללו גזורות מהמילה קומוס – "פסטיבל, משתה, חגיגה" – אותה מילה שממנה מגיעה המילה קוֹמְדִיָה. כלומר פיקוש זה דומה לפירוש

אפיקומן || חגי למקוס אברהם מייסלס ואלישע הדר

אומרת המשנה: "אין מפטירין אחר הפסח באפיקומן". מהו אפיקומן? יש שלוש דעות בגמרא:

רב מסביר, שאפיקומן = אפיקו מנייכו – הוציאו כליכם. רב מסביר שאפיקומן = לעבור מחבורה אחת לחבורה שניה, וזה מה שהמשנה אוסרת, כלומר אסור לעבור לאכול אצל חבורה אחרת לאחר שאכלו את הפסח. שמואל: אורדילאי – כמהין ופטירות שאותם אני (שמואל) רגיל לקנח בהם, ואותם אסור לאכול לאחר אכילת הפסח. או גוזלייא – בשר גוזלים שרב היה רגיל לקנח בהם.

ר' חנינא בר שילא ורבי יוחנן: אפיקומן – קינוח, תמרים קליות ואגוזים.

ניתן לחלק את שלושת הפירושים לשני סוגים – האחד אפיקומן = סוגי קינוח, והשני אפיקומן = ביקור בסעודות אחרות. נוסף עוד פירוש אחד המופיע בירושלמי (פסחים ע"א, א'), רבי אינייני בר רבי סיסיי: אפיקומן = "מיני זמר", כלומר שירה. כעת נעבור לחקירת מקור המילה "אפיקומן":

הרב פרופסור יוסף תבורי (חוקר ספרות תלמודית) מסביר: אפשר ללמוד מהו אפיקומן על ידי הרקע התרבותי באותה תקופה. לאחר הסעודה היו נוהגים לשתות יין, ובשלב מסוים היו משתכרים ומתחילים להסתובב בין הבתים והיו מכריחים אחרים להצטרף אליהם דבר זה נקרא: epikomazein. כנראה שהמילה אפיקומן (epikommon), מקורה מהמילה: epikomazein, כלומר חכמים רצו למנוע ממנה מגונה זה להיות חלק מליל הסדר. הסבר זה תומך בהסברו של רב, שאין

מחבורה לחבורה. ושמואל אמר: כגון אורדילאי לי וגוזליי לאבא. ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן אמר כגון תמרים קליות ואגוזים. תניא כוותיה דרבי יוחנן: אין מפטירין אחר הפסח, כגון תמרים קליות ואגוזים."

דברי המשנה נראים סתומים. לא מובן בדיוק מה הדין שהמשנה רוצה ללמד. אכן, הגמרא שואלת "מאי אפיקומן?", ומביאה דעות של שלושה אמוראים - רב, שמואל ור' יוחנן, שמבארים את הדין הכתוב במשנה.

לדעת רב, המשנה מלמדת שאסור לעבור מהחבורה שבה אכלת את הפסח לחבורה אחרת. שמואל סובר, שאפיקומן הוא "כגון אורדילאי לי וגוזליי לאבא(רב)". דברי שמואל אינם ברורים דיים כדי להסבירם כרגע.

ר' יוחנן (ורב חנינא) אומרים: אסור לאכול אחרי אכילת הפסח מאכלים כגון תמרים קליות ואגוזים.

הגמרא מביאה ברייתא המסייעת לשיטת ר' יוחנן בה כתוב במפורש: "אין מפטירין אחר הפסח, כגון תמרים קליות ואגוזים." שאלות העולות מן הסוגיה-

מה פירוש המילה אפיקומן?

מדוע אין להפטיר אחר הפסח אפיקומן? האם האמוראים חלוקים ביניהם בשאלה זו? מה פירוש המשפט אורדילאי לי וגוזליי לאבא?

מה כוונת רב כשאומר 'שלא יעקרו'?

לאיזה קטגוריה/יות מתייחסים שמואל ור' יוחנן באומרם 'כגון'?

שיטות הראשונים בהסבר הסוגיה

נסקור את שיטות הראשנים השונות ביחס לסוגיה עם התייחסות לשאלות.

שיטת הרשב"ם

הסבר המשנה-

הרשב"ם מסביר את כוונת המילה "מפטירין" הכתובה במשנה: (קט, ב)

בירושלמי, שהכוונה היא מיני זמר. כל הדעות מכוונות לכך שכוונת המשנה היא שאחרי הארוחה צריך פשוט ללכת לישון, ולא לעשות בלגן.

אולם, הפרשנות שהתקבלה היא פירושם של שמואל ורבי יוחנן שאפיקומן = קינוח. ואכן ניתן לראו שנתן המאתי, מתרגם קאנון הרפואה של אבן מנצור במאה ה-16, השתמש במילה "אפיקומן" כמילה עברית לקינוח.

כיום המילה "אפיקומן" משמשת בתור קינוח ספציפי של ליל הסדר, כלומר המצה שאוכלים בסוף הסדר. מה המקור של שינוי זה? בהמשך הגמרא רב יהודה בר יחזקאל, תלמידים של רב ושמואל, קבע שיש לסיים את הסדר באכילת מצה כי וכן אנו נוהגים עד היום. הראשון שכינה את מצה זו אפיקומן היה אחד מתלמידי רש"י שכתב: "פעם אחת שכח רבי ולא אכל מצת אפיקומן". אם כן אנו מבינים מאיפה הגיע השינוי, שקוראים למצה שאוכלים בסוף הסדר: "אפיקומן".

לסיכום, את המקור למילה "אפיקומן" ניתן למצוא מתוך תרבויות קדומות, וצורת המילה. כפי שראינו אין הסבר מדויק למילה זו ולכן נוצרה המחלוקת על פירוש המילה. כפי שהראנו קיימים שלושה פירושים כללים שהם: קינוח, לעבור חבורה ושירה. חלק מהפירושים מתפרשים בכמה צורות, וחלוקים מה בדיוק פירוש זה כולל, אולם שלושת פירושים אלו הם הפירושים הכלליים. כיום כפי שהראנו המילה "אפיקומן" משמשת לתאר את המצה שאוכלים בסוף הסדר.

אפיקומן || הלל כהן וצביקי

מנדלסון

משנה: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

(פסחים, פרק י, משנה ח)

גמרא: "אי אפיקומן? אמר רב: שלא יעקרו

"כגון ארדילאי לי וגוזליא לאבא. לרב.

דשמואל הוה רגיל לאכול בקינוח סעודה כמהין ופטירות ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות. ולשון אפיקומן הוציאו והביאו מיני מתיקה. ואתא שמואל למימר דלא מיבעיא שלא יעקור מחבורתו לחבורה אחרת אלא אפילו בחבורתו אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע וכן כל קרבנות כדכתיב (במדבר י"ח) למשחה לגדולה בדרך שהמלכים אוכלין"

משמעות השם אפיקומן: **אפיקו**. כלומר, הוציאו והביאו מיני מתיקה לקינוח.

הסבר המשנה: אחרי אכילת קרבן הפסח, בסוף הסעודה, אסור לאכול דבר אפילו באותו מקום שבו אכל את הפסח עצמו.

טעם האיסור: לכאורה מובאים ברשב"ם שני טעמים לאיסור:

"שלא יאבד ממנו טעם הפסח" - אסור לאכול לאחר הפסח, כיוון שאסור שיעבור טעם קרבן הפסח מהפה, לכן אסור לאכול לאחריו דברים שמפיגים את טעמו.

"ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע" - ישנו דין כללי שצריך לאכול את בשר הקודשים על השובע. כלומר, יש לאכול את הבשר בסוף הסעודה כאשר שבעים, ולא מתוך רעב. דין זה נלמד מהפסוק שנאמר לגבי קודשים: "לך נתתים למשחה", שעליו דורשים "למשחה" = לגדולה. כלומר, יש לאכול את בשר הקרבנות כמו אנשים מכובדים שאינם אוכלים את סעודתם מתוך רעב. לכן אסור לאכול דבר לאחר קרבן הפסח, ואפילו דברים שאינם משיביעים, שמא יאכל את עיקר סעודתו לאחר קרבן הפסח, ולא יאכל אותו על השובע.

כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא -

הסבר מילולי: אורדילאי = כמהין ופטירות. גוזלייא = גוזלים

אין לאכול אחרי הפסח דברים כגון כמהין

מפטירין - לשון הנפטר מחבירו. כלומר כשנפטרים מן הסעודה אין מסיימין אותה באפיקומן.

הרשב"ם מסביר שמשמעות המילה "מפטירין" היא מלשון סיום. כלומר, אין לסיים את הסעודה באכילת אפיקומן לאחר אכילת הפסח. הסבר שיטת רב -

אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה.

אחר שאכלו הפסח בחבורה לא ילכו בחבורה אחרת לאכול לא פת ולא שום דבר גזירה דילמא אתי למיכל את הפסח בשני מקומות ואנן תנן סתמא כר"י בכיצד צולין (לעיל דף פ"א) דפסח נאכל בשתי חבורות ואין האוכל אוכל הפסח בשני מקומות. והך מילתא דרב אוקמיה התם בשעת אכילה אבל לאחר אכילה יכול ליעקור לומר הלל בחבורה אחרת ולא קפיד אלא לאכול בב' מקומות אבל לאכול דברים אחרים במקומן הראשון שרי רב ובלבד שלא יעקור לאוכלן עם חבורה אחרת... ולרב הכי משמע ליה אפיקומן אפיקו מנייכו הוציאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר.

הסבר המשנה לפי שיטתו: כאשר נפטרים מן הסעודה לאחר אכילת קרבן הפסח, אסור לעבור למקום אחר ולהמשיך לאכול בו משהו, גזירה שמא יאכל מבשר הפסח עצמו בשני מקומות שונים. לפי שיטת רב מותר להמשיך לאכול לאחר אכילת קרבן הפסח, כל עוד אינו משנה את מקום אכילתו. (וכן, מותר לדעתו לעבור למקום אחר לומר בו ההלל אחר אכילת הפסח אם לא אוכל שם דבר). משמעות השם אפיקומן: המילה אפיקומן מורכבת מהמילים **אפיקו מנייכו** שמשמעותן היא הוציאו כליכם (כדי לאכול במקום אחר).

טעם האיסור: גזירת חכמים שמא יאכל את הפסח במקום אחר, ויעבור על איסור דאורייתא של אכילת פסח בשני מקומות שונים.

הסבר שיטת שמואל -

ופטריות בשבילי (-שמואל) וגוזלות לאבא (-שמו של רב)

דין כללי או ספציפי: לפי הסבר הרשב"ם, מדובר פה בדוגמאות לדברים שרב ושמואל היו רגילים לאכול בקינוח לסעודה. כוונת שמואל היא שאסור לאכול כל דבר, הדוגמאות הן סתם כדי להראות על דברים שרגילים לאכול בדר"כ בקינוח לסעודה. הסבר שיטת ר' יוחנן -

לפי הרשב"ם ר' יוחנן סובר בשמואל, אלא שהוא נהג לאכול בקינוח דברים אחרים (תמרים קליות ואגוזים). אבל גם לפי דעתו אסור לאכול דבר אחר הפסח.

קושייה על הרשב"ם

מלשון הגמרא מתבקשת קושייה על דברי הרשב"ם. את הקושייה ניסח רבינו דוד בחידושו לאחר שהציג את הסבר הרשב"ם: *"ואין זה נכון שאם כן היאך אמרו תניא כוותיה דר' יוחנן אם אין בדבריו של ר' יוחנן שום מחלוקת."*

- איך אפשר לומר ששמואל ור' יוחנן אינם חולקים בעוד הגמרא עצמה אמרה 'תניא כוותיה דר' יוחנן' (אם לא הייתה מחלוקת ביניהם הגמרא הייתה צריכה לומר: 'תניא כוותיה דר' יוחנן ושמואל')

גם הרמב"ן במלחמות ה' פירש בדומה לרשב"ם, אלא שגם הוא שם לב לקושייה זו ולכן שינה מעט מפירוש הרשב"ם: (מלחמות השם, דף מדפי הרי"ף)

והוי יודע שטעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא הפסח נאכל על השבע וגזרה גזרו בו שלא יאכל אפילו דברים שאינן משביעין ואינן באין אלא בקינוח והיינו פלוגתא דשמואל ורבי יוחנן דשמואל סבר לא אסרו אלא כגון ארדיליא וגוזליא לאבא שהן חביבים עלינו ואנו ממלאין כרסנו מהן ורבי יוחנן סבר אפי' קליות ואגוזים אסור ותניא כוותיה דרבי יוחנן

הרמב"ן מפרש בדומה לרשב"ם שהטעם לאיסור אכילת אפיקומן לאחר הפסח לפי שמואל ור' יוחנן הוא כדי שהפסח יאכל על

השובע. אלא, שלפי הרמב"ן, יש מחלוקת בין שמואל ור' יוחנן. לפי שמואל, גזרו לאכול לאחר הפסח רק דברים כגון אורדיליא **לי** וגוזלייא **לאבא** כיוון שאלו מאכלים חביבים עליהם ויש חשש שיאכלו מהם הרבה (והפסח לא יאכל על השובע). ור' יוחנן מחמיר יותר, ואוסר לאכול אפילו מאכלים שאינם חביבים במיוחד על מי שאוכל אותם מחשש שהפסח לא יאכל על השובע. לכן, לפי הרמב"ן, הגמרא אומרת דווקא 'תניא כוותיה דר' יוחנן'.

גם הר"ן שם לב לקושייה זו בדברי הרשב"ם, אבל הוא לא ראה בזה קושי רציני, והציע רעיון מדוע הגמרא אמרה דווקא 'תניא כוותיה דר' יוחנן' לפי שיטת הרשב"ם: (דף מדפי הרי"ף, ד"ה)

"וכי אמרי' תניא כותיה דרבי יוחנן בדין הוא נמי דהוה מצי למימר תניא כותיה דשמואל אלא משום דסליק מיניה, דגמרא מסדר ליה בתרא, קאמר תניא כותיה דרבי יוחנן"

הר"ן מסביר שלמרות שאין שום הבדל בין שיטת שמואל לשיטת ר' יוחנן, מסדר הגמרא אמר 'תניא כוותיה דר' יוחנן' כיוון שדעת ר' יוחנן נאמרה אחרונה.

קושיית הר"ן על הרשב"ם

הר"ן לא מסתפק בכך, ומוצא קושייה נוספת (משל עצמו) על הרשב"ם:

"ול"נ דאם איתא דמ"ה הוא היכי אמרי' בסמוך לא מבעיא לאחר מצה דכיון דלא נפיש טעמא מפכח ליה וכו' והא לאו משום פכוחי טעמא אתינן עלה כלל"

לפני שנסביר את הקושייה עצמה, נקדים ונסביר את המשך הגמרא ממנה מקשה הר"ן על הרשב"ם. הגמרא מסבירה שהמשנה אמנם כתבה שאין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן, אבל גם במצה יש דין זהה, שאין מפטירין לאחר **מצה** אפיקומן. הסיבה, לפי הגמרא, לכך שהמשנה כתבה דין זה רק לגבי

לחלוטין בהסבר הסוגיה:

"לפי' נ"ל דרב ושמאל ור"י כולו בחד טעמא שייכי דחיישי' שמא יבא לאכול הפסח בשני מקומות ומ"ה אסר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה כמו שפר"ש ז"ל, ושמאל חייש טפי ואמר שאפי' באותה חבורה אסור לאכול אחר הפסח מיני בשר דשמא לא יזכור שאכל הפסח דטעמא דבשרא בתרא מפכח ליה לטעמא דבשרא קמא וישוב עוד לאכול הפסח ושמא יאכלנו במקום אחר, ודוקא במיני בשר הוא דחייש דארדלי אינן שתי תיבות ולא מיני כמהין ופטריות כמו שפר"ש ז"ל, אלא מיני עופות כמו גוזלות, וכך אמרו בירושלמי ערדלין וגוזלין, ולמיני בשר הוא דחייש שמאל לפי שמתוך שהטעם הבשר האחרון בפיו ישכח טעם בשר הפסח, אבל למיכל תמרים וקליות ואגוזים לשמאל שרי ואין אלו מעבירין טעם בשר הפסח, ור"י חייש אפי' בהני ותניא כותיה דר"י, ולפ"ז מאי דאמרין תניא כותיה דר"י דוקא היא, דלדידה מסייעין מאי דפליגי עלייהו דרב ושמאל, וראיתי למפרשים דברים אחרים בזה שלא נתחוורו אצלי."

לפי שיטת הר"ן, טעם האיסור של שמאל ושל ר' יוחנן גם הוא כמו טעמו של רב, גזירה שמא יאכל מבשר הפסח במקום אחר. אלא שמאל ור' יוחנן מחמירים יותר מרב, וסוברים שאין לאכול דברים אחרים לאחר הפסח אפילו באותו מקום, שמא יפוג טעם הפסח מפיו וישכח שאכל פסח, ובסוף יאכל בטעות עוד בשר של פסח במקום אחר. לפי שיטתו, אורדילי זו מילה אחת שמשמעותה סוג של עוף.

לכן, לפי הר"ן, שמאל מחמיר יותר מרב וסובר שאסור לאכול אחרי הפסח אפילו באותו מקום, שמא ישכח שאכל פסח. אמנם כל החשש, לפי שמאל, הוא רק במיני בשר ועוף שטעמם חזק ולכן מפגיגים את טעם הפסח. אבל דברים אחרים שאינם בשר –

פסח, היא שלגבי מצה – הדין פשוט ומובן יותר שאסור לאכול אחריה, כיוון שיש לה טעם חלש יחסית. לכן אם יאכלו אחריה – טעמה יפוג. אבל לגבי פסח, שטעמו חזק יחסית – יש צורך באמירת הדין.

כעת נבאר את הקושיה: לפי הרשב"ם שמסביר שהסיבה לאיסור היא כדי שהפסח יאכל על השובע, אין שום קשר לשאלה האם טעם הפסח יפוג או לא?!

לכאורה, קושיית הר"ן נראית לא מובנת כלל. הרי הרשב"ם הביא שני טעמים לאיסור: א. "שלא יאבד ממנו טעם הפסח". ב. "ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע". אם כן, קושיית הר"ן נראית לא מובנת כלל. הרי אחד הטעמים של הרשב"ם הוא **"שלא יאבד ממנו טעם הפסח"!**

יש אפשרות להסביר שהרשב"ם באמת מביא טעם אחד בלבד לאיסור והוא כדי שהפסח יאכל על השובע בדרך בני מלכים. אם כן, יש להבין שהסיבה שיש בעיה שיאבד ממנו טעם הפסח היא – לפי שדינו ליאכל בסוף על השובע. כלומר, חלק מהחובה לאכול את הפסח על השובע, כמו אנשים מכובדים (לגדולה), היא לאכול אותו בסוף הארוחה כך שטעמו יישאר בפה לזמן רב. כמו שבני מלכים רגילים להתענג על המאכלים הטעימים ולאכולם בסוף כדי שטעמם יישאר בפה.

נראה שגם רבינו דוד הבין שהרשב"ם הביא טעם אחד בלבד, כיוון שהעתיק את דברי הרשב"ם עם שינוי קל: **"שלא יאבד ממנו טעם הפסח, לפי שדינו לאכול בסוף על השובע"**.

רבינו דוד השמיט את ה- ו' וכתב "לפי" במקום "ולפי", כנראה שהוא הבין שהרשב"ם הביא טעם אחד בלבד. כנראה שגם הר"ן הבין שהרשב"ם מביא רק טעם אחד (שיאכל על השובע), ולכן קושייתו מובנת.

שיטת הר"ן

בעקבות הקושיה, הר"ן מביא שיטה שונה

נוהג לאכול רב). *ורב חנינא בר שילא ור' יוחנן אמר כגון תמרים קליות ואגוזים.* (פסחים ק"ט, ב).

דברי האמוראים לפי הרשב"ם:

רב סובר: כוונת המשנה היא שאסור לעקור מהחבורה שלך ולהצטרף לחבורה אחרת כדי לאכול עמהם (אפילו לא מנה אחרונה), שחוששים שמא יבוא לאכול את קורבן הפסח בשני מקומות.

שמואל סובר: שאסור לאכול מנה אחרונה אחר אכילת קורבן הפסח מפני שצריך שישאר טעם בפיו, כדי שידאג לאכול את הקורבן על השובע בדרך שהמלכים אוכלים לשבעם.

רבי יוחנן סובר: סובר כדעת שמואל אלא מביא דוגמא אחרת למנה אחרונה.

דברי האמוראים לפי הר"ן:

הר"ן מסכים עם דברי הרשב"ם לגבי סברת רב שאסור לעקור מחבורה לחבורה כדי שלא יבוא לאכול את הקורבן בשני מקומות. אבל בהבנת דעת שמואל ורבי יוחנן הוא מתקשה - נכון שיש לאכול את הקרבן על השבע, אבל מדוע זה תלוי בהשארת טעם הפסח בפיו?!

לכן נותן הר"ן סבה אחרת ומקשר זאת לסיבתו של רב - חשש מאכילת הפסח בשני חבורות:

שמואל סובר: הטעם לאיסור אכילת מיני בשר שונים אחר הפסח הוא כדי שלא יאבד את טעם הפסח, מחשש שמא ישכח שאכל את הפסח ויאכל שוב עם חבורה אחרת. **רבי יוחנן**: מסכים עם שמואל אבל חושש לאיבוד טעם הפסח אפילו באכילה קטנה כמו קליות ואגוזים.

דעת ר' יוחנן

הגמרא ממשיכה ומביאה ברייתא כדברי ר' יוחנן שאומר שאין לאכול אחר הפסח דווקא תמרים קליות ואגוזים. דבר זה מסתדר טוב עם דעת הר"ן שסובר שיש מחלוקת ברורה

מותר לאכול לאחר הפסח באותו מקום. ר' יוחנן מחמיר עוד יותר משמואל, וסובר שאסור לאכול דבר לאחר הפסח אפילו באותו מקום שמא ישכח שאכל פסח.

עדיין לא מובן מה הקשר למצה? למה שתהיה בעיה שיפוג טעם המצה מפיו, הרי אין איסור לאכול מצה בשני מקומות שונים? הר"ן מסביר:

"וטעמא דמילתא לפי שמצה אחרונה זכר לפסח היא באה כשם שאין מפטירין אחר הפסח כך אין מפטירין אחר מצה מן הטעם שכתבתי."

הר"ן מסביר שהמצה שנאכלת היום לאחר הסעודה (זו שנקראת אפיקומן), באה זכר לקרבן הפסח, לכן נוהגים בה בדומה לקרבן פסח ואסור לאכול אחריה כמו שאסור לאכול לאחר קרבן הפסח.

מה הר"ן מרוויח בהשוואה לרשב"ם מובן מדוע הגמרא נקטה בלשון תניא כוותיה דר' יוחנן, - משום שיש הבדל בין שיטת שמואל לבין שיטת ר' יוחנן.

מובן מה הקשר להפגת הטעם של קרבן הפסח. אם לא ירגיש את טעם קרבן הפסח בפיו - ישכח שיאכל פסח, ועלול לאכול פסח במקום אחר.

מהו אפיקומן? || אלישב לבבי

ואברהם נקש

סוגייתנו במסכת פסחים דנה על המשנה: *"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן"* (פסחים י, ח)

בגמרא דנים רב, שמואל ור' יוחנן מהו אפיקומן ומה השלכותיו לגבי אכילת קורבן הפסח.

גמרא: *"מאי אפיקומן? אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. ושמואל אמר כגון אורדלאי לי (מנה אחרונה שהיה רגיל לאכול שמואל) וגוזולאי לאבא (מנה אחרונה שהיה*

שדייקנו מהמשנה.

דין אכילת מצה בסוף הסעודה

הגמרא מנסה להביא ראיה להוראתו של שמואל מבריייתא שאומרת שצריך לאכול את המצה (או לחילופיו – את הקורבן) בסוף הארוחה אחרי שממלא כרסו בדברים אחרים (בשביל שישאר טעם בפיו של המצה) (פסחים קב, א):

”הסופגין (רקיקים דקים) והדובשנין (מין מצה מטוגנת) והאיסקריטין (מין סוג אחר של רקיקים) אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.”

הבריייתא בעצם מבארת שמותר לאכול את כל המאכלים הנ”ל (כמובן שרק אם אין בהם חשש חימוץ) ובלבד שיאכל כזית מצה בסוף סעודתו כדי לקיים מצות אכילת מצה. (שבשלושת המאכלים המוזכרים כאן, אין יוצאים ידי חובה משום שאינם קרואים ‘לחם עוני’) ושדווקא כאשר אדם אוכל את כזית המצה בסוף סעודתו, אז נוהג כראוי, אבל אם אוכל את המצה בתחילת סעודתו, לא נהג כדין.

הגמרא דוחה את הראיה על ידי זה שאומרת שהתנא שאמר את הבריייתא, לא התכוון להגיד שצריך לאכול את המצה **דווקא** בסוף סעודתו. אלא מה שהתכוון לומר הוא שמותר לאכול את המצה גם בהתחלה, ואפילו באחרונה, משום שזה חידוש גדול יותר, כיוון שהיינו חושבים שאכילה בסוף הארוחה – אסורה, מפני שאם יבוא לאכול את המצה כשהוא שבע (בסוף הארוחה), יבוא על ידי כך לאכול אותה באכילה גסה, ולכן היינו יכולים לחשוב שאכילת המצה בסוף הסעודה אסורה. לפיכך באה הבריייתא וחידשה לנו שמותר לאכול את כזית המצה אפילו באחרונה, ואין לחשוש לאכילה גסה.

טעם באכילת המצה

מתעוררת שאלה על טעם המצה. למדנו לפני כמה דפים שאם בולע את המצה ולא אוכל

בין ר' יוחנן לרב ושמואל ולכן הגמרא נקטה במילים: *”תניא כוותיה...”* שזה אומר שיש מי שחולק עליו. אבל לפי רשב”ם אין מחלוקת בין ר' יוחנן לשמואל. יתר על כן הוא מסכים לגבי העניין שצריך שישאר טעם של קורבן הפסח אחרי אכילתו.

אלא ניתן ליישב זאת על פי שיטת המאירי שאומר שבכל זאת ר' יוחנן חולק על שמואל קצת וסובר שאסור לאכול גם קליות ואגוזים שאף אלו מעבירים את טעם הפסח מפיו. לעומת זאת שמואל אוסר רק מיני בשר ומתיר אכילה של קליות ואגוזים משום שלדעתו אין דברים אלו משכיחים טעם מפיו אלא רק מיני בשר.

ממשיכה הגמרא ודנה האם איסור הפטרת אפיקומן אחרי קורבן הפסח קיים גם בזמננו, שאין לנו קורבן פסח, ואוכלים מצה זכר לקורבן. הגמרא דנה בעניין זה לפי דעת הרשב”ם באמירת שמואל (ור' יוחנן) שסובר שצריך שישאר טעם של קורבן הפסח בסוף הסעודה.

הפטרת אפיקומן אחר מצה

הגמרא מביאה מימרא של רב יהודה בשם שמואל: *”אין מפטירין אחר מצה אפיקומן”* מקשה הגמרא על הוראה זו ממשנתנו בתחילת הסוגיה שכתוב: *”אין מפטירין (דווקא אחרי קורבן) פסח אפיקומן”* ולכן אחרי מצה כן יהיה מותר לאכול אפיקומן.

משיבה הגמרא ואומרת שכוונת התנא של משנתנו היא שהדין שאין איסור להפטרת אפיקומן הוא לא רק אחרי הפסח אלא גם אחר מצה, וכתב התנא בלשון זו משום שאיסור הפטרת אפיקומן אחר הפסח היינו חידוש גדול יותר מהדין שאסור לאכול אחר מצה, מפני שטעם הפסח גדול יותר משל מצה ומכאן אפשר להבין מדברי התנא שאם אסור לאכול אפיקומן אחר הפסח שטעמו חזק, אז כל שכן שאסור לאכול אפיקומן אחר המצה שאין לה טעם חזק כמו שיש לקורבן, (כי צריך שישאר טעם בפיו של המצה זכר לקורבן הפסח) ולכן אין לדייק את מה

ברך

מזגים כוס שלישי ונוטלים מים אחרונים.

שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן. ונוהגים שביליל הסדר בעל הבית מזמן אף אם יש אורח.

שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלמים:

אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה. אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה:

הגדיל ה' לעשות עמנו. היינו שמחים:

שוכה ה' את שבתנו כאפיקים בנגב:

הורעים בדמעה ברנה יקצרו:

הלוח ילך וככה נשא משה הזרע. בא יבא ברנה. נשא אלמתי:

שלושה שאכלו כאחד חייבין בזימון, וכך מזמנין:

המזמן אומר - רבתי נברך:

המסובים עונים - יהי שם ה' מברך מעתה ועד עולם:

המזמן חוזר יהי שם וכו':

ברשות מרגן ורבתי נברך (בעשרה אלהינו) שאכלנו משלו:

ואומרים המסובים ואח"כ המברך:

ברוך (בעשרה אלהינו) שאכלנו משלו ובטובו חיינו:

והמזמן חוזר.

מי שלא אכל עונה:

ברוך (בעשרה אלהינו) ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

ברוך הוא וברוך שמו:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. הן את העולם כלו. בטובו בחן בחסד וברחמים. הוא נותן

לחם לכל בשר. כי לעולם חסדו. ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד.

בעבור שמו הגדול. כי הוא אל זן ומפרנס לכל ומטיב לכל ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא. כאמור.

פותח את ידו ומשביע לכל חי רצון:

התשובה לשאלה היא שידי חובת אכילת מצה אפשר לצאת על ידי בליעה. אבל ידי חובת אכילת הפסח שבמקומו אנו אוכלים כיום מצה, המצה צריכה להיות דומה בדיניה לפסח. וכמו שהפסח צריך טעם גם המצה תהיה צריכה טעם כשהיא זכר לקורבן (באפיקומן).

אותה - יצא ידי חובתו. והרי בסוגייתנו הזכרנו שמצה צריכה טעם מהלימוד ממשנתנו, שכתוב שהאיסור באכילת אפיקומן הוא על פסח, אלא בסוף אמרנו שהמשנה באה רק לחדש ולומר שאפילו לאחר אכילת קורבן הפסח אין לאכול אפיקומן, וכל שכן אחרי אכילת המצה, שלמצה יש טעם חלש ולכן ברור שאין לאכול אחריה אפיקומן אבל החידוש גדול יותר אצל קורבן פסח, שלפסח יש טעם חזק ואף על פי כן, אסור לאכול אפיקומן.

ברוך אתה ה'. הָן אֶת הַכֹּל:

נִזְדָּה לָהּ ה' אֱלֹהֵינוּ. עַל שֶׁהִנְחִילָהּ לְאַבֹּתֵינוּ אֶרֶץ חֲמֵדָה טוֹבָה וְרַחֲבָה. וְעַל שֶׁהוֹצֵאתָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. וּפְדִיתָנוּ מִבֵּית עֲבָדִים. וְעַל בְּרִיתָהּ שֶׁחֲתַמְתָּ בְּבִשְׁרָנוּ. וְעַל תּוֹרָתָהּ שֶׁלֹּמְדָתָנוּ. וְעַל חֻקֶּיהָ שֶׁהוֹדַעְתָּנוּ. וְעַל חַיִּים חַן וְחֶסֶד שֶׁחִנַּנְתָּנוּ. וְעַל אֲכִילַת מִזֵּון שֶׁאַתָּה זָן וּמִפְרִנָּס אוֹתָנוּ תָּמִיד. בְּכָל יוֹם וּבְכָל עֵת וּבְכָל שָׁעָה:

וְעַל הַכֹּל ה' אֱלֹהֵינוּ אֲנַחְנוּ מוֹדִים לָהּ וּמִבְרָכִים אוֹתָהּ. יִתְבָּרַךְ שְׁמָהּ בְּפִי כָל חַי תָּמִיד לְעוֹלָם וָעֶד: כִּפְתוּב. וְאֲכִילַת וְשִׁבְעָת וּבִרְכַּת אֶת ה' אֱלֹהֵיהָ עַל הָאֶרֶץ הַטְּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָהּ: בְּרוּךְ אַתָּה ה'. עַל הָאֶרֶץ וְעַל הַמִּזֵּון:

רַחֵם נָא ה' אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל עַמָּהּ. וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירָהּ. וְעַל צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדָהּ. וְעַל מַלְכוּת בֵּית דָּוִד מְשִׁיחָהּ. וְעַל הַבֵּית הַגָּדוֹל וְהַקְדוֹשׁ שֶׁנִּקְרָא שְׁמָהּ עָלֵינוּ: אֱלֹהֵינוּ. אֲבִינוּ. רַעֲנוּ וְזַנְנוּ פְרָנְסֵנוּ וְכִלְכְּלָנוּ וְהַרְוִיחֵנוּ. וְהָרוּחַ לָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִהֲרָה מִכָּל צְרוּתֵינוּ. וְנָא אַל תִּצְרִיכֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ לֹא לִידֵי מִתְנַת בְּשָׁר וְדָם וְלֹא לִידֵי הַלּוֹאֲתָם. כִּי אִם לִידֵי הַמְּלָאָה. הַפְתוּחָה. הַקְדוּשָׁה וְהַרְחֲבָה. שְׁלֹא נָבוֹשׁ וְלֹא נִכְלָם לְעוֹלָם וָעֶד: בִּשְׁבַת אוֹמְרִים:

רָצָה וְהִסְלִיכֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ בְּמִצְוֹתֶיהָ וּבְמִצְוֹת יוֹם הַשַּׁבָּעִי הַשְּׁבֶת הַגָּדוֹל וְהַקְדוֹשׁ הַזֶּה כִּי יוֹם זֶה גָּדוֹל וְקָדוֹשׁ הוּא לְפָנֶיהָ לְשֶׁבֶת בּוֹ וְלָנוּחַ בּוֹ בְּאַהֲבָה כְּמִצְוֹת רְצוּנָהּ וּבְרָצוֹנָהּ הֵנִיחַ לָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ שְׁלֹא תִהְיֶה צָרָה וְגִזּוֹן וְאֲנַחָה בְּיוֹם מְנוּחָתָנוּ וְהִרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ בְּנִחְמַת צִיּוֹן עִירָהּ וּבְכִנּוֹן יְרוּשָׁלַיִם עִיר קִדְשָׁהּ כִּי אַתָּה הוּא בַּעַל הַיְשׁוּעוֹת וּבַעַל הַנְּחֻמוֹת:

אֱלֹהֵינוּ וְאַלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ יַעֲלֶה וְיִבֵּא וְיַגִּיעַ וְיִרְאֶה וְיִרְצֶה וְיִשְׁמַע וְיִפְקֹד וְיִזְכֹּר וְיִזְכְּרֵנוּ וּפְקֻדוֹתֵינוּ וְזִכְרוֹנוֹ אֲבוֹתֵינוּ וְזִכְרוֹנוֹ מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד עֲבָדָהּ וְזִכְרוֹנוֹ יְרוּשָׁלַיִם עִיר קִדְשָׁהּ וְזִכְרוֹנוֹ כָּל עַמָּהּ בֵּית יִשְׂרָאֵל לְפָנֶיהָ לְפִלִּיטָה לְטוֹבָה לְחַן וְלֶחֶסֶד וּלְרַחֲמִים לְחַיִּים (טוֹבִים) וְלִשְׁלוֹם בְּיוֹם חַג הַמִּצּוֹת הַזֶּה: זָכְרָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ בּוֹ לְטוֹבָה וּפְקֻדָּהּ בּוֹ לְבִרְכָּהּ וְהוֹשִׁיעֵנוּ בּוֹ לְחַיִּים טוֹבִים. וּבְדָבָר יְשׁוּעָה וְרַחֲמִים חוּס וְחַנּוּן וְרַחֵם עָלֵינוּ וְהוֹשִׁיעֵנוּ כִּי אֵלֶיהָ עֵינֵינוּ כִּי אֵל מֶלֶךְ חַנוּן וְרַחוּם אַתָּה:

וּבִנְיַת יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ בְּמִהֲרָה בְּיָמֵינוּ. בְּרוּךְ אַתָּה ה'. בּוֹנֵה בְּרַחֲמֵי יְרוּשָׁלַיִם. אָמֵן:

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם. הָאֵל. אֲבִינוּ. מִלְכֵנוּ. אֲדִירֵנוּ. בּוֹרְאֵנוּ. גּוֹאֲלֵנוּ. יוֹצְרֵנוּ. קְדוֹשֵׁנוּ יַעֲקֹב. רוֹעֵנוּ רוֹעֵה יִשְׂרָאֵל. הַמֶּלֶךְ הַטוֹב וְהַמְּטִיב לְכָל. שְׂבָכָל יוֹם וָיוֹם הוּא הַמְּטִיב הוּא מְטִיב הוּא יִיטִיב לָנוּ. הוּא גִמְלָנוּ הוּא גּוֹמְלָנוּ הוּא יְגַמְלָנוּ לְעַד לְחַן וְלֶחֶסֶד וּלְרַחֲמִים וּלְרוּחַ. הַצֵּלָה וְהַצִּלָּה. בְּרָכָה וְיִשׁוּעָה. נְחֻמָּה. פְּרִנָּסָה וְכִלְכָּלָה. וְרַחֲמִים וְחַיִּים וְשְׁלוֹם וְכָל טוֹב. וּמִכָּל טוֹב לְעוֹלָם אֵל יִחְסְרָנוּ. אָמֵן:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יְמַלֵּךְ עָלֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִתְבָּרַךְ בְּשִׁמְשִׁים וּבְאֶרֶץ:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִשְׁתַּבַּח לְדוֹר דוֹרִים. יִתְפָּאֵר בָּנוּ לְעַד וְלִנְצַח נְצָחִים. וְיִתְהַדָּר בָּנוּ לְעַד וְלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים: הַרְחֵמֵנוּ הוּא יְפָרְסֵנוּ בְּכָבוֹד:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִשְׁבֵּר עָלֵנוּ מַעַל צְוָאֲרָנוּ וְהוּא יוֹלִיכֵנוּ קוֹמְמִיּוֹת לְאַרְצֵנוּ:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִשְׁלַח לָנוּ בְּרָכָה מְרֻבָּה בְּבֵית הַזֶּה וְעַל שְׁלִחוֹ זֶה שְׂאֲכָלָנוּ עָלֵינוּ:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִשְׁלַח לָנוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ הַנְּבִיא זָכוֹר לְטוֹב וְיִבְשָׁר לָנוּ בְּשׁוֹרוֹת טוֹבוֹת יְשׁוּעוֹת וְנְחֻמוֹת:

הַרְחֵמֵנוּ הוּא יְבָרֵךְ אֶת (אֲבִי מוֹרִי) בַּעַל הַבֵּית הַזֶּה וְאֶת (אֲמִי מוֹרֵתִי) בַּעֲלַת הַבֵּית הַזֶּה. אוֹתָם וְאֶת בֵּיתָם וְאֶת זֶרְעָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם. (וְאִם סוֹמוֹךְ עַל שְׁלֹחַן עֲצָמוֹ יֹאמֶר):

הרחמן הוא יברך אותי (ואבי ואמי) ואשתי וזרעי ואת כל אשר לי, אותנו ואת כל אשר לנו. כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב, בכל. מכל. כל. כן יברך אותנו כלנו יחד בברכה שלמה. ונאמר אמן:

במרום ילמדו עליהם ועלינו זכות שתהא למשמרת שלום. ונשא ברכה מאת ה'. וצדקה מאלהי ישענו. ונמצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם: אם הוא אוכל על שלחן אחרים יברך לבעה"ב:

יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא. ויצלח מאד בכל נכסיו. ויהיו נכסיו ונכסיו מוצלחים וקרובים לעיר. ואל ישלוט שטן לא במעשה ידיו ולא במעשה ידינו. ואל ידבק לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם: לשבת - הרחמן הוא ינחילנו יום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים:

הרחמן הוא ינחילנו יום שכלו טוב: ליום שכלו ארוך ליום שצדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה ויהי חלקנו עמהם:

הרחמן הוא יזכנו לימות המשיח ולחיי העולם הבא: מגדול ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם: עשה שלום במרוםיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן: יראו את ה' קדושי כי אין מחסור ליראיו: כפירים רשו ורעבו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב: הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו: פותח את ידה ומשביע לכל חי רצון: ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו: נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם: ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן שותים בהסתב שמאל.

מוזגים כוסו של אליהו, פותחים את הדלת ואומרים (ויש שנוהגים לומר בעמידה):

כוס חמישית || דוד נוישטטר

בגמרא (פסחים, ק"ח, א) יש ברייתא שאומרת: "תנו רבנן: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל גדול"

רש"י במקום, גורס קצת אחרת את הברייתא: "תנו רבנן: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל גדול"

הרי"ף גורס אחרת גם מרש"י וגם מהגמרא ואומר "חמישי אומר עליו את ההלל גדול".

נראה שהרי"ף טוען שיש כוס חמישית. אבל יש מחלוקת האם הרי"ף התכוון שכוס חמישית היא חובה או רשות.

רבינו ניסים גם דן למה הרי"ף התכוון, ופסק שכוס חמישית היא לא חובה, אבל "מצוה מן המובחר לשתות כוס חמישית".

הרמב"ם כותב: (הלכות חמץ ומצה, ח"י) "ואחר כך נוטל ידיו, ומברך ברכת המזון על כוס שלישי, ושותהו. ואחר כך מוזג כוס רביעי, וגומר עליו את ההלל; ואומר עליו ברכת השיר, והיא יהללך ה' אלוהינו כל מעשיך... ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים. ויש לו למזוג כוס חמישי, ולומר עליו הלל הגדול--והוא מ"הודו לה', כי טוב" (תהילים קל"א), עד "על נהרות, בבל" (תהילים קל"א); וכוס זה אינו חובה, כמו ארבע הכוסות. ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה, אף על פי שאינו מקום סעודה."

נראה שלפי הרמב"ם צריך **למזוג** כוס חמישית, אבל נחלקו האם הרמב"ם התכוון שרק מוזגים את הכוס ולא שותים, או ששותים גם את הכוס החמישית.

לדעה שאומרת שרק מוזג, אבל לא שותה יש הסכמה על זה שאחרי כוס רביעית כתוב שאסור לאכול כלום חוץ ממים. הדעה השנייה (הר"ן ואחרים) אומרים שכוס חמישית לא נכללה באיסור לפי הרמב"ם. הפוסקים בני זמננו נחלקו גם בשאלה: שו"ת

ציץ אליעזר כתב: (כב, כח) "הנה ממנהג מזיגת כוס אליהו לא נזכר בשו"ע, ונזכר רק בח"ק יעקב בסימן ת"פ סק"ו והובא גם בבאה"ט. וכתב בזו הלשון: נוהגין באלו המדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא. והמשנ"ב בסק"י מוסיף להסביר, שהוא זה, לרמז שאנו מאמינים שבשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו, אבל לא נזכר כלל ממנהג טעימה ממנו לאחר מכן".

וממשיך: "למדנו שהגאון החתם סופר ז"ל לא טעם מכוס אליהו כלל לא לבילי הסדר ולא למחרתו, וכדמדיגיש לכתוב כי מעולם לא שתה אדם ממנו", וגם לרבות הבעל ליקוטי חבר לא שתה ממנו לבילי הסדר, ורק למחרתו בשחרית היה הבעל ליקוטי חבר לוקח אותו לקידוש היום. ומטעמיה אחרים, והוא, הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה לתעביד ביה מצוה אחרתא".

בעצם, הוא מביא מנהג שלא ראינו של "כוס אליהו הנביא", והוא אומר שלא שותים את הכוס כל יו"ט.

הרב כשר מביא דעה נוספת ואומר: "והינה בזמננו אנו שזכינו לראות חסדי השם יתברך וישועתו עלינו בהקמת מדינת ישראל, שהיא "אתחלתא דגאולה" וישועה מגלות אדום וקיום הבטחת "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". טוב ויפה לקיים מצוה מן המובחר בשתיית כוס **חמישי**, שהוא נגד "והבאתי" ולומר עליו הלל גדול, "שבשפלנו זכר לנו... ויפרקנו ממצרים" ולהודות לה' על הניסים ועל הנפלאות ויל המלחמות והתשועות שעשה לנו בימנו. כי עמדו לנו חסדי ה' בעת מצור בקום עלינו יחדיו שבע אומות להרע ולהשמיד את המדינה העברית ולהטביעה

בנחלי דם ואש ותמרות עשן, וה' ברחמיו
הרבים הפיר עצת זדים ועשה לנו נס ופלא
ועזרה וגבורה..."

נראה שהרב כשר אומר שבשל שמדינת
ישראל היא גאולה, אז יש את המצווה
לשתות כוס חמישית, אבל בגולה לא היה
אפשר להגיד "והבאתי" בגלל שה' לא הביא
את עמו מגלות אדום.
שנזכה לגאולה שלמה שלנו ושל הארץ.

הכוס החמישית || ינון יוסף שיראל ומתניה אברהם פרנק

בפרק ערבי פסחים מובאת המשנה הבאה:
(ק"ז, ב):

"מזגו לו כוס שלישי - מברך על מזונו,
רביעי - גומר עליו את הלל ואומר עליו
ברכת השיר. בין הכוסות הללו, אם רוצה
לשתות - ישתה, בין שלישי לרביעי - לא
ישתה".

המשנה אומרת שבשמוזגים את הכוס
השלישית מברכים ברכת המזון ובשמוזגים
את הרביעית אומרים הלל ו"ברכת השיר".
בין כוס לכוס מותר לשתות, אך בין
השלישית לרביעית לא.

"תנו רבנן: רביעי - אומר עליו את ההלל
ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון. ויש
אומרים: ה' רועי לא אחסר." (קח, א)

ברי"ף ישנה גרסה אחרת לברייתא:

ת"ר: **חמישי** - אומר עליו הלל הגדול, דברי
רבי טרפון. וי"א - ה' רועי לא אחסר"

מגרסה זו עולה שלפי רבי טרפון יש כוס
חמישית בנוסף לארבע הכוסות ראשונות.
כעת ננסה להבין יותר לעומק את שיטת ר'
טרפון.

ישנה מחלוקת בין בעל המאור לבין הראב"ד
והר"ן האם רבי טרפון חולק על תנא קמא של
המשנה שהבאנו לעיל.

בעל המאור אומר שרבי טרפון ותנא קמא
חולקים, והלכה כתנא קמא שצריך ארבע

כוסות. הוא מוסיף שמי שרוצה לעשות חמש
כוסות כרבי טרפון רשאי.

הראב"ד סובר שתנא קמא ורבי טרפון לא
חלוקים, וגם תנא קמא מודה שמצווה מן
המובחר לעשות כוס חמישית. ומדייק
מדברי תנא קמא בתחילת הפרק "לא יפחתו
לו מארבע כוסות" - לא יפחתו, אבל המוסיף
הרי זה משובח.

גם הר"ן, בעקבות קושיות על בעל המאור,
מסיק שתנא קמא ורבי טרפון לא חולקים.
הוא פוסק שארבע כוסות הן חובה והכוס
החמישית היא רשות או מצווה מן המובחר.
הרמב"ם כותב כך: "ויש לו למזוג כוס חמישי
ולומר עליו הלל הגדול... וכוס זה אינו חובה
כמו ארבע כוסות..." (הלכות חמץ ומצה ח)
הרמב"ם פוסק שיש לעשות כוס חמישית,
אך היא אינה חובה.

יש המדייקים מדברי הרמב"ם: "למזוג כוס
חמישי" - שרק מוזג ולא שותה. ואולי זה
המקור למנהג כוס של אליהו שמוזגים אותה
ולא שותים.

פסיקת הלכה

הטור (או"ח הלכות פסח סימן תפא) כותב
שלגרסת רשב"ם לא הוזכרה כוס חמישית
ואין לעשותה, וכן נראה מדברי רבינו האי
גאון, אך נהג העולם לעשות את הכוס
החמישית רשות וכן כתבו רב יוסף טוב עלם
ורב שר שלום.

שו"ע (או"ח הלכות פסח סימן תפא) פוסק
שאין לשתות יין אחר ארבע כוסות, ואינו
מזכיר את הכוס החמישית כלל. כלומר:
מפסיקת השו"ע נראה שפסק בשיטת רשב"ם
ורב הרי גאון.

לעומת זאת הרמ"א מוסיף שמי שהוא
איסטניס או תאב מאוד לשתות יכול לשתות
כוס חמישית ויאמר עליה הלל הגדול.
מפסיקת הרמ"א נראה שפסק כמנהג העולם
המובא בטור.

בסימן שלפני כן בשו"ע, מוסיף המשנה

שִׁפְךָ חֲמַתְךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּךָ.
וְעַל מַמְלָכוֹת אֲשֶׁר בָּשְׁמָךְ לֹא קָרְאוּ:
כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נִוְהוּ הַשָּׁמוּ:
שָׁפַךְ עֲלֵיהֶם זַעֲמָךְ וַחֲרוֹן אַפֶּךָ יִשְׁיָגֵם
תִּרְדֹּף בָּאֵף וְתִשְׁמִידֵם מִתַּחַת שָׁמַיִ יְהִי

הלל

פוסקין שיש הרבה מקום לעשות כוס חמישית מבחינה הלכתית.

בנוסף הוא מבאר על פי שיטת הראב"ד שארבע כוסות הן כנגד ארבע לשונות גאולה: "והוצאתי", "והצלתי", "וגאלתי", "ולקחתי", וכוס חמישית היא כנגד "והבאתי".

וכיוון שביליל הסדר מצווה לשבח ולהודות לה' על הנסים וראוי להרבות בו בהלל והודאה, מתוך כך בזמננו אנו, שזכינו לראות בחסדי ב' בהקמת מדינת ישראל, שהיא אתחלתא דגאולה וקיום הבטחת: "והבאתי אתכם אל הארץ..." טוב לקיים מצווה מן המובחר ולשתות כוס חמישית, שהיא כנגד "והבאתי", ולומר עליו הלל הגדול ולהודות לה' על הנסים והנפלאות שעשה לנו. "וכשם שזכינו לראות באתחלתא של "והבאתי", כך נזכה לגאולה שלימה בביאת משיח צדקנו".

ברורה על דברי בעל המחבר (סימן תפ) שנוהגים למזוג "כוס של אלינו הנביא" יותר משאר המסובים, לרמז לגאולה.

אומנם היה נראה שהמנהג המובא במשנה ברורה הוא בעצם הנהגת כוס חמישית, אך אם זה היה כך, כוס זו הייתה צריכה להימזג אחרי ההלל ולא לפני, כמנהגנו היום. עם זאת בספר טעמי המנהגים סימן תקנא הגר"א מבאר ש"כוס של אליהו הנביא", פירושו כוס שאליהו יכריע האם יש לעשותה, כדין כל קושיות ובעיות שאליהו יתראן כשיבוא. לפי פירוש זה "כוס של אליהו" היא אכן כוס חמישית.

חידוש כוס חמישית בימינו

כאמור לעיל, אנחנו נוהגים בימינו 'כוס של אליהו' אך היו שקראו להחזיר את מנהג הכוס החמישית. אחד מהם היה הרב מנחם מנדל כשר.

ראשית, הרב כשר מביא מדברי הרמב"ם, הרי"ף והראב"ד ועוד מספר

קביעה זו וחומתם באמירה שמכל מקום גם מי שלא מקפיד ראוי לחשוש לעניין זה. נחלקו הראשונים האם כיום יש בכלל מה לחשוש לזוגות, שלא בליל הסדר (בין השאר מתוך הבנות שונות במשפט הסיכום של הסוגיה שלנו)?

דעת הרשב"ם היא שיש לחשוש לעניין הזוגות. טעמו הוא פשוט – אם מי שלא נזהר בזוגות גם לא צריך לחשוש לזוגות, אז הגמרא לא הייתה צריכה להביא לנו את כל הסוגיה שלנו! היה עדיף לומר "שלא יזהר אדם בזוגות כדי שהמזיקים לא יקפידו עליו" וכך ממילא האדם היה מוגן מהזוגות. בגלל שהגמרא כן הביאה את כל סוגיית זוגות, כנראה שיש צורך להיזהר ולחשוש. המאירי חולק על רשב"ם. הוא מתרץ את שאלת הרשב"ם באומרו שהסיבה שהגמרא הביאה את הסוגיה היא סיבה ריאלית – המון העם חששו מזוגות בצורה מופרזת, ורצו חכמים להרגיעם קצת, כדי שהעם ישתו ארבע כוסות ולא יבטלו את ארבע כוסות בגלל פחדם הגדול. לדעתו אין כוונת הגמרא לתמוך באמונות אלה, אלא רק להרגיע את המון העם שנזהר מזוגות.

מצאנו ראשונים נוספים שסברו שלא צריך לחשוש כיום מזוגות. ניתן למנות את התוספות במסכת יומא, רבינו יונה, וספר המאורות. ה"בן יהודע" (הבן איש חי) מרחיב על עניין זה וכותב שסכנת הזוגות התבטלה לגמרי, עד כדי כך שהוא מספר על נשים בבגדאד שמקפידות להעביר ביניהן סלי מתיקה במספר זוגי דווקא (כדי להראות שעם ישראל התגבר על סכנת הזוגות). גם ערוך השולחן פוסק שאין אנו נזהרים היום מזוגות, והוא מסביר שהסיבה לכך היא שכיום אף אחד אינו חושש ומקפיד עליהם, וממילא השדים לא שולטים באף אחד.

מעניין לראות שיש שראו במנהג פתיחת

זוגות || יהודה אלון וגילעד גחלת

הגמרא בפסחים פותחת בשאלה עקרונית על חיוב שתיית ארבע כוסות בליל הסדר – *"היכי מתקני רבנן מידי דאית בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי..."* (פסחים קט, ב – קי, ב), כלומר, איך יכול להיות שחכמים מתקנים לשתות ארבע כוסות, הרי יש ברייתא שאומרת שאסור לאדם לעשות דברים בזוגות (כי כך הוא נותן לשדים אפשרות להזיק לו)?

הגמרא מביאה שלוש תשובות לשאלה זאת: **התשובה ראשונה היא תשובתו של רב נחמן:** לדעתו, ליל הסדר הוא "ליל שימורים", כלומר – ליל הסדר הוא לילה ששומר עליך מפני המזיקים ולא נותן להם להזיק. לכן לא חששו בלילה זה לשתות 4 כוסות.

רבא מציע תשובה אחרת: לדעתו, *"כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה"*, כלומר – הכוס השלישית, שהיא הכוס של ברכת המזון מצטרפת לשתי הכוסות ששתינו כדי לבטל מהן דין 'זוגות' (וכך אין היזק), אך הכוס השלישית לא מצטרפת לכוס הרביעית כדי ליצור זוג חדש. לכן אין כאן דין זוגות ואין לחשוש להיזק.

תשובה שלישית נמצאת בדברי רבינא: לדעתו *"כל חד וחד מצווה באפי נפשיה הוא"*, כלומר – כל כוס עומדת ונחשבת מצווה בפני עצמה, ולכן הן לא מצטרפות אחת לשנייה ונהיות ארבע.

הגמרא ממשיכה לספר על כל מיני מקרים עם שדים שהזיקו, בעקבות עניין הזוגות אך מסקנתה בסוף הסוגיה מפתיעה מעט: *"כללא דמילתא: כל דקפיד קפיד בהדי וכל דלא קפיד לא קפיד בהדי, ומיהו למיחש מיבעי"*, כלומר – מי שמקפיד על זוגות – השדים יזיקו לו, אבל מי שלא מקפיד – השדים לא מזיקים לו! הגמרא מעט מסייגת

ולאחר אכילת הפסח יחד – נוצר הצורך לחלק את אמירת ההלל לשניים.

הסבר דומה נמצא גם בספר המנהיג. הוא מסביר שלכתחילה היה צריך להגיד את כל ההלל על הכוס הרביעית, אבל משום שצריך להגיד בנוסף שירה במסגרת ה'מגיד', חילקו את ההלל.

ניתן למצוא הסבר נוסף לאמירת ההלל על הכוס הרביעית מתוך סיפור שמוצא במסכת בתענית (תענית ג, ג). מסופר שפעם גזרו תענית על הגשמים בלוד, ובחצות החל לרדת גשם ורצו לומר הלל. רבי טרפון אמר להם לא להגיד הלל מתוך הצום אלא לאכול ולשתות ורק לאחר מכן לגמור את ההלל. בגמרא שם מסבירים שצריך לומר הלל רק על כוס מלאה, זה מסביר למה גומרים את ההלל רק לאחר הארוחה, לכן אף אנו אומרים הלל גם אחרי 'שולחן ערוך'.

המרדכי מציע שההלל מחולק לחלק לפני הסעודה ולחלק לאחר הסעודה, בשביל שהאדם יוכל להגיד שבח על כל כוס וכוס – על הכוס הראשונה אומרים קידוש – שיש בו יציאת מצרים, ובכוס השלישית אומרים ברכת המזון – שגם בה מזכירים יציאת מצרים, ועל הכוס השנייה והרביעית תקנו אמירת הלל מיוחדת.

עד כה ראינו הסברים לשאלה העקרונית למה בכלל לחלק את ההלל. עתה נעבור לשאלה נוספת – לאחר שכבר ידוע שההלל מחולק לשניים – האם החלוקה בין החלקים היא חלוקה מהותית?

הירושלמי במסכת מגילה מסביר שהחלק הראשון של ההלל שנאמר על הכוס השנייה עוסק במה שהיה בעבר, (במיוחד במזמור "בצאת ישראל ממצרים" (תהילים קיד)). לעומת זאת, על הכוס הרביעית אומרים את החלק השני שעוסק במה שיהיה בעתיד, בין השאר במזמורים על ימות המשיח ועל ימי גוג ומגוג.

הדלת בליל הסדר קשר לסוגיית הזוגות. לפי שיטה זו, על ידי פתיחת הדלת האדם עושה הפסקה, רואה את הרחוב (שזו אחת מהשיטות בגמרא לביטול סכנת הזוגות), ואז הכוס הרביעית לא מצטרפת לשלוש הכוסות שקדמו לה (שהרי היה הפסק באמצע) וככה אתה נפתר מבעיית הזוגות.

חלוקת ההלל || עז ידיד ובניה הילר

במסכת פסחים ישנם שתי משניות המדברות על סדר אמירת ההלל בליל הסדר. במשנה ה' נכתב – "לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר להדר לרומם לגדל לנצח למי שעשה לנו את כל הניסים האלו, והוציאנו מעבדות לחירות. ונאמר לפניו, הללו יה." (פסחים, י, ה). במשנה השנייה נאמר – "מזגו לו כוס שלישי, בריך על מזונו; רביעי, גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר" (פסחים, י, ז).

אנו רואים מכאן שאומרים פעמיים הלל במהלך ליל הסדר. פעם אחת בסיום המגיד (על הכוס השנייה) ופעם נוספת לקראת סיום הסדר (על הכוס הרביעית). וכך אנו נוהגים כיום בליל הסדר – בסיום המגיד אנו אומרים את שני המזמורים הראשונים בהלל – "הללו עבדי ה'" (תהילים קיג) ו"בצאת ישראל ממצרים" (תהילים קיד) ובסיום הסדר אומרים את שאר ההלל.

מכאן עולות השאלות – למה בכלל צריך את החילוק הזה? למה שלא נגיד את ההלל ברציפות פעם אחת? מצאנו כמה תשובות שונות לשאלה זו:

התוספות רי"ד מסביר שחלוקת ההלל קשורה לעיקרון "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" (פסחים קטז, ב), ולכן צריך לסיים את אמירת המגיד בהלל שהוא השבח לקב"ה. בנוסף נאמר בעניין ההלל, שאת אכילת הפסח יש לסיים עם אמירת ההלל. מכיוון שלא ניתן להגיד הלל בסיום המגיד

על מקור חיוב אמירת ההלל בזמננו נחלקו הראשונים. הרמב"ם קובע שאמירת ההלל היא מדרבנן – "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהן את ההלל; "ושמונה עשר יום בשנה צפוג, ה).

תמיכה לדברי הרמב"ם ניתן למצוא בברכות יד א, שם ההלל מצוין יחד עם מגילת אסתר כמצוות מדרבנן בדיון על הפסק בזמן הקריאה. תמיכה נוספת, אותה מציין הרמב"ם (ספר המצוות שורש ראשון) היא העובדה שדוד המלך הוא כותב המזמורים, ולא יתכן שיהיה חיוב מהתורה על אמירת מקורות שדוד המלך כתב זמן רב לאחר מכן. לעומתו, הרמב"ן סובר שאמירת ההלל כיום היא מדאורייתא ועונה על טענת הרמב"ם (השגות לספר המצוות שם):

"והפליאה שאמר הרב ז"ל... וגם בעיני יפלא מאמר הרב, שהוא עצמו ז"ל מנה במצות תפלה... אם כן למה יתפלא על ההלל, שנצטוו למשה בסיני שיאמרו ישראל שירה במועדיהם... ובא דוד ותיקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו."

על פי הרמב"ן יתכן שחיוב האמירה הוא מהתורה, ורק לאחר מכן קבעו חכמים את נוסחו המדויק, בדיוק באותה צורה שהסביר הרמב"ם לגבי תפילה. הפסוק היחיד שהרמב"ן מציין כמקור לאמירת הלל הוא פסוק מישעיה –

"הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלִיל הַתְּקֵדָשׁ חָג." (ישעיה ל, כט)

הפסוק מדבר על הניצחון במלחמה בסנחריב, ומציין שבזמנו יהיה שיר כמו בלילות החגים. נראה מכאן שבזמן יציאה מעבדות לחירות או בזמן התרחשות נס יש עניין להגיד הלל, כמו שכנראה נאמר בזמן החגים. אכן פסוק זה מובא בערכין כדי לחלק בין זמנים הראויים לאמירת הלל שלם

האברבנאל מציג שיטה דומה ואומר שמחלקים את ההלל כך שעל הכוס השנייה אומרים דברים הקשורים למצרים ואומרים "בצאת ישראל ממצרים" ועל הכוס הרביעית אומרים את כל מה שלא עוסק ישירות ביציאת מצרים.

הגרי"ד סולובייצ'יק מציג חלוקה שונה בין שני חלקי ההלל – בסיום המגיד אומרים מזמורים הקשורים בהודאה לה' (מדין "חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים קטז, ב) – האדם היה משועבד בתחילת הסדר ועכשיו הוא בן חורין). ולעומת זאת בכוס הרביעית משבחים את ה' על כל מה שהוא עשה ועושה.

לסיכום, מהמפרשים שהבאנו במאמר עולה שחלוקת ההלל היא מהותית ובאה לבטא שני עניינים שונים המשלימים אחד את האחר. שנזכה לחוות עוד השנה בעזרת ה' את אמירת ההלל בשמחה אמיתית.

הלל בליל הסדר || בני וגנר

ואוריה סבן

ההלל ומקור חיובו

ההלל, הנקרא בלשון חז"ל 'שירה' הוא תפילה המוכרת לנו היטב – הוא נאמר במועדים חגיגיים רבים כדוגמת ראשי חודשים, ימים טובים, חול המועד ויום העצמאות. את המקורות הראשוניים להלל אנו מוצאים בערכין יא, א, שם מובאים פסוקים המלמדים אותנו על חיוב אמירת ההלל בזמן הקרבת הקרבנות במועדים, וכן בשבועות יד, א על אמירת הלל בזמן הרחבת גבול ירושלים. מהפסוקים המובאים בגמרא המביעים את חיוב ההלל אנו יכולים גם להבין את תפקידו – "ושרת בשם ה' אלקינו" (דברים יז, ח), "שאו זמרה ותנו תף, כנור נעים עם נבל" (תהילים פא, ג). נראה אפוא שההלל מבטא את השמחה והחגיגיות של המעמד בצורת שירה וזמרה.

לאמירת הלל סטנדרטית.

ההלל של ליל הסדר נאמר בבית בלי דרישה למניין, בעוד בשאר המקרים אנו אומרים אותו בבית הכנסת כתפילה בציבור. (אמנם יש מחלוקת שולחן ערוך רמ"א האם יש לומר הלל בבית הכנסת בציבור המבוססת על מקורות מהתוספתא וממסכת סופרים, שם נראה כי ההלל שנקבע במקור לליל הסדר הועבר לבית הכנסת בשל חוסר בקיאות הציבור באמירתו. בכל אופן נראה שגם השולחן ערוך מסכים שכיום כשכולם בקיאים באמירת הלל יש לאומרו בסעודה כבראשונה בנוסף לאמור בבית הכנסת. עיין במאמרו של הרב דב לבנון "הלל בליל פסח".)

גם צורת אמירת ההלל שונה ולא רק התנאים החיצוניים לקיומו. ההלל נאמר בישיבה בניגוד להלל הרגיל הנאמר בעמידה. בנוסף, אנו מפסיקים באמצע אמירת הלל של ליל פסח על מנת לפתוח בסעודה. הר"ן מביא מקורות מתקופת הגאונים העונים על חילוק זה:

"וכי תימא, והרי מפסיקין בו וקובעין סעודה בתוכו... רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה, שאין מברכין על הלל שבלי פסחים' לגמור את ההלל', שאין אנו קוראין אותו בתורת 'קורין', אלא בתורת 'אומר שירה'... וכן הסכימו הגאונים רב צמח ורב יוסף ורב יצחק בן גיאות ז"ל".

נראה שאמירה מהותית זו, המחלקת בין הלל בתורת קריאה והלל בתורת שירה מסבירה את כלל ההבדלים דלעיל. הלל בתורת קריאה הוא ההלל המוכר לנו בכל המועדים הנאמר במטרה להנציח אירוע היסטורי אשר הוביל לגאולת ישראל. הלל בתורת שירה הוא הלל הנאמר ממש בזמן הנס ובאופן ספונטני, בבחינת שירת הים. גם המגיד משנה חילק בין אמירת הלל בזמנים קבועים ואמירת הלל אחרי כל צרה שנגאלים ממנה,

וזמנים שלא (ערכין י, ב):

שבת... לימא [הלל]?! לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד לימא?! לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאינן מקודש לחג אין טעון שירה.

מכל מקום, לא מצינו פסוק מפורש לגבי אמירת הלל. הרמב"ן מציע שתי אפשרויות למקור החיוב מהתורה-

אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו [פסוק] מפורש בהלל... והנראה מדבריהם שהוא מן התורה, כמו שפירשתי, ויהיה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה, כמו שכתוב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרת" (במדבר י, י).

האפשרות הראשונה היא שהלל הוא הלכה למשה מסיני, והאפשרות השנייה היא מהפסוק ב'במדבר' ממנו נראה שיש חיוב לשירה ביום שמחה.

הראב"ד מציע דרך אמצע, בה הלל הוא מדברי קבלה-

"קריאת ההלל... מדברי סופרים - אמר אברהם, ויש בהם עשה מדברי קבלה". (השגות הראב"ד חנוכה ג, ה).

נסכם - חיוב אמירת ההלל המוכר לנו כיום נתון במחלוקת. הרמב"ם סובר שהוא מדרבנן, הבה"ג והרמב"ן מדאורייתא והראב"ד סובר שהוא מדברי קבלה.

הלל בליל הסדר

גם בליל הסדר אנו אומרים הלל, אך הלל זה הוא בעל מאפיינים ייחודיים. הלל בליל הסדר הינו ההלל היחידי הנאמר בלילה (מלבד ההלל המחודש של יום העצמאות) והדבר מפליא לאור המופיע במשנה ובגמרא-

"כל היום כשר להלל... מנלן?... לקריאת ההלל דכתיב "ממזרח שמש עד מבוא מהולל שם ה'".

בגמרא נראה שהזמן הכשר להלל הוא כל היום, אך משתמע שהלילה אינו כשיר

ונראה שזו כוונתו.

אפשר להציע שכל הדיון הראשון לעיל, בנושא מקור חיוב אמירת ההלל ובכללם גם דברי הרמב"ם שהלל בזמננו הוא מדרבנן, הוא כולו על הלל בתורת קריאה. הלל זה הוא ההלל הסטנדרטי עליו אנו חושבים כהלל ועליו נעשה הדיון. הלל זה נמצא תחת קטגוריית 'תפילה'. לעומת זאת, הלל בתורת שירה הוא 'יצור' הלכתי שונה. הוא אינו שייך לקטגוריית ה'תפילה' אלא לקטגוריית ה'שבח והתודה', יחד עם שירת הים וברכות כגון 'הטוב והמטיב' ו'שהחיינו' המביעות את רגשות האדם מיד לאחר המאורע.

נאמר במשנה - "מה בין פסח הראשון לשני... הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו" (פסחים ט, ג). מלשון המשנה 'טעון הלל באכילתו' נראה כי אכילת הפסח וההלל קשורים זה לזה בקשר הדוק. ניתן אולי להסביר שהשירה הינה המעטפת והמסגרת בתוכה אנו אוכלים את הפסח. הדבר מסביר מדוע באמצע ההלל מפסיקים למען האכילה.

רש"י על הגמרא מסביר את הקשר של הפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" להלל - "כמו שאתם נוהגים לשורר כליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו" (רש"י פסחים צה, ב ד"ה כליל).

רש"י אומר במפורש שסיבת השירה היא אכילת הפסח. בצירוף עם המובן מהמשנה, אפשר להבין כי בניגוד להלל רגיל הנאמר על מאורע מהעבר הלל זה נאמר על אירוע המתרחש זה עתה הקשור קשר הדוק אל הנס שאירע רגע לפני כן.

הב"ח (או"ח סימן כט) אומר על 'ברכת שהחיינו' שלא שייך בה הכלל ההלכתי של 'ספק ברכות להקל'. הוא מסביר שבדברי רשות לא חלים הכללים ההלכתיים הרגילים. גם כאן אנו רואים את הדמיון להלל של ליל הפסח הנאמר בתורת שירה, אשר גם עליו לא חלים הכללים הרגילים בהלל.

אמנם נראה לכאורה כי ליל הסדר נקבע על מנת להנציח ולדבור את הניסים שאירעו לנו בעת יציאת מצרים. על פי ההגדרה שאמרנו לעיל, הלל כגון זה אמור להיות דווקא בתורת קריאה!

נאמר בגמרא (פסחים קטז, ב):

"רבן גמליאל היה אומר... בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעָבוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" (שמות יג).

אם נבין אמירה זו לעומקה, אפשר להסיק כי ליל הסדר אינו ליל הנצחה וזכרון אלא חוויה מתחדשת של האירוע עצמו - בליל הסדר איננו נזכרים ביציאת מצרים, אלא יוצאים בעצמנו ממצרים. איננו קוראים את ההלל בתורת קריאה, אלא שרים אותו בתורת שירה. בשירת ההלל איננו מנציחים אירוע הסטורי אשר הוביל לגאולה, אלא מזמרים ברגשי תודה על הגאולה המתרחשת ברגעים אלו ממש. על פי זה מובנים ההבדלים ההלכתיים בין ההלל הנאמר בליל הפסח ובין אמירת הלל בשאר מועדים, וכן באיזו תודעה עלינו להגיע לליל הגאולה. הלילה לא נגאלנו, אלא אנו נגאלים!

ברכת ההלל בליל הסדר || דביר

לם ואמיר קינן

במסכת פסחים, המשנה אומרת: "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר" (פסחים קיז, ב). הגמרא (ק"ח, א) מציעה שתי אפשרויות לפירוש מה היא ברכת השיר. רב יהודה מסביר - "יהללך ה'..." (אומרים את ההלל). ר' יוחנן מסביר אחרת - 'נשמת כל חי' (נאמר גם בסוף פסוקי דזמרה של שבת ויום טוב). רשב"ם ותוספות

המקום.

המהר"ם חלואה, רבינו דוד והר"ן אכן סבורים שההלל בליל הסדר טעון ברכה בהתחלה.

לטענתם, זה שלא לומדים מן הכללות זה רק כאשר לכלל יש כבר יוצאים מן הכלל, אך במקרה של הכלל שלנו, לא מצאנו שום יוצא מן הכלל, ולכן צריך ללמוד ממנו. בנוסף, לדעתם ברכת השיר לא נתקנה בשביל מצוות ארבע כוסות אלא בשביל חתימת ההלל, ולכן ההלל יצטרך להיפתח בברכה.

הוכחתם נלקחה ממסכת סופרים (כ, ט):

"רבי שמעון בן יהוצדק אומר: ימים שמונה עשרה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל... ובגולה עשרים ואחד יום ושני לילות, ומצוה מן המובחר לקרות הלל בבית הכנסת בשתי לילות של גלויות ולברך עליהן ולאמרו בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדו וכשהוא קורא אותה בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים".

ממסכת סופרים משמע, שבמקרה שאדם לא בירך על ההלל בבית הכנסת הוא יצטרך לברך עליו בביתו כאשר יגיע לקריאת ההלל. בנוסף, הם מביאים הוכחה נוספת מהירושלמי בברכות (א, ה):

"כל הברכות פותחין בהן בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון ק"ש ותפילה אין פותחין בהן בברוך. התיב רבי ירמיה הרי גאולה. שנייא היא דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא".

הירושלמי נותן כלל - כל ברכה צריכה להיפתח בברוך למעט ברכות שסמוכות (כמו הברכות שבשמונה עשרה שלא פותחות ב'ברוך' כי הם סמוכות אחת לשנייה). רבי ירמיה נותן דוגמא שסותרת את הכלל שהירושלמי הביא - ברכת אשר גאלנו (החותמת את המגיד) סמוכה לברכת הפתיחה של הלל והיא פותחת בברוך! על פי הכלל היא לא הייתה אמורה לפתוח בברוך!

במקום מעירים, שכוונת ר' יוחנן שאף נשמת כל חי, כלומר גם 'יהללך' וגם 'נשמת'.

הרשב"ם מוכיח זאת מכך שהמשנה מוסיפה על אמירת ההלל את 'ברכת השיר', משמע שאומרים אותה בנוסף להלל רגיל שנאמר בדרך כלל.

על פי הסוגיא ניתן לראות, שבהלל בליל הסדר יש חתימה. האם חותמים רק ב'יהללך' או גם ב'נשמת'? - זה שנוי במחלוקת, אך לכולי עלמא ההלל נחתם לבסוף.

בעקבות הלכה זו, נחלקו ראשונים רבים האם צריך גם לפתוח את ההלל בברכה או שהחתימה לא מעידה לנו במקרה זה גם על חובת פתיחת ההלל בברכה.

במסכת נדה כתוב: "כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו" (נדה נא, ב).

על פי כלל זה, יש מן הראשונים שהוכיחו שההלל בליל הסדר גם צריך פתיחה - ברכה לפניו. אך יש החולקים עליהם ואומרים שלא לומדים מן הכללות (גם כאשר יש כלל, לא ניתן ללמוד ממנו למקרים ספציפיים), ולכן, מהכלל שנכתב במסכת נידה לא ניתן להוכיח לגבי ההלל של ליל הסדר.

כמו כן, אף אם היו לומדים מן הכלל, חתימת ההלל לא נאמרת בשביל לחתום את ההלל, אלא בשביל הכוס הרביעית, שתהיה ברכה שתיאמר על הכוס. לכן ברכה זו נקראת במשנה 'ברכת השיר', לשיר על המצות ועל היציאה ממצרים וליפות את מצוות ד' כוסות. אם כן, אף אם לומדים מן הכלל, ההלל בעצם לא נחתם כלל בברכה, והכלל הנ"ל לא קשור למקרה שלנו.

הר"י מיגאש מביא סברה נוספת מדוע לא מברכים על ההלל. לטענתו, מברכים רק על הלל שנאמר ביום, מפני שרק ביום ההלל הוא מצווה, וזה בגלל שבזמן בית המקדש ההלל היה על הקורבנות והקורבנות היו ביום, לכן בלילה אין מצווה. ההלל בליל הסדר נאמר לא בשביל מצוות אמירת הלל אלא בשביל נתינת שבח והודאה לפני

לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ. כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כְּבוֹד. עַל חֲסִדְךָ עַל אֲמִתְךָ:
 לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם. אֵיךְ נָא אֱלֹהֵיהֶם:
 וְאֵלֵהֶינוּ בְּשִׁמְךָ. כֹּל אֲשֶׁר חָפֵץ עָשָׂה:
 עֲצִבְיָהֶם כֶּסֶף וְזָהָב. מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם:
 פֶּה לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ. עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יֵרְאוּ:
 אֲזִנִּים לָהֶם וְלֹא יִשְׁמְעוּ. אֵף לָהֶם וְלֹא יִרְיחוּ:
 יְדֵיהֶם וְלֹא יִמְשִׁיחוּ. רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִהְיוּ לָהֶם. לֹא יִהְיוּ בְּגָרוֹנָם:
 כְּמוֹתָם יִהְיוּ עֲשִׂיהֶם. כֹּל אֲשֶׁר בָּטַח בָּהֶם:
 יִשְׂרָאֵל בָּטַח בָּה'. עֲזָרָם וּמִגְנָם הוּא:
 בֵּית אֱהֲרֹן בָּטְחוּ בָה'. עֲזָרָם וּמִגְנָם הוּא:
 יִרְאִי ה' בָּטְחוּ בָה'. עֲזָרָם וּמִגְנָם הוּא:
 ה' וְכִרְנוּ יִבְרָה. יִבְרָה אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל. יִבְרָה אֶת בֵּית אֱהֲרֹן:
 יִבְרָה יִרְאִי ה'. הַקְטָנִים עִם הַגְּדֹלִים:
 יִסֵּף ה' עֲלֵיכֶם. עֲלֵיכֶם וְעַל בְּנֵיכֶם:
 בְּרוּכִים אַתֶּם לָה'. עֲשֵׂה שְׁמִים וְאַרְץ:

הסדר בצורה שיש כיום אז לא היינו מבינים שההלל הוא על המצה וקורבן הפסח, וזאת הסיבה להפסקה באמצע אמירת ההלל.

כמו כן, יש לנו עוד מקרים שבהם יש הפסקה באמצע ועדיין לא חוזרים ומברכים – לדוגמא: תקיעת שופר.

בתקיעת שופר אנו מברכים, ואז תוקעים. לאחר התקיעות הראשונות יש תפילת עמידה שלא קשורה לתקיעות ובכל זאת, היא אינה מהווה הפסקה וממשיכים לתקוע אחריה בלי לברך פעם נוספת.

המאירי מציג חידוש – לברך, לקרוא את ההלל לפני שמתחיל ובאשר יגיע ל'גאלנו' יחתום. לאחר ברכת המזון, בסוף ההפסקה, יברך לגמור את ההלל ויחתום בברכת השיר. גם האורחות חיים מציע הצעה מיוחדת ולפיה ה"לפיכך אנו חייבים" שנאמר לפני תחילת ההלל נחשב כברכה, ולכן לא נצטרך להוסיף שום לשון של ברכה.

להלכה בטור ובבית יוסף נפסק שאין לברך על ההלל בליל הסדר שנאמר בבית, משום הדין – 'ספק ברכות להקל'.

מדברי רבי ירמיה יש הוכחה שההלל בליל הסדר צריך לפתוח בברכה.

לכאורה, יש סברה נוספת לדעה שההלל לא יפתח בברוך, שהרי יש הפסקה באמצע ההלל של ליל הסדר (בליל הסדר כאשר מתחילים את ההלל עוצרים אחרי המזמור ב'צאת ישראל ממצרים', מברכים את ברכת אשר גאלנו, ועושים את הסימנים רחצה, מוציא מצה, מרור, כורך, שולחן עורך וברך, ורק לאחר מכן ממשיכים את ההלל) ולכן לא יהיה הגיוני לברך בהתחלה, עם כוונה להפסיק באמצע.

הרמב"ן דוחה סברה זאת. לטענתו, אין בעיה לברך אף אם ידוע שתהיה הפסקה, מפני שידוע אצל חז"ל שדיבור והתעסקות בדברים אחרים לא מוציאים אותי מהברכה, ולא יהיה צורך לברך שוב. ולכן גם פה ההפסקה של הסימנים לא מפריעה לי לברכה.

ניתן לומר גם, שמכיוון שקריאת ההלל נתקנה מלכתחילה על אכילת מצה ופסחים אז ההפסקה הזאת לא נחשבת כלל הפסקה, כי תיקנו את הסדר הזה מלכתחילה. המהר"ל מרחיב ואומר שאם לא היו מתקנים את ליל

הַשָּׁמַיִם שְׁמַיִם לָהּ. וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם:
לֹא הַמֵּתִים יִהְיוּ לָהּ. וְלֹא כָּל יוֹרְדֵי דוּמָה:
וְאַנְחָנוּ נִבְרָה לָהּ. מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם. הִלְלוּיָהּ:

אֶהְבֶּתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלִי תַחֲנוּנִי:

כִּי הִטָּה אָזְנוֹ לִי. וּבִיָּמִי אֶקְרָא:

אֶפְפוּנֵי חֲבִלֵי מָוֶת. וּמִצָּרֵי שְׂאוֹל מִצְאוּנִי. צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא:

וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא. אָנָּה ה' מִלְטָה נַפְשִׁי:

חַנּוּן ה' וְצַדִּיק. וְאַלֹהֵינוּ מֵרַחֵם:

שִׁמְר פִּתְּאִים ה'. דְּלוֹתֵי וְלִי יִהְיֶשֶׁע:

שׁוּבִי נַפְשִׁי לְמִנוּחַיִכִּי. כִּי ה' גָּמַל עָלַיִכִּי:

כִּי חִלַּצְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת. אֶת עֵינַי מִן דְּמָעָה. אֶת רַגְלִי מִדָּחִי:

אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה'. בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים:

הָאֶמְנָתִי כִּי אֲדַבֵּר. אֲנִי עֲנִיתִי מֵאֵד:

אֲנִי אֶמְרָתִי בַּחֲפוּזִי. כָּל הָאָדָם כֹּזֵב:

מָה אֲשִׁיב לָהּ. כָּל תַּגְמוּלוֹהִי עָלַי:

כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֲשָׂא. וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא:

נִדְרֵי לָהּ אֲשַׁלֵּם. נִגְדָה נָא לְכָל עַמּוֹ:

יָקָר בְּעֵינֵי ה'. הַמְּוֹתָה לַחֲסִידָיו:

אָנָּה ה' כִּי אֲנִי עֲבָדְךָ. אֲנִי עֲבָדְךָ בֶּן אֲמָתְךָ פֶּתַחַת לְמוֹסְרִי:

לָךְ אֲזַבֵּחַ זֶבַח תוֹדָה. וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא:

נִדְרֵי לָהּ אֲשַׁלֵּם. נִגְדָה נָא לְכָל עַמּוֹ:

בַּחֲצֹרוֹת בֵּית ה'. בְּתוֹכֵכִי יְרוּשָׁלַיִם. הִלְלוּיָהּ:

הִלְלוּ אֶת ה' כָּל גּוֹיִם. שִׁבְחוּהוּ כָּל הָאֲמִים:

כִּי גִבֹר עָלֵינוּ חֲסִדּוֹ. וְאַמֶּת ה' לְעוֹלָם. הִלְלוּיָהּ:

הוֹדוּ לָהּ כִּי טוֹב.

יֹאמְרוּ נָא יִשְׂרָאֵל.

יֹאמְרוּ נָא בֵּית אֱהֲרֹן.

יֹאמְרוּ נָא יִרְאֵי ה'.

מִן הַמִּצָּר קָרָאתִי יְהוָה. עֲנֵנִי בְּמִרְחַב יְהוָה:

ה' לִי לֹא אֵירָא. מָה יַעֲשֶׂה לִּי אָדָם:

ה' לִי בַעֲזָרִי. וְאֲנִי אֶרְאֶה בְּשִׁנְאֵי:

טוֹב לַחֲסוֹת בַּה'. מִבְּטָח בְּאָדָם:

טוֹב לַחֲסוֹת בַּה'. מִבְּטָח בַּנְּדִיבִים:

כָּל גּוֹיִם סָבְבוּנִי. בְּשֵׁם ה' כִּי אֲמִילֵם:

סְבוּנִי גַם סָבְבוּנִי. בְּשֵׁם ה' כִּי אֲמִילֵם:

סְבוּנִי כְּדַבּוּרִים. דַּעֲכּוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים. בְּשֵׁם ה' כִּי אֲמִילֵם:

דַּחֲה דַחֲיִתָּנִי לְנֶפֶל. וְה' עֲזָרָנִי:

עֲזִי וְזִמְרָת יְהוָה. וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה:

קוֹל רִנָּה וִישׁוּעָה בְּאֶהְלֵי צַדִּיקִים. יָמִין ה' עֲשֵׂה חֵיל:

יָמִין ה' רוֹמְמָה. יָמִין ה' עֲשֵׂה חֵיל:

כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ:

כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ:

כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ:

כִּי לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ:

לֹא אָמוּת כִּי אָחִיָּה. וְאַסְפֵּר מַעֲשֵׂי יְהוָה:
יִסּוֹר יִסְרֹנִי יְהוָה. וְלִמּוֹת לֹא נִתְּנִי:
פִּתְחוּ לִי שַׁעֲרֵי צֶדֶק. אֲבֹא בָם אוֹדֶה יְהוָה:
זֶה הַשַּׁעַר לֵה'. צְדִיקִים יָבֹאוּ בוֹ:
אוֹדֶה כִּי עֲנִיתָנִי. וְתָהִי לִי לִישׁוּעָה.
אוֹדֶה כִּי עֲנִיתָנִי. וְתָהִי לִי לִישׁוּעָה.
אֶכֶן מֵאֲסוּ הַבּוֹנִים. הִיתָה לְרֹאשׁ פֶּנֶה.
אֶכֶן מֵאֲסוּ הַבּוֹנִים. הִיתָה לְרֹאשׁ פֶּנֶה.
מֵאֵת ה' הִיתָה זֹאת. הִיא נִפְלְאֹת בְּעֵינֵינוּ.
מֵאֵת ה' הִיתָה זֹאת. הִיא נִפְלְאֹת בְּעֵינֵינוּ.
זֶה הַיּוֹם עֲשֵׂה ה'. נְגִילָה וְנִשְׁמְחָה בוֹ:
זֶה הַיּוֹם עֲשֵׂה ה'. נְגִילָה וְנִשְׁמְחָה בוֹ:
אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָּא:
אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָּא:
אָנָּה ה' הַצְּלִיחָה נָּא:
אָנָּה ה' הַצְּלִיחָה נָּא:
בְּרוּךְ הַבֹּא בְּשֵׁם ה'. בְּרַכְנוּכֶם מִבֵּית ה':
בְּרוּךְ הַבֹּא בְּשֵׁם ה'. בְּרַכְנוּכֶם מִבֵּית ה':
אֵל ה' וַיֵּאָר לָנוּ. אֶסְרוּ חַג בְּעִבּוֹתֵיכֶם. עַד קִרְנוֹת הַמְּזֻבָּח:
אֵל ה' וַיֵּאָר לָנוּ. אֶסְרוּ חַג בְּעִבּוֹתֵיכֶם. עַד קִרְנוֹת הַמְּזֻבָּח:
אֱלֹהֵי אֲתָה וְאוֹדֶה. אֱלֹהֵי אֲרוֹמְמָה:
אֱלֹהֵי אֲתָה וְאוֹדֶה. אֱלֹהֵי אֲרוֹמְמָה:
הוֹדוּ לֵה' כִּי טוֹב.
הוֹדוּ לֵה' כִּי טוֹב.

כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:

יְהַלְלוּהָ ה' אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מַעֲשֵׂיהָ. וְחֲסִידֶיהָ צְדִיקִים עוֹשֵׂי רְצוֹנָהּ. וְכָל עַמָּה בֵּית יִשְׂרָאֵל. בְּרַנָּה יוֹדוּ
וַיִּבְרְכוּ וַיִּשְׁבְּחוּ וַיִּפְאֲרוּ וַיִּשְׁאָרוּ וַיְרַמְּמוּ וַיַּעֲרִיצוּ וַיִּקְדִּישׁוּ וַיִּמְלִיכוּ אֶת שְׁמָהּ מִלְכָּנוּ תָּמִיד. כִּי לֵה טוֹב
לְהוֹדוֹת. וְלִשְׁמָהּ נֶאֱחָ לְזַמֵּר. כִּי מַעֲוֹלָם וְעַד עוֹלָם אֲתָה אֵל:
לְנוֹהֲגִים לִשְׁתוֹת חֲמֵשׁ כּוֹסוֹת, שׁוֹתִים כַּעַת אֶת הַכּוֹס הַרְבִּיעִית וּמוֹזְגִים אֶת הַחֲמִישִׁית.

המתבונן בשולחן הסדר יגלה במרכז השולחן
כוס נוספת, זו המכונה כוסו של אליהו. ננסה
להתחקות אחרי כוס זאת כיצד הגיעה להגדה
ומדוע נקראת היא על שמו של אליהו.
המקור הראשון שמלמדנו על היותה של כוס
נוספת ברקע הוא ברייתא המביאה דעה של
רבי טרפון (פסחים ק"ח, א):
"תנו רבנן רביעי גומר עליו את ההלל ואומר
הלל הגדול דברי רבי טרפון".

על כוסו של אליהו || ראש

הישיבה – הרב דוב זינגר

"עַרְבֵי פִּסְחִים סְמוּךְ לַמִּנְחָה, לֹא יֵאָכֵל אֶדָם
עַד שֶׁתִּחַשֵּׁן. וְאַפְלוּ עֲנִי שֶׁבִישׁוּרָאֵל לֹא יֵאָכֵל
עַד שֶׁיִּסָּב. וְלֹא יִפְתְּחוּ לוֹ מֵאֲרָךְ בָּעָה כּוֹסוֹת נֶשֶׁל
זֵין, וְאַפְלוּ מִן הַמִּמְחִיו". (משנה פסחים י, א).
ארבעה כוסות של יין הינן השלד של ליל
הסדר אולם המעיין בהגדה או לחילופין

רש"י במקום כותב:

"הכי גרסינן רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו הלל הגדול שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו' - דכתיב הודו לאל השמים נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול".

לפי גירסתו של רש"י עיקר חידושו של רבי טרפון בתוספת של הלל הגדול, הריהו ההלל שבו אנו משבחים את הקב"ה בעשרים וששה כי לעולם חסדו, החל בהודו לה' כי טוב עד הודו לאל השמים כי לעולם חסדו.

אמנם כבר ברי"ף אנו מוצאים את הגירסה שרש"י שלל, והיא שחידושו של ר' טרפון אינו רק באמירת הלל הגדול אלא גם בהיותו על כוס נוספת כוס חמישית וזהו לשונו (רי"ף פסחים כו, ב):

"חמישי אומ' עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון, ויש אומ' ה' רועי לא אחסר".

הר"ן במקום מוסיף שרבי טרפון אינו חולק על הדעה הבסיסית שבמשנה המחייבת ארבעה כוסות, אלא בא להוסיף את ההלל הגדול כשזה נאמר על כוס חמישית, או כרשות או אפילו כמצוה מן המובחר וזה לשונו (ר"ן על פסחים קיח, א):

"אלא ודאי כדברי הגאונים ז"ל עיקר דארבע כוסות חובה וחמישי רשות ואם רצה לשתותו אומר עליו הלל הגדול, א"נ דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול אבל לא חובה, והיינו לישנא דאומר עליו הלל הגדול, וכך משין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה".

אכן הר"ן מצרף את הרמב"ם לדעתו אלא שברמב"ם אנו רואים את הכוס החמישית לובשת צורה חדשה (חמץ ומצה ח, י):

"...ואחר כך נוטל ידיו ומברך ברכת המזון על כוס שלישי ושותהו,

ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר והיא יהללוך ה' כל מעשיך וכו' ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים.

ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות...".

בפשטות נראה מלשונו של הרמב"ם שאת הכוס החמישית מוזגים ולא שותים, וזאת בהתחשב בהלכה שאין לטעום לאחר הכוס הרביעית כלום כל הלילה. כאן המקום לנסות ולהבין לעומק יותר מה עניינה של כוס חמישית זו, ומה ראה ר' טרפון להוסיפה.

בירושלמי ובמדרשים נוספים מובאים אסמכתאות לארבעת הכוסות של ליל הסדר. "...מניין לארבעה כוסות רבי יוחנן בשם ר' ר' בנייה כנגד ארבע גאולות לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגומר

והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתני" (ירושלמי פסחים סח, ב).

המקור לארבעת הגאולות הוא הפסוקים בפרשת וארא אלא לכשנעיין שם נגלה 'להפתעתנו' שלא ארבע לשנות של גאולה ישנן שם אלא חמש (שמות ו, ו-ח):

"לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בגרוע נטויה ובשפטים גדלים:

ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים:

והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'".

מתברר שהלשון החמישית של הגאולה עוסקת בהבאתנו לארץ ואם כן השמטתה או הבאתה אינה מקרית אלא עוסקת בשאלה עקרונית היכן מסתיים ליל הסדר. המבנה הבסיסי של סיפור המגיד נקבע על ידי המשנה (שם במשנה):

"מִתַּחֲמִיל בְּגָנוֹת וּמִסִּים בְּשִׁבְחָה, וְדוֹרֵשׁ מֵאַרְמֵי
אוֹבֵד אָבִי, עַד שְׁיִגְמוֹר כָּל הַפְּקָשָׁה".

נשמע שהמשנה אינה מסתפקת בהגדרה הכוללת של מסיים בשבח אלא מדגישה שהשבח הוא עד שיגמור את כל הפרשה כולה כולל הביאה לארץ (דברים כו, ה-ט):

"וְעֵינֶיךָ וְאַמְרֶתְךָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבֹד
אָבִי וַיִּרְדַּד מִצְרִימָה וַיִּגְרֶשׁ שָׁם בְּמַתִּי מֵעַט וַיְהִי
שָׁם לִגְלוֹי גָדוֹל עָצוֹם וְרָב: וַיִּרְעוּ אֶתְנוּ
הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה:
וַנַּצְעֲקָה אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת
קִלְנוֹ וַיִּרָא אֶת עֲנֵינוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ:
וַיִּוָּצְאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטִיָּה
וּבְמֶרְאָה גְדֹלָה וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתִּים: וַיִּבְאֵנוּ אֶל
הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲרֶץ
זָבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ".

לעומת הפסוקים, ההגדה עצמה לא רק שמסתפקת בארבעת הכוסות אלא שגם בדרשת הפסוקים קוטעת היא את הדרשה ממש לפני הביאה לארץ.

המעין בהגדה יראה שמהלך הדרישה מסתיים ב'אותות ובמופתים' ולא ממשיך בדרישת הפסוק הבא של 'ויבאנו'.

ראוי להוסיף שניתן אולי לראות בתוספת של הלל הגדול לדעת רבי טרפון את אותו ענין עצמו. בעוד שבהלל הרגיל אצלנו, זה המכונה הלל המצרי, אין זכר לכניסה לארץ אלא ליציאה ממצרים בלבד, בהלל הגדול אנו מודים אף על הביאה לארץ:

"וְנִתֵּן אֲרָצָם לְנַחֲלָה. כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ: נַחֲלָה
לְיִשְׂרָאֵל עֲבָדוֹ. כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ".

על פי הבנה זו נראה שרבי טרפון אכן היה עקבי בדעתו ועמד על כך שהביאה לארץ תכלול בסיפור ההגדה. יש שתלו זאת בהיותו חי בעידן הבית, כך כתב במפורש הרב גורן זצ"ל:

"...יש לשער כי בזמן שבית המקדש היה קיים ובני ישראל ישבו על אדמתם ונתקיימה בהם הבטחת הגאולה החמישית והבאתי אתכם אל הארץ נהגו לשנות בליל הסדר כוס חמישית ולאחר החורבן כאשר גלו בני

ישראל מן הארץ בטלו את הכוס החמישית בליל הסדר".

על פי דברים אלו, השמטת הכוס החמישית אכן מכוונת ומתאימה למציאות של חורבן. ואכן בהגדה נעשו שינויים נוספים במעבר מהגדת המקדש להגדת חורבן, וכפי שמופיע בספר התודעה המסכם שינויים אלו:

"אחרי שגלינו מארצנו, נשתנה בהכרח נוסח ההגדה מכפי שהיה בזמן הבית, כמה שינויים: נשמטה השאלה: 'שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי, שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי' - לפי שאין לנו פסח וזבח ואין אנו אוכלים צלי, ובמקומה נקבעה השאלה: 'שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין'. וכן אי אפשר עוד לומר 'פסח זה שאנו אוכלים על שום מה', ותקנו לומר: 'שהיו אבותינו אוכלים'..., וכן שאר שינויים כאלה, 'זכר למקדש כהלל', וכיוצא בזה.

וכן הוסיפו אז לומר 'הא לחמא עניא וכו' השתא הבא, לשנה הבאה בארעא דישראל', בשפה הארמית שהיו מספרים בה בימים ההם" (ספר התודעה כב).

נחזור לכוסו של אליהו. במקורות שלפנינו אנו נפגשים עם המנהג ודרכי השתלשלותו. כך פוסק השו"ע (או"ח תפ):

"מתחיל לא לנו וגומר עליו את ההלל ואינו אומר יהללך אלא אומר אחר גמר ההלל הלל הגדול שהוא מהודו לה' עד על נהרות בבל... הגה: וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' קודם לא לנו, (ר"ן פרק ע"פ) ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שמורים ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על העכו"ם (מהרי"ב) וכן נוהגים ויכול לגמור הלל אף שלא במקום סעודה (רמב"ם והמגיד פ"ח)".

שלב ראשון במנהגנו אנו רואים שנקבע לפתוח את הדלת, מעשה של אמונה המדגיש את אמונתנו ואת זכירתנו שבליל שמורים אנו. פתיחת דלת זו מלווה בתקוה לביאת

הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
הוֹדוּ לַאלֹהֵי הָאֱלֹהִים.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
הוֹדוּ לַאֲדֹנֵי הָאֲדָנִים.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
לַעֲשֵׂה נִפְלְאוֹת גְּדוֹלוֹת לְבָדוֹ.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
לַעֲשֵׂה הַשְׁמִים בְּתִבְנוֹנָה.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
לְרוֹקַע הָאָרֶץ עַל הַמַּיִם.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
לַעֲשֵׂה אוֹרִים גְּדֹלִים.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
אֶת הַשֶּׁמֶשׁ לְמַמְשֶׁלֶת בַּיּוֹם.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
אֶת הַיָּרֵחַ וְכּוֹכָבִים לְמַמְשָׁלוֹת בַּלַּיְלָה.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
לְמַכָּה מִצָּרִים בְּכַוְרֵיהֶם.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
וַיּוֹצֵא יִשְׂרָאֵל מֵתוֹכָם.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
בְּיַד חֲזָקָה וּבְרוּעַ נְטוּיָה.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:
לְגֹר יָם סוֹף לַגִּזְרִים.	כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ:

במרכז השולחן ורומזת לנו על הגאולה הקרובה לבוא.

אנו שראינו את תהליך 'ההעלמות' של הכוס החמישית של רבי טרפון מגלים לפתע שהכוס הגיעה לשולחן הסדר אך לא ככוס נוספת ששותים אותה לכבוד הכניסה לארץ אלא שניצבת היא מלאה, רומזת לנו על הגאולה העתידית.

כמה דומה מנהג זה לפסק הרמב"ם לגבי הכוס החמישית (חמץ ומצה ח, י):

"...ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

וכפי שהבנו אותו הכוונה למזיגה ללא שתיה. מנהג זה בצירוף לשאר מנהגי הסדר מדגיש את העובדה שליל הסדר אינו רק חגיגת גאולת העבר, אלא השתתפות בהווה **בהבאת הגאולה** כאשר סיפור המסגרת לגאולה זו הוא סיפור יציאת מצרים, אבל זהו **סיפור פתוח** שעדיין מוקדם לסיימו. שתיית ארבעת הכוסות מחד כביטוי לחירות ולגאולה, **ואי שתיית הכוס החמישית אלא התבוננות בה והיזכרות דרכה בגאולה העתידית**, מבטאים במדויק את מקומנו על הרצף ההיסטורי ומעוררים אותנו להתפלל ולייחל **לשנה הבאה בירושלים הבנויה**.

המשיח שיבוא בזכות אמונתנו זו. המשנה ברורה מביא על אתר את המשך השתלשלות המנהג:

"כדי לזכור שהוא ליל שמורים - ואין מתייראין משום דבר ונוהגין באלו מדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא (לרמז שאנו מאמינים שבשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו):" על גבי מנהג פתיחת הדלת אנו רואים הצטרפות מזיגת כוס לכבודו של אליהו המרמזת כך נאמר (בסוגריים אמנם) על הגאולה העתידית.

נתבונן בגמרא נוספת (פסחים סו, א):

"אמרו לו (להלל הזקן) רבי שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון".

זכינו גם אנו לראות את ישראל בבני נביאים ואת מנהגיהם חושפים ידע פנימי של מה שאמור להיות. הכוס החמישית אכן לא 'התקבלה' לליל הסדר. ההגדה מסתיימת עוד לפני ה-'ויביאנו' - הלשון החמישית של הגאולה. אך עם זאת ניצבת כוס נוספת

וְהַעֲבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ.
וְנָעַר פְּרָעָה וַחֲסִילוֹ בַּיָּם סוּף.
לְמוֹלִיָּה עֲמוֹ בַּמִּדְבָּר.
לְמַכָּה מְלָכִים גְּדִלִים.
וַיַּהַרְג מְלָכִים אֲדִירִים.
לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי.
וּלְעֹג מֶלֶךְ הַכְּנָעִי.
וַיִּנָּתַן אֶרֶצָם לְנַחֲלָה.
נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עֲבָדָיו.
שֶׁבַשְׁפָּלְנוּ זָכָר לָנוּ.
וַיַּפְרֹקֵנוּ מִצָּרֵינוּ.
וַיִּנָּתַן לָהֶם לְכָל בָּשָׂר.
הוֹדוּ לֹאֵל הַשָּׁמַיִם.

נִשְׁמַת כָּל חַי תִּבְרָה אֶת שְׁמָהּ ה' אֱלֹהֵינוּ. וְרוּחַ כָּל בָּשָׂר תִּפְאָר וּתְרוֹמָם וְכָרָה מִלְּפָנֵינוּ תָּמִיד: מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם אֹתָהּ אֵל. וּמִבְלַעֲדֶיהָ אֵין לָנוּ מֶלֶךְ גּוֹאֵל וּמוֹשִׁיעַ. פּוֹדָה וּמַצִּיל וּמַפְרִיֵּס וְעוֹנָה וּמַרְחֵם כָּכָל עֵת צָרָה וְצוּקָה. אֵין לָנוּ מֶלֶךְ עוֹזֵר וְסוֹמֵךְ אֵלָּא אֹתָהּ: אֱלֹהֵי הָרַאשׁוֹנִים וְהָאַחֲרוֹנִים. אֱלֹהֵי כָּל בְּרִיּוֹת. אֲדוֹן כָּל תּוֹלְדוֹת. הַמְהַלֵּל בְּכָל (בְּרוֹב) הַתִּשְׁבָּחוֹת. הַמְנַהֵג עוֹלָמוֹ בְּחֶסֶד וּבְרִיּוֹתָיו בְּרַחֲמִים: וְה' הִנֵּה לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן. הַמַּעֲזוֹר יְשָׁנִים. וְהַמְקִיץ נִדְרָמִים. (מַחֲיָה מֵתִים וְרוֹפֵא חוֹלִים פּוֹקֵחַ עֲוִרִים וְזוֹקֵף כְּפוּפִים) וְהַמְשִׁיחַ אֲלֵמִים. וְהַמְתִּיר אֲסוּרִים. וְהַסּוֹמֵךְ נוֹפְלִים. וְהַזּוֹקֵף כְּפוּפִים. וְהַמַּפְעֵנֵחַ נִעְלָמִים. וְלֵךְ לְבַדָּה אֲנַחְנוּ מוֹדִים: וְאֵלּוֹ פִּינוּ מֵלֵא שִׁירָה כִּפִּים. וְלִשְׁנוֹנֵנוּ רִנָּה כְּהַמּוֹן גִּלּוֹי. וּשְׁפֹתוֹתֵינוּ שֹׁבַח כְּמֶרְחֵבֵי רִקְעַי. וְעֵינֵינוּ מְאִירוֹת כְּשֶׁמֶשׁ וְכִיכָר. וְיָדֵינוּ פְּרוּשׁוֹת כְּנִשְׂרֵי שָׁמַיִם. וְרַגְלֵינוּ קְלוֹת כְּאֵילוֹת. אֵין אֲנַחְנוּ מְסִיפִיקִים לַהֲדוֹת לָהּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ. וְלִבְרָה אֶת שְׁמָהּ מִלְּפָנֵינוּ. עַל אַחַת מֵאַלְף אֵלֶּף אֲלָפִים וְרַבִּי רַבְבוֹת פְּעָמִים. הַטּוֹבוֹת נְסִים וְנִפְלְאוֹת שֶׁעָשִׂיתָ עִם אֲבוֹתֵינוּ וְעִמָּנוּ: מִלְּפָנִים מִמַּצְרַיִם גָּאֲלָתָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ. וּמִבְּרִית עֲבָדִים פָּדִיתָנוּ. בְּרַעֲב וְנָתַנּוּ. וּבִשְׁבַע כֹּלִלָתָנוּ. מִחֶרֶב הֲצַלָתָנוּ. וּמִדְּבַר מַלְטָתָנוּ. וּמִחֲלָים רָעִים וְרַפִּים וְנֶאֱמָנִים דָּלִיתָנוּ: עַד הִנֵּה עֲזָרוֹנוּ רַחֲמֶיהָ. וְלֹא עֲזָבוֹנוּ חֶסֶדֶיהָ ה' אֱלֹהֵינוּ. וְאֵל תִּשְׁשֵׁנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ לְנֻצַּח: עַל כֵּן אֲבָרִים שֶׁפִּלַּגְתָּ בָנוּ. וְרוּחַ וְנִשְׁמָה שֶׁנִּפְתַּח בְּאַפֵּינוּ. וְלִשׁוֹן אֲשֶׁר שָׁמַת בְּפִינוּ. הֵן הֵם. יוֹדוּ וַיִּבְרְכוּ וַיִּשְׁבְּחוּ וַיִּפְאֲרוּ וַיִּשְׁוֹרְרוּ וַיְרוֹמְמוּ וַיַּעֲרִיצוּ וַיְקַדִּישׁוּ וַיְמַלִּיכוּ אֶת שְׁמָהּ מִלְּפָנֵינוּ תָּמִיד: כִּי כָּל פֶּה לָהּ יוֹדָה. וְכָל לִשׁוֹן לָהּ תִּשְׁבַּע. וְכָל עֵין לָהּ תִּצְפֶּה. וְכָל בֶּרֶךְ לָהּ תִּכְרַע. וְכָל קוֹמָה לִפְנֶיהָ תִּשְׁתַּחֲוֶה. וְכָל הַלְּבָבוֹת יִירָאוּהָ. וְכָל קָרֵב וְכָלִיּוֹת יִזְמְרוּ לְשִׁמְךָ. כְּדָבָר שֶׁתּוֹב. כָּל עֲצֻמוֹתַי תֹּאמַרְנָה ה' מִי כָמוֹךָ. מַצִּיל עָנִי מִחֻק מִמֶּנּוּ. וְעָנִי וְאַבְיוֹן מִגּוֹזְלוֹ. שׁוֹעֵת עֲנִיִּים אֹתָהּ תִּשְׁמַע. צָעֲקַת הַדָּל תִּקְשִׁיב וְתוֹשִׁיעַ: מִי דָמָה לָהּ. וּמִי יִשׁוּהָ לָהּ. וּמִי יַעֲרָהּ לָהּ. הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֵל עֲלִיוֹן. קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ: נִהַלְלָהּ וְנִשְׁבַּחָהּ וְנִפְאָרָהּ וְנִבְרָהּ אֶת שֵׁם קִדְשָׁהּ. כְּאֹמֶר. לְדוֹד. בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֶת ה'. וְכָל קָרְבִּי אֶת שֵׁם קִדְשׁוֹ:

הָאֵל בְּתַעֲצוּמוֹת עֲזָרָה. הַגָּדוֹל בְּכַבוֹד שִׁמְרָה.

הַגָּבוֹר לְנִצָּחַ וְהַנּוֹרָא בְּנוֹרָאוֹתָיִךְ:

הַמֶּלֶךְ הַיּוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רַם וְנִשְׂא:

שֹׁכֵן עַד מְרוֹם וּקְדוֹשׁ שְׁמוֹ.

וּכְתוּב רַנְנוּ צְדִיקִים בָּה'. לְיִשְׂרָאֵל נְאוּה תִּהְיֶה.

בפי ישרים תתרום.

ובשפתי צדיקים תתברך.

ובלשון חסידים תתקדש.

ובקרב קדושים תתהלל:

ובמקלות רבבות עמה בית ישראל. ברנה יתפאר שמה מלכנו בכל דור ודור. שכן חובת כל היצורים. לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו. להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר ולנצח לברך לעלה ולקלס. על כל דברי שירות ותשבחות דוד בן ישי עבדך משיחך:

וּבְכֵן ישתבח שמה לעד מלכנו. האל המלה הגדול והקדוש בשמים ובארץ. כי לה נאה ה' אלהינו ואלהי אבותינו:

שיר ושבחה. הלל וזמרה. עוז וממשלה. נצח גדלה וגבורה. תהלה ותפארת. קדשה ומלכות: ברכות והודאות לשמה הגדול והקדוש. ומעולם ועד עולם אתה אל: ברוך אתה ה'.

אל מלה גדול ומהלל בתשבחות.

אל ההודאות. אדון הנפלאות.

בורא כל הנשמות. רבון כל המעשים.

הבוחר בשירי זמרה.

מלה יחיד אל חי העולמים:

כוס רביעית או חמישית.

ברוך אתה ה' אלהינו מלה העולם בורא פרי הגפן:

שותים בהסבת שמאל.

ברוך אתה ה' אלהינו מלה העולם

על הגפן ועל פרי הגפן:

ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו לאכל מפרקה ולשבוע מטובה, רחם (נא) ה' אלהינו על ישראל עמה ועל ירושלים עירה ועל ציון משכן כבודה ועל מזבחה ועל היכלה, ובנה ירושלים עיר הקדש במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בבנינה ונאכל מפרקה ונשבע מטובה ונברכה עליה בקדשה ובטהרה:

בשבת - ורצה והחליצנו ביום השבת הזה:

ושמחנו ביום חג המצות הזה:

כי אתה ה' טוב ומטיב לכל

ונודה לה על הארץ ועל פרי הגפן:

ברוך אתה ה' על הארץ ועל פרי הגפן: (בא"ו ועל פרי גפנה):

נרצה

בחוץ לארץ נוהגים שביליל הסדר השני סופרים כאן ספירת העומר.

חֶסֶל סדור פסח כהלכתו.

בכל משפטו וחקתו.

כאשר זכינו לסדר אותו.

בן נזכה לעשותו.

זה שוכן מעונה.

קומם קהל עדת מי מנה.

בקרוב נחל נטעי כנא.

פְּדוּיִם לְצִיּוֹן בְּרָנָה:

לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּירוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה

בחוץ לארץ אומרים פיוט זה רק בליל א'.

וּבְכֵן וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

אִז רֹבֵב נָסִים הִפְלֵאתָ בְּלִילָהּ.

בְּרֹאשׁ אֲשֶׁמֹרֶת זֶה הַלַּיְלָה.

גַּר צֶדֶק נִצְחָתוֹ כְּנִחָלֶק לֹו לִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

דִּנְתָּ מֶלֶךְ גָּר בְּחֵלוֹם הַלַּיְלָה.

הַפְּחַדְתָּ אֲרָמִי בְּאֶמֶשׁ לִילָהּ.

וַיִּשֶׁר יִשְׂרָאֵל לְמַלְאָה וַיִּוְכַל לֹו לִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

זָרַע בְּכוּרֵי פִתְרוּס מַחֲצֵת בַּחֲצִי הַלַּיְלָה.

חִילָם לֹא מָצְאוּ בְּקוֹמָם בְּלִילָהּ.

טִיסַת נָגִיד חֲרוּשֶׁת סְלִית בְּכוֹכְבֵי לִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

יַעֲזֹ מַחֲרָף לְנוֹפֵף אוֹוֵי הוֹבֶשֶׁת פִּגְרִיו

בְּלִילָהּ.

כָּרַע בַּל וּמַעֲבֹ בְּאִישׁוֹן לִילָהּ.

לְאִישׁ חֲמוּדוֹת נִגְלָה רֹו חֲזוֹת לִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

מִשְׁתַּכֵּר בְּכָלִי קֹדֶשׁ נִהְרַג בּוֹ בְּלִילָהּ.

נוֹשֵׁעַ מִבּוֹר אֲרִיּוֹת פּוֹתֵר בְּעֲתוּתִי לִילָהּ.

שִׁנְאָה נִטֵּר אֲגָגִי וְכַתֵּב סִפְרִים בְּלִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

עוֹרֶרֶת נִצְחָה עָלֶיךָ בְּנִדָּד שְׁנַת לִילָהּ.

פּוֹרָה תִּדְרוּךְ לְשׁוֹמֵר מֶה מְלִילָהּ.

צָרַח כְּשׁוֹמֵר וְשָׁח אֶתָּא בְּקֹר וְגַם לִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

קָרַב יוֹם אֲשֶׁר הוּא לֹא יוֹם וְלֹא לִילָהּ.

רָם הוֹדַע כִּי לָהּ הַיּוֹם אַף לָהּ הַלַּיְלָה.

שׁוֹמְרִים הִפְקִיד לְעִירָה כָּל הַיּוֹם וְכָל הַלַּיְלָה.

תֹּאִיר כְּאוֹר יוֹם חֲשֵׁכֶת לִילָהּ.

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה:

בחוץ לארץ אומרים פיוט זה רק בליל ב'

וּבְכֵן וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

אוֹמְרִים גְּבוּרוֹתֶיךָ הִפְלֵאתָ בַּפֶּסַח

בְּרֹאשׁ כָּל מוֹעֲדוֹת נִשְׁאֵת פֶּסַח

גְּלִית לְאַזְרָחִי חֲצוֹת לֵיל פֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

דִּלְתִּיו דְּפַקְתָּ כָּחַם הַיּוֹם בַּפֶּסַח

הִסְעִיר נוֹצְצִים עוֹגוֹת מִצּוֹת בַּפֶּסַח

וְאֵל הַבְּקָר רִץ זָכַר לְשׁוֹר עֲרָה פֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

זוֹעֲמוֹ סְדוּמִים וְלוֹהֲטוֹ בָּאֵשׁ בַּפֶּסַח

חוֹלֵץ לוֹט מֵהֶם וּמִצּוֹת אָפָה בְּקֶזֶז פֶּסַח

טֹאטֵאת אֲדַמַּת מוֹף וְנוֹף בְּעֶבְרָה בַּפֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

יֵה רֹאשׁ כָּל אֹון מַחֲצֵת בְּלִיל שְׁמוֹר פֶּסַח

כְּבִיר עַל בּוֹ בְּכוֹר פֶּסַחְתָּ בְּדָם פֶּסַח

לְבִלְתִּי תֵת מִשְׁחִית לְבֹוא בְּפִתְחֵי בַּפֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

מְסוּנָת סָגְרָה בְּעֲתוּתִי פֶסַח

נִשְׁמְדָה מִדֵּין בְּצִלִּיל שְׁעוֹרֵי עוֹמֵר פֶּסַח

שׁוֹרְפוֹ מִשְׁמַנִּי פוֹל וְלוֹד בִּיקֵד יְקוֹד פֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

עוֹד הַיּוֹם בְּנוֹב לְעַמּוּד עַד גָּעָה עוֹנַת פֶּסַח

פֶּס יָד כְּתִבָּה לְקַעֲקַע צוֹל בַּפֶּסַח

צָפָה הַצִּפִּית עֲרוּךְ הַשְּׁלֶחֶן בַּפֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

קָהַל כְּנֶסֶה הִדְסָה צוּם לְשִׁלֵּשׁ בַּפֶּסַח

רֹאשׁ מִבֵּית רִשְׁעֵי מַחֲצֵת בְּעֶץ חֲמִשִּׁים בַּפֶּסַח

שְׁתֵּי אֵלֶּה רִגַּע תְּבִיא לְעוֹצִית בַּפֶּסַח

תַּעֲזוּ יְדֵה תְרוּם יְמִינָה כְּלִיל הַתְּקַדֵּשׁ חַג

פֶּסַח

וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח

כִּי לֹו נֶאֱמָר כִּי לֹו יֵאָה

אֲדִיר בְּמִלּוּכָה בַּחֲזוֹר כְּהִלְכָּה גְדוּדִיו יֹאמְרוּ

לֹו:

לָהּ וְלָהּ, לָהּ כִּי לָהּ, לָהּ אֵף לָהּ, לָהּ ה'

הַמְּלִכָּה.

כִּי לֹו נֶאֱמָר כִּי לֹו יֵאָה

דְּגוּל בְּמִלּוּכָה הַדּוּר כְּהִלְכָּה וְתִיקִיו יֹאמְרוּ

לֹו:

לָהּ וְלָהּ, לָהּ כִּי לָהּ, לָהּ אֵף לָהּ, לָהּ ה'

הַמְּלִכָּה.

כִּי לֹו נֶאֱמָר כִּי לֹו יֵאָה

זכאי במלוכה חסיו כהלכה טפסריו יאמרו
לו:

לה ולה, לה פי לה, לה אף לה, לה ה'
הממלכה.

פי לו נאה כי לו יאה

יחיד במלוכה כביר כהלכה למודי יאמרו
לו:

לה ולה, לה פי לה, לה אף לה, לה ה'
הממלכה.

פי לו נאה כי לו יאה

מרום במלוכה נורא כהלכה סביביו יאמרו
לו:

לה ולה, לה פי לה, לה אף לה, לה ה'
הממלכה.

פי לו נאה כי לו יאה

עניו במלוכה פודה כהלכה צדיקיו יאמרו
לו:

לה ולה, לה פי לה, לה אף לה, לה ה'
הממלכה.

פי לו נאה כי לו יאה

קדוש במלוכה רחום כהלכה שנאניו יאמרו
לו:

לה ולה, לה פי לה, לה אף לה, לה ה'
הממלכה.

פי לו נאה כי לו יאה

תקיף במלוכה תומה כהלכה תמימיו יאמרו
לו:

לה ולה, לה פי לה, לה אף לה, לה ה'
הממלכה.

פי לו נאה כי לו יאה

אדיר הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,
בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

בחור הוא גדול הוא דגול הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,
בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

הדור הוא ותיק הוא זכאי הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,

בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

חסיד הוא טהור הוא יחיד הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,
בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

כביר הוא למוד הוא מלך הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,
בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

נורא הוא סגיב הוא עוזו הוא פודה הוא
צדיק הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,
בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

קדוש הוא רחום הוא שדי הוא תקיף הוא

יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו,
בקרוב.

אל בנה, אל בנה, בנה ביתו בקרוב.

אחד מי יודע? אחד אני יודע אחד

אלקינו שבשמים ובארץ

שנים מי יודע? שנים אני יודע. שני לוחות
הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

שלושה מי יודע? שלושה אני יודע. שלושה
אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו

שבשמים ובארץ.

ארבע מי יודע? ארבע אני יודע. ארבע
אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית.

אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

חמשה מי יודע? חמשה אני יודע. חמשה
חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות.

שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים
ובארץ.

ששה מי יודע? ששה אני יודע. ששה סדרי
משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות.

שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד
אלקינו שבשמים ובארץ.

שבעה מי יודע? שבעה אני יודע. שבעה מי
שבתא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי

תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני

לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

שמונה מי יודע? שמונה אני יודע. שמונה ימי מילה. שבועה ימי שבטא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

תשעה מי יודע? תשעה אני יודע. תשעה ירחי לדה. שמונה ימי מילה. שבועה ימי שבטא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

עשרה מי יודע? עשרה אני יודע. עשרה דבריא. תשעה ירחי לדה. שמונה ימי מילה. שבועה ימי שבטא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

אחד עשר מי יודע? אחד עשר אני יודע. אחד עשר כוכביא. עשרה דבריא. תשעה ירחי לדה. שמונה ימי מילה. שבועה ימי שבטא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

שנים עשר מי יודע? שנים עשר אני יודע. שנים עשר שבטיא. אחד עשר כוכביא. עשרה דבריא. תשעה ירחי לדה. שמונה ימי מילה. שבועה ימי שבטא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

שלושה עשר מי יודע? שלושה עשר אני יודע. שלושה עשר מדיא. שנים עשר שבטיא. אחד עשר כוכביא. עשרה דבריא. תשעה ירחי לדה. שמונה ימי מילה. שבועה ימי שבטא. ששה סדרי משנה. חמשה חמשי תורה. ארבע אמהות. שלושה אבות. שני לוחות הברית. אחד אלקינו שבשמים ובארץ.

חד גדיא חד גדיא דובן אבא בתרי זוי

חד גדיא חד גדיא ואתא שגרא ואכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא כלבא ונשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא ואתא חטרא והפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא נורא ושרף לחטרא דהפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא מיא וכבה לנורא דשרף לחטרא דהפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא תורא ושתה למיא דכבה לנורא דשרף לחטרא דהפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא שוחט ושחט לתורא דשתה למיא דכבה לנורא דשרף לחטרא דהפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא מלאה המות ושחט לשוחט דשחט לתורא דשתה למיא דכבה לנורא דשרף לחטרא דהפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

ואתא הקדוש ברוך הוא ושחט למלאה המות דשחט לשוחט דשחט לתורא דשתה למיא דכבה לנורא דשרף לחטרא דהפה לכלבא דנשה לשגרא דאכלה לגדיא דובן אבא בתרי זוי חד גדיא חד גדיא

חֵד גְּדִיאַ וְהַלִּילָה הַמְשׁוּמֵר || שְׁלוֹ אֶדְלָמָן וְצַחֵי יֵאִיר יִסְלֹזָן.

בחד גדיא ניתן לראות מבנה מעניין מאוד. בתחילה ישנו גדי שנקנה, דבר טבעי למדי. ואז מגיע חתול, שגודלו חצי מגודל הגדי, ואוכל אותו. תמונה זו היא תמונה שמעולם לא תראה בטבע. מיד מגיע הכלב ומנסה לנשוך את החתול, דבר שכמעט כל אחד מאתנו ראה לפחות פעם אחת. לאחר מכן מגיע מקל ומכה את הכלב. דבר זה – שבר ועונש – הומצא על ידי האדם, אולם בטבע של עולם בעלי החיים אין שבר ועונש, רק טורף ונטרף. לעומת המקל האש היא דבר שנוצר בצורה טבעית, ושורפת דברים כמו מקלות. מכאן אנו עוברים לתופעה הנראית טבעית – מים המכבים אש. אולם אם נקרא טוב נראה כי מה שכתוב הוא שהמים באים ומכבים את האש, דבר שנצפה בטבע לעתים נדירות כמו גשם שלג וגאות, מקרים שבברור לא קשורים אלינו. כשהמים

מסיימים את מלאכתם בא שור ובטבעיות גמורה מתחיל לשתות אותם.

על פי המבנה שגילינו (טבעי, לא טבעי, טבעי, לא טבעי...) כעת אמורה לבוא פעולה לא טבעית, אבל למעשה שחיתת השור נראית פעולה טבעית לחלוטין. ככל הנראה השחיטה הייתה מעשה אסור שכן מלאך המוות, שהורג רק את הראויים למות, הרג את השוחט.

אולם, אם נאמר ששחיטת השוחט הייתה מעשה טוב, למה מלאך המוות נענש? בגמרא בפסחים דף קט: כתוב: "אמר רב נחמן אמר קרא (שמות יב) ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין". רב נחמן אומר שליל הסדר הוא לילה למזיקים מפני המזיקים, לילה בו אין למזיקים רשות להזיק. לכן השם הורג את מלאך המוות, כי הוא הזיק לשוחט בלילה המשומר, ליל הסדר.

ולכן שרים חֵד גְּדִיאַ בליל הסדר. (ונראה לכאורה כי הפסח נקרא "חג הגאולה", כי ע"פ חלק מהדעות בגאולה נשחט את מלאך המוות).

מיאמרים כלל'יים

סוגיית הפתיחה למסכת פסחים: קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה ||

ראש הישיבה - הרב דוד רבינוביץ

סוכם על ידי התלמיד שלום פלדמן נ"י

מסכת פסחים פותחת בסוגיא אשר מבררת את זמן בדיקת החמץ. המשנה (פסחים ב, א) קובעת: *"אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר"*, ובגמרא דנים האם כוונת המשנה ליום או ללילה. כל לומד יבחין מיד כי סוגיא זו הינה סוגיא דרשנית ולא סוגיא אשר ענינה לברר את זמן בדיקת החמץ. ניתן להוכיח זאת מהמילים *"קא סלקא דעתך"* (עיין גם תוספות ד"ה 'קא סלקא דעתך'). כלומר: הגמרא יודעת מראש שהשערה זו תתברר כחסרת כיסוי, אך באופן משונה ביותר, היא משקיעה בהבאת דיון ארוך ביותר (למעלה מדף) המתבסס על השערה שתופרך לבסוף!

ראיה נוספת ובולטת לכך שהגמרא ידעה מראש שזמן בדיקת חמץ בליל י"ד, אנו מוצאים בהמשך הגמרא (ד, א): *"אמר רב נחמן בר יצחק: בשעה שבני אדם מצויים בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה"*. כלומר, ברור לרב נחמן בר יצחק שהיכולת להשתמש באור הנר ביעילות מהווה שיקול בקביעת זמן בדיקת החמץ, ושזמן זה הוא בליל י"ד. במשנה נזכר במפורש שבדיקת החמץ היא לאור הנר, מה שמצביע בעליל על הלילה כזמן הראוי לבדיקה.

אם כן, כל הדיון של הגמרא בתחילת המסכת זהו דיון מוסגר מדהים באורכו. יתרה מכך, בסוף הדיון הגמרא מביאה ברייתא מבית מדרשו של שמואל המכריעה חד וחלק ש"אור" הוא לילה, ואין כאן מחלוקת. למה הגמרא מעלה לפני כן 14 ראיות – לפני שהיא מגיעה אל הראיה הפשוטה והברורה? הדברים תמוהים אף יותר כשבוחנים את מה שקורה במשא ומתן התלמודי ביחס לראיות הקודמות: כבר בראיה השמינית הגמרא מוכיחה מהו "אור", ובכל זאת היא מביאה עוד ועוד ראיות! לשם מה האריכות המוגזמת?! למה הגמרא רואה צורך להנציח את הטעות בהבנת דעות האמוראים שהובילה לדיון כה ארוך?!

אכן, בכלים למדניים רגילים הסוגיה נראית משונה ביותר, ומעוררת אי-נחת. יש להבין, כי בדומה לסוגיות פתיחה במסכתות אחרות (קידושין, למשל) – זו סוגיה שתוכנה הוא "אגדתי", למרות הבחירה להביא את התוכן בכלים של שקלא וטריא הלכתי. לפיכך, היא זוקקת שימוש בכלי ניתוח אחרים מאלו הרגילים. שימוש בכלי הניתוח הרגילים יחמיץ את הסוגיה. לסוגייתנו מתאימים כלים כגון בניית מבנים, ניתוח ההקשר של הפסוקים וניתוח ספרותי.

הסוגיה (כלומר, החלק ה"מיותר" שלה, הדיון המוסגר שאחרי *"קא סלקא דעתך"*) מתחלקת לשני מבנים של שבעה חלקים, שני מבנים של מנורה. אם נתבונן במבנים אלו, נראה שהם בעלי היגיון פנימי מסוים, הממרכז את החלק האמצעי כמוקד המבנה ומייחד אותו אל מול שלושת החלקים שמכל צד שלו (ראשית, בכך שהוא מביא ראיה לצד ההפוך מכל שאר הראיות שבאותו מבנה). בשל כך, הסוגיה מקבלת מעין קצב משלה: 3-1-3 / 3-1-3. נתחיל לעסוק במבנה הראשון – הראיות מהפסוקים:

הפסוק	מכאן שאור הוא:	דחיית הראיה	משמעות "אור" במסקנת התירוצ
הבוקר אור והאנשים שולחו	יום	לא כתוב "האור(=)בוקר", אלא "הבוקר אור", כמו שאומרים "הבוקר האיר". האנשים יצאו בבוקר כדברי רב יהודה אמר רב, שיש לצאת ולהיכנס כשיש אור (שנאמר בו "כי טוב") בחוץ.	האיר
ובאור בוקר יזרח שמש	יום	לא כתוב "אור(=)בוקר" אלא "ובאור בוקר". ופירוש הפסוק הוא שזריחת השמש לצדיקים בעולם הבא תהיה כמו אור בוקר בעולם הזה.	קרינת אור מהשמש
ויקרא אל-הים לאור יום	יום	א. מה שמתחיל להאיר נקרא יום. אם כן, מה שמתחיל להחשיך נקרא חושך, והרי עד צאת הכוכבים עדיין נחשב יום? ב. הקב"ה קרא לאור והפקיד אותו לשמש ביום, ואת החושך הפקיד לשמש בלילה.	קרינת אור שביום
הללוהו כל כוכבי אור	לילה	א. הללוהו כל כוכבים המאירים. ושלא מאירים, לא יהללו? "הללוהו כל צבאיו!" ב. גם אור הכוכבים נקרא אור, ומי שנודר מן האור אסור בו, וכך גם שנינו.	קרינת אור מכוכבים
לאור יקום רוצח, יקטל עני ואביון; ובלילה יהי כגנב	יום	אם ברור הדבר כאור שבא על עסקי נפשות - נחשב "רוצח" וניתן להורגו כדי להינצל, ואם מסופק בלילה - נחשב "גנב", ולא ייהרג.	וודאות
יחשבו כוכבי נשפו, יקו לאור - ואין, ואל יראה בעפעפי	יום	איוב מקלל את מזלו, שהוא יצפה לאור ולא ימצא.	דבר טוב

שחר			
הפסוק	מכאן שאור הוא:	דחיית הראיה	משמעות "אור" במסקנת התירוץ
אך חושך ישובני ולילה אור בעדני	יום	דוד מתאר שהוא חשב ש(בשל חטאו) הוא יהיה בחושך אף בעולם הבא המשול ליום, ובסוף - אף בעולם הזה המשול ללילה הוא באור	הארת פנים מצד הקב"ה, הצלחה

בניתוח המבנה, נראה כי ישנה מערכת של הקבלות בין הפסוקים השונים, מלבד הפסוק האמצעי - מה שמייחד אותו, שוב. מערכת ההקבלות היא כדלהלן:

הפסוק הראשון מקביל לחמישי - אחי יוסף, הלא הם האנשים ששולחו כאשר הבוקר אור, יכולים להיחשב הן רוצחים ("וַיִּתְּנֵבְלוּ אֹתוֹ לְהַמִּיתוֹ") והן גנבים ("כִּי גָנַב גָּנְבִתִּי מֵאֶרֶץ הָעִבְרִים") על מעשיהם במכירת יוסף. במקביל, נושאי הפסוק החמישי הם הרוצח והגנב.

הפסוק השני מקביל לשישי - בפסוק השני מופיע האור הראשון של הבוקר, זה שהשמש מפיצה בזריחתה ומגרש את הלילה. בפסוק השישי, איוב מקלל את אותו אור (של יומו, ע"ש) שלא יבוא ולא יסיים את הלילה, כך שתימשך החשיכה לעולם.

הפסוק השלישי מקביל לשביעי - בפסוק השלישי ה' מפקיד את האור על משמרת היום, אך בפסוק השביעי המצב מתהפך, ויש ערבוב בין אור וחושך: במחשבתו של דוד - החושך פולש ליום, ובמציאות שמתגלה לו לפתע - האור מתרחב אף אל הלילה.

המוקד: גם האור של הלילה, אור הכוכבים, יכול להיות אור!

המהלך הכולל הנראה במבנה זה הוא, שדברים אינם כפי שהם נראים. האור יכול להיות גם בלילה, כפי שאומר הפסוק שבמוקד, "הללוהו כל כוכבי אור". הדיכוטומיה הרגילה בין יום ולילה, אור וחושך, גילוי שכינה והסתר פנים - נשברת. אחי יוסף, הבטוחים שאחיהם מת בגללם ("אבל אשמים אנחנו על אחינו") - מגלים לפתע שהוא חי וקיים, ואף משתלב בתכנית אלוקית להציל אנשים רבים מרעב ("ואתם חשבתם עלי רעה - אל-הים חשבה לטובה"). האור הראשון, הקטן למדי, שמאיר את הבוקר בתחילתו - לא רק שאינו מכובה על ידי תפילתו-קללתו של איוב, אלא הוא אף גונז בחובו כוחות נפלאים העתידיים להתגלות לצדיקים לעתיד לבוא. האור, שאמור להיות רק ביום, לפי ציווי הקב"ה במעשה בראשית, נמצא גם בחושך - על ידי גילוי הפנים שדוד חווה מצד הקב"ה, דווקא כשחשב שהוא עטוף בחושך מוחלט.

נעבור כעת לעיסוק במבנה השני - הראיות ממקורות תנאיים:

הראיה	לאיזה צד?	דחיית הראיה (אם יש)
רבי יהודה אומר: בודקין <u>אור</u> <u>ארבעה עשר</u> , ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור	לילה	
מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה? רבי אליעזר בן יעקב אומר: <u>משעת האור</u> . רבי יהודה אומר: <u>משעת הנץ החמה</u> . אמר ליה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה: וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה? אמר ליה: הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ.	לילה	<u>ניסיון 1</u>: אמנם "שעת האור" אינה הנץ החמה, אבל אין זה מכריח שהיא בלילה - אלא היא עמוד השחר. <u>דחיית הניסיון</u>: אם כן, לפני שר' אליעזר בן יעקב מקשה על ר' יהודה איך הוא מחלק את היום לענין האיסור, עליו להקשות על עצמו - שהרי הוא מוציא את הלילה מכלל האיסור! <u>ניסיון 2</u>: ר' אליעזר בן יעקב יאמר שמצאנו שמחלקים בין יום ולילה, שהרי שנינו לגבי תענית ציבור שמתחילים את הצום ביום (לר' אליעזר בן יעקב - בעלות השחר, ולר' שמעון - בקריאת הגבר)... ואמנם ניתן לחלק בתוך היום, לעניינים דאוריתא, כי כך גזר הקב"ה (אכילת חמץ); אך לא לענייני דרבנן (איסור מלאכה בערב פסח) [ר' יהודה יטען שיש באיסור אכילת חמץ צד דרבנן - תוספת שעות לאיסור חמץ].
אין משיאין משואות אלא על החודש שנראה בזמנו. ואימתי משיאין משואות? לאור עיבורו.	לילה	
היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח, לאורה טעון קידוש ידים ורגלים, דברי רבי.	יום	אורה ^א אור
המפלת אור לשמונים ואחד, בית שמאי פוטרין מקרבן, ובית הלל מחייבים. אמרו להנבית הלל לבית שמאי: מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד? אם שיוה לו לטומאה - לא ישוה לו לקרבן?	לילה	

הראיה	לאיזה צד?	דחיית הראיה (אם יש)
יכול יהא נאכל אור לשלישי; ודין הוא: זבחים נאכלים ליום אחד, ושלמים נאכלים לשני ימים. מה להלן לילה אחר היום - אף כאן לילה אחר היום, תלמוד לומר: ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום - בעוד יום הוא נאכל, ואינו נאכל לאור שלישי. יכול ישרף מיד, ודין הוא: זבחים נאכלין ליום ולילה אחד, ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד, מה להלן - תיכף לאכילה שריפה, אף כאן - תיכף לאכילה שריפה. תלמוד לומר: והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף - ביום אתהשורפו, ואי אתה שורפו בלילה.	לילה	
אור של יוה"כ - מתפלל שבע ומתוודה בשחרית - מתפלל שבע ומתוודה במוסף - מתפלל שבע ומתוודה במנחה - מתפלל שבע ומתוודה בערבית - מתפלל מעין י"ח, רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו: מתפלל י"ח שלמות, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.	לילה	

גם בניתוחו של מבנה זה, נבחין כי ישנה מערכת הקבלות בין המקורות, שיוצא הדופן היחיד שלה הוא המקור האמצעי - המתייחד גם בהיותו נוטה לכיוון המנוגד מכל השאר. עם זאת, יש להבדיל בין אופני ההקבלה - במבנה זה ישנה תקבולת הפוכה, ולא ישרה כבמבנה הקודם; בנוסף, המקורות שונים באופיים עקב היותם מקורות תנאיים ולא פסוקים. נפתח בסקירת ההקבלות.

המקור הראשון מקביל לשביעי - בשניהם יש צורך בבדיקה או בהכנה חוזרת ונשנית, בלילה ואחריו ביום (בהמשך, הגמרא אמנם תבאר שר' יהודה התכוון לכך שאם לא בדק בפעם הראשונה

יבדוק בשניה, וכן לגבי השניה והשלישית, אלא שההבנה הראשונית של דבריו היא שהוא התכוון לחייב בדיקה שלוש פעמים).

המקור השני מקביל לשישי – בשניהם עשייה כלשהי אפשרית רק בחלק מהיממה (המלאכה – עד חצות ערב פסח, אכילת הקרבן – רק בליל היום השלישי, לפי הסברה הראשונה).

המקור השלישי מקביל לחמישי – בשניהם יש את מוטיבי האור והעיבור (המקור השני לא מזכיר במפורש את המילה עיבור, אך ההפלה מחייבת את קיומו של עיבור קודם לכן). בשניהם יש הבדל מוזר – אור לשמונים ואחד שונה מהיום השמונים ואחד (לדעת בית שמאי), למרות היות הלילה והיום יחידה אחת מבחינה הלכתית; ראש חודש ביום שלוששים ואחד שונה מזה של יום שלוששים.

המוקד – כהן שעבד כל הלילה והמשיך באופן רציף את עבודתו, לא יכול להמשיך אותה ישירות ליום – עליו להפריד ביניהם באמצעות קידוש ידיים ורגליים.

המהלך הכולל של המבנה הזה מנוגד למהלך הכולל של המבנה הראשון, בכך שהוא מחלק דברים בצורה דיכוטומית יותר ויותר, למשל – בין יום ולילה. בחלק החיצוני של המבנה, מה שיכול להיעשות בלילה יכול להיעשות גם ביום, ואין ביניהם שום הפרש הלכתי. כשמתקרבים למוקד, החלוקות נעשות דומיננטיות יותר: בתחילה, יש הבדל בין חלקים שונים של היממה לענין מה שאפשר לעשות בהם; בהמשך, נפתחת הדלת לחלוקות נוספות, כגון בין ליל שמונים ואחד ויומו, בין טומאה וקרבן (בליל שמונים ואחד), בין בית שמאי ובית הלל ובין חודש מעובר וחודש לא מעובר. במוקד עומדת הדוגמה שבה רציפותה של עבודת הכהן על המזבח מוכרחת להיקטע, רק בשל ההבדל בין יום ולילה.

נלך עוד צעד וננסה להבין מה מבטאת כל מנורה, כל אחד מהמבנים שראינו. המנורה הראשונה, זו שמאחדת בין יום ולילה, מייצגת מבט אלוקי על המציאות, שבו הפכים יכולים להיפגש, והאור נמצא גם בחושך. זהו מבט גבוה בהרבה מעל יכולת ההבנה של האדם – *"כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי מדרכיכם"* (ישעיהו נה, ט). המנורה השנייה, זו שמפצלת לחלוטין את היום מהלילה, משקפת את דרכם של בני אדם, הזקוקים להבדלה בין דברים, לפעולה מוגבלת ומדויקת, לכלים שיכילו את השפע האלוקי. זו המנורה בה אנו נוקטים בחיינו. ניתן להגדיר את ההבדל בין שני המבנים כהבדל בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. יסוד זה מופיע גם בסוגיה עצמה (בדחיה לראיה השנייה במנורה השנייה), בדעת ר' אליעזר בן יעקב הסובר שרק בתורה שבכתב יש אפשרות ליצור חילוקים בתוך היום, שמערבבים יום ולילה – ונוגדים את החלוקה הטבעית בין היום והלילה, שאותה ניתן לעשות גם בתורה שבעל פה.

חג הפסח, שבו ה' הופיע באופן ברור במציאות ("אני ולא שליח", לפי ההגדה), וגאל את ישראל ממצרים; שהוא חג המחולק שלא ע"י יום ולילה, אלא ע"י הוראה אלוקית להפסיק בחצות (חצות היום – לאכילת חמץ, חצות הלילה – לאכילת הפסח) – מזכיר לנו את אפשרות הגאולה, שאז נצא מנקודת המבט הרגילה שלנו וניחשף לפתע לאופן שבו נראים הדברים מלמעלה, לאופן העמוק יותר, לצד המהותי, האמיתי והנצחי. מסכת פסחים פותחת בבדיקת חמץ ומסיימת בדיני ליל הסדר, ולפי דברינו בסוגיה הראשונה רמז המהלך הזה: הניגוד שבין תפיסת החיים הנוכחית שלנו, לעומת המבט האלוקי על המציאות, המציאות שאנו שואפים ומתפללים להגיע אליה: "יום אשר הוא לא יום ולא לילה" (כתפילתנו בסיום ליל הסדר). יום הגאולה.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

נכונה? אולי היא השתבשה במהלך הדורות?!

אך הגמרא דוחה את ההפרכה, ומנמקת על ידי מרימר, שמספר (יש אומרים שזה היה רב יימר), שהוא נקלע לבית מדרשו של רב פנחס בנו של רב אמי ומישהו קם ושנה את הברייתא הזאת ורב פנחס קיבל אותה. ומפה אנחנו יודעים שהברייתא הזאת לא משובשת, וחוזרת הקושיא על רב פפא! – ולכן ברור שהשיטה הנכונה היא שיטת ר' הונא כדעת רב יוסי, שאומר שבערבי שבתות וימים טובים מותר לאכול עד שתחשך.

סיכום ביניים:

עד עכשיו ראינו את המחלוקת בין ר' יהודה שאוסר לאכול מסמוך למנחה בערב שבת ובערב יום טוב, ור' יוסי שמתיר לאכול בערב שבת וביום יום טוב חוץ מערבי פסחים, שם הוא אוסר מסמוך למנחה.

קצת ננסה להבין מה הסברה של כל אחד מהאמוראים:

מדוע ר' יהודה אוסר לאכול בערב שבת?

רשב"ם ורש"י פירשו שכדי שמצוות אכילת מצה תתקיים ביתר הידור האדם צריך לאכול את המצה כשיש לו תיאבון.

מדוע ר' יוסי חולק על דברי ר' יהודה ומתיר לאכול בערב שבת?

רבינו דוד מסביר את ההיגיון שבחילוק הנ"ל:

"שאכילת מצה קבוע עליו חובה על כל פנים, ואם לא יהא יכול לאכלה אלא אכילה גסה לא יהא בידו לקיים מצות מצה בשנה זו כלל שהיא מצוה עוברת, אבל סעודת שבת ויום טוב אינו חייב בהן אלא כדי לקיים ענג שבת ויום טוב."

מחלוקת לגבי התחלת האכילה בערב הפסח וערב שבת || הלל

וורטהיימר ויהונתן בן עטר

במשנה (פסחים, צט, ב) כתוב: *"ערב/י] פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך"*. המשנה בעצם אומרת לנו שמסמוך למנחה (תשע שעות זמניות של היום) בערב הפסח אסור לאכול.

לאחר מכן, הגמרא מקשה על כך שבמשנה, מדובר רק על ערב פסח? הרי לפי ר' יהודה גם בערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול מסמוך למנחה?

הגמרא מביאה לכך שתי תשובות: רב הונא שמתרץ שהמשנה מחדשת רק לשיטת ר' יוסי, שסובר שבערב שבת מותר לאכול עד שתחשך, ולא צריך להפסיק לאכול. לעומת ערב הפסח שהוא אוסר מ"סמוך למנחה" – משום חיוב אכילת מצה שתאכל לתאבון.

התירוץ השני לקושיא מובא על ידי רב פפא, לפיו המשנה כן מדברת גם לדעת ר' יהודה, שמודה שגם בערב שבת ויום טוב אסור להתחיל לאכול מ"המנחה ולמעלה" (תשע וחצי בשעות זמניות של פעם). החידוש במשנה שלנו הוא שבערב פסח מקדימים את איסור האכילה בחצי שעה – מ"סמוך למנחה ולמעלה" (תשע בשעות זמניות).

אך הגמרא מקשה על תירוצו של רב פפא ושואלת האם באמת בערב שבת סמוך למנחה (מתשע שעות) מותר? – הרי שנינו בברייתא אחרת: *"לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מתשע שעות ולמעלה!"*

לאחר מכן, הגמרא מנסה ליישב את תירוצו של רב פפא, ומביאה את דעתו של מר זוטרא, שאומר: *"דילמא משבשתא היא"*. מר זוטרא בעצם מנסה להפריך את הקושיא בכך ששואל: מי אמר שהברייתא הזאת

מה הסברא של ר' יוסי להתיר אכילה בערב שבת ולאסור בערב הפסח?

רב הונא אומר (צט, ב) שסיבת האיסור לפי רבי יוסי היא משום חיוב אכילת מצה. הגמרא (קז, ב) מביאה שהאיסור לאכול סמוך למנחה קטנה, הוא שמא יגיע אדם לסעודה כשהוא לא רעב ויגיע למצב של "אכילה גסה".

רשב"ם ורש"י חולקים בהבנת החשש: רש"י מסביר שהחשש הוא לא שיגיע האדם לאכילה גסה ממש, אלא שלא יאכל את המצה לתיאבון.

רשב"ם מבין מהגמרא שהחשש הוא הגעה לאכילה גסה ממש, כלומר אדם יהיה כל כך שבע שאכילת המצה לא תיחשב לאכילה רגילה אלא 'גסה' שאינה נחשבת אכילה כלל.

אכילה גסה לתיאבון || שחר פרקש ואילון רובין

מחלוקת הראשונים בעניין סיבת איסור האכילה בערב הפסח

"ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך..." (פסחים צט, ב)

המשנה במסכת פסחים כותבת שבערב פסח אסור לאדם לאכול מסמוך לזמן המנחה הקטנה (כשעתיים לפני השקיעה) עד *"שתחשך"* - בליל הסדר עצמו.

אכילה גסה או תיאבון

פרשני הגמרא דנים בסיבת איסור האכילה בערב הפסח: חלקם כגון רש"י, רשב"ם והרמב"ם סוברים שהאיסור הוא משום "תיאבון" - כלומר, הוא נועד כדי שהאדם יאכל את המצה כשהוא רעב וייהנה ממנה, וזה הידור מצווה. חלקם סוברים שהאיסור

הוא משום "אכילה גסה" - שאם הוא לא יהיה רעב, הוא ממש יכריח את עצמו לבלוע את המצה ואז הוא יבטל את מצוות מצה כי מבחינת ההלכה "אכילה גסה" אינה נחשבת אכילה של ממש.

שיטות רש"י ורשב"ם

רש"י ורשב"ם על אתר כותבים שם על המשנה: *"כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה"* - אם אדם יאכל את המצה כשהוא רעב, וכשהוא רוצה לאכול אותה, אז הוא ינהנה יותר, וזה הידור מצוה. רש"י מבסס את סברתו על הברייתא בגמרא (פסחים צט, ב): *"לא יאכל אדם מתשע שעות ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה..."* (תאוה = תיאבון).

הרמב"ם כותב גם כן כמותם: *"חובה וראוי להרעוב אדם עצמו כדי שיאכל המצה בתאבון"* (ויינה ממנה, ועל ידי כך יגיע להידור מצווה).

שיטת רבינו דוד

לעומתם באים מספר פרשנים אחרים: רבינו דוד, תוספות ועוד, הסוברים כי איסור האכילה בא למנוע מהאדם לאכול את המצה ב-"אכילה גסה". רבינו דוד מפרש "אכילה גסה" - "גסה" מלשון גסיסה, כמו שאדם גוסס נאלץ לבלוע את האוכל שלו בקושי אז כך גם כאן, האדם שאוכל את המצה כשהוא שבע, נאלץ לבלוע אותה בעל כורחו. כנראה שרבינו דוד מבסס את סברתו על הגמרא האומרת: *"ומשום מצה, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה"* (פסחים קז, ב) - פה, לעומת הגמרא בדף צט, כותבת הגמרא שאיסור האכילה בערב הפסח הוא משום אכילה גסה, ולא משום תיאבון.

בגמרא שעליה רבינו דוד מבסס את עמדתו, רשב"ם גם כן כותב שאיסור האכילה הוא משום אכילה גסה. רשב"ם, לכאורה חולק כאן על עצמו בתחילת הפרק, שכן הוא כותב:

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

שבת או יום טוב מפסיקים לאכל, עוקרים שולחן ומברכים ברכת המזון. לאחר מכן מקדשים ומתחילים בסעודת השבת. מנגד לו, רבי יוסי אומר שהאדם ממשיך לאכול גם אחרי כניסת שבת, מסיים סעודתו, עוקר שולחן, מברך ברכת המזון ורק לאחר מכן – מקדש. על המחלוקת הזו יש מימרא תנאית שאומרת *"הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, והלכה כרבי יוסי בערב שבת"* – בערב הפסח נוהגים להפסיק עם כניסת שבת, ואולם בערב שבת ממשיכים עד סוף הסעודה.

הגמרא ממשיכה ושמאל אומר משהו מפתיע: *"אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא פורס מפה ומקדש"*. פורס מפה ומקדש – זאת אומרת בכניסת שבת פורסים מפה על השולחן, מקדשים וממשיכים את הסעודה כסעודת שבת. לכאורה, שמאל חולק על ר' יהודה ור' יוסי וכן על המימרא, והרי כולם הם תנאים ושמאל הוא אמורא! הוא אינו יכול לחלוק על תנאים!

הרשב"ם נותן תירוץ לשאלה זו. הוא אומר ששמאל בעצם סובר כדעת רבי יוסי, ולשמאל אין דעה עצמאית שלישית במחלוקת, אלא הוא בא ומחמיר עליו מעט. במקום להמשיך סעודה, הוא פורס מפה על השולחן ומקדש מיד עם כניסת השבת, במקום לקדש בסוף.

על תירוץ זה יש כמה קושיות. אחת מהן היא, שהרי שמאל בעצמו אמר *"אין הלכה כרבי יוסי..."*. ובאמת בא התוספות ומציע תירוץ אחר: לחינם דחק הרשב"ם, שהרי דעה זו של פורס מפה ומקדש מופיע כבר בברייתא המובאת בירושלמי – *"זו דברי ר' יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש"*. ולכן שמאל יכול לחלוק על ר' יהודה ור' יוסי ולהביא דעה שלישית למחלוקת.

"ואין כאן לחוש אלא משום מצה שלא יאכלנה אכילה גסה" (קז, ב) – הרשב"ם כותב כאן משום אכילה גסה, ולא משום תיאבון כמו שכתב בתחילת הפרק (ניתן להגיד שהוא סובר שהאיסור נובע משתי הסיבות, כמו הרב יהונתן הכהן מלוניל ושו"ת "ובחרת בחיים", אך בזאת לא נרחיב).

שיטת תוספות

מכאן נראה, שאדם שאינו אוהב מצות – יכול להיות שלא יצא ידי חובת מצה, מאחר ואכילתו נחשבת לכאורה אכילה גסה – כי הוא לא נהנה מהמצה! ונשאלת השאלה, כיצד אדם זה יוכל לצאת ידי חובת מצה בערב פסח?

ניתן לתרץ את השאלה בעזרת תוספות ד"ה *"דילמא" (קז, ב)*, שמחלק בין שני סוגים של אכילה גסה:

"אכילה גסה אחת שנפשו קצה מלאכול" – כלומר מצב שבו האדם שבע לחלוטין, ואינו נהנה, ואפילו מעט סובל, מהאכילה שלו.

"אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם" – כלומר מצב שהאדם אינו רעב, אך הוא לא שבע לחלוטין, ולכן יש טעם באוכל, והוא מסוגל לאכול אותה מרצון – יוצא ידי חובת מצה.

מהסיבה השנייה נראה, כי אדם שאינו אוהב מצה יצא ידי חובת מצה בפסח, כי כנראה אינו סובל מהמצה, גם אם אינו נהנה ממנה.

פורס מפה || יאיר גראזי

הסוגיה בגמרא

בגמרא (פסחים, ק, א) מופיעה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי בשאלה האם צריך להפסיק את הסעודה שהתחלת לפני כניסת שבת בעת כניסת שבת או יום טוב וכן בחג הפסח. רבי יהודה אומר, שמיד עם כניסת

הנפקא מינה ההלכתית:

בעניין ההלכה, אכן נפסקת הלכה כשמואל, ורוב הראשונים פוסקים כמותו. וכן הרי"ף בפירושו ההלכתי על הגמרא "אלא פורס מפה ומקדש". גם הרמב"ם בי"ד החזקה פוסק כמותו: "מי שהיה אוכל בערב שבת וקדש עליו היום והוא בתוך הסעודה, פורס מפה על השולחן ומקדש" (שבת, כט, יב).

בימינו:

הרשב"ם אומר שביסוד החלות שעושים כל שבת נובע בעצם מדין זה, של "פורס מפה ומקדש". מלכתחילה, אמורים לקדש לפני הבאת האוכל לשולחן. מקשה התוספות על פרוש זה, ומביא מדרש: "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו ואם לאו מלאך רע אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו" הרי צריך השולחן להיות ערוך מלכתחילה! עונה התוספות, שבזמננו היו שולחנות אישיים קטנים לכל אחד. השולחנות היו ערוכים אך בחדר אחר, קידשו - ואז הביאו לפניו את השולחנות. כיום אנו אוכלים על שולחנות גדולים ואין באפשרותנו להזיז את השולחן, ולכן עורכים אותו, ובזמן הקידוש מכסים את החלות.

עוד דוגמא של דין זה בימינו היא- במקרה שפורים ביום שישי, סעודת פורים מתאחרת והשמש מתחילה לשקוע, ושבת נכנסת, פורסים מפה על השולחן, מקדשים וממשיכים את הסעודה שנהפכה לסעודת שבת.

סוגיית פורס מפה ומקדש ||

מרדכי שרייבר וישעיה לוריא

הגמרא (ק, א) דנה בשאלה, האם כשאדם מתחיל לאכול בערב שבת, ולפני שהוא גומר

את סעודתו נכנסת השבת. האם עליו להפסיק את סעודתו ולקדש או לא?

לדעת רבי יהודה חובה עליו להפסיק את סעודתו, לפנות את השולחן, לקדש, ורק אחר כך להמשיך לאכול. לדעת רבי יוסי, הוא יכול להמשיך לאכול עד שיגמור את סעודתו ורק אז לקדש.

הגמרא מביאה דעה שלישית במחלוקת:

"אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש. תניא נמי הכי: (ושוין) שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא - פורס מפה ומקדש. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא. איתתו תכא קמיה, פרס מפה וקידש."

לדעת שמואל, אומנם צריך להפסיק את סעודת יום החול, אבל לא חייב לפנות את השולחן כרבי יהודה, אלא מספיק לכסותו. הגמרא מביאה ברייתא כדעת שמואל, וסיפור על רבה בר רב הונא שהגיש לפניו את המזון קודם שקידש ולכן הוא פרס עליו מפה וקידש כדעת שמואל.

פירוש הסיפור על פי רש"י

רב הונא וריש גלותא התחילו לאכול בערב שבת וקדש היום. משום כך הם פרסו מפה וקדשו כשמואל.

לפי גרסת רש"י הברייתא באה כהוכחה לדעת שמואל והסיפור הוא דוגמא לפסיקה כזו. הוא מוכרח לפרש זאת כך כדי לקשר את הסיפור לסוגיה הקודמת.

פירוש הסיפור על פי רשב"ם

רב הונא וריש גלותא הגיעו לסעודת שבת אך בטעות הביאו את האוכל לשולחן לפני הקידוש. לכן הם פרסו מפה על הלחם וקידשו.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

ומלמטה. את הטעם הזה, ניתן לשייך לדעת הרשב"ם.

המרדכי אומר שבעיקרון היינו אמורים לברך על הפת כמו שכתוב במסכת ברכות שמברכים על דברים לפי הסדר שלהם בפסוק ארץ חיטה ושעורה ולכן אנחנו "מעלימים" את הפת ומברכים קודם על היין.

את המחלוקת בין רש"י לרשב"ם ניתן לראות בנקודה נוספת בסוגיה. הרשב"ם והתוספות שואלים, כיצד יכול שמואל לחלוק על רבי יהודה ורבי יוסי, אם הוא אמורא והם תנאים (ישנו כלל שאומר שאמורא לא יכול לחלוק על תנא). הרשב"ם מתרץ, ששמואל סובר כרבי יוסי אלא שהוא מוסיף חומרא על דעתו ומחייב לפרוס מפה על הלחם. בעלי התוספות מתרצים, ששמואל אומנם חולק על רבי יוסי ורבי יהודה, אך הוא לא מביא דעה משלו אלא סובר כדעת חכמים המובאת בירושלמי.

ואכן, דעת בעלי התוספות מסתדרת עם דעת רש"י שאומר שהברייתא היא כדעת שמואל, ואם כך הברייתא היא כדעת חכמים. (מצד שני, התוספות מפרש את הברייתא כדעת הרשב"ם).

על פי דעת הרשב"ם הברייתא אינה כדעת שמואל אלא עוסקת במקרה שהביאו את השולחן לפני הקידוש, ולכן הוא מוכרח להעמיד את דעת שמואל כחומרא על רבי יוסי.

פורס מפה ומקדש – מחלוקת בהפסקה || אביב אדרעי ומישר רוזנברג

עקירת שולחן באמצע, קידוש בסוף או

רשב"ם מבין שהסיפור הוא סוגיה חדשה שבאה כהערת שוליים על דברי שמואל לגבי פריסת מפה וכך הוא גם מפרש את הברייתא – בפריסת מפה על הלחם.

נראה שרש"י ורשב"ם חולקים במחלוקת נוספת מלבד המחלוקת הפשוטה בפירוש הברייתא. לדעת הרשב"ם, שמואל עוסק בפורס מפה על הלחם אם בטעות הביאו את האוכל לשולחן לפני הקידוש ואז צריך להסתיר את האוכל ע"י מפה, וזה פורס מפה ומקדש.

לדעת רש"י לעומת זאת, זהו סיפור המשך לסוגיה הקודמת והמקרה הוא כאשר התחילו לאכול לפני שבת ונכנסה שבת ואז פורסים מפה על השולחן, מקדשים וממשיכים לאכול. נראה שהמחלוקת הנ"ל קשורות זו לזו בקשר הדוק.

אם הכוונה היא לפריסה על השולחן כולו, אז בהכרח אנו עוסקים במקרה שהתחילו מערב שבת. במקרה כזה הכיסוי נועד כדי להבדיל בין ארוחת חול לארוחת שבת. לעומת זאת, אם הפריסה היא על הלחם, אז מטרתה היא לא להבדיל בין ארוחת השבת לארוחת החול. אם כך, צריך לשאול מהו הטעם לפריסת מפה על הלחם.

בעלי התוספות מביאים שני טעמים לפריסת המפה. נראה שכול אחד מהטעמים מסביר דעה אחרת במחלוקת הזו.

וכך הם כותבים (ק, ב ד"ה שאין): "והטעם מפורש בשאליות כי היכי תיתי סעודה ביקרא דשבתא, ויש מפרש דזכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט והיה טל מלמעלה וטל מלמטה והמן בינתיים"

הטעם הראשון הוא שהפריסה מיחדת את הסעודה לכבוד השבת. את הטעם הזה אפשר לשייך לדעת רש"י. הטעם השני לכיסוי הוא שהלחם בסעודת השבת הוא זכר למן, והמן היה יורד עם כיסוי של טל מלמעלה

מה שביניהם

הצגת המחלוקת

במסכת פסחים, פרק עשירי, דף ק, א, כתוב:
"מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר: אין מפסיקין".

נחלקו ר' יהודה ור' יוסי בהפסקה בערב שבת. מה עושים אנשים שהיו סועדים ביום שישי ונמשכה סעודתם וקדש עליהם היום? ר' יהודה אומר: "מפסיקין" ע"י עקירת השולחן, ומסביר התוספות, שלדעת רבי יהודה צריכים הסועדים להפסיק סעודתם משעת החשכה, להזיז את השולחן הצידה, לברך ברכת המזון, לקדש, ואחר כך יוכלו לאכול סעודת שבת. לעומתו, ר' יוסי אומר שאין מפסיקין, אלא יכולים לגמור סעודתם בתוך השבת, לברך ברכת המזון ואח"כ לקדש.

ננסה לנתח את מהות המחלוקת

רבי יהודה סובר שהכנסת השבת והגדרת הסעודה כסעודת שבת מצריכה פעולה מיוחדת ומובהקת של האדם שתראה זאת. האדם צריך לעקור את השולחן כדי להבדיל בין סעודת החול לסעודת השבת.

רבי יוסי סובר שאין צורך בפעולה מיוחדת שתעלה את הסעודה לשם סעודת שבת, אלא גומרים את הסעודה, והסעודה נעשית מאליה כסעודת שבת.

דעת שמואל

בהמשך הגמרא (ק, א), מופיעה דעת שמואל:

"אמר רבי יהודה אמר שמואל: אין הלכה לא בר' יהודה ולא בר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש".

שמואל מגיע עם שיטת ביניים: מפסיקים בשעת החשיכה, אך אין צורך בעקירת

השולחן אלא פורסים מפה על השולחן, מקדשים וממשיכים באכילת סעודת שבת.

ישר נשאלת השאלה – כיצד יתכן ששמואל האמורא קובע הלכה שלא כדעת ר' יהודה ור' יוסי התנאים? האם הוא חולק על שניהם?

ננסה להציג שתי אפשרויות לתשובה:

א. הרשב"ם עונה על שאלה זאת:

"...אלא פורס מפה על המאכל כדין כל שבתות השנה שהביאו לחם על השולחן קודם קידוש... ואחר כך אומר קידוש היום על הכוס וחוזר ואוכל וגומר סעודתו... דסבירא ליה לשמואל דהלכה כרבי יוסי... אלא שבא להחמיר על עצמו קצת" (פסחים ק, א ד"ה 'ולא בר' יוסי')

רשב"ם מבין ששמואל אינו בא לחלוק על ר' יהודה ועל ר' יוסי אלא הוא פוסק בר' יוסי ומחמיר עליו קצת.

ב. לעומתו, תוספות ועוד ראשונים מביאים אפשרות אחרת לתשובה:

"ובחינים דחק (רשב"ם) דשמואל סבר כחכמים, דהכי איתא בירושלמי: (אמר) רב יהודה בשם שמואל: זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש." (תוספות, פסחים ק, א ד"ה 'אלא פורס מפה ומקדש').

לדעתם, שיטת הרשב"ם דחוקה, מכיוון שבירושלמי כתוב בפירוש שחכמים אומרים פורס מפה ומקדש. לכן, שמואל אינו חולק מדעת עצמו וגם לא מחמיר על רבי יוסי אלא מייצג את דעת חכמים.

הקושי בדברי התוספות הוא שאם חכמים אכן סוברים פורס מפה ומקדש, מדוע לא הובאה דעתם גם בבבלי?

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח
פריסת המפה והקידוש נחשבת הפסקה,
ושיטת שמואל דומה יותר לרבי יהודה.

סוגיית פריסת מפה על החלה || אורי סולומון ואיל שנהב

בגמרא בפסחים נכתב כי "אין מביאין את
השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא - פורס
מפה ומקדש." (פסחים ק, ב). השאלה
שנשאל במאמרינו היא מה הטעם לפריסת
המפה על החלה.

התוספות (בד"ה "אין מביאין את השולחן
א"כ קידש") מסביר שתי סיבות אפשריות:
"והטעם מפורש בשאלות כי היכי דתיתי
סעודתא ביקרא דשבתא, ויש מפרש זכר למן
שלא היה יורד בשבתות וי"ט והיה טל
מלמעלה ומלמטה והמן בינתיים."

בעצם, לדעת התוספות יש שתי סיבות
לפריסת מפה על החלה בערב שבת:

א. על מנת שהסעודה תהיה מיוחדת לשבת
ולא יראה כאילו היא סתם סעודה, צריך
להביא את השולחן רק לאחר הקידוש.
התוספות מביא אמנם קושיה ממדרש
מפורסם: במדרש מתוארת הגעת האדם
לביתו בערב שבת, ונכתב שצריך לראות את
השולחן ערוך בזמן החזרה מבית הכנסת,
ואז שורה ברכה על הבית. אך הוא מתרץ
שיש לערוך את השולחן במקום אחר ולאחר
הקידוש להעבירו למקום הסעודה. בימינו,
כשהשולחנות כבדים ואי אפשר להזיזם
בקלות, אנו נוהגים לפרוס מפה על החלות,
לאחר הקידוש להסירה, ובכך הסעודה היא
מיוחדת לשבת.

ב. זכר למן שלא היה יורד בשבת, והוא היה
עטוף בטל מעליו ובטל מתחתיו.

הרא"ש, מוסיף על הסיבות של התוספות
בעוד ראייה שהובאה מהירושלמי. בירושלמי
נכתב "פורסין מפה כדי שלא יראה הפת

לאחר שעסקנו בתוקף ההלכתי של שמואל,
נשאלת השאלה מבחינה מחשבתית: מה
הייתה תפיסתו לגבי סעודת שבת? האם צריך
האדם להגדיר את הסעודה כסעודת שבת כר'
יהודה, או שסעודת השבת נעשית מאליה
כר' יוסי?

נראה שהתשובה לשאלה זו תלויה במחלוקת
הרשב"ם והתוספות.

שיטת הרשב"ם

לדעת הרשב"ם שמואל סובר כרבי יוסי, אלא
מחמיר עליו קצת, ואפשר להגיד שהוא סובר
כמוהו גם בצד המחשבתי. מצד האמת, אין
צורך בפעולה מיוחדת בשביל ליצור את
סעודת השבת ולהבדיל בין הסעודות, אלא
ש'שבתא קבעא נפשא' (פסחים קה, א),
השבת קובעת את עצמה, והסעודה מאליה
נעשית סעודת השבת, שהרי בברכת המזון
אומרים את ברכת 'רצה והחליצנו'.

אם נכון הדבר ששמואל סובר כר' יוסי
וסעודת השבת נעשית מאליה, מה מקום
ההחמרה של פריסת המפה והקידוש באמצע
הסעודה? יש לומר ששמואל מחמיר קצת
ולכן דורש מינימום של מעשים סמליים מצד
האדם, כדי שירגיש את סעודת השבת.

שיטת התוספות

נראה לומר לשיטת התוספות, שהוא מייחס
את דעת שמואל לחכמים, וסובר ששמואל
לא פוסק כר' יוסי, אלא ששמואל סובר
שצריך הפסקה, שצריך פעולה מיוחדת כדי
להבדיל בין הסעודות, וכן להגדיר את
הסעודה כסעודת שבת, אך האדם הוא זה
שיוצר את המציאות. לרבי יהודה המעשים
קובעים ומבדילים, לכן צריך עקירת שולחן
וברכת המזון. אך לשמואל, האדם הוא
הקובע ולכן די בפריסת מפה וקידוש
הסעודה. וכן נראה, שכן כתוב: "כשם
שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה,
מאי מפסיקין? לאו לעקירת שולחן? לא,
למפה." (ק, א). אפשר לראות מכאן שפעולת

בושתו שהוא מוקדם בפסוק". בעצם, על פי סיבה זאת, מכיוון שהפת היא כל השבוע ראשונה ובשבת דווקא היין ראשון, אנו מכסים את החלה כדי שלא "תיעלב" כביכול.

להלכה פסק השולחן ערוך, כי אכן צריך לפרוס מפה. הוא כותב: "צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו." (שו"ע רעא, ט)

המגן אברהם על השולחן ערוך, מסביר את השולחן ערוך ומביא טעם נוסף: "פרוסה - שאם היה מגולה צריך להקדימו כמ"ש סי' רצ"ט ט"ט דקודם ליין ולכן מכסהו."

המגן אברהם אומר שהטעם שפורסים מפה הוא שאם החלות היו גלויות היינו חייבים לברך עליהם לפני הקידוש ולכן מכיוון שצריך לברך קודם על היין, צריך לכסות את החלות.

המשנה ברורה שם על השולחן ערוך, מביא שני טעמים להלכה שפסק השולחן ערוך:

"בטור בשם הירושלמי שלא יראה הפת בשתו שאין מקדשין עליו אלא על היין, והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות. ולפ"ז אם מקדש על הפת א"צ לכסות עליו מפה. אבל לטעם אחר שכתב הטור שהוא זכר למן שהיה מונח בקופסא טל למעלה וטל למטה, ממילא גם במקדש על הפת צריך לכסות במפה וכן נוהגים."

המשנה ברורה פוסק שצריך לפרוס מפה על החלה בערב שבת משתי סיבות. הראשונה היא כמו הירושלמי, שעושים זאת כדי שהחלה לא תתבייש שהיין לפניו. השנייה היא כמו התוספות בסוגיה, שצריך לעשות כן זכר למן שהיה עטוף בטל מעליו ומתחתיו.

נסכם שיש ארבעה טעמים למצוות כיסוי החלה במפה בשבת.

א. על מנת שהשולחן יהיה ערוך לפני ערב שבת ובכך תשרה ברכה, ובמקביל שכבוד השבת ישתמר בכך שהחלות נחשפות רק לאחר הקידוש.

ב. זכר למן שהיה עטוף בטל מעליו ומתחתיו.

ג. כדי שהחלות לא יתביישו שהיין מקדים אותם שלא כמו בדרך כלל.

ד. כדי שלא נצטרך לברך על החלות לפני הקידוש.

למה מכסים את החלות? || דוד

גדליה אורדמן

בגמרא (פסחים ק, ב) מסופר על רבה בר רב הונא שהתארח בבית ריש גלותא:

"רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא. אייתו תבא קמיה, פרס מפה וקידש."

תניא נמי הכי: (ושוין) שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא - פורס מפה ומקדש"

בבית ריש גלותא, הביאו לפניו את שולחן ערוך לסעודה, לפני שהוא קידש. רבה בר רב הונא פרס מפה לכסות את השולחן, וקידש.

לאחר הסיפור, הגמרא מביאה ברייתא התומכת במעשה של רבה בר רב הונא, ואומרת שלכתחילה לא מביאים את השולחן לפני הקידוש, ואם הביא - פורס מפה ומקדש.

לכאורה יש מכאן שאלה על רבה בר רב הונא שהרי נראה שזה לא לכתחילה להביא את השולחן לפני הקידוש.

מחלוקת רש"י ורשב"ם בהבנת הביטוי

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח
המרדכי מביא שתי סיבות נוספות:

הראשונה, היותר מפורסמת – הסיבה שמכסים את החלות היא כדי שהם לא יתביישו בזה שמברכים על היין לפניהם, כי יש להם קדימות בברכות.

הסיבה השנייה היא שאם תגלה את החלות, תצטרך לברך עליהן לפני הקידוש, ואז הסעודה לא תהיה לכבוד שבת.

ניתן לומר הסבר נוסף, שכאשר אדם מקדש על החלות הדין שהחלות צריכות להיות גלויות, ולכן מכסים את החלות להראות שהקידוש הוא על היין ולא עליהן.

כיסוי החלות || יצחק אדלר ונוה

פריד

הגמרא דנה במי שאכל בערב שבת ונכנסה השבת, מה דינו. הגמרא מביאה שיטה שיש לפרוס על השולחן מפה ולקדש. באותו הקשר מביאה הגמרא דין נוסף ואומרת "אין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש" (פסחים ק, ב). כלומר, בתחילת הסעודה בערב שבת אין להביא את המאכלים עד לאחר הקידוש, אך בדיעבד, אם כבר הביא אותם, פורס עליהם מפה ומקדש. זהו הבסיס לדין פריסת המפה על החלות בשבת.

מדוע מכסים כיום לכתחילה

מהברייתא משמע שביסוסי החלות הוא רק אם הביא בדיעבד את החלות לשולחן קודם הקידוש, אבל לכתחילה אין להביא את החלות עד לאחר הקידוש. אם כן מהיכן הגיע הדין לפרוס על החלות מפה בזמן הקידוש לכתחילה? (כפי שאנו עושים היום). התוספות עונה על כך על ידי קושיה ממקום אחר: הגמרא במסכת שבת אומרת שבזמן הקידוש אם השולחן ערוך ומסודר לכבוד שבת, מלאך טוב אומר: "יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך" (שבת קיט, ב). אם כן,

'אייתו תכא קמיה'

לפי רש"י, הביטוי 'אייתו תכא קמיה' פירושו – התחילו לאכול, והסיפור מדבר על מקרה שהתחילו לאכול מבעוד יום ותוך כדי סעודתם קדש היום ולכן הוצרכו לפרוס מפה ולקדש.

הרשב"ם דוחה את פירוש רש"י, כי הברייתא שמובאת כסיוע לרבה בר רב הונא, מדברת על התחלת סעודה בליל שבת, שהרי כתוב בה 'שאיין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש' כלומר מדובר בליל שבת עצמו שצריך לחכות עד הקידוש.

לכן רשב"ם חולק על רש"י, ואומר שפירוש הביטוי 'אייתו תכא קמיה' הוא 'הביאו לפניו את האוכל', ומדובר בליל שבת עצמו, אחרי שריש גלותא ורבה בר רב הונא חזרו מבית הכנסת, והביאו לפניהם את השולחן, אז רבה בר רב הונא פרס את המפה על השולחן ואחר כך קידש.

לפי פירוש זה, פריסת המפה היא כעין סילוק השולחן.

סיבת סילוק השולחן, ומה עושים

בימינו

הרשב"ם מביא את רב אחאי גאון שאומר שהסיבה שלא אמורים להוציא את השולחן ולהגיש את האוכל לפני הקידוש היא כדי שיהיה ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת.

בתוספות שואלים: למה בימינו מביאים את השולחן לכתחילה?

ועונים שהשולחנות בימינו הם גדולים וקשה להביאם אחרי הקידוש מבלי ליצור הפסק בין הקידוש לסעודה, ולכן מביאים את השולחן עם החלות ומכסים אותם.

תוספות מביא הסבר נוסף לכיסוי החלות: זכר למן שלא היה יורד בשבתות ויום טוב והיה טל מעליו ומתחתיו.

משתמע מהגמרא שצריך לערוך את השולחן עוד לפני הקידוש. עונה על כך התוס' (פסחים ק, ב ד"ה שאין מביאים):

"לא קשה. דערוך הוא במקום אחר, אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר הקידוש. ועכשיו שולחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי, וקשה להביאם אחר הקידוש, שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה, אנו רגילים לפרוס מפה ולקדש".

כלומר, השולחן באמת ערוך אך במקום אחר, ואחר הקידוש מביא את השולחן וסועד. אך בימינו שהשולחנות גדולים, ואם יצטרכו להביאם למקום הסעודה יהיה זה הפסק גדול בין הקידוש לסעודה, עורכים אנו לכתחילה את השולחן לפני הקידוש, ופורסים מפה על החלות, כיון שיש כאן מעין "סילוק שולחן", כלומר זה נחשב כאילו השולחן טרם הובא.

הסיבות לכיסוי החלות

התוספות מביא שתי סיבות לפריסת המפה על החלות. טעם אחד מפורש בשאלות: "וקרובי תבא מקמי, דליקדיש לקידושא דשבתא, לא מקריבינן. מאי טעמא? כי הכי דתייתי סעודה ביקרא דשבתא", בתרגום לעברית: אין מקרבים את השולחן קודם הקידוש כדי שתבוא הסעודה לשם השבת. כלומר, כאשר האדם מקדש הוא למעשה מכניס את השבת, ובשביל שהשולחן יבוא לשם השבת צריך לקדש ורק לאחר מכן להביא את השולחן. אם נקשר זאת לכיסוי החלות, הרי שצריך שהחלות יהיו מכוסות עד לאחר הקידוש ורק לאחר כניסת השבת/ הקידוש אפשר להוריד את הכיסוי מהחלות, כדי שיבואו לשם השבת.

טעם נוסף שמביא התוספות הוא שכיסוי החלות בא בזכר למן שהיה מכוסה מלמעלה ומלמטה בטל.

סיבת המרדכי לכיסוי בבוקר

המרדכי מתקשה בהבנת השאלות ומביא תשובה נוספת שמובאת בירושלמי:

"ויש ליתן טעם דהיינו שלא לבייש את הפת דאם היה הפת מגולה בלא מפה, יהיה בושת לפת, דבכל יום מברכים על הפת קודם היין, ועכשיו אנחנו מקדימים לברך על היין. וממה"ר אברהם שמעתי שאם היה הפת מגולה, היה צריך לברך על הפת קודם ליין".

כלומר, אם לא נכסה את הפת נבייש אותו כשנברך על היין לפני שנברך עליו, כיוון שבשאר הימים מברכים קודם עליו.

אם נעיין בסוגיה נראה שקיימת נפקא מינה בין הטעמים של השאלות ושל המרדכי: לפי הטעם של השאלות דין כיסוי החלות נוגע רק לערב, כיון שרק בערב עניין הקידוש הוא לקבל/לקדש את השבת, אך בבוקר השבת כביכול כבר באה ואין עניין לכסות את החלות כדי שיבואו לשם שבת. אך לפי המרדכי שסיבת הכיסוי היא כדי לא לבייש את החלות, דין זה של כיסוי החלות נוגע גם לבוקר.

אם כן, ראינו שלשה טעמים לדבר: כדי שהסעודה תבוא לשם השבת בשם השאלות, זכר למן בשם התוספות, וכדי לא לבייש את החלות שקודמות ליין בשם המרדכי. ערוך השולחן מביא נפקא מינא נוספת בין הטעמים:

"ולפ"ז לאחר קידוש יכול להסיר המפה אבל הטור כתב עוד טעם שזהו זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה ומלמטה ולפ"ז צריכה המפה להיות עד אחר המוציא וכן המנהג ויש שמביאין החלות לאחר קידוש וזה אינו מספיק רק לטעם שלא יראה הפת בושתו ואין נכון לעשות כן וגם במקדש על הפת צריך להיות כן".

הפוסקים פסקו כדעת שמואל שצריך 'קידוש במקום סעודה'.

מה לגבי המנהג לקדש בבית הכנסת, האם הוא עדיין רלוונטי?

התוספות פוסק, שבמקום שאין אורחים שנשארים לאכול בבית הכנסת, אין לקדש בבית הכנסת והרי זו ברכה לבטלה.

הרא"ש הביא בשם רבינו יונה שדין קידוש במקום סעודה הוא מדרבנן, ומהתורה יוצאים ידי חובה בקידוש בבית הכנסת, ומכיוון שיש אנשים שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי להוציא אותם ידי חובה של קידוש מדאורייתא.

הרא"ש מקשה על רבינו יונה שתי קושיות:

א. מהלשון 'אין קידוש אלא במקום סעודה' משמע שללא סעודה אין שום משמעות לקידוש.

ב. הגמרא אמרה שלדעת שמואל מטרת הקידוש בבית הכנסת הוא לצורך האורחים שאוכלים שם, מדוע הגמרא לא הביאה גם את האפשרות שהקידוש נועד להוציא ידי חובה את מי שלא בקיא ולא יעשה כלל קידוש? כנראה שאפשרות זו לא נכונה.

הר"ן כותב שאמנם במקור נהגו לקדש בבית הכנסת לצורך האורחים שאוכלים שם, אך גם במקרה שאין אורחים ובטל הטעם עדיין המנהג נשאר בעינו.

הב"ח (או"ח רסט) מקשה על הסבר הר"ן, ואומר שאמנם כשחז"ל מתקנים תקנה, ניתן לומר שאף שבטל הטעם, התקנה נשארה, אך במקרה שלנו אין מדובר בתקנה, אלא שנהגו כך בשביל לדאוג לאורחים ומה פתאום שכשאין אורחים נשאיר את המנהג?

כדי לתרץ את קושייתו, הב"ח מחבר בין הסבר רבינו יונה להסבר הרא"ש ואומר, שהיו לתקנה זאת שלושה שלבים:

כלומר, לפי הטעם הראשון של התוספות ולפי הטעם של הירושלמי, אפשר להסיר את המפה מיד לאחר הקידוש, ואם אין לו יין ומקדש על הפת, אין צורך בכיסוי החלות. לעומת זאת לפי הטעם שמביא התוספות אין להסיר את הכיסוי עד לאחר המוציא, וגם אם מקדש על הפת יש לכסותה.

דין דברים הקודמים ליין

לפי הטעם שהזכרנו שמכסים את החלות כדי לא לביישם יש עניין בכיסוי כל דבר שמונח על השולחן, ובדרך כלל קודם ליין, כגון עוגות ושאר מיני מזונות. כמו כן, לפי טעם זה וטעם השאילתות, אם מסובים כמה חברים וכל אחד מקדש לעצמו אין האחרים חייבים לכסות את הלחם שלפניהם בשעה שאחד מהם מקדש, כיוון שאין עניין שהלחם שלו יבוא לשם שבת, משום שהם עוד לא הכניסו בביכול את השבת. אך אם אחד מקדש גם לאחרים, כולם חייבים לכסות את הלחם שלפניהם, מהסיבות שהבאנו לעיל.

מנהג קידוש בבית הכנסת ||

הראל זמורה

במאמר זה אני רוצה לעסוק בשאלה האם המנהג של קידוש בבית הכנסת בכלל קיים בימינו. וגם אם כן, האם ההלכה בו רלוונטית לימינו.

הסבר: פעם נהגו לקדש בתי הכנסת בערבי שבתות.

לפי רב יוצאים ידי חובה בקידוש שבבית הכנסת כי אין חובה שהקידוש יהיה במקום סעודה. הגמרא מסבירה, שלפי רב הקידוש בבית נועד להוציא את בני ביתו ידי חובה.

לפי שמואל לא יוצאים ידי חובה בקידוש שבבית הכנסת כי יש חובה שהקידוש יהיה במקום סעודה. הגמרא מסבירה שלפי רב הקידוש בבית הכנסת נועד להוציא את האורחים שנשארים לאכול בבית הכנסת.

בשלב ראשון הנהיגו לקדש בבית כנסת לצורך האורחים שאוכלים שם ויש להם קידוש במקום סעודה.

בשלב שני אלו שלא היו בקיאים בקידוש היו נשארים להקשיב לקידוש שבבית הכנסת ויצאו ידי חובה מדאורייתא (למרות שלא קיימו דין של קידוש במקום סעודה).

בשלב שלישי הנחו החכמים לקיים את המנהג לקדש בבית הכנסת גם במקרה שאין אורחים משום השומעים שלא בקיאים בקידוש.

ובגלל שזה הפך למנהג ממשכים בזה גם היום (בעיקר בקהילות בחו"ל), למרות שאין אורחים שאוכלים בבית הכנסת ולמרות שכולם בקיאים בקידוש.

קידוש במקום סעודה || יהל הכהן

ואורי קוית

במאמר זה בעז"ה נדון ונסקור את סוגיית "קידוש במקום סעודה" בקצרה. תחילה נראה את הגמרא הבסיסית, ואח"כ נעסוק בארבעה עניינים שבחרנו מתוך הסוגיה.

בגמרא (פסחים ק, ב) נאמר:

"אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. רב אמר: ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה? - כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בבי כנישתא? - לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה."

כלומר, בזמן הגמרא היה מנהג לקדש בבית הכנסת. אך לאחר שחזרו לביתם מתעוררות שתי שאלות.

הראשונה; האם הם צריכים לברך פעם נוספת על היין, לאחר ששתו בבית הכנסת? והשנייה; האם יצאו ידי חובת קידוש בבית הכנסת? (שהרי לא סעדו שם).

לגבי השאלה הראשונה, לכול הדעות צריכים לברך שוב על היין (רב ושמואל בסוגייתנו. בהמשך הגמרא לאחר סוגיה זו מובאת דעת ר' יוחנן שסובר שאף יין אין צורך לברך שוב).

לגבי השאלה השנייה, ישנה מחלוקת: רב סובר, שיצאו ידי חובת קידוש, ושמואל סובר, שלא יצאו, ועל כן יש צורך לקדש שוב במקום בו יסעדו. וטעמו: שאין קידוש אלא במקום סעודה.

הראשונים כתבו כי המקור לדין זה הוא מהפסוק "וְקָרְאתָ לְשִׁבְתְּ עֲנָג" (ישעיה נח). כלומר, במקום קריאה לשבת (קידוש), שם תהא עונג (סעודה). ישנו טעם נוסף מסברא שמובא ברשב"ם אך מושמט בבית יוסף: שכיוון שחכמים תיקנו קידוש על יין ("זוברהו על היין"), מסתמא קבעוהו על יין הסעודה שהוא העיקרי ואותו האדם מחשיב.

על פי רב, למרות שיצא ידי חובה כשקידש בבית הכנסת, עדיין יש צורך לקדש בבית מכיוון שהוא צריך להוציא ידי חובת קידוש את בניו ובני ביתו. על פי שמואל, למרות שלא יוצא ידי חובה בקידוש בבית הכנסת, עדיין יש צורך לקדש שם שכן ישנם אורחים שאוכלים, שותים וישנים בבית הכנסת וצריך להוציאם ידי חובת קידוש.

הגמרא לא עוצרת כאן, אלא משיכה ודנה בפרטי הדין. ישנן כל מיני שאלות שאפשר לשאול על פרטי הדין ולהתעמק בפרטיהם, גם אם לא נכתבו במפורש בסוגיה. במאמר זה בחרנו להתמקד בארבע עניינים, והם:

א. נימוק פסיקת דין קידוש במקום סעודה.

ב. דין שינוי מקום.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

בבית אחד שיכולים לזמן ביחד (ומכך כנראה לומדים שראייה מצרפת לסעודה אחת) וכך גם החדר השני חשוב מקום סעודה לעניין קידוש.

השולחן ערוך פוסק שאין קידוש אלא במקום סעודה. הוא פוסק גם, שמפינה לפינה חשוב מקום אחד, ואם רואה מקומו, אפי' מבית לחצר, אין צריך לחזור ולקדש, ומבית לבית - צריך לחזור ולקדש.

המגן אברהם וה"בן איש חי" כותבים שלכתחילה לא יעבור אפי' מפינה לפינה. ה"בן איש חי מוסיף שלדעת אחרונים רבים, גם מדברי השולחן ערוך ניתן להבין שלכתחילה לא יעבור אפילו מפינה לפינה. רבי עקיבא איגר לעומת זאת, כתב שמותר אף לכתחילה.

הרב עובדיה יוסף כותב שלכתחילה לא ישנה מפינה לפינה, אבל יש עניין להקל כיוון שהרבה פוסקים הקלו אפילו מחדר לחדר, ולכן אם כיוון דעתו יכול לכתחילה לשנות מפינה לפינה.

האם תנאי כוונה יכולים להועיל?

על פי סוגייתנו, ניתן להסיק כי תנאי, דעת מראש, כוונה וכד' אינם יכולים להועיל. הר"ן מסביר שלומדים זאת מכך ששמואל בגמרא דיבר באנשים שקידשו בבית הכנסת ומיד לאחר מכן הולכים לביתם. ודאי שהתכוונו לאכול בביתם, אך מכך ששמואל לא חילק, ניתן להסיק כי בכל מקרה כונה לא עוזרת.

הבית יוסף והתוס' (דף ק, ב ד"ה "ידי יין יצאו") מעירים כי מהירושלמי משמע אחרת.

בירושלמי (ברכות פו הלכה ו) נכתב:

"רבי יעקב בשם שמואל: קידש בבית זה ונמלק לאכול בבית אחר - צריך לקדש. רבי אחא בשם רבי אושעיא אמר רב: מי שסוכתו עריבה עליו - מקדש ליל יום טוב האחרון

ג. האם תנאי או כוונה יכולים להועיל.

ד. מה נחשב סעודה לעניין קידוש.

נימוק פסיקת דין קידוש במקום סעודה

הבית יוסף מנמק את קביעת ההלכה כשמואל. הוא כותב שלמרות שרב ור' יוחנן (בהמשך הגמרא) חלוקים על שמואל, פסקו כמותו מכיוון שבהמשך הגמרא מובאים עוד כמה אמוראים שסוברים כמותו. וכך פסקו הרמב"ם, הרי"ף, הרא"ש והתוס' (ק, ב, ד"ה "ידי קידוש יצאו"), שנימוק שאף על פי שבדיני איסורים הלכה כרב, כאן יש רוב עם שמואל, ולכן הלכה כמותו.

דין שינוי מקום

בגמרא (קא, א) נכתב:

"סבור מ'נה: הני מ'לי - מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא - לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא, והדר מקדש."

תלמידי הישיבה הבינו ששמואל דיבר רק מבית לבית, אך במעבר ממקום למקום באותו הבית - אין צורך לקדש שוב, וכל הבית חשוב במקום סעודה לעניין קידוש. השיב להם רב ענן בר תחליפא: פעמים רבות הייתי לפני שמואל, וירד מאיגרא לארעא (מהעליה לבית - מקום למקום באותו הבית) וקדש פעם נוספת.

הרא"ש כותב שמגמרא זו למדים שבמעבר מחדר לחדר באותו הבית יש לקדש שוב, אבל מפינה לפינה, אין צריך. גם הרמב"ם והתוס' (דף קא, א ד"ה "אבל") מסכימים שמפינה לפינה אין שינוי מקום.

הרי"ף חולק וכותב שאף מפינה לפינה יש צורך בקידוש נוסף.

רב שר שלום והר"ן כותבים שאם רואה את מקומו הראשון, הרי זה דומה לשתי חבורות

בביתו ועולה ואוכל בסוכתו. אמר רבי בון;
ולא פליגי. מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו
לאכול בבית שקידש. ומאי דאמר שמואל
בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש."

משמע מכאן, כי לדעת שמואל, אם היה
מכוון לאכול בבית האחר, לא היה צריך
לקדש שוב.

כלומר, התלמוד הבבלי חולק על הירושלמי.

התוס' והרא"ש יישבו את הסתירה כך
שבבבלי מדובר במעבר מבית לבית (מבית
הכנסת לבית), ומבית לבית אכן אין כוונה
מועילה. אך בירושלמי מדובר במעבר
ממקום ולמקום באותו הבית, ובאותו הבית
כוונה מועילה ("הבית" של הירושלמי לאו
דווקא).

אך הר"ן חלוק עליהם. לדעתו, גם שני
מקומות בבית אחד נחשבים כשני בתים ועל
כן אין לחלק ביניהם, והירושלמי אכן סותר
את הבבלי, ואנו פוסקים כבבלי. ואין תנאי
מועיל.

השולחן ערוך פסק כי כוונה יכולה להועיל
ממקום למקום באותו בית, אך לא מבית
לבית.

ה"בן איש חי" פסק כי בין שני בתים, אין
כוונה מועילה כלל. אך באותו הבית, כוונה
מועילה, אך לא לכתחילה.

מה נחשב סעודה לעניין קידוש?

מעיון בראשונים ובפוסקים נראה כי אפשר
לחלק אותם לכמה קבוצות.

הקבוצה הראשונה סוברת שרק טעימת לחם
נחשבת כסעודה. בקבוצה זו נכלל בין היתר
רבי נטורנאי גאון, ומקריאה ראשונה נראה
שזו היא אף סברת התוס' והרא"ש, אך הבית
יוסף מעיר כי לא ניתן להסיק מדבריהם כי
הם שוללים גם כוס יין.

הקבוצה השנייה סוברת שרק לחם או יין
יכולים להיחשב כסעודה לעניין קידוש.
בקבוצה זו נכללים הגאונים, הבית יוסף,
הטור, ולפי הבית יוסף גם התוס' והרא"ש.
(המשנה ברורה אומר כי אפשר להסתמך על
כוס יין רק בשעת הדחק).

כעת, עולה השאלה, האם כוס הקידוש עצמה
מספיקה, או שמא יש צורך בכוס נוספת
מלבד כוס הקידוש?

על פי הבית יוסף (או"ח רעג), כוס הקידוש
יכולה להספיק. אך מנגד, יש כמובן,
חולקים. הב"ח מבין את הגאונים ומוכיח
מדבריהם כי בכוונתם שאפשר לצאת ידי
סעודה בכוס יין לעניין קידוש, כוונתם לכוס
נוספת. הט"ז אומר, כי אם אפשר להסתפק
בכוס הקידוש, הרי שכל קידוש ייחשב
קידוש במקום סעודה, שהרי המקדש חייב
לשתות מלוא לוגמיו. לכן משמע, שיש צורך
בכוס נוספת. ה"לבוש" גם הוא סובר כך,
ואף המגן אברהם כתב זאת להלכה. ערוך
השולחן (או"ח רעג, ח) סובר כי אפשר
להסתפק בכוס הקידוש, ואף עונה לשאלת
הט"ז (לא נאריך כאן, עיי"ש, וב"באר
היטב" רע"ג ה') ה"בן איש חי" (שנה ב
בראשית ז') פסק כי יש צורך בכוס נוספת,
אך בעת הצורך אפשר להסתפק גם בכוס
הקידוש.

הקבוצה השלישית היא זו שסוברת שאף
מאכלים מחמשת מיני דגן, יכולים להיחשב
סעודה. בקבוצה זו נכללים הבן איש חי
והמשנה ברורה. המשה ברורה כותב כי ניתן
להסתפק בין בשעת הדחק.

הקבוצה הרביעית היא זו שסוברת כי ניתן
להחשיב כסעודה אף פירות ומיני מגדים.
בקבוצה זו נכלל הרי"ז בשלטי הגיבורים
והשלטי גיבורים בעצמו. טעמם הוא:
שבשבת, כל סעודה ואפילו עראי נחשבת
כסעודת קבע.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

לעומת קידוש – בו גם באותו הבית יש שינוי, ובמידה ועבר ממקומו צריך לחזור ולקדש? (במיוחד כשבעל האמירה הוא רב הונא שמופיע בשני הסוגיות)

ישנם מספר ראשונים המתייחסים אל השאלה במספר דרכים:

התוספות (פסחים, קא, א, ד"ה 'אבל ממקום למקום'), דן על סוגיית קידוש ומעלה שני פתרונות אפשריים:

כאשר רב הונא (בדף הבא) אומר ששינוי מקום הוא רק מבית לבית, הכוונה היא ממקום למקום באותו הבית, כגון מהעלייה לקרקע; וכאשר הוא אומר "ממקום למקום", הכוונה היא מפנה לפינה באותו החדר שרק אז אין צריך לחזור ולברך, כך שהדין זהה בשני הסוגיות ("שני מקומות בחד בית קרי ליה מבית לבית").

לכאורה זה נראה דחוק, משום שבאמת כתוב 'מבית לבית' ולא 'ממקום למקום'. אלא מסביר המהרש"א, שזה בגלל שבהמשך התוספות, גורסים "מפינה לפינה אין שינוי מקום", ולכן צריך לומר ש"מבית לבית" – הכוונה למקומות שונים באותו הבית (הוא מעיר שכן גם גרסת הרי"ף והרא"ש).

אך התוספות מסיימים ואומרים: "ומיהו יש ספרים דגרסי הכא מפנה לפינה", כלומר, שבכל זאת הקושיא עומדת כשהיתה, מה ההבדל בין קידוש לברכות?

המאירי (בית הבחירה, קא, ב) מחלק בין הסוגיות, ואומר שאצל רב הונא מדובר ב"אוכלים, כמו יין" (הסוגיה ממשיכה ומדברת על יין), אך אצל שמואל מדובר בקידוש במקום סעודה. והסברא היא שכאשר רוב בני האדם שותים יין הם לא שותים במקום אחד בלבד, אלא זדים ממקום למקום, ולכן רב הונא מתיר מפנה לפינה. לעומת זאת, אצל שמואל – הסברא היא שכאשר בני אדם קובעים סעודה ואין דרכם

המשנה ברורה כותב כי אם "חלש לבו" ואין לו כעת מחמשת המינים, ניתן לסמוך על דעת שלטי הגיבורים והריא"ז בקידוש של יום, שהוא קל יותר, אך בקידוש של לילה אין להקל.

בשולחן ערוך נפסק כי סעודה נחשבת אכילת לחם או שתיית כוס יין ואפי' כוס הקידוש עצמה ללא כוס נוספת. וכן כתב הרמ"א.

הגדרת 'שינוי מקום' לעניין קידוש וברכה אחרונה || יאיר רייסלר ואמוץ אנגלברג

סוגיית הגמרא:

לעניין קידוש במקום סעודה נאמר (פסחים קא, א):

"סבור מינה: הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש. ואף רב הונא סבר..."

כלומר, הייתה סברא לומר שבאותו הבית אין שינוי מקום, ודוחים את הסברא על ידי סיפור על שמואל שקידש בגג וירד למטה וקידש שוב. ורב הונא מסכים עם שמואל.

לעומת זאת, לעניין שינוי מקום בברכות נאמר:

"...ותיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית, אבל ממקום למקום לא."

כלומר, רב הונא קובע ששינוי מקום בברכות חל רק מבית לבית אך באותו הבית אין זה נחשב לשינוי מקום.

ונשאלת השאלה: מדוע בברכות אין שינוי מקום באותו הבית ואין צריך לחזור ולברך,

לזוז ממקומם, ולכן שמואל **אוסר** מפינה לפינה.

כך גם סוברים רבינו דוד והר"ן. ומוסיף הר"ן:

"הילכך משמע דפת ומיני דגן דאדם קובע באכילתן מקום מיוחד כל ששינהו אפילו מפינה לפינה צריך לברך... בין שהלך למקום אחר ולא חזר למקומו ובין שהלך וחזר למקומו..."

כלומר: כשאדם אוכל לחם ומזונות שקובע בהם מקום, אם עובר אפילו מפינה לפינה צריך לברך! כלומר, שעל פת שאדם קובע מקומו, במידה ושינה מקום אף מפינה לפינה – צריך לברך!

אך יש בינינו אשר מקשים, שהרי רב חסדא שהביא את דברי רב הונא רבו, ובהמשך אומר שאדרבה בדברים הטעונים ברכה במקומם ויש בהם קביעות – זו סיבה **לא** לברך! והרי חולק רב חסדא על רב חסדא? ואפשר לתרץ שרב חסדא שהביא את המימרא של רב הונא חולק עליו (*"וקאמר משמיה דרב הונא... וקאמר משמיה דנפשיה"*), ורב הונא סובר כרב ששת אשר לא מחלק בדברים הטעונים ברכה במקומם לבין דברים שאין טעונים ברכה במקומם, וסובר שכל שינוי מקום מחייב ברכה חדשה.

המהר"ם חלאווה מחלק בין דין קידוש לבין דין עקירות בברכות. הוא אומר שאלה הם שתי נושאים שונים, ולא צריך להשוותם זה לזה. בעניין הקידוש, התקנה היא לקדש ממש במקום שבו תהיה סעודתך (*"מקום פיתא גרים"*), אך בעקירות בברכות, לאחר שנקבע מקום האכילה, השאלה היא מהו הטווח המקסימלי אליו מותר ללכת בלי שזה יחשב לעקירה ממקומך.

לדעתנו, רב ענן בר תחליפא לא בא כדי לדחות את סברת תלמידי בית המדרש, אלא בא להצדיק את דעתם על ידי סיפור על שמואל שקידש שוב לאחר שירד מהעלייה

לקרקע (שלדעתנו הם נחשבים שתי בתים שונים, כמוכח משמו של פרק עשירי בבבא מציעא *"הבית והעלייה"*, שהם נחשבים בתים שונים [ה"ה: עיין משנה נדרים ז, ה]). אם כן רב הונא רק בא לומר שיש את אותו הדין גם בעקירות בברכות, ולא בא לחלוק.

ובכל זאת לכאורה קצת קשה, שהרי רב ענן בר תחליפא היה צריך להצדיק את דעתם על ידי סיפור ששמואל עבר ממקום למקום באותו הבית **ולא** קידש שוב, ולא סיפור ששמואל **כן** קידש שוב. וצריך עיון.

מחלוקות רב ושמואל בקידוש ובהבדלה || אברהם אבא בילט

ואלקנה קנטמן

ישנם כמה מחלוקות בין רב לשמואל בסוגיות של תחילת פרק ערבי פסחים הנוגעות למעברים שבין קדש לחול, כלומר לקידוש ולהבדלה.

מחלוקת א' – האם מפסיקין להבדלה
במקרה שאדם התחיל לאכול סעודה שלישית בשבת והגיע זמן הבדלה, מופיע בגמרא: *"אמר שמואל: כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה"* (פסחים ק, א) – כלומר, צריך לעצור באמצע האכילה ולהבדיל (בדיוק כמו במקרה שאכל ביום שישי והגיע זמן קידוש).

לעומת זאת מופיע: *"אמר רב: לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת"* (פסחים קה, א) – כלומר, לקידוש צריך להפסיק אך להבדלה לא.

מחלוקת ב' – קידוש במקום סעודה

"אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת אמר רב ידי יין לא יצאו" (ואם הם ישתו בביתם עוד יין – יצטרכו לברך) *ידי קידוש יצאו* (שלא צריכים לקדש בביתם) *ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו"* (פסחים ק, ב).

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

הרשב"ם מביא הסבר לדברי רב: "רב סבר שקדושת היום עדיפה מהבדלה. אי נמי (עוד פירוש) דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי (אם יבדיל בתחילה - יראה כאילו השבת מכבידה עליו)" (ד"ה 'רב אמר יקנ"ה').

למרות ההסברים שמביא הרשב"ם לדברי רב, עדיין קשה כיצד יתמודד רב עם המשל על המלך והאפרכוס, הרי לא מכובד לצאת לקראת האפרכוס בזמן שהמלך יוצא!?

כנראה שצריך לומר, שלדעת רב, המלך עדיין לא יוצא עד שמלווים אותו, כלומר ההבדלה היא זו שמוציאה את השבת, ולכן מסביר הרשב"ם שאדרבה עדיף כמה שיותר לדחות את ההבדלה כדי שלא יראה כמשוי.

מי מחיל את הקדושה?

במילים אחרות, טענתנו היא שרב ושמואל נחלקים בשאלה כיצד הזמן נעשה קדוש. לדעת שמואל הקדושה באה מלמעלה בזמנם הקבועים לה, וברגע שהעריב היום קדושת השבת מסתלקת ובמקומה מגיע קדושת היום טוב, לכן יש חוסר כבוד לקדש את היום טוב לפני שהבדלת ונפרדת מהשבת.

אולם לפי רב, לאדם יש גם תפקיד בקידוש הזמן, ועל ידי הפעולות של הקידוש וההבדלה האדם גורם בביכול לקודש לחול ולהסתלק, ולכן יש אפשרות שאמנם נראית אבסורדית, אבל ניתן לקדש ולקבל את פני יום טוב שחל לאחר השבת ורק לאחר מיכן להבדיל ולהוציא את השבת.

לכן גם מובנת המחלוקת לגבי האם 'מפסיקין להבדלה'. לדעת שמואל, ברגע שהעריב היום, יצאה שבת ולכן יש צורך לעצור באמצע האכילה ולעשות הבדלה.

מופיע כאן שדעת שמואל שקידוש צריך להיות במקום הסעודה ודעת רב - שלא חובה.

מחלוקת ג' - סדר הברכות ביום טוב שחל לאחר השבת

"יום טוב שחל להיות אחר השבת רב אמר: יין(קודם כל מברכים "בורא פרי הגפן"), קידוש ("אשר בחר בנו..."), נר ("בורא מאורי האש"), והבדלה ("המבדיל בין קודש לקודש") ושמואל אמר: יין, נר, הבדלה, קידוש" (פסחים קב, ב).

לפי רב קודם מכניסים את היום טוב ולאחר מכן מוציאים את השבת, ולפי שמואל קודם כל מוציאים את השבת ורק לאחר מכן מכניסים את היום טוב.

מחלוקת ד' - כיצד חותמים בהבדלה?

"מחתם מאי חתים (מה הברכה שמסיימת את ההבדלה?) - רב אמר: 'מקדש ישראל' ושמואל אמר: 'המבדיל בין קודש לחול'" (פסחים קד, א).

האם ניתן למצוא קשר בין המחלוקות השונות?

ראשית נתבונן במחלוקת השלישית לגבי סדר הברכות ביום טוב שחל לאחר השבת.

הגמרא מביאה משל המבאר את השיטות המקדימות את ההבדלה לקידוש "משל למלך שיוצא ואפרכוס (שר) נכנס מלווין את המלך ואח"כ יוצאים לקראת אפרכוס" (פסחים קג, א).

כלומר קודם מלווים (על ידי ברכת ההבדלה) את השבת היוצאת, ואחר כך מקבלים את פני היום טוב שנכנס (בעשיית קידוש). זהו טעמו של שמואל (וההולכים בשיטתו).

מהו טעמו של רב שחולק על שמואל?

לפי רב, ניתן להאריך בסעודה שלישית ולמשוך את השבת, ולעשות הבדלה רק בסיום האכילה.

זו יכולה להיות גם טעם המחלוקת לגבי חתימת ההבדלה, לפי שמואל חותמים ב'המבדיל בין קדש לחול' כי בפועל הקב"ה הוא זה שגורם לקדושה לחול וכן לפוג והוא זה שמבדיל ביניהם.

לפי רב חותמים את ההבדלה ב'מקדש ישראל' משום שניתן כוח ביד ישראל לגרום לקדושה לחול בזמן ע"י קידוש והבדלה.

יתכן לומר שגם המחלוקת לגבי 'קידוש במקום סעודה' קשורה לאותה נקודה. לדעת רב, הקידוש קשור לעצם הכנסת השבת לעצם החלת הקדושה בזמן. לכן הקידוש העיקרי הוא הקידוש שנעשה בבית הכנסת עם כניסת השבת.

לפי שמואל הקידוש נועד עבורנו, שנכיר בעובדה שעכשיו שבת ושנציין ונכבד את השבת. לכן מובן יותר מדוע תקנו שהקידוש יעשה במקום הסעודה, כך הקידוש גורם לסעודה להיות סעודת שבת.

פורס מפה ומקדש

ישנו דין נוסף שבו לכאורה רב ושמואל אינם חולקים. מה הדין באדם שהתחיל לאכול בערב שבת ונכנסה שבת. "אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה (שסובר שצריך להפסיק בעקירת שולחן ובברכת המזון) ולא כר' יוסי (שסובר שיכול לסיים סעודתו ויעשה קידוש לאחר מיכן) אלא פורס מפה ומקדש' (פסחים ק, א).

גם רב מסכים לדין זה: "אמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך השבת קובעת לקידוש" (פסחים קה, א). כלומר ברגע ששבת נכנסת, האכילה הופכת לאכילה של שבת ולכן יש חיוב לעשר וכמו כן יש חיוב לעשות קידוש.

לפי הרשב"ם, שמואל בעצם פוסק כר' יוסי שמתיר להמשיך לאכול אלא ששמואל מחמיר לעשות קידוש ואז להמשיך את האוכל.

בעצם סברתו של שמואל מתאימה לפסק של ר' יוסי, כי ברגע שנכנסת שבת, הקדושה חלה מאליה והאכילה הופכת מאליה להיות סעודת שבת (לא כר' יהודה שמצריך להתחיל מחדש את הסעודה) אלא שבכל זאת שמואל מצריך לעשות קידוש כדי שיהיה ניכר ששבת נכנסה.

לעומת זאת על דברי רב מסביר הרשב"ם:

"דמאחר שהיא אוסרת עלינו לאכול מעתה בלא קידוש אין לך הפסק גדול מזה ומעצמה סעודת שבת חשיבא נבדלת מסעודת חול ודי לכם בפריסת מפה וקידוש" (פסחים קה, ד"ה 'דשבת היא קבעא נפשה').

כלומר, רב בעצם סובר כר' יהודה שברגע שנכנסה שבת צריך להפסיק את הארוחה ולהתחילה מחדש כסעודת שבת, אך מכיון שיש איסור לאכול ללא קידוש, איסור זה יוצר הפסקה בסעודה, ולכן טוען רב שמספיק לעשות קידוש ולא צריך להתחיל את סעודה מחדש (כדעת ר' יהודה).

כמובן שזה מסתדר עם הסברא של רב שהאדם מחיל את הקדושה בזמן ולכן ברגע שנכנסה שבת יש חובה להפסיק את הארוחה ולהתחילה מחדש (על ידי קידוש) לכבוד שבת.

חבילות חבילות || ישי אהרונות

ויותם גראזי

הכלל

בגמרא מובאת מחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי, לגבי האם מברכים קודם כוס של קידוש ואז של ברכת המזון או להיפך. על כך הגמרא שואלת שאלה (פסחים קב, ב):

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

ג. התוספות מסביר את הכלל בכך שצריך ש"יהיה לבו פנוי למצווה" אחת, דהיינו: צריך לייחד לכל מצווה תשומת לב נפרדת, לכן אי אפשר להתעסק בשתי מצוות בו זמנית.

האיסור-מדאורייתא או מדרבנן?

נשאלת השאלה: האם האיסור לעשות מצוות חבילות חבילות הוא מדאורייתא או מדרבנן. על פניו נראה שהאיסור מדברי חכמים, אלא שה'מצפה איתן' מביא מימרא ממסכת מועד קטן (ח, ב) שאומרת שאסור לעשות חתונה בחגים ובחול המועד מפני ש"אין מערבין שמחה בשמחה" כלומר שלכל שמחה יש את הזמן שלה, וזה נלמד משלמה המלך שלא עשה את חנוכת בית המקדש בחג הסוכות. תוספות שם כותב שהסיבה שאין מערבין שמחה בשמחה היא כדי שיהא ליבו פנוי לכך, והוא אף משווה ואומר שהטעם לדין זה הוא כמו הטעם שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

על פי ההשוואה בין הכלל שאין עושים מצוות חבילות חבילות לכלל שאין מערבין שמחה בשמחה, ניתן לומר שכמו שהכלל שאין מערבין שמחה בשמחה נלמד מהתנ"ך, אז גם הכלל שאין עושים מצוות חבילות חבילות הוא מדאורייתא. יוצא אם כן שלפי הבנה זו בתוספות, הכלל שאין עושים מצוות חבילות חבילות הוא מדאורייתא.

אבל על פי הטעם של רש"י, שמי שעושה חבילות חבילות נראה כאילו הוא מחפש להיפטר מהמצוות, האיסור לעשות חבילות הוא מדרבנן בלבד.

לגבי אילו מצוות הכלל תקף?

הרמב"ם בלשונו הזהב כותב בהלכות הבדלה:

"ולא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין עושין שתי מצוות בכוס אחד, שמצות קידו, ומצות

"אמאי? ונימרינהו לתרויהו אחדא כסא! אמר רב הונא אמר רב ששת: "אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד" מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות."

הגמרא שואלת מדוע אי אפשר לומר את שניהם (קידוש וברכת המזון) על כוס אחת? התשובה היא שלא אומרים שתי קדושות על כוס אחת, מפני ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

הכלל ההלכתי הזה מופיע גם במסכת סוטה, שם נאסר מהטעם הזה לטהר שני מצורעים יחד, ולהשקות שתי סוטות יחד. בנוסף הכלל מופיע במסכת ברכות, שם נאסר, מאותה הסיבה, לחתום בשני עניינים את אותה ברכה.

הכלל אומר בפשטות, שאסור לעשות כמה מצוות בו זמנית, כאילו כרכת אותן בחבילה.

לכלל יש שלושה טעמים:

א. "שנראה כמי שהיו עליו למשאווי וממהר לפרוק משאו" (רש"י סוטה ח א ד"ה חבילות)

רשי מסביר שמי שמקיים כמה מצוות בבת אחת נראה כאילו הוא מבקש להיפטר מהן מהר.

ב. ה"בית האוצר" מסביר, שמאחר ו"העוסק במצווה פטור ממצווה", כאשר בן אדם עוסק בשתי מצוות בו זמנית האחת מחייבת אותו ופטרת אותו מהמצווה השנייה שבאה לידו. במקרה שלנו, הוא עוסק במצווה כשהוא פטור ממנה, ויש כלל אחר שאומר ש"גדול המצווה ועושה משאינו מצווה ועושה", יוצא אם כן שמי שעושה שתי מצוות ביחד מקבל פחות שכר, ולפיכך אין לעשות מצוות חבילות חבילות.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח
ברכת המזון שתי מצות של תורה הן" (משנה
תורה שבת כט, יג).

ההצמדה למצווה מדאורייתא רק נחשבת
למעלה ויתרון.

אין עושים מצוות חבילות חבילות

|| ינון דהאן ואריאל ברנר

למדנו בפרק ערבי פסחים הלכות רבות
הקשורות לקידוש בשבת וביום טוב. אחת
ההלכות שהגמרא דנה בה, עוסקת באדם
שסעד ביום שישי ונכנסה שבת באמצע
סעודתו – איך ינהג? נחלקו בעניין רבי
יהודה ורבי יוסי – האם קודם כול מוזגים
כוס לברכת המזון ואז מוזגים כוס לקידוש,
או שיש למזוג קודם כוס לקידוש ורק לאחר
מכן כוס לברכת המזון. נשאלת השאלה
העקרונית: מדוע בכלל נצטרך שתי כוסות
נפרדות לקידוש ולברכת המזון, ולא נעשה
גם את ברכת המזון וגם את הקידוש על כוס
יין אחת? על עניין זה משיבה הגמרא: "אין
אומרים שתי קדושות על כוס אחת, מאי
טעמא? לפי שאין עושין מצוות חבילות
חבילות" (פסחים קב, ב). כלומר, אין לחבר
את כוסות הקידוש וברכת המזון לכוס אחת,
וצריך לכל אחת מהן כוס משלה.

העקרון של "אין עושין מצוות חבילות
חבילות" מופיע בעוד כמה מקומות בש"ס,
והמקור העיקרי של איסור זה מופיע במסכת
סוטה:

"אין משקין שתי סוטות כאחת, ואין מטהרין
שתי מצורעים כאחת, ואין רוצעין שתי
עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת
לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות"
(סוטה ח, א).

מהגמרא בסוטה נראה שעקרון "אין עושין
מצוות חבילות חבילות" הוא עיקרון רחב
וחשוב הנוגע במגוון נושאים שונים
ומגוונים.

הרמב"ם אומר שאסור לברך ולקדש על
אותה כוס, כי שתי המצוות האלו הן
מהתורה. כלומר הרמב"ם סובר שהכלל של
חבילות חבילות נכון רק לגבי שתי מצוות
מהתורה.

ייתכן שהרמב"ם סובר שהסיבה לכלל של
מצוות חבילות חבילות היא הסיבה של
התוספות, שצריך לייחד לכל מצווה תשומת
לב נפרדת, ולדעת הרמב"ם רק מצוות
מדאורייתא צריכות תשומת לב נפרדת לכל
אחת ואחת. לכן אולי הרמב"ם סובר שהכלל
של מצוות חבילות נכון לגבי מצוות
מדאורייתא בלבד.

ואולם, לטעם זה קשה לרמב"ם, שהרי
בגמרא בברכות כתוב: "אין חותמין בשתיים
לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות"
(ברכות מט, א).

כלומר: אסור לחתום ברכה בשני עניינים,
בגלל אותו הכלל. בעצם הגמרא אוסרת
לעשות חבילות חבילות גם במצוות דרבנן
(שהרי דיני ברכות הן מדרבנן).

לכן יש הווה אמינא (אחרון בלתי מזוהה)
שסובר שהרמב"ם כתב שאסור לברך ברכת
המזון וקידוש על אותו הכוס מפני שהם
מדאורייתא דווקא מפני ששניהם
מדאורייתא וגם אם שתי המצוות מדרבנן
יהיה להם דין דומה, והטעם לכך הוא מפני
שכאשר עושים שתי מצוות עם כוח דומה אז
זה מפחית את הערך של כל מצווה ומפנה
אליה פחות תשומת לב.

לעומת זאת אם מצווה אחת מדאורייתא
ומצווה אחת מדרבנן הכלל של "אין עושין
מצוות חבילות חבילות" לא יהיה תקף
לגביהן בגלל שלגבי המצווה מדאורייתא,
המצווה מדרבנן לא נחשבת כמצווה נוספת
אלא כרשות, ולגבי המצווה מדרבנן

על אותה הכוס גם ברכת המזון וגם קידוש. במקרה זה, אכן המצווה יכולה להיראות עלינו כמשוי, כיוון שדבר זה נראה כאילו אנו מנסים לדחוס את שתי המצוות ביחד. בניגוד לטעם המשוי, לפי הטעם השני – שאומר שצריך שליבנו יהיה פנוי למצווה, כאשר אנו עושין את ברכת המזון ולאחר מכן את הקידוש (או להפך) בכל מקרה אין בעיה כיוון שאנו עושין את המצוות אחת אחרי השנייה, אנו יכולים להתייחס לכל אחת מן המצוות כראוי ולפנות את ליבנו לכל מצווה ומצווה כמו שצריך.

מבין צדדי המחלוקת נוכל לאמת שני עקרונות חשובים לעולם קיום המצוות בכלל:

א. לייחס לכל מצווה ומצווה את החשיבות הראויה לה, ולא לעשות את המצוות מתוך תחושת מחויבות ומרצון "להיפטר" מהמצווה במהירות המרבית.

ב. להתפנות כראוי לכל מצווה ומצווה, ולבוא לקיימה בלב שלם ופנוי עם מירב תשומת הלב והכבוד הראוי לאותה מצווה ולא מתוך טרדות ועניינים אחרים.

סדר הבדלה ביום טוב שיוצא במוצאי שבת || אסף קראוס ולירון דימרי

הסוגיה בדף קב עמוד ב עוסקת בסדר הברכות בהבדלה-קידוש, הנאמרת כאשר יום טוב חל במוצאי שבת וצריך לקדש ולהבדיל ביחד.

בסוגייתנו, בצורה לא אופיינית לגמרא, אנו נתקלים במעין רשימה ארוכה של סברות לגבי סדר ההבדלה בשבת שלאחריו יום טוב (פסחים קב, ב - קג, א):

"גופא יום טוב שחל להיות אחר השבת רב אמר יקב"ה (יין קידוש נר הבדלה), ושמואל

טעם האיסור

ננסה לבחון את טעם האיסור. הרשב"ם מסביר: *"דמיחזי עליה כמשוי"* (פסחים קב, ב ד"ה 'חבילות'). כלומר, אין עושים שני דברים ביחד כדי שלא יראה כאילו אנו לא מעוניינים במצווה, אלא אך ורק מקיימים אותה כי אנו חייבים. כך נראה שאנחנו רוצים "להיפטר" מן המצווה. למשל, כוס של ברכת המזון וכוס של קידוש על כוס אחת.

לעומתו, התוספות במסכת מועד קטן מציג טעם אחר וכותב ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות, דבעינן שיהיה ליבו פנוי למצווה אחת ולא יפנה את ליבו הימנה" (ח, ב ד"ה 'לפי'). כלומר אין אנו מצמצמים שתי מצוות לכדי מצווה אחת, מכיוון שאנו רוצים להיות פנויים לכל מצווה ומצווה בפני עצמה ולקיים אותה בכוונה, כך שכל מצווה ומצווה תקבל את הכבוד הראוי לה.

נבחין בין שתי האפשרויות באמצעות מקרה שראינו. במקרה של "אין עורפין שתי עגלות כאחת" אנו יכולים להגיד שזה משום שאנו לא רוצים שזה יראה עלינו כמשוי שאם כבר אנחנו עורפין עגלה אז נערוף עוד עגלה על הדרך. מנגד, אנו יכולים להגיד גם שאנו רוצים שלבנו יהיה פנוי למצוות עריפת עגלה, כל עגלה בפני עצמה, עם הכבוד הראוי למצוות עריפת עגלה. לכן, לא נערוף את שתי העגלות ביחד.

נפקא מינה בין שני הטעמים

במקרה שהבאנו הדגמנו איך כל שיטה תסביר את האיסור, אך במקרה זה אין נפקא מינה בין השיטות להלכה וכולם מסכימים שאין לערוף שתי עגלות.

לעומת זאת אנו רוצים להציע מקרה אחר שבו תהיה נפקא מינה בין שני ההסברים, כאשר לא מדובר במקרה ששתי הפעולות נעשות "בבת אחת" ואנו נצטרך להפריד אותם אלא במקרה של "בזה אחר זה". כלומר: כאשר יש לנו כוס ואנו רוצים לעשות

אמר ינה"ק, ורבה אמר ינה"ק, ולוי אמר קני"ה, ורבנן אמרי קינ"ה, מר בריה דרבנא אמר נקי"ה, מרתא אמר משמיה דר יהושע ניה"ק... שאמר משום רבי יהושע בן חנניה נהי"ק.

במבט ראשוני בגמרא נראה שאין קו מנחה בין הסברות ושכל סברא עומדת על פי רעיון משל עצמה, אך במבט עמוק יותר אנו יכולים לאפיין את הסברות כשזירה של שלוש מחלוקות – קדימות קידוש או הבדלה, מיקום ברכת הנר, והיחס בין ברכת היין לקידוש.

אנו נתמקד בשאלת קדימות ברכת ההבדלה או ברכת הקידוש, נאפיין את הדעות השונות וננסה לעמוד על מהותן בעזרת הפרשנים.

כעת נחלק את דעות האמוראים לשתי קבוצות על פי הסברות:

מצד אחד עומדים רב, לוי, רבנן ומר בריה דרבנא שמעמידים את הקידוש לפני ההבדלה. מנגד, נמצאים שמואל, רבה, מרתא משמיה דרבי יהושע ורבי יהושע בן חנניה הסוברים שברכת ההבדלה קודמת לברכת הקידוש.

הסבר הרשב"ם

הדעה האומרת שקידוש לפני הבדלה מוסברת בשני טעמים:

א. קדושת היום עדיפה – מעמד קבלת הקדושה עדיפה מהוצאת קדושה.

ב. נראה עליו כמשוי – אם ימהר להבדיל יראה כאילו הוא רוצה לגרש את שבת כמה שיותר מוקדם.

דעת הסוברים שהבדלה לפני קידוש מוסברת ע"י משל: משל למלך שיוצא מהעיר ושר שנכנס אליה, קודם מלווים את המלך ורק אז מקבלים את פני השר – ולכן נלווה

את השבת שנמשלה למלך ורק לאחר מכן נקדש את יום טוב שנמשל לשר.

נראה שנקודת המוצא בהבנתם את מהות ההבדלה שונה – דעה א' רואה את ההבדלה כאמצעי להפסקת השבת – כ"גירוש" כביכול. לעומת דעה ב' שרואה את ההבדלה כאמצעי לליווי השבת, אנו מלווים את השבת והיא מאירה לנו על המשך השבוע.

מהר"ם חלאווה

המהר"ם חלאווה מסביר את הדעה הראשונה כהסבר הרשב"ם. את הדעה השנייה הוא מסביר בכך שלפי דעתו אין אדם יכול לקבל את קדושת יום טוב בעודו שרוי בקדושת השבת, ולכן צריך להבדיל תחילה – האדם לא יכול להכיל את שתי הקדושות.

בצל החכמה

ניתן לראות רעיון דומה בשאלה בה עוסק שו"ת "בצל החכמה": השאלה היא לגבי ילד שבגר ונהיה בר מצווה במוצאי שבת בין השמשות, האם הוא מחויב בהבדלה – מאחר שלא היה מחויב בהלכות השבת. לשאלה זו ישנן שתי אפשרויות לתשובה שעוסקים במהות ההבדלה, אם עניין ההבדלה היא כדי להוריד את חיובי השבת מהאדם, אזי אין חיוב ההבדלה על הנער מאחר שלא היה מחויב בדיני השבת ולכן לא מוריד מעליו אף חיוב. מאידך, אם עניין ההבדלה הוא להפריד בין קדושת השבת לימות החול – גם אדם שלא היה מחויב במצוות חייב בהבדלה, כי גם עליו חלה קדושת השבת.

הסברה הראשונה של "בצל החכמה" דומה מאוד לדעה א' בסוגייתנו, הסברא השנייה היא לא בדיוק כשיטת שמואל, אלא פותחת צד חדש, הבדלה בין הקודש לחול.

ניתן גם לחלק את הסברות של עניין ההבדלה בין סברות שמתייחסות לקב"ה, לבין סברות שמתייחסות לאדם. דהיינו, אם ההבדלה

תשובת התוספות לשאלות וקושייתו

על תשובת הרשב"ם

הרשב"ם אומר בסוגייתו שביום טוב יש נשמה יתרה. התוספות מקשים עליו ושואלים, איך הגיוני שיש נשמה יתרה ביום טוב, והרי אנו יודעים שאין אנו עושים בשמים בהבדלה של יום טוב – משמע שאין צורך ללוות את הנשמה יתרה, ומשמע שאין נשמה יתרה ביום טוב. לכן עונה התוספות: **הסיבה לכך שאין אנו עושים בשמים במוצ"ש שחל ביום טוב, היא שיום טוב נחשב לנו כמו בשמים – יש ביום טוב עונג מסוים כמו בבשמים. בארוחות שלו, ובמנוחה שלו ולא משום שיש בו נשמה יתרה. לכן, לא נצטרך בשמים אחרים מלבדו.**

תשובת הר"ן לשאלות

לפי הר"ן הסיבה בכלל לבשמים זה ה**טורח**, כלומר – כדי להקל עלינו מעט את השינוי הדרסטי של מנוחה גמורה (בשבת) ליום חול (שמלא בטרחה), אנו עושים בשמים.

בנוגע לשאלה מדוע אין אנו עושים בשמים במוצ"ש שחל ביום טוב, הר"ן עונה שתי תשובות:

א. כיוון שיש חשש שתבוא לקטוף בשמים בשביל ההבדלה שחלה להיות ביום טוב, ותמצא קוטף ביום טוב. לכן אנו מרחיקים אותך מאיסור זה, ואומרים שאין צריך בשמים במצב של מוצ"ש שחל להיות ביום טוב. אך **אין לומר תירוץ זה מכיוון שמותר לנו להריח את הבשמים גם כאשר הם מחוברים לקרקע, ואין לנו צורך לקטוף אותם. לכן אין לחשוש שיבוא לקטוף ביום טוב בשביל ההבדלה של מוצ"ש.**

ב. כיוון שאמרנו שהסיבה לבשמים זו ה**טרחה**, אזי בין שבת ליום חול נצטרך להריח בשמים, אך בין מוצ"ש ליום טוב שבו לא עברנו שינוי דרסטי של מנוחה גדולה

מיועדת להורדת חיובי השבת – ביחס לאדם. אם כדי להבדיל – ביחס לקב"ה.

כמו שניתן לראות, דעות הפרשנים מציגות שתי בחינות מרכזיות של מהות ההבדלה, הצד הטכני של סיום השבת ותחילת השבוע שנוגע יותר לאדם הפרטי, והצד העמוק של הבדל בין קודש לחול, ליווי השבת וכיבודה שנוגע יותר לצד הרוחני הכללי.

משילוב של שני בחינות אלו עולה הבנה מסוימת במטרת השבת כלפי האדם היהודי. בעזרת פרטים וציונים (שלכאורה טכניים) אנו מרימים ומעלים את האדם לקדושה גבוהה יותר מחיי היומיום, ומביאים אותו למציאות אחרת של שבת. תפקיד ההבדלה הוא להיות כמעין נחיתה רכה מאותה מדרגה מרוממת.

בשמים ביום טוב || הראל גנוט

ודניאל לואיס

הגמרא במסכתנו (קב, ב) מביאה אפשרויות שונות לסדר ההבדלה של מוצ"ש שחל להיות ביום טוב. אך יש משהו מוזר כאן. מדוע באף אחת מהאפשרויות לסדר ההבדלה לא מוזכר הצורך בבשמים?! לדוגמא: **"ר' אמר יקנ"ה"** כלומר: ראשי תיבות של: יין, קידוש, נר, הבדלה. אך מדוע לא מוזכר פה בשמים (האות ב')? מתמיהה זאת עולות שתי שאלות: **מדוע אין אומרים במוצ"ש שחל להיות ביום טוב בשמים, ומה עניין בשמים בכלל.**

תשובת הרשב"ם לשאלות

לפי הרשב"ם, כל עניין בשמים הוא לנחם אותנו על כך שהנשמה היתרה שהייתה לנו בשבת הלכה, ולכן אנו מריחים בשמים בצאת השבת. אך הוא סובר שגם ביום טוב יש נשמה יתרה, ולכן במוצאי שבת שנופל ביום טוב לא יהיה לנו צורך ללוות את הנשמה היתרה שעזבה אותנו, כיוון שהיא **עדיין נשארת איתנו ביום טוב.**

לטרחה גדולה (יום חול), אלא ממנוחה גדולה (שבת) למנוחה יותר קטנה (יום טוב), לא נצטרך להבדיל עם בשמים שיקלו לנו על השינוי הגדול (כיוון שאין שינוי גדול). בנוסף, גם מיום טוב ליום חול, שגם בו יש לנו מעבר ממנוחה קטנה (יום טוב, שעדיין עושים בו מלאכת אוכל נפש) לטרחת החול, לא נבדיל עם בשמים.

תשובת התוספות ממסכת ביצה

לפי התוספות במסכת ביצה (לג, ב), **הסיבה לבשמים היא משום הסירחון של אש הגיהנום שפועלת במוצאי שבת** (ואולי הוא מתכוון לסירחון נפשי) ובעצם, הבשמים מנטרלים את הריח הרע הזה, ולכן רק במוצ"ש נצטרך לנטרל את הריח הנורא של הגיהנום שמתחיל ביום החול לאחריו.

סיכום התשובות השונות בנוגע

לשאלות שהעלנו

שאלה: מה עניין בשמים בכלל?

רשב"ם: לפי הרשב"ם עניין בשמים הוא **לנחם אותנו על הסתלקות הנשמה היתרה שהייתה לנו בשבת**, ולכן אנו מריחים בשמים בהבדלה של מוצ"ש.

תוספות: התוספות סובר כמו הרשב"ם שעניין הבשמים הוא לנחם אותנו על הסתלקות הנשמה היתרה שהייתה לנו בשבת.

ר"ן: הסיבה לבשמים היא **טרחת החול**. כלומר – אנו מבדילים עם בשמים כדי להקל עלינו מעט את השינוי הדרסטי של מנוחה גמורה שהייתה בשבת, לטרחה הגדולה שיש בימי החול.

תוספות (ביצה): הסיבה לבשמים היא משום הסירחון של אש הגיהנום שפועלת מחדש במוצאי שבת, והבשמים מנטרלים את הריח.

שאלה: מדוע אין אנו מבדילים במוצ"ש שחל להיות ביום טוב עם בשמים?

רשב"ם: במוצ"ש שחל להיות ביום טוב לא יהיה לנו צורך ללוות את הנשמה היתרה שעזבה אותנו מכיוון שהיא **נשארת איתנו ביום טוב**.

תוספות: הסיבה לכך שאין אנו עושים בשמים במוצ"ש שחל ביום טוב היא **שיום טוב נחשב לנו כמו בשמים**.

ר"ן: בין מוצ"ש ליום טוב לא עברנו שינוי דרסטי של מנוחה גדולה (כמו שיש בשבת) לטרחה גדול (שיש בימי החול), אלא ממנוחה גדולה למנוחה יותר קטנה (יום טוב), ולכן לא נצטרך בשמים שיקלו לנו על השינוי.

למעוניינים בהרחבה

אחד ממנהגי הסעודה המקובלים בעת העתיקה היה להביא בשמים בסיום הסעודה. יש מקור לנוהג זה ב"מוגמר" (ה"מוגמר" הוא בושם שנוצר ע"י שפיכת אבקה על גחלים): **"בא להם יין בתוך המזון, כל אחד ואחד מברך לעצמו; אחר המזון אחד מברך לכולם, והוא אומר על המוגמר, ואעל פי שאין מביאים את המוגמר אלא לאחר סעודה" (ברכות פ"ו, מ"ו)**. מקור זה מלמד כי היה נהוג בכל יום ובכל סעודה להביא בשמים בסוף הסעודה בצמוד לברכת המזון. מטרת ה"מוגמר" הייתה להעביר את הריח הרע שהותיר האוכל בחדר האכילה. בשבת אסור היה להביא את "המוגמר" אך מיד עם תום סעודה שלישית ויציאת השבת שוב היה ניתן להביא "מוגמר" ולברך עליו את ברכת הבשמים. המנהג לברך על הבשמים במוצאי שבת המשיך גם לאחר שפסק המנהג המקובל להביא בסוף כל סעודה "מוגמר".

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

במסכת ביצה (דף לג, ב) מסופר על רבי יהודה שהביא בשמים לאורחיו במוצאי שבת, גם שם התוספות דן על ברכת בשמים של שבת שלאחריה יום טוב. בתחילה הוא מביא את הטעם שלא מברכים בכלל, מכיוון שהבשמים מובאים על מנת להגן עלינו מאש הגיהנום, שמתלקחת ומסריחה את העולם במוצאי שבתות, לאחר ששבתה כל שבת, וגם ביום טוב היא שובתת ולכן לא צריך בשמים במוצאי שבת שחל יום טוב לאחריו.

התוספות תוהה על עצמו – מדוע אם כך לא מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב? – התוספות לא מוצא תשובה לכך, ולכן מעדיף את הטעם של "נשמה היתירה", כמו שמפורש לקמן...

המהר"ם חלאווה, מסביר את אי הזכרת הבשמים שיש בהבדלת שבת שלאחריה יום טוב, ואומר שהשימוש בבשמים בהבדלה הוא רק כאשר עוברים "מעונג שלם" (שבת), למלאכה גמורה (יום חול). אך כאשר עוברת הנשמה משבת, שהיא עונג שלם ליום טוב, אין זה מעבר חד עד כדי כך שיצטרך לברך על הבשמים בהבדלה. הר"ן תוהה גם כן מדוע הרי"ף לא הביא את ברכת הבשמים בהבדלה, הוא מנסה להביא לזאת טעם – משום גזירה שמא יקטום (יתלוש) בשמים למען ההבדלה. אך לא מסתדר לו, ולכן הא מביא את הטעם שמשבת לחול יצא ממנוחה שלמה לעמל גדול. כמו שטען המהר"ם חלאווה.

בירור הנשמה היתרה

לנשמה היתירה יש שתי פרשנויות של השפעות – השפעה גשמית ורוחנית. **השפעה גשמית** – רש"י (ביצה טז, ב ד"ה נשמה יתירה) כותב: **"יתירה – רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרווחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו"**, כלומר הנשמה היתרה מרגיעה את הגוף שלנו ומאפשרת לו לאכול ולשתות יותר מן הרגיל.

מדוע אין בשמים ביום טוב שיוצא במוצאי שבת || שי קרדיטור

ודביר שינדלר

הגמרא במסכת פסחים (קב, ב) דנה בסדר הברכות שמברכים בהבדלה של שבת שלאחריה יום טוב. הגמרא מביאה דעות רבות של אמוראים, כאשר בכל אחת מהדעות מוזכרים היין, הנר, ההבדלה והקידוש (לקדש את יום טוב שנכנס) בסדר שונה.

הרשב"ם תוהה על כך – מדוע לא מוזכרת ברכת הבשמים באף אחת מהדעות שהובאו? הוא מסביר זאת כך: בשבת יש לנו נשמה יתירה, כלומר, קדושת השבת מרוממת את הנפש שלנו ומוסיפה לה. הבשמים מקלים על הוצאת הנפש היתירה שלנו, ולכן צריך בשמים בהבדלה במוצ"ש. כך כתב גם הפניני הלכה (הלכות שבת, ח, ב): **"תקנו חכמים לברך על בשמים ולהריחם במוצאי שבת, מפני שאחר שהשבת יוצאת – הנשמה היתירה מסתלקת, והנפש דואבת, וכדי להשיב את רוחה, מריחים בשמים, שאמרו חכמים שהנשמה נהנית מהם"**.

ולכן, כיוון ביום טוב יש נשמה יתירה, כמו בשבת אין צורך בבשמים במוצאי שבת שנכנס ליום טוב, מכיוון שהנשמה היתרה נשארת.

התוספות גם תוהה על אי הזכרת הבשמים באף אחת מהדעות, אך הוא לא מסכים עם שיטת הרשב"ם, מכיוון שאם באמת ביום טוב ישנה נשמה יתירה כמו בשבת, אז מדוע לא מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב?! – לכן אנו חייבים להגיד שביום טוב אין נשמה יתירה, ואת הבשמים לא הזכירו מכיוון שהשמחה, אכילה והשתיה שיש ביום טוב, מועילים בהקלת יציאת הנשמה היתירה כמו הבשמים.

הרשב"א כותב (שו"ת הרשב"א, ז', שמט):
 "...ויש מפרשים נשמה יתירה, דהיינו
 המנוחה והעונש שהנפש מוצאה כאילו היא
 נשמה יתירה, וכשעובר ממנו נכנס בימי
 הטורח והעינוי כאילו אבדה ממנו נשמה
 יתירה, שהוא נחלש, ולפי פירוש זה בשבת
 הוא שנתווסף בו נשמה מפני שהוא יום
 מנוחה..." כלומר, הרשב"א מסביר שהנשמה
 היתירה מתגלה ביום השבת בעקבות
 המנוחה שבו, וכאשר יוצאת השבת ועוברים
 ממנוחה ל"ימי הטורח", אז הנשמה היתירה
 מסתירה את עצמה, ובכך אנו נחלשים
 ונזקקים לחיזוק- אותו אנו מקבלים מן
 הבשמים.

גם לפי רש"י, הסובר שבשבת מסוגל האדם
 לאכול יותר, וגם לפי רשב"א, הסובר כי
 בשבת אפשר לנוח יותר, מדובר בהשפעה
 גשמית על האדם.

השפעה רוחנית

אומרת התורה: "כי ששת ימים עשה ה' את
 השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי, על
 כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות
 לא, טז-יז).

הרמב"ן מסביר זאת, שהקב"ה הביא לנו את
 יום השבת וציווה אותנו לברך את השבת
 ולהדר אותה, וגם שנשבות, שיהיה לנו יום
 קדוש בלי שום מלאכה. הוא מביא גם את
 רבי אברהם שאומר שהקב"ה הביא לנו את
 יום השבת על מנת שנוכל לקבל בו "תוספת
 חכמה יותר מכל הימים".

אך ספורנו מפרש: "בנפש יתירה, והיא הכנה
 יתירה לעבודת הא-ל יתברך". כלומר, הנפש
 היתירה באה כדי שנוכל לעבוד את ה' ביותר
 קדושה משאר הימים.

הרמב"ן טוען שהשבת ניתנה לנו כדי שיהיה
 לנו שביטה ומנוחה. לעומתו, רבי אברהם
 וספורנו, הולכים בכיוון קצת שונה, ואומרים
 שבאותו היום ניתנת בנשמה שלנו איזושהי

תוספת, בין אם חכמה, ובין אם על מנת
 להכין אותנו לעבודת ה'.

שיטותיהם של המהר"ם חלאווה, ושל
 הרשב"ם מסתדרות עם שני ההשפעות
 שפירטנו לגביהם - לטעמו של הרשב"ם,
 במוצאי שבת שחל להיות יום טוב לאחריו,
 לא מזכירים בשמים בהבדלה משום שגם
 ביום טוב, יש נשמה יתירה, והוא לוקח זאת
 יותר לכיוון של ההשפעה הרוחנית. אך
 לעומתו, המהר"ם חלאווה, בשונה מרשב"ם,
 לוקח את הסיבה לשאלה הזאת למקום קצת
 יותר גשמי, ומתרחץ זאת משום שבין שבת
 ליום טוב, אדם לא עובר מ"עונג שלם"
 ל"מלאכה גמורה", ולכן לא נצרך לברך על
 בשמים שיקלו עליו.

הנשמה יתרה, היא תענוג רוחני, כאשר
 נכנסת השבת, ואנו נותנים לנשמה הזאת,
 את הכלים הראויים - החופש מהסחות הדעת
 של העולם הזה, ניתוק מהפלאפונים - אז
 היא מתגלה, מאירה ופועלת. התפילות שיש
 בשבת - מביאות את האדם לידי ריכוז
 ברוחניות שיש ביום, סעודות השבת -
 צריכות להיות יותר רוחניות - לשיר שירי
 שבת, לעסוק בדברי תורה, עניינים של
 גדלות הבורא. ולהתקרב לקדוש ברוך הוא.
 באותו רגע האדם נכנס לשמחה ולתענוג
 גדולים, והנשמה הקדושה נכנסת באדם
 ביום השבת. הנשמה היתירה.

טעם הבשמים בהבדלה || עמיחי

אמויאל ודוד מלכה

בכל מוצאי שבת אנו רגילים לברך על
 הבשמים בהבדלה. האם חשבנו פעם מה
 טעם בשמים בהבדלה? הרבה פעמים דברים
 שפשוטים לנו בשגרה, עולים לדיון מחודש
 במקרה יוצא דופן. נרצה לראות מה הטעם
 של בשמים בכלל, ולהעמיק ולבחון עוד,
 דרך עיון במקרה יוצא הדופן של יום טוב
 שחל במוצאי שבת.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

הרשב"ם שם לב שלא מזכירים בשמים ושואל: מדוע לא הזכירו האמוראים את ברכת הבשמים בהבדלת של שבת שחלה בערב יום טוב? ועונה: "ומה שאין נותנין האמוראין סימן לבשמים, לפי שאין מברכים על הבשמים ביום טוב, שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתרה כשבת."

לפי דעתו, הנשמה היתרה נתונה אצל האדם גם ביום טוב, ולכן כששבת ויום טוב סמוכים, הנשמה היתרה נשארת משבת ליום טוב ואין צריך להשיב את הנפש בבשמים.

התוספות (ד"ה "רב") מקשה על הרשב"ם ומציע תשובה אחרת:

"ומה שאין מזכיר הבשמים, פירש רשב"ם דטעם בשמים משום איבוד נשמה יתרה, וביום טוב טוב נמי איכא נשמה יתרה. וקשה, דאם כן, במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים? לכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתרה, והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתייה מועיל כמו בשמים. ויש טעמים וזה הטעם נכון ועיקר."

קושיית התוספות על דברי הרשב"ם היא שאם ביום טוב יש נשמה יתרה, מדוע אין מברכים על הבשמים גם במוצאי יום טוב? אלא ודאי שאין נשמה יתרה ביום טוב. והטעם שאין מזכיר בשמים, הוא משום שהאכילה והשתייה של יום טוב, משמחת את האדם ומשיבה את נפשו גם ללא בשמים.

הב"ח דוחה את דברי התוספות ומציע תשובה אחרת משלו:

"ולפי עניות דעתי נראה דאין צריך לדחוק ולומר דבמאכלים טובים מיישב דעתו בלא ריח בשמים, דאם כן, הני דשכיחי להו בכל יומא בישראל וכוורי ומעדינים טובים, לא יהיו מברכים אבשמים במוצאי שבת. אלא נראה דלא תיקנו לברך על הבשמים, אלא בדאיכא תרתי – אבידת הנפש, וגם התחלת

ננסה להבין תחילה מדוע נתקנה ברכת הבשמים בהבדלה של סתם מוצאי שבת. **הפרישה** (פירוש של רבי יהושע פאלק מתלמידי הרמ"א) מסביר על פי הגמרא במסכת ביצה דף ט"ז ע"ב (טור אוז רצז, א):

"אמר רבי שמעון בן לקיש: נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם בערב שבת ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו שנאמר "שבת וינפש" כיון דשבת – וי, אבדה נפש! ... ועל כן מריחין בשמים במוצאי שבת להשיב נפש."

נראה שהנשמה היתרה הייתה בנו בשבת, וכשיצאה במוצ"ש, נצרכנו להריח ריח טוב של בשמים כדי להשיב את הנפש.

הבית חדש (פירוש על הטור של רבי יואל סירקיס, מחשובי האחרונים) מוסיף עוד טעם לבשמים: "הטעם הוא משום אש של גהינם שמתחיל לשרוף ולהסריח".

במוצאי שבת אש גיהנום מתחילה לשרוף ולהסריח, ולכן כדי שלא ליפול אליה, צריך להריח בשמים כדי להשיב את הנפש.

הר"ן על הרי"ף בפסחים מביא הסבר נוסף, אבל פיזי ופשטני: "טעמא, דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול, צריך הנחת הנפש בבשמים".

כשיוצאים מהמנוחה הגדולה של שבת לעמל הרב של יום חול, צריך בשמים כדי להניח את הנפש ולהירגע.

לאחר שראינו כמה טעמים למנהג הבשמים במוצאי שבת רגילה, ננסה להבין את הטעמים טוב יותר דרך השאלה מדוע לא מברכים על בשמים במוצאי שבת שחל ביום טוב. הגמרא בפסחים (קב, ב) מדברת על סדר ברכות ההבדלה והקידוש ביום טוב שחל במוצאי שבת, כאשר אין לאדם המקדש או המבדיל אלא כוס אחת. מובאים יין קידוש נר והבדלה ולא מזכירים הבשמים.

אש של גהינם דשורף ומסריח, דהשתא
 דחלשא דעתא דאדם דאבדה לו הנפש, בקל
 יגיע לידי חולשה מסירחון אשו של גהינם.
 אבל כשאין כאן אבידת נפש, אין לחוש
 לסירחון. כי היכי דאין חוששים כל ימות
 החול ולכן אין מברכים במוצאי יום טוב אעל
 פי דאיכא סירחון, כיון שאין שם אבידת
 נפש. וכן אין מברכים ביום טוב שחל להיות
 במוצאי שבת, אעל פי דאיכא אבידת הנפש,
 כיון שאין כאן סירחון, וזה נראה נכון."

הב"ח דוחה את דברי התוספות, האומרים
 שהבשר והיין יכולים להוות תחליף
 לבשמים, כי אם כך, יוצא שאלו שיש להם
 בשר, דגים ומעדנים בכל יום, לא יצטרכו
 לברך על הבשמים, שהרי הבשר שהם יאכלו
 משיב את הנפש במקום הבשמים. לאחר
 שהב"ח דוחה את התוספות, הוא מביא תירוץ
 אחר למה ברכת בשמים היא דווקא במוצאי
 שבת רגילה, ולא במוצאי שבת שחל בערב
 יום טוב. תשובתו היא שברכת בשמים
 נתקנה, רק כאשר יש גם איבוד נשמה
 יתירה, וגם התחלת האש של הגיהנום. אבל
 כשיש רק איבוד נשמה יתרה (כמו מוצ"ש
 שחל ביום טוב) או רק את האש של הגיהנום
 (כמו במוצאי יום טוב), לא נברך על
 הבשמים.

הר"ן כותב: "...אבל משבת ליום טוב הרי
 יש ביום טוב גם כן קצת מנוחה ומיום טוב
 לחול גם כן אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי
 טרח באוכל ולפיכך אין מברכין על הבשמים
 בשניהם...."

הר"ן מביא תשובה בסגנון שונה לגמרי
 מהב"ח, התוספות והרשב"ם. בשונה מהם
 הוא מביא הסבר פיזי פשוט, ולא רעיוני
 מיסטי. הוא אומר שאם הסיבה לבשמים
 במוצ"ש רגיל הוא המעבר ממנוחה גדולה
 לטורח רב, אז ביום טוב - אמנם נחים פחות,
 אבל בכל זאת נחים מעט, ובמוצאי יום טוב
 לא עוברים ממנוחה גמורה לעמל, אלא רק
 מחצי מנוחה (כי הרי ביום טוב מותר לעשות

מלאכת אוכל נפש). לכן, גם במוצאי שבת
 שחל ביום טוב, וגם במוצאי יום טוב - לא
 מברכים על בשמים.

אנחנו רואים שבצורה הכי בסיסית, מטרת
 הבשמים היא להשיב את הנפש. אבל לא
 סתם כך, שהרי ביום טוב לא מברכים על
 הבשמים. רק כאשר יורדים מהמנוחה
 והרגיעה הגדולה של שבת לעבודה, העמל
 והטורח הרב של יום חול, אז אנו נצרכים
 לבשמים. אבל כשיורדים ממנוחת יום טוב
 שהיא מנוחה קטנה, שלא כמו מנוחת שבת,
 לא מברכים על בשמים.

טעם הבשמים בהבדלה || נתנאל

פאש והלל אופן

מחלוקת רשב"ם ותוספות

הגמרא במסכת פסחים (פסחים קב, ב),
 מביאה מחלוקת אמוראים בנושא סדר
 הברכות בהבדלה של שבת, כשיום טוב אחר
 השבת. הברכות המוזכרות בגמרא ושעליהם
 נחלקו: יין, קידוש, נר והבדלה. כולם
 מסכימים שאין בשמים בהבדלה הזאת.
 שאלת השאלה - למה?

רשב"ם אומר: "...שהרי גם ביום טוב יש לנו
 נשמה יתרה כשבת" (ד"ה 'שמואל אמר
 ינה"ק') - כלומר: הטעם לבשמים הוא
 שבשבת יש לנו נשמה יתרה, ובמוצאי שבת
 היא מסתלקת, לכן צריך להשיב את הנפש
 עם בשמים. לעומת זאת אם יש יום טוב אחר
 השבת, אז לא צריך לברך על בשמים כי גם
 ביום טוב יש נשמה יתרה. ואם הנשמה
 היתרה לא מסתלקת אין סיבה לברך על
 בשמים.

תוספות אומר: "...פירש הרשב"ם...וקשה
 דאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו
 בשמים..." (ד"ה 'רב אמר יקנ"ה'). לתוספות
 קשה עם דברי הרשב"ם. הוא אומר שאם
 הסיבה שאין בשמים בין שבת ליום טוב היא
 בגלל שביום טוב יש גם נשמה יתרה, אז למה

דעת הר"ן

אומר הר"ן:

"...אלא היינו טעמא דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת נפש בבשמים אבל משבת ליום טוב הרי יש ביום טוב גם כן קצת מנוחה ומיום טוב לחול...שהרי טרח באוכל נפש..."

מסביר הר"ן שהסיבה שבין שבת ליום חול יש בשמים היא מכיוון שיוצא ממנוחה טוטאלית לעבודה גדולה וצריך להרגיע את הנפש בבשמים. אבל בין שבת ליום טוב לא צריך בשמים, מכיוון שגם ביום טוב יש מעט מנוחה. ובין יום טוב ליום חול גם לא צריך בשמים מכיוון שביום טוב לא הייתה מנוחה שלמה כי הוא בישראל לצורך אוכל נפש.

הב"ח על הטור

כתב הטור: "ומברך על הבשמים...להשיב הנפש שהיא כואבת מיציאת השבת..." (טור או"ח רצז, א). הטור אומר שהסיבה לבשמים היא משום שהנפש כואבת כשהשבת יוצאת. הב"ח מסביר מה הוא אותו כאב:

"...משום אש של גיהינום שמתחיל לשרוף ולהסריח ומשום הכי כשחל יום טוב במוצאי שבת אין מברכין על הבשמים דביום טוב נמי שובת אש של גיהינום..." (ד"ה 'ומברך על הבשמים וכו').

הוא מסביר שאותו כאב של הנפש הוא בגלל האש של הגיהינום ששובת בשבת ומתחדשת במוצאי שבת. אבל אם יש יום טוב במוצאי השבת אז לא צריך בשמים, כי גם ביום טוב האש של הגיהינום שובתת.

הב"ח מקשה על עצמו מקושיית התוספות על רשב"ם - "...והתוספות הקשו על זה דאם כן למה אין מברכין על הבשמים ביום טוב?" - אם הסיבה של בשמים היא שהאש של גיהינום מתחדשת אז למה לא עושים בשמים בין יום טוב ליום חול? הרי

בין יום טוב ליום חול אין בשמים? הרי לכאורה הנשמה היתרה מסתלקת גם במוצאי יום טוב. התוספות ממשיך - "...לכך נראה...משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים...". כלומר: התוספות סובר שהסיבה שאין בשמים בין שבת ליום טוב זה לא בגלל שביום טוב יש נשמה יתרה, אלא בגלל שביום טוב אנחנו אוכלים ושותים ושמים וזה מועיל לנשמה היתרה כמו בשמים.

דעת הר"ן

בהקדמה לתירוץ שלו, הר"ן מביא דעה אחרת ולאחר מכן דוחה אותה פעמיים:

"...ואיכא מאן דאמר דהיינו טעמא גזרה שמא יקטום..." (פסחים כ, ב בדפי הרי"ף ד"ה 'רב אמר יקנ"ה').

כלומר, יש שאומרים שהסיבה שאין בשמים בין שבת ליום טוב היא גזרה שמא יחתוך את הבשמים שבידו.

דחייה ראשונה: "...וליתא דאמאי נגזור בתלוש טפי ממחובר? דקיימא לן הדס במחובר מותר להריח בו...". אנחנו יודעים שאפשר להריח בשמים מחוברים לקרקע ואין חשש שיבוא לקטוף אותם. אם במחובר לקרקע לא גזרנו שאסור להריח, כל שכן שבמנותק מהקרקע לא נגזור שאסור להריח.

דחייה שנייה: "...ותו כי קטים בתלוש מאי הוי דהא ריחני כאוכלים דמי...וכדאמרינן... כי הוינא בי רב הוה מפשח לן אלוותא אלוותא..."

דהיינו, אפילו אם יחתוך את הבשמים שבידו אין בזה שום איסור שהרי בשמים הם כמו אוכל, וכמו שאוכל מותר לחתוך כך גם בשמים מותר לחתוך, ואפילו רב היה חותך את הבשמים ומביא לתלמידיו ולא חשש שזה אסור.

האש של הגיהנום מתחדשת גם במוצאי יום טוב.

אך הב"ח מקשה גם על תירוץ התוספות -
 "...נראה דאין צריך לדחוק ולומר
 דבמאכלים טובים מיישב דעתו בלא ריח
 בשמים דאם כן הני דשכיחי להו בכל יומא
 בישראל וכוורי ומעדנים טובים, לא יהיו
 מברכים על בשמים במוצאי שבת?..." -
 לפי תירוץ התוספות הסיבה שלא מברכים על
 בשמים בין שבת ליום טוב היא כי יש אוכל.
 אם כן אדם שכל מוצאי שבת עושה סעודה
 טובה עם בשר ומעדנים לא יהיה צריך
 לעשות בשמים אף פעם?! הרי זה לא מתקבל
 על הדעת!!!

מתרץ הב"ח: "...אלא בדאיכא תרתי אבידת
 נפש וגם התחלת אש של גיהנום דשורף
 ומסריח...ולכן אין מברכין במוצאי יום
 טוב...כיוון דאין שם אבידת נפש וכן אין
 מברכים ביום טוב שחל להיות במוצאי
 שבת...כיוון שאין כאן סירחון..."

כלומר, רק אם יש איבוד נשמה יתירה יחד
 עם התחדשות אש של גיהנום צריך בשמים
 בהבדלה, מכיוון שדעתו של אדם נחלשת
 כשמאבד את הנשמה היתירה ואם גם
 מתחדשת אש של גיהנום אז בקלות יגיע
 לידי עצבות. אבל אם אין איבוד נשמה
 יתירה אז לא יגיע לידי עצבות כמו שכל
 השבוע אין לאדם נשמה יתירה ואש של
 גיהנום בוערת ואין הוא עצוב.

לכן בין יום טוב ליום חול אין צורך בבשמים
 מכיוון שאמנם אש של גיהנום מתחדשת, אך
 אין איבוד נשמה יתירה. ולכן גם בין שבת
 ליום טוב אין צורך בבשמים כי אש של
 גיהנום לא מתחדשת. לעומת זאת בין שבת
 ליום חול יש גם איבוד נשמה יתירה וגם אש
 של גיהנום המתחדשת ולכן צריך בשמים.

למסקנה:

1. לדעת רשב"ם צריך בשמים רק כשהנשמה
 היתרה מסתלקת. וביום טוב יש נשמה
 יתירה.
2. לדעת תוספות ביום טוב אין נשמה יתרה
 אבל סעודה מועילה לנשמה היתרה כמו
 בשמים.
3. לדעת הר"ן יש 2 תנאים לבשמים. (1)
 שיצא ממנוחה טוטאלית. (2) שיכנס לעבודה
 גדולה.
4. לדעת הב"ח יש 2 תנאים לבשמים. (1)
 איבוד נשמה יתירה. (2) התחדשות אש של
 גיהנום.

אבוקה להבדלה || שילה פרידמן ובניה יוסלים

עוד מוצ"ש רגיל בביתו של רבא, רק שהפעם
 זה ביחד עם האורח רבי יעקב בר אבא
 שמקשה על פעולה קטנה ופשוטה, ורבא
 שעונה תשובה מוזרה.

הגמרא (פסחים קג, ב) מספרת את הסיפור
 הבא:

"כי מטא לאבדולי קם שמעיה ואדליק
 אבוקה משרגא. אמר ליה: למה לך כולי האי?
 הא מנחא שרגא! אמר ליה: שמעא מדעתיה
 דנפשיה קא עביד. אמר ליה: אי לא שמיע
 ליה מיניה דמר - לא הוה עביד. אמר ליה:
 לא סבר ליה מר אבוקה להבדלה מצוה מן
 המובחר?"

כשבאו לעשות הבדלה, קם השמש והדליק
 אבוקה מהגר. שאל ר' יעקב את רבא - למה
 לטרוח? הרי אתה יכול לברך על הנר בלי
 להעביר אותו לאבוקה! ענה לו רבא - השמש
 עשה זאת מדעתו.

שוב הקשה ר' יעקב בר אבא - הרי מה
 שהשמש עושה זה בעקבות בעל הבית, ואם

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

המוזרה של רבה – "שמעיה מנפשיה קא עביד". כלומר: כשהשמש עושה דברים הוא עושה זאת בעקבות בעל הבית, ולא מעצמו! והשאלה של ר' יעקב בר אבא על תשובתו של רבא מתבקשת: מה אם כן פשר תשובתו של רבא – "שמעיה מדעתיה דנפשיה קא עביד"?

הצל"ח (ד"ה "כי מטא לאבדולי" וכו') מקשה קושייה ממקום אחר, שעונה על שאלתו:

"כי מטא לאבדולי וכו'... ולענ"ד נראה לדקדק עוד, דהרי אמרין בברכות דף נ"ג ע"ב דאין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על כל המצות, וא"כ למה יהיה צריך לחזור על אבוקה יותר מעל גוף הנר. ולכן הנראה לי בזה דאבוקה מצוה מן המובחר, היינו אם יש כאן לפנינו נר ואבוקה ושניהם דולקים מצוה לברך על האבוקה, וזה שמע שמעיה דרבא מרבא, ואיהו שוב מנפשיה עביד להדליק אבוקה לצורך הבדלה, ולכן שפיר קאמר רבא מדעתיה דנפשיה קעביד"

הצל"ח אומר בעצם שבמסכת ברכות כתוב שבשביל מצוות הנר לא צריך להתאמץ, בשונה משאר המצוות. אם כן, קל וחומר שבשביל האבוקה (שהיא הידור שבנר) לא צריך להתאמץ!

ולכן, רק אם יש לפנינו נר דלוק ואבוקה דלוקה מברך על האבוקה שהיא הידור.

זה מסביר את תשובתו של רבא "שמעיה מנפשיה קא עביד" – שמשו של רבא שמע באמת דין זה מרבא, ולכן מעצמו הדליק לפני רבא נר ואבוקה, כדי שרבא לא יתאמץ בשביל האבוקה ויברך עליה בהידור.

אז מה אכפת לנו? כיצד זה פוגש

לא היית אתה (רבא) נוהג כך, הוא לא היה עושה את זה!

השיב רבא (שאלה רטורית) – אתה לא סובר שאבוקה בהבדלה זה מצווה מן המובחר? (-ברור שכן).

עולה השאלה – למה אבוקה? מה הקטע של אבוקה בנר הבדלה?

כמה מהראשונים עוסקים בשאלה זאת:

המאירי כותב: "אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר – מפני שתופס הברכה מאורי האש, ורומז על מאורות הרבה כמו שפרשנו במסכת ברכות פרק דברים ובאבוקה ניכרין בה הרבה יותר מבנר".

המאירי מסביר שצריך להדליק את האבוקה ולא את הנר מפני שכתוב בהבדלה "באורי מאורי האש" – 'מאורי' רומז על מאורות הרבה. ובאבוקה ניכרים מאורות הרבה יותר מאשר בנר.

המהר"ם חלאווה גם הוא כותב על כך: "אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רבא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. פי' משום מאורי האש דבעינן מאורות טובא והכי קיימ"ל למצוה מן המובחר אבל לאו לעכובא"

המהר"ם גם מביא את הרשב"ם שמפרש בצורה דומה למאירי אך מוסיף קצת: הוא אומר שהסיבה שרבא הדליק אבוקה ולא נר, היא מכיוון שכתוב "מאורי האש" כלומר מאורות הרבה, ומצווה מן המובחר באבוקה כי יש בה כמה מאורות.

המהר"ם מוסיף וקובע שלהלכה למעשה אבוקה זה רק להידור מצווה, אבל לא מעכב את ההבדלה.

שמעיה מדעתיה דנפשיה קא עביד

כשלמדנו את הסוגיא, מעבר לבירור מדוע צריך אבוקה להבדלה, תמהנו על תשובתו

אותנו?

כשהולכים לרמי לוי לקנות נר להבדלה, בכל הנרות ישנם כמה פתילות כדי שיהיה אבוקה. וזה הידור שתפס עד היום.

לקראת סיום, חשבנו על כך שמעניין מדוע זה משנה שר הבדלה יהיה דווקא אבוקה ולא נר? מה אכפת לנו? זה אפילו לא מעכב!

חכמים תיקנו שתי ברכות בהבדלה: הראשונה על בשמים, והשנייה על הנר.

טעם הברכה על הנר היא מפני **שבמוצאי שבת** נתן הקב"ה דעת באדם הראשון, והקיש שתי אבנים זו בזו ויצאה האש (בראשית רבה יב, 1).

ולאחר שנאסרה האש בשבת, בברכת מאורי האש היא מותרת מחדש במוצאי שבת.

לכן כדאי וחשוב לברך על מאורי האש, כשניכרת האש בגוונים שונים - מאורות, ועדיפה האבוקה.

שבתא קבעה נפשה || אמיתי פרל

פרק ערבי פסחים פותח במחלוקת לעניין קביעת סעודה בערבי שבתות וימים טובים כדלקמן:

בערבי שבתות וימים טובים רבי יהודה סובר שאסור להתחיל סעודה לאחר תשע שעות זמניות של היום (חצי שעה זמנית לפני זמן מנחה), כדי שיבוא לסעודת שבת עם תיאבון ולא לאחר שמילא כריסו, ויש אומרים שזה כדי שלא יהא טרוד בעסקי הסעודה ולא יספיק להתכונן לשבת. לעומתו רבי יוסי מתיר להתחיל סעודה גם לאחר שעה תשיעית להמשיך בסעודה שהתחילה מבעוד יום, ולאכול כמה שירצה אף לאחר כניסת השבת (ולאחר הסעודה יעשה קידוש).

המחלוקת היא גם לעניין הפסקת הסעודה, דהיינו: אם התחיל לאכול בהיתר, כלומר

לפני שעה תשיעית זמנית. רבי יהודה סובר שאף אם התחיל לאכול בהיתר, עם כניסת השבת יעקור את שולחנו, יעשה קידוש ויתחיל סעודת שבת. רבי יוסי, כמו שהזכרנו, סובר שמותר להמשיך בסעודה עד סופה, ולאחר מכן יקדשו.

בערב פסח לעומת זאת, רבי יוסי מודה לרבי יהודה שמשום מצוות אכילת מצה אסור להתחיל סעודה לאחר 9 שעות זמניות. אך המחלוקת האם מפסיקים את הסעודה שנמשכה עד כניסת שבת נשארת במקומה גם בערב הפסח, רבי יוסי מתיר להמשיך, ורבי יהודה אוסר.

בהמשך הגמרא, רב יהודה מביא בשם שמואל דעה שלישית לגבי דין הפסקה, ועל פיה סעודה שנמשכה עד כניסת שבת - והוא הדין לגבי ערב פסח ושאר ימים טובים - מפסיקים בפריסת מפה על השולחן, עושים קידוש, וממשיכים בסעודה.

בהבנת מקור שיטתו של שמואל האמורא במחלוקתו עם התנאים נחלקו רשב"ם ותוספות. רשב"ם סובר ששמואל פסק כר' יוסי, שמותר מן הדין להמשיך בסעודה, רק שהחמיר על עצמו מעט בפריסת מפה וקידוש. אך לדעת התוספות שמואל הולך לשיטת רבנן שמוזכרת בירושלמי.

בדף ק"ה עמוד א, הגמרא שבה לעסוק בדיני אכילה בערב שבת, ומביאה סיפור אמוראי שבו רב חנניא בן שלמיא ישב לסעוד עם תלמידי רב בערב שבת, ושימש אותם רב המנונא סבא, וסעודתם נמשכה עד חשיכה. תלמידי רב ביקשו מרב המנונא לצאת לבדוק אם קדש היום, ואם כן יפסיקו בסעודה ויקבעו לשם שבת. רב המנונא עונה להם שאין צורך לבדוק מכיוון ש"שבתא קבעה נפשה", כמו שהורה רב, רבם בעצמו - *"כשם שקובעת השבת למעשר כך השבת קובעת לקידוש"*. עניין קביעת שבת למעשר הוא כך: אכילת עראי שמותרת ביום חול ללא

גם השו"ע (או"ח רע"ד) פסק כך: "אפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש", כשמואל.

לגבי ערב פסח נפסק: "אם התחיל לאכול קודם שעה עשירית ומשכה סעודתו עד הלילה דינו כמו בשבתות ושאר ימים טובים, ואם התחיל לאכול בהיתר ונמשכה סעודתו עד כניסת החג, פורס מפה ומקדש כמו בשבתות ויום טוב", וכשמואל.

הבנה שניה – סיעת הרי"ף

לעומת הבנת רש"י ורשב"ם שהבאנו לעיל, הרי"ף בפירושו לגמרא, הבין את הסיפור של תלמידי דרב באופן אחר. לשיטתו, הסיפור לא עוסק בכלל באופן הפסקת הסעודה, אלא בבירור זמני היום. כלומר, תשובת ר' המנונא "שבתא קבעה נפשה" באה להורות שכמו שלעניין מעשר – ספק חשיכה ספק אינה חשיכה, אין מעשרים – כך לעניין קידוש, אם ספק חשיכה ספק אינה חשיכה, פורס מפה ומקדש, ששבת קבעה נפשה לעניין הספק, ולא לעניין הצורך בעקירת שולחן.

בהמשך הסוגיא, הגמרא מביאה הווא אמינא שכשם ש"שבתא קבעה נפשה" לעניין קידוש, כך היא תקבע עצמה לעניין הבדלה. כלומר, שאם התחילו סעודה בשבת ונמשכה עד מוצ"ש, חייבים להפסיק את הסעודה, ואסור לאכול עד שיבדילו. אך הגמרא דוחה הצעה זו, ומסייגת דחייה זו כדלהלן:

אם התחילו סעודה בעיצומה של השבת ונמשכה עד צאת השבת, ניתן להמשיך בסעודה ואח"כ להבדיל. אך שתייה משמעותית, כלומר יין ודומיו (להוציא מים), צריך להפסיק עם צאת השבת.

תוספות דייק ששתייה בלא סעודה, שאין לה קביעות צריך להפסיק, אך שתייה בתוך סעודה ניתן להמשיך. אם יצאה שבת ורוצים

הפרשת תרומות ומעשרות, אסורה בשבת, מפני שכתוב "וקראת לשבת עונג" במאכל ומשתה, ולכן יצאו כל הפירות מתורת עראי, אף על פי שלא נכנסו הבית. ולכן רק פירות מעושרים מותרים באכילה בשבת. מסיבה זו, השבת גם "קובעת" לעניין קידוש, ועלינו לבאר עניין זה באריכות, שכן בפירוש סיפור סתום זה חולקים הראשונים.

הבנה ראשונה – סיעת רש"י

על פי הבנת רש"י ורשב"ם סיפור סתום זה עוסק במחלוקת ההלכתית של ר' יוסי ושמואל בדיני הפסקת סעודה בערב שבת, ועל כן הם קושרים סוגיא זו בד בבד במחלוקת שפתחה את פרק ערבי פסחים. לדעתם תלמידי רב רצו לבדוק אם נכנסה שבת כדי לדעת אם עליהם להפסיק את הסעודה בעקירת שולחן כדעת ר' יהודה. ור' המנונא סבא עונה להם שדי בפריסת מפה וקידוש כשמואל. כלומר מהסוגיא בדף קה עמוד א, על פי הבנת רש"י ורשב"ם עולה ששיטת שמואל נפסקה להלכה במחלוקת דלעיל.

פסיקת הלכה

במהלך השקלא וטריא של הגמרא בדף ק עמוד א, הגמרא מביאה מימרא בשם ר' יוחנן ויש אומרים בשם ר' חנניא, שהלכה כר' יוסי בערבי שבתות ויום טוב והלכה כרבי יהודה בערב פסח.

התוספות מדייק שאף על גב שהלכה כר' יוחנן לגבי שמואל, משום דעת ר' חנניא כמו שהזכרנו, ומה שמובא בהמשך (קה, א) שרב סובר גם כן כשמואל שפורס מפה ומקדש, נפסקה הלכה כשמואל. ועוד, שאף על גב שהולכים אחרי המיקל בדברי סופרים, ולכאורה היה צריך לפסוק כר' יוסי המיקל, בהלכה זו יש רוב למחמיר, ועל כן נוטה התוס' לפסוק כשמואל.

להתחיל לאכול, חובה להבדיל קודם. אך מים ניתן לשתות גם לפני הבדלה.

מכל מקום, רב הונא חולק על דין זה וסובר שאף שתיית מים אסורה לפני הבדלה, ואף אם התחילו סעודה מבעוד יום. הוא מסתמך על אזהרת רבי עקיבא בעניין זה: "כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה" (לפירוש "אסכרה" ראה כתובות ל, ב). ברם, חכמים לא כוללים בדין זה שתיית מים.

להלכה נפסק בשולחן ערוך כחכמים: "אסור לאכול שום דבר או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים משתחשך עד שיבדיל אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו אין צריך להפסיק". אך מים ניתן להמשיך לשתות גם בלא סעודה, כמו שהזכרנו.

כתב הסמ"ג בסימן כ"ט, שעל פי שיטת הרי"ף שהבאנו לעיל, ששבת קבעה נפשה לעניין ספק, כלומר לעניין קידוש אם ספק חשיכה ספק אינה חשיכה פורס מפה ומקדש, ההווה אמינא של הגמרא, שכשם ש"שבתא קבעה נפשה" לקידוש, כך תקבע עצמה לעניין הבדלה, הכוונה בזה לספק חשיכה. ולכן גם דחיית הגמרא ש"שבתא קבעה נפשה" לקידוש אך לא להבדלה מדברת בספק חשיכה. אך אם בוודאי חשיכה, פורס מפה ומבדיל וגומר את סעודתו. וכך פסק רבי יוסף קולון בשורש צ"ו.

טעימה לפני קידוש והבדלה ||

נהוראי וקנין ונועם קיויתי

הגמרא (פסחים קה, א) מביאה סיפור:

"רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עליהו רב המנונא סבא, אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק וניקבעיה לשבתא. אמר להו לא צריכיתו אשבתא קבעה נפשה דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש"

כלומר: רב חנינא בן שלמיא ותלמידי רב ישבו בסעודה, רב המנונא הזקן שימש אותם (מילצר). אמרו לו תלמידי רב: "לך תבדוק אם נכנסה שבת ונקבע שהיום שבת (נקדש). אמר להם רב המנונא: "אתם לא צריכים לקבוע את השבת על ידי קידוש אלא שבת קובעת את עצמה, כמו שאומר רב שהשבת קובעת למעשר, דהיינו שהיא אוסרת אכילת טבל עראי, כך גם שבת קובעת לקידוש, ואז אתם לא צריכים לקדש." יש לבאר את משמעות תשובתו.

רש"י מפרש (פסחים קה, א): "שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיבה היא חשובה סעודת שבת מאליה" כלומר, מכיוון ששבת אוסרת עלינו לאכול בלי קידוש זה הפסק גדול מספיק, ולא צריך סעודה חדשה.

בנוסף הגמרא בדף קו עמוד ב אומרת: "אמר רב הונא אמר רב טעם אינו מקדש". למרות שזו לא המסקנה רואים מפה שלכתחילה אסור לטעום לפני קידוש.

הטעם של איסור טעימה

המשנה ברורה כותב שאיסור טעימה לפני קידוש הוא רק מדרבנן. ולכן נראה שהסיבה שאסור לטעום דבר לפני קידוש הוא על מנת שיזדרז לעשות את המצווה כמו שראינו במצוות אחרות: בדיקת חמץ, קריאת מגילה וכו'. ואין לומר שהסיבה היא כדי שתהיה הסעודה לכבוד שבת, כי ראינו שאם התחיל לא צריך להפסיק.

טעימה לפני הבדלה:

הגמרא שם אומרת שרב עמרם אמר בשם רב "לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת". כלומר אומר רב עמרם בשם רב: רב סובר ששבת קובעת רק לקידוש אבל לא להבדלה.

מפרש הרשב"ם, שביום שישי זה לא כבוד שבת להמשיך לאכול מבלי לקדש אך במוצאי שבת ימשיך לאכול כי זה כבוד שבת ואחר כך יבדיל.

"שאף הן היו באותו הנס" || הרב

שרון אהרנרייך

הגמרא (פסחים קח, א) מביאה את דברי ר' יהושע בן לוי (להלן גם: ריב"ל): "נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". ר' יהושע מחדש שלמרות שמצוות ארבע כוסות היא מצוות עשה שהזמן גרמה, בכל זאת נשים חייבות, כיוון שהן היו בנס היציאה ממצרים. מדברי ר' יהושע משמע, שכאשר מתקנים מצווה כנגד נס שנשים היו שותפות בו, הן חייבות באותה המצווה, גם אם היא מצוות עשה שהזמן גרמה. שיטה זו של ר' יהושע מופיעה גם במסכת שבת (כג, א) לגבי חיוב נשים בנר חנוכה מכיוון שאף הן היו באותו הנס, וכן במסכת מגילה (ד, א), לגבי חיובן של נשים במקרא מגילה מטעם זה. אמירה זו של ר' יהושע, ששותפות בנס מחייבת גם במצוות עשה שהזמן גרמה, מעוררת שאלה על מצוות סוכה, שהיא מצוות עשה שהזמן גרמה ובאה כנגד הנס של הושבת בני ישראל בסוכות בצאתם ממצרים, שגם נשים היו שותפות בו. אם כן מדוע נשים פטורות ממצוות סוכה למרות שאף הן היו באותו הנס?

הבנת בעלי התוספות את החיוב של

"ואף הן היו באותו הנס" ותקיפות

במצוות דרבנן בלבד

בעלי התוספות מבינים שפרשו של הביטוי "אף הן היו באותו הנס" הוא שגם לנשים נעשה נס ההצלה ולכן הן מחויבות להכיר טובה לה'. קבלת הנס מאת ה' יוצרת את החוב של המצווה כלפיו. אלא שבעלי התוספות מחלקים בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן. במצוות דאורייתא הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמה חזק מהחיוב של היותן באותו הנס; ואילו במצוות דרבנן, החיוב של היותן באותו הנס חזק יותר מהפטור של מצוות עשה שהזמן גרמה. לפי

ממשיכה הגמרא (קה,א): "והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן". כלומר: הדין של אכילה לפני הבדלה זה אסור דווקא כשרוצה להתחיל לאכול, אבל אם כבר התחיל לפני סוף שבת מותר לו להמשיך לאכול ואז כשגומר את הסעודה הוא אומר הבדלה.

מה אסור לאכול

הגמרא מביאה כמה דעות בעניין מה אסור לאכול לפני הבדלה.

הדעה ראשונה זה שאסור לאכול לפני הבדלה אלא אם כן היה באמצע לאכול מערב שבת. אבל בעניין שתיה גם אם התחיל מלפני צאת שבת אסור לו להמשיך בגלל שזה לא דבר חשוב. הגמרא מוסיפה עוד דין ואומרת שצריך לעצור מלשתות רק במקרה ששתה שכר או יין אבל במקרה ששתה מים הגמרא אומרת שלא אכפת לנו ממים ואין מקפידים בהם ולכן אפשר להמשיך לשתותם.

אך הגמרא מציינת שיש מחלוקת בעניין, כי היא מביאה סיפור שפעם אחת ראה רב הונא בן אדם שותה מים לפני הבדלה ושאל אותו האם הוא לא מפחד מאסכרה (מחלה בגרון המוזכרת בתלמוד), כפי שרבי עקיבא אמר כל הטועם משהו כלום קודם שיבדיל מיתו באסכרה. בכל אופן, הגמרא מסיימת ואומרת שהחכמים שהיו בבית רב אשי לא הקפידו על שתיית מים לפני הבדלה ולא פחדו מאסכרה.

פסק השולחן ערוך:

השולחן ערוך (או"ח, רצ"ט, א) אומר שלפני הבדלה אסור לאכול ולשתות כלום אבל מים מותר, אבל אסור לטעום כלום קודם שיקדש ואפילו לא מים מפני כבוד שבת (או"ח רע"א, ד).

זה, חידושו של ריב"ל בחיוב נשים מפאת היותן שותפות בנס, הוא רק לגבי מצוות דרבנן, כפי שבאמת מופיע חיובו לגבי ארבע כוסות, נר חנוכה ומקרא מגילה שהן מצוות מדברי סופרים. נשאלת השאלה, בה נעסוק בהמשך: מה סיבת ההבדל בין מצוות מהתורה למצוות מדרבנן?

הסבר המהר"ל להבדל בין מצוות מן

התורה למצוות מדרבנן

המהר"ל (גבורות ה' מח) מביא שני הסברים להבנת חילוק זה בין מצוות מהתורה למצוות מדרבנן. הסברו הראשון של המהר"ל בנוי מהחלשת הרלוונטיות של ההשתתפות בנס במצוות מהתורה מצד אחד וחיזוקו במצוות מדרבנן, ומאידך חיזוק המושג של ה"זמן גורם" במצוות מהתורה והחלשתו במצוות מדרבנן. לדבריו, החיוב שלנו במצוות מהתורה אינו נובע מהמחויבות שלנו בגלל שנעשה לנו נס. החיוב מצדנו במצוות מהתורה נובע מכך שה' ציווה אותנו בכך. לכן הקב"ה שציווה את המצווה, הוא גם זה שהחליט לפתור את הנשים ולומר שהמצווה כלל לא חלה אם הזמן גורם אותה. גם מצד ה' המצווה הטעם של הנס הוא אינו הסיבה לנתינת המצווה. הטעם הוא רק איזו הבנה שנתנה לנו לדעת במצווה אך סיבת נתינתה היא מכיוון שזהו המעשה שה' החליט שצריך להיעשות באותו זמן. לכן הזמן הוא הגורם למצווה ולא הטעם של הנס ולכן הנשים פטורות שהרי ה' קבע שאינן חייבות במצוות שהזמן גורם אותן.

לעומת זה, במצוות מדברי חכמים שהם תקנו כמחויבות לה' על נס שעשה לנו, הנס יוצר את המחויבות במעשה המצווה והזמן הוא רק הכלי כיצד לבצע את מעשה המצווה. לכן במצוות דרבנן שנתקנו כמחויבות על נס שנעשה לנו, מחויבות זו גוברת על הפטור של מצוות עשה שהזמן גרם.

הסברו השני של המהר"ל בנוי על ערעור המושג "מצוות עשה" במצוות דרבנן. כידוע במצוות לא תעשה מהתורה נשים חייבות בכל מקרה גם אם הזמן גורם אותן. המהר"ל רוצה לטעון שכל המצוות מדברי סופרים יש להן מעמד של מצוות לא תעשה שהרי התוקף שלהן הוא ממצוות "לא תעשה" של "לא תסור מהדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". כמו כן החוב של נשים במצוות לא תעשה הוא בגלל חומרתן שלוקים עליהם ואילו על העובר על דברי חכמים כתוב שחייב מיתה.

הבנת רש"י את החיוב של "אף הן היו באותו הנס"

רש"י על דברי ריב"ל בפסחים מבאר:

"שאף הן היו באותו הנס – כדאמרינן בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה נמי אמרינן הכי דמשום דע"י אסתר נגאלו, וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת"

רש"י, בשונה מבעלי התוספות, מבין שהסיבה שנשים חייבות היא לא בגלל שנעשה להם נס אלא בגלל השייכות והשותפות שלהם בגרימת והתחוללות הנס. הנשים במצריים היו שותפות במעשה הגאולה בכך שלא התייאשו והמשיכו ללדת בפורים אסתר עמדה במרכז סיפור ההצלה ובחנוכה יהודית הרגה את אותו טפסר שרצה שתיבעל לו.

פרוש זה של רש"י מעלה כמה תמיהות. מדוע נצרך רש"י להכניס את הנשים כשותפות פעילות בנס ולא הסביר בפשטות כפרוש בעלי התוספות שהם היו בנס ההצלה? יתר על כן שאלו בעלי התוספות על רש"י מפשט הלשון "שאף הן היו" משמע שהיו נלוות לגברים ואילו לפי פרוש רש"י הן היו מרכזיות בעשיית הנס?

נוסף על כך, כשאנו משווים את פרוש רש"י כאן לפרושו במסכת מגילה אנו מגלים ששם

בחר להביא הסבר זה ושינה מההסבר שכתב במסכת מגילה?

נראה שרש"י הבין את דברי ר' יהושע בן לוי כמוסבים לא רק על מעשה שתיית ארבעת הכוסות כמעשה טכני של מצווה מדרבנן. ארבעת הכוסות של ליל הסדר הן הפלטפורמה שעליה מושגת מוסדר סדר פסח וכל מצוות הלילה. דרכם אדם חווה את חווית החרות שחייב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. החיוב של ריב"ל את הנשים מכוח היותם באותו הנס הוא בכל מצוות הלילה הן מדאורייתא והן מדרבנן, למרות שהן מצוות עשה שהזמן גרמה. הבנתו של רש"י את הטעם "שאף הן היו באותו הנס" כסימן לשייכותם במצווה פותחת פתח להבין טעם זה כשייך גם במצוות מן התורה. לפי הסברם של בעלי התוספות שרואות את נס ההצלה כטעם לחיוב, טעם זה שייך רק במצוות דרבנן, כפי שהסביר יפה המהר"ל. אולם אם אנו רואים זאת כסימן לשייכות במצווה, טעם זה שייך אף במצוות דאורייתא.

אלא שאם טעם זה שייך גם במצוות מהתורה, חוזרת השאלה מדוע בסוכה נשים חייבות. אלא, שלפי הסברו של רש"י השאלה נופלת מעיקרה. ההשתתפות של הנשים בסוכות היא רק מכוח זה שהנס נעשה להם, - טעם שיכול לחייב רק במצוות דרבנן. בפסח לעומת זאת, חיובם הוא מכוח היותן גורם מרכזי בהתחוללות הנס, - טעם ששייך גם במצוות דאורייתא.

סיוע מראשונים ואחרונים להבנתנו

ברש"י וההשלכות ההלכתיות לחיוב

נשים בכל מצוות הלילה

ההבנה שחיוב נשים במצוות עשה שהזמן גרמן מכוח "שאף הן היו באותו הנס" תקפה גם במצוות דאורייתא קיימת בראשונים נוספים:

רש"י הסביר כהסברם של בעלי התוספות: *"שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'."* משמע שגם רש"י מסכים לכך שניתן להסביר את חיוב הנשים מהטעם שהנס נעשה להם ולמה כאן נצרך לומר שהם היו שותפות בעשיית הנס?

אולם השאלה המהותית שצריכה ברור, היא מדוע שותפותם של הנשים בגרימת הנס מחייבת אותם בקיום מצוות ארבעת הכוסות שהיא מצוות עשה שהזמן גרמה? לפי פרוש בעלי התוספות, הדבר מובן כפי שהסברנו לעיל שנס ההצלה מחייב אותנו להודות, לשמוח ולגמול לה' על ההצלה, אך מדוע השותפות בעשיית הנס מחייבת?

נראה שרש"י הבין את סיבת חיוב הנשים מכוח היותם באותו הנס אחרת לגמרי מבעלי התוספות. השתתפות הנשים בנס אינה הסיבה לחיוב הנשים אלא זהו סימן על היותן קשורות ושייכות במצווה זו על אף שהיא מצוות עשה שהזמן גורם אותה. מצוות ארבעת הכוסות אינה עוד מצווה השייכת בזמן אלא היא ביטוי לשותפות באותה גאולה שהנשים הם חלק מהותי בה ואינה יכולה להתקיים בלעדיהן. חווית החרות הזו הינה משהו קיומי בחיי האומה מעל הזמן והמקום, אלא שהביטוי המעשי שלה הוא בזמן.

הבנתו של רש"י נותנת תקיפות

לסברה "שאף הן היו" גם במצוות

דאורייתא

לאחר שהסברנו את הבנתו של רש"י את החיוב של "אף הן היו באותו הנס" כסימן ולא כבעלי התוס' שראו זאת כסיבה, נשאר להבין מדוע רש"י נצרך להסבר זה? מדוע לא הסתפק בהסבר הפשוט שגם הוא מודה לו במסכת מגילה שהן חייבות מכוח זה שנעשה להן נס? ומדוע רש"י דווקא כאן

ר' יוסף איש ירושלים

בעלי התוספות במסכת מגילה שואלים מדוע הגמרא הייתה צריכה ללמוד את חיוב הנשים במצה מהיקש מאסור חמץ – שכל מי שחייב באסור חמץ חייב בעשה של מצה? הרי לכאורה היה ניתן לחייבן מכוח זה שאף הן היו באותו הנס? בשלב זה של השאלה ברור לבעלי התוספות שהתוקף של חיוב זה הוא גם במצוות דאורייתא.

על מנת לענות על שאלה זו מציעים בעלי התוספות את החילוק בין מצוות דאורייתא לדרבנן, ש"אף הן היו" תופס רק למצוות דרבנן. אולם הם מביאים תרוץ נוסף של ר' יוסף איש ירושלים שאומר שהסיבה שהיה צריך היקש לחייב נשים במצה, היא כי אחרת היינו פוטרם אותן מגזרה שווה מסוכה ששם נשים פטורות. משמע מדבריו שללא הגזרה שווה מסוכה הוא סובר שהיינו מחייבים נשים במצה מטעם שאף הן היו באותו הנס. ככל הנראה לגבי סוכה הוא חשב שהטעם שאף הן היו באותו הנס לא שייך כפי שהסברנו בפירוש רש"י.

ספר החינוך

ספר החינוך מונה את מצות סיפור יציאת מצרים כאחת מתרי"ג מצוות:

"לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות י"ג, ח'] והגדת לבנך וגו'. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה: דיני המצוה, כגון הסדר שחייבין ישראל לעשות בלילה הזה בענין סעודתו, והכוסות של יין שחייבין לשתות ושיעורן, ומזיגתן, וסידורן:

ונוהגת בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן. ועובר עליה ביטל עשה:" (מצווה כא)

מצוות סיפור יציאת מצרים היא מצוות עשה מהתורה שהזמן גרמה, ובכל זאת בעל ספר החינוך פוסק שהיא נוהגת בזכרים ונקבות. מהיכן לקח בעל ספר החינוך לחייב נשים במצווה זו שהזמן גרמה? מתוך דברי החינוך שהכליל את שתיית ארבע כוסות בדיני המצווה נראה שהבין את חיוב שתיית ארבע כוסות כחלק ממצוות סיפור יציאת מצרים. ככל הנראה הבין בעל ספר החינוך שהחיוב של נשים בארבע כוסות שאמר ריב"ל מטעם שאף הן היו באותו הנס, חל גם על עיקר המצווה מדאורייתא של סיפור יציאת מצרים.

פסיקת השולחן ערוך והמגן אברהם

"גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו לילה." (שו"ע או"ח תעב, יד)

השולחן ערוך פוסק בפשטות שנשים חייבות בכל המצוות של ליל הסדר. מכך שהוא מביא זאת בסמיכות לחיוב הנשים בארבע כוסות. נראה שהפסיקה לחייב את הנשים בכל מצוות הסדר נובעת מחיוב הנשים בארבע כוסות, משום שאף הן היו באותו הנס.

בחיבורו בית יוסף על הטור, כותב זאת בעל השולחן ערוך במפורש:

"נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס ומטעם זה צריך לומר שהן חייבות בכל מצות הנוהגות באותו הלילה"

המגן אברהם על השולחן ערוך מעיר על המילים "גם הנשים חייבות":

"גם הנשים – מפני שהנשים היו עיקר באותו הנס שבזכות נשים צדקניות נגאלו משא"כ בסוכה:"

נראה שהמגן אברהם מדגיש את פרושו של רש"י לגמרא מתוך הבנה שהוא המפתח לראות בשותפות בנס סברה לחייב במצוות

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

לעניין מגילה ולא להזכיר את זה שעל ידי אישה נעשה הנס?

נראה שלעניין נר חנוכה רש"י פתח בטעם הפסיבי שהן היו בגזרה כפי שהסברנו, מכיוון שזו מצווה דרבנן וזה תוקף החיוב שלהן. יחד עם זאת רש"י הוסיף גם את שותפותם האקטיבית בנס בגלל אופי המצווה של הדלקת נר חנוכה. הדלקת נר חנוכה אינה מטעם הודאה ושמחה על נס ההצלה הגשמי. עניינה הוא פרסום הנס של הניצחון הרוחני על יוון. גם הגזרה שהייתה על הנשים אינה גזרת שמד אלא גזרה הפוגעת באמונתם הדתית. רש"י הבין שהחיוב של הנשים בפרסום הנס הרוחני נובע גם משותפותם בהתחוללות הנס.

ברייאת המחייבת נשים וקטנים כאחד

בארבע כוסות ויחסה לדברי ר' יהושע

בן לוי

הגמרא בהמשך הסוגיה (פסחים קח, ב), לאחר שהביאה את דברי ריב"ל ודנה בדין ארבע כוסות, מביאה ברייתא המחייבת נשים וקטנים בארבע כוסות:

"תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו."

הברייתא מחייבת את כולם בארבע כוסות – אנשים, נשים וקטנים. מה היחס בין דברי הברייתא הזאת לדברי ר' יהושע בן לוי שחידש את חיוב הנשים בארבע כוסות משום שאף הן היו באותו הנס? האם גם החיוב של הברייתא הוא מטעם זה שאף הן היו באותו הנס? אם כן, מדוע אנו צריכים את חידושו של ר' יהושע האמורא אם ישנה ברייתא מפורשת שאומרת זאת?

מהתורה. כמו כן, הוא מציין שהסברו של רש"י פוטר את השאלה מסוכה, שהרי בסוכה הנס רק נעשה להם ומטעם זה לא מחייבים במצוות דאורייתא אלא רק במצוות דרבנן.

הבנת ההבדלים בין פרוש רש"י

במסכת פסחים לפרושו במגילה

ובשבת

רש"י על דברי ריב"ל בפסחים, הסביר את השותפות של הנשים בנס כשותפות אקטיבית מכיוון שהבין את דברי ריב"ל כמסבים על כל מצוות הסדר – גם אלו שמדאורייתא. לעומת זה רש"י במסכת מגילה על חיובו של ריב"ל את הנשים בקריאת מגילה מכיוון שהיו שותפות בנס, מסביר את שותפותם כשותפות פסיבית שגם הם היו בגזרת ההשמדה. הסיבה לכך היא, שקריאת המגילה היא חיוב מדרבנן בלבד שבא כשמחה והודאה על נס ההצלה ולכן על מנת לחייב את הנשים מספיקה הסיבה שהן היו שותפות בנס ההצלה. רש"י בדקדקנותו השמיט בכוונה את השותפות האקטיבית בנס מכיוון שלא היא הסיבה המחייבת אותם, אלא מספיקה הסיבה שנעשה להן הנס.

הסבר זה היה מסתדר בפשטות, לולי פרושו של רש"י במסכת שבת על דברי ריב"ל שנשים חייבות בהדלקת נרות חנוכה מכיוון שהיו באותו הנס. רש"י שם משלב בין שני הטעמים. רש"י פותח בכך שגם להם נעשה הנס – בכך שהייתה עליהם גזרה שכל בתולה תבעל לטפסר תחילה, ומסיים בכך שעל ידי אישה נעשה הנס: *"היו באותו הנס – שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל ידי אישה נעשה הנס"* (שבת כג, א).

לכאורה לפי החילוק בין מצוות דרבנן לדאורייתא בעניין הדלקת נרות חנוכה, היה רש"י צריך להביא רק את נס ההצלה כמו

יתר על כן, מתעוררת השאלה על ר' יהושע מדוע חייב את הנשים בלבד ולא חייב את הקטנים? אלא אם כן נאמר שהוא פסק כר' יהודה. אך אם נרצה לומר שר' יהושע רק הסביר את הטעם של הברייטא המחייבת נשים וטעמה הוא משום שאף הן היו באותו הנס, אין הדבר עולה בקנה אחד עם פרושו של רש"י המסביר את שותפותם כשותפות אקטיבית שהרי הברייטא מחייבת גם קטנים מאותו הטעם ושותפותם הייתה פסיבית ולא אקטיבית.

ננסה לתת כמה פרשנויות אפשריות לדברי הברייטא כפי שעולה מדברי הראשונים:

הבנת הרשב"ם את הברייטא – חיוב

בארבע כוסות כשותפות בנס הגאולה

הרשב"ם מבאר את סיבת חיוב הקטנים בברייטא בגלל שגם להם נעשה נס הגאולה: *"ואחד התינוקות – שגם הם נגאלו"*. גם את סיבת הפטור של ר' יהודה את התינוקות כי אין להם תועלת ביין, מסביר הרשב"ם לא מצד אי שייכותם ביין אלא מצד אי שייכותם בחיוב מצוות: *"וכי מה תועלת יש לתינוקות – הלא פטורין מן המצוות"*.

לפי זה גם חיוב הנשים בברייטא הוא מכיוון שהם היו בנס ההצלה. נראה שהרשב"ם רואה את חיוב ארבע הכוסות בברייטא כמצווה משום הודאה על הנס של הגאולה. אם כן הברייטא מקבילה לדברי ריב"ל שמחייב נשים מכיוון שאף הן היו באותו הנס. לפי זה ניתן לומר שריב"ל לא הכיר את הברייטא ולכן חידש חידוש מקביל אליה, או שהוא בא לבאר את הטעם של חיוב הברייטא. פרשנות זו יכולה להסתדר על פי הסברם של בעלי התוס' לדברי ריב"ל שאף הן היו באותו הנס מתכוון לנס ההצלה. אלא שהרשב"ם עצמו על דברי ריב"ל מסביר כמו רש"י שאף הן היו באותו הנס הכוונה להשתתפותם האקטיבית דבר שלא קיים אצל התינוקות.

לכן נראה לומר על פי הרשב"ם, שריב"ל לא בא להסביר את הברייטא אלא להוסיף גדר נוסף לחיוב הנשים. הברייטא חייבה אותם מאותו חיוב שיש לקטנים מכיוון שגם הן נגאלו, וריב"ל בא להוסיף רמת חיוב חדשה לנשים מתוקף היותן שותפות אקטיביות בנס הגאולה – דבר שמחייב אותן אף במצוות מהתורה.

לפי הסבר זה של הרשב"ם התחליף שמציע ר' יהודה לתת לקטנים קליות ואגוזים אינו תחליף לחוויית החרות וההודאה על הנס אלא מצווה אחרת שכן התינוקות שייכים בה והיא מצוות והגדת לבנך. מטרת הקליות והאגוזים לגרום לתינוקות להתעורר ולשאול.

הבנת המאירי את הברייטא – חיוב

נשים וקטנים בארבע כוסות מדין

שמחה

המאירי על הסוגיה מבאר את הפטור של קטנים מארבע כוסות:

"התינוקות אף על פי שאנו מצווים לעוררם כדי שישאלו אין משמחין אותם בענין חובת ארבע כוסות והתינוקות אין להם שמחה כל כך ביין, אלא מחלקים להם קליות של שנה שעברה שאין בהם איסור חדש ואגוזים כדי שישאלו ר"ל שלא יישנו ויראו אותם העיניים שאנו מתעסקים בהם וישאלו מה נשתנה. וכן חוטפין מצה כלומר שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה כדי שישתעשעו התינוקות בכך ולא יבאו לידי שינה ויתעוררו לכול שרואים וישאלו ויחקרו מה נשתנה וכו'"

המאירי מבין שהחיוב של נשים וקטנים בארבע כוסות בברייטא הוא מדין שמחת יום טוב. ההסתייגות של ר' יהודה באי התועלת של תינוקות ביין היא הסתייגות פרקטית, מכיוון שהיין אינו משמח תינוקות. הסבר זה מתאים מאוד לברייטא בהמשך לגבי חיוב

נראה שהבנה זו של בעל החינוך מקורה בברייתא של "הכול חייבין בארבע כוסות הללו" שהרי ר' יהודה ששואל מה תועלת לתינוקות ביין מציע לתת להם קליות ואגוזים כדי שלא ישנו וישאלו. לפי הבנה זו התחליף של ר' יהודה הוא תחליף מקביל אל היין. החיוב של גדולים באמירת ההגדה הוא סביב היין ואילו השותפות של הקטנים בסיפור יציאת מצרים היא דרך קליות ואגוזים. יתכן שזה גם המקור לספר החינוך שמחייב גם נשים במצוות ההגדה.

אלא שכאן יש לשאול מהיכן לברייתא לחייב נשים במצווה זו שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא.

נראה שהחינוך הבין שהברייתא מקבילה לדברי ר' יהושע בן לוי, וטעם חיוב הנשים, מכיוון שאף הן היו באותו הנס. לפי זה ישנה הוכחה לשיטת רש"י כפי שהבין השולחן ערוך, שסברה זו חלה גם על מצוות דאורייתא, וכך הבין בעל ספר החינוך.

הבנת הרמב"ם את דין ארבע כוסות

מדין "וזכרת כי עבד היית"

הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ו-ז) מביא את החיוב של נשים וגברים לשתות ארבע כוסות בליל הסדר כחלק מהחיוב של אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו') ואתנו הוציא משם וגו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה') וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין"

הרמב"ם רואה את החיוב של חווית היציאה ממצרים בפסוק "וזכרת כי עבד היית".

האדם לשמח את בניו ובני ביתו ברגל, שגם שם ר' יהודה מסתייג מהשמחה האובייקטיבית ביין ואומר שנשים משמחם בראוי להם. אולם ישנו גם קושי מהברייתא בהמשך ששם ר' יהודה מסתייג משמחת הנשים ביין, ובברייתא לגבי ארבע כוסות הוא מסתייג רק מהקטנים ולא מהנשים.

כפי הנראה בדין ארבע כוסות ישנם שני עניינים. האחד הוא עצם תקנת שתיית היין מדין שמחת יום טוב והשני הוא החלוקה לארבע כוסות מדין חווית החירות. הגמרא (פסחים קח, ב) אומרת: "שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא", ומפרשים בעלי התוספות (וכן הרשב"ם) על המילים ידי יין יצא: "פי' ידי שמחת יום טוב דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יום טוב אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות".

על פי המאירי, הברייתא באומרה "הכול חייבים בארבע כוסות הללו" דברה על הצד של שמחת יום טוב.

הסבר הברייתא על פי ספר החינוך –

החיוב בארבע כוסות מדין מצוות

סיפור יציאת מצרים

בעל ספר החינוך כותב במצוות סיפור יציאת מצרים:

"לספר בעניין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו... דיני המצוה, כגון הסדר שחייבין ישראל לעשות בלילה הזה בענין סעודתן, והכוסות של יין שחייבין לשתות ושיעורן, ומזיגתן, וסידורן"

מדברי החינוך אנו רואים שהבין את דין שתיית ארבע כוסות כחלק מדיני המצווה של והגדת לבנך. ארבעת הכוסות הן הפלטפורמה שעליהן מחילים את אמירת ההגדה.

פסוק זה לא נאמר לגבי ליל הסדר אלא כהסבר למצוות השבת. יתכן שהרמב"ם ראה מצווה זו כמצווה כללית בכל השנה הבאה לידי ביטוי בזמנים שונים. הרמב"ם הבין שמצווה זו ביסודה אינה תלויה ונגרמת בעקבות הזמן, ולכן נשים חייבות בה – לעיתים אפילו בזמנים מסוימים.

יתכן והרמב"ם הבין כך את דברי ר' יהושע "שאף הן היו באותו הנס", שלכן הן חייבות לראות את עצמן כיוצאות ממצרים ולזכור שהן היו שם כמו שהן חייבות במצוות שבת. יתכן וכך הבין הרמב"ם גם את הברייתא ש"הכול חייבים בארבע כוסות הללו" שהרי כל מי שהיה במצרים מחויב במצווה של "וזכרת כי עבד היית".

דברי סיכום

חווית יציאת מצרים היא חוויה תשתיתית בתולדות האומה שהיא מעל הזמן והמקום. חוויה זו מהווה את תשתית התודעה של אדם מישראל כחלק מהאומה. "ליל שימורים הוא לה" – לילה ששמור אצל הקב"ה עוד מלפני בריאת העולם. ליל ט"ו בניסן הוא לילה שמעל הזמן, אלא שהוא נצרך להתגלם בלילה מסוים בשנה. לכן, למרות שנשים פטורות בדרך כלל ממצוות עשה שהזמן גרמה הן חייבות בכל המצוות של ליל הסדר מתוך היותם חלק מהאומה ושותפות פעילות בהתחוללות של מהלך זה. לא רק הנשים שותפות בלילה זה, אלא אפילו התינוקות מהווים חלק חשוב ומשמעותי בחוויית הסדר.

הערות שוליים

א. בעלי התוספות מעירים שלכאורה כלל זה שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא הוא רק במצוות דאורייתא וייתכן לומר שאינו חל על מצוות דרבנן. אולם מדברי ריב"ל משמע שהבין שכלל זה חל גם על מצוות דרבנן. התוס' מסבירים זאת מכיוון שיש כלל ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא

תקון", ולכן חכמים לא תקנו על נשים מצוות עשה שתלויות בזמן.

ב. לכאורה היה ניתן לומר בפשטות שכל הפטור ממצוות עשה שהזמן גרמא במקורו הוא רק במצוות מהתורה והסיבה לפטור במצוות דרבנן הוא רק בגלל שחכמים מתקנים כעין התורה, ולכן במצוות עשה דרבנן טעם החיוב שהיו באותו הנס גובר על הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמא. הקושי בהסבר זה שאם חכמים מתקנים כעין התורה אז כמו שהתורה העדיפה את הפטור של הזמן גרמא על ההשתתפות בנס כך גם חכמים היו צריכים לתקן כעין התורה ולפטור נשים גם ממצוות עשה שהזמן גרמא אף אם היו שותפות בנס.

ג. על שאלה זו ניתן לענות שאף בעשיית הנס היו שותפים גברים כמו משה במצרים מרדכי בפורים והמכבים בחנוכה אלא שאף הנשים לקחו חלק פעיל בעשיית הנס.

ד. מעניין שרש"י במסכת שבת בוחר לאחד ומביא את שני הטעמים: "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אישה נעשה הנס".

ה. עיין במנחת חינוך (שם, ו) ששאל שאלה זו: "ד"ז חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות ור"מ פ"ו גבי אכילת מצה כ' מפורש דנשים חייבות כמבואר בש"ס אבל כאן לא כתב זה ולא מצאתי זה בשום מקום".

ו. גם בקריאת מגילה הפוסקים חלקו בין שני עניינים שהאחד הוא מצווה אקטיבית של מחיית עמלק והשני הוא הפרסום של נס ההצלה. הפוסקים רצו לחלק ולומר שנשים אינן חייבות בצד האקטיבי של מחיית עמלק אלא רק בצד של נס ההצלה ולכן אינן מברכות על קריאת מגילה אלא לשמוע מגילה וכן יש צד שאינן מוציאות את הגברים בקריאתן.

האמורה להלן שלמים אף כאן שלמים"
(חגיגה עו, ב)

מכאן ניתן להבין מדוע בזמן שבית המקדש קיים השמחה הייתה בבשר הקרבן. אבל פחות מובן מדוע השמחה כיום היא בין/בדבר שראוי להן. לכאורה, אם השמחה בזמן בית המקדש היא בקרבן מצד הקרבת הקרבן – אז כיום אין עניין לשמוח, ואם השמחה בקרבן היא מצד אכילת הבשר – אז נשמח גם היום באכילת בשר. לא מובן הדין של שמחה ברגל דרך שתיית יין/שמחה בראוי להן.

בעיון בפסוקים ניתן לראות שישנם שני פסוקים שלומדים מהם על שמחה ברגל. מהפסוק הראשון נלמד בירושלמי בחגיגה את חיוב הקרבת שלמי השמחה בעליה לרגל. אם כן לשם מה נצרך הפסוק השני? יש להשיב שהפסוק השני בא ללמד דין נוסף של שמחה ברגל, שמחה גם ללא קרבן. דין זה של שמחה הוא משני בלבד, ואין בו צורך אם ניתן לקיים את הדין הראשון. אולם כיום, שאי אפשר להקריב קרבן שלמי שמחה, לומדים מפסוק זה את דין השמחה בין ובראוי להן המובא בגמרא בפסחים.

סיוע להבנה זו ניתן לראות אם נדייק בלשון הפסוקים:

בפסוק שמקשים לשמחה בשלמים נאמר *"ושמחת לפני ה' אלוקיך"* ומקשים אותו לפסוק שגם בו יש את אותה הלשון: *"וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך"*.

לעומת זאת, בפסוק השני שממנו נלמד הדין על השמחה ללא הקרבן, נוקטת התורה בלשון אחרת, *"ושמחת בחגך"*. זהו סוג שונה של שמחה, סוג שבו אדם בוחר בעצמו את מה שמשמח אותו (בראוי להן), הוא לא מחויב לשמחה כל שהיא כלפי הקב"ה. זהו הדין השני של השמחה.

שמחה ברגל || ברקאי הלוי והלל

ריאחי

יש מצווה מדאורייתא לשמוח ביום טוב. מצווה זו נלמדת מהפסוקים: *"ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך"* (דברים טז, יד), *"ושמחת לפני ה' אלוהיך"* (שם טז, יא).

הגמרא במסכת פסחים דנה בגדרי המצווה הזו: (קט, א)

"תנו רבנן: חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר (דברים טז) ושמחת בחגך, במה משמחם ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם – ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל – בבגדי צבעונין, בארץ ישראל – בבגדי פשתן מוזהבין. תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים – אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים – אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהלים קד) ויין ישמח לבב אנוש."

הגמרא דנה בשתי ברייתות. בברייתא ראשונה יש מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה. חכמים אומרים שהשמחה היא ביין ורבי יהודה מוסיף שמשמחים כל אחד בראוי לו – גברים ביין, נשים בבגדים, וכיוצא בזה.

בברייתא השנייה מחלק רבי יהודה בין בתירא בין שמחה ברגל כיום לשמחה בזמן שבית המקדש היה קיים. בזמן שבית המקדש היה קיים השמחה הייתה בבשר (בקרבן שלמי השמחה שכל אחד מביא כשהוא עולה לרגל) וכיום השמחה היא ביין. צריך להבין מה המקור ההלכתי לדבריו.

המקור הראשון לכך שה"ושמחת" האמור בפסוק הוא בשלמי שמחה הוא הירושלמי במסכת חגיגה: *"אמר ר' לעזר נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה"*

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח
גם הרמב"ם הבין כך את הדינים" (יום טוב
ו, יז-יח):

*שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר
ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית,
וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא
ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו
שנאמר ושמחת בחגך וגו', **אף על פי
שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים
כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש
בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני
ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.***

*כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים
ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין
נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר
ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין
שמחה אלא ביין.*

מעניין לראות שהרמב"ם בניגוד לגמרא
שלנו, כתב שכיום יש שמחה גם בבשר,
ואילו בברייתא מצינים רק את היין.
לכאורה, מתוך עיון בסוגיה, דווקא הרמב"ם
יותר הגיוני. הרי כמו שיש שמחה ביין ש"יין
ישמח לבב אנוש" כך יש גם שמחה באכילת
הבשר עצמו, ללא הקרבן, שכתוב "ואכלת
שם ושמת לפני ה' אלוקיך" אם כן, מדוע
לא הוסיפה הברייתא גם את הבשר?

קושיה זו מקשה גם הבית יוסף על הטור,
שמביא את הרמב"ם לאחר שפסק אותו
להלכה (ב"י או"ח תקכט):

*"ויש לתמוה על הרמב"ם למה הצריך
שיאכלו בשר וישתו יין דהא בברייתא קתני
דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין ומשמע
דביין סגי בלא בשר"*

תשובה לשאלת הבית יוסף מביא
ה"דרישה", והוא מתרץ שבשמחה בבשר יש
צד של ספק, כי לא ברור האם השמחה
שהייתה בזמן הבית הייתה מצד אכילת
הבשר עצמו - ואז גם בימינו תהיה שמחה
באכילת בשר, או שמא השמחה בזמן בית

המקדש הייתה באכילת הקרבן דווקא,
ובאכילת בשר אין שמחה (דרישה או"ח
תקכט), ואז מובן למה בימינו השמחה היא
רק ביין, כי הרי על יין נאמר: "יין ישמח לבב
אנוש" (תהילים קד, טו) וברור שיש בו ממד
של שמחה.

לכן, הגמרא נמנעה מהספק והביאה רק את
היין. הרמב"ם, לטענת הדרישה, גם היה
מודע לספק ולכן הניסוח שלו הוא: "אין
שמחה **אלא** בבשר ואין שמחה **אלא** ביין."
הרי היה מיותר לכתוב "אלא" בפעם
השנייה, והרמב"ם כתב זאת כי יש ספק
בשמחה באכילת הבשר.

טעם נוסף לכך שבעבר, בזמן בית המקדש,
השמחה הייתה בבשר וכיום היא רק ביין
(לפחות באופן וודאי) ניתן להבין לפי טעמי
המצווה של ספר החינוך (ספר החינוך,
רא"ה):

*"משרשי המצוה. לפי שהאדם נכון על ענין
שצריך טבעו לשמח לפרקים, כמו שהוא
צריך אל המזון על כל פנים, ואל המנוחה ואל
השנה, ורצה האל לזכותנו, אנחנו עמו וצאן
מרעיתו, ורצונו לעשות השמחה לשמו למען
נזכה לפניו בכל מעשינו. והנה קבע לנו
זמנים בשנה למועדים, לזכר בהם הנסים
והטובות אשר גמלנו, ואז בעתים ההם צונו
לכלכל החמר בדבר השמחה הצריכה אליו,
וימצא לנו תרופה גדולה, בהיות שובע
השמחות לשמו ולזכרו, כי המחשבה הזאת
תהיה לנו גדר לבל נצא מדרך הישר יותר
מדאי, ואשר עמו התבוננות מבלי החפץ
בקטרוג ימצא טעם בדברי".*

ספר החינוך טוען שטעם המצווה הוא שנוכל
לתעל את השמחה שלנו לעבודת ה'. לכן
אפשר להבין שפעם, כשהיה בית מקדש,
היה אפשר להעלות את אכילת הבשר
ממדרגה של סתם אכילה ממקום של תאוה
והוללות, לאכילה שהיא קדושה, והיא
מצווה. וכל זאת על ידי אכילת הבשר כחלק

יוסף: בבבל בבגדי צבעונים, בארץ ישראל
בבגדי פשתן מגוהצין."

תוספות מעירים שבבבל לא היו מביאים להן
בגדי פשתן מגוהצין, מכיוון שלא היו
בקיאם לגהץ שם - כמו שאמרו - גיהוץ
בארץ ישראל הוא כמו כיבוס שבבבל.

ממשיכה הגמרא בדברי רבי יהודה בן בתירא
שאומר שבאשר שבית המקדש היה קיים,
השמחה היא בבשר שנאמר: "וזבחת שלמים
ואכלת שם...". כשאין בית המקדש קיים,
השמחה ביין, שנאמר: "ויין ישמח לבב
אנוש".

תוספות מעירים שגם תנא קמא שמובא
בהתחלה, מדבר בזמן שאין בית המקדש
קיים.

שמחת נשים ברגל

מצאנו מחלוקת בגמרא במסכת ראש השנה
(ו, ב), בדין מצוות שמחת נשים ברגל.
נחלקו אבוי ורבי זירא בדין זה. אבוי סובר
שיש חובה על הבעל בשמחת האשה, ורבי
זירא סובר שיש חיוב על האשה עצמה.

שיטת הרמב"ם

אנו מבקשים לדון בשיטת הרמב"ם ונושאי
כליו בסוגיה זו.

הרמב"ם (חגיגה א, א) פוסק שהאישה חייבת
בשלמי שמחת חגיגה (כרבי זירא). הראב"ד
מבין את הרמב"ם בצורה כזו שיוצא ממנה
שאשה אינה חייבת בקרבן אלא בשמחה
שתשמח עם בעלה, שהיא צריכה לעלות עם
בעלה ובעלה ישמחה.

בעל ה"שגת-אריה" דוחה את פירוש
הראב"ד על הרמב"ם, ואומר שאי אפשר
לפרש את הרמב"ם בצורה כזאת שיצא
שפסק כאבוי, שהרי לפסוק כאבוי זה חידוש
גדול, ואם היה הרמב"ם פוסק כאבוי, הוא
היה מדגיש ואומר זאת בבירור, לא כמו

מקרבן שמובא לפני ה' יתברך. אולם כיום,
כשאין לנו בית מקדש וקרבנות, אין לנו דרך
לשמח באכילת בשר בצורה טובה. ולכן
כיום השמחה היא ביין בלבד.

תוך כדי כתיבת המאמר מצאנו מקור קדום
יותר לדיון על השמחה ברגל. לפי ה"מדרש
תנאים" יש עוד דרכים רבות לקיים מצוות
שמחה ברגל, ויש למצווה זו גדרים נוספים
מעבר לאכילה הסתמית של בשר/יין (מדרש
תנאים, דברים טז):

"ושמחת בחגך אלו שלמי שמחה נאמר כאן
שמחה ונאמר להלן (כז, ז) שמחה מה להלן
שלמים אף כאן שלמים: ד"א ושמחת בחגך
בכל מיני שמחה מיכן אמרו חייב אדם לשמח
בנו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין: ר'
יהודה בן בתירה אומר בזמן שבית המקדש
קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר (כז, ז)
וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה'
אלהיך עכשיו אין שמחה אלא ביין שנאמר
(תה' קד, טו) ויין ישמח לבב אנוש: ד"א
ושמחת בחגך זו שמחת בית השאובה ולמה
נקראת שמחת בין השאובה ששם היו שואבין
ברוח הקדש על שם (ע' ישע' יב, ג) ושאתם
בששון ממ' ה' מיכן אמרו החליל חמשה
וששה (והחליל) [זה חליל] של בית השאובה
שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב:
ד"א ושמחת בחגך מיכן אמרו אין נוהגין
אבילות במועד".

מצוות שמחה ברגל || יעקב זית

ואוריה שטרן

בעניין מצוות השמחה ברגל אומרת הגמרא
(פסחים קט, א):

"חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל.
שנאמר: "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד).
במה משמחם? ביין. רבי יהודה אומר:
אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן. אנשים
בראוי להם - ביין, ונשים במאי? תני רב

שעשה. מתוך שלא כתב כך, עולה, שפסק כר' זירא.

יש כלל שאומר שהלכה כבתראי, כלומר, הכוונה היא שבמחלוקת שבין חכמים ראשונים ואחרונים, הלכה כאחרונים. כלל זה נמצא בגאונים ובראשונים: כל מקום שחולקים שני אמוראים ולא נאמרה הלכה כמי, הלכה כאחרון, לפי שהאחרונים דקדקו יותר מהראשונים להעמיד הלכה על בוריה, שהאחרונים ידעו סברת הראשונים וסברתם, הכריעו בין אלו הסברות, ועמדו על עיקרו של דבר.

לכן, ה'שאגת אריה' שואל מדוע הרמב"ם לא פסק כאב"י שהוא אחרון ביחס לר' זירא, וכותב שהרמב"ם פוסק כמו הגמרא בנדרים (ד, ב), שבה נאמר שהאישה חייבת ב'בל תאחר' - זאת אומרת שאם תאחר בהבאת קרבן יולדת שהיא חייבת להביא, אז היא תעבור על מצוות 'בל תאחר' - אסור לאחר בהבאת הקורבן. מכאן אנו רואים שיש לאשה שייכות בקרבנות ובאיחור קרבן ולכן צריך לפסוק כרבי זירא, שהאישה חייבת בקרבנות באופן אישי ולא בעלה (כמו ששייכת בקרבנות, כך שייכת גם בקרבן שלמים של שמחה). לכן, מבין ה'שאגת אריה' שהרמב"ם פוסק כרבי זירא.

לפי התוספות בגמרא בקידושין (לד, ב), נראה כי יש שני צדדים לשמחה ברגל. יש שמחה שתלויה בבשר עצמו ויש שמחה כוללת שקשורה לחג בכלל.

"ושמחת בחגך" זה ציווי כולל על האדם, שישמח בחג בלי קשר לבשר שהוא אוכל בקרבן.

מתוך כך נבין את הרמב"ם: אשה שייכת בקרבן השמחה וחייבת בו, אך בעלה הוא זה שדואג לה לשמחה הכללית שבחג.

מכאן עולה, שהרמב"ם פוסק גם כאב"י וגם כרבי זירא. בעניין הקרבן, היא חייבת

בשמחה כרבי זירא, ובשאר השמחה הכללית שבחג, בעלה דואג לקנות לה דברים ולשמחה, כשיטת אב"י.

מכאן, ומהלכה אחרת (ספר המצוות לרמב"ם, עשה נד) שבה הרמב"ם אומר שחייב הבעל לקנות לילדיו ולבניו דברים משמחים, עולה כי חיוב הבעל לשמח את משפחתו, אינו חל רק כאשר אין בית המקדש קיים, אלא חל גם בימינו, שבית המקדש חרב.

שנזכה לקיים בשלמות את מצוות שמחה ברגל במהרה בימינו.

שדים ורוחות - האמנם? || יוסף רונס ואלישע אבן ישראל הקדמה

הגמרא (פסחים קי, א) שואלת שאלה על מצוות ארבע כוסות שבמשנה:

"ולא יפחתו לו מארבעה: היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה? והתניא: לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי?!" אמר רב נחמן: אמר קרא - 'ליל שמורים', ליל המשומר ובא מן המזיקין.

הגמרא תמהה כיצד ייתכן שתיקנו לשתות ארבע כוסות, אם עשיית פעולה מספר זוגי של פעמים מביאה לידי סכנה. התשובה הראשונה שהיא נותנת היא שליל הסדר הוא לילה מיוחד, שבו אנו מוגנים מהמזיקים, כלומר מהשדים. מהמבט המודרני שלנו מתבקשת, כמובן, השאלה: "האם אותם שדים/ מזיקים קיימים?" ישנן מספר גישות לנושא.

שיטה א' - לא היה ולא נברא

הרמב"ם מכחיש כל קיום של שדים. זוהי התגלמות של שיטה רציונלית רחבה יותר של הרמב"ם, שסבר שכל השדים, קסמים,

"והזוגות הם בכח יום ב'... וניתן רשות למזיקין... רוחות הטומאה הם ס' כדלקמן עלו ביה ס' שידין... שנים שהם עיקר ומקור השניות והזוגות יש בו סכנה אי משום מזיקין אי משום כישוף."

המהר"ל מפראג אומר שהשדים הם טפילים לבריאה - שהם חיים אתנו ונמשכים אחרינו, והם מקבלים ממנו את חיותם. לכן הכוח שלהם נקרא 'שניות', כי הם שניים לנו, לבריאה: (באר הגולה, באר השני, פרק ד)

"...נבראים בלתי גשמיים כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה... ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם."

שיטה ג' - רק אם תאמין

לפי ה"בן איש חי" והרב משה פיינשטיין, השדים קיימים ומשפיעים רק אם האדם מאמין בהם.

ה"בן איש חי" אומר שה'מזיקים' והסכנה בעשיית מעשה מספר זוגי של פעמים חל רק על בני אדם שמאמינים בזה, ובגלל שאנשים כבר האמינו, חכמים קבעו את ההלכה בהתחשב בקיומם, כדי לאשר לעם שאין באמונה עבודה זרה, ומותר להם להאמין.

הרב משה פיינשטיין כותב: (שו"ת תורה לשמה, שצג)

"כל זמן שהבני אדם חוששין לזוגות אבל אם לא יחושו הותר הדבר ובוודאי קודם ההלכה היו ג"כ חוששין לזה ולכן ניתנה ההלכה הזאת להורות שמותר לחוש לזה ואין בזה איסור משום דרכי האמורי..."

הרב משה פיינשטיין אומר שאמנם צריך לחשוש מעין הרע, אבל בדברים כמו בסכנה בעשיית מעשה מספר זוגי של פעמים אין

כישופים וכו' שמוזכרים בתורה, במשנה ובתלמוד אינם אלא משלים הבאים ללמדנו חכמה, ולא קיימים במציאות. הוא אף כתב על כך במשנה תורה: (הלכות עבודה זרה פרק יא הלכות יז-יח)

"ודברים האלו כולן [=מיסטריות, כגון כישוף ושדים] דברי שקר וכזב הן; והן שהטעו בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שיינהו אחריהן... כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודברי חכמה, אבל התורה אסרה אותן - אינו אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת..."

המאירי הסביר שהשדים שהוזכרו בסוגיה הם אמונה עממית, וחכמים לא נלחמו בה כיוון שאין בה חשש עבודה זרה. לאחר שהתקינו שצריך לשתות ארבע כוסות, כדי שהעם לא יפחד לשתות מספר זוגי של פעמים מפני הפחד מהמזיקים, נצרכו "לדון בשאלה", ולקבוע שליל הסדר "שמור מפני המזיקין". ובלשוננו: (בית הבחירה למאירי, פסחים, קט, ב)

"באותם הזמנים היו העם נמשכים אחר דברי המונינים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה ודרכי האמורי לא חששו בהם חכמים לעקרם... וכשתקנו חכמים ארבע כוסות שלא לגרוע או להוסיף מצד אותם ההבלים הוצרכו לרוב רגילותם לתת טעם לדבריהם והוא שאמרו ליל שמורים הוא לילה המשומר ובא מן המזיקין."

שיטה ב' - קיימים בהחלט

המהרש"א, המהר"ל מפראג, ועוד, סברו ששדים אכן קיימים.

המהרש"א מאמין מאוד ב"מזיקין" ובסכנה בעשיית מעשה בזוגות, והוא אומר שיש בזוגות כוח להזיק. נביא טעימה מדבריו, לשם המחשת החומרה שיש בזוגות לשיטתו: (חידושי אגדות, פסחים קי, א)

לחשוש, כי רק מי שחושש ומקפיד על זה, זה חל בו: (שו"ת אגרות משה, אבן העזר ג, כו)

"בעניין עין הרע ודאי יש לחוש אבל אין להקפיד הרבה כי בדברים כאלו הכלל מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה, כהא דמצינו בזוגות בפסחים דף ק"י."

מצוות צריכות כוונה || נריה

אמסילי ונצר פאלוך

ישנן שתי סוגיות מרכזיות בנושא מצוות צריכות כוונה, הראשונה היא בפסחים קיד:

"מתני' הביאו לפניו, מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מזה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין ... אמר ריש לקיש: זאת אומרת מצות צריכות כוונה, כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה, בבוא פרי האדמה הוא דאכיל ליה, ודילמא לא איכוון למרור - הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור. דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה, למה לך תרי טיבולי? והא טביל ליה חדא זימנא. ממאי? דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה, ודקאמרת תרי טיבולי למה לי? כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות".

המשנה השנייה בפרק ערבי פסחים מציגה שני טיבולים בליל הסדר. לאחר הקידוש מביאים את השולחן, והאדם "מטבל בחזרת" - מטבל את החזרת במי מלח ואוכל, זהו הטיבול הראשון. לאחר מכן מביאים לו שוב חזרת (ביחד עם מצה וחרוסת), ומטבלה ואוכלה שוב, זהו הטיבול השני. בגמרא ישנה מחלוקת כיצד להבין את הצורך בכפילות באכילת המרור בטיבול.

ריש לקיש (להלן: ר"ל) מבין את הצורך בטיבול השני, המיותר לכאורה, כיציאה ידי חובת מצוות מרור, בה לא יצא בטיבול ראשון, וכך מובן שהטיבול הראשון הוא

בשביל היכר לתינוקות. שפעם נהגו לטבל רק מידי פעם בתוך הסעודה, ובליל הסדר רוצים שהתינוקות, הילדים הקטנים, יהיו מעורבים בעניין, ולכן מעוררים אותם באמצעות מעשים משונים, כמו טיבול לפני הסעודה. הגמרא דוחה את דבריו ואומרת שזו אינה הוכחה, שכן אין סיבה לומר שלא יוצא בראשון, כדברי ר"ל, אלא אדרבה, יוצא בו ידי חובת מרור והטיבול השני משום היכר.

ר"ל מניח שלא יתכן שמצוות מרור תתקיים בטיבול הראשון (שאם לא כן, למה שלא יאמר כחכמים, שיוצא בו?). זה לא מפני שבטיבול הראשון לא מברכים, (שהרי הברכה אינה מעכבת במצוות [ברכות טו.]), או מפני שזה לא בדיוק בזמנו, שהרי המצווה מדאורייתא בפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" בטלה ומדרבנן זו רק תקנה בעין המצווה (פסחים, קכ.). והאכילה עם המצה אינה חובה במצווה, אלא רק "זכר למקדש" (שם, קטו.), שאינו מעכב (תוס' על אתר), אלא מכיוון שמצוות מרור חשובה ועדיף שתעשה בצורתה המיטבית - בזמן תקנתה - עם המצה בתוך הסעודה, וודאי שלא תיעקר סתם ממקומה. אם כן אנו רואים שלפי ר"ל המצווה צריכה להיערך בטיבול השני, אך מה הסיבה שלא יצא בראשון, שהרי אי העריכה בזמן המצווה אינו מעכב? זה בדיוק מוכיח שמצוות צריכות כוונה. שהרי אין שום סיבה אחרת שלא יצא, מלבד זה שלא הייתה כוונה. שבגלל שהוא מברך בורא פרי האדמה ולא את ברכת המצוות וזה גם לא בזמן המצווה, אדם לא יכוון למצוות מרור, ולכן לא יצא. כך מוכיח ר"ל מהמשנה שמצוות צריכות כוונה. הגמרא חולקת על הנחתו הראשונית, שאין הכרח שמצוות מרור תיערך דווקא בטיבול השני, שכן התקנה כלל אינה עם המצה, ואינה כפופה לפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", אלא רק תקנה לאכול בליל הסדר מרור. עדיף שזה יהיה עם המצה משום זכר, אך זה לא מעכב. לכן ידי חובת מצווה זו יוצא בטיבול ראשון, שאין

הוא מכון לעשות את ציווי ה'. אין כאן כוונות עליונות כלל, אותו אדם קורא את ק"ש בכוונה אחת – עשיית ציווי ה' – וזהו. בכוונה זו אדם רק קובע את מעשהו בעשיית הציווי.

הכוונה השלישית היא כוונה פנימית ונפשית. זוהי כוונה לעשיית המצווה בצורה מלאה ומחוברת, עם הלב והנפש. בנוסף לכוונה לעשיית המעשה ולעשיית הציווי – כוונות בעצם המעשה הגשמי, ישנה כוונה המתווספת על גבי המעשה, לא להסתפק בעשייה גופנית, אלא להשיג ולהבין את מטרתה ותכליתה של המצווה, להתחבר למצווה בפנימיות. באמצעות כוונה זו אדם ישיג את מהות המצווה וכך משיג דביקות בבוראו ושלמות לנפשו.

נראה ששורש המחלוקת בין שתי הסברות הראשונות נעוץ בשאלה המופשטת האם מצוות התורה מביאות לטובת הכלל והפרט בעולם הזה ובעולם הבא בעצם המעשה הנעשה בכל צורה שהיא ובכל מצב שהוא, או שפעולתן היא רק בעשיית רצון ה'? למשל: האם לאכילת המצה באופן סתמי ללא כל מחשבה וקשר לה' יש ערך מבחינת קיום המצווה, שאכילת המצה היא העיקר, או שמא יש צורך בכוונה שאכילה זו באה לשם קיום מצוות התורה וציווי ה', שבאמצעותה משיג האדם דביקות בבוראו, והציווי הוא העיקר.

האומרים שאין מצוות צריכות כוונה סוברים שעצם המעשה הוא הנצרך והוא המהות של המצווה. "ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם אני ה'" (ויקרא, כב, לא), הקב"ה ציווה אותנו לפעול במציאות ולתקנה כרצונו באמצעות מעשים מסוימים. ואם אדם עשה את המעשה, שהוא העיקר המוחלט, יצא ידי חובת המצווה. כוונות לעשיית הציווי הם עניין בפני עצמו שאינו מעכב, שהעיקר הוא במעשה, בפעולה במציאות עצמה לתיקונה כרצון ה', אך המניע אינו משנה.

זה מעכב, והטיבול השני הוא בשביל שיהיה עוד היכר לתינוקות.

לאחר מכן מעמידים זאת במחלוקת תנאים בין תנא קמא לר' יוסי בשתי ברייתות שונות.

מסוגיה זו אנו רואים שישנה מחלוקת מוקדמת האם מצוות צריכות כוונה או לא.

הסוגיה השניה נמצאת בר"ה, כח-כט. זוהי סוגיה ארוכה ונביא ממנה קטע קצר:

"שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה – יצא ... אמר רב אשי: שכפאווה פרסיים. אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר יצא. אלמא קסבר רבא: מצוות אין צריכות כוונה ... אמר ליה ר' זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי. אלמא קסבר משמיע בעי כוונה".

פה רואים שלפי מי ששלחו לאבי שמואל, אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה, גם אם לא כיוון לצאת ידי חובת המצווה אלא אכל בכפייה – יצא. רבא מוסיף שדין זה תקף גם לגבי תקיעה בשופר. שכיוון שמצוות אינן צריכות כוונה, יוצא גם אם עשאן שלא לשם מצווה. נחלקו המפרשים האם ר' זירא חולק על רבא (קל וחומר ממשמיע, שצריך כוונה לפי ר' זירא, לשומע, שגם כן יצטרך) או שר' זירא מדבר רק על כוונת המשמיע (שצריך לייחס את המצווה לשומע, שיהיה לו קשר אליה) ולא על השומע.

הגדרת המושג "מצוות צריכות כוונה"

ישנן שלושה סוגים של כוונות בעשיית המצוות. הראשונה היא כוונה לעשות את המעשה. כלומר: לא לעשותו כ'מתעסק', שעושה את המעשה עם כוונה לעשותו ולא כשעושהו בלי לשים לב. לדוגמא: אדם העובר על ק"ש בתור טקסט על מנת לתקנו ולהגיה, ולא כיוון למעשה הקריאה אף אם במקרה יצא שקרא ק"ש בקול. הכוונה השניה היא כוונה לעשיית המעשה כרצון ה'. שמלבד מה שהוא מכון לעשות את המעשה,

אך גם לסוברים כך, חובה לכונן את הכוונה הראשונה, לעשיית המעשה. ואם לא כיוון למעשה לא יצא, שכן זו אינה עשיית המעשה, מהות המצווה, כמו שצריך, שהפעולה במציאות צריכה להיות מכוונת ומדויקת. שכן כך הם מסבירים את הפסק במשנה: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא" מאי כוון לבו? - בקורא להגיה" כלומר שהמשנה דיברה על קורא להגיה, שיצא אם כיוון את ליבו לקריאה, אך אם לא כיוון ליבו למעשה לא יצא. הם תופסים את המצוות כציווי לפעולה במציאות, שאם עשית וכיוונת למעשה, כך שנחשב מעשה - יצאת.

האומרים שמצוות צריכות כוונה אינם מתכוונים לכוונות עליונות, אלא לכוונה הפשוטה לעשות את ציווי ה'. שעצם המעשה אינו המבוקש, אלא עשיית רצון ה'. המצוות לא נועדו לתקן את העולם כמעשים נכונים ומתקנים מצד עצמם, אלא לתקנו באמצעות עשיית רצון ה' וכך לקרבו לקב"ה. המעשה עצמו אינו משנה אלא רק הציווי. גם אם ה' היה מצוונו לעשות 'קוקוריקו' או לעמוד על הראש במקום להניח תפילין ולאכול מצה, עיקר מהות המצווה היה נשאר - עשיית ציווי ה'. נכון שיש שורשים וכוונות עליונות לכל מצווה, אך הם אינם העיקר, העיקר הוא עשיית ציווי ה'. לכן רק אם קיים את העיקר - עשיית רצון ה' - יצא, ואם לא כיוון לכך - לא. הם תופסים את המצוות כציווי לעשיית רצון ה', קישור רוחני, ובלעדיו לא יצא.

המאירי מסביר שהאומרים שמצוות אינן צריכות כוונה, מודים שזה אינו אלא בדיעבד ולכתחילה יש לכונן:

"והוא גם כן שאף למי שאמר מצוות אין צריכות כוונה לא אמר זה אלא בדיעבד. וכבר גלו אמתת הענין התוספתא - שהכל תלוי בכוונת הלב "שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך", נמשך למה שאנחנו בו ונאות אליו,

להודיע על העושה בדרך זה (בלי כוונה גמורה) שאינו נגמל עליו, רצה לומר שאינו מקבל גמול על עשייתה (אבל גם לא ייענש כי על כל פנים יצא ידי חובתו)".

שכן גם הם סוברים שיש עניין בכוונה, והיא מייחסת את המעשה לה'. על פעולה במציאות לא יקבל שכר, ורק אם הפעולה תיוחס לה' יקבל את ייחוס הפעולה אליו מבחינה רוחנית - השכר. אך זו רק תוספת וגם בלי זה יצא ידי חובתו כי קיים את העיקר.

זהו השלב הראשון במצווה, בעל שתי הרמות. הוא העיקר הפשוט שלה, ודי בוא כדי לצאת, שכן הוא בגדר ה"מצווה", החובה. בין שתי דרגותיו מתקיימת המחלוקת ההלכתית - מה נחשב לחלק הבסיסי במצווה בו יוצא. אך בתוך המצווה מקופלת כוונה נוספת. היא בגדר של "רשות", תוספת, ביחס למצווה, וככל שיעלה בכוונה זו - ישיג ויתקדש ויתעלה יותר ע"י מהותה הפנימית, החצובה בהררי קודש, של המצווה. כדברי ספר 'העיקרים':

"מי שעושה מצוות הרבה ואינם עולות לו כלום, או בשיעור שיספיקו לו להקנאת השלמות האנושי ולא בחלק ממנו שיהיה מורגש (כלומר שישלים את נפשו, אך רק בפנימיות שתתגלה בעולם הבא ולא בחלק המורגש והמובחן בעולם הזה. כלומר שמצוות בלא כוונה עליונה לא ירוממו את אותו אדם בעולם הזה, במציאות, ולכן פעולת המצווה תצמצם, שאינה מעלה את כל מהות האדם בכל המישורים, כראוי, אלא רק ב"כלל גדול יהיה בידך בעשית המצוות שהכל הולך אחר כוונת הלב כמו שאמרו חז"ל רחמנא לבא בעי (הקב"ה רוצה את הלב של האדם בעבודתו אותו). ולפי זה יש חלק מאוד נסתר) ויש עושה מצווה אחת תספיק יותר ממצוות הרבה כפי כוונת העושה אותם לקנות חלק גדול מהשלימות".

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

גם בתוך המצוות המעשיות יש חילוק בין שני סוגים. מצוות שעיקרן הוא **פעולתן** **עליך** במעשה, כמו תפילין, ציצית, מצה וכדו', כיוון שזה פנימי – יש בהן מחלוקת האם המצווה פועלת עליך גם בלא כוונה. אך מצוות שעיקרן הוא **פעולתן על אחרים**, כמו מילה, צדקה וכדו', כיוון שזה חיצוני – כולם מסכימים שיצא. שהרי אף שיש ערך גדול לפעולת המצווה עלינו וגם היא חלק מהמהות, היא אינה העיקר. שעיקר רצון ה' הוא שתיתן הצדקה, שתיעשה הפעולה החיצונית על אחרים. וכיוון שלזה וודאי לא צריך כוונה לקיום המצווה, שככלות הכול אין הצדקה נפגמת אם לא כיוון והמעשה נעשה בצורה שלמה – יצא.

בתוך כל אלו ישנו יוצא דופן. במקרה בו יש לאדם הנאה בעשיית המצווה – אז יוצא אף אם לא כיוון. שכן ההנאה הראתה שנפשו נקשרה ברמה מסוימת למצווה, וכך לכל הדעות הייתה מעיין התכוונות, ואין המצווה "החליקה מעליו" כמצוות אנשים מלומדה, ולכן יצא (אלא אם כן כיוון שלא לצאת). (בית יוסף).

סוגיה זו מלמדת אותנו שבנוסף לפרטים המעשיים, עיקר מהות המצווה היא רוחנית. לכל מצווה יש כוונה כציווי ה' וכוונות שונות ברבדים שונים, עמוקים יותר ויותר, אשר הם יוצרים את האדם השלם בפנימיותו, בנפשו, מעבר למעשיו. העמקות הרוחנית שאדם רואה ומרגיש במצוות היא מראה לקשר שלו ולמקומו ביחס לה', ובכל שיעמיק את כוונתו במצוות, וכך התחברותו תגדל אט אט מאליה, יתחזק הקשר שלו עם ה' והוא יהיה קרוב יותר, לה' ולעצמו.

מצוות צריכות כוונה || הרב אושר

טביב

בגמרא בדף קיד עמוד ב, יש מחלוקת בין ריש לקיש ל'סתמא דגמרא' בעניין כוונה במצוות.

הכוונה השלישית, להשיג ולהבין את מטרתה ותכליתה של המצווה, להתחבר למצווה בפנימיות, היא עיקר בפני עצמו הנבנה על גבי מהותה הבסיסית של המצווה. עיקר זה הוא ההתעלות בקדושה באמצעות המצוות, והוא דורש מוכנות, יכולת ועוצמה רוחנית רבה. *"וכפי שיעור הכוונה כן יגדל רוחניות המצווה ותעלה מעלה מעלה" (חסד לאברהם)*. ככל שתגדל כוונתו והבנתו, כך ישיג יותר מן השלמות. אך כוונה עליונה זו אינה הלכתית כלל. היא אינסופית ואינה מוגדרת, ואינה מעכבת לעשיית המצווה, למרות היותה עיקר עצום.

כוונות שונות למצוות שונות

בתוך המחלוקת ההלכתית בין שתי הכוונות הראשונות ישנם חילוקים והסתייגויות שונות במצוות שונות.

אם כיוון לצאת ידי חובה (להלן: י"ח) – יצא לכל הדעות. אם הייתה כוונה הפוכה – לא לצאת במעשה זה י"ח – לא יצא לכל הדעות.

אם לא כיוון דבר, ישנו חילוק בין מצוות רוחניות למעשיות. במצוות רוחניות בלא מעשה כלל (כלומר בלא עשייה גשמית המציאות), כגון תפילה, ברכות וכדו', התלויות באמירה או בשמיעה בלבד, מהותה היחידה של המצווה היא ההתכוונות של האדם לקב"ה, הכוונה, ולכן בלעדיה נמצא שלא עשה דבר מהמצווה ולכן **לא יצא** לכל הדעות. כפי שהיטיב להסביר הרב סולובייצ'יק: *"נראה דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפילה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה. ועל כן מעכבת כוונה זו בכל התפילה, דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאלו דילג מלות אלה", שהכוונה במצוות רוחניות היא מעשה המצווה עצמו, ולכן בלעדיה לא עשה דבר.*

ריש לקיש והסתמא באים להסביר את הצורך בשני טיבולים בחזרת שקיים במשנה:

ר"ל: הצורך בשני טיבולים הוא משום שמצוות צריכות כוונה, ושמה לא התכוון בטיבול הראשון לשם מצווה, שהרי לא אכל את החזרת עם המצה ולכן חייב לאכלו פעם נוספת עם המצה.

סתמא דגמרא: הצורך בשני טיבולים הוא לא משום שלא יצא ידי חובתו שכן מצוות לא צריכות כוונה אלא משום שיכירו התינוקות וישאלו.

אמנם יש להקשות על כל אחת מהשיטות את הקושיות הבאות:

הקושיות והפירוקים על שיטת ריש לקיש

לכאורה, ריש לקיש בא לענות על השאלה מדוע יש צורך בטיבול שני בחזרת, אבל לא ברור לדבריו מדוע יש בכלל טיבול ראשון (בעוד שלפי הסתמא ניתן לומר בפשטות שהסיבה שיש טיבול ראשון היא כדי שיכירו התינוקות, אבל ריש לקיש לכאורה מתעלם מהטעם הזה) וכך הקשה המהר"ל (גבורות ה' פ"נ ד"ה "ונוטל") ובאופן דומה הקשה המרדכי (סדר של פסח ד"ה א"כ).

מצאנו לכך יישוב בדברי **בעלי התוספות** ד"ה "זאת" (וכמו כן כתב הרמב"ן במלחמות ה' ד"ה "ועוד"):

בעלי התוספות אומרים שבאמת ריש לקיש מסכים עם הסתמא דגמרא, שיש באכילת מרור מימד של היכר לתינוקות, וזו הסיבה שעושים את הטיבול הראשון. הראיה שלו שמצוות צריכות כוונה היא מזה שהמשנה מאפשרת לעשות טיבול ראשון בחזרת ולא מצריכה שאר ירקות, שהרי מכיוון שלא מתכוון לאכילת מרור בטיבול הראשון, ממילא לא יוצא ידי חובה וכך נשמרת אכילת המרור במקומה הטבעי עם המצה.

אם כן, הראיה של ריש לקיש היא לא מכך שעושים טיבול שני בחזרת, אלא מכך שהתקנה לעשות טיבול ראשון היא אפילו בחזרת כהיכר לתינוקות.

הקושיות והפירוקים על שיטת סתמא דגמרא

1. לכאורה שיטת הסתמא באה להסביר מדוע יש צורך בטיבול ראשון (שזה משום היכר לתינוקות), אבל היא לא מתייחסת לשאלה של ריש לקיש מדוע יש צורך בטיבול שני? הרי היכר לתינוקות כבר נעשה בטיבול ראשון וגם ידי חובת האכילה הוא יצא?!

2. בנוסף, לא ברור מדוע אכילת מרור הראשונה שיוצאים בה ידי חובה (שהרי מצוות לא צריכות כוונה) נפרדת מהמקום הטבעי שלה ביחד עם המצה שהרי נאמר **"על מצות ומרורים יאכלהו"** (בעוד שלפי ריש לקיש האכילה הראשונה של המרור אינה כלום שהרי מצוות צריכות כוונה).

כתשובה לשאלה הראשונה כותב הרשב"ם שלמרות שיצא ידי חובה בטיבול ראשון עדיין עושים היכר לתינוקות בטיבול שני שזהו 'היכרא טובא' כלשוננו. בכך הוא משיב על השאלה הראשונה שלנו. אבל עדיין נותר הצורך לענות על השאלה השנייה.

בעלי התוספות משיבים על שתי השאלות יחד: באמת לשיטת הסתמא אכילת מרור לא חייבת להיות עם המצה, ומה שכתוב על מצות ומרורים יאכלו **"לא היא עיכובא"** כלשונם. אבל לכתחילה יש לחזר אחרי שאר ירקות בטיבול ראשון, כדי שהמרור יאכל דוקא בטיבול שני עם המצה. בדיעבד, המשנה משמיעה שאם לא מצא שאר ירקות יכול להטביל במרור גם בטיבול ראשון והצורך לאכלו שוב בטיבול שני פעם נוספת עם המצה הוא כדי לאכול מרור כמצוותו. כך גם הבין החזון איש (או"י סי' קכד לדף קיד, ב, ד"ה "כי"). מדבריהם ניתן לראות שלמרות שיצא בטיבול ראשון הייתה תקנת

הסבר נוסח המשנה לאור החידוש

אם דברינו כנים, נוכל להסביר כעת את הנוסח הבעייתי של המשנה - בכל טיבול המשנה משמיטה פרט:

בטיבול הראשון אמנם כתוב **מה עושים** ("מטבל בחזרת") עם מה שמביאים, אבל לא כתוב **מה מביאים** ("הביאו לפניו...") מה הביאו לפניו?).

בטיבול השני אמנם כתוב **מה מביאים** ("הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת") אבל לא כתוב **מה עושים** עם מה שמביאים.

המבנה של המשנה יוצר חוסר בכל טיבול, שמושלם בטיבול הנגדי, השאלה שעולה בטיבול הראשון - "מה מביאים?" מקבלת תשובה רק בטיבול השני "מצה וחזרת וחרוסת" (כך מפורש במאירי (ד"ה "והביאו") "שהביאו לפניו" הכוונה לסל שבו מונחים כל הדברים שהוא צריך לסדר, ואולי זאת גם כוונת התוספות (ד"ה "הביאו") שמביאים את השולחן ששם כל הדברים כולל החזרת). השאלה שעולה בטיבול השני - "מה עושים עם מה שמביאים?" מקבלת תשובה בטיבול הראשון "מטבל בחזרת" (וכך משמע מהרמב"ם בפירוש המשניות (י, ג) שמטבל לשון אכילה וכמו כן בערוך - ערך טבל).

המשנה באה לומר שכל טיבול משלים את הטיבול הנגדי - יש בטיבול ראשון מה שאין בטיבול שני, ויש בטיבול השני מה שאין בטיבול הראשון. אם כן, כמו שדברי ריש לקיש והסתמא משלימים זה את זה, שהרי ריש לקיש מתייחס בעיקר לטיבול השני ואילו הסתמא בעיקר לטיבול הראשון, כך גם ניתן לומר, במשנה, שהטיבול הראשון הוא משום היכר, ואילו הטיבול השני הוא משום שמצוות צריכות כוונה.

חכמים מיוחדת לאכול שוב את המרור עם המצה, שאז הוא עיקר דינו. אבל דבריהם לכאורה מזיקים עיון: אם אכן כבר יצא ידי חובת מרור מדוע תקנת חכמים הייתה לאכול שוב - מה זה מועיל?

אנו חייבים להגיד שמכל מקום יש קיום מחודש של אכילת מרור עם המצה. השאלה היא כמובן, מדוע? כנראה שהדבר יוסבר על פי השיטות של **רבינו יונה** בסדר ההגדה והתוספות רא"ש לקמן (דף קטו, א ד"ה "אלא"). הם אומרים שהצורך בכוונה הוא בקיום המצווה מדרבנן. בעצם, הם טוענים שיש את מעשה המצווה שמוגדר לפי המעשה עצמו, ויש את חלות המצווה שמוגדרת לפי כוונה. אבל הכוונה היא דין נפרד מעשיית המצווה. ייתכן שכך גם הבינה הסתמא: יש צורך בכוונה במצוות, אבל זאת לא מעכבת מלצאת ידי חובה אלא מדרבנן, ולכן תקנו חכמים להטביל שוב את המרור.

סיכום הדיון והחידוש שעולה בעקבותיו

העולה מכל האמור הוא שדבריהם של ריש לקיש ושל הסתמא, שבמבט ראשון נראים כחולקים זה על זה בצורה קוטבית וכמנוגדים זה לזה בתכלית, במבט שני נראים כמשלימים זה את זה:

גם ריש לקיש מאמץ את העיקרון של ההיכר לתינוקות, אלא שזה בא לידי ביטוי בעיקר בטיבול הראשון. וגם הסתמא מאמצת את העיקרון של מצוות צריכות כוונה, אלא שהכוונה היא דין נפרד מקיום המצווה מדרבנן.

ייתכן שבשל כך הגמרא מציירת את דבריהם כאילו אינם חולקים זה על זה: ריש לקיש מדבר על הצורך בכוונה בטיבול שני ואילו הסתמא מדברת על הצורך בהיכר בטיבול ראשון. נדמה שבכך השבנו על כל שאלותינו.

מצוות צריכות כוונה || הלל שילה

המשנה בפסחים (י, ג) כותבת:

"הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שיגיע לפרפת הפת הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת".

רש"י מסביר (פסחים קיד, ב) שדברי המשנה "הביאו לפניו", מתייחסים לזמן שלאחר הקידוש על היין (כוס ראשונה). הפעם הראשונה שמביאים את החזרת נועדה כדי שיכיר התינוק וישאל, שהרי בדרך כלל בני אדם לא רגילים לאכול קודם הסעודה.

בגמרא, ריש לקיש טוען שאפשר ללמוד מהמשנה שמצוות צריכות כוונה. שהרי כתוב שמטבלים פעמיים, ורק בפעם השנייה, יוצא ידי חובת אכילת מרור. ריש לקיש טוען שאם מצוות לא צריכות כוונה, ממילא יצא ידי חובת מרור באכילה הראשונה (אפילו אם לא התכוון לכך) וממילא אין משמעות או צורך באכילה השנייה. אלא שמכך שהמשנה קובעת שאוכלים ומברכים על המרור באכילה השנייה, מוכח שמצוות צריכות כוונה.

הגמרא דוחה את דברי ריש לקיש, וטוענת שלא מוכרחים לומר שזה מראה על כך שמצוות צריכות כוונה. הטעם שבגללו מטבלים פעמים זה בשביל שתינוק ישאל על ההטבלה, כפי שרש"י כותב.

על כך מקשה הגמרא – אם כך, לא מובן למה עושים פעמים חזרת? למה לא שאר ירקות?

עונה הגמרא – אם המשנה הייתה אומרת שאת הטיבול הראשון עושים בשאר ירקות, היינו חושבים שדווקא כאשר יש שאר ירקות, עושים שני טיבולים, אבל אם יש לאדם רק חזרת, יטבל פעם אחת בלבד.

חפשנו מספר מקורות לגבי מצוות צריכות כוונה, מה מטרת הכוונה? האם אפשר לצאת ידי חובה גם בלי כוונה?

ר' אשר וייס במנחת אשר (פסחים סימן פא, שעז) *"דכאשר אין כוונת המצווה אין כאן כל חפצא של עבודת ה', ואין בזה שום מצווה כמתעסק הוא".* הוא עוד כותב שמצווה מחולקת לשניהם – עשייה וכוונה, ובשביל לקיים את המצווה באמת צריך שיהיה את שניהם, אי אפשר לחלק בין שני הדברים *"וכל הכוונה אינה גדר וענין בפני עצמו אלה תנאי במעשה המצוות דאם לא יכוון למצווה לא עשה מצווה כלל".* בעצם הרב אשר וייס סובר שאי אפשר לעשות מצווה מבלי שיהיה כוונה, הכוונה היא תנאי הכרחי בשביל לקיים את המצווה.

שפת אמת (על ר"ה, כח, ב) בעניין קריאת שמע ותפילה כותב *"ומצוות אין צריכות כוונה לשליחותן בעצמם, אבל להאדם נצרך הכוונה להיות נדבק להש"י על ידי המצווה שזה עיקר תכלית המצוות".* הוא בעצם אומר שצריך שיהיה כוונה כללית, ולא מחייב כוונה באותו הרגע ממש על הברכה של אותו הרגע, צריך שיהיה בנו רצון לעבוד את ה' ולהתקרב עליו.

גם המאירי ראש השנה דף כח עמ' א' כתב: *"זה שפסקנו שהמצוות אין צריכות כוונה מ"מ צריך הוא שידע שני דברים והם חובת הדבר עליו עכשיו ושזהו הדבר שהוא יכול לצאת בו" בעצם אדם צריך להיות מודע לכך שהוא מקיים מצווה. כלומר, אם קרא שמע ביום וחשב שלילה, לא יצא. כמו כן, אם נטל לולב וסבר שהוא יום חול רגיל ולא סוכות, לא יצא.*

מחשבה:

ביום שישי של שבת משפטים ביקשו ממני להכין דבר תורה, לשבת של בני עקיבא, למדתי את הנתיבות שלום על הפרשה, וזה ממש התחבר לי לגמרא ולשאלה האם מצוות צריכות כוונה.

בספר שמות (כב, ל) אומר המקרא: *"ואנשי קודש תהיון לי"* – כאשר אתם קדושים, אתם

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

כפי שרואים עם פרעה, שדבר ה' הראשון ששלח אליו היה "בני בכורי ישראל". בזמן שישראל היו שקועים אז בתוך שערי הטומאה, במצב שפל של בית עבדים, במדרגה נמוכה מאוד, ה' מגיע ומוציא את עם ישראל, כי יהודי בכל מצב שבו הוא נמצא - הוא בן של מלך. והתורה מזהירה אותנו "והתקדשתם והייתם קדושים" - שיהודי צריך להיות גבוהה ומובחר, ורק כך הוא יכול להתקרב אל ה' יתברך. והטעם שהתורה אינה מסבירה לנו יותר כיצד להיות קדושים, זה מכיוון שכל אחד נמצא במדרגה שונה, ויש לו את הדרך שלו כיצד להתקרב לריבונו של עולם, ולהיות בן של מלך.

כאשר נהיה קדושים, נוכל להיות השליחים שלו, להוביל את העולם למקום טוב יותר ממה שהוא נמצא, להיות אור לגויים. ה' נותן ליהודי מידה כנגד מידה - אם נעשה מצוות מתוך יראה, אז כך יראה השכר שנקבל מה'. ואם נעשה מצוות מתוך אהבה לה', אז הוא יחזיר לנו מידה כנגד מידה, ויאהב אותנו בחזרה. מי שמתרחק מכל דבר שעלול להרחיק אותו מה', ומשתדל לעשות רק את רצון ה' - אז ה' מחזיר לו על מידה כנגד מידה.

ודבר זה מראה לנו את הרעיון שעומד מאחורי מצוות צריכות כוונה או לא: כאשר אנו נקיים את המצוות מתוך כוונה להתקרב לה' יתברך, נוכל לקיים את אשר צווה עלינו ה' - להיות אור לגויים. ואם נעשה מצוות מתוך אהבה ולא מתוך יראה, שהרי המצוות נועדו בשביל לקרב אותנו אל ה' יתברך, ועלינו לעבוד את ה'. ואחרי שנהיה קדושים וטהורים נוכל להאיר את העולם ולקיים את היעד של עם ישראל, אור לגויים.

על נמנומים, פסחים וגזרות

חכמים || יונתן נגן

המשנה במסכת פסחים (קכ, ב) מביאה דין חדש באכילת פסחים ואת פרטיו:

שלי, הפסוק בעצם אומר לנו שאנחנו צריכים להיות דבוקים בהשי"ת. אך עולה השאלה - לכאורה המילה "לי" מיותרת, הפסוק היה יכול להיכתב גם בלעדיה. בפסוק נוסף מופיעה המילה 'לי', וגם שם נראה שהיא מיותרת: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שמות יט' פס' ו'). הנתיבות שלום מפרש שאם עם ישראל רוצה להיות של ה' עליו להיות קדוש. רש"י במקום מפרש: כהנים=שרים שה' בחר בנו בשביל שנהיה העם הנבחר אור לגויים, אנשי רום המעלה שאין להם שייכות לדברים פחותים ושפלים, אצל יהודי הקדושה היא תנאי לעצם מהות היהדות, שהיא לפי ערך המהות של קדושה שיש בו.

במקרא יש הרבה מאוד מקומות שכתוב בהם על הקדושה הזאת שצריך שתהיה בכל יהודי ויהודי. בפרשת קדושים נאמר לאחר כל ציווי "כי קדוש אני", וכך גם בעוד ציוויים, נראה ששורש הקדושה שיהודי צריך להיות בה מגיע מעשיית מצוות. הזוהר הקדוש כותב "להגיע לקיים מצוות ובו תדבק". שתכלית התורה ותכלית עבודת ה' היא שיהודי יגיע לדבקות בה' יתברך. הנתיבות שלום מביא מהספרים הקדושים כי תכלית התורה ותכלית עבודת ה', היא שיהודי יגיע לדבקות בהשם יתברך, ואין אנחנו יכולים להתקרב אליו על ידי עשיית המצוות.

האדמו"ר מסלונים כותב על משמעות האזהרות הרבות שהקב"ה מזהיר את ישראל על קדושה, והוא נותן משל על כך: "בני, הרי בני אתה בן המלך, אל תמאס, אל תמאס עצמך בדברי מיאוס שאינם יאים לבן של מלך". יש דברים שאצל בן אדם פשוט אינם נחשבים לעבירה, אבל לבן של מלך הם יחשבו לחרפה. והקב"ה אומר ליהודי, אתה בן של מלך - אל תעשה דברים שאינם מתאמים לבן של מלך! אל תרחיק את עצמך מהקדושה! והרי ידוע לנו שעברות מרחיקות את האדם מהשם יתברך.

"ישנו מקצתן - יאכלו, כולן - לא יאכלו. ר' יוסי אומר נתנמנמו - יאכלו, נרדמו - לא יאכלו."

המשנה מחדשת, שאם בני החבורה התחילו לאכול את הפסח ואז ישנו, הם לא יכולים להמשיך לאכול, ומגבילה את הדין למקרה שכולם ישנו, ולפי ר' יוסי רק במקרה שהם ישנו ממש, ולא התנמנמו (הרשב"ם כותב שר' יוסי חולק על כל הרישא). בפירושו למשנה, מסביר הרשב"ם שהסיבה שהתנא אוסר על החבורה לאכול את הפסח במקרה הזה היא שאם היו אוכלים, זה היה נראה כאילו הם אוכלים בשני חבורות. אבל, הוא מוסיף, זו חומרא בעלמא:

"אם התחילו לאכול פסחן וישנו לא יאכלו דנראה כאוכל פסחו בב' מקומות דמאחר שישנו הסיחו דעתן מלאכול עוד וחשיב לה תנא כאכילת שני מקומות, וחומרא בעלמא הוא"

הפירוש הזה קשה, שהרי בשר הפסח נהיה נותר לאחר חצות, (כמו שמוכיחה הגמרא על המשנה) והמשנה בסמוך אפילו גוזרת שבשר הפסח לאחר חצות מטמא את הידיים שמא יתעצלו ולא יסיימו את הבשר עד חצות (גם כן על פי הגמרא על אתר), אם כן, למה ב"חומרא בעלמא" אוסרים על בני החבורה לסיים את הפסח, אפילו בזמן שמותר לאכול מעיקר הדין?

לגבי אונס שינה

נעזוב את זה בינתיים ונעבור לעוד נושא שמעניין לבחון בהקשר של המשנה: האם שינה באה לו לאדם לאונסו או מרצונו. בסעיף הזה אני רוצה להציע הצעת ביניים, שהשינה אומנם לא באה לאדם לאונסו אבל ה'נימנמו' כן. יש לדבר הזה כמה ראיות, אבל לפני שנציג אותם נראה הגדרה מדויקת של הנמנום על פי הגמרא על המשנה שלנו:

"היכי דמי נתנמנמו? אמר רב אשי: נים ולא נים תיר ולא תיר כגון דקרי ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא וכי מדכרו ליה מדכר".

המתנמנמם על פי הגמרא הוא אדם בשלב ביניים בין ערות ושינה, אם יקראו לו הוא יענה אבל הוא לא יזכור לגמרי מה קרה כשהוא נימנמם.

ועכשיו לשלב הראיות: הגמרא בברכות כותבת: (יג, ב)

"אמר שמע ישראל ה' א-לוהינו ה' אחד ונאנס בשינה. יצא".

ברמב"ם (קריית שמע, ה, ג) ההלכה הזאת מופיעה בתור: "היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון מיכאן ואלך אם אנסתהו שינה אין מצערין אותו".

ועל זה כותב הכסף משנה: "עניינו עד שיקרא פסוק ראשון בכוונה והשאר קורא והוא מתנמנמם"

מכאן יוצא שאנסתהו שינה = אנסהו נמנום (קל לראות שמדובר במצב ביניים בין ערות לשינה כמו שהגדירה הגמרא). הכסף משנה מונה רשימת ראשונים שהבינו את הדין כמותו (הרא"ש, רבי יונה, רבינו האי גאון, רבנו מנחם ורש"י). הפירוש הזה הכרחי, כי אחרת יוצא שהוא לא קורא בכלל את ההמשך הפרשה, ובוודאי שצריך לצער אותו (על פי תחילת דברי הכסף משנה).

ראייה נוספת נמצאת במסכת סוכה (נג, א) רבי יהושע בן חנניה מספר שבזמן שמחת בית השואבה לא היו ישנים במשך שלושה ימים. ואז מקשה על זה הגמרא:

"איני? והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אשן שלושה ימים מלקין אותו וישן לאלתר! אלא הכי קאמר: לא טעמנו טעם שינה דהווי נמנממי אכתפא דהדדי".

מכאן אנחנו רואים את הגדר השני באונס שינה – אדם שנרדם בניגוד לרצונו אבל כן באשמתו.

כדי להבין יותר את החילוק הזה נראה דוגמה חשובה נוספת, הגמרא בברכות (ד, ב) מדברת על הסייג שעשו חכמים כדי שלא יפספסו קריאת שמע:

”חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה ואח”כ אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה (...) וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכי דקתני חייב מיתה? איבעית אימא משום אונס שינה (רש”י: התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוצרכו להזהירו יותר) ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר תפילת ערבית רשות”.

הגמרא פה נראית קשה ממבט ראשון, אם מדובר באונס מה תעזור גזירת חכמים? אלא צריך להבין גם את הגמרא הזאת לפי הגדר השני של אונס – שהאדם נרדם נגד רצונו, אבל זה כן באשמתו. במקרה הזה ברור שהכוונה במושג ”אונס שינה” שיצרו של האדם מתגבר עליו, ולמרות שהוא לא רוצה לישון – הוא נרדם (לפי רש”י), אבל בסופו של דבר זו כן הייתה אשמתו, הנה ראה שתולים בו את האחריות. ככה אני רוצה להבין את המושג ”אונס שינה”, כשנרדם ממש – כשהתגבר עליו יצרו ונרדם, אף על פי שזה נגד רצונו, זו אשמתו.

דיוק נוסף בסוגיה הזו הוא שגם במקרה שחזר הביתה, ולא הלך ישר לבית המדרש – הוא ישן כל הלילה בגלל ש”חוטפתו שינה” מכאן נדייק סוג חדש של אונס שינה, אדם שכבר ישן אנוס להמשיך לישון עד שיתעורר, ואין לו מה לעשות נגד זה. כמו כן, זו ראייה נוספת לכך ששינה לא באה

הגמרא אומרת שאי אפשר להישאר ער שלושה ימים ברציפות, שהרי מי שנשבע להישאר ער שלושה ימים – מלקים אותו על שנשבע בלי שיכול לקיים, ולכן צריך להבין שרבי יהושע בן חנניה התכוון שבזמן שמחת בית השואבה לא ישנו ממש שלושה ימים אלא רק נמנמו, מזה יוצא שאפשר לחיות בלי לישון אם אתה נמנמם, מכאן שהשינה לא באה לאדם לאונסו אבל הנמנום כן.

לכאורה זה לא מוביח ששינה היא תמיד לא לאונסו, כל מה שהראינו זה שבתכנון ארוך טווח אפשר רק לנמנם ולא לישון (אגב, מסופר על הגר”א שכך היה נוהג, וכל ימיו לא ישן אלא רק נמנם מפעם לפעם, כדי שלא יהיה ביטול תורה) ובכל זאת, לכאורה, יכול לקרות שהשינה תבוא לו לאדם לאונסו אם לא תכנן את זמנו כך, אבל אם אדם יכול לתכנן את זמנו בלי לישון, ובגלל שהוא לא עשה את זה הוא ישן, אז אי אפשר להגיד שזה קרה בעל כורחו (במובן של הוא לא יכל למנוע את זה), לכל היותר אפשר להגיד שזה קרה נגד רצונו, וזה גדר אחר של אונס (ותודה לאבי מורי הרב יעקב גגן שליט”א, שהראה לי שכשכתוב ”אונס” בגמרא זה יכול לסמן את שניהם) כך למשל, נסביר את הגמרא בתמיד (כז, ב – כח, א) שבה מסופר על איש הר הבית (הממונה על שמירת המקדש), שהיה מחזר על כל משמר ומשמר (על כל שומר ושומר) וכל משמר שלא היה עומד היה קורא לו, ואם הוא לא עונה אז *”ניכר בו שהוא ישן”* והוא היה שורף את כסותו. ועל הסיפור הזה אומר רבי יוחנן: *”אשריהם לראשונים שאפילו על אונס שינה עושין דין”*.

במקרה הזה, אי אפשר לומר שהשומר נרדם *”בעל כורחו”*, שהרי הוא יכל למנוע את זה, שהרי אחריותו של השומר היא לתכנן את זמנו ולהישאר ער. והראנו שאדם יכול לתכנן את זמנו ולא להירדם אלא רק לנמנם, והשומר ישן ממש (שהרי קראו לו והוא לא ענה), ובכל זאת אומרים שזהו אונס שינה.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח
לאדם לאונסו, נראה מהסוגיה שרק אם
התחיל לישון מרצונו חוטפתו שינה.

הסוגיה הזו תהיה חשובה בהמשך, אבל
בינתיים נסכם: אדם מנמנם אפילו בעל
כורחו, ישן גם נגד רצונו אם יצרו מתגבר
עליו (אבל זו כן אשמתו), ואם אדם התחיל
לישון, הוא אנוס להמשיך לישון אפילו בעל
כורחו.

בחזרה למשנה

בסוגיה האחרונה שהבאנו, ראינו שגזירת
חכמים מועילה להתגבר על אונס שינה מסוג
השני. לפי זה, אפשר להימלט מהקושיה
ולהסביר את המשנה כך: אם נרדמו כולם –
אז הם הסיחו את דעתם מהאכילה, וזה נראה
כאילו אוכלים בחבורה אחרת אחרי שסיימו
לאכול (שזה אסור לכל הדעות על פי הגמרא
בדף קיט ע"ב), זו לא סיבה לאסור את הפסח
אם קמו לפני חצות. אבל התנא החמיר
עליהם בגלל שידע שאם יגזור עליהם הם לא
ישנו, וככה יצא שהם יאכלו את הפסח
כהלכה, בלי הפסקות. טעם נוסף שאפשר
לתת לגזירה לפי זה הוא שמא יירדמו
האנשים ולא יקומו עד אחרי חצות ואז הפסח
יהיה נותר, מה שמתאים להמשך המשנה:
"הפסח אחר חצות מטמא את הידיים"
שהגמרא מסבירה בתור גזירה שמא יהיה
נותר. לעומת זאת, אם מקצתם יירדמו זה לא
יראה כמו שני חבורות, וגם לא יהיה חשש
שמא ישנו עד אחרי חצות – האחרים יעירו
אותם ולכן תנא קמא לא גזר. רבי יוסי
מחמיר יותר, ואומר שגם אם חלק נרדמו –
הם אסורים באכילת הפסח, אבל נמנום יכול
לקרות אפילו בעל כורחם, ולכן ממילא אין
טעם לגזור.

פסח נאכל על השבע || יונתן כהנא ויעקב פריאל

חובת מצה

במשנה בפסחים (צט, ב) נאמר שמשעה תשע
ומחצה בערב פסח אסור לאכול כלום עד
החשכה. בגמרא מובאת ברייתא הדנה
באכילה בערבי שבת ויום טוב. בבריתא
נאמר שלדעת רבי יהודה בערבי שבתות
וימים טובים אסור לאכול מזמן המנחה
(כבערב פסח). לדעת רבי יוסי אין הגבלה
כזו ומותר לאכול כול היום. על דברי רבי
יוסי אומר רב הונא: "אבל בערב הפסח
משום חיובא דמצה מודה" (צט, ב) – דבריו
של רבי יוסי נאמרו רק לגבי ערבי שבתות
וימים טובים, אבל בערב פסח גם רבי יוסי
מודה שבגלל חיוב המצה אסור לאכול מתשע
וחצי שעות.

נשאלת השאלה, מה טעם האיסור לאכול
מתשע שעות וחצי ולמעלה?

הרשב"ם מסביר את החיוב "לא יאכל אדם
וכו' – כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון
משום הידור מצוה", הסיבה לפי הרשב"ם
שאסור לאכול מתשע שעות ולמעלה בערב
פסח היא כדי שיאכל את המצה מתוך תאוה
ורצון גדול לאכול ואז אכילת המצה תהיה
יותר בהידור.

הר"ן על הרי"ף (י"ט, א מדפי הרי"ף) כותב
"לא יאכל אדם – כלומר לא יתחיל לאכול
ומפרש בגמרא דהיינו טעמא כי היכי דלא
ליתי למיכיליה למצה אכילה גסה כלומר שלא
יוכל לבלוע אותה אלא בקושי וכי האי גוונא
לא יצא בה ידי חובתו דלא מיקריא אכילה"
– לפי הר"ן הסיבה שאסור לאכול מתשע
שעות ולמעלה היא כדי שלא תגיע לרמה של
אכילה גסה (אכילה מתוך שובע רב שאינה
נחשבת אכילה) ואז לא תצא ידי חובת מצה,
והחובה לאכול מצה בליל הסדר היא
מדאורייתא כמו שכתוב "בערב תאכלו
מצות" (שמות י"ב ח').

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

שאוכלים פסח לשובע היא כי ככה עושים בכל הקורבנות ואין פה משהו מיוחד אצל פסח.

מגילת סתרים לר"ן וכן בעל המאור:

"הפסח נאכל על השבע כדי שיאמר עליו

את ההלל בברס מלאה..." – הסיבה היא

כדי שיאמר את ההלל אחרי שאכל את

הפסח כשהוא שבע ואז יאמר הלל

יותר טוב כי כשאדם שבע הוא מרגיש

שמחה.

ההבדל בין הפסח למצה

עולה השאלה: מה ההבדל בין פסח שאותו צריך לאכול לשובע, אחרי כל האוכל, לבין מצה שאותה צריכים לאכול דווקא לתיאבון לפני כל האוכל?

לפי שיטת המלחמות ה' (המוזכרת לעיל) ההבדל בין פסח למצה הוא שבפסח כשאדם רעב הוא עלול לבוא לידי שבירת עצם, אבל במצה אין לנו איסור של שבירת עצם ולכן עדיף שאדם יהיה רעב.

רואים מבעל המלחמות ה' שהדין שפסח נאכל על השובע הוא גזירה שלא נבוא לידי איסור לאו של שבירת עצם. קשה על דברי המלחמות מכיוון שלפני זה הוא אומר "טעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא הפסח נאכל על השבע וגזרה גזרו בו שלא יאכל אפילו דברים שאינן משביעין ואינן באין אלא בקינוח" – הסיבה שלא אוכלים כלום אחרי הפסח היא כדי שאת כל האוכל תאכל לפני הפסח ואז את הפסח תאכל לשובע, יוצא מפה ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" זה גזרה לדין של פסח נאכל על השבע – והרי לא עושים גזרה לגזרה אז איך זה הגיוני שיגזרו לא לאכול כלום אחרי הפסח כדי שנאכל את הפסח לשובע כדי שלא נשבור בו עצם?

נראה, שיש מחלוקת בסיבת האיסור לאכול משעה תשיעית בערב פסח, אבל לכל השיטות חובת הכזית מצה הראשון היא לא לאכול אכילה גסה וההידור שיאכל את המצה לתיאבון.

חובת הפסח

נאמר בגמרא (ע, א): *"חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השבע"* – רואים מהגמרא שאת הפסח, בניגוד למצה, צריך לאכול על השובע. רש"י במקום מסביר את דברי הגמרא *"על השבע – שיהו נהנין באכילתו"*. דהיינו, לא להיות שבע מאוד אלא להיות שבע ברמה כזאת שיהנה באופן מקסימלי מאכילת הפסח, וגם התוס' (קז, א) כתב *"והא דפסח נאכל על השבע היינו שמתאוה לאכול קצת"*. זאת אומרת שלא צריך להיות שבע מאוד אלא רק קצת שבע. ומכיוון שאכילת הפסח בשובע היא חשובה מאד גזרו שלא לאכול כלום אחרי אכילת הפסח כדי שאת כל האוכל יאכל לפני הפסח ואז יהיה שבע בעת אכילת הפסח. הגדיל לפרש הרא"ש בשמות (י"ב מו) *"הפשט מאזהרת השבירה לפי שיראה רעבתן אם שובר העצמות של פסח שהפסח נאכל על השבע"* זאת אומרת שלפי הרא"ש לא שוברים עצמות כדי לא להראות כאילו אתה רעב – משמע שיש עניין שגם תהיה שבע וגם תראה שבע!!

ישנם כמה סיבות בראשונים ובאחרונים למה פסח נאכל על השובע:

מלחמות ה': *"שהרי לא אמרו (בירושלמי פסחים פרק ו הלכה ד) בפסח שיהא נאכל על השבע אלא משום שלא יבא לידי שבירת עצם"* – כשאדם רעב הוא כנראה יבוא לידי שבירת עצם ואז הוא יעבור על לאו.

רש"י (פו, א): *"הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (חולין קלב, ב) למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין"* – הסיבה

רש"י (פו, א מובא לעיל) מביא הסבר אחר להבדל, הוא אומר שכל הקורבנות נאכלים על השבע ולכן גם הפסח נאכל על השבע, ואילו מצה, שהיא לא קורבן, לא. לפי הסבר זה אין שום דבר מיוחד בקרבן פסח, הוא פשוט קרבן וכמו כל הקורבנות הוא צריך להיאכל לשבע, אבל זה קשה, כי יש משהו מיוחד בפסח וההוכחה היא שמביאים קרבן שלם (חגיגת י"ד) רק כדי שהפסח ייאכל לשבע ובשאר הקורבנות לא עושים את זה.

אלא צריך להבין את סוגייתנו כמו הר"ן ובעל המאור שאומרים: *"הפסח נאכל על השבע כדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה..."* – לכן הפסח נאכל לשבע, כי הוא לפני ההלל, לעומת זאת, המצה שהיא לא לפני ההלל, לא צריך לאוכלה על השבע, וזאת המצה עצמה צריך לאכול לתיאבון כדי שלא יגיע לאכילה גסה (כמו שאמר בדף יט, א מדפי הרי"ף).

ולכן רואים מדבריהם שאין עניין באכילת הפסח עצמו בשבע אלא יש פה עניין חיצוני (הלל) שמצריך את הפסח להיאכל בשבע.

אפשר לראות את דרכם של הר"ן ובעל המאור גם באמרי אמת: *"...ואיתא בשם האר"י ז"ל היינו שאין צריך להוציא משם [מהפסח] ניצוצות הקדושה כי כולו לה', איתא בשם הבעש"ט ז"ל על הפסוק 'רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף' (תהילים ק"ז ה') כי זה שהם רעבים הוא משום שנפשם בהם תתעטף על ידי שיש ניצוצות קדושה במאכל להעלותם, אבל פסח נאכל על השבע שאין שם ניצוצות קדושה להעלותם וגם היום יכולים להרגיש בלב כוח הפסח".* הסיבה שצריך לאכול מצה לתיאבון היא כדי להעלות משם ניצוצות של קדושה (מין תחושה כזאת הנגרמת על ידי האכילה) על ידי הכמיהה לאכילה, לעומת זאת מהפסח לא יוצאים שום ניצוצות (אולי כי עיקר מצוות הפסח נעשית בעת ההקרבה כי אם הקרבת פסח אתה לא צריך לעשות פסח שני

אף על פי שלא אכלת ממנו) לכן, מצה צריך לאוכלה בתיאבון ופסח לא.

זאת אומרת שגם ה"אמרי אמת" סובר שאין באכילת הפסח כדי להשיג משהו רוחני ולכן אנו נצרכים למצוא סיבות שבגינן הפסח נאכל לשבע במקומות אחרים.

שלום וולף ומתן כץ || לחם עוני

פשט הגמרא:

הגמרא בפסחים (קטו, ב) דנה בהגדרה המילולית של לחם עוני. הגמרא מביאה כמה וכמה אופציות.

הראשונה, בשם שמואל, *"לחם עוני – לחם שעונים עליו דברים"*. הכוונה היא שבעצם שאלנו שאלות במה נשתנה וכעת כשהלחם לפנינו אנו עונים עליהן.

השנייה – *"לחם עוני – לחם עני"*. הכוונה לחם שאוכלים עניים. ממשיכה הגמרא ואומרת: *"מה עני דרכו בפרוסה – אף כאן בפרוסה"*. = כלומר כמות הלחם שאוכלים העניים וכמות הלחם שמזכירה הגמרא שוות.

הדעה השלישית סוברת ש"לחם עוני – לחם עני כתיב", כמו האפשרות הקודמת, אלא מטעם אחר. *"מה עני הוא מסיק ואשתו אופה – אף כאן נמי, הוא מסיק ואשתו אופה"*, כלומר הדמיון הוא באופן ההכנה של הלחם, שישנה חלוקת עבודה כדי שהלחם לא יחמיץ.

ניתן לומר שישנו הבדל רעיוני בין שיטתו של שמואל, ושתי האפשרויות הנוספות. דעתו של שמואל מתייחסת לצד הטכני של הלחם. כלומר, הלחם מגיע לאחר שאילת הקושיות, ולכן תפקידו של הלחם יהיה להיות על השולחן בזמן ששואלים את השאלות.

עליו דברים הרבה". כלומר, מתוך הקושיות מגיעים לתשובות המתארות את הגאולה באותו זמן.

הגישה האחרת, אותה ראינו ברש"י, מסתדרת עם שיטת ה"דבר אחר" בגמרא. שיטה זו מסבירה שלחם עוני הכוונה ל"לחם עני", כלומר לחם זה משקף רך עניות ואביונות.

אנו רואים בגמרא, שהשיטות מנסות לאורך הסוגיה להבין שההכנה של המצות וההתייחסות אליהן היא בדרך עניות, זכר לקושי ולשיעבוד באותם ימים. זוהי משמעות שונה לגמרי מההכנה הראשונה, המשנה לגמרי את מהות המצווה.

החתם סופר על הסוגיה (פסחים, קטו, ב) מביא בדבריו את שתי השיטות שראינו, ומסביר שאכן יש באכילת מצה שתי טעמים. האחד, זכר לעניות שהיו אוכלים לחם כמוהו במצרים מכיוון שזה היה לחם שמשביע מהר. והטעם השני, זכר לחירות שיצאו בחיפזון ונגאלו מהשיעבוד.

עוד הוכחה לצד "לחם הגאולה" (לחם המשקף חירות ושמחה), היא התזמון שבו המצות (הלחם) מוגשות לשולחן (אחרי מה נשתנה), דבר שהולך כדעתו שמואל: "לחם שעונין עליו דברים הרבה". מכאן נובע שמטרת הלחם היא דווקא סיפור הגאולה ע"י ענייה על השאלות.

באמת אנו רואים שבקריאת ההגדה של פסח, פותחים אנו באמירת: "הא לחמא עניא" כלומר, זהו לחם העוני. מפה אנו רואים שיש שילוב: מצד אחד מדובר על לחם עניות, ומצד שני זה כלול בתוך סיפור הגאולה.

נשארנו עם שתי גישות שונות בהבנת מהות לחם העוני. כדי ליישב בניהן, נביא את דבריו של **התוספות**: (פסחים, קח, ב, ד"ה 'מאי דהוה הוה') "אף על גב דהויה לחם עוני יש לאכלה דרך חירות."

במקביל, שתי האפשרויות הנוספות מביאות חשיבות שונה לגמרי ללחם. מבחינתם, הלחם משקף רעיון של עוני ומחסור.

על מנת להבין יותר לעומק את מהות לחם העוני, נחזור לפסוקים המתארים את מצווה זו.

בחומש דברים (טז, ג) כתוב:

"לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך."

מפשט הפסוקים, ניתן להבין שהמהות של לחם עוני היא "למען תזכור". הכוונה היא שמטרתו להוביל לסיפור הגאולה באותם ימים.

רש"י על הפסוק אומר: "לחם עוני - לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים."

כלומר, ע"פ רש"י, לאכילת לחם עוני ישנה משמעות אחרת של שיעבוד ועוני (שהם גשמיים), בשונה מן הפשט, שמתאר גאולה וסיפור יציאת מצרים.

לעומתו, ספורנו אומר: "לחם עוני - לחם שהיו אוכלים בעוני, ושלא היה להם פנאי להשהות עיסתם עד שתחמץ מפני נוגשים אצים". (דברים, טז, ג).

הספורנו מפרש את הביטוי לחם עוני כתיאור מצב היסטורי שהתרחש, והוא לא מתייחס לעניות והקושי, אלא מתאר את המצב הנתון.

אם נסכם עד כאן, אנו רואים שתי גישות בהבנת המשמעות של לחם עוני. גישה אחת, שראינו מפשט הפסוקים ומהספורנו היא שמדובר על מצווה, כדי שיהיה זיכרון למאורעות שקרו, או במילים אחרות סיפור יציאת מצרים. גישה זו מסתדרת עם שיטתו של שמואל בגמרא, שפירש "לחם שעונין

מדבריו ניתן להבין שלמרות שהמצה נקראת לחם עוני, והיא מזכירה לנו את השיעבוד, אנו אוכלים אותה בדרך הסיבה, שזו בעצם דרך גאולה ושמחה. המשמעות של ניגוד זה, היא שאנו מקיימים את מצוות אכילת המצה בשילוב של שתי הגישות: גם צד של גאולה וגם צד של שמחה. ומתוך השיעבוד של לחם העוני, אנו מגיעים להסיבה וסיפור יציאת וגאולת מיצרים.

בעצם אכילת המצה היא קיום של "משיעבוד לגאולה"

דבר שטיבולו במשקה – בליל הסדר ובכלל || נווה חג'בי וידידיה פסל

"אמר רב אושעיה – כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים" (דף קטו):

הקדמה: בטומאה כידוע יש מספר דרגות, נפרט אותם בקצרה:

א. אבי אבות הטומאה (מת או מתכת שנגעה במת)-הכי חמור

ב. אב הטומאה (אדם או כלים שנגעו במת)

ג. ראשון לטומאה (אדם או כלים שנטמאו מאב הטומאה ו - אחד משבעת המשקים י"ד שח"ט ד"ם כלומר: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם ומים שנטמאו מדבר שפוסל תרומה כגון ידיים)

ד. שני לטומאה (אדם/כלים/אוכל שנטמאו מראשון לטומאה וטומאת ידיים. תקנת חכמים מכיוון שידים עסקניות הם – נוגעות בדברים כל הזמן, חוששים שנטמאו)

ה. שלישי לטומאה – רק תרומה (תרומה שנטמאה/נפסלה משני לטומאה)

ו. רביעי לטומאה – רק לקודשים (קודשים שנטמאו/נפסלו משלישי לטומאה)

דעת רש"י ורשב"ם (בגמרא, שם): "כל שטיבולו במשקה" – לדוגמא ירק שדרך אכילתו היא לטבלו בחומץ "צריך נטילת ידיים" כלומר, צריך לטול ידיים לפני אכילתו, מכיוון שידים הן תמיד שניות לטומאה (גזירה) ויכולות לטמא משקים להיות ראשונים לטומאה בגלל שיש כלל שכל דבר שפוסל תרומה גורם למשקים להיות ראשונים לטומאה. חוששים שהידים יגעו בטיבול ויטמאוהו להיות ראשון לטומאה והאדם יטמא את המרור ובכך יהיה המרור שני לטומאה וחוששים שיטמא תרומה.

דעת תוספות (בגמרא, שם): נטילת הידיים אינה משום קדושה ונקיות אלא כיוון שהידיים יכולות לטמא את המים ואנו מחמירים בפסח שלא לשתות מים טמאים והיום למרות שאנחנו לא מחמירים מלטמא את עצמנו מלאכול אוכלים טמאים אנו נוטלים הידיים בפסח בלבד. ומי שמברך על נטילת ידיים הרי זה ברכה לבטלה.

המהר"ם מרוטנבורג ובעל העיטור: נטילת ידיים תוקנה על ידי חכמים רק בימיהם כאשר היו נוהגים לאכול חולין בטהרה, אבל בימנו לא נוהגים לאכול חולין בטהרה ולכן לא צריך נטילת ידיים.

ליל הסדר ושאר השנה – מנהגי נטילת הידיים לדבר שטיבולו במשקה:

שולחן ערוך: (או"ח סי' קנ"ח סעי' ד) "אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין, שסימנם י"ד שח"ט ד"ם ולא נתנגב ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה צריך נטילה בלא ברכה"

כלומר – אם אוכל דבר שטובל באחד משבעת המשקים (יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם או מים) ולא ניגב את האוכל כלל אפילו אם ידיו אינם נוגעות במקום שבו המשקה, צריך נטילת ידיים בלא ברכה.

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

הוא הוסיף שבכל השנה הוא מיעץ לייבש את הפרי קודם אכילתו ואז לא יצרכו לנטילת הידיים, אבל ברור שאין את אותו דין לליל הסדר.

לעומתם, רבי שלמה לוריא (חולין, פ' כל הבשר, סי' י"ח): רוב האנשים כיום אינם נזהרים ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה ואפשר לסמוך על המנהג. המחמיר אינו מן המתמיהים ובלבד שלא יברך.

שמאמר על מצוות צריכות כוונה || הלל שילה

המשנה בפסחים (י, ג) כותבת: *"הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שיגיע לפרפת הפת הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת"*. רש"י מסביר (פסחים קיד, ב) *"שדברי המשנה הביאו לפניו"*, מתייחסים לזמן שלאחר הקידוש על היין (כוס ראשונה). הפעם הראשונה שמביאים את החזרת נועדה כדי שיכיר התינוק וישאל, שהרי בדרך כלל בני אדם לא רגילים לאכול קודם הסעודה.

בגמרא, ריש לקיש טוען שאפשר ללמוד מהמשנה שמצוות צריכות כוונה. שהרי כתוב שמטבלים פעמיים, ורק בפעם השנייה, יוצא ידי חובת אכילת מרור. ריש לקיש טוען שאם מצוות לא צריכות כוונה, ממילא יצא ידי חובת מרור באכילה הראשונה (אפילו אם לא התכוון לכך) וממילא אין משמעות או צורך באכילה השנייה. אלא שמכך שהמשנה קובעת שאוכלים ומברכים על המרור באכילה השנייה, מוכח שמצוות צריכות כוונה.

הגמרא דוחה את דברי ריש לקיש, וטוענת שלא מוכרחים לומר שזה מראה על כך שמצוות צריכות כוונה, הטעם שבגללו מטבלים פעמים זה בשביל שתינוק ישאל על ההטבלה, כפי שרש"י כותב. על כך מקשה הגמרא – אם כך, לא מובן למה עושים פעמים חזרת? למה לא שאר ירקות?

עליו הוסיף הרמ"א (שם): *"ואפילו אינו מטבל רק ראש הירק או הפרי אפילו הכי יטול בלא ברכה"*

כלומר – אפילו אם מטבל רק חלק מהפרי או מהירק צריך ליטול את ידיו בלא ברכה.

שיטת רוב הפוסקים, שצריך נטילה מדינא אף בזה הזמן. וצריך לזה כלי של נטילה כמו לפת. וכך סוברים הפוסקים הבאים:

הגר"א: הגר"א סובר שלא רק שצריך ליטול את הידיים לדבר שטיבולו במשקה אף צריך לברך על נטילה זו.

ט"ז (סי' תע"ג סק"ז): מפסח יש הוכחה לשאר השנה שחייבים נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה, שהרי – מה נשתנה ליל פסח משאר השנה!?

הגאון ר' עובדיה יוסף זצוק"ל (בחזו"ע ח"ב): צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה. יש סימן לדברים שצריכים נטילת ידים – *"ושבולת שטפתני"* שמע טיבולו במשקה פת תפילה נטילת ידיים (של בוקר).

הגאון ר' מרדכי אליהו זצוק"ל: צריך, לכתחילה, נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה אך אין זו חובה ואין לגעור במי שאינו מקפיד על כך בגלל שבדיעבד זה בסדר לא ליטול. הרב מרדכי אליהו גם נהג שלא לאכול את גרגרי החומס שנוהגים האשכנזים לחלק ב'שלום זכר', אלא אם כן ניגב אותם, שאם ניגבו אותם אין צריך ליטול ידיים, אע"ג שנגע בהם כשהיו רטובים בעת שניגבם.

הגאון ר' שאול ישראלי זצוק"ל: יש להקפיד ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה וכן המנהג, וכל מי שיודע הלכה מקפיד על כך ורק אותם שאינם יודעים את ההלכה הזו, אינם מקפידים על כך.

על כך עונה הגמרא – אם המשנה הייתה אומרת שאת הטיבול הראשון עושים בשאר ירקות, היינו חושבים שדווקא כאשר יש שאר ירקות, עושים שני טיבולים, אבל אם יש לאדם רק חזרת, יטבל פעם אחת בלבד.

הגמרא מביאה עוד הרבה מקומות שבהם רואים תנאים ואמוראים שחלקם סבורים שמצוות אין צריך כוונה, וחלקם סבורים שמצוות צריכות כוונה.

בדקתנו בכמה מקומות, מה כתוב על השאלה, האם מצוות צריכות כוונה או לא? האם אפשר לצאת ידי חובה גם בלי כוונה?

ר' אשר וייס במנחת אשר (פסחים סימן פא, שעז) כותב:

"דכאשר אין כוונת המצווה אין כאן כל חפצא של עבודת ה', ואין בזה שום מצווה כמתעסק הוא". הוא עוד כותב שמצווה מחולקת לשניהם – עשייה וכוונה, ובשביל לקיים את המצווה באמת צריך שיהיה את שניהם, אי אפשר לחלק בין שני הדברים "וכל הכוונה אינה גדר וענין בפני עצמו אלה תנאי במעשה המצוות דאם לא יכוון למצווה לא עשה מצווה כלל". בעצם הרב אשר וייס סובר שאי אפשר לעשות מצווה מבלי שיהיה כוונה, הכוונה היא תנאי הכרחי בשביל לקיים את המצווה."

שפת אמת (על רה, כח, ב) כותב על המצוות בעניין קראית שמע ותפילה וכך הוא כותב "ומצוות אין צריכות כוונה לשליחותן בעצמם, אבל להאדם נצרך הכוונה להיות נדבק להש"י על ידי המצווה שזה עיקר תכלית המצוות" הוא בעצם אומר שצריך שיהיה כוונה כללית, ולא מחייב כוונה באותו הרגע ממש על הברכה של אותו הרגע, צריך שיהיה בנו רצון לעבוד את ה' ולהתקרב עליו.

מאירי ראש השנה דף כח עמ' א':

"זה שפסקנו שהמצוות אין צריכות כוונה מ"מ צריך הוא שידע שני דברים והם חובת הדבר עליו עכשיו ושזהו הדבר שהוא יכול לצאת בו" בעצם שאדם צריך לדעת איכן הוא נמצא וזה המצווה שהוא צריך לעשות שאם נגיד קרא שמע ביום וחשב שלילה לא יצא וכמו כן כך גם אם נטל לולב וסבר שהוא יום חול רגיל ולא סוכות אז הוא לא יצא, בשביל לקיים את המצווה עליו לדעת איכן הוא נמצא שלא יהפוך".

מחשבה:

ביום שישי של שבת משפטים ביקשו ממני להכין דבר תורה, לשבת של בני עקיבא, למדתי את הנהיגות שלום על הפרשה, וזה ממש התחבר לי לגמרא ולשאלה האם מצוות צריכות כוונה.

בספר שמות (כב, ל) אומר המקרא: *"ואנשי קודש תהיון לי"* – כאשר אתם קדושים, אתם שלי, הפסוק בעצם אומר לנו שאנחנו צריכים להיות דבוקים בהש"ת. אך עולה השאלה – לבאורה המילה *"לי"* מיותרת, הפסוק היה יכול להיכתב גם בלעדיה. בפסוק נוסף מופיעה המילה *"לי"*, וגם שם נראה שהיא מיותרת: *"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים"* (שמות יט' פס' ו'). הנהיגות שלום מפרש שאם עם ישראל רוצה להיות של ה' עליו להיות קדוש. רש"י במקום מפרש: כהנים=שרים שה' בחר בנו בשביל שנהיה העם הנבחר אור לגויים, אנשי רום המעלה שאין להם שייכות לדברים פחותים ושפלים, אצל יהודי הקדושה היא תנאי לעצם מהות היהדות, שהיא לפי ערך המהות של קדושה שיש בו.

במקרא יש הרבה מאוד מקומות שכתוב בהם על הקדושה הזאת שצריך שתהיה בכל יהודי ויהודי. בפרשת קדושים נאמר לאחר כל ציווי *"כי קדוש אני"*, וכך גם בעוד ציוויים, נראה ששורש הקדושה שיהודי צריך להיות בה מגיע מעשיית מצוות. הזוהר הקדוש כותב *"להגיע לקיים מצוות"*

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

להרחיק אותו מה', ומשתדל לעשות רק את רצון ה' - אז ה' מחזיר לו על מידה כנגד מידה.

ודבר זה מראה לנו את הרעיון שעומד מאחורי מצוות צריכות כוונה או לא: כאשר אנו נקיים את המצוות מתוך כוונה להתקרב לה' יתברך, נוכל לקיים את אשר צווה עלינו ה' - להיות אור לגויים. ואם נעשה מצוות מתוך אהבה ולא מתוך יראה, שהרי המצוות נועדו בשביל לקרב אותנו אל ה' יתברך, ועלינו לעבוד את ה'. ואחרי שנהיה קדושים וטהורים נוכל להאיר את העולם ולקיים את היעד של עם ישראל, אור לגויים.

וכאן הבן שואל || יהב ליפמן ועקיבא כהן

בגמרא שלנו (פסחים, קטז עא) מובאת סוגיה הדנה בדרך הנכונה לקיום מצוות והגדת לבנך, וסיפור יציאת מצרים.

הסוגיה פותחת במשנה הבאה:

"מִזְגוּ לוֹ כּוֹס שֵׁנִי, וְכֵאן הֵבֵן שְׂוֹאֵל אָבִיו, וְאָם אֵין דַּעַת בְּבֶן, אָבִיו מְלַמְדוֹ, "מָה נִשְׁתַּנָּה הַלֵּילָה הַזֶּה מִכָּל הַלַּיְלוֹת? שֶׁבֶכַל הַלַּיְלוֹת, אָנוּ אוֹכְלִין חֶמֶץ וּמִצָּה, הַלֵּילָה הַזֶּה כָּלוּ מִצָּה! שֶׁבֶכַל הַלַּיְלוֹת, אָנוּ אוֹכְלִין שְׂאֹר יִרְקוֹת, הַלֵּילָה הַזֶּה, מְרוֹר! שֶׁבֶכַל הַלַּיְלוֹת, אָנוּ אוֹכְלִין בָּשָׂר צֶלִי, שְׁלוֹק וּמִבְשָׁל, הַלֵּילָה הַזֶּה כָּלוּ צֶלִי! שֶׁבֶכַל הַלַּיְלוֹת אֵין אָנוּ מְטַבְּלִים אֶפְלוּ פֶּעַם אַחַת, הַלֵּילָה הַזֶּה, שְׁתֵּי פְעָמִים!" וּלְפִי דַעְתּוֹ שֶׁל בֶּן אָבִיו מְלַמְדוֹ. מִתְחִיל בְּגִנּוּת וּמִסִּים בְּשִׁבְחָה, וְדוֹרֵשׁ מִ"אֲרָמִי אוֹבֵד אָבִי" עַד שִׁיגְמוֹר כָּל הַפְּרָשָׁה כְּפִלָּה."

אחד המסרים החזקים המודגשים במשנה, הוא העניין והצורך שהבן ישאל את אביו שאלות בעניין הפסח. ראשית אנו מוצאים זאת בפרוש רשב"ם ורש"י בעניין מטרת מזיגת הכוס השני בשלב זה של ליל הסדר (המסביר שזה נועד כדי לעורר את הילדים

ובו תדבק". שתכלית התורה ותכלית עבודת ה' היא שיהודי יגיע לדבקות בה' יתברך. הנתיבות שלום מביא מהספרים הקדושים כי תכלית התורה ותכלית עבודת ה', היא שיהודי יגיע לדבקות בהשם יתברך, ואיך אנחנו יכולים להתקרב אליו על ידי עשיית המצוות.

האדמו"ר מסלונים כותב על משמעות האזהרות הרבות שהקב"ה מזהיר את ישראל על קדושה, והוא נותן משל על כך: *"בני, הרי בני אתה בן המלך, אל תמאס, אל תמאס עצמך בדברי מיאוס שאינם יאים לבן של מלך".* יש דברים שאצל בן אדם פשוט אינם נחשבים לעבירה, אבל לבן של מלך הם יחשבו לחרפה. והקב"ה אומר ליהודי, אתה בן של מלך - אל תעשה דברים שאינם מתאמים לבן של מלך! אל תרחיק את עצמך מהקדושה! והרי ידוע לנו שעברות מרחיקות את האדם מהשם יתברך. כפי שרואים עם פרעה, שדבר ה' הראשון ששלח אליו היה *"בני בכורי ישראל"*. בזמן שישראל היו שקועים אז בתוך שערי הטומאה, במצב שפל של בית עבדים, במדרגה נמוכה מאוד, ה' מגיע ומוציא את עם ישראל, כי יהודי בכל מצב שבו הוא נמצא - הוא בן של מלך. והתורה מזהירה אותנו *"והתקדשתם והייתם קדושים"* - שיהודי צריך להיות גבוהה ומובחר, ורק כך הוא יכול להתקרב אל ה' יתברך. והטעם שהתורה אינה מסבירה לנו יותר כיצד להיות קדושים, זה מכיוון שכל אחד נמצא במדרגה שונה, ויש לו את הדרך שלו כיצד להתקרב לריבונו של עולם, ולהיות בן של מלך.

כאשר נהיה קדושים, נוכל להיות השליחים שלו, להוביל את העולם למקום טוב יותר ממה שהוא נמצא, להיות אור לגויים. ה' נותן ליהודי מידה כנגד מידה - אם נעשה מצוות מתוך יראה, אז כך יראה השכר שנקבל מה'. ואם נעשה מצוות מתוך אהבה לה', אז הוא יחזיר לנו מידה כנגד מידה, ויאהב אותנו בחזרה. מי שמתרחק מכל דבר שעלול

לשאלו). שנית, המשנה מציינת ש"כאן הבן שואל", כלומר שכאן ראוי ונכון שהבן ישאל את אביו שאלות. ולא רק זה, אלא שאף מובא ברשב"ם פרוש מרבנו רבי יעקוב בן יקר (רבו של רש"י) האומר שנכון לגרוס "ובן הבן שואל". כלומר, שזה ממש דין מדיני ליל הסדר. בנוסף, אנו רואים שזה עניין כל כך חשוב מכך שהמשנה אומרת שאם אין דעת בבן אז אביו מלמדו, כלומר- אביו מלמדו לשאול! ובנוסף לכך, לאחר מכן המשנה אף טורחת ומביאה את השאלות הנדרשות להישאל, וכן את זה שיש להאריך ולענות לבן לפי דעתו (של הבן).

עניין זה הולך ומתבהר ביתר נוכחות במהלך הגמרא שעל משנה זאת, וזה לשונה:

"תנו רבנן: חכם, בן שואל, אם אינו חכם, אשתו שואלתו, ואם לאו, הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח, שואלין זה לזה. מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? שבכל הלילות, אנו מטבילין פַּעַם אחת, הלילה הזה, שתי פְּעָמִים."

מגמרא זו עולה שיש לשאול את השאלות בכל מצב, אפילו שלכאורה אין בהם צורך! ולכן אם הבן לא יכול לשאול, אז אשתו שואלת אותו, ואם גם היא לא יכולה- אז הוא שואל את עצמו! וכן אפילו שני ת"ח צריכים לשאול אחד את השני את השאלות הנ"ל!

ועניין זה דרוש ביאור, הרי לא מצאנו באף מצווה אחרת את העניין של שאילת שאלות "סתם", כלומר, למרות שאתה יודע בע"פ את תשובתם, ואף שאלת אותם בשנה שעברה ובשנה שלפניה וכו'. ולא רק זה אלא אנו מכירים היטב את מצוות זיכרון יציאת מצרים, הרי אנו מקיימים אותה פעמים רבות במשך כל יום, ובכל זאת באף אחת ממצוות זיכרון אלו לא מצאנו את עניין השאלות והריבוי של האמירה והעיסוק שבמצווה זו (כלומר, אין שום עניין להרחיב

ולהאריך בברכת המזון בכל הכתוב והאמור בעניין זיכרון יציאת מצרים, בניגוד לליל הסדר, שבו כל המוסיף הרי זה משובח).

תשובה עמוקה לשאלה זו מביא הרב נתן גשטטנר בספרו "להורות נתן" (מועדים, חלק א, הגדה של פסח), ובע"ה אנו נביא את דבריו בשורות הבאות. הרב נתן גשטטנר בא ומגלה לנו חידוש נפלא, והוא שאנו עדיין נמצאים בתהליך יציאת מצרים, כלומר תהליך יציאת מצרים שהחל עוד לפני שלושת אלפים שנה עדיין ממשיך ומתרחש, ואנו נצרכים ונדרשים להמשיך לפעול ולהתאמץ למען גאולתנו השלמה מכל תרבותה והשפעתה השלילית של מצרים. דבריו מתבססים על דברי גדולי ישראל רבים לאורך הדורות ובניהם בעל "השפת אמת" זצוק"ל ובעל 'הנתיבות שלום' זצוק"ל וכן עוד רבים, ומשמעות דבר הוא- שבפסח איננו חוגגים ומודים על נס שהתרחש בעבר בלבד, אלא בכל פסח ופסח קיימת הארה מיוחדת המאפשרת לכל אחד ואחד להמשיך ולנתק עצמו מכל שאריות השעבוד של תרבות מצרים ששעבדה את גופם רוחם ונשמתם של ישראל.

לאור דברים אלו מסביר הרב נתן גשטטנר את סיבת ומטרת ריבוי השאלות בליל הסדר- כי לאור האמור לעיל עולה שמטרת ליל הסדר הוא הודאה על תחילת השחרור מגלות מצרים, והמשך הפעולה והעשייה למען היציאה המוחלטת מגלות זו שאנו עדיין משועבדים מעט אליה. ולכן מסביר הרב נתן גשטטנר שתיקנו חז"ל שכל תהליך הלימוד והעיסוק ביציאת מצרים יהיה על דרך השאלות ותשובות, כי בניגוד לדרך ה"הרצאה" הנותנת לאדם תחושה של הודאה על העבר בלבד, בתהליך שאלת השאלות אנו מכניסים את עצמנו לתודעה של שייכות למאורע עליו מסופר ושל התעניינות ורצון ללמוד ולהתקדם ולקחת כמה שיותר למישור המעשי של חיינו, ולכן בליל הסדר עניינם של שאילת השאלות הוא עניין מרכזי ומהותי

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

ובעניין שבח של פרות שדה, הנמצא בלשון חז"ל וכן מה שכתוב בתהילים (קמה, ד) – "דור לדור ישבח מעשיך", ומבאר שם המלבי"ם ז"ל שההבדל בין שבח להודאה הוא שהשבח הוא דבר משביח יותר ממה שהיה קודם, וכוונת הפסוק היא, שככל שיוסיפו דור ודור לעיין במעשה השי"ת וסתרו בטבע, יכירו בהם פליאות וחכמות שהיו נעלמים מהראשונים, ועל ידי זה ישבחו מעשיו כי כל דור יראה שהדור הקודם לא הבין מעשי ה' כראוי עי"ש.

כלומר הודאה היא אמירת תודה חד פעמית על דבר טוב שנעשה לך, ואילו השבח הוא אמירת תודה מתמדת שרק הולכת וגדלה כשמסתכלים יותר ויותר לעומק וכשעובר יותר ויותר זמן. ולכן

מתוך שהשיב העבד בכפל לשון זה לרב נחמן, גילה דעתו שהוא מבין שלא מספיק להודות לה' יתברך הודאה יחידית על טובות שעשה לנו ביציאת מצרים, אלא שצריך לשבח את ה', שזה מורה שהשבח וההודאה לה' יתברך הם בלי גבול וסוף ושצריך להוסיף ולהרבותם. ולכן אומר לו רב נחמן שפסרתן מלומר מה נשתנה, שהרי כל עניינם של השאלות הוא כדי להכניסנו לתודעה והבנה שאנו צריכים להוסיף ולעסוק ולהודות על יציאת מצרים משום שעדיין לא באמת סיימנו לגמרי את כל התהליך של יציאת מצרים, וגם ברגע זה ממש ה' ממשיך וגואלנו לאט לאט מתוך אותה גלות מצרים, ועל כן צריך לשבח ולהללו ביותר.

אנו רוצים להוסיף ולהציע שיתכן שזאת גם הסיבה שכשדנה הגמרא בסוגייתנו בשאלה מהי "ההתחלה בגנות והסיום בשבח", הגמרא מביאה אך ורק את המחלוקת לעניין השאלה מהי אותה התחלה בגנות, אך הגמרא לא מסבירה לאף דעה מהו הסיום בשבח, וזה לשון הגמרא:

ביותר. ולא רק זה אלא שכל המוסיף ומרבה ומאריך בסיפור יציאת מצרים הרי זה משובח.

לאחר מכן ממשיך הרב נתן גשטטנר ומסביר שדבר זה מתחדד ביותר לאור המאורע המסופר בסוף הגמרא, וזה לשונה:

"אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחרות, ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאדווי ולשבוחי. אמר ליה: פטרן מלומר "מה נשתנה". פתח ואמר: "עבדים קיינו".

לכאורה סיפור זה ומיקומו תמוהים נורא – הרי אם עד עכשיו טרחה הגמרא ללמדנו את חשיבות שאלת השאלות בליל הסדר ואת חשיבות ההארכה בעיסוק ביציאת מצרים, מדוע פתאום עכשיו מביאה לנו הגמרא סיפור הסותר לכאורה את כל מה שלמדנו, ואומר שלכאורה אין צורך ללמד את הבן בעזרת שאלות ותשובות, וגם אין צורך להאריך כלל בתיאור וסיפור יציאת מצרים, אלא רב נחמן רק שאל את עבדו איך יתנהג עבד שרבו שיחררו, שגם דבר זה טעון ביאור – הרי זה השאלה הכי פשוטה וברורה בעולם, ומה היא בכלל באה לחדש? וגם תשובתו של העבד נראית לכאורה פשוטה ועולה מעליה, ובכל זאת זה מספיק בשביל לצאת ידי חובת השאלות של הבן!

מסביר הרב נתן גשטטנר, שלא רק שאין בכך קושיה על דברנו, אלא יש בכך חיזוק וסיכום לכל מה שלמדנו, משום שתשובתו של העבד הייתה עמוקה ביותר והיא מורכבת משני ביטויים חשובים, והם "הודאה" ו"שבח".

ממשיך הרב ומסביר שישנו הבדל משמעותי מאד בין ה"הודאה" ל"שבח". ה"הודאה" היא הודאה שמודה האדם למיטיבו פעם אחת, ומתייחסת לדבר שקרה בעבר (כדוגמת הודאה לחבר על שעזר לי להכין שיעורי בית פעם אחת). אך לשון שבח היא לשון הודיה תמידית המוספת והולכת,

ישיבת מקור-חיים | הגדה של פסח

"מִתְחִיל בְּגָנוֹת וּמֵסִיִּם בְּשֶׁבַח. מַאי בְּגָנוֹת?
רַב אָמַר: "מִתְחִלָּה, עוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה הָיוּ
אֲבוֹתֵינוּ." וְשִׁמוּאֵל אָמַר: "עֹבְדֵי הַיִּינוֹ".

אנו רוצים להציע שהסיבה שהגמרא לא
מסבירה מהו אותו סיום בשבח, הוא מהסיבה

שאמרנו ששבח הוא דבר המוסיף והולך, וכל
אחד לפי מדרגתו מגיע להבנה ולרמה שונה
של שבח. ולכן כל אחד ואחד בליל הסדר
צריך להתחיל בגנות ולסיים ברמה של השבח
שאליו הוא מצליח להגיע.

מפתח למציאת מאמרים ע"פ שמות:

240	אלישע אבן ישראל {שדים ורוחות - האמנם?}
157	חגי למקוס אברהם מייסלס {מהו מקור המילה אפיקומן}
187	שלו אדלמן {חד גדיא והלילה המשומר}
203	יצחק אדלר {ביסוי החלות}
64	נתן אדלר {מה נשתנה}
199	אביב אדריעי {פורס מפה ומקדש}
212	ישי אהרונוף {חבילות חבילות}
229	הרב שרון אהרנרייך {שאף הן היו באותו הנס}
127	ליאור אוחנה {טעמי החרוסת}
56	רפאל אוליאל {לחם עוני}
222	הלל אופן {טעם הבשמים בהבדלה}
201	דוד אורדמן {למה מכסים את החלות?}
46	יוגב אזולאי {מטבל בחזרת}
129	נתנאל איתי {טעמי המצוות}
41	אסף אלבוים {הפטורים מן ההסבה}
170	יהודה אלון {זוגות}
220	עמיחי אמויאל {טעם הבשמים בהבדלה}
242	נריה אמסילי {מצוות צריכות כוונה}
67	מלאכי אנג'ל {מטרת השאלות בליל הסדר}
209	אמוץ אנגלברג {שינוי מקום בקידוש ובברכות}
70	יהודה אנטופולסקי {שאלת הבן}
58	שלמה אנטופולסקי {לחם עוני}
37	דביר אסף {דין הסבה}
67	אמציה ארליך {מטרת השאלות בליל הסדר}
151	שילה ביאלה {זרוע ביצה ושני תבשילין}
210	הרב אבאל'ה בילט {מחלוקות רב ושמואל}

63	יהודה בלומהוף {שאלת הבן}
25	אלחנן בן עוליאל {שיעור רביעית}
195	יונתן בן עטר {אכילה בערב פסח וערבי שבתות}
39	יונתן ברגמן {שני תבשילין}
24	יובל ברוכי {נשים בד' כוסות}
108	אליעזר בריליאנט {חייב אדם לראות את עצמו}
153	חגי ברלין {אין שמחה אלא בבשר ויין}
214	אריאל ברנר {אין עושין מצוות חבילות חבילות}
75	יצחק ברנר {כנגד ארבעה בנים}
116	ידידיה גוטווירט {מה בין מצה ומרור}
91	מאיר גולדברג {הבניין הרוחני בהגדה של פסח}
118	אלעזר יהודה גולדמן {לחם עוני מול לחם הגאולה}
48	בועז גולדשמיט {עני דרכו בפרוסה - הלכה למעשה}
170	גילעד גחלת {זוגות}
22	משה גלידאי {ארבע כוסות בליל הסדר}
146	הראל גלצר {מצוות מבטלות זו את זו}
101	יעקב גמליאל {רבן גמליאל היה אומר עונה}
84	שלי גמליאל {מתחיל בגנות ומסיים בשבח}
217	הראל גנוט {בשמים ביו"ט}
120	רועה גנרים {דין בליעה בליל הסדר}
197	יאיר גראזי {פורס מפה ומקדש}
213	יותם גראזי {חבילות חבילות}
41	דביר גרשוני {דבר שטיבולו במשקה}
214	ינון דהאן {אין עושין מצוות חבילות חבילות}
33	יאיר דודג' {מתי ולמה מסבים בארבע כוסות?}
26	אורי דויטש {מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר הברכות בקידוש}
14	אביעד דוקוב {ארבע כוסות - על שום מה?}

137	מעוז דותן {האם הכורך הוא רק זכר או משהו מעבר?}
215	לירון דימרי {סדר ההבדלה בין שבת ליו"ט}
93	נווה דקל {בעניין אמירת הגנות}
157	אלישע הדר {מהו מקור המילה אפיקומן}
41	בועז היימן {דבר שטיבולו במשקה}
171	בניה הילר {חלוקת ההלל}
133	אחיה הישראלי שרפר {מצה ומרור הילכו שניהם יחדיו}
206	יהל הכהן {קידוש במקום סעודה}
236	ברקאי הלוי {שמחה ברגל}
62	אליה הלל {מה נשתנה?}
172	בני וגנר {הלל בליל הסדר}
254	שלום וולף {לחם עוני}
195	הלל וורטהיימר {אכילה בערב פסח וערבי שבתות}
58	בצלאל וידומלנסקי {לחם עוני}
103	אבישי וייס {שלושה דברים אלו בפסח}
24	מתניה וייס {נשים בד' כוסות}
117	דביר ולד {אכילת מצה בערב פסח}
228	נהוראי וקנין {טעימה לפני קידוש והבדלה}
16	ישי ורקר {ארבע כוסות - בעל הסדר או כולם?}
107	אוריה זולדן { חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים}
33	נועם זולדן {מתי ולמה מסבים בארבע כוסות?}
34	יותם ז'ולטי {חובת הסיבה}
239	יעקב זית {מצות שמחה ברגל}
28	אורי זמורה {הסיבה - תחושת חירות או אקט סימלי?}
205	הראל זמורה {מנהג קידוש בבית הכנסת}
127	יהודה זנטון {טעמי החרוסת}
118	צוריאל זקס {לחם עוני מול לחם הגאולה}

256	 נווה חג'בי {דבר שטיבולו במשקה}
138	 עמית חן {מצוות כורך בזמן הזה}
245	 הרב אושר טביבי {מצוות צריכות כוונה}
22	 אחיה טי {ארבע כוסות בליל הסדר}
70	 שמואל טרגין {שאלת הבן}
171	 עז ידיד {חלוקת ההלל}
224	 בניה יוסלים {גווני האש - אבוקה כנר הבדלה}
12	 יאיר יוסקוביץ' {מקור דין ארבע כוסות לשיטת רש"י}
75	 נועם יחיאלי {כנגד ארבעה בנים}
18	 אור ינאי {שיעורי ארבע הכוסות}
86	 יאיר ינאי {מתחיל בגנות ומסיים בשבח}
187	 צחי יסלזון {חד גדיא והלילה המשומר}
28	 אריאל יקותיאל {הסיבה - תחושת חירות או אקט סימלי?}
32	 בניה ביטר יראה נאור {דין הסיבה בארבע כוסות}
109	 דביר ישי {לראות או להראות}
158	 הלל כהן {אפיקומן}
259	 עקיבא כהן {וכאן הבן שואל}
77	 אחיה כהנא {אף אתה הקהה את שיניו}
56	 אלקנה כהנא {לחם עוני}
84	 טוביה כהנא {מתחיל בגנות ומסיים בשבח}
252	 יונתן כהנא {פסח נאכל על השובע}
104	 משגב כוסף {אפיית מצות - מצווה או הכרח?}
83	 יונתן כץ {בן סורר ומרה וליל הסדר}
254	 מתן כץ {לחם עוני}
162	 אלישב לבבי {מהו אפיקומן?}
62	 רועי לביא {מה נשתנה?}
217	 דניאל לואיס {בשמים ביו"ט}

86	מלאכי לוטווק {מתחיל בגנות ומסיים בשבח}
120	יאיר לוי {הלכות אכילת מצה}
88	שילה לוי {מתחיל בגנות ומסיים בשבח}
122	נווה לוינגר {מצה עבדות או חירות?}
198	ישעיה לוריא {פורס מפה ומקדש}
20	אוראל לינדל {סוגיית קטנים בארבע כוסות}
259	יהב ליפמן {וכאן הבן שואל}
174	דביר למ {ברכת ההלל בליל הסדר}
30	ישי לרר {דיני הסיבה}
74	יונתן מוניץ {למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך}
37	עידן מושקין {דין הסבה}
54	טל מייזל {לחם עוני}
96	אחיה מייזליש {מה לחתכי דדקינד ולמכת בכורות}
96	אחיה מייזליש {מכת ערוב}
12	נתנאל מייזליש {מקור דין ארבע כוסות לשיטת רש"י}
141	נתנאל מייזליש {עיונים במצוות כורך}
220	דוד מלכה {טעם הבשמים בהבדלה}
82	סיימון מנדל {סומא פטור מהגדה}
25	יוסף מנדלבאום {שיעור רביעית}
158	צביקי מנדלסון {אפיקומן}
133	אבישי מרק {מצה ומרור הילכו שניהם יחדיו}
250	יונתן נגן {על נימנומים}
148	הרב צביקי נוימן {שולחן עורך}
125	יוסי נוימן {למה צריך מרור כשאין פסח?}
128	נועם נויק {"מאי קפא"}
167	דוד נוישטטר {כוס חמישית}
41	שלמה נורי {הפטורים מן ההסבה}

162	אברהם נקש {מהו אפיקומן?}
104	יאיר סבו {אפיית מצות - מצווה או הכרח?}
172	אוריה סבן {הלל בליל הסדר}
145	אליסף סגל {כורך - זכר למקדש}
201	אורי סולמון {פריסת מפה על חלה}
154	איתן סטולוביץ' {שמחה ביו"ט}
60	לביא סטולוביץ' {כדי שיכירו התינוקות וישאלו}
154	נטע סמט {שמחה ביו"ט}
30	אלקנה סעדיה {דיני הסיבה}
120	ברק ספיר {דין בליעה בליל הסדר}
89	שיר סרלואי {מה בין גנות לשבח}
137	בארי עדי {האם הכורך הוא רק זכר או משהו מעבר?}
114	ישראל עמנואל {מיצוי והחמצה בליל הסדר}
242	נצר פאלוך {מצוות צריכות כוונה}
146	משה פאלק {מצוות מבטלות זו את זו}
222	נתנאל פאש {טעם הבשמים בהבדלה}
111	אמתי פוסט {אף הן היו באותו הנס}
60	ראם פיזם {כדי שיכירו התינוקות וישאלו}
45	יאיר פישלר {מה אוכלים לטיבול ראשון}
141	שלום פלדמן {עיונים במצוות כורך}
256	ידידיה פסל {דבר שטיבולו במשקה}
111	רועי פרי {אף הן היו באותו הנס}
252	יעקב פריאל {פסח נאכל על השובע}
19	דביר פריד {קטנים וארבע כוסות}
203	נווה פריד {ביסוי החלות}
224	שילה פרידמן {גווני האש - אבוקה כנר הבדלה}
226	אמיתי פרל {שבתא קבעה נפשה}

88		שלום פרל {מתחיל בגנות ומסיים בשבח}
168		מתניה פרנק {כוס חמישית}
36		עמיחי פרקש {דין הסיבה}
196		שחר פרקש {אכילה גסה לתיאבון}
206		אורי קויתי {קידוש במקום סעודה}
228		נועם קויתי {טעימה לפני קידוש והבדלה}
50		אוריה קורן {מבנה המגיד}
54		אלון קורניץ {לחם עוני}
174		אמיר קינן {ברכת ההלל בליל הסדר}
210		אלקנה קנטמן {מחלוקת רב ושמואל}
79		הרב יועד קפלן {והגדת לבנך בחציו השני של ליל הסדר}
215		אסף קראוס {סדר ההבדלה בין שבת ליו"ט}
219		שי קרדיטור {"ואתה קח לך בשמים"}
16		אליסף קרקובר {ארבע כוסות - בעל הסדר או כולם?}
9		הרב דוד רבינוביץ' {דברי פתיחה}
189		הרב דוד רבינוביץ' {קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה}
64		אריאל רגב {מה נשתנה}
196		אילון רובין {אכילה גסה לתיאבון}
48		מעוז רווה {עני דרכו בפרוסה - הלכה למעשה}
50		נריה רוזנבלום {מבנה המגיד}
73		הרב גילעד רוזנברג {מספרים סיפור שמספר סיפור}
199		מישר רוזנברג {פורס מפה ומקדש}
240		יוסף רונס {שדים ורוחות - האמנם?}
236		הלל ריאחי {שמחה ברגל}
209		יאיר רייסלר {שינוי מקום בקידוש ובברכות}
114		ישי ריכטר {מיצוי והחמצה בליל הסדר}
145		איתיאל רכניץ {כורך - זכר למקדש}

109	ידידיה רכניץ {לראות או להראות}
26	איתי רכס {מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר הברכות בקידוש}
46	נטע צור רנאל {מטבל בחזרת}
89	אברהם רענן {מה בין גנות לשבח}
19	יאיר שאול {קטנים וארבע כוסות}
36	רפאל שאנאנס {דין הסיבה}
153	שילה שוהם {אין שמחה אלא בבשר ויין}
39	איתן שוורץ {שני תבשילין}
63	גבריאל שוורץ {שאלת הבן}
239	אוריה שטרן {מצות שמחה ברגל}
34	רועי שי {חובת הסיבה}
122	אורי שיימס {מצה עבדות או חירות?}
248	הילל שילה {מצוות צריכות כוונה}
32	נטע שיליאן {דין הסיבה בארבע כוסות}
219	דביר שינדלר {"ואתה קח לך בשמים"}
117	יקיר שינדלר {אכילת מצה בערב פסח}
168	ינון שיראל {כוס חמישית}
201	איל שנהב {פריסת מפה על חלה}
20	איל שפיגל {סוגיית קטנים בארבע כוסות}
198	מרדכי שרייבר {פורס מפה ומקדש}
108	יובל שרעבי {חייב אדם לראות את עצמו}
128	ינון תמרקין {"מאי קפא"}