

קושטא דמילתא

ירחון ישיבת תורת רבני ספרד

גליון י' חודש ניסן

אתן שנת

"בניצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לעז"
לפ"ק

פה

ישיבת הר עציון יב"ץ

תוכן העניינים

- פיוט לפסח לראב"ע • נשים בתענית בכורות – יהושע פסח ציגלר • מדברי רבותינו על דרשת רבן גמליאל • תשלומין להגדה של פסח – נעם נחמיה פרנקל • פיוט לפסח לריה"ל • בענין חמץ כדבר שיש לו מתירין – גילעד רייף • ליקוט למימונה • פתיחה לדרוש לשבת הגדול מהרב היר"ח

פיוט לפסח

לרבי אברהם ן' עזרא



הוא א- להי הצ- באות, / הוא בורא כל בריאות,
הוא מראת נוראות, / הוא עשה נפלאות.

אגדתו באמתו אחזה, / וענות עם עינו חוזה,
והושיע שח רזה / בין פרות בריאות.

בחר בציר פליליה - / אלי שלחו למחיה,
והיאר הפך לדם - ותיה / הדם לכם לאת.

רעים נוסרו בצפרדעים, / וכנים וערוב, ודבר המית מקנים,
ובמכת שחין נגועים, / מענים ונפתם מלאת.

הסיר מעל ענמים צלם / וברד וארבה השחית יבולם,
ומאפל גדול סבבו כלם - / ותשכו הראות.

מתו בכורים - ומצרים ראו, / ויששו כנים בנפש באו,
ובגעת הקין לאלפים יצאו - / מספרם שש מאות.



נשים בתענית בכורות

יהושע פסח ציגלר



מבוא:

מסויימות שנהגו כך: מרן החבי"ב,¹ בספרו "פסח מעובין" (פסח מעובין, מא) מביא שנהגו בכורות נקבות להתענות, וכן בשאלוניקי המנהג במשך דורות היה שבכורות נקבות מתענות כמ"ש מהר"י מלכו בשלחן גבוה. וכן העיד רבי אהרן בן שמעון בספר נהר מצרים (או"ח הלכות פסח אות יז) שבמצרים נהגו נקבות להתענות, וכן מנהג חלק מקהילות מרוקו (מנהגי ק"ק דברד, עמ' 61). מאידך, אין זה מנהג רוב הקהילות כיום, כמו שכתב מרן הרב עובדיה (יהוה דעת

בערב פסח נוהגים הבכורים להתענות 'תענית בכורות', ולרוב נוהגים להיפטר מהתענית ע"י השתתפות בסעודת מצווה. הסכמת רוב הפוסקים היא כי תענית בכורות נקבעה זכר לנס שניצלו בכורי ישראל במכת בכורות.² מאמר זה יעסוק בחילוקי המנהגים בענין תענית נשים בכורות. מרן, בש"ע, מביא בשם יש אומרים דעה שנקבות בכורות מתענות,³ וכן מצינו בקהילות

א ראו טור או"ח תע. ויש לציין כי בגבולות סיבה זו ישנן מספר וריאציות, ולהרחבה ראו ילקוט יוסף פסח, סימן תע. כמו כן, ישנם הסברים החולקים על כך, אך לשם מאמר זה נצא מנקודת הנחה כי תענית בכורות היא זכר לנס. אציין בקצרה שאחד ההסברים הידועים לתענית הוא שהבכורות מתענים מכיוון שהפסידו חלקם בעבודת המקדש בחטא העגל. אך גם למי שסובר כך נראה שעניין זה בא יחד עם זכר לנס (מעין שני דינים) כפי שמשמע לדוגמה משו"ת טוב עין (סימן יח), וכן נראה מהעובדה שבכור כהן מתענה, ואכמ"ל.

ב כל הפניה סתמית במאמר זה לטוש"ע או לספרים על סדר הטור היא לאו"ח סימן תע, אלא אם יצוין אחרת.

ג **הרב חיים בן ישראל בנבנשתי** (החבי"ב) נולד בשנת ה'שס"ג (1603) בקושטא. כיהן ברבנות העיר אזמיר יחד עם הרב אהרן לפפא. חיבר מספר ספרים ובראשם החיבורים היסודיים כנסת הגדולה ושיירי כנסת הגדולה על הטור והבית יוסף. נלב"ע באזמיר ב"ט באלול ה'תל"ג (1673).

ד **רבי רפאל אהרן בן שמעון** היה הרב ונשיא בית הדין של קהיר בסוף המאה ה-י"ט ותחילת המאה ה-כ'. הוא נולד במרוקו ועבר בין תפקידים רבים ולבסוף הגיע להיות רבה של קהיר ומנהיג יהודי מצרים במשך שלושה עשורים. לאחר מכן עלה לארץ וחי בתל אביב עד למותו. כתב מספר ספרים ובין ספריו החשובים נמצא ספר מנהגי קהילת מצרים נהר מצרים הוא נפטר בתל אביב ובין מספידיו היה הראי"ה קוק, נלב"ע ב" בחשון ה'תרפ"ט (1928).



ואין מתענין עד שיעבור ניסן אלא הבכורות שמתענין בערב הפסח. (פכ"א, ה"ג)

נראה כי מסכת סופרים מהריגה את תענית בכורות מהאיסור להתענות בניסן הנדון קודם לכן. לכאורה האמירה היא: "אלא הבכורות [המסויימים שנוהגים] שמתענים בערב פסח [ויכולים להתענות]". וכן נראה שהמנהג לא היה רווח בתקופת הגאונים! אמנם ניתן לקרוא מקור זה גם כך שהמנהג הוא שהבכורים מתענים ונפסק כך, וכן גרסת הראב"ה היא "הבכורות מתענין בערב הפסח", בלי האות שי"ן בתחילת המילה "מתענין". אך נראה כי מציאותית לא נהגו כך עד לשלב מאוחר בהרבה.

גם הראב"ה כותב ביחס לתוקף המנהג להתענות בתענית בכורות בלשון: "והנהגין להתענות",¹ ומכך נראה שלא כולם קיבלו על עצמם את התענית. וכן, הסמ"ג (מ"ע מ) מזכיר את הירושלמי וכותב "ומכאן סמך לאותן בכורות שמתענים בערב פסח". לעומת זאת, הרי"ד (בן דורו של הראב"ה), טוען כי "נוהגין עכשיו בכל קהלות המערב [להתענות, יפ"צ].² אך המאירי כתב (פסחים קז ע"ב) "וכן נוהגים בקצת מקומות באשכנז ובצרפת".

על כן, נראה כי דין זה לא נהג בזמן זה בקהילות ספרד, ולכן לא פסקו אותו הרי"ף, הרמב"ם ושאר ראשוני ספרד, למרות שהם ככל הנראה הכירו את המנהג. ונראה

ח"ג, כה) וכן עמא דבר. נביא את תשובות רבותינו על השאלה האם על נקבות בכורות [להלן: נק"ב] להתענות תענית זו ונדון בטעמיהם.

על מנת לפתוח את הדיון בנושא נק"ב עלינו לסקור את המנהג הכללי של תענית בכורות. נציג בקצרה את הידוע לנו על המנהג מתוך ספרי רבותינו,³ ונדון בסוגיה בתלמוד הירושלמי שהיא לכאורה המקור הקדום ביותר של המנהג. לאחר מכן, נסקור את השיטות השונות בדבר היוב ופטור נשים ממנהג תענית בכורות. נסקור בקצרה את שיטת המהרי"ל השנויה במחלוקת, המובאת בפסקת מור"ם (הרמ"א) בה כתוב לאחר הפסק בסוגריים "מהרי"ל" ואיזכור זה שנוי במחלוקת. ולבסוף נסקור את שיטתו של מרן החיד"א ואת ההבנות השונות בה.

חלק ראשון – מקור המנהג:

התקבלות המנהג:

ראשית, חשוב לציין כי הרי"ף והרמב"ם כלל לא פסקו מנהג זה להלכה. מנהג תענית בכורות מופיע לראשונה, לכאורה, בסוגיה בירושלמי. מסקנת הסוגיה שנויה במחלוקת, ונדון בסוגיה בהרחבה בהמשך. המקור הראשון בו מנהג זה מוזכר בוודאות הוא במסכת סופרים:⁴

לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן

ה נציין בשלב זה שהתענית נפסקה בספרי ההלכה באופן נרחב החל מהמאה ה-י"ד.

ו חיבור מתקופת הגאונים.

ז יש לציין כי ישנן קהילות שבכלל לא קיבלו עליהן את המנהג בשום שלב, אך אלה מיעוט.

ח ראב"ה, סדר ליל פסח, סי' תקכה. חי בתחילת המאה ה-י"ג.

ט תוספות רי"ד מהדורה תליתאה פסחים קח ע"א ד"ה לא רב ששת.

י ראו לדוגמה: מלחמות ה' פסחים טו ע"ב.



כך הרי שאבא שלו גם כן היה נוהג כך. לאחר מכן (אולי בעקבות כך) רב תנחומא מסביר כי הסיבה בגללה רבי לא אכל היא שהוא היה איסטמנים ואם היה אוכל בבוקר לא היה לו תיאבון בערב. ראשונים ואחרונים התלבטו במסקנת הסוגיה בירושלמי, ואציג את השיטות המרכזיות:

1. הראב"ה (ראב"ה, סדר ליל פסח, תקבה; וכן הפרי חדש) סובר כי הירושלמי מקבל למסקנה את התירוץ כי רבי נמנע מלאכול משום היותו איסטמנים, ואילו עובדת היותו בכור איננה רלוונטית. כנראה שמסקנה זאת נובעת מהדחיה של רבי מנא את ההוא משום שאם רבי היה נוהג כך וודאי שגם אביו, רבי יונה, היה נוהג כך. ולאחר הדחיה הירושלמי מביא סיבה אלטרנטיבית לאחר שהראשונה נדחתה. הראב"ה טוען כי הירושלמי חולק למסקנה על מסכת סופרים ולפיו אין מתענים כלל בער"פ.³⁸⁶

במבט ראשון, מסקנתו קצת לא מובנת שהרי גם אם רבי לא אכל כי היה איסטמנים, הרי שהירושלמי לא חולק על המנהג, אלא רק מסביר מציאותית את טעמו של רבי שלא אכל. ברור מהירושלמי שקיים מנהג כזה, ולא מפורשת מחלוקת על עצם המנהג, אלא על מנהגו של רבי. נראה שהראב"ה הבין כי ההוא שרבי בכור והתענה תענית בכורות הועלתה בירושלמי לא כהוא סתם, אלא ע"מ לדחות אותה ואת משמעויותיה,

שהמנהג בקהילות אירופאיות התקבל לכל המאוחר באמצע המאה ה-11. ד"ר דין תענית בכורות נפסק להלכה בטור ובש"ע, ואז התקבל ברוב קהילות ישראל.

שיטת הירושלמי:

הירושלמי מזכיר את תענית בכורות, ונחלקו רבותינו במסקנת הסוגיה. נראה כי הסוגיה בירושלמי חשובה מאוד לרבותינו, וזאת מכיוון שהירושלמי סמכותי יותר להלכה מ"ספר היצוני" כפי שכותב הרב יד מלאכי³⁸⁷ (כללי שני התלמודים, יב). ישנן הבנות רבות בסוגיה זו, ולדעתי מסקנה מהותית אחת עולה מכולן. נציג את הסוגיה ואת ההבנות המרכזיות בה.

הירושלמי (פסחים פ"י ה"א) מספר על רבי, שלא היה אוכל בערב פסח לא חמץ ולא מצה. הגמרא מעלה הו"א שנדחית מיד (לא חשובה לענייננו), ולאחר מכן עונה תשובה נוספת – רבי לא היה אוכל "בגין דהוה בכור". כל המפרשים מסבירים כי רבי התענה תענית בכורות. הירושלמי ממשוך:

אמר רבי מנא: רבי יונה אבא הוה בכור והוה אכיל. אמר רב תנחומא לא מן הדא אלא מן הדא: ר' איסתניס הוה - כד אכיל ביממא לא הוה אכיל ברמשא, ולמה לא הוה אכיל הכא ביממא כדי שיכנס לשבת [למצה] בתארה.

כלומר, רבי מנא טוען כי אם רבי היה נוהג

יא למסקנה דומה הגיע דניאל גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 384-386.

יב הרב מלאכי הכהן היה רב העיר ליוורנו באמצע המאה ה-11. שקד בהוצאת ספרי רבו רבי יוסף אידגאס, ובעצמו כתב מספר ספרים שהמוכר שבהם הוא ספר יד מלאכי, שהוא אנציקלופדיה לכללי התלמוד ולכללי הפוסקים. נלב"ע בכ"א במרחשון ה'תקל"ב (1771).

יג כך נראה גם בספר הרוקח (סימן ער).



פסח לפי שהיה בכור. (משנה למלך הלכות כלי המקדש ו, ט)

לכאורה הבנתו בירושלמי תמוהה, שהרי בריהטא דשמעתתא, קשה להבין שמסקנת הסוגיה היא שרבי לא אכל מפני שהיה בכור. וניתן להסביר ע"פ הבנתו של קרבן העדה שמבוססת על שינוי הגרסא בירושלמי: "בירושלמי שלפנינו כתוב כי רבי הוא איסטנים ולכן כשהוא היה אוכל בבוקר הוא לא היה אוכל בערב ומשום כך הוא לא אכל בער"פ. קרבן העדה גורס: "ולכך לא היה אכיל ביממא כדי שיכנוס למצה לתיאבון" (ר"ה ה"ג). ושם בשיירי הקרבן הוא מסביר את משמעות שינוי הגרסא:

ואפשר לפרש דה"ק אס"ד דטעמא דר' לא הוה אלא משום דהוה איסטניס היה לו לאכול מעט ביממא כדי שלא יכנוס לשבת כשהוא מעונה אלא ודאי דטעמיה משום דהיה בכור והיה משלים התענית. (שיירי הקרבן פסחים, י, א, ב)

כלומר ע"פ קרבן העדה, מסקנת הירושלמי היא שרבי לא אכל מפני שהיה בכור, שהרי אם לא היה אוכל מכיוון שהיה איסטנים הוא היה אוכל מעט כדי שלא יכנס לחג מעונה, כמו שהוא נהוג בערב שבת. כך שבהכרח

רוצה לומר את המנהג בכלל. כלומר, הסוגיה בירושלמי בנויה כך שמטרתה לדחות את המנהג של תענית בכורות.

2. המסקנה המקובלת יותר בהבנת הירושלמי, המופיעה לדוגמה בתרד"ד (ח"א קכו) וברישב"א (פסחים נ ע"א ד"ה ההולך), היא שישנה מחלוקת אמוראים מפני מה לא אכל רבי – סתם נמרא"ד מול רבי מנא (ע"פ הנהגת אביו, רבי יונה) ורבי תנחומא.¹⁷

רבי חיים בר שמואל, תלמיד הרשב"א, כותב בספרו צרור חיים (בסוף דיני לישא) "ונוהגין הבכורות להתענות... אבל בירושלמי רב פלוני היה אומר שהיה בכור והיה אוכל, כלומר שאין זו חובה אלא כרצון איש ואיש". כלומר, היו אמוראים שלא התענו, ומשם מסיקים שאין חובה להתענות.

3. ההבנה השלישית היא שמסקנת הירושלמי היא שרבי לא היה אוכל בגלל תענית בכורות. מסקנה זו עולה בקרבן העדה שם ובמשנה למלך.¹⁸ וז"ל הרב משנה למלך:

וממה שהבכורות מתענין לא קשה שאפשר דתענית זה היא תקנה קדומה והכי איתא במסכת סופרים ובירושלמי איתא ריש פרק ערבי פסחים שרבי היה מתענה ערב

יד יכול להיות שמדובר ברבי סימון שנזכר קודם בירושלמי ולא בסתם גמרא.
טו כמו כן, לרמב"ן ולר"ן היתה גרסה אחרת (שניהם על רי"ף פסחים טו ע"ב) בה משנים את מימרת רבי מנא, כך שהוא אומר שאביו רבי יונה היה בכור ולא היה אוכל. כלומר שרבי מנא נותן חיזוק לתענית בכורות, וכך נראה שהמנהג הזה מקובל יותר. ובכל זאת המסקנה איננה משתנה, שהרי עדיין השאלה אם רבי נהג כך נשארת במחלוקת אמוראים.

טז **הרב יהודה רוזאניס** (הרב משנה למלך) היה דיין ופוסק בקושטא בסוף המאה ה-17 ובתחילת המאה ה-18. המשנ"ל לא פרסם ספרים בחייו, אך לאחר מותו פורסמו כתביו והמוכרים ביניהם, הפירוש החשוב על הרמב"ם, משנה למלך, ודרשותיו, פרשת דרכים. נלב"ע בניסן ה'תפ"ז (1727).

יז אמנם קצת דוחק להסביר את המשנה למלך ע"פ גרסת קרבן העדה.



זה לא התקבל כפי שהסקנו.²¹ לאחר שלוש הסתייגויות אלה נראה לכל הדעות שמנהג זה היה קיים, אך ודאי לא היה מקובל.

חלק שני – נקבה בכורה:

תענית בכורות, כאמור, נקבעה זכר לנס שניצלו הבכורים הישראלים במכת בכורות.²² לאור זאת, נראה כי השאלה: "האם גם על בכורות נקבות להתענות?", קשורה לשאלה האם נק"ב מצריות גם כן ניצלו ממכת בכורות. ספר האגודה קבע שאכן בכורות צריכות להתענות, והוא מבסס את דבריו על המדרש בשמות רבה (יה, ג):

ובמסכת סופרים יש: אין מתענין בניסן אלא הבכורות בערב פסח ואפילו נקיבות כדאמרינן במדרש בתיה בת פרעה היתה ראויה למות ולזי זכות משה. (ספר האגודה, ערבי פסחים, צא)

בעקבות זאת, דין זה מובא בשלחן ערוך, וז"ל:

הוא לא אכל כלל מפני שהיה בכור.²³

לסיכום, מצאנו שלוש דרכים להבין את הסוגיה בירושלמי. א. מסקנת הירושלמי היא שרבי היה איסטנים ולכן לא אכל. (ראבי"ה ופרי"ח) ב. ישנה מחלוקת אמוראים מה הסיבה לכך שרבי לא אכל, אם מכיוון שהיה איסטנים או כיוון שהיה בכור והתענה תענית בכורות. (תרה"ד וריט"ב א) ג. מסקנת הירושלמי היא שרבי לא היה אוכל כי היה בכור והתענה תענית בכורות (קרנן העדה ומל"מ).

לענ"ד, ע"פ כל אחת מההבנות, אפילו ע"פ המסקנה שרבי איסטנים היה, נראה מהירושלמי שמנהג זה היה קיים כבר בתקופת רבי.²⁴ כמו כן, אפילו לפי הנישה של קרנן העדה, שאכן מסקנת הירושלמי היא שרבי היה מתענה תענית בכורות, עדיין ברור שמנהג זה לא היה מקובל. זאת משום שהייתה הו"א שרבי בכלל לא התענה, ורבי יונה בוודאי לא התענה כלל. כמו כן, נראה שגם אם רבי התענה בער"פ מהסיבה שהיה בכור, יתכן שהחמיר על עצמו, שהרי מנהג

יח נראה כך גם מהמאירי (פסחים קז ע"ב) שכותב "ובתלמוד המערב, ובמסכת סופרים, מצריכים מצד אחר לבכורות התענות בערבי פסחים לזכר מכת בכורות ותשועת בכורי ישראל". וכן נראה שבפירוש הדברי חן על המשנה תורה (סוכה ו, ז) הוא מגיע למסקנה דומה בירושלמי: "ומסתפק בירושלמי טעמא מאי אי משום שהי' בכור או משום איסטנים... יש לפשוט דע"כ משום בכור דאי משום איסטנים ה"ל לצום כן בערב סוכות כדי לאכול כזית פת בסוכה לתיאבון".

יט בגרסה שהייתה לפני הרי"ד המחלוקת הייתה לגבי רב ששת ולא רבי (אולי הגרסה הושפעה מאימרה באותו נושא על רב ששת בפסחים קח ע"א ושם המסקנה הייתה שלרב ששת דין שונה מפני שהיה איסטנים).

כ הייתה לי הו"א לפקפק באזכור של תענית בכורות, אך לא מצאתי הסבר אחר לירושלמי. כא וכן כתב הרב ישועות יעקב (או"ח תע, סק"ב) כי רבי ודאי החמיר על עצמו. ואולי לכך התכוון המהרי"ל בשם מהר"ש (ספר המהרי"ל הל' ע"פ, ו) שמביא את מחלוקת הירושלמי מדוע רבי לא אכל וכותב: "ולכהי נמי נוהגין חסידים ראשונים להתענות בע"פ", כלומר רק חסידים מתענים כחמרה. כב ראו הערה א.



"אין למידין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד". הצעה זו נכנסת לנושאים רחבים (כמו לימוד ממדרש אגדה ודיני מנהגים) והיא ראויה למאמר בפני עצמה, ואכמ"ל.

2. אף הן היו באותו הנס:

אמנם נשים אינן חייבות במצוות עשה שהזמן גרמן, אך ק"ל כריב"ל לגבי ארבע כוסות, קריאת מגילה ונר חנוכה שנשים חייבות מפני ש-"אף הן היו באותו הנס" (פסחים ק"ח ע"ב, מגילה ד ע"א ושבת כג ע"א) למרות שהן מצוות עשה שהזמן גרמן. ישנה מחלוקת לגבי משמעות המשפט "אף הן היו באותו הנס"¹² למחלוקת צדדים רבים ולכאורה ע"פ חלק מהשיטות נשים לא יהיו חייבות בתענית בכורות. ואכמ"ל. וכעת עמד קנה במקומו ועוד חזון למועד.

3. אין לנקבה מעמד "בכור":

התשובה השלישית מופיעה בביאור הגר"א (תע ס"ק ד) על הש"ע, ובעקבותיו במשנ"ב (שם ס"ק ד) ובערוה"ש (שם, ג). הטענה היא שלמרות שכל הבכורים מתו במכת בכורות, אין בכור מאב, בכור מאם ונקבה בכורה, אין מעמד מיוחד בתורה לנקבה בכורה. בכור מאב ובכור מאם יש בהם קדושת בכור – בכור מאב קדוש לנחלה ובכור מאם קדוש לכהן (פטר רחם). כלשון הגר"א: "דהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקיבה". המשנ"ב הביא את אותה הלשון והוסיף את המילים "לשום דבר", מדויקו של המשנ"ב מבוארת

הבכורות מתעניין בערב פסח בין בכור מאב בין בכור מאם. ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה. (ואין המנהג כן) (מהרי"ל¹³).

מ"ן מביא דעה זו בשם 'יש אומרים' ונראה שמור"ם בהנה דחה אותה. יש לשאול למה נדחה ע"י מור"ם ואולי גם ע"י מ"ן. אציג שש תשובות לשאלה זו, מתוך התשובות הרבות שניתנו לעניין זה.¹⁴ ע"פ שלוש התשובות הראשונות השאלה כלל אינה מתחילה, וזאת מכיוון שיש בטענה בעיה מהותית. לאחר מכן, אציג שתי תשובות שתשובתן נובעת מתוך מדרש נוסף, ואסיים בדעת הראב"ה שלא מחמירים עד כדי כך במנהג. גישתו יכולה להתפרש למספר כיוונים, אציג שניים מהם. לאחר מכן נעסוק בפסק המהרי"ל וברעת מ"ן החיד"א.

א. בעיה קודמת מהותית:

הכיוון הראשון הוא להסביר כי נק"ב אינן מתענות משום שיש בעיה מהותית עם מש"כ האגודה. לפי גישה זו אין סיבה להתייחס למדרש כי ישנה בעיה קודמת שבגללה א"א לטעון שנק"ב מתענות.

1. לא פוסקים ממדרש אגדה:

ניתן להציע שהסיבה בגללה נק"ב אינן מתענות היא שלא פוסקים הלכה ממדרש אגדה. כך עולה בירושלמי פאה (פ"ב ה"ד) שם מובאת מימרא של רבי זעירא בשם שמואל

כג. כאמור, שיטת המהרי"ל תידון בנפרד.

כד. וכן פסקו (שלא מתענות) המשנ"ב, ערוה"ש והרב עובדיה (יחזו דעת ח"ג כה - אמנם הסתייג בסוף התשובה, ובסוף המאמר נדון בתשובה זו).

כה. כגון בספר יפה ללב לר' יצחק פאלאגי חלק ט סימן תע.

כו. שורש המחלוקת מופיע במגילה ד ע"ב תוד"ה "אף הן".



והקב"ה הצילים. אך, זוהי רק הסיבה בגללה יש הו"א שהיו אמורות להתענות, ובפועל, בגלל שהפורמליזם ההלכתי הפקיע מנק"ב את מעמד בכור אין פועלים ע"פ ההגיון של הסיפור אלא ע"פ ההגדרה הטכנית.

ב. הוכחה ממדרש נוסף:

הגישה השניה סוברת כי הסיבה בגללה נקבות בכורות אינן צריכות להתענות היא משום שיש מדרש נוסף. המדרש הנוסף מתפקד, ביחס למדרש שמביא האגודה, באופן שונה מהותית בשתי התשובות האלה, בתשובה הראשונה היא סותרת את המדרש המקורי ובתשובה השניה היא תומכת ומוסיפה.

1. סתירה בין מדרשים:

התשובה הרביעית היא תשובתו של ר' שמואל שטראשון. לדעת הרש"ש הקביעה כי מהמדרש מוכח שגם נק"ב מתו במצרים אינה מוחלטת ויש מהלוקת מדרשים אם נקבות מתו במכת בכורות. ע"פ מהלוקת המדרשים מסביר הרש"ש את המנהג במקומו שנק"ב לא נהגו להתענות בער"פ. כלומר הוא הביא תירוץ לכך שמציאותית לא נהגו במקום מגורו שנק"ב מתענות. יש לדון בהבנתו את המדרש, והאם באמת נאמר במדרש כי נקבות לא מתו, זה לשון המדרש:

"שה תמים זכר בן שנה" (שמות יב, ה): שה בשביל א-להים יראה לו השה וגו' (בראשית כב, ח). תמים לשמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר הצור תמים פעלו (דברים לב, ד). זכר שהוא הורג כל בכוריהם של מצרים וחס על בכוריהם של ישראל. (שמות רבה טו, יב)

דעת הגר"א – אין משמעות להיות הנקבה בכורה לפי התורה. ערוה"ש מדייק:

דכל מי ששם בכור עליו, או בכור לנחלה כמו מאב או בכור לכהן כמו בכור לאם מתענה... ויש מי שאומר שאף נקבה בכורה מתענית, שהרי וודאי במצרים גם הן נהרגו במכות בכורות... ומכל מקום אין המנהג כן, מטעם דבנקבות לא צוה הקדוש ברוך הוא לקדשן, רק הזכרים.

לדבריו, אין על נק"ב שם בכור בתורה. ועל כן, אין נק"ב צריכות להתענות מפני שאין משמעות למושג נקבה בכורה על פי התורה. על שיטה זו עולה שאלה, אם אין

שם בכור בנקבות, ממה ניצלו? הרי לנשים מצריות בכורות היה מעמד בכור, ולישראליות לא היה מעמד בכור. כך שגם אם מתו נק"ב מצריות, בכל מקרה לא ניצלו ממכה זו נק"ב ישראליות. זאת משום שאין קטגוריה כזו נקבות בכורות בעם ישראל. הן לכאורה לא היו מתות בכל מקרה בלי ההצלה של הקב"ה, ומשום שהתענית היא כנגד ההצלה שלהם ממכת בכורות, והן לא ניצלו – אז למה שתהיה הו"א שהן תתעננה? ניתן לומר כי זו אכן המסקנה, שהן לא מתענות מכיוון שלא ניצלו מהמכה שהייתה אמורה לפגוע גם בהן. מצד שני, ניתן לומר שזו לא דעתם של הגר"א והפוסקים בעקבותיו (ונראה מלשונם שאינם הולכים בכיוון זה), אלא קדושת בכורות ניתנה רק במתן תורה כפי שברור מדברי הגר"א: "דהתורה לא נתנה". עד שהתורה לא ניתנה לא היה הבדל במעמד בין בכור וזכר לבין בכור נקבה, ובכל מקרה גם זכרים וגם נקבות היו אמורים למות במכת בכורות



המדרש הראשון, אלא מוסיף עליו. ר' אלעזר רוקח בספרו 'מעשה רוקח' (על מסכת בכורות) שואל את שאלתנו, למה רק זכרים מתענים שהרי גם נק"ב מתו במכת בכורות, ומקשר אותה לשאלה מדוע ציוותה התורה לפדות רק בכור זכר. וכך ענה:

טען שר של מצריים "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי ע"ז", ובכורי ישראל בכלל, אם כן גם הם היו ראויין ללקות כמו המצריים, לכך טעונין פדיון ותענית על שהציל אותם הקב"ה בחסדו. מה שאין כן הנקבות דאינא בטוטה "בזכות נשים צדקניות שבאותו הדור נאלו", ואם כן הדין נותן שלא ילקו, לכך אינם צריכין לא פדיון ולא תענית. זה פשוט. (מסכת בכורות)

כלומר, גם זכרים וגם נק"ב מתו במכת בכורות כמו שמצאנו במדרש. אך רק הנברים הישראליים ניצלו למרות שלא היו ראויים. הנקבות לעומת זאת, היו ראויות להצלה משום שהן היו צדקניות. רק הזכרים הבכורים הם שנפדו למרות שלא היו זכאים לגאולה. מכיוון שתענית בכורות נתקנה כנגד הנס שניצלו הבכורות למרות שלא היו ראויים לכך, הנקבות שהיו ראויות לגאולה אינן צריכות להתענות. ומתוך כך, רק הזכרים הבכורים הם שקדושים לכהן ורק הם מתענים בתענית בכורות.

המעשה רוקח ממשיך ומסביר את הפסוק על פדיון הבן "והיה כי ישאלך בנך

הרש"ש (על שמ"ר טו, יב) הבין מהלימוד על המילה "זכר" שנהרגו בכורים זכרים בלבד, ועל כן קרבן פסח צריך להיות מזכר דווקא. וממילא מובנת הסיבה בנינה לא נהגו הבכורות הנקבות לצום, הרי המדרש מסביר שרק זכרים מתו.

לפי הסבר זה הדרשה קצת לא מובנת – מה הוא לשון "זכר שהוא הורג". המדרש דורש על כל פרט בקרבן הפסח כנגד מה הוא (ותמים' כנגד שמו של הקב"ה). כשהמדרש דורש כך הוא משתמש בלשון שמשמעה כנגד – "בשביל" וכן "ל-". המדרש מביא פה דרשה אחרת על "זכר" שהרי נאמר "זכר שהרג". הדרשה, להבנתי, היא שמביאים שה זכר מפני שה' זכר (לשון זכירה) את בכורי ישראל והצילם. כלומר, המדרש דורש מכפל המשמעות שבמילה "זכר" (male ו-remember) שקרבן פסח הוא זכר כנגד זכירת ה' את בכורי ישראל והם עליהם. וכן מצאתי בפירושו של המהר"ש יפה, יפה תואר:¹²

דרש זכר לשון זכירה שבא זכר בכורי ישראל לפניו לטובה. אבל לא זכר ממש רמז לבכורות שגם בנקבות הבכורות היתה המכה וכמ"ש ז"ל שבתיה בת פרעה בכורה היתה וניצלה בזכות משה. (יפה תואר שמ"ר טו, יב)

2. בזכות נשים צדקניות:

התשובה החמישית גם היא נסמכת על מדרש אחר, אלא שהוא אינו סותר את

כז הרב שמואל יפה אשכנזי (מהר"ש יפה) היה מרבני קושטא במאה ה-ט"ז. לצד חיבורו הגדול על מדרש רבה – יפה תואר, חיבר גם פירושים למדרש רבה על המגילות – יפה ענף ויפה קול, וכן פירוש על אגדות הירושלמי – יפה מראה. דרשותיו נדפסו לאחר פטירתו בספר יפה עינים. נלב"ע בשנת ה'שנ"ה (1595).



כמו כן, ניתן לתרין בערוה"ש (נראה שע"פ הרמב"ן בשמות יב, ל):

ונראה לי הטעם משום דהקדוש ברוך הוא קידש "מבכור אדם ועד בכור בהמה", ובבהמה לא שייך רק "פטר רחם" כמובן. ולכן גם באדם לא נתקדש רק הפטר רחם. (ערוה"ש תע אות ב)

ג. לא מחמירים בתענית בכורות:

ההסבר האחרון הוא הפשוט ביותר. שיטה זו נובעת מתוך דברי הראב"ה לגבי תענית בכורות בגדול הבית שע"פ המדרש גם מתו (לא אותו המדרש שלמד ממנו האגודה), וז"ל:

והנוהגין להתענות אפילו בוכרא לאימיה, כמו מעשה מכת הבכורות דמצרים. ומיהו גדול הבית לא דכולי האי לא מחמירינן. (ראב"ה, סדר ליל פסח, תקכה)

הראב"ה איננו מסביר מדוע, אך כותב, לגבי גדול הבית, כי לא מחמירים עד כדי כך שגם הם יצומו. המהרי"ל (ספר המהרי"ל, הלכות ערב פסח ד), בהתייחסו לנ"ב, מסביר כי "אולי שאר פו' [פוסקים, יפ"צ] השבינהו כגדול בית". על מנת להסביר למה נשים לא מתענות ניתן בפשטות להסביר למה גדולי הבית אינם מתענים. הלבוש מביא סברא לשיטה זו:

ויש אומרים שאפילו הנקבות הבכורות מתענין, שגם בנקבות היתה המכה, ואין נוהגין כן. וכן גדולי הבית אין מתענין, אף על פי שגם בהם היתה המכה, לא נהגו

מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחווק יד הוציאנו ה' ממצרים, וז"ל:

"ואמרת אליו" תשובה נכונה, "כי בחווק יד הוציאנו ה' ממצרים". וידוע דאיתא במפרשים שלכך הוצרך חווק יד מפני שגם ישראל לא היו זכאין לגאול אותן וכמו שטען שר המצריים לכך היה ההוצאה בחווק יד. ובזה מדויק שהאב משיב לבן כי בחווק יד הוציאנו דייקא, כלומר שאנחנו הזכרים הוצרכנו לחווק יד אבל הנקבות לא הוצרכו לחווק יד שעל פי הדין היו ראויין ליגאל משם, שהיו צדקניות, לכן אינם צריכין פדיון.

אם משווים בין מצוות פטר רחם לבין התענית, יש לשאול האם בכורים מאב צריכים להתענות. יכול להיות שאה"ג, המעשה רוקח סובר שבכור מאב לא מתענה. אך אם המעשה רוקח איננו פוסק ככה יש להבין מדוע בכור מאב יתענה, אך לא קדוש לכהן. ישנו מדרש שלישי שאומר שגם בכורים מאב מתו (פסיקתא רבתי יז), והם גם כן היו צריכים "חווק יד", ולכן גם בכורים מאב צריכים לצום. ניתן לתרין בשלושה אופנים מדוע אם כך אין בכור מאב קדוש לכהן. ניתן לתרין שהמדרש איננו המציאות ובמציאות באמת רק בכורות מאם מתו, ולכן התורה קבעה על דרך הפשט שרק בכור מאם, פטר רחם, קדוש לכהן. ניתן לתרין ממה שכתב המהר"ש יפה (בפירושו על שמות רבה ית, ג) "ה' צוה להקדיש רק פטר רחם משום דניכרים טפי שהמה בכורים".

כח נראה כי אמור להיות אפילו בכור מאב, וכן גירסת הב"י וראו בפרישה שהגיה כן. אמנם ישנם המתרצים לשון זו ואכמ"ל.



ואיך כולי האי לא מחמירינן. והזכרים בתורה משמע כל הזכרים הבכורים. כמו כן, אפשר לומר כי התקבלות המנהג קיבעה את החיוב שבה (בלי נקבות) וכל הוספה לא יכולה להיות מחייבת.^ל

שיטת המהרי"ל:

כפי שכבר הוזכר, שיטת המהרי"ל שנויה במחלוקת. בש"ע, לאחר פסיקת מור"ם שאין המנהג שנק"ב מתענות, ישנן סוגריים בהם כתוב "מהרי"ל" (לא ברור ע"י מי נוספו הערות אלו). ישנה מחלוקת מהי שיטת המהרי"ל בנוגע לתענית נק"ב והאם באמת פסק כך, המחלוקת נסובה סביב שני פסקים שלו, הראשון בשו"ת והשני בספר המהרי"ל (מנהגים). וז"ל:

... [כהננים לויים] צריך טפי בכוריהם להתענות שלא נוכו עם המצרים ועדיין לא הוקדשו אז. אבל גדול הבית כתב ראבי"ה דכולי האי לא החמירו. אבל בכורות נקיבה כתב בספר אגודה דצריך וראייה מבתיה בת פרעה. וכן הנהיג מו' חמ' מהר"מ נויאמרק את בתו גרושה. (שו"ת המהרי"ל סימן יד)

וכתב באגודה אפילו בכורת אשה וראייה ממדרש דבת פרעה אהני לה זכות משה רבינו אלמא דגם הן היו באותו הנס ואולי שאר פוסקים חשבינהו להו כגדול הבית דלא צריך כדפי' ראבי"ה. (ספר מהרי"ל הל' ע"ד)

להחמיר כולי האי, מפני שעיקר המכה וההתראה הכתובה בפירוש בתורה לא היתה אלא על הבכורים זכרים. (לבוש תע, ס"א)

הלבוש טוען כי בתורה העיקר של המכה וההתראה על המכה היה על הגברים הזכרים, כל הפוסקים מזכירים רק את הבכורים הזכרים, וכן מצוות פטר רחם היא רק על הבכורים. ניתן להעתיק סיבה זאת גם לנק"ב ולכן לא מחמירים כולי האי.

סיבה נוספת ש"כולי האי לא מחמירינן" מועלית בבית יוסף. מרן דן בשאלה האם כשער"פ חל בשבת מקדימים את התענית ליום המישי. הוא מביא מחלוקת בין תרומת הדשן (ח"א, ככו) והמהרי"ל (שו"ת מהרי"ל קנה) מצד אחד, שאומרים שיקדימו את הצום, לבין אביו של האגור, רבי יהודה לנדא.^כ האגור מסביר את סברת אביו, רבי יהודה לנדא, שלא להקדים אלא לבטל:

אלא שלא להתענות כל עיקר הואיל ונדחה נדחה מאחר שאינו אלא מנהג. (אגור, הלכות לישת מצה, תשעא.)

כלומר מכיוון שזהו רק מנהג, ראוי להקל בדיניו המסופקים. לכן "כולי האי לא מחמירינן", וגם נק"ב לא חייבות לצום.

קצת קשה על שני ההסברים למה דווקא נקבות מוחרגות, ולמה לא גם בכורים מאב, למשל. ניתן לענות על פי המשטמה מהלבוש שאכן התורה הדגישה את הבכורים הזכרים

כט מעניין שכן אביו של האגור היה דיין בבית דינו של המהרי"ל.

ל תשובה זו פותחת דיון רחב בדיני מנהגים, ואכמ"ל

לא עיין במאמרו של הראש"ל הרב יצחק נסים זצ"ל בספר "רבי יוסף קארו, עיונים ומחקרים במשנת מרן בעל ה"שלחן ערוך", ההגהות על שולחן ערוך, עמ' סד-פח.



של המהרי"ל. לענ"ד, מספר דרשות מהרי"ל ניתן להבין לשני הצדדים, אך מהשוות נראה ברור כי הוא פוסק שנקבות צריכות להתענות. ולאחר מכן, אציע עוד שתי דרכים להסביר את הרמ"א.

ספר המהרי"ל (מנהגים):

בספר המהרי"ל לשונו של המהרי"ל היא: "ואולי שאר פוסקים חשבינו כגדול בית", אמירה שיכולה להתפרש לשני צדדים: ניתן להבין כי המילה "אולי" מוסכת על סברת הפוסקים, ולדידו בכל מקרה כרוב הפוסקים בלי קשר לסברותיהם, ומצד שני, ניתן להבין כי לשון זו אינה מעידה שהוא פוסק נגד הדעה הקודמת, אלא להפך, לשון זו מעידה שהוא לא סבר כ"שאר פוסקים" שהרי העלה השערה לגבי סברתם, והעובדה שלא הביא סברה מעצמו לפסוק נגדה מראה כי לא זו הייתה דעתו.

שו"ת:

המהרי"ל בשו"ת פוסק את הראבי"ה בלשון "אבל גדול הבית כתב הראבי"ה". המילה "אבל" מוסכת כנגד הפסיקה הקודמת לגבי כהנים ולויים שחייבים להתענות. המהרי"ל ממשיך בלשון זו "אבל נקבות בכורות כתב בספר האגודה דצריך". המהרי"ל פוסק את הראבי"ה (ספר מהרי"ל הל' ע"פ ו), ולכן כנראה גם כן פסק את האגודה, מכיוון שפוסק אותם באותה הצורה. המהרי"ל כותב "אבל" כדי שלא ילמדו מהפסק הקודם לעניין הבא. לכן אחרי שכותב כי לויים צריכים להתענות הוא כותב כי למרות זאת אין גדול בית צריך להתענות, ולמרות שהייתה הו"א לומר כי נקבות הן כגדול הבית, הן כן

נחלקו האחרונים בהבנת דבריו. רבי חיים בנבנישתי,¹³ מחבר ספר כנסת הגדולה, בספרו "פסח מעובין" (פסח מעובין, מא) כתב כי המהרי"ל פסק שנקבה מתענה. הוא הוסיף כי הלה טעות דפוס בש"ע והציון לדברי המהרי"ל אמור להיות מוסב למה שמרן מביא שיש אומרים שגם נק"ב צריכות להתענות. הוא מוסיף וכותב כי המנהג המקובל במקום מושבו הוא שנק"ב גם כן מתענות.

ה"ה חיד"א בברכי יוסף חולק על החב"ב בפסח מעובין. החיד"א טוען שהזות הסוגריים לא הגיונית שכן "אין דרך המציין להורות מקור דברי השו"ע". בנוסף, החיד"א מביא שבדרכי משה כתב מור"ם (רמ"א) בפירוש שנק"ב לא מתענות. הוא מרגיש כי הרב כנסת הגדולה לא ראה את הספר דרכי משה, ובלשונו הזהב "דבזמנו אסתתום דרכים דרכי משה ולא יצא לאור".

הרב חיד"א (בברכי יוסף שם) לא הסתפק בלהוכיח כי מור"ם הבין כך את המהרי"ל, אלא המשיך והסביר כי אכן המהרי"ל פסק שאין נק"ב מתענות בער"פ. הוא כותב כי בספר המהרי"ל, אחרי שהוא מציג את דברי האגודה כתב "ואולי שאר פוסקים חשבינו כגדול בית" ופסק בהמשך כי גדול בית אינו מתענה. הפסיקה של המהרי"ל היא כ"שאר פוסקים" שאין נק"ב צריכות להתענות. כמו כן, הוא כותב כי המהרי"ל בשו"ת מביא את הנהגת המיו לשעבר, ומוכח שהמנהג הוא שלא נהגו נק"ב להתענות. בעצם, מענתו היא שהמהרי"ל מביא דעות מיעוט ע"מ לפסוק נגדן.

יש לדון בהסברים בכל אחד מהפוסקים



יתענו. ולפי זה מור"ם מסתדר גם עם השו"ת ששם כתב שהמיו הנהיג את בתו להתענות ומשמע, לכאורה, שלא היה המנהג להתענות.¹⁷

דעת מרן החיד"א:

מרן החיד"א פוסק, כאמור, כברכי יוסף שנק"ב לא מתענות, וכ"כ במחזיק ברכה (פי' עת סק"ב) וכן בשמחת הרגל (פיסקת "תם מה הוא אומר", דף מ"ב ע"ב). מצד שני בשיורי ברכה (סק"א) כותב הרב חיד"א כי נקבות בכורות צריכות להתענות. ונראה ממבט ראשון שה"ה חיד"א חזר בו מפסקו שאין בכורות נקבות צריכות להתענות.

מרן הרב עובדיה פסק שאין נקבות צריכות להתענות, הוא מבסס את דבריו על החיד"א, וז"ל:

ומרן החיד"א בספר שמחת הרגל כתב, שהעיקר כמנהג שאין הנקבות בכורות מתענות בערב פסח. וכן כתב עוד במחזיק ברכה, שהמנהג כהרמ"א שאין הנקבות מתענות בערב פסח... ומנהג ישראל תורה היא... ולכן אין לזוז מדברי מרן החיד"א, שאין הבכורות נקבות מתענות. (יחזו דעת ח"גכה)

לא ברור מדוע הגר"ע לא הביא את דברי מרן החיד"א בשיורי ברכה (תע, סק"א), שם

חייבות להתענות. כנלע"ד, וכיזכור למסקנה זאת הגיעו הב"ח והכנה"ג ועוד רבים מרבותינו.¹⁸

הסברים נוספים לשיטת מור"ם:

עם כל הנאמר, ניתן להסביר את הסוגריים המופיעים אחרי פסקו של מור"ם בהם כתוב "מהרי"ל" בעוד שני אופנים. ניתן להסביר כי מור"ם פסק על כסיס הבנה אחת בספר המהרי"ל, וכך גם יובן מה שהב"ח כתב. מור"ם, בדרכי משה, משתמש בלשון: "דלא נהגו שהנקבות מתעניין... כמו שלא נהגו שגדול הבית מתענה". מלשונו נראה שהוא מבסס את דבריו על ספר מהרי"ל שאין נקבות צריכות להתענות. הב"ח, לעומת זאת, מאזכר רק את שו"ת המהרי"ל ומבין שהמהרי"ל פוסק שצריכות להתענות. וכך המחלוקת של הב"ח והרמ"א בפסק המהרי"ל איננה מחלוקת.

תשובה נוספת עלתה כששאלתי למו"ר הרב ברוך וינטרוב בעניין פסק מור"ם. הרב הציע שיכול להיות שמור"ם לא פסק על פי פסקו של המהרי"ל, אלא ע"פ המובא בפסקו של המהרי"ל. כלומר, מור"ם פסק ע"פ המסתדר בדברי המהרי"ל והוא שהמנהג המקובל הוא שנק"ב אינן מתענות. מור"ם כותב "אין המנהג כן", כלומר, הוא מסביר כי המנהג לא היה כך בימיו של המהרי"ל, ומתוך כך אין אנו נוהגים שבכורות נקבות

לג וקשה עדיין מ"ש הרב חיד"א שהמהרי"ל הביא את שיטת חמיו מכיוון שהיא יוצאת דופן ואינה מקובלת. אך מסברא זה לא מוכרח, וכן במהדורת מכון ירושלים המו"ל מגיה ע"פ כתבי יד את המילה האחרונה ל"גרשתי" ע"פ כתבי יד "וכן הנהיג מו' חמי" מהר"מ נויאמרק את בתו גרושתי". וכך המהרי"ל הביא את הנהגת גרושתו ע"פ מורו חמיו (לשעבר). גרסה נוספת בתשובה כותבת "מורי חמיק" משמע הוא מודיע בפשטות את הנהגת אשתו לשעבר שהיא אשתו הנוכחית של שואל השאלה. יש לציין כי ישנה גם גרסה בה נאמר שתשובה זו היא לאחיו ואז כל העניין מסתבך, ואפשר שאחיו נשא את אחות גרושתו.

לד ראו הערה לג.



כלומר, אמנם ראוי מתוך טעם הדין שיתענו נקבות בכורות, אך מפני שזהו המנהג בחלק מהמקומות – כל מקום כפי דרכו ומנהגו.

סיכום:

בחלקו הראשון של מאמר זה סקרנו את הרקע למנהג תענית בכורות בער"פ. כמו כן, דנו בירושלמי המזכיר, לכאורה, את המנהג. הגענו למסקנה כי בכל מקרה אין מנוס מלהכיר בכך שהמנהג היה קיים בתקופת התנאים, אך לא נפוץ. בחלקו השני של המאמר עסקנו בשני נושאים מרכזיים. תחילה שאלנו האם נקבות בכורות מתענות בתענית בכורות, ראינו שספר האגודה מוכיח מהמדרש שנשים חייבות להתענות. מור"ם בהגה פסק שאינן חייבות והצגנו שש תשובות להסביר את הפסק: אין שם בכור לנקבה (גר"א, משנ"ב וערוה"ש), ישנה מחלוקת מדרשים (רש"י), הנשים לא ננאלו בחזק יד (מעשה רוקח) ולא מחמירים במנהג זה עד כדי כך (ראב"ה) והתשובה האחרונה מתפצלת לשתי הבנות – העיקר בדברי תורה על מכת בכורות הוא על זכרים (לבוש) ואינו אלא מנהג ומקילים (ב"י בשם אגור בשם אביו).

סוף דבר הכל נשמע, תענית בכורות היא מנהג, לכן נלע"ד שהרבה מרבתינו לא הביאו את תירוצם כסיבת הפסק, אלא כהצדקה למנהג הרווח. כלומר, יכול להיות

חזר בו החיד"א, כמו שהבין בדעתו רבי מנחם מרדכי¹⁴ בדברי מנחם (תע, הנב"י, א). ויכול להיות שהגר"ע הבין שדבריו של החיד"א בשו"ב אינם חזרה, שהרי מנהג ישראל תורה היא כפי שכותב. כנראה הרב עובדיה הבין את דברי מרן החיד"א בשו"ר ברכה כי עקרונית ראוי היה שהיו נוהגות להתענות. כמו שכתב בסוף הפסק:

ובפרט כיום שלא נהגו אף הבכורים להתענות בפועל, אלא פוטרים עצמם על ידי סעודת מצוה. ומכל מקום אם נקל לבכורה להשתתף בסעודת מצוה בערב פסח בלא טירחה יתירה, נכון וראוי לעשות כן. (שם)

כלומר, הרב עובדיה גם כן סבור שעקרונית ראוי שנק"ב יתענו. וכמו שנברים בכורים אינם מתענים אלא נפטרים בסעודת מצוה, ראוי, אם אין בכך מרחק, שגם נק"ב תשתתפה בסעודת מצוה.¹⁵ אך בפועל הן אינן חייבות.

ומסקנה זו מסתברת בדברי מרן החיד"א בשאלה שנשאל, וז"ל:

שורת הדין דאין הבכורות מתענות בע"פ כאשר יראה הרואה... יש מקום לומר דצריכות גם הבכורות להתענות בע"פ [ונהרא נהרא ופשטיה]. (טוב עין, סימן יח, אות פה, ד"ה סימן ע"ה)

לה **רבי מנחם מרדכי** היה אב בית דין ודרשן בעיר אדרינופולי במאה ה-י"ט. כתב מספר ספרים וביניהם "דברי מנחם" על הטור חלק אור"ח. במשך השנים התיידד עם רבי אברהם פלאגי וקיבל ממנו הסכמה על ספרו. לקראת סוף חיי עלה לארץ, ונלב"ע בעיה"ק ירושלים בט"ו בשבט בשנת ה'תרמ"ז (1887). לו מרן הרב עובדיה כתב שישתתפו בסעודת מצוה, ויכול שהתכוון שלא ישתתפו בסיום מסכת כפי שכותב מרן בתשובה מקבילה ביביע אומר (ח"ט קא): "אבל אנו נוהגים כד' החיד"א בספרו שמחת הרגל, שהעיקר כהמנהג שאין מתענות בע"פ וכן עיקר ובפרט כיום שהכל סומכים על סיום מסכת ואשה בעזרה מנין". נראה שטענתו היא שלא מצינו שנשים יעשו סיום ונגיע למצב שבו נשים יצטרכו להחמיר מהגברים ולהתענות, למרות שלא ברור בכלל שהן צריכות להתענות.



בהבנת דבריו. הצננו שיקולים לשני הצדדים בהבנת דברי המהרי"ל. לבסוף עסקנו בדעת מרן החיד"א ובפסקו של הרב עובדיה. הגענו למסקנה שכנראה הרב עובדיה הבין בדעת החיד"א שלכתחילה ראוי היה שנק"ב יתענו, אך "מנהג ישראל תורה היא", ולכן לא הייבות להתענות, אך ראוי שישתתפו בסעודת מצוה בערב **פסח**.

שהמנהג התקבל באופן מסוים (שנקבות לא מתענות) ורבותינו דרשו את פרטי המנהג ע"מ להצדיק את המנהג במקומם. לכן גם הרב עובדיה פוסק שנוהגים ע"פ המנהג, אך מהותית ראוי היה לשנות.

לאחר הצגת טעמי המנהג לפיו אין נק"ב מתענות, עסקנו בשיטת המהרי"ל. הצננו את דבריו והבאנו מחלוקת בין גדולי העולם

תפילת עננו לתענית בכורות

עננו אבינו עננו ביום צום התענית הזה על הנסים על הפורקן על הגבורות ועל התשועות ועל הנפלאות שעשית לאבותינו בימים האלה ובזמן הזה בהיות ישראל בארץ לא להם בארץ מצרים שדה צוען, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה והפלא ה' את מכותיו בין בכור בן השנואה לבין בכור בן האהובה ואך בכור אשר יבוכר לה' לא מת אחד, ועל כן אנחנו זוכחים חלבינו ודמינו ביום צום התענית הזה, ואתה ברחמיך הרבים תחפזין בנו ותרצה ענות נפשינו אשר ברכינו כשלו מצום ובשרינו כחש משמן, ובכן יכשלו ויאבדו כל מבקשי נפשינו ואת הככור בן השנואה קדמה פניו הכריעהו, ישוב עמלו בראשו ועל קדקדו תמסו ירד, ואל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה, כי שחה לעפר נפשינו דבקה לארץ בטננו, ועתה ה' עד מתי כי נאמו גוים אבדה תקותם.

שובה ה' חלצה נפשינו והושיענו למען חסדך, וראה ופקוד עדת יעקב בנך בכורך וכימי צאתנו מארץ מצרים הראנו נפלאות, אנה ה' בעווד ישמח מלך ובישועתך מה יגל מאד, גדול כבודו כישועתך הוד והדר תשוה עליו כמו שהבטחת מפי כבודך כאמור אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ, והיה נא קרוב לשועתנו טרם נקרא אליך אתה תענה נדבר ואתה תשמע כדבר שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע כי אתה ה' פודה ומציל ועונה ומרחם בכל צרה וצוקה ברוך אתה ה' שומע תפלה.



ליקוט מדברי רבותינו

על מאמר רבן גמליאל



רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, ואלו הן:
פסח, מצה, ומרור.

שאלוני וכי באמירה תליא מילת' שבעבור אומרו פסח מצה ומרור יוצא ידי חובה ואם אינו אומרו אינו יוצא שהרי הדבר תלוי במעשה וביוון שאוכל פסח ומצה ומרור יוצא ואעפ"י שלא יזכירם.

ובתחילת המחשבה ראיתי לומר דאומרו "מי שלא אמר" הוא מלשון התרוממות כמו את ה' האמרת היום (דברים כ"ו י"ז) על דרך שדרשו המקובלים ז"ל "ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות" וכו' שתאמר לשון התרוממות כמדובר ופירשו מה שפרשו. גם בנדון דידן כונת רבן גמליאל לומר דכל מי שאינו מתרומם ומתגדל שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו לפי דשלשה אלו כולל גלות מצרים והנס היותר גדול שעשה הקב"ה קודם היציאה בלקיחת הישה א-לוה של מצריים ולשוחטו לעיני' כולל דרך היציאה שהנה פסח הוא הנס הגדול לשחוט יראתם לעיניהם ולא היו יכולים לדבר צריך לרומם הנס הזה כי רב הוא. גם לרומם ענין המצה שיצאנו עם הבצק מסבת המהירות שאם היינו מתאחר' רגע היינו נכנסים בחמשים שערי טומאה ולא היה עוד תקומה לצאת ולכן יצאנו בחפזון בלי צידה עד שהוצרכנו לאפות הבצק עוגות מצות כי לא חמץ גם לרומם הנס שזימרו את חייהם בעבודה קשה וכו' ועכ"ז כאשר יענו אותם בכל מין עבודה קשה ומרה כן ירבה וכן יפרוץ והוא פלא ונמצא שבהתגדל ובהתרומו' שלש אלו ענין פסח מצה ומרור כולל ראש תוך סוף והוא עיקר חיוב סיפור יציאת מצריים ולכן אם לא הגדילים לסופרם בהגדלת הנס לא יצא ידי חובתו.

אמנם הכונה הפשוטה בזה שאין כונת רבן גמליאל לומר שבאמירה זו של פסח מצה ומרור בלבד יוצא ידי חובה שאם כן מה צורך לומר הגדה וכל הסדר שאנו עושים בליל פסח אלא הוא מה דמפרש אחר כך פסח על שום מה על שפסח המקין על בתי אבותינו במצרים. מצה על שום מה על שלא הספיק בצקם להחמיין. מרור על שום מה על שמררו את חיי אבותינו וכו'.



וזהו כונת רבן גמליאל באומרו דכל מי שלא אמר ג' דברים אלו וכו' כלומר שלא אמר מלתא בטעמי לא יצא ידי חובתו לספר ביציאת מצרים לפי שלא סיפר עיקר הדברי'.

(עיני העדה לרבי אליהו הכהן¹ ח"א שיר השירים ד"פ ע"ג)

כונתו רצויה, כלפי מאי דקיימא לן "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (רמב"ם חו"מ ז, ו). והיה טעמו, כי הגדילו המדורה מאד, מפני כי היא היתה לראש פינה לאמת שלשה עיקרים גדולים שהמה שורשי הדת, והם: עיקר אמונת אהדותו יתברך, ועיקר עמונת השגחתו בתחתונים, ועיקר אמונת שכר ועונש. ואמר רבן גמליאל כי שלשה עיקרים הללו יתפרסמו ביותר לנפש תשבע בשפתים טעם שלשה דברים הללו.

כי באומרו "פסח על שם שפסח על בתי אבותינו במצרים בנפנו את מצרים ואת בתינו הציל". הנה באמת יתפרסם עיקר הראשון כי הוא אחד ואין אלוה מבלעדי ה' ח"ו. לפי שיש מינין פוקרין לומר שהן שתי רשויות, ופועל הטובות אינו פועל הרעות. והנה שם במצרים ברגע קמן נגוף למצרים ורפוא לישראל, במורא גדול זו גילוי שכונה לעיני כל מצרים.

ובאומרו "מצה זו על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו'". הנה בזה יתאמת עיקר אמונת שכר ועונש, כמו שכתבו בת הקודמין, שהיתה באותה מדה ששעבדו את ישראל בו מדד להם והוציאתם לחירות. כי המצריים לא היו מניחים לישראל להמתין בלחמם להחמיץ. כל כך היו ממהרין אותם למלאכתם בחיפזון רב עד שלא ישינו לאכול חמץ. ובדבר אשר זדו עליהם מדד להם ביציאתם, שיהא חיפזון רב למצרים למהר לשלחם מן הארץ, כי אמרו כולנו מתים, ולא הניחו אותם כדי להחמיץ בצקם. ובכך נודעה יד ה' אל עבדיו, כי גדול העצה ורב העלילה לתת לאיש כדרגו בדבר אשר זדו.

ולפרש טעמו הניח טעם המרור באחרונה. אשר לכאורה יש להפליא, מה מעליותא הוא בחיפזון ההוא, עד שציוה אותנו לעשות מצה זכר לחיפזון ההוא? על כן סמיק ליה מרור זה על שום שמררו את חיי אבותינו וכו' לפרש, כי היא הוראה לאמת העיקרים, כי הוא משגיח בתחתונים ושכר ועונש, כי נגלגל הוא יתברך חיפזון למצריים תחת ההוא חיפזון שהיו ממהרים למרר את חייהם בעבודה קשה, עד שלא היו מניחים בלחמם להחמיץ. ועל זה אמר רבן גמליאל כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כי אף שיראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, מכל מקום כל שלא ביטא בשפתים שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו. כלומר, מעיקר המכוון אל החיוב ההוא.

(מניד דבריו ליעקב לראשון לציון רבי ישראל יעקב אלנאוי²)

א הרב אליהו הכהן (האתמרי) היה רב, פוסק ומקובל באזמיר שבטורקיה. כתב ספרים רבים, מהמוכרים שבהם הם שבת מוסר ומדרש תלפיות. נלב"ע בח' באדר ב' ה'תפ"ט (1729).

ב הרב ישראל יעקב אלנאוי היה מרבני אזמיר וירושלים במאות ה-ט"ו וה-ח"י. למד באזמיר אצל הרב יצחק הכהן רפפורט ואצל הרב חיים אבולעפיה. בשנת ה'תצ"ה עלה לירושלים ושימש כדיין בבית דינו של הרב אליעזר נחום וכראש ישיבת 'נוה שלום ברית אברהם'. בשנת ה'תקט"ו (1755) התמנה לשבת בכיסא רבו הרב יצחק רפפורט ולכהן כראשון לציון. חיבר ספרים רבים במגוון



הוא הדבר אשר דיברו ר"ג, "כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא י"ח, ואלו הן פסח מצה ומרור". ודרך רמז אפשר לרמוז הג' אלה, כי רז"ל ואנקלוס ורש"י פירשו, מ"שה, ופסח ה' על הפתח, וחמל. ואמרו במכילתא, אין פסיחה אלא חיים, שנא' כצפורים עפות כן יגן ה' על ירושלים, נגון והציל פסוח והמליט. והיינו, ראשון לג' דברים, פסח. חמלה לחמול על העניים ולעשות צדקה וחסד, ולשים אל לבו, שלא ננאלו ממצרים אלא בשביל הצדקה, וכמש"ל, בשכר נשים צדקניות, כמש"ל, וכרתו ברית לעשות חסד וע"ו. והשנית, מצה, כי הוא רמז להכנעה, וכל שאור וכל חמץ לא ימצא, לבטל היצה"ר מכל וכל מיני גאולה, וזהו, מצה, לאחוז בהכנעה ושפלות, וכמש"ל, שזו מצות החדש, באורך. ומרור, שהוא היצה"ר, שאין לו ביטול אלא בתורה, וכן ישראל ננאלו בשביל התורה, כמ"ש בהוציאך וכו', וכמש"ל. והני תלתא הם עיקרה של גאולה. וצריך להתעורר בכל פסח שהוא זמן גאולה, בניסן ננאלו ובניסן עתידין ליגאל. וג' אלה שהיו עיקר ביצ"מ הם מקרבות גאולה העתידה, כמש"ל, ולכן כל שלא אמר ונתעסק בג' אלה לא יצא י"ח:

(דברים אחרים למרן החיד"א דרוש ד לשבת הגדול)

וכשאני לעצמי שפר קדמי לפרש עפ"י מתני' דפ"ק דאבות "על ג' דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל ג"ח" והיינו פסח כנגד עבודה דהוא קרבן וכתוב "מה העבודה הזאת לכם" מצה כנגד ג"ח כי כשמה כן היא לחם עוני ולוי' עליו "כל דכפין" ומה גם למ"ש לעיל בפסקא א' כי המצה רמז לענוה כי ע"י הענוה יצאנו ממצרים והענוה היא סיבה לעשות צדקה ו"גה כיע"ש בס"ד מרור נגד התורה כי אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה ולכן מרור בגי' מו"ת וגם אמרו רז"ל דג' מתנות דנקני' ביסורין ריש תורה דלא ניתנה אלא ע"י יסורין וכל התחלו' קשות תחילתו מר וסופו מתוק.

(חיים לראש למרן החב"י"ף פסקא מ"ב)

ויתכן עוד עפ"י הידוע בדוכות האבות ונשים צדקניות יצאנו ממצרים ואית' במד"ר ס' כא ע"פ החדש הזה לכם, "צלי אש בשביל אברהם שהצילתי אותו מכבשן האש, ומצות בשביל שרה שעשתה למה"ש עוגות מצות ולא טעמו מעם לחם, מרורים בזכות יעקב שכשם שנרדפו בניו במצרים כך רדפו עשו"ב ע"כ. והנה הגם שלא נזכר זכות יצחק מ"מ כיון דע"י אותם עוגות שעשתה שרה למלאכים נתבשרה בשורת יצחק הרי נצטרף עמהם גם זכות יצחק, וז"ל כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח דנצטוינו לאוכלם בפסח בזכותם ואלו הם פסח שהוא צלי אש

מקצועות התורה. רבים מספריו הובאו לדפוס ע"י בנו המהרי"ט אלגאזי. נלב"ע ביום י' בתמוז ה'תקט"ז (1756).

ג **הרב חיים בן יעקב פאלאגי** (החב"י"ף) היה מגדולי רבני אומיר. נולד בשנת ה'תקמ"ז (1787) באומיר לאמו קאלי קאדין בתו של הראשון לציון רבי יוסף רפאל חזן (ה'חקרי לב'). בגיל עשרים ושש הוסמך ע"י סבו ל"החכם השלם". בשנת ה'תרט"ו (1855) התמנה להיות החכם באשי. חיבר כשבעים ספרים במגוון נושאים שונים. נלב"ע בי"ז שבט ה'תרכ"ח (1868).



בשביל אברהם שהצלתי אותו מכבשן האש, מצה בשביל שרה ויצחק בנה שעשתה למה"ש
עונות מצות כי לא חמץ, ומרור בזכות יעקב כדאמרן לא יצא י"ח.

(זכירה לחיים למרן החבי"ף ה"ב פסקא מ"ב)

למה שהיה הלל הזקן כורך פסח מצה ומרור בבת אחת טעמא הוי כמו טעם אנירת הד'
מינים שבלולב לרמוז שישובו השלשה כיתות ועשו כולם אנודה אחת כן הטעם בזה כי פס"ח
מלא בזה פ"ה סמ"ך ח"ת גימטריא תרי"ג זו בת הצדיקים שמקימי התרי"ג מצות. מצה לחם
עוני אלו הבינוני' שעליה' דרו"ל דלותי ולי יהושיע שמטמא כלפי חסד. מרור אלו הרשעים
שמעשיהם מרים כלענה ודו"ק.

(טעם המלך לרבי חיים עמרם מדמשק" ח"ד סי' תקע"ח (דע"ב ע"ב))

על דברים אלו:

ולכן כל מי שלא אמר דברוך אומר ועושה לכולם יחד לא יי"ח דלא ידע אנוש דמי יאמר
זכיתי לבי טהרתי מחטאתי מאיזה כיתה יהיה נחשב בעיני שמיא ולזה דייק לומר לא יצא ידי
חובתו למה שהוא חובתו.

(אברהם אנכי לרבי אברהם פאלאני"ח ח"ב הגדה פסקא מב (דע"ד ע"ב))

ד **הרב חיים בן שלמה עמרם** היה מרבני דמשק במאות ה-ח"י וה-י"ט. הוא נולד בצפת לאביו רבי
שלמה ונקרא בשם סבו הגדול הרב חיים עמרם הראשון. בגיל צעיר עבר יחד עם אביו לדמשק. בשנת
תקפ"ה חזר לצפת, ולקראת סוף ימיו עבר למצרים. הוא חיבר ספרים רבים וחלקם נדפסו לאחר
פטירתו. נלב"ע בשנת ה'תקפ"ה (1825).

ה **הרב אברהם פאלאני** (הרב אפ"י) היה רבה של אזמיר במהלך המאה ה-י"ט. המשיך את דרכו של
אביו מרן החבי"ף בהנהגת יהדות אזמיר ואף הוא חיבר ספרים רבים. נלב"ע בכ"ג בטבת ה'תרנ"ט
(1899).



תשלומין להגדה של פסח

נעם נחמיה פרנקל



פתיחה

בסוף ההלכות העוסקות במצוות ליל הסדר, בסימן ובו סעיף אחד, כותב מרן השולחן ערוך:

אמר שבועה שלא אוכל מצה סתם אסור לאכול מצה בליל פסח אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח לוקה ואוכל מצה בליל פסח. (או"ח תפ"ה, א.)

בספר עולת שבת, אחרי שמסיים לבאר את הסעיף הנ"ל מוסיף בדיבור חדש:

כתב המחבר לעיל סימן רע"א סעיף ח' אם לא קידש וכו' ומשמע יש ללמוד דהוא הדין בפסח וכן ראיתי הלכה למעשה. (עולת שבת שם)

הרב מגן אברהם על אתר (ס"ק א) מתייחס לדבריו:

ונ"ל דמי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין דהא כתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך וכתב בערב תאכלו מצות מכאן ואילך רשות כנ"ל דלא כע"ש [כעולת שבת"].

המג"א כותב שלפי העולת שבת יש תשלומין להגדה של פסח, אך חולק עליו. וכבר עמדו רבים על דברי המגן אברהם, ועל צבאם רבי אהרון אלפאנדארי בספרו יד אהרון על הטור והב"י, וז"ל:

נר' דמי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין ודלא כמ"ש המג"א ז"ל ס"ק א.ג.

* מאמר זה נכתב לעילוי נשמת סבתא רבתא שלי, שושנה בת משה ע"ה, שנפטרה השנה. יחד עם בעלה חינכו את משפחתם לאור דברי ההגדה – "והיא שעמדה לאבותינו ולנו" בהבנה שהדבר העומד לזכות עמ"י בכל הדורות הוא שימור מסורת אבות וחינוך הדורות הבאים לדרך התורה. יהי רצון שתהא מליצת יושר עלינו.

א ויש להעיר כאן על המו"ל של ספר מאמר מרדכי (ח"ב סי' ל"ח הע' ב) מאת הראש"ל הרב מרדכי אליהו זצ"ל, שפתח ראשי תיבות אלו "כעיר שושן", וזה אינו.

ב **הרב אהרן אלפאנדארי** היה רב ברודוס ובאזמיר, ורבה של חברון במאה ה-י"ח. ספריו הם יד אהרן – חיבור משלים לספר כנסת הגדולה ובו תשובות, פסקים וחיידושים על סדר הטור והב"י וספר מרכבת המשנה על הרמב"ם. נלב"ע בשנת ה'תקל"ד (1774).

ג מה שכותב "דלא כמגן אברהם" הכוונה לדברי המג"א על העולת שבת, ולא על פסיקתו לגבי התשלומין. וכבר העיר על כך הרב מנחם מרדכי מאדריאנופוליס בספרו דברי מנחם על הטור וכו'.



יש תשלומין להגדה, ולכך התכוון כשכתב "דהוא הדין בפסח", ולא פירט אם כוונתו למצווה מסוימת בליל הסדר, כמו קידוש. אך גם לפי הסבר זה, יש לעמוד על טיב הקשר בין תשלומין לקידוש לתשלומין להגדה, מכיוון שהעולת שבת אכן יוצר השוואה כזו. ננסה לבחון עניין זה, ודרך כך לפתוח פתח להבנות חדשות במצוות ארבע כוסות והגדה.

הקשר בין קידוש להגדה

מצאתי בספר מחנה יוסף על הרמב"ם (סימן ט"ז, ה), שכתב שאכן המגן אברהם הבין שהעולת שבת דיבר רק על קידוש, אך לדעת המג"א תשלומין של קידוש כרוכים יחד עם תשלומין להגדה. הרב מחנה יוסף מסביר שלדעת המגן אברהם הקידוש הוא חלק מארבע כוסות ולכן אם הרב עולת שבת סבור שיש תשלומין לקידוש, ממילא לדעתו יש תשלומין לארבע כוסות. מאחר שמצוות ארבע כוסות היא חלק בלתי נפרד מליל הסדר ומאמירת ההגדה, כדי לומר שיש תשלומין לארבע כוסות נצטרך לומר שיש תשלומין להגדה של פסח, ועל כך חולק המגן אברהם! אם כן, בבסיס הסבר זה עומדות זו

ומ"ש בע"ש דיש לו תשלומין היינו לקידוש שכ"ב מרז"ל לעיל בסי' רע"א ס"ח שאם לא קידש בליל שבת שיקדש ביום וה"ה בליל פסח עכ"ל הרי שלא כתב דיש לו תשלומין כי אם לקידוש אבל הגדה לא הזכיר. (סימן תפ"ה, א)

הרב יד אהרן מקשה על דברי המגן אברהם, שכן להבנת היד אהרן הע"ש כלל לא דיבר על תשלומין להגדה אלא על קידוש בליל פסח. אכן פשט דבריו של הע"ש נראים כמוסבים על תשלומין לקידוש ולא להגדה. בנוסף, בסימן אליו מפנה הע"ש מדובר רק על תשלומין לקידוש בשבת:

אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד יש לו תשלומין למחר כל היום הגה ואומר כל הקידוש של לילה ב"י מלבד ויכלו. (ש"ע או"ח רע"א, ח)

ניתן לומר שהמיקום והניסוח של הרב עולת שבת הם אלו שהובילו את המג"א להבנה זו. שכן הדברים אינם מובאים בסימנים העוסקים בדיני הקידוש, או ארבע כוסות, אלא דווקא בסעיף האחרון העוסק בליל הסדר. נקודה זו יכולה להוביל להבנה שהע"ש מתכוון שכמו שיש תשלומין לקידוש בשבת, כך

או"ח (סי' תפ"ה ס"ק ד), שמדובר בטעות סופר, עי"ש.

ד בעקבות הרב בעל חק יעקב (או"ח ס"ח תע"ג ס"ק א').

ה וראה בפרי מגדים באשל אברהם שם, שמקשר בין שאלת השבועה לשאלת התשלומין. וביאור דבריו שנפקא מינה לשאלת תשלומין למצווה מסוימת היא השאלה האם שבועה חלה על אותה מצווה. ולפי זה ניתן להסביר את הסיבה בגינה דן הע"ש בתשלומין בסימן זה. יש לציין שסימן תפ"ו (הסימן הבא) עוסק בשעור כזית ולא בגוף ליל הסדר.

ו לרב חנניה יוסף אייזנבך.

ז בסוף דבריו מדייק הרב מחנה יוסף את טענתו, ומסביר שגם המגן אברהם סובר שיש תשלומין לקידוש של ליל הסדר אך שזה לא אותו דין התשלומין כמו בשבת. לכן בשורה התחתונה המחלוקת בין המגן אברהם לעולת שבת האם להגדה יש תשלומין מתבטאת בשאלה האם ניתן למצוא לקידוש



כוסות. ראינו שהנפקא מינה יכולה להיות בדין תשלומין לקידוש, אך נראה שיכולה להיות לדין זה נ"מ נוספת. הרמב"ם כותב:

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 אין פוחתין מהם ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות שיעור כל כוס מהן רביעית [...] וכוס ראשון, אומר עליו קידוש היום. (הל' חו"מ ז, ז-י)

כאשר הרמב"ם מדבר על ארבע כוסות, הוא מדגיש שאין לפחות מארבע כוסות, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה. בהמשך דבריו הוא מפרט מה עושים עם כל כוס, ומסביר שעל הראשונה מקדשים. בפרק ח' הוא כותב:

מי שאין לו יין בלילה הפסח מקדש על הפת כדרך שעושה בשבת ועושה כל הדברים על הסדר הזה. (הל' חו"מ ח, י"ב)

אם אכן דין ארבע כוסות הוא כ"כ חמור, כיצד כותב הרמב"ם כל כך בפשיטות שניתן להחליף את כוס הקידוש בפת? כדי לענות על כך נראה לחלק בין פרק ז' לפרק ח'. בפרק ז' מדבר הרמב"ם על דיני ארבע כוסות, ולכן בוודאי שהחובה היא דווקא ביין, ולא ניתן

על גבי זו שלוש הנחות יסוד מרכזיות:
א. הקידוש בליל פסח הוא חלק אינטגרלי ממצוות ארבע כוסות.

ב. מצוות ארבע כוסות היא חלק אינטגרלי ממצוות ההגדה.

ג. להגדה אין תשלומין.

על מנת למעון שלקידוש בפסח יש תשלומין, מספיק לחלוק על אחת מהנחות אלו. לפי דברי המחנה יוסף, המג"א מבין שהעולת שבת חולק על ההנחה השלישית ולכן מאפשר תשלומין לקידוש. לעומת זאת, מצינו כבר בשם הרשב"א שישנם תשלומין לקידוש אף בלא תשלומין להגדה:

ואם בא אדם בספינה ולא עלה ליבשה עד יום חמישה עשר, לא יעשה הסדר ביום, ולא כמו בקידוש דאם לא קדש דמקדש ביום. [...] כן שמעתי בשם מורי הרשב"א ז"ל. (צרור החיים לרבי חיים בן שמואל, עמ' קל)

יש לציין שהרב עולת שבת מדבר על קידוש בלבד, ולכן כדי שהמגן אברהם יבין שלדעת העולת שבת יש תשלומין להגדה, הוא חייב להניח את שתי ההנחות הראשונות. ננסה בהמשך דברינו לבחון את יסודות שלוש ההנחות הנ"ל.

א. קידוש וארבע כוסות

הנחת היסוד הראשונה שהצגנו היא שהקידוש הוא חלק אינטגרלי ממצוות ארבע

תשלומין גמורים ביום ט"ו. במילים אחרות, האם זמן הקידוש הוא כל היום, או שיש פה דין "תשלומין" ממש. נ"מ לאם לא קידש במזיד, ועיין בדבריו בהרחבה. יש לציין שנראה שלכ"ע בפועל ניתן להשלים את קידוש הלילה ביום למרות שאין תשלומין לא לארבע כוסות ולא להגדה. וכך פסק גם הגר"ע יוסף (חזון עובדיה הל' סדר ליל פסח, קדש אות לח). ולכן נראה שאכן צריכים לתלות את המחלוקת בסוג התשלומין.

ח מקור הדברים במשנה פסחים י, א.



יפחתו לו מד' כוסות. ניתן להבין פסק זה בשתי דרכים:

1. אין פה כלל קיום של מצוות ארבע כוסות ורק של קידוש כפי שהצענו לעיל.
2. יש כאן קיום שאינו שלם, קיום רק של הכוס הראשונה.

מהנימוק של העימור לכך שהאדם עבר על מצוות ארבע כוסות – "שאם תיקן כוס א' מה תקנתי" על שלשה", עולה שלכוס אחת יש תקנה אך לא לשאר. נראה שלדעתו אדם יוצא ידי חובה בכוס הראשונה ע"י הפת שמקדש עליו:

ונראה לי שבבסיס הדיון עומדת השאלה מהו עיקר מצוות ארבע כוסות. ניתן להציג שתי הבנות אפשריות:^ט

1. עצם שתיית ארבע כוסות יין.
2. חלקן בסדר – קיום המצוות שנעשות על ידן: קידוש, הגדה, הלל וברכת המזון.

נראה שנפקא מינה לחקירה זו היא מקרה בו ניתן לקיים את המצווה שבכוס באופן אחר, לדוג' בקידוש. אם עיקר המצווה הוא עצם שתיית היין אז לא יהיה כאן קיום של ארבע כוסות, לעומת זאת אם העניין הוא במצוות שמתקיימות על ידן יכול להיות שיהיה כאן קיום של כוס ראשונה.

ניתן להסביר כך את המחלוקת שראינו האם ניתן לקדש על הפת בליל פסח. הרמב"ם ודעימיה סבורים שעיקר הכוסות

לשנות ולפחות מכך. לעומת זאת בפרק ח' מדבר הרמב"ם על סדר הפסח באופן כללי, ובדבריו שם מתייחס לקידוש באופן פרטי ולא לכל ארבע הכוסות,^י וכותב שהאפשרות לקידוש על הפת היא כשם שניתן לעשות כן בשבת. אם כן נראה לומר שההחלפה של כוס היין בפת מועילה לדין קידוש, אך לא תועיל לדין הכוס הראשונה.

ספר העיטור (הלכות מצה ומרור דף קלו טור א) דן בשאלת החלפת כוס הקידוש בפת, ומביא את דעת הרי"ף ור"י ו' ניאות שפסקו שניתן להחליף יין בפת כשיטת הרמב"ם. בהמשך דבריו מוסיף:

ומאן דלית לי' חמרא אדרבא עבר דהא לא יפחות לו מד' כוסות תנן וכן אמרינן אפילו נוטל מן התמחוי צריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים ולא לסמוך על הפת שאם תיקן כוס א' מה תקנתי על שלשה [...] ורבי' האי הכין כתב אם אין לו יין יקדש על הפת כלילי שבתות ויו"ט חוץ מן הפסח שהרי אמרו לא יפחתו לו מד' כוסות של יין.

רב האי גאון, לעומת הרמב"ם ודעימיה, פוסק שלא ניתן לקדש על הפת בליל הסדר. העיטור מוסיף שגם לדעת מי שאומרים שניתן לקדש על הפת בליל פסח, עדיין עבר על מצוות ארבע כוסות, מכיוון שנאמר שלא

ט עיין אור שמח שם ז, א, שמציע לעשות את כל הסדר על הפת, ולכאורה להחליף את כל הכוסות. ע"ע בספר מצא חן לרבי אליהו חאקו שם הל' ט.

י וכך הבינו את דבריו הטור והב"י או"ח תפ"ג. והיה נראה שלפי זה אם יש לו שלוש כוסות בלבד יקדש על הפת וישתה לאח"כ כפי הסדר שלוש כוסות אחרונות ויעלה לו יפה למנין ד' כוסות. אך כבר כתב המג"א על השו"ע שם לא כן.

יא עיין בפסחים קח ע"ב ברש"י ורשב"ם בהסברים השונים לדין שתאן בבת אחת שיכולים אולי להיות קשורים להבנות השונות. ובחידושי מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ ז, ז, שדן בהרחבה בחקירה זו.



2. הקידוש בפסח צריך להיאמר על הכוס הראשונה.

לפי ההבנה הראשונה, אנו משתמשים בכוס היין של הקידוש גם עבור מצוות ארבע כוסות. אך מ"מ יש כאן שני קיומים נפרדים, והקידוש לא תלוי בארבע כוסות. לכן יהיה ניתן לקדש על הפת כדעת הרמב"ם ודעימיה.¹⁵ לעומת זאת לפי ההבנה השניה, אחד מדיני הקידוש בפסח הוא לעשותו על הכוס הראשונה ולכן לא יהיה ניתן לקדש על הפת, וזאת כדעת רב האי גאון.¹⁶ לשיטה זו הקידוש הוא אכן חלק אינטגרלי ממצוות ארבע כוסות.

וכן בקודש חזיתיה להרב תרומת הדשן (פי קלז) שכתב שאין לומר הקידוש לפני הלילה שכן הקידוש הוא בכלל ארבע כוסות. כשם שאין לשנות ארבע כוסות קודם הלילה ממש, כך אין לומר הקידוש.

ב. ארבע כוסות והגדה

הנחת היסוד השניה שצינינו היא שמצוות ארבע כוסות היא חלק אינטגרלי ממצוות ההגדה. הצננו לעיל את שני הדינים ברמב"ם במצוות ארבע כוסות:

1. ארבע כוסות – חלקן בליל הסדר.

2. חירות – עצם שתיית היין.

נבחן את הקשר של ההגדה לארבע כוסות לפי שני הדינים הללו.

הוא חלקן בסדר¹⁷ וממילא שיש קיום כוס ראשונה בקידוש על הפת. לעומתם לדעת רב האי גאון עיקר הכוסות הוא עצם שתיתן ואם מוותרים על השתיה אין קיום למצווה, ולכן לא מתיר לקדש על הפת.

אך ניתן לפרוך תליה זו, שכן שני צדדי החקירה שהצננו מופיעים כשני דינים ברמב"ם:¹⁸

שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא. (הל' חו"מ ז, ט)

נראה להציע שיש הקבלה בין שני הדינים המופיעים ברמב"ם לשתי ההבנות שהצננו:

1. ארבע כוסות – חלקן בליל הסדר.

2. חירות – עצם שתיית היין.

אם כן, אנו רואים ששני הדינים האלו אכן מתקיימים יחד ושכל מקום יש אפשרות לקיום חלקי של הכוס הראשונה.¹⁹

לכן, ברצוני להציע חילוק אחר, העומד אפילו אם נאמר שעיקר הכוס היא שתיית היין, והדבר תלוי בערעור הנחת היסוד שהצננו לעיל – שהקידוש בלתי ניתן לניתוק מארבע כוסות. ניתן להבין את היחס בין כוס הקידוש לכוס הראשונה בשתי דרכים:

1. כוס הקידוש נחשבת לכוס ראשונה.

יב ברמב"ם עצמו קשה לטעון זאת, ועיין בדברי הגר"ז מההערה הקודמת. מ"מ הצעה זו נדחית. יג מקור דבריו הוא בגמרא פסחים ק"ב. מעניין לראות שבגמרא עולה שיש שלושה דינים – יין, חירות וארבע כוסות. לעומת זאת מדברי הרמב"ם עולה שמדובר על שני דינים – חירות, וארבע כוסות.

יד ניתן להציע שהמחלוקת היא האם אנו מסתפקים בקיום חלקי או לא.

טו גם אם הדבר יועיל רק לדין קידוש ולא לדין ארבע כוסות.

טז עיין באפי זוטרי לרבי אברהם פינסו (או"ח סי' תע"ב). ע"ע בשו"ת בשמים ראש רי"א שמדבריו לא מתאפשרת הבנה זו ברב האי גאון.



ארבע כוסות

הרמב"ם פוסק:

כוס שני קורא עליו את ההגדה. (הל' חו"מ ז, י)

ענין הכוס השניה הוא אמירת ההגדה עליה, לפי צד זה ברור הקשר של הכוס להגדה. כפי שכתב הרב אור שמח:

פירוש כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין [...] כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם ורבנן תקנו על היין. (אור שמח הל' חו"מ ז, א)

מצוות אמירת ההגדה על היין, נובעת מאותו דין בגינו קידוש נאמר על היין. "ממילא לפי ענין זה הקשר בין הכוס השניה להגדה הוא בלתי ניתן לניתוק. למרות זאת, ניתן לפקפק על טיב הקשר שבין שאר הכוסות להגדה, ואולי הדבר תלוי בשאלה האם ארבעת הכוסות הן מצווה אחת או ארבע מצוות נפרדות וצ"ע ואכמ"ל בזה.¹¹

חירות

את עניין החירות שבשתיית היין לומד הרמב"ם מדין "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים [...] לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים

חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. (הל' חו"מ ז, ו-ז)

הרמב"ם מבין שחלק מדרך האדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הוא להתנהג במנהגי חירות וביניהם שתיית ארבע כוסות של יין. המקור לדין "חייב אדם לראות את עצמו" הוא במשנה בפסחים:

רבן גמליאל היה אומר [...] 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. (משנה פסחים י, ה)

הפסוק ממנו לומדים דין זה הוא "והגדת לבנך" (שמות יג, ח),¹² ולכאורה זהו הפסוק המלמד שיש לספר ביציאת מצרים. אם כן נראה בבירור שההגדה והכוסות הן חלק מאותו "מקם שחזור" של יציאת מצרים, וממילא הקשר ביניהן הדוק.

הגדה כחלק מהקידוש

כשהצגנו את שלושת הנחות היסוד, התבססנו על דבריו של הרב מחנה יוסף, שתולה את הקידוש בארבע כוסות ואת ארבע הכוסות בהגדה. אולי ניתן להציע שאת הקשר בין הקידוש בפסח להגדה ניתן לראות כקשר ישיר, כלומר גם ללא הגורם המקשר של ארבע הכוסות. והנה הרב אברהם גאמיניו הקשה,

יז עיין פסחים קו ע"א ובתוס' שם ד"ה זוכרהו על היין.

יח עיין בסוגיה זו. ומקורה בסוגיה בגמרא בפסחים קט ע"א.

יט יש לציין שהרמב"ם לא לומד דין זה מהפסוק שמופיע במשנה אלא מפסוק אחר. ועיין בגרסת המשנה של הרמב"ם ששם לא מופיע במשנה פסוק. ומכל מקום, הסברא שדין החירות בכוסות הוא חלק מדין "חייב אדם להראות את עצמו" שייכת בכל מקרה.



להרחיב במעט את דבריו. ניתן להציע שההגדה היא לא רק מעין קידוש היום, אלא היא במובן מסוים המשך של קידוש היום. מו' הרא"ל זצ"ל (קדושת אביב, קידוש) מציע כי בקידוש על היין בשבת יש שני קיומים – אמירה וניהוג. האמירה היא סידור דברים ושבח בעלמא, ואילו הניהוג הינו פעולה מעשית המבטא יחס מסוים אל השבת, וע"י כך מקדש אותה.²² הרב ליכטנשטיין מוסיף שבמועד נראה שקיים רק הצד של הניהוג. נראה לי להציע שההגדה יכולה להיכנס תחת כנפי קיום הניהוג המדובר, וכפי שאמרנו קודם, בבחינת "הייב אדם לראות את עצמו". כלומר, אם נראה בהגדה אופן התנהגות שאמור להחדיר לתודעה את יציאת מצרים ואת תחושת החירות, אפשר לראות בה צד קיום של הניהוג בקידוש היום. על פי הצעה זו, נוכל ליצור קשר ישיר יותר בין ההגדה לקידוש, ואולי נוכל אפילו לומר שהקידוש בפסח "קוק" להגדה. לכן, אם אין תשלומין להגדה, לא נוכל למצוא תשלומין גם לקידוש, כהבנת המג"א.²³

ג. תשלומין להגדה

הנחת היסוד השלישית שהצגנו בדברי הרב מגן אברהם היא שלהגדה אין תשלומין, לעומת הרב עולת שבת שסובר שיש

כיצד מפסיקים בין הקידוש לסעודה בטיבול ראשון ובסיפור ההגדה, הרי קיימא לן (פסחים קא ע"א) שאין קידוש אלא במקום סעודה (הובאו דבריו בספר שלהן גבוה למהר"י מולכו סי' תענ אות כז).²⁴ מרן החב"י²⁵ בספרו חיים לראש (קדש, או"י) מתרין:

ולע"ד נראה לומר, דמאחר דעיקר הקידוש אשר תיקנו לומר בכל ליל התקדש חג ובשבתות הוא לקדש את עיצומו של יום אשר בחר בנו וזכר ליציאת מצרים, אם כן בכל שבת ומועד שאין עוד זכר לקידוש עיצומו של יום וזכר ליציאת מצרים, אם כן אין לעשות עוד הפסק בין קידוש לסעודה, ואין קידוש אלא במקום סעודה. ברם בליל התקדש חג הפסח אשר נצטוינו עוד ציווי פרטי לזכור את היום הזה, והוי מצות עשה לספר ביציאת מצרים שהוא מעין קידוש היום לקדש וזכר ליציאת מצרים, אם כן אין כאן הפסק כלל, כי כל מה שאנחנו עושים אחר הקידוש, דהיינו נטילת ידים, וטיבול ראשון, ואכילת כרפס, ואגדה, ושתיית כוס שני, הכל הוא בכלל קידוש היום וזכר ליציאת מצרים, ואין כאן הפסק כלל.

הרב פאלאג'י מסביר שכל ההגדה היא חלק מקידוש היום. הוא גוזר מכאן נפקא מינה להפסק שבין הקידוש לסעודה. ברצוני

כ עיין שם באורך. ע"ע בשו"ת חזון עובדיה א, סימן י"א, אם יש למהר בקריאת ההגדה כדי שיחשב קידוש במקום סעודה.

כא **הרב חיים בן יעקב פאלאג'י** (החב"י) היה מגדולי רבני אומיר. נולד בשנת ה'תקמ"ז (1787) באומיר לאמו קאלי קארין בתו של הראשון לציון רבי יוסף רפאל חזן (מחבר ספר חקרי לב). בגיל עשרים ושש הוסמך ע"י סבו ל"החכם השלם". בשנת ה'תרט"ו (1855) התמנה להיות החכם באשי. חיבר כשבעים ספרים במגוון נושאים שונים. נלב"ע ב"ז בשבט ה'תרכ"ח (1868).

כב עיין עוד בדבריו שם דן בהרחבה בכל עניינים אלו, ובין היתר מציע שבקידוש על פת יש את קיום הניהוג, ובקידוש על שיכר שאינו יין יש את קיום אמירת השבח על "יין".

כג לפחות לא תשלומין מלאים, ועיין הערה ז.



והגדת לבנך ביום ההוא [...] אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו עשה"ד ע' קנה זכור את יום השבת לקדשו. (ספר המצוות לרמב"ם, עשה קנ"ז)

הרמב"ם מבין שהמקור העיקרי ללימוד החובה על סיפור ההגדה הוא הפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא". בנוסף הוא מביא את הפסוק "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים" (שמות יג, ג), כדי ללמוד לימוד צדדי שהחובה מוטלת אפי' על אדם שאין לו ילדים. הוא משווה זכירה זאת לזכירה אחרת – "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז).¹²

לכאורה ההבנה הפשוטה במצווה זו, שעל כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים¹³ בליל ט"ו בניסן. לכן כחלק משחזור פסח מצרים, יחד עם אכילת המצה והפסח¹⁴, על האדם לספר את סיפור היציאה ולחיות אותו. הדבר מסתבר גם לאור העובדה כי את דין "חייב אדם לראות את עצמו" לומד רבן גמליאל מן הפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי

תשלומין. סברת המגן אברהם מובנת, אמירת ההגדה תלויה באכילת מצה ומרור, ואלו שייכים רק בלילה.¹⁵

מקור דין זה הוא במדרש ההלכה במכילתא דרבי ישמעאל¹⁶ שדן בשאלה ממתי ניתן לספר ביציאת מצרים:

והגדת לבנך. שומע אני מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך (על שולחן). (מכילתא דר' ישמעאל שמות יג, ח)

דין זה נלמד מהפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". לכאורה היה ניתן לומר שדין זה הוא רק לאפוקי מההוה אמינא שניתן להתחיל מבעוד יום. אך נראה שהמדרש קושר באופן מובהק בין המצה, המרור וההגדה, והכוונה היא דווקא ללילה ולא למחרת. להלן אנסה להעלות כיוון לפיו יש מקום לתשלומין להגדה.¹⁷

הרמב"ם בספר המצוות כותב:

המצוה הקנ"ז היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר [...] והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו ית"ס פ' בא

כד וגם בענין זה מפורסמת החקירה, האם מדובר על שאלה של זמן בלבד, או שיש צורך פיזי במצה ומרור ואכמ"ל.

כה וכן בהגדה של פסח.

כו יש להזכיר שהאופציה של תשלומין להגדה היא הוה אמינא בדברי המגן אברהם ע"פ הבנתו בעולת שבת. נציין שיתכן שהעולת שבת עצמו לא סבור כן.

כז הזכירה שנעשית בקידוש.

כח משנה פסחים י, ה.

כט על ענין זה כתבתי במאמר 'ט"ו ט"ו – אכילה ותשלומיה' שהתפרסם בקושטא דמילתא גיליון ד' (תשרי ה'תשפ"ג). שם גם עסקתי בהבדל בין חובת אכילה בסוכה לחובת אכילת מצה.



אהרן אלפאנדריי:

נ"ב צ"ע מה לימדנו קרא דזכור את יום השבת לקדשו טפי מקרא דזכור את היום אשר יצאתם ממצרים, הרב מהר"י הכהן ז"ל. (מרכבת המשנה הל' חו"מ ז, א)

בשאלה זו כבר דנו רבים וגדולים, ואולי ניתן להוסיף הצעה משלנו. הזכרנו לעיל את דברי הרב ליכטנשטיין זצ"ל לגבי שני קיומים בקידוש, אמירה וניהוג. ההשוואה שהרמב"ם עושה בין סיפור יציאת מצרים לקידוש, יכולה להוביל אותנו להציע שני קיומים דומים גם בזכירה בפסח.

שני הקיומים האלו, האמירה והניהוג, יכולים לבוא לידי ביטוי בשני המקורות לחובת סיפור יציאת מצרים בפסח שהזכרנו לעיל:

1. "זכור את היום" – אמירה – סידור דברי שבת והלל.
2. "והגדת לבנך ביום ההוא" – ניהוג – שחזור ליל הפסח הראשון והתנהגות כבני חורין.

כפי שציינו לעיל, סיבת שלילת התשלומין להגדה היא הדרושה "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" הנלמדת מן הפסוק "והגדת לבנך [...] בעבור זה". סיפור יציאת מצרים בשעה שאין מצה ומרור יוצר פגם בניהוג, החוויה של הבן השואל נפגמת. אך לעומת

בציאתי ממצרים" (שמות יג, ח).

אך אם נעיין בדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה, נראה שהמקום שהמקורות תופסים מתהפך. וזו לשונו:

מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצריים, בליל חמישה עשר בניסן--שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם" כמה שנאמר "זכור את יום השבת" [...] ומניין שבליל חמישה עשר--תלמוד לומר "והגדת לבנך, ביום ההוא לאמור בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. (הל' חו"מ ז, א)

הרמב"ם בהלכות לומד את החובה לספר ביציאת מצרים מהפסוק "זכור את היום הזה" ומשווה זאת לזכירה בשבת. מנגד, את הפסוק "והגדת לבנך" מביא הרמב"ם רק כדרך לימוד על זמן הסיפור, כפי שראינו לעיל במכילתא, אך לא על חובת הסיפור עצמו.

אם כן מצינו ברמב"ם שני מקורות ללימוד חובת סיפור יציאת מצרים, "והגדת לבנך" ו"זכור את היום הזה", וכל לימוד מוסיף דינים מיוחדים.

ההשוואה שיוצר הרמב"ם בין הזכירה בפסח לזכירה בשבת עוררה את הרב מהר"י הכהן¹ לתמוה על היחס שבין הזכירות. דבריו מובאים בספר מרכבת המשנה לרב

ל משנה פסחים י, ה. הרמב"ם לומד את חובה זו מפסוק אחר, עיין הערה יט.

לא רבי יצחק הכהן (רפפורט) היה רב באזמיר וראשון לציון במאות ה"ז - י"ח. למד בירושלים בין היתר אצל הרב פרי חדש, ונשלח כשד"ר. שהה בקושטא זמן מה ולאחר מכן עבר לאזמיר, שם הקים ישיבה וכיהן ברבנות העיר כ-35 שנה. לאחר מכן שב לירושלים ומונה לראב"ד ובהמשך לראשון לציון. חיבר את ספר בתי כהונה. נלב"ע בי"ז בתמוז ה'תקט"ו 1775.

לב עיין בדברי רבי ישראל חיים יוסף אליקים בספר שם יוסף על הרמב"ם הל' חו"מ ז, ז, ובספר אמר יוסף על הרמב"ם לרבי יוסף אלקלעי הל' חו"מ ד, א.



כתוב שם שביום גם כן ראוי לומר ההגדה, אך לא כן אנו עושים, ודעביד כמר עביד. (הגדה של פסח עם תורת הראשונים, עמ' 52)

ועל דרך זו שהצענו, ניתן אולי להסביר את מחלוקת המג"א והעולת שבת¹ בשאלת התשלומין להגדה. לדעת העולת שבת מדובר על שני קיומים נפרדים של סיפור יציאת מצרים, אמירה וניהוג. אמנם לא ניתן לקיים את הניהוג ביום מכיוון שאין מצה ומרור, אך את האמירה ניתן לקיים וניתן למצוא תשלומין לאמירת ההגדה. לעומת זאת לדעת המגן אברהם הא בהא תליא, הציווי של "הגדת לבנך" הוא פירוש כיצד לקיים את סידור דברי השבת שמקורם ב"זכור את היום". אם לא ניתן לסדר את דברי השבת על ארבע כוסות מצה ומרור אין כאן קיום של סיפור יציאת מצרים כלל.²

סיכום

במאמר זה דנו בדברי המגן אברהם, שפוסק להדיא שאין תשלומין להגדה של פסח, ומבין שהעולת שבת סבור שיש. הצענו שבבסיס דבריו עומדות שלוש הנחות יסוד: הקידוש הוא חלק בלתי נפרד מארבע כוסות, ארבע הכוסות הן חלק בלתי נפרד מן ההגדה וכן שלהגדה אין תשלומין. עסקנו בהנחות יסוד אלו, והצענו הבנות שונות ונפקא מינות הנגזרות מהן. לבסוף הצענו לבאר מחלוקת אפשרית בשאלת תשלומין להגדה ע"י ההבנה שבהגדה יש שני קיומים:

זאת, אולי ניתן להציע שמצד הקיום של דברי השבת וההלל – "זכור את היום", יהיה מקום לומר את ההגדה גם ביום.

וכבר מצינו מספר מקורות שאכן מציינים שהפסוק "זכור את היום" מדבר דווקא על יום ט"ו ולא על ליל ט"ו. וכך כתב בשו"ת שבט הלוי:

ודע דבמכילתא י"ב י"ד ע"פ והי' לכם היום הזה לזכרון וגו' מוכח דפסוק הנ"ל של זכור את היום הזה לא קאי על זכרון של ליל ט"ו אלא על זכרון של יום ט"ו שהוא יום היציאה דמזה ילפינן חיוב חגיגה ביום ט"ו וי"ל וצע"ק. (שבט הלוי ח"ה קונטרס המצוות יב)

ניתן להוכיח זאת גם מהגמרא במסכת שבת. הגמרא מזכירה את ההשוואה בין הזכירה בשבת לזכירת יציאת מצרים ואומרת:

ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה מה להלן בעצומו של יום אף כאן בעצומו של יום. (שבת פו ע"ב)

אם כן, אנו רואים שלפי הצד של סיפור יציאת מצרים כחובת סידור דברי שבת בעלמא (הנלמדת מן הפסוק "זכור את היום"), יש מקום לומר שיהיה קיום לדין זה גם ביום שלמחרת. ומצאתי כתוב בפירושו רבי שלמה בן יעקב צרפתי מאביניון, מנהג לומר ההגדה גם ביום למחרת וז"ל:

וכן מצאתי בספר משמרת המועדות. גם

לג להבנת הרמג"א.

לד הדברים נכונים גם אם נאמר שלמגן אברהם אין הכרח ממש להימצאות של מצה ומרור, אלא זו רק דרישה לזמן בו מחויבים במצה ומרור (ליל ט"ו). ניתן לומר שהסיפור צריך להיות חלק משחזור אירועי ליל ט"ו שהיה במצרים, ודבר זה אינו יכול להתקיים ביום.



מהפסוק "והגדת לבנך". לעומת זאת ניתן להציע שלצד שיש תשלומין להגדה (הבנת המנ"א בעולת שבת) יש לומר שאת הקיום של האמירה ניתן לממש גם ביום. לעומת זאת להלכה, שאין תשלומין להגדה, הדברים תלויים אחד בשני ולא מדובר בשני קיומים נפרדים. לכן לא נאפשר להשלים את ההגדה ביום.

אמירה – סידור דברי שבת והלל, וניהוג – מעשים פיזיים שמטרתם לצקת תוכן לליל הסדר. שני קיומים אלו מתבטאים בשני הלימודים לחובת סיפור יציאת מצרים המופיעים בדברי הרמב"ם. "זכור את היום" לאמירה ו-"והגדת לבנך" לניהוג. הצד של הניהוג חייב להיות דווקא בלילה בשעה שמצויים מצה ומרור, וחייב זה אכן נלמד

פיוט לפסח

לרבי יהודה הלוי
עת ביקר במצרים



ראה ערים והתבונן פרזות
אשר היו לישראל אחזות
ותן כבוד למצרים והקל
פעמך ואל תרדף עזוזות
בחוצות עברה כם השכינה
לבקש דם ברית על המזוזות
ועמוד אש ועמודי עננים
ועיני כל מצפות כם וחזות
ומשם העבו בעלי ברית א-ל
ופנות עם ה' שם גרזות



בענין חמץ כדבר שיש לו מתירין

גילעד רייף



וכתב מרן בכסף משנה שם שכוונת הרמב"ם לבאר מדוע חמץ בפסח לא נכלל בדברי ר' יוחנן וריש לקיש (בעבודה זרה דף עג"ב), שאמרו שכל איסורים שבתורה בטלים בנותן טעם (היינו שישים), הוין מטבל ויין נסך, שבמינם לא בטלים כלל ואוסרים במשהו, והשמיטו בדבריהם חמץ בפסח, שאף הוא איננו בטל כלל ואוסר במשהו. על כן ביאר מרן שדברי ר' יוחנן וריש לקיש הם באיסורי תורה שאין להם מתירין, אך חמץ בפסח הוא דבר שיש לו מתירין.^א

אמנם רבי יוסף אישקאפה^ב בספרו ראש יוסף (הלכות פסח פרק א, ד"ה ועוד איכא למידק) חלק וסבר שחמץ איננו דשיל"מ, שכן דין

איתא במרדכי בפסחים בפרק כל שעה (רמו תקעג) בשם רבנו חיים כ"ץ דכל דבר העתיד לחזור לאיסורו לאחר שניתר לא הווי דבר שיש לו מתירין (דשיל"מ), ומשום הכי חמץ בפסח לא הווי דשיל"מ כיוון שלשנה הבאה ישוב ויאסר. וחלק עליו הרמב"ם בפרק טו מהלכות מאכלות אסורות דין טו"ל:

חמץ בפסח אף על פי שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו [=של ביטול ברוב, שהובאו בתחילת הפרק], לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו.

א ובענין מדוע כן כללו בדבריהם ר' יוחנן וריש לקיש טבל הרי הוא גם דשיל"מ, כבר תירצו בזה ששונה טבל מחמץ שטבל איסורו מתחילת ברייתו ואילו חמץ נאסר רק ע"ז זמן. ע"י במעשה רוקח על אתר.

ב הרב יוסף אישקאפה היה רב וראש ישיבה באזמיר ובשאלוניקי במאה ה-ט"ז. תלמידו של ר' אברהם ששון, וממקימי הקהילה היהודית המעטירה בעיר אזמיר שנוסדה בימי חייו. האריך ימים עד קרוב לגיל מאה שנה (כפי שמעיד תלמידו בעהמ"ח ספר קורא הדורות) והעמיד תלמידים הרבה. חיבורו המרכזי הוא הספר ראש יוסף על הטור והבית יוסף, לצד שו"ת בשם זהה וספר עבודת משא על תקנות המיסים בקהילתו. נלב"ע בכ"ו טבת ה'תכ"ב (1662).



האוכל – רבנן גזרו הרחקה מהאיסור, לכן אם ניתן יהיה לאכול את הדבר בהיתר האיסור אינו בטל לעולם.

בר"ן (נדרים נב ע"א ד"ה וקשיא) מובא מעם אחר – ביטול בתערובת מבוסס על ההנחה שדבר מיעוט בתערובת שאינה מינו נחלש ואובד, מה שאין כן אם התערובת היא מינו של האיסור. כך גם בדשיל"מ – על דרך כלל איסור בתערובת של היתר אובד בתערובת, אך בדשיל"מ אין הוא מוגדר איסור אלא היתר – שכן יש דרך להתירו – ואיננו בטל, "לפי שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו". בשיטת הר"ן מוקד הדין הוא בחפצא האסור – לדשיל"מ אין "שם איסור" על מנת שייחשב נבדל מתערובת ההיתר בה הוא נמצא ולכן הוא איננו בטל בה.

מתוך כך, נראה שלשיטת רש"י דבר העתיד לחזור ולהיאסר ייחשב דשיל"מ, כיון שאף שבעתיד הוא ייאסר בשנית, סוף סוף ניתן יהיה לאוכלו בהיתר לאחר הפסח ולכן הוא איננו בטל כלל. ואילו אליבא דהר"ן, אם הדבר עתיד לחזור ולהיאסר הוא איננו נחשב היתר גמור, וממילא לא נחשב "מינו" של שאר התערובת ויכול להתבטל בה, ודבר החוזר לאיסורו כחמץ יהיה בו דין דשיל"מ.¹

דשיל"מ הוא רק כשהדבר אסור מעיקרו (כמו קלב או דם), אך לא בדבר שנאסר מחמת זמן. וכבר הביא רבי שלמה קמחי בספר ימי שלמה: (על הל' מאכא"ם לעיל) מדברי הרב צרור החיים שהקשה על שיטה זו מדין חדש, שלכ"ע הווי דשיל"מ למרות שאיסורו מחמת זמן. על כן נתפוס כשיטת מרן ורוב המפרשים, שלשיטת הרמב"ם חמץ בפסח הווי דשיל"מ ולכן אוסר במשהו ואיננו בטל. מוכח דלדעת הרמב"ם חמץ בפסח הווי דשיל"מ, והיתרו לאחר זמן לא פוגם במעמדו. ומרן בבית יוסף חיו"ד סי' קב, הביא מחלוקת הרמב"ם והמרדכי ולא הכריע במחלוקתם במפורש. מיהו, בש"ע בסימן הנ"ל השמיט דין זה דדבר שחוזר ונאסר מאליו לא הווי דשיל"מ, ומור"ם בהג"ה הביאו בשם המרדכי אך הוסיף דיש חולקין (הרמב"ם).

ונראה שאפשר לתלות מחלוקת הרמב"ם והמרדכי ביסוד דין דשיל"מ.

במעמו של דשיל"מ שאינו בטל מצינו שתי שיטות בראשונים. לדעת רש"י (ביצה ג ע"ב ד"ה יש לו מתירין) הטעם הוא עד שאתה אוכלנו באיסור תאכלנו בהיתר – דבר שבעתיד ניתן יהיה לאכול בהיתר אי אפשר לבטלו ולאכול כעת באיסור. בפשיטות, בשיטת רש"י האיסור בדשיל"מ יסודו באדם

ג **רבי שלמה קמחי** היה מרבני קושטא במאה ה-י"ט ובנו של אב בית הדין המקומי. בשנת תרי"ד עלה לארץ והשתקע בחברון. חיבר מספר ספרים בהם שו"ת הכולל דרשות וחיידושים על התלמוד, וספרי חיידושים סביב השו"ע והרמב"ם. נלב"ע בשלהי המאה ה-י"ט.

ד **רבי חיים יעקב** היה רב ושר"ר, יליד איזמיר במאה ה-י"ח. נולד באיזמיר לאביו ר' יעקב דוד, למד שם אצל ר' חיים אלפאנדרי ולאחר מכן עלה לארץ ישראל והתיישב בצפת. לאחר מספר שנים בצפת יצא לשליחות כשר"ר בעיקר בערי צפון אפריקה, נשא ונתן שם בהלכה עם גדולי הרבנים בדורו: ר' יעקב אבן צור, ר' שלמה עמאר ור' משה בירדוגו (מרקו), ר' יהודה עייאש (אלג'ר), ועוד. מחבר שו"ת סמא דחיי וספר צרור החיים על הרמב"ם.

ה והעירני בזה ידידי הר"ר שלמה וינברג יצ"ו, מדברים שמע ממור"ר הרב עזרא ביק בשם הגר"ש רוזובסקי בעניין איסור חמץ בפסח. העובדה שחמץ חוזר ונאסר בפסח הבא היא סימן לכך שבעצם



שהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו לפיכך החמירו". לכן, כשם שדשיל"מ לא בטל רק כשהוא מעורב במינו, אך חמץ בפסח לא בטל הן במינו הן בשאינו מינו, כך גם למרות שדשיל"מ אוסר רק כשיש ממשו של איסור, חמץ אוסר אף בטעמו בלי ממשו.

ודייק הרב קדשי דוד¹ מדברי רבא בפסחים דף ל ע"א "אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אוסר במשהו" - הרי דהשווה דין תערובת חמץ במינו לבשאינו מינו, וברור שלא אתי רבא לחדש שבמינו אוסר במשהו ואינו בטל, שכן בזה שווה דין חמץ לדיון כל דשיל"מ, ולכן חידושו של רבא הוא שאף כשחמץ מעורב בשאינו מינו, טעם חמץ בפסח לא בטל כלל

וכן כתב הצ"ח בפסחים דף ד ע"א.

על פי דברים אלו יבואר גם ענין איסור טעמו של חמץ. חמץ בתערובת נאסר בכלשהו גם כשאין ממשות איסור, בין התערב במינו בין בשאינו מינו. הרמב"ם (הל' מאכא"ס פט"ו ה"ט) והרמב"ן (במלחמות פסחים זב) כתבו שהסיבה לכך היא שתחמץ הוא דשיל"מ.

ונתקשה בדבריהם הרב פרי חדש², דהרי דשיל"מ אינו בטל רק כשיש ממשו של איסור, אך טעמו כן בטל. ותירץ הוא ז"ל, שיש הבדל בין כל דשיל"מ לבין חמץ משום שבחמץ ישנה הומרא מיוחדת הנלמדת מהפסוק "כל מחמצת" (וכפי שמופיע בהמשך הפרק ברמב"ם) - "ואל תתמה על חמץ בפסח

החפצא הנאסר אינו "חמץ" - שחוזר וניתר בצאת הפסח וממילא הווי דבר שיש לו מתירין, אלא החפצא האסור הוא "חמץ בפסח", וממילא בצאת הפסח שוב אין כאן כלל חפץ איסור, שהרי אין כאן "חמץ בפסח" אלא חמץ גרידא, ובפסח הבא שוב יש לפנינו "חמץ בפסח" שהוא אכן החפצא האסור ולכן חוזר חמץ ונאסר.

ממילא, החפצא של "חמץ בפסח" אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין, שכן "חמץ בפסח" אסור תמיד ואין לו מתירין, ואם כן מדובר באיסור שבטל בתערובת ולא בהיתר שאינו בטל. האיסור אינו ניתר אלא שייך וקיים רק בפסח ולא בשאר ימות השנה. במילים אחרות, צאת הפסח אינה מתירה את החמץ, אלא שוללת את עצם הגדרתו המהותית כ"חמץ בפסח", וממילא אין זה בגדר דבר שיש לו מתירין. דוגמא לכך היא איסור בשר בחלב - הבשר אינו חפצא אסור כשלעצמו, ולכן בשר בחלב לא היה נחשב לדבר שיש לו מתירין גם אם תיאורטית ניתן היה להפרידו מהחלב, שכן אין זה מתיר של הבשר, אלא שלילת הגדרתו כבשר בחלב - דבר שיש לו מתירין הוא חפץ אסור שחוזר וניתר, ולא חפץ אסור שניתר אם הוא הופך לחפץ אחר שמותר. ברור עכ"פ שכל הטיעון הזה תקף רק לשיטת הר"ן לפיה דין דבר שיש לו מתירין תלוי בהגדרה המהותית של החפצא. לשיטת רש"י שמדובר ביסוד פרקטי, ברור שהוא שייך גם בנוגע לחמץ בפסח.

1 הרב חזקיה די סילוה היה פוסק, שדר ומקובל בירושלים ומצרים. נולד בליוורנו שבאיטליה סביב שנת ה'תט"ז (1656) ובגיל 20 עלה לארץ. לפני גיל 30 נתמנה לראש ישיבה בירושלים. נסע בשליחות לאירופה וצפון אפריקה. שני חיבורים העיקריים הם ספר מים חיים ובו חידושים על הרמב"ם ושו"ת; וכן ספר פרי חדש על הש"ע. נלב"ע סביב שנת ה'תנ"ו (1695) והוא בן 39, ונקבר בהר הזיתים.

2 הרב דוד חיים שמואל חסאן היה רבה של אלכסנדריה במאה ה-י"ח. נולד במרוקו, והיה לתלמיד של רבי חיים נ' עטר, עמו עלה לירושלים בשנת ה'תק"א, והמשיך ללמוד בישיבה שהקים רבו, כנסת ישראל. נשלח כשדר, ובסיום שליחותו התקבל כרב באלכסנדריה שבמצרים. נדד לליוורנו, ולירושלים, ושב לליוורנו. חיבר מספר ספרים, ובהם מכתם לדוד על הרמב"ם, קדשי דוד על הש"ס וש"ע א"ח וכן ושו"ת קדשי דוד. נלב"ע בליוורנו בשנת ה'תקמ"ה (1785) והוא בן 75.



בטעמו של חמץ נובע משורש דין דשיל"מ,¹ וחשיבותו לעניין הרחקה הנברא מהאיסור. דברי הרמב"ם בהלכה יב – שלמדנו חומרא בחמץ מ"כל מחמצת" – למעשה באים לבאר מדוע דווקא בחמץ, בניגוד לשאר דשיל"מ, גזרו הרחקה מרובה על האדם לא רק מממשו של האיסור, אלא אף מטעמו.

ואוסר אף בכלשהו. ונראה לענ"ד לתרץ באופן אחר. כאמור, שיטת הרמב"ם בדשיל"מ קשורה בשיטת רש"י – עיקר האיסור הוא הרחקה האדם מאכילת איסור. אשר על כן, חמץ אוסר אף בטעמו משום שהרחקה מאיסור שייכת בין אם ממשות האיסור לפנינו בין אם לאו, שהרי סוף סוף טעם איסור יש, ואיך ייתכן שאדם יטעם בפיו טעם חמץ בימי הפסח. האיסור

ליקוט מדברי רבותינו

מימונה



מנהג במערב היהודים החונים על חוף הים וכן בשאר הערים החונים על הנהרות, נוהגים לצאת ביום אסרו חג הפסח ויושבים על שפת הים ועל הנהרות ורוחצים רגליהם וידיהם ממימי הים והנהר. ושמעתי טעם לזה שעושים זה זכר לקריעת ים סוף, לנס שנעשה לאבותיהם ועברו בתוך הים ביבשה. ומוזה נמשך המנהג שיוצאים ביום אסרו חג כל בעלי בתים ויושבים בשדות ופרדסים ואוכלים ושותים ושמחים, הכל עושים לזכר הנסים שעשה להם הקב"ה, שהיו יוצאים לשדות ליבש הלבנים ... ובלילה הזאת צועקים אנשים בשווקים וברחובות, כל אחד אומר לחבירו תרויח, וכן חבירו מברכו תרויח. ויש בני אדם שלומדים ארבעה קפיטלים ראשונים מס' משלי, שיש בהם דברי מוסר. ויש בני אדם שצועקים ואומרים שלשה פסוקים אלו: משלי שלמה בן דוד מלך ישראל. אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך. כי בי ירבו יומך ויוסיפו לך שנות חיים.

(ר' יוסף בן נאיים² – ספר 'נוהג בחכמה' עמ' י"ט-כ' אות א' סימן 'אסרו חג')

א הרב יוסף ז' נאיים היה מרבני פאס במאה ה-י"ט וה-כ'. חיבר ספרים רבים בהלכה ובפרשנות וכתב הרבה על מנהגי מרוקו. נודע בספרייתו הגדולה שהיו בה 7,000 ספרים. נלב"ע בפאס ביום ט"ז בשבט ה'תשכ"א (1961).



מנהג במערב שבמוצאי חג הפסח, הולכים לפני תלמידי חכמים ומברכין אותם ומבקשים עליהם רחמים, שירויהו בשנה הבאה. ונשתרבו מזה הולכין מבית לבית, גם לפני הברים ורעים ושכנים. ועיין בס' בית הבחירה, שנתן טעם לזה משום הרב חיי עולם, משום דבפסח נידונים על התבואה, ולברך בשם ה' שיעשה השנה מבורכת בכל מיני דמיטיב עיי"ש. ואני שמעתי מפי החכם המקודש כמוה"ר מאנסאנו זצ"ל, ששמע ממר דודו כמוה"ר בצלאל זצ"ל, שנתן טעם לפי שכל המועדים נאמר בהם שמחה, ובהג הפסח לא נאמר בו שמחה, לכן הם הולכין לפני תלמידי חכמים לבקש עליהם רחמים, דברכה מפי תלמידי חכמים עושה רושם כמו מפי ה', כמו שאמר הכתוב "את ה' א-להיך תירא, לרבות ת"ח (דב"י, כ. כב, ג). ובשכנה"ג, כתב טעם למה לא נאמר שמחה בחג הפסח, מטעם מעשה ידי טובעים ואתם תאמרו שירה ותאמרו זמן שמחתינו, לכן אומרים זמן הרותינו גם בעמידה.

(ר' יוסף בן נאיים – ספר 'נהגה בחכמה' עמ' ק"כ-קכ"ב סימן 'מימונה')

יהדות מארוקו, היתה ידועה ביחסיה ההדוקים לדת ישראל ולמסורת האבות, שמרה בקפדנות על כל דבר הקשור לדת וליהדות. חגי ישראל ומועדיו היו קדושים בעיניה ושמרה עליהם ככבת עינה, גם את מצוות כיבוד "אסרו חג" אמצה לעצמה, על סמך דברי הגמרא (סוכה מ"ה ע"ב) "כל העושה איסור להג באכילה ושתיה, מעלה עליו הכתוב, כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר: אסרו חג בעבותים על קרנות המזבח (ותהילים קי"ח).... ואותו היום קראו: "מימונה" ובו נהגו לבקר קרובים וידידים ולברך אותם בברכת: "תרבהו ותסעדו".... כידוע היום הזה נחוג מאז ומתמיד, אך לא ברעש ולא בהמולה, אלא בשקט ובקול דממה דקה, כאמור. הידידים מחליפים בקורי נמוסים ומברכים איש את רעהו באיחולי אושר ועושר והצלחה ואורך ימים.

(הרב משה מלכה – 'נפסי המים' חלק ג')

וכן הדברים שנהגו לעשות בליל מוצאי הפסח במקומות שראיתי שנותנים הלב בעששית שמדליקים בה ותולים השבולים ודשאים בעששית ובמנורה, וכן יש מניחים קערה ע"ג השלחן מלאה פולין חדשים בקליפתן דשנים ורעננים ע"ג קמח סולת ויש שנותנים ג"כ בתוכה מני מטבעו כסף וזהב לסמ"ו (לסימן טוב ומזל) ויש שזורקים מן החלב בשבולים בזווית הבית ועל המשקוף ועל ב' המזוזות וכל זה עושים בליל מוצאי הפסח לסימן טוב שתתחדש עליהם שנה טובה דשנה ורעננה והצלחה מרובה ומתוקה כדבש. ויש ג"כ שנוהגין לאכול מני תבשילים בדבש מיני מתיקה דראשון הוא לחודשי השנה וזה נראה דמותר הוא בודאי כיון שאינו אלא לסימ"ו בעלמא דומיא דמושחין המלכים וכיוצא כנ"ל... ולא עוד אלא שכתב הב"י שם בס' קע"ט בשם הפוסקים דאין לדקדק על ישראל בכך ועש"ב ומנהגן של ישראל תורה הוא.

(ר' חיים דוד שלמה זוראפה שו"ת שער שלמה סימן מ"ז)

ב רבי חיים דוד שלמה זוראפה היה דיין באלג'יר במאה ה-י"ט. חיבר את שו"ת שער שלמה, וספר המוסר בני שלמה. הרב זוראפה נלב"ע בסביבות שנת ה'תר"כ (1860).



חגיגה זו שנתקנה באסרו חג של חג הפסח, יסודתה בהררי קדש על פי מאמר חז"ל בסוכה (מה:), כל העושה איסור לחג באכילה ובשתייה הרי זה כאילו בנה מזבח והקריב קרבן...
 אולם המיוחד בחגיגה זו שנעשית דוקא באסרו חג הפסח, נראה לנו כי בהיות והובטח לנו על ידי חז"ל (ראש השנה יא:), בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל, שנאמר ליל שמורים הוא לה' וכו', כלומר שליל חג הפסח משומר ובא לקראת הגאולה העתידה. ונאמר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות... והנה עבר חג הפסח, ורובו של ניסן, ולדאבון לב עדיין לא נושענו, ואכתי לא חזינא כהאי סימנא, לכן מצאו חכמי ישראל לנכון לחזק ידים רפות ולאמץ ברכים כושלות, להגונג את חג "האמונה", ולעודד אותנו לצפות לישועה, כאמור: אם יתמהמה חכה לו כי בא יבוא לא יאחר, וצדיק באמונתו יחיה...

וכבר אמרו בילקוט (הושע סימן תקיט) על הפסוק וארשתיך לי באמונה, גדולה האמונה לפני מי שאמר והיה העולם, שלא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה, שנאמר ויאמן העם וישמעו נכי פקד ה' את בני ישראל ויקדו וישתחוו. ובשכר האמונה שהאמינו ישראל שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, אז ישיר משה וכו'... וכן אתה מוצא שאין הגלויות מתכנסות ובאות לארץ ישראל אלא בשכר אמונה, כמו שנאמר פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים. וכן הוא אומר אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה...

אחי ורעי, נודע לכל באי שער עירנו כי בשנים קודמות לא רציתי להשתתף במסיבות המימונה, אשר נהפכו בידי אנשים חילוניים למסיבות של חיננא והוללות... ולכן למרות שלחצו עלי אותם חוגים להופיע בפני החוגנים ולברכם, סירבתי לעשות כן כדי שלא לתת יד לפושעים המסלפים את מסורת החג הזה שעיקרו נוסד לשם אמונת חכמים להתברך מפי רבני ישראל. עתה כאשר הוסדרו הדברים, והחגיגות נערכות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, על שהרת הקדש, אני שמח להשתתף עמכם בשמחתכם, ולהביא בפניכם את ברכת החג תזכו לישנים רבות נעימות וטובות.

(הרב עובדיה יוסף – 'מאור ישראל' דרושים עמ' קנז-קנט)



פתיחה לדרוש לשבת הגדול

מהרב היר"ח*

מערכי לב, דרוש ס, שבת הגדול שנת תקע"ג



יזה היום עשה ה' להודות ולהלל / זכרות לבני ישראל למאיש ועד אישה מעולל:
על כל הטובה אשר גמלנו מזכירין גבורות / בצאת ישראל ממצרים מוציא אסיריו /
בבושרות: באותו ובמופתים ובמלחמה / חרב נוקמת נקם גדולה נקמה:
האל הנותן נקמות.

שבת היום לה' לשם שב"ו / משום הנס שנעשה בו בישראל גדול שמו / לשם טוב
ולתהלה עמד טעמו: בהגלות נגלות אל יד אדוניהם / ותהי נבלתם א-להי מצרים
וכלות אליהם אזלי ומודו כי עושה מזימות. לעיניהם:

קושטא קאי כי לא צילא דעתאי / אגב טרדאי: הנני עומד חד כרעא אארע / רוכב
ומנתיג לבא בהר ה'הדר'א ארעא: בתוככי ירושלים / ארין צבי קרית מועדינו לנו
לעינים: כה יעשה א-להים ינחני כמעגלי צדק / ונזכה ונחיה לישוב שם ברית אולם עד
יבא מורה צדק: שש ושמה / שוקט ובוטח:

ואולם בעבור כי גדול היום לראש פנה / מני מילתא כל קבל דנא: לעבור לפני התיבה
/ לספר בשבח אתיא ותמהיא די עבר אלאה רבה: אבינו שבשמים / אשר שם
במצרים: אותותיו ומופתיו / הן הן גבורותיו: על כן באתי אל האר"ש לדרוש ולתור
כאן בדברי תורה / קול אומר קרא: זאת זכרון / קרא נגרון:
על הנפלאות ועל הנחמות.

* הרב יוסף רפאל חזן (היר"ח) נולד במאה ה-י"ח באזמיר וכיהן שם כרב העיר. בהמשך עלה לארץ ישראל, כיהן כרבה של חברון ולאחר מכן כראשון לציון בירושלים. ספריו המפורסמים הם: שו"ת חקרי לב וספר מערכי לב (דרושים). נלב"ע בכ"ג בחשון ה'תקע"ג (1820).



ואני תפלה / לפני א-ל נורא עלילה : על כל נפשות מת שם יונחו במנוחות שאננות /
 בעדן גן א-להים וישם באגנות: אל כל המתאבלים / יתיצבו הוללים: ברך ה' חילם /
 לא ישמע עוד שוד ושבר בגבולם

הן היום על דברתי / זאת תפלתי: אכולי כרכא / ראויים לברכה: ואני אברכם ברכות
 שמים / יעלו באחת ומאתים: ה' יברך איש אשר כברכתו / יבורך גבר פריז יתן בעתו:
 והיה ע'להו / ביום רעה ימלטהו: ישנו ישרים / יחדיו יהיו תמים כאיש אחד חברים:
 הרימו מכשול תתחדש כנשר לבככם שלם / ואיש את רעהו יעזורו כי גמולות ה'
 ישלם: נותן עוז ותעצומות.

פיוט לפסח

לרבי יהודה הלוי
 עת ביקר במצרים



א-להי פלאך דור דור ירחש
 ומפי אב לבנים לא יבחש
 וזה היאור לעד פי דם הפכתו
 בלא להט ולא קסם ונחש
 אבל שמך ביד משה ואהרן
 ותמטה אשר נהפך לנחש
 היה עזר לעבד האמין בך
 ולראות את מקומות פלאך חש.



קד | קושטא דמילתא



קושטא דמילתא - חודש ניסן ה'תשפ"ג
עורכים: איתי קופר ודוד אלטף
מערכת: ר' אביעד בר אשר, ר' שלמה וינברג, דביר הכט, בעז זריבי ואליהו כהן סקלי.

kushtademilta@gmail.com

סרקו לבל
הגליונות
והמאמרים

