



קבצי הערות התמימים ואנ"ש בלקו"ש חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת בא

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון פא (תשל"ח)

ו. בלקו"ש פ' בא תשל"ו הקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א על תירוצו של ר"א בן הרמב"ם (דלכך מונה הרמב"ם מצות שחיטת קרבן פסח ואכילתו לשתי מצוות מפני שזמנו של שחיטתו אינו באותו זמן של אכילתו) דהלא מצינו כמה מצוות שפרטי המצוה יש להם זמנים מחולקים ובכל זה מונה אותם הרמב"ם למצוה אחת וצייץ שם בהערה 20 כגון מצות ק"ש, קטורת ותמידין.

ולכאוף יש להביץ הקושי, דהתם (גבי ק"ש וקטורת) המצוה השייך ביום הוא דומה בכל צדדיו להמצוה שבלילה אלא שהתורה אמרה לקיים המצוה פעם אחת (ביום) בבוקר ופעם אחת בערב, כמו מצות עלי' לרגל (מצוה תפ"ט) שאע"פ שהמצוה שייך בזמנים מחולקים אין אנו מונים אותו לשלש מצוות (מפני שעלית הרגל שבחה"פ הוא דומה בכל פרטיו להמצוה שבחה"ס), משא"כ גבי קרבן פסח שחיטתו ואכילתו הם שתי מצוות אלא שתכלית השחיטה היא האכילה ולכך צריך למנותם למצוה אחת, ועל זה לכאוף תירץ הר"א בן הרמב"ם יפה דמפני שהם בזמנים מחולקים השחיטה היא בי"ד בניסן והאכילה בט"ו לכך מונה אותם הרמב"ם לשתי מצוות.

משה קאנער

ישיבת חתן סופר, ברוקלין

ז. בענין הנ"ל, וכבר נעמד בשאלה זו בהערות התמימים ואנ"ש גליון י"ב תשל"ו ע' ט"ו וע"ש.

אך נראה דהנה תירוץ זה בדברי הר"א בן הרמב"ם הוא

כהתירוץ דלהלן בשיחה (ומביא שם מהחמד"י שמפורש תירוץ כן). אלא שמכיון שתירוץ זה לבד אינו מספיק על כן מוסיף בשיחה ביאור, כדלהלן: דהנה גם מצוות שפעולותיהם מחולקים (וע"ד לשון הלב שמח המובא להלן בשיחה: שיש הפרש בעצמות המצוה מצד החומר ומצד הצורה ומצד הפעולה) מ"מ נמנים למצוה אחת כשיהי' הענין אחד כמש"כ הרמב"ם. וכך מצוות שזמניהם מחולקים אם הענין אחד נמנים למצוה אחת (וכק"ש שחרית וערבית כו'). ומעתה כשנצטרפו ב' הענינים יחד שהם מצוות שפעולותיהם מחולקים וגם זמנם מחולק, אין שום סברא ומקור (ועכ"פ הוא דוחק) לומר שימנו לב' מצוות, שהרי אף כשהמצוות מחולקים בפעולותיהם אם ענינם אחד נמנים למצוה אחת, ואם מצד שניתוסף ע"ז חילוק הזמן הרי מצינו בק"ש וכו' שחילוק הזמן אינו טעם למנותו למצוה בפ"ע.

אוצר החכמה

14/08/2018

ועל כן מוסיף להלן בשיחה שמצד חילוק זה בין הק"פ (שאכילתו ושחיטתו הם שני תוכנים) ובין מצות ק"ש וכו' (שביום ובלילה תוכנם אחד) מצינו גם שהתורה חילקה בגדרם, שבשאר המצוות נאמר הציווי שלהם בציווי אחד ואח"כ מפרט הזמנים, משא"כ במצות ק"פ המצוה נאמרה ביחד עם הזמן שלה, לגבי שחיטה ושחטו אותו ביום ארבעה עשר וגו' ולגבי האכילה ואכלו את הבשר בלילה הזו וגו', הרי שהזמן דשחיטתו הוא גדר במצות שחיטתו והזמן דאכילתו הוא גדר במצות אכילתו, ועל כן מצד זה שזמנם מחולקים יש למנותם במצוות בפ"ע מכיון דהזמן אינו רק תנאי בקיום המצוה אלא הוא חלק וגדר בעצם המצוה. ועי' בלשון השיחה בביאור יותר ומדייק זה מלשון הרמב"ם עצמו ע"ש. ומעתה יש לנו מקור וסברא לחילוק הר"א בן הרמב"ם.

ועי' להלן בשיחה בהע' 29 וז"ל: והיינו שזמן כ"א נאמר ביחד עם עצם המצוה - משא"כ בהמצוות שהובאו לעיל (הערה 18, 20) מכיון שתוכן א' להם בב' הזמנים (ראה חמד"י במ"ע נ"ו) נאמר הציווי שלהם בציווי אחד ואח"כ מפרט הזמנים ראה בסה"צ במקומן (בק"ש: ודברת בם, ואח"כ בשכבך ובקומך. . ראה לב שמח בסה"צ שורש יא. קנאת סופרים סוף שורש ט' ובמ"ע ל"ט. ביאור הרי"פ מ"ע ג-ד. בסופו. עכ"ל. וע"ש. כן נראה לכאו'.

אלי' מטוסוב

תות"ל - 770

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון רכז (תשד"מ)

יז. בהר"ד בעת ביקור רפ"מ אלטר שליט"א אות י"ד שאל כ"ק אד"ש דהיות שלכל חודש יש לו מזלו, י"ב מזלות כנגד י"ב חדשים, איזה מזל יש לחודש העיבור, ומה שיש אחרונים שכותבים שאד"ר ואד"ש יש להם מזל משותף שהרי שניהם נק' אדר צ"ע. עכת"ד.

ולהעיר מס' התודעה שכ' דממה שרואים שהשמות של כל המזלות הם בל' יחיד (עקרב, קשת, דלי וכו') והמזל של חודש אדר הוא "דגים" בל' רבים מוכיח לנו שמזל דגים פועל גם בחודש שני, והוא אדר שני, עכתו"ד.

מזה רואים שלא רק משום ששני החדשים נק' אדר נימא שיש להם אותו מזל אלא משם של המזל גופא. וק"ל.

* * *

שם בשוה"ג להערה 38 וזלה"ק: גם בנוגע לפסח שני מדייק אדה"ז "נפסח שני שהוא י"ד באייר" כי בזה חידוש גדול (וצע"ג ליישבו) עיקר ענין פסח שני צריך להיות (לכאורה ע"ד פסח ראשון) בליל ט"ו, ואפילו הקרבתו הוא לאחרי התמיד (מנחה) ולכן מוסיף (מחדש) "שהוא י"ד באייר" עכלה"ק.

ולכאורה יש ליישב קצת מהא דאיתא בלקו"ש חט"ז בא (ב) אות ד' בהטעם למה מנה הרמב"ם ב' מצוות (שחיטה ואכילה) בפסח שני ולא כלל מצות האכילה במצות האכילה דפסח ראשון ומבאר שמצוות האכילה והשחיטה בפ"ר ובפ"ש הם הפכיים מצד זמנם דבפ"ר ליל ט"ו ניסן הוא היו"ט ובפ"ש יום י"ד אייר הוא היו"ט. וממילא, בפ"ר מכיון שהיו"ט הוא ליל ט"ו (וצריך לאכול הפסח בלילה אחר הקרבתו) עושים השחיטה ביום י"ד ניסן. משא"כ פ"ש עיקר היו"ט הוא י"ד באייר (ויל"ל עפ"י מה שמביא כ"ק אד"ש בתחלת השיחה מהר"א בן הרמב"ם בהטעם למה בכלל מנה הרמב"ם מצות שחיטת הפסח הלא האכילה הוא העיקר,

אלא משום שע"י השחיטה נפטר מכרת משא"כ אם לא אכל עדיין
אינו חייב כרת - וכן י"ל בנוגע לפ"ש שעיקר ענינו הוא
להפטר מחיוב כרת לכאורה יהי' היו"ט שלו אייר בזמן שחיטתו
י"ד אייר).

ומזמן שחיטתו נובע זמן אכילתו - ואכלו את הבשר
בלילה ההוא. ובגלל זה מנאה הרמב"ם מצות האכילה - בפ"ע
עכת"ד.

מזה רואים שבפ"ש עיקר היו"ט הוא יום י"ד אייר ומכיון
שמזה נובע חיוב לאכלו שהרי שחטו ביום י"ד, יש מצוה
לאכלו בליל ט"ו אבל היו"ט הוא י"ד אייר ביום. זמן שחיטתו.
ועדיין צע"ג.

הרב משה אהרן צבי ווייס
- ברוקלין נ.י. -

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון תס (תשמ"ו)

ב. בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפ' בא בהערה 32 כתוב, וז"ל:
"ועפ"ז מובן גם מה שבפסח מנה מ"ע דשחיטת הפסח ולא
כבחסאת כו' שמנה המצוה דכל מעשה החטאת כו' - כז בפסח
מצות שחיטתו היא על כ"א מישראל (חובת הגברא) כל' הכתוב
"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" (ראה מכילתא (הובא ברש"י
עה"פ) קידושין מ"א ע"ב וכו' משא"כ חטאת וכו' עכ"ל.

והנה עפ"ז יש לתרץ קושיית האור חדש על הגמרה קידושין
כ"ג ע"ב וז"ל "ואלה הא דאר"ה ברי' דר' הני כהני שלוחא
דרחמנא דאי ס"ד שלוחא דידן וכו' עכ"ל ובמס' נדרים דל"ה
אבעי שם אי הני כהני שלוחא דידן או שלוחא דרחמנא ע"ש,
ולכאורה א"מ מאי קמבע"ל להש"ס בנדרים וגם אמאי לא דניק
ר"ה ברי' דר' דכהני שלוחא דרחמנא דאס"ד שלוחא דידן ל"ל
קרא דעושין שליחות בקדשים דהיינו שכוב"ק "ושחטו אותו כל
קהל ישראל" ולר' יונתן ויקחו איש כבדרשינן לקמן במ"א ע"ב
תיפוק ליה מדחזינן שהכוהנים בעבודתן נעשו שלוחי דידן מכלל
דיכול לעשות שליח בקדשים וכו' עכ"ל.

אמנם לפי הנ"ל אין מקום לקושיתו, כי גבי קרבן פסח
שהיא חיוב על כל אחד מישראל וכלשון הערה הנ"ל "חובת גברא"
א"כ יש סברא שאין יכול לשחוט בשליחותו כי כמו כל מצות על
גופו של אדם לא מהני שליחות כמו תפילין (ולהעיר מהתוס'
הרי"ד הובא בקצה"ח סי' קפב הידוע בקידושין במצוות שעל גופו
של אדם לא מהני שליחות א"כ ה"ה בשחיטת קרבן פסח באמת לא
הי' יכול להיות שלוחו, ומצד זה צריך רבוי ופסוק מיוחד לחדש
דאע"פ בכל מקומות שהמצוה הוא על גופו של האדם לא מהני
שליחות ה"ה כאן ע"ז בא הלימוד ומחדש דכאן מהני שליחותו של
הכהן. ועפ"ז אין מקום לקושייתו, כי אפי' כהנים שלוחא דידן
צריך רבוי בקרבן פסח כהנ"ל בארוכה. (ועפ"ז יומתק מ"ש הר'
יוסף חנינא ליפא מיזליש בחידושיו הנדפס בסוף מסכת קדושין
על הגמ' שט"ז ע"ב).

הנ"ל

אמירת סדר קרבן פסח בליל פסח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

13/08/2018

בס' "הסדר הערוך" פי"ב (סדר קרבן פסח) בסופו כתב שיש שכתב שמי שלא אמר סדר קרבן פסח בערב פסח, יכול לאומרו בלילה והוזה במקום הקרבה, לפי שלענין קרבן פסח גם ליל ט"ו הוזה זמן הקרבן, ויסודו הוא ממ"ש בספורנו שמות יב, כז, על הפסוק ואמרתם זבח פסח וז"ל: זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות עכ"ל, דמבואר בדבריו דמן הראוי לקבוע זמן הקרבן פסח בליל ט"ו שאז הי' הזמן שפסח ה' על בתי ישראל, אלא מכיון שאין זבח בלילה קבעוהו ליום י"ד שנחשב ליום אחד עם הלילה הבא אחריו לענין הקרבנות, נמצא מזה שהקרבן פסח ביום י"ד אינו משום יום י"ד, אלא משום שהוא יום אחד עם ט"ו שאז היתה הפסיחה, הרי מובן מזה דגם ליל ט"ו חשיב זמן הקרבן, ובפשטות זהו לא רק בפסח מצרים אלא גם בפסח דורות, ועפ"י מ"ש הפמ"ג (או"ח סי' א' מש"ז ס"ק ו') לדייק מלשון הטור לגבי אמירת פ' הקרבנות בכל יום דלכתחילה צ"ל ביום, אבל אם אין לו פנאי יכול לאומרה גם בלילה, ומבאר הטעם דבאמת גם לילה הוא זמן של כל הקרבנות שאין קבוע להן זמן, אלא דלפועל אי אפשר להביא קרבן בלילה כיון דאין הקרבה בלילה, לכן בדיעבד יכול לאומרה גם בלילה כיון דגם אז הוא זמן הקרבן, ולפי"ז יוצא גם לגבי ק"פ דכיון דכנ"ל הוזה ליל

ט"ו זמנו של הקרבן, רק לפועל אי אפשר להקריב בלילה, לכן אם לא אמר סדר קרבן פסח ביום יכול לאומרה גם בלילה והוה במקום הקרבה עיי"ש.

ק"פ הוא חובת י"ד או חובת ט"ו

וניחזי אנן מהו שיטת הרבי בענין זה בגדר הזמן דקרבן פסח, כי לכאורה י"ל בזה בג' אופנים: א) כנ"ל דקרבן פסח הוה חובת ט"ו דאז היתה הפסיחה על בתי ישראל, אלא דמשום שאין עבודה בלילה לכן צריך להיות ההקרבה ביום י"ד, ב) אפ"ל גם להיפך דהקרבן הוא חובת י"ד, והאכילה בלילה הוא כמו בשאר קדשים שנאכלים ביום ובלילה, אלא דבק"פ יש דין מיוחד שהאכילה צ"ל בלילה דוקא (כפי שמצינו בכמה מצוות שמצותן בלילה דוקא) לכן אסור לאוכלו ביום י"ד וצריך לאכלו בלילה דוקא, ונמצא מזה דכל דין האכילה בליל ט"ו הוא משום דהליכה הולך אחר היום והוה חובת יום י"ד, ג) או אפ"ל שההקרבה היא חובת י"ד, והאכילה היא חובת ט"ו, ויש להם שני זמנים נפרדים.

וי"ל דנפק"מ גם לגבי קטן שמתגדל ביום ט"ו אם מחוייב אז בקרבן פסח מדאורייתא, דאי נימא שכל הקרבן הוא חובת י"ד י"ל שהוא פטור, כיון דיום י"ד עדיין קטן הוא, אבל אי נימא שהיא חובת ט"ו י"ל שחייב מדאורייתא אפילו בהקרבת י"ד אף שעדיין קטן הוא אז, וכפי שביאר הרבי בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ו פ' בא ב' וחי"ז ערב פסח, וראה בארוכה בלקו"ש חל"ה פ' וירא א' ועוד) שיש על הקטן חיוב מדאורייתא גם לפני שנתגדל לעשות הכל בכדי שיוכל לקיים חיוביו כשיתגדל עיי"ש, וא"כ כ"ש בנדו"ד שההקרבה הוא חובת ט"ו, וגם לפי אופן הג' שההקרבה עצמה היא חובת י"ד י"ל דכיון דאין אכילה בלי הקרבה, והאכילה היא חובת ט"ו לכן מחוייב גם בהקרבה.

והנה בשיחת קודש ש"פ בהו"ב תשמ"ג נלענין אי אמירת תחנון בפסח שני, אמר הרבי שישנם דסב"ל דגם ביום ט"ו אייר אין אומרים תחנון (ראה בס' נימוקי או"ח סי' קל"א סעי' ו' להגה"ק ממונקאטש זצ"ל) כיון שאכילת קרבן פסח הי' בליל ט"ו, ושלל הרבי דיעה זו בפשיטות, משום דהא דאוכלים קרבן

פסח בליל ט"ו אין זה משום יום ט"ו, אלא משום דבקדשים הלילה הולך אחר היום שהוא המשך ליום י"ד, דלענין קדשים נחשב אז ליי"ד, ודומה לכל הקרבנות הנאכלים ליום ולילה שהלילה הולך אחר היום, ואדרבה ביום ט"ו אסור לאוכלו, במילא אין שום מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו עיי"ש, הרי לכאורה מוכח בזה דסב"ל כאופן הב', כי אי נימא כאופן הא' דכל הקרבן הוה חובת ט"ו, הרי יש מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו אייר דזהו היום המחייב הקרבן. (ואולי י"ל דזהו הטעם של אלו דסב"ל שאין אומרים תחנון ביום ט"ו משום דסב"ל כאופן הא', וראה הערות וביאורים גליון קפ"ג אות י"ג ואכ"מ).

שיטת רש"י דהוה חובת י"ד

ויש להביא רא"י לזה מהא דפסחים ג,א, דמביא שם ברייתא לגבי שלמים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד יכול יהא נאכל גם אור ליום שלישי [הלילה שאחר יום שני] ודין הוא זבחים נאכלים ליום ולילה מה להלן לילה אחר היום גם שלמים הנאכלים לשני ימים נימא דנאכל בלילה אחר היום, ומביא קרא דביום שני אתה אוכל ולא בלילה, יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלים ליום ולילה מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן ישרף מיד בלילה ת"ל ביום כו' ביום אתה שורפו ולא בלילה עיי"ש, ורש"י שם בד"ה זבחים הביא דוגמא לקרבנות הנאכלים ליום ולילה כגון תודה וקרבן פסח עיי"ש, ותמה הצל"ח שם דמה שייך כאן קרבן פסח, הלא פסח אינו נאכל כלל ביום י"ד אלא בלילה, הרי דלא שייך לומר שם דנאכל ליום ולילה כמו בשאר קרבנות שהלילה בא בהמשך להיום, דכאן אדרבה ביום אסור לאוכלו עיי"ש? (וראה מה שתירץ בזה הגר"ח בהגש"פ מבית לוי ע' פ"ב, וע' פ"ה).

וי"ל בזה עפ"י הנ"ל, דהנה בפסחים קכ"ב, דריש קרא דאכילת ק"פ הוא "בלילה הזה" דוקא, דקס"ד דכיון דפסח קדשים קלים לכן כמו ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד גם קרבן פסח יהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמ"ל דנאכל רק בלילה הזה, וברשב"ם שם הביא דרש"י בברכות ט,א, ביאר דאין הפירוש שיש קס"ד דמותר לאכול ק"פ ביום ט"ו דהרי בעינן לילה דוקא, אלא הפ"י דקס"ד שיש שהות זמן ביום שלא יפסל

בהמתנת היום שיהא מותר לאכלו גם בלילה השני, אבל הרשב"ם עצמו חולק ע"ז וסב"ל דכל מה דידעינן דביום לא, היינו רק ביום י"ד, אבל אכתי נימא דביום ט"ו מותר לאכלו עיי"ש.

וביאר בס' משאת משה שם דרש"י ורשב"ם פליגי בהנ"ל, דרש"י סב"ל דקרובן פסח הוה חובת י"ד, ובמילא בעצם הי' צריך לאכלו ביום י"ד, וכיון דמ"מ אמרה התורה דבעינן לילה דוקא הרי מוכח מזה דזהו מהמצוות דבעינן לילה דוקא [כדמצינו במצוות שונות שהגבילה התורה ללילה דוקא או ליום דוקא], ולכן ליכא קס"ד דמותר לאוכלו ביום ט"ו כיון דבעינן לילה דוקא, ולכן פירש דהו"א שלא יפסל לגבי לילה שני, משא"כ הרשב"ם סב"ל דקרובן פסח הוה חובת ט"ו, ונמצא דמהא דגילתה התורה שלא לאוכלו ביום י"ד ליכא הוכחה דבעינן לילה דוקא אלא משום דאכתי לא הגיע זמן הקרבן [דרך ההקרבה דאפשר להיות ביום דוקא צ"ל ביום] ובמילא ליכא הוכחה דאכילת פסח צריך לילה דוקא ולכן הו"א דאפשר לאוכלו גם ביום ט"ו עיי"ש.

אוצר החכמה

ולפי זה י"ל דרש"י לשיטתו קאי בדף ג, א, דאכילת קרבן בלילה הוא מחמת יום י"ד כיון שהוא חובת י"ד כנ"ל והלילה הולך אחר היום, אלא דכאן אמרה התורה דבעינן לילה דוקא ומתורץ קושיית הצ"ח, וראה גם בר"ה כ, ב, ברש"י ד"ה חצות שכ"כ שאכילת קרבן בלילה נמשך אחר יום י"ד ובגליוני הש"ס להגר"י ענגל שם האריך בענין זה לשיטת רש"י דמצות אכילת קרבן פסח אינו חלק מגוף היו"ט אלא חובת י"ד עיי"ש, וראה פסחים ע, א, ופט, א.

ולפי כ"ז משמע דדעת הרבי היא דהק"פ הוא חובת י"ד, וכאופן הב', והאכילה בלילה היא משום דהלילה הולך אחר היום, וכפי שנתבאר שכן הוא שיטת רש"י.

לשיטת הרבי יש חילוק בין פסח ראשון לפסח שני

אבל עיי' לקו"ש חט"ז פ' בא ב' בארוכה בביאור שיטת הרמב"ם שמנה שחיתת הפסח ואכילת הפסח לב' מצוות, וכבר הקשו בזה (ר"ד הבבלי בס' מעשה נסים סי' ה' ועוד) שהרמב"ם

עצמו קבע הכלל (ספהמ"צ שורש י"א) דדברים המעכבים זה את זה נמנין למצוה אחת וכיון שבק"פ פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ב הי"ד) שבלי אכילת ק"פ לא קיים מצות הקרבה א"כ למה הן נמנין לב' מצוות?

ומבאר שם בסעי' ג' (חידושים וביאורים לש"ס ח"א סי' י") כיון שמצות השחיטה נאמרה לזמנה המיוחדת ומצות אכילה נצטוו בזמן אחר המיוחד לה עם עוד אופני אכילה, דמצות שחיטה ק"פ הוא ביום י"ד, ומצות אכילת ק"פ הוא בליל ט"ו הנה מחמת זה הן נמנות למצוות נפרדות.

וממשיך לבאר בזה בנוגע לפסח שני, דלכאורה למה נמנה שם מצות אכילה למצוה בפ"ע ולא נמנה במצוה אחת עם אכילת ק"פ בפסח ראשון? דאף שהם בזמנים שונים אבל בתוכנם הם אותה מצוה, החיוב לאכול את הקרבן פסח על מצות ומרורים בלילה שאחר ההקרבה? ומבאר בזה משום שיש חילוק בין האכילות באופן שבו מתבטא הקשר עם הזמן, דבפסח ראשון יום י"ד הוא יום של חג רק מחמת שחיטת הפסח שבו אבל מצ"ע אין בו חשיבות מיוחדת, אבל ליל ט"ו הוא נבדל ומיוחד מצ"ע כי זהו הזמן דיצי"מ שאז אירעו הנסים וכו', ומחמת החשיבות דזמן זה, יש אז המצוה דאכילת ק"פ, אבל אין הדברים כן בפסח שני, דחיוב אכילה בליל ט"ו באייר אינה משום שאז יש חשיבות באותו הזמן מצ"ע, אלא שזהו רק משום שאז הוא הלילה שלאחרי ההקרבה די"ד אייר, ולכן אין אכילה זו יכולה לימנות במצוה אחת עם אכילת פסח ראשון כי בפסח ראשון הנה הזמן עצמו הוא פרט וחלק מהמצוה, אבל בפסח שני אין לזמן עצמו שום שייכות לתוכנה של האכילה עיי"ש בארוכה.

והנה אף דמגוף הדבר מהא שהרמב"ם מנה הקרבה ואכילה לב' מצוות וכפי שנת' בהשיחה משום שקיומם הם בזמנים נפרדים, אין להוכיח דסב"ל כאופן הג', דהרי גם בפסח שני מנאן לב' מצוות כנ"ל ושם מפורש בהשיחה שהאכילה בלילה היא משום שהלילה הולך אחר היום וכאופן הב'.

אבל מ"מ מהא שנתבאר בהשיחה שהאכילה דפסח ראשון בלילה קשורה עם הגאולה והנסים שביל ליל ט"ו והזמן גופא הוה פרט וחלק מהמצוה (וראה גם בסעי' ו' שם בזה) משמע מזה

דבנוגע לפסח ראשון סב"ל כאופן הג', שהחיובים הם בזמנים נפרדים, ההקרבה היא חיוב של יום י"ד והאכילה היא חיוב של יום ט"ו, ומה שאמר הרבי בהשיחה דתשמ"ג הנ"ל דאכילת ק"פ קשור עם יום י"ד כי בקדשים הלילה הולך אחר היום, ה"ז קאי רק בנוגע לפסח שני, וכמ"ש כן גם בלקו"ש הנ"ל, אבל בפסח ראשון החיוב דאכילה הוא מצד הזמן דט"ו.

ובכל אופן עכ"פ ברור דלא סב"ל כאופן הא' שהקרבת היא חובת ט"ו ורק משום דאין עבודה בלילה הוצרך להיות ההקרבה ב"ד, כי אם נימא כן גם בפסח שני י"ל כן דהוה קרבן של ט"ו וההקרבה ביום י"ד הוא משום דאי אפשר להיות בלילה וכו', וכיון שבהשיחה שלל זה לגבי אמירת תחנון משמע דאינו חובת ט"ו, ויוצא מהנ"ל לא כפי פסק הנ"ל שהביא ב"הסדר הערוך" שבדיעבד יכול לאומרו גם בלילה דגם אז הוה זמנו של הקרבן והוה במקום הקרבה, כי לפי הנ"ל בשיטתו של הרבי נתבאר דסב"ל זמנו של ההקרבה היא ביום י"ד דוקא.

וראה לקו"ש חל"ב ערב פסח שנתבאר בארוכה גודל המעלה דאמירת סדר קרבן פסח, דה"ז מעשה הקרבה ממש של קרבן, והוה יותר אפילו מענין התפלה שכנגד קרבנות תיקנום ולכן מודגש בסידור אדה"ז ובכ"מ שצריך לאומרו בזמן ההקרבה דוקא עיי"ש בארוכה.

גדר אמירת הלל באכילת קרבן פסח ובהסדר

הרב שמואל זאיאנץ
ר"מ בישיבה

הנה רבינו בלקו"ש חט"ז בא ב דן רבינו בחלק השני של השיחה דן רבינו בהנ"ל. (במק"א הארכנו אודות חלק הראשון השיחה, עכשיו נדבר קצת אודות חלק השני הדן בעניין הנ"ל).

הנה באמצע השיחה דן רבינו אודות קרבן פסח שני: דעל דרך שהרמב"ם מונה ב' מצוות: השחיטה והאכילה בפסח ראשון כמו"כ הוא מונה ב' מצוות בפסח שני: מצות נז-נח. והטעם מובן לפי אותו הטעם שהרמב"ם חילק בפסח ראשון: כיון שהאכילה צריכה להיות "על מצות ומרורים" (אחד התנאים של מצות אכילת פסח ראשון), לכן הרי היא אכילה מיוחדת, עם זמן מיוחד לכן הרי זה נמנית בפ"ע ממצות שחיטת פ"ש.

אלא שרבינו מקשה קושיא אחרת: למה אין "אכילת פסח שני" נמנה ביחד עם מצות אכילת פסח ראשון, כיון שתוכנם אחד. והנה: בזה אין לומר דכיון שיש להם "זמנים מיוחדים" לכן נמנין כב' מצוות נפרדות (כמ"ש רבינו לעניין שחיטת ואכילת פ"ר) שהרי כאן הוי "אין זייער תוכן די שעלבע מצוה", חיוב לאכול קרבן פסח על מצות ומרורים בלילה שלאחר ההקרבה, "...ובמילא קומט די זעלבע מצוה אין צווי זמנים" באם ההקרבה היתה בי"ד בניסן לכן צריך האכילה להיות בליל טו ניסן, ובאם ההקרבה היתה ביד באייר צריך האכילה להיות בליל טו באייר.

והיינו: שרבינו ממחיש שלכאורה הוי אותו הציווי ממש לשניהם: לאכול בלילה שאלחר האכילה! והגם שכבר ביאר רבינו שהמצוה קשור עם הזמן, הוי זמנים אחרים, רוצה רבינו לומר: ש"הזמן" שהוא חלק וכיחד עם עצם המצוה של האכילה, האכילה בליל שלאחר ההקרבה!

ואפשר שלכן לא הקשה רבינו אודות עצם מצות "הקרבת פסח שני" שיהיה נמנה ביחד עם פ"ר: שבאם לא הביא בראשון מביא בשני. (ואין לומר שהטעם על זה משום שהם שונים בשחיטתם, בכמה עניינים ש"כ מה הקשה רבינו אודות האכילה, הרי הם שונים לגבי אכילתם, ואין לומר שכיון שכל עניין הקרבת פ"ש הוא עניין קרבן אחר ("רגל בפ"ע" – שיטת הרמב"ם), באם לא הקריב בראשון) שא"כ גם לאכילה, כל עניין האכילה של פ"ש הוא באם לא הקריב פ"ר ומחוייב להקריב בפ"ש ברגל בפ"ע ואז מחוייב לאכול לאחרי זה): ואולי אפשר לומר: בנוסף, שלפסח ראשון יש חיוב כרת באם לא הביא הקרבן אז במזיד אף שנאנס בשני, משא"כ כשהיה טמא בראשון והזיד בשני (ראה רמב"ם פ"ב) וראה שם בדברי המר"י קורקוס פ"ה ה"א בא"ד

"...וּכְתַב רַבֵּינוּ שֶׁהָרִי... שְׁאִין הַחַיִּיב אֵלָא עַל זְדוּן הָרֵאשׁוֹן שֶׁהִיָּה לוֹ לְתַקַּן אוֹתוֹ מִזִּיד וְלֹא תַקְנֵנוּ, וְכִיּוֹן שֶׁכֵּן נִשְׁאָר הַכֹּרֶת הָרֵאשׁוֹן בַּמְקוֹמוֹ...".

בְּנוֹסֵף לְזֶה: , וְהַעִיקָר לְעֵנִינֵנוּ (כְּפִי שֶׁהַגְּדִיר רַבֵּינוּ קוֹדֵם בַּהֲשִׁיחָה, שְׁתְּלוּי בַקְבִיעוֹת זְמַן הַמְצוּהָ, שֶׁהוּא חֶלֶק מִ"עֲצָם הַמְצוּהָ") שֶׁלְעֵנִיין הַשְּׁחִיטָה הָרִי בְרוּר שֶׁהֵם בְּזִמְנִים שׁוֹנִים וּבְמִילָא א"א שִׁמְנוּ לְמְצוּהָ אַחַת: אֲבָל בְּנוֹגַע לְהַאֲכִילָה הִיָּה מְקוֹם לּוֹמַר וּלְפָרֵשׁ: שְׁזִמַּן הַאֲכִילָה שׁוּוֹה בַשְּׁנִיָּהם בַּהֲתוֹכֵן: "לֵיל שֶׁלְאַחַר הַהֶקְרָבָה". וְאֵע"פ שֶׁהֵם בְּזִמְנִים מִיּוֹחַדִּים, מ"מ עֲצָם הַמְצוּהָ יֵשׁ לְפָרֵשׁהּ וּלְהַגְדִירָהּ שֶׁהִיא בְּאֵה: עַל אֲכִילַת הַקֶּרֶבֶן שִׁישׁ לָהּ שֵׁם "פֶּסַח" וּבֵא בְלִילָה שֶׁלְאַחַר הַהֶקְרָבָה.

בַּהֲעֵרָה 39 מְבִיא רַבֵּינוּ שֶׁהָרִי"פ פֶּעֲרָלָא הַקְּשָׁה עַד"ז. וְשֵׁם לְאַחֲרֵי שְׁחוּזָר עַל הַתִּי' לְמָה נִמְנָה הַאֲכִילָה וְהַשְּׁחִיטָה כְּמְצוּהָ בַפ"ע, וּמְבַאֵר מִשׁוּם הַדִּינִים הַמִּיּוֹחַדִּים שֶׁבָּהֶם שְׂאִינָם נוֹהֲגִים בְּשֵׁאֵר אֲכִילַת הַקֹּדֶשִׁים, וּמְקַשֶּׁה א"כ לְמָה "אֲכִילַת הַפֶּסַח שְׁנֵי דְדִינָה מִמֶּשׁ כְּדִינֵי אֲכִילַת פֶּסַח רֵאשׁוֹן" לְמָה נִמְנָת בַפ"ע. וְשֵׁם מְבַאֵר: מִשׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר "צִוּוּי" בַפְּנֵי עֲצָמָה עַל כָּל א' "בְּכָל הָעֹשִׂין דְּאֲכִילַת קֹדֶשִׁין שֶׁכְּתוּב בְּהֵן לְשׁוֹן צִוּוּי מוֹנָה כָּל אַחַת בַפ"ע,...." "מִשׁוּם שֶׁלְכָל א' כְּתִיב מְצוּהָ בְּלִשׁוֹן צִוּוּי בַפ"ע...".

אֲבָל רַבֵּינוּ רוֹצֵה לְבַאֵר הַיָּאךְ לְפִי הַגְּדֵרַת רַבֵּינוּ: שֶׁלְעֵנִין מָה שְׁמִנֵּינוּ מְצוּהָ בַפ"ע: הַשְּׁחִיטָה וְהַאֲכִילָה, מִצַּד שֶׁהֵם מוֹגְדֵרִים ש"זִמְנִים שׁוֹנִים" כְּמוֹ"כ לְעֵנִיין אֲכִילַת פֶּסַח רֵאשׁוֹן, וְאֲכִילַת פ"ש.

****הַמְשַׁךְ בִּיאוֹר רַבֵּינוּ:**

הַגַּם שֶׁמְבֹאֵר קוֹדֵם שְׁחִיטַת פ"ר, וְאֲכִילַתוֹ "זִינְעֵן בִּיִּדְעָ פֶּעֲרָבּוֹנְדֵעַן מִיֵּט זִייעֵר זְמַן" הֵם מְקוֹשְׁרִים עִם זְמַנָּם, בְּאוֹפֵן שֶׁזֶה "עוֹשֶׂה" אוֹתָהּ לְמְצוּהָ בַפ"ע, מ"מ יֵשׁ חִילוּק בֵּין זְמַן הַשְּׁחִיטָה, לְבֵין זְמַן הַאֲכִילָה: יוֹם י"ד נִיסָן, "זְמַן הַשְּׁחִיטָה" הוּא י"ט אַךְ וְרַק כְּשֶׁבִיל מְצוֹת הַשְּׁחִיטָה! אֲבָל מְצ"ע אֵין לָהֶם "מְצִיאוֹת מִיּוֹחַדִּת", מִשָּׂא"כ לֵיל ט"ו נִיסָן, הָרִי הִיא זְמַן הַמִּיּוֹחַד לְעֲצָמָה שֶׁהִיא "יוֹם טוֹב" מִצַּד עֲצָמָה, שֶׁהִיא "זְמַן יְצִי"מ"! זְמַן "וְעֵבֵרְתִי בְּאַרְמ"צ בְּלִילָה הַזֶּה", "לֵיל שְׁמוֹרִים...לְהוֹצִיאֵם מֵאַרְמ"צ...", וְכַתּוּצָאָה מִזֶּה, "צוֹלִיב חֲשִׁיבוֹת הַזְּמַן" יִשְׁנָה מְצוֹת אֲכִילַת פֶּסַח ("וְעִי"ז – שְׁחִיטַת הַפֶּסַח בִּי"ד").

וְהֵינּוּ: דְּזְמַן י"ד בְּנִיסָן הוּא מִיּוֹחַד כְּתוּצָאָה מִהַמְצוּהָ שְׁחִיטַת הַפֶּסַח שְׁבוּ! מִשָּׂא"כ לֵיל ט"ו הִיא זְמַן מִיּוֹחַד בְּעֲצָם (הַגּוֹרֵם מְצוֹת אֲכִילַת הַפֶּסַח), וְאֲדֻרְבָּה: מִשׁוּם שֶׁהוּא לֵילָה הַמִּיּוֹחַד לְנִיסָן לְכֵן אוֹכְלִים הַפֶּסַח בְּלִילָה הַזֶּה וְכִפִּי שְׂאוֹמֵר בַּהֲגֵדָה "פֶּסַח זֶה עַל שֵׁם מָה עַל שֵׁם שְׁפֶסַח...".

כל זה הוא פסח ראשון, משא"כ בפסח שני: אכילת פסח שני בליל ט"ו אינו קשורה בזה ש"ט"ו אייר" הוא "זמן של יום טוה", אלא היא הלילה שלאחר יום י"ד אייר.

וזה הטעם שאין למנות אכילת פ"ש ביחד עם אכילת פ"ר: בפסח ראשון הזמן הוא פרט וחלק המצוה, משא"כ בפ"ש אין הזמן מצד עצמה שייך לתוכן האכילה (אלא היא תוצאה ממצות האכילה).

**הערות רבינו בזה

הע' 40: בחילוק בין זמן י"ד ניסן ובין ליל ט"ו ניסן: מציין לשינוי לשון הרמב"ם במנין המצות שלפני הל' ק"פ: שבשחיטה כתוב "לשחוט הפסח בזמנו", ובאכילה כותב "לאכול..בליל חמשה עשר" (זמן חשוב מצ"ע).

הע' 41: בזה שכתוב בפנים השיחה שיום י"ד הוא זמן של י"ט כתוצאה ממצות שחיטת הפסח: מציין לתוד"ה שחיטה ערכין י'. א:
"שמונה עשר ימים - הא דלא חשיב ערב פסח דאז הווי להו י"ט משום דלא הוי אלא במקדש לא חשיב ליה". והיינו שלא חשיב ער"פ בין הימים שאומרים הלל הגם שהיה להם יום טוב, משום דלא היה "אלא במקדש" לא חשיב ליה. ומודגש בזה: שאין לזמן זה חשיבות מצד עצמה, אלא מצד שהוא שחיטת הפסח, במקדש ולכן לא חשיב ליה בין זמני אמירת ההלל שאומרים בימים שהם י"ט מצ"ע.

ירושלמי רפ"ד דפסחים (הובא בפסחים שם נ, א):

"דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים משאר י"ט משום דזמן הפסח מחצות ואילך ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה ביום שמביא קרבן אסור במלאכה ופריך אם כן יהא כל היום אסור כמו יחיד שמביא קרבן ומפרש התם משום דראוי להקריב משחרית אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות כדנפקא לן מביין הערבים ופריך אם כן קרבן תמיד שהוא לכל ישראל וקרב בכל יום יהא בכל יום אסור במלאכה ומשני שאני תמיד שהתורה הוציאה מן הכלל דכתיב ואספת דגנך ואם כל ישראל יושבים ובטלים מי יאסוף להן דגן ומשמע התם דמדאורייתא אסורה ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם".

שטעם שאינו י"ט כל היום כולו (כמו בשאר י"ט) משום שאינו זמן "שראוי להביא קרבן" אלא לאחר חצות. וברור שהי"ט הוא כתוצאה מזמן הקרבן ובדיוק רק לפי הזמן שראוי להביא הקרבן. (אלא שבתוס' זה: מסיים

”שנראה” שאין איסור מלאכה וי”ט רק בזמן הבית אלא גם בזה”ז. משא”כ בתוס’ ערכין נוטה קצת שהיה רק במקדש, ”משום דלא הוי אלא במקדש”.

רמב”ם הל’ יו”ט פ”ח הי”ז-י”ח:

”אסור לעשות מלאכה בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כמו ערבי שבתות, וכל העושה מלאכה בהן אינו רואה סימן ברכה לעולם, וגוערין בו ומבטלין אותו בעל כרחו, אבל אין מכין אותו מכת מרדות, ואין צריך לומר שאין מנדין אותו, חוץ מערב הפסח אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו, ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות אם לא נדוהו, לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים פ מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן”. ובהי”ט: לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה”:

ברור מדברי הרמב”ם שיום י”ד ניסן הוא י”ט רק מצד שהוא ”זמן השחיטה” ולכן איסור מלאכה בו הוא בדיוק לפי זמן השחיטה (חצי היום) ולא לפנ”ז (שלא כבשאר י”ט שהאיסור הוא על יום כולו)”

”ובצל”ח שם: ”שיו”ט של תורה היא בעת הקרבת הקרבן...שקבעה

התורה יו”ט ביום ההוא לרוב ישראל העושים הפסח”:

_____ והיינו שמפרש זה: שהוא י”ט מן התורה, אלא שהתורה קבעה זה לי”ט רק משום ש”רוב ישראל” עושים הפסח ביום ההוא.

מכל זה נראה: שהגם שער”פ הוא ”יום טוב” (ואף אפשר שיש לו דינים דאורייתא) מ”מ אין זה קובע על כל היום, ונקבע רק לפי זמני הבאת והקרבת הקרבן משום שהיוחדיות שלו הוא הקרבן ולכן הוא מוגבל לפי זמני הקרבן.

**הערה 48:

על מה שכתוב בפנים שזמן אכילת ליל י”ד הוא בזמן שהוא יום מיוחד וי”ט מצ”ע, מוסיף רבינו בהערה 48 ”ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים” (ברכות ט, א) וכ”פ הרמב”ם (הל’ ק”פ פ”ח הט”ו) שמדאורייתא אוכלים כל הלילה”: והיינו דאיתא במס’ ברכות ט, א ”דתניא: +דברים ט”ז+ שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. רבי אליעזר אומר: בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף; רבי יהושע אומר: בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה

אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך - עד מועד צאתך ממצרים". וברש"י "שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים - הרי לך שלשה זמנים שאינם שוים, בערב - כי ינטו צללי ערב, היינו לאחר חצות, שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונטתה למערב; כבא השמש - משחשכה; מועד צאתך ממצרים - בבקר, כיצד יתקיימו כולם, - בערב - לזמן שחיטה, כבא השמש - התחלת זמן אכילה, מועד צאתך - זמן שריפה, כלומר: בבקר הוא נעשה נותר, שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב ממתינין לו עד בקר שני". והיינו: שהאכילה הוא עד "מועד" זמן המיוחד של יציאת מצרים. ומביא לשון ר' יהושע ששיטתו היא שזמן האכילה היא כל הלילה שהוא זמן יצי"מ. וברמב"ם: "כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר,..."

וממשיך רבינו בהערה: "...וגם לדעת ראב"ע שאוכלים רק עד חצות מדאורייתא - זמן שריפה הוא רק בבוקר שאז נעשה נותר - ראה פירש"י שם ד"ה תזבח":

והיינו שאף לדעת ראב"ע החולק על חכמים וסובר שמצותה מה"ת הוא רק עד חצות, הרי רש"י פירש (הבאנו לעיל) שזמן שנעשה נותר הוא הזמן "מועד צאתך ממצרים", זמן המיוחד ליצי"מ. (פשטות דברי רבינו: אינו מבואר שמותר לאכול לאחר חצות. וראה להלן).

הרבי מוסיף: "וראה בהמובא צפע"נ עה"ת פרשתינו ע' לז. הל' ערכין שם..":

בהלכות ערכין כתב הצפע"נ "...וכן נ"מ לענין אחר חצות לראב"ע די"ל דזה לא בגדר פסח רק בקדשים כיון דבזה אינו יוצא ידי אכילת פסח וכמש"כ, ורק שאינו יוצא י"ח פסח לאחר חצות אבל יש לו דין קרבן ואם חשב בשעת העבודה לאכול לאחר חצות אינו מפגל.

הרבי מציין להאו"ש הל' תו"מ פ"ו ה"א: גם הוא כותב שם עד הצפע"נ: שלראב"ע שגילה הקרא שאינו נאכל מדין פסח רק עד חצות אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר אבל לא בתורת פסח "שעיקרו אינו אלא לאכילה" (וכמבואר שם שחילוק בים שאר שהקרבנות שעיקרו ש"יאכל" ובין פסח שעיקרו לאכול).

והנה עניין זה נידון בהרבה אחרונים: והוא ע"ד מה שהקשה האור זרוע שלראב"ע שאינו נאכל עד חצות ומ"מ כתוב בהתוספתא פ"ה ה"י "פסח אינו נאכל.. אלא עד חצות. ואין חייבין עליה משום נותר, ואין מחשבה פוסלת בו משום פגול אלא עד שיעלה עמוד השחר".

ולכן יש שכתבו ע"ד האו"ש ומובא עד"ז בשם הגר"ח ובכתבי הגרי"ז זבחים דף ט', דגם לראב"ע ישנו ב' דיני אכילה בפסח, מצות אכילת פסח מקרא "ואכלו בלילה הזה" שהוא עד חצות, ויש עוד דין אכילה מהספוק "ואכלת לפני ד' אלקיך בכורות בקרך" ופסח לא גרע מהם בתורת רדשים קלים, ובזה שייך גם לפי ראב"ע (מן התורה) המצוה לאכול כל הלילה בתורת שאר קדשים (אלא שחכמים אסרו לאכול לאחר חצות ומטמא הידים).

אבל הנקודה כפי שהובא בדבריהם הוא: שלאחר חצות יכול ומותר לאכול מדין "קדשים" של קרבן פסח (שיש לה ב' דינים: א) חלות פסח, ב) דין קדשים קלים.

והנה: דברי רבינו נראים שעד "מועד צאתך ממצרים" "בבוקר" יש שייכות לקרבן לדין של פסח, היותו זמן של יצי"מ. ואם כן כשהרבי אומר שגם לראב"ע אינו נעשה נותר עד הבוקר (בדברי רש"י בברכות) הרי"ז משום שייכות לזמן המיוחד הזה. וא"כ (לאחרי שרבינו הוסיף: בדברי ההפ"נ והאו"ש שיכול לאכול לאחר חצות בתורת קדשים, יש לומר) אולי אפשר לומר דלרבינו מה שאינו נעשה "נותר" הוא (לא רק משום שנשאר בו דין שאר הקרבנות, אלא שגם לגבי) פסח, הוא שייך לזמן קודם "צאתך ממצרים" וזמן הגאולה לכן יש לו שם "פסח" ואינו "נעשה נותר" (גם לגבי חלות שם פסח) עד הבוקר (אלא שיש דין שאינו יוצא מצות וחובת האכילה לאחר החצות).

ואולי לפי"ז באם אסור לאכול הפסח שלא למנוייו אפשר שאין לאכול שלא למנוייו גם לאחר חצות אלא שאין הגברא יי"ח האכילה אלא עד חצות. וישל"ע אם זה כוונת רבינו ואם מתאים לומר כן לפי דברי רבינו.

**עוד בכללות הערה זו: אבל לכאור' יש להבין: שרבינו רוצה להדגיש בפנים השיחה אודות זמן ליל ט"ו שהיא זמן "הוציאך ה"א לילה", ומה מביא מזה שבבוקר נחשב "מועד צאתך ממצרים" (ואז נגמר זמן האכילה). ואולי רוצה רבינו להדגיש: שלא רק הוי התחלת האכילה בלילה "הוציאך לילה" ובל' הגמ' שם על הפסוק "לא נגאלו אלא בערב...", אלא כל זמן המשך האכילה נמשך כל זמן זה עד שסוף זמן האכילה היא בשעה "מועד צאתך ממצרים" כפירוש הגמ' שם. והיינו שהוא "זמן" מיוחד מצ"ע של יצי"מ. ואולי הפירוש "עד מועד צאתך ממצרים": הוא כל משך זמן של הגאולה שהביא ליצי"מ.

**המשך דברי רבינו אודות פסח שני:

משא"כ באכילת ליל ט"ו באייר, הרי אין האכילה מקושר כלל לאיזה זמן של י"ט מצד עצמו רק בזה שהוא ליל שלאחר ההקרבה של י"ד באייר. וממילא מובן שאין מצות אכילת פ"ש יכול להימנות ביחד עם מצות אכילת

פ"ר: בפסח ראשון הרי הזמן עצמו הוא פרט וחלק בהמצוה, משא"כ בפ"ש אין להזמן מצד עצמו שייכות לתוכן האכילה.

והרי כיון שרבינו ביאר בתחילת העניין: שמה שמצות האכילת נחשבת למצוה בפ"ע ממצות השחיטה הוא מפאת היותה בזמן אחר, וכביאור רבינו, היינו: מפאת היות הזמן חלק מעצם המצוה שלה, לכן מובן ויומתק מה שיש ב' דרגות בדבר: א) מה שהזמן הוא מיוחד מצד עצמו (עוד לפני הציווי) כמו בפסח ראשון, ב) מה שאין הזמן מיוחד עם המצוה קודם הציווי אלא היא נעשית מיוחדת על ידי עצם המצוה.

**החילוק ביניהם לעניין אמירת הלל בין פסח ראשון ופסח שני והביאור לפי דברים הנ"ל:

מהחילוקים בין פסח ראשון לפסח שני נאמר במשנה צה, א "הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו, שזה וזה טעונים הלל בעשייתן": בגמ' עמוד ב' שם: דן בזה שפ"ר טעון הלל באכילתו: "מנה"מ: אר"י השיר יהיה לכם ליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל" (פסוק ישעי' ל, כט). ולאח"ז דן בדברי המשנה ש"זה וזה טעונים הלל בעשייתו" ומקשה מאי טעמא ומביא ב' תי': א) מיעוט הקרא: "לילה קא ממעט, יום לא קא ממעט", היינו שהמיעוט של הפסוק שאין הלל בפ"ש קאי דווקא "אלילה" שאין הלל בליל פ"ש אבל אין זה ממעט הלל בפ"ר.

ב) תי' שני: "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן, ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל": (ולכאו' הוא דין אחר באמירת הלל שאינו נתמעט מהפסוק "לילה שאין מקודש אין אומרים שירה").

רבינו מדדיק: דמסגנון הגמ' ומשינוי הלשון שלהם נראה: שהקושייא על אי אמירת הלל באכילת פ"ש, אינו כסגנון קושיית הגמ' על אמירת הלל בעשיית פ"ש: בעשיית פ"ש מקשה: "מאי טעמא" לאחר שעל אכילת פ"ש הקשה "מנא הני מילי": והיינו שלעניין "אי אמירה באכילה" הקשה על המקור של ההלכה והטעם למה באמת אומרים הלל באכילה (וכדמוכח מרש"י שם שמאריך בתי' הג' שזה הסבר על אמירת הלל: "השיר יהיה לכם - ביום שתגאלו מן הגלות. כליל התקדש חג - כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו")

אבל על אמירת הלל בעשייתו הקשה הגמ': "מה הטעם": והיינו שכיון שישנו דרשא למעט הלל באכילת פ"ש, א"כ מאי טעמא שאין הדרשא הזה ממעט גם אמירת הלל בעשייתו. וכן נראה שזה כוונת הקושייא מזה שבת' הראשון אמר הגמ' "לילה קא ממעט, יום לא קא ממעט" נראה שזה הסבר למה אין הדרשא ממעט גם אמירת הלל ביום.

על זה מקשה רבינו ב' קושיות: (א) למה באמת אין הגמ' מקשה "מנא הני מילי" ומהו המקור שיאמרו הלל על עשייתו (שהרי אינו מבואר בפירוש בשאר מקומות שיש לומר הלל בעשיית מצוה), (ב) מהו כוונת התי' הב': ש"אפשר ישראל שוחטין פסחיהן... ואין אומרים הלל" (בתמיהה), הרי בזה (מבואר טעם אמירתו, אבל) אינו מבואר טעם החילוק בין עשייתו לאכילתו (שאינן אומרים אז הלל).

בסגנון אחר יש להקשות: "אפשר ישראל אוכלין פסחיהן... ואין אומרים הלל". אלא שיש לתרץ על קושיא זו: שאין צריכין לומר עוד הלל לאחר שכבר אמרו בשעת שחיטתו. כו כוב רבינו בהערה 57. ומוסיף כמ"ש בשפ"א כאן: "וכן תירוץ השני דאפשר ישראל שוחטין את פסחיהן כו' דלכאורה הטעם הזה שייך גם בלילה דאפשר ישראל אוכלין את פסחיהן כו'.... מיהו י"ל ג"כ דמשו"ה אין אומרים הלל באכילה אע"ג דאיכא טעם הנ"ל משום שכבר אמרו ביום בעת עשי' לא שייך כ"כ סברא הנ"ל דאפשר כו'": אבל סו"ס אין בגמ' ביאור ברור על החילוק בין אכילתו לעשייתו.

עוד מקשה רבינו ב' קושיות: (א) דברי רש"י בד"ה לילה על תי' הראשון "ולקמן אמרינן נביאים שביניהן תיקנו כו'" למה הוצרך לפרש זה בדברי הגמ' על הביאור למה אין אומרים הלל בפסח שני ממיעוט "לילה המקודש לחג", (ב) מנין שלטעם הא' "יום לא קא ממעט" טעם ההלל שונה מלטעם הב': והיינו שגם לטעם הא' נראה שטעם אמירת ההלל בעשייתו הוא משום "דאפשר ישראל שוחטין הפסח ואין אומרים הלל".

עוד קושיא מרכזית מקשה רבינו בהערה 58: "גם צלה"ב בעצם הענין: מה הסברת ההכרח, בל' הברייתא "אפשר ישראל שוחטין כו'" שיחייב אמירת הלל": והיינו שהגם שיש סברא שיאמרו הלל בשעת עשיית מצוה זו (וראה להלן מה שנדבר בזה אי"ה) מ"מ מה ההכרח על זה בדברים הללו שיחייב אמירת הלל בעשייתו. ומה שפירש"י "כיון שדבר מצוה הוא טעון הלל" – הרי אינו מרומז בגמ'": והיינו שאם זה כוונת הגמ' היה להגמ' להזכיר זה בפירוש. ועל זה מוסיף רבינו שאפשר לומר: שההכרח והרמז בזה הוא מהמשך דברי הגמ' "ישראל נוטלין לולביהן": שבזה מרומז שהמצוה מחייבת הלל. ומוסיף רבינו: "אבל לא משמע כן מפרש"י ד"ה נוטלין את לולביהן": "נוטלין את לולביהן - אגררא נסבא, דברייתא היא הכי בפרק בתרא (שם / ערבי פסחים, קיז/)." והיינו: שברש"י זה מבואר שמה שכתב הברייתא אודות הלולב הוא "דרך אגב" ולא שבזה מרומז החיוב לומר הלל בשעת עשיית מצוה.

(ולכאורה יש הרשות להוסיף להקשות: הרי אנו רואים שברוב המצוות אין אומרים הלל בעשייתן ומה הטעם שיאמרו כאן וכפרט שזה יחייב הלל בעשייתו?)

****הביאור בזה: הפסוק "השיא יהיה לכם ליל התקדש חג",** אנו לומדים לא רק המיעוט לאמירת הלל באכילת פ"ש, אלא עיקר גדר חיוב הלל בשעת אכילת פסח, שזה אינו משום "עצם אכילת פסח" אלא הוא משום שזמן אכילת פסח הוא "ליל התקדש חג" שהוא זמן הגאולה ונסים יצי"מ ושלכן אומרים הלל, והיינו: גדר אמירת הלל כליל פסח בשעת אכילת הפסח, אינו על מצוות אכילת הפסח, אלא היא הלל על הניסים והגאולה בליל יצי"מ! והיינו מכיון שאכילת פסח היתה בליל ט"ו ניסן היה/הוא קשור בפועל עם הנסים והגאולה, שמהטעם הזה הוא קביעות זמן אכילת הפסח בלילה הזה כנ"ל, ולכן מחובר הזמן והמצוה המיוחדת שבו ולכן הוי אמירת ההלל בשעת אכילת פסח:

והיינו: שאמירת ההלל באכילת הפסח הוא על הניסים והטעם שהחכמים קבעו הזמן אמירתה בשעת אכילת הפסח, הוא משום שמצוות אכילת הפסח שעניינה הוא "חבור וייחוד עם זמן הגאולה והניסים" לכן הוי זמן אמירת ההלל על הניסים והגאולה בזמן אכילת הפסח.

ויומתק במתיקות נפלאה דברי רש"י בגמ' על הפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג": "השיר יהיה לכם - ביום שתגאלו מן הגלות. כליל התקדש חג - כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו".

השיר הוא על "יום שתגאלו" יום הגאולה מן הגלות, זמן הגאולה ולכן מובן שזה הזמן שטעון שירה, באופן שאין לך זמן אחר הראוי לשירה בלילה חוץ מליל זה. וכן כותב רבינו בהערה 59 "והרי פי' הכתוב "השיר יהיה לכם" הוא "ביום שתגאלו מן הגלות". (פרש"י פסחים שם).

רבינו מוסיף שם לראות בטו"א מגילה יד. ד"ה יצי"מ: "יציאת מצרים דנס שבחוץ לארץ הוא היכי אמרי' שירה. פי' הלל כדאמרי' בערכין להדיא וכמ"ש בסמוך. וק"ל מאי פריך מי"ט ראשון של פסח שאומרים הלל דילמא לאו משום נס אומרים אותו אלא מפני שהוא מועד מידי דהוה אעצרת וסוכות דלא נעשה בהם נס ואפ"ה אמרי' אותו, ואפילו ר"ח ה"ל למימר אלא דלא איקדש בעשיית מלאכה וה"נ הלל בר"ה וי"כ הל"ל אלא משום דמלך יושב על כסא דין כדאמרי' התם הא לאו הכי הוי אמרי' בהו הלל, א"כ יו"ט ראשון של פסח מהראוי לומר בו הלל מצד עצמו דאיקרי מועד דאיקדש בעשיית מלאכה ולא משום לתא דניסא. וי"ל הא דפריך והרי יצי"מ אהלל שאומרים בליל יו"ט ראשון של פסח קא קשיא ליה דהא לאו משום לתא דרגל אמרינן ליה אלא משום לתא דניסא הוא דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד והכא אמרי' הלל כדתנן בפסחים פ"ט (דף צ"ה) ש"מ משום לתא דניסא אמרי' ליה בלילה....".

כוונתו של הטו"א בעיקר לומר שההלל של ליל פסח בשעת אכילת הפסח הוא משום "הנס" ולא משום "הרגל", אבל ממוצא דבר יוצא: שהוא מפרש קושיית הגמ' "והרי יצי"מ..." שאמירת הלל בליל פסח שהוא בשעת אכילת פסח (לא משום רגל, וגם לא משום מצות האכילה, אלא) משום הניסים.

הרבי מציין לראות במדרש תהילים קיג: דכ"מ משם שאמרו הלל בשעת הניסים דיצי"מ: "ר' יהודה בר סימון אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים, ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר השיר (הזה) יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל כט), ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה, שנאמר ויהי בחצי הלילה (שמות יב כט), הוי אומר נגינתי בלילה באותה הלילה שגאלתנו והוצאתנו לחירות, שהיינו עבדים לפרעה, וגאלתנו ועשיתנו לך לעבדים, לכך נאמר הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה."

והיינו: לפי מדרש תהילים אין הכוונה ב"כליל התקדש חג" רק על שאנו אומרים בליל פסח אלא הוא סובב (גם) על מה שאמרו בעבר בשעת מכת בכורות בשעת אותן הניסים.

הרבי מציין גם לראות בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה: "אמר רבי לוי כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום ומה היה אומר קומו צאו מתוך עמי לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה' באותה השעה היו אומרי' הללויה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה."

והנה בבבלי פסחים קי"ז איתא שיש אומרים: "הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה? " אבל לא נאמר שהם אמרו בשעת יצי"מ. אבל במקומות בו ציין רבינו מציין בפירוש על הפסוק "כליל התקדש חג" שהם אמרו הלל בשעת יצי"מ ובשעת מכת בכורות.

ויש לציין שכן מצינו שהראשונים הביאו לשון של המדרשים הללו: מחזור ויטרי סדר פסח סי' סט "וקורין בשיר והלל שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שיר והלל על אכילת פסח. שני (ישעיה ל) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ומצינו באגדה שבא הכת' ללמד על סנחיריב. וללמד על פרעה. לומ' שאמרו אבותינו שיר והלל בשעת אכילת פסח". אבל כאן מפורש עוד: שהאמירה היה על הניסים ובשעת אכילת פסח!

ופותחין באגדה וקוראין בשיר והלל שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שיר והלל על אכילת פסח, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעי' ל' כ"ט). ומצינו באגדה בא הכתוב ולימד על סנחריב, ולימד על פרעה, לומר שאמרו רבותינו שיר והלל בשעת אכילת הפסח:

אוצר החכמה

ספר שבולי הלקט סדר פסח סימן ריח

"ואומרים פה אחד בהלל ובשיר [ובנחת] הא לחמא עניא כו' שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו'".

וראה בשו"ת ח"ס או"ח סי' נ"א שדן בזה שאומרים הלל כליל פסח אע"פ שאין אומרים הלל כלילה, ומסביר הטעם: "וא"כ צריך נמי להיות ביום דהלל משמע דוקא ביום ספ"ב דמגלה [כ' ע"ב] מדכתיב ממזרח שמש עד מבואו וזה היום עשה ה' ע"ש, אלא דצריך יישוב הלל כליל פסח, דמה שאומרים מיושב כבר כ' ב"י ססי' תכ"ב אבל אי נימא דלילה לאו זמן הלל הוא א"כ תיקשי מליל פסח וצ"ל דוקא הלל שקורין בכל יו"ט ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א בהאי אמרינן ממזרח שמש עד מבואו ולא כלילה כי כך תיקנו, אבל כליל פסח שהיא שעת הנס ממש על זה נאמר השיר יהי לכם כליל התקדש חג ועיין היטב לשון רש"י פסחים צ"ה ע"ב ד"ה כליל וכו' ע"ש, ...": דכיון שליל פסח היא "שעת הנס ממש" לכן יש לומר הלל אף כלילה ומדגיש לעיין ברש"י שכתב שאין לך לילה להטעין שירה (דמתסמא הכוונה שאין אומרים הלל כלילה) חוץ מליל זה, משום שהוא שעת הנס ממש.

**הערה 60: על זה שכתב רבינו שאמירת ההלל בשעת אכילת הפסח קשור בזה שמצות אכילת הפסח קשורה עם זמן המיוחד שלה, שהיא זמן של גאולה ונסים, שלכן אומרים הלל: כותב רבינו בהערה 60 "וכ"מ בירושלמי שם פ"ט ה"ג שבפסוק זה למדים ליל פסח ממפלת סנחריב (וראה קה"ע ופ"מ שם)": תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק ט דף לו טור ד /ה"א "אמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוצדק כתיב השיר יהיה לכם כליל התקד' חג בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל...": והיינו שלומדים ההלכה "שטעון הלל" היינו אכילתו ממפלת סנחריב, והכוונה

שמפלת סנחריב הצריך הלל משום שהיא שעת הנס ובמילא נמצא שכן הוא לשעת "אכילת פסח" שהיא צריכה הלל משום שהיא שעת הנס!
הרבי ממשיך לציין "ועד"ז בפרש"י ישעי' שם:

"כליל התקדש חג - כמו שאמרת' שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנחרב ולימד על פרעה שאמרו הלל כליל אכילת פסחים מדרש תהלים": אלא שלכאורה כאן אינו אומר ברור על אמירת הלל בשעת האכילה אלא כליל האכילה, אבל בפשטות כיון שמציין הלילה לליל האכילה מובן שהיא קשורה לזה ולהנס שכליל זה.

הרבי ממשיך לציין לרמב"ן סהמ"צ שורש א' והפליאה (דס"ל דהלל הוא מה"ת) כ' "כי ישירו לקל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים כליל התקדש חג והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררים בקול גדול כמו שאמרו (פסחים פה ע"ב)": "שההלל בשעת אכילת הפסח "ליל התקדש חג" היה בקול גדול ששרו לקל המושיע, כמו שאמרו בפסחים פה "פקע איגרא", והיינו: שהרמב"ן מפרש בבירור שאמירת ההלל בשעת האכילה היא משום הישועה ולכן היו משוררים בקול גדול (ולמדים ומלמדים מסנחריב כו').

וממשיך רבינו בהערה לציין לדברי הרמב"ן קי"ז דה ותמה "שאינ לך הלל חובה כאכילת פסחים שהיא שעת הגאולה...סמכוהו אקרא השיר יהיה לכם כו'": ברור שלומד כאן שהאמירה של ההלל בשעת אכילת פסחים הוא משום שהיא "שעת הגאולה"!

אבל רבינו מסיים שם: ש"מרמב"ן (שם ד"ה ועוד) והר"ן (פסחים שם) משמע שהלל כליל הוא הלל שעל עשיית מצוה (אכילת פסח עצמה):

דהנה איתא בגמ' (פסחים קיח) "מאי ברכת השיר? רב יהודה אמר: יהללוך ה' אלהינו, ורבי יוחנן אמר: נשמת כל חי. תנו רבנן: רביעי גומר עליו את ההלל", והרי"ף פוסק שם כרב יהודה שמסיימים בברכת יהללוך,

בר"ן על הג' שם דן אודות ברכת ההלל: כיון שמסיימים בברכת "יהללוך" על ברכת ההלל כמו"כ יש לברך לפניו בברכה. הוא מביא ממס' סופרים שיחיד גומר ההלל כליל י"ט ראשון של פסח, וכשהוא אומר בביתו אינו מברך שכבר בירך ברבים. ומקשה שם: "...וכ"ת הא בגמ'דידן בערכין תני לה רשב"י היח ימים שגומר בהן ההלל ולא קתני שם לילה הראשון של פסח" ומת': "...דהתם הלל שעל עשיית המצוה לא קתני, תדע דהא לא מני נמי הלל שבשחיטת פסחים...". לכאורה זה כוונת שמשמע מהר"ן שהלל דאכילת פסחים הוא על עשיית המצוה כמו בשחיטת פסחים.

ואולי יש לומר דהנה: בדברי רבינו שההלל באכלית פסח קשור לזמן דיצי"מ דנסים וגאולה, אלא שקבעוה בזמן המצוה כיון שהמצוה קשורה ומאוחדת עם הזמן, יש לפרש זה עצמו בב' אופנים:

(א) שהלל היא על הזמן ומועד הניסים אלא שקבעוה בשעת האכילה,

(ב) שההלל היא על עשיית המצוה שקשורה עם זמן ניסים, ונמצא
שעדיין ההלל קשור (לא רק עם מעשה מצוה גרידא אלא עם מצוה הקשורה עם
זמן ניסים). ולכאור' צריכים לומר שיש איזה הגדרה לעניין אמירת הלל עבור
מצות: שהרי לא על כל המצות אנו אומרים הלל (ואי"ה להלן נדבר עוד בזה
לעניין אמירת הלל בשעת שחיטת הפסח).

ואולי אפשר שלכן לא כתב רבינו "מוכרח" מדברי הר"ן שאין הוא
לומד שההלל בליל פסח קשור על הניסים אלא "משמע". עוד: רבינו לא שלל
שאין ההלל שייך לזמן ניסים אלא שלל לומר שאין לנו לשלול ההלל מהמצוה:
דאע"פ שנאמר שקשור עם "זמן ניסים" מ"מ עדיין היא קשורה ונקבעה אעשיית
מצות אכילת פסח כדברי הר"ן.

**עוד באם הלל של אכילת פסחים היא הלל על עשיית מצוה או הלל על זמן
ניסים וגאולה קשור לשקו"ט הראשונים באם מברכים על אמירת הלל בליל
הסדר:

והנה עוד דנו בר"ן והרבה ראשונים באם מברכים על ההלל בליל
יו"ט: דבירושלמי בפ"ק דברכות הקשה ר' ירמיה "והרי גאולה של הלל", ומת'
"שניא היא כר' יוחנן הלל אם שמעו בבהכ"נ יצא", והשיב ר"א על זה: "והא
סופא", ענה לו: "שתים הנה, אחת להבא ואחת לשעבר". ופירשו: קושייא
הראשונה: הרי ברכת "אשר גאלנו" שמברכין בליל פסח הרי היא סמוכה
לברכה ראשונה של קריית הלל, היינו: הברכה "לגמור את ההלל", על שני
פרקי ההלל וברכת "אשר גאלנו" חשב שהוא ברכה אחרונה של ברכת ההלל,
ולכן הקשה: למה פותח בה בברוך כיון שהיא "סמוכה לחברתה" (ברכת לגמור
ההלל), ומת':

כיון שלפעמים הוא קרוא הלל בבהכ"נ וכבר בירך ובמילא לא יברך
עוד פעם "לגמור הלל" כשקורא בביתו לכן תיקנו לברך "אשר גאלנו" בברכה
אחרונה של ההלל.

ועל זה הקשה: והרי "סופא" והיינו "יהללוך" ברכה הרביעית, והרי
שם "דאינו סמוכה ואינו פותחת בברוך", שהרי אין מברכין שם בתחילה,
ואעפ"כ אין מברכין בתחילת ברכת "יהללוך".

ומת': דברכת הלל "שתים הן להבא", היינו שברכה הראשונה של
קריאה היא "לגמור את הלל" וברכה אחרונה היא "ברכת השיר", ובמילא
לעולם היא דסמוכה לחברתה: אם בבהכ"נ הרי מברך שתיהן כאחת, ואם אינו
מברך בבהכ"נ אלא בביתו ברכתה תחילה היא ואם לא קראו בבהכ"נ מברך
שתיהם בביתו ויהללוך היא סמוכה לברכת לגמור לפי שעל ברכת ההלל היא
באה, וברכת אשר גאלנו אינו הפסק "שהיא אינה להבא כלומר על מצותה של

קריאה אלא על לשעבר על גאולתם של מצרים". זהו פירוש הירושלמי לפי דברי הרמב"ן.

הר"ן מקשה על פירוש זה בירושלמי: למה הוצרך לתרץ בתחילה על קושייתו הראשונה שפותח בברכה "אשר גאלנו" משום שאינו סמוכה שקורא לפעמים בבהכ"נ, הרי יש לתרץ ש"אשר גאלנו" אינו על ההלל אלא לשעבר על גאולתם של מצרים.

ומת': שלדעתו נראה לו דכוונת הירושלמי בתי' הראשון הוא: דכיון שאומרים הלל בביהכ"נ הרי זה מורה "שברכת אשר גאלנו אינה סמוכה לברכה ראשונה אלא ברכה שתקנו על כוס...", ואח"כ מקשה הירושלמי: והרי ברכת יהללך שגם היא נתקנה על ברכת הכוס (הרביעית) אינו פותחת בברוך ולמה "ברכת אשר גאלנו" שנתקנה על הכוס פותחת בברוך: ועל זה מת' הירושלמי: דלא דמי ברכת יהללך לברכת אשר גאלנו "דברכת יהללך אע"פ שמברכין אותה על כוס רביעי, אפ"ה על קריאת הלל היא באה, שהרי בכל הימים שגומרים את הלל אומרים אתה, ושתיים הם להבא כלומר על קריאת הלל, אבל אשר גאלנו אינה אלא הודאה לשעבר על גאולתה של מצרים, שהרי לא נתקנה אלא מפני כוס שני....".

לכאורה כוונת פירוש זה בירושלמי הוא: שברכת "יהללך" באה עבור "שתיים": דהיינו "על קריאת הלל" ועל עוד דבר. ולא ביאר בפירוש מה דבר הנוסף ביהללך נוסף על קריאת הלל, ונראה בפשטות שהיא: "על כוס רביעי", ובנוסף על זה מה שבא כל פעם על "קריאת הלל". משא"כ ברכת "אשר גאלנו" היא רק לשעבר, היינו רק על "גאולת מצרים". אבל עדיין יש לבאר בדברי הר"ן: מה הכוונה ב"להבא" בזה שברכת יהללך היא "על הכוס" יותר מ"אשר גאלנו" שהיא "לשעבר" על גאולתה של מצרים.

בקיצור לעת עתה: לפי הראשון: הוי כוונת ברכת "יהללך" ברכה אחרונה של קריאת הלל (לגמור הלל) והראשונה היא "לגמור הלל" שבהתחלת קריאת הלל, וברכת "אשר גאלנו" היא ברכת הודאה לשעבר על גאולתם של ישראל.

לפי השני של "הנראה לי יותר" של הר"ן: שבברכת "אשר גאלנו" היא ברכת על הכוס השני של ליל הסדר, וברכת "יהללך" יש לה שני עניינים: א) ברכה על הלל ועוד ברכה על הכוס (וכיון שהיא גם ברכה שאומרים על קריאת הלל אין פותחין עליה בברכה). לכאורה גם לפי זה שמברכין "לגמור ההלל" כמפורש בהר"ו שם, נראה שמברכין לפני התחלת הקריאה בכוס שני (ולא לפני כוס רביעי).

ונמצא שהחילוק בעיקרי בין ב' הפירושים בהבנת וגדר הברכה היא: שלפי הראשון הוי "ברכת יהללך" רק על ברכה על הלל ולפי פי' השני יש לה ב' עניינים: גמר על קריאת הלל וגם ברכה על כוס רביעי.

אבל שניהם מסכימים שאומרים ברכה על אמירת הלל "לגמור ההלל".
ובהמשך הפי' הב' כותב הר"ן שאין להקשות על פי' זה: היאך מברכים
לגמור ההלל כשמפסיקים בקריאתם באמצע על ידי "שקובעים סעודה בתוכו"
"היאך קבעו הפסק זה", ומת' הר"ן: "...אין הפסק הבא מחמת המצוה מבטל
המצוה" ומביאים דוגמא דמפסיקים באמצע בין הפרקים של ההלל ואינו חוזר
ומברך, או מה שבין תקיעות שמיושב ותקיעות דמעומד יש ברכה אחת לכולן
ואעפ"כ "אומר תפלה ואשרי דסדרו של יום אינו הפסק, שכך נתקנו למצוה
וסדרו של יום"...: והיינו שכשזה סדר של המצוה להפסיק בתוכו אינו מבטל
מצוה להחשיבו כהפסק.

עוד דוגמא הביא מהרמב"ן: שבקריאת התורה: מעיקר התקנה שיש
שבעה קורין הרי הסדר היה: שהראשון מברך ומוציא כל הבאים אחריהם
והחותם מברך לאחריה אע"פ שהיה כאן כמה הפסקות, ובפרט שאפשר
שהראשון "יצא לשוק", אלא כיון שדקריאת כל השעה חובה ליום, היא מצוה
אחת "אין הפסקות שלהם כלום, שעיקר מצוה להפסקות הללו", וכותב: וכן
"קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה, חובה היא, ואין הפסקה של סעודה
גורמת ברכה לא בתחילה ולא בסוף, הלכך מברך בתחילת מצוה וסופה....":

לכאורה נראה כוונת הרמב"ן בזה (לא רק להוסיף עוד דוגמא, אלא
להוסיף הבנה בעניין קביעת וסדר ברכה זו):

שלא רק שכך נתקנה תקנת ואופי האמירה של ההלל שמפסיקים
באמצע (כמו בסדר של יום בתקיעות, אלא) הברכה היא על הדבר שבו
מפסיקים! והיינו ש"חובת" ההלל היא היא על אכילת פסח ומצה שבאמצע
קריאת ההלל !!!

ונראה מרהיטת הדברים: שלשיטה זו: ההלל מחייב ברכה כמו בכל
אמירת הלל, והא דלא מנה הלל בתוך כל ההלל שהיחיד מחוייב לגומרה,
משום שזה בא "על המצוה" והא דאין קביעת הסעודה הפסק: כיון שכך היה
התקנה מתחילה, ויתירה מזו: ההלל היא על "אכילת מצה ופסח" שבאמצע.
והיינו שגם רהיטת לשון זה היה נראה מהרמב"ן והר"ן שסוברים שאמירת הלל
היא על "אכילת הפסחים" (כן נקיט כאן בדיונו הלל שאנו אומרים בסדר וקבעו
בהפסק סעודה) היינו על מצוות האכילה.

גם נראה מזה: שזה אינו על "הגאולה" והניסים (כמו שאמר הרמב"ן
בשרש המצוות כו') כיון שמפרשים בפירוש תי' הירושלמי בחילוק בין ברכת
"אשר גאלנו" (שפותח בברוך) וברכת "יהללוך" (שאינו פותח בברוך) שרק
אשר גאלנו" היא לשעבר היינו "הודאה על גאולת מצרים" משא"כ ברכת
ההלל: היא "להבא" ולכאורה הוי הכוונה שהיא ברכה על "הכוס" וברכה על
ההלל אבל אינה "לשעבר" היינו שאינו על הניסים.

ולכאורה באם כנים דברים הללו, הרי שאין זה כאופן האחר שרצינו לפרש בדברי הר"ן: שגם אם נאמר אמירת הלל בשעת אכילת פסחים היא על המצוה, מ"מ נתקנה על מצוה זו שיש בה עכשיו הודאה ושבת וזמן ניסים ונפלאות, אבל כאן לכאורה יוצא שאין הברכה "לשעבר" ובמילא אינו שייך לזמן הניסים של לשעבר.

ואולי אפשר לפרש שעדיין קשור עם זמן הניסים: והכונה שאמירת הלל עכשיו אינו על הניסים שנעשו לשעבר, אלא היא קשורה עם המצוה של אכילה של עכשיו ועל "זמן נסים" של ליל פסח השתא (שהא שהיה נסים לשעבר הוא היותו זמן מיועד לנסים, ולכן) דהוי "ליל שימורים" וקבוע לדורות ובמילא אומרים המצוה של עכשיו שהיא קשורה "להבא" עם זמן הניסים של ליל פסח שעכשיו. ובסגנון אחר: שכמו שאומרים לפיכך חייבים אנו להחשיב כאילו "אנו יוצאים עכשיו ממצרים" לכן הוי אמירת הלל "להבא" על ההרגשה הלוז "כאילו אנו יוצאים עכשיו משעבוד מצרים". וצ"ע.

אוצר החכמה

המשך הר"ן: והנה הר"ן מביא דברי הגאונים על השאלה האם מברכין על אמירת ההלל בליל פסח: רבינו האי גאון ורב צמח ורב יוסף ורבי יצחק בן גיאות כל אלו סוברים שאין מברכין על אמירת הלל זו (ואם בא אדם לברך "משתקין אותו"), והטעם: "שאיין קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת "אומר שירה" שכך שנינו ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים הללו... ובסיפא לפיכך אנו חייבים להודות להלל וכו'": ולכן: הגם שאיתא במשנה "כל הטעון ברכה לאחריה טעון ברכה לפניו", אפשר לומר לפי דבריהם: שברכת יהללך בלילי פסחים אינו על קריאת הלל שלאחריו כדי שנאמר שתהא טעונה ברכה לפנייה אלא על כוס רביעי היא באה, והיינו טעמא דקרי ליה הכא ברכת השיר והיינו ברכת השבח גרידא (ולא ברכת קריאת ההלל).

ונמצא: שהגאונים הללו סוברים שיש ב' אופנים באמירת הלל: "בתורת קורין" הלל, לקיים מצות "קריאת הלל" ובזה טעון ברכה לאחריה ולפניה משא"כ בליל פסח דהוי "אמירת שירה" אין טעון ברכה לא לפנייה ולא לאחריה ובמילא הוי ברכת "יהללך" ברכת שיר ושבח גרידא.

בפשטות: נראה ברור שלדברי גאונים הללו הוי "שירת הלל" בליל פסח "שיר" על הניסים הגאולות שביצי"מ בעבר, וקשור עם הזמן ואינו קשור כלל וכלל עם מצות אכילת פסחים ומצה.

עוד הוסיף הר"ן שלפי דברי הגאונים הללו: שאמירת יהללך היא ברכת השבח הרי יש ברכת השבח שחותמת ואינו פותחת ואינו דומה למה שכתוב "כל הטעון ברכה לאחריה טעון בכרכה לפנייה", כיון שזה רק באמירת ברכה עבור מצוה ולא באמירת שבח.

ועל פירוש זה הקשה הר"ן: דא"כ גם ברכת גאלנו לא היה לפתוח בברוך משום זה (כיון שהיא ברכת שבח גרידא). לכאורה כוונתו: דכיון שאמירת הלל בתחילתה היא בתורך שירה "להודות ולהלל" א"כ גם הברכה שלאחריה היא ברכת שירה, וא"כ למה פותחת בברוך?
וממשיך הר"ן שקרוב לומר לשיטתו: דברכת יהללך היא "סמוכה לחבירתה" לברכת "אשר גאלנו" ששתייהן באות על מה שנתחדש בליל פסחים מד' כוסות שברכה ראשונה של קידוש אף בשאר י"ט היא באה, וכן ברכת המזון, אבל ברכת הגאולה ויהללך באות על מה שנתחדש בליל זה, ולפיכך דנו יהללך כסמוכה. או מפרש באו"א: לפי שברכת יהללך בשאר הימים אינו פותחת כיון שאז הוי "ברכה הסמוכה" לברכת לגמור ההלל לכן אף בליל פסח לא רצו חכמים "לפתוח בה" שלא רצו לתקן ברכה אחת בב' מטבעות כדי שלא יבא לפתוח בזמן שהיא סמוכה. וכותב שזה מסכים יותר למה שכתב קודם.

והנה פשטות דברים הללו הוי אמינא שכוונתו שהדברים הללו הם שלא לפי שיטת הגאונים: כיון שלשיטתם אין צורך ביאור למה אין פותח בברוך כיון שאין זה ברכת המצוה, על "מצות קריאת הלל" אלא היא אמירת שירה שאין היא נאמר "בברכה", אלא שהר"ן כתב כאן טעם אחר למה אין פותח בברכה (כמו אשר גאלנו):

(א) או משום שנקטוה כ"סמוכה לחברתה" שהיא מאותו סוג ברכה של אשר גאלנו! (ב) שנקטוה כסמוכה לחברתה גזירה אטו שאר פעמים שקורא הלל ואז היא סמוכה לברכת התחלת הלל לכן כאן לא רצו לתקן ברכת יהללך לפתוח אותה בברוך.

לפי דברים הללו: הוי "ברכת יהללך" ברכת על קריאת הלל, קריאה של מצוה אלא שאין היא פותחת בברוך: משום שהיא סמוכה לברכת "אשר גאלנו" (עשאוה כאילו סמוכה לה) מפני טעמים המבוארים.

אבל נראה ברור שאין זה כוונת הר"ן בדברים הללו לומר דלא כהגאונים, דא"כ אומרים "לגמור הלל" בברכה שלפני התחלת ההלל שלפני הסעודה ולמה הוצרך הר"ן בביאור למה הוי "סמוכה לחברתה" לברכת "אשר גאלנו" והרי היא סמוכה לחברתה לברכת "לגמור ההלל" ואין הסעודה פסק.

לכן נראה ברור שדברים הללו של הר"ן היא לפי שיטת הגאונים שאין ההלל של ליל פסח טעונה ברכה כיון שהיא "אמירת שירה" וברכת יהללך גם היא ברכת שבח והודאה, אלא שעל השאלה: למה הוצרך ברכה "אשר גאלנו" פתיחה אע"פ שהיא רק שירה, משא"כ ברכת יהללך אינו טעון פתיחה בברוך משום שהיא "שירה והודאה" על זה סובר הר"ן דלא כמו הגאונים:

דגם בברכת שירה שייך לפתוח בברוך, ולכן בברכת אשר גאלנו פותח בברוך והא שאין פותח ב"יהללך" הוא משום שעשאוה "כברכת הסמוכה

לאשר גאלנו" מטעם שהוא מאותו הסוג, או שלא פתחו בברוך גזירה אטו ברכת
הללוך בשעאר ימות השנה שלא רצו לתקן ב' מטבעות בברכה אחת.

בקצור השייך לענינו:

ונמצא: שיש לנו מחלוקת יסודית בין הגאונים ושאר הראשונים: האם
אמירת הלל בליל פסח בהסדר "תורת קריאת הלל" לה או "תורת אמירת שירה"
לה, ויש לתלות מחלוקת זו בחקירה הנ"ל שהביא רבינו:
האם אמירת הלל בליל פסח היא עבור "מצות האכילה" של פסח
(ומצה) או דילמא היא עבור "הניסים והגאולה":

לפי הגאונים הוי פשוטה שירה על הניסים והגאולה (כמו שאומר ר"ג
חייבים להודות ולהלל). אבל לפי הראשונים החולקים על הגאונים: הנה
פשוט דבריהם היא שהאמירה היא על "מצות האכילה" אבל רצינו לומר שגם
לפי דבריהם: יש אפשרות להעמיס ולומר: בכמה אופנים אחרים: (א) שהיא
"קריאת הלל" על זמן הניסים, (ב) על מצות האכילה שהיא קשורה עם "זמן
הניסים".

ואם כן יש להעיר: למה לא הביא רבינו דברים של הגאונים
והראשונים?

אבל נראה שאין דברי הגאונים הללו והשקו"ט בזה מוכיח בבירור
לעניין המבואר בשיחה:

השיחה מדברת אודות ההלל שבזמן "אכילת הפסח" טעון הלל
באכילתו שעל זה הביא בדברי הג' בפסחים שמביא מפסוק "השיר יהיה לכם
כליל התקדש חג" שקאי על זמן ומועד גאולה וניסים ולא על מצות האכילה
(ואדרבה: מצות האכילה היא משום שזה זמן מיועד לניסים) אבל המדובר
בדברי הגאונים והשקו"ט אודות זה הוא אהלל שקבעו רבותינו בקביעת אמירת
ברכת יהללוך בליל סדר ואמירת הלל בליל הסדר.

ובמילא יש אפשרות לומר: שהגם שההלל שאמרו ישראל בשעת
אכילת הפסחים היה משום נסים ונפלאות שבליל הזה, אפשר שהיה עוד אמירת
הלל לשם "ברכה רביעית" של ד' כוסות.

ולאידך: אולי יש אפשרות לומר שההלל באכילת פסחים היה אמצות
האכילה ומ"מ הברכה על אמירת ההלל בשעת הסדר היא שבח והודאה אניסים
ונפלאות של יצי"מ.

(נציין שיש עוד כמה וכמה שיטות בדברי שאר הראשונים על ברכת
ההלל וגדר אמירתה בשעת הסעודה (ולדוגמא אם היא שתי אמירות או אמירה
אחת) אבל נתעכב רק כמה שנכתוב כאן).

****נראה עכשיו קצת בדברי הרמב"ן עצמו שציין רבינו: הוא מביא מחלוקת בין אלו הסוברים שצריך לברך לגמור ההלל והגאונים שסוברים שאין לברך על ההלל ומביא הקושיא על הגאונים: שהרי כיון שמברך "הללויה" לאחריה א"כ טעון ברכה לפניו. הוא מביא תירוץ: שהברכה היא (לא לאמירת ההלל, אלא) על הכוס והיא חובה על הכוס! (על דרך שכתב הר"ן: אבל הר"ן כתב זאת בהמשך לאלו הסוברים שהאמירה בעי ברכה אלא שהברכה "יהללך" היא (לא על ההלל, אלא) על הכוס. הרמב"ן כותב זאת לשיטת הגאונים שאין צריך לברך על ההלל).**

הוא מקשה על זה: שגם ברכות של תשבחות בעי פתיחה בברוך וא"כ גם כאן היה צריך פתיחה בברכה? ועוד: אינו נראה שברכה זו הוא על גאולה ממצרים "... ועוד שהברכה בעצמה מורה שהיא ברכה של תשבחות ואין בה ענין לגאולה של מצרים אלא לקריאת הלל וזמרה שקרינו לפניו, וכיון שכן למדנו לברכת השיר שהיא סמוכה לברכה שלפני קריאת ההלל..." שהברכה היא ברכה של הלל וסמוכה לברכה שלפני קריאת ההלל. ובמילא שלא כהגאונים: שאמרו שאמירת ההלל לא בעי ברכה שהיא "בתורת אומר שירה". ומביא ממס' סופרים שאמירת הלל בלילי פסחים בעי ברכה. ומביא הקושיא: למה אינו נזכר במס' ערכין ביחד עם שאר הימים שהיחיד גומר ההלל ומפרש כנ"ל: "... דהתם הלל דעל עשיית מצות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם, ועוד דהתם ימים קתני לפרש משנתינו דהחליל מכה לפני המזבח כו'":

והיינו ב' תירוצים: א) משום דהלל זה הוא הלל א"עשיית מצוות" ולא אזמן כבשאר אמירות ההלל. ב) משום דמקשר אמירת ההלל להדין ד"מכה בחליל" וזה אינו נעשה אלא בשאר הימים שאומר ההלל.

ונמצא דלכאורה לזה נתכוון רבינו מדברי הרמב"ן דמשמע מזה שאמירת ההלל הוא (לא אזמן דניסים וגאולה אלא) אעשיית המצוה. אכן ציין רבינו לדבריו בד"ה "ועוד" שזה ד"ה דידן.

ובהמשך כותב: "... מצאתי עוד שנוי בתוספתא במס' סוכה שמונה עשר יום בשנה ולילה אחד קורין בהן את ההלל שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויו"ט הראשון של פסח ולילו ויו"ט של עצרת, ואע"ג דהכא קתני קורין, מ"מ משה קרייתן של ימים הללו..." והיינו שבמס' סופרים אומר שם הימים שגומר ההלל, ולאחר שאמר כל הימים וכלל גם ליל י"ט הא' שלפסח, ייחד ליל פסח לקרות "בנעימה", משא"כ בתוספתא במס' סוכה נקיט הלשון "קורין" ההלל, מ"מ הרי השווה אמירת הלל של ליל י"ט לשאר אמירות של הלל. אבל לכאורה לא ביאר לנו הרמב"ן בבירור מה כוונת החילוק שרוצה בין אמירת הלל של ליל י"ט לשאר אמירות?

ואולי הכוונה לשלול מה שהובא בר"ן בשם הגאונים: שבלי י"ט הוי האמירת "בתורת אומר שירה" שלא כקריאת הלל בשאר הימים, לכן שלל זאת הרמב"ן באומרו שבתוספתא סוכה השווה אותם להדדי.

וממשיך ומסיים בהבאת דברי הירושלמי הנ"ל שהובא על ידי הר"ן ומוכיח בבירור: שמשם רואים ברור שאכן אומרים ברכה לגמור הלל שכן מפרש כוונת תי' הסופי "שתים": שבהלל יש ברכה אחת "לגמור הלל" על אמירת ההלל ועוד ברכה על הודאה על יצי"מ, "...ואחת הודאה לשעבר על גאולה של מצרים, ראשונה של קריאה לגמור את ההלל ואחרונה ברכת השיר, ושתייהן סמוכות לעולם שאין מברכין אחת בלא חברתה ...", והיינו: שברכת"לגמור את הלל" היא ברכה על אמירת וקריאת ההלל ו"יהללך" היא ברכה על "הודאה על גאולתן של מצרים" ובמילא היא "לעולם" ברכה סמוכה לחברתה:

ונמצא לכאורה בדברים הללו שיטתו היא דלא כפי א' האופנים של הר"ן בפירוש הירושלמי דלעיל (הן דלא כהגאונים והן כפי הגאונים דלעיל): דההלל יש לה ברכה לגמור (שלא כהגאונים) אבל יהללך אינו ברכה שלאחריה בתורת ברכה על ההלל ולכאורה גם לא ברכה על "הכוס", אלא שהיא ברכה של "הודאה עלגאולתן של מצרים" ומ"מ היא "סמוכה" לברכה של אמירת וקריאת ההלל!^{22/08/2018}

והוא דבר המחודש: שהיא סמוכה אע"פ שהיא באה לתכלית אחר, אלא כיון שהיא "סמוכה" "לעולם" שאומרים אותה בפועל בסמיכות זל"ז הרי זה עצמה מחשיבה ל"סמוכים". (ואינו כדברי הר"ן: שהם סמוכים משום ששניהם נאמרו על "הכוס" ונתחדשו בחידוש מיוחד שאין כמותו בשאר כוסות, אלא שא' בא על אמירת ההלל והשני על הודאה על גאולת מצרים ואעפ"כ נחשבת לסמוכה).

ואולי נאמר: שכיון שהרמב"ן כתב בבירור בשרש המצות שההלל של אכילת פסחים היא עבור הנס "כי ישירו לקל המושיע..." כיון שהוא זמן הנס וגאולה, א"כ אפשר שבזה מתבטא ומתפרש דבריו גם בהחידושים (שרבינו ציין בהערה שלכאורה "משמע" שאמירת הלל היא משום מצות אכילת פסחים): שאמירת הלל בשעת אכילת פסחים היא שילוב: על המצוה של אכילת פסחים (שלכן היא שונה משאר האמירות של ההלל המבואר במס' ערכין, ושלכן חילק וייחד בין אמירת ההלל של ליל ט"ו לשאר אמירות), ובין אמירה של "שבח והודאה על גאולת מצרים": והיינו שזה שאומרים בשעת מצות אכילת פסח היא משום "שהיא שעת הגאולה" (לשונו שהביא רבינו לעיל בהמשך הדברים) "...תמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה, וכן שנינו (צ"ה א') (וזה וזה טעון

הלל באכילתם) [הראשון טעון הלל באכילתו], וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ולמה לא יברכו....":

ולכן יש לה ברכה מיוחדת לבסוף בתורת "הודאה על גאולת מצרים" כיון שכל ההלל היא חובה ל"שעת הגאולה" ושעת הגאולה נקבעה על זמן המצוה שהיא נקבעה כ"זמן הגאולה" ולכן הוי ההלל על "עשיית המצוה" לא סתם עשיית מצוה אלא מצוה שהיא "שעת הגאולה", ומה שכתב לעיל "שכאן הוא הלל אעשיית המצוה" כוונתו בעיקר לשלול שאינו סתם זמן מועד אלא זמן גאולה שנקבעה לפי זמן המצוה שנקבעה כזמן גאולה. ולפי זה יומתק: מה ש"ברכת יהללך" ברכה של הודאה על הגאולה היא נחשבת "סמוכה" לברכה על אמירת הלל הגם שהיא ברכה ואמירה על עשיית מצוה: כיון שבאמת האמירה על עשיית מצוה אינו ברכה על עשיית מצוה כשלעצמה אלא היא ברכה על עשיית מצוה הקשורה לזמן הגאולה ולגאולה עצמה.

22/08/2018

**יש לציין לדברי רבינו שאמירת הלל היא בשעת הנסים על הנס: דברי התוס' במס' סוכה (כן הביאו כמה דברי התוס' זו) "... מי שהיה עבד ואשה - משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.). דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור". ומפורש בדבריהם שההלל "על הנס הוא בא", ועוד דמוסיף: דבאמת כל הד' כוסות באו "כדי לומר עליהם הלל ואגדה!" (ודלא כמו שהובא בהר"ן בפירוש אחד בירושלמי (וכן שלל הרמב"ן פירוש זה כנ"ל) שברכת יהללך הוא על הכוס ולא על ההלל, וכאן הוא ההיפך שהכוס בא בשביל אמירת ההלל), וא"כ מפורש שההלל של הסדר בא על "הנס".

אגדה החסמה

אבל פשוט: שהטעם שלא הביאו רבינו דברי התוס': שהרי כנ"ל רבינו מדבר על ההלל של אכילת הפסחים והתוס' מדבר על ההלל של הסדר והד' כוסות (שאומר עליו ההלל), ובמילא אין הוכחה מדברי התוס' מה היא שיטתם לעניין אמירת ההלל בשעת אכילת פסחים. אלא שבדברי הרמב"ן והר"ן נראה שבזה קשור אמירת ההלל שבשעת הסדר עם אמירת ההלל שבשחיטת פסחים ובהם יש "משמעות" שהיא אעשיית מצוה ולא יך ברמב"ן משמעות שהיא "שעת הגאולה".

**עוד הערה דרך אגב בדברי הראשונים בברכת השיר: הרמב"ן ותלמידו רבינו דוד והמהר"ם חלוואה אין מסכימים עם שיטת הגאונים שאין להלל של לילה ברכה: במהר"ם חלוואה ורבינו דוד כותבים שאין לומר שברכת השיר נתקנה על הכוס" כשאר ברכות "שהרי אין בה זכר לקדוש וליציאת מצרים".

רבינו דוד מנסח בסגנון: "מה שאמרו שהיא ברכת הכוס אינו כן, שהרי ברכת השיר קראוה, והיא הברכה שמברכין בכל השנה על ההלל, ואין בה זכר לגאולה ולדבר שיהיה בו חובה..." ונראה מדבריהם שבברכה על כוס, הוא דווקא כשאומר ומזכיר אודות קידוש או יצי"מ, אלא יהללך היא ברכה אחרונה של אמירת הלל.

אבל הר"ן בתוך דבריו כשמבאר דברי הגאונים ומבאר למה ברכת השיר אינו פותח בברוך, ביאר בא' האופנים, שהטעם הוא משום, שתקנוה להיות ברכה הסמוכה לחברתה היינו לברכת "אשר גאלנו", והטעם: משום שברכת "אשר גאלנו" ו"יהללך" באו על "מה שנתחדש בלילה זה" בליל פסחים מד' כוסות "שברכה ראשונה של קידוש אף בשאר יו"ט היא באה, וכן ברכת המזון, אבל ברכת גאולה ויהללך באות על מה שנתחדש בליל זה..." והיינו: שזה גופא שהיא באה דווקא בליל זה מראה שהוא חידוש של לילה זה. והיינו: שיש ביניהם חילוק היאך מסתכלים על ברכה זו: להגאונים נראה שרואים החידוש שבזה מה שאין עושים מעין זה בשאר השנה. ונראה שהוא ברכת השייכת ללילה זה. משא"כ הרמב"ן ותלמידיו רואים בזה: שאין בהברכה עצמה "זכר לגאולה" וקדוש יצי"מ.

*רבינו דוד מביא דברי הרמב"ן שבוודאי יש לברך ברכה על אמירת הלל בליל פסח: שניהם תמיהם לומר שאין ברכה על אמירת הלל שהיא עיקר מצוה בליל זה, "אין לך חובה כאמירת הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת הגאולה..." הרבינו דוד כותב: "...ותמה הוא, היאך נחלקו אבות העולם בדבר זה, שאחר שההלל שבליילפסחים מצוה קבועה כימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, והיא עיקר ההלל והשיר בשעת הגאולה, היאך אפשר שיאמרו אותה בלא ברכה...מה נשתנה מצוה זו מכל מצוות האמורות בתורה..."

לפום ריהטא היה אפשר לומר: שיש חילוק בדבריהם: שהרבינו דוד כותב שאמירת ההלל היא "בשעת הגאולה" ולא הזכיר שהיא שעת קיום מצות אכילת פסחים, משא"כ הרמב"ן הזכיר מפורש שאמירת ההלל חובה "כאכילת פסחים".

אבל לפי דברי רבינו בההערה שציין דברי הרמב"ן שממנו רואים שאמירת ההלל היא בעיקר משום שהיא "שעת הגאולה" נראה שבדברים הללו של הרמב"ן הרי הוא לומד כמו הרבינו דוד לעניין שעיקר האמירת הלל היא משום שהיא "ליל יצי"מ" "שעת הגאולה" אלא שקבעוה בשעת אכילת פסח משום שמצות אכילת פסח "מיוחדת ומקושרת" עם "זמן הגאולה". (אלא שרבינו ציין שהרמב"ן לפנ"ז כותב שההלל היא על מצות אכילת פסחים).

**** עוד לציין: שבהשקו"ט על ההלל של בהיכ"נ יש לציין שיש מן הראשונים הללו: שיש שכתבו שהיא זכר לאמירת הלל על שחיטת הפסחים שהיו אומרים הלל זו "מבעוד יום".**

אבל מה שנמצא בכמה וכמה הוא: שהיא זכר להכלל של אכילת פסח שהיה נאמר בחבורות וביחד עם רבים ולכן אומרים אותה עכשיו בבהכ"נ.

****ויש להערי כהנה וכהנה בלשונותל ודיוקים והערות בדברי הראשונים באמירת השיר ובאמירת ההלל אבל לענייננו מספיק הנ"ל. אלא נביא עוד נקודות.**

**** יש מהראשונים שמבארים הטעם שאין מברכים על ההלל (שהבאנו לעיל שהגאונים הנ"ל משום שאינו אומר בתורת "קריאה" אלא בתורת "אומר שירה", ויש עוד כמה שכתבו טעמים אחרים, ולא נביאים אלא אלה שכתבו שהטעם הוא): טור אורח חיים סימן תעג "...אבל הרי"ץ גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל...". ו עד"ז כתב בראבי"ה ח"ב - מסכת פסחים סימן תקכה ד"ה ושוב אוכלין**

"...ומה שאין מברכין לא בקריאתו של הלל ולא בהתחלת לא לנו ברוך אתה י' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל, מפני שנחלק לשנים, ושני פעמים לא יתכן לברך על שני חצאי מצוה. ואני בארתי דבר זה יפה בתחילה בתשובתי מתלמוד ירושלמי", ועד"ז בראב"ן סוכה ד"ה לברך אחריו

ולא מברכין עלה, דהא (בלילה) [בליל] פסחים לא מברכי לפני הלל לגמור את ההלל משום דלא קרינן ליה כוליה ביחד אלא מחלקי ליה מקצת לפני סעודה ומקצת לאחר סעודה".

והנה יש לציין שהם לא כתבו בבירור שהטעם הוא משום שעושים "הפסק" באמירתו (שעל זה כתב הראשונים בשם הרמב"ן שכיון שזה עיקר תקנתו ועוד ההפסק הוא על המצוה, אין זה "הפסק". ונראה שכל ראשונים הללו הדגישו (לא עצם ההפסק, אלא) מה שאין ההלל נקרא "כוליה ביחד" ונחלק, ונראה שזה דין "בקריאת הלל" שיש לקוראה כוליה ביחד ושלא להיות נחלק, ולכן כשנחלק אין בזה דין קריאת הלל.

ואולי יש לבאר חילוק השיטות והטעמים שתלוי בגדר אמירת הלל: שאולי יש להגדירה ולחלקה בג' אופנים:

(א) היא אמירת הלל על הניסים "בשעת הנס" (שלשיטת הרמב"ן הוא מה"ת) אלא שהחכמים "אסמכוה" אומן אכילת פסחים ומצה אבל אין בהלל משום הלל על המצה אלא הנסים.

(ב) אמירת ההלל: היא על זמן הניסים ו"שעת הנס" והטעם שאומר ההלל בשעת "אכילת פסח ומצה" הוא משום שמצות אכילתן "מיוחדת עם "שעת הנס והגאולה".

(ג) אמירת ההלל היא על המצוה של אכילת פסחים ומצה שנקבעה בלילי פסחים.

(א) דאם אמירתה היא משום "שעת הנס" ממש אפשר שאין ההלל זה בגדר שאר אמירת ההלל אלא היא כדברי הגאונים: "אומר שירה" על דרך הפסוק "השיר הזה לכם ליל התקדש חג", ולכן בזה אין החסרון מה שאין "ההלל נקרא כוליה ביחד" שהיא דין "בקריאה" שהוא דווקא באמירת ההלל על "מועד" "זכר ליצי"מ" או על מצוה, אבל באמירת "שירה" בזמן הנס ממש" הוי בתורת "אומר שירה" אין בזה גדר קריאה לעניין שצריך להיות נקרא "כוליה ביחד" אלא יכול להתחלק ואדרבה זה "סדר" של תקנה זו. לאידך יש סברא: ש"אמירת שירה" אינו מצריך "ברכה" שהיא דווקא על קריאת ההלל.

(ב) אמירתה היא "שעת הנס" שמיוחדת עם "מצות אכילת פסחים" שמצוותה היוחדת ומקושרת עם "זמן הנס". היות שאמירה זו היא על "המצוה" (שהגם שנקבעת ב"שעת הנס", מ"מ) אמירתה היא בגדר "קריאת ההלל" (ואינו בגדר שירה, כיון שהוקבעה אמירת של ההלל על הנס בשעת המצוה, הוקבעה בגדר שאר אמירות של ההלל, שעיקרה "קריאת ההלל"), ולכן יש לברך עליה כמו בשאר קריאות ההלל. ולאידך: אין לשיטתו החסרון ש"אינו נאמר כוליה ביחד" כיון שכך התקנה מצד המצוה עצמה (וכמו במצות תקיעות: שאין ההפסק בין תיקעות דמיושב ומעומד גורם ברכה חדשה, שכך סדרו של יום) שייאמר ההלל קודם ולאחר המצוה, כיון שהמצוה הוא שייך לההלל שהרי אומר עליו ההלל, ובפרט שהמצוה "מיוחדת עם זמן הנס" הרי בוודאי שבזה אינו נחשב שלא נאמר "כוליה ביחד"..

(ג) אמירתה על המצוה של אכילת פסחים: היא נכללת במצות "קריאת ההלל" של שאר קריאות ולכן יש לה גדר שאר קריאות לעיין שאין לברך עליה כשאין נאמר ההלל כוליה ביחד (שאינו בזה הגדר של ההלל על "זמן הנס ממש" אלא על המצוה ולכן נכלל בשאר אמירות ההלל שעל המצות לעניין שלא תיקנו כאן הברכה כיון שלא נקרא כוליה ביחד).

אבל אין כל הנ"ל מוכרח, ואדרבה יש להעיר ולהקשות עליה, ובעיקר לכשתדקדק תמצא: שהרבינו דוד שסובר כהרמב"ן שהאמירה היא עבור "עיקר ההלל והשיר בשעת הגאולה" ולא הזכיר כלל שהוא עבור מצות אכילת פסחים ואעפ"כ סובר שמברכים עליה ותמה היאך אין מברכים עליו כשהוא עיקר המצוה ובוודאי לשיטתו אין מה שאינו נאמר ביחד נחשב לחסרון אע"פ שהיא כשאר קריאות ולא משום שהיא "בתורת שירה, אלא אע"פ שהיא כשאר קריאות ומ"מ אין חסרון בזה שאינו נאמר ביחד.

ועוד: יש סברא הפכית מהאמורה לעיל: שדוקא משום שאמירת ההלל היא על שעת הנס ולא על הסעודה נראה סברא להיפך: שאם אומרים שהאמירה היא על "שעת הנס" אז הוי ה"סעודה" שהוא קיום מצות אכילת מצה (ופסח) כעין הפסק והוי טעם שלא לברך עליו. וראה להלן.

**ההמלך והסגנון שרבינו מביא בהגדה של פסח הטעמים שאין מברכים על ההלל בשעת הסדר: לאחרי הפיסקא הללוי' כותב רבינו: "אין מברכין על הלל זה. ר' צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה, ורה"ג זצ"ל פי' שאינו אלא כקורא בתורה (או"ז ח"א ר"ס מג)".

ולכאורה כאן מבואר: מה ש"מפסיקין בו בסעודה" ולא מה שאינו נאמר ביחד, אלא הסעודה הוא הפסק.

ובטעם השני אינו מבואר שהוא משום ש"אומר בתורת שירה" אלא נוסח אחר מפני "שאינו אלא כקורא בתורה".

ויש לפרשו בב' אופנים: א- הגם שאינו אומר אותו הסגנון של הראשונים דלעיל (שכתבו שהחסרון הוא מה שאינו אינו נאמר "כוליה ביחד") מ"מ אפשר שזה כוונתו. וכן מה שכותב "אינו אלא כקורא בתורה" הכוונה על דרך מה שכתבו שאר הראשונים בשם כמה גאונים שהכוונה הוא "שאומר בתורת שירה" שכתב הר"ן בשם רב האי גאון (שהרי גם האו"ז כותב זאת בשם רה"ג).

ויש להוסיף דיש לומר עוד דבר: שלדברי האו"ז הוי הטעם השני "אינו אלא כקורא בתורה" קשור לזה שמפסיקין בסעודה, וכן נראה לכאורה מהתחלת הדברים באו"ז שם שמתחיל שם: "ועל קריאת הלל שבלילי פסח פירשו הגאונים שאין מברכין עליו בתחלתו לפי שמפסיקין בו ואוכל סעודתו ואינו אלא כקורא בעלמא" (ומיד לאח"ז ממשיך באומרו: "רב צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה ורב האי גאון זצ"ל פי' שאינו אלא כקורא בתורה").

ונראה שיש מקום לפרש כוונת דבריו שמה שאומרים ההלל ומפסיקים ב"אוכל סעודתו" משוי ליה "כקורא בתורה".

או בסגנון אחר שהוא על דרך דברי הגרי"ז שמייסד דבריו בדברי המרדכי: "קריאת הלל שבלילי פסחים לפי שמפסיקין בו לאכול את סעודתן, ואינו אלא כקורא בעלמא. וכן פירש רב האי גאון ורב צמח אלא כקורא בעלמא", וכותב הגרי"ז שיש ב' מיני הלל: (א) הלל של מצות קריאה, (ב) הלל של שירה.

ומבאר בזה: שדין הלל דליל פסח הוא "הלל של שירה" וכותב ב' נפק"מ: (א) מה שבזה צריך "כל ישראל יחד", שהוא בשחיטת הפסחים כלשון

התוס' בברכות יד, א, ב) שאין צריכין לגמור כל ההלל ומוכיח שבאמירת ההלל שבשחיטת פסחים היה אפשרות שלא גמרו ההלל.
ובזה מבאר דברי המרדכי הנ"ל: דכיון ש"מפסיקים בו" הרי זה הוכחה שאומרים אותו "כקורא בעלמא".

(ובזה מבארים האחרונים הערה אחרת: למה קוראים בלילה, הרי אין קורין הלל בלילה (רש"ש מגילה) ומבארים דשאני "קריאה של שירה" וכו' כו').

ב- אפשר שכוונתו של האו"ז לומר דבר אחר: שהחסרון הוא מה שמפסיקין בסעודה ומה שכותב "כקורא בתורה" הוא גם טעם אחר ושונה מהטעם של "אומר בתורת שירה". ולפי"ז נפרש גם כפשוטו: שהם ב' טעמים נפרדים. ובאמת נראה מדברי רבינו: שהביא וציטט רק חלק האו"ז שכתוב בו "ר' צמח פי'...רה"ג פי'..." דפשטותו נראה שהם ב' פירושים שונים.

והנה אם זה נכון: יש לעיין למה לא הביא רבינו שאר הראשונים. עוד: הרי אדמה"ז בשולחנו כותב... אין מברכין על ההלל שקורין בלילה זה לפי שאין קורין אותה בפעם אחד אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברכת המזון" (ואם אנו צודקים בדברינו שיש חילוק בין הנוסח "אינו נקרא כולו ביחד" להנוסח "מפסיקין בסעודתו", הרי אדמה"ז פי' וניסח הטעם "שאין קורין אותו בפעם אחד", וא"כ ניתוסף השאלה למה) ולא הביא הנוסח ש"אינו נקרא כוליה ביחד", דמזה אולי יש לומר שמה שכתב האו"ז שמפסיקין בסעודה היינו הך עם מה שכתבו שאר הראשונים שאינו נקרא כוליה ביחד. אבל גם אם נפרש כן: יש לעיין למה לא הובא בדברי רבינו פי' הגאונים הסוברים שמה שאין מברכין אהלל הוא משום שהוא "אומר בתורת שירה". ואולי: גם בזה הווי כוונת דברי "כקורא בתורה" היינו הך עם הכוונה "אומר בתורת שירה".

גם יש לעיין: באם נפרש שעיקר כוונת האו"ז הוא (לא מה שאינו נקרא ביחד אלא) כפשוטו מה שעושים בו "הפסק" מה ההסבר שנחשב להפסק והלא זהו סדר התקנה ועיקרו, שתיקנו חכמים לקיים מצוות ליל הסדר ואופן קיום אמירת ההלל.

ונראה מזה: שעצם אופן אמירת הלל כשאוכלין באמצע אין זה אופי הרגיל בעצם חפצא של "אמירת וקריאת הלל" ולכן הוי "כקורא בתורה", ולכן אין לברך על "קריאת הלל" (או לגמור ההלל). והיינו: דכיון שחכמים תיקנו נוסח מיוחד של אמירת הלל ותיקנו שיגמרו אותו, לכן זה כולל גם שיאמרו כולו "בפעם אחד" דווקא. והיינו: שאין החסרון מצד שהוא "הפסק" על האמירה אלא שמצד עצם עניינה א"א להיות נחשב אמירת ההלל בשלימות כפי שהיא בכל ובשאר האמירות והקריאות. והגם שתיקנו בליל הסדר לומר חלק ממנה קודם הסעודה וחלק לאחר הסעודה ואומרים אותם על הכוס כו' מ"מ

כיון שאין בזה המעלה של "אמירת כולו בפעם אחד, לכן אין מברכים על קריאה. וצ"ע.

**עוד בדברי רבינו בהגדה ובדברי הגרי"ז: הנה לכאורה יש לעיין באם כוונת המרדכי "כקורא בתורה" עניינו "שירה" שהרי אין רמז בדברים הללו על "שירה". וכן כנ"ל בדברי האו"ז נראה היפך מדברי הגרי"ז כיון שמשמע שזה ב' פירושים שונים.

(אבל יש לציין: שבדבר כמה מהראשונים שמביאים ר' צמח ורב האי גאון הוא בדיוק כפי דברי הגרי"ז, וכן כותב האבודרהם: (ספר אבודרהם סדר ההגדה ופירושה ד"ה ויש מגדולי): ויש מהם שהורו (רמב"ן פסחים ק"ז) לברך ברכה אחת בלבד בתחלת ההלל והיא לגמור את ההלל. ...ועוד הם אומרים שלכך מברכין לאחריו יהללך ואם לא היו מברכין לפניו לא היו מברכין לאחריו משום דתנן בנדה בפרק בא סימן (נא ב) כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו. אבל רב עמרם ובה"ג ורב צמח ורבינו האי כתבו שאין מברכין עליו כלל שאין אומרים אותו על השלחן בתורת קריאת הלל אלא בתורת שיר והודאה בלבד ואין יברך לגמור והוא פוסק באמצע ומברך ברכות הרבה ומרבה בשיחת דברים בסעודה ואוכל ושותה אלא ודאי אין מברכין עליו אמר הקטן

ונראה שכמעט כל הדברים כפי שמובא באבודרהם בשם ר' האי גאון ור' צמח גאון הן דברי הגרי"ז: שההלל הם דברי שירה ואין לברך על הלל בזה, אלא שבמה שכתב הגרי"ז שבהלל של "שירה" אין צריך לומר כל ההלל ושזה כוונת המרדכי, אין נראה שזה הכוונה כפי שהובא בדברי האבודרהם: שהרי כתב שאין לברך במה שהוא עושה "הפסק" "ומרבה בשיחת דברים בסעודה ואוכל ושותה" שזה עניין של הפסק כמו בשאר ענייני הפסק. אלא שאפשר שזה עניין של הפסק באמירת הלל אע"פ שכך התקנה. אבל כנ"ל אין נראה שזה הכוונה כפי שהדברים מובאים בשאר הראשונים).

וכן נראה מדברי אדמה"ז: שלא הביא כלל מה שאמרו "כקורא בתורה" אלא שאינו קורין ההלל בפעם אחד.

ועוד: הרי האדמה"ז הלאה: "... אף על פי שקריאת ההלל היא מעומד כמו שנתבאר בסי' ת"כ מכל מקום ההלל שבלילה זה קורין אפילו מיושב לפי שכל מעשי לילה זה הוא דרך חירות לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד ומכל מקום לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צדו אלא ישב באימה וביראה עיין סי' ס"ג":

והנה בעניין זה מובא פירושים וטעמים אחרים: וראה שיבולי הלקט סי' קעג "ומה שקורין אותו בלילי פסחים בישיבה מתוך שחולקין אותו שאין

קורין אותו כולו כאחת אין מטריחין אותו לעמוד ועוד שהרי יושב על שולחנו וכוסו בידו ושוא תיטרף דעתו מתוך סעודתו ויפיל הכוס מידו...", (ומובא בשו"ע סי' רכ"ב).

ולפי"ז יש להעיר: שאמדה"ז לא הביא טעמים הללו לאמירת הלל בישיבה אלא הביא דווקא הטעם "דרך חירות". והגם שיש לומר: שרצה להביא טעם חיובי לישיב בדווקא! מ"מ נראה שיש להעיר למה לא הזכיר כלל אודות טעמים אחרים ובפרט: שהזכיר בסעיף שלפנ"ז אודות ש"מפסיקין" באמצע לסעודה וא"כ למה לא הזכיר כא' הטעמים על זה שאין צריכים לישיב באמירת ההלל.

ונראה מזה: שלשיטת אדמה"ז אין זה "הפסק" שגורם לומר שאין זה "קריאת הלל" אלא בוודאי נשאר על זה גדר "קריאת הלל" והיה צריך להיאמר במעומד כשאר אמירת הלל (ורק לעניין העדר אמירת הברכה אומרים שכיון שמפסיקין אין מברכים על אמירה כזו) ורק משום "דרך חירות" אומרים זאת במישוב.

ועכשיו נראה בדברי רבינו בהגדה: שהביא הדברים מהאו"ז בפי' רה"ג ורצ"ג: שטעם שאין מברכין על ההלל נראה שהוא טעמים צדדיים ולא מצד עצם ועיקר גדר אמירת הלל שנראה שאכן הוא על דרך שאר אמירות הלל ואין ההלל הנאמר ב"תורת שיר" מושלל מאמירת ברכה מצד עצם עניינה, ולכאורה למה לא הביא משאר הראשונים שמביאים דברי הגאונים שהטעם על אי אמירת ברכה על ההלל היא משום שהאמירה כאן היא "בתורת שיר" ולא בתורת קריאה?

הא אין להקשות למה אין רבינו מצטט כל הראשונים דאפשר שרבינו בוחר להביא טעמי ומנהגי הסדר לפי הגאונים, אבל לכאור' למה בחר להביא דברי האו"ז על פירוש שיטת הגאונים "ר' צמח ור' האי גאון" ולא הביא הפי' שלהם כפי שמבואים על ידי ראשונים אחרים?

ואולי אפשר: שהרבי בהגדה רצה להביא פירוש המתאים למה שהרבי כותב בשיחה דידן: שמהגמ' יוצא שהלל של אכילת פסחים הוא "על שעת הנס ממש" ומה שנקבע בשעת האכילה הוא משום שמצות האכילה מיוחד עם "זמן הנס" ונלמד מפסוק "השיר יהיה לכם ליל התקדש חג" וכפי שהקשו הרמב"ן ורבינו דוד, היאך אפשר שבעיקר מצוה כזו "שאיין לך חובה" לעניין הלל בשעת הנס כלילי פסחים וא"כ מה שהוא "תורת שירה" אינו מספיק לשלול ממנו ברכת על קיום מצוה כזו.

וא"כ: כיון שאמירת הלל בשעת הסדר הוא בדוגמא אמירת ההלל בשעת אכילת פסחים, (וראה בהרמב"ן שמביא גם הלל על אכילת מצה) שהרי הסדר נקבע בליל שמורים משום שהיא "שעת גאולה" וכפי' שאומרים בסדר (ומיד לפני אמירה חלק הראשון של ההלל) וא"כ מתאים מאוד לומר שאמירת

הלל הוא ע"ד עיקר אמירת ההלל שהיו אומרים בשעת אכילת פסח וא"כ א"א לומר שכיון שהיה "בתורת שיר" אין מברכים כשהיא עיקר באופן אמירת ההלל על "שעת הנס ממש".

ולכן בחר רבינו סגנון הגאונים כפי שמובאים בהאו"ז ששם מובא טעם אי אמירת הברכה כטעמים צדדיים ולא מצד עצם גדר דנאמר שמשום שהוא "תורת שירה" יהיה פטור מברכה עליה.

****נחזור לדברי השיחה באמירת הלל בשעת שחיטת הפסח:**

והנה רבינו ממשך בהשיחה לפרש המשך תי' הגמ' לאחרי שביאר הגדר של אמירת ההלל בשעת אכילתו, שמקשה "מאי טעמא" על אמירת הלל בשעת שחיטת פ"ש למרות שאינו אומר הלל על אכילת פ"ש: והיינו שאין כוונת הקושיא לפרש הגדר של הלל בשחיטה, (שא"כ הוי ליה לפרש כן בדף סד. המקום בו מבואר עצם השחיטה, אלא) שבמשנתנו הרי מבואר החילוקים בין פסח ראשון לפסח שני, ועל זה בא הגמ' לבאר מה טעם החילוק בפ"ש בין האכילה להשחיטה, דכיון שהובא לעיל שאין אומרים הלל בשעת אכילת פ"ש כיון שההלל בפ"ר קשורה עם "זמן ושעת הגאולה" ואין זה שייך לפ"ש א"כ למה שאני לענין שחיטת הפסח שני שבזה אומרים הלל?

ועל זה מביא ב' תירוצים: (א) "לילה קא ממעט, יומא לא קא ממעט", ויובן תי' זה ע"פ המובא לעיל: שרק אמירת הלל בלילה קשור עם "זמן התקדש חג" ולכן ממעט לילה מאמירת הלל בלילה זה, אבל אמירת הלל ביום שאינו קשור עם הזמן מצד עצמו "לא אימעט": היינו שבדרך ממילא מובן שאינו נכלל בהמיעוט של אמירת הלל בפ"ש.

בסגנון אחר: לפי תי' זה: אנו יודעים אודות אמירת ההלל בשחיטת פ"ש בדרך "שלילה" ובדרך "ממילא".

(ב) "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל", שעשיית מצוות הללו מחייבים אמירת הלל אף בשחיטת פסח שני: כמו שעשיית מצוות הללו מחייבים אמירת הלל בפ"ר כמו"כ זה מחייב אמירת ההלל בפ"ש.

לפי פי' זה עיקר ההדגשה היא החיוב: מה שמצוות הללו מחייבים אמירת הלל, וטעם ההלל היא הן אפ"ר והן אפ"ש.

בסגנון אחר: בתי' זה מבואר בעיקר ההדגשה של חיוב אמירת הלל בפ"ש.

ובהמשך מפרש רבינו החילוק בין התי': לפי תי' הראשון הוי אמירת ההלל בשעת השחיטה קשורה להזמן עם "היום" עך שזה בהלל של האכילה, והחילוק הוא רק: שבהאכילה הוי ה"זמן" הסיבה של המצוה והאמירה,

משא"כ בהשחיטה: הוי המצוה סיבת יחודיות הזמן! על ידי מצות השחיטה נעשית היום עצמו ליום טוב (כמובא לעיל מדברי התוס' והצל"ח בפסחים). משא"כ לתי' הב': הוי אמירת ההלל שבשעת השחיטה קשורה רק למעשה השחיטה ואינו שייך כלל להזמן "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן וא"א הלל". ועפ"ז מובן לב' התי': לא מיבעיא אם האמירה אינו קשורה כלל להזמן אלא אפי' אם נאמר שהיא קשורה להזמן הרי כיון שאינו קשורה להזמן מצד עצמו של הזמן (אלא על ידי המצוה) לכן שייך אמירת ההלל בשחיטתו גם בפ"ש (במילים אחרות: גם בפ"ש הוי קיום מצוות השחיטה כמו "יום טוב" לאלו המביאים הקרבן בו ביום).

אלו הם תוכן דברי רבינו בזה.

להעיר בכללותו: דברי המשנה "זה וזה טעון הלל בשחיטתו" לכאורה מראים שאמירת ההלל קשורה בהקרבתו, שהקרבתו עצמו טעון הלל בשחיטתו. אבל אין מזה סתירה להמבואר בדברי השיחה: ובהקדם שאין סתירה להמבואר בשיחה לעיל, שאמירת ההלל בשעת אכילת פסחים שהוא משום "שעת הגאולה" והניסים אינו נסתר בזה שנאמר "הראשון טעון הלל באכילתו", שמזה משמע קצת שזה דין "בהקרבתו" ולא רק בהזמן:

שהרי סו"ס כפי המבואר בהשיחה, הרי קבעוה אמירת ההלל בשעת הקרבן ולא סתם באיזה זמן ביום, וכפי שנתבאר בשיחה: הרי הקרבן עצמו קשורה עם היחודיות של הזמן. ובמילא: הוי אמירת ההלל דין בהקרבתו ושל הקרבן אבל עניינה היא קשורה לעניין "זמן הנס" מצות הקרבן.

וא"כ נאמר גם אנו: לעניין הלל בשחיטת הפסח: שגם אם נאמר שהקרבתו עושה הזמן לזמן מיוחד, ואמירת ההלל קשורה עם הזמן של הבאת הקרבן, הרי בוודאי מתאים לומר: שההלל הוא דין בהקרבתו אלא שעניינה הוא אמירת הלל בזמן הבאת הקרבן!

אלא שנמצא לכאורה שתלוי לפני ב' התי': באם נאמר שההלל בשעת שחיטה הוא דין של שהזמן אלא שנקבעה בשעת עשיית הקרבן, או נאמר שהיא דין של הקרבן והיינו: דין מיוחד של מצות הקרבן הנעשית על ידי ישראל ("ישראל שוחטין פסחיהן").

ואולי אפשר שגם לפי תי' הגמ' "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן וא"א אומרים שירה" שהאמיר "פארבונדען מיט שחיטת הפסח" אין מוכרח לומר שההלל היא דין פרטי של הקרבן, דהיינו לומר: שהקרבתו מחייב האמירה, אלא אפשר שהוא דין שבשעת ש"ישראל שוחטין" שישראל עושין מצוה כזו, הרי עשיית מצוה כזו מחייב (בנוסף על עצם גדר חיובה) אמירת הלל.

והנה רבינו בהע' 64 הביא על ביאור דבריו בתי' השני מרש"י בזה "דדבר מצוה הוא טעון הלל", דנזה נראה שהוא שייך (לא להזמן, לא ל) המצוה עצמה.

אבל נראה לומר שאין מזה הוכחה: שענין הקרבן וגדרו מחייב אמירת ההלל, אלא אפשר ש"המצוה" שלה מחייב, וההוכחה הוא מזה גופא: שהגמ' מביאה ביחד עם זה אודות חיוב אמירת הלל בשעת "שישראל נוטלין לולביהן" והרי קשה לומר שזה גדר הלולב והקרבן דווקא דבתוכן מצוותן מחייב הלל (יותר מבשאר מצוות) ולכן נראה יותר שעניין כללי "במצוות" מחייב אמירת הלל, אלא שנצטרך לבאר מה היחודיות בעשיית מצות הללו שיחייב אמירת הלל, וכפי שיתבאר להלן אי"ה. ומה שכתב רבינו ש"פארבונדען עם הקרבן" אין הכוונה שזה ענין של הקרבן, והקרבן עצמו מחייב מצד עצם גדרו אלא העניין שכיון ש"קשור" עם עשייה מצוה של שחיטת קרבן הרי"ז מחייב אמירת הלל.

והנה: נקדים להביא קצת מהשקו"ט הידועה בין רבינו והרה"ג זוין אודות אמירת ההלל (ומוזכר בהמשך הדברים בהערה 64): האם היה על ידי הלויים או על ידי הישראלים בעלי הקרבן, שהתוס' והרמב"ם כתבו בפ"י שהלויים אומרים ההלל ומקורם ברור מדברי התוספתא אלא שהשקו"ט בדברי רש"י, שבפסחים כתב "אכל הכתות" ובסוכה כתב "כל כת קוראה" וסוברים כמה וכמה שהכוונה היא להישראלים בעלי הקרבן (ראה גם מהר"י קורקוס על הרמב"ם שכן הבין בדברי רש"י).

אבל רבינו ביאר: שאין כן כוונת רש"י, שהרי לא אמר כלל שהישראלים אומרים בפועל, אלא הכוונה שאלו שאומרים עבור הישראלים אומרים עבור כל כתיב וכתה של שוחטי הפסח. ועיי"ש פרטי הדברים בזה.

ובהמשך הדברים כתב: שהרה"ג ר' זוין טען: מגמ' דידן "אפשר שישראל שוחטין פסחיהן וא"א שירה" שמזה נראה ש"הישראלים" עצמן אומרים ההלל ומוכיח "שאין זה עבודה של הקרבן אלא דין מיוחד, וישראלים הם שאומרים כמו בלולב", ומבאר רבינו דברי הרה"ג הנ"ל שטענתו בשתיים: א- שכיון שאין זה עבודה אין זה שייך ללוויים, ב- כמו שבלולב אמרו ישראלים כן צ"ל גם בפסח.:

על זה דוחה רבינו: (א) "כיון דזה דין בקרבן הרי שייך כאן דין לוי" – (ולהעיר מהטעם שפירש"י – צה, ב ד"ה אפשר דדבר מצוה הוא טעון הלל. וכנראה כונתו שנוסף על שמחה שבדבר יש כאן מצוה, והמצוה היא הקרבת הקרבן. ועצ"ע...):

נתעכב לע"ע על פירוש רבינו כאן ברש"י זה (שהוא רש"י דידן) שכותב קודם שהוא "דין בקרבן" ומעיר מרש"י דידן שנראה שכותב שהטעם הוא משום "דדבר מצוה" טעון הלל (ולאו דווקא מצד דין בקרבן). ועל זה כותב לכאורה רבינו: דעיקר כוונת רש"י הוא לשלול שאין זה דין "שמחה" כללית שבדבר (כמו שנאמר: שהוא דין שמחה מצד "זמן" בו נמצאים) הרי עיקר האמירה של ההלל הוא על מה שיש כאן "מצוה", אבל סו"ס המצוה היא

"הקרבת הקרבן" ובמילא שייך לומר שזה שייך ללוויים כיון שזה עניין בהקרבת הקרבן.

וא"כ יש לנו לומר שאין דברים הללו סתירה למה שמתפרש כאן על פי דברי רבינו: שאנו רוצים לומר בדברי רבינו שאין הכוונה שהקרבת מחייב אמירת הלל מצד גדר הקרבן, אלא מצד המצוה שעושים ישראל קרבן, אלא כיון שבפועל המצוה נעשית עם עניין של "הקרבת קרבן" שייך לומר שהקורא ההלל יהיו הלוויים. "ועצ"ע".

(דא"ג: מה שכותב רבינו שרש"י רוצה לומר: שב"נוסף על שמחה שבדבר": יש להבהיר עוד הפעם שזה מתאים עם דברי השיחה כאן: שכיון שדברי רש"י הללו הם על תי' הב' של הגמ' שהאמירה אינו על "הזמן" (שמצות השחיטה פועל על הזמן), אלא על עצם קיום מצות הקרבת הקרבן, לכן נאמר בזה "שהמצוה" מחייב האמירה ולא "השמחה" שבדבר, משא"כ לת' הא' של הגמ': הרי המצוה ועל שיהיה נחשב "לזמן" של מצוה, הרי הזמן הוא זמן של שמחה ולכן אומרים הלל).

נראה עכשיו דברי רבינו לטענה השהיה של הרה"ג זויין: דמשמע שהאמרים ההלל הם אותם שאומרים הלל בשעת נטילת לולב, שבפשטות הוי הישראלים (ולא הלוויים כפשוט).

וע"ז כותב רבינו: (ב) מי הם האומרים. י"ל דלצדדים קתני: בלולב כאו"א אומר, ובפסח – הלוים. וזה מתאים לענים המצוה, אשר נטילת לולב שהוא מצוה שבגופו וכאו"א נוטל, ולכן על כאו"א לומר את ההלל, משא"כ בשחיטת הפסח דאינו שוחט אלא אחד (קידושין מא, ב) בשליחות, לכן גם אמירת הלל היא ע"י הלוויים שהם נתונים נתונים מבנ"י... ופשוט שאין רצוני לקשר זה לפלולגתא אם כהני שלוחי דרחמנא וכו' -....":

והיינו: שבלולב החיוב הוא "חובת הגוף" על כאו"א ממש ואין מועיל בזה שליחות, הרי כמו שהמצוה עצמה נעשית על ידי כאו"א ממש לכן גם אמירת ההלל היא דווקא על ידי כאו"א ממש (ולא על ידי שלוחו) משא"כ בשחיטת הפסח: שנעשית על ידי שלוחו (שהרי המקור ששלוחו שא"כ נלמד משחיטת הפסח) הרי גם האמירת הלל נעשית על ידי אלו שהם "נתונים נתונים" מבנ"י לעבוד ולשרת עבור בני ישראל, והם הלוויים.

והנה: אע"פ שנתבאר בשיחה ובהערות כאן שהשחיטה היא "חובת הגוף" על כאו"א מישראל, מ"מ, הרי כמו שכותב רבינו במכתב זה להרה"ג הנ"ל, הרי "אין שוחט אלא א"י" והחובה מתקיים על ידי א' שעושה עבור כולם כמו"כ באמירת ההלל נעשה על ידי אלו שהם "נתונים..." מאת בני ישראל.

והנה: בכל הנ"ל יש לעיין לאורך גיסא: אם ביאור רבינו על זה, הוא (לא רק לפי ביאור הב' של הגמ' שההלל היא עבור קיום מצות שחיטת הפסח, אלא) גם לפי ביאור הא' של הגמ', שלפי דברי רבינו הוי אמירת הלל זו, אמירה

משום "זמן" מיוחד שהיא תוצאה מהמצוה, שהמצוה גורם זמן מיוחד ועל זה אומרים הלל, האם נאמר שלפי ביאור זה מתאים ביאור רבינו בהמכתב להרה"ג הנ"ל, שההלל נאמר על ידי "נתונים נתונים", שהרי לכאורה הם "נתונים" רק בעבודת קרבנות, ולא בשאר עניינים וא"כ כיון שעיקר אמירת ההלל (אינו עבור עבודת קרבנות, אלא) הוא עבור "זמן" המיוחד א"כ למה זה שייך ללויים (שהרי אין בזה "נתונים נתונים...").

ונראה שאין בזה קושייא והערה כלל: שהרי סו"ס: א) ה"זמן" המיוחד הוא משום שהוא זמן של הקרבת קרבן פסח וכפי דברי רבינו לעיל מהתוס' והרמב"ם ועוד שהאיסור מלאכה אינו על כל היום אלא על זמן המיועד לקרבן. (ב) ועוד: הרי סו"ס גם לפי תי' זה אנו אומרים ההלל דווקא בשעת עשיית הקרבן וביחד עמה (ולשיטת הרמב"ם בשעת השחיטה ובשעת ההקרבה) וא"כ בוודאי שמתאים שאמירת ההלל שנאמר "מיט פארבונד" עם הקרבן ייאמר על ידי אלו ש"נתונים נתונים מבנ"י" על עבודות הקרבנות והם: הלוויים.

והנה הגרי"ז למד: שבאמת יש ב' קריאת הלל בשעת שחיטת הפסח: א) על ידי הלוויים כפי שהם שרו בכל הקרבנות ובמילא אמירת הלל היא "שירה על הקרבן" כמו בשאר קרבנות, (ומייסד דבריו בזה דבספרי זוטא איתא על הפסוק "ועל זבחיכם – זו זביחת פסח") וזה מה שכתבו התוס', ב) אמירת הלל על ידי הישראלים: "הלל של שירה" על דרך "השיר יהיה לכם ליל התקדש חג...". ומפרש שזה הכוונה תיקנו הנביאים על צרה שהיה לכל ישראל ונגאלו שבזה יש להם לומר הלל (ובזה איכא תנאי שיהיו "כל ישראל ביחד" דברי התוס' במס' ברכות יד) והלל זה נאמר על ידי כל ישראל (כמו שנראה מרש"י). את"ד.

אבל לכאורה צריך ביאור: שהרי לא נרמז בשום מקום, לא במשנה ס"ד ולא בצ"ה שיש לנו ב' אמירות הלל, אלא בשניהם נראה שמדובר אודות אותו ההלל, ומנין לנו לחלק ולומר שהמדובר הוא בב' מיני הלל. (והגם שהוא ייסד דבריו על דרשת הסיפרי עלפסוק א' ופסוק בתנ"ך שהוא פסוק שמדבר אודות עניין אחר, מ"מ אינו מרומז בעצם המשניות הללו שהוא עיקר מקום המבואר עניין וגדר ההלל שהם ב' סוגי אמירות. ולמה אין המשנה בדף צ"ה המדבר אודות חילוק בין פ"ש לפ"ש מבאר בפירוש שחילוק זה הוא בב' אמירות ההלל: שבפס"ר הן הישראלים והן הלוויים אומרים ההלל ובפ"ש אין ההלל נאמר על ידי אחד מהם).

יתירה מזו: הרי התוס' ס"ד ד"ה קראו הקשו: איך היו הלוויים אומרים הלל (מדין שירה) והרי "אין אומרים שירה אלא על היין". ותי': שזה דווקא בשירה שבשעת הקרבת הקרבן משא"כ שלא בשעת ההקרבה אומרים שירה בכל דוכתי. וכוונתם: שהשירה לפי שיטתם (אינו גם בשעת ההקרבה היינו בשעת הקטרה, אלא) רק בשעת שחיטה ואין שחיטה נחשבת "שעת ההקרבה".

ונראה ברור לכאורה הן מקושייתם והן מתי' שארין התוס' נוקטים שיש כאן דין מיוחד וסוג מיוחד בשירה זו: שאם היו סבורים שישנו אמירת הלל מצד הישראלים מפאת "אמירת שירה" על צרה שלא תבא, והיא אמירה מיוחדת א"כ מה קושייתם ש"אין אומרים שירה אלא על היין", והרי אפשר שדבר שאומרים עליו שירה מפאת "שירה" על הצרה שלא תבא שאני שאומרים אותו אפי' כשאנו על היין. ואין לתרץ: שכוונת קושיית התוס' היתה מפאת ההלל של "הקרבן" ההלל של הלוויים כבשאר הקרבנות (שהרי ישנם לשיטתו ב' סוגי ההלל בשעת השחיטה), שהרי: א"כ בוודאי אינו קשה, שהרי ישנו פסוק מיוחד "ועל זבחיכם – זו זביחת הפסח" שיש לומר הלל על זה?

והן מתי': שאמרו שהכלל הנ"ל הוא רק כשאומרים שירה בשעת ההקרבה משא"כ הוי השירה בשעת השחיטה: דמדברים הללו משמע קצת, שאמירת ההלל בשעת שחיטה אינו דומה לשאר שירות של הקרבן (שאז הוא דווקא על היין) ואינו כמותם.

וכן כללות דבריו לכאורה דרושים ביאור: שנראה שכלל עניין "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" ביחד עם תקנת הנביאים שיאמרו הלל על כל צרה שלא תבא, ושם הרי רוצה לבאר וליישב הרמב"ם מהשגת הראב"ד: שעל מה שכתב הרמב"ם שההלל הוא "מדברי סופרים" על זה השיג: שיש בהם שהם מדברי קבלה, "ליל התקדש חג" ועל זה ביאר הגרי"ז שיש ב' סוגי הלל: (א) תקנת קריאה, (ב) מדברי קבלה "כליל התקדש חג" ו"על כל צרה שלא תבא", דלכאורה אינו מיושב כל צרכו: שהרי א"כ הוי קריאה שעל הנס ו"על כל צרה שלא תבא" להיות שניהם שווה: להיות קריאה של שירה, וא"כ חנוכה הוי ליה ג"כ להיות קריאה כזה, ולא מצינו בחנוכה שיהיה כן (ויהיה לה הדינים של קריאה של שירה)?

****עוד בהלל של שחיטת פסחים: הנה הגרי"ז טוען שגם רש"י יודה שהלוויים אמרו הלל מדין שירה: והיינו מדין שירה שעל הקרבן. והא דאמרו הלל ולא שיר של יום: דכיון שמבואר בערכין י' ע"א די"ב ימים בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת הפסח ראשון ושני ובירושלמי סוכה פ"ה מבואר דכ"ז שהחליל נוהג ההלל נוהג, (ובאמת משמע גם בפשטות דברי הגמ' בערכין שמכים בחליל כשיחיד אומר הלל ששניהם קשורים זב"ז) לכן אמרו הלוויים ההלל משום דכ"מ שיש חליל צריך הלל.**

אבל לכאורה יש לעיין לפי דבריו: דהרי המשנה שהביא שבי"ב ימים החליל מכה לפניהם, מפרש ע"ז הגמ' "...שנים עשר יום בשנה מכה בחליל וכו'. מאי שנא הני? הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון)

של עצרת; ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת. "... והרי במשנה שם איתא שהחליל מכה גם בשחיטת פסח! ובגמ' מבאר שאמירה זו קשור עם דין שהיחיד היינו "כל אחד ואחד" גומר ההלל ולא רק הלויים. ועוד באמת הגמ' עצמו שם דורש ביאור: נראה שיש קשר בין הא ד"היחיד גומר את ההלל" עם הכאת החליל שהוא עבודת השירה על הקרבן, ולכאורה מה הקשר בין הכאת החליל שעל ידי הלויים ואמירת ההלל של כל יחיד בי"ח ימים הקבועים? אבל לפי דברי רבינו הכל מובן וממותק: שבאמת אמירת ההלל של שחיטת הפסח שייך להא שהיחיד גומר ההלל, אלא שבמקום שכל יחיד ויחיד יאמר ההלל שלו בפ"ע, הרי כיון שבשחיטת הפסח: "אחד שוחט" עבור כמה וכמה לכן גם באמירת ההלל אומר אחד עבור כולם. והקשר בין הכאת החליל ובין אמירת ההלל, אפשר: שכיון שהיחיד אומר ההלל: הרי זה מראה שזה "זמו מיוחד" כנ"ל בארוכה, לכן "בזמן מיוחד" הזה זה זמן של שירה על ידי החליל.

**עוד הערה על הגרי"ז: לפי הגרי"ז שהלויים אמרו הלל משום "שירה על הקרבן" למה אמרו ההלל בשעת שחיטה ולא בשעת ההקרבה? אמנם שיטתו מובן יותר ומתאים יותר בדברי הרמב"ם שפסק "כל זמן שהם שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל": שמשום שהוא שירה על הקרבן יכולים לאומרו גם בשעת ההקרבה (ואין חסרון בזה שאין אומרים שירה אלא על היין – ואפשר שהוא על דרך שיטתו לעניין התקיעה: שרק כשיש ניסוך אין תוקעין אלא בשעת ניסוך אבל לא כשאין ניסוך, וא"כ עד"ז לעניין שירה של הלויים), אבל סו"ס מה הטעם שאומרים ההלל בשעת השחיטה (שכשירה בזר)?

אבל לדברי רבינו: מובן שהשירה בשעת שחיטה הוא משום שהחיוב הוא על ישראל אלא שהלויים שהם "נתונים מבנ"י" אומרים עבורם וא"כ יותר מה שההלל נאמר בשעת השחיטה (אלא שאפשר: שלהרמב"ם: גם ההקרבה הרי ישראל מצווה שיראה שהכהן יקריב אותו ולכן נמשך ההלל גם בהמשך קיום המצוה). וראה הערת 64 בשיחת רבינו.

**עוד הערה: הנה יש להעיר במה שמבואר בתי"ב בגמ' "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין לולביהן וא"א הלל", והיינו שגם מצות נטילת לולב מחייב הלל.

רבינו במכתב הנ"ל להרה"ג הנ"ל: שואל בדא"ג: "הערה בדרך אגב: אליביה דמ"ד הנ"ל דאפשר ישראל שוחטין כו'- הרי מי שלא נזדמן לו לולב עד לאחר התפילה צ"ל הלל עוה"פ!":

והיינו דכיון שעצם המצוה מחייב אמירת ההלל לכן יוצא שעצם נטילת הלולב מחייב ההלל ויצא: שאף אם כבר אמר הלל אלא שלא נטל עדיין הלולב ועכשיו נזדמן לו אפשר שיצטרך לומר הלל עוה"פ!
והנה אם יש רשות אולי יש לומר: דבר חדש: דלכאורה מה הייחוד של מצות נטילות לולב ושחיטת פסח שמחייבים הלל יותר משאר קיום המצוות של התורה?

ואולי יש לומר בהקדם: דברי התוס' במס' בכרות י"ד שבא"ד אומרים שהלל שבשחיטת פסחים הוא הלל שאומרים "הצבור" כיון שהוא "כל ישראל ביחד" "לאו דוקא יחיד אלא אפילו צבור קורא יחיד כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן". והיינו שיש עניין מיוחד באמירת הלל זו כיון ש"כל ישראל ביחד" עושים המצוה.

ואולי יש לומר שכן הוא גם במצוות נטילת לולב: דכיון דיש מצוה מיוחדת ש"ושמחתם לפני ד' אלקיכם ז' ימים" בבהמ"ק והוא נעשה גם על ידי נטילת הלולב כדכתיב ויקרא פרק כג "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני יקוק אלהיכם שבעת ימים": שמצות נטילת ד' מינים נעשית (גם) במיוחד "לפני ד' אלקיכם" וא"כ נמצא דכיון שכל ישראל עולים לרגל בשבעת ימים הללו ומקיימים מצות נטילת ד' מינים ביחד א"כ נעשית המצוה "ביחד עם כל ישראל" לכן הרי"ז מחייב אמירת ההלל וא"כ אין אמירה זו שייך אלא כשנעשית בבהמ"ק ביחד עם כל ישראל ולא כשכאו"א נוטל לולב בביתו.

**הצע"ק על המעשה נסים: הוא כתב "...רצה יתעלה שיאמרו שירות ותשבחות במאורעות אלו באיזה מלות שיהיו. כמו שנתחייבו בזה הלוויים בקרבן...". ולכאן כוונת הצ"ע הוא מה הוא כוונת דברי המעשי נסים בזה שכתב ^{אוצר החכמה} "שנתחייבו הלוויים בזה הקרבן" הרי אין זה חובת גברא של הלוויים (אלא הם עושים זה בתורת "נתונים נתונים מאת בני" עבור חובת האמירת הלל של כל ישראל).

**עכשיו נראה היאך מתורץ דיוקי רש"י רש"י על פי דברי רבינו הללו הערה
:63

(א) מה מה שהוצרך רש"י לפרש בד"ה לילה "ולקמן אמרי" נביאים שביניהן תיקנו", (א) מה נוגע לפרש טעם אמירת הלל כאן, (ב) מי הכריח ששונה טעם אמירת ההלל לפי תי' הא' מכפי תי' הב':

(א) כיון שנראה מהגמ' שאמירת ההלל היא שייכת להזמן ("יום" לא קממעט), מתאים יותר טעם הכללי של אמירת הלל "על כל פרק ופרק...." שהוא אמירה על הזמן המיוחד, (ב) ההכרח ששונה הטעם לפי תי' הא' מלפי תי'

הב' הוא: בזה שבת' הא' מוכח שהאמירה שייכת להזמן ("יום לא קממעט) ובת' הב' מבואר שהאמירה שייכת "מצד הפעולה עצמה" "א"א שישראל שוחטין פסחיהן...וא"א שירה".

**השוה"ג של הערה 64: על הכתוב בפנים ההערה בביאור דברי רש"י שהיו הלויים קורין ההלל רק בשעת השחיטה "ננוסף להמבואר בתוס' שם, דכשאינ נסכים אין הלויים אומרים שירה בשעת הקרבה כ"א בשעת שחיטה - והרי גם לדעת רש"י הלויים היו אומרים את ההלל כמשנ"ת פעם בארוכה (ראה המכתבים שנדפסו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (קהת תשל"ט) ע' צ"ט ואילך) * - הרי":

א"ת 2708/2018

היינו שבאם רש"י נוקט כהתוס': שכשאינ נסכים אין הם אומרים שירה בשעת הקרבה כ"א בשעת שחיטה, והרי פסח אין נסכים, והרי גם רש"י מודה הלויים אומרים ההלל, ולמרות שיש הלומדים בדברי רש"י שהשיראלים אומרים ההלל מ"מ ביאר רבינו כבר במכתיו להרה"ג הנ"ל שאין זה כוונת רש"י ובוודאי הוא מסכים לפשטות התוספתא שהלויים אומרים הלל וכו', וא"כ מובן למה ההלל נאמר רק בשעת השחיטה (ולא בשעת הקרבה).

ועל נקודה זו: שהרי מעיר לראות מכתבי הנ"ל: כותב רבינו בשוה"ג "וראה שקו"ט בזה בס' האחרונים - במכתבי תורה (מכתב ב-ה). בהמובא בצפע"נ עה"ת פרשתנו ע' מג ואילך. תו"ש מילואים לחלק יב סי"ב. ובכ"מ. וע"פ המבואר בהמכתבים שנשמנו בפנים ההערה אי"צ לכל הנ"ל":

הנה כמה מהנתבאר לעיל מעיד לדברים הללו (שדווקא ע"פ דברי רבינו יומתק ויובן הרבה מדברים שהעירו הנ"ל).

אולי כדאי לראות דברים הנאמרים ב"מכתבי תורה":

במכתב ב' כותב הצפע"נ "והכוונה בתוס' פסחים שם קאי על הלל של ע"פ בשחיטת הפסח. דזה שירה. ודוק לויים. וכמבואר בתוספתא ולא כרש"י סוכה נ"ד. וכן מבואר בירושלמי פסחים. והרבה יש להאריך בזה אם זה נקרא קרבן ציבור כיון דכ"א מביא....": והיינו שכיון שפסח הוי קרבן ציבור לכן מצריך קרבן זה שירה כק"צ, ולכן צודקים התוס'.

אבל לדברי רבינו נמצא: שגם רש"י מסכים לדברי התוס' שהלויים אומרים הלל, אבל לא מטעם דהוי "קרבן ציבור" דווקא אלא משום שבאמת הוא חובת ישראל לומר שירה מפאת דברי הגמ': או משום שהוא "יום" המחייב הלל או משום שהוא קרבן המחייב הלל והא שהלויים אומרים ההלל הוא משום: דכיון שבין כך "אין א' שוחט" וא' שוחט עבור אחרים כמו"כ הלויים שהם "נתונים נתונים מאת בני"י אומרים הלל עבור כולם.

במכתב ג' כותב הרב מרדכי קאלינא: בחילוק בין הלשון "קראו את ההלל" ובין הלשון "דברו הלויים בשיר" (משנה ביכורים אודות שירת הלויים

בביכורים), דמשמע שכאן (הלל ער"פ) אינו התורת שירה. מחלק בין התוספתא: "על דוכנם ואומרים את ההלל בשיר...". עוד כותב שלפי תי' הב' "א"א שישאל שוחטים פסחיהן וא"א שירה" כמו לולב, נראה שאין זה מצד "שירה על הקרבן" אלא הלל משום מצוה. גם ללישנא קמא: "יום לא קא ממעט" פרש"י שקשור עם כל הלל ש"נביאים שבניהם תיקנו" היינו שאינו הלל של שירה. לתוס' דאומרים בפסחים ס"ד ששייך לשירת קרבן אפשר שבזה חולקים ב' התי' בגמ': לתי' הא' קשור עם שירת קרבן ולתי' הב' קשור עם המצוה. עוד מעיר: דלפי דברי התוס' פסחים ס"ד שהוא שיר של קרבן: אינו מובן למה הוקשה לתוס' ערכין דלא חשיב ער"פ בין הי"ח פעמים שיחיד גומר ההלל, הרי לשיטתם זה שירת הלוויים ואינו דומה לשאר י"ח פעמים שישאל גומרים ההלל? ונראה שהוא רוצה לומר שכוונת התוס' הוא על פסח שני (שלפי תוס' ברכות י"ד לא הוי צבור אומרים הלל אלא בפ"ר ד"הוי כל ישראל ביחד").^{22/08/2018} ומוסיף עוד. אבל נפסיק כאן.

לדברי רבינו: אין הכוונה שאמרו ההלל בתורת שירה כמו שירת על הקרבן אלא הם אומרים עבור בנ"י, "נתונים מבנ"י", ומובן הלשון "קראו", ומתאים לב' התירוצים של הגמ' כמבואר לעיל, שלשניהם הוי אמירה בשעת הקרבן: או שהיא "זמן" מיוחד או משום "המצוה" של הקרבן, אבל אינו בתורת "שירה על הקרבן".

לרבינו: מובן קושיית התוס' שהיה לו לכלול אמירת הלל בער"פ ביחד עם אמירת פסח בשאר י"ח פעמים שאומרים הלל כיון שגם אמירת הלל זה הוא בדוגמא אמירות הללו (ולא בתורת שירה על הקרבן).