

נר  
למועדים

פסח תשפ"ד



In memory of our beloved parents  
Rabbi and Mrs. Ovadia Rosenberg  
and in honor of our dear son Efrem

Rachel and Ariel Rosenberg

מוקדש לכבוד  
אברכי כולל עבודת לוי

A Proud Alumnus of the Kollel

להארות והערות נא לפנות אל  
[alumnishiur@nirc.edu](mailto:alumnishiur@nirc.edu)

**Yeshivas Ner Yisroel**  
400 Mount Wilson Lane  
Baltimore, MD 21208  
410.484.7200  
[alumni@nirc.edu](mailto:alumni@nirc.edu)

# נר למועדים

## יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל פסח תשפ"ד

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל	
2..... בענין ביטול ברוב והשבתת חמץ	
מורינו ורבינו הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל	
4..... דברי התעוררות בענין עבודת ערב פסח	
מורינו הרב דוד קראנגלאס זצ"ל	
5..... מיום הביאכם את עומר התנופה	
מורינו הרב בערל ויסבורד שליט"א	
8..... ביאורים בדרשות ההגדה	
הרב נחום מאיר הלוי לנסקי שליט"א	
9..... ענין ליל הסדר	
הרב דוד ישראל הלוי רזנבוים שליט"א	
13..... בדין דרך אכילה במצוות ואיסורים	
הרב חיים גדליה קסמן שליט"א	
14..... שירת הים וברכת הגומל דיתרו	
הרב יהודה דוד ווינער שליט"א	
15..... בענין כוס השני של הארבע כוסות	
❦ ❦ ראשי הבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❦ ❦	

הרב קלמן קרסנר	הרב שמעון קרסנר שליט"א
36..... מצות אכילת מצה בשבעת ימי הפסח	18..... היחס בין יציאת מצרים למצוות פסח ומרור
הרב צבי אלימלך שפיגל	הרב יונה יצחק סקלר
38..... בדברי הרמב"ם שסיפור יציאת מצרים דומה לקידוש	20..... הגדרת מצות סיפור יציאת מצרים
הרב אפרים צבי רזנברג	הרב משה חיים קמחי
40..... בענין תנאי בספירת העומר	23..... בענין אכילת כזית מצה בבת אחת
הרב משה פרנסקי	הרב מרדכי בנימין
42..... הקשר בין חנוכה המזכה לפסח	26..... יסוד פרשת ארמי אויב אבי
44..... שמועות והנהגות של רבותינו	הרב יהודה ליב בירנבוים
	29..... גלות הדיבור ונאולתו
	הרב מאיר שמחה ברגר
	32..... בענין מצות ארבע כוסות

## מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

## בענין ביטול ברוב והשבתת חמץ\*

למה לא חשיב גם האי, דמשכחת עוד ביטל עשה כגון שביטל החמץ בידיים ברוב, דאז נעשה מותר ואין שייך עוד לקיים מצות השבתה בדבר היתר.

ואפשר לתרץ כמו שכתב באבני מלואים (תשובה י"ח) על הא דאיתא ביומא (פג.) ת"ר מי שאחזו בולמוס [חולה שיש בו סכנה] מאכילין אותו הקל הקל תחילה וכו' טבל ותרומה תנאי היא וכו' אמר רבא כי פליגי בדלא אפשר בחולין [דלא יספיק החולין אחר שנפריש ממנו תרומה] מר סבר טבל חמור וכו'. והקשה המשנה למלך (בספרו פרשת דרכים דרוש י"ט) למה לא נעשה תיקון אחר כגון שיפריש התרומה ויערב אותה עם החולין, וינצל מאיסור טבל ומאיסור תרומה, דהא מן התורה חד בתרי בטל, וכי תימא אין מבטלין איסור לכתחילה, לא מבעי להראשונים דסברי דאין זה אלא מדרבנן, אלא אף להני דסברי דהוא דאורייתא מ"מ אינו אלא איסור בעלמא, וא"כ מוטב שיעבור באיסור זה דאין מבטלין וכו' מלעבור איסור שיש בו מיתה בידי שמים וכו' ע"ש. ותירץ האבני מלואים דמ"מ אסור דאנו מוזהרין על תרומה שלא נפסידנה, כדכתיב ושמרתם את משמרת תרומתי, וכשמבטל תרומה בתוך חולין הרי נהפך האיסור להיתר ונעשה מתרומה חולין, והו"ל מאבד תרומה בידיים דתו ליכא כאן תרומה. משמע דאע"פ שלא איבדו בידיים, כי אם גרם שיפלו הדינים מהתרומה מ"מ הוה כאילו איבדו בידיים, וא"כ גם בנידון דידן כשמבטלו ברוב י"ל דזה בעצמו הוה השבתה, דכיון דע"י ביטול ברוב נהפך להיתר הו"ל כביטלו בידיים ומקיים בזה מצות השבתה.

אבל יש להביא ראי' לדברי הגאון רע"א, דכשגורם שינטלו הדינים ממנו לא הוה כאילו ביטלו בידיים, מהא דאיתא במנחות (מה.) שחט שני כבשים על ארבע חלות [בכבשי עצרת מיירי דלא בעי אלא שתי חלות] מושך שתיים מהן ומניפן, והשאר נאכלות בפדיון. וקאמר בגמ' למ"ד שחיטה מקדשה [לשתי הלחם] דפריק להו היכא, אי בחוץ הרי נפסלין ביוצא, ואי בפנים הא מעייל חולין בעזרה. ומתריך רב חסדא לעולם בפנים, וחולין ממילא קא הויין [פירש"י דתוך העזרה הן נעשין חולין, והוא לא הכניסן כשהיו חולין] ע"כ בגמ'. ולפי"ז יקשה על האבני מלואים, דהכא משמע דכיון דהוא לא עשה כי אם הפדיה קאמר חולין ממילא קא הויין, א"כ גם בתרומה נימא הכי דלא הוה כמאבד תרומה בידיים, דחולין ממילא הוה כשמבטלו ברוב. וא"כ ה"ה גבי השבתה דלא

בתשובות הגאון רע"א (ח"א סי' י"ט) בנדון שבא לפני חכם אחד בפסח דמצאו חטה בקועה בתרנגולת מבושלת ואסר התבשיל וגם הכלי צוה לשבור, וכתב הגאון רע"א דהחמיר ללא צורך במה שאסר גם הכלי, דהא דהחמירו בחמץ יותר מבשאר איסורין דאסור במשהו [או מטעם דהוה דבר שיש לו מתירין ואינו בטל בששים, או מטעם דהוא חמור דיש בו איסור כרת], היינו דוקא לגבי איסור אכילה והנאה אבל לא לאיסור בל יראה ובל ימצא, דלענין בל יראה וב"י שפיר בטל בששים, דהא דאינו בטל לענין אכילה היינו משום דהוה איסור כרת אבל בב"י וב"י ליכא כרת, א"נ אינו בטל משום דהוה דבר שיש לו מתירין ויאכלנו אח"כ בהיתר, וזה לא שייך לענין ב"י וב"י דא"כ ממילא מחוייב לבערו, וא"כ אין לו מתירין. והביא ראי' לדבריו מדברי השו"ע (סי' תס"ז סעי' י') דפסק בחטה הנמצאת בתרנגולת דמותר למכור התרנגולת חוץ מדמי איסור הנאה שבו, ואם איתא דלאיסור ב"י לא בטל האיך התירו למכור התרנגולת, הרי מוטל עליו חיוב השבתה, אלא ודאי דלענין ב"י שפיר בטל, ומותר מדינא להשהותו עד אחר הפסח, ולכן התירו ג"כ למכור חוץ מדמי איסור הנאה שבו (ואף שהרמ"א חולק, היינו מטעם אחר, ע"ש).

אבל יש מקום לבעל דין לחלוק דשפיר אסר הכלי דאמרינן חמץ אוסר במשהו גם לענין איסור בל יראה ובל ימצא, ולא משום חומרא דחמץ אלא מטעם אחר, והיינו מדאיתא בבכורות (פג.) בחתיכת נבילה שנתערבה בשתי חתיכות שחוטות, דבטלה ברוב לענין אכילה, ומ"מ לענין משא מטמא, דאע"פ שבטל ברוב לגבי אכילה מ"מ הרי הטומאה נשא והסיט, דלגבי טומאת משא נחשב כאילו ניכר כיון שנושא הכל בבת אחת, ואינה דומה לאכילה דאוכל כל חלק בפני עצמו. ולפי"ז גם לענין איסור בל ימצא נימא ג"כ דאינו בטל, כיון דע"כ החמץ יש שם במציאות ואיתא בכל ימצא, ודומה לטומאת משא.

והנה עוד כתב שם הגאון רע"א בסוף דבריו דבנידון דידן אפילו אם נחמיר משום דכבר עבר בב"י [מתחילה קודם שנבלע בכלי] מ"מ הכא כשנבלע משהו בכלי דמדינא בטל בששים אינו מקיים בזה מצות השבתה ע"י שבירת הכלי, דהוה כמשבית דבר המותר, ע"ש. וכתב דלפי"ז יקשה האי דבמכות (יט) דקחשיב שם לאו הניתק לעשה ומ"מ לוקה עליו, וכגון שביטל העשה דלא הוה עוד ניתק לעשה, וקשה

\* שיעור זה נמסר בחודש ניסן התש"א, ונכתב ע"י הרב אברהם זעליג קראהו זצ"ל.

נחשב כאילו עשה השבתה בידים, ואתי שפיר דברי הגרע"א דאם ביטלו ברוב דלא הוי השבתה בזה כיון דממילא הוי כדאמר בגמ' הכא, וא"כ הדרא קושית הגרע"א ממכות טז. לדוכתי, דשייך ביטול העשה גבי חמץ.

ויש ליישב דאיתא בחולין (פז:) דם שנתערב במים, אם יש בו מראית דם חייב בכסוי וכו' וקאמר התם ר' פפא אף אם נפל דם לתוך המים לא אמרינן דראשון ראשון בטל [דכל טפה וטפה כשנפלה לתוך המים, בטלה להמים] דאין דיחוי אצל מצוות [דכשרבה הדם ונהפכה מראית המים לדם, חזר החיוב לכסות] ע"כ. ולפי"ז י"ל גם הכא לענין חיוב השבתה, דלא הוי ביטול העשה כשביטל המשהו ברוב כיון דיכול עוד להרבות עליו חמץ עד שיהיה החמץ רוב, וממילא יתחייב להשבתה, נמצא דלא ביטל העשה.

אבל בלאו הכי יש לחלק בין השבתת חמץ לגמ' מנחות הנ"ל, דהנה הקשה האבני נזר על הא דאמר בגמ' התם דכשפודה החלות ונעשים חולין לא הוי כאילו הביאן לעזרה, ואמרינן חולין ממילא הויין, והק' מהא דאיתא בנזיר (יז.) נזיר שקיבל נזירות בבית הקברות לוקה [לר' יוחנן] אם לא יצא משם דנזירות חלה עליו תיכף והוי נזיר בבית הקברות, ופי' שם בתוס' (ד"ה אילימא) ולא הוי כלאו שאין בו מעשה במה שמקבל נזירות, דלאו שיש בו מעשה הוא במה שאינו יוצא משם כשנודר בנזיר, עכ"ל. ולכאורה קשה, הא מ"מ מה מעשה איכא. אלא יש לפרש דכיון דאינו יוצא משם מצטרף מעשה ביאתו לבית הקברות כאילו בא לשם עכשיו. והקשה האב"ג דא"כ בהך דמס' מנחות ג"כ נצרף מעשה הבאת שתי הלחם, ויתחייב מטעם חולין בעזרה.

הוא דכיון דמרדו פקעה לה קדושתיהו, וקשה קדושה שבהן להיכן אזלה, וכתב הרשב"א וז"ל, הקדש דמים אינו כקנין הגוף אלא כשעבוד ממון, וכיון דנתייאש הגזבר מחמת שמרדו הו"ל כהפקר ופקע ליה שיעבוד ממון שיש לגבוה עליו וכו', עכ"ל ע"ש. ולפי"ז אתי שפיר, שהרי החלות הויין קדושת דמים וא"כ לפי הרשב"א אינו אלא שעבוד, ונמצא דכשפדאן לא עשה שום התחדשות בהן, אלא דפקע השעבוד מהן, ובזה אמרינן חולין ממילא הווי. [משא"כ כשפודה דבר שקדוש בקדושת הגוף הרי הוא עושה מדבר הקדש חולין, וזה הוי התחדשות בדבר.] ולפי"ז יתורץ קושית האבני נזר, דבנזיר שפיר כתבו התוס' דלוקה [והיינו לפי שמצרפין מעשה ביאתו לבית הקברות כיון שלא יצא], וזהו לפי שכשקיבל נזירות עשה דבר חדש, דחלות נזירות הוי התחדשות, משא"כ בשתי הלחם הא לא עשה שום דבר ע"י הפדיון. [אראפ נעמן קדושת דמים הייסט נישט מאכען א נייע זאך] – להפקיע קדושת דמים לא נחשב התחדשות.]

ולפי"ז גם בחמץ הרי נעשה בו התחדשות כשנתהפך [ע"י ביטול] מאיסור חמץ להיתר, ולכן שפיר מקיים בזה השבתה, ואין דומה להא דאיתא במנחות דחולין ממילא הויין כמשנ"ת. ומתורץ קושית הגאון רע"א ממכות, דשפיר אינו לוקה כיון שהוא לא ביטל העשה ע"י ביטול ברוב, אלא אדרבה בזה גופא קיים העשה דהשבתה.

וגם אתי שפיר דברי האבני מלואים דהוי כמאבד תרומה בידים, ולא אמרינן חולין ממילא הויין, דכיון דנעשה מתרומה חולין הוי התחדשות בה, ואסור לעשות כן דכתיב משמרת תרומתי דאסור לאבד תרומה.

ויש ליישב, עפ"י הא דכתב הרשב"א בחולין (קלט.) בהא דאיתא בגמ' שם דבקדשי בדק הבית דקדושת דמים בעלמא



## מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

### דברי התעוררות בענין עבודת ערב פסח

הנה מצינו דבר מיוחד בענין חג הפסח, מה שלא מצינו בשום חג אחר. דבחג הפסח איכא דינים דאורייתא הנוהגים בערב החג כמו איסור חמץ מדאורייתא משש שעות ולמעלה, וגם עבודת הקרבת קרבן פסח שהיא מיוחדת ליום י"ד ניסן, משא"כ בשאר ימים טובים לא מצינו אלא מנהגים שונים, אבל לא דינים גמורים.

הנה מצינו דבר מיוחד בענין חג הפסח, מה שלא מצינו בשום חג אחר. דבחג הפסח איכא דינים דאורייתא הנוהגים בערב החג כמו איסור חמץ מדאורייתא משש שעות ולמעלה, וגם עבודת הקרבת קרבן פסח שהיא מיוחדת ליום י"ד ניסן, משא"כ בשאר ימים טובים לא מצינו אלא מנהגים שונים, אבל לא דינים גמורים.

וזהו ביאור המשנה (אבות פ"ו מ"ב), שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה ע"כ, דבלי עסק התורה ליכא שום חשיבות בחירות. והיינו כדברינו, דחירות פירושה כח הבחירה, שהיכולת בידו לבחור בטוב ולמאוס ברע, אבל בלי עסק התורה לא ידע האדם מהו הטוב האמיתי, ומהו הרע, ונמצא בחירתו לבטלה, שאינו יכול לבחור כראוי, וכל בחירותיו הוו כסומא בארובה. אבל אדם העוסק בתורה, ויודע באיזה דרך ישכון אור, הרי בחירתו משמעותית, והרי הוא בן חורין האמיתי.

ואפי' בזמן הזה דבעוה"ר לית לן בית המקדש, וא"א להקריב הקרבן, מ"מ חל גם עלינו דינים מחמת מצות ההקרבה, דאסור לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות, וכן אין לספר או לחתוך הצפרנים אחר חצות, והיינו משום שגם ערב פסח הוא יו"ט מחמת חיוב הקרבת הפסח המוטל על כל איש מישראל, כמבואר בדברי התוס' בפסחים (דף נ. ד"ה מקום שנהגו). וצריך טעם מ"ש יו"ט של פסח משאר ימים טובים, דאיכא עבודה גם בערב החג.

היוצא מדברינו הוא, דע"י שיצאנו לחירות בחג הפסח, נתפתח בנו הכח של בחירה חפשית, להיות אחראי על מעשינו ובחירתנו. והנה מי שחי בלי הרגשת האחריות המוטלת עליו בכל בחירותיו, קרוב לודאי שלא יבחר כראוי, דלא ישכיל לראות ולהבין הנולד מתוך מעשיו. לכן עבודתנו בערב פסח, ערב החג שבו קבלנו אחריות המלאה על מעשנו, היא להתבונן בנקודה זו, להבין כח הבחירה, ולהרגיש האחריות המוטלת עלינו. וכיון דעבודה זו חמורה מאד, לכן הטילה התורה על האדם עבודה בערב פסח, ותכלית עבודתו היא הרגשה זו של קבלת אחריות, והבנה במעלת הבחירה שקבלנו בחג הזה.

ובפשטות מוכח מהא שיש עבודה בערב החג, דע"כ א"א לקלוט השפעות הקדושה של החג בלי הכנה מקודם. ואע"פ שגם בכל יום טוב א"א להתעלות במדרגות רוחניות בלי שום הכנה, מ"מ בחג הפסח ע"כ ההכנה נצרכת יותר וכנ"ל, ואם לא יכין עצמו מקודם, ויקיים מצות החג בלי הכנה ראויה, יפסיד עיקר מעלת החג. ונראה לבאר הטעם כדלהלן.

הנה בתפלה אנו קורין לחג הפסח זמן חירותינו, דבזמן זה חדלנו מלהיות עבדים לפרעה ולמצרים, ונעשינו עבדים לבורא יתברך. והנה מי שהוא עבד אין זמנו שלו, ואינו יכול לבחור שום דבר לעצמו, אלא כל מעשיו תלויים ברצון אדוניו, אבל עכשיו שאנו עבדי ה', אדרבה עיקר עבודתנו



## מורינו הרב דוד קראנגלאס זצ"ל

### מיום הביאכם את עומר התנופה

#### ספירת העומר – לפפור את ימי המהרה שנתרחקנו

##### מטומאת מצרים

בזוה"ק (ח"ג דף צז.) נתן טעם למצות ספירת העומר, ז"ל, אבל תא חזי. ישראל כר הוה במצרים הוה ברשותא אחרא, והוה אחידן במסאבותא כאתת דא כד היא יתבא ביומי דמסאבותא. בתר דאתגזרו, עאלו בחולקא קדישא דאקרי ברית. כיון דאתאחדו ביה פסק מסאבותא מנייהו כדא אתתא כד פסקו מנה דמי מסאבותא. בתר דאתפסקו מנה מה כתיב, "וספרה לה שבעת ימים", אוף הכא כיון דעאלו בחולקא קדישא פסקא מסאבו מנייהו. ואמר קב"ה, מכאן ולהלאה חושבנא לדכיותא.

בתרגום ללשון הקדש: אבל בוא וראה, ישראל כאשר היו במצרים היו ברשות אחרת, והיו אחוזים בטומאה כאשר זו כאשר היא יושבת בימי טומאה. לאחר שנימולו נכנסו בחלק הקדוש הנקרא ברית. כיון שנאחזו בו פסקה טומאה מהם כאשר זו כאשר פסקו ממנה דמי טומאה. לאחר שנפסקו ממנה מה כתוב, "וספרה לה שבעה ימים". כך כאן כיון שנכנסו בחלק הקדוש פסקה טומאה מהם, ואמר הקב"ה, מכאן ולהלאה חשבון לטהרה, ע"כ.

הוא הטעם המפורש בנוסח "לשם יחוד" שלפני ספירת העומר: "אתה צויתנו על ידי משה עבדך לספור ספירת העומר כדי לטהרנו מקליפותינו ומטומאותינו וכו' כדי שיטהרו נפשות עמך ישראל מזוהמתם."

הנה מצאנו ראינו כי השאלה מה הוא עיקרה של הספירה, תלוי בשני הטעמים הנ"ל. לפי הטעם של החינוך עיקרה של הספירה למנות את הימים שנתרו עד למתן תורה, ולפי הטעם המבואר בזוהר המפירה היא ספירת הימים שנתרחקנו מטומאת מצרים.

#### ב

##### דין ספירת העומר בזמן הזה

בדין ספירת העומר בזמן הזה אם חיובה הוא מן התורה או מדרבנן, נחלקו הפוסקים הראשונים, והדין תלוי בסוגיא שבמסכת מנחות (יט): "אמימר מני יומי ולא מני שבועי. אמר זכר למקורש הואי". ופירש רש"י הטעם "האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומי סגיי". כן היא דעת רוב הראשונים להלכה,

#### א

צוה אותנו הבורא ית' במצות ספירת העומר, ואמר הכתוב (ויקרא כג, טו): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה עד ממחרת השבת השביעית הספרו חמשים יום", ניתנו לנו בפסוק זה שני סימנים ליום תחלת הספירה, ושני סימנים ליום השלמתה. אלא שעדיין לא מבואר לנו כל הצורך מה הוא עיקרה של הספירה, אם תכליתה של הספירה היא לספור את הימים והשבועות שעברו מיום הקרבת העומר, או שעיקרה הוא לדעת את מנין הימים והשבועות הבאים לקראתנו עד יום מתן תורה, ויום הקרבת העומר הוא רק יום שממנו מתחילה הספירה, אבל לא הוא הגורם לספירה.

#### ספירת העומר – להראות את הפצנו בתורה

את הפשיטות לשאלה הנ"ל בביאור הפסוק, נוכל ללמוד מתוך טעמי המצוה. כתב בספר החינוך (מצוה ש"ו) בטעמה של מצות ספירת העומר, וז"ל, משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל. וכמו שכתוב (ירמיהו לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה, וכמו שאמר ה' למשה (שמות ג, יב) "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-לקים על ההר הזה". ופירוש הפסוק, כלומר, הוציאך אותם ממצרים יהיה לך אות שתעבדון את הא-לקים על ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים והיא תכלית הטובה שלהם, וענין גדול הוא להם יותר מן החירות מעבדות. ולכן יעשה השם למשה אות צאתם מעבדות לקבלת התורה. כי הטפל עושין אות לעולם אל העיקר.

ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות. כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וזהו שאנו מונין לעומר, כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן, כי כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן וכו', עכ"ל.

### בזכות ביכורים מעשרות וחלה נברא העולם

אמרו במדרש (בראשית רבה פרשה א' סי' ד'): אמר רבי בניה, העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה וכו', רב הונא בשם רב מתנה אמר בזכות שלשה דברים נברא העולם, בזכות חלה ובזכות מעשרות ובזכות בכורים, ומה טעם, "בראשית ברא א-לקים", ואין ראשית אלא חלה שנאמר (במדבר טו, כ) "ראשית עריסותיכם", ואין ראשית אלא מעשרות, היך דאת אמר (דברים יח, ד) "ראשית דגנך", ואין ראשית אלא בכורים, שנאמר (שמות כג, ט) "ראשית בכורי אדמתך וכו'. עכ"ל.

הנה דרשו חז"ל מתיבת "בראשית", כי בעבור דברים אלו הקרויים "ראשית" נברא העולם. ובאמת לא רק שהדרשה היא מתיבה זו - "ראשית", אלא שבזאת כלול עומק הענין מה היא הזכות שיש במצוות אלו. אדם מישראל הטורח ועמל בשדהו, חורש ומשקה זורע וקוצר, והיה בתבואות צריך הוא להכיר טובה למי שאמר והיה העולם והכל שלו, ושיעידו מעשיו ודבורו שאינו כפוי טובה והוא מכיר שכל הטובה שיש לו באה לו בחסד השי"ת. לשם כך צייתה התורה כי בטרם יגש ליהנות לעצמו ממה שחננו השי"ת שיפריש כל "ראשית" לשם שמים. יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה, אשר יראה הרואה אותה בעודה בכפו יבלענה, בעת הזאת מצווה אדם מישראל להגביר בלבו רגשי הכרת הטוב לבורא ית', ולהפרישה לעבודת בוראו. כורך עליה נמי וקורא לה שם בכורים ומעלה אותה לירושלים וקורא עליה מקרא בכורים והיא לכהן. ועדיין כל התבואות טבל ואסור לאכלם וליהנות מהם עד שיפריש מהם "ראשית דגנך" לתרומות ומעשרות ויתנם לזכאים להם. לאחר שטחן ולש, העיסה טבל עד שיפריש ממנה "ראשית עריסותיכם" לחלה ויתננה לכהן.

### העומר הוא הראשית שבו מכירים טובה לקוב"ה

כן היא גם מצות הקרבת קרבן העומר שנאמר בה (ויקרא כג, י') "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ופירש רש"י: "שתהא ראשונה לקציר". מכאן למדו חז"ל את הדין השנוי במשנה (מנחות ע): "ואסורין בחדש מלפני העומר ומלקצור לפני הפסח", כשם שאכילת התבואה החדשה אסורה עד שיקרב העומר ויתירנה, כך קצירת התבואה החדשה אסורה עד שתבא קצירת העומר בליל מוצאי יו"ט ראשון של פסח ויתירנה. נמצא שמצות ה"ראשית" של קרבן העומר קודם לכל מצוות הראשית המנויות במדרש, כי קודם הקצירה אין לא חיוב בכורים ולא חיוב תרומות ומעשרות. גם כשנכנסו ישראל לארץ ישראל לא נתחייבו בתרומות ומעשרות בשבע שכבשו ובשבע שחלקו כמבואר בכתובות כה., ומצות העומר נהגה מיד, עיין קדושין ל"ז ע"ב. הקיום הראשון של מסירת הראשית לעבודתו ית' היא בעומר - בקצירתו ובהקרבתו.

דספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, אלא שהם פוסקים שאין הלכה כאמיר במה שאמר שבזמן הזה מונים רק את הימים ולא את השבועות, אלא כאביי שאמר שם "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי", לדעתם גם אביי מודה לאמיר שהמצוה בזמן הזה היא מדרבנן זכר למקדש, אלא שהוא חולק על אמיר וסובר דכשתקנו חכמים לספור ספירת העומר זכר למקדש היתה התקנה למנות ימים ושבועות. זולת הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הכ"ד, שכתב: "מצוה זו על כל איש ישראל ובכל מקום ובכל זמן". וכתב בכסף משנה שם בטעמו של הרמב"ם, שהוא מפרש שהאמוראים הסוברים שיש למנות את השבועות בזמן הזה, חולקים על אמיר לגמרי, וסוברים שספירת העומר גם בזמן הזה דאורייתא, עיין שם.

### הקשר שבין הקרבת העומר למצות ספירת העומר

והנה אליבא דכולהו הענין כולו צריך הבנה. אליבא דהפוסקים דספירת העומר בזמן הזה דרבנן, ולדידהו מצות הספירה תלויה בהקרבת הקרבן, אליבייהו מתפרש היטב הפסוק שקבע את יום תחילת הספירה ל"מיום הביאכם את עומר התנופה". אבל צריך ביאור להבין מה היא השייכות בין הקרבת העומר - שעיקרו להתיר אכילת חדש - למצות הספירה, בין לפי טעמו של החינוך בין לפי הטעם של הזוה"ק. אם לפי טעמו של החינוך, הרי הספירה עיקרה הוא לקראת יום מתן תורה, ואפילו לפי טעמו של הזוה"ק, הרי הספירה היא ליציאת מצרים, ומה הוא הקשר שבינה לבין הקרבת קרבן העומר. לפי הרמב"ם שאין מצות הספירה תלויה בהקרבת העומר, יש לתת טעם למה שנאמר בפסוק "מיום הביאכם את העומר", והלא כבר נתנה התורה סימן אחד לתחילתה של הספירה - "ממחרת השבת", ואילו יום הביאכם את העומר הלא אינו נוגע להלכה, כי גם בזמן שאין הקרבת העומר המצוה נוהגת.

### ג

איתא במדרש (ויקרא רבה פרשה כ"ח סי' ו'): "רבי יוחנן אמר, לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שע"י מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען, הה"ד (בראשית י"ז ח-ט) "ונתתי לך ולזרעך אחריו" על מנת "ואתה את בריתי תשמור", ואיזה, זה מצות העומר. עי"ש במדרש שהאריך בגודל זכות הקרבת העומר, והיא שעמדה להם לישראל בהרבה דורות. וצריך להבין, הקרבת העומר הבאה להתיר חדש באכילה, מה היא העבודה הפנימית הנפלאה שיש בה שבגללה זכה אברהם לירושת ארץ ישראל, ולכל הנפלאות המנויות שם במדרש.

## הבדל בין העומר לשאר מצוות ה'ראשית'

יש כאן מקום תמיהה, אם כן, מדוע השמיט המדרש את "ראשית קצירכם" מן הדרשה שהוא דורש מ"בראשית", והיה לו למנות ארבעה דברים במקום שלשה. בתמיהה זו כבר עמד מפרש המדרש מהרז"ו במקומו. ונראה ליישב בפשטות, כי יש חילוק בין ביכורים תרומות ומעשרות וחלה המנויים במדרש, שהם מוטלים על כל יחיד מישראל, לבין מצות הקרבת העומר שהיא מן החיובים המוטלים על הצבור ובית דין הם החייבים לפקח ולזרז עד הבאתו. האמונה והבטחון בבורא כל עולמים וההמסר אליו יותר משתרשים בלב האדם על ידי פועל מעשה ידיו, לכן הביא המדרש רק את מצוות הראשית המוטלות בפועל ידיים על כל אחד מישראל. אבל באמת ה'ראשית' שבמצות העומר יש בה קדימה ל'ראשית' שבמצוות אלו, וכמו שנתבאר למעלה.

## בפסח נדונין על התבואה

"בפסח נדונין על התבואה" (מתני' ב"ה טז), ואמרו שם בגמרא: "תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקב"ה, הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשרות". למדה אותנו התורה, כי העצה לזכות בדין היא להכריז כי הוא הבורא והוא המנהיג והכל שלו ית' ומידו בא לנו. זו היא תכלית הבריאה, כמו שכתב הרמב"ן בסוף פרשת בא: "וכוונת כל המצות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין לא-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקו שבראו". וכשמתקיימת בתבואה שבשרות תכלית בריאתה, בודאי תזכה בדין ותתברך לנו תבואה שבשרות.

ד

## התורה והקמח תלויים זה בזה

שנינו במסכת אבות (פ"ג מ"ז): "אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח". המציאות האמתית של הבריאה היא רוחניותה. תכליתם של הנבראים הגשמיים היא, שהם ישמשו כדי לבוא על ידיהם לרוחניות, ועל ידי זה יש להם מציאות וקיום בבריאה. המציאות והקיום של הקמח הם ע"י שהעולם נברא באופן שמבלעדי הקמח לא תוכל להתקיים התורה, ממילא התורה היא הטעם לבריאתו של הקמח והסיבה לקיומו, ואם אין תורה לא יהיה גם קמח.

היתר אכילת תבואות השנה החדשה, קשור בקשר בל ינתק עם קבלת התורה - אם אין תורה אין קמח. התורה והקמח צריכים זה לזה, חסרונו של האחד מונע את קיומו של השני. היתר ה"קמח" באכילה וקבלת התורה הם שני קצוותיה של הספירה. תחלתה של הספירה בהתרת הקמח באכילה, מפני שאם אין קמח אין תורה, ואם לא היינו סופרים ומתכוננים לקראת קבלת התורה לא היה שייך היתר הקמח באכילה, מפני שאם אין תורה אין קמח.

לפיכך צייתה התורה להקריב את העומר ביום השני של הפסח, מפני שהיום הזה של התרת התבואה החדשה צריך להיות היום הראשון של ההכנה לקבלת התורה, וביום הראשון של פסח שבו יצאו ממצרים, עדיין היתה להם נגיעה בטומאת מצרים, ויום זה עדיין אינו ראוי להחשב יום הכנה לקבלת התורה.

בחג הפסח שאז התבואה בקמותיה, שאז הדין עליה אם תחול עליה הברכה, ביום השני של הפסח שבו כבר לא היתה לנו שייכות לטומאת מצרים, אז מתחילה הספירה וההכנה לקראת קבלת התורה וממילא יש בנו תורה ועל ידי זה יהיה קמח ועל ידי הקמח תהיה תורה, אז אנו מקריבים את קרבן העומר ומכריזים כי הוא ית' האדון והכל שלו, כדי שתזכה התבואה בדין. הטעם המבואר בזה"ק, והטעם שכתב בספר החינוך, כולם צריכים זה לזה וכולם אחוזים זה בזה.

## מדוע לדעת הרמב"ם ספירת העומר בזמן הזה

### מן התורה

בטעמו של הרמב"ם שפסק כי ספירת העומר בזמן הזה דאורייתא, כתבו הראשונים, כי לדעתו אין הספירה תלויה בהקרבת העומר, ולפיכך גם בזמן הזה שאין מזבח ואין קרבן יש מצוה מן התורה בספירת העומר, כמו שכבר מובא למעלה. בתחילת דברינו היתה ההבנה בטעם זה כי הספירה עיקרה היא לקראת יום מתן תורה, ולא למן היום אשר הקרבנו את העומר, ומכח זה הוקשה לנו על הרמב"ם מפני מה קבעה התורה את יום תחילת הספירה ל"מיום הביאכם את עומר התנופה". אולם עתה נוכל שפיר לבאר כי טעמו של הרמב"ם הוא כי באמת הספירה תלויה ביום זה, אך לא בהקרבת העומר דוקא, כי אם בהתרת התבואה החדשה באכילה. היתר אכילת חדש אינו תלוי במקדש ומזבח, כי גם בזמן הזה ניתרת התבואה החדשה באכילה, שעיצומו של יום מתיר.



## מורינו הרב בערל ויסבורד שליט"א

### ביאורים בדרשות ההגדה

מתוך הגדה של פסח חג האביב

הפסוק בפרשת עקב דאיתא שם להדיא "ועתה שמך וגו' ככוכבי השמים לרוב", שהפסוק מדגיש ההטבה שעלינו להודות עליה. ובפרט שיש בזה הטבה עצומה, שהוא מעל דרך הטבע, כי מלבד עצם הדבר ששבעים נפש פרו ורבו לגוי גדול כזה בתוך מאתיים ועשר שנים, הרי על פי טבע עמל ויגיעה מתישים כח האדם ומכחישים כח התאוה וממעטים הזרע, וישראל היו פרים ורבים למרות כל העמל והיגיעה, וזה חוץ מן הטבע (כמש"כ בתורת המנחה בפרשת שמות - דרשה כ').

#### ואת לחצינו – זה הדחק, כמה שנאמר וגם

#### ראיתי את הלחץ

יש לתמוה מה הביא בעל הגדה מהאי קרא, והרי כבר כתוב בפרשת כי תבא "ואת לחצינו", ומה ניתוסף בפרשת שמות בפסוק "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים".

ונראה לפרש דהנה בפרשת שמות (ב, כג-כד) כתיב "ויאנחו בני ישראל מן העבודה וגו' וישמע אלוקים את נאקתם ויזכור אלוקים את בריתו" וגו'. ומיד אחרי זה (שם, כה) "וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים". וכשנתגלה הקב"ה למשה בתוך הסנה אמר לו (ג, ט) "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי, וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם". ואם כן לכאורה מה שאמר בסנה "וגם ראיתי את הלחץ" וגו' שנאמר אחר "צעקת בני ישראל באה אלי" הוא מאותו ענין של "וירא אלוקים את בני ישראל" אחר ששמע נאקתם. והנה בעל ההגדה דרש מקרא ד"וירא אלוקים את בני ישראל" על פרישות דרך ארץ, וא"כ משמע דגם ענין הלחץ הוא מענין זה.

והנראה בזה ש"לחצינו" היינו שדחקו אותם עד מאד במלאכת השעבוד, וכוונתם היתה בזה לבטל כח התאוה שלהם, ונמצא דגם בזה כוונתם לבטל פריה ורביה. וכמו כן כיונו ללחוץ ולשבר רוח הנשים, והדבר ידוע דאשה מתעברת בהרחבת הדעת וְשִׁלּוֹת הַנֶּפֶשׁ, ולא כשרוחה נשברה או שהיא בלחץ, ולכן התחכמו המצריים ללחוץ אותם כדי למנוע מהם עיבור.

ונמצאת שג' ענינים דכתיב כאן "וירא את ענינו, ואת עמלנו, ואת לחצינו" הם מענין אחד. דתחלה גזר פרעה עליהם שלא יהיו ישנים בבתיהם, וכוונתו היתה שלא ישמשו מטותיהן, כדאיתא בתנחומא פר' פקודי (אות ט). וכל זה היתה כוונתו

#### ויגר שם, מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם שנאמר לגור בארץ באנו וגו' כי כבד הרעב בארץ כנען וגו'

צריך ביאור דמאי נפק"מ בכוונת יעקב אם ירד לגור שם או להשתקע. ועוד, דמה זה שייך לפרשת הכרת הטוב, איזה טובה יש בזה שעלינו להודות.

ונראה לפרש כוונת הדרשה, ד'גירות' הוא ענין עראי, שבאים לגור שם רק לזמן, אבל 'להשתקע' הוא שבאים לדור ולקבוע עצמם באותה מקום. ויעקב אבינו אמר לפרעה ד"לגור בארץ באנו כי כבד הרעב", דאין כוונתנו לקבוע עצמינו כאן במצרים, אלא לגור כאן עד שיעבור הרעב בארץ כנען. אמנם באמת כיון שרצונו יתברך היה לקיים גזירת "כי גר יהיה זרעך וגו' ארבע מאות שנה", וסיבב שלא יחזרו לארץ כנען אלא יהיו שמה כמה דורות עד עת גאולתם, נמצאת שאכן באו להשתקע שם. ועל זה באה הדרשה לומר שיעקב אבינו לא הבחין שבאים להשתקע שם לקיים גזירת ברית בין הבתרים, אלא ירד על דעת לגור שם כי כבד הרעב.

ויש בזה הטבה גדולה מאד לעצם קיום של כלל ישראל בגלות מצרים, דאילו היו יודעים המצריים שבאים להשתקע שם, היו מחייבים אותם לנהוג ככל אזורחי הארץ ולהשתלב עמהם בכל עניני נימוסייהם ולהתבולל בתוכם, ושוב לא היו יכולים להיבדל מהם, אבל כיון שלא ירד להשתקע אלא לגור שם עד כי יעבור הרעב, ביקש מפרעה לגור במקום מובדל ומפורש משאר העם בארץ גושן, ועי"ז הצליחו לשמור נימוסי יהדותם, וכמו שארז"ל (ראה במדבר רבה פר' נשא פ' י"ג) שנגאלו בזכות שלא שינו את שמם ואת לשונם והיו גדרין מעריות.

#### במותי מעט כמה שנאמר בשבעים נפש ירדו

#### אבותיך וגו'

הקשו המפרשים (עי' במעשה ניסים) מדוע הביא בעל ההגדה דוקא פסוק זה מפרשת עקב, הו"ל להביא הפסוק מפרשת ויגש (מו, כז) "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", או מפרשת שמות (א, ה) "ויהי כל נפש יצאי ירך יעקב שבעים נפש".

ונראה דכיון דיסוד ענין ההגדה הוא להודות על כל הטובות שעשה לנו הקב"ה גם בתוך עצם ירידה לגלות, לכן מביא

כשהוסיפו הלחץ, לא הצליחו לעורר תאונתם. ולפי"ז אתי שפיר דאצל ענין השעבוד כתיב לשון שמיעה, "וישמע ה' את קולנו", "וישמע אלוקים את נאקתם", וכאן כתיב לשון ראייה, "וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים", וכתיב "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם", דלשון ראייה מורה על הבנת הענין בבירור, ולא רק שמיעה גרידא שמורה על הבנה מוגבלת למה שהמשיע מכוון לגלות, וכאן הקב"ה ראה והבין כוונת המצריים בגזירת פרישות דרך ארץ, ובגזירת כל הבן הילוד וכו', ובהוספת הלחץ, שכוונתם הנסתרה היתה למטרת השמדת כלל ישראל ע"י ביטול פריה ורביה, וראה הקושי הנגרם על ידי זה לישראל, והבין שיצליחו לבסוף ע"י הוספת הלחץ, ולכן נתעורר כביכול באותה שעה להוציאם ממצרים.

לבטל המשך קיום האומה על ידי ביטול פריה ורביה. אולם מזימתו לא עלה בידו כדאיתא במדרש שם שבנות ישראל הביאו אוכל ויין לבעליהן בשדות, והיו נוטלות המראות ומביטות בהן עם בעליהן וכו' ומתוך כך היו מרגילין בעליהן לידי תאוה ופריין ורביין ע"ש (וראה עוד ברש"י פר' ויקהל לח, ח). וכאשר ראה שלא עלה בידו גזר עליהם "דכל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", וגם זה הוא כדי לבטל המשך האומה הקדושה. ומלבד זה הוסיף בעצם הלחץ של השעבוד כדי למנוע כח התאוה מן האנשים וגם לגרום מניעת עיבור מהנשים וכו"ל.

ומשמע קצת דרך מתחלה כשגזר שלא יהיו ישנים בבתיהם אז הצליחו הנשים לעורר תאוותם ע"י המראות, אבל בסוף



## הרב נחום מאיר הלוי לנסקי שליט"א

### ענין ליל הסדר

מתוך שיעורים שנמסרו בשנת תש"פ

וכאן בליל פסח ההתחלה של הסדר הוא מקידוש. מצינו במצוות הסדר שקובעים הכל על השלחן. וגם שעצם המצוות הם בעניני אכילה, כמו מצה, מרור, ד' כוסות, אכילת קרבן פסח. וגם המצוה לספר ביצ"מ הוא רק 'בעבור זה' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. שזה הקדושה שזוכים בימי הפסח, אנחנו מקדשים כל עניני האכילה להיות בקדושה. וזה בפרט בליל פסח.

הנה בכל השנה אוכלים חמץ אבל בפסח רק אוכלים מצה. וחז"ל הקשו אם לא אוכלים חמץ בפסח משום שהוא כנגד היצה"ר למה אוכלים חמץ בכל השנה. והענין הוא, מצינו שכל הירידה למצרים היתה בעבור חוסר לחם, וכן היתה הסיבה שאברהם אבינו ירד למצרים, וגם יצחק אבינו רצה לירד משום זה. נמצא שלחם יש תמיד במצרים, לחם מיוחד למצרים. ולחם שלהם ודאי היה חמץ. הלחמא עניא שאכלו אבותינו כשהיו עבדים היתה מצה, אבל מה שאכלו המצריים היה בחי' לחם שהוא חמץ. והגרא"א ז"ל כתב שהחילוק בין חמץ ומצה הוא בחילוף אות ה' בח', שחמץ הוא כמו אות ח' שהוא מוקף וסגור שלא יצא, וכשנעשה לה' יש פתח, וזה יצ"מ. וכן המצריים, רצו שיהיו סגורים במצרים באין פתח,

### קדש – להתקדש עצמו בעולם הזה

כתב הגר"א ז"ל והענין של הד' כוסות וכו' והן נגד ד' עולמות, שהוא עוה"ז, וימות המשיח, ותחתית המתים, ועוה"ב. דהיינו ראשון הוא קידוש נגד עוה"ז שצריך להתקדש עצמו בעוה"ז עכ"ל.

אף שבכל יו"ט ושבת יש קידוש, אבל ממה שכוס של קידוש בליל פסח הוא אחד מהד' כוסות שנתקנו נגד ד' לשונות של גאולה, רואים שענין של קידוש מתייחס בפרט לפסח. והגר"א ז"ל כתב שהוא נגד עוה"ז, להתקדש עצמו בעוה"ז. קדושה היא המידה שמקדש את עצם הגשמיות של עוה"ז, וכמ"ש במסילת ישרים (פרק כו), ולמשל ביעקב אבינו שהאבנים אמרו עלי יניח צדיק את ראשו, שע"י שהם משמשים לצדיק יש עלייה לעוה"ז. ודבר זה מצינו בפרט ביעקב שהוא כנגד מדרגת הקדושה, וכמו שמצינו שברכה ראשונה בשמו"ע כנגד אברהם אבינו וברכה שניה כנגד יצחק אבינו וברכה שלישית ואתה קדוש כנגד יעקב אבינו. ודבר זה גם נוגע ליציאת מצרים שאמרו חז"ל שיעקב הוא החצוניות ומשה הוא הפנימיות של מדרגתו.

בעבודת פרך כשהיינו עבדים, והיו צריכים לאכול לחם העוני שהוא מצה. וכשיצאו, אז מכירים שעצם החיים, בתוך מצרים, עצם החיות מקב"ה. באכילת מצה יש ההכרה של נקודת החיים.

ומצוה זו בדברי רשות, צריכים לאכול כדי שנחיה והיה שייך לחשוב שמהלך של חיים זה לא מקושר לקדושה. אבל בליל פסח יש שפע שעצם החיות בא מזה. עצם החיים ממצה.

וזה ענין הקידוש שמקדש עוה"ז. שכל עניני בהמיות נעשו מיוחדים לקב"ה. כמ"ש הרמח"ל בספר הכללים (כלל כג), ששלימות הדבר הוא בימי המשיח וגם יש כעין זה בביהמ"ק שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. הם משפיעים ע"י אכילה שלהם. ובימות המשיח כל כלל ישראל יהיו במדרגה זו. וכותב שזה נקרא בחי' דעת ובחי' בני בכורי ישראל. וביצ"מ היה הלידה של בני בכורי ישראל. שבכור יורש פי שנים, חלק האב וחלק האם. שהם משפיעים על חנוך הבנים, הם הכוונה ורוחניות בחינוך הבנים, ומביאים הקדושה תוך הבן שלא היה שייך לו מצד עצמו מחשבות אלו. ובזה הוא יורש הדעת ונעשה במקום אביו ואמו ונעשה המשפיע לבחי' בן שלו. ר"ל נפש הבהמיות שלו וגם כפשוטו לבנים שלו. ובליל פסח משיגים מדרגת דעת זו ויכולים לבא לבחי' הקדושה.

## אמירת הסימנים – לייחד הקדושה

### מההתחלה

יש שנוהגים לומר הסימנים קודם להתחלת הסדר. וצ"ב מה הענין במנהג זה. הנה גם מצינו ענין סימנא מילתא בר"ה בהסימנים שאוכלים בליל ר"ה. וגם איתא שיש לאדם להיות בפנים של שמחה כשמתפלל בר"ה שיהי' סימן שהדין יצא לטוב. והענין של סימנים בר"ה הוא משום שר"ה הוא תחילת השנה, ואז הדברים באים מאין ליש. שהבריאה חוזרת לבריאת העולם מחדש באיזה בחינה, ונתעורר רצון להקב"ה לברוא העולם מחדש לגילוי מלכות הקב"ה. ובמצב של יש מאין, הסימן הוא ענין הממוצע בין אין ויש גמור, ובהסימן נכלל כל המשך הדברים, כעין מ"ש הרמב"ן בבאור ענין מעשה אבות סימן לבנים. והסימן הוא הצינור להביא מאין ליש. וזה גדר הריון, בתחלת הריון הוא סימן לדבר. וגם בפסח יש ענין סימנים, ט"ו סימנים אלו שאומרים בתחלת הסדר. שגם בפסח יש התחלת השנה לשנת הלבנה. ופסח הוא המועד הראשון מהג' רגלים שהיתה אז יצירת ולידת כלל ישראל. וכמו שמצינו מחלוקת בין ר"א ור"י אם בתשרי נברא העולם או בניסן נברא העולם, נמצא שגם בניסן יש בריאת העולם מחדש, וזה לכלל ישראל בדרך כלל וכן לכל יחיד מכלל ישראל יש בחי' התחדשות בעבודת ה', בתורה ומצות.

אבל ביצ"מ נפתח, וזה כמו לידה, ואז היתה לידת כלל ישראל.

ואחר יצ"מ האכילה היתה במן, לחם מן השמים. והמים מן באר של מרים. נמשך עוד לעניני אכילה, אבל במדרגה גבוהה יותר, ואמרו חז"ל לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן. וזכינו לבחי' המצה שהיא לחם מן הארץ ואח"כ למן שהוא לחם מן השמים. ונאמר על המן כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דברים ח, א). וכוונת הכתוב לומר ששייך לאדם לחשוב שחיינו בא ע"י הלחם, והקב"ה אומר לא על הלחם לבדו, אלא שהקב"ה נתן בלחם עצמו כח החיות, שבלחם הגשמי יש מוצא פי ה', וכן הוא בכל אוכל אבל כן הוא בפרט בבחי' הלחם. ואה"נ מה שנותן חיים הוא לחם גשמי, וזה מה שצריך לאכול, אבל רק ע"י המוצא פי ה' נותן החיות. ובמן אכלו יותר מלחם גשמי, אכלו מאכל של המלאכים, שגם הגשמיות של כלל ישראל עלו למדרגה זו, והיו ויכולים לאכול לחם מן השמים. ואז נתגלה יותר המוצא פי ה' באכילה זו.

הנה בירידה של למצרים תמיד היה ע"י שהיה רעב בכל הארץ ובארץ מצרים היה לחם וכנ"ל. ור"ל שהיה נראה שכל החיים בא ממצרים. אבל בפנימיות אינו כן, אלא החיות בא ממוצא פי ה'. ובפסח המצוה לאכול מצה, שבפסח זוכים לשפע של עצם חיות האדם, אבל לא אוכלים חמץ שאז היה נראה שהחיות בא מלחם של מצרים.

מבואר בכתוב (דברים פרק יא) שמצרים הוא לעומת א"י, שמצרים מקבלים ההשפעה של המים מהנילוס, וא"י מקבלת מהגשמים. והיציאה מארץ מצרים היתה יציאה גם מעצם הארץ. והענין הוא, בארץ מצרים יש כיסוי היותר גדול של שפע הקב"ה בהבריאה. כמ"ש בא"י "עניני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית השנה וכו' " שיש שם השגחה פרטית בגלוי, ודבר זה ניכר ע"י הגשמים. אבל במצרים אין גילוי של השגחה פרטית שהרי הנילוס נותן מימיו. ולכן שם עצם הארץ מכסה שכל קיום המציאות בא מהקב"ה. והם עובדים להנילוס, להם נראה שכל השפע הוא רק מהע"ז שהם עובדים, הכל בא מלמטה, מים תחתונים. אבל בא"י כל השפע ממים עליונים, שהוא גשמים, שהכל בא מלמעלה. וכך היתה עיקר עבודת האדם כשנברא כמ"ש אדם אין לעבוד את האדמה, שהיה צריך להכיר שחסר משפע הבורא עולם ולהתפלל לגשמים. שהרבש"ע נותן לנו עצם החיים וזה רק ע"י עבודה ותפילה שלנו.

ולכן ביציאת מצרים באים להכרה שיש מצה בלא חמץ, בלא שאור שבעיסה. שעצם החיים רק מהקב"ה. כשהיינו במצרים היה נראה שנקודת החיים משם, ובא בדרך קושי, ורק

אמר שפרעה לא יניח להם לצאת, וגם הסיר הבחירה מפרעה בפועל. ורבי צדוק כתב שהקב"ה גילה למשה השם אק"ק אשר אק"ק שיהי' עמהם בצרה זו וגם בצרות אחרות, וזה בחי' ידיעה. ונתגלה בפסח שהכל מאת ה'. ענין גילוי היחוד, מיחד בחי' הקדושה. ואומרים אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה, שיש לנו כל החכמה והבינה והדעת, מצוה עלינו לספר ביצ"מ. ששורש בחי' עבודת התורה בבחי' קדושה, השורש הוא מפסח. סימנים הוא שמיחד הכל מתחילה ועד הסוף. וזה ענין חד גדיא שאומרים כליל הסדר, עד סוף כל הגילויים. סימנים מיחד הדבר שכל מעשה, אינו במקרה. ואומרים הסימנים עד נרצה, עד הסוף.

### כרפס – ע"י קושי השיעבוד באה הגאולה

ידוע מה שאמר המהרי"ל שלוקחים דבר שנקרא כרפס לטיבול הראשון שהוא אותיות ס' פרך, שהמצריים שיעבדו את הששים ריבוא של כלל ישראל בעבודת פרך. וצריך להבין למה הרמז הוא דוקא במש"כ שעבדו בעבודת פרך. כתב הגר"א ז"ל באד"א שעבודת פרך היא הגרוע ביותר, כמ"ש רש"י שאומר לו החם לי את הכוס ואינו צריך, שהיא עבודה לבטלה. והכרה זו שיצאנו משעבוד כזה צריך להיות בתחלת הסדר.

ולוקחים הכרפס ואוכלים אותו בדרך חירות ע"י שמטבילין אותו. נמצא שיש רמז בהכרפס לקושי השעבוד והגאולה ביחד. הנה אומרים בהגדה מצה על שום מה וכו' פסח על שום מה וכו' מרור על שום מה וכו', ויש להעיר הלא מרור נעשית ראשונה מקודם לפסח ומצה, ולמה אומרים אותו באחרונה רק אחרי הפסח והמצה, ולכאורה אחרי שיש פסח ומצה אין עוד קיום לומר אותו את חיהם. והענין הוא שזה הגילוי שהמרור היתה גופא הסיבה לענין יצ"מ, ע"י המרירות במצרים, מזה גופא בא ההטבה. אחרי שמה בא לפרעה נתקשה העבודה יותר ממה שהיתה ושאל להקב"ה למה הרעותה וכו', ור"ל שהוא מבין שפרעה לא ישמע, אבל היאך יתכן שעבודת יתרבה ויתקשה יותר. אבל באמת בפנימיות הענין, עי"ז היה ההטבה. דילג על הקץ ע"י עבודה קשה זו, בשנים אלו נולדו מרים, ששמה על שם וימרור, באר מרים גילוי תושבע"פ.

### יחץ – בעוה"ז ההטבה מכוסה

וכן ביחץ יש ענין זה, שחולקים המצה להיות מצה פרוסה, רמז ללחם עוני. אבל גם מניחים חצי השני לאפיקומן, לצפון. והוא מה רב טובך אשר צפנת לרעך. צפון הוא מה שמכוסה, וגם הוא ענין רוח צפון שהוא כנגד מידת הדין. שבדין הדבר

ולכן קודם שעושים הקידוש בפועל מייחד הדבר לתכליתו כדי להוציאנו.

וענין זה נוגע בפרט לענין קדושה. קריאת ספר ויקרא מתחיל בזמן סמוך לפסח וידוע מש"כ השל"ה שהקריאה שקוראים בזמני השנה מקושרים לאותם זמנים שנקראים בה. ויקרא הוא קריאה, שהוא להזמין מקודם וליחד, כמו בקידושין, הרי את מקודשת לי, בחי' קדושה, לייחד הכלה רק להחתן. וכן בפסח יש בחי' קדושה כמו שאמרנו. ובכל התחלה בקדושה יש הזמנה. משא"כ באוה"ע לא נאמר ויקרא אלא ויקר, שאף שיש להם נבואה על העתידות, אבל הוא בדרך מקרה, ואינו מיוחד להם. אבל לכלל ישראל יש גילוי עתידות שהוא מיוחד להם ממש, שנתגלה להם הדברים שיהי' גילוי של הרבש"ע בהשגחה פרטית.

איתא בגמ' ב"מ (פח): אמר ליה רבי חייא רבי חנינא בהדי דידי קא מינצית דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל מאי עבידנא אזלינא ושדינא כיתנא וגדילנא נישבי וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי ואמרנא להו עד דהדרנא ואתינא אקרו אהדדי ואתנו אהדדי ועבדי לה לתורה דלא תשתכח מישראל היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא, ע"כ. וצ"ב למה היה צריך להקדים כל כך גם לזרוע הפשתן. והגר"א ז"ל פ"י שאם מתחילת הדברים יש הכנה לקדושה, ולוקח הגשמיים באופן שכלי הגשמי יחול עליו עניני קדושה, אז אם נעשה באופן כזה לא יהי' שייך לשכחת התורה, שלא יהי' שייך אחיזה להרע בדבר זה. וקודם הסדר אומרים הסימנים כדי לקבוע שכל הסדר הוא בכוונה ליחד לקדושת הסדר, גילוי השגחת ה' בעולם.

ואומרים זה בפה שהוא גילוי הדעת וזה היה גלות וגאולה מצרים, גלות הדעת והדיבור וגאולה הדעת והדיבור וכמו שידוע. דעת הוא ענין של יכירו וידעו בניך כי מאתך היא מנוחתם, שיש תכלית להבריאה שהוא מאת ה', מתחילת הבריאה עד הסוף. והסדר הולך מעוה"ז עד עוה"ב שהוא כנגד הלל כמ"ש הגר"א ז"ל. וכמו ששבת שהיא תכלית מעשה שמים וארץ, מגלה שהששה ימים היו מהלך של יחוד ה', שבפנימיות הדברים היה מסבב הכל לשלימות, וזהו יכירו וידעו בניך כי מאתך היא מנוחתם. וזה ג"כ ענין הזכרת שבת אצל בנין המשכן. שהמשכן הוא עבודת השיתא אלפי שנין, שהן בנין העולם. אבל צריך להיות מתחלה יכירו וכו' כי מאתך היא מנוחתם.

המהלך בפסח הוא ענין של גילוי ידיעה ובחירה. הקב"ה אמר למשה שידבר לפרעה, הוא בחי' השתדלות מלמטה, אבל

מידת הדין כל הענין מכוסה, אבל לעתיד נזכה להשגת היחוד שמחזיר כל רע לטוב ומגלה שכל כולו היתה הטבה. לעתיד לבא רק נברך הטוב והמטיב.

אכילת האפיקומן הוא כנגד סעודת הלוי. ובלוייתן מצינו ענין של שחוק, יצרת לשחק. וכן נאמר על לעת"ל ותשחק ליום אחרון. וזה המהלך בפסח, שהיה מרירות מקודם ביסורין "וימררו את חייהם", ומזה גופא בא ההטבה, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. לעת"ל יהי' התענוג של גילוי היחוד. ובאים באמונה שנשיג מה רב טובך אשר צפנת לרעך בעוה"ב. ולכן אומרים השתא הכא לשנה הבאה וכו'. ובאמונה זו מחכים שיהי' גילוי לבקשות אלו. וזה בחי' יחץ. וזהו ההשגה שבא בהסדר בדרך כללית קודם שנספר בפרטיות דרגא אחר דרגא בהמשך הסדר.

### מה שנתקן לומר 'הא לחמא עניא' בלשון ארמי

ואומרים הא לחמא עניא בלשון ארמי. יצ"מ מקושר להענין של הוצאת עניי החול והבאתם לתוך הקדושה. וזהו לשון ארמי, שהוא הלשון הקרוב ללשון הקודש מכל הע' לשונות, וצריך להביאו לתוך הקדושה. ולקחו בצק ממצרים, שהיה דבר השייך לקדושה שנפל לתוך הטומאה, וכן הוא ענין השאלת הכלים. ולכן נרמז שנים מקרא ואחד תרגום בואלה שמו"ת שהוא ר"ת שנים מקרא ואחד תרגום, שהוא ענין הכללת בחי' חול, לשון ארמי, לתוך הקדושה. ומשה חשב שזה הזמן ששייך התיקון השלם ולכן רצה ליקח הערב רב ולתקנם. ערב רב גי' דע"ת וגי' תלמו"ד. בחי' תושבע"פ. וזהו מה שתלמוד בבלי הוא בלשון ארמי. ורצה להביאם לתוך הקדושה ולתקן עה"ד טו"ר. ערב רב הם שאור שבעיסה שבא מחטא עה"ד טו"ר. ובציווי על בנין המשכן קודם חטא העגל נאמר כל איש אשר ידבנו לבו, שגם הערב רב היו שייכים לנדבת המשכן. אבל אחרי חטא העגל נאמר רק כלל ישראל, שאחרי שהערב רב פגמו בבחי' הדעת בחטא העגל, לא יהי' תיקון ע"י נדבה שלהם, רק יעשו תערוכות שאור שבעיסה. ולכן בליל פסח שהוא קידוש עוה"ז, וקידוש הוא בפרט בעניי אכילה, אנו אומרים הא לחמא עניא בלשון ארמי, שהוא לקדש עוה"ז. וזהו כל דכפין יתי ויכול, תיקון ע"י אכילה.

מכוסה, לא נתגלה הטבה זו, אבל בפנימיות כל הדין מסבב שיבא להטבה שלימה זו שנגיע לה לעת"ל.

והנה יש נוהגים לקרוא את המה נשתנה "הד' קושיות". אבל לכאורה בהפסוק ובמשנה הוא בלשון שאלה, שכתוב כי ישאלך בנך, ובמשנה איתא כאן הבן שואל. ומהו לשון שאלה. כתוב מה ה' אלקיך שואל מעמך. ויש שומר שנקרא שואל. ושאלו הכלים מהמצריים. ובפשטות, שאלה הוא ששואל דבר מאדם שרוצה דבר ממנו. רוצה תשובה לשאלתו. הבן שואל לדבר. לא רק מקשה קשיא, אלא שואל מאביו שיתן לו הדבר שמבקש.

חז"ל אומרים על הפסוק מה שאלתך ומה בקשתך עד חצי המלכות וכו' שבקשתך הם כנגד הי"ב בקשות שבשמונה עשרה, אבל חצי האחר הוא כנגד אפיקומן, שהוא צפון לעתיד לבא. וזהו מה שאלתך, לשון שאלה. מה שאלתך וכו' עד חצי המלכות, יכול לבקש עד חצי המלכות שהוא הי"ב בקשות שבשמונה עשרה. והם בקשות על בחי' חיים של עוה"ז. מבקש לבחי' נפש, וכמו שאמרה אסתר נפשי בשאלתי. נפש הוא בחי' המלכות. שהיא בחי' דלות ואין לה מעצמה כלום. כמו בדוד המלך עצם החיים שלו לא היה ראוי לו וניתן לו מאדה"ר או מהאבות, אבל כתיב דוד מלך ישראל חי וקיים. שהוא הגיע לבחי' חי בעצם. וכן בפורים הגיעו לבחי' החיים, כמ"ש בגמ' (מגילה יד.) שהיה ממות לחיים. וזהו בקשת עוה"ז, שנשיג עצם החיים, חיים של קדושה, חיים של תורה. וכן בפורים הדור קבלוה בימי אחשוורוש. שקבלו את בחי' התושבע"פ שהוא חיי צער תחיה כמבואר במדרש תנחומא פר' נח (ס"ג). וזה בא מעצם החיים של פורים. הסדר עצמו הוא ענין של מה שאלתך ומה בקשתך, כמו שאמרנו ששאלה היא בקשה, הסדר הוא בקשה כמו שמו"ע. מלכות שהוא בחי' דלות דאין לה כלום, שואל מהקב"ה. כאן הב"ן שואל, ב"ן בגי' בהמ"ה. שואל לבחי' החיים של עוה"ז, ר"ל חיים של קדושה תוך עוה"ז.

וכל זה הוא חצי הראשון, וחצי השני הוא צפון לעוה"ב. וזהו חיי עוה"ב. דבר זה מכוסה ולא נראה בעוה"ז. והוא ענין גילוי השגת היחוד שמשגיגים שהכל היה כל כולו הטבה מאת הקב"ה, ולא היה באמת שום שליטה להרע. וזה צפון לעוה"ב. מה רב טובך אשר צפנת לרעך, לשון כיסוי. וגם צפון הוא מידת הדין, שעיקר השכר בעוה"ב בא ממידת הדין. וע"פ



## הרב דוד ישראל הלוי רזנבוים שליט"א

## בדין דרך אכילה במצוות ואיסורים

עכ"ל. ונראה מדבריו כנ"ל דדברי התו"י הם כפשוטו, והוי ממש שלא כדרך אכילה, וא"כ הדק"ל איך יצא הלל באכילה שלא כדרך.

וי"ל דלפי התו"י יש לחלק דשלא כדרך אכילה מהני דלא הוי אכילת איסור, אבל אצל מצוות עדיין יכול לצאת בשלא כדרך אכילה, וכמו שנבאר בעז"ה. דהנה במתני' שבועות (דף כב:) תנא וז"ל, שבועה שלא אוכל, ואכל נבילות וטרפות שקצים ורמשים חייב, ור' שמעון פוטר עכ"ל. ופריך הגמ' (שם כג:) לת"ק אמאי חייב בנשבע שלא לאכול נבילות וטרפות, והרי מושבע ועומד מהר סיני הוא. ומשני, וז"ל, רב ושמואל ורבי יוחנן דאמרי בכלל דברים המותרין עם דברים האסורין, וריש לקיש אמר אי אתה מוצא אלא אי במפרש חצי שיעור וכו' עכ"ל. ושוב הקשה הגמ' למה ר' יוחנן לא תירץ כר"ל דמיירי בח"ש, וע"ש מה שתירץ הגמ'. ובתוס' (ד"ה דמוקי לה) הקשו על זה וז"ל, דמצי לאוקמי שלא כדרך הנאתן דאין אסור אלא מדרבנן, עכ"ל.

והק' המהרש"ל דא"א לאוקמה בשלא כדרך הנאה ולכן אינו מושבע ועומד וחלה השבועה, דא"כ מאי טעמא דר"ש שפוטר בכה"ג. ותירץ וז"ל, משום דמחייב בכל האיסורים בכל שהוא, א"כ הוא הדין דמחייב שלא כדרך הנאתן, עכ"ל. והיינו דר"ש לשיטתו בריש פ"ג דמס' מכות דס"ל התם שחייבים מלקות על פחות מכזית וה"ה הכא שחייב על שלא כדרך הנאתו. ולכאורה תמוה מה הקשר בין דינים אלו.

וכפשוטו י"ל דכמו שאכילת משהו אינה חסרון בשיעור בעלמא אלא הוי חסרון במעשה אכילה דאין אכילה פחות מכזית, ואעפ"כ מחייב ר"ש על מעשה אכילה גרועה, ה"ה האוכל שלא כדרך דאיכא חסרון במעשה אכילה מחייב ר"ש.

אבל בקרני רא"ם שם ביאר הפשט בדברי המהרש"ל עפ"י הריטב"א במס' מכות (דף יז.) שפירש שם מה טעם מחייב ר"ש מלקות לאוכל כלשהו משום שהוא בגדר אחשביה, שבעצם מודה ר"ש דבעינן שיעור כזית, אבל מ"מ חייב כיון שאכל משהו במזיד הוא מחשיבו כאילו הוי כזית. וממילא ביאר הקרני רא"ם שכמו שמחייב ר"ש על ח"ש משום אחשביה, ה"ה שמחייב על שלא כדרך אכילה, דגם בזה שייך אחשביה, שמחשיב אכילה זו כאילו הוי דרך אכילה.

ועפ"י נראה דאע"ג דלא קיי"ל כר"ש בהא, ולא אמרינן אחשביה לחייבו בשלא כדרך אכילה, אפ"ה לענין מצוות

בגמ' (פסחים דף קטו.) איתא דלשיטת הלל צריך לבלוע כזית מצה וכזית מרור וכזית פסח בבת אחת. והביא המג"א (שם) קושית המרדכי (פסחים סי' תרי"א) וז"ל, מקשה המרדכי האין מחזיק בית הבליעה כולי האי, הא כזית הוא חצי ביצה, וי"ל דכשמגיע לבית הבליעה הוא מרוסק ולכך מחזיק כולי האי, עכ"ל. והק' המחצית השקל (או"ח סי' תפ"ו) דבמס' כריתות (דף יד.) חשיב יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה חמש חטאות ואשם אחד, טמא שאכל חלב ככותבות (שהוא שני זיתים) והוא נותר מן המוקדשים ביום הכפורים, ופריך וניתני שש חטאות כגון שהוסיף באותה אכילה ואכל עמו כזית דם, ומשני בחדא אכילה מיירי בשתי אכילות לא מיירי, ושיעורו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, ע"כ דברי הגמרא. ולכאורה מבואר שלא כדברי המרדכי.

והנה ציין שם בסוף דבריו לדברי התוס' ישנים (שם ד"ה אין) וז"ל, אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, פירוש כדרך אכילה, עכ"ל. וכוונתו לומר דודאי שייך מציאות של אכילת ג' זיתים בב"א כמו שכתב המרדכי, אבל כוונת הגמ' לומר דלא יתחייב עוד קרבן חטאת נוסף עבור זה, מדאין זה דרך אכילה.

אמנם עדיין קשה דא"כ לא הועיל המרדכי כלום בתירוצו, דאי לא הוי דרך אכילה איך יצא הלל מצות אכילת מצה ומרור ופסח באכילת כזה. וראיתי בהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהרגיש בזה, ותירץ דצ"ל שאין כוונת התו"י דהוי שלא כדרך אכילה ממש, רק שאין מנהג העולם לאכול כך, ומשנתינו לא הוסיף עוד חטאת בשביל ציור כזה, דמתני' מיירי באכילה רגילה, ע"ש.

אבל בנודע ביהודה (מהדור"ק או"ח סי' ל"ח) משמע שלא הביין דברי התו"י כן, אלא כמו שכתבנו מעיקרא, וז"ל שם, מה שכתב התוס' ישנים במס' כריתות על מה דאמרינן שם דף יד. אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים כתבו התו"י פי' כדרך אכילה עכ"ל (התו"י) ויפלא לכאורה מה בעו בזה ומה כונתם בזה. ונראה דכונתם לתרץ קושיא עצומה זו וכו' שם בכריתות שכבר חייבו חמש חטאות וא' מהם משום אכילת יה"כ איך יכול לחייבו באכילה א' עוד על זית יותר שיבלע כזית דם ויבלע ג' זיתים בבת א' דא"כ לא יהיה הנאה באכילה זו, ואדרבה מזקת לו, וא"כ פטור משום יוה"כ כמ"ש במס' יומא דף פ: שאם אכל אכילה גסה ביוה"כ פטור דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, זהו הנ"ל בכוונת דברי התוס' ישנים,

סוגיא דכריתות ליכא איסור כה"ג ואינו חייב קרבן חטאת כיון דהוי שלא כדרך אכילה, אבל כלפי מצוות אלו שפיר נחשבת מעשה אכילה, והלל יצא ידי חובתו בג' זיתים בב"א, שהתורה אחשביה לאותה אכילה, ודוק.

אכילת פסח מצה ומרור בליל פסח, שהתורה עצמה אחשביה לאכילה זו, בזה כו"ע מודי דמהני להיות נחשב מעשה אכילה, אע"פ שבעלמא אכילת ג' זיתים בב"א הוי שלא כדרך אכילה. וממילא מתורצת קושיתנו על התוס' ישנים, דלגבי



## הרב חיים גדליה קסמן שליט"א

### שירת הים וברכת הגומל דיתרו

ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות "ברכות" והודאות'. וקשה שהרי בגמ' סנהדרין הנ"ל מבואר שיש תביעה על זה דלא אמרו ברוך, והאיך נכנס לנוסח הברכה שאמרו "ברכות".

ולתו"ח ניחא דאף שבאותה שעה לא אמרו ברוך, אך לבסוף ע"י יתרו אמרו ברוך, שהרי יצאו כלל ישראל בברכתו.

ויש להוסיף ד"אהובים" קאי על כלל ישראל ו"ידידים" קאי על הצירוף בין כלל ישראל ליתרו, דע"י ידידות שהרגיש לכלל ישראל הוציא את ישראל בברכתם, וכמ"ש הגרי"ז שצריך שירגיש המברך שמחה על הצלת חבריו כדי להוציא.

ג) ולגבי הקושיא הראשונה שהרי אמרו שירה ומה היה חסר בזה שלא אמרו "ברוך", כתב התורת חיים דהוצרכו להזכיר בשירתן לשון ברוך ה', דשירה של שבח לחודא לא סגי אלא בענין הודאה, ולהכי משה וישראל לא יצאו ידי חובתן בשירתן כל כמה דלא אמרו ברוך, עכ"ד. והיינו דכלל ישראל נתחייבו בים בב' ענינים – א' שירה מצד הנס שנעשה להם, לשבח לה' על גדלותו שהראה להם, ב' להודות על הצלתם. וכלל ישראל לא הודו כראוי, שהשירה היתה רק שבחים על גדלות הבורא.

אמנם קשה שהרי הוזכר ענין הצלת ישראל בשירה (כדאי' "ויהי לי לישועה" ו"נחית בחסדך עם זו גאלת"), ולכאורה זהו ענין הודאה, וא"כ מאי קאמר התו"ח שלא הודו על ההצלה. ונראה דלא אמרוהו בתורת הודאה על הצלתם אלא בתורת שבח לה', והיינו שלמרות גדלותו ורוממותו הראה ענוותנותו בזה שכביכול השפיל את עצמו להציל ולהושיע את עם ישראל.

(ועדיין צע"ג למה באמת לא אמרו הודאה ממש בלשון ברוך. ואפשר שמרוב התפעלותם על גודל הנס וההשגות שהשיגו

א) איתא בסנהדרין (צ"ד.) וז"ל, ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם, תנא משום רבי פפייס גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה', ע"כ. ופירשו המפרשים היינו שלא אמרו כלל ישראל ברוך ה' על הנסים שקרה להם ביציאת מצרים כמו קריעת ים סוף.

והקשה בספר תורת חיים שם שהרי אמרו שירה שלימה מלאה שבחות, ולמה לא יצאו ידי חובתם בזה. ומשמע שבאמת לא היתה השירה מספקת ויש עוד חיוב עליהם שלא קיימו, וצ"ב.

עוד העיר התורת חיים מלשון הגמ' שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו, ומשמע דאז כשבא יתרו אמרו "ברוך", ותמוה דהא לא אמרו "ברוך" כלל אלא יתרו בלבד אמר כן.

ותירץ התורת חיים שבשעה שברוך יתרו מסתמא ענו כלל ישראל אמן, ועי"ז פטר אותם מלברך, ובזה מבואר לשון הגמ' שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו, דבאמת אמרו ברוך דרך ברכתו. והביא ראה לזה, שיכול לצאת ברכת הגומל ע"י אחר, מהגמ' ברכות (נד:) וז"ל, רב יהודה חלש ואיתפח על לגביה רב חנן בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא אמר להו פטרן תו מלאודוי, ע"כ.

ב) והנה יוצא מדברי התורת חיים דדברי יתרו היו בתורת ברכת הגומל. ועל דרך זה כתב גם הגרי"ז דלכן כתיב "ויחד יתרו", ששמח יתרו על כל הטובה שעשה לכלל ישראל, דהרמ"א כתב שכדי להוציא אחר בברכת הגומל צריך שירגיש המברך שמחה על הצלת חבריו (ע' ס' רי"ט ס"ד). ובנו הג"ר דוד ז"ל הוסיף דלכן כתוב אצל יתרו "על כל הטובה" דאי לא כיוון על כל הטובה א"א לפטור כלל ישראל מחיוב ברכתם.

ויש להביא ראיה להבנת התורת חיים, שהרי בברכת גאולה לפני שמו"ע אומרים 'על זאת שבחו אהובים ורוממו א-ל

וצ"ל דנכלל בברכת יתרו ב' ענינים, א' שמחה על הצלתם, ולזה קאמר אשר הציל אתכם מיד מצרים, ב' שההצלה באה דרך נס, והיינו דקאמר אשר הציל את העם מתחת יד מצרים, דמדקאמר "מתחת" משמע שנעשה ע"י נסים, דא"א לצאת מתחת ידם בלתי דרך נס. וא"כ נכללו שתי הברכות בתוך דבריו.

שוב מצאתי באחד ממחברי זמנינו שכתב כן, והוסיף דלכן בתחילה אמר יתרו בלשון נוכח (אשר הציל אתכם) שבירך על הצלתם ומדבר אליהם, ואח"כ בלשון נסתר (אשר הציל את העם) שזה שבח על הנס, ומצד גדלותו ית' ולא מצד הצלתם.

היוצא מדברינו שיש ב' חיובים בשעת הצלה ע"י נס - שירה לה' על הנס, וברכה להודות על ההצלה, וע"י שירת הים יצאו ידי חיוב הראשון אבל לא חיוב השני. ולאחר זמן, חיוב זה נהפך לברכה אחת, והיינו הברכה על מקום שנעשה בו נס, וזה יצאו כלל ישראל כששמעו ברכת יתרו וענו אמין.

בקריעת ים סוף, כמעט נתבטלו ישותם, ולא חשבו על סכנתם והצלתם עד ששכחו מלברך על הצלת עצמם.

ד) והנה יש עוד ברכה אחרת שהוזכרה בגמ' ברכות (נד.) והיינו לברך על מקום שנעשה לו נס, והוא חיוב ברכה שבא לאחר זמן, ולא שייך לברכת הגומל שנאמר מיד אחר הנס. ולכאורה קשה דבגמ' על דברי המשנה דיש לברך במקום שנעשה נס לישראל, הקשה מנלן, והביא את הפסוק של ברכת יתרו. וא"כ מוכרח דברכת יתרו היתה בגדר ברכה על הנס ולא ברכת הגומל.

ובאמת המהרש"א בסנהדרין שם מפרש מה דקאמר הגמ' שם שלא אמרו ברוך דקאי על ברכת הנס ולא על ברכת הגומל, ומסתמא זהו מהכרח הערה הנ"ל דהכי איתא בהדיא בגמ', אבל על התורת חיים והגרי"ז עדיין צ"ע.

ואולי י"ל דיתרו בירך מצד ברכה שעל הנס, אך בני ישראל ענו מצד ברכת הגומל. אמנם למ"ש הגרי"ז לא היו יוצאים בזה, אלא מוכח שגם יתרו עצמו בירך מצד הגומל.



## הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

### בענין כוס השני של הארבע כוסות

ולפי המתבאר דתיקנו שתיאמר ההגדה על הכוס, לכאורה היה נראה דלכתחילה ראוי לאחוז הכוס בידו משך אמירת כל ההגדה מתחילתה ועד סופה, דומיא דכל כוס של ברכה כגון קידוש והבדלה וברהמ"ז דעלמא דקי"ל דלכתחילה יטול הכוס בידו, ורק בדיעבד חשיב אמירה על הכוס כל שהכוס מונח לפניו (ע' ט"ז ס"ס רע"א). וכן מובא בהגש"פ מבית לוי (קובץ הוספות תחילת מגיד) שהגר"ח נהג לאחוז את הכוס בידו כל זמן אמירת ההגדה מטעם הנ"ל.

אמנם בשו"ע (סי' תע"ג ס"ז) לא משמע כן אלא רק כשאומר לפיכך אנחנו חייבים כו' נוטל הכוס בידו [ובמשנ"ב הביא בשם השל"ה דגם באמירת והיא שעמדה יש לאחוז הכוס בידו ע"ש], וכן מנהג העולם. ויל"ע אמאי באמת לא נימא דראוי לאחוז הכוס כל זמן אמירת מגיד. ובפשטות י"ל דכיון שמאריכים בסיפור ההגדה, וטריחא מילתא טובא לאחוז הכוס בידו כל הזמן, מש"ה בזה לא תיקנו חכמים שיאחזנו בידו כל הזמן, אלא סמכו כאן לכתחילה אעיקרא דדינא דכל

פסחים ק"ז: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. הנה המצוה דעבדינן בכוס' א' הוא קידוש, ובכוס ג' ברהמ"ז, ובכוס ד' היינו לכאורה דגומרין עליו את ההלל. ויל"ע מהו המצוה של כוס ב'. ברמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה ה"ה) כתב בהדיא וז"ל, וכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה וכו'. וכ"ה בהקדמה לנוסח ההגדה של הרמב"ם וז"ל, נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל וכו' מתחיל על כוס שני ואומר וכו'.

ויעויין בבעל המאור (כד. מדפי הרי"ף) שכתב דכיון דאמרי' (ק"ז:) בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, א"כ מותר לשתות כוס יין באמצע ההגדה, דלא נאסר אלא בין כוס ג' וד'. והמלחמת ורבנו דוד והר"ן חולקים עליו, דרק בין הכוסות מותר ולא באמצע הכוס, ומכיון שמזג כוס שני והתחיל במצותו לשאול ולדרוש עליו את ההגדה אסור לו להפסיק בכוס אחר, ע' בדבריהם. עכ"פ מבואר מדבריהם דתיקנו לסדר ההגדה על הכוס השני, והוא ממצות הכוס השני.

ומו"ר הביא סמך לדבר זה, דיעויין בר"ן שדן לפי דעת רב האי גאון ודעימיה דאין מברכין לפני ההלל שבלייל פסח משום שאינו בתורת קריאה אלא בתורת אמירת שירה, הא מברכין לאחריה יהללוך וכל הטעון ברכה לאחריה טעון ברכה לפניו. וביאר הר"ן, דיהללוך שבלייל פסח אינו ברכה שלאחריה דהלל, אלא ברכת הכוס היא, שתיקנוה עבור כוס הרביעי, ע"ש. מבואר מדברי הר"ן דהא דקבעו חכמים בד' הכוסות שבכלל חד וחד נעביד ביה מצוה, לא רצו לקבעם על מצוה בעלמא של אמירה לחוד אלא רצו בדוקא שישתייך כל כוס ל"ברכה", דהא כוס הרביעי גומר עליו את ההלל כדאיתא במתני', ועכ"ז הוצרכו לתקן שיברך ברכה נוספת עליה, ולהכי הוסיפו יהללוך. ומבואר בהמשך דברי הר"ן דגם ברכת אשר גאלנו נאמר משום הכוס השני, ולהכי חשיב ברכת יהללוך סמוכה לחברתה דהוי מענין ברכת אשר גאלנו, ע"ש. אלא דאי מצד דברי הר"ן אכתי לא מוכחא דרק ברכת אשר גאלנו היא שתיקנו להאמר על אותו כוס, אלא יתכן דתיקנו עליו כל ההגדה וגם הברכה דאשר גאלנו, דוגמת כוס הרביעי שגומר עליו את ההלל וגם מברך עליו ברכת יהללוך.

אך לענ"ד יש לדקדק בזה דהא בשו"ע (סי' תע"ג ס"א) כתב דאם חל פסח במוצ"ש דעושיין יקנה"ז ושכח להבדיל ולא נזכר עד שהיה באמצע ההגדה, לא יבדיל במקום שנזכר אלא ישלים ההגדה ויברך אשר גאלנו ואז יבדיל, וביאר בביה"ל (ס"ג ד"ה הרשות בידו) דהמחבר סבר כהרמב"ן הנ"ל דבאמצע הכוס השני לא ישתה, וסבר המחבר דאף כוס של מצוה, כגון כוס של הבדלה, לא ישתה באמצע מצות כוס השני, ע"ש. הרי דהשו"ע באמת ס"ל דממצות כוס שני הוא לומר עליו ההגדה, וכשיטת הרמב"ם ודעימיה, וא"כ הדק"ל אמאי הוצרך לטעם דכדי שישאל התינוק, ונמצא דדברי המחבר נראין כסותרין זא"ז, וצ"ע.

ונראה אולי בזה, בהקדם מה דיש לעיין, בקריאת החצי הראשון של ההלל וכן בברכת אשר גאלנו שבסוף מגיד, האם הם חלק מעצם מעשה המצוה של סיפור יציאת מצרים והגדה, או שהסיפור וההגדה נשלם בעצם סיפור הדברים, ואחרי שתם ונשלם מצות הסיפור ממשיכים במצוה וברכה אחרת שאומרים הלל ומברכים ברכת הודאה על הגאולה.

והנה כבר ידוע לדייק מכמה ראשונים דמעיקר מצות הסיפור הוא גם להודות ולהלל לשמו יתברך על הגאולה, וכדמבואר מדברי ספר החינוך (מצוה כ"א), ויש שדייקו כן מלשון הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנ"ז) (אבל אי"ז מוכרח עיי"ש). ולא זו בלבד אלא שהמהר"ל (גבורות ה' פ"א) כתב דההודאה היא עיקר תכלית המצוה. וע' בהליכות שלמה (פ"ט בדבר הלכה אות ס"ד) שכתב דאם לא הודה יתכן דלא יצא מצות סיפור יצ"מ.

שהכוס לפניו חשיב אמירה על הכוס. ולקמן בסמוך יתבאר עוד בעז"ה.

אולם בטור ושו"ע (סי' תע"ג ס"ז) איתא מוזגין מיד [אחר הא לחמא עניא לפני מה נשתנה] כוס שני כדי שישאל התינוק למה הלילה מוזגין כוס שני של יין לפני הסעודה [ועי"כ יתעורר לשאול גם שאר השאלות של מה נשתנה - משנ"ב ע"פ הראשונים]. וע' במשנ"ב דה"ק שבעצם לא היה צריך למזוג כוס השני עד לפיכך אנחנו חייבים, דהרי רק מלפיכך הוא שצריך להגביה הכוס כמ"ש הטור והשו"ע בסמוך, והא דמוזגין מיד היינו רק כדי שישאל התינוק.

ונפק"מ, אי מזוגו כוס שני לפני מה נשתנה, ושאל הבן כל השאלות, ואח"כ נשפך הכוס, אי צריך למזוג שוב לפני שממשיך בההגדה, דלהרמב"ם ודאי שכן, כי דין ההגדה להיאמר על הכוס, משא"כ לפי הטור ושו"ע אי"צ למזוג שוב עד שמגיע לפיכך אנחנו חייבים, כי כל מה שצריך למזוג לפני כן אינו אלא כדי שישאל התינוק והרי כבר מזוגו ושאל התינוק מה שצריך. עוד נפק"מ, אי לא מזוגו לו את הכוס לפני ההגדה ואמר את כל ההגדה שלא על הכוס, דלהרמב"ם צריך לחזור ולאומרו על הכוס, ולהטור ושו"ע אי"צ.

אך דברי הטור ושו"ע צ"ע דתיפו"ל בפשיטות דצריך למזוג מיד כי עכשיו מתחיל ההגדה והרי תיקנו לומר הגדה על הכוס השני כמ"ש הרמב"ם ודעימיה. והיה משמע מזה דבאמת הטור והשו"ע ס"ל דהמצוה של הכוס השני [כדאי"כ כל חד וחד נעביד ביה מצוה"] אינו סיפור ההגדה, וצריך לברר מהו באמת המצוה המשתייכת לכוס השני לפי"ז.

והיה אפשר לומר דהמצוה של הכוס השני הוא חצי הראשון של ההלל, כשם שעל כוס הרביעי גומריין את ההלל, ומה"ט אוחזין הכוס כשמגיע לפיכך אנחנו אנחנו חייבים וכו' מפני שזהו ההקדמה להלל. איברא דגם זה לא נראה כ"כ, דהרי בהא דכשמגיע לפיכך נוטל הכוס בידו, כתב הטור בשם המדרש שוחר טוב משום שאין אומרים שירה אלא על היין, וכ"כ המשנ"ב (שם סקע"ז). ויש לדקדק, למה לי משום הענין הכללי שאין אומרים שירה אלא על היין, תיפו"ל משום דארבע כסי תיקנו רבנן וכל חד וחד נעביד ביה מצוה, ומצות כוס שני הוא חצי הראשון של ההלל. וכמו שבכל ברכה על הכוס כגון קידוש וברהמ"ז דעלמא הדין הוא דלכתחילה אוחזי הכוס בידו, ה"נ הואיל ותיקנו שתיאמר ההלל על הכוס השני, דין הוא שיטול הכוס בידו, ומ"ש מכל כוס של ברכה.

וכששאלתי זאת למו"ר הג"ר שלמה פייוול שוסטל שליט"א אמר לי שלפי דעת השו"ע המצוה שתיקנו לעשות על הכוס השני היא הברכה דאשר גאלנו. ומה שמקדימים לאחוזי הכוס מלפיכך, זהו מטעם אחר דהיינו משום שירה על היין.

מפאת תורת מצות ההגדה שבה, שתיקנו שמצות ההגדה תיעשה עם הכוס השני, אבל לא חייבו שכל מצות ההגדה צריך להיות על כוס זה, אלא שברכת השבח של ההגדה צריכה כוס.

ולכן, אי משום מה שתיקנו שתיעבד מצות ההגדה על כוס השני, באמת לא היה צריך למזוג את כוס השני בתחילת ההגדה, אלא היה אפשר למזוג את הכוס כשמגיע ללפיכך אנחנו חייבים וכו', שאז צריך לאחוז את הכוס כדי לומר שירה על היין כמ"ש הטור והמשנ"ב, וגם כדי לומר ברכת אשר גאלנו על הכוס כמו שתיקנו חכמים שכוס השני נעביד ביה ברכה זו שהיא סיומא דההגדה. ומה שאנו מוזגים מיד כוס שני קודם מה נשתנה, אינו אלא מטעם צדדי, דמשום שאנו רוצים לעורר את התינוק לשאול השאלות של מה נשתנה, מש"ה תיקנו למזוג הכוס מיד לפני ההגדה, כדי לעוררו, וכמ"ש הטור והשו"ע.

אבל השתא דלמעשה מוזג את הכוס השני בהתחלת ההגדה (יהיה הטעם מה שיהיה) והרי הכוס עכ"פ 'לפניו' בשעה שמתחיל ההגדה, א"כ הרי ממילא כל הסיפור מתחילתו משתייכת לאותו הכוס, דהא סיפור יצ"מ דינו הוא להאמר על הכוס, אלא שהיה יכול לצאת דין זה ע"י שיאמר רק חלק האחרון של סיפור ההגדה, דהיינו ברכת אשר גאלנו, על הכוס. אבל אם כבר יש כוס לפניו מתחילת ההגדה, ודאי שמתייחס כל ההגדה אל הכוס וחשיב שאומרו על הכוס, דהא בדיעבד אף בקידוש וכל כוס של ברכה אם אך היה הכוס לפניו אע"פ שלא הגביהו בידו, חשיב אמירה על הכוס, ורק לכתחילה הוא דצריך להגביהו. וא"כ, אחרי שמזג הכוס השני קודם מה נשתנה, והתחיל לשאול ולדרוש, הרי התחיל במצות כוס השני לומר עליו סיפור יצ"מ, ומש"ה אסור לשנות כוס אחר באמצע מצות כוס השני, כמ"ש המלחמת, ומה"ט א"ש מה שכתב הביה"ל בביאור דעת השו"ע דמש"ה אסור גם לשנות כוס של הבדלה באמצע ההגדה, עפ"ד המלחמת, דהוא באמצע קיום דין הכוס השני.

ולפי"ז א"ש למה אי"צ ליטול הכוס בידו מתחילת ההגדה, רק כשאומר לפיכך וכו' עד סוף ברכת אשר גאלנו, דאע"פ שהוא 'מקיים' דין אמירה על הכוס מתחילת מגיד הואיל ולמעשה כוס בפניו, מ"מ אין צריך לאחוז אותו בידו, שלא חייבו לכתחילה ליטול הכוס בידו אלא רק בדבר שיש חיוב שיהא על הכוס, משא"כ בדבר שבכלל לא היה חייב לומר כשכוס לפניו, לא תיקנו שיאחזנו בידו. ולכן אינו צריך להגביה את הכוס אלא ב'לפיכך אנחנו חייבים', שרק משם ואילך הוא מה ש'חייבו' חכמים שתיאמר על הכוס, בההלל מצד שירה על היין, ובברכת אשר גאלנו מצד מצות כוס שני.

ועפי"ז יש שכתבו דההלל שאנו אומרים בליל פסח [ועכ"פ החצי הראשון של ההלל] הוא מכלל מצות ההגדה.

ואף לגבי ברכת אשר גאלנו, נראה להוכיח מתרי רביות דהוא ג"כ מכלל ההגדה. יעויין בשבלי הלקט שכתב ד'מתחיל בגנות' פליגי ביה אמוראי אי היינו עבדים היינו או מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ו'מסיים בשבח' היינו מה שמסיימים בברכת הגאולה אשר גאלנו וכו'. [אך ברמב"ם פ"ז ה"ד משמע דמסיים בשבח לאו היינו הברכה דאשר גאלנו אלא עצם הזכרת הנסים ונפלאות שעשה ה' לנו ומה שיצאנו לחירות, ע"ש]. וע"ע מש"כ בהקדמה להגש"פ מעשה נסים לבעל הנתיות לתרין קו' הראשונים אמאי לא תיקנו ברכת המצות על מצות סיפור יצ"מ, שכתב דכמו שלא תיקנו ברכת המצות על מצות ברכת המזון, ובע"כ משום דכל מצוה שהיא גופה ברכה לא תיקנו לברך עליה, דאינו בדין לתקן ברכה על ברכה, ה"נ מצות סיפור יצ"מ הואיל ועכ"פ היא כוללת בתוכה ברכה דאשר גאלנו שהיא ברכה על גוף הגאולה, מש"ה אינו בדין לברך על מצות הסיפור שיש בגופה ברכה. הרי מבואר מדברי השבלי הלקט ומדברי הנתה"מ דברכת אשר גאלנו היא השלמה וסיום של גוף החפצא דסיפור יצ"מ.

ומעתה נראה לומר דלעולם סובר המחבר דבמה דאמרו חז"ל כל חזא וחזא של ד' כוסות נעביד בו מצוה, מצות כוס השני הוא מצות ההגדה, וכמו שכתב הרמב"ם, (וכדרך המחבר להיות נמשך אחרי הרמב"ם), אלא דסבר המחבר, דלא חייבו חז"ל שכל אורך הסיפור מתחילתו ועד סופו צריך להיות על הכוס, כי מעשה הסיפור אין לה שיעור ואין לה מטבע קבועה וכל המרבה לספר הרי זה משובח, וגם בעיקרי המצוה בדברים המעכבים יכול כל אחד לספר כפי צחות לשונו וכמ"ש הראשונים, ולא קבעו חובה שכל ההגדה צריכה כוס לחיובא, רק קבעו החובה על חלק מסויים של ההגדה, ואיזה, זה חלק ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, כי ברכת אשר גאלנו תופס מקום חשוב בתוך מעשה ההגדה, וכדיתבאר.

ויש לבאר הייחוד של ברכת אשר גאלנו כלפי שאר ההגדה בכמה אופנים. י"ל משום שהיא מטבע קבועה דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אי"ז אלא טועה. א"נ י"ל דעצם מה שהיא ברכה הוא חשיבותיה, ועל דרך שהראנו מדברי הר"ן דרצו חכמים שבדוקא יהיה "ברכה" לכל כוס. א"נ י"ל משום שהיא הסיום של המגיד, כמו שהתבאר מהשבלי הלקט דהיינו ה'מסיים בשבח'. א"נ י"ל משום שהיא גופא התכלית של הסיפור, וכמ"ש מהמהר"ל. נמצא שמה שקבעו חובה לכוס השני הא באמת ברכת אשר גאלנו [וכמו שאמר מו"ר שליט"א], אך מה שקבעו חובה בברכת אשר גאלנו אי"ז מצד ענין ברכה זו כשהיא לעצמה, אלא

## הרב שמעון קרסנר שליט"א

לעלו נשמתי בתי דבורה חנה ע"ה

## היחס בין יציאת מצרים למצוות פסח מצה ומרור – מהו הסיבה ומהו המסובב

לרשע על פי פירושו של רש"י, דכיון שתכלית היציאה היא בשביל שנקיים מצותיו א"כ יש משמעות באותו פסוק שמי שאינו מקיים מצותיו לא היה זוכה להיות נגאל ממצרים, אמנם כשאנו אומרים פסוק זה למי שאינו יודע לשאול הוא על פי פירושו של הרמב"ן שמה שאנו מקיימים את המצות הללו הוא מחמת שהוציאנו ה' ממצרים, ולפ"ז אין שום משמעות באותו פסוק שמדבר בענין הסיבה של היציאה ממצרים אלא שהוא מדבר בענין הסיבה של קיום המצות של אותו לילה ע"ש.

ג) ועי' ספר דעת תורה להמשגיח ר' ירוחם ממיר פ' בא עה"פ בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים (שמות יג, ח), דרש"י פירש בעבור שאקיים מצותיו כגון פסח מצה ומרור הללו ע"כ, הרי שתכלית היציאה ממצרים היתה למען אשר נקיים מצותיו, לא כי מצות אכילת מצה היא מסיבת יציאת מצרים ויציאת מצרים בעצמה היתה לטעמים אחרים, אלא להיפך לגמרי, כי היציאה היתה לתכלית המצה.<sup>2</sup> והנה מורגלים אנו ללמוד על ענייני נסים שעושה הקב"ה כי היה הנס לתשועה ופורקן וכדומה ואחר הנס הוא שהננו מחוייבים להודות ולהלל לשמו הגדול, אבל לא כן הוא כי באמת נהפוך הוא, כי תכלית הנס הוא בשביל ההלל, בשביל שאקיים מצות ההלל, כי נס התשועה והפורקן הנן למען שנודה ונהלל לשמו הגדול, ע"ש.<sup>3</sup>

א) כתוב בפר' בא (שמות יג, ח) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. פרש"י בעבור זה, בעבור שאקיים מצותיו כגון פסח מצה ומרור הללו. אבל הרמב"ן פירש, בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת, כענין שאמר למטה (בפסוק טו) על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם וכו' ע"ש.<sup>1</sup> (וע' בפירושו תכלת מרדכי על הרמב"ן להג"ר מרדכי גימפל יפה.)

ב) מו"ר הגאון הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל (בקונטרס ענייני פסח) ביאר דלרש"י פירוש הפסוק הוא שה' הוציא אותנו ממצרים כדי שנקיים כל מצות התורה, והמצות של ליל הסדר הם דוגמא לקיום מצותיו של הקב"ה, וא"כ "זה" הוא כנוי לקיום המצות. אבל להרמב"ן פירוש הפסוק הוא שאם באת להסביר לבנך הטעם שאנו עושים מצות הסדר אמור לו שהוא בעבור שהוציאנו ממצרים, ו"זה" הוא כנוי ליציאת מצרים. היוצא מזה שפירושו רש"י ורמב"ן הם הפוכים ממש, דלרש"י הכוונה דכיון שרצה הקב"ה בקיום המצות לכן הוציאנו ה' ממצרים, ולדעת הרמב"ן הכוונה הוא דכיון שהוציאנו ממצרים לכן אנו מקיימים מצות הלילה.

והוסיף דע"פ זה יש להבין הא דמבואר בהגדה דאומרים פסוק זה בעבור זה וגו' לבן רשע וגם לבן שאינו יודע לשאול, וצ"ב שאם יש משמעות של "לי ולא לו" ומטעם זה אומרים אותו לרשע, א"כ למה אומרים אותו פסוק למי שאינו יודע לשאול והלא הוא אינו רשע כלל. וביאר שאומרים פסוק זה

אלא אומן, וכי אורייתא אומנא הוה, אין, למלא דבעי למעבד פלטרין, אי לא שוי לגביה אומנא לא יכיל למעבד פלטרין, כיון דפלטרין אתעבידו לא סליק שמא אלא דמלא, אלן פלטרין דעבד מלא, מלא שוי באינון פלטרין מחשבה, כך קודשא בריך הוא בעי למברי עלמא אסתכל באומנא, ואף על גב דאומנא עבד פלטרין לא סליק שמא אלא דמלא, ע"כ.

וכזה איתא בריש בראשית רבה רבי הושעיה רבה פתח (משלי ח, ל) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום וגו' ... היך מה דאת אמר (במדבר יא, יב) כאשר ישא האומן את היונק ... ד"א אמון אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקדוש ברוך הוא, בנהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטרין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופינקסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשוין, כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלקים (בראשית א, א), ואין ראשית אלא תורה, היאך מה דאת אמר ה' קנני ראשית דרכו (משלי ח, כב).

3 עפ"ז אפשר להטעים חומר עונשו של חזקיה המלך על שלא אמר שירה על מפלת סנהריב וכדאיתא בסנהדרין צד. שבשביל זה לא זכה להיות משיח, דהלא כל עיקר הנס נעשה בשביל זה שהוא יאמר שירה.

1 ובסוף דבריו הביא הרמב"ן דהראב"ע אמר כי בעבור זה שאני עושה ועובד לפניו באכילת הפסח והמצה עשה ה' לי אותות עד שהוציאנו ממצרים [ע' בפירושו הארוך והקצר להראב"ע], וכתב דאינו נכון ע"ש. 2 ושם הביא דכזה מצינו בפירוש החסיד ר' יוסף יעב"ץ על הא דתנן באבות ספ"ג אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה, שדרך ארץ בכאן כפשוטו מנהגו של עולם, זריעה קצירה שכיבה קימה בנין בתים אכילה שתיה ויתר מנהגו של עולם, יאמר, כי לא ברא השו"ת אלה הדברים כולם על מה שהם עליו זולתני שיהיו נושאי התורה, כי היא קדמה לעולם, כאמרו (משלי ח, כב) ה' קנני ראשית דרכו, ואמרו במס' שבת פט. במשה רבינו ע"ה שאמר למלאכים כתיב בתורה כבד את אביך (שמות כ, יב) כלום אב יש לכם תורה מה תהא לכם, והוא מאמר התנא אם אין דרך ארץ אין תורה, ע"כ. הנה כי לא באו מצות התורה לסדר מנהגו של עולם אלא להיפך כל הבריאה כולה נבראה בעיקר לשאת את התורה, כי אחרי שיש ענין וסוד של תורת כבוד אב ואם, כי על כן נחקק כן בבריאה כי יהיו בה מציאות של אב ואם למען שתתקיים התורה של כבוד אב ואם, וכל הבריאה כולה טפלה לתכלית המצות, ע"ש בדעת תורה.

וידועים דברי הזוהר פי תרומה קסא. ובגין דכד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אסתכל בה באורייתא וברא עלמא, ובאורייתא אתברי עלמא כמה דאוקמוה, דכתיב (משלי ח, ל) ואהיה אצלו אמון אל תקרי אמון

שמררו המצריים חיייהם, ופסח על שפסח על בתי אבותינו, מ"מ בודאי דאין זה עיקר יסודה של המצוה ולא מטעם זה נתחדשה המצוה, והטעם אינו רק דבשביל זה מוטל עלינו החוב לקיים ולעשות מצוה זו ולא נהיה כפויי טובה, וכן דקדקו רבותינו ואמרו מצוה זו שאנו אוכלין וכו' על שום שלא הספיק בצקם וכו' שהוא רק טעם דמש"ה אנחנו מקיימים מצוה זו, אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא המצוה איננו בשביל זה מה שהיה במצרים דהרי התורה קדמה לעולם וגם קודם העולם היתה התורה והיה כתיב בה מצות מצוה, וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה (ע' קדושין פב.), וא"כ הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצוה ומרור אע"ג דאז היה קודם גלות מצרים, ועל כרחך מצות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים רק הוא להיפוך דמזכות מצות פסח ומצוה ומרור שיש בלילה הזאת נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו, וזהו דמשיב להרשע על חקירותיו והגדת לבןך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לא אמר לו בעבור שיצאתי ממצרים אני עושה המצוה רק להיפוך בעבור מצות אלו נתחדש לנו יצ"מ, וזהו בכלל בכל טעמי המצות, דלא בשביל הטעם נעשה המצוה רק להיפוך דבעבור המצוה בא הטעם. (וכזה בדרשות חת"ס שנת תקצ"ד רנא: ע"ש.)

(ו) וע' חידושי הגרי"ז החדשות על תנ"ך מפי השמועה אות ק"צ (שיר השירים ב, י-יג) בשם הגר"ח דהנה אנו רואים שכל חוקי התורה מתאימים להנהגת העולם, כמו לא תרצח ולא תגנב (שמות כ, יג), שרציחה וגניבה הם חורבן העולם, וכמו"כ מאכלות אסורות דאיתא ברמב"ם שהם מזיקים לבריאות האדם (ע' מורה נבוכים ג, מח), ולכאור' הדבר הוא שמכיון שרציחה וגניבה הם חורבן העולם וכדומה לכן אסרה התורה לעשות כן, אבל האמת הוא להיפך, שמצד הנהגת העולם היה יכול להיות ההיפך שרציחה וגניבה הם יהיו קיום העולם, ואך מפני שהקב"ה הסתכל בתורה, וחוק התורה הוא שדברים אלו אסורים המה, ברא את העולם באופן זה שהנהגתו היא שחורבן העולם יהיה אם ירצחו ויגנבו וכדומה. והגרי"ד הוסיף עפ"ז, דהנה מצינו במצות שהם לזכר יציאת מצרים, ולכאור' הדבר הוא שמפני שהיה יציאת מצרים לכן נצטוונו במצות לזכר בהם את יציאת מצרים, אבל האמת היא להיפך, שמפני שמצות אלו צריכות להיות זכר ליציאת מצרים, לכן הוא דהיה יציאת מצרים, ע"ש. [וע' חזו"א בספר אמונה ובטחון ג, ל.]

עיי' ספר נחלת שמעון על ישעיה ח"ד סי' ט' סעיף י"א

(ד) ויש לציין לדברי ר' ירוחם בדעת חכמה ומוסר (ח"א מאמר ד' מהותה של תפלה — זה השער לה') בענין סיבה ומסובב בצרות והישועה מהן, דהנה בשמות רבה פרשה כ"א אמרו עה"פ ופרעה הקריב (שמות יד, י) שהקריב את ישראל לתשובה שעשו וכו', ולמה עשה הקב"ה להם כך, אלא שהיה הקב"ה מתאוה לתפלתן, אמר ריב"ל למה הדבר דומה למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת בבקשה ממך הצילני מידי הלסטים, שמע המלך והצילה, לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, היה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה, מה עשה המלך, גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך, כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך, כן ישראל כשהיו במצרים והיו משעבדים בהם התחילו צועקים וכו', והיה הקב"ה מבקש לשמוע את קולם פעם אחרת ולא היו רוצים, מה עשה, גירה לפרעה לרדוף אחריהם וכו' ע"כ.

וביאר ר' ירוחם שרואים אנו מדברי המדרש דבר חדש בענין תפלה מתוך השיעבוד, דאנו רגילים להבין שצרכה של תפילה הוא משום הצרות וכו', וא"כ לפ"ז יותר נח היה לאדם שלא לסבול ולא להתפלל כיון שענין התפלות הוא רק בכדי להפטר מהצרות, ומתוך דברי המדרש רואים שאינו כן, דכל הצרות והיסורים היו בכדי שיתפללו לה' ויושיעם, וצריך להבין למה צריך לכל זה וכו'. שונה אפוא ענין הישועה מכפי שהורגלנו להבין שכשבאה על האדם איזו צרה ונחלץ ממנה מודה הוא לה' על התשועה, אבל ודאי שיותר היה נוח לו לו לא באה עליו הצרה כלל, אבל באמת אינו כן, דסיבת הישועה שהיא התגלות אלקית נולדה ויצאה מתוך הצרה, שמזה נולדה הישועה, ובלי הצרה לא היתה אפשרית קריאת שם ה' ולא היה זוכה לאותו עזר אלקי. ונמצא לפ"ז שענין הישועה אינו משום שצריך להושיעו מהצרה והסיבה היא הצרה שבשבילה נצרכת הישועה, אלא להיפך, שכל ענין הצרה הוא בכדי שתוכל להיות כאן ישועה, והכל הולך בזה ע"י סיבה ומסובב, סיבה כל הצרות הוא בכדי שיהיה ה' ויצעקו' ויחול כאן שם ה'. וכשנרד היטב לעומקן של דברים נראה שלא לבד שכל ענין הצרה אינו אלא כדי שיע"ז תוכל הישועה לבוא, אלא שעצם הצרה הוא כבר ג"כ הישועה שמהלך הצרה הוא מהלך צמיחת הישועה וכו', ע"ש עור.

(ה) עיי' בית הלוי פר' בא קפיטל י"ג, דגם במצות שאנו יודעין בהם הטעם, וכמו במצוה שאמרו בה טעם על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שגאלם, וכן מרור שבא לזכר



## הרב יונה יצחק סקלר

## הגדרת מצות סיפור יציאת מצרים

## ענף א': מהותו של "סיפור"

א) הנה יש להתבונן בלשון חז"ל והראשונים שנקטו לשון "סיפור" יציאת מצרים, וצ"ב מדוע שינו מלשון הפסוק של "הגדה" – והגדת לבנך, או לשון "זכירה" – זכור את היום הזה כו'.

אמנם באמת יש מקור ללשון "סיפור" במקום א' בפסוק – "למען תספר באזני בנך כו'". אבל התם לא מיירי במצוה של סיפור יצי"מ, אלא שאמר הקב"ה למשה רבינו שיספרו לבניהם עניני יצי"מ בדורות הבאים. והדרא קושיא לדוכתיה למה קראו למצוה זו בשם סיפור.

ועל כרחק צ"ל שהבינו רבותינו שמצות "הגדת לבנך" היא הקיום והמכוון של נבואת משה רבינו ד"למען תספר באזני בנך". ולמדו מזה שהמצוה אינה "הגדה" גרידא אלא בעינן דוקא דרך "סיפור". והשתא עלינו לברר מהו ענין סיפור, ומה מוסיפים בזה יותר מהגדה בעלמא.

ב) כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ ה"א) וז"ל, מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים וכו' וכל המאריך בדברים שאירעו והיו הרי זה משובח, עכ"ל. ומבואר שאין מספיק להזכיר באופן כללי שיצאו אבותינו ממצרים, אלא צריך להרחיב הדיבור דוקא באופן פרטי בנסים ונפלאות שהיו ביצי"מ. ונראה שזה הענין נקרא "סיפור", שכן דרך מספרים להאריך בפרטים. וזה החילוק בין סיפור להגדה.

[ועוד מבואר שיש מדרגה יותר גבוהה מזה של כל המאריך הרי"ז משובח, כדאי בהגדה של פסח. ומלשון הרמב"ם יוצא שגדר המאריך לספר הוא שמוסיף במה "שאירעו והיו", דהיינו חוץ מעצם הנסים עצמם, גם שאר המעשים שנעשו בגלות וגאולת מצרים נחשבו אף הם חלק יציאת מצרים.]<sup>1</sup>

ג) ובספר החינוך (מצוה כ"א) מבואר עוד יותר וז"ל, וענין המצוה שיזכור הנסים והענינים שאירעו לאבותינו ביצי"מ ואין לקח הא-ל-נקמתו מהם ואפילו בינו לבין עצמו כו' חייב להוציא הדברים בפה, עכ"ל. הרי שהכניס כמה פרטים בעיקר הסיפור, והיינו, חוץ מהנסים, גם מה שאירעו לאבותינו [שהוא חלק עיקר המצוה, ודלא כהרמב"ם שהוא רק בכלל כל המרבה לספר] וגם שהוא דרך נקמה בשבילנו.

זכינו לדין שבין להרמב"ם ובין להחינוך יש דין לספר באופן פרטי, וזה נלמד מלשון סיפור שאמרו חז"ל וכמו שנתבאר.

ד) והשתא עפי"ז יש לתרץ קושית האחרונים וכמו שיתבאר. שכבר ידועה קושית המנח"ח (מצוה כ"א) מהו החילוק בין מצות סיפי"מ של ליל הסדר ובין מצות זכירת יצי"מ של כל לילה, ומה נשתנה ונתוסף בלילה הזה יותר מכל שאר הלילות [והביא שם מהפר"ח שבאמת יוצא יד"ח סיפור יצי"מ בקידוש, כיון שיש בו הזכרה של יציאת מצרים].

והנה כפשוטו קושית המנח"ח תמוה מאד, דהא מפורש ברמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ ח"א עד ה"ה) כמה הילכתא גבירתא בהל' סיפי"מ, כגון הדין להגיד דוקא להבן, ושצריך להיות דרך שאלה ותשובה וכו', וזה ברור שכל אלו הדינים שייכים רק בסיפי"מ ולא במצות זכירת יצי"מ, והחילוק ביניהם בולט ומובן מאליו, ומה היתה קושית המנח"ח.

והנראה בזה דהמעין שם ברמב"ם ריש פ"ז יראה שבתחילה בהלכה א' הוא מגדיר עיקר המצוה ומפרש מהות החיוב ד"מ"ע של תורה לספר". ואח"כ בהלכה ב' מוסיף חיוב האב להגיד להבן, ובהלכה ג' מוסיף דבעי' דרך שאלה ותשובה, ובהלכה ד' שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. ובהלכה ה' מביא דין ר"ג שכל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח. ומשמע מסדר דבריו שמלבד ההלכות הנוספות, יש חשיבות להלכה א' שמגדיר עיקר המצוה כמצוה בפני עצמה.

וא"כ י"ל שכל קושית המנח"ח היתה מהו המעלה של הלכה א' של עיקר מצות סיפור יותר מזכירה בעלמא. [וכן מה שחידש הפר"ח שיוצא בקידוש, היינו שיוצא הלכה א' ומקיים עיקר מצות הסיפור, ואפילו בלי ההלכות הנוספות.]

ה) אבל לפי דרכינו מתורצת קושית המנח"ח בפשיטות, דהא אפילו בהלכה א' איכא רבותא טובא שאין מספיק זכירה בדרך כלל, אלא דוקא סיפור של פרטי הנסים שנעשו. וזהו מעלת הסיפור על הזכירה. [ובאמת לפי"ז יוצא שלא כהפר"ח, שאין יוצא בקידוש אפילו עיקר מצות סיפור, דהא ליכא פרטי נסים בקידוש.]

ו) ועוד יש לתרץ את הקושיא באופן אחר. דהנה איכא לדקדק דמלבד סיפור הנסים מצינו בנוסח שלנו בהגדה ג"כ כמה דברים של שבח והודאה. ויש לחקור מה טיבה של ענין זה,

הדבר שגם בזה הרי"ז משובח" אף שעיקר הסיפור היא בנסים דוקא, נראה שבכל פרט נוסף בהמעשה של גלות וגאולת מצרים, נתעמקה הבנתו בעינינו הנסים ותעולתם.

1 יש לדקדק בכפילות הלשון ומהו החילוק בין "אירעו" ובין "היו". ונראה ד"אירעו" קאי על המעשים, ו"היו" קאי על המצבים שהיו בשעת המעשים. והאריכות בשניהם נכללת ב"הרי זה משובח". וטעם

ענין של שבח והודאה, וזהו חלק חשוב ויסודי במצות סיפיי"מ שאינו במצות זכירה. ודו"ק.

### ענף ב': הגדת האב לבנו

**א**) הזכרנו שיש מצוה ומעלה יתירה להגיד לבן דוקא יותר משאר אנשים. ויש להסתפק אי הוי רק מעלה במצות סיפיי"מ, וכשאר המעלות של דרך שאלה ותשובה וכו', או דילמא יש מצוה חדשה ודין נפרד להגיד לבנים לבד ממצות סיפור. ונראה שזה ג"כ במחלוקת שנוייה בין הרמב"ם והחינוך, וכמו שיכתבאר בס"ד.

**ב**) והילך לשונו הזהב של הרמב"ם בפרק ז' מהל' חמץ ומצה: הלכה א' - מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו בליל חמשה עשר שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר ת"ל והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך, ואע"פ שאין לו בן. הלכה ב' - מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו, שנא' והגדת לבנך, עכ"ל.

הרי שעיקר מצות סיפיי"מ נובעת מקרא זכור את היום הזה, ומצות הסיפור לבנים יוצא ממקור אחר של והגדת לבנך. ודרשות אלו מקורם במכילתא דרשב"י, עיי"ש.

[ואל תתמה דא"כ למה מביא הרמב"ם קרא דהגדת לבנך בסוף הל' א' בעיקר המצוה, די"ל דהתם הוי רק ילפותא בענין זמן המצוה, דילפינן מדין הגדה לבנים לגלות על זמן עיקר המצוה. ונראה שמטעם זה הוסיף במתק לשונו בסוף ה"א 'ואע"פ שאין לו בן' להדגיש דשפיר ילפי' משם אף דאותו קרא מיירי בבן דוקא.]

**ג**) ויש לדקדק מכמה דיוקים דלפי הרמב"ם יש ב' דינים נפרדים וב' מצות חלוקות, שבתחילה בהל' א' מביא עיקר דין הסיפור (אפילו לעצמו) שמקורו מזכור את היום וכו'. ואח"כ בהלכה ב' מביא החיוב להגיד לבנים ממקרא דהגדת לבנך. ועוד שכופל בלשונו - מצות עשה של תורה לספר, ומצוה להודיע לבנים, משא"כ בשאר הפרטים של דרך שאלה ותשובה וכדומה, לא פתח בלשונו "מצוה", דהתם לא הויין מצוה בפנ"ע, והוא דיוק נפלא לענ"ד.

ועוד דיוק, שיש שינוי בהגדרת השיעור כמה צריך לספר, שבהל' א' כתב לספר רק "בנסים ונפלאות", ובהל' ב' כתב וז"ל, לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד אם היה קטן או טיפש, אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או עבד זה, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשה לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן, עכ"ל. וזה שיעור אחר לגמרי מהל' א', שלפעמים הוא פחות מחיוב הסיפור

אם הוא ענין נוסף חוץ מעיקר מצות סיפור יצי"מ, או דילמא שכל השבח והודאה נכלל בעצם גוף המצוה של סיפור יצי"מ.

וג"ל שנחלקו בזה הרמב"ם וספר החינוך. שהרמב"ם הג"ל אינו מגדיר המצוה אלא שנצטוינו לספר בנסים ונפלאות, ולא הזכיר ענין השבח כלל. אמנם בס' החינוך כתב וז"ל, לספר בענין יצי"מ וכו' ולהלל ושבח ה' יתברך על כל הנסים שעשה לנו, עכ"ל. ומפורש כצד השני שהשבח הוא חלק מעיקר המצוה, ובלעדו לא יצא יד"ח הסיפור.

**ד**) והמקור לדברי החינוך לכאורה מפורש בגמ' פסחים (קט"ז) וז"ל, א"ל רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה. א"ל בעי לאודויי ולשבוחי פתח ואמר עבדים היינו, עכ"ל. ומבואר מזה שכל תכלית סיפיי"מ הוא השבח והודאה שיוצא מתוך הסיפור.

וא"כ צ"ע איך יפרנס הרמב"ם אותה גמ' שמשמע בהדיא כהחינוך. אבל באמת לק"מ דודאי כו"ע מודי שהמטרה וכוונת המצוה היא כדי שע"י הסיפור יבא ממילא לשבח את ה', וכמו שהדגיש שם רב נחמן לדרו עבדיה, ואפ"ה להרמב"ם אין המצוה עצמה אלא פעולה של סיפור, ולבסוף יתעורר מעצמו ההרגשה שרוצה לשבח.

**ה**) אולם אע"פ שאין זה מעיקר יסוד המצוה להרמב"ם, יש להוכיח שאם משבח נחשב בכלל קיום המצוה, כיון שזהו כל מטרת המצוה. שז"ל הרמב"ם עצמו (בספר המצוות מ"ע קנ"ז), וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך בדברים מה שעשה לנו ה' ומה שעשו לנו המצריים כו' ולהודות לו יתעלה על כל הטוב אשר גמלנו כו' הרי זה משובח, עכ"ל. חזינן דההודאה בכלל המצוה, אף שאינו מעיקריה.

**ו**) באופן שלכו"ע תכלית הסיפור הוא השבח וההודאה, אלא שנחלקו אם זה בכלל עצם החיוב או רק קיום מצוה. והשתא דאתינן להכי מובן שפיר מה שתקנו חז"ל שהכניסו ההלל בתוך סדר הלילה, ולא עוד אלא שנכנס חלק מהלל פנימה תוך ההגדה עצמה, וזה מורה שהיא בכלל הסיפור.

וכן הפיוט דכמה מעלות טובות למקום עלינו כו' "דיינו", שהמנהג ברוב קהילות ישראל לאמרו בהגדה הוא כדי לקיים ענין זה [וקבעו הפיוט במקום מדוקדק דהיינו אחרי סיפור עצם המעשה דיצי"מ, שהוא מעורר השבח, וקודם שמתחיל ענין חדש דהיינו כל שלא אמר ג' דברים הללו, שהוא ההקדמה לשאר מצוות הלילה].

**ז**) ומתוך הדברים עולה לנו מהלך חדש לתרץ קושיית המנח"ח הנזכר לעיל, וביארנו שקושייתו הוא מה ניתוסף בעיקר החיוב של סיפיי"מ, ולפי דברינו י"ל דלהחינוך ניתוסף

ה) עד כאן הבאנו שיטת הרמב"ם דחיוב הגדה לבנים היא מצוה חדשה ונפרדת ממצות סיפ"מ. אבל בספר החינוך, רוח אחרת עמו, שכתב במצוה כ"א וז"ל, לספר בענין יצי"מ וכו' שנאמר והגדת לבנך וכו' ומה שאמר הכתוב לבנך לאו דוקא לבנו אלא אפילו עם כל בריה כו' ואפילו בינו לבין עצמו אם אין שם אחרים, עכ"ל. ומבואר דפליג בתרתי על הרמב"ם. א' - כל המצוה נלמדת מפסוק של 'והגדת לבנך', ולא הביא כלל הפסוק ד'זכור את היום הזה'. ב' - שאם אין לו בן מספר לאחרים, ורק אי ליכא אחר אז מספר לעצמו. ולא מצונו דין זה ברמב"ם לספר לאחרים בדליכא בן.

ונראה שנקודות הללו תלויים זה בזה. שכיון שכל המקור הוא אך ורק מוהגדת לבנך, לכן כל כמה דאפשר יש לדמות לעיקר המצוה, דהיינו הסיפור לזולת, וממילא כי ליכא בן צריך לספר לאחרים, דומיא דבן. משא"כ להרמב"ם שעיקר המצוה לספר לעצמו ולהזכיר בפה וזה נלמד מהפסוק של זכור את היום הזה, ויש מצוה חדשה אחרת של סיפור לבנים, א"כ אין לנו מקור לספר לאחרים, ודוק.

ו) והנה ביארנו לעיל בענף א' מחלוקת אחרת בין הרמב"ם והחינוך דלהרמב"ם חייב לספר רק בנשים, אבל להחינוך צריך לספר גם מה שאירעו והיו. וי"ל דהחינוך לשיטתו אזיל, שמצות הגדה לבנים ולעצמו הכל דין א', וא"כ כמו שלכו"ע צריך לבאר לבן (החכם) מה שאירע, וכמבואר לעיל, כן בסיפור לעצמו. משא"כ להרמב"ם אינם תלויים זב"ז כלל, שהן שתי מצוות נפרדות, ולכן לעצמו צריך לספר רק הנשים, אבל לבנים הכל לפי חכמת הבן.

ז) אבל יש להעיר על שיטת החינוך דס"ל שהכל נלמד מוהגדת לבנך, דמה יעשה עם המכילתא דרשב"י, שהוא מקור דברי הרמב"ם שלמד מקרא דזכור את היום הזה ולא מוהגדת לבנך.

ויש לתרץ בב' אופנים. א' - אותו פסוק של זכור את היום הזה אינו מלמד מצוה חדשה בסיפ"מ, אלא הוי רק גילוי מילתא בעלמא דכשאין בן חייב לספר לעצמו, והוא רק פירוש על עיקר המצוה שהיא ההגדה לבנו. ב' - ס"ל להחינוך שהמכילתא דרשב"י חולק על המכילתא [הובא ברש"י על אותו פסוק (שמות יג, א)] שפירש דין זכור את היום הזה, שהוא חיוב זכירה כל ימות השנה, ולא קאי במצוה של סיפ"מ דליל פסח.<sup>2</sup>

לעצמו, והיינו בכך הטיפש שאינו מזכיר הנסים, רק הגאולה, ולפעמים הוא יותר, כגון לספר לבנו גדול וחכם שזוכר "מה שאירע במצרים", וגם שנעשה ע"י משה רבינו, וזה יותר מהל' א'.

וזה אתי שפיר לשיטתו, שכיון שיש ב' מצוות נפרדות, גם השיעור ואופן חיוב הסיפור משתנה. דהמצוה להודיע לבנים היא מצוה חדשה מצד הבן ולא מצד האב, וממילא גדר החיוב נקבע כפי מה שיעשה רושם יותר על הבן ההוא. משא"כ הסיפור לעצמו הוא דבר קבוע לספר הנסים. [ואגב, נראה מדבריו שגם בכך טיפש צריך לקרב הדבר אל ההרגש, ולהביא דוגמאות ממשיות "כגון שפחה זו או עבד זה".]

ד) עוד יש לדייק בשינוי לשון הרמב"ם, שבהל' א' כתב דמצוה 'לספר' בנשים וכו', ובהל' ב' כתב מצוה 'להודיע' לבנים וכו'. וכפשוטו, יסוד החילוק הוא דבהל' א' לא היה יכול לומר 'להודיע' כיון שמספר לעצמו, משא"כ בהל' ב', המצוה היא מצוה אחרת לגמרי, דהיינו ההודעה, שמחדש ידיעה אצל אחרים.

וכן בהמשך לשון הרמב"ם מופיע שינוי זה פעם אחרת בהלכה ד' וז"ל, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל 'ומספר' שבתחילה היו אבותינו בימי תרה ומלפניו כופרים וכו' ומסיים בדת האמת שקירבנו המקום לו וכו', וכן מתחיל 'ומודיע' שעבדים היינו וכו' ומסיים בנשים, עכ"ל. שלענין "מתחילה עובדי ע"ז" הזכיר לשון סיפור משא"כ לענין "עבדים היינו" הזכיר לשון הודעה. ולפי הדיוק הנ"ל יש משמעות "דמתחילה עובדי ע"ז" קאי במצות סיפור שהיא אמירה לעצמו, אבל "עבדים היינו" שהוא בלשון הודעה שייך למצות הגדה לבנים דוקא. וצ"ב מהו סיבת החילוק.

ונראה להסביר עפ"י מה שכתבנו במק"א, ד"ל שתקנת נוסח מתחילה עובדי ע"ז הוא ענין חדש להדגיש החירות הרוחני, וענין זה אינו קשור בדוקא למצות הגדה לבנים, ולכן כתב לשון סיפור משום שזה שייך למצות סיפור הכללי. אבל נוסח עבדים היינו נ"ל שהוא משום מצות הגדה לבנים דוקא, שנכלל בו לא רק הנסים אלא גם מה ש"אירעו והיו" שהוא התשובה לבן החכם, וע"ז שייך לשון להודיע. [אבל ודאי כיון שתקנו הני נוסחאות יש לאמרם בכל מקרה משום לא פלוג, אלא שטעם ומקור התקנה תלוי בענינים אלו.]

זכירת מצרים כל יום הוא מקרא דלמען תזכור וגם נלמד מהתם הדרשה דבן זומא דמרבה זכירה גם בלילות מיתורא דכל ימי חייך. שוב ראיתי במנחת חינוך (מצוה כ"א) שהקשה על רש"י שלמד דין זכירת יצי"מ בכל יום מזכור את היום הזה כו', והרי בן זומא דרש דין זה מהפסוק דלמען תזכור. ויש לתמוה על קושיא זו דגם במכילתא מביא ב' דרשות משני הפסוקים, ועל כרחך דעיקר הדין ילפי' מזכור והפסוק דלמען תזכור נשנה בשביל הריבוי דלילות שנתחדש בו וכנ"ל.

2 ודרך אגב יש ללבן נקודה אחת במחלוקת בין המכילתא והמכילתא דרשב"י. דהמכילתא שם יליף מקרא דזכור את היום הזה דמצוה לזכור יצי"מ כל יום, וכמו שהבאנו, ואח"כ הביא דין של בן זומא שתאמר יצי"מ בלילות מפסוק אחר דלמען תזכור כו' כל ימי חייך. והיינו דעיקר המצוה היא מזכור את היום הזה, והפסוק דלמען תזכור נשנה בשביל הריבוי דלילות שנתחדש בו. אבל להמכילתא דרשב"י זכור את היום הזה מיירי בהגדת ליל פסח, א"כ עיקר המקור לדין

## הרב משה חיים קמחי

## בענין אכילת כזית מצה בבת אחת

## קושית הגרי"ז והסבר המחלוקת עפ"י

והנה הגרי"ז העיר על ראייה זו (מאסף תורני "שלחן מלכים", פסח ח"א עמוד שמ"ח, מכת"י, והו"ד בחידושי הגר"ח החדש על הש"ס) וז"ל, צ"ע דודאי לענין שיעורא דכזית, כל בכא"פ מצטרף מהלמ"מ, אולם להלל דאית ל'י' כורך משום דדריש יאכלוהו שיהיו כולם ביחד בחדא אכילה, ע"ז ל"ש דינא דבכא"פ, דהרי לא מהני דיאכל המצה ואח"כ המרור בכא"פ, וזהו דפריך המרדכי דא"כ הרי ממילא דצריך לאכול כל השלשה זיתים ביחד, ואין בית הבליעה מחזיק כ"כ, ול"ש לומר שהכזית יצטרף בכא"פ דהרי הדין דיאכלוהו נאמר על כל הכזית כולו וכל מקצת כזית מצה צריך שיאכל עם כל הכזית של פסח ומרור, וכן להיפוך כל מקצת כזית פסח צריך לאכול עם כל הכזית של מצה ומרור, וממילא הרי צריך שיאכל כל הג' זיתים ביחד משום הדין דיאכלוהו שע"ז ל"ש צירופא דבכא"פ, אבל לדידן דלית לן כורך ואנו דנין רק לענין הכזית מצה לבד, בזה שפיר מהני אם אוכלם בכא"פ כמו כל אכילות שבתורה דכל בכא"פ מצטרף וחיבא אכילת כזית וצ"ע, עכ"ל.

כוונתו להקשות שאין ראייה משיטת הלל לשיטת חכמים, דבשלמא לפי הלל צריך לאכול ג' הכזיתים יחד כדי שיהיה כל חלק מכזית מצה עם כל חלק מכזית מרור וק"פ, דאל"כ לא הוי אכילה ביחד, אבל לדידן דלית לן שצריך לעשות כורך מעיקר הדין, ודאי אכילה בתוך כדי אכילת פרס מהני כמו בכהת"כ.

אך מה שכתב דלהלל כל חלק הכזית מצה צריך להיות עם כל חלק הכזית מרור וק"פ, לא הבנתי מה הכרח יש בדבר, דשפיר יתכן שאפילו לפי הלל יצא ידי ענין הכריכה ביחד אם עכ"פ יש בכל בליעה מעט מצה עם מרור וק"פ, ושאר הכזיתים יאכלם תוכא"פ, ובכל בליעה קצת מצה מרור וק"פ. וכנראה סובר הגרי"ז דבלא כזית בכל דבר לא שייך שם כריכה, וצ"ב. ועכ"פ לפי דברינו י"ל דהתרוה"ד והמהרי"ל בהא פליגי, דהמהרי"ל סבר כהגרי"ז שלפי הלל בעינן לבלוע יחד כזית של כל אחד כדי לצאת, וממילא ליכא ראייה לדידן, אבל התרוה"ד סבר כמו שכתבנו דסגי להלל במעט הכזית מצה עם מרור וק"פ, ולכן איכא ראייה משיטת הלל לשיטת חכמים, שכמו שלפי הלל בעינן הכל בבת אחת ה"ה לדידן.

## מחלוקת אם צריך לאכול הכזית בבת אחת

כתב השו"ע (סי' תע"ה ס"ו) וז"ל, אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית יצא, ובלבד שלא ישא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס, עכ"ל. ודייקו האחרונים (ע' מג"א סק"ד וט"ז סק"א ומ"ב סק"מ"א) דדוקא בדיעבד יצא באכילת הכזית תוך כדי אכילת פרס, אבל לכתחילה צריך לאכול בבת אחת. (ולגבי אכילת שתי כזיתים בב"א, ע"ש במג"א, ואכמ"ל.)

והמג"א (שם) הביא שכן פסק התרומת הדשן, אבל המהרי"ל חולק וס"ל שאפילו לכתחילה יכול לאכול את הכזית מעט מעט בתוך כדי אכילת פרס. וצ"ב מהו יסוד המחלוקת בין התרומת הדשן והמהרי"ל, ובפרט דלכאורה שיטת התרוה"ד תמוה מאד, שהרי בכל התורה כולה אמרינן כזית תוך כדי אכילת פרס מצטרף, ולמה יגרע אכילת מצה להצריכו לאכול בבת אחת.

## ראית התרומת הדשן

ותחילה יש לברר מהו מקור שיטת התרוה"ד שמצריך לאכול את הכזית בב"א. והילך לשון התרומת הדשן (סי' קל"ט), שאלה - כזית של מצה ושל מרור, צריך לבלוע בבת אחת או לאו. תשובה - יראה דמצוה מן המובחר לבלוע כל הכזית כשהוא מרוסק בבת אחת. והכי מוכח ממרדכי פרק ערבי פסחים, דכתב אהא דקאמר (פסחים קטו). כורכו בבת אחת ואוכלו, פי' היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת [פסח]. וא"ת היאך מחזיק בית הבליעה כולי האי, דהא כזית היינו חצי ביצה. וי"ל דהוא דווקא כשהמאכל שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי, וכשהוא מגיע לבית הבליעה מרוסק הוא, ולכך מחזיק כולי האי, ע"כ (לשון המרדכי). מכאן מוכיח דאין לבלוע הזית של מצה מעט מעט, דאל"כ לא הוי קשה מידי, דשפיר יוכל להכניס כל ג' הזיתים לפיהו ולכוס אותו ביחד ולבלועו ביחד מעט מעט. אע"כ מצוה לבלועו בבת אחת להלל, ה"ה לדידן זית אחד של מצה או של מרור, עכ"ל.

מבואר שהתרוה"ד הביא ראייה מהמרדכי בשיטת הלל שצריך לאכול פסח מצה ומרור כזית מכל אחד, והתם צריך לבלוע כל הכזיתים בבת אחת, א"כ ה"ה לדידן בכזית מצה ומרור שצריך לבלועם כאחת.

### עוד מקור לשיטת התרומת הדשן

וע"ע בביאור הגר"א (שם ס"א) ובית מאיר (שם ס"א) שהביאו מקור אחר לדין התרוה"ד. דאי' בברייתא (פסחים קיד:) לענין דין אכילת מרור, וז"ל, אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס, ע"כ. ומשמע דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לאכלו בב"א.

אמנם אף שמצינו מקורות לדין זה של התרוה"ד, מ"מ לא נגענו עדיין בטעם הדבר, דמאיזה טעם אין אומרים במצה דמועיל לכתחילה תוך כדי אכילת פרס לאכילת כזית מצה.

### מקור המגן אברהם

והנה המג"א (שם) בסוף דבריו ציין בקיצור לגמ' אחרת, וז"ל, לכתחילה צריך לאכול ביחד, וכן משמע בחולין סוף פרק ז' דצריך לבלוע ביחד, ע"כ. הרי לנו מקור נוסף, דמשמע בגמ' חולין כשיטת התרוה"ד, וכמו שיתבאר, ועפ"י מקור זה אולי יהיה לנו קצת פתח להבין טעם שיטה זו בעז"ה.

דהנה הגמ' (שם קג: לפי הבנת רש"י) מיירי באיסור אכילת אבר מן החי, ומבואר שם שאם חילק את הכזית אבר מן החי מחוץ לפיו ואכלו לחצאין, פטור, ואפילו אכלו בתוך א"פ, דלא אמרינן באבר מן החי שהאכילה בתוכא"פ מצטרפת.

וביאר רש"י (ד"ה מהו) שם הטעם לזה וז"ל, כיון דחידוש הוא, דהא גידין ועצמות דעלמא לא מיחייב עלייהו והכא מיחייב וכו' אין לך בו אלא חדושו, וכי אכיל ליה בבת אחת מיחייב, דסתם אכילה בבת אחת משמע, אבל לחצאין לא, עכ"ל. והיינו דאבר מן החי שאני מכל האיסורים דאמרינן בהם שמצטרף כזית תוכא"פ, דכיון שהוא דבר מחודש שחייבין עליו בגידין ועצמות, משו"ה אין אומרים הכלל דכל תוכא"פ מצטרף, וצריך לאכלו בבת אחת.

ומכאן למד המג"א דה"ה מצה צריך לאכלו בבת אחת. והתמיהה מובנת מאליו, שהרי מצות מצה לא הוי חידוש כמו אבר מן החי, ומהיכא תיתי שיצטרף לאכלו בב"א. וכן הקשה הפמ"ג (שם) והניח בקושיא.

והמחצית השקל (שם) נתן קצת טעם לדברי המג"א וז"ל, לענ"ד צריך לדחוק בראיה זו וכו' וסבירא ליה למג"א דעד כאן לא שמעינן ההלכה למשה מסיני להצטרף כי אם באיסור, אבל במצות עשה, נשאר משמעות הקרא דכתיב בערב תאכלו מצות, ואכילה בבת אחת משמע, דהא אפילו באבר מן החי כיון דחידוש הוא אמרינן דלא קאי עלה ההלכה למשה מסיני, עכ"ל. וכוונתו צ"ב מה החילוק בין איסורים למצוות עשה, ומה הדמיון בין אבר מן החי שהוא חידוש למצה שאינו חידוש.

ועוד צ"ע שאם באמת יש ללמוד מאבר מן החי, א"כ נימא שאפילו בדיעבד לא יצא אא"כ אכל בכ"א, וכמו דבאבר מן החי לא חשיבא אכילה להתחייב אלא אם כן אכלו בב"א.

עוד העירו האחרונים (ע' מחצית השקל שם) דאין ראייה מאותה גמ' אלא לפי הבנת רש"י, אבל תוס' שם למדו דלא איירי התם בענין חילוק הכזית אלא בענין חילוק האבר, דלא חייב משום אבר מן החי אלא אם כן הוי אבר שלם בשעת אכילה, ולפי"ז אין לזה שום שייכות לנידון דידן גבי מצה.

### סתירה בין הסוגיות מאי הו"א בלא החידוש דתוך כדי אכילת פרס

והנראה בזה דהנה חקרו האחרונים מה היה ס"ד לולא חידוש ההלכה למשה מסיני דתוכא"פ מצטרף. די"ל דהו"א שצריך לאכלו בבת אחת, וקמ"ל ההלכה דאין צריך אלא די באכילה תוך כדי א"פ. או דלמא להיפך, דהו"א שיצטרף אפילו יותר מכדי א"פ [וכמו שמצינו במעילה דשני חצאי כזית מצטרפין אפילו לזמן מרובה, ע' מעילה יח:], וקמ"ל ההלכה שצריך שלא ישהה יותר מכדי א"פ.

והרבה אחרונים העירו שלכאורה מצינו בדבר זה סתירה בין הסוגיות (ע' שו"ת חת"ס אור"ח סי' ק"מ, מנחת חינוך מצוה קס"א, אחיעזר ח"ג סי' ה', כלי חמדה וישלח אות ג', מנחת ברוך סי' ע"ג ועוד) שמהסוגיא דאבר מן החי הנ"ל (לפי רש"י) מוכח דסתם אכילה בבת אחת משמע, ובלי הדין דתוכא"פ צריך לאכול בבת אחת, קמ"ל שיכול לשהות עד כדי אכילת פרס.

אבל מאידך גיסא בגמ' זבחים (ע) מבואר להיפך. והתם מיירי בטומאת נבלת עוף טהור שמטמא רק ע"י מעשה אכילה, וז"ל, ס"ד אמינא הואיל וחידוש הוא, יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא, קמ"ל, ע"כ. דהיינו כיון שטומאת נבלת עוף טהור "חידוש הוא" לכן הו"א דלא אמרינן שצריך אכילה תוכא"פ אלא אפילו שהה באכילתו ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף, וקמ"ל קרא (ע"ש) דאין טמא אא"כ מיהר אכילתו ואכל הכל בתוכא"פ. ומוכח דבלא ענין תוכא"פ יכול לשהות באכילתו יותר, וסותר למש"כ לעיל דהו"א שצריך אכילה בב"א. ומחמת קושיא זו העלה בשו"ת חת"ס (שם) שיש בענין זה מחלוקת הסוגיות, וע"ש שביאר במה פליגי.

### חקירת הלקח טוב ביסוד דין אכילה תוכא"פ

ונראה לתלות מחלוקת הסוגיות בחקירת הג"ר יוסף ענגיל בספר לקח טוב (סי' ט), וז"ל, נסתפקתי בענין צירוף כא"פ מה ענינו, אם ענינו שנחשבים חצאי שיעורין הנאכלים בכא"פ כאלו נאכלו בבת אחת יחד, או דילמא באמת כל חצי שיעור בפ"ע הוא עומד ואין נחשבים לנאכלים בבת אחת כלל, ורק כך גזרה ההלמ"מ דין שאם אכל אדם ח"ש, ובתכא"פ אכל

ולמר כדאית ליה, שאני הכא משום דדרך שתייתו בכך ומצטרף אף שיש יותר מכשיעור מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה. ולי נראה דחילוק זה ליתיה וכו' עכ"ל, ע"ש.

והשתא נחזי אנן, שאם חידוש הדין של תוכא"פ הוא שנעשה כאילו אכל הכל בב"א, א"כ ל"ש לומר שכיון שהדרך לאכלו בכך, נחדש שגם זה הוי כמו בב"א, דמהי"ת לעשות הכל בב"א מאחר שההילכתא לא חידש כן אלא בתוכא"פ. אבל אם הענין הוא רק שלא יהא הפסק של אכילת פרס, א"כ שפיר י"ל דכיון שהדרך הוא לאכלו בכך, לא חשיב הפסק גדול, שלא צריכים ליצור מציאות חדשה אלא רק למנוע ענין ההפסק, ודו"ק.

### הסבר מחלוקת התרוה"ד והמהרי"ל עפ"י

ומעתה נחזור להמחלוקת שהתחלנו בו, אם לכתחילה צריך לאכול את המצה בב"א או לא. ובהקדם יסוד אחד מחודש, דעדיף לכתחילה לקיים פשוטו של מקרא, ואע"פ שמקיים את עיקר ההלכה בלא"ה. [וכן מבואר מהריטב"א יבמות קג: (ד"ה הב ליה) שיש ענין לקיים פשוטו של מקרא, ע"ש. ולקמן הבאנו ספר "מפורש בקרא", ע"ש שהביא עוד דוגמאות לזה.]

א"כ י"ל דהתרוה"ד ס"ל דלעולם בעינן אכילה בבת אחת, ופשוטו של מקרא ד"בערב תאכלו מצות" מחייב אכילה בבת אחת ממש (וכמו דאיתא ברש"י חולין הנ"ל) אלא דאתאי הילכתא וחידש דתוך כדי אכילת פרס הוי כאילו אכל בב"א. ולכן ס"ל דלכתחילה יאכל בב"א ממש כיון שזהו פשוטו של מקרא.

אבל המהרי"ל ס"ל דלכל האכילות ל"צ כלל לאכול בב"א, ואדרבא כפשוטו היתה האכילה מצטרפת גם לזמן מרובה, וחידוש ההל"מ הוא רק שלא יפסיק באכילתו כ"כ כדי שלא לחלק את האכילה, וממילא אין מקום לחייב לאכול בב"א אפילו לכתחילה.

[ובחפשי בספרים, שו"מ כדרכינו, עכ"פ לגבי הסבר התרוה"ד, במקראי קודש, פסח ח"ב סי' מ"ו בשם הגרי"פ פערלא, ובספר "מפורש בקרא" להג"ר דוד קאהן שליט"א, בנספח שבסוף הספר, ע"ש.]

והשתא יבוארו דברי המג"א והמחצית השקל, דשפיר יש להביא ראיה מדין אבר מן החי שצריך לאכול בב"א דה"ה מצה צריך לאכול בב"א, דכמו שמצינו באבר מן החי דהואיל שהוא חידוש הדרינן לפשטיה דקרא וצריך אכילה בב"א ממש, ה"ה לענין מצות עשה של אכילת מצה שצריך לכתחילה לקיים פשוטו של מקרא ולאכלו בב"א. וגם לגבי הקושיא שהבאנו דלפי תוס' שם ליכא ראיה, אולי י"ל דלגבי נקודה זו גם תוס' מודי לרש"י דפשוטו של מקרא מיירי בב"א, שלא מצינו דפליגי לגבי ענין זה.

עוד ח"ש חייב מלקות, וגזירת ההלכה בעלמא היא, לא מפאת שהצאין מצטרפין ומתחברים יחד, עכ"ל.

ביאור כוונתו לענ"ד דיש לחקור אם בעצם צריך אכילת כל הכזית בב"א, אלא שהאכילות דתוכא"פ מצטרפות לעשותו כאילו אכל את הכל בבת אחת, או דלמא דלעולם לא בעינן אכילה בבת אחת, אלא שאם שהה בכדי אכילת פרס, שהייה זו מחלקת את האכילה והוי כמו הפסק, ששוב א"א לראותו כהמשך מאכילה הראשונה. כן נלענ"ד להסביר החקירה, אף שלא כתב כן מפורש. [וע"ש שחקר עוד את"ל דהוי כמו שאכל בב"א, מתי נחשב זמן האכילה של בת אחת, אם הוי כמו שאכל הכל בתחילת האכילה, או כמו שאכל הכל בסוף האכילה.] וע"ש שהביא כמה ראיות לכאן ולכאן כדרכו בקודש.

והנה יש לתלות מחלוקת הסוגיות הנ"ל בחקירה זו, דאי נימא דלולא החידוש של ההלל"מ ס"ה היה מצטרף האכילות אפילו ליותר מכדי אכילת פרס, וכמשמעות הגמ' דזבחים הנ"ל, א"כ קשה לומר כצד הראשון של הלקח טוב דתוכא"פ נחשב כאכילה בב"א, דא"כ יוצא שההלל"מ חידש ב' דברים, א' דלא נחשבת אכילה בעצם א"כ הוי בב"א, ב' דתוכא"פ נחשב כמו בבת אחת. אבל שפיר י"ל כצד השני דלולא ההילכתא הו"א שמצטרף לזמן מרובה ואפילו יותר מכא"פ, דא"כ השתא לא בא ההלל"מ לחדש אלא שמצטרף לזמן מועט.

וכן להיפך, דאי נימא דלולא ההלל"מ צריך אכילה בבת אחת ממש, א"כ בשלמא לצד הראשון של הלקח טוב הרי לא בא ההלל"מ אלא לחדש דאחרי דיענין שבעצם צריך אכילה בב"א, שזה באמת נחשב כב"א. אבל לצד השני דל"צ שיהא כאילו הוי בב"א צ"ל ב' חידושים, א' שמצטרף אפילו אם לא אכל בב"א, ב' שצריך עכ"פ שיאכלנו תוכא"פ.

תמצית הדברים בקיצור, די"ל דפליגי הסוגיות בסברא זו, שלהסוגיא דחולין דמשמע דלולא ההלל"מ צריך לאכול הכזית בב"א, א"כ מסתברא דאתי ההילכתא לחדש דתוכא"פ נחשב כבת אחת. והסוגיא דזבחים דמשמע שבלא הלל"מ האכילה מצטרפת לזמן מרובה, מסתברא דס"ל דאתי הילכתא וצמצם את זמן ההצטרפות שצריך שלא יפסיק שהייה של אכילת פרס בינתיים, אבל לא שנחשב כאילו אכל את הכל בב"א.

### הסבר המשנה למלך עפ"י החקירה הנ"ל

ועל פי חקירה זו יש מקום להסביר גם את המחלוקת המובא במשנה למלך (הל' ברכות פ"ג ה"ב) בענין שתיית קפה חם, וז"ל, שמעתי באומרים לי שעל שתיית הקאווי מברכין לאחריו, ואף על פי שיש מתחלת השתיה עד סוף השתיה יותר מכדי שתיית רביעית או יותר מכדי אכילת פרס, למר כדאית ליה

## הרב מרדכי בניוביץ

## יסוד פרשת ארמי אובד אבי

והוא שמע לקולינו. וצ"ב שמה שאומרים בפסוק שני שעשו לנו המצריים שהם, 'וירעו, ויענונו, ויתנו עלינו עבודה קשה', אין זה מה שמוזכר בפסוק שלישי שראה הקב"ה כששמע את קולנו דשם כתיב 'וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו'. ובפרט צ"ע ביאור ההגדה על ענין ה'עינוי' שבפסוקים אלו, שבפסוק שני נאמר שאחד מהדברים הרעים שעשו לנו המצריים היה 'ויענונו', ובפסוק שלישי כתיב שראה הקב"ה את ענינו. וכפשוטו היינו אותו דבר – מה שעשו לנו הוא מה שראה ה'. אבל בפירוש ההגדה אינו כן, שבפסוק שני דרש 'ענינו' מלשון הפסוק 'וישימו עליו שרי מסים למען ענותו' דקאי על עינוי העבודה, ובפסוק שלישי דרש שראה ה' את פרישות דרך ארץ שנהגו בהם המצריים [ובהגדה אינה מובא שום מקור שזהו שייך ללשון עינוי אמנם נראה שמקורו הוא מפסוק במעשה שכם – 'ויעניה', עי' יומא עג:].

עוד יש להקשות בפסוק רביעי כסוף סוף מדברים על "יציאת מצרים". כתוב 'ויוציאנו ה' ממצרים'. איך הוציאנו? הייתי אומר ע"י עשר מכות, ע"י מה שהעניש להמצריים מדה כנגד מדה לכל הדברים הרעים שעשו לנו. אבל בפסוק לא כתוב כן. אלא פירש איך הוציאנו, 'ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים'. וכוונת פשטות הדברים נראה שמתאר כאן מדות של גילוי כוחות של הקב"ה ולא עונשים למצרים. וכן נראה מפירוש ההגדה שהביא ש'מורא גדול' זהו גילוי שכינה, 'ובאותות' זה המטה. וגם הדרשות של 'יד חזקה' היינו דבר, 'ובזרוע נטויה' זו החרב 'ובמופתים' זה הדם, נראה לבאר שאינם מדגישים העונשים שהיו למצרים ועצם המכות רק כוחו של הקב"ה להיות שליט על כל החיים וכדבעינן למימר לקמן. ורק לפירוש השני של ההגדה דורשים שמשמעות מילים אלו מכוון למספר עשר כנגד עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים. וכל זה אינה אומרת אלא דרשוני.

והנראה לומר בכל זה שהסיפור שרוצה בעל ההגדה לספר לנו הוא סיפור בכוונה מיוחדת. ואינו סתם קיצור הדברים שהיו בשעת יציאת מצרים לדעת מה היתה ההיסטוריה אלא הוא סיפור שמדגיש נקודה מיוחדת שיש ללמוד הימנו. ולבאר הכוונה בכל זה צריכים אנו להקדמה אחת.

דהנה באמת יש קושיא יסודית שמפרכת כל ענין עבודת הפסח ומה שאנו עושים זכר ליציאת מצרים. ומבלי להבין התירוץ לקושיא הזו קשה להבין גודל הענין של גאולת כלל ישראל שאנו חוגגים בחג הפסח. הקושיא היא פשוטה מאד.

על ידי אמירת 'מגיד' אנו מקיימים המצוה לספר ביציאת מצרים ועל ידה מסירים את מסורת אמונת ישראל מדור לדור. ככל דבר חשוב אנו מתחילים בהקדמות להגדיר ולהעריך מה שאנו עומדים לעשות, ולכן תחילת הסדר של 'מגיד' יש בו כמה הקדמות קודם עצם הסיפור כמו הד' בנים ו'יכול מראש חודש' וכדומה. אמנם עיקר הסיפור הוא על יד אמירת הד' פסוקים של ארמי אובד אבי וכו' (דברים כו, ה-ה) והדרשות שנדרשו בהם.

והדבר קשה להבין, למה אנו מקיימים מצוות סיפור יציאת מצרים בפסוקים אלו ולא בפסוקים של פרשיות שמות, וארא, בא, ובשלח, שהן הפרשיות המדברות על ענין יציאת מצרים. ועוד יותר שכנראה בפסוקים ובדרשות שאנו מביאים יש הרבה דברים שנראים חסרים, ודברים שנתבארו בארוכה במקומם בתחלת ספר שמות לא נמצאו כאן בכלל או שנדרשו בפרט קטן. ולאידך גיסא, דברים שאנו מדגישים אינם נמצאים או שאינם מודגשים בספר שמות. ומוכח מזה שאין תכלית פסוקים אלו להיות קיצור הסיפור בעלמא אלא שעל ידי הדרשות בפסוקים אלו ובפרט בדרשות המיוחדות שיש בהגדה, רוצה בעל ההגדה לספר סיפור מיוחד שנוגע לליל פסח ולקיום מצות סיפור יציאת מצרים.

והנה הד' פסוקים הם (א) [וענית ואמרת לפני ה' אלקיך] ארמי עובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. (ב) וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה. (ג) ונצעק אל ה' אלקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו. (ד) ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים. ותמצית הפסוקים הוא: (א) ירידתנו למצרים ואיך היינו שם, (ב) מה עשה לנו המצריים והעינוי שהיה לנו שם, (ג) צעקתנו לה' ומה ששמע ה' את תפילתינו, (ד) איך הוציאנו הקב"ה ממצרים.

וכדי להבין הפירוש של ההגדה בפסוקים אלו יש להקשות כמה קושיות על פסוקים אלו וגם בדרשות המובאים בהגדה שנדרשו בהם. ראשית יש להעיר מה שיש פסוק שלם שמדבר אך ורק בענין איך היו ישראל במצרים. וכנראה אין זה שייך כ"כ לסיפור חסדי המקום עלינו, והיה מספיק לומר במילים ספורים שהיינו במצרים.

עוד יש להעיר שבפסוק שני אנו מדברים על גודל הצרות שעשה לנו המצריים שם, ובפסוק השלישי מה שצעקנו אל ה'

וזהו התחלת הדברים בהגדה. מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו. שמתחילה היינו שייכים למצב הגרוע בעולם – לעבודה זרה, ועכשיו, ברוב רחמיו וחסדיו הבדילנו מן התועים וקירבנו לעבודתו. וזהו באמת כל ההבטחה של ברית בין הבתרים, שאחר גלות של ד' מאות שנה יצא זרעו של אברהם ראויים ומוכנים לעבודתו יתברך.

ועכשיו נוכל להבין ענינם של הד' פסוקים. א) הפסוק הראשון מדבר על ירידתנו למצרים אמנם לפי כל הנ"ל נבאר שאין זה רק דרך אגב איך היינו שם שהיינו צריכים להיגאל, אלא זהו חלק גדול מהסיפור. 'וירד מצרימה' – פירש בעל ההגדה אנוס על פי הדיבור, והיינו שהכל היה בכוונה עמוקה מהקב"ה, והכל היה לתועלת. וממשיך הפסוק לומר איך ששהיינו במצרים היה זמן של בנין משפחה קטנה לגוי גדול ועצום, שכל זה בכלל התכלית של היותנו במצרים, להגיע להיות עם גדול בפני עצמו המוכן לגדלות. וזהו כוונת הפסוק המובא בהגדה 'ותרבי ותגדלי וכו' שדים נכוננו ושעריך צמח' שרצונו לומר שהגיעו לימי הבגרות להכין היסודות של העם ולקבל את התורה.

ונמשיך בביאור פסוק השני שבו מתארים המצב שהיה במצרים. ב) 'וירעו אותנו המצרים' פירוש שהתחכמו להרע לנו ולפעול שלא נוכל להיות הגוי הגדול שהיינו צריכים להיות. וזה היה על ידי 'ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה', שלא רק שעשו דברים קשים אלא שכוונתן היתה לענות אותנו ולצערינו בסבלותן. וזהו גם כן תכלית העבודת פרך שנתנו עלינו, שהיא ענין של עבודה ללא תכלית חוץ מהקושי בהעבודה. מכל פרטים אלו עולה נקודה אחת, שעיקר כוונת המצריים לא היתה משום ממון או עבדים או שום תועלת לעצמן, אלא שעשו מצב של צער לבני ישראל כאילו לא היה שום טעם לה. וא"כ צריך להבין למה באמת עשו כן? והתירוץ הוא שעשו כן משום שנאה. אבל זה עצמו מעורר שאלה, מאיפה בא השנאה הזו? והנקודה שבולטת על כולן היא שודאי שנאת ישראל באופן חזק כזה מגיע ישר מהקב"ה. וא"כ בפסוק השני אנו רואים שאף שהיה מצב רע וקשה, אבל הכל היה מעומק עצתו של הקב"ה, הכל בכוונה וא"כ מובן שהכל היה לתועלת.

ובפסוקים הבאים נתבאר מה היתה התועלת מכור הברזל שהיתה במצרים. ג) 'ונצעק אל ה' אלקי אבותינו' – כמה שנאמר 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה'. שסוף סוף כשהיתה העבודה כל כך גדול וכל כך קשה ידעו שאין להם על מי להישען אלא על אלקי אבותם. ואף שעד אז היו ישראל עובדים לכל מיני תועבות מצרים וכמו שאמר חז"ל 'הללו עובדי ע"ז והללו

והיא שאם אנו מודים לטובות שעשה לנו הקב"ה כשהוציאנו ממצרים, על חסדיו וגודל רחמיו עלינו כשראה את צרותנו ע"י המצרים, הרי לכאורה אין זה חסד ורחמים עלינו, שמי הוא זה שנתן אותנו לשם בתחילה? ומי הוא שעשה שהמצרים ישתעבד אותנו בפרך כל אותן השנים? הלא הקדוש ברוך הוא עצמו הוא שהוריד אותנו לשם וא"כ איזה חיוב של הכרת הטוב יש לנו מאחר שהוא הורידנו והוא הוציאנו – לא מדובשיך ולא מעוקצין בעינא. והוא כמו מי שחובל בחבירו ולבסוף מרפא אותו, היתכן שיש לאותו חבר הכרת הטוב בשבילו?

ונראה שבעל ההגדה תירץ קושיא זאת, ולא רק תירץ הקושיא, אלא הראה מתוך הסיפור שכל הקושיא לא התחילה כלל. והיינו שכל חומר הקושיא הוא רק אילו הוא יתברך נתן אותנו במצב גרוע ללא שום טעם שאז ודאי שעליו לתקן הדבר ולהוציאנו מאותו מצב. אבל אילו היתה סיבה שנתן הקב"ה אותנו באותו מצב, א"כ אין שום טענה ותביעה עליו להוציאנו. ולכן כשנתבונן ונכיר שכל ירידתנו למצרים היתה לתועלת מסויים, ועוד יותר שהיתה לטובתנו, א"כ ודאי אין כאן אלא חסדיו ורחמיו עלינו. ונמצאת שסיפור יציאת מצרים אינו סיפור של גאולה לבד אלא הוא סיפור של גלות וגאולה. גלות – לתועלת מסויימת לטובתנו, וגאולה – כשכבר השגנו התועלת מהמצב הגרוע ואז הוציאנו ה' ממצרים ברוב חסדיו. ובהבנה עמוקה של כל הסדר הזה – הטוב וגם הרע, אז כבר מוכנים אנו להכיר טובה כפולה ומוכפלת למקום, ולהתחיל להודות ולהלל.

ונבאר עתה מהו התועלת הגדולה לשעבוד של עבודת פרך לכל כך שנים רבות. ונראה שתועלתו היתה להציל אותנו מהדבר שהוא כל כך גרוע ששווה כמו אותו צער. ומהו הדבר הכי גרוע בעולם? הדבר הכי גרוע הוא לחיות חיים שהם להיפך מתכלית כל החיים. ומהו תכלית כל החיים? תכלית החיים היא הסיבה שברא הקב"ה כל העולם כולו השמים והארץ וכל צבאם. ועיין במסילת ישרים שפירש שתכלית כל הבריאה הוא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכנתו, והיינו להתקרב אל ה' וליהנות מהקורבה. והקורבה שהיא העיקר היא הקורבה שאנו זוכים בה במעשינו ולא קורבה שניתנת לנו במתנה. זהו הטובה הגדולה שכיוון לו הקב"ה כשברא העולם, ליתן לבני אדם אפשרות להתקרב אליו ע"י בחירתם ומעשיהם הטובים. וא"כ הדבר הכי גרוע בעולם הוא ההיפוך מזה, כשמבלה החיים לעשות פעולות להתקרב אל אלהים אחרים, לעבוד ולהשתחוות להבל וריק כאילו הם התכלית בעולם, זהו הדבר הכי גרוע ששייך בעולם. וכדי שיהיו בני ישראל ניצולים מגורל הרע הזה של עבודה לאל זר כל מחיר וכל צרה שוה לנו.

אמונה עמוקה שנטע בתוכינו היכולת להיות עם סגולתו לעולם.

ונבוא בזה לפרש פרטי הפסוק הזה שכולם הולכים וסובבים על זה הענין להראות כוחו ולהשריש האמונה בלבבינו. 'ביד חזקה' – זו הדָּבָר, ונראה שביאור הדרש הזה הוא שבמכת דָּבָר הראה הקב"ה שליטתו על החיים עצמן. וזה מתנגד לכוחו של ע"ז שנראה כאילו מושל על תחום מסוים שבו יש לו כח, אבל חיים עצמן, לחיות ולמות, אינו כח בעלמא שיש לפעול עליו, וזהו כח ששייך רק להשי"ת שברא את כל העולם.

וכן בהמשך הפסוק 'בזרוע נטויה' דרשו שזו החרב, ונראה ע"פ דרכנו שחרב הוא הסמל להשחתה וכמו שמוזכר בפסוק שמביא שחרבו של הקב"ה היתה נטויה על ירושלים, והכוונה בזה היא שיש כח להקב"ה להשחית כל דבר ואין שום דבר שיוצא משליטתו. 'מורא גדול' זו גילוי שכינה, היינו ג"כ כנ"ל, שהוציאנו והראה את כוחו בגלוי כדי שהיינו יכולים לראות ולהאמין בו. 'ובאותות' זה המטה, ובדרך הפשט יש לפרש שהמטה היתה דבר גשמי שפעל הקב"ה על ידו בעולם הטבעי לעשות דברים מחוץ לטבע. והוא מראה לנו שהקב"ה יכול להשתמש בדרכים טבעיים וגשמיים נמי לפעול דברים חוץ מדרך טבע העולם.

'ובמופתים' זה הדם שנאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן<sup>1</sup> (יואל ג, ג) שמדבר על גאולה העתידה ואיך יחרבו אומות העולם ורק אלו המאמינים בה' ימלטו. וכפשוטו פירוש של זה הדם הכוונה למכת דם אמנם בפסוק שמביא קאי שם הדם על אבדון העולם והפסקת החיים שאינו שייך כ"כ לענין מכת דם שהוא הפיכת מים לדם במצרים. ועוד שאילו הוא באמת מכת דם, צריך ביאור למה פירט מכת דם, וגם צ"ב מה למה פירטו בסופו של הפסוק אע"ג דבאמת היה בתחילה [ע"י במפרשי הגדה שדנו בשאלת אלון]. ונראה לומר שהכוונה כאן היא לדם – ר"ל הפסקת החיות, של המצריים בכל האופנים שהתרחשו. וזהו כפירושו של הפסוק ביואל שיש מופתים בשמים ובארץ שהם דם דקאי על החיות של כל החיים שישפך. וא"כ גם המופתים במצרים, שהוא מה שנשפך דמן של מצרים ויצא מקור החיים שלהן בכל האופנים שעשה להם הקב"ה, נרמז במילת דם, וזה מראה שהוא השולט על כל החיים בעולם הזה. הרי שכל חלקי הפסוק והדרשות שעליהם מפרטים את אופן הגאולה היה

עובדי ע"ז, אמנם אחרי שנים של קושי ושעבוד הכירו שאין שום כח בעולם אלא הקב"ה. וכשנשרשה הידיעה הזו בעומק לבות בני ישראל אז נתקיים חלק גדול מהתועלת שירדו בשבילה, ואז שמע ה' את קולנו.

ועוד ממשיך הפסוק, 'וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו'. ונראה שזו הוספה אחרת למה החליט הקב"ה שהגיע הקץ לגלות מצרים. וזהו מה שדרש ההגדה 'ענינו' זו פרישות דרך ארץ 'ואת עמלנו' אלו הבנים, שהרי אם תכלית שהייתנו במצרים היתה להתגדל להיות העם המוכן ומחונך לקבל התורה, הרי פגיעה בדרך ארץ ובבנים מפריע לכל התכלית הזו. שאם אין בנים אין המשך, ובלא המשך אין יכול להגיע להתכלית.

וגם מה שדרש 'ואת לחצנו' זו הדחק נראה שהכוונה בזה היא שהרי אפילו במצב של קושי עדיין שייך לעלות במדרגות וללמוד האיך להיות עבדים למקום ולפנות אך ורק אל ה', שאף במצב שהוא קשה מאד, מ"מ שייך לחיות חיים רגילים פחות או יותר ולהסתדר מהמצב. אבל אם מגיע מדרגת הקושי למצב שהוא לחוץ ודחוק כל כך עד שהוא מעוכב מלחשוב על שום דבר חוץ מהלחץ של הרגע, אזי מכיון שאי אפשר ללמוד עוד מהמצב של השעבוד, שוב אין תועלת להיות שם ואז מגיע הזמן להיות נגאל מהצרה. ודבר זה הוא נחמה גדולה על כל צרה שלא תבוא, שמיד כשאינ עוד תועלת בצרה, הקב"ה מוציאנו. וזה מורה לנו שכל צער ויגון הוא לתכלית ולתועלת, ומורה לנו שיש לאל ידו להוציאנו כרגע כשאינ עוד תועלת בהיותנו בגלות, או כשתופסים אנו התפקיד, ה"לימוד", של אותו מצב רע שבו אנו נמצאים.

ובזה אנו מגיעים לפסוק הרביעי. (ד) 'ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה, ובזרוע נטויה, ובמורא גדול, ובאותות ובמופתים'. לא רק זה עשה לנו אלוקים שקרבנו לעבודתו ע"י ירידתנו במצרים ושעבודינו, אלא הוציאנו באופן ניסי להראות לנו גודל כוחו בעולם ואהבתו החזק שיש לנו. 'ויוציאנו ה' ממצרים' פירש בעל ההגדה לא ע"י מלאך וכו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו. ובזה אנו רואים שלא הוציאנו מהמצב הקשה רק להקל מעלינו הקושי, שאילו כן היה די לו להוציאנו מעבדות ע"י מלאכים או שום אמצעי אחר, אלא כוונת הגאולה היתה להכניסנו למצב תכליתנו בעולם הזה להיות מקורבים ומדובקים לעבודתו יתברך. וגם שע"י מה שנתגלה הוא עצמו באופן ניסי וברור בעולם הזה, השריש בנו

מופתים בשמים ובארץ' לבין המילים 'דם ואש ותמרות עשן', ובאמת אין כאן שום הפסק, אלא זהו פסוק אחד שמתאר דם כאחד מהמופתים שיתן הקב"ה להראות כוחו בעולם, ובאמת צריכים לקרותו בלי שום הפסק.

1 דרך אגב, בכמה וכמה מהדורות של הגדה של פסח הדפיסו המילים דם ואש ותמרות עשן יותר גדול או בולטים משאר הכתב והוא משום שאנו נוהגים להוציא טיפת יין, בהזכרתם כמו שאנו נוהגים בהזכרת העשר מכות. אבל ע"י כן עשו מה שנראה כהפסק בין מילים 'ונתתי

ובסיפור כזה של גלות לגאולה אנו יכולים להבין יותר איך אנו יכולים לישוב ליד השלחן בליל פסח ולשמוח על גאולת מצרים אף שעכשיו אנו ג"כ נמצאים עוד הפעם בגלות. שמאחר שאנו יודעים מהסיפור של יציאת מצרים שכל גלות וגלות מביא אותה תכלית ותועלת המיוחד לה, ומיד שנגמר הצורך שבשבילנו היינו צריכים להיות בגלות הארוך, מיד היינו נגאלים. ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שכשם שגאלנו וגאל את אבותינו כן יגיענו למועדים ולרגלים אחרים שמחים בבנין עירו וששים בעבודתו.

בדרך שהראה כוחו וגבורתו של הקב"ה וגם את האהבה והקורבה שיש לנו.

ודוקא הסיפור הזה, סיפור של גלות וצרות הבאים לתכלית, ושוב גאולה בדרך שאינה רק גאולה בגשמיות אלא גאולה שמרומם אותנו ומביא אותנו יותר קרובים להתכלית שבשבילה אנו נמצאים בעולם. זהו הסיפור הכולל הכל שרוצה בעל ההגדה לספר.



## הרב יהודה ליב הלוי בירנבוים

### גלות הדיבור וגאולתו

מוצא במשה בתחילה היה ראוי הדיבור להתייחד עליו בפני עצמו, ועל ידי שאמר שלח נא ביד תשלח נאמר לו הלא אהרן אחיך הלוי, ואף כאן הן בני ישראל לא שמעו אלי וגו', והיה ראוי ליעשות כל הנסים על ידו, ובשביל זה נתייחד הדיבור עליו ועל אהרן, שנאמר וידבר ה' אל משה ואל אהרן, ע"כ.

ג) ומבואר בדברי המדרש שיש שויון בין יוסף למשה במה ששניהם היו שייכים לקלקול הדיבור של 'דבר שפתים'. והנה כתוב במהר"ל כזה בגבורות ה' (פרק י"א) שירידת יוסף למצרים היה מקביל לירידת ישראל למצרים, וכן מה שהוא יצא לחירות לבסוף ולא עוד אלא עלה להיות מושל על מצרים, כן הדבר היה בישראל. וכאן, בתחילת המהלך של יציאת מצרים, מבואר בדברי המדרש שבין ביוסף ובין במשה, מצב השיעבוד שלהם היה שייך לקלקול בכח הדיבור. ויש להתבונן בדברי המדרש, שהרי לכאורה אין שום קשר בין שני העונשים האלה לקלקול זה של 'דבר שפתים'. כי מבואר במדרש שעונשו של יוסף היה שנאסר בבית האסורים, ואילו עונשו של משה היה שלא נתייחד הדיבור עליו בלבד, אלא נתייחד עליו ועל אהרן. ולכאורה אין שייכות בין בעונשים שלהם ובין בקלקול הדיבור של ה'דבר שפתים' שלהם. כי יוסף הוציא דבה על אחיו, וגם אמר 'כי אם זכרתני אתך' לשר המשקים, ואילו משה אמר 'שלח נא ביד תשלח' וגם 'הן בני ישראל לא שמעו אלי'.

א) יודעים דברי רבותינו ז"ל ש'פסח' נוטריקון ל'פה-סח', והיינו, שעל ידי גאולתנו ממצרים היתה איזה תיקון לכח הדיבור של ישראל, עד שראוי לרמוז ענין זה בשם החג. ויש להתבונן בזה, כי אם היה כח הדיבור נפתח על ידי הגאולה, על כרחך שקודם לכן היה סתימה לכח זה. ועוד, שאם פתיחה זה היה בא ביחד עם הגאולה, משמע מזה שהסתימה היה מקושר עם הגלות. הדיבור במצרים היה במצב של גלות. ובאמת שכן מבואר להדיא בזהר הקדוש בריש פרשת וארא (כה:): 'אלא רזא איהו, משה קלא, ודבור דאיהו מלה דיליה הוה בגלותא'. גלות הדיבור נתבטא דווקא בפיו של משה, אבל הדבר אינו מובן. אצלינו, או שאדם יכול לדבר, או שהוא אילם. אבל פשוט שכאן אנו מדברים על נקודה יותר עדינה בנוגע לכח הדיבור, ויש להתעמק בענין זה לפי ערכינו.

ב) אחד מהפנים של סוגיא זו נמצא כבר במדרש רבה בריש פרשת וארא ז"ל, (שמות רבה ז, א) וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל, הדא הוא דכתיב (משלי יד) בכל עצב יהיה מותר ודבר שפתים אך למחסור, בכל הדברים שאדם נושא ונותן בהם דברי תורה הוא נוטל עליהן שכר, יכול אף בדברי בטלה כן ת"ל ודבר שפתים אך למחסור, אתה מוצא לא היה יוסף ראוי לינתן בבית האסורים אלא י' שנים מפני שהוציא דבה על י' אחיו, ועל ידי שאמר לשר המשקים (בראשית מ, יד) כי אם זכרתני אתך וכו' והזכרתני אל פרעה ניתוסף לו עוד שתי שנים שנאמר (שם מא, א) ויהי מקץ שנתים ימים, וכן אתה

ולא בתפיסה שטחית של הגוף. הנשמה רואה את שורש הדברים, ומתעמק לתפוס עומק המהלך שהקב"ה רוצה לגלות. אבל ככל שהוא משתמש עם פיו רק לדבר מה שנמצא בסביבותיו ועל השטח, הוא אינו מגלה את מה שמאחד כל הריבוי, אלא הריבוי עצמו. גופו מבטא את גופו לבד, וזה ביטוי מאוד שטחי של עצמיות האדם. ביטוי 'עצמו' סותם את גילוי מלכותו ית', כי אנו רואים רק את עולם החומר באדם כזה.

ז) ויוצא שיש ב' נקודות בסוגיא זו. האחד הוא איך האדם משתמש עם גופו בכלל ועם פיו בפרט. ככל שהוא יונק דיבוריו וביטוייו מעולם הפנים – הנשמה, נעשה פיו יותר מכונן ונעשה מגלה יותר של מלכותו ית'. וככל שהוא יונק דיבור שלו מעולם החיצון, הוא מחסר את כוחו כי הוא מנתק עצמו משרשיו במערכת הפנים. עד שהוא סוגר את עצמו בתוך שטחיות התפיסה של עולם החיצון. נקודה השניה, שביטוי של האדם מגלה את תפיסת עצמו. והיינו, איך הוא תופס את העולם, ומה הוא תופס כמציאות האמיתית. ככל שהוא מתאחד ומשתייך עם דיבורו ית', והיינו תפיסת העולם כפי הסתכלות הנשמה, ה'אני' של אדם עומד בתיקון, ודברים של הנשמה הם כטבע שני אצלו. משא"כ עד כמה שהוא תופס את מציאות הדברים דלא כתפיסת הנשמה, הוא אינו מתאחד עם דיבורו ית', כי יש לו דיבורים שונים לפרש העולם.

ח) והנה מבואר במדרש שב' נקודות אלו באים לידי ביטוי ביוסף ומשה. ולא במקרה שבשניהם, הקלקול היה במצרים, שהרי מבואר בדברי רבותינו ז"ל שמצרים הוא מצר ים. והיינו, שהים הוא המקום בעולם הגבול שמבטא את הבלי גבול, 'מים שאין להם סוף', וזה דוגמא לתפיסת הנשמה שיכול לתפוס את הגילוי של הבלתי מוגבל דרך עולם הגבול. אמנם, מצרים שמו מצרים – גבולות – על תפיסה זו. כאילו שהיו מצרים על הים שלהם. וממילא שירידת ישראל, שהם אדם המתוקן – אתם קרויין אדם וכו' – היה מחמת איזה קלקול בדיבור ששייך לתפיסה של מצרים, והגאולה היא שייך לתיקון פגם הזה. יוסף היה שייך לנקודה הראשונה, והיינו איך להשתמש בפיו שלו. הצד השני של ב' הקלקולים שלו, שהוא השתמש עם פיו לדבר כפי מה שנראה לעיניו על אחיו, וגם מה שנראה ראוי לעשות כפי מצבו בבית האסורים לאחר זה. וכן באופן יותר כללי, בזמן שהוציא דבה על אחיו, היה ג"כ מסלסל בשעריו ועוסק בעניינים של יפוי הגוף. והיינו, שהוא ינק את ביטוי עצמו ממה שנראה לעין – תפיסה שטחית. לעומת זה, כשעלה לגדולה, מצינו ששם שמים שגור בפיו, וגם שיש לו יכולת להשתמש בכח הדיבור שלו ליתן דיבורים לחלומות, באופן שהוא יכול לקלוט את גילוי רצונו ית' דרך מה שקרה בעולם הטבעי. עד כמה שהוא מקדש כח

ד) בביאור הדברים נראה לומר שהמדרש מפרש הפסוק במשלי שיש ב' מיני דיבור. אחד נקרא 'עצב' ושייך לעמל ויגיעה, והיינו הדברי תורה שאדם נושא ונותן בהם, והשני הוא הדברים בטלים שהם נקראו 'דבר שפתים'. בעוד שיש לאדם בחירה להשתמש בפיו כמו שהוא רוצה, יש הבדל גדול בין דיבורים של סוג הראשון ובין דיבורים מסוג השני. דברי תורה נקראים 'עצב' משום שבעצם הם נובעים מעומק לבו ושורש נשמתו, ולכן הם צריכים יגיעה בכדי להגיע אליהם. ודברים בטלים נקראו 'דבר שפתים' משום שהם רק מ'שפה ולחץ'. יכול לאמרם בקלות משום שהם מבטאים רק את שטחיות האדם. וכוננת המדרש לבאר שסוג דיבור הראשון הוא בגדר יתרון לאדם, ואילו סוג דיבור השני הוא בגדר חיסרון. והיינו, שכח הדיבור ניתנה לאדם על ידי 'ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה'. ואיתא בתרגום על זה שנעשה האדם לרוח ממללא – מדבר. רק אחר שבא הנשמת חיים לתוך הגוף התחיל האדם לדבר, וזה מלמד אותנו שעיקר כח הדיבור הוא לבטא הנשמה. דיבור הוא ביטוי של עצמיות האדם, והעיקר של עצמיותו הוא הנשמה. אמנם, בכדי להגיע לזה צריך יגיעה ועמלות, כי יותר קל לאדם לבטא תפיסה שטחית שמבטא רק את חיצוניות של עצמו – וזה יותר שייך לגוף. וממילא שה'דבר שפתים' הם אך למחסור, כי הם מסתירים את עיקר עצמו של האדם במה שהם משמשים כביטוי של עצמו, ואינו אלא חלק מאוד שטחי שלו. ואילו דברי תורה הם למותר, כי כפי שהאדם מתאחד ומשתייך עם הדיבור האמיתי של נשמתו, אמיתת עצמו נעשה יותר חזק. וצריכים אנו להבין מהלך הזה יותר, ואיך הוא מתבטא ביוסף ומשה.

ה) כח הדיבור ניתן לאדם בכדי שהוא יכול להכיר את מלך העולם, ולבאר הכרה זו בפיו. ולהבין, כח הדיבור מאוד מקושר ליכולת להכיר מלכותו ית'. וזה נרמז בלשון הפסוק בקהלת, 'באשר דבר מלך שלטון'. והיינו, שדיבור ושמיעה הם ב' צדדים של מטבע אחת. כח השמיעה הוא היכולת לקבל כל מיני פרטים ולחבר אותם יחד בכדי להכיר הברית התיכון שמאחד אותם. ובנוגע לעניינינו, היכולת להכיר איך שבריאיה של כל מיני ריבוי דברים מגלה את מלכותו ית', הוא כח זה. ועל הבסיס של הכרה זו, כח הדיבור מבטא את זה עד שהאדם יכול לבנות עולמו ע"י דיבורו. כמו שהקב"ה ברא העולם ע"י דיבור כביכול – בעשרה מאמרות נברא העולם – כמו"כ ניתן לאדם כח מקביל לזה לבנות עולמו ג"כ.

ו) ככל שהאדם משתמש עם פיו לבטא את נשמתו, נעשה כל גופו כצינור לגילוי נשמתו, וממילא לגילוי מלכותו ית'. הוא משמש כמעבר לגילוי של מה שמעבר לעולם החומר. ובכדי לעשות את זה הוא צריך להסתכל על העולם בראיית הנשמה,

הים לא נזדעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ויצא הקול אנכי ה' אלקיך, ע"כ. והיינו, שזה הפעם היחידה שהקב"ה גילה את דיבורים השרשיים של כל הבריאה כולה. והנה כל שאר הנבראים הם מקבילים לדיבורים פרטיים של חיצוניות הגילוי, עולם הריבוי, שהקב"ה רצה לגלות לנו. וכרגיל, כולם משמיעים קול, כי הם מבטאים את הפנים שלהם של גילוי מלכותו ית'. אמנם, בשעת מתן תורה כולם היו שותקים, כי בזמן של גילוי התורה, כל הדיבורים החיצוניים היו שותקים. אין מקום להם, כי סוף כל סוף הם אינם אלא פנים חיצוניים של גילוי מלכותו ית', ודבר זה נתגלה באופן ישיר על ידי תורה, במה שהדיבור היחיד שנשמע מכל הבריאה היה 'אנכי ה' אלקיך'.

**יא** ובאמת אילו היה משה שלם בדיבורו, היציאה מצרים היתה באופן יותר ברור וגלוי, עד שפרעה היה מכיר מיד שמושה היה שלוחו של הקב"ה. כי מבואר במדרש (שמות רבה ז, ג) על המשך הפסוק לאחר שהקב"ה הוסיף אהרן לשליחות של משה, וז"ל 'ויצום אל בני ישראל', א"ל הקב"ה בני סרבנים הן רגזנים הן טרחנין הן. ע"מ כן תהיו מקבלין עליכם שיהיו מקללין אתכם שיהיו מסקלין אתכם באבנים, ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, אמר להן הקב"ה היו נוהגין בו כבוד למלכות, אף על פי שאני צריך לעשות בו את הדין, וכן עשה משה, ע"כ. ומשמע שכל הצורך הזה לקבל תכונות אלו של כלל ישראל ולנהוג כבוד עם פרעה היה רק לאחר שסירב משה לקבל השליחות ולדבר עם פרעה וניתוסף אהרן לשליחותו. וזה העונש של משה. אילו היה הוא מתאחד ומשתייך עם דיבורו ית', היה הגילוי באופן ישיר, וכמו בהר סיני, ולא היה צורך לנהוג כבוד לפרעה ולקבל תכונות אלו של ישראל. ורק משום שמתחילה תפס את תפיסה יותר שטחית כעיקר, היה צורך לכל מהלך הזה. ונהנה אי' במדרש הנ"ל "בתחילה היה ראוי הדיבור 'להתייחד' עליו בפני עצמו, ועל ידי שאמר שלח נא ביד תשלח וכו' בשביל זה 'נתייחד' הדיבור עליו ועל אהרן", ולפי דברינו נתבאר עומק ביטוי זה שהיה הדיבור 'מתייחד' אליו לבד, פירוש שהיה דבר ה' משתייך לעצמותו, ועכשיו שאמר שלח נא ביד תשלח גילה שלא שייך עצמותו אל הדיבור באותה מדרגה, וממילא ניתוסף אליו אהרן.]

**יב** ומבואר בדברי הזהר בתחילת דברינו, שהתיקון לכח הדיבור של משה נמצא במעמד הר סיני. והיינו, לא רק כשאר מומין שהיו נתרפאין במעמד ההוא, אלא שכל מהלך יציאת מצרים היה בשביל 'תעבדון את האלקים על ההר הזה'. ולאור דברינו, גלות מצרים היה בעצם מצב של גלות הדיבור, כי מצרים היה מקום שתפס העולם לגמרי במבט יסוד הגוף. וכל קלקולו של משה בדעתו היה רק משום שזה היה מצב הדעת

הדיבור שלו בפרט וכח הביטוי שלו באופן כלל, הוא עולה לגדולה על מצרים, והוא נעשה מושל עליהם. אבל כפי שהוא מקלקל בזה, בגדר 'דבר שפתים' הוא נעשה סגור בבית האסורים. וזה מקביל להדיא לכח הדיבור שלו, כי ככל שהוא מייחד את הפה לדבר מדברי הנשמה, הפה מתחזק ביכולת שלו לגלות הנשמה, וכן יוסף עולה לגדולה ולהיות מלך. אבל ככל שהוא נותן שלטון לגופו, הפה מחסר את כוחו לגלות הנשמה, עד שכאילו הנשמה סגור בתוך בית האסורים. וכן קרה ליוסף.

**ט** נקודה השניה באה לידי ביטוי במשה רבינו. והיינו, לא במה שפיו כן גילה את נשמתו או לא גילה את נשמתו, אלא במשמעות של זה לגבי דעתו של משה. במלים אחרות, איך שמושה תפס את העולם. ומאירים הדברים, שבעוד שה'דבר שפתים' של יוסף היה בדברים שהוא אמר לאנשים אחרים, ה'דבר שפתים' אצל משה נמצאו במה שהוא אמר להקב"ה כביכול. סוגיא של יוסף נמצא בין הוא ובין שאר העולם, ואילו סוגיא של משה נמצא בין הוא ובין הקב"ה כביכול. והיינו, שהנקודה היא במה שמושה תפס הדברים שלא כמו שהקב"ה גילה לו את אמיתת מציאותם. למשה, היה פשוט שאהרן היה שליח יותר ראוי, ושאם כלל ישראל לא היו שומעים לו, פשוט שפרעה ג"כ אין עתיד לשמוע אליו. זה ה'דבר שפתים' שלו, שהם שייכים לתפיסת הדעת שלו – איך ש'אני' שלו תפס את מציאות הדברים. הקב"ה גילה לו את אמיתת המציאות, התפיסה ששייכת להנשמה, ומשה גילה שהוא בעצמו תפס באופן שונה. וממילא שעיקר העונש של משה שניתוסף עליו אהרן לשליחותו, ולא היה הדבר ה' נתייחד עליו לבד. וזה, כי האדם נברא יחידי, ויש בכח כל נשמה ונשמה להתייחד עם דיבורו ית', באופן שהוא מגלה מלכותו ית' באופן שרק הוא יכול לגלות. כל הנבראים נבראו שנים שנים, ורק האדם נברא יחידי, וזה מפני שרק יחיד יכול להכיר יחיד. הבהמות אין ביכולתם להכיר אחדות, כי הם שייכים בעצם למערכת הריבוי. ואילו היה משה תופס העולם כמו שהקב"ה גילה הדברים, היה הדיבור נתייחד עמו, והיה יכול לגלות את דיבורו ית' בכל תקפו. ובמה שלא נתייחד עם דיבורו ית', הוא מתייחס אליה כאילו שזה רק תפיסה אחרת מכל מיני תפיסות אפשריות בעולם הריבוי, וממילא העונש שמקביל לזה הוא שנתוסף אהרן והדיבור נתייחד בין שניהם. באופן שאין גילוי של דיבורו ית' באופן ישיר, אלא דרך ריבוי העולם.

**יג** דוגמא לדבר נמצא בדברי המדרש (שמות רבה כט, ט) במה שקרה במעמד הר סיני. וז"ל המדרש שם, א"ר אבהו בשם ר' יוחנן כשנתן הקב"ה את התורה, צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש,

של דיבורו ית' – איך לתפוס הבריאה, ואיך להשתמש בכח הדיבור של האדם. וזה אחד הפנים ממה שהקדמונים קראו ליו"ט הזה בשם 'פה-סח'.

של ישראל בגלות הזה, והוא צריך להיות השליח שלהם (כן משמע במדרש רבה בתחילת פרשת וארא). וממילא שכל מהלך הגאולה היה בכדי להגיעה להר סיני, ששם היה עיקר הגילוי



## הרב מאיר שמחה ברגר

### בענין מצות ארבע כוסות

אמנם בתוס' מס' שבת (עו: ד"ה ויעמוד) מובא עוד תירוץ, דהן אמת דכוס של ברכה מחזיק רביעית אמנם 'מקדש שאני', ר"ל דלכוס של קידוש בעיא יותר מרביעית דהיינו כדי שיעור מלא לוגמא, ורק בכוס של ברכה דברכת המזון די ברביעית. ולפי דבריהם יוצא דכדי לצאת ידי קידוש בעיא שתיית מלא לוגמא ממש שהוא יותר מרביעית.

אבל יעו' במהרש"א שם שהקשה על תירוץ זה מהא דאיתא בגמ' פסחים (קח:) וז"ל, 'ד' כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית'. והרי אחד מהד' כוסות היא כוס של קידוש, ואפ"ה מבואר דדי ברביעית. שוב ראיתי שבתוס' במס' עירובין עט: (ד"ה אם) ובמס' יומא פ. (ד"ה הכי נמי) מבואר דלמדו להדיא כקושיית המהרש"א, עיי"ש. וכמו"כ מצינו בתוס' פסחים קז. הנ"ל שהביאו להוכיח דשיעור של 'כמלא לוגמא' לקידוש היינו רובא דרביעית מהא דאמרין בגמ' פסחים (קח:) בנוגע הד' כוסות 'והוא דשתא רובא דכסא', והיינו כדברי המהרש"א שלמדו דהגמ' שם הוא ראיה לשיעור כוס של קידוש משום דכוס של קידוש היא אחד מהד' כוסות.

וצ"ע מה יענה תירוץ השני של התוס' על זה. ועי' בהערה מה שהבאנו תירוץ התוספות שבת והתורת רפאל ומה שכתבנו להעיר על דבריהם.<sup>2</sup>

#### א: שיעור טעימת כוס של קידוש וקושיית המהרש"א על שיטת התוס' במס' שבת

איתא בגמ' פסחים (קז.) בנוגע הלכות קידוש 'המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא'. והקשו התוס' (שבת עו: ד"ה ויעמוד ובעוד מקומות), דבגמ' שבת (עו:) נתבאר דכוס של ברכה היינו רביעית, אמנם בגמ' יומא (פ.) מבואר (עכ"פ לדעת התוס') דמלוא לוגמא היינו יותר מרביעית, ואם צריך לטעום מלא לוגמא כדי לצאת ידי קידוש אם כן צריך הכוס להיות יותר מרביעית ג"כ, והיאך אמרין דשיעור כוס של ברכה היינו רביעית.

ותירצו תוס' דכבר מצינו בגמ' יומא שם שדחקו בדברי המשנה לענין שיעור שתיה האסורה ביוה"כ דאע"ג דנשנה שם דשיעורו הוא 'מלא לוגמא' הכוונה ל'כמלא לוגמא' והיינו שנראה כמלא לוגמא אע"ג שאינו מלא לוגמא ממש [והוא שיעור רוב רביעית כדאיתא בתוס' פסחים קז. ד"ה אם טעם] וא"כ גם כאן אע"ג דאמרין דצריך לטעום 'מלא לוגמא' יש לומר דהכוונה ל'כמלא לוגמא' שהוא פחות משיעור רביעית. וכן מובא תירוץ זה להלכה בשו"ע (סי' רע"א סי"ג) דרק צריך המקדש לשתות רובו של רביעית.<sup>1</sup>

2 בספר תוספות שבת (סי' רע"א סקל"ו) תירץ דמכיון דשיעור מלא לוגמא תלוי כפי שיעור לוגמיו של כל אחד ואחד כמבואר בגמ' יומא שם אי"כ יש לומר דשיעור של הגמ' פסחים דבעיא רביעית היינו לננס דשיעור מלא לוגמא דידיה הוא פחות מרביעית וקמ"ל דאפ"ה בעיא רביעית. וכמובן מידי דוחק לא יצאנו לומר דהתנא שנה רביעית לננס מילתא דלא שכיחא ושבק העיקר שצריך מלא לוגמא לכוס של קידוש וצלע"ע.

עוד מצאתי בספר תורת רפאל (הלי' שבת סי' ט"ו) שכתב לתרץ קושיית המהרש"א דדברי התוס' דבעיא מלא לוגמא לקידוש הם רק בקידוש של שבת שהיא מדאורייתא אמנם ביו"ט שקידוש היא רק מדרבנן בעיא רק רביעית. והיינו כדברי המגיד משנה (הלי' שבת פכ"ט הכ"א) דקידוש ביו"ט הוא מדרבנן. וכבר הראו שדבר זה במחלוקת

1 וראיתי דבר חדש בראבי"ה (סי' תקי"ט) שהביא מאביו תירוץ זה בסגנון שונה שדקדק בלשון הגמ' פסחים הנ"ל דבעיא לטעום מלא לוגמא שזה שונה מהך דיומא דהוא שתיית מלא לוגמא. וביאר שם דטעימת מלא לוגמא היינו שכל הלחיים ובית הבלעיה יש בכל חלק מהם קצת יין ונמצא שטועם היין בכל לוגמיו אבל אינו צריך שיהא כל חלל המקום מלאה יין, משא"כ שתיית מלא לוגמא היינו דכל חלל של לוגמיו מלאה במשקין וזהו יותר מרביעית. ולפי"ז אין צריך לדחוק בתוס' דמלא לוגמא הכוונה לכמלא לוגמיו. והנה בין לתירוץ התוס' ובין לתירוץ אבי הראבי"ה שיעור הטעימה בקידוש הוא רוב רביעית אמנם לפי אבי הראבי"ה צריך לטעום שיעור זה של יין בכל השטח של לוגמיו.

**ב: תירוץ של היד דוד**

וראיתי בספר יד דוד עמ"ס שבת שם שתירץ דהנה דין זה דבעיא טעימת מלא לוגמא הוא רק במקדש גופא ולא לכל השומעים וכמו שכתבו התוס' במס' פסחים ק: (ד"ה ידי קידוש).<sup>3</sup> וא"כ יש לומר דהן אמת שהמקדש עצמו בעיא לשתות מלא לוגמיו ממש וכמש"כ התוס' במס' שבת הנ"ל, אמנם יש לומר דדברי הברייתא בדף קח: דמבואר דרק בעיא שיעור רביעית לכוס קאי כלפי הדינים של הד' כוסות עצמם בתורת ד' כוסות מבלי שהוא המקדש וא"כ י"ל דקאי בשומעים מהמקדש. ואה"נ אם רצה לקדש ג"כ ולא להיות מן השומעים בודאי צריך לשתות מלא לוגמיו.

ובאמת יש לדקדק כן קצת מלשונו של התוס' במס' שבת שם שכתבו 'דמקדש שאני' והיינו דרק המקדש עצמו צריך שיטעום מלא לוגמיו ולא השומעים.

ומכיון דאתאי להכי נהדר לבאר מהו ההכרח של תירוץ הא' של התוס' להוכיח מסוגיא דפסחים דגם בקידוש לא צריך מלא לוגמא ממש דצ"ע מנא להו דקאי במקדש גופיה להוכיח כן, אולי קאי רק בשומעים.

ונראה לבאר הדבר בתרי אנפי: א', על דרך הפשט י"ל דלשון הברייתא ד' כוסות הללו הוא כמו לשון המשנה (ק"י): 'בין כוסות הללו' דקאי על סדר הכוסות השניות במשנה. והנה המשנה קאי במקדש עצמו וכמו דאמרינן (ק"ד). 'מזגו לו כוס ראשון' דקאי על הבעל הבית וכן כל המשניות כולן בהמשך שם, וא"כ י"ל דסברו התוס' דדברי הברייתא קאי על הכוסות של המקדש ממש כמו שנקט המשנה.

ב', עוד יש לומר דהנה בתוס' ריש פרק ערבי פסחים צט: (ד"ה לא יפחתו [ב']) כתבו דמעיקר הדין נראה דאין צריך שכל אחד ישתה מהד' כוסות דמאי שנא מקידוש של כל השנה שאחד מוציא את כולם. ורק סיימו דיש להחמיר שכל אחד ואחד ישתה.<sup>4</sup> וא"כ יוצא דלפי עיקר דינו של התוס' לא נמצא דין שתיה כלל כלפי השומעים וא"כ ליכא לאוקמי הך דין של הברייתא בהשומעים. ולכן מובן מה שלא רצו התוס' בתירוץ א' לומר כדברי היד דוד.

**ג: גדר דין ד' כוסות לשיטת התוס' בפסחים**

ויש לומר עוד דבאמת אפילו על תירוץ הב' של התוס' נראה דליכא לתרץ כדברי היד דוד דהנה התוס' הנ"ל בריש ערבי פסחים כתבו שמעיקר הדין אין צריך שכל אחד ישתה ד' כוסות ודי לצאת ע"י הבעל הבית כמו בקידוש, וכבר ראו כן תמיהו לומדי התוס' דהא דין קידוש דכל השנה עיקרו הוא לצאת ידי הדיבורים של קידוש, וענין טעימת הכוס על ידי המברך היינו לעשות הדיבורים של קידוש שייכים להסעודה, וכל זמן שיש על אותן הדברים תורת קידוש יכול להוציא אחרים ידי חובתן ומובן היטב מה שאינם חייבים לשתות, אך גבי ד' כוסות שמצינו בהן שיהיו דרך חירות (וכמו דאמרינן בגמ' פסחים קח. ושם ע"ב וק"י): א"כ היה נראה שעיקר התקנה שלהן הוא לעשות פעולה של דרך חירות על ידי שתיית היין, והיאך יכול לצאת זה על ידי טעימת אחר. וכבר כתב לתמוה על התוס' בגבורות ה' להמהר"ל (פרק מ"ח).

וידועין בשער בת רבים דברי הגרי"ז בהל' חו"מ (פ"ז ה"ט) בשם הגר"ח דמוכח מתוס' דיסוד מצות ד' כוסות אינו שתייתן אלא עיקרן הוא ענין אמירת כל סדרי ההגדה על הכוס. ר"ל דכשם שמצינו בעלמא ענין קידוש על הכוס, כן בליל הסדר תיקנו הגדה וברכת המזון והלל ג"כ על הכוס. ונמצא שאופן יציאת הדיבורים האלו הוא רק על ידי ששותה אותן הכוסות, ובליל פסח ניתוסף עוד דין על כוסות הללו שצריך לשתותן דרך חירות. אמנם אם נעשו כהוגן אז יכול לצאת אחרים ידי חובתן מאותן דיבורים שנאמרו על הכוס.

וע"ע בתוס' מס' סוכה לח. (ד"ה מי שהיה) בנוגע חיוב הלל לנשים בליל הסדר שכתבו 'דמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא לומר עליהן הלל והגדה', ולכן מכיון דנשים חייבות בד' כוסות כמבואר בגמ' (קח). ממילא חייבין ג"כ בהלל. וגם מזה נראה כנ"ל דיסוד הד' כוסות אינו רק שתיית הכוס אלא הוא אמירת כל הדברים של ליל הסדר על הכוס. וכן מצינו גם בתוס' פסחים קב: (ד"ה דאית), עיי"ש.

אמנם באמת יש להקשות על כל זה שהרי מלשון הגמ' בפסחים (ק"י): מוכח דתיקנו חז"ל ד' כוסות אפילו בלי שום אמירה כלל ורק אמרו לקשר כל אחד למצוה, דאמרינן שם דהא דמברכין על המזון בכוס שלישי, אף אם אין ברכת המזון

ביו"ט בעיא קביעות במקום סעודה. ויש לציין לדברי המג"א (סי' רע"א סק"א) דלכל הדינים קידוש של שבת ויו"ט שווין הם ודוק לענינו.

3 אמנם יעו' באורחות חיים הל' ברכת המזון (סי' כ"א) ובכלבו (סי' כ"ה) שכתבו שכל השומעים צריכים לטעום מלא לוגמא. ובאמת כבר צידדו כן בתוס' פסחים צט: (ד"ה לא יפחתו [ב']).

4 ולהעיר אני בא דלא נמצא מפורש בשו"ע הל' פסח הכרעה בדין זה. ורק הראה לי הבה"ח עזריאל אייכנבוים נ"ו שהדבר בא ברמז בעלמא בס"ס תע"ג יכשיגיעו ללפיכך מגביה כל אחד כוסו בידו'.

הראשונים תלוייה ועומדת ויש לעיין מהו שיטת התוס' בענין. עוד יוצא קצת דחוק דכל דינא דהברייתא בפסחים הוא רק בפסח שחל בימות החול ולא בשבת. וכמו"כ יש לעיין לדבריו שהרי גם ביום של שבת הקידוש הוא רק מדרבנן וא"כ יוצא דאפילו לתירוץ זה של התוס' לא צריך לקידוש של יום מלא לוגמא ואין זה במשמעות דברי התוס' וצ"ע.

ובר מן דין צ"ב טעם החילוק בין קידוש דאורייתא לדרבנן שהרי נראה דענין שתיית מלא לוגמא היינו שעל ידי שיעור כזה נמצא קובע סעודתו על היין וא"כ לכאורה ליכא חילוק בין שבת ליו"ט שהרי גם

שהרי אף ששנה כמה רביעיות של יין אינו נחשב לשתיית ד' כוסות שהרי סוף כל סוף לא שנה ד' כוסות נפרדות של יין. [וברש"י אינו מבואר מהו כוונת הגמ' ד'ידי יין יצא'.]

אמנם ברשב"ם ובתוס' (שם) מבואר דלזה לא צריכא למימר דלא יצא מצות ד' כוסות ולכן פירשו באופ"א דכוונת הגמ' דלא יצא ידי ד' כוסות היא דאם שנה ד' כוסות נפרדות אבל לא שתאם על סדר המשנה, ר"ל שלא אמרן כפי סדר ההגדה אחת לקידוש ואחת להגדה ואחת על ברכת המזון וכו', לא יצא ידי ד' כוסות.<sup>5</sup> וענין 'ידי יין יצא' היינו דיצא ידי שמחת יו"ט שהרי עכ"פ שנה ד' כוסות של יין. והחידוש בזה הוא דהו"א דדין שמחת יו"ט מקושר לדין ד' כוסות ולזה קמ"ל דאינן תלויין זה בזה.

אבל בחידושי רבינו דוד שם הקשה על ביאור הנ"ל דנמצאת דנשים ועמי הארץ שאינם יודעים לומר ההגדה אינם יוצאין ידי ד' כוסות, והיאך חייבם חז"ל. [ויש לפלפל אי די במה שיכולים לשמוע ההגדה מאחרים.] ולכן כתב רבינו דוד דאין אפילו דין לכתחילה לשתות הכוסות על סדר ההגדה ורק הוא למצוה בעלמא לעשותן כהוגן ממש. וכוונת הגמ' כאן היינו דאם שתאן בזה אחר זה ממש בלי הפסק (של אכילת פרס או שתיית רביעית) אז כולן חשיבי רק ככוס אחת דכן הדרך לשתות הרבה כוסות בזה אחר זה כשהוא צמא ורק נחשבין לד' כוסות נפרדות אם מפסיק ביניהן.

שוב הביא מדברי הירושלמי לא משמע כזה אלא משמע כפירושו של הרשב"ם דקאי בשלא שתאן על סדר ההגדה ורק הוכיח מדברי הירושלמי דידי יין יצא לא קאי על מה שיוצא מצות שמחת יו"ט רק הכוונה שיצא ידי שתיית ד' כוסות, וידי ד' כוסות לא יצא היינו שלא יצא ידי הסדר שסדרו בהן חכמים. ויוצא מדבריו דאיכא ב' חלקים במצות שתיית ד' כוסות דין א' שהוא עיקר דין שתיית ד' כוסות, ודין ב' שהיא תוספת מצוה שתיקנו חכמים לשתותן על הסדר. ולכן נשים ועמי הארץ עדיין יכולים לקיים עיקר המצוה ורק אנוסין על התוספת. ועכ"פ למדין מדבריו דאיכא דין ד' כוסות מבלי דין כוס של ברכה ורק איכא תוספת דין לעשותן על הסדר.<sup>6</sup>

והמעייין במרדכי (פסחים שם) נראה דג"כ כיוון לזה שהקשה על ההו"א של התוס' דדין שמחת יו"ט תלוי על מה דיצא מצות

טעונה כוס, הוא משום ד'ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה', וא"כ האיך יתכן לומר להיפך דהעיקר הוא האמירה ולא הכוס.

ונראה דצ"ל דאף דאה"נ מוכח מגמ' הנ"ל דמעיקרא היתה התקנה לשתות ד' כוסות, אמנם שתיית כוסות בעלמא אין להם שום מסגרת ולזה צריך למה שמצינו כבר במק"א ענין כוס של ברכה. ונראה שלמדו התוס' דזהו כוונת הגמ' דאמרו רבנן שלכל כוס וכוס נעביד ביה מצוה. ואחר זה דנו התוס' דכיון שיש לו מסגרת דכוס של ברכה האם אמרינן דכל כולו ענינו כוס של ברכה עד כדי כך שלא צריך לעשות השתיה כלל ודי בשמיעתו מאחר, או דנימא דאף דצריך לה גדר דכוס של ברכה לא נעקר עיקר החיוב לעשות שתייה ממש לכל אחד ואחד. ועל זה שקלו וטרו התוס' בדיוקים של הגמ' לאיזה צד משמע יותר.

אמנם לפי כל הנ"ל נראה דאפילו להצד שצריך כל אחד ואחד שישתה אין הכוונה דאין בה דין כוס של ברכה אלא דין שתייה, רק סברי דמלבד עיקר החיוב לשתות הכוס הוסיפו עליו שצריך לשתותו באופן שהוא כוס של ברכה. ולפי"ז נמצאת דאפילו להשומעים צריך שיהא להם שיעור של קידוש שהרי עשו אותם חז"ל כדין המקדש דמכיון שצריכים לשתותו באופן של כוס של ברכה נמצא דאפילו אם שומע הקידוש מאחר, כליל פסח, נעשה כמקדש עצמו. ומאחר דס"ל לתוס' במס' שבת דשיעור טעימה של קידוש היא מלא ולוגמא ממש א"כ ליבעי ג"כ השומעים שיעור כזה, ודוק בכל זה.

נמצאת דלשתי הצדדים של התוס' בפסחים צט: לא יתכן תירוצו של היד דוד אלא אי אמרינן דתוס' במס' שבת פליגי על עיקר ההנחה של התוס' במס' פסחים דיש לו דין כוס של ברכה וכדבעינן למימר לקמן.

#### ד: ביאור דברי הגמ' בדין 'שתאן בבת אחת'

והנראה לומר לתרץ דברי התוס' במס' שבת בהקדם דברי הגמ' בפסחים (ק"ה: וז"ל, 'שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא'. ועלינו לבאר מהו הכוונה של 'בת אחת' ומהו החילוק בין לצאת ידי יין לבין לצאת ידי ד' כוסות.

וברש"י (ד"ה בבת) ביאר דהגמ' קאי במי ששתה כוס אחת שיש לו שיעור כמה כוסות ועל זה קאמר דלא יצא מצות ד' כוסות

6 ולפי שני הביאורים של רבינו דוד צריך לבאר כוונת הגמ' בפסחים קח. דמבואר דרק שנים מהארבע כוסות צריכים הסיבה ומשמע מהגמ' דזהו משום מקומן בסדר ההגדה עיי"ש. ועכ"פ מבואר שתיקנו דין הסיבה על הד' כוסות התלוי על סדר ההגדה ואם אין זה מעכב בעיקר דין הד' כוסות, ובפרט לפי ביאור הראשון של רבינו דוד שהוא רק למצוה בעלמא, צריך ביאור למה דין הסיבה של הד' כוסות שייך לסדר ההגדה וצ"ע. (העירוני לזה ר' אפרים פישל דיוויס נ"י.)

5 והנה בבאור הלכה (סי' תע"ב ס"ח) הביא דברי המג"א דכוונת השו"ע שצריך שיאמרן על הסדר היינו שיאמר ההגדה בינתיים, ומשמע מזה שרק צריך שיאמר קצת ההגדה. אמנם מדברי הרשב"ם משמע שצריך שיאמר כל אחד במקום המיוחד לו, על קידוש וההגדה וברכת המזון והלל, כדמשמע מלשונו. וכן יוצא ממה שיבואר בדת התוס' בפנים לקמן אות ה'.

ד' כוסות דצ"ע מאיזה טעם יהיו תלויין זה בזה.<sup>7</sup> ולכן פירש דידי יין יצא' היינו שיצא ידי ד' כוסות, וידי ד' כוסות לא יצא' היינו דלא יצא אותן באופן לכתחילה רק בדיעבד. ונראה דכוונתו כדברי רבינו דוד וכמו שכתבנו.

נמצא דלפירושו של הרשב"ם ותוס' בעיא לשתות הכוסות על הסדר השנויה במשנה ואם לא עשה כן לא יצא אפילו בדיעבד. אמנם לדעת רבינו דוד והמרדכי אם שתאן שלא על הסדר עדיין יש קיום לעיקר דין ד' כוסות ורק לא קיים דין השנייה הניתוסף עליהן.

**ה: פליגי תירוצי התוס' אי צריך לשתות הכוסות על סדר ההגדה לקיים עיקר דין ד' כוסות**

ויוצא מהנ"ל דמי ששמע קידוש מאחר בליל פסח ולא שתה, לפי דעת הרשב"ם והתוס' בפסחים אין לו תקנה לצאת כל הד' כוסות שהרי כבר יצא ידי קידוש ושוב אין ביטולו לעשות כוס של ברכה על הקידוש,<sup>8</sup> משא"כ לרבינו דוד והמרדכי די במה ששותה כוס אחר אפילו בלי סדר של קידוש.

נמצאת דברי התוס' שהוכיחו מהגמ' בדף קח: דקאי בדיני ד' כוסות לדיני קידוש, ומזה הוציאו דדי בשיעור רביעית גם לקידוש, כל זה הוא לשיטתם דלמדו דרק יוצא ידי ד' כוסות אם שותה אותן כפי סדר המשנה. ונראה דזהו גם המקור למה שכתבו בדף צט: שיש להד' כוסות דין כוס של ברכה וכדברי הגר"ח.

**ו: סיכום שיטות הראשונים והאחרונים**

והנה על עיקר דין זה אי מעכב שתיית הכוסות על הסדר יעו' בבאור הלכה (סי' תע"ב ס"ח) שהביא דפליגי בזה הבית יוסף (סי' תפ"ד ד"ה וכתב אדוני) והפר"ח (ס"ח) דלדעת הבית יוסף עדיין יצא בדיעבד והפר"ח חולק מלשון הגמ' 'שתאן בבת אחת לא יצא' דמשמע דאינו יוצא כלל.

אמנם לפי ביאורו של רבינו דוד והמרדכי יש מקום לומר דאין עיקר דין של שתיית הד' כוסות מקושר עם סדר ההגדה ורק סדרו כן לתוספת מצוה. וא"כ יתכן דתירוץ השני של התוס' במס' שבת ס"ל כשיטה זו של רבינו דוד ולכן אין כאן קושיא מהא דדף קח: ד"ל דשם קאי בעיקר דין ד' כוסות ולא על תוספת ההידור לצאת באופן המעולה ולכן יש לומר דכדי לצאת ידי חובתן די בכוס המחזיק רביעית לכל אחת, ורק אם רוצה לעשות אחד מהן לקידוש אה"נ צריך להוסיף בו כדי שיעור מלא לוגמא לצאת ידי קידוש. אבל יתכן כמה אוקימתות שאינן צריך לעשות לקידוש וכגון אם כבר יצא ידי חובת קידוש ע"י שמיעה מאחר [ועי' בחידושי המהר"ם בענט עמ"ס שבת שם שכתב כן בקיצור לתרץ קושיית

ולפי דברינו יוצא דלשיטת הרשב"ם, והתוס' בכ"מ (תירוץ א' בשבת, ובעירובין, ובפסחים בכ"מ, וביומא, ובסוכה), אינו יוצא כלל וכשיטת הפר"ח. וכן הוא ריהטת לשונו של הרמב"ם הל' חו"מ (פ"ז ה"ט וה"י והלאה) וכן כתב רבינו מנוח (שם ה"ט) בדעתו.<sup>9</sup> ויש להוסיף דכן הוא ג"כ שיטת הראב"י (סי' תקי"ט) וכן נראה מהרוקח (סי' רפ"ג – עמ' שמ"ז במהדורת זכרון אהרן).

אמנם לדעת רבינו דוד והמרדכי אין צריך לסדרן על סדר ההגדה לקיים עיקר דין ד' כוסות רק לקיים המצוה הנוספת שהוסיפו חז"ל, וכן נקט הבית יוסף.<sup>10</sup> וביארנו דכן ס"ל לתירוץ ב' של התוס' במס' שבת.<sup>11</sup>

התוס'. ואולי צ"ל דנקט דמאחר דאיכא דין לכתחילה לשתותן על הסדר אי"כ אין נראה לומר דכוונת הברייתא בדף קח: קאי על עיקר הדין אלא קאי על כל פרטי הדין ג"כ וא"כ אפילו להצד שאין צריך לשתות הכוסות על סדר ההגדה עדיין נראה מהגמ' דדי בכוס רביעית לקידוש. אבל לפי"ז הוכחה אין כאן דעדיין יכול לדחות דהברייתא קאי רק על עיקר הדין המעכבת בד' כוסות.

7 אולי יש להטעים קצת שיטת התוס' ע"פ מה שכתבו במס' מועד קטן די: (ד"ה עשה) דדין שתיית יין לשמחת יו"ט הוא רק מדרבנן וא"כ יש לומר דאיכא קצת הו"א שהחכמים גדרו את אופן קיום המצוה ע"פ שאר דיני שתיית יין של הלילה. אמנם לשיטת הרמב"ם (הל' שבייתת יו"ט פ"ו ה"ז והלאה) שמצות שמחת יו"ט על ידי שתיית יין הוא מדאורייתא קשה לומר דקשור כ"כ לדין ד' כוסות.

8 ולא מסתבר לומר דליל פסח תיקנו חז"ל דאינו יוצא ידי חובת קידוש בלי ששותה מהכוס וממילא כל זמן שלא שתה נמצא שאפילו חובת קידוש לא יצא ולכן יכול לקדש עוד פעם, אלא נראה דגם בליל פסח כלפי דיני קידוש הרי הוא כשאר ימות השנה ודוק.

9 בחידושי הגר"י על הרמב"ם שם ביאר דלשיטת הרמב"ם יש שני ענינים בעיקר דינן של הארבע כוסות, דין ברכה על הכוס וגם דין שתיית הכוס בדרך חירות. אמנם ברבינו דוד הני"ל כתב דגירסת הרמב"ם ג"כ מתפרש על דרך הירושלמי שיצא המצוה לשתות הד' כוסות רק שלא יצא חלק הניתוסף במצוה לשתותן על הסדר שסדרו לו חכמים.

10 ולפי דברינו נמצאת הערה בדברי הבית יוסף שהרי בחל' קידוש רק הביא דברי התוס' דסי"ל דדי בשתיית כמלא לוגמנו, והרי ביארנו דהוכחת התוס' היא ממה שמבואר דאחד מהד' כוסות הוא כוס של קידוש, והרי זה רק לשיטתם דהשותה שלא על סדר ההגדה לא יצא ונמצא שיש קשר אמיץ בין הד' כוסות לסדר מצוות הלילה. אמנם לדעת הבית יוסף דיוצא אפילו בלי ההגדה אי"כ אזלא ליה הוכחת

## הרב קלמן קרסנר

## מצות אכילת מצה בשבעת ימי הפסח

ירח למועדים (על עניני סוכה) מבעל הקה"י דלפי הגר"א יש ענין להשתדל לאכול מצה בשאר הימים.<sup>4</sup> וכבר הובא במעשה רב דהגם דהגר"א בדרך כלל לא הקפיד לאכול שלש סעודות ביום טוב, מ"מ אכל שלש סעודות באחרון של פסח משום חיבוב מצוה.

ה) ובאמת כבר מצינו יסוד לשיטה זו בראשונים דאיכא קיום מצוה לאכול מצה כל שבעת ימים. הריב"א (שמות יב, יח) הביא מהחזקוני דאיכא מצות קיומית כל שבעה.<sup>5</sup> וכן שמעתי מאחי ר' ראובן אלימלך שליט"א דמוכח מדברי התרגום יונתן דאיכא קיום מצוה כל שבעה שכתב בפרשת ראה (דברים טז, ג) דיאכל מצה כל שבעה לשמה, ואי אין בו קיום מצוה לאיזה טעם בעיא אכילה לשמה. וכן באבני נזר (סי' שע"ז סק"ד) מדייק מהבעל המאור דאיכא קיום מצוה כל שבעה. שהבעל המאור (פסחים כו: בדפי הרי"ף) הקשה אמאי לא מברך על מצה בשאר ימי פסח כמו שאנו מברכים בשאר ימי סוכות. ע' שם מה שיישב. והוכיח האב"נ מקושיותו דאיכא קיום מצוה ומש"ה יש הו"א לברך עליו כל זמן שאוכל מצה, דאם ליכא מצוה כלל ודאי לא הוי מברך עליו.<sup>6</sup>

ו) בספר מועדים וזמנים (ח"ג סי' רס"ז) מדייק דאיכא מצוה קיומית לאכול מצה בשאר ימי פסח ממה שכתב הנימוקי יוסף במס' פסחים (ריש לו.), וז"ל, אין לשיין את העיסה ביין ושמן וכו' משום דהוי מצה עשירה, ואפילו בכל ימי החג דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, דמשמע דכל השבעה אין לו לאכול מצה עשירה, עכ"ל. ודייק בספר הנ"ל שאם ליכא קיום מצוה לאכול מצה בשאר ימי פסח, מאי איכפת לן אם הוי מצה עשירה או לא, אע"כ דלדידיה איכא מצוה בשאר ימי פסח. אך נראה לי דמדיוק לשון הנמוקי משמע שבא לומר דאסור לאכול, ולא הוי רק חסרון בקיום של מצוה. ונראה לפרש עפ"י מה שמצינו בכמה ראשונים ואחרונים דאיכא לאו הבא מכלל עשה שלא לאכול חמץ

א) כתוב בתורה (שמות יב, טו) שבעת ימים מצות תאכלו, ורש"י שם הביא מחז"ל דליכא חיוב לאכול מצה בשאר ימי הפסח והוי רק רשות. ויש לבאר אם יש קיום מצוה כשאוכל מצה בשאר הימים.

ב) והקשה המזרחי (שם ד"ה תלמוד לומר) אמאי צריך קרא לומר דאכילת מצה הוי רשות ומותר לאכול מצה בשאר ימים, ומהיכא תיתי דיהיה אסור דצריך קרא להתיר. ותירץ וז"ל, אורחא דמילתא הוא לומר שבכל אותן השבעה שאינכם אוכלים חמץ תסתפקו באכילת מצה, ע"כ. וע"ע בגור אריה ובמשכיל לדוד דתירצו באופנים שונים. [וע' לקמן אות ו' שהבאנו מהמזרחי בפסוק י"ח מהלך אחרת.]

ג) הנה ראינו מהמזרחי והאחרונים הנ"ל דליכא קיום מצוה כלל לאכול מצה בשאר ימי הפסח, דאי איכא קיום מצוה ודאי יש צריכותא בפסוק שלנו להודיע דאיכא מצוה. ועוד מצינו בזהר הרקיע לבעל התשב"ץ (אות פ"ח) דכוונת הפסוק הוא דהוי לאו הבא מכלל עשה, כלומר שיאכל מצה ולא חמץ, ובא לאסור חמץ. ולפי דבריו נמי ליכא קיום מצוה לאכול מצה. וכן מצינו בתשובות הריב"ש (סי' קנ"ט ד"ה וא"כ) [הובא בשו"ת מהרש"ם (חלק א' סי' ר"ט)] דאכילת מצה אחר יום ראשון הוי רשות גמורה וליכא מצוה כלל. וכן הוא הפשטות של המג"א (סוף סי' תרל"ט) בשם מהרי"ל דלא יברך על מצה כל ז' משום שאין מצוה באכילתו, אלא שאין אוכל חמץ, משא"כ בסוכה.<sup>1</sup> [אך ע' לקמן אות ה' דאפילו לפי השיטות דאיכא קיום מצוה באכילת מצה אין מברך עליו.]

ד) ומצד שני ידוע שיטת הגר"א המובא במעשה רב (סי' קפ"ה)<sup>2</sup> דהגם דליכא חובה לאכול מצה כל שבעה, אעפ"כ איכא מצוה כל שבעה, והא דאיכא רשות, דמצוה כלפי חובה איכא רשות.<sup>3</sup> ונראה להוסיף דמבואר במשנ"ב הל' סוכה (סי' תרל"ט סקכ"ד) דלפי הגר"א איכא ענין לכתחילה להשתדל לאכול מצה בשאר ימי פסח, [ומש"ה חוקר שם אם ישתדל לאכול בסוכה בשאר ימי סוכות על פי הגר"א הנ"ל] וכן הביא בספר

5 ועי' בחזקוני שם ותראה דאיכא טעות סופר בדבריו ושוב מצאתי במילואים למעשה רב החדש (דף שס"ב) דמעורר כזה דדברי החזקוני שלפנינו משובשים.

6 דודאי אינו מברך על לאו הבא מכלל עשה. ונראה להוסיף דהגם דהרמב"ן בספר המצוות (שרש א' דף מ') כתב דמברך על נטילת ידים לסעודה הגם דס"ל שם שאין מצוה בנטילת ידים והוי רק מתירו לאכול, יש לחלק דהתם צריך לעשות מעשה כדי להתיר האיסור אבל פשוט דאינו חייב לברך על איסור עשה.

1 וכן מבואר ביד אפרים שם. ועי' במחצית השקל ובחתי"ס שם.  
2 ע' משנ"ב סי' תע"ה (סי' מ"ה) ובסי' תרל"ט (סי' כ"ד) שהביא דשיטת הגר"א הוא דאיכא מצוה כל ז', ויש להעיר אמאי לא ציין המשנה ברורה דמקורו ממעשה רב כמו שציין במקומות אחרים.  
3 בספר פעולת שכיר (בהגהותיו על המעשה רב אות כ"ז) מציין תוסי' ברכות דף כ"ו (ד"ה טעה) שכתבו דהגם דתפילת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לבטלה, ואעפ"כ נקראת רשות.  
4 ועי' שם בירח למועדים דמחזקוני שנביא לקמן לא ראינו כן.

ויתכן דכוונת ר' אלחנן דהמצוה היא רק פעם אחת ביום [ואולי נמי אחת בלילה] כמו שלפי ההו"א חייב לאכול מצה כל שבעה רק פעם אחת ביום.<sup>11</sup>

(ז) ועוד יש לדחות הראיה מתוס' באופן שני על פי מה שיש לחקור אם מצות עשה קיומית דוחה ל"ת או דוקא מצות עשה חיובית. וזה תלוי אם תכלית של עדל"ת הוא כדי לקיים עשה [אפילו אם לא הוא מחויב בעשה] או אם הוא כדי שלא יתבטל העשה המוטל עליו. ובאמת מצינו מח' ראשונים ואחרונים בענין זה. שבקובץ שיעורים (סוף קידושין) הביא מהראב"ד בתורת כהנים דענין של עדל"ת הוא כדי לקיים העשה. וכן הוכיח בספר דברי יחזקאל (סי' כ"ח) מהרמב"ן בפרשת יתרו.<sup>12</sup> ומצד שני ע' ר"ן ריש פרק שילוח הקן (בשם יש מפרשים<sup>13</sup>) דלא אמרינן עדל"ת בשילוח הקן כיון דלא הוא חיובית. וכן ברעק"א (גליון שו"ע אור"ח ס' י"א) מבואר דלא אמרינן עדל"ת אא"כ מבטל עשה כשאנו מקיים אותו. (וע' שם אמאי אמרינן עדל"ת בציצית הא לא מחוייב ללבוש בגד של ד' כנפות.<sup>14</sup>) ואם נאמר כמו הר"ן ורע"א, א"כ אתי שפיר דברי תוס' אפילו אם סובר כמו הגר"א דאיכא מצוה קיומית כל ימי פסח, אע"פ כן אסור לאכול מצת אסור בכזית שנית, דלא אמרינן עדל"ת במצות קיומית. [וש להוסיף בזה מה שאמר הגר"ר אשר אריאלי שליט"א בשיעורי יבמות (ה): להוכיח דשיטת תוס' שם (ר"ה טעמא) היא כנ"ל, דלא אמרינן עדל"ת במצוה קיומית].

(יא) וצריך לבאר מה הוא הגדר של מצוה זו. וכפשוטו כוונת הקרא היא דהוי מצוה קיומית ממש וכן משמע מחזקוני הנ"ל. אך נראה שיש לתת גדר אחרת במצוה זו. ולמשל מצינו שאלה באחרונים בגדר של האיסור לאכול חוץ לסוכה בסוכות. שרעק"א ס"ל דליכא איסור בעצם לאכול חוץ לסוכה אלא הוי רק ביטול עשה, שהתורה אמרה אם קובע עצמו צריך לאכול בסוכה, ואם אוכל חוץ לסוכה מבטל מצוה לילך

בפסח.<sup>7</sup> בזהר הרקיע (אות פ"ח) ביאר דכוונה של הפסוק שלנו לאסור חמץ מכח לאו הבא מכלל עשה. וכן במזרחי בפסוק י"ח מסיק דפסוק של שבעת ימים תאכלו מצות הוי מצה ולא חמץ, ואיכא איסור עשה לאכול חמץ. וכן סובר הלבוש (סוף פסוק ט"ו) דהכוונה של הפסוק שבעת ימים תאכלו מצות היא לאסור אכילת חמץ.<sup>8</sup> ואם כן יתכן דנכלל בפסוק שלנו דצריך להיות לחם עוני ולא מצה עשירה, וזה ג"כ חלק מהלאו הבא מכלל עשה, ובהכי מתבאר דברי הנמוק"י הנ"ל, וממילא אין מוכח שיש מצוה לאכול מצה בשאר ימי פסח.

(ז) ובאמת דבר זה תלוי במחלוקת אחרונים בין המשכנות יעקב ואחיו הקרן אורה. שהקרן אורה במס' מנחות (נג.) כתב דאיסור של מצה ולא חמץ הוי רק חמץ גמור ולא חמץ נוקשה,<sup>9</sup> ולפי"ז פשוט דליכא איסור לאכול מצה עשירה. אבל להמשכנות יעקב (אור"ח סי' קמ"ג) דאיסור עשה כולל כל דבר דלא הוי מצה אפילו אם לא הוי חמץ, (עי' שם דיתכן דכולל אפילו חמץ נוקשה), לפי"ז יש מקום לומר שכולל נמי מצה עשירה, דמשמעות הפסוק דכל שבעת ימים צריך להיות לחם עוני.<sup>10</sup>

(ח) ובפשוטו יש להביא ראיה דשיטת תוס' (קידושין לה. ד"ה אקוב) הוא דליכא קיום מצוה לאכול מצה בשאר ימי פסח, שמבואר שם דאם אוכל מצה של איסור בלילה הראשונה של פסח, אמרינן עדל"ת דוקא בכזית ראשונה ולא בכזית שניה. ויש לעיין הגם דעיקר מצוה בכזית ראשונה, אבל לפי הגר"א לכאור' איכא מצוה בכזית שניה, דלא גרע משאר ימי פסח דאיכא קיום מצוה.

(ט) אך נראה לדחות בכמה אופנים. יתכן דאה"נ איכא קיום מצוה אם אוכל בשאר ימי פסח אבל לא הוי קיום של המצוה אם אכלו ביחד עם הכזית של חובה. וכן מבואר מהקובץ שיעורים (שם) דאפילו לפי הצד דבשאר ימי פסח אמרינן עדל"ת אבל בלילה ראשונה לא אמרינן עדל"ת בכזית שניה.

10 וכן נמי מצינו ברעק"א (פסחים דף מ"ג) דאיסור עשה בעצם כולל כל דבר דלא הוי מצה.

11 ונראה דצד זה הוי רק אם לומד דהוי מצות קיומית (וכן נראה דר' אלחנן לומד כן דהביא דברי חזקוני דכנראה סובר דהוי מצוה קיומית כמו שמבואר בפנים), אבל אם לומד כמו אבני נזר, פשוט דכל זמן שאוכל פת צריך לאכול מצה, ואינו דומה להו"א של הקרא דהוי מצות חיובית, דהא גופא קמ"ל קרא דלא הוי אחת ביום אלא תלוי באכילת פת.

עוד יש להעיר דמהנהגת הגר"א שהיה אוכל מצה לשלש סעודות באחרון של פסח מבואר דס"ל דאיכא קיום מצוה אפילו יותר מפעם אחת ליום.

12 וע' בקובץ הערות (ריש סי' י"ד) שהוכיח מהרמב"ן באלו מציאות (ל). דענין של עדל"ת הוי כדי שיקיים העשה.

13 הר"ן שם חולק על ההנחה של הקושיא, ולא ראינו אם מסכים לחידוש זה.

14 ר' אלחנן הוכיח מציצית דעיקר ענין הדחייה הוא משום קיום העשה אבל לרע"ק הנ"ל מיושב ראיה זה. ועוד צ"ב לפי רע"ק בענין הראיה מהא דאמרינן עדל"ת ביבום הגם דהוי אפשר בחליצה.

7 וע' בגור אריה להמהר"ל דטוען דלא שייך לומר דהוי איסור עשה, דאם כן יהא אסור לאכול פירות ומותר רק לאכול מצה, וודאי אינו כן, וע"כ לא הוי בא לומר דדוקא מצה מותרת. וע' לבוש מה שמיישב. 8 וע' בפירוש באר היטב על רש"י (פסוק ט"ו) דלומד דזהו כוונת רש"י שלנו, אבל ע"י לקמן הערה 15 ביאור אחרת בדברי רש"י.

9 וכנראה שיטת המזרחי כמו הקרן אורה ולא המשכנות יעקב. וכבר נתבאר בפנים דשיטת המזרחי דפסוק שלנו אוסר אכילת חמץ. והוסיף דכשחז"ל דרשו מפסוק י"ח דשבעת ימים תאכלו מצות הוי נמי בלילות הוי בא לאסור חמץ בלילות. והקי' המזרחי על מהלך זה דעדיין קשה אמאי צריך קרא לאסור לילות, הא בפסוק ט"ו מפורש דחייב כרת אם אוכל חמץ מיום ראשון עד יום שביעי, עיי"ש מה שתירץ. ונראה דכוונת המזרחי להקשות דכיון שחייב כרת משום אכילת חמץ בלילה מסתמא כל איסורי חמץ שייכים בלילה ועובר באיסור עשה אם אוכל חמת בלילה. ונראה לי דקושיות המזרחי תלויות במח' האחרונים המובא בפנים. שהמזרחי סובר כמו הקרן אורה דרק אוסר חמץ, ומש"ה הוי ראיה דחמץ הוי אסור בלילה, אבל להמשכנות יעקב דאיסור עשה כולל כל דבר דלא הוי מצה, ויתכן דכולל אפילו חמץ נוקשה ע' שם, לפי"ז איסור זה לא הוי איסור חמץ, ולא הוי מוכרח להיות בלילה, הגם דאיסור של אכילת חמץ הוי נמי בלילה.

מצוה כל זמן שאוכל מצה מיושב היטב אמאי הקפיד לאכול יותר מצה.<sup>17</sup>

והאבני נזר עצמו מבאר דהגם דיוצא בכזית אחד, כל מה שהוא אוכל נכלל במצוה, וכן מבואר במהר"ל (גבורות ה' פרק מ"ח). וכן ידוע מהנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא נ"ג), דכל מצוה דליכא שיעור למעלה, אם עשהו הרבה פעמים הוי כולה בכלל המצוה. (ועי' בקהילות יעקב ברכות סי' ו' דהאריך בזה.)

ג) דרך אגב מבואר מכל הנ"ל ג' ביאורים בפסוק ד'שבעת ימים תאכל מצות'. לפי המזרחי בפסוק ט"ו והגור אריה, לא הוי ציווי כלל. לפי המזרחי בפסוק י"ח, וזהו הרקיע, הוי לאו הבא מכלל עשה. ולפי החזקוני והגר"א הפסוק בא לקיום מצוה.

לסוכה בשב ואל תעשה. ונראה דהאבני נזר הנ"ל לומד שזהו ג"כ צורת המצוה דאכילת מצה בשאר ימי פסח, דאחר שכתב דאם אוכל מצה הוא מקיים מצוה כתב דגדר של הפסוק הוא שאם אוכל פת, תאכל מצה ולא חמץ. ואין נראה כוונתו דהוי לאו הבא מכלל עשה דמשמעות דבריו הוא דיש קיום מצוה ממש, אלא נראה דס"ל דחובת הקרא מתחלת כשאוכל פת, ואם אוכל אז מצה מקיים המצוה, אבל אם אוכל חמץ מבטל מצות עשה, דבהכי חייביה רחמנא, שבשעה שאוכל פת צריך לאכול מצה.<sup>15 16</sup>

יב) איתא בגמ' פסחים (דף קז:) וז"ל, רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא, ע"כ. ובאבני נזר (אר"ח סי' תמ"ח סק"ו) הקשה דמהו הענין לאכול יותר מצה. ונראה דלפי דברי הגר"א דאיכא קיום



## הרב עבי אלימלך שפיגל

### בדברי הרמב"ם שסיפור יציאת מצרים דומה לקידוש

לא די לזכור בליל ט"ו שיצאנו ממצרים במחשבה גרידא, אלא צריך לבטא בפה דוקא.

ג) אמנם האור שמח (סם) מפרש דברי הרמב"ם באופן אחר וז"ל, כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין, וכי לית ליה יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן, מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם, ורבנן תקנו על היין, וכי לית ליה יין אומר ההגדה על הפת, כמוש"כ בפרק ח' הלכה י"ב יעו"ש עכ"ל. ומבואר שמצות סיפור יצ"מ מתוקן על הכוס כמו קידוש בליל שבת.

וכן הובא בספר הררי קדם (ח"ב ס' פ"ד) מהגרי"ד שציין להרמב"ם (שם הלכה י') וז"ל, כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כו' וכ"כ בנוסח

א) כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א) וז"ל, מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת, ע"כ. וצ"ע למה הקיש הרמב"ם מצות סיפור יציאת מצרים לקדוש של שבת.

ב) ושמעתי ממור"ר הרב אליהו ריינגולד שליט"א, וגם ממוח"ז הרב שניאור זלמן ליימן שליט"א, שציין לדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ט ה"א) וז"ל, מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה, ע"כ. וא"כ הרמב"ם בהל' חמץ ומצה בא ללמדנו שכמו שזכירת שבת דורשת ביטוי בדברים לומר קידוש, כך

ואולי לא מסתבר שיצוה התורה דמשום שאוכל לחם זה דיאכל דבר אחר לגמרי, ויל"ע בזה.

17 ודבר זה מובן לפי מה שהוכיח האפיקי ים (ח"ב סי' ל"ב ד"ה ובשכבר) מדברי הר"ן במס' יומא ומפירוש המשניות להרמב"ם דאם אוכל שני כזיתים נחשב כשני אכילות, והא דצריך התראה לחלקן זהו רק מדיני התראה למלקות. ויש לעיין לפי מה שהוכיח שם מהר"ן בנדרים דף י"ז. דהוי כולה כאכילה אחת האם יש יתר קיום מצוה לאכול כמה כזיתים.

15 ואולי זהו כוונת רש"י בפסוק שלנו, שכתב רש"י שאינו חובה לאכול מצה יובלבד שלא יאכל חמץ, דלכאורה צ"ע דזה הוי דין אחרת דלא יאכל חמץ, ולא נוגע לפסוק שלנו שאכילת מצה רשות. ולפי מה שכתבנו בפנים יש לומר דכוונת רש"י דהוי רשות כל זמן שאינו אוכל חמץ אבל אם אוכל לחם הוי חובה לאכול מצה, ואם אוכל חמץ מבטל מצות עשה. ועי' בפירוש באר היטב על רש"י שם.

16 ואולי הכא הוי יותר מחודש מדין של רעק"א, דגבי סוכה כשאוכל פת חייב לאכול פתו באופן מיוחד, ואם לא עשה כן הוי ביטול עשה, אבל הכא למשל אם אוכל חמץ לא שייך לקיים המצוה בחתיכה זו,

ה) והנה ידוע שצריך שיהא קידוש במקום סעודה כדאיתא בפסחים (דף ק"א). ודעת הרמ"א (או"ח רע"ג ס"ג) דאם לא אכל מיד אחר קידוש, אפילו אכל במקום קידוש, אינו יוצא. וכתבו התוס' (פסחים שם) דהגדה והלל נמי הוי הפסק [פי' לחייב ברכת הגפן אכוס שני], כו' ומ"מ חשיב קידוש במקום סעודה, דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק, ע"כ. וחילוק זה צ"ב דאמאי הוי הפסק לענין ברכה ראשונה ולא לענין קידוש במקום סעודה.

וראיתי בהגש"פ שבילי אש [להג"ר שאול קאגאן] שתירץ שאמירת ההגדה היא בפני המצה כדאיתא במימרא דשמואל (בפסחים לו.) לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה. ופרש"י שם ואומרים עליו הגדה, וכן פסק בטור ושול"ע (שם) וז"ל, וכשמתחיל עבדים היינו לפרעה, מחזיר הקערה שבה המצות לפניו וקורא כל ההגדה, ע"כ. נמצא שאמירת ההגדה היא צורך להמצה וחלק מביצועת הפת לכן ההגדה אינה סותר קביעותו.<sup>3</sup>

ונראה שיש לתרץ עוד לפי דעת הרמב"ם ע"פ האו"ש והגרי"ד הנ"ל, דהנה הרמב"ם מדמה הגדה לקידוש, והיינו ששניהם צריכים ליאמר על הכוס וכנ"ל, אבל נראה שאין זה דמיון רק לגבי ענין זה דבעי כוס, אלא הדמיון הוא בעצם יסוד המצוה ששניהם הם דין של "זכרה על היין" שמהות המצוה היא זכירת ענין היום על כוס יין, וזהו כוונת לשון הרמב"ם "זכור את היום הזה וכו' כמו שנאמר זכור את יום השבת", וא"כ י"ל שהגדה על הכוס הוי כהמשך מקידוש, ששניהם מאותו ענין הם, ולפיכך שפיר מיקרי קידוש במקום סעודה דלא הוי הפסק בין קידוש לסעודה.

ו) בסיכום: בבאור דברי הרמב"ם שיש קשר בין סיפור יצ"מ וקידוש יש אומרים שכוונתו שצריך לומר ההגדה בפה כמו קידוש ולא די במחשבה בעלמא. ולפי האו"ש והגרי"ד, הרמב"ם בא ללמד שאמירת ההגדה היא מתוקנת על הכוס השני של ליל הסדר, כמו שקידוש של שבת מתוקן על הכוס והשו"ע חולק על הרמב"ם בזה, ולדבריו, עונין ההגדה על המצה. עוד למדנו שסיפור יצ"מ לא מיקרי הפסק לענין קידוש במקום סעודה, ולפי הרמב"ם ניתן להבין שהוא המשך של קידוש, ולהשו"ע יש לומר שהוא צורך והקדמה להמצה.<sup>4</sup>

ההגדה שלו וז"ל, נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא: מתחיל על כוס שני ואומר כו' ע"כ. הרי שסיפור יציאת מצרים טעונה כוס.

והעיר שם דבשולחן ערוך (או"ח סי' תעג סעי' ד') נראה שהוא חולק על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל, מוזגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני לפני הסעודה ע"כ. לדבריו, מזיגת כוס שני כאן אינו אלא כדי שישאלו התינוקות, ולא כדי לומר עליו סיפור יצ"מ.<sup>1</sup>

והנה הגרי"ד מבסס פלוגתתם בשני פירושי הרשב"ם (פסחים טז.) עמש"כ במתני' מזגו לו כוס שני, וכאן הבין שואל אביו כו' ופירש הרשב"ם (שם ד"ה וכאן הבין שואל את אביו) כאן במזיגת כוס שני הבין שואל את אביו אם הוא חכם מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה. ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר "וכן" הבין שואל כמו כן בנות צלפחד (במדבר כז), כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה, ע"כ.

דהיינו שלפי הפי' הראשון שגורס "וכאן" הבין שואל, מוזגין כוס שני רק כדי שיראה הבין דבר משונה ויבין הבין לשאול מה נשתנה, אבל לא משום שצריך לומר ההגדה על הכוס. זהו שיטת השו"ע דא"צ לומר מגיד על הכוס. אבל הרמב"ם למד כשיטת הר"י בן יקר שגורס "וכן" הבין שואל, ושאלת מה נשתנה אינו קשור לדין מזיגת הכוס שעליו אמר כל מגיד.<sup>2</sup>

ד) וכתב עוד שם דהנפק"מ בין השו"ע והרמב"ם הוא אם לא מזג כוס ב' עד אחר מגיד, שלדברי השו"ע יצא, אבל לפי הרמב"ם לא יצא. וכתב דכן הורה אביו הגר"מ במי שנשפך כוסו בסוף מגיד דצריך לחזור ולאמרו על הכוס, ע"כ דבריו.

ויש להעיר על הוראה זו דזהו דלא כמשמעות השו"ע הנ"ל, ועוד דאפשר שאפילו להרמב"ם רק הגדה על הכוס מעכב ולא שתיית הכוס, ע' מגדל עוז (שבת פרק כ"ה הל' ד') שמסתפק בדברי הרמב"ם אם לא שתה כוס של קידוש אם יצא יד"ח או לא, ע"ש, וא"כ קשה לחייבו לחזור ולומר ההגדה ולברך שנית ברכת אשר גאלנו, דשמא הוה ברכה לבטלה. ואולי המעשה היה שעדיין לא בירך, ופסק שיחזור ויקרא ההגדה לרווחא דמילתא כדי לצאת גם לפי הרמב"ם על הצד שצריך לשתות, אבל לא בירך שנית.

3 וכמש"כ המשנה ברורה (שם ס"ק יד) וז"ל דאם היה הפסק מחמת הדברים שהם צורך סעודה לא חשיב הפסק.

4 ועי' הליכות שלמה להגרשז"א [סדר ליל פסח עמי רמח] שכתב שאמירת ההגדה היא מצרכי הסעודה כיון שמחויב בו עתה, ולכן רשאי להאריך בה כמה שירצה ושפיר נהגו ישראל קדושים להאריך כו' ע"כ.

ומאידך האשל אברהם מבוטשאטש [סימן רע"ג] מוכיח מליל פסח דשהיית זמן מרובה אינו ניגוד לקידוש במקום סעודה, עיי"ש.

1 וכן נראה מתוספות [פסחים קג: ד"ה רב אשין] שכתב לענין ברכה וז"ל, אפילו תהא הגדה טעונה כוס אין צריך לברך דלא הוי הפסק, ע"כ, ומשמע דדעתו נוטה דהגדה אי"צ כוס.

2 וצ"ע קצת דהרמב"ם לפנינו [שם פ"ח ה"ב] גורס "וכאן" הבין שואל. אבל מהמשך לשון הרמב"ם שכתב "וכאן הבין שואל ואומר הקורא מה נשתנה", משמע שהאב אומר מה נשתנה נראה דאין קפידא כ"כ כמו השו"ע שמזיגת הכוס יגרום שאלת מה נשתנה דהא האב אומר ג"כ. ועי' הגהות חתם סופר על שו"ע [תע"ג ס"ז, ד"ה כדי שישאלו] שהקשה על הרמב"ם לדבריו משמע שהאב קורא מה נשתנה אבל מלשון המשנה מבואר שצריך הבין לשאול.

## הרב אפרים צבי רוזנברג

## בענין תנאי בספירת העומר

לשמה אם יש גדול עומד על גביו שיורה לקטן איך לכוון בכתיבה זו. ב', וגם יש מין אחר של "דעת" והוא ענין הרצון. ובקידושין ושאר קנינים הרצון הוא עצם חלק של המעשה קנין, דהעיקר פועל לקידושין וקנינים הוא הרצון לעשות החלות, רק שאין רצונו נגמר אלא ע"י נתינת הגט ומעשה הקנין, אבל לעולם בעי רצונו לעשות דברים אלו. ולכן אפי' בגדול ע"ג לא מהני, דאין הגדול יכול ללמדו לרצות לקנין זה רק לכוון למה שהוא עושה.

ד) ועל פי זה כתב שם (סי' ג') דיש ליישב דברי הגמ' בכתובות (עד.) דאיתא שם דלא מהני תנאי בחליצה. והטעם הוא משום דהוי תנאי במילתא דלא אפשר לקיומה ע"י שליח שהרי אי אפשר לעשות חליצה ע"י שליח. ומבואר מזה דאחד ממשפטי התנאים, כמו תנאי קודם למעשה ותנאי כפול לר"מ וכו', הוא שצריך שיהא יכול לעשות את המעשה ע"י שליח. ובתוס' שם (ד"ה תנאי) הקשו וז"ל, וא"ת ומה סברא יש כאן דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהוא סברא דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע, ועיי"ש מה שתיירצו.

ולפי יסוד הנ"ל יש לומר דמה דאיתא בשליחות, דהיינו שיכול לעשותו ע"י אחרים, זהו סימן שהחלות נעשית ע"י רצונו, ולא ע"י מעשה בגופו דוקא. ולכן כל היכא שיש לו רצון לקדש בו אשה וכו' מהני ע"י שליח. אבל בחליצה אין ההיתר לשוק חל ע"י רצונו, שרוצה להתיר האשה לשוק ע"י חליצתו, אלא הפעולה של חליצה מתרת האשה לשוק מחמת עצמה, והתורה התירה ע"י מעשה זו (וכ"כ הגר"ח בהל' יבום וחליצה פ"ד הט"ז). וזהו כוונת הגמ' דלא שייך תנאי אלא על דבר דאיתא בשליחות, דרק מהני תנאי על דבר שנעשית ע"י רצונו, שע"ז יכול להתנות ולומר שאינו מתרצה לחלות זו אלא בקיום התנאי, ולא מהני תנאי אלא על דברים התלויים ברצון כמו קידושין וגירושין וכו', שרוצה לבטל רצונו ע"י תנאו. אבל בחליצה שהוא ודאי רוצה לעשות פעולת החליצה, אלא שאינו רוצה שתהיה היתר ע"י חליצה זו אלא בקיום תנאו, כיון שההיתר נעשית ממילא ע"י מעשה החליצה ולא ע"י רצונו כנ"ל לא מהני תנאי בזה, וממילא התנאי בטל והמעשה קיים. ולכן היה שייך בחליצה גדול עומד על גביו וכמ"ש תוס' הנ"ל, שהתורה לא השגיח אלא על הפעולה ורק צריך כוונה להמעשה, ובקטן מהני בגע"ג להורות לו לכוון.

א) בבית יוסף הל' ספירת העומר (סי' תפ"ט) הביא את דברי האבודרהם וז"ל, כתוב במחזור ויטרי (מרבינו שמחה מויטרי תלמידו של רש"י) המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא בירכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה, עכ"ל. הרי שלפי המחז"ו יכול להתנות על קיום מצוותו ומהני התנאי לזה שאם לא נתקיים התנאי אין מצוותו מצוה, וכן הבין במג"א (שם סק"ז) את דברי המחז"ו.

ב) והנה בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' רל"ה הובא במג"א שם) תמה על דברי המחז"ו וז"ל לא ידעתי אנה כתב רש"י ז"ל ואני תמה אם אמרה הרב ז"ל, ואם אמרה אחר משמו, אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז"ל וכו', ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקריאת שמע של ערב אם כן כבר יצא ידי ספירה וכשחזור ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה. סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז"ל חתום עליו עכ"ל. הרי שהרשב"א מיאן לקבל דשייך תנאי על ספירת העומר ופשיטא ליה דמאחר שספר בזמן שאולי יצא ידי חובתו שוב אינו יכול לברך על ספירה שלאחר מכן. אמנם אינו מבואר כל כך בדברי הרשב"א החסרון בתנאי שהזכיר המחזור ויטרי ולמה אין שייך תנאי בזה כמו שמצינו במקומות אחרים, והדברים צריכים ביאור.

ג) והיה נראה בביאור דבריו ע"פ יסודו של העונג יו"ט (או"ח סי' ב'). דהנה מצינו בכמה מקומות כגון בכתובת ספר תורה וכתובת גט דמהני ע"י קטן אם יש גדול עומד על גביו. עוד כתבו התוס' במס' יבמות קד: (ד"ה והא) דבחליצה של קטן נמי היה מהני גדול עומד על גביו לולי שנתמעט קטן מחליצה. אמנם מצד שני מבואר בכמה מקומות (ע"י במשנה יבמות צו: ורש"י שם ד"ה הרי, וקידושין יט. וגיטין פה.) דלא שייך בשום אופן שתהיה אישות לקטן, והטעם משום דקטן אין לו דעת לעשות קידושין וקנינים מדאורייתא. וצ"ע אמאי אינו יכול לעשות כל דברים אלו ע"י גדול עומד על גביו.

וליישב כל זה כתב העונג יו"ט שיש ב' מיני דעת וחלוקים הם ביסודם: א', כוונה, והיינו שצריך לחשוב בדעתו לאיזה תכלית הוא עושה מעשה זאת. למשל גבי הדין לשמה בכתובת ס"ת, אין זה אלא כוונה, שתהיה כתיבה זו לשם קדושת ס"ת דהיינו לשם תכלית קדושת ס"ת, ולזה צריך לכוון שתהיה לשם תכלית זה אבל עיקר הפועל הוא המעשה. ולכן בקטן שאינו יכול לכוון בעצמו עדיין יכול לכתוב הס"ת

ז) ולכן נראה לפרש החסרון בתנאי זה באופ"א שנוגע ג"כ לציור הנ"ל שאין בו תנאי. דהנה כל הסוגיא של מצוות צריכות כוונה הוא במצוות שצריך לעשות שום פעולה כמו תקיעת שופר ונטילת לולב וכו' שבשעת עשיית הפעולה צריך לכוון שתהא פעולה זו לשם מצוה. אבל במקום שכוונת התורה אינו על הפעולה אלא על התוצאה, כמו בצדקה שאין קפידת התורה על המעשה הנתינה, אלא שיגיע לעני הכסף, וכן הוא בהרבה מצוות בין אדם לחברו שאין תכלית של המצוה הפעולה עצמה אלא התוצאה, לא מצינו בהן הסוגיא של מצוות צריכות כוונה, ועי' בקובץ שיעורים עמ"ס כתובות (אות רמ"ט).

ולפי"ז יש לחקור במצות ספירת העומר, די"ל שאין המצוה הפעולה של ספירה, אלא ענינו לידע לבסוף המנין שהוא רוצה למנות [וכמו שמצינו בשאר עניני ספירה בתורה כמו ספירת זבה]. ולכן לא שייך מצוות צריכות כוונה לגבי ספירה וכנ"ל כיון שכל רצון התורה הוא התוצאה, שידע מנין הימים, וכן שמעתי מהג"ר אשר וייס שליט"א וע"ע במנחת אשר פר' אמור (סי' נ"א ובמהדורא החדשה סי' ס"ט) שהרחיב הדברים בזה. וא"כ י"ל דדוקא בספירת העומר ס"ל להרשב"א דלא שייך להתנות, דכיון שכבר מנה הרי יודע באיזה יום הוא עומד בה, וכבר קיים המצוה ונתקיים כוונת התורה.

ולפי"ז מיושב המשך דברי האבודרהם דכיון דס"ל להרמב"ם דלא מהני תנאי, והיינו מטעם הנ"ל שכבר יודע איזה יום הוא עומד בה, לכן הוא הדין כשחבירו שואל ממנו צריך ליזהר שלא יאמר לו המנין, דאפילו אם לא כיוון לעשות המצוה של ספירת העומר, כל היכא שספר ויודע באיזה יום הוא עומד בו הרי קיים המצוה, ושוב אינו יכול לברך.

והעלה העונג יו"ט שם דלפי דבריו הוא הדין דלא שייך לעשות תנאי על כוונה במצוות, שהרי במצוות עיקר הדעת הנצרך לה הוא רק כוונת המעשה ולא הרצון שיחול, עכת"ד העונג יו"ט.

ה) ולפי"ז י"ל שזהו הטעם דמיאן הרשב"א בתנאי של המחז"ו הנ"ל שאם לא יזכור לספור בלילה הרי הוא מכוון לצאת עכשיו, די"ל דס"ל כדעת העונג יו"ט דלא שייך לעשות תנאי אלא על רצונו ולא על כוונה לצאת ידי המצוה. ולכן היה פשוט לו דבספירת העומר לא מהני תנאי וכלשון הרשב"א "ואם שמא יצא בספירה כו' אם כן כבר יצא ידי ספירה וכשחוזר ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה".

ו) אמנם נראה דאין לומר כן בעצם דברי האבודרהם שהרי אחר שהביא את דברי המחז"ו דמהני תנאי בספירת העומר כתב וז"ל, אבל כתב הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ה) אם מנה ולא בריך יצא וכן עיקר. ולפיכך צריך ליזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה, ודוקא כשהגיע זמן הספירה דהיינו בין השמשות, אבל אם שאל אותו מבעוד יום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה זה הלילה, יכול לומר לו כך וכך הם ואין בזה חשש, עכ"ל.

והנה מבואר שהבין האבודרהם שהרמב"ם חולק וס"ל דלא מהני התנאי של המחז"ו, ואם מנה אפי' בתנאי יצא, ושוב אינו יכול לברך אח"כ, ושוב כתב דמאחר דקיי"ל כהרמב"ם לפיכך צריך ליזהר מי ששואל אותו חבירו וכו'. וצ"ע, דמהו הקשר במה דקיי"ל כהרמב"ם דלא מהני תנאי להיכא שחבירו שואל ממנו באיזה יום אנו מונים, הרי בציור שחבירו שואל ממנו מיירי במי שמנה ולא התנה, ובזה י"ל דאפילו לדעת המחזור ויטרי אינו יכול לברך.



## הרב משה פרנסקי

## הקשר בין חנוכה המזבחה לפסח

ונראה לבאר הקשר בין חטא העגל והשראת השכינה, שהרי מציינו שאחד מעיקרי תוצאות חטא העגל היתה הסתלקות השכינה, וכמו שמצינו שמיד אחר חטא העגל אמר הקב"ה "לך עלה מזה וכו' אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב וכו' ושלחתי לפניך מלאך" (שמות לג, א-ב). והיינו, שלא ישרה הקב"ה שכינתו ביניהם ולא ילך בעצמו עם כלל ישראל אלא ישלח מלאכו, וכן מבואר ברש"י (שם לב, לד ולג, ג). ואחר זה כתיב "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד וכו' (שם ו), "והיינו שלא היה הקב"ה משרה שכינתו בתוך המחנה, וכאמור, אלא היתה השראת השכינה מחוצה לה (רש"י שם ט', ועי' רמב"ן שם ז'). ובאותו זמן, בודאי לא היה שייך להיות משכן הכתוב בו "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח).

אבל לא היה משה רבינו נוחה לזה, והפציר בהקב"ה להשרות שכינתו בתוך כלל ישראל (שם לג, יב -ע"פ רש"י שם) והסכים הקב"ה על ידו (שם י"ד ע"פ רש"י שם). ולכן, אחר"כ אמר למשה "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וכו'" (שם לד, א), כי עכשיו תהיה השראת השכינה בתוך כלל ישראל, והיו צריכים משכן ולוחות. ויוצא מכל זה, שאחר מעשה העגל לא היו ראויים שישרה הקב"ה שכינתו ביניהם, עד שמשה רבינו עמד בהר והתפלל להקב"ה שימחול לכלל ישראל בהא וישרה שכינתו ביניהם, ושמע הקב"ה לתפלתו. ולכן היה כל מגמת לבם של כלל ישראל בשעה שהקימו המשכן לראות שבאמת מחל להם הקב"ה, וישרה שכינתו ביניהם במשכן שהיה בתוך המחנה.

והסתלקות השכינה הזאת בשעת חטא העגל, וחזרתה בהקמת המשכן, היו בחינה של גלות וגאולה. שכבר כתבנו מהרמב"ן שלא נחשבו כלל ישראל גאולים משעבוד מצרים עד שהיתה השכינה ביניהם בהקמת המשכן. והיינו, שלא נגמר הגלות עד הקמת המשכן. ובודאי, היתה יציאת מצרים חלק הגאולה, אבל עדיין היתה לכלל ישראל בחינה של גלות עד שהשרה הקב"ה שכינתו ביניהם. ומשיצאו ממצרים, הקב"ה בכבודו הוליד את עמוד הענן לפנייהם לנחותם הדרך (שמות יג, כא, ורש"י שם). אבל כשחטאו בעגל אמר הקב"ה שהוא בעצמו לא ילך עוד לפנייהם אלא ישלח לפנייהם מלאך. והיתה השכינה מחוץ

ביום שהוקם המשכן בראש חודש ניסן התחילו כל הי"ב נשיאים להקריב את קרבנותיהם לחנוכה המזבחה נשיא אחד ליום כמבואר בסוף פרשת נשא (במדבר ז). ומיד אחר זה בי"ד בניסן הקריבו בני ישראל את הפסח כמבואר בפר' בהעלותך (ט, ה). והיה נראה שיש איזה קשר והמשך בין הדברים, שהלכו מיד מחנוכה המזבחה לימי הפסח.

והנה יש להעיר שלא רק כאן מציינו קשר בין חנוכה המזבחה לפסח כי באמת מציינו בארבע מקומות אחרות שמיד אחר חנוכה המזבחה עשו את הפסח. בימי חזקיהו המלך מיד אחר שפינה הבית המקדש מכל העבודה זרה שהכניס לתוכה אחז אביו עשו את הפסח (דברי הימים ב' פר' כט-ל). וכמו"כ בימי המלך יאשיהו, כשהחזיר כלל ישראל בתשובה מכל הע"ז שעשו בימי מנשה, וכת עמם ברית לעבוד את ה' וביער העו"ז מהבית המקדש וארץ ישראל, מיד אחר כל זה עשו פסח (מלכים ב' פכ"ג). עוד מציינו כשעלה עזרא לארץ ישראל ובנה הבית השני שעשו פסח מיד אחר חנוכה (עזרא ו, טז-כ). וכן כשניבא יחזקאל על הבית השלישי, ניבא שמיד אחר חנוכה יהיה פסח (יחזקאל מה, יח-כה).<sup>1</sup>

אמנם צ"ע למה יש לחוג את חג הפסח דווקא אחר חנוכה המזבחה, ומהו הקשר ביניהם. ובפרט שהרי פסח הוא החג של התחלת גאולת מצרים, והשראת השכינה במשכן הוא סוף הגאולה, וכמו שכתב הרמב"ן (הקדמה לספר שמות) שאע"פ שיצאו כלל ישראל ממצרים, לא נשלמה הגאולה עד שחזרו למעלת אבותם והשרה הקב"ה שכינתו על המשכן, כמו שהשרה שכינתו על אהל האבות. וצ"ב שעושים ענין סוף הגאולה בשעת החג של התחלת הגאולה.

וכדי לתרץ זאת, נראה לבאר דאף דכשבנו את המשכן היתה אותה השראת השכינה סיום גאולת מצרים, וכמו שכ' הרמב"ן, אבל נראה שהיה בו גם גאולה אחרת, והיינו מה שהיה אות וסיום למחילת חטא העגל, כמש"כ רש"י בפרשת שמיני (ויקרא ט, כג) וז"ל, "לפי שכל שבעת ימי המלוואים שהעמידו משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום לא שרתה בו שכינה והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה משה רבינו כל הטורח שטרחנו שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל." (וע"ע ברש"י ריש פרשת פקודי ל"ח, כ"א).

יש טעמים מיוחדים לקבעם בזמניהם שהם עדיפים מהענין לקבעם סמוך לפסח, ואכמ"ל.

1 ויש שני יוצאים מן הכלל, בנין בית ראשון, שהיה סמוך לסוכות ולא לפסח, וחנוכה בית חשמונאי שלא נסמכה לשום יו"ט. ונראה שלא

היוצא מדברינו, שפסח הוא חג על כל הגאולות, לא רק גאולת מצרים. ובאמת, כן מצינו בהגדה של פסח. דאמרינן ברוך שומר הבטחתו לישראל שהקב"ה חישב את הקץ וכו', והיא שעמדה לאבותינו ולנו וכו'. והיינו, שהקב"ה חישב את הקץ כדי לקיים לנו הבטחתו, וזה עמדה לאבותינו ולנו, להצילינו מכל העומדים עלינו לכלותינו. ואח"כ אמרינן, צא ולמד מיעקב אבינו ולבן וכו', והיינו לומר, שיש ללמוד כן מיעקב אבינו שהרי עמדה זו ההבטחה להצילו מלבן. ומשם מתחילין לדבר על גאולת מצרים, ולקיים עיקר מצות סיפור יציאת מצרים. וכל זה הוא כמו הקדמה, לומר שלא רק הצילנו הקב"ה ממצרים, אלא מצילנו מכל הצרות. והדבר צ"ב לכאורה, למה אנחנו מרחיבין הדיבור לדברים אחרים חוץ מיציאת מצרים, הרי מצות הלילה בסיפור יציאת מצרים. אבל ע"פ הנ"ל, אין כאן קושיא כלל, ואדרבא, לספר ולהודות על כל הגאולות שנעשה לנו, הוא ממש מעניני הלילה. [העירוני לזה ידידי ר' אברהם גרעבער].

הרי לפנינו שמה שתמיד מוצאים חנוכת המזבח אצל פסח היינו משום שכל חנוכת המזבח יש לה בחינת גאולה, והיינו גאולה מריחוק השכינה שהיה מקודם. ולכן נסמכה לפסח, כדי לחוג על אותה גאולה, כי פסח זמן לחוג על כל הגאולות. ולכן בהגדה של פסח, סיפור יציאת מצרים נאמר מתוך שאר הגאולות. ובזה נתגלה לנו אור נוסף על עומק הגאולה שאנחנו חוגגים בזמן חרותנו.

למחנה וכו"ל. הרי, שהיתה נפילה ממדרגת השראת השכינה שהיתה להם ביציאת מצרים. ונראה, שכשם שעלייה למדרגה של השראת השכינה גמורה מרוממת את מדרגת הגאולה, מגאולה שיש בה סרך גלות לגאולה שלימה, כן נפילה ממדרגה של השראת השכינה, מפילה הגאולה ממדרגתה ומחזקת הבחינה של גלות. ונמצא לפי"ז, שבעת שעשו העגל נפל למצב של גלות עמוקה יותר.

נמצא לפי"ז, שהקמת המשכן לא היתה רק הגמר של גאולת מצרים, אלא גם היתה בה גאולה אחרת, גאולה מהגלות שבאה מחמת חטא העגל. והגאולה הזאת התחילה באותה שעה. ולכן, ראוי הוא לחוג פסח מיד אחריה. כי אמרו חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידים ליגאל (ר"ה יא.). וביאור הדבר, שהוטבע בחודש ניסן כח והשפעה של גאולה, ולכן מסוגל לגאולות אחרות. ויש לומר, שלא רק החודש מסוגל לגאולה, אלא גם החג של פסח מסוגל לחוג על כל גאולות. ולכן, מיד אחר הקמת המשכן, שהיתה גאולה חדשה, חגגו פסח,<sup>2</sup> כדי לעשות חג על אותה גאולה.<sup>3</sup> וכן בבנין בית שני ובנין בית שלישי, ולכן יש לחוג פסח מיד אחר בנינם כדי לחוג אותן הגאולות. וגם בימי חזקיהו ויאשיהו, אע"פ שלא היה סילוק השכינה לגמרי, שהרי לא נחרב הביהמ"ק, עכ"פ ע"י הע"ז של אחז ומנשה, נתרחקו כלל ישראל מהקב"ה ריחוק גדול. ומבואר בגמ' ר"ה (לא. ורש"י שם) שמפני שהעמיד מנשה צלם בהיכל נסתלקה השכינה מביהמ"ק לגג ההיכל, הרי שהיתה סילוק השכינה במקצת.<sup>4</sup> ולכן, כשחזרו כלל ישראל לעבוד את ה', ונתקרבו אליו, חגגו פסח לחוג על זה הקורבה.



2 מובא בתוס' ב"ק פב. ד"ה כדי). וא"כ היום הגדול הזה של הקמת המשכן, שבו התחלת השראת השכינה בתוך כלל ישראל, וסיום גאולת מצרים, למה איפה, אין לעשותו יו"ט לעצמו. והדבר צ"ב, ואכמ"ל. 3 כנראה, לא היה אותו סילוק נעשה באותו שעה ממש, עיי"ש בר"ה שהיה זה הסילוק אחר נבואת יחזקאל שהיתה שנים הרבה אחר מנשה. עכ"פ, מבואר שהוא היה עיקר הגורם לאותו סילוק, אפילו אם לא יצא אל הפועל אלא לאחר זמן (ואע"פ שיאשיהו החזיר את כלל ישראל בתשובה ביני ביני, משמע שלא היה התשובה שלימה, עיי מלכים ב' כ"ג, כ"ו). וא"כ, בודאי עשה איזה רושם מיד, ונתרחקה השכינה במקצת.

2 והנה קודם ביאתם לארץ ישראל לא היו מחוייבים לעשות פסח עדיין, ועשו זה הפסח לבד ע"פ הדיבור, וכמשי"כ רש"י (שמות י"ב, כ"ה). וצריך ביאור מה נשתנה אותה שנה שנצטוו להקריב קרבן פסח. ואפשר שהיה מזה הטעם גופא, שאחר חנוכת המשכן הוצרכו להקריב פסח.

3 וכאן הבן שואל, שאם יש לחוג על הקמת המשכן למה לא נעשה יו"ט מיוחד עליה. אבל באמת, בלאו הכי קשה, וכמו שהקשה מו"ר הרב עזרא נוברגר שליט"א שהרי מצינו שנקבע יו"ט לכל המאורעות שבהם נעשו ענינים ומדרגות חשובות לכלל ישראל, כמו פסח ליצא"מ, שבועות למתן תורה, ויוה"כ לעיקר מחילת חטא העגל (סדר עולם,

## שמועות והנהגות של רבותינו

בדרך התורה נשארו חלק מעם ישראל, וכל היהודים שעזבו דרך התורה, בזמן קצר או בזמן יותר נפלו בדרך.

- ר' ישראל בעללער

### והגדת לבנך – עבדים היינו

זכורני בשיעור שמסר לנו מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל בעניני מצות סיפור יציאת מצרים שלמד אתנו מדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ב) – מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך. לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד? אם היה קטן או טפש, אומר לו בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים. ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה, ויוציאנו לחרות, ע"כ. ואמר הרב וינברג זצ"ל, רואים מהרמב"ם שבליל הפסח צריכים להגיד רק שלשה דברים האלו לעיכובא, דהיינו: א) עבדים היינו במצרים, ב) שבלילה הזה פדה אותנו הקב"ה, ג) שהוציאנו לחרות. אבל שאר הדברים אינן לעיכובא.

ואף שהמשיך הרמב"ם וכתב, "ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו מה שאירע לנו במצרים וכו'" היינו רק למצוה בעלמא ומשום כל המרבה לספר וכו', אבל עיקר המצוה שהיא לעיכובא היא רק אותם ג' דברים שכתב בתחילה, עכ"ד. ובאמצע השיעור שאלתי למו"ר ראש הישיבה, איפה מזכירין השלשה דברים שהביא הרמב"ם? וענה אותי שאומרים ג' דברים הללו באמירת "עבדים היינו".

ושוב שאל מו"ר הרב וינברג האם הרמב"ם בא לחלוק על דברי רבן גמליאל שאמר אם לא אמר שלשה דברים של פסח מצה ומרור לא קיימת מצות הלילה? ולזה ענה מו"ר ראש הישיבה זצ"ל די"ל דס"ל כמו שפירש הר"ן דאמירת פסח מצה ומרור הוא למצוה מן המובחר, ומה שאמר לא יצא ידי חובתו, היינו שלא יצא כראוי, אבל אין דבר מעכב לפי הרמב"ם אלא שלשה דברים הנ"ל.

- ר' ישראל בעללער

### אופן הנכון במצות הסיבה

אמר מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל "עיקר מצות הסיבה הוא להסב על 'ספה' (sofa) וכן עשה אבי מורי זצ"ל, ולא לסמוך על צדי הכסא כמו שרבים עושים. ומ"מ בכל אופן שיסב יצא ידי חובתו דסו"ס הרי הראה חירות בהסיבה זו."

- הגדה של פסח 'חג האביב'

### שלא לשתות יין עם הגוים

שמעתי בסדר של אבי מורי הרב נפתלי וינברג זצ"ל, בשם חמיו הרב שעפטיל קריימר זצ"ל, שהסביר מדוע אוחזים את הכוס בשעה שאומרים "והיא שעמדה", שהוא כדי להראות שבזכות דבר זה שאין אנו שותים ביחד עם הגוים אלא אדרבא מובדלים אנו מהם, זו היא הזכות שעמדה לאבותינו ולנו שבעבורו הצילנו הקב"ה בכל דור ודור.

- הרב עזרא דוד הלוי נוברגר שליט"א

### בלי מסורה אין קיום

בתוך מאמר בהגדה "עבדים היינו" כתוב "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו היינו משעובדים לפרעה במצרים". והקושיא ידועה שעכשיו אין פרעה המלך במצרים ולמה אומרים שאנו ובנינו וכו' כולנו היינו משעובדים לפרעה במצרים?

ושמעתי מפי הרב נפתלי וינברג זצ"ל התירוץ המפורסם דאה"נ פרעה אינו עוד במצרים, אבל אם לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים ונתן לנו את התורה, עד אחר כמה דורות כולנו היינו ח"ו מבוכללים ביחד עם השבטים באפריקה ולא היינו נבדלים ומובחרים להיות עם סגולה ממלכת כהנים וגוי קדוש.

על אותו מאמר בהגדה אמר אז שאם מסתכלים בדורות בהיסטוריה, אנחנו רואים שרק היהודים שהיו מתחזקים